مرکز القائمیة اصفهان للبحوث والتحریات الکمبیوتریة

السلام علیک یا صاحب الزمان

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

الشيخ محمد رضا المظفر

أصول الفقه

مؤسسة مطبوعات اسماعيليان

٢

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الفقه

کاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت فی الطباعة:

موسسه اسماعیلیان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵

اصول الفقه المجلد ۲ ----- ۱۶

اشاره ----- ۱۶

الجزء الأول ----- ۱۷

اشاره ----- ۱۷

اشاره ----- ۲۱

المدخل ----- ۲۱

تعريف علم الأصول ----- ۲۱

الحكم واقعی و ظاهری و الدليل اجتهادی و فقاهتی ----- ۲۲

موضوع علم الأصول ----- ۲۲

فائدته ----- ۲۳

تقسيم أبحاثه ----- ۲۳

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعه عشر مبحثا ----- ۲۵

۱ حقيقه الوضع ----- ۲۵

۲ من الواضع ----- ۲۵

۳ الوضع تعيينی و تعينی ----- ۲۶

۴ أقسام الوضع ----- ۲۶

۵ استحاله القسم الرابع ----- ۲۸

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفی ----- ۲۹

اشاره ----- ۲۹

النتيجه ----- ۳۲

بطلان القولين الأولين ----- ۳۲

زياده إيضاح ----- ۳۳

الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص ----- ۳۴

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی ---------- ۳۵
۸ الدلاله تابعه للإراده ---------- ۳۵
۹ الوضع شخصی و نوعی ---------- ۳۸
۱۰ وضع المرکبات ---------- ۳۸
۱۱ علامات الحقیقه و المجاز ---------- ۳۹
اشاره ---------- ۳۹
الأولی التبادر ---------- ۳۹
العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه ---------- ۴۱
اشاره ---------- ۴۱
تنبیه ---------- ۴۳
العلامه الثالثه الاطراد ---------- ۴۳
۱۲ الأصول اللفظیه ---------- ۴۴
تمهید ---------- ۴۴
۱ أصاله الحقیقه ---------- ۴۵
۲ أصاله العموم ---------- ۴۵
۳ أصاله الإطلاق ---------- ۴۵
۴ أصاله عدم التقدیر ---------- ۴۶
۵ أصاله الظهور ---------- ۴۶
حجیه الأصول اللفظیه ---------- ۴۷
۱۳ الترادف و الاشتراک ---------- ۴۷
اشاره ---------- ۴۷
استعمال اللفظ فی أکثر من معنی ---------- ۴۸
.تنبیهان ---------- ۵۰
۱۴ الحقیقه الشرعیه ---------- ۵۲
اشاره ---------- ۵۲
الصحیح و الأعم ---------- ۵۳

اشاره ----- ۵۳
.المختار فی المسأله ----- ۵۶
اشاره ----- ۵۶
وهم و دفع ----- ۵۶
تنبیهان ----- ۵۸
۱ لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات ----- ۵۸
۲ لا ثمره للنزاع فی المعاملات إلا فی الجمله ----- ۵۹
المقصد الأول مباحث الألفاظ ----- ۶۱
تمهید ----- ۶۱
الباب الأول المشتق ----- ۶۳
اشاره ----- ۶۳
۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه ----- ۶۶
۲ جریان النزاع فی اسم الزمان ----- ۶۸
۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ ----- ۶۸
۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه ----- ۷۰
اشاره ----- ۷۰
المختار ----- ۷۱
الباب الثانی الأوامر ----- ۷۳
اشاره ----- ۷۳
المبحث الأول ماده الأمر ----- ۷۵
اشاره ----- ۷۵
۱ معنی کلمه الأمر ----- ۷۵
۲ اعتبار العلو فی معنی الأمر ----- ۷۶
۳ دلاله لفظ الأمر علی الوجوب ----- ۷۷
المبحث الثانی صیغه الأمر ----- ۷۹
۱ معنی صیغه الأمر ----- ۷۹

۲ ظهور الصیغه فی الوجوب ---------- ۸۱
اشاره ---------- ۸۱
تنبیهان ---------- ۸۲
۳ التعبدی و التوصلی ---------- ۸۵
تمهید ---------- ۸۵
أ منشأ الخلاف و تحریره ---------- ۸۶
ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه ---------- ۸۷
ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب ---------- ۸۸
د عدم إمکان الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الثانویه للواجب ---------- ۸۹
النتیجه ---------- ۹۰
۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه ---------- ۹۲
۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه ---------- ۹۲
۶ الواجب النفسی و إطلاق الصیغه ---------- ۹۳
۷ الفور و التراخی ---------- ۹۳
۸ المره و التکرار [۱] ---------- ۹۵
۹ هل یدل نسخ الوجوب علی الجواز ---------- ۹۷
۱۰ الأمر بشیء من مرتین ---------- ۹۸
۱۱ دلاله الأمر بالأمر علی الوجوب ---------- ۱۰۰
الخاتمه فی تقسیمات الواجب ---------- ۱۰۳
اشاره ---------- ۱۰۳
۱ المطلق و المشروط ---------- ۱۰۳
۲ المعلق و المنجز ---------- ۱۰۴
۳ الأصلی و التبعی ---------- ۱۰۶
۴ التخییری و التعیینی ---------- ۱۰۶
۵ العینی و الکفائی ---------- ۱۰۸
۶ الموسع و المضیق ---------- ۱۱۰

اشاره ----- ۱۱۰
هل يتبع القضاء الأداء ----- ۱۱۲
الباب الثالث النواهی ----- ۱۱۵
اشاره ----- ۱۱۵
۱ ماده النهی ----- ۱۱۷
۲ صيغه النهی ----- ۱۱۷
۳ ظهور صيغه النهی فی التحريم ----- ۱۱۸
۴ ما المطلوب فی النهی ----- ۱۱۸
۵ دلاله صيغه النهی علی الدوام و التكرار ----- ۱۱۹
اشاره ----- ۱۱۹
تنبيه ----- ۱۲۰
الباب الرابع المفاهيم ----- ۱۲۱
اشاره ----- ۱۲۱
۱ معنی كلمه المفهوم ----- ۱۲۳
۲ النزاع فی حجيه المفهوم ----- ۱۲۴
۳ أقسام المفهوم ----- ۱۲۵
الأول مفهوم الشرط ----- ۱۲۷
تحرير محل النزاع ----- ۱۲۷
.المناط فی مفهوم الشرط ----- ۱۲۸
إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ----- ۱۳۱
اشاره ----- ۱۳۱
تنبيهان ----- ۱۳۴
۱ تداخل المسببات ----- ۱۳۴
۲ الأصل العملی فی المسألتين ----- ۱۳۵
الثانی مفهوم الوصف ----- ۱۳۶
موضوع البحث ----- ۱۳۶

الأقوال فی المسأله و الحق فیها ----- ۱۳۷
الثالث مفهوم الغایه ----- ۱۴۰
الرابع مفهوم الحصر ----- ۱۴۲
معنی الحصر الحصر له معنیان ----- ۱۴۲
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته ----- ۱۴۲
الخامس مفهوم العدد ----- ۱۴۵
السادس مفهوم اللقب ----- ۱۴۶
خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره ----- ۱۴۷
تمهید ----- ۱۴۷
الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث ----- ۱۴۷
اشاره ----- ۱۴۷
۱ دلاله الاقتضاء ----- ۱۴۸
۲ دلاله التنبیه ----- ۱۴۹
۳ دلاله الإشاره ----- ۱۵۱
الجهه الثانیه حجیه هذه الدلالات ----- ۱۵۱
الباب الخامس العام و الخاص ----- ۱۵۳
اشاره ----- ۱۵۳
تمهید ----- ۱۵۵
أقسام العام ----- ۱۵۵
۱ ألفاظ العموم ----- ۱۵۶
۲ المخصص المتصل و المنفصل ----- ۱۵۸
۳ هل استعمال العام فی المخصص مجاز ----- ۱۶۰
۴ حجیه العام المخصص فی الباقی ----- ۱۶۱
۵ هل یسری إجمال المخصص إلی العام ----- ۱۶۳
اشاره ----- ۱۶۳
أ الشبهه المفهومیه ----- ۱۶۴

ب الشبهه المصداقيه ----- ۱۶۶
اشاره ----- ۱۶۶
تنبیه ----- ۱۶۸
۶ لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ----- ۱۷۱
۷ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ----- ۱۷۴
۸ تعقيب الاستثناء لجمل متعدده ----- ۱۷۵
۹ تخصيص العام بالمفهوم ----- ۱۷۷
۱۰ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ----- ۱۷۸
۱۱ الدوران بين التخصيص و النسخ ----- ۱۸۰
اشاره ----- ۱۸۰
الصوره الأولى ----- ۱۸۰
الصوره الثانيه ----- ۱۸۰
الصوره الثالثه ----- ۱۸۲
الصورتان الرابعه و الخامسه ----- ۱۸۴
الباب السادس المطلق و المقيد ----- ۱۸۵
اشاره ----- ۱۸۵
المسأله الأولى معنى المطلق و المقيد ----- ۱۸۷
المسأله الثانيه الإطلاق و التقييد متلازمان ----- ۱۸۸
المسأله الثالثه الإطلاق فى الجمل ----- ۱۸۹
المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع ----- ۱۸۹
اشاره ----- ۱۸۹
۱ اعتبارات الماهيه ----- ۱۹۰
۲ اعتبار الماهيه عند الحكم عليها ----- ۱۹۳
۳ الأقوال فى المسأله ----- ۱۹۷
المسأله الخامسه مقدمات الحكمه ----- ۲۰۰
اشاره ----- ۲۰۰

تنبيهان ---------- ۲۰۲
القدر المتيقن فى مقام التخاطب ---------- ۲۰۲
الانصراف ---------- ۲۰۵
المسأله السادسه المطلق و المقيد المتنافيان ---------- ۲۰۶
الباب السابع المجمل و المبين ---------- ۲۰۹
اشاره ---------- ۲۰۹
۱ معنى المجمل و المبين ---------- ۲۱۱
۲ المواضع التى وقع الشک فى إجمالها ---------- ۲۱۳
اشاره ---------- ۲۱۳
تنبيه و تحقيق ---------- ۲۱۶
الجزء الثانى ---------- ۲۲۱
اشاره ---------- ۲۲۱
المقصد الثانى الملازمات العقليه ---------- ۲۲۱
تمهيد ---------- ۲۲۱
اشاره ---------- ۲۲۱
۱ أقسام الدليل العقلى[۱] ---------- ۲۲۲
۲ لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقليه ---------- ۲۲۴
اشاره ---------- ۲۲۴
الخلاصه ---------- ۲۲۶
الباب الأول المستقلات العقليه ---------- ۲۲۷
اشاره ---------- ۲۲۷
تمهيد ---------- ۲۲۹
اشاره ---------- ۲۲۹
المبحث الأول التحسين و التقبيح العقليان ---------- ۲۳۲
اشاره ---------- ۲۳۲
۱ معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما ---------- ۲۳۳

۲ واقعیه الحسن و القبح فی معانیه و رأی الأشاعره ----- ۲۳۶
۳ العقل العملی و النظری ----- ۲۳۸
۴ أسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح ----- ۲۳۹
۵ معنی الحسن و القبح الذاتیین ----- ۲۴۴
۶ أدله الطرفین ----- ۲۴۶
المبحث الثانی إدراک العقل للحسن و القبح ----- ۲۵۱
المبحث الثالث ثبوت الملازمه العقلیه بین حکم العقل و حکم الشرع ----- ۲۵۲
اشاره ----- ۲۵۲
توضیح و تعقیب ----- ۲۵۴
الباب الثانی غیر المستقلات العقلیه ----- ۲۵۷
اشاره ----- ۲۵۷
تمهید ----- ۲۵۹
اشاره ----- ۲۵۹
المسأله الأولی الإجزاء[۱] ----- ۲۶۰
تصدیر ----- ۲۶۰
المقام الأول الأمر الاضطراری ----- ۲۶۲
المقام الثانی الأمر الظاهری ----- ۲۶۶
تمهید ----- ۲۶۶
اشاره ----- ۲۶۶
۱ الإجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطإ یقینا ----- ۲۶۷
۲ الإجزاء فی الأصول مع انکشاف الخطإ یقینا ----- ۲۷۰
۳ الإجزاء فی الأمارات و الأصول مع انکشاف الخطإ بحجه معتبره ----- ۲۷۲
تنبیه فی تبدل القطع ----- ۲۷۴
المسأله الثانیه مقدمه الواجب ----- ۲۷۵
تحریر النزاع ----- ۲۷۵
مقدمه الواجب من أی قسم من المباحث الأصولیه ----- ۲۷۵

ثمره النزاع ۲۷۷
۱ الواجب النفسی و الغیری ۲۷۸
۲ معنی التبعیه فی الوجوب الغیری ۲۷۹
۳ خصائص الوجوب الغیری ۲۸۳
۴ مقدمه الوجوب ۲۸۵
۵ المقدمه الداخلیه ۲۸۶
۶ الشرط الشرعی ۲۸۷
۷ الشرط المتأخر ۲۹۰
۸ المقدمات المفوته ۲۹۳
۹ المقدمه العبادیه ۳۰۰
النتیجه مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فیها ۳۰۷
المسأله الثالثه مسأله الضد ۳۱۰
تحریر محل النزاع ۳۱۰
۱ الضد العام ۳۱۲
۲ الضد الخاص ۳۱۵
اشاره ۳۱۵
الأول مسلک التلازم ۳۱۵
الثانی مسلک المقدمیه ۳۱۶
ثمره المسأله ۳۱۹
الترتب ۳۲۴
المسأله الرابعه اجتماع الأمر و النهی ۳۲۹
تحریر محل النزاع ۳۲۹
المسأله من الملازمات العقلیه غیر المستقله ۳۳۳
مناقشه الکفایه فی تحریر النزاع ۳۳۵
قید المندوحه ۳۳۶
الفرق بین بابی التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع ۳۳۷

الحق فی المسأله ---------- ۳۴۴
تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون ---------- ۳۵۰
ثمره المسأله ---------- ۳۵۱
اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحه ---------- ۳۵۴
حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه ---------- ۳۵۶
صحه الصلاه حال الخروج ---------- ۳۶۱
المسأله الخامسه دلاله النهی علی الفساد ---------- ۳۶۲
تحریر محل النزاع ---------- ۳۶۲
المبحث الأول النهی عن العباده ---------- ۳۶۶
المبحث الثانی النهی عن المعامله ---------- ۳۷۰
تعریف مرکز ---------- ۳۷۷

اصول الفقه المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا المظفر.

مشخصات نشر : قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری : ۴ ج. (در دو مجلد).

شابک : دوره: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۹ ؛ دوره، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ ؛ ج.۱ و ۲: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۷ ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۱و ۲، چاپ پنجم) ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲، چاپ شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱و۲، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۱ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲ چاپ نوزدهم) ؛ ج. ۳و۴: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۵ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳و۴، چا شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۳و۴، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۸ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال: ج.۳و۴ چاپ نوزدهم ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب در سال ۱۳۷۰ توسط همین ناشر به صورت دو جلد در یک مجلد منتشر گردیده است.

یادداشت : چاپ هفتم: ۱۳۷۴

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ پنجم: ۱۳؟).

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ یازدهم: ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ شانزدهم: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ نوزدهم: ۱۴۳۱ق.=۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ هفدهم: ۱۴۲۸ ق. = ۱۳۸۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۶الف ۶ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۹۸۴

ص :۱

الجزء الأول

اشاره

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين

المدخل

تعريف علم الأصول

(علم أصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى) .مثاله أن الصلاه واجبه فى الشريعه الإسلاميه المقدسه و قد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلاهَ إِنَّ الصَّلاهَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً و لكن دلاله الآيه الأولى متوقفه على ظهور صيغه الأمر نحو أَقِيمُوا هنا فى الوجوب و متوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجه يصح الاستدلال به .و هاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الأصول .فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب و أن ظهور القرآن حجه استطاع أن يستنبط من هذه الآيه الكريمه المذكوره أن الصلاه واجبه و هكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسأله أو أكثر من مسائل هذا العلم

ص: ۵

الحکم واقعی و ظاهری و الدلیل اجتهادی و فقاهتی

ثم لا ـ یخفی أن الحکم الشرعی الـذی جاء ذکره فی التعریف السابق علی نحوین .١ أن یکون ثابتا للشـیء بما هو فی نفسه فعل من الأفعال کالمثال المتقدم أعنی وجوب الصلاه فالوجوب ثابت للصلاه بما هی صلاه فی نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أی شیء آخر و یسمی مثل هذا الحکم الحکم الواقعی و الدلیل الدال علیه الدلیل الاجتهادی .٢ أن یکون ثابتا للشیء بما أنه مجهول حکمه الواقعی کما إذا اختلف الفقهاء فی حرمه النظر إلی الأجنبیه أو وجوب الإقامه للصـلاه فعنـد عـدم قیام الدلیل علی أحد الأقوال لدی الفقیه یشک فی الحکم الواقعی الأولی المختلف فیه و لأجل ألا یبقی فی مقام العمل متحیرا لا بد له من وجود حکم آخر و لو کان عقلیا کوجوب الاحتیاط أو البراءه أو عدم الاعتناء بالشک و یسمی مثل هذا الحکم الثانوی الحکم الظاهری و الدلیل الدال علیه الدلیل الفقاهتی أو الأصل العملی .و مباحث الأصول منها ما یتکفل للبحث عما تقع نتیجته فی طریق اسـتنباط الحکم الواقعی و منهـا ما یقع فی طریق الحکم الظاهری و یجمع الکل وقوعها فی طریق اسـتنباط الحکم الشـرعی علی ما ذکرناه فی التعریف

موضوع علم الأصول

إن هـذا العلم غیر متکفـل للبحث عن موضوع خـاص بـل یبحث عن موضوعـات شتی تشترک کلهـا فی غرضـنا المهم منه و هو استنباط الحکم

ص :۶

الشرعی فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدله الأربعه فقط و هی الکتاب و السنه و الإجماع و العقل أو بإضافه الاستصحاب أو بإضافه القیاس و الاستحسان کما صنع المتقدمون .و لا حاجه إلی الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع یبحث عن عوارضه الذاتیه فی ذلک العلم کما تسالمت علیه کلمه المنطقیین فإن هذا لا ملزم له و لا دلیل علیه

فائدته

أن کل متشرع یعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختیاریه إلا و له حکم فی الشریعه الإسلامیه المقدسه من وجوب أو حرمه أو نحوهما من الأحکام الخمسه و یعلم أیضا أن تلک الأحکام لیست کلها معلومه لکل أحد بالعلم الضروری بل یحتاج أکثرها لإثباتها إلی إعمال النظر و إقامه الدلیل أی إنها من العلوم النظریه .و علم الأصول هو العلم الوحید المدون للاستعانه به علی الاستدلال علی إثبات الأحکام الشرعیه ففائدته إذن الاستعانه علی الاستدلال للأحکام من أدلتها.

تقسیم أبحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلی أربعه أقسام[۱].

۱ مباحث الألفاظ و هی تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهه عامه نظير البحث عن ظهور صيغه افعل فی الوجوب و ظهور النهی فی الحرمه و نحو ذلک .۲ المباحث العقليه و هی ما تبحث عن لوازم الأحكام فی أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ كالبحث عن الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و كالبحث عن استلزام وجوب الشیء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمه الواجب و كالبحث عن استلزام وجوب الشیء لحرمه ضده المعروف باسم مسأله الضد و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهی و غير ذلک .۳ مباحث الحجه و هی ما يبحث فيها عن الحجيه و الدليليه كالبحث عن حجيه خبر الواحد و حجيه الظواهر و حجيه ظواهر الكتاب و حجيه السنه و الإجماع و العقل و ما إلى ذلك .۴ مباحث الأصول العمليه و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادی كالبحث عن أصل البراءه و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها .فمقاصد الكتاب إذن أربعه و له خاتمه تبحث عن تعارض الأدله و تسمى مباحث التعادل و التراجيح فالكتاب يقع فی خمسه أجزاء[۱]إن شاء الله تعالى .و قبل الشروع لا بد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التی لم يستوف البحث عنها فی العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها

ص :۸

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعه عشر مبحثا

١ حقيقه الوضع

لا شك أن دلاله الألفاظ على معانيها فى أيه لغه كانت ليست ذاتيه كذاتيه دلاله الدخان مثلا على وجود النار و إن توهم ذلك بعضهم لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر فى هذه الدلاله مع أن الفارسى مثلا لا يفهم الألفاظ العربيه و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس فى جميع اللغات و هذا واضح .و عليه فليست دلاله الألفاظ على معانيها إلا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها و لذا تدخل الدلاله اللفظيه هذه فى الدلاله الوضعيه

٢ من الواضع

و لكن من ذلك الواضع الأول فى كل لغه من اللغات قيل إن الواضع لا بد أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعه من البشر فى التفاهم بتلك اللغه و قيل و هو الأقرب إلى الصواب إن الطبيعه البشريه حسب القوه المودعه من الله تعالى فيها تقتضى إفاده مقاصد الإنسان بالألفاظ فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إراده معنى مخصوص كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم فيتفاهم مع الآخرين الذين

يتصلون به و الآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفه صغيره من الألفاظ حتى تكون لغه خاصه لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر و هذه اللغه قد تنشعب بين أقوام متباعده و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزياده حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعه لغتهم الخاصه .و عليه تكون حقيقه الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به و مما يدل على اختيار القول الثانى فى الواضع أنه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك فى تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغه واضعها

۳ الوضع تعيينى و تعينى

ثم إن دلاله الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئه من الجعل و التخصيص و يسمى الوضع حينئذ تعيينيا و قد تنشأ الدلاله من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثره فى الاستعمال على درجه من الكثره أنه تالفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى و يسمى الوضع حينئذ تعينيا

۴ أقسام الوضع

لا بد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى لأن الوضع حكم على المعنى و على اللفظ و لا يصح الحكم على الشىء إلا بعد تصوره و معرفته بوجه من الوجوه و لو على نحو الإجمال لأن تصور الشىء قد يكون بنفسه و قد يكون بوجهه أى بتصور عنوان عام ينطبق عليه و يشار به إليه

إذ يكون ذلك العنوان العام مرآه و كاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلا و أنت لا تعرفه بنفسه أنه أى شىء هو و أكثر ما تعرف عنه مثلا أنه شىء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و إنما تصورته بعنوان أنه شىء أو حيوان لا- أكثر و أشرت به إليه و هذا ما يسمى فى عرفهم تصور الشىء بوجهه و هو كاف لصحه الحكم على الشىء و هذا بخلاف المجهول محضا فإنه لا يمكن الحكم عليه أبدا .و على هذا فإنه يكفينا فى صحه الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه كما لو كنا تصورناه بنفسه .و لما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره و أن تصوره على نحوين فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصا أى جزئيا و قد يكون عاما أى كليا نقول إن الوضع ينقسم إلى أربعه أقسام عقليه ١ أن يكون المعنى المتصور جزئيا و الموضوع له نفس ذلك الجزئى أى إن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص .٢ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له نفس ذلك الكلى أى إن الموضوع له كلى متصور بنفسه لا- بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام .٣ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له أفراد ذلك الكلى لا- نفسه أى إن الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص .۴ أن يكون المتصور جزئيا و الموضوع له كليا لذلك الجزئى و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام .

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوره العقليه فنقول لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثه الأولى كما لا نزاع فى وقوع القسمين الأولين و مثال الأول الأعلام الشخصيه كمحمد و على و جعفر و مثال الثانى أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان .و إنما النزاع وقع فى أمرين الأول فى إمكان القسم الرابع و الثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه و الصحيح عندنا استحاله الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الإشاره و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتى

۵ استحاله القسم الرابع

أما استحاله الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام فنقول فى بيانه إن النزاع فى إمكان ذلك ناشئ من النزاع فى إمكان أن يكون الخاص وجها و عنوانا للعام و ذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحاله الحكم على المجهول و المفروض فى هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصورا و إنما تصور الخاص فقط و إلا لو كان متصورا بنفسه و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثانى و هو الوضع العام و الموضوع له العام و لا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه كما تقدم .فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام و جهه من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه و مغنيا عنه لأجل أن يكون تصورا للعام بوجه .و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك فإن العام هو وجه من وجوه الخاص و جهه من جهاته و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو الوضع العام و الموضوع له

ص :۱۲

الخاص لأنا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فی ضمنه جمیع أفراده بوجه فیمکن الوضع لنفس ذلک العام من جهه تصوره بنفسه فیکون من القسم الثانی و یمکن الوضع لأفراده من جهه تصورها بوجهها فیکون من الثالث بخلاف الأمر فی تصور الخاص فلا یمکن الوضع معه إلا لنفس ذلک الخاص و لا یمکن الوضع للعام لأنا لم نتصوره أصلا لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجهه إذ لیس الخاص وجها له و یستحیل الحکم علی المجهول المطلق

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی

اشاره

أما وقوع القسم الثالث فقد قلنا إن مثاله وضع الحروف و ما یلحق بها من أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها .و قبل إثبات ذلک لا بد من تحقیق معنی الحرف و ما یمتاز به عن الاسم فنقول الأقوال فی وضع الحروف و ما یلحق بها من الأسماء ثلاثه ۱ أن الموضوع له فی الحروف هو بعینه الموضوع له فی الأسماء المسانخه لها فی المعنی فمعنی من الابتدائیه هو عین معنی کلمه الابتداء بلا فرق و کذا معنی علی معنی کلمه الاستعلاء و معنی فی معنی کلمه الظرفیه و هکذا .و إنما الفرق فی جهه أخری و هی أن الحرف وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ ذلک المعنی حاله و آله لغیره أی إذا لوحظ المعنی غیر مستقل فی نفسه و الاسم وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ مستقلا فی نفسه .مثلا مفهوم الابتداء معنی واحد وضع له لفظان أحدهما لفظ الابتداء و الثانی کلمه من لکن الأول وضع له لأجل أن یستعمل فیه

عنـد ما یلاحظه المسـتعمل مسـتقلا فی نفسه کما إذا قیل ابتـداء السـیر کان سـریعا و الثانی وضع له لأجل أن یسـتعمل فیه عند ما یلاـحظه المسـتعمل غیر مسـتقل فی نفسه کمـا إذا قیـل سـرت من النجف .فتحصل أن الفرق بین معنی الحرف و معنی الاسم أن الأول یلاحظه المسـتعمل حین الاستعمال آله لغیره و غیره مستقل فی نفسه و الثانی یلاحظه حین الاستعمال مستقلا مع أن المعنی فی کلیهما واحـد و الفرق بین وضـعیهما إنما هو فی الغایه فقط .و لازم هذا القول أن الوضع و الموضوع له فی الحروف عامان و هذا القول منسوب إلی الشیخ الرضی نجم الأئمه و اختاره المحقق صاحب الکفایه ۲ أن الحروف لم توضع لمعان أصلا بل حالها حال علامات الإعراب فی إفاده کیفیه خاصه فی لفظ آخر فکما أن علامه الرفع فی قولهم حـدثنا زراره تدل علی أن زراره فاعل الحدیث کذلک من فی المثال المتقدم تدل علی أن النجف مبتدأ منها و السیر مبتدأ به .۳ أن الحروف موضوعه لمعان مباینه فی حقیقتها و سـنخها للمعانی الاسمیه فإن المعانی الاسمیه فی حد ذاتها معان مستقله فی أنفسها و معانی الحروف لا استقلال لها بل هی متقومه بغیرها .و الصـحیح هذا القول الثالث و یحتاج إلی توضیح و بیان إن المعانی الموجوده فی الخارج علی نحوین الأول ما یکون موجودا فی نفسه کزیـد الـذی هو من جنس الجوهر و قیامه مثلا الـذی هو من جنس العرض فإن کلا منهما موجود فی نفسه و الفرق أن الجـوهر موجـود فی نفسه لنفسه و العرض موجـود فی نفسه لغیره .الثـانی مـا یکون موجودا لاـ فی نفسه کنسـبه القیام إلی زید

ص :۱۴

و الدليل على كون هذا المعنى لا ـ فى نفسه أنه لو كان للنسب و الروابط وجودات استقلاليه للزم وجود الرابط بينها و بين موضوعاتها فننقل الكلام إلى ذلك الرابط و المفروض أنه موجود مستقل فلا بد له من رابط أيضا و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل و التسلسل باطل .فيعلم من ذلك أن وجود الروابط و النسب فى حد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقه له إلا التعلق بالطرفين .ثم إن الإنسان فى مقام إفاده مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقله كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقله فى ذاتها فحكمه الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصه و الموضوع بإزاء المعانى المستقله هى الأسماء و الموضوع بإزاء المعانى غير المستقله هى الحروف و ما يلحق بها و هذه المعانى غير المستقله لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه أو هيئه لفظيه تدل عليه .مثلا إذا قيل نزحت البئر فى دارنا بالدلو ففيه عده نسب مختلفه و معان غير مستقله إحداها نسبه النزح إلى فاعله و الدال عليها هيئه الفعل للمعلوم و ثانيتها نسبته إلى ما وقع عليه أى مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئه النصب فى الكلمه و ثالثتها نسبته إلى المكان و الدال عليها كلمه فى و رابعتها نسبته إلى الآله و الدال عليها لفظ الباء فى كلمه بالدلو .و من هنا يعلم أن الدال على المعانى غير المستقله ربما يكون لفظا مستقلا كلفظه من و إلى و فى و ربما يكون هيئه فى اللفظ كهيئات المشتقات و الأفعال و هيئات الإعراب .

ص :15

النتيجه

فقد تحقق مما بيناه أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء و الفرق أن المعانى الاسميه مستقله فى أنفسها و قابله لتصورها فى ذاتها و إن كانت فى الوجود الخارجى محتاجه إلى غيرها كالأعراض و أما المعانى الحرفيه فهى معان غير مستقله و غير قابله للتصور إلا فى ضمن مفهوم آخر و من هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى .

بطلان القولين الأولين

و على هذا يظهر بطلان القول الثانى القائل إن الحروف لا معانى لها و كذلك القول الأول القائل إن المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات مختلفان باللحاظ و يرد هذا القول أيضا أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف و الاسم فى موضع الآخر مع أنه لا يصح بالبداهه حتى على نحو المجاز فلا يصح بدل قولنا زيد فى الدار مثلا أن يقال زيد الظرفيه الدار .و قد أجيب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفيه إلا عند لحاظ معناه مستقلا و لا يستعمل لفظ فى إلا عند لحاظ معناه غير مستقل و آله لغيره و لكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيه فى اللفظ و المعنى و على تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام

زیاده إیضاح

إذ قد عرفت أن الموجودات[۱]منها ما یکون مستقلا فی الوجود و منها ما یکون رابطا بین موجودین فاعلم أن کل کلام مرکب من کلمتین أو أکثر إذا ألقیت کلماته بغیر ارتباط بینها فإن کل واحد منها کلمه مستقله فی نفسها لا ارتباط لها بالأخری و إنما الذی یربط بین المفردات و یؤلفها کلاما واحدا هو الحرف أو إحدی الهیئات الخاصه فأنت إذا قلت مثلا أنا کتب قلم لا یکون بین هذه الکلمات ربط و إنما هی مفردات صرفه منثوره أما إذا قلت کتبت بالقلم کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنی المقصود منه و ما حصل هذا الارتباط و الوحده الکلامیه إلا بفضل الهیئه المخصوصه لکتبت و حرف الباء و أل .و علیه یصح أن یقال إن الحروف هی روابط المفردات المستقله و المؤلفه للکلام الواحد و الموحده للمفردات المختلفه شأنها شأن النسبه بین المعانی المختلفه و الرابطه بین المفاهیم غیر المربوطه فکما أن النسبه رابطه بین المعانی و مؤلفه بینها فکذلک الحرف الدال علیها رابط بین الألفاظ و مؤلف بینها .و إلی هذا(أشار سید الأولیاء أمیر المؤمنین علیه السلام بقوله المعروف فی تقسیم الکلمات:الاسم ما أنبأ عن المسمی و الفعل ما أنبأ عن حرکه

ص: ۱۷

المسمی و الحرف ما أوجد معنی فی غیره) فأشار إلی أن المعانی الاسمیه معان استقلالیه و معانی الحروف غیر مستقله فی نفسها و إنما هی تحدث الربط بین المفردات و لم نجد فی تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعا صحیحا مثل هذا التعریف

الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جمیع ما تقدم یظهر أن کل نسبه حقیقتها متقومه بطرفیها علی وجه لو قطع النظر عن الطرفین لبطلت و انعدمت فکل نسبه فی وجودها الرابط مباینه لأیه نسبه أخری و لا تصدق علیها و هی فی حد ذاتها مفهوم جزئی حقیقی .و علیه لا یمکن فرض النسبه مفهوما کلیا ینطبق علی کثیرین و هی متقومه بالطرفین و إلا لبطلت و انسلخت عن حقیقه کونها نسبه .ثم إن النسب غیر محصوره فلا یمکن تصور جمیعها للواضع فلا بد فی مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی یکون عنوانا للنسب غیر المحصوره حاکیا عنها و لیس العنوان فی نفسه نسبه کمفهوم لفظ النسبه الابتدائیه المشار به إلی أفراد النسب الابتدائیه الکلامیه ثم یضع لنفس الأفراد غیر المحصوره التی لا یمکن التعبیر عنها إلا بعنوانها و بعباره أخری إن الموضوع له هو النسبه الابتدائیه بالحمل الشائع و أما النسبه الابتدائیه بالحمل الأولی فلیست بنسبه حقیقه بل تکون طرفا للنسبه کما لو قلت الابتداء کان من هذا المکان .و من هذا یعلم حال أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و نحوها فالوضع فی الجمیع عام و الموضوع له خاص

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له حقیقه و استعماله فی غیره المناسب له مجاز و فی غیر المناسب غلط و هذا أمر محل وفاق و لکنه وقع الخلاف فی الاستعمال المجازی فی أن صحته هل هی متوقفه علی ترخیص الواضع و ملاحظه العلاقات المذکوره فی علم البیان أو أن صحته طبعیه تابعه لاستحسان الذوق السلیم فکلما کان المعنی غیر الموضوع له مناسبا للمعنی الموضوع له و استحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فیه و إلا فلا .و الأرجح القول الثانی لأنا نجد صحه استعمال الأسد فی الرجل الشجاع مجازا و إن منع منه الواضع و عدم صحه استعماله مجازا فی کریه رائحه الفم کما یمثلون و إن رخص الواضع و مؤید ذلک اتفاق اللغات المختلفه غالبا فی المعانی المجازیه فتری فی کل لغه یعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد و هکذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر

۸ الدلاله تابعه للإراده

قسموا الدلاله إلی قسمین التصوریه و التصدیقیه ۱ التصوریه و هی أن ینتقل ذهن الإنسان إلی معنی اللفظ بمجرد صدوره من لافظ و لو علم أن اللافظ لم یقصده کانتقال الذهن إلی المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی مع أن المعنی الحقیقی لیس مقصودا للمتکلم و کانتقال الذهن إلی المعنی من اللفظ الصادر من الساهی أو النائم أو الغالط .۲ التصدیقیه و هی دلاله اللفظ علی أن المعنی مراد للمتکلم

ص: ۱۹

فی اللفظ و قاصد لاستعماله فیه و هذه الدلاله متوقفه علی عده أشیاء أولا علی إحراز کون المتکلم فی مقام البیان و الإفاده و ثانیا علی إحراز أنه جاد غیر هازل و ثالثا علی إحراز أنه قاصد لمعنی کلامه شاعر به و رابعا علی عدم نصب قرینه علی إراده خلاف الموضوع له و إلا کانت الدلاله التصدیقیه علی طبق القرینه المنصوبه .و المعروف أن الدلاله الأولی التصوریه معلوله للوضع أی أن الدلاله الوضعیه هی الدلاله التصوریه و هذا هو مراد من یقول إن الدلاله غیر تابعه للإراده بل تابعه لعلم السامع بالوضع .و الحق أن الدلاله تابعه للإراده و أول من تنبه لذلک فیما نعلم الشیخ نصیر الدین الطوسی أعلی الله مقامه لأن الدلاله فی الحقیقه منحصره فی الدلاله التصدیقیه و الدلاله التصوریه التی یسمونها دلاله لیست بدلاله و إن سمیت کذلک فإنه من باب التشبیه و التجوز لأن التصوریه فی الحقیقه هی من باب تداعی المعانی الذی یحصل بأدنی مناسبه فتقسیم الدلاله إلی تصدیقیه و تصوریه تقسیم الشیء إلی نفسه و إلی غیره .و السر فی ذلک أن الدلاله حقیقه کما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلاله هی أن یکشف الدال عن وجود المدلول فیحصل من العلم به العلم بالمدلول سواء کان الدال لفظا أو غیر لفظ .مثلا إن طرقه الباب یقال إنها داله علی وجود شخص علی الباب طالب لأهل الدار باعتبار أن المطرقه موضوعه لهذه الغایه و تحلیل هذا المعنی أن سماع الطرقه یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فیحصل من العلم بالطرقه العلم بالطارق و قصده و لذلک یتحرک السامع إلی إجابته .لا أنه ینتقل ذهن السامع من تصور الطرقه إلی تصور شخص ما فإن هذا الانتقال قد یحصل بمجرد تصور معنی الباب أو الطرقه من دون أن

يسمع طرقه و لا يسمى ذلك دلاله و لذا إن الطرقه لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركه الهواء مثلا لا تكون داله على ما وضعت له المطرقه و إن خطر فى ذهن السامع معنى ذلك .و هكذا نقول فى دلاله الألفاظ على معانيها بدون فرق فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل و أنه عن شعور و قصد و أن غرضه البيان و الإفهام و معنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقه داله و ينعقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينه .و لذا نحن عرفنا الدلاله اللفظيه فى المنطق ۱ ۲۶ بأنها هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به و من هنا سمى المعنى معنى أى المقصود من عناه إذا قصده .و لأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع فى هذا العصر للدلاله على أن الطريق مغلوق مثلا- أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار و نحو ذلك فإن اللافته إذا كانت موضوعه فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهدايه المستطرقين كان مقصودا لواضعها فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه أما لو شاهدتها مطروحه فى الطريق مهمله أو عند الكاتب يرسمها فإن المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارئ و لكن لا تكون داله عنده على أن الطريق مغلوقه أو أن الاتجاه كذا بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلاله فعلا

۹ الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت فی المبحث الرابع أنه لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی و عرفت هناک أن المعنی تاره یتصوره الواضع بنفسه و أخری بوجهه و عنوانه فاعرف هنا أن اللفظ أیضا کذلک ربما یتصوره الواضع بنفسه و یضعه للمعنی کما هو الغالب فی الألفاظ فیسمی الوضع حینئذ شخصیا و ربما یتصوره بوجهه و عنوانه فیسمی الوضع نوعیا .و مثال الوضع النوعی الهیئات فإن الهیئه غیر قابله للتصور بنفسها بل إنما یصح تصورها فی ماده من مواد اللفظ کهیئه کلمه ضرب مثلا و هی هیئه الفعل الماضی فإن تصورها لا بد أن یکون فی ضمن الضاد و الراء و الباء أو فی ضمن الفاء و العین و اللام فی فعل و لما کانت المواد غیر محصوره و لا یمکن تصور جمیعها فلا بد من الإشاره إلی أفرادها بعنوان عام فیضع کل هیئه تکون علی زنه فعل مثلا أو زنه فاعل أو غیرهما و یتوصل إلی تصور ذلک العام بوجود الهیئه فی إحدی المواد کماده فعل التی جرت الاصطلاحات علیها عند علماء العربیه

۱۰ وضع المرکبات

ثم الهیئه الموضوعه لمعنی تاره تکون فی المفردات کهیئات المشتقات التی تقدمت الإشاره إلیها و أخری فی المرکبات کالهیئه الترکیبیه بین المبتدإ و الخبر لإفاده حمل شیء علی شیء و کهیئه تقدم ما حقه التأخیر لإفاده الاختصاص و من هنا تعرف أنه لا حاجه إلی وضع الجمل و المرکبات فی إفاده معانیها زائدا علی وضع المفردات بالوضع الشخصی و الهیئات بالوضع النوعی کما قیل بل هو لغو محض و لعل من ذهب إلی وضعها أراد به وضع

الهيئات التركيبيه لا الجمله بأسرها بموادها و هيئاتها زياده على وضع أجزائها فيعود النزاع حينئذ لفظيا

۱۱ علامات الحقيقه و المجاز

اشاره

قد يعلم الإنسان إما من طريق نص أهل اللغه أو لكونه نفسه من أهل اللغه أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد فى ذلك فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ فى ذلك المعنى حقيقه و فى غيره مجاز .و قد يشك فى وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقه فلا يحتاج إلى نصب قرينه عليه أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينه و قد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقه من المجاز أى لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع طرقا و علامات كثيره نذكر هنا أهمها

الأولى التبادر

دلاله كل لفظ على أى معنى لا بد لها من سبب و السبب لا يخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثه المناسبه الذاتيه و قد عرفت بطلانها أو العقليه الوضعيه أو القرينه الحاليه أو المقاليه فإذا علم أن الدلاله مستنده إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينه فإنه يثبت أنها من جهه العلقه الوضعيه .و هذا هو المراد بقولهم التبادر علامه الحقيقه و المقصود من كلمه التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينه .و قد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب و ليس هو إلا العلم بالوضع لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه

فی أیه لغه لغیر العالم بتلک اللغه فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع فلو أردنا إثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الـدور المحال فلا یعقل علی هذا أن یکون التبادر علامه للحقیقه یستفاد منه العلم بالوضع و المفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع .و الجواب أن کل فرد من أیه أمه یعیش معها لا بـد أن یستعمل الألفاظ المتـداوله عنـدها تبعا لها و لا بـد أن یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یستوجب انسباق ذهنه إلی المعنی عند سماع اللفظ و قد یکون ذلک الارتکاز من دون التفات تفصیلی إلیه و إلی خصوصیات المعنی فإذا أراد الإنسان معرفه المعنی و تلک الخصوصیات و توجهت نفسه إلیه فإنه یفتش عما هو مرتکز فی نفسه من المعنی فینظر إلیه مستقلا عن القرینه فیری أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتکازی فیعرف أنه حقیقه فیه .فالعلم بالوضع لمعنی خاص بخصوصیاته التفصیلیه أی الالتفات التفصیلی إلی الوضع و التوجه إلیه یتوقف علی التبادر و التبادر إنما هو موقوف علی العلم الارتکازی بوضع اللفظ لمعناه غیر الملتفت إلیه .و الحاصل أن هناک علمین أحدهما یتوقف علی التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر یتوقف التبادر علیه و هو العلم الإجمالی الارتکازی .هذا الجواب بالقیاس إلی العالم بالوضع و أما بالقیاس إلی غیر العالم به فلا- یعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغه نعم یکون التبادر أماره علی الحقیقه عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغه یعنی أن الأماره عنده تبادر غیره من أهل اللغه مثلا إذا شاهد الأعجمی من أصحاب اللغه العربیه انسباق أذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرینه إلی الجسم السائل البارد بالطبع فلا بد أن یحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنی

ص :۲۴

عندهم و علیه فلا دور هنا لأن علمه یتوقف علی التبادر و التبادر یتوقف علی علم غیره.

العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه

اشاره

ذکروا أن عدم صحه سلب اللفظ عن المعنی الذی یشک فی وضعه له علامه أنه حقیقه فیه و أن صحه السلب علامه علی أنه مجاز فیه .و ذکروا أیضا أن صحه حمل اللفظ علی ما یشک فی وضعه له علامه الحقیقه و عدم صحه الحمل علامه علی المجاز .و هذا ما یحتاج إلی تفصیل و بیان فلتحقیق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیه ۱ نجعل المعنی الذی یشک فی وضع اللفظ له موضوعا و نعبر عنه بأی لفظ کان یدل علیه .ثم نجعل اللفظ المشکوک فی وضعه لذلک المعنی محمولا بما له من المعنی الارتکازی .ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولی اللفظ بما له من المعنی المرتکز فی الذهن علی ذلک اللفظ الدال علی المعنی المشکوک وضع اللفظ له و الحمل الأولی ملاکه الاتحاد فی المفهوم و التغایر بالاعتبار[۱].و حینئذ إذا أجرینا هذه التجربه فإن وجدنا عند أنفسنا صحه الحمل و عدم صحه السلب علمنا تفصیلا بأن اللفظ موضوع لذلک المعنی و إن وجدنا عدم صحه الحمل و صحه السلب علمنا أنه لیس موضوعا لذلک المعنی بل یکون استعماله فیه مجازا .

۲ إذا لم يصح عندنا الحمل الأولى نجرب أن نحمله هذه المره بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا و التغاير مفهوما .و حينئذ فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبه التساوى أو العموم من وجه[۱]أو مطلقا و لا يتعين واحد منها بمجرد صحه الحمل و إن لم يصح الحمل و صح السلب علمنا أنهما متباينان ۳ نجعل موضوع القضيه أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور ثم نجرب الحمل و ينحصر الحمل فى هذه التجربه بالحمل الشائع فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهه كونه أحد المصاديق الحقيقيه لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا كما يستعلم منه حال الموضوع له فى الجمله من جهه شموله لذلك المصداق بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له مثلما إذا كان الشك فى وضعه لمعنى عام أو خاص كلفظ الصعيد المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص فإذا وجدنا صحه الحمل و عدم صحه السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض .و إن لم يصح الحمل و صح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقيه و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو فى معنى يشمله و يعمه

تنبیه

إن الدور الذی ذکر فی التبادر یتوجه إشکاله هنا أیضا و الجواب عنه نفس الجواب هناک لأن صحه الحمل و صحه السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنی المرتکز إجمالاـ فلا تتوقف العلامه إلا علی العلم الارتکازی و ما یتوقف علی العلامه هو العلم التفصیلی .هذا کله بالنسبه إلی العارف باللغه و أما الجاهل بها فیرجع إلی أهلها فی صحه الحمل و السلب و عدمهما کالتبادر

العلامه الثالثه الاطراد

و ذکروا من جمله علامات الحقیقه و المجاز الاطراد و عدمه فالاطراد علامه الحقیقه و عدمه علامه المجاز .و معنی الاطراد أن اللفظ لاـ تختص صحه استعماله بالمعنی المشکوک بمقام دون مقام و لاـ بصوره دون صوره کما لا یختص بمصداق دون مصداق .و الصحیح أن الاطراد لیس علامه للحقیقه لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مره واحده تستلزم صحته دائما سواء کان حقیقه أم مجازا فالاطراد لا یختص بالحقیقه حتی یکون علامه لها

ص :27

۱۲ الأصول اللفظيه

تمهيد

اعلم أن الشك فى اللفظ على نحوين ۱ الشك فى وضعه لمعنى من المعانى .۲ الشك فى المراد منه بعد فرض العلم بالوضع كأن يشك فى أن المتكلم أراد بقوله رأيت أسدا معناه الحقيقى أو معناه المجازى مع العلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس و بأنه غير موضوع للرجل الشجاع .أما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقودا لأجله لغرض بيان العلامات المثبته للحقيقه أو المجاز أى المثبته للوضع أو عدمه و هنا نقول إن الرجوع إلى تلك العلامات و أشباهها كنص أهل اللغه أمر لا بد منه فى إثبات أوضاع اللغه أيه لغه كانت و لا ـ يكفى فى إثباتها أن نجد فى كلام أهل تلك اللغه استعمال اللفظ فى المعنى الذى شك فى وضعه له لأن الاستعمال كما يصح فى المعنى الحقيقى يصح فى المعنى المجازى و ما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينه حاليه أو مقاليه فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز و لذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعده قولهم إن الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز .و من هنا نعلم بطلان طريقه العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله فى لسان العرب كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فإنه كان يجرى أصاله الحقيقه فى الاستعمال بينما أن أصاله الحقيقه إنما تجرى عند الشك فى المراد لا فى الوضع كما سيأتى .و أما النحو الثانى فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظيه و هذا البحث معقود لأجلها فينبغى الكلام فيها من جهتين أولا ـ فى ذكرها و ذكر مواردها .ثانيا فى حجيتها و مدرك حجيتها .

أما من الجهه الأولى فنقول أهم الأصول اللفظيه ما يأتى .

۱ أصاله الحقيقه

و موردها ما إذا شك فى إراده المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينه على إراده المجاز مع احتمال وجودها فيقال حينئذ الأصل الحقيقه أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى فيكون حجه فيه للمتكلم على السامع و حجه فيه للسامع على المتكلم فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفه الحقيقه بأن يقول للمتكلم لعلك أردت المعنى المجازى و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع إنى أردت المعنى المجازى .

۲ أصاله العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك فى إراده العموم منه أو الخصوص أى شك فى تخصيصه فيقال حينئذ الأصل العموم فيكون حجه فى العموم على المتكلم أو السامع .

۳ أصاله الإطلاق

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إراده بعضها منه و شك فى إراده هذا البعض لاحتمال وجود القيد فيقال الأصل الإطلاق فيكون حجه على السامع و المتكلم كقوله تعالى أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ فلو شك مثلا فى البيع أنه هل يشترط فى صحته أن ينشأ بألفاظ عربيه فإننا نتمسك بأصاله إطلاق البيع فى الآيه لنفى اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيه .

ص :۲۹

۴ أصاله عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير فى الكلام و ليس هناك دلاله على التقدير فالأصل عدمه و يلحق بأصاله عدم التقدير أصاله عدم النقل و أصاله عدم الاشتراط و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول و هو المسمى بالمنقول فالأصل عدم النقل و إن كان مع عدم هذا الفرض و هو المسمى بالمشترك فإن الأصل عدم الاشتراك فيحمل اللفظ فى كل منهما على إراده المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثانى و إذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملا لا يتعين فى أحد المعنيين إلا بقرينه على القاعده المعروفه فى كل مشترك .

۵ أصاله الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى خاص لا على وجه النص فيه الذى لا يحتمل معه الخلاف بل كان يحتمل إراده خلاف الظاهر فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه .و فى الحقيقه إن جميع الأصول المتقدمه راجعه إلى هذا الأصل لأن اللفظ مع احتمال المجاز مثلا ظاهر فى الحقيقه و مع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم و مع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق و مع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه فمؤدى أصاله الحقيقه نفس مؤدى أصاله الظهور فى مورد احتمال التخصيص و هكذا فى باقى الأصول المذكوره .فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بأصاله الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصاله الظهور فليس عندنا فى الحقيقه إلا أصل واحد هو أصاله الظهور و لذا لو كان الكلام ظاهرا فى المجاز و احتمل إراده الحقيقه انعكس الأمر و كان الأصل

من اللفظ المجاز بمعنى أن الأصل الظهور و مقتضاه الحمل على المعنى المجازى و لا تجرى أصاله الحقيقه حينئذ و هكذا لو كان الكلام ظاهرا فى التخصيص أو التقييد .

حجيه الأصول اللفظيه

و هى الجهه الثانيه من البحث عن الأصول اللفظيه و البحث عنها يأتى فى بابه و هو باب مباحث الحجه و لكن ينبغى الآن أن نتعجل فى البحث عنها لكثره الحاجه إليها مكتفين بالإشاره فنقول إن المدرك و الدليل فى جميع الأصول اللفظيه واحد و هو تبانى العقلاء فى الخطابات الجاريه بينهم على الأخذ بظهور الكلام و عدم الاعتناء باحتمال إراده خلاف الظاهر كما لا يعتنون باحتمال الغفله أو الخطإ أو الهزل أو إراده الإهمال و الإجمال فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما .و لا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى فى خطاباته على طريقتهم هذه و إلا لزجرنا و نهانا عن هذا البناء فى خصوص خطاباته أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقه خاصه يجب اتباعها و لا يجوز التعدى عنها إلى غيرها فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق

۱۳ الترادف و الاشتراک

اشاره

لا ينبغى الإشكال فى إمكان الترادف و الاشتراك بل فى وقوعهما فى اللغه العربيه فلا يصغى إلى مقاله من أنكرهما و هذه بين أيدينا اللغه العربيه و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان .و لكن ينبغى أن نتكلم فى نشأتهما فإنه يجوز أن يكونا من وضع

ص :۳۱

واضع واحد بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين فتضع قبيله مثلا- لفظا لمعنى و قبيله أخرى لفظا آخر لـذلك المعنى أو تضع قبيله لفظا لمعنى و قبيله أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر و عند الجمع بين هـذه اللغات باعتبار أن كل لغه منها لغه عربيه صحيحه يجب اتباعها يحصل الترادف و الاشتراك .و الظاهر أن الاحتمال الثانى أقرب إلى واقع اللغه العربيه كما صرح به بعض المؤرخين للغه و على الأقل فهو الأغلب فى نشأه الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربيه يقولون لغه الحجاز كذا و لغه حمير كذا و لغه تميم كذا و هكذا فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الأقوام و الأقطار فى الجمله و لا تهمنا الإطاله فى ذلك .

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

و لا شك فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه و على تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملا لا- دلاله له على أحد معانيه .كما لا- شبهه فى جواز استعماله فى مجموع معانيه بما هو مجموع المعانى غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينه لأنه استعمال للفظ فى غير ما وضع له .و إنما فى البحث و الخلاف فى جواز إراده أكثر من معنى واحد من المشترك فى استعمال واحد على أن يكون كل من المعانى مرادا من اللفظ على حده و كان اللفظ قد جعل للدلاله عليه وحده و للعلماء فى ذلك أقوال و تفصيلات كثيره لا يهمنا الآن التعرض لها و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال .الدليل أن استعمال أى لفظ فى معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك

المعنى باللفظ لكن لا بوجوده الحقيقى بل بوجوده الجعلى التنزيلى لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقه أولا-و بالذات و إلى المعنى تنزيلا- ثانيا و بالعرض (۱) فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فى المعنى فكأنما أوجد المعنى و ألقاه بنفسه إلى المخاطب فلذلک يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آله و طريقا للمعنى و فانيا فيه و تبعا للحاظه و الملحوظ بالأصاله و الاستقلال هو المعنى نفسه .و هذا نظير الصوره فى المرآه فإن الصوره موجوده بوجود المرآه و الوجود الحقيقى للمرآه و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصوره ثانيا و بالعرض فإذا نظر الناظر إلى الصوره فى المرآه فإنما ينظر إليها بطريق المرآه بنظره واحده هى للصوره بالاستقلال و الأصاله و للمرآه بالآليه و التبع فتكون المرآه كاللفظ ملحوظه تبعا للحاظ الصوره و فانيه فيها فناء العنوان فى المعنون (۲).و على هذا لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا فى معنى واحد فإن استعماله فى معنيين مستقلا بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه يستلزم لحاظ كل منهما بالأصاله فلا بد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع و معنى ذلک اجتماع لحاظين فى آن واحد على ملحوظ واحد أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين و هو محال بالضروره فإن الشىء الواحد لا يقبل إلا وجودا واحدا فى النفس فى آن واحد .

۱- ۱) راجع عن توضيح الوجود اللفظى للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ۲۲ من الطبعه الثانيه للمؤلف.

۲- ۲) راجع عن توضيح فناء العنوان فى المعنون الجزء الأول من المنطق ص ۵۵ من الطبعه الثانيه.

أ لا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر فى مرآه واحده إلى صوره تسع المرآه كلها و تنظر فى نفس الوقت إلى صوره أخرى تسعها أيضا إن هذا لمحال .و كذلك النظر فى اللفظ إلى معنيين على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا و لم يحك إلا عنه .نعم يجوز لحاظ اللفظ فانيا فى معنى فى استعمال ثم لحاظه فانيا فى معنى آخر فى استعمال ثان مثل ما تنظر فى المرآه إلى صوره تسعها ثم تنظر فى وقت آخر إلى صوره أخرى تسعها .و كذا يجوز لحاظ اللفظ فى مجموع معنيين فى استعمال واحد و لو مجازا مثلما تنظر فى المرآه فى آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين و فى الحقيقه إنما استعملت اللفظ فى معنى واحد هو مجموع المعنيين و نظرت فى المرآه إلى صوره واحده لمجموع الشيئين

.تنبيهان

الأول أنه لا فرق فى عدم جواز الاستعمال فى المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين فإن المانع و هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فى آن واحد موجود فى الجميع فلا يختص بالمشترك كما اشتهر .الثانى ذكر بعضهم أن الاستعمال فى أكثر من معنى إن لم يجز فى المفرد يجوز فى التثنيه و الجمع بأن يراد من كلمه عينين مثلا فرد من العين الباصره و فرد من العين النابعه فلفظ عين و هو مشترك قد استعمل حال التثنيه فى معنيين فى الباصره و النابعه و هذا شأنه فى الإمكان و الصحه شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمه عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصره مثلا فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق .

و استدل على ذلک بما ملخصه أن التثنيه و الجمع فى قوه تكرار الواحد بالعطف فإذا قيل عينان فكأنما قيل عين و عين و إذ يجوز فى قولک عين و عين أن تستعمل أحدهما فى الباصره و الثانيه فى النابعه فكذلک ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتهما أعنى عينين و كذا الحال فى الجمع .و الصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنيه و الجمع كالمفرد و الدليل أن التثنيه و الجمع و إن كانا موضوعين لإفاده التعدد إلا أن ذلک من جهه وضع الهيئه فى قبال وضع الماده و هى أى الماده نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنيه و الجمع فإذا قيل عينان مثلا فإن أريد من الماده خصوص الباصره فالتعدد يكون فيها أى فردان منها و إن أريد منها خصوص النابعه مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها فلو أريد الباصره و النابعه فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما أى فرد من الباصره و فرد من النابعه لكنه مستلزم لاستعمال الماده فى أكثر من معنى و قد عرفت استحالته .و أما أن التثنيه و الجمع فى قوه تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من الماده لا تكرار نفس المعنى المراد منها فلو أريد من استعمال التثنيه أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعدده لا يمكن ذلک أبدا إلا أن يراد من الماده المسمى بهذا اللفظ على نحو المجاز فتستعمل الماده فى معنى واحد و هو معنى مسمى هذا اللفظ و إن كان مجازا نظير الأعلام الشخصيه غير القابله لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئيه إلا بتأويل المسمى فإذا قيل محمدان فمعناه فردان من المسمى بلفظ محمد فاستعملت الماده و هى لفظ محمد فى مفهوم المسمى مجازا

۱۴ الحقیقه الشرعیه

اشاره

لا شک فی أنا نحن المسلمین نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه کالصلاه و الصوم و نحوهما معانی خاصه شرعیه و نجزم بأن هذه المعانی حادثه لم یکن یعرفها أهل اللغه العربیه قبل الإسلام و إنما نقلت تلک الألفاظ من معانیها اللغویه إلی هذه المعانی الشرعیه .هذا لا- شک فیه و لکن الشک وقع عند الباحثین فی أن هذا النقل وقع فی عصر الشارع المقدس علی نحو الوضع التعیینی أو التعینی فتثبت الحقیقه الشرعیه أو أنه وقع فی عصر بعده علی لسان أتباعه المتشرعه فلا- تثبت الحقیقه الشرعیه بل الحقیقه المتشرعیه .و الفائده من هذا النزاع تظهر فی الألفاظ الوارده فی کلام الشارع مجرده عن القرینه سواء کانت فی القرآن الکریم أم السنه فعلی القول الأول یجب حملها علی المعانی الشرعیه و علی الثانی تحمل علی المعانی اللغویه أو یتوقف فیها فلا تحمل علی المعانی الشرعیه و لا علی اللغویه بناء علی رأی من یذهب إلی التوقف فیما إذا دار الأمر بین المعنی الحقیقی و بین المجاز المشهور إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقیقه الشرعیه فهذه المعانی المستحدثه تکون علی الأقل مجازا مشهورا فی زمانه صلی اللّه علیه و آله .و التحقیق فی المسأله أن یقال إن نقل تلک الألفاظ إلی المعانی المستحدثه إما بالوضع التعیینی أو التعینی أما الأول فهو مقطوع العدم لأنه لو کان لنقل إلینا بالتواتر أو بالآحاد علی الأقل لعدم الداعی إلی الإخفاء بل الدواعی متظافره علی نقله مع أنه لم ینقل ذلک أبدا .و أما الثانی فهو مما ریب فیه بالنسبه إلی زمان إمامنا أمیر المؤمنین

علیه السلام لأن اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعه کثیره زمانا معتدا به لا سیما إذا کان المعنی جدیدا یصبح حقیقه فیه بکثره الاستعمال فکیف إذا کان ذلک عند المسلمین قاطبه فی سنین متمادیه .فلا بد إذن من حمل تلک الألفاظ علی المعانی المستحدثه فیما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الأئمه علیهم السلام .نعم کونها حقیقه فیها فی خصوص زمان النبی صلی اللّه علیه و آله غیر معلوم و إن کان غیر بعید بل من المظنون ذلک و لکن الظن فی هذا الباب لا یغنی عن الحق شیئا غیر أنه لا- أثر لهذا الجهل نظر إلی أن السنه النبویه غیر مبتلی بها إلا ما نقل لنا من طریق آل البیت علیهم السلام علی لسانهم و قد عرفت الحال فی کلماتهم أنه لا بد من حملها علی المعانی المستحدثه و أما القرآن المجید فأغلب ما ورد فیه من هذه الألفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینه لإراده المعنی الشرعی فلا فائده مهمه فی هذا النزاع بالنسبه إلیه .علی أن الألفاظ الشرعیه لیست علی نسق واحد فإن بعضها کثیر التداول کالصلاه و الصوم و الزکاه و الحج لا سیما الصلاه التی یؤدونها کل یوم خمس مرات فمن البعید جدا ألا تصبح حقائق فی معانیها المستحدثه بأقرب وقت فی زمانه صلی الله علیه و آله .

الصحیح و الأعم

اشاره

من ملحقات المسأله السابقه مسأله الصحیح و الأعم فقد وقع النزاع فی أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هی أسام موضوعه للمعانی الصحیحه أو للأعم منها و من الفاسده و قبل بیان المختار لا بد من تقدیم مقدمات

ص: ۳۷

الأـولى أن هـذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقه الشـرعيه لأنه قـد عرفت أن هـذه الألفاظ مسـتعمله فى لسان المتشـرعيه بنحو الحقيقه و لو على نحو الوضع التعينى عنـدهم و لاـ ريب أن اسـتعمالهم كان يتبع الاسـتعمال فى لسان الشارع سواء كان اسـتعماله على نحو الحقيقه أو المجاز .فإذا عرفنا مثلا أن هـذه الألفاظ فى عرف المتشـرعه كانت حقيقه فى خصوص الصـحيح يستكشـف منه أن المسـتعمل فيه فى لسـان الشـارع هو الصـحيح أيضـا مهما كان اسـتعماله عنـده أ حقيقه كان أم مجازا كما أنه لو علم أنها كـانت حقيقه فى الأـعم فى عرفهم كـان ذلـك أماره على كون المسـتعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضا و إن كان اسـتعماله على نحو المجاز .الثانيه أن المراد من الصـحيحه من العباده أو المعامله هى التى تمت أجزاؤها و كملت شـروطها و الصحيح إذن معناه تام الأجزاء و الشـرائط فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء و الشرائط من العباده أو المعامله أو الأعم منه و من الناقص .الثالثه أن ثمره النزاع هى صحه رجوع القائل بالوضع للأعم المسمى بالأعمى إلى أصاله الإطلاق دون القائل بالوضع للصـحيح المسـمى بالصـحيحى فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصاله إطلاق اللفظ توضيح ذلك أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شىء و شككنـا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصـداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما ١ أن يعلم صـدق عنوان المأمور به على ذلـك المصـداق و لكن يحتمل دخل قيـد زائـد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصـداق كما إذا أمرنا المولى بعتق رقبه فإنه يعلم بصـدق عنوان المأمور به على الرقبه الكافره و لكن يشك فى دخل وصف الإيمان فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيدا

للمأمور به .فالقاعده فی مثل هذا الرجوع إلی أصاله الإطلاق فی نفی اعتبار القید المحتمل اعتباره فلا یجب تحصیله بل یجوز الاکتفاء فی الامتثال بالمصداق المشکوک فیمتثل فی المثال لو أعتق رقبه کافره .۲ أن یشک فی صدق نفس عنوان المأمور به علی ذلک المصداق الخارجی کما إذا أمر المولی بالتیمم بالصعید و لا ندری أن ما عدا التراب هی یسمی صعیدا أو لا فیکون شکنا فی صدق الصعید علی غیر التراب و فی مثله لا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لإدخال المصداق المشکوک فی عنوان المأمور به لیکتفی به فی مقام الامتثال بل لا بد من الرجوع إلی الأصول العملیه مثل قاعده الاحتیاط أو البراءه .و من هذا البیان تظهر ثمره النزاع فی المقام الذی نحن فیه فإنه فی فرض الأمر بالصلاه و الشک فی أن السوره مثلا جزء للصلاه أم لا إن قلنا إن الصلاه اسم للأعم کانت المسأله من باب الصوره الأولی لأنه بناء علی هذا القول یعلم بصدق عنوان الصلاه علی المصداق الفاقد للسوره و إنما الشک فی اعتبار قید زائد علی المسمی فیتمسک حینئذ بإطلاق کلام المولی فی نفی اعتبار القید الزائد و هو کون السوره جزءا من الصلاه و یجوز الاکتفاء فی الامتثال بفاقدها .و إن قلنا إن الصلاه اسم للصحیح کانت المسأله من باب الصوره الثانیه لأنه عند الشک فی اعتبار السوره یشک فی صدق عنوان المأمور به أعنی الصلاه علی المصداق الفاقد للسوره إذ عنوان المأمور به هو الصحیح و الصحیح هو عنوان المأمور به فما لیس بصحیح لیس بصلاه فالفاقد للجزء المشکوک کما یشک فی صحته یشک فی صدق عنوان المأمور به علیه فلا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لنفی اعتبار جزئیه السوره حتی یکتفی

بفاقدها فی مقام الامتثال بل لا بد من الرجوع إلی أصاله الاحتیاط أو أصاله البراءه علی خلاف بین العلماء فی مثله سیأتی فی بابه إن شاء الله تعالی

.المختار فی المسأله

اشاره

إذا عرفت ما ذکرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم و الدلیل التبادر و عدم صحه السلب عن الفاسد و هما أمارتا الحقیقه کما تقدم.

وهم و دفع

.الوهم قد یعترض علی المختار فیقال إنه لا یمکن الوضع بإزاء الأعم لأن الوضع له یستدعی أن نتصور معنی کلیا جامعا بین أفراده و مصادیقه هو الموضوع له کما فی أسماء الأجناس و کذلک الوضع للصحیح یستدعی تصور کلی جامع بین مراتبه و أفراده .و لا شک أن مراتب الصلاه مثلا الفاسده و الصحیحه کثیره متفاوته و لیس بینها قدر جامع یصح وضع اللفظ بإزائه .توضیح ذلک أن أی جزء من أجزاء الصلاه حتی الأرکان إذا فرض عدمه یصح صدق اسم الصلاه علی الباقی بناء علی القول بالأعم کما یصح صدقه مع وجوده و فقدان غیره من الأجزاء و علیه یکون کل جزء مقوما للصلاه عند وجوده غیر مقوم عند عدمه فیلزم التبدل فی حقیقه الماهیه بل یلزم التردید فیها عند وجود تمام الأجزاء لأن أی جزء منها لو فرض عدمه یبقی صدق الاسم علی حاله .و کل منهما أی التبدل و التردید فی الحقیقه الواحده غیر معقول

ص: ۴۰

إذ إن كل ماهيه تفرض لا بد أن تكون متعينه فى حد ذاتها و إن كانت مبهمه من جهه تشخصاتها الفرديه و التبدل أو الترديد فى ذات الماهيه معناه إبهامها فى حد ذاتها و هو مستحيل .الدفع أن هذا التبادل فى الأجزاء و تكثر مراتب الفاسده لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد و لا يلزم التبدل و الترديد فى ذات الحقيقه الجامعه بين الأفراد و هذا نظير لفظ الكلمه الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا و يكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا مع أن الحروف كثيره فربما تتركب الكلمه من الألف و الباء كأب و يصدق عليها أنها كلمه و ربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها أنها كلمه و هكذا فكل حرف يجوز أن يكون داخلا و خارجا فى مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمه .و كيفيه تصحيح الوضع فى ذلك أن الواضع يتصور أولا جميع الحروف الهجائيه ثم يضع لفظ الكلمه بإزاء طبيعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعه حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا فصاعدا بيان أن الكلمه تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين و لا يلزم الترديد فى الماهيه فإن الماهيه الموضوع لها هى طبيعه اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا و التبدل و الترديد إنما يكون فى أجزاء أفرادها و قد يسمى ذلك بالكلى فى المعين أو الكلى المحصور فى أجزاء معينه و فى المثال أجزاؤه المعينه هى الحروف الهجائيه كلها .و على هذا ينبغى أن يقاس لفظ الصلاه مثلا فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاه فى مراتبها كلها و هى أى هذه الأجزاء معينه معروفه كالحروف الهجائيه فيضع اللفظ بإزاء طبيعه العمل المركب من خمسه أجزاء منها مثلا فصاعدا فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه

صلاه و عند وجود بعضها و لو خمسه على أقل تقدير على الفرض يصدق اسم الصلاه أيضا .بل الحق أن الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحه و هذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك

تنبيهان

۱ لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات

إن ألفاظ المعاملات كالبيع و النكاح و الإيقاعات كالطلاق و العتق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين ۱ أن تكون موضوعه للأسباب التى تسبب مثل الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوها و نعنى بالسبب إنشاء العقد و الإيقاع كالإيجاب و القبول معا فى العقود و الإيجاب فقط فى الإيقاعات و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها أسامى لخصوص الصحيحه أعنى تامه الأجزاء و الشرائط المؤثره فى المسبب أو للأعم من الصحيحه و الفاسده و نعنى بالفاسده ما لا يؤثر فى المسبب إما لفقدان جزء أو شرط .۲ أن تكون موضوعه للمسببات و نعنى بالمسبب نفس الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوها و على هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات لأنها لا تتصف بالصحه و الفساد لكونها بسيطه غير مركبه من أجزاء و شرائط بل إنما تتصف بالوجود تاره و بالعدم أخرى فهذا عقد البيع مثلا إما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صحه العقد أو لا فإن كان الأول اتصف بالصحه و إن كان الثانى اتصف بالفساد و لكن الملكيه المسببه للعقد يدور أمرها بين الوجود و العدم لأنها توجد عند

صحه العقد و عند فساده لا توجد أصلا لا أنها توجد فاسده فإذا أريد من البيع نفس المسبب و هو الملكيه المنتقله إلى المشترى فلا تتصف بالصحه و الفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها .

۲ لا ثمره للنزاع فى المعاملات إلا فى الجمله

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه لا يصح التمسک بالإطلاق عند الشك فى اعتبار شيء فيها جزءا كان أو شرطا لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له و إحراز صدق الاسم على الفاقد شرط فى صحه التمسک بالإطلاق .إلا أن هذا الكلام لا يجرى فى ألفاظ المعاملات لأن معانيها غير مستحدثه و الشارع بالنسبه إليها كواحد من أهل العرف فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينه على خلافه .فإذا شككنا فى اعتبار شيء عند الشارع فى صحه البيع مثلا- و لم ينصب قرينه على ذلک فى كلامه فإنه يصح التمسک بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام لا عند الشارع فإذا اعتبر الشارع قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ فلا يكون دخيلا فى صدق عنوان المعامله الموضوعه حسب الفرض للصحيح على المصداق المجرد عن القيد و حالها فى ذلک حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه للأعم .نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل فى صحه المعامله عند أهل العرف أنفسهم أيضا فلا يصح التمسک بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناء على القول بالصحيح كما هو شأن ألفاظ العبادات لأن الشك يرجع إلى

الشک فی صدق عنوان المعامله و أما علی القول بالأعم فیصح التمسک بالإطلاق لدفع الاحتمال .فتظهر ثمره النزاع علی هذا فی ألفاظ المعاملات أیضا و لکنها ثمره نادره

ص :۴۴

المقصد الأول مباحث الألفاظ

تمهید

المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيه عامه إما بالوضع أو بإطلاق الكلام لتكون نتيجتها قواعد كليه تنقح صغريات أصاله الظهور التى سنبحث عن حجيتها فى المقصد الثالث و قد سبقت الإشاره إليها .و تلك المباحث تقع فى هيئات الكلام التى يقع فيها الشك و النزاع سواء كانت هيئات المفردات كهيئه المشتق و الأمر و النهى أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها .أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصه و بيان وضعها و ظهورها مع أنها تنقح أيضا صغريات أصاله الظهور فإنه لا يمكن ضبط قاعده كليه عامه فيها فلذا لا يبحث عنها فى علم الأصول و معاجم اللغه و نحوها هى المتكفله بتشخيص مفرداتها .و على أى حال فنحن نعقد مباحث الألفاظ فى سبعه أبواب ۱ المشتق .۲ الأوامر .۳ النواهى .۴ المفاهيم .۵ العام و الخاص .۶ المطلق و المقيد .۷ المجمل و المبين

الباب الأول المشتق

اشاره

ص :۴۷

اختلف الأصوليون من القـديم فى المشـتق فى أنه حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال و مجاز فيما انقضـى عنه التلبس أو أنه حقيقه فى كليهمـا بمعنى أنه موضـوع للأعم منهمـا .بعـد اتفـاقهم على أنه مجـاز فيمـا يتلبس بالمبـدإ فى المسـتقل .ذهب المعتزله و جمـاعه من المتـأخرين من أصـحابنا إلى الأول .و ذهب الأشـاعره و جماعه من المتقـدمين من أصـحابنا إلى الثانى .و الحق هو القول الأول و للعلماء أقوال أخر فيها تفصـيلا بين هـذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتى .و أهم شىء يعنينـا فى هـذه المسـأله قبـل بيـان الحق فيها و هو أصـعب ما فيها أن نفهم محل النزاع و موضع النفى و الإثبات و لأجل أن يتضح فى الجمله موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول إنه ورد كراهه الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذى برد و انقضى عنه التلبس لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس بل كان مسخنا و من قـال بالثـانى لا بـد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا لأنه عنـده يصـدق عليه أنه مسـخن حقيقه بلا مجاز .و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعه أمور مذلله لتلك الصعوبه ثم نذكر القول المختار و دليله

۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه

اعلم أن المشتق باصطلاح النحاه ما يقابل الجامد و مرادهم واضح و لكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه .لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفه فيها خارجه عنها تزول عنها و إن كان باصطلاح النحاه معدودا من الجوامد كلفظ الزوج و الأخ و الرق و نحو ذلك و من جهه أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و إن كانت تسمى مشتقات عند النحويين .و السر فى ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان ۱ أن يكون جاريا على الذات بمعنى أنه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها نحو اسم الفاعل و اسم المفعول و أسماء المكان و الآله و غيرهما و ما شابه هذه الأمور من الجوامد و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر لأنها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها و إن كانت تسند إليها .۲ ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفه و نعنى بالصفه المبدأ الذى منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات بمعنى أن تكون الذات باقيه محفوظه لو زال تلبسها بالصفه فهى تتلبس بها تاره و لا تتلبس بها أخرى و الذات تلك الذات فى كلا الحالين .و إنما نشترط ذلك فلأجل أن تتعقل انقضاء التلبس بالمبدإ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع فى صدق المشتق حقيقه عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقه عليها حال التلبس و إلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء

حال التلبس لا حقيقه و لا مجازا .و على هذا لو كان المشتق من الأوصاف التى تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل فى محل النزاع و إن صدق عليها اسم المشتق مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات كالناطق و الصاهل و الحساس و المتحرك بالإراده .و اعتبر ذلك فى مثال كراهه الجلوس للتغوط تحت الشجره المثمره فإن هذا المثال يدخل فى محل النزاع لو زالت الثمره عن الشجره فيقال هل يبقى اسم المثمره صادقا حقيقه عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا أما لو اجتثت الشجره فصارت خشبه فإنها لا تدخل فى محل النزاع لأن الذات و هى الشجره قد زالت بزوال الوصف الداخل فى حقيقتها فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجره المثمره لها لا حقيقه و لا مجازا و أما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه بما أنه خشب وصف الشجره المثمره حقيقه إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجره ثم زال عنه التلبس .و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من أن موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفه خارجه عن الذات و إن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال و المصادر .كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات و لا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجيه المتأصله كالبياض و السواد و القيام و القعود أو من الأمور الانتزاعيه كالفوقيه و التحتيه و التقدم و التأخر

أو من الأمور الاعتباريه المحضه كالزوجيه و الملكيه و الوقف و الحريه

۲ جريان النزاع فى اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فى اسم الزمان لأنه قد تقدم أنه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف مع أن زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه يعدم بوجود الجزء اللاحق فلا تبقى ذات مستمره فإذا كان يوم الجمعه مقتل زيد مثلا فيوم السبت الذى بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها و يوم الجمعه تصرم و زال كما زال نفس الوصف .و الجواب أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص و لكن الحق أن هيئه اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معا فمعنى المضرب مثلا الذات المتصفه بكونها ظرفا للضرب و الظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا و يتعين أحدهما بالقرينه و الهيئه إذا كانت موضوعه للجامع بين الظرفين فهذا الجامع يكفى فى صحه الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدإ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدإ و بقاء الذات .و الخلاصه أن النزاع حينئذ يكون فى وضع أصل الهيئه التى تصلح للزمان و المكان لا لخصوص اسم الزمان و يكفى فى صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى أحد أقسامه و إن امتنع الفرد الآخر

۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ

و قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجاريه

ص :۵۲

على الـذات مثـل النجـار و الخيـاط و الطبيب و القاضـى و نحو ذلـك ممـا كان للحرف و المهن بل فى هـذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم و منشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشـتقات حقيقه على من انقضى عنه التلبس بالمبدإ من غير شك و ذلك نحو صـدقها على من كـان نائمـا مثلاـ مع أن النائم غير متلبس بالنجاره فعلا أو الخياطه أو الطبابه أو القضاء و لكنه كان متلبسا بها فى زمان مضـى و كـذلك الحال فى أسـماء الآله كالمنشار و المقود و المكنسه فإنها تصدق على ذواتها حقيقه مع عدم التلبس فعلا بمبادئهـا .و الجواب عن ذلـك أن هـذا التوهم منشؤه الغفله عن معنى المبـدإ المصـحح لصـدق المشـتق فـإنه يختلف باختلاـف المشـتقات لأـنه تـاره يكون من الفعليـات و أخرى من الملكـات و ثالثه من الحرف و الصـناعات مثلا اتصاف زيـد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيـام فعلاـ لأن القيام يؤخـذ على نحو الفعليه مبـدأ لوصف قائم و يفرض الانقضاء بزوال فعليه القيام عنه و أما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلا أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا بل بمعنى أن له ملكه العلم أو منصب القضاء فما دامت الملكه أو الوظيفه موجودتين فهو متلبس بالمبـدإ حالا و إن كان نائما أو غافلا نعم يصـح أن نتعقـل الانقضـاء إذا زالت الملكه أو سـلبت عنه الوظيفه و حينئـذ يجرى النزاع فى أن وصف القاضـى مثلا هل يصـدق حقيقه على من زال عنه منصب القضـاء .و كـذلك الحـال فى مثـل النجـار و الخيـاط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفه النجاره و مهنه الخياطه و شأنيه النشـر فى المنشار .و الخلاصه أن الزوال و الانقضاء فى كل شـىء بحسـبه و النزاع فى المشتق إنما هو فى وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التى تختلف اختلافا كثيرا

۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه

اشاره

اعلم أن المشتقات التی هی محل النزاع بأجمعها هی من الأسماء .و الأسماء مطلقا لا دلاله لها علی الزمان حتی اسم الفاعل و اسم المفعول فإنه کما یصدق العالم حقیقه علی من هو عالم فعلا کذلک یصدق حقیقه علی من کان عالما فیما مضی أو یکون عالما فیما یأتی بلا- تجوز إذا کان إطلاقه علیه بلحاظ حال التلبس بالمبدإ کما إذا قلنا کان عالما أو سیکون عالما فإن ذلک حقیقه بلا ریب نظیر الجوامد لو تقول فیها مثلا الرماد کان خشبا أو الخشب سیکون رمادا فإذن إذا کان الأمر کذلک فما موقع النزاع فی إطلاق المشتق علی ما مضی علیه التلبس أنه حقیقه أو مجاز .نقول إن الإشکال و النزاع هنا إنما هو فیما إذا انقضی التلبس بالمبدإ و أرید إطلاق المشتق فعلا علی الذات التی انقضی عنها التلبس أی أن الإطلاق علیها بلحاظ حال النسبه و الإسناد الذی هو حال النطق غالبا کأن تقول مثلا زید عالم فعلا أی أنه الآن موصوف بأنه عالم لأنه کان فیما مضی عالما کمثال إثبات الکراهه للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعمیم لفظ المسخن فی الدلیل لما کان مسخنا .فتحصل مما ذکرناه ثلاثه أمور ۱ أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا سواء کان بالنظر إلی ما مضی أو الحال أو المستقبل و ذلک بالاتفاق .۲ أن إطلاقه علی الذات فعلا بلحاظ حال النسبه و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سیتلبس به فیما بعد مجاز بلا إشکال و ذلک بعلاقه الأول أو المشارفه و هذا متفق علیه أیضا .۳ أن إطلاقه علی الذات فعلا أی بلحاظ حال النسبه و الإسناد

لأنه كان متصفا به سابقا هو محل الخلاف و النزاع فقال قوم بأنه حقيقه و قال آخرون بأنه مجاز .

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الأمور فنقول الحق أن المشتق حقيقه فی خصوص المتلبس بالمبدإ و مجاز فی غیره .و دلیلنا التبادر و صحه السلب عمن زال عنه الوصف فلا یقال لمن هو قاعد بالفعل إنه قائم و لا لمن هو جاهل بالفعل إنه عالم و ذلک لمجرد أنه کان قائما أو عالما فیما سبق نعم یصح ذلک علی نحو المجاز أو یقال إنه کان قائما أو عالما فیکون حقیقه حینئذ إذ یکون الإطلاق بلحاظ حال التلبس .و عدم تفرقه بعضهم بین الإطلاق بلحاظ حال التلبس و بین الإطلاق بلحاظ حال النسبه و الإسناد هو الذی أوهم القول بوضع المشتق للأعم إذ وجد أن الاستعمال یکون علی نحو الحقیقه فعلا مع أن التلبس قد مضی و لکنه غفل عن أن الإطلاق کان بلحاظ حال التلبس فلم یستعمله فی الحقیقه إلا فی خصوص المتلبس بالمبدإ لا فیما مضی عنه التلبس حتی یکون شاهدا له .ثم إنک قد عرفت فیما سبق أن زوال الوصف یختلف باختلاف المواد من جهه کون المبدإ أخذ علی نحو الفعلیه أو علی نحو الملکه أو الحرفه فمثل صدق الطبیب حقیقه علی من لا یتشاغل بالطبابه فعلا لنوم أو راحه أو أکل لا یکشف عن کون المشتق حقیقه فی الأعم کما قیل و ذلک لأن المبدأ فیه أخذ علی نحو الحرفه أو الملکه و هذا لم یزل تلبسه به حین النوم أو الراحه نعم إذا زالت الملکه أو الحرفه عنه کان إطلاق الطبیب علیه مجازا إذا لم یکن بلحاظ حال التلبس کما لو قیل هذا

طبیبنـا بالأمس بأن یکون قیـد بالأمس لبیان حال التلبس فإن هـذا الاسـتعمال لا شک فی کونه علی نحو الحقیقه و قـد سـبق بیان ذلک

ص :۵۶

الباب الثانی الأوامر

اشاره

و فیه بحثان فی ماده الأمر و صیغه الأمر و خاتمه فی تقسیمات الواجب

ص :۵۷

ص :۵۸

المبحث الأول ماده الأمر

اشاره

و هی کلمه الأمر المؤلفه من الحروف أ م ر و فیها ثلاث مسائل

۱ معنی کلمه الأمر

قیل إن کلمه الأمر لفظ مشترک بین الطلب و غیره مما تستعمل فیه هذه الکلمه کالحادثه و الشأن و الفعل کما تقول جئت لأمر کذا أو شغلنی أمر أو أتی فلان بأمر عجیب .و لا یبعد أن تکون المعانی التی تستعمل فیها کلمه الأمر ما خلا الطلب ترجع إلی معنی واحد جامع بینها و هو مفهوم الشیء .فیکون لفظ الأمر مشترکا بین معنیین فقط الطلب و الشیء .و المراد من الطلب إظهار الإراده و الرغبه بالقول أو الکتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما یصح إظهار الإراده و الرغبه و إبرازهما به[۱]فمجرد الإراده و الرغبه من دون إظهارها بمظهر لا- تسمی طلبا و الظاهر أنه لیس کل طلب یسمی أمرا بل بشرط مخصوص سیأتی ذکره فی المسأله الثانیه فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالأعم .و المراد من الشیء من لفظ الأمر أیضا لیس کل شیء علی الإطلاق فیکون تفسیره به من باب تعریف الشیء بالأعم أیضا فإن الشیء لا یقال

له أمر إلا إذا كان من الأفعال و الصفات و لذا لا يقال رأيت أمرا إذا رأيت إنسانا أو شجرا أو حائطا و لكن ليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدثى أى المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل أو الصفه بما هو موجود فى نفسه يعنى لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل و الإيجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى أى ما يدل عليه اسم المصدر و لذا لا يشتق منه فلا يقال أمر يأمر آمر مأمور بالمعنى المأخوذ من الشيء و لو كان معنى حدثيا لاشتق منه .بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإن المقصود منه المعنى الحدثى و جهه الصدور و الإيجاد و لذا يشتق منه فيقال أمر يأمر آمر مأمور و الدليل على أن لفظ الأمر مشترک بين معنيين الطلب و الشيء لا ـ أنه موضوع للجامع بينهما .١ أن الأمر كما تقدم بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دليل على تعدد الوضع .٢ أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر و بمعنى الشيء على أمور و اختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع

۲ اعتبار العلو فى معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص و الظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى فيعتبر فيه العلو فى الأمر .و عليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا بل يسمى استدعاء .

ص : ۶۰

و کذا لا یسمی الطلب من المساوی إلی مساویه فی العلو أو الحطه أمرا بل یسمی التماسا و إن استعلی الدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و لیس هو بعال حقیقه .أما العالی فطلبه یکون أمرا و إن لم یکن متظاهرا بالعلو .کل هذا بحکم التبادر و صحه سلب الأمر عن طلب غیر العالی و لا یصح إطلاق الأمر علی الطلب من غیر العالی إلا بنحو العنایه و المجاز و إن استعلی

۳ دلاله لفظ الأمر علی الوجوب

اختلفوا فی دلاله لفظ الأمر بمعنی الطلب علی الوجوب فقیل إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی و قیل للأعم منه و من الطلب الندبی و قیل مشترک بینهما اشتراکا لفظیا و قیل غیر ذلک .و الحق عندنا أنه دال علی الوجوب و ظاهر فیه فیما إذا کان مجردا و عاریا عن قرینه علی الاستحباب و إحراز هذا الظهور بهذا المقدار کاف فی صحه استنباط الوجوب من الدلیل الذی یتضمن کلمه الأمر و لا یحتاج إلی إثبات منشإ هذا الظهور هل هو الوضع أو شیء آخر .و لکن من ناحیه علمیه صرفه یحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور فقد قیل إن معنی الوجوب مأخوذ قیدا فی الموضوع له لفظ الأمر و قیل مأخوذ قیدا فی المستعمل فیه إن لم یکن مأخوذا فی الموضوع له .و الحق أنه لیس قیدا فی الموضوع له و لا فی المستعمل فیه بل منشأ هذا الظهور من جهه حکم العقل بوجوب طاعه الأمر فإن العقل یستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولی و الانزجار عن زجره قضاء لحق المولویه و العبودیه فبمجرد بعث المولی یجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعه و الانبعاث ما لم یرخص فی ترکه و یأذن فی مخالفته .

فليس المـدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالى و لكن العقل هو الـذى يلزم العبـد بالانبعاث و يوجب عليه الطاعه لأمر المولى ما لم يصـرح المولى بالترخيص و يأذن بالترک .و عليه فلا يكون استعماله فى موارد الندب مغايرا لاستعماله فى موارد الوجوب من جهه المعنى المستعمل فيه اللفظ فليس هو موضوعا للوجوب بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و الندب لأن الوجوب و الندب ليسا من التقسيمات اللاحقه للمعنى المستعمل فيه اللفظ بل من التقسيمات اللاحقه للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له

المبحث الثانی صیغه الأمر

۱ معنی صیغه الأمر

صیغه الأمر أی هیئته کصیغه افعل و نحوها[۱]تستعمل فی موارد کثیره منها البعث کقوله تعالی فَأَقِيمُوا الصَّلاٰةَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و منها التهدید کقوله تعالی اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ .و منها التعجیز کقوله تعالی فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ .و غیر ذلک من التسخیر و الإنذار و الترجی و التمنی و نحوها و لکن الظاهر أن الهیئه فی جمیع هذه المعانی استعملت فی معنی واحد لکن لیس هو واحدا من هذه المعانی لأن الهیئه مثل افعل شأنها شأن الهیئات الأخری وضعت لإفاده نسبه خاصه کالحروف و لم توضع لإفاده معان مستقله فلا یصح أن یراد منها مفاهیم هذه المعانی المذکوره التی هی معان اسمیه .و علیه فالحق أنها موضوعه للنسبه الخاصه القائمه بین المتکلم و المخاطب و الماده و المقصود من الماده الحدث الذی وقع علیه مفاد الهیئه مثل الضرب و القیام و القعود فی اضرب و قم و اقعد و نحو ذلک و حینئذ

ص: ۶۳

ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب .فقولنا اضرب يدل على النسبه الطلبيه بين الضرب و المتكلم و المخاطب و معنى ذلك جعل الضرب على عهده المخاطب و بعثه نحوه و تحريكه إليه و جعل الداعى فى نفسه للفعل .و على هذا فمدلول هيئه الأمر و مفادها هو النسبه الطلبيه و إن شئت فسمها النسبه البعثيه لغرض إبراز جعل المأمور به أى المطلوب فى عهده المخاطب و جعل الداعى فى نفسه و تحريكه و بعثه نحوه ما شئت فعبر غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم فتاره يكون الداعى له هو البعث الحقيقى و جعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث و التحريك و جعل الداعى أو إن شئت فقل يكون مصداقا للطلب فإن المقصود واحد و أخرى يكون الداعى له هو التهديد فيكون مصداقا للتهديد و يكون تهديدا بالحمل الشائع و ثالثه يكون الداعى له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع و هكذا فى باقى المعانى المذكوره و غيرها .و إلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه فإنا نريد أن نقول بنص العباره إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئه الأمر قد استعملت فى مفاهيمها كما ظنه القوم لا معانى حقيقيه و لا مجازيه .بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبه الطلبيه الخاصه و هذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى فيكون تاره بعثا بالحمل الشائع و أخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئه و منشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب .و الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذى جعل أولئك يظنون

أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ فی معناه حتی اختلفوا فی أنه أيها المعنى الحقيقی الموضوع له الهيئه و أيها المعنی المجازی

۲ ظهور الصيغه فی الوجوب

اشاره

اختلف الأصوليون فی ظهور صيغه الأمر فی الوجوب و فی كيفيته على أقوال و الخلاف يشمل صيغه افعل و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر .و الأقوال فی المسأله كثيره و أهمها قولان أحدهما أنها ظاهره فی الوجوب إما لكونها موضوعه فيه أو من جهه انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد ثانيهما أنها حقيقه فی القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو أی القدر المشترك مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهره فی أحدهما .و الحق أنها ظاهره فی الوجوب و لكن لا- من جهه كونها موضوعه للوجوب و لا- من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أن الوجوب أظهر أفراده و شأنها فی ظهورها فی الوجوب شأن ماده الأمر على ما تقدم هناك من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولی و وجوب الانبعاث عن بعثه قضاء لحق المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولی بالترك و يأذن به و بدون الترخيص فالأمر لو خلی و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه .فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيه و لا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه إذ صيغه الأمر كماده الأمر لا تستعمل فی مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا و لا مجازيا لأن الوجوب

كالندب أمر خارج عن حقيقه مدلولها و لا من كيفياته و أحواله و تمتاز الصيغه عن ماده كلمه الأمر أن الصيغه لا تدل إلا على النسبه الطلبيه كما تقدم فهى بطريق أولى لا- تصلح للدلاله على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى و كذا الندب .و على هذا فالمستعمل فيه الصيغه على كلا- الحالين الوجوب و الندب واحد لا- اختلاف فيه و استفاده الوجوب على تقدير تجردها عن القرينه على إذن الآمر بالترك إنما هو بحكم العقل كما قلنا إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى .و يشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا فى مورد الوجوب و الندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغه واحده و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصيغه لكان ذلك فى الأغلب من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى و هو مستحيل أو تأويله بإراده مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث فإنه تجوز على تقديره لا شاهد له و لا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الوارده .

تنبيهان

الأول ظهور الجمله الخبريه الداله على الطلب فى الوجوب .اعلم أن الجمله الخبريه فى مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغه افعل فى ظهورها فى الوجوب كما أشرنا إليه سابقا بقولنا صيغه افعل و ما شابهها .و الجمله الخبريه مثل قول يغتسل يتوضأ يصلى بعد السؤال عن شىء يقتضى مثل هذا الجواب و نحو ذلك .

و السر فى ذلک أن المناط فى الجميع واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان و بأى لفظ كان فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه .بل ربما يقال إن دلاله الجمله الخبريه على الوجوب آكد لأنها فى الحقيقه إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه .الثانى ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه .قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر أى المنع أو عند توهم الحظر كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء ثم قال له اشرب الماء أو قال ذلک عند ما يتوهم المريض أنه ممنوع منه و محظور عليه شربه .و قد اختلف الأصوليون فى مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر فى الوجوب أو ظاهر فى الإباحه أو الترخيص فقط أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحه أو غيرها أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع على أقوال كثيره .و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط .و الوجه فى ذلک أنک قد عرفت أن دلاله الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترک و منه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلاله للأمر فى المقام على الوجوب لأنه ليس فيه دلاله على البعث و إنما هو ترخيص فى الفعل لا أكثر .و أوضح من هذا أن نقول إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعى الترخيص فى الفعل و الإذن به فهو لا يكون إلا ترخيصا و إذنا بالحمل الشائع و لا يكون بعثا إلا إذا كان الإنشاء بداعى البعث و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينه على عدم كونه بداعى البعث فلا يكون دالا على الوجوب و عدم دلالته على الإباحه بطريق أولى فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أماره .

مثاله قوله تعالی وَ إِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا فإنه أمر بعد الحظر عن الصید حال الإحرام فلا یدل علی وجوب الصید .نعم لو اقترن الکلام بقرینه خاصه علی أن الأمر صدر بداعی البعث أو لغرض بیان إباحه الفعل فإنه حینئذ یدل علی الوجوب أو الإباحه و لکن هذا أمر آخر لا کلام فیه فإن الکلام فی فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن کل قرینه أخری غیر هذه القرینه

۳ التعبدی و التوصلی

تمهید

کل متفقه یعرف أن فی الشریعه المقدسه واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها إلا بإتیانها قربیه إلی وجه الله تعالی .و کونها قربیه إنما هو بإتیانها بقصد امتثال أوامرها أو بغیره من وجوه قصد القربه إلی الله تعالی علی ما ستأتی الإشاره إلیها و تسمی هذه الواجبات العبادیات أو التعبدیات کالصلاه و الصوم و نحوها .و هناک واجبات أخری تسمی التوصلیات و هی التی تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم یقصد بها القربه کإنقاذ الغریق و أداء الدین و دفن المیت و تطهیر الثوب و البدن للصلاه و نحو ذلک .و للتعبدی و التوصلی تعریف آخر کان مشهورا عند القدماء و هو أن التوصلی ما کان الداعی للأمر به معلوما و فی قباله التعبدی و هو ما لم یعلم الغرض منه و إنما سمی تعبدیا لأن الغرض الداعی للمأمور لیس إلا التعبد بأمر المولی فقط و لکن التعریف غیر صحیح إلا إذا أرید به اصطلاح ثان للتعبدی و التوصلی فیراد بالتعبد التسلیم لله تعالی فیما أمر به و إن کان المأمور به توصلیا بالمعنی الأول کما یقولون مثلا نعمل هذا تعبدا و یقولون نعمل هذا من باب التعبد أی نعمل هذا من باب التسلیم لأمر الله و إن لم نعلم المصلحه فیه .و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التعبدی المصطلح الأول فإن علم حال واجب بأنه تعبدی أو توصلی فلا إشکال و إن شک فی ذلک فهل الأصل کونه تعبدیا أو توصلیا فیه خلاف بین الأصولیین و ینبغی

لتوضیح ذلک و بیان المختار تقدیم أمور .

أ منشأ الخلاف و تحریره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فی إمکان أخذ قصد القربه فی متعلق الأمر کالصلاه مثلا قیدا له علی نحو الجزء أو الشرط علی وجه یکون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاه المأتی بها بقصد القربه بهذا القید کقید الطهاره فیها إذ یکون المأمور به الصلاه عن طهاره لا الصلاه المجرده عن هذا القید من حیث هی هی .فمن قال بإمکان أخذ هذا القید و هو قصد القربه کان مقتضی الأصل عنده التوصلیه إلا إذا دل دلیل خاص علی التعبدیه کسائر القیود الأخری لما عرفت أن إطلاق کلام المولی حجه یجب الأخذ به ما لم یثبت التقیید فعند الشک فی اعتبار قید یمکن أخذه فی المأمور به فالمرجع أصاله الإطلاق لنفی اعتبار ذلک القید .و من قال باستحاله أخذ قید قصد القربه فلیس له التمسک بالإطلاق لأن الإطلاق لیس إلا عباره عن عدم التقیید فیما من شأنه التقیید لأن التقابل بینهما من باب تقابل العدم و الملکه الملکه هی التقیید و عدمها الإطلاق و إذا استحالت الملکه استحال عدمها بما هو عدم ملکه لا بما هو عدم مطلق و هذا واضح لأنه إذا کان التقیید فی لسان الدلیل لا یستکشف منه إراده الإطلاق فإن عدم التقیید یجوز أن یکون لاستحاله التقیید و یجوز أن یکون لعدم إراده التقیید و لا طریق لإثبات الثانی بمجرد عدم ذکر القید وحده .و بعد هذا نقول إذا شککنا فی اعتبار شیء فی مراد المولی و ما تعلق

ص : ۷۰

به غرضه واقعا و لم يمكن له بيانه فلا محاله يرجع ذلك إلى الشك فى سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك و عند الشك فى سقوط الأمر أى فى امتثاله يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كى ما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف لأنه إذا اشتغلت الذمه بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه فى حكم العقل و هذا معنى ما اشتهر فى لسان الأصوليين من قولهم الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى .و هذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصاله الاحتياط .

ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه

إن محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى المأمور به .و أما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربه كقصد محبوبيه الفعل المأمور به الذاتيه باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للأمر و مرغوبا فيه عنده و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهه قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه و نحو ذلك من وجوه قصد القربه فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعا من أخذها قيدا للمأمور به و لا يلزم المحال الذى ذكروه فى أخذ قصد الامتثال على ما سيأتى .و لكن الشأن فى أن هذه الوجوه هل هى مأخوذه فى المأمور به فعلا على نحو لا تكون العباده عباده إلا بها .الحق أنه لم يؤخذ شىء منها فى المأمور به و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحه العباده كالصلاه مثلا إذا أتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربه

مأخوذا فی المأمور به لما صحت العباده و لما سقط أمرها بمجرد الإتیان بداعی أمرها بدون قصد ذلک الوجه .فالخلاف إذن منحصر فی إمکان أخذ قصد الامتثال و استحالته .

ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب

إن کل واجب فی نفسه له تقسیمات باعتبار الخصوصیات التی یمکن أن تلحقه فی الخارج مثلا الصلاه تنقسم فی ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلی ۱ ذات سوره و فاقدتها .۲ ذات تسلیم و فاقدته .۳ صلاه عن طهاره و فاقدتها .۴ صلاه مستقبل بها القبله و غیر مستقبل بها .۵ صلاه مع الساتر و بدونه .و هکذا یمکن تقسیمها إلی ما شاء الله من الأقسام بملاحظه أجزائها و شروطها و ملاحظه کل ما یمکن فرض اعتباره فیها و عدمه .و تسمی مثل هذه التقسیمات التقسیمات الأولیه لأنها تقسیمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها و تقابلها التقسیمات الثانویه التی تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها کالأمر مثلا و سیأتی ذکرها .فإذا نظرنا إلی هذه التقسیمات الأولیه للواجب فالحکم بالوجوب بالقیاس إلی کل خصوصیه منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثه ۱ أن یکون مقیدا بوجودها و یسمی بشرط شیء مثل شرط الطهاره و الساتر و الاستقبال و السوره و الرکوع و السجود و غیرها من أجزاء و شرائط بالنسبه إلی الصلاه .

ص :۷۲

۲ أن يكون مقيدا بعدمها و يسمى بشرط لا مثل شرط الصلاه بعدم الكلام و القهقهه و الحديث إلى غير ذلك من قواطع الصلاه .۳ أن يكون مطلقا بالنسبه إليهما أى غير مقيد بوجودها و لا بعدمها و يسمى لا بشرط مثل عدم اشتراط الصلاه بالقنوت فإن وجوبها غير مقيد بوجوده و لا بعدمه .هذا فى مرحله الواقع و الثبوت و أما فى مرحله الإثبات و الدلاله فإن الدليل الذى يدل على وجوب شىء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك و إن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما فإن المرجع فى ذلك هو أصاله الإطلاق إذا توفرت المقدمات المصححه للتمسك بأصاله الإطلاق على ما سيأتى فى بابه و هو باب المطلق و المقيد و بأصاله الإطلاق يستكشف أن إراده المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبه إلى القيد إلا على نحو اللابشرط

د عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب

و الخلاصه أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأوليه .ثم إن كل واجب بعد ثبوت الوجوب و تعليق الأمر به واقعا ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره و ما يؤتى به لا بداعى أمره ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الواجب و مجهوله .و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانويه لأنها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاه مثلا بداعى أمرها لأن المفروض فى هذه الحاله لا أمر

بها حتى يمكن فرض قصده و كذا الحال بالنسبه إلى العلم و الجهل بالحكم و فى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أى تقييد المأمور به لأن قصد امتثال الأمر مثلا فرع وجود الأمر فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيدا به و لازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما و هذا خلف أو دور .و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضا لما قلنا سابقا أن الإطلاق من قبيل عدم الملكه بالقياس إلى التقييد فلا يفرض إلا فى مورد قابل للتقييد و مع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إراده الإطلاق .

النتيجه

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع فنقول قد اختلف الأصوليون فى أن الأصل فى الواجب إذا شك فى كونه تعبديا أو توصليا هل إنه تعبدى أو توصلى .ذهب جماعه إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون عباديه إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربه فى المأمور به لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلا للفراغ اليقينى مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه و لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه حسب الفرض و قد تقدم ذلك فى الأمر الأول فتكون أصاله الاحتياط هى المرجع هنا و هى تقتضى العباديه .و ذهب جماعه إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون توصليه لا لأجل التمسك بأصاله الإطلاق فى نفس الأمر و لا لأجل أصاله البراءه من اعتبار

قید القربه بل نتمسک لذلک بإطلاق المقام .توضیح ذلک أنه لا ریب فی أن المأمور به إطلاقا و تقییدا یتبع الغرض سعه و ضیقا فإن کان القید دخیلا فی الغرض فلا بد من بیانه و أخذه فی المأمور به قیدا و إلا فلا .غیر أن ذلک فیما یمکن أخذه من القیود فی المأمور به کما فی التقسیمات الأولیه .أما ما لا یمکن أخذه فی المأمور به قیدا کالذی نحن فیه و هو قید قصد الامتثال فلا یصح من الآمر أن یتغافل عنه حیث لا یمکن أخذه قیدا فی الکلام الواحد المتضمن للأمر بل لا مناص له من اتباع طریقه أخری ممکنه لاستیفاء غرضه و لو بإنشاء أمرین أحدهما یتعلق بذات الفعل مجردا عن القید و الثانی یتعلق بالقید .مثلا لو فرض أن غرض المولی قائم بالصلاه المأتی بها بداعی أمرها فإنه إذا لم یمکن تقیید المأمور به بذلک فی نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقیید فی التقسیمات الثانویه فلا بد له أی الآمر لتحصیل غرضه أن یسلک طریقه أخری کأن یأمر أولا بالصلاه ثم یأمر ثانیا بإتیانها بداعی أمرها الأول مبینا ذلک بصریح العباره .و هذان الأمران یکونان فی حکم أمر واحد ثبوتا و سقوطا لأنهما ناشئان من غرض واحد و الثانی یکون بیانا للأول فمع عدم امتثال الأمر الثانی لا یسقط الأمر الأول بامتثاله فقط و ذلک بأن یأتی بالصلاه مجرده عن قصد أمرها فیکون الأمر الثانی بانضمامه إلی الأول مشترکا مع التقیید فی النتیجه و إن لم یسم تقییدا اصطلاحا .إذا عرفت ذلک یقول المولی إذا أمر بشیء و کان فی مقام البیان

و اکتفی بهذا الأمر و لم یلحقه بما یکون بیانا له فلم یأمر ثانیا بقصد الامتثال فإنه یستکشف منه عدم دخل قصد الامتثال فی الغرض و إلا لبینه بأمر ثان و هذا ما سمیناه بإطلاق المقام .و علیه فالأصل فی الواجبات کونها توصلیه حتی یثبت بالدلیل أنها تعبدیه

۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه

(الواجب العینی ما یتعلق بکل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر) کالصلاه الیومیه و الصوم و یقابله(الواجب الکفائی و هو المطلوب فیه وجود الفعل من أی مکلف کان فیسقط بفعل بعض المکلفین عن الباقی) کالصلاه عن المیت و تغسیله و دفنه و سیأتی فی تقسیمات الواجب ذکرهما .و فیما یتعلق فی مسأله تشخیص الظهور نقول إن دل الدلیل علی أن الواجب عینی أو کفائی فذاک و إن لم یدل فإن إطلاق صیغه افعل تقتضی أن یکون عینیا سواء أتی بذلک العمل شخص آخر أم لم یأت به فإن العقل یحکم بلزوم امتثال الأمر ما لم یعلم سقوطه بفعل الغیر .فالمحتاج إلی مزید البیان علی أصل الصیغه هو الواجب الکفائی فإذا لم ینصب المولی قرینه علی إرادته کما هو المفروض یعلم أن مراده الوجوب العینی

۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه

(الواجب التعیینی هو الواجب بلا واجب آخر یکون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه)کالصلاه الیومیه و یقابله الواجب التخییری کخصال

كفاره الإفطار العمدى فى صوم شهر رمضان المخيره بين إطعام ستين مسكينا و صوم شهرين متتابعين و عتق رقبه و سيأتى فى الخاتمه توضيح الواجب التعيينى و التخييرى .فإذا علم واجب أنه من أى القسمين فذاك و إلا فمقتضى إطلاق صيغه الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به فالقاعده تقتضى عدم سقوطه بفعل شىء آخر لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود

۶ الواجب النفسى و إطلاق الصيغه

(الواجب النفسى هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر)كالصلاه اليوميه و يقابله الواجب الغيرى كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمه للصلاه الواجبه لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاه لما وجب الوضوء .فإذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شىء آخر أم لا أنه واجب نفسى فالإطلاق يقتضى النفسيه ما لم تثبت الغيريه

۷ الفور و التراخى

اختلف الأصوليون فى دلاله صيغه الأمر على الفور و التراخى على أقوال ۱ أنها موضوعه للفور .۲ أنها موضوعه للتراخى .۳ أنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظى .۴ أنها غير موضوعه لا للفور و لا للتراخى و لا للأعم منهما بل

لا دلاله لها على أحدهما بوجه من الوجوه و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التى تختلف باختلاف المقامات .و الحق هو الأخير و الدليل عليه ما عرفت من أن صيغه افعل إنما تدل على النسبه الطلبيه كما أن الماده لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شىء من خصوصياته الوجوديه و عليه فلا دلاله لها لا بهيئتها و لا بمادتها على الفور أو التراخى بل لا بد من دال آخر على شىء منهما فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى .هذا بالنظر إلى نفس الصيغه أما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخى فيه بالخصوص و قد ذكروا لذلك آيتين الأولى قوله تعالى فى سوره آل عمران ١٢٧ وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ و تقريب الاستدلال بها أن المسارعه إلى المغفره لا تكون إلا بالمسارعه إلى سببها و هو الإتيان بالمأمور به لأن المغفره فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعه العبد إليها و عليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغه افعل فى الوجوب .الثانيه قوله تعالى فى سوره البقره ١٤٣ و المائده ٥٣ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ فإن الاستباق بالخيرات عباره أخرى عن الإتيان بها فورا .و الجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين أن الخيرات و سبب المغفره كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا فتكون المسارعه و المسابقه شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا و من البديهى عدم وجوب المسارعه فيها كيف و هى يجوز تركها رأسا و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

بعمومهما كان ذلك قرينه على أن طلب المسارعه ليس على نحو الإلزام فلا تبقى لهما دلاله على الفوريه فى عموم الواجبات
.بل لو سلمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغه افعل فيها فى الوجوب و حملها على الاستحباب نظرا إلى أنا
نعلم عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها و لا شك أن الإتيان
بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و إخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفيه و يعد الكلام عند العرف مستهجنا
فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلا بعت أموالى ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل لا
شك فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف .إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب

۸ المره و التكرار[۱]

و اختلفوا أيضا فى دلاله صيغه افعل على المره و التكرار على أقوال كاختلافهم فى الفور و التراخى و المختار هنا كالمختار
هناك و الدليل نفس الدليل من عدم دلاله الصيغه لا بهيئتها و لا بمادتها على المره و لا التكرار

لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعه من حيث هى فلا بد من دال آخر على كل منهما .أما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمره و تفصيل ذلك أن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه و يختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء و جواز التكرار ١ أن يكون المطلوب صرف وجود الشىء بلا قيد و لا شرط بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر و لو بفرد واحد و لا محاله حينئذ ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مره فالامتثال يكون بالوجود الأول و يكون الثانى لغوا محضا كالصلاه اليوميه .٢ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا كتكبيره الإحرام للصلاه فإن الإتيان بالثانيه عقيب الأولى مبطل للأولى و هى تقع باطله .٣ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع فلا يحصل الامتثال بالمره أصلا كركعات الصلاه الواحده و إما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان فلكل مره امتثالها الخاص .و لا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه .فلو أطلق المولى و لم يقيد بأحد الوجهين و هو فى مقام البيان كان إطلاقه دليلا على إراده الوجه الأول و عليه يحصل الامتثال كما قلنا بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى كما أنه لا أثر له فى الامتثال و غرض المولى .

و مما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده و يحصل الامتثال بالجميع فلو قال المولى تصدق على مسكين فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد و حصول الامتثال بالتصدق على عده مساكين دفعه واحده و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعه بالوجود

٩ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز

إذا وجب شيء في زمان بدلاله الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذى كان مدلولا للأمر لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه .و يرجع النزاع في الحقيقه إلى النزاع في مقدار دلاله نسخ الوجوب فإنه فيه احتمالين ١ أنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط و حينئذ تبقى دلاله الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ و هو القول الأول و منشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع من الترك و لا شأن في النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أى الإذن في الفعل .٢ أنه يدل على رفع الوجوب من أصله فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه و منشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط .

و المختار هو القول الثانی لأن الحق أن الوجوب أمر بسیط و هو الإلزام بالفعل و لازمه المنع من الترک کما أن الحرمه هی المنع من الفعل و لازمها الإلزام بالترک و لیس الإلزام بالترک الذی هو معناه وجوب الترک جزءا من معنی حرمه الفعل و کذلک المنع من الترک الذی معناه حرمه الترک لیس جزءا من معنی وجوب الفعل بل أحدهما لازم للآخر ینشأ منه تبعا له .فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب یحتاج إلی دلیل خاص یدل علیه و لا یکفی دلیل الوجوب فلا دلاله لدلیل الناسخ و لا لدلیل المنسوخ علی الجواز و یمکن أن یکون الفعل بعد نسخ وجوبه محکوما بکل واحد من الأحکام الأربعه الباقیه .و هذا البحث لا یستحق أکثر من هذا الکلام لقله البلوی به و ما ذکرناه فیه الکفایه

۱۰ الأمر بشیء من مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمکن أن یقع علی صورتین ۱ أن یکون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأول و حینئذ لا شبهه فی لزوم امتثاله ثانیا .۲ أن یکون الأمر الثانی قبل امتثال الأمر الأول و حینئذ یقع الشک فی وجوب امتثاله مرتین أو کفایه المره الواحده فی الامتثال فإن کان الأمر الثانی تأسیسا لوجوب آخر تعین الامتثال مره بعد أخری و إن کان تأکیدا للأمر الأول فلیس لهما إلا امتثال واحد و لتوضیح الحال و بیان الحق فی المسأله نقول إن هذا الفرض له أربع حالات

الأولى أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط كأن يقول مثلا- صل ثم يقول ثانيا صل فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثانى على التأكيد لأن الطبيعه الواحده يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز فى البين فلو كان الثانى تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الآمر تقييد متعلقه و لو بنحو مره أخرى فمن عدم التقييد و ظهور وحده المتعلق فيهما يكون اللفظ فى الثانى ظاهرا فى التأكيد و إن كان التأكيد فى نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلى و نفسه .الثانيه أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد كأن يقول المولى مثلا- إن كنت محدثا فتوضأ ثم يكرر نفس القول ثانيا ففى هذه الحاله أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه فى الحاله الأولى بلا تفاوت .الثالثه أن يكون أحد الأمرين معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا اغتسل ثم يقول إن كنت جنبا فاغتسل ففى هذه الحاله أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد لوحده المأمور به ظاهرا المانعه من تعلق الأمرين به غير أن الأمر المطلق أعنى غير المعلق يحمل إطلاقه على المقيد أعنى المعلق فيكون الثانى مقيدا لإطلاق الأول و كاشفا عن المراد منه .الرابعه أن يكون أحد الأمرين معلقا على شيء و الآخر معلقا على شيء آخر كان يقول مثلا إن كنت جنبا فاغتسل و يقول إن مسست ميتا فاغتسل ففى هذه الحاله يحمل ظاهرا على التأسيس لأن الظاهر أن المطلوب فى كل منهما غير المطلوب فى الآخر و يبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد أما التأكيد فلا- معنى هنا و أما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن و لكنه ليس من باب التأكيد بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس و أن هناك أمرين يمتثلان

معا بفعل واحد .و لكن التداخل على كل حال خلاف الأصل و لا يصار إليه إلا بدليل خاص كما ثبت فى غسل الجنابه أنه يجزى عن كل غسل آخر و سيأتى البحث عن التداخل مفصلا فى مفهوم الشرط

۱۱ دلاله الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله على قولين و هكذا يمكن فرضه على نحوين ۱ أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى مثل أن يأمر رئيس الدوله وزيره أن يأمر الرعيه عنه بفعل و هذا النحو لا شك خارج عن محل الخلاف لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى و كل أوامر الأنبياء بالنسبه إلى المكلفين من هذا القبيل .۲ ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ بل هو مأمور أن يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه و على نحو(قول الإمام عليه السلام:مرهم بالصلاه و هم أبناء سبع)يعنى الأطفال .و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحوين المذكورين .و المختار أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفا فى وجوبه على الثانى .و توضيح ذلك أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين الأولى أن يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى

و يكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه و إذا عرف غرضه أنه على هذه الصوره يكون أمره بالأمر لا شك أمرا بالفعل نفسه .الثانيه أن يكون غرضه فى مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثانى كما لو أمر المولى ابنه مثلا أن يأمر العبد بشىء و لا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك فيكون غرضه فقط فى إصدار الأول أمره فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا فى الواقع .و واضح لو علم الثانى المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمرا له و لا يعد عاصيا لمولاه لو تركه لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعيه و هو متعلق الغرض لا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثانى .فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك و إن لم تقم قرينه فإن ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقيه .فإذن الأمر بالأمر مطلقا يدل على الوجوب إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعيه و ليس مثله يقع فى الأوامر الشرعيه

الخاتمه فی تقسیمات الواجب

اشاره

للواجب عده تقسیمات لا بأس بالتعرض لها إلحاقا بمباحث الأوامر و إتماما للفائده

۱ المطلق و المشروط

إن الواجب إذا قیس وجوبه إلی شیء آخر خارج عن الواجب فهو لا- یخرج عن أحد نحوین ۱ أن یکون متوقفا وجوبه علی ذلک الشیء و هو أی الشیء مأخوذ فی وجوب الواجب علی نحو الشرطیه کوجوب الحج بالقیاس إلی الاستطاعه و هذا هو المسمی بالواجب المشروط لاشتراط وجوبه بحصول ذلک الشیء الخارج و لذا لا یجب الحج إلا عند حصول الاستطاعه .۲ أن یکون وجوب الواجب غیر متوقف علی حصول ذلک الشیء الآخر کالحج بالقیاس إلی قطع المسافه و إن توقف وجوده علیه و هذا هو المسمی بالواجب المطلق لأن وجوبه مطلق غیر مشروط بحصول ذلک الشیء الخارج و منه الصلاه بالقیاس إلی الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها .و من مثال الحج یظهر أنه و هو واجب واحد یکون واجبا مشروطا بالقیاس إلی شیء و واجبا مطلقا بالقیاس إلی شیء آخر فالمشروط و المطلق أمران إضافیان .

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامه و هی البلوغ و القدره و العقل فالصبی و العاجز و المجنون لا ـ یکلفون بشیء فی الواقع .و أما العلم فقد قیل إنه من الشروط العامه و الحق أنه لیس شرطا فی الوجوب و لا ـ فی غیره من الأحکام بل التکالیف الواقعیه مشترکه بین العالم و الجاهل علی حد سواء نعم العلم شرط فی استحقاق العقاب علی مخالفه التکلیف علی تفصیل یأتی فی مباحث الحجه و غیرها إن شاء الله تعالی و لیس هذا موضعه

۲ المعلق و المنجز

لا ـ شک أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه یکون وجوبه فعلیا شأن الواجب المطلق فیتوجه التکلیف فعلا إلی المکلف و لکن فعلیه التکلیف تتصور علی وجهین ۱ أن تکون فعلیه الوجوب مقارنه زمانا لفعلیه الواجب بمعنی أن یکون زمان الواجب نفس زمان الوجوب و یسمی هذا القسم الواجب المنجز کالصلاه بعد دخول وقتها فإن وجوبها فعلی و الواجب و هو الصلاه فعلی أیضا .۲ أن تکون فعلیه الوجوب سابقه زمانا علی فعلیه الواجب فیتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب و یسمی هذا القسم الواجب المعلق لتعلیق الفعل لا وجوبه علی زمان غیر حاصل بعد کالحج مثلا فإنه عند حصول الاستطاعه یکون وجوبه فعلیا کما قیل و لکن الواجب معلق علی حصول الموسم فإنه عند حصول الاستطاعه وجب الحج و لذا

يجب عليه أن يهيئ المقدمات و الزاد و الراحله حتى يحصل وقته و موسمه ليفعله فى وقته المحدد له .و قد وقع البحث و الكلام هنا فى مقامين الأول فى إمكان الواجب المعلق و المعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه و وقوعه و الأكثر على استحالته و هو المختار و سنتعرض له إن شاء الله تعالى فى مقدمه الواجب مع بيان السر فى الذهاب إلى إمكانه و وقوعه و سنبين أن الواجب فعلا فى مثال الحج هو السير و التهيئه للمقدمات و أما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدره عليها فى زمانه .و الثانى فى أن ظاهر الجمله الشرطيه فى مثل قولهم إذا دخل الوقت فصل هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاه فى المثال إلا بعد دخول الوقت أو إنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فى المثال و أما الوجوب فهو فعلى مطلق .و بعباره أخرى هل إن القيد شرط لمدلول هيئه الأمر فى الجزاء أو إنه شرط لمدلول ماده الأمر فى الجزاء .و هذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان كما إذا قال المولى إذا تطهرت فصل .فعلى القول بظهور الجمله فى رجوع القيد إلى الهيئه أى أنه شرط للوجوب يكون الواجب واجبا مشروطا فلا يجب تحصيل شىء من المقدمات قبل حصول الشرط و على القول بظهورها فى رجوع القيد إلى الماده أى أنه شرط للواجب يكون الواجب واجبا مطلقا فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد .

و هـذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فی رجوع القيد فی الجمله الشـرطيه إلى الهيئه أو الماده و سـيجیء تحقيق الحال فی موضعه إن شاء الله تعالى

۳ الأصلی و التبعی

(الواجب الأصـلی ما قصدت إفاده وجوبه مستقلا بالكلام) كوجوبی الصلاه و الوضوء المستفادين من قوله تعالى وَ أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ و قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .(و الواجب التبعی ما لم تقصد إفاده وجوبه بل كان من توابع ما قصدت إفادته) و هذا كوجوب المشـی إلى السـوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شـراء اللحم من السوق فـإن المشـی إليهـا حينئـذ يكون واجبـا لكنه لم يكن مقصودا بالإفاده من الكلام كما فی كل دلاله التزاميه فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص

۴ التخييری و التعيينی

(الواجب التعيينی ما تعلق به الطلب بخصوصه و ليس له عـدل فی مقام الامتثال) كالصـلاه و الصوم فی شـهر رمضان فإن الصـلاه واجبه لمصـلحه فی نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر فی عرضها و قد عرفناه فيما سبق ص ۶۹ بقولنا (هو الواجب بلا واجب آخر يكون عـدلا له و بـديلا عنه فی عرضه) و إنما قيدنا البديل فی عرضه لأن بعض الواجبات التعيينيه قد يكون لها بديل فی طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعيينيه كالوضوء مثلا الذی له بديل فی طوله و هو التيمم لأنه إنما يجب إذا

تعـذر الوضوء و كالغسل بالنسـبه إلى التيمم أيضا كـذلک و کخصال الكفاره المرتبه نحو كفاره قتل الخطإ و هى العتق أولا فإن تعذر فصـيام شـهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا .(و الواجب التخييرى ما كان له عدل و بديل فى عرضه و لم يتعلق به الطلب بخصوصه) بـل كـان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهمـا المكلف و هو كالصوم الواجب فى كفاره إفطار شـهر رمضان عمـدا فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبه أو إطعام ستين مسكينا .و الأصل فى هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشىء معين فإنه لا مناص حينئـذ من أن يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحـده فيكون واجبا تعيينيا و ربما يتعلق غرضه بأحد شـيئين أو أشـياء لا ـ على التعيين بمعنى أن كلا ـ منهـا محصـل لغرضه فيكون البعث نحوهـا جميعا على نحو التخيير بينها .و كلا القسـمين واقعـان فى إراداتنـا نحن أيضا فلا وجه للإشـكال فى إمكان الواجب التخييرى و لا موجب لإطاله الكلام .ثم إن أطراف الواجب التخييرى إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحـد فإنه يمكن أن يكون البعث فى مقام الطلب نحو هـذا الجامع .فإذا وقع الطلب كـذلک فـإن التخيير حينئـذ بين الأ ـطراف يسـمى عقليـا و هو ليس من الواجب التخييرى المبحوث عنه فإن هـذا يعـد من الواجب التعيينى فإن كل واجب تعيينى كلى يكون المكلف مخيرا عقلا بين أفراده و التخيير يسـمى حينئذ عقليا مثاله قول الأستاذ لتلميذه اشتر قلما الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا .و إن لم يكن هناک جامع مثل ذلک كما فى مثال خصال الكفاره فإن

البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعى كعنوان أحد هذه الأمور أو نحو كل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف بأو و نحوها مما يدل على التخيير .فيقال فى النحو الأول مثلا أوجد أحد هذه الأمور و يقال فى النحو الثانى مثلا صم أو أطعم أو أعتق و يسمى حينئذ التخيير بين الأطراف شرعيا و هو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا .ثم هذا التخيير الشرعى تاره يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم و أخرى بين الأقل و الأكثر كالتخيير بين تسبيحه واحده و ثلاث تسبيحات فى ثلاثيه الصلاه اليوميه و رباعيتها على قول و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم مثلا مخيرا فيه بين القصير و الطويل .و هذا الأخير أعنى التخيير بين الأقل و الأكثر إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده و يترتب على الأكثر بحده أيضا أما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا و إن وقع فى ضمن الأكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط و لا تكون الزياده واجبه فلا يكون من باب الواجب التخييرى بل الزياده لا بد أن تحمل على الاستحباب

۵ العينى و الكفائى

تقدم ص ۷۶(أن الواجب العينى ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير) و يقابله(الواجب الكفائى و هو المطلوب فيه وجوب الفعل من أى مكلف كان) فهو يجب على جميع المكلفين و لكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين و لا يستحق العقاب بتركه .نعم إذا تركوه جميعا من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب كما يستحق الثواب كل من اشترك فى فعله .و أمثله الواجب الكفائى كثيره فى الشريعه منها تجهيز الميت و الصلاه

ص: ۹۲

عليه و منها إنقاذ الغريق و نحوه من التهلكه و منها إزاله النجاسه عن المسجد و منها الحرف و المهن و الصناعات التى بها نظام معايش الناس و منها طلب الاجتهاد و منها الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر .و الأصل فى هذا التقسيم أن المولى يتعلق غرضه بالشىء المطلوب له من الغير على نحوين ١ أن يصدر من كل واحد من الناس حينما تكون المصلحه المطلوبه تحصل من كل واحد مستقلا فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عينا كالصوم أو الصلاه و أكثر التكاليف الشرعيه و هذا هو الواجب العينى .٢ أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه حينما تكون المصلحه فى صدور الفعل و لو مره واحده من أى شخص كان فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصيه مكلف دون مكلف و يكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض فيجب على الجميع بفرض الكفايه الذى هو الواجب الكفائى .و قد وقع الأقدمون من الأصوليين فى حيره من أمر الوجوب الكفائى و تطبيقه على القاعده فى الوجوب الذى قوامه بل لازمه المنع من الترك إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم و لا وجوب بدون المنع من الترك لذا ظن بعضهم أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أى أحد المكلفين و ظن بعضهم أنه معين عند الله غير معين عندنا و يتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقه إلى غير ذلك من الظنون .و نحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون فلا نشغل أنفسنا بذكرها و ردها و تدفع الحيره بأدنى التفات لأنه إذا

كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقى إذ لا يبقى ما يدعو إليه فهو إذن واجب على الجميع من أول الأمر و لذا يمنعون جميعا من تركه و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه

۶ الموسع و المضيق

اشاره

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين موقت و غير موقت ثم الموقت إلى موسع و مضيق ثم غير الموقت إلى فورى و غير فورى و لنبدأ بغير الموقت مقدمه فنقول (غير الموقت ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص) و إن كان كل فعل لا تخلو عقلا من زمن يكون ظرفا له كقضاء الفائته و إزاله النجاسه عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و نحو ذلك .و هو كما قلنا على قسمين (فورى و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمنه إمكانه) كإزاله النجاسه عن المسجد و رد السلام و الأمر بالمعروف و(غير فورى و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنه إمكانه) كالصلاه على الميت و قضاء الصلاه الفائته و الزكاه و الخمس .(و الموقت ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص) كالصلاه و الحج و الصوم و نحوها و هو لا يخلو عقلا من وجوه ثلاثه إما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه و الأول ممتنع لأنه من التكليف بما لا يطاق .و الثانى لا ينبغى الإشكال فى إمكانه و وقوعه و هو المسمى المضيق كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زياده و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب .

و الثالث هو المسمى الموسع لأن فيه توسعه على المكلف فى أول الوقت و فى أثنائه و آخره كالصلاه اليوميه و صلاه الآيات فإنه لا يجوز تركه فى جميع الوقت و يكتفى بفعله مره واحده فى ضمن الوقت المحدد له .و لا إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعه فى الشريعه و إنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين إمكانه و امتناعه و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الإشكال عنده على ما سيأتى .و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا .و منشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع أن حقيقه الوجوب متقومه بالمنع من الترك كما تقدم فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه .و الجواب عنه واضح فإن الواجب الموسع فعل واحد و هو طبيعه الفعل المقيد بطبيعه الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت فتكون الطبيعه بملاحظه ذاتها واجبه لا يجوز تركها غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عده مرات كان لها أفراد طوليه تدريجيه مقدره الوجود فى أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره فيقع التخيير العقلى بين الأفراد الطوليه كالتخيير العقلى بين الأفراد العرضيه للطبيعه المأمور بها فيجوز الإتيان بفرد و ترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس فى نفس المأمور به و هو طبيعه الفعل فى الوقت المحدود فلا منافاه بين وجوب الطبيعه بملاحظه ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد .و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعه فى الشريعه فقال بعضهم بوجوبه فى أول الوقت و الإتيان به فى الزمان الباقى يكون من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل فى أول الوقت و قال آخر بوجوبه فى آخر الوقت و الإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض

ص :۹۵

نظير إيقاع غسل الجمعه فی يوم الخميس و ليله الجمعه و قيل غير ذلک .و كلها أقوال متروكه عند علمائنا واضحه البطلان فلا حاجه إلى الإطاله فی ردها

هل يتبع القضاء الأداء

مما يتفرع عاده على البحث عن الموقت مسأله تبعيه القضاء للأداء و هی من مباحث الألفاظ و تدخل فی باب الأوامر .و لكن أخر ذكرها إلى الخاتمه مع أن من حقها أن تذكر مثلها لأنها كما قلنا من فروع بحث الموقت عاده فنقول إن الموقت قد يفوت فی وقته إما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار و إما لفساده لعذر أو لغير عذر فإذا فات على أی نحو من هذه الأنحاء فقد ثبت فی الشريعه وجوب تدارک بعض الواجبات كالصلاه و الصوم بمعنى أن يأتی بها خارج الوقت و يسمى هذا التدارک قضاء و هذا لا كلام فيه .إلا أن الأصوليين اختلفوا فی أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعده بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات فی وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء أو أن القاعده لا تقتضی ذلک بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء و فی المسأله أقوال ثلاثه قول بالتبعيه مطلقا .و قول بعدمها مطلقا .و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا فلا تبعيه و بين ما إذا كان منفصلا فالقضاء تابع للأداء .

ص :۹۶

و الظاهر أن منشأ النزاع فى المسأله يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحده المطلوب أو تعدده أى أن فى الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد أو مطلوبين و هما ذات الفعل و كونه واقعا فى وقت معين .فعلى الأول إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت و على الثانى إذا فات الامتثال فى الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه فى الوقت المعين و أما الطلب بذات الفعل فباق على حاله .و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت فى المتصل وحده المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد و المستفاد فى المنفصل تعدد المطلوب فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للأداء .و المختار هو القول الثانى و هو عدم التبعيه مطلقا .لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن فى المطلوب فإذا قال مثلا صم يوم الجمعه فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم لا أن الصوم بذاته مطلوب و كونه فى يوم الجمعه مطلوب آخر .و أما فى مورد دليل التوقيت المنفصل كما إذا قال صم ثم قال مثلا اجعل صومك يوم الجمعه فأيضا كذلك نظرا إلى أن هذا من باب المطلق و المقيد فيجب فيه حمل المطلق على المقيد و معنى حمل المطلق على المقيد هو تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق و إلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين

الـدليلين بل يكون أخـذا بالـدليلين .نعم يمكن أن يفرض و إن كان هـذا فرضا بعيـد الوقوع فى الشـريعه أن يكون دليل التوقيت المنفصـل مقيـدا بـالتمكن كأن يقول فى المثال اجعل صومك يوم الجمعه إن تمكنت أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صـورتى التمكن و عـدمه و صوره التمكن هى القـدر المـتيقن منه فـإنه فى هـذا الفرض يمكن التمسـك بإطلاـق دليـل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا فى صوره التمكن و مع الاضطرار إلى ترك الفعـل فى الوقت يبقى دليـل الواجب على إطلاقه .و هـذا الفرض هو الـذى يظهر من الكفايه لشـيخ أساتـذتنا الآخوند قـدس سـره و لكنه فرض بعيـد جـدا على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء

ص :۹۸

الباب الثالث النواهی

اشاره

ص: ۹۹

و فيه خمس مسائل

۱ ماده النهى

(و المقصود بها كلمه النهى كماده الأمر و هى عباره عن طلب العالى من الـدانى ترك الفعل) أو فقل على الأصح(إنها عباره عن زجر العالى للدانى عن الفعل و ردعه عنه) و لازم ذلك طلب الترك فيكون التفسير الأول تفسيرا باللازم على ما سيأتى توضيحه .و هى كلمه النهى ككلمه الأـمر فى الـدلاله على الإلزام عقلا لا وضـعا و إنما الفرق بينهما أن المقصود فى الأمر الإلزام بالفعل و المقصود فى النهى الإلزام بالترك .و عليه تكون ماده النهى ظاهره فى الحرمه كما أن ماده الأمر ظاهره فى الوجوب

۲ صيغه النهى

المراد من صـيغه النهى كل صـيغه تـدل على طلب الترك .أو فقل على الأصح كل صـيغه تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه كصيغه لا تفعل أو إياك أن تفعل و نحو ذلك .و المقصود بالفعل الحـدث الـذى يدل عليه المصدر و إن لم يكن أمرا وجوديا فيدخل فيها على هذا نحو قولهم لا تترك الصلاه فإنها من صيغ النهى لا من صيغ الأمر كما أن قولهم اترك شرب الخمر تعد من صيغ الأمر لا من صـيغ النهى و إن أدت مؤدى لا تشـرب الخمر .و السـر فى ذلك واضح فإن المدلول المطابقى لقولهم لا تترك هو الزجر و النهى عن ترك الفعل و إن كان لازمه الأمر بالفعل فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه

ص :۱۰۱

و المدلول المطابقی لقولهم اترک هو الأمر بترک الفعل و إن کان لازمه النهی عن الفعل فیدل علیه بالدلاله الالتزامیه

۳ ظهور صیغه النهی فی التحریم

الحق أن صیغه النهی ظاهره فی التحریم و لکن لا- لأنها موضوعه لمفهوم الحرمه و حقیقه فیه کما هو المعروف بل حالها فی ذلک حال ظهور صیغه افعل فی الوجوب فإنه قد قلنا هناک إن هذا الظهور إنما هو بحکم العقل لا أن الصیغه موضوعه و مستعمله فی مفهوم الوجوب .و کذلک صیغه لا تفعل فإنها أکثر ما تدل علی النسبه الزجریه بین الناهی و المنهی عنه و المنهی فإذا صدرت ممن تجب طاعته و یجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه و لم ینصب قرینه علی جواز الفعل کان مقتضی وجوب طاعه هذا المولی و حرمه عصیانه عقلا- قضاء لحق العبودیه و المولویه عدم جواز ترک الفعل الذی نهی عنه إلا- مع الترخیص من قبله .فیکون علی هذا نفس صدور النهی من المولی بطبعه مصداقا لحکم العقل بوجوب الطاعه و حرمه المعصیه فیکون النهی مصداقا للتحریم حسب ظهوره الإطلاقی لا أن التحریم الذی هو مفهوم اسمی وضعت له الصیغه و استعملت فیه .و الکلام هنا کالکلام فی صیغه افعل بلا فرق من جهه الأقوال و الاختلافات

۴ ما المطلوب فی النهی

کل ما تقدم لیس فیه خلاف جدید غیر الخلاف الموجود فی صیغه افعل و إنما اختص النهی فی خلاف واحد و هو أن المطلوب فی النهی هل هو مجرد الترک أو کف النفس عن الفعل و الفرق بینهما أن المطلوب علی القول الأول

ص :۱۰۲

أمر عـدمی محض و المطلوب علی القول الثانی أمر وجودی لأـن الکف فعـل من أفعال النفس .و الحق هو القول الأول .و منشأ القول الثانی توهم هـذا القائـل أن الترک الـذی معنـاه إبقـاء عـدم الفعل المنهی عنه علی حاله لیس بمقـدور للمکلف لأنه أزلی خـارج عن القـدره فلاـ یمکن تعلق الطلب به و المعقول من النهی أن یتعلق فیه الطلب بردع النفس و کفهـا عن الفعـل و هو فعل نفسانی یقع تحت الاختیار .و الجواب عن هذا التوهم أن عدم المقدوریه فی الأزل علی العدم لا ینافی المقدوریه بقاء و استمرارا إذ القدره علی الوجود تلازم القدره علی العدم بل القدره علی العدم علی طبع القدره علی الوجود و إلا لو کان العدم غیر مقدور بقاء لما کان الوجود مقـدورا فإن المختار القادر هو الـذی إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل .و التحقیق أن هذا البحث ساقط من أصـله فإنه کما أشـرنا إلیه فیما سـبق لیس معنی النهی هو الطلب حتی یقال إن المطلوب هو الترک أو الکف و إنما طلب الترک من لوازم النهی و معنی النهی المطـابقی هو الزجر و الردع نعم الردع عن الفعل یلزمه عقلا طلب الترک کما أن البعث نحو الفعل فی الأـمر یلزمه عقلاـ الردع عن الترک .فالأـمر و النهی کلاهما یتعلقان بنفس الفعل رأسا فلا موقع للحیره و الشک فی أن الطلب فی النهی یتعلق بالترک أو الکف

۵ دلاله صیغه النهی علی الدوام و التکرار

اشاره

اختلفوا فی دلاله صیغه النهی علی التکرار أو المره کالاختلاف فی صیغه افعل .

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا ـ فرق فلا دلاله لصيغه لا تفعل لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المره و إنما المنهى عنه صرف الطبيعه كما أن المبعوث نحوه فى صيغه افعل صرف الطبيعه .غير أن بينهما فرقا من ناحيه عقليه فى مقام الامتثال فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعه و لا ـ يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مره واحده ما كان ممتثلا ـ و أما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعه و لا تتوقف طبيعه الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مره واحده .و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما بل ذلك مقتضى طبع النهى و الأمر عقلا .

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر و النهى و دلاله النهى على الفساد لأنهما داخلان فى المباحث العقليه كما سيأتى و ليس هما من مباحث الألفاظ و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسأله الضد و مسأله الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا و سنذكر الجميع فى المقصد الثانى المباحث العقليه إن شاء الله تعالى

الباب الرابع المفاهيم

اشاره

ص: ۱۰۵

تمهید فی معنی کلمه المفهوم و فی النزاع فی حجیته و فی أقسامه فهذه ثلاثه مباحث

۱ معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم علی ثلاثه معان ۱ المعنی المدلول للفظ الذی یفهم منه فیساوق کلمه المدلول سواء کان مدلولا لمفرد أو جمله و سواء کان مدلولا حقیقیا أو مجازیا .۲ ما یقابل المصداق فیراد منه کل معنی یفهم و إن لم یکن مدلولا للفظ فیعم المعنی الأول و غیره .۳ ما یقابل المنطوق و هو أخص من الأولین و هذا هو المقصود بالبحث هنا و هو اصطلاح أصولی یختص بالمدلولات الالتزامیه للجمل الترکیبیه سواء کانت إنشائیه أو إخباریه فلا یقال لمدلول المفرد مفهوم و إن کان من المدلولات الالتزامیه .أما المنطوق فمقصودهم منه ما یدل علیه نفس اللفظ فی حد ذاته علی وجه یکون اللفظ المنطوق حاملا لذلک المعنی و قالبا له فیسمی المعنی منطوقا تسمیه للمدلول باسم الدال و لذلک یختص المنطوق بالمدلول المطابقی فقط و إن کان المعنی مجازا قد استعمل فیه اللفظ بقرینه .و علیه فالمفهوم الذی یقابله ما لم یکن اللفظ حاملا له دالا علیه بالمطابقه و لکن یدل علیه باعتباره لازما لمفاد الجمله بنحو اللزوم البین بالمعنی الأخص (۱).

ص: ۱۰۷

۱- ۱) راجع کتاب المنطق للمؤلف،الجزء الأول ص ۷۹ عن معنی البین و أقسامه.

و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى .مثاله قولهم إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شىء فالمنطوق فيه هو مضمون الجمله و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشىء من النجاسات و المفهوم على تقدير أن يكون لمثل هذه الجمله مفهوم أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس .و على هذا يمكن تعريفهما بما يلى (المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق)(و المفهوم هو حكم دل عليه اللفظ لا ـ فى محل النطق) .و المراد من الحكم الحكم بالمعنى الأعم لا خصوص أحد الأحكام الخمسه و عرفوهما أيضا بأنهما حكم مذكور و حكم غير مذكور و أنهما حكم لمذكور و حكم لغير مذكور و كلها لا تخلو عن مناقشات طويله الذيل و الذى يهون الخطب أنها تعريفات لفظيه لا يقصد منها الدقه فى التعريف و المقصود منها واضح كما شرحناه

۲ النزاع فى حجيه المفهوم

لا ـ شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه فيكون حجه من المتكلم على السامع و من السامع على المتكلم كسائر الظواهر الأخرى .إذن ما معنى النزاع فى حجيه المفهوم حينما يقولون مثلا هل مفهوم الشرط حجه أو لا .و على تقديره فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام و تنقيح صغريات حجيه الظهور بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجه كالبحث عن حجيه الظهور و حجيه الكتاب و نحو

ذلك .و الجواب أن النزاع هنا فى الحقيقه إنما هو فى وجود الدلاله على المفهوم أى فى أصل ظهور الجمله فيه و عدم ظهورها و بعباره أوضح النزاع هنا فى حصول المفهوم للجمله لا فى حجيته بعد فرض حصوله .فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط مثلا أن الجمله الشرطيه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط و هل هى ظاهره فى ذلك .لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فيه يتنازع فى حجيته فإن هذا لا معنى له و إن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم كما يقولون مثلا مفهوم الشرط حجه أم لا و لكن غرضهم ما ذكرنا .كما أنه لا نزاع فى دلاله بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينه خاصه على ذلك المفهوم فإن هذا ليس موضع كلامهم بل موضوع الكلام و محل النزاع فى دلاله نوع تلك الجمله كنوع الجمله الشرطيه على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه

۳ أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقه و مفهوم المخالفه (۱ مفهوم الموافقه ما كان الحكم فى المفهوم موافقا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق) فإن كان الحكم فى المنطوق الوجوب مثلا كان فى المفهوم الوجوب أيضا و هكذا .كدلاله الأولويه فى مثل قوله تعالى فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ على النهى عن الضرب و الشتم للأبوين و نحو ذلك مما هو أشد إهانه و إيلاما من التأفيف المحرم بحكم الآيه .

ص :۱۰۹

و قـد يسـمى هـذا المفهوم فحوى الخطاب و لا نزاع فى حجيه مفهوم الموافقه بمعنى دلاله الأولويه على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم و له تفصيل كلام يأتى فى موضعه .(۲ مفهوم المخالفه ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق) و له موارد كثيره وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصـيل و هى سـته ۱ مفهوم الشرط .۲ مفهوم الوصف .۳ مفهوم الغايه .۴ مفهوم الحصر .۵ مفهوم العدد .۶ مفهوم اللقب

ص :۱۱۰

الأول مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا شک فی أن الجمله الشرطیه یدل منطوقها بالوضع علی تعلیق التالی فیها علی المقدم الواقع موقع الفرض و التقدیر و هی علی نحوین ۱ أن تکون مسوقه لبیان موضوع الحکم أی أن المقدم هو نفس موضوع الحکم حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط فی المقدم علی وجه لا یعقل فرض الحکم بدونه نحو قولهم إن رزقت ولدا فاختنه فإنه فی المثال لا یعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده و منه قوله تعالی وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً فإنه لا یعقل فرض الإکراه علی البغاء إلا بعد فرض إراده التحصن من قبل الفتیات .و قد اتفق الأصولیون علی أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجمله الشرطیه لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحکم فلا معنی للحکم بانتفاء التالی علی تقدیر انتفاء المقدم إلا علی نحو السالبه بانتفاء الموضوع و لا حکم حینئذ بالانتفاء بل هو انتفاء الحکم فلا مفهوم للشرطیه فی المثالین فلا یقال إن لم ترزق ولدا فلا تختنه و لا یقال إن لم یردن تحصنا فأکرهوهن علی البغاء .۲ ألا تکون مسوقه لبیان الموضوع حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط علی وجه یمکن فرض الحکم بدونه نحو قولهم إن أحسن صدیقک فأحسن إلیه فإن فرض الإحسان إلی الصدیق لا یتوقف عقلا علی فرض صدور الإحسان منه فإنه یمکن الإحسان إلیه أحسن أو لم یحسن .و هذا النحو الثانی من الشرطیه هو محل النزاع فی مسألتنا و مرجعه

إلى النزاع فی دلاله الشرطیه علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط بمعنی أنه هل یستکشف من طبع التعلیق علی الشرط انتفاء نوع الحکم المعلق کالوجوب مثلا علی تقدیر انتفاء الشرط .و إنما قلنا نوع الحکم لأن شخص کل حکم فی القضیه الشرطیه أو غیرها ینتفی بانتفاء موضوعه أو أحد قیود الموضوع سواء کان للقضیه مفهوم أو لم یکن و فی مفهوم الشرطیه قولان أقواهما أنها تدل علی الانتفاء عند الانتفاء

.المناط فی مفهوم الشرط

إن دلاله الجمله الشرطیه علی المفهوم تتوقف علی دلالتها بالوضع أو بالإطلاق علی أمور ثلاثه مترتبه ۱ دلالتها علی الارتباط و الملازمه بین المقدم و التالی .۲ دلالتها زیاده علی الارتباط و الملازمه علی أن التالی معلق علی المقدم و مترتب علیه و تابع له فیکون المقدم سببا للتالی و المقصود من السبب هنا هو کل ما یترتب علیه الشیء و إن کان شرطا و نحوه فیکون أعم من السبب المصطلح فی فن المعقول .۳ دلالتها زیاده علی ما تقدم علی انحصار السببیه فی المقدم بمعنی أنه لا سبب بدیل له یترتب علیه التالی .و توقف المفهوم للجمله الشرطیه علی هذه الأمور الثلاثه واضح لأنه لو کانت الجمله اتفاقیه أو کان التالی غیر مترتب علی المقدم أو کان مترتبا و لکن لا علی نحو الانحصار فیه فإنه فی جمیع ذلک لا یلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالی .

ص: ۱۱۲

و إنما الـذى ينبغى إثباته هنا هو أن الجمله ظاهره فى هذه الأمور الثلاثه وضـعا أو إطلاقا لتكون حجه فى المفهوم .و الحق ظهور الجمله الشرطيه فى هذه الأمور وضعا فى بعضها و إطلاقا فى البعض الآخر .١ أما دلالتها على الارتباط و وجود العلقه اللزوميه بين الطرفين فالظـاهر أنه بـالوضع بحكم التبـادر و لكن لا ـ بوضع خصوص أدوات الشـرط حتى ينكر وضـعها لـذلك بل بوضع الهيئه التركيبيه للجمله الشـرطيه بمجموعها و عليه فاسـتعمالها فى الاتفاقيه يكون بالعنايه و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقـدم و التالى إذا اتفقت لهمـا المقارنه فى الوجود .٢ و أمـا دلالتهـا على أن التالى مترتب على المقـدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضـع أيضـا و لكن لا ـ بمعنى أنهـا موضوعه بوضـعين وضع للتلازم و وضع آخر للترتب بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحـد للارتباط الخاص و هو ترتب التالى على المقـدم .و الـدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالى على المقـدم عنها فإنها تـدل على أن المقـدم وضع فيها موضع الفرض و التقـدير و على تقـدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعا أى يتلوه فى الحصول أو فقل إن المتبادر منها لابـديه الجزاء عنـد فرض حصول الشرط و هـذا لا ـ يمكن أن ينكره إلا ـ مكابر أو غافل فإن هـذا هو معنى التعليق الـذى هو مفاد الجمله الشـرطيه التى لا مفاد لها غيره و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدما و سموا الجزء الثانى جزاء و تاليا .فإذا كانت جمله إنشـائيه أى أن التالى متضـمن لإنشاء حكم تكليفى أو وضـعى فإنها تـدل على تعليق الحكم على الشـرط فتـدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم .

و إذا كانت جمله خبريه أى أن التالى متضمن لحكايه خبر فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم سواء كان المحكى عنه خارجا و فى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكايه مع المحكى عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه .٣ و أما دلالتها على أن الشرط منحصر فبالإطلاق لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط و كذا لو كان معه شىء آخر يكونان معا شرطا للحكم لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بأو فى الصوره الأولى أو العطف بالواو فى الصوره الثانيه لأن الترتب على الشرط ظاهر فى أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه و أنه منحصر لا بديل و لا عدل له و إلا لوجب على الحكيم بيانه و هو حسب الفرض فى مقام البيان .و هذا نظير ظهور صيغه افعل بإطلاقها فى الوجوب التعينى و التعيينى .و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجمله الشرطيه فى الأمور التى بها تكون ظاهره فى المفهوم .و على كل حال إن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم مما لا ـ ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا ـ مع قرينه صارفه أو تكون وارده لبيان الموضوع .و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم (فى روايه أبى بصير قال:سألت أبا عبد الله عن الشاه تذبح فلا ـ تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال لا ـ تأكل إن عليا كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل) فإن استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون

إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

اشاره

و من لواحق مبحث مفهوم الشرط مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا و هذا يقع على نحوين .١ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار نحو التقصير فى السفر فيما ورد(:إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفيت الجدران فقصر) .٢ أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما فى نحو إذا أجنبت فاغتسل إذا مسست ميتا فاغتسل .أما النحو الأول فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر كما هو واضح فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين الوجه الأول أن نقيد كلا من الشرطين من ناحيه ظهورهما فى الاستقلال بالسببيه ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق كما سبق الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو فيكون الشرط فى الحقيقه هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحده مقدمها المركب من الشرطين بأن يكون مؤداهما هكذا إذا خفى الأذان و الجدران معا فقصر .و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما كما لو كانا جمله واحده .

الوجه الثانی أن نقیدهما من ناحیه ظهورهما فی الانحصار ذلک الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقیید بأو و حینئذ یکون الشرط أحدهما علی البدلیه أو الجامع بینهما علی أن یکون کل منهما مصداقا له و ذلک حینما یمکن فرض الجامع بینهما و لو کان عرفیا .و إذ یدور الأمر بین الوجهین فی التصرف فأیهما أولی هل الأولی تقیید ظهور الشرطیتین فی الاستقلال أو تقیید ظهورهما فی الانحصار قولان فی المسأله .و الأوجه علی الظاهر هو التصرف الثانی لأن منشأ التعارض بینهما هو ظهورهما فی الانحصار الذی یلزم منه الظهور فی المفهوم فیتعارض منطوق کل منهما مع مفهوم الآخر کما تقدم فلا بد من رفع الید عن ظهور کل منهما فی الانحصار بالإضافه إلی المقدار الذی دل علیه منطوق الشرطیه الأخری لأن ظهور المنطوق أقوی أما ظهور کل من الشرطیتین فی الاستقلال فلا معارض له حتی ترفع الید عنه .و إذا ترجح القول الثانی و هو التصرف فی ظهور الشرطین فی الانحصار یکون کل من الشرطین مستقلا فی التأثیر فإذا انفرد أحدهما کان له التأثیر فی ثبوت الحکم و إن حصلا معا فإن کان حصولهما بالتعاقب کان التأثیر للسابق و إن تقارنا کان الأثر لهما معا و یکونان کالسبب الواحد لامتناع تکرار الجزاء حسب الفرض .و أما النحو الثانی و هو ما إذا کان الجزاء قابلا للتکرار فهو علی صورتین ۱ أن یثبت بالدلیل أن کلا من الشرطین جزء السبب و لا کلام حینئذ فی أن الجزاء واحد یحصل عند حصول الشرطین معا .

ص :۱۱۶

۲ أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل سواء كان للقضيه الشرطيه مفهوم أم لم يكن فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا فى وقت واحد أو متعاقبين أن القاعده أى شىء تقتضى هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط كما فى مثال تعدد وجوب الصلاه بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات .أقول لا شبهه فى أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل .و أما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف و الحق أن القاعده فيه عدم التداخل .بيان ذلك أن لكل شرطيه ظهورين ۱ ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببيه و هذا الظهور يقتضى أن يتعدد الجزاء فى الشرطيتين موضوعتى البحث فلا تتداخل الأسباب .۲ ظهور الجزاء فيها فى أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود و لما كان صرف الشىء لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها فتتداخل الأسباب .و على هذا فيقع التنافى بين هذين الظهورين فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل و إذا قدمنا الظهور الثانى لا بد أن نقول بالتداخل فأيهما أولى بالتقديم و الأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط

على ظهور الجزاء لأن الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و إثباتا فإن كان واحدا كان الجزاء واحدا و إن كان متعددا كان متعددا و إذا كان المقدم متعددا حسب فرض ظهور الشرطيتين كان الجزاء تبعا له و عليه لا يستقيم للجزاء ظهور فى وحده المطلوب فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين بل يكون الظهور فى التعداد رافعا للظهور فى الوحده لأن الظهور فى الوحده لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور فى التعداد أو بعد فرض عدمه أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور فى الوحده فالقاعده فى المقام إذن هى عدم التداخل و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم .

تنبيهان

@

۱ تداخل المسببات

إن البحث فى المسأله السابقه إنما هو عما إذا تعددت الأسباب فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايره فى الجزاء و تعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب و ينبغى أن تسمى بمسأله تداخل الأسباب .و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغى أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك فى الاسم و الحقيقه كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى .و هذه مسأله أخرى غير ما تقدم تسمى بمسأله تداخل المسببات و هى من ملحقات الأولى .و القاعده فيها أيضا عدم التداخل .و السر فى ذلك أن سقوط الواجبات المتعدده واحد و إن أتى به بنيه

ص :۱۱۸

امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص كما ورد فى الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابه عن باقى الأغسال و ورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدده و مع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امتثالا خاصا به لا يغنى عنه امتثال الآخر و إن اشتركت الواجبات فى الاسم و الحقيقه .نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبه العموم و الخصوص من وجه و كان دليل كل منهما مطلقا بالإضافه إلى مورد الاجتماع كما إذا قال مثلا تصدق على مسكين و قال ثانيا تصدق على ابن سبيل فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيرا و ابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين .

۲ الأصل العملى فى المسألتين

أن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن و إنما الشك فى تكليف ثان زائد و الأصل فى مثله البراءه .و بعكسه فى مسأله تداخل المسببات فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشاره إليه لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعدده بتعدد الأسباب يشك فى سقوط التكاليف الثابته لو فعل فعلا واحدا و مقتضى القاعده فى مثله الاشتغال بمعنى أن الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الامتثال

الثانی مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا ما یعم النعت و غیره فیشمل الحال و التمییز و نحوهما مما یصلح أن یکون قیدا لموضوع التکلیف کما أنه یختص بما إذا کان معتمدا علی موصوف فلا یشمل ما إذا کان الوصف نفسه موضوعا للحکم نحو وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما فإن مثل هذا یدخل فی باب مفهوم اللقب و السر فی ذلک أن الدلاله علی انتفاء الوصف لا بد فیها من فرض موضوع ثابت للحکم یقید بالوصف مره و یتجرد عنه أخری حتی یمکن فرض نفی الحکم عنه .و یعتبر أیضا فی المبحوث عنه هنا أن یکون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه لأنه لو کان مساویا أو أعم مطلقا لا یوجب تضییقا و تقییدا فی الموصوف حتی یصح فرض انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء الوصف .و أما دخول الأخص من وجه فی محل البحث فإنما هو بالقیاس إلی مورد افتراق الموصوف عن الوصف ففی مثال فی الغنم السائمه زکاه یکون مفهومه لو کان له مفهوم عدم وجوب الزکاه فی الغنم غیر السائمه و هی المعلوفه و أما بالقیاس إلی مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلاله له علی المفهوم قطعا فلا یدل المثال علی عدم الزکاه فی غیر الغنم السائمه أو غیر السائمه کالإبل مثلا لأن الموضوع و هو الموصوف الذی هو الغنم فی المثال یجب أن یکون محفوظا فی المفهوم

و لا يكون متعرضا لموضوع آخر لا نفيا و لا إثباتا .(فما عن بعض الشافعيه من القول بـدلاله القضـيه المـذكوره على عـدم الزكاه فى الإبل المعلوفه لا وجه له قطعا) .

الأقوال فى المسأله و الحق فيها

لا شك فى دلاله التقييـد بالوصف على المفهوم عنـد وجود القرينه الخاصه و لا شك فى عـدم الـدلاله عنـد وجود القرينه على ذلك مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الـذى يفهم منه عـدم إناطه الحكم به وجودا و عـدما نحو قوله تعالى وَ رَبٰائِبُكُمُ اللاّٰتِی فِی حُجُورِكُمْ فإنه لا مفهوم لمثل هـذه القضـيه مطلقا إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها فى حجوركم لأنها غالبا تكون كذلك و الغرض منه الإشـعار بعله الحكم إذ إن اللاـتى تربى فى الحجور تكون كالبنات .و إنما الخلاف عنـد تجرد القضـيه عن القرائن الخـاصه فإنهم اختلفوا فى أن مجرد التقييـد بالوصف هل يـدل على المفهوم أى انتفاء حكم الموصوف عنـد انتفاء الوصف أو لا يـدل نظير الاختلاـف المتقـدم فى التقييد بالشـرط و فى المسأله قولان و المشـهور القول الثانى و هو عـدم المفهوم .و السر فى الخلاـف يرجع إلى أن التقييـد المسـتفاد من الوصـف هـل هـو تقييـد لنفس الحكم أى أن الحكم منـوط به أو أنه تقييـد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف .فـإن كان الأول فإن التقييـد بالوصف يكون ظاهرا فى انتفاء الحكم عنـد انتفائه بمقتضـى الإطلاق لأن الإطلاق يقتضـى بعـد فرض إناطه الحكم بالوصف انحصاره فيه كما قلنا فى التقييـد بالشـرط .و إن كان الثانى فإن التقييد لا يكون ظاهرا فى انتفاء الحكم عند

انتفاء الوصف لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب إذ إنه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط لا أن الموضوع ذات الموصوف و الوصف قيد للحكم عليه مثلما إذا قال القائل اصنع شكلا رباعيا قائم الزاويه متساوى الأضلاع فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الداله عليه حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعباره المؤلفه من الموصوف و الوصف و هى فى المثال شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع و هى بمنزله كلمه مربع فكما أن جمله اصنع مربعا لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه لأنه فى الحقيقه يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف .إذا عرفت ذلك فنقول إن الظاهر فى الوصف لو خلى و طبعه من دون قرينه أنه من قبيل الثانى أى أنه قيد للموضوع لا للحكم فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد فلا مفهوم للوصف .و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدله الآتيه ۱ أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائده فيه و الجواب أن الفائده غير منحصره برجوعه إلى الحكم و كفى فائده فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به .۲ إن الأصل فى القيود أن تكون احترازيه .و الجواب أن هذا مسلم و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائره الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له و نحن نقول به و ليس هذا من المفهوم فى شىء لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه كما فى مفهوم اللقب و الحاصل أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم .۳ إن الوصف مشعر بالعليه فيلزم إناطه الحكم به .

و الجواب أن هذا الإشعار و إن كان مسلما إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع فى الدلاله على المفهوم .۴ الاستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم مثل(قوله صلى اللّه عليه و آله:مطل الغنى ظلم) .و الجواب أن ذلك على تقديره لا ينفع لأنا لا نمنع من دلاله التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينه و إنما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم و فى خصوص المثال نجد القرينه على إناطه الحكم بالغنى موجوده من جهه مناسبه الحكم و الموضوع فيفهم أن السبب فى الحكم بالظلم كون المدين غنيا فيكون مطله ظلما بخلاف المدين الفقير لعجزه عن أداء الدين فلا يكون مطله ظلما

الثالث مفهوم الغايه

إذا ورد التقييد بالغايه نحو و أتموا الصيام إلى الليل و نحو كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين الجهه الأولى فى دخول الغايه فى المنطوق أى فى حكم المغيا فقد اختلفوا فى أن الغايه و هى الواقعه بعد أداه الغايه نحو إلى و حتى هل هى داخله فى المغيا حكما أو خارجه عنه و إنما ينتهى إليها المغيا موضوعا و حكما على أقوال منها التفصيل بين كونها من جنس المغيا فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شىء حلال و منها التفصيل بين كون الغايه واقعه بعد إلى فلا تدخل فيه و بين كونها واقعه بعد حتى فتدخل نحو كل السمكه حتى رأسها .و الظاهر أنه لا ـ ظهور لنفس التقييد بالغايه فى دخولها فى المغيا و لا ـ فى عدمه بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصه الحافه بالكلام .نعم لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغايه فيما إذا كانت غايه للحكم كمثال كل شىء حلال فإنه لا معنى لدخول معرفه الحرام فى حكم الحلال .ثم إن المقصود من كلمه حتى التى يقع الكلام عنها هى حتى الجاره دون العاطفه و إن كانت تدخل على الغايه أيضا لأن العاطفه يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف فإذا قلت مات الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضا بل حتى العاطفه تفيد أن الغايه هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيا فى القوه أو

ص :124

الضعف فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فی الحکم بل قد یکون هو الأسبق فی الحکم نحو مات کل أب حتی آدم .الجهه الثانیه فی مفهوم الغایه و هی موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا فی أن التقیید بالغایه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل یدل علی انتفاء سنخ الحکم عما وراء الغایه و من الغایه نفسها أیضا إذا لم تکن داخله فی المغیا أو لا .فنقول إن المدرک فی دلاله الغایه علی المفهوم کالمدرک فی الشرط و الوصف فإذا کانت قیدا للحکم کانت ظاهره فی انتفاء الحکم فیما وراءها و أما إذا کانت قیدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلاله لها علی المفهوم و علیه فما علم فی التقیید بالغایه أنه راجع إلی الحکم فلا إشکال فی ظهوره فی المفهوم مثل (قوله علیه السلام:کل شیء طاهر حتی تعلم أنه نجس)و کذلک مثال کل شیء حلال .و إن لم یعلم ذلک من القرائن فلا یبعد القول بظهور الغایه فی رجوعها إلی الحکم و أنها غایه للنسبه الواقعه قبلها و کونها غایه لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذی یحتاج إلی البیان و القرینه .فالقول بمفهوم الغایه هو المرجح عندنا

الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر الحصر له معنيان

١ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغه سواء كان من نوع قصر الصفه على الموصوف نحو(:لا سيف إلا ذو الفقار و لا فتى إلا على) أم من نوع قصر الموصوف على الصفه نحو وَ مٰا مُحَمَّدٌ إِلاّٰ رَسُولٌ . إِنَّمٰا أَنْتَ مُنْذِرٌ .٢ ما يعم القصر و الاستثناء الذى لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاّٰ قَلِيلاً و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى .

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحده واحده فنقول ١ إلا و هى تأتى لثلاثه وجوه ١ صفه بمعنى غير .٢ استثنائيه .٣ أداه حصر بعد النفى .أما إلا الوصفيه فهى تقع وصفا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى فهى تدخل من هذه الجهه فى مفهوم الوصف فإن قلنا هناك إن للوصف

ص :١٢۶

مفهوما فهی کذلک و إلا فلا و قد رجحنا فیما سبق أن الوصف لا مفهوم له فإذا قال المقر مثلا فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم بجعل إلا درهم وصفا فإنه یثبت فی ذمته تمام العشره الموصوفه بأنها لیست بدرهم و لا یصح أن تکون استثنائیه لعدم نصب درهم و لا مفهوم لها حینئذ فلا تدل علی عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزید .و أما إلا الاستثنائیه فلا ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی لأن إلا موضوعه للإخراج و هو الاستثناء و لازم هذا الإخراج باللزوم البین بالمعنی الأخص أن یکون المستثنی محکوما بنقیض حکم المستثنی منه و لما کان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق .و أما أداه الحصر بعد النفی نحو(:لا صلاه إلا بطهور) فهی فی الحقیقه من نوع الاستثنائیه .فرع لو شککنا فی مورد أن کلمه إلا- استثنائیه أو وصفیه مثل ما لو قال المقر لیس فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم إذ یجوز فی المثال أن تکون إلا- وصفیه و یجوز أن تکون استثنائیه فإن الأصل فی کلمه إلا- أن تکون للاستثناء فیثبت فی ذمته فی المثال درهم واحد أما لو کانت وصفیه فإنه لا یثبت فی ذمته شیء لأنه یکون قد نفی العشره الدراهم کلها الموصوفه تلک الدراهم بأنها لیست بدرهم .۲ إنما و هی أداه حصر مثل کلمه إلا فإذا استعملت فی حصر الحکم فی موضوع معین دلت بالملازمه البینه علی انتفائه عن غیر ذلک الموضوع و هذا واضح .۳ بل و هی للإضراب و تستعمل فی وجوه ثلاثه الأول للدلاله علی أن المضروب عنه وقع عن غفله أو علی نحو

الغلط و لا دلاله لها حینئذ علی الحصر و هو واضح .الثانی للدلاله علی تأکید المضروب عنه و تقریره نحو زید عالم بل شاعر و لا دلاله لها أیضا حینئذ علی الحصر .الثالث للدلاله علی الردع و إبطال ما ثبت أولا نحو أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّهٌ بَلْ جٰاءَهُمْ بِالْحَقِّ فتدل علی الحصر فیکون لها مفهوم و هذه الآیه الکریمه تدل علی انتفاء مجیئه بغیر الحق .۴ و هناک هیئات غیر الأدوات تدل علی الحصر مثل تقدم المفعول نحو إِیّٰاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّٰاکَ نَسْتَعِینُ و مثل تعریف المسند إلیه بلام الجنس مع تقدیمه نحو العالم محمد و إن القول ما قالت حذام و نحو ذلک مما هو مفصل فی علم البلاغه .فإن هذه الهیئات ظاهره فی الحصر فإذا استفید منها الحصر فلا ینبغی الشک فی ظهورها فی المفهوم لأنه لازم للحصر لزوما بینا و تفصیل الکلام فیها لا یسعه هذا المختصر .و علی کل حال فإن کل ما یدل علی الحصر فهو دال علی المفهوم بالملازمه البینه

الخامس مفهوم العدد

لا ـ شك فى أن تحديـد الموضوع بعـدد خاص لا يـدل على انتفاء الحكم فيما عـداه فإذا قيل صم ثلاثه أيام من كل شـهر فإنه لا يـدل على عـدم استحباب صوم غير الثلاثه الأيام فلا يعارض الـدليل على استحباب صوم أيام أخر .نعم لو كان الحكم للوجوب مثلا و كان التحديـد بالعـدد من جهه الزياده لبيان الحد الأعلى فلا شـبهه فى دلالته على عدم وجوب الزياده كدليل صوم ثلاثين يوما من شـهر رمضان و لكن هـذه الـدلاله من جهه خصوصـيه المورد لا من جهه أصل التحديـد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له

السادس مفهوم اللقب

المقصود باللقب كل اسم سواء كان مشتقا أم جامدا وقع موضوعا للحكم كالفقير فى قولهم أطعم الفقير و كالسارق و السارقه فى قوله تعالى اَلسّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ .و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم و بعد أن استشكلنا فى دلاله الوصف على المفهوم فعدم دلاله اللقب أولى فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور فى الانحصار .نعم غايه ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم و هذا لا كلام فيه أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلاله له عليه أصلا .و قد قيل إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات

ص: ١٣٠

خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره

تمهید

یجری کثیرا علی لسان الفقهاء و الأصولیین ذکر دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره و لم تشرح هذه الدلالات فی أکثر الکتب الأصولیه المتعارفه و لذلک رأینا أن نبحث عنها بشیء من التفصیل لفائده المبتدءین و البحث عنها یقع من جهتین الأولی فی مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أی أقسام الدلاله و الثانیه فی حجیتها

الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث

اشاره

قد تقدم أن المفهوم هو مدلول الجمله الترکیبیه اللازمه للمنطوق لزوما بینا بالمعنی الأخص و یقابله المنطوق الذی هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقیه .و لکن یبقی هناک من المدلولات ما لا یدخل فی المفهوم و لا فی المنطوق اصطلاحا کما إذا دل الکلام بالدلاله الالتزامیه[۱]علی لفظ مفرد أو معنی مفرد لیس مذکورا فی المنطوق صریحا أو إذا دل الکلام علی مفاد جمله لازمه للمنطوق إلا أن اللزوم لیس علی نحو اللزوم البین بالمعنی الأخص .فإن هذه کلها لا تسمی مفهوما و لا منطوقا إذن ما ذا تسمی هذه الدلاله فی

هـذه المقامات .نقول الأنسب أن نسـمى مثل هـذه الـدلاله على وجه العموم الدلاله السـياقيه كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جمله من الأساطين لتكون فى مقابل الـدلاله المفهوميه و المنطوقيه .و المقصود بها على هـذا أن سـياق الكلام يـدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقـدر و قسـموها إلى الـدلالات الثلاث المـذكوره الاقتضاء و التنبيه و الإشاره فلنبحث عنها واحده واحده

۱ دلاله الاقتضاء

و هى أن تكون الـدلاله مقصوده للمتكلم بحسب العرف و يتوقف صـدق الكلام أو صـحته عقلا أو شـرعا أو لغه أو عاده عليها .مثالها(قوله صـلى اللّه عليه و آله:لا ضـرر و لا ضـرار فى الإسلام) فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعيه لتكون هى المنفيه حقيقه لوجود الضـرر و الضرار قطعا عند المسلمين فيكون النفى للضرر باعتبار نفى آثاره الشرعيه و أحكامه و مثله رفع عن أمتى ما لا يعلمون و ما اضـطروا إليه .مثال آخر(قوله عليه السـلام:لا صـلاه لمن جاره المسـجد إلا فى المسجد) فإن صدق الكلام و صـحته تتوقف على تقدير كلمه كاملة محذوفه ليكون النفى كمال الصلاه لا أصل الصلاه .مثال ثالث قوله تعالى وَ سْئَلِ الْقَرْيَهَ فإن صـحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ أهل فيكون من باب حذف المضاف أو على تقدير معنى أهل فيكون من باب المجاز فى الإسناد .مثال رابع قولهم أعتق عبدك عنى على ألف فإن صحه هذا

الکلام شرعا تتوقف علی طلب تملیکه أولا ـ له بألف لأنه لا عتق إلا فی ملک فیکون التقدیر ملکنی العبد بألف ثم أعتقه عنی .مثال خامس قول الشاعر نحن بما عندنا و أنت بما عندک راض و الرأی مختلف فإن صحته لغه تتوقف علی تقدیر راضون خبرا للمبتدإ نحن لأن راض مفرد لا یصح أن یکون خبرا لنحن .و جمیع الدلالات الالتزامیه علی المعانی المفرده و جمیع المجازات فی الکلمه أو فی الإسناد ترجع إلی دلاله الاقتضاء .فإن قال قائل إن دلاله اللفظ علی معناه المجازی من الدلاله المطابقیه فکیف جعلتم المجاز من نوع دلاله الاقتضاء نقول له هذا صحیح و مقصودنا من کون الدلاله علی المعنی المجازی من نوع دلاله الاقتضاء هو دلاله نفس القرینه المحفوف بها الکلام علی إراده المعنی المجازی من اللفظ لا ـ دلاله نفس اللفظ علیه بتوسط القرینه .و الخلاصه أن المناط فی دلاله الاقتضاء شیئان الأول أن تکون الدلاله مقصوده و الثانی أن یکون الکلام لا یصدق أو لا یصح بدونها و لا یفرق فیها بین أن یکون لفظا مضمرا أو معنی مرادا حقیقیا أو مجازیا

۲ دلاله التنبیه

و تسمی دلاله الإیماء أیضا و هی کالأولی فی اشتراط القصد عرفا و لکن من غیر أن یتوقف صدق الکلام أو صحته علیها و إنما سیاق الکلام ما یقطع معه بإراده ذلک اللازم أو یستبعد عدم إرادته و بهذا تفترق عن دلاله الاقتضاء لأنها کما تقدم یتوقف صدق الکلام أو صحته علیها و لدلاله التنبیه موارد کثیره نذکر أهمها

ص: ۱۳۳

۱ مـا إذا أراد المتكلم بيـان أمر فنبه عليه بـذكر مـا يلازمه عقلا أو عرفا كما إذا قال القائل دقت الساعه العاشـره مثلا حيث تكون الساعه العاشـره موعـدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعـد المتفق عليه .أو قال طلعت الشـمس مخاطبا من قـد استيقظ من نومه حينئـذ لبيان فوات وقت أداء صـلاه الغداه أو قال إنى عطشان للدلاله على طلب الماء .و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائـده مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله إنک صائم لبيان أنه عالم بصومه و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصودا بالإفاده من اللفظ ثم كنى به عن شىء آخر .۲ ما إذا اقترن الكلام بشىء يفيد كونه عله للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عـدم هذه الأمور فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلک الشـىء عله أو شـرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلک .مثاله قول المفتى أعد الصـلاه لمن سأله عن الشک فى أعداد الثنائيه فإنه يسـتفاد منه أن الشک المذكور عله لبطلان الصـلاه و للحكم بوجوب الإعـاده .مثـال آخر قوله عليه السـلام كفر لمن قال له واقعت أهلى فى نهار شـهر رمضان فإنه يفيـد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفاره و مثال ثالث قوله بطل البيع لمن قال له بعت السـمک فى النهر فيفهم منه اشتراط القدره على التسليم فى البيع .و مثال رابع قوله لا تعيـد لمن سأل عن الصـلاه فى الحمام فيفهم منه عدم مانعيه الكون فى الحمام للصـلاه و هكذا ۳ ما إذا اقترن الكلام بشـىء يفيـد تعيين بعض متعلقات الفعل كما إذا قال القائل وصـلت إلى النهر و شـربت فيفهم من هـذه المقارنه أن المشروب هو الماء و أنه من النهر و مثل ما إذا قال قمت و خطبت أى و خطبت قائما و هكذا .

۳ دلاله الإشاره

و یشترط فیها علی عکس الـدلالتین السابقتین ألا تکون الدلاله مقصوده بالقصد الاستعمالی بحسب العرف و لکن مدلولها لازم لمـدلول الکلام لزوما غیر بین أو لزوما بینا بالمعنی الأعم سواء استنبط المـدلول من کلام واحد أم من کلامین .مثال ذلک دلاله الآـیتین علی أقل الحمل و هما آیه وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً و آیه وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ فإنه بطرح الحولین من ثلاـثین شهرا یکون البـاقی سته أشهر فیعرف أنه أقل الحمـل .و من هـذا البـاب دلاله وجوب الشیء علی وجوب مقدمته لأنه لازم لوجوب ذی المقدمه باللزوم البین بالمعنی الأعم و لذلک جعلوا وجوب المقدمه وجوبا تبعیا لا أصلیا لأنه لیس مدلولا للکلام بالقصد و إنما یفهم بالتبع أی بدلاله الإشاره

الجهه الثانیه حجیه هذه الدلالات

أما دلاله الاقتضاء و التنبیه فلا شک فی حجیتهما إذا کانت هناک دلاله و ظهور لأنه من باب حجیه الظواهر و لا کلام فی ذلک .و أما دلاله الإشاره فحجیتها من باب حجیه الظواهر محل نظر و شک لأن تسمیتها بالـدلاله من باب المسامحه إذ المفروض أنها غیر مقصوده و الـدلاله تـابعه للإـراده و حقها أن تسـمی إشاره و إشـعارا فقط بغیر لفظ الـدلاله فلیست هی من الظواهر فی شیء حتی تکون حجه من هـذه الجهه .نعم هی حجه من بـاب الملاـزمه العقلیه حیث تکون ملازمه فیستکشف منها لازمها سواء کان حکمـا أم غیر حکـم کالأخـذ بلـوازم إقرار المقر و إن لـم یکن قاصـدا لهـا أو کـان منکرا للملاـزمه و سیأتی فی محله فی بـاب الملازمات العقلیه إن شاء الله تعالی

ص: ۱۳۵

الباب الخامس العام و الخاص

اشاره

ص :۱۳۷

تمهيد

العام و الخاص هما من المفاهيم الواضحه البديهيه التى لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقيه .و القصد من العام اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه فى ثبوت الحكم له و قد يقال للحكم إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف .و القصد من الخاص الحكم الذى لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف أو أنه اللفظ الدال على ذلك .و التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ فى نفسه شاملا له لو لا التخصيص .و التخصص هو أن يكون اللفظ من أول الأمر بلا تخصيص غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم .

أقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثه أقسام باعتبار تعلق الحكم به ١(العموم الاستغراقى و هو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد) فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو أكرم كل عالم .٢(العموم المجموعى و هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا) كوجوب الإيمان بالأئمه فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع .٣(العموم البدلى و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد

على البـدل) فيكون فرد واحد فقط على البدل موضوعا للحكم فإذا امتثل فى واحد سـقط التكليف نحو أعتق أيه رقبه شئت .فإن قال قائل إن عـد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحه ظاهره لأن البدليه تنافى العموم إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا ـ فردا واحـدا فقـط .نقول فى جوابه فـالعموم فى هـذا القسم معنـاه عموم البـدليه أى صـلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم نعم إذا كان اسـتفاده العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق لا فى العام .و على كـل حـال إن عموم متعلق الحكم لأ ـحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبى أو الاسـتحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى إذا عرفت هذا التمهيد فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العام و الخاص فى فصول

۱ ألفاظ العموم

لا ـ شـك أن للعموم ألفاظا تخصه داله عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضـى مقـدمات الحكمه و هى إما أن تكون ألفاظا مفرده مثـل كـل و مـا فى معناهـا مثل جميع و تمام و أى و دائما و إما أن تكون هيئات لفظيه كوقوع النكره فى سـياق النفى أو النهى و كون اللفـظ جنسـا محلى باللا ـم جمعا كان أو مفردا فلنتكلم عنها بالتفصـيل ۱ لفظه كـل و مـا فى معناهـا فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مـدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا و إن العموم معناه الشـمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها .۲ وقوع النكره فى سياق النفى أو النهى فإنه لا شك فى دلالتها

على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلا لا وضعا لأن عدم الطبيعه إنما يكون بعدم جميع أفرادها و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .٣ الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها لا شك فى استفاده العموم منهما عند عدم العهد و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه و لا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا .و قد توهم بعضهم أن معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا ـ بلحاظ الأفراد فردا فردا فيشمل كل جماعه جماعه و يكون بمنزله قول القائل أكرم جماعه جماعه فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده لا كل مفرد فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للأمر و ذلك نظير عموم التثنيه فإن الاستغراق فيها بملاحظه مصاديق التثنيه فيشمل كل اثنين اثنين فإذا قال أكرم كل عالمين فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد .و منشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعه كما أن معنى التثنيه الاثنين فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد و على التثنيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها .و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنيه و الجمع لأن التثنيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره بخلاف الجمع فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط لأن أقل الجمع ثلاثه و أما من جانب الكثره فغير محدود أبدا فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهى مرتبه من الجمع واحد و جماعه واحده حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع لا مجموعه مراتب له .

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع و مرتبه دانيه منه بل المقصود أعلى مراتبه فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه واحده لا مراتب متعدده و ليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى لا حدود متكثره فهو من هذه الجهه كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص فيذهب إلى آخر الآحاد .نعم الفرق بينهما إنما هو فى عدم الاستغراق فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع و هو ثلاثه

٢ المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصيص العام على نحوين ١ أن يقترن به مخصصه فى نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا أشهد أن لا إله إلا الله و يسمى المخصص المتصل فيكون قرينه على إراده ما عدا الخاص من العموم و تلحق به بل هى منه القرينه الحاليه المكتنف بها الكلام الداله على إراده الخصوص على وجه يصح تعويل المتكلم عليها فى بيان مراده .٢ ألا يقترن به مخصصه فى نفس الكلام بل يرد فى كلام آخر مستقل قبله أو بعده و يسمى المخصص المنفصل فيكون أيضا قرينه على إراده ما عدا الخاص من العموم كالأول .فإذن لا فرق بين القسمين من ناحيه القرينه على مراد المتكلم و إنما الفرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ناحيه انعقاد الظهور فى العموم ففى المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا فى الخصوص و فى المنفصل ينعقد ظهور العام فى

عمومه غیر أن الخاص ظهوره أقوی فیقدم علیه من باب تقدیم الأظهر علی الظاهر أو النص علی الظاهر .و السر فی ذلک أن الکلام مطلقا العام و غیره لا یستقر له الظهور و لا ینعقد إلا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا علی وجه لا یبقی بحسب العرف مجال لإلحاقه بضمیمه تصلح لأن تکون قرینه تصرفه عن ظهوره الابتدائی الأولی و إلا فالکلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعی فإن انقطع من دون ورود قرینه علی خلافه استقر ظهوره الأول و انعقد الکلام علیه و إن لحقته القرینه الصارفه تبدل ظهوره الأول إلی ظهور آخر حسب دلاله القرینه و انعقد حینئذ علی الظهور الثانی و لذا لو کانت القرینه مجمله أو إن وجد فی الکلام ما یحتمل أن یکون قرینه أوجب ذلک عدم انعقاد الظهور الأول و لا یظهر آخر فیعود الکلام برمته مجملا .هذا من ناحیه کلیه فی کل کلام و مقامنا من هذا الباب لأن المخصص کما قلنا من قبیل القرینه الصارفه فالعام له ظهور ابتدائی أو بدوی فی العموم فیکون مراعی بانقطاع الکلام و انتهائه فإن لم یلحقه ما یخصصه استقر ظهوره الابتدائی و انعقد علی العموم و إن لحقته قرینه التخصیص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول و انعقد له ظهور آخر حسب دلاله المخصص المتصل .إذن فالعام المخصص بالمتصل لا یستقر و لا ینعقد له ظهور فی العموم بخلاف المخصص بالمنفصل لأن الکلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما یصلح للقرینه علی التخصیص فیستقر ظهوره الابتدائی فی العموم غیر أنه إذا ورد المخصص المنفصل یزاحم ظهور العام فیقدم علیه من باب أنه قرینه علیه کاشفه عن المراد الجدی

۳ هل استعمال العام فی المخصص مجاز

قلنا إن المخصص بقسميه قرينه على إراده ما عدا الخاص من لفظ العموم فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره فوقع الكلام فی أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقه و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيره منها أنه مجاز مطلقا و منها أنه حقيقه مطلقا و منها التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقه دون ما كان بالثانی و قيل بالعكس .و الحق عندنا هو القول الثانی أی أنه حقيقه مطلقا .الدليل أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداه العموم لما كانت موضوعه للدلاله على سعه مدخولها و عمومه لجميع أفراده فلو أريد منه بعضه فقد استعملت فی غير ما وضعت له فيكون الاستعمال مجازا و هذا التوهم يدفع بأدنى تأمل لأنه فی التخصيص بالمتصل كقولك مثلا أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداه العموم إلا فی معناها و هی الشمول لجميع أفراد مدخولها غايه الأمر أن مدخولها تاره يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل و أخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فی صوره التخصيص فيكون التخصيص معناه أن مدخول كل ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا- بل هو خصوص العالم العادل فی المثال و أما كل فهی باقيه على ما لها من الدلاله على العموم و الشمول لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء و لذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمه بعض فلا يستقيم المعنى لو قلت أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين و إلا لما صح الاستثناء كما لا يستقيم لو قلت أكرم بعض العلماء العدول فإنه لا يدل

على تحديد الموضوع كما لو كانت كل و الاستثناء موجودين .و الحاصل أن لفظه كل و سائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها و هو الشمول .و لا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها لأن مدخولها مثل كلمه عالم موضوع لنفس الطبيعه من حيث هى لا الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها و إراده الجميع أو البعض إنما يكون من دلاله لفظ أخرى ككل أو بعض فإذا قيد مدخولها و أريد منه المقيد بالعداله فى المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا فى معناه و هو من له العلم و تكون إراده ما عدا الفاسق من العلماء من دلاله مجموع القيد و المقيد من باب تعدد الدال و المدلول .و سيجىء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا .هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل لأنا قلنا إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كل بما عدا الخاص فلا تصرف فى أداه العموم و لا فى مدخولها و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول و لو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداه العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازا بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام

۴ حجيه العام المخصص فى الباقى

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقى من العام بعد التخصيص فهل العام حجه فى هذا البعض فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام على أقوال مثلا إذا قال المولى كل ماء

طاهر ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسه و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسه بدون تغيير فإذا قلنا بأن العام المخصص حجه فى الباقى نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقى فنحكم بطهاره الماء الملاقى غير المتغير و إذا لم نقل بحجيته فى الباقى يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته .و الأقوال فى المسأله كثيره منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجه فى الباقى و بين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجه و قيل بالعكس و الحق فى المسأله هو الحجيه مطلقا لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع فى المسأله السابقه و هى أن العام المخصص مجاز فى الباقى أم لا .و من قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام و حجيته فى جميع الباقى من جهه أن المفروض أن استعمال العام فى تمام الباقى مجاز و استعماله فى بعض الباقى مجاز آخر أيضا فيقع النزاع فى أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقه فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان فلا ظهور فى أحدهما فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجه فى تمام الباقى و إلا فلا يكون حجه .أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقه كما تقدم ففى راحه من هذا النزاع لأنا قلنا إن أداه العموم باقيه على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيه على حالها و إنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص .فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص فى ظهوره فى الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه .

و على أی حال بعد القول بأن العام المخصص حقیقه فی الباقی على ما بيناه لا يبقى شك فی حجيته فی الباقی و إنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازيه فقد نقول إنه حجه فی الباقی على هذا التقدير و قد لا نقول لا أنه كل من يقول بالمجازيه يقول بعدم الحجيه كما توهم ذلك بعضهم

۵ هل يسرى إجمال المخصص إلى العام

اشاره

كان البحث السابق و هو حجيه العام فی الباقی فی فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه و إنما الشك فی تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص .و علينا الآن أن نبحث عن حجيه العام فی فرض إجمال الخاص و الإجمال على نحوين ۱ الشبهه المفهوميه و هی فی فرض الشك فی نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا نحو(قوله عليه السلام:كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه) الذی يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسی أو ما يشمل التغير التقديری و نحو قولنا أحسن الظن إلا بخالد الذی يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد مثلا .۲ الشبهه المصداقيه و هی فی فرض الشك فی دخول فرد من أفراد العام فی الخاص مع وضوح مفهوم الخاص بأن كان مبينا لا إجمال فيه كما إذا شك فی مثال الماء السابق أن ماء معينا أ تغير بالنجاسه فدخل فی حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته .و الكلام فی الشبهتين يختلف اختلافا بينا فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا

أ الشبهه المفهوميه

الـدوران فى الشـبهه المفهوميه تـاره يكون بين الأقـل و الأـكثر كالمثـال الأـول فـإن الأـمر دائر فيه بين تخصـيص خصوص التغير الحسـى أو يعم التقـديرى فالأقـل هـو التغير الحسـى و هـو المـتيقن و الأـكثر هـو الأـعم منه و من التقـديرى .و أخرى يكـون بين المتباينين كالمثال الثانى فإن الأمر دائر فيه بين تخصـيص خالد بن بكر و بين خالد بن سعد و لا قدر متيقن فى البين .ثم على كل من التقـديرين إما أن يكون المخصـص متصـلا أو منفصـلا و الحكم فى المقام يختلف باختلاف هـذه الأقسام الأربعه فى الجمله فلنذكرها بالتفصيل ١ ٢ فيما إذا كان المخصـص متصـلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين فإن الحق فيه أن إجمال المخصـص يسرى إلى العام أى أنه لا يمكن التمسك بأصاله العموم لإدخال المشكوك فى حكم العام .و هو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصله فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص فإذا كان الخـاص مجملاـ سـرى إجمـاله إلى العـام لأـن مـا عـدا الخـاص غير معلوم فلا ينعقـد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص .٣ فى الدوران بين الأقل و الأكثر إذا كان المخصص منفصلا فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسرى إلى العام أى أنه يصح التمسك بأصاله العموم لإدخال ما عدا الأقل فى حكم العام و الحجه فيه واضحه

بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا- فى الزائد على القدر المتيقن منه فلا يكون حجه فى الزائد لأنه حسب الفرض مجمل لا ظهور له فيه و إنما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن و هو الأقل .فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص فإذا خرج القدر المتيقن بحجه أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا- مزاحم لحجيه العام و ظهوره فيه .۴ فى الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلا فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا و إن تردد بين شيئين فيسقط العموم عن الحجيه فى كل واحد منهما و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا و فى المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجيه الظهور و إن كان الظهور البدوى باقيا فلا- يمكن التمسک بأصاله العموم فى أحد المرددين .بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر و لا- يمكن جريانهما معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا فيتعارضان و يتساقطان و إن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالى يمنع من جريان أصاله العموم فى كل منهما رأسا لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط

ب الشبهه المصداقیه

اشاره

قلنا إن الشبهه المصداقیه تکون فی فرض الشک فی دخول فرد من أفراد ما ینطبق علیه العام فی المخصص مع کون المخصص مبینا لا إجمال فیه و إنما الإجمال فی المصداق فلا یدری أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حکم العام أم لم یتصف فهو مشمول لحکم العام کالمثال المتقدم و هو الماء المشکوک تغیره بالنجاسه و کمثال الشک فی الید علی مال أنها ید عادیه أو ید أمانه فیشک فی شمول العام لها و هو(قوله صلی اللّه علیه و آله:علی الید ما أخذت حتی تؤدی)لأنها ید عادیه أو خروجها منه لأنها ید أمانه لما دل علی عدم ضمان ید الأمانه المخصص لذلک العموم .ربما ینسب إلی المشهور من العلماء الأقدمین القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و لذا أفتوا فی مثال الید المشکوکه بالضمان و قد یستدل لهذا القول بأن انطباق عنوان العام علی المصداق المردد معلوم فیکون العام حجه فیه ما لم یعارض بحجه أقوی و أما انطباق عنوان الخاص علیه فغیر معلوم فلا یکون الخاص حجه فیه فلا یزاحم حجیه العام و هو نظیر ما قلناه فی المخصص المنفصل فی الشبهه المفهومیه عند الدوران بین الأقل و الأکثر .و الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه فی المتصل و المنفصل معا .و دلیلنا علی ذلک أن المخصص لما کان حجه أقوی من العام فإنه موجب لقصر حکم العام علی باقی أفراده و رافع لحجیه العام فی بعض مدلوله و الفرد المشکوک مردد بین دخوله فیما کان العام حجه فیه و بین خروجه عنه

ص :۱۵۰

مع عدم دلاله العام على دخوله فيما هو حجه فيه فلا يكون العام حجه فيه بلا مزاحم كما قيل فى دليلهم و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجه .و الحاصل أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض إحداهما العام هو حجه فيما عدا الخاص و ثانيتهما المخصص و هو حجه فى مدلوله و المشتبه مردد بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه .و بهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصداقيه و بين الشبهه المفهوميه فى المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر فإن الخاص فى الشبهه المفهوميه ليس حجه إلا فى الأقل و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجيه فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجه فيه أم لا و مشكوك الحجيه فى شىء ليس بحجه قطعا فى ذلك الشىء[1]و أما العام فهو حجه إلا فيما كان الخاص حجه فيه و عليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه كالمصداق المردد بل هو معلوم أن الخاص ليس حجه فيه لمكان الشك فلا يزاحم حجيه العام فيه .و أما فتوى المشهور بالضمان فى اليد المشكوكه أنها يد عاديه أو يد أمانه

فلا یعلم أنها لأجل القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و لعل لها وجها آخر لیس المقام محل ذکره .

تنبیه

فی جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص لبیا المقصود من المخصص اللبی ما یقابل اللفظی کالإجماع و دلیل العقل اللذین هما دلیلان و لیسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلی الشیخ المحقق الأنصاری قدس سره جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه مطلقا إذا کان المخصص لبیا و تبعه جماعه من المتأخرین عنه .(و ذهب المحقق شیخ أساتذتنا صاحب الکفایه قدس سره إلی التفصیل بین ما إذا کان المخصص اللبی مما یصح أن یتکل علیه المتکلم فی بیان مراده بأن کان عقلیا ضروریا فإنه یکون کالمتصل فلا ینعقد للعام ظهور فی العموم فلا مجال للتمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و بین ما إذا لم یکن کذلک کما إذا لم یکن التخصیص ضروریا علی وجه یصح أن یتکل علیه المتکلم فإنه لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه لبقاء العام علی ظهوره و هو حجه بلا مزاحم .و استشهد علی ذلک بما ذکره من الطریقه المعروفه و السیره المستمره المألوفه بین العقلاء کما إذا أمر المولی منهم عبده بإکرام جیرانه و حصل القطع للعبد بأن المولی لا یرید إکرام من کان عدوا له من الجیران فإن العبد لیس له ألا یکرم من یشک فی عداوته و للمولی أن یؤاخذه علی عدم إکرامه و لا یصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوه لأن بناء العقلاء و سیرتهم هی ملاک حجیه أصاله الظهور فیکون ظهور العام فی هذا المقام حجه

ص :۱۵۲

بمقتضی بناء العقلاء .و زاد علی ذلک بأنه یستکشف من عموم العام للفرد المشکوک أنه لیس فردا للخاص الذی علم خروجه من حکم العام و مثل له بعموم قوله لعن الله بنی فلان قاطبه المعلوم منه خروج من کان مؤمنا منهم فإن شک فی إیمان شخص یحکم بجواز لعنه للعموم و کل من جاز لعنه لیس مؤمنا فینتج من الشکل الأول هذا الشخص لیس مؤمنا) .هذا خلاصه رأی صاحب الکفایه قدس سره و لکن شیخنا المحقق الکبیر النائینی أعلی الله مقامه لم یرتض هذا التفصیل و لا إطلاق رأی الشیخ قدس سره بل ذهب إلی تفصیل آخر .(و خلاصته أن المخصص اللبی سواء کان عقلیا ضروریا یصح أن یتکل علیه المتکلم فی مقام التخاطب أو لم یکن کذلک بأن کان عقلیا نظریا أو إجماعا فإنه کالمخصص اللفظی کاشف عن تقیید المراد الواقعی فی العام من عدم کون موضوع الحکم الواقعی باقیا علی إطلاقه الذی یظهر فیه العام فلا مجال للتمسک بالعام فی الفرد المشکوک بلا فرق بین اللبی و اللفظی لأن المانع من التمسک بالعام مشترک بینهما و هو انکشاف تقیید موضوع الحکم واقعا و لا یفرق فی هذه الجهه بین أن یکون الکاشف لفظیا أو لبیا .و استثنی من ذلک ما إذا کان المخصص اللبی لم یستکشف منه تقیید موضوع الحکم واقعا بأن کان العقل إنما أدرک ما هو ملاک حکم الشارع واقعا أو قام الإجماع علی کونه ملاکا لحکم الشارع کما إذا أدرک العقل أو قام الإجماع علی أن ملاک لعن بنی فلان هو کفرهم فإن ذلک لا یوجب تقیید موضوع الحکم لأن الملاک لا یصلح لتقیید بل من العموم یستکشف وجود الملاک فی جمیعهم فإذا شک فی وجود الملاک فی فرد یکون عموم الحکم کاشفا عن وجوده فیه نعم لو علم بعدم وجود الملاک فی فرد یکون

الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام .و أما سكوت المولى عن بيانه فهو إما لمصلحه أو لغفله إذا كان من الموالى العاديين .نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاک أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه يكون وجيها .و الحاصل أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسک بالعموم فى الشبهه المصداقيه أبدا و إن أحرزنا أنه كاشف عن ملاک الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسک بالعموم بل يكون كاشفا عن وجود الملاک فى المشكوک و إن تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكا فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم فيلحق بالقسم الأول و إن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى فيتمسک بالعموم لجواز أن يكون الفرد المشكوک قد أحرز المولى وجود الملاک فيه مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات) .هذا كله حكايه أقوال علمائنا فى المسأله و إنما أطلت فى نقلها لأن هذه المسأله حادثه أثارها شيخنا الأنصارى قدس سره مؤسس الأصول الحديث و اختلف فيها أساطين مشايخنا و نكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرساله .و بالاختصار أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[۱]

۶ لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شک فی أن بعض عمومات القرآن الکریم و السنه الشریفه ورد لها

ص: ۱۵۵

مخصصات منفصله شرحت المقصود من تلك العمومات و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعه و الأئمه الأطهار عليهم الصلاه و السلام حتى قيل ما من عام إلا و قد خص و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم فى الأحكام لأن فى الكتاب المجيد و السنه عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و هذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام

ص :۱۵۶

و هذا ما أوجب التوقف فى التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التى لها مخصص موجود فى السنه أو فى الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس .و هو الحق و السر فى ذلک واضح لما قدمناه لأنه إذا كانت طريقه الشارع فى بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصله لا يبقى اطمئنان بظهور العام فى عمومه فإنه يكون ظهورا بدويا و للشارع الحجه على المكلف إذا قصر فى الفحص عن المخصص .أما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص فى مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام و ليس للشارع حجه عليه فيما لو كان هناک مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عاده بالفحص بل للمكلف أن يحتج فيقول إنى فحصت عن المخصص فلم أظفر به و لو كان مخصص هناک كان ينبغى بيانه على وجه لو فحصنا عنه عاده لوجدناه فى مظانه و إلا فلا حجه فيه علينا .و هذا الكلام جار فى كل ظهور فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصله فإذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و يكون حجه عليه .و من هنا نستنتج قاعده عامه تأتى فى محلها و نستوفى البحث عنها إن شاء الله تعالى و المقام من صغرياتها و هى أن أصاله الظهور لا تكون حجه إلا بعد الفحص و اليأس عن القرينه أما بيان مقدار الفحص الواجب هو الذى يوجب اليأس على نحو القطع

بعدم القرينه أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها فذلك موكول إلى محله و المختار كفايه الاطمئنان و الذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخره أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها فى كتب الأخبار و الفقه حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأه فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها

۷ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينه خاصه مثل قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ إلى قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ فإن المطلقات عامه للرجعيات و غيرها و لكن الضمير فى بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر إما ۱ مخالفه ظهور العام فى العموم بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذى يرجع إليه الضمير و إما ۲ مخالفه ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام فيراد منه البعض و العام يبقى على دلالته على العموم فأى المخالفتين أولى وقع الخلاف على أقوال ثلاثه الأول أن أصاله العموم هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الثانيه .الثانى أن أصاله عدم الاستخدام هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الأولى .الثالث عدم جريان الأصلين معا و الرجوع إلى الأصول العمليه .أما عدم جريان أصاله العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينه فى الكلام

و هو عود الضمير على البعض فلا ينعقد ظهور العام فى العموم .و أما أن أصاله عدم الاستخدام لا تجرى فلأن الأصول اللفظيه يشترط فى جريانها كما سبق أول الكتاب أن يكون الشك فى مراد المتكلم فلو كان المراد معلوما كما فى المقام و كان الشك فى كيفيه الاستعمال فلا تجرى قطعا .و الحق أن أصاله العموم جاريه و لا مانع منها لأنا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم إذ لا يلزم من تعين البعض من جهه مرجعيه الضمير بقرينه أن يتعين إراده البعض من جهه حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم فى الجمله المشتمله على الضمير غير الحكم فى الجمله المشتمله على العام و لا علاقه بينهما فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره عن عمومه و اعتبر ذلك فى المثال فلو قال المولى العلماء يجب إكرامهم ثم قال و هم يجوز تقليدهم و أريد من ذلك العدول بقرينه فإنه واضح فى هذا المثال أن تقييد الحكم الثانى بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك بل ليس فيه إشعار به و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا أو بمنفصل كما فى الآيه

۸ تعقيب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عمومات متعدده فى كلام واحد ثم يتعقبها استثناء فى آخرها فيشك حينئذ فى رجوع الاستثناء لخصوص الجمله الأخيره أو لجميع الجمل مثاله قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَ‌نَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَ‌دَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَ‌مَانِينَ جَلْدَهً وَ لَا‌ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَ‌هَادَهً أَبَداً وَ أُولَ‌ئِكَ هُمُ الْ‌فَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ ‌تَابُوا فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء و يحتمل أن يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول

شهادتهم و الحکم بجلدهم الثمانین و اختلف العلماء فی ذلک علی أربعه أقوال ۱ ظهور الکلام فی رجوع الاستثناء إلی خصوص الجمله الأخیره و إن کان رجوعه إلی غیر الأخیره ممکنا و لکنه یحتاج إلی قرینه علیه .۲ ظهوره فی رجوعه إلی جمیع الجمل و تخصیصها بالأخیره فقط هو الذی یحتاج إلی الدلیل .۳ عدم ظهوره فی واحد منهما و إن کان رجوعه إلی الأخیره متیقنا علی کل حال أما ما عدا الأخیره فتبقی مجمله لوجود ما یصلح للقرینه فلا ینعقد لها ظهور فی العموم فلا تجری أصاله العموم فیها .۴ التفصیل بین ما إذا کان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم یتکرر ذکره و قد ذکر فی صدر الکلام مثل قولک أحسن إلی الناس و احترمهم و اقض حوائجهم إلا الفاسقین و بین ما إذا کان الموضوع متکررا ذکره لکل جمله کالآیه الکریمه المتقدمه و إن کان الموضوع فی المعنی واحدا فی الجمیع .فإن کان من قبیل الأول فهو ظاهر فی رجوعه إلی الجمیع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحکم و الموضوع لم یذکر إلا فی صدر الکلام فقط فلا بد من رجوع الاستثناء إلیه فیرجع إلی الجمیع و إن کان من قبیل الثانی فهو ظاهر فی الرجوع إلی الأخیره لأن الموضوع قد ذکر فیها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله و یحتاج تخصیص الجمل السابقه إلی دلیل آخر مفقود بالفرض فیتمسک بأصاله عمومها و أما ما قیل إن المقام من باب اکتناف الکلام بما یصلح لأن یکون قرینه فلا ینعقد للجمل الأولی ظهور فی العموم فلا وجه له لأنه لما کان المتکلم حسب الفرض قد کرر الموضوع بالذکر و اکتفی باستثناء واحد و هو یأخذ محله بالرجوع إلی الأخیره فلو أراد إرجاعه إلی الجمیع لوجب أن ینصب قرینه علی ذلک و إلا

كـان مخلاـ ببيانه .و هـذا القول الرابع هو أرجـح الأقوال و به يكون الجمع بين كلمات العلماء فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأـخيره فلعله كـان نـاظرا إلى مثـل الآـيه المباركه التى تكرر فيها الموضوع و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كـان نـاظرا إلى الجمـل التى لم يـذكر فيها الموضوع إلا فى صـدر الكلام فيكون النزاع على هـذا لفظيا و يقع التصالـح بين المتنازعين

۹ تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم كما تقـدم إلى الموافق و المخالف فإذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا فلا كلام فى تخصـيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوما موافقا مثاله قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فإنه عام يشـمل كل عقد يقع باللغه العربيه و غيرها فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغه الماضـى فقد قيل إنه يدل بالأولويه على اعتبار العربيه فى العقد لأنه لما دل على عدم صـحه العقد بالمضارع من العربيه فلئن لم يصـح من لغه أخرى فمن طريق أولى و لا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصـص العام المتقدم لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه .و أما التخصيص بالمفهوم المخالف فمثاله قوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل و قد وردت آيه أخرى هى إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا الداله بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين .

ص :۱۶۱

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف قد اختلفوا على أقوال فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم و قيل بتقديم المفهوم و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا و فصل بعضهم تفصيلات كثيره يطول الكلام عليها .و السر فى هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوه بحيث يبلغ درجه ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام فى أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه أو أن العام أقوى فهو المقدم أو أنهما متساويان فى درجه الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات .و الحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام و القرينه تقدم على ذى القرينه و تكون مفسره لما يراد من ذى القرينه و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه نعم لو فرض أن العام كان نصا فى العموم فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجمله ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ و هذا أمر آخر

۱۰ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهله بجواز تخصيص العام الوارد فى القرآن الكريم بخبر الواحد نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ـ ريب فيه و الخبر ظنى يحتمل فيه الخطأ و الكذب فكيف يقدم على الكتاب و لكن سيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآنى بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التى بأيدينا فى المجاميع إلا و هو مخالف لعام أو مطلق فى القرآن و لو مثل عمومات الحل و نحوها بل على الظاهر

إن مسأله تقـديم الخبر الخاص على الآيه القرآنيه العامه من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا فما السـر فى ذلك مع مـا قلنـاه .نقـول لاـ ريـب فى أن القرآن الكريم و إن كـان قطعى السـند فيه متشـابه و محكم نص على ذلـك القرآن نفسه و المحكم نص و ظـاهر و الظـاهر منه عـام و مطلق كمـا لاـ ريب أيضـا فى أنه ورد كلاـم النبى و الأئمه عليهم الصـلاه و السـلام ما يخصـص كثيرا من عمومـات القرآن و مـا يقيـد كثيرا من مطلقـاته و ما يقوم قرينه على صـرف جمله من ظواهره و هـذا قطعى لا يشك فيه أحـد .فإن كان الخبر قطعى الصـدور فلا كلام فى ذلك و إن كان غير قطعى الصدور و قد قام الدليل القطعى على أنه حجه شـرعا لأـنه خبر عـادل مثلا و كان مضـمون الخبر أخص من عموم الآيه القرآنيه فيـدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكـذب راويه و بين أن نتصـرف بظـاهر القرآن لأـنه لا يمكن التصـرف بمضـمون الخبر لأنه نص أو أظهر و لا بسـند القرآن لأنه قطعى .و مرجع ذلك إلى الـدوران فى الحقيقه بين مخالفه الظن بصـدق الخبر و بين مخالفه الظن بعموم الآيه أو فقل يدور الأمر بين طرح دليـل حجيه الخبر و بين طرح أصاله العموم فأى الـدليلين أولى بالطرح و أيهما أولى بالتقـديم .فنقول لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصرف فى ظاهر الكتاب لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض و على العكس من ظاهر الكتاب فإنه غير صالـح لرفع اليـد عن دليل حجيه الخبر لأنه لا علاقه له فيه من هـذه الجهه حسب الفرض حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب فيقدم عليه و ليس

الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجيه الخبر حتى يقدم عليه .و إن شئت فقل إن الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب و الأصل الجارى فى القرينه و هو هنا أصاله عدم كذب الراوى مقدم على الأصل الجارى فى ذى القرينه و هو هنا أصاله العموم

۱۱ الدوران بين التخصيص و النسخ

اشاره

اعلم أن العام و الخاص المنفصل يختلف حالهما من جهه العلم بتاريخهما معا أو بتاريخ أحدهما أو الجهل بهما معا فقد يقال فى بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له أو مخصصا إياه و قد يقع الشك فى بعض الصور و لتفصيل الحال نقول إن الخاص و العام من ناحيه تاريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات فإما أن يكونا معلومى التاريخ أو مجهولى التاريخ أو أحدهما مجهولا و الآخر معلوما هذه ثلاث صور ثم المعلوم تاريخهما إما أن يعلم تقارنهما عرفا أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام فتكون الصور خمسا

الصوره الأولى

إذا كانا معلومى التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما .

الصوره الثانيه

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم العام فهذه على صورتين ۱ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام و الظاهر أنه لا إشكال

حینئذ فی حمله علی التخصیص بغیر کلام إما لأن النسخ لا یکون قبل وقت العمل بالمنسوخ کما قیل و إما لأن الأولی فیه التخصیص کما سیأتی فی الصوره الآتیه .۲ أن یکون وروده بعد وقت العمل بالعام و هذه الصوره هی أشکل الصور و هی التی وقع فیها الکلام فی أن الخاص یجب أن یکون ناسخا أو یجوز أن یکون مخصصا و لو فی بعض الحالات و مع الجواز یتکلم حینئذ فی أن الحمل علی التخصیص هو الأولی أو الحمل علی النسخ .فالذی یذهب إلی وجوب أن یکون الخاص ناسخا فهو ناظر إلی أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض فتأخیر الخاص عن وقت العمل لو کان مخصصا و مبینا لعموم العام یکون من باب تأخیر البیان عن وقت الحاجه و هو قبیح من حکیم لأن فیه إضاعه للأحکام و لمصالح العباد بلا مبرر فوجب أن یکون ناسخا للعام و العام باق علی عمومه یجب العمل به إلی حین ورود الخاص فیجب العمل ثانیا علی طبق الخاص .و أما من ذهب إلی جواز کونه مخصصا فلعله ناظر إلی أن العام یجوز أن یکون واردا لبیان حکم ظاهری صوری لمصلحه اقتضت کتمان الحکم الواقعی و لو مصلحه التقیه أو مصلحه التدرج فی بیان الأحکام کما هو المعلوم من طریقه النبی صلی اللّه علیه و آله فی بیان أحکام الشریعه مع أن الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه إنما هو علی طبق الخاص فإذا جاء الخاص یکون کاشفا عن الحکم الواقعی فیکون مبینا للعام و مخصصا له و أما الحکم العام الذی ثبت أولا ظاهرا و صوره إن کان قد ارتفع و انتهی أمده فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و لیس هو من باب النسخ .و إذا جاز أن یکون العام واردا علی هذا النحو من بیان الحکم ظاهرا

و صوره فإن ثبت ذلک کان الخاص مخصصا أی کان کاشفا عن الواقع قطعا و إن ثبت أنه فی صدد بیان الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه فلا شک فی أنه یتعین کون الخاص ناسخا له .و أما لو دار الأمر بینهما إذ لم یقم دلیل علی تعیین أحدهما فأیهما أرجح فی الحمل فنقول الأقرب إلی الصواب هو الحمل علی التخصیص .و الوجه فیه أن أصاله العموم بما هی لا- تثبت أکثر من أن ما یظهر من العام هو المراد الجدی للمتکلم و لا- شک أن الحکم الصوری الذی نسمیه بالحکم الظاهری کالواقع مراد جدی للمتکلم لأنه مقصود بالتفهیم فالعام لیس ظاهرا إلا فی أن المراد الجدی هو العموم سواء کان العموم حکما واقعیا أو صوریا أما أن الحکم واقعی فلا یقتضیه الظهور أبدا حتی یثبت بأصاله العموم لا سیما أن المعلوم من طریقه صاحب الشریعه هو بیان العمومات مجرده عن قرائن التخصیص و یکشف المراد الواقعی منها بدلیل منفصل حتی اشتهر القول بأنه ما من عام إلا و قد خص کما سبق .و علیه فلا دلیل من أصاله العموم علی أن الحکم واقعی حتی نلتجئ إلی الحمل علی النسخ بل إراده الحکم الواقعی من العام علی ذلک الوجه یحتاج إلی مئونه بیان زائده أکثر من ظهور العموم و لأجل هذا قلنا إن الحمل علی التخصیص أقرب إلی الصواب من الحمل علی النسخ و إن کان کل منهما ممکنا .

الصوره الثالثه

إذا کانا معلومی التاریخ مع تقدم الخاص فهذه أیضا علی صورتین ۱ أن یرد العام قبل وقت العمل بالخاص فلا ینبغی الإشکال فی

كون الخاص مخصصا .٢ أن يرد بعد وقت العمل بالخاص فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجه و لا قبح فيه أصلا و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ و لعل نظر هذا القائل إلى أن أصاله العموم جاريه و لا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا و قرينه على العام و لكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام فلا يحرز أنه من باب القرينه .و لا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين و قرينه عليه و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى فى الظهور من العام .قلت الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصوره السابقه لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدى و لا يدل فى نفسه على أن الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه .و إنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو و إلا فالعمومات الوارده فى الشريعه على الأغلب ليست كذلك و أما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص فى نفسه قطعا كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه فلا يخرجه عن كونه صالحا لتخصيص العام فيقدم عليه لأنه أقوى فى نفسه ظهورا .بل يمكن أن يقال إن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور فى العموم إلا بدويا بالنسبه إلى من لا يعلم بسبق الخاص لجواز أن يعتمد المتكلم فى بيان مراده على سبقه فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينه الحاليه فلا يكون العام ظاهرا فى العموم حتى يتوهم أنه ظاهر فى

ص :١٦٧

ثبوت الحكم الواقعی .

الصورتان الرابعه و الخامسه

إذا كانا مجهولی التاریخ أو أحدهما فقط كان مجهولا فإنه یعلم الحال فیهما مما تقدم فیحمل علی التخصیص بلا كلام و لا وجه لتوهم النسخ لا سیما بعد أن رجحنا التخصیص فی جمیع الصور و هذا واضح لا یحتاج إلی مزید بیان

الباب السادس المطلق و المقيد

اشاره

ص :۱۶۹

و فيه ست مسائل

المسأله الأولى معنى المطلق و المقيد

عرفوا(المطلق بأنه ما دل على معنى شائع فى جنسه) و يقابله المقيد و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا و أحصوا عليه عده مؤاخذات يطول شرحها و لا فائده فى ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ لأنه من التعاريف اللفظيه .و الظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق و المقيد بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغه فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوع و يقابله التقييد تقابل الملكه و عدمها و الملكه التقييد و الإطلاق عدمها و قد تقدم ص ٧٠ .غايه الأمر أن إرسال كل شىء بحسبه و ما يليق به فإذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ كما هو المقصود فى المقام فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلاله على المعنى فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى .و من موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صوره تقريبيه لمعناه فمثلا- عند ما نعرف أن العلم الشخصى و المعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما لأنه لا شيوع و لا إرسال فى شخص معين لا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصى مطلقا فإنه إذا قال الآمر أكرم محمدا و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال و إن لم يكن له شيوع باعتبار

معناه الموضوع له إذن للأعلام الشخصيه و المعرف بلام العهد إطلاق فلا- يختص المطلق بما له معنى شائع فی جنسه کاسم الجنس و نحوه .و کذلک عند ما نعرف أن العام لا یسمی مطلقا فلا ینبغی أن نظن أنه لا یجوز أن یسمی مطلقا أبدا لأنا نعرف أن ذلک إنما هو بالنسبه إلی أفراده أما بالنسبه إلی أحوال أفراده غیر المفرده فإنه لا مضایقه فی أن نسمیه مطلقا .إذن لا مانع من شمول تعریف المطلق المتقدم و هو ما دل علی معنی شائع فی جنسه للعام باعتبار أحواله لا- باعتبار أفراده .و علی هذا فمعنی المطلق هو شیوع اللفظ و سعته باعتبار ما له من المعنی و أحواله و لکن لا- علی أن یکون ذلک الشیوع مستعملا فیه اللفظ کالشیوع المستفاد من وقوع النکره فی سیاق النفی و إلا کان الکلام عاما لا مطلقا

المسأله الثانیه الإطلاق و التقیید متلازمان

أشرنا إلی أن التقابل بین الإطلاق و التقیید من باب تقابل الملکه و عدمها لأن الإطلاق هو عدم التقیید فیما من شأنه أن یقید فیتبع الإطلاق التقیید فی الإمکان أی أنه إذا أمکن التقیید فی الکلام و فی لسان الدلیل أمکن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق بمعنی أنه لا یمکن فرض استکشاف الإطلاق و إرادته من کلام المتکلم فی مورد لا یصح التقیید بل یکون مثل هذا الکلام لا مطلقا و لا مقیدا و إن کان فی الواقع أن المتکلم لا بد أن یرید أحدهما و قد تقدم مثاله فی بحث التوصلی و التعبدی ص ۷۵ إذ قلنا إن امتناع تقیید الأمر بقصد الامتثال یستلزم امتناع إطلاقه بالنسبه إلی هذا القید و ذکرنا هناک کیف یمکن استکشاف إراده الإطلاق بإطلاق المقام

ص :۱۷۲

لا بإطلاق الكلام الواحد

المسأله الثالثه الإطلاق فی الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات كما يظهر من كلمات الأصوليين إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكره بل يكون فی الجمل أيضا كإطلاق صيغه افعل الذی يقتضی استفاده الوجوب العينی و التعيينی و النفسی فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجمله و مثله إطلاق الجمله الشرطيه فی استفاده الانحصار فی الشرط .و لكن محل البحث فی المسائل الآتيه خصوص الألفاظ المفرده و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلی لمطلقاتها و إن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمه يشملها و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل فی مناسباتها كإطلاق صيغه افعل و الجمله الشرطيه و نحوها

المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع

اشاره

لا شك فی أن الإطلاق فی الأعلام بالنسبه إلی الأحوال كما تقدمت الإشاره إليه ليس بالوضع بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمه .و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها أيضا ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمه و هذا لا خلاف فيه .و إنما الذی وقع فيه البحث هو أن الإطلاق فی أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمه أی أن أسماء الأجناس هل هی موضوعه لمعانيها بما هی شائعه و مرسله علی وجه يكون الإرسال أی الإطلاق مأخوذا فی المعنی الموضوع له اللفظ كما نسب إلی المشهور من القدماء

ص :۱۷۳

قبل سلطان العلماء أو أنها موضوعه لنفس المعانى بما هى و الإطلاق يستفاد من دال آخر و هو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمه متوفره فيه و هذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء فى حاشيته على معالم الأصول و تبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا .و على القول الأول يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا و على القول الثانى يكون حقيقه .و الحق ما ذهب إليه سلطان العلماء بل قيل إن نسبه القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها و لتوضيح هذا القول و تحقيقه ينبغى بيان أمور ثلاثه تنفع فى هذا الباب[۱]و فى غير هذا الباب و بها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف فى التعبير بل فى الرأى و النظر و هذه الأمور التى ينبغى بيانها هى كما يلى

۱ اعتبارات الماهيه

المشهور أن للماهيه ثلاثه اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها كما إذا قيست الرقبه إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق و هى ۱ أن تعتبر الماهيه مشروطه بذلك الأمر الخارج و تسمى حينئذ الماهيه بشرط شىء كما إذا كان يجب عتق الرقبه المؤمنه أى بشرط كونها مؤمنه .

۲ أن تعتبر مشروطه بعدمه و تسمى الماهيه بشرط لا[۱]كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاه على المسافر غير العاصى فى سفره أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره فأخذ عدم العصيان قيدا فى موضوع الحكم .۳ ألا تعتبر مشروطه بوجوده و لا بعدمه و تسمى الماهيه لا بشرط كوجوب الصلاه على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا فإن الحريه غير معتبره لا بوجودها و لا بعدمها فى وجوب الصلاه لأن الإنسان بالنظر إلى الحريه فى وجوب الصلاه عليه غير مشروط بالحريه و لا بعدمها فهو لا بشرط بالقياس إليها .و يسمى هذا الاعتبار الثالث اللابشرط القسمى فى قبال اللابشرط المقسمى الآتى ذكره و إنما سمى قسميا لأنه قسم فى مقابل القسمين الأولیين أى البشرط شىء و البشرط لا و هذا ظاهر لا بحث فيه .ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين ۱ قولهم الماهيه المهمله .۲ قولهم الماهيه لا بشرط مقسمى .أ فهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد أو هما اصطلاحان مختلفان فى المعنى .و الذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد كما هو ظاهر كفايه الأصول تبعا لبعض الفلاسفه الأجلاء .

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك بل هما اصطلاحان مختلفان و هذا جوابنا على الاستفسار .و توضيح ذلك أنه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران الأول أن المقصود من الماهيه المهمله الماهيه من حيث هى أى نفس الماهيه بما هى مع قطع النظر عن جميع ما عداها فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها .الثانى أن المقصود من الماهيه لا بشرط مقسمى الماهيه المأخوذه لا بشرط التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه المتقدمه و هى أى الاعتبارات الثلاثه الماهيه بشرط شىء و بشرط لا و لا بشرط قسمى و من هنا سمى مقسما و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهيه بما هى تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثه و ذلك لأن الماهيه لا تخلو من حالتين و هذا أن ينظر إليها بما هى هى غير مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و أن ينظر إليها مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و لا ثالث لهما .و فى الحاله الأولى تسمى الماهيه المهمله كما هو مسلم و فى الثانيه لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثه و على هذا فالملاحظه الأولى مباينه لجميع الاعتبارات الثلاثه و تكون قسيمه لها فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشىء مقسما لاعتبارات نقيضه لأن الماهيه من حيث هى كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسه إلى الغير و الاعتبارات الثلاثه ملاحظتها مقيسه إلى الغير .على أن اعتبار الماهيه غير مقيسه اعتبار ذهنى له وجود مستقل فى الذهن فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنيه أخرى مستقله و المقسم يجب أن يكون

ص :۱۷۶

موجودا بوجود أحد أقسامه و لا يعقل أن يكون له وجود فى مقابل وجودات الأقسام و إلا كان قسيما لها لا مقسما .و عليه فنحن نسلم أن الماهيه المهمله معناها اعتبارها لا بشرط و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمى فإن لهم فى لا بشرط على هذا ثلاثه اصطلاحات ١ لا ـ بشرط أى شىء خارج عن الماهيه و ذاتياتها و هى الماهيه بما هى هى التى يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها و هى الماهيه المهمله .٢ لا بشرط مقسمى و هو الماهيه التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه أى الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثه أى لا بشرط اعتبار البشرط شىء و اعتبار البشرط لا و اعتبار اللابشرط لا أن المراد بلا بشرط هنا لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيثيه و ليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات بل ليس له وجود فى عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها و إلا لما كان مقسما .٣ لا ـ بشرط قسمى و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها .فاتضح أن الماهيه المهمله شىء و اللابشرط المقسمى شىء آخر كما اتضح أيضا أن الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهيه على وجه يثبت حكم للماهيه باعتباره أو يوضح له لفظ بحسبه

٢ اعتبار الماهيه عند الحكم عليها

و اعلم أن الماهيه إذا حكم عليها فإما أن يحكم عليها بذاتياتها و إما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها و لا ثالث لهما .

ص :١٧٧

و على الأول فهو على صورتين ١ أن يكون الحكم بالحمل الأولى و ذلك فى الحدود التامه خاصه ٢ أن يكون بالحمل الشائع و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده و على كلا الصورتين فإن النظر إلى الماهيه مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها و هذا لا كلام فيه .و على الثانى فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسه إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هى أى عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها و ذاتياتها و هذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها لأنهما متناقضان .و عليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسه إلى هذا الغير فلا بد أن تكون معتبره بأحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها كما تقدم و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا فى قبال تلك التعينات بل هو مقسم لها .ثم إن هذا الغير أى الأمر الخارج عن ذاتها الذى لوحظت الماهيه مقيسه إليه لا يخلو إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهيه بالقياس إليه لا بشرط قسمى لعدم صحه الاعتبارين الآخرين أما أخذها بشرط شىء أى بشرط المحمول فلا يصح ذلك دائما لأنه يلزم أن تكون القضيه ضروريه دائما لاستحاله انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشىء على نفسه و تقدمه على نفسه و هو مستحيل إلا إذا كان هناك تغاير بحسب

الاعتبار کحمل الحیوان الناطق علی الإنسان فإنهما متغایران باعتبار الإجمال و التفصیل .و أما أخذها بشرط لا أی بشرط عدم المحمول فلا یصح لأنه یلزم التناقض فإن الإنسان بشرط عدم الکتابه یستحیل حمل الکتابه علیه .و إن کان هذا الغیر الخارج هو غیر المحمول فیجوز أن تکون الماهیه حینئذ مأخوذه بالقیاس إلیه بشرط شیء کجواز تقلید المجتهد بشرط العداله أو بشرط لا کوجوب صلاه الظهر یوم الجمعه بشرط عدم وجود الإمام أو لا بشرط کجواز السلام علی المؤمن مطلقا بالقیاس إلی العداله مثلا أی لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها کما یجوز أن تکون مهمله غیر مقیسه إلی شیء غیر محمولها .و لکن قد یستشکل فی کل ذلک بأن هذه الاعتبارات الثلاثه اعتبارات ذهنیه لا موطن لها إلا الذهن فلو تقیدت الماهیه بأحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحکم للزم أن تکون جمیع القضایا ذهنیه عدا حمل الذاتیات التی قد اعتبرت فیها الماهیه من حیث هی و لبطلت القضایا الخارجیه و الحقیقیه مع أنها عمده القضایا بل لاستحال فی التکالیف الامتثال لأن ما هو موطنه الذهن یمتنع إیجاده فی الخارج .و هذا الإشکال وجیه لو کان الحکم علی الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه علی وجه یکون الاعتبار قیدا فی الموضوع أو نفسه هو الموضوع و لکن لیس الأمر کذلک فإن الموضوع فی کل تلک القضایا هو ذات الماهیه المعتبره و لکن لا بقید الاعتبار بمعنی أن الموضوع فی بشرط شیء الماهیه المقترنه بذلک الشیء لا المقترنه بلحاظه و اعتباره و فی بشرط لا الماهیه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه و فی لا بشرط الماهیه غیر الملاحظ

معها الشیء و لا عدمه لا الملاحظه بعدم لحاظ الشیء و عدمه و إلا لکانت الماهیه معتبره فی الجمیع بشرط شیء فقط أی بشرط اللحاظ و الاعتبار .نعم هـذه الاعتبارات هی المصـححه لموضوعیه الموضوع علی الوجه اللازم الـذی یقتضـیه واقع الحکم لا أنها مـأخوذه قیـدا فیه حتی تکون جمیع القضایـا ذهنیه و لو کـان الأـمر کـذلک لکان الحکم بالـذاتیات أیضا قضـیه ذهنیه لأن اعتبار الماهیه من حیث هی أیضا اعتبار ذهنی .و مما یقرب ما قلناه من کون الاعتبار مصححا لموضوعیه الموضوع لا مأخوذا فیه مع أنه لاـ بـد منه عنـد الحکم بشـیء أن کـل موضوع و محمول لاـ بـد من تصوره فی مقـام الحمل و إلا لاسـتحال الحمل و لکن هـذه اللابدیه لا تجعل التصور قیدا للموضوع أو المحمول و إنما التصور هو المصـحح للحمل و بدونه لا یمکن الحمل .و کذلک عند استعمال اللفـظ فی معنـاه لاـ بـد من تصور اللفـظ و المعنی و لکن التصور لیس قیـدا للفـظ و لاـ للمعنی فلیس اللفظ دالا بما هو متصور فی الذهن و إن کانت دلالته فی ظرف التصور و لا المعنی مدلولا بما هو متصور و إن کانت مدلولیته فی ظرف تصوره و یسـتحیل أن یکون التصور قیدا للفظ أو المعنی و مع ذلک لا یصح الاستعمال بدونه فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فیه و لا للفظ و کـذلک هو مقوم للحمل و مصـحح له لا للمحمول و لا للمحمول علیه .و علی هذا یتضح ما نحن بصدد بیانه و هو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنی لا یعقل أن نقصـر اللحاظ علی ذات المعنی بما هو هو مع قطع النظر عن کل ما عـداه لأن الوضـع من المحمولات الوارده علیه فلا بد أن یلاحظ المعنی حینئذ مقیسا إلی ما هو خارج عن ذاته فقد یؤخذ بشرط

شیء و قد یؤخذ بشرط لا- و قد یؤخذ لا- بشرط و لا- یلزم أن یکون الموضوع له هو المعنی بما له من الاعتبار الذهنی بل الموضوع له نفس المعتبر و ذاته لا بما هو معتبر و الاعتبار مصحح للوضع .

۳ الأقوال فی المسأله

قلنا فیما سبق أن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم یقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعانی المطلقه علی وجه یکون الإطلاق قیدا للموضوع له فلذلک ذهبوا إلی أن استعماله فی المقید مجاز و قد صور هذا القول علی نحوین الأول أن الموضوع له المعنی بشرط الإطلاق علی وجه یکون اعتباره من باب اعتباره بشرط شیء .الثانی أن الموضوع له المعنی المطلق أی المعتبر لا- بشرط .و قد أورد علی هذا القول بتصویریه کما تقدم بأنه یلزم علی کلا- التصویرین أن یکون الموضوع له موجودا ذهنیا فتکون جمیع القضایا ذهنیه فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا فی القضیه الخارجیه أو الحقیقیه وجب تجریده عن هذا القید الذهنی فیکون مجازا دائما فی القضایا المتعارفه و هذا یکذبه الواقع .و لکن نحن قلنا إن هذا الإیراد إنما یتوجه إذا جعل الاعتبار قیدا فی الموضوع له أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا یلزم هذا الإیراد کما سبق .هذا قول القدماء و أما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله فإنهم جمیعا اتفقوا علی أن الموضوع له ذات المعنی لا المعنی المطلق حتی

لا يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا فى تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنيه مما أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث فى المسأله .لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنيه التى وقعت فى عباراتهم و اختلفوا فيها على أقوال ۱ منهم من قال إن الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه أى الماهيه من حيث هى .۲ و منهم من قال إن الموضوع له الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى .۳ و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى .۴ و منهم من قال إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهيه المهمله و لا الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمى على أن يكون هذا الاعتبار مصحجا للموضوع لا قيدا للموضوع له و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا .و لكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون بأنه مجاز فى المقيد فينحصر قولهم فى التصوير الأول على تقدير صحه النسبه إليهم .و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما أولا أن الماهيه بما هى هى غير الماهيه باعتبار اللابشرط المقسمى لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها بخلافه على الثانى إذ تلاحظ مقيسه إلى الغير و بهذا يظهر بطلان القول الثالث .ثانيا أن الوضع حكم من الأحكام و هو محمول على الماهيه خارج

ص :۱۸۲

عن ذاتها و ذاتياتها فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهيه بما هى هى لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير و ملاحظتها مقصوره على ذاتها و ذاتياتها و بهذا يظهر بطلان القول الأول .ثالثا أن اللابشرط المقسمى ليس اعتبارا مستقلا فى قبال الاعتبارات الثلاثه لأن المفروض أنه مقسم لها و لا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه كما تقدم فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمى بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه و بهذا يظهر بطلان القول الثانى .فتعين القول الرابع و هو أن الموضوع له ذات المعنى و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمى و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما أشرنا إليه فلا اختلاف و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون إنه مجاز فى المقيد و هو مشكوك فيه .بيان هذا القول الرابع أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له فمعناه أنه قد لاحظه مقيسا إلى الغير فهو فى هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثه للماهيه و إذ يراد تسريه الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمى و لا منافاه بين كون الموضوع له ذات المعنى و بين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسمى لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهنى كما تقدم صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحح للموضوع له و حين الاستعمال فى ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمى بل يجوز أن يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز فى مرحله الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه و يلاحظه بما هو هو و يجوز أن يلاحظه مقيسا إلى الغير

فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه و ملاحظه ذات المعنی بنحو اللابشرط القسمی حین الوضع تصحیحا له لا توجب أن تکون قیدا للموضوع له .و علیه فلا یکون الموضوع له موجودا ذهنیا إذا کان له اعتبار اللابشرط القسمی حین الوضع لأنه لیس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر بل ذات المعتبر کما أن استعماله فی المقید لا یکون مجازا لما تقدم أنه یجوز أن یلاحظ ذات المعنی حین الاستعمال مقیسا إلی الغیر فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه التی منها اعتباره بشرط شیء و هو المقید

المسأله الخامسه مقدمات الحکمه

اشاره

لما ثبت أن الألفاظ موضوعه لذات المعانی لا للمعانی بما هی مطلقه فلا بد فی إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسریه الحکم إلی تمام الأفراد و المصادیق من قرینه خاصه أو قرینه عامه تجعل الکلام فی نفسه ظاهرا فی إراده الإطلاق .و هذه القرینه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمی مقدمات الحکمه و المعروف أنها ثلاث الأولی إمکان الإطلاق و التقیید بأن یکون متعلق الحکم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحکم به قابلا للانقسام فلو لم یکن قابلا للقسمه إلا بعد فرض تعلق الحکم به کما فی باب قصد القربه فإنه یستحیل فیه التقیید فیستحیل فیه الإطلاق کما تقدم فی بحث التعبدی و التوصلی و هذا واضح .الثانیه عدم نصب قرینه علی التقیید لا متصله و لا منفصله لأنه مع القرینه المتصله لا ینعقد ظهور للکلام إلا فی المقید و مع المنفصله

ينعقـد للكلام ظهور فى الإطلاق و لكنه يسـقط عن الحجيه لقيام القرينه المقدمه عليه و الحاكمه فيكون ظهوره ظهورا بدويا كما قلنا فى تخصـيص العموم بالخاص المنفصل و لا تكون للمطلق الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم بل الدلاله التصديقيه إنما هى على إراده التقييد واقعا .الثالثه أن يكون المتكلم فى مقام البيان فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام التشـريع فقط أو كان فى مقام الإهمال إما رأسا أو لأنه فى صدد بيان حكم آخر فيكون فى مقام الإهمال من جهه مورد الإطلاق و سيأتى مثاله فإنه فى كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق أما فى مقام التشريع بأن كان فى مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشـريعه فيجوز ألاـ يبين تمام مراده مع أن الحكم فى الواقع مقيد بقيـد لم يـذكره فى بيانه انتظارا لمجىء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم فى صـدد بيـان جميع مراده و كـذلك إذا كـان المتكلم فى مقـام الإهمـال رأسـا فـإنه لاـ ينعقـد معه ظهور فى الإطلاق كما لا ينعقـد للكلام ظهور فى أى مرام و مثله ما إذا كان فى صدد حكم آخر مثل قوله تعالى فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ الوارد فى مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمه من جهه كونه ميته و ليس هو فى مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لاـ فلم يكن هو فى مقـام بيـان هـذه الجهه فلا ينعقـد للكلام ظهور فى الإطلاق من هـذه الجهه .و لو شك فى أن المتكلم فى مقـام البيـان أو الإهمـال فإن الأصل العقلائى يقتضـى بأن يكون فى مقام البيان فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك فى ذلك كذلك يحملونه على أنه فى مقام البيان و التفهيم لا فى مقام الإهمال و الإيهام .

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا فى الإطلاق و كاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد و إلا ـ لو كان قد أراده واقعا لكان عليه البيان و المفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل و هو فى مقام البيان و لا مانع من التقييد حسب الفرض و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق و إلا لكان مخلا بغرضه .فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا و فى مقام البيان و التفهيم فإنه يكون ظاهرا فى الإطلاق و يكون حجه على المتكلم و السامع .

تنبيهان

القدر المتيقن فى مقام التخاطب

الأول(أن الشيخ المحقق صاحب الكفايه قدس سره أضاف إلى مقدمات الحكمه مقدمه أخرى غير ما تقدم و هى ألا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب و المحاوره و إن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا فى التمسك بالإطلاق و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد فلا ينعقد للفظ ظهور فى الإطلاق مع فرض وجوده) و لتوضيح البحث نقول إن كون المتكلم فى مقام البيان يتصور على نحوين ۱ أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع حكمه بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع

و أن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره .٢ أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا و لو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع فليس له غرض إلا ـ بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال و إن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده .فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع .و إن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له غرض إلا ـ أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمتثل فى الموضوع الواقعى لأنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره و لا ـ يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره .مثلا لو قال المولى اشتر اللحم و كان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم و كان هو تمام موضوعه واقعا فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم فيحصل موضوع حكم المولى فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه

و لا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و إلا لكان مخلا بغرضه فإذا لم يبين و أطلق الكلام استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره .إذا عرف هذا التقرير فينبغى أن نبحث عما ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه هل إنه على النحو الأول أو الثانى .و الذى يظهر من الشيخ صاحب الكفايه أنه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثانى نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع و أن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه و إلا كان مخلا بغرضه .و من هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن .هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفايه مع تحقيقه و توضيحه و لكن شيخنا النائينى رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضيه و الأقرب إلى الصحه ما فى الكفايه و لا نطيل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها

ص :١٨٨

الانصراف

التنبيه الثانی اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلی بعض مصادیق معناه أو بعض أصنافه یمنع من التمسک بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحکمه مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلی المسح بالید و بباطنها خاصه .و الحق أن یقال إن انصراف الذهن إن کان ناشئا من ظهور اللفظ فی المقید بمعنی أن نفس اللفظ ینصرف منه المقید لکثره استعماله فیه و شیوع إرادته منه فلا شک فی أنه حینئذ لا مجال للتمسک بالإطلاق لأن هذا الظهور یجعل اللفظ بمنزله المقید بالتقیید اللفظی و معه لا ینعقد للکلام ظهور فی الإطلاق حتی یتمسک بأصاله الإطلاق التی هی مرجعها فی الحقیقه إلی أصاله الظهور .و أما إذا کان الانصراف غیر ناشئ من اللفظ بل کان من سبب خارجی کغلبه وجود الفرد المنصرف إلیه أو تعارف الممارسه الخارجیه له فیکون مألوفا قریبا إلی الذهن من دون أن یکون للفظ تأثیر فی هذا الانصراف کانصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق مثلا إلی ماء دجله أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف فی ظهور اللفظ فی إطلاقه فلا یمنع من التمسک بأصاله الإطلاق لأن هذا الانصراف قد یجتمع مع القطع بعدم إراده المقید بخصوصه من اللفظ و لذا یسمی هذا الانصراف باسم الانصراف البدوی لزواله عند التأمل و مراجعه الذهن .و هذا کله واضح لا ریب فیه و إنما الشأن فی تشخیص الانصراف أنه من أی النحوین فقد یصعب التمییز أحیانا بینهما للاختلاط علی الإنسان

فی منشإ هذا الانصراف و ما أسهل دعوی الانصراف علی لسان غیر المتثبت و قد لا یسهل إقامه الدلیل علی أنه من أی نوع .فعلی الفقیه أن یتثبت فی مواضع دعوی الانصراف و هو یحتاج إلی ذوق عال و سلیقه مستقیمه و قلما تخلو آیه کریمه أو حدیث شریف فی مسأله فقهیه عن انصرافات تدعی و هنا تظهر قیمه التضلع باللغه و فقهها و آدابها و هو باب یکثر الابتلاء به و له الأثر الکبیر فی استنباط الأحکام من أدلتها .أ لا تری أن المسح فی الآیتین ینصرف إلی المسح بالید و کون هذا الانصراف مستندا إلی اللفظ لا شک فیه و ینصرف أیضا إلی المسح بخصوص باطن الید و لکن قد یشک فی کون هذا الانصراف مستندا إلی اللفظ فإنه غیر بعید أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن الید لسهولته و لأنه مقتضی طبع الإنسان فی مسحه و لیس له علاقه باللفظ و لذا أن جمله من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر الید عند تعذر المسح بباطنها تمسکا بإطلاق الآیه و لا معنی للتمسک بالإطلاق لو کان للفظ ظهور فی المقید و أما عدم تجویزهم للمسح بظاهر الید عند الاختیار فلعله للاحتیاط إذ إن المسح بالباطن هو القدر المتیقن و المفروض حصول الشک فی کون هذا الانصراف بدویا فلا یطمأن کل الاطمئنان بالتمسک بالإطلاق عند الاختیار و طریق النجاه هو الاحتیاط بالمسح بالباطن

المسأله السادسه المطلق و المقید المتنافیان

معنی التنافی بین المطلق و المقید أن التکلیف فی المطلق لا یجتمع و التکلیف فی المقید مع فرض المحافظه علی ظهورهما معا أی أنهما یتکاذبان فی ظهورهما مثل قول الطبیب مثلا اشرب لبنا ثم یقول اشرب لبنا

حلوا و ظاهر الثانی تعیین شرب الحلو منه و ظاهر الأول جواز شرب غیر الحلو حسب إطلاقه .و إنما یتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا کان التکلیف فیهما واحدا کالمثال المتقدم فلا یتنافیان لو کان التکلیف فی أحدهما معلقا علی شیء و فی الآخر معلقا علی شیء آخر کما إذا قال الطبیب فی المثال إذا أکلت فاشرب لبنا و عند الاستیقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا و کذلک لا یتنافیان لو کان التکلیف فی المطلق التزامیا و فی المقید علی نحو الاستحباب ففی المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ینافیه رجحان الحلو منه باعتبار أحد أفراد الواجب و کذا لا یتنافیان لو فهم من التکلیف فی المقید أنه تکلیف فی وجود ثان غیر المطلوب من التکلیف الأول کما إذا فهم فی المقید فی المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانیا بعد شرب لبن ما .إذا فهمت ما سقناه لک من معنی التنافی فنقول لو ورد فی لسان الشارع مطلق و مقید متنافیان سواء تقدم أو تأخر و سواء کان مجیء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله فإنه لا بد من الجمع بینهما إما بالتصرف فی ظهور المطلق فیحمل علی المقید أو بالتصرف فی المقید علی وجه لا ینافی الإطلاق فیبقی ظهور المطلق علی حاله .و ینبغی البحث هنا فی أنه أی التصرفین أولی بالأخذ فنقول هذا یختلف باختلاف الصور فیهما فإن المطلق و المقید إما أن یکونا مختلفین فی الإثبات أو النفی و إما أن یکونا متفقین .الأول أن یکونا مختلفین فلا شک حینئذ فی حمل المطلق علی المقید لأن المقید یکون قرینه علی المطلق فإذا قال اشرب اللبن ثم قال لا تشرب اللبن الحامض فإنه یفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو و هذا لا یفرق فیه بین أن یکون إطلاق المطلق بدلیا نحو قوله

أعتق رقبه و بين أن يكون شموليا مثل قوله فى الغنم زكاه المقيد بقوله ليس فى الغنم المعلوفه زكاه .الثانى أن يكونا متفقين و له مقامان المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا و المقام الثانى أن يكون شموليا .فإن كان الإطلاق بدليا فإن الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيد و بين التصرف فى ظاهر المقيد و المعروف أن التصرف الأول هو الأولى لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله أعتق رقبه مؤمنه فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحباب أى أن الأمر بعتق الرقبه المؤمنه بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد أو بحمله على الوجوب التخييرى أى أن الأمر بعتق الرقبه المؤمنه باعتبار أنها أحد أفراد الواجب لا لخصوصيه فيها حتى خصوصيه الأفضليه .و هذان التصرفان و إن كانا ممكنين لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعيينى مقدم على ظهور المطلق فى إطلاقه لأن المقيد صالح لأن يكون قرينه للمطلق و لعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مرامه و لو فى وقت آخر لا- سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينه متصله غابت عنا فيكون المقيد كاشفا عنها .و إن كان الإطلاق شموليا مثل قوله فى الغنم زكاه و قوله فى الغنم السائمه زكاه فلا تتحقق المنافاه بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما لأن وجوب الزكاه فى الغنم السائمه بمقتضى الجمله الثانيه لا- ينافى وجوب الزكاه فى غير السائمه إلا على القول بدلاله التوصيف على المفهوم و قد عرفت أنه لا مفهوم للوصف و عليه فلا منافاه بين الجملتين لنرفع بها عن إطلاق المطلق

ص :۱۹۲

الباب السابع المجمل و المبين

اشاره

ص :۱۹۳

و فيه مسائل

۱ معنى المجمل و المبين

(عرفوا المجمل اصطلاحا بأنه ما لم تتضح دلالته)و يقابله المبين و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل فى ذكرها و المقصود من المجمل على كل حال ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظا و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلا و مرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذى لا ظاهر له و عليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين فالمبين يشمل الظاهر و النص معا .و من هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحا و إن قيل إن المجمل اصطلاحا مختص بالألفاظ و من باب التسامح يطلق على الفعل و معنى كون الفعل مجملا أن يجهل وجه وقوعه كما لو توضأ الإمام عليه السلام مثلا بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفيه التى وقع عليها و يحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعى فيستكشف منه مشروعيته و مثل ما إذا فعل الإمام شيئا فى الصلاه كجلسه الاستراحه مثلا فلا يدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب فمن هذه الناحيه يكون مجملا و إن كان من ناحيه دلالته على جواز الفعل فى مقابل الحرمه يكون مبينا .و أما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيره قد يتعذر إحصاؤها (۱) فإذا

۱- ۱) راجع بحث المغالطات اللفظيه من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ۱۴۳ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا و لا قرينه على أحد معانيه كلفظ عين و كلمه تضرب المشتركه بين المخاطب و الغائبه و المختار المشترک بين اسم الفاعل و اسم المفعول .و قد يكون إجماله لكونه مجازا أو لعدم معرفه عود الضمير فيه الذى هو من نوع مغالطه المماراه مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبى صلى اللّه عليه و آله فقال من بنته فى بيته و كقول عقيل أمرنى معاويه أن أسب عليا ألا فالعنوه .و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله و ما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينه كقوله تعالى مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ الآيه فإن هذا الوصف فى الآيه يدل على عداله جميع من كان مع النبى من أصحابه إلا أن ذيل الآيه وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَهً وَ أَجْراً عَظِيماً صالح لأن يكون قرينه على أن المراد بجمله و الذين معه بعضهم لا جميعهم فتصبح الآيه مجمله من هذه الجهه .و قد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال و الإجمال إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائده كبيره فى إحصائه و تعداده هنا .ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر ثم المبين قد يكون فى نفسه مبينا و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه

ص :۱۹۶

۲ المواضع التی وقع الشک فی إجمالها

اشاره

لکل من المجمل و المبین أمثله من الآیات و الروایات و الکلام العربی لا حصر لها و لا تخفی علی العارف بالکلام إلا أن بعض المواضع قد وقع الشک فی کونها مجمله أو مبینه و المتعارف عند الأصولیین أن یذکروا بعض الأمثله من ذلک لشحذ الذهن و التمرین و نحن نذکر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائده للطلاب المبتدءین .فمنها قوله تعالی وَ السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا .فقد ذهب جماعه إلی أن هذه الآیه من المجمل المتشابه إما من جهه لفظ القطع باعتبار أنه یطلق علی الإبانه و یطلق علی الجرح کما یقال لمن جرح یده بالسکین قطعها کما یقال لمن أبانها کذلک و إما من جهه لفظ الید باعتبار أن الید تطلق علی العضو المعروف کله و علی الکف إلی أصول الأصابع و علی العضو إلی الزند و إلی المرفق فیقال مثلا تناولت بیدی و إنما تناول بالکف بل بالأنامل فقط .و الحق أنها من ناحیه لفظ القطع لیست مجمله لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانه و الفصل و إذا أطلق علی الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من الید فتکون المسامحه فی لفظ الید عند وجود القرینه لا أن القطع استعمل فی مفهوم الجرح فیکون المراد فی المثال من الید بعضها کما تقول تناولت بیدی و فی الحقیقه إنما تناولت ببعضها .و أما من ناحیه الید فإن الظاهر أن اللفظ لو خلی و نفسه یستفاد منه إراده تمام العضو المخصوص و لکنه غیر مراد یقینا فی الآیه فیتردد بین المراتب العدیده من الأصابع إلی المرافق لأنه بعد فرض عدم إراده تمام

ص :۱۹۷

العضو لم تكن ظاهره فی واحده من هذه المراتب فتکون الآیه مجمله فی نفسها من هذه الناحیه و إن کانت مبینه بالأحادیث عن آل البیت علیهم السلام الکاشفه عن إراده القطع من أصول الأصابع .و منها(قوله صلی اللّه علیه و آله:لا صلاه إلا بفاتحه الکتاب) و أمثاله من المرکبات التی تشتمل علی کلمه لا التی لنفی الجنس نحو(:لا صلاه إلا بطهور) و(:لا بیع إلا فی ملک) و(:لا صلاه لمن جاره المسجد إلا فی المسجد) و(:لا غیبه لفاسق)و(:لا جماعه فی نافله)و نحو ذلک .فإن النافی فی مثل هذه المرکبات موجه ظاهرا لنفس الماهیه و الحقیقه .و قالوا إن إراده نفی الماهیه متعذر فیها فلا بد أن یقدر بطریق المجاز وصف للماهیه هو المنفی حقیقه نحو الصحه و الکمال و الفضیله و الفائده و نحو ذلک و لما کان المجاز مرددا بین عده معان کان الکلام مجملا و لا قرینه فی نفس اللفظ تعین واحدا منها فإن نفی الصحه لیس بأولی من نفی الکمال أو الفضیله و لا نفی الکمال بأولی من نفی الفائده و هکذا .و أجاب بعضهم بأن هذا إنما یتم إذا کانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعم فلا یمکن فیها نفی الحقیقه و أما إذا قلنا بالوضع للصحیح فلا یتعذر نفی الحقیقه بل هو المتعین علی الأکثر فلا إجمال .و أما فی غیر الألفاظ الشرعیه مثل قولهم لا علم إلا بعمل فمع عدم القرینه یکون اللفظ مجملا إذ یتعذر نفی الحقیقه .أقول و الصحیح فی توجیه البحث أن یقال إن لا فی هذه المرکبات لنفی الجنس فهی تحتاج إلی اسم و خبر علی حسب ما تقتضیه القواعد

النحويه و لكن الخبر محذوف حتى فى مثل لا- غيبه لفاسق فإن لفاسق ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف .و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينه سواء كان كلمه موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها و ليس هو مجازا فى واحد من هذه الأمور التى يصح تقديرها .و القصد أنه سواء كان المراد نفى الحقيقه أو نفى الصحه و نحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينه و إنما يكون مجملا- إذا تجرد عن القرينه و لكن الظاهر أن القرينه حاصله على الأكثر و هى القرينه العامه فى مثله فإن الظاهر من نفى الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق .فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأى سبب كان فإن هناك قرينه موجوده غالبا و هى مناسبه الحكم و الموضوع فإنها تقتضى غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل لا علم إلا بعمل فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع و المفهوم من نحو لا غيبه لفاسق لا غيبه محرمه و المفهوم من نحو لا- رضاع بعد فطام لا رضاع سائغ و من نحو لا جماعه فى نافله لا جماعه مشروعه و من نحو لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا لا إقرار نافذ أو معتبر و من نحو لا- صلاه إلا- بطهور بناء على الوضع للأعم لا صلاه صحيحه و من نحو لا صلاه لحاقن لا صلاه كامله بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته و هكذا .و هذه القرينه و هى قرينه مناسبه الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطه معينه و لكنها موجوده على الأكثر و يحتاج إدراكها إلى ذوق سليم .

تنبيه و تحقيق

ليس من البعيد أن يقال إن المحذوف فی جميع مواقع لا التی هی لنفی الجنس هو كلمه موجود أو ما هو بمعناها غايه الأمر أنه فی بعض الموارد تقوم القرينه علی عدم إراده نفی الوجود و التحقق حقيقه فلا- بد حينئذ من حملها علی نفی التحقق ادعاء و تنزيلا بأن ننزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه يعنی يدعی أن الموجود الخارجی ليس من أفراد الجنس الذی تعلق به النفی تنزيلا- و ذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه فمثل لا علم إلا بعمل معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذ لم تحصل الفائده المترقبه منه و مثل لا إقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا معناه أن إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه و مثل لا سهو لمن كثر عليه السهو معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاه أو بطلان الصلاه .هذا إذا كان النفی من جهه تكوين الشیء و أما إذا كان النفی راجعا إلی عالم التشريع فإن كان النفی متعلقا بالفعل دل نفيه علی عدم ثبوت حكمه فی الشريعه مثل(:لا رهبانيه فی الإسلام) فإن معنی عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانيه و أنه غير مرخص بها و مثل لا غيبه لفاسق فإن معنی عدم ثبوتها عدم حرمه غيبه الفاسق و كذلك نحو و لا غش فی الإسلام و لا عمل فی الصلاه و لا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج و لا جماعه فی نافله فإن كل ذلك معناه عدم مشروعيه هذه الأفعال .و إن كان النفی متعلقه بعنوان يصح انطباقه علی الحكم فيدل النفی علی عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان كما فی قوله(:لا حرج فی الدين)و(:لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) .

ص :۲۰۰

و على كل حال فإن مثل هذه الجمل و المركبات ليست مجمله فى حد أنفسها و قد يتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينه التى تعين أنها لنفى تحقق الماهيه حقيقه أو لنفيها ادعاء و تنزيلا.و منها مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و قوله تعالى أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ مما أسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين .فقد قال بعضهم بإجمالها نظرا إلى أن إسناد التحريم و التحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختياريه أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يستحيل و لذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما أن الأفعال تسمى متعلقات .و عليه فلا بد أن يقدر فى مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله و يصح أن يكون متعلقا للحكم ففى مثل الآيه الأولى يقدر كلمه نكاح مثلا و فى الثانيه أكل و فى مثل وَ أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا يقدر ركوبها و فى مثل اَلنَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ يقدر قتلها و هكذا .و لكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف فيكون فى حد نفسه مجملا فلا يدرى فيه هل إن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله و يصح تعلق الحكم به أو إن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه فى الأمثله المتقدمه .و الصحيح فى هذا الباب أن يقال إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم و عن أيه قرينه خارجيه هو فى نفسه يقتضى الإجمال لو لا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير إلا إذا قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدر و غالبا لا يخلو مثل هذا التركيب

من وجود القرينه الخاصه و لو قرينه مناسبه الحكم و الموضوع و يشهد لذلك أنا لا نتردد فى تقدير الفعل المخصوص فى الأمثله المذكوره فى صدر البحث و مثيلاتها و ما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينه الخاصه و لو مناسبه الحكم و الموضوع .و يشبه أن يكون هذا الباب نظير باب لا المحذوف خبرها ألهمنا الله تعالى الصواب و دفع عنا الشبهات و هدانا الصراط المستقيم

ص :٢٠٢

الجزء الثانی

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثانی الملازمات العقليه

تمهيد

اشاره

من الأدله على الحكم الشرعی عند الأصوليين الإماميه العقل إذ يذكرون أن الأدله على الأحكام الشرعيه الفرعيه أربعه الكتاب و السنه و الإجماع و العقل .و سيأتی فی مباحث الحجه وجه حجيه العقل أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجه أی يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذی هو دليل على الحكم الشرعی و هذا نظير البحث فی المقصد الأول مباحث الألفاظ عن مصاديق أصاله الظهور التی هی حجه و حجيتها إنما يبحث عنها فی مباحث الحجه .و توضيح ذلك أن هنا مسألتين ۱ أنه إذا حكم العقل على شیء أنه حسن شرعا أو يلزم فعله شرعا أو يحكم على شیء أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا بأی طريق من الطرق التی سيأتی بيانها هل يثبت بهذا الحكم العقلی حكم الشرع أی أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعا قد حكم بذلك و مرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجه أو لا و هذا البحث

كما قلنا إنما يـذكر فى مباحث الحجه و ليس هنا موقعه و سيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب و السنه و إذا حصل كيف يكون حجه .٢ أنه هل للعقل أن يـدرك بطريق من الطرق أن هـذا الشىء مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عنـد الشارع يعنى أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها و لقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها بأى طريق من الطرق هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع و هذا المقصد الثانى الذى سميناه بحث الملازمات العقليه عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل على النحو الذى سيأتى إن شاء الله تعالى و يكون فيه تشخيص صغريات حجيه العقل المبحوث عنها فى المقصد الثالث مباحث الحجه ثم لا ـ بد قبل تشخيص هـذه الصغريات فى مسائل من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقليه مقدمه للبحث نستعين بها على المقصود و هما

١ أقسام الدليل العقلى[١]

إن الدليل العقلى أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى ينقسم إلى قسمين ما يستقل به العقل و ما لا يستقل به .

و بتعبير آخر نقول إن الأحكام العقليه على قسمين مستقلات و غير مستقلات و هذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على ألسنه الأصوليين و يقصدون بها المعنى الذى سنوضحه و إن كان قد يقولون إن هذا ما يستقل به العقل و لا يقصدون هذا المعنى بل يقصدون به معنى آخر و هو ما يحكم به العقل بالبداهه و إن كان ليس من المستقلات العقليه بالمعنى الآتى .و على كل حال فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شىء من التوضيح فنقول إن العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من عله لاستحاله وجود الممكن بلا-عله و عله العلم التصديقى لا-بد أن تكون من أحد أنواع الحجه الثلاثه القياس أو الاستقراء أو التمثيل و ليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى و هو واضح و التمثيل ليس بحجه عندنا لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا .فيتعين أن تكون العله للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقه و إذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا .و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين فالدليل الذى يتألف منهما يسمى دليلا شرعيا فى قبال الدليل العقلى و لا كلام لنا فى هذا القسم هنا .و قد تكون كل منهما أو إحداهما عقليه أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى فإن الدليل الذى يتألف منهما يسمى عقليا و هو على قسمين

۱ أن تكون المقـدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شـيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشـرع على طبقه و هو القسم الأول من الدليل العقلى و هو قسم المستقلات العقليه .۲ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقليه و الأخرى عقليه كحكم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذيها فهذه مقدمه عقليه صـرفه و ينضم إليها حكم الشـرع بوجوب ذى المقدمه و إنما يسـمى الـدليل الـذى يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمه العقليه و هذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى و هو قسـم غير المسـتقلات العقليه و إنما سـمى بذلك لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجه بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس

۲ لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقليه

اشاره

المراد بالملازمه العقليه هنا هو حكم العقل بالملازمه بين حكم الشـرع و بين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضـطرارى الذى يلزمه عقلا سـقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرارى فى الوقت أو خارجه على مـا سيأتى ذلـك فى مبحث الإـجزاء .و قـد يخفى على الطـالب لأول وهله الوجه فى تسـميه مباحث الأحكام العقليه بالملازمات العقليه لا سـيما فيما يتعلق بالمستقلات العقليه و لذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول ۱ أما فى المستقلات العقليه فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى و هما مثلا

ص: ۲۰۸

الأولى العدل يحسن فعله عقلا. و هذه قضيه عقليه صرفه هى صغرى القياس و هى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى تسمى الآراء المحموده و هذه قضيه تدخل فى مباحث علم الكلام عاده و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتيه .الثانيه كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا و هذه قضيه عقليه أيضا يستدل عليها بما سيأتى فى محله و هى كبرى للقياس و مضمونها الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و هذه الملازمه مأخوذه من دليل عقلى فهى ملازمه عقليه و ما يبحث عنه فى علم الأصول فهو هذه الملازمه و من أجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقليه فى الملازمات العقليه .و لا ينبغى أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجيه العقل بل نتيجه هاتين المقدمتين هكذا العدل يحسن فعله شرعا و هذا الاستنتاج بدليل عقلى و قد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج و الاستكشاف و سنذكر إن شاء الله تعالى فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى إنكار حجيه العقل .و الحاصل نحن نبحث فى المستقلات العقليه عن مسألتين إحداهما الصغرى و هى بيان المدركات العقليه فى الأفعال الاختياريه أنه أيها ينبغى فعله و أيها لا ينبغى فعله ثانيهما الكبرى و هى بيان أن ما يدركه العقل هل لا بد أن يدركه الشرع أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل و هذه هى المسأله الأصوليه التى هى من الملازمات العقليه .و من هاتين المسألتين نهيئ موضوع مبحث حجيه العقل .۲ و أما فى غير المستقلات العقليه فأيضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى و هما مثلا

الأولى هـذا الفعل واجب أو هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضـطرار فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شـرعيه .الثانيه كـل فعـل واجب شـرعا يلزمه عقلاـ وجوب مقـدمته شرعا أو يلزمه عقلاـ حرمه ضـده شـرعا أو كـل مأتى به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار و هكذا .فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقليه مضمونها الملازمه العقليه بين ما يثبت شـرعا فى القضـيه الأولى و بين حكم شرعى آخر و هذه الأحكام العقليه هى التى يبحث عنها فى علم الأصول و من أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقليه .

الخلاصه

و من جميع مـا ذكرنا يتضـح أن المبحوث عنه فى الملازمات العقليه هو إثبات الكبريات العقليه التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشـرعى سواء كانت الصـغرى عقليه كما فى المسـتقلات العقليه أو شـرعيه كما فى غير المسـتقلات العقليه .أما الصـغرى فـدائما يبحث عنهـا فى علم آخر غير علم الأـصول كمـا أن الكبرى يبحث عنهـا فى علم الأـصول و هى عبـاره عن ملاـزمه حكم الشـرع لشـىء آخر بالملاـزمه العقليه سواء كـان ذلـك الشـىء الآـخر حكمـا شـرعيا أم حكمـا عقليا أم غيرهما و النتيجه من الصـغرى و الكبرى هاتين تقع صـغرى لقياس آخر كبراه حجيه العقل و يبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحجه .و على هذا فينحصـر بحثنا هنا فى بابين باب المستقلات العقليه و باب غير المستقلات العقليه فنقول

الباب الأول المستقلات العقليه

اشاره

ص: ۲۱۱

تمهید

@

اشاره

الظاهر انحصار المستقلات العقلیه التی یستکشف منها الحکم الشرعی فی مسأله واحده و هی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین و علیه یجب علینا أن نبحث عن هذه المسأله من جمیع أطرافها بالتفصیل لا سیما أنه لم یبحث عنها فی کتب الأصول الدارجه فنقول وقع البحث هنا فی أربعه أمور متلاحقه ١ أنه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حکم الشارع و تعلق خطابه بها أحکام عقلیه من حسن و قبح أو إن شئت فقل هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قیم ذاتیه فی نظر العقل قبل فرض حکم الشارع علیها أو لیس لها ذلک و إنما الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه و الفعل مطلقا فی حد نفسه من دون حکم الشارع لیس حسنا و لا قبیحا .و هذا هو الخلاف الأصیل بین الأشاعره و العدلیه و هو مسأله التحسین و التقبیح العقلیین المعروفه فی علم الکلام و علیها تترتب مسأله الاعتقاد بعداله الله و غیرها و إنما سمیت العدلیه عدلیه لقولهم بأنه تعالی عادل بناء علی مذهبهم فی ثبوت الحسن و القبح العقلیین .و نحن نبحث عن هذه المسأله هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولیه کما أشرنا إلی ذلک فیما سبق .٢ أنه بعد فرض القول بأن للأفعال فی حد أنفسها حسنا و قبحا هل یتمکن العقل من إدراک وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعلیم الشارع و بیانه أو لا و علی تقدیر تمکنه هل للمکلف أن یأخذ به بدون بیان الشارع

و تعلیمه أو لیس له ذلک إما مطلقا أو فی بعض الموارد .و هذه المسأله هی إحدی نقط الخلاف المعروفه بین الأصولیین و جماعه من الأخباریین و فیها تفصیل من بعضهم علی ما یأتی و هی أیضا لیست من مباحث علم الأصول و لکنها من المبادئ لمسألتنا الأصولیه الآتیه لأنه بدون القول بأن العقل یدرک وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغری القیاس التی تکلمنا عنها سابقا .و لا ینبغی أن یخفی علیکم أن تحریر هذه المسأله سببه المغالطه التی وقعت لبعضهم و إلا فبعد تحریر المسأله الأولی علی وجهها الصحیح کما سیأتی لا یبقی مجال لهذا النزاع فانتظر توضیح ذلک فی محله القریب .۳ أنه بعد فرض أن للأفعال حسنا و قبحا و أن العقل یدرک الحسن و القبح یصح أن ننتقل إلی التساؤل عما إذا کان العقل یحکم أیضا بالملازمه بین حکمه و حکم الشرع بمعنی أن العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه هل یلزم عنده عقلا أن یحکم الشارع علی طبق حکمه .و هذه هی المسأله الأصولیه المعبر عنها بمسأله الملازمه التی وقع فیها النزاع فأنکر الملازمه جمله من الأخباریین و بعض الأصولیین کصاحب الفصول .۴ أنه بعد ثبوت الملازمه و حصول القطع بأن الشارع لا بد أن یحکم علی طبق ما حکم به العقل فهل هذا القطع حجه شرعا .و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح الأولی فی إمکان أن ینفی الشارع حجیه هذا القطع و ینهی عن الأخذ به .الثانیه بعد فرض إمکان نفی الشارع حجیه القطع هل نهی عن الأخذ بحکم العقل و إن استلزم القطع(کقول الإمام علیه السلام:إن دین

الله لا یصاب بالعقول) علی تقدیر تفسیره بذلک .و النزاع فی هاتین الناحیتین وقع مع الأخباریین جلهم أو کلهم .الثالثه بعد فرض عدم إمکان نفی الشارع حجیه القطع هل معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل هو أمره و نهیه أو أن حکمه معناه إدراکه و علمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو ترکه و هو شیء آخر غیر أمره و نهیه فإثبات أمره و نهیه یحتاج إلی دلیل آخر و لا یکفی القطع بأن الشارع حکم بما حکم به العقل .و علی کل حال فإن الکلام فی هذه النواحی سیأتی فی مباحث الحجه المقصد الثالث و هو النزاع فی حجیه العقل و علیه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثه الأولی و نترک المبحث الرابع بنواحیه إلی المقصد الثالث

ص :215

المبحث الأول التحسين و التقبيح العقليان

اشاره

اختلف الناس فی حسن الأفعال و قبحها هل إنهما عقلیان أو شرعیان بمعنی أن الحاکم بهما العقل أو الشرع .فقالت الأشاعره لا حکم للعقل فی حسن الأفعال و قبحها و لیس الحسن و القبح عائدا إلی أمر حقیقی حاصل فعلا قبل ورود بیان الشارع بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح فلو عکس الشارع القضیه فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعا و انقلب الأمر فصار القبیح حسنا و الحسن قبیحا و مثلوا لذلک بالنسخ من الحرمه إلی الوجوب و من الوجوب إلی الحرمه[۱].و قالت العدلیه إن للأفعال قیما ذاتیه عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع فمنها ما هو حسن فی نفسه و منها ما هو قبیح فی نفسه و منها ما لیس له هذان الوصفان و الشارع لا یأمر إلا بما هو حسن و لا ینهی إلا عما هو قبیح فالصدق فی نفسه حسن و لحسنه أمر الله تعالی به لا أنه أمر الله تعالی به فصار حسنا و الکذب فی نفسه قبیح و لذلک نهی الله تعالی عنه لا أنه نهی عنه فصار قبیحا .هذه خلاصه الرأیین و اعتقد عدم اتضاح رأی الطرفین بهذا البیان و لا تزال نقط غامضه فی البحث إذا لم نبینها بوضوح لا نستطیع أن نحکم لأحد الطرفین و هو أمر ضروری مقدمه للمسأله الأصولیه و لتوقف وجوب المعرفه علیه .

ص: ۲۱۶

فلا بـد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فى هذا الكتاب لأهميه هذا الموضوع من جهه و لعدم إعطائه حقه من التنقيح فى أكثر الكتب الكلاميه و الأصوليه من جهه أخرى .و أكلفكم قبل الدخول فى هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فى الجزء الثالث من المنطق ص ١٧-٢٣ عن القضايا المشهورات لتستعينوا به على ما هنا .و الآن أعقد البحث هنا فى أمور

١ معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما

إن الحسن و القبح لا يستعملان بمعنى واحد بل لهما ثلاث معان فأى هذه المعانى هو موضوع النزاع فنقول أولا قد يطلق الحسن و القبح و يراد بهما الكمال و النقص و يقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختياريه و لمتعلقات الأفعال فيقال مثلا العلم حسن و التعلم حسن و بضد ذلك يقال الجهل قبيح و إهمال التعلم قبيح و يراد بذلك أن العلم و التعلم كمال للنفس و تطور فى وجودها و أن الجهل و إهمال التعلم نقصان فيها و تأخر فى وجودها .و كثير من الأخلاق الإنسانيه حسنها و قبحها باعتبار هذا المعنى فالشجاعه و الكرم و الحلم و العداله و الإنصاف و نحو ذلك إنما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس و قوه فى وجودها و كذلك أضدادها قبيحه لأنها نقصان فى وجود النفس و قوتها و لا ينافى ذلك أنه يقال للأولى حسنه و للثانيه قبيحه باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين .و ليس للأشاعره ظاهرا نزاع فى الحسن و القبح بهذا المعنى بل جمله منهم يعترفون بأنهما عقليان لأن هذه من القضايا اليقينيات التى وراءها واقع خارجى تطابقه على ما سيأتى .

ثانیا أنهما قد یطلقان و یراد بهما الملاءمه للنفس و المنافره لها و یقعان وصفا بهذا المعنی أیضا للأفعال و متعلقاتها من أعیان و غیرها .فیقال فی المتعلقات هذا المنظر حسن جمیل هذا الصوت حسن مطرب هذا المذوق حلو حسن و هکذا .و یقال فی الأفعال نوم القیلوله حسن الأکل عند الجوع حسن و الشرب بعد العطش حسن و هکذا .و کل هذه الأحکام لأن النفس تلتذ بهذه الأشیاء و تذوقها لملاءمتها لها و بضد ذلک یقال فی المتعلقات و الأفعال هذا المنظر قبیح ولوله النائحه قبیحه النوم علی الشبع قبیح و هکذا و کل ذلک لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلک .فیرجع معنی الحسن و القبح فی الحقیقه إلی معنی اللذه و الألم أو فقل إلی معنی الملاءمه للنفس و عدمها ما شئت فعبر فإن المقصود واحد .ثم إن هذا المعنی من الحسن و القبح یتسع إلی أکثر من ذلک فإن الشیء قد لا یکون فی نفسه ما یوجب لذه أو ألما و لکنه بالنظر إلی ما یعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه یسمی أیضا حسنا أو قبیحا بل قد یکون الشیء فی نفسه قبیحا تشمئز منه النفس کشرب الدواء المر و لکنه باعتبار ما یعقبه من الصحه و الراحه التی هی أعظم بنظر العقل من ذلک الألم الوقتی یدخل فیما یستحسن کما قد یکون الشیء بعکس ذلک حسنا تلتذ به النفس کالأکل اللذیذ المضر بالصحه و لکن ما یعقبه من مرض أعظم من اللذه الوقتیه یدخل فیما یستقبح .و الإنسان بتجاربه الطویله و بقوه تمییزه العقلی یستطیع أن یصنف الأشیاء و الأفعال إلی ثلاثه أصناف ما یستحسن و ما یستقبح و ما لیس له هاتان المزیتان و یعتبر هذا التقسیم بحسب ما له من الملاءمه و المنافره و لو بالنظر إلی الغایه القریبه أو البعیده التی هی قد تسمو عند العقل علی

ما له من لذه وقتيه أو ألم وقتى كمن يتحمل المشاق الكثيره و يقاسى الحرمان فى سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحه أو المال و كمن يستنكر بعض اللذات الجسديه استكراها لشؤم عواقبها .و كل ذلك يدخل فى الحسن و القبح بمعنى الملائم و غير الملائم (قال القوشجى فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى و قد يعبر عنهما أى الحسن و القبح بالمصلحه و المفسده فيقال الحسن ما فيه مصلحه و القبيح ما فيه مفسده و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما) .و هذا راجع إلى ما ذكرنا و ليس المقصود أن للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحه أو المفسده غير معنى الملاءمه و المنافره فإن استحسان المصلحه إنما يكون للملاءمه و استقباح المفسده للمنافره .و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضا ليس للأشاعره فيه نزاع بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع و من توهم أن النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططا و لم يفهم كلامهم .ثالثا أنهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم و يقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختياريه فقط و معنى ذلك أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافه و القبيح ما استحق عليه فاعله الذم و العقاب عندهم كافه .و بعباره أخرى إن الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء أى إن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغى فعله و القبيح ما ينبغى تركه عندهم أى إن العقل عند الكل يدرك أنه لاـ ينبغى فعله أو ينبغى تركه .و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح و سيأتى توضيح هذه النقطه فإنها مهمه جدا فى الباب .و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع فالأشاعره أنكروا أن يكون

للعقل إدراک و ذلک من دون الشروع و خالفتهم العدليه فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراک .تنبيه و مما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثه کالتعلم و الحلم و الإحسان فإنها کمال للنفس و ملائمه لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحه و مما ينبغى أن يفعلها الإنسان عند العقلاء .و قد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر کالغناء مثلا فإنه حسن بمعنى الملاءمه للنفس و لذا يقولون عنه أنه غذاء للروح[۱]و ليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغى أن يفعل و ليس کمالا للنفس و إن کان هو کمالا للصوت بما هو صوت فيدخل فى المعنى الأول للحسن من هذه الجهه و مثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسکرات و المخدرات فإن هذه حسنه بمعنى الملاءمه فقط و ليست کمالا للنفس و لا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء

۲ واقعيه الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعره

إن الحسن بالمعنى الأول أى الکمال و کذا مقابله أى القبح أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق و لا يتوقف على وجود من يدرکه و يعقله بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين .و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل فنقول ۱ أما الحسن بمعنى الملاءمه و کذا ما يقابله فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه و يحکى عنه و إن کان منشؤه قد يكون أمرا

خارجيا كاللون و الرائحه و الطعم و تناسق الأجزاء و نحو ذلک .بل حسن الشیء یتوقف علی وجود الذوق العام أو الخاص فإن الإنسان هو الذی یتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق یجعل هذا الشیء ملائما لنفسه فیکون حسنا عنده أو غیر ملائم فیکون قبیحا عنده فإذا اختلفت الأذواق فی الشیء کان حسنا عند قوم قبیحا عند آخرین و إذا اتفقوا فی ذوق عام کان ذلک الشیء حسنا عندهم جمیعا أو قبیحا کذلک .و الحاصل أن الحسن بمعنی الملائم لیس صفه واقعیه للأشیاء کالکمال و لیس واقعیه هذه الصفه إلا إدراک الإنسان و ذوقه فلو لم یوجد إنسان یتذوق و لا من یشبهه فی ذوقه لم تکن للأشیاء فی حد أنفسها حسن بمعنی الملاءمه .و هذا مثل ما یعتقده الرأی الحدیث فی الألوان إذ یقال إنها لا واقع لها بل هی تحصل من انعکاسات أطیاف الضوء علی الأجسام ففی الظلام حیث لا ضوء لیست هناک ألوان موجوده بالفعل بل الموجود حقیقه أجسام فیها صفات حقیقیه هی منشأ لانعکاس الأطیاف عند وقوع الضوء علیها و لیس کل واحد من الألوان إلا طیفا أو أطیافا فأکثر ترکبت .و هکذا نقول فی حسن الأشیاء و جمالها بمعنی الملاءمه و الشیء الواقعی فیها ما هو منشأ الملاءمه فی الأشیاء کالطعم و الرائحه و نحوهما الذی هو کالصفه فی الجسم إذ تکون منشأ لانعکاس أطیاف الضوء .کما أن نفس اللذه و الألم أیضا أمران واقعیان و لکن لیسا هما الحسن و القبح اللذان لیسا هما من صفات الأشیاء و اللذه و الألم من صفات النفس المدرکه للحسن و القبح .۲ و أما الحسن بمعنی ما ینبغی أن یفعل عند العقل فکذلک لیس له واقعیه إلا إدراک العقلاء أو فقل تطابق آراء العقلاء و الکلام فیه

كالكلام فى الحسن بمعنى الملاءمه و سيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح و الذم أو إدراك العقل للحسن و القبح .و على هذا فإن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه فهو صحيح و لكن هذا بعيد عن أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حكم الشارع فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه و خارجيه كيف و قد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفه و الطاعه ليس بعقلى بل شرعى و إن كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتى تحقيق الحق فيه و أنهم ليسوا على صواب فى ذلك

٣ العقل العملى و النظرى

إن المراد من العقل إذ يقولون إن العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح هو العقل العملى فى مقابل العقل النظرى .و ليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات فإن كان المدرك بالفتح مما ينبغى أن يفعل أولا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمى إدراكه عقلا عمليا و إن كان المدرك مما ينبغى أن يعلم مثل قولهم الكل أعظم من الجزء الذى لا علاقه له بالعمل فيسمى إدراكه عقلا نظريا .و معنى حكم العقل على هذا ليس إلا إدراك أن الشىء مما ينبغى أن يفعل أو يترك و ليس للعقل إنشاء بعث و زجر و لا أمر و نهى إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل أى يكون سببا لحدوث الإراده فى نفسه للعمل و فعل ما ينبغى .إذن المراد من الأحكام العقليه هى مدركات العقل العملى و آراؤه .

ص: ٢٢٢

و من هنا تعرف أن المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنى الأول أن المراد به هو العقل النظرى لأن الكمال و النقص مما ينبغى أن يعلم لا- مما ينبغى أن يعمل نعم إذا أدرک العقل كمال الفعل أو نقصه فإنه يدرک معه أنه ينبغى فعله أو تركه فيستعين العقل العملى بالعقل النظرى أو فقل يحصل العقل العملى فعلا- بعد حصول العقل النظرى .و كذا المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى لأن الملاءمه و عدمها أو المصلحه و المفسده مما ينبغى أن يعلم و يستتبع ذلک إدراک أنه ينبغى الفعل أو الترک على طبق ما علم .و من العجيب(ما جاء فى جامع السعادات ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالنجف سنه ۱۳۶۸ إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعه إن مطلق الإدراک و الإرشاد إنما هو من العقل النظرى فهو بمنزله المشير الناصح و العقل العملى بمنزله المنفذ لإشاراته) .و هذا منه خروج عن الاصطلاح و ما ندرى ما يقصد من العقل العملى إذا كان الإرشاد و النصح للعقل النظرى و ليس هناک عقلان فى الحقيقه كما قدمنا بل هو عقل واحد و لكن الاختلاف فى مدركاته و متعلقاته و للتمييز بين الموارد يسمى تاره عمليا و أخرى نظريا و كأنه يريد من العقل العملى نفس التصميم و الإراده للعمل و تسميه الإراده عقلا وضع جديد فى اللغه

۴ أسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح

إن الإنسان إذ يدرک أن الشىء ينبغى فعله فيمدح فاعله أو لا ينبغى فعله فيذم فاعله لا يحصل له هذا الإدراک جزافا و اعتباطا و هذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب و سببه بالاستقراء أحد أمور خمسه نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها فى محل النزاع فى مسأله التحسين و التقبيح العقليين فنقول

ص :۲۲۳

الأول أن يـدرک أن هذا الشـیء کمال للنفس أو نقص لها فإن إدراک العقل لکماله أو نقصه یدفعه للحکم بحسن فعله أو قبحه کما تقدم قریبا تحصـیلا لذلک الکمال أو دفعا لذلک النقص .الثانی أن یدرک ملائمه الشیء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فیه من نفع عـام أو خـاص فیـدرک حسن فعله أو قبحه تحصـیلا للمصـلحه أو دفعـا للمفسـده .و کـل من هـذین الإدراکین أعنی إدراک الکمـال أو النقص و إدراک الملاءمه أو عـدمها یکـون علی نحـوین ١ أن یکون الإـدراک لواقعه جزئیه خـاصه فیکون حکم الإنسـان بـالحسن و القبـح بـدافع المصـلحه الشخصـیه و هـذا الإـدراک لا یکون بقوه العقل لأن العقل شأنه إدراک الأمور الکلیه لاـ الأـمور الجزئیه بـل إنمـا یکون إدراک الأـمور الجزئیه بقوه الحس أو الوهم أو الخیال و إن کان مثل هـذا الإدراک قد یسـتتبع مـدحا أو ذما لفاعله و لکن هـذا المدح أو الذم لا ینبغی أن یسـمی عقلیا بل قد یسـمی بالتعبیر الحدیث عاطفیا لأن سـببه تحکیم العاطفه الشخصیه و لا بأس بهذا التعبیر .٢ أن یکون الإدراک لأمر کلی فیحکم الإنسان بحسن الفعل لکونه کمالا للنفس کالعلم و الشـجاعه أو لکونه فیه مصـلحه نوعیه کمصلحه العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الإنسانی فهذا الإدراک إنما یکون بقوه العقل بما هو عقل فیستتبع مدحا من جمیع العقلاء .و کذا فی إدراک قبح الشیء باعتبار کونه نقصا للنفس کالجهل أو لکونه فیه مفسده نوعیه کالظلم فیدرک العقل بما هو عقل ذلک و یسـتتبع ذما من جمیع العقلاء فهذا المدح و الذم إذا تطابقت علیه جمیع آراء العقلاـ باعتبـار تلـک المصـلحه أو المفسـده النوعیتین أو باعتبـار ذلـک الکمـال أو النقص النوعیین فإنه یعتبر من الأـحکام العقلیه التی هی موضع النزاع .

ص :٢٢۴

و هو معنى الحسن و القبح العقليين الذى هو محل النفى و الإثبات .و تسمى هذه الأحكام العقليه العامه الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه و هى من قسم القضايا المشهورات التى هى قسم برأسه فى مقابل القضايا الضروريات فهذه القضايا غير معدوده من قسم الضروريات كما توهمه بعض الناس و منهم الأشاعره كما سيأتى فى دليلهم و قد أوضحت ذلك فى الجزء الثالث من المنطق فى مبادى القياسات فراجع .و من هنا يتضح لكم جيدا أن العدليه إذ يقولون بالحسن و القبح العقليين يريدون أن الحسن و القبح من الآراء المحموده و القضايا المشهوره المعدوده من التأديبات الصلاحيه و هى التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء .و القضايا المشهوره ليس لها واقع وراء تطابق الآراء أى أن واقعها ذلك فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل أن فاعله مذموم لديهم[۱].و يكفينا شاهدا على ما نقول من دخول أمثال هذه القضايا فى المشهورات الصرفه التى لا واقع لها إلا الشهره و أنها ليست من قسم الضروريات (ما قاله الشيخ الرئيس فى منطق الإشارات و منها الآراء المسماه بالمحموده و ربما خصصناها باسم الشهره إذ لا عمده لها إلا الشهره و هى آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه) .و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى الثالث و من أسباب الحكم بالحسن و القبح الخلق الإنسانى الموجود

فی کل إنسان علی اختلافهم فی أنواعه نحو خلق الکرم و الشجاعه فإن وجود هذا الخلق یکون سببا لإدراک أن أفعال الکرم مثلا- مما ینبغی فعلها فیمدح فاعلها و أفعال البخل مما ینبغی ترکها فیذم فاعلها .و هذا الحکم من العقل قد لا یکون من جهه المصلحه العامه أو المفسده العامه و لا من جهه الکمال للنفس أو النقص بل بدافع الخلق الموجود .و إذا کان هذا الخلق عاما بین جمیع العقلاء یکون هذا الحسن و القبح مشهورا بینهم تتطابق علیه آراؤهم و لکن إنما یدخل فی محل النزاع إذا کان الخلق من جهه أخری فیه کمال للنفس أو مصلحه عامه نوعیه فیدعو ذلک إلی المدح و الذم و یجب الرجوع فی هذا القسم إلی ما ذکرته من الخلقیات فی المنطق ج ۳ ص ۲۰ لتعرف توجیه قضاء الخلق الإنسانی بهذه المشهورات .الرابع و من أسباب الحکم بالحسن و القبح الانفعال النفسانی نحو الرقه و الرحمه و الشفقه و الحیاء و الأنفه و الحمیه و الغیره إلی غیر ذلک من انفعالات النفس التی لا یخلو منها إنسان غالبا .فنری الجمهور یحکم بقبح تعذیب الحیوان اتباعا لما فی الغریزه من الرقه و العطف و الجمهور یمدح من یعین الضعفاء و المرضی و یعنی برعایه الأیتام و المجانین بل الحیوانات لأنه مقتضی الرحمه و الشفقه و یحکم بقبح کشف العوره و الکلام البذیء لأنه مقتضی الحیاء و یمدح المدافع عن الأهل و العشیره و الوطن و الأمه لأنه مقتضی الغیره و الحمیه إلی غیر ذلک من أمثال هذه الأحکام العامه بین الناس .و لکن هذا الحسن و القبح لا یعدان حسنا و قبحا عقلیین بل ینبغی أن یسمیا عاطفیین أو انفعالیین و تسمی القضایا هذه عند المنطقیین بالانفعالیات .و لأجل هذا لا یدخل هذا الحسن و القبح فی محل النزاع مع الأشاعره و لا

نقول نحن بلزوم متابعه الشرع للجمهور فى هذه الأحكام لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن و إنما نحن نقول بملازمه حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح فى الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه على ما سيأتى فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم بل خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون و لا نقول إن الشارع يتابع الناس فى أحكامهم متابعه مطلقه .الخامس و من الأسباب العاده عند الناس كاعتيادهم احترام القادم مثلا بالقيام له و احترام الضيف بالطعام فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف .و العادات العامه كثيره و متنوعه فقد تكون العاده تختص بأهل بلد أو قطر أو أمه و قد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العاده فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غيرهم .و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامه يذمون المستهينين بها سواء كانت العاده حسنه من ناحيه عقليه أو عاطفيه أو شرعيه أو سيئه قبيحه من إحدى هذه النواحى فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا .و هذا الحسن و القبح أيضا ليسا عقليين بل ينبغى أن يسميا عاديين

ص :۲۲۷

لأن منشأهما العاده و تسمى القضايا فيهما فى عرف المناطقه العاديات و لذا لا يدخل أيضا هذا الحسن و القبح فى محل النزاع و لا- نقول نحن أيضا بلزوم متابعه الشارع للناس فى أحكامهم هذه لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون أى بدافع العاده .نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع مثل حكمه بحرمه لباس الشهره أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس و لكن هذا الحكم لا لأجل المتابعه لحكم الناس بل لأن مخالفه الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخريه و الاشمئزاز فيه مفسده موجبه لحرمه هذا اللباس شرعا و هذا شىء آخر غير ما نحن فيه .فتحصل من جميع ما ذكرنا و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما أنه ليس كل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع الأشاعره بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشىء أو نقصه على نحو كلى و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى أيضا من جهه مصلحه نوعيه أو مفسده نوعيه فإن الأحكام العقليه الناشئه من هذه الأسباب هى أحكام للعقلاء بما هم عقلاء و هى التى ندعى فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم فى حكمهم و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جمله من الباحثين عن هذا الموضوع

۵ معنى الحسن و القبح الذاتيين

إن الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثه أقسام ۱ ما هو عله للحسن و القبح و يسمى الحسن و القبح فيه

بالذاتيين مثل العدل و الظلم و العلم و الجهل فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا أى إنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء و يعد عندهم محسنا و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحا أى إنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم و يعد مسيئا .۲ ما هو مقتض لهما و يسمى الحسن و القبح فيه بالعرضيين مثل تعظيم الصديق و تحقيره فإن تعظيم الصديق لو خلى و نفسه فهو حسن ممدوح عليه و تحقيره كذلك قبيح لو خلى و نفسه و لكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث بخلاف العدل فإنه يستحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه كما إذا كان سببا لنجاته و لكن يستحيل أن يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم .۳ ما لا عليه له و لا اقتضاء فيه فى نفسه للحسن و القبح أصلا و إنما قد يتصف بالحسن تاره إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل و قد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم و قد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسنا و لا قبيحا كالضرب مثلا فإنه حسن للتأديب و قبيح للتشفى و لا حسن و لا قبيح كضرب غير ذى الروح .و معنى كون الحسن أو القبح ذاتيا أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى نفسه و فى حد ذاته يكون محكوما به لا من جهه اندراجه تحت عنوان آخر فلا يحتاج إلى واسطه فى اتصافه بأحدهما .و معنى كونه مقتضيا لأحدهما أن العنوان ليس فى حد ذاته متصفا به

بـل بتوسـط عنوان آخر و لكنه لو خلى و طبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيـح أ لا ترى أن تعظيم الصـديق لو خلى و نفسه يـدخل تحت عنوان العـدل الـذى هو حسن فى ذاته أى بهذا الاعتبار تكون له مصـلحه نوعيه عامه أما لو كان سـببا لهلاك نفس محترمه كان قبيحا لأنه يـدخل حينئـذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق .و كـذلك يقال فى تحقير الصـديق فإنه لو خلى و نفسه يـدخل تحت عنوان الظلم الـذى هو قبيـح بحسب ذاته أى بهـذا الاعتبار تكون له مفسـده نوعيه عامه فلو كان سـببا لنجاه نفس محترمه كان حسـنا لأنه يـدخل حينئـذ تحت عنوان العـدل و لا يخرج عن عنوانه كونه تحقيرا للصديق .و أما العناوين من القسم الثالث فليست فى حد ذاتها لو خليت و أنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح فلذلك لا تكون لها عليه و لا اقتضاء .و على هذا يتضح معنى العليه و الاقتضاء هنا فإن المراد من العليه أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح و المراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى و طبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بـالحسن أو القبـح و ليس المراد مـن العليه و الاقتضـاء مـا هـو معروف من معناهمـا أنه بمعنى التـأثير و الإيجـاد فـإنه من البديهى أنه لا عليه و لا اقتضاء لعناوين الأفعال فى أحكام العقلاء إلا من باب عليه الموضوع لمحموله

۶ أدله الطرفين

بتقـديم الأمور السابقه نسـتطيع أن نواجه أدله الطرفين بعين بصـيره لنعطى الحكم العادل لأحدهما و نأخذ النتيجه المطلوبه و نحن نبحث عن ذلك فى

عده مواد فنقول ۱ إنا ذكرنا أن قضيه الحسن و القبح من القضايا المشهورات و أشرنا إلى ما كنتم درستموه فى الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها و منه نعرف المغالطه فى دليل الأشاعره و هو أهم أدلتهم إذ يقولون لو كانت قضيه الحسن و القبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه فى هذه القضيه و بين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء و لكن الفرق موجود قطعا إذ الحكم الثانى لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف فى الأول و هذا الدليل من نوع القياس الاستثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم .و الجواب عنه أن المقدمه الأولى و هى الجمله الشرطيه ممنوعه و منعها يعلم مما تقدم آنفا لأن قضيه الحسن و القبح كما قلنا من المشهورات و قضيه أن الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينيات فلا ملازمه بينهما و ليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضيه الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما و بين القضيه الثانيه و ينبغى أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الأوليات ليكون أكثر وضوحا بطلان قياس إحداهما على الأخرى و الفارق من وجوه ثلاثه الأول أن الحاكم فى قضايا التأديبات العقل العملى و الحاكم فى الأوليات العقل النظرى .الثانى أن القضيه التأديبيه لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء و الأوليات لها واقع خارجى .الثالث أن القضيه التأديبيه لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى

ص :۲۳۱

و نفسه و لم یتأدب بقبولها و الاعتراف بها کما قال الشیخ الرئیس علی ما نقلناه من عبارته فیما سبق فی الأمر الثانی و لیس کذلک القضیه الأولیه التی یکفی تصور طرفیها فی الحکم فإنه لا بد ألا یشذ عاقل فی الحکم بها لأول وهله .٢ و من أدلتهم علی إنکار الحسن و القبح العقلیین إن قالوا إنه لو کان ذلک عقلیا لما اختلف حسن الأشیاء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات کالصدق إذ یکون مره ممدوحا علیه و أخری مذموما علیه إذا کان فیه ضرر کبیر و کذلک الکذب بالعکس یکون مذموما علیه و ممدوحا علیه إذا کان فیه نفع کبیر کالضرب و القیام و القعود و نحوها مما یختلف حسنه و قبحه .و الجواب عن هذا الدلیل و أشباهه یظهر مما ذکرناه من أن حسن الأشیاء و قبحها علی أنحاء الثلاثه فما کان ذاتیا لا یقع فیه اختلاف فإن العدل بما هو عدل لا یکون قبیحا أبدا و کذلک الظلم بما هو ظلم لا یکون حسنا أبدا أی إنه ما دام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم و أما ما کان عرضیا فإنه یختلف بالوجوه و الاعتبارات فمثلا الصدق إن دخل تحت عنوان العدل کان ممدوحا و إن دخل تحت عنوان الظلم کان قبیحا و کذلک الکذب و ما ذکر من الأمثله .و الخلاصه أن العدلیه لا یقولون بأن جمیع الأشیاء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا حتی یلزم ما ذکر من الإشکال .٣ و قد استدل العدلیه علی مذهبهم بما خلاصته أنه من المعلوم ضروره حسن الإحسان و قبح الظلم عند کل عاقل من غیر اعتبار شرع فإن ذلک یدرکه حتی منکر الشرائع .و أجیب عنه بأن الحسن و القبح فی ذلک بمعنی الملاءمه و المنافره أو

بمعنی صفه الکمال و النقص و هو مسلم لا نزاع فیه و أما بالمعنی المتنازع فیه فإنا لا نسلم جزم العقلاء به .و نحن نقول إن من یدعی ضروره حکم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم یدعی ضروره مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم و لا شک فی أن هذا المدح و الذم من العقلاء ضروریان لتواتره عن جمیع الناس و منکره مکابر و الذی یدفع العقلاء لهذا کما قدمنا شعورهم بأن العدل کمال للعادل و ملائمته لمصلحه النوع الإنسانی و بقائه و شعورهم بنقص الظلم و منافرته لمصلحه النوع الإنسانی و بقائه .۴ و استدل العدلیه أیضا بأن الحسن و القبح لو کانا لا یثبتان إلا من طریق الشرع فهما لا یثبتان أصلا حتی من طریق الشرع .و قد صور بعضهم هذه الملازمه علی النحو الآتی إن الشارع إذا أمر بشیء فلا یکون حسنا إلا إذا مدح مع ذلک الفاعل علیه و إذا نهی عن شیء فلا یکون قبیحا إلا إذا ذم الفاعل علیه و من أین تعرف أنه یجب أن یمدح الشارع فاعل المأمور به و یذم فاعل المنهی عنه إلا- إذا کان ذلک واجبا عقلا- فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهی عنه علی حکم العقل و هو المطلوب .ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهی عنه و المفروض أن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه فمن أین نعرف أنه صادق فی مدحه و ذمه إلا إذا ثبت أن الکذب قبیح عقلا یستحیل علیه فیتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعا علی ثبوتهما عقلا فلو لم یکن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا .و قد أجاب بعض الأشاعره عن هذا التصویر بأنه یکفی فی کون الشیء

حسنا أن يتعلق به الأمر و فی کونه قبیحا أن یتعلق به النهی و الأمر و النهی حسب الفرض ثابتان وجدانا و لا حاجه إلی فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع .و هذا الکلام فی الحقیقه یرجع إلی أصل النزاع فی معنی الحسن و القبح فیکون الدلیل و جوابه صرف دعوی و مصادره علی المطلوب لأن المستدل یرجع قوله إلی أنه یجب المدح و الذم عقلا لأنهما واجبان فی اتصاف الشیء بالحسن و القبح و المجیب یرجع قوله إلی أنهما لا یجبان عقلا لأنهما غیر واجبین فی الحسن و القبح .و الأحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر فنقول إنه من المسلم عند الطرفین وجوب طاعه الأوامر و النواهی الشرعیه و کذلک وجوب المعرفه و هذا الوجوب عند الأشاعره وجوب شرعی حسب دعواهم فنقول لهم من أین یثبت هذا الوجوب لا بد أن یثبت بأمر من الشارع فننقل الکلام إلی هذا الأمر فنقول لهم من أین تجب طاعه هذا الأمر فإن کان هذا الوجوب عقلیا فهو المطلوب و إن کان شرعیا أیضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعه فننقل الکلام إلیه و هکذا نمضی إلی غیر النهایه و لا نقف حتی ننتهی إلی طاعه وجوبها عقلی لا تتوقف علی أمر الشارع و هو المطلوب .بل ثبوت الشرائع من أصلها یتوقف علی التحسین و التقبیح العقلیین و لو کان ثبوتها من طریق شرعی لاستحال ثبوتها لأنا ننقل الکلام إلی هذا الطریق الشرعی فیتسلسل إلی غیر النهایه .و النتیجه أن ثبوت الحسن و القبح شرعا یتوقف علی ثبوتهما عقلا

المبحث الثانی إدراک العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقلیین فی الأفعال فقد نسب بعضهم إلی جماعه الأخباریین علی ما یظهر من کلمات بعضهم إنکار أن یکون للعقل حق إدراک ذلک الحسن و القبح فلا یثبت شیء من الحسن و القبح الواقعیین بإدراک العقل .و الشیء الثابت قطعا عنهم علی الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد علی شیء من الإدراکات العقلیه فی إثبات الأحکام الشرعیه و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثه[۱]حسب اختلاف عبارات الباحثین منهم ۱ إنکار إدراک العقل للحسن و القبح الواقعیین و هذه هی مسألتنا التی عقدنا لها هذا المبحث الثانی .۲ بعد الاعتراف بثبوت إدراک العقل إنکار الملازمه بینه و بین حکم الشرع و هذه هی المسأله الآتیه فی المبحث الثالث .۳ بعد الاعتراف بثبوت إدراک العقل و ثبوت الملازمه إنکار وجوب إطاعه الحکم الشرعی الثابت من طریق العقل و مرجع ذلک إلی إنکار حجیه

ص :۲۳۵

العقل و سيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب مباحث الحجه .و عليه فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليين فهو كلام لا معنى له لأنه قد تقدم أنه لا واقعيه للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعره و هو المعنى الثالث إلا إدراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق .و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل و لا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك و لكنهما ليسا موضع النزاع عندهم .و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه فى المبحث الأول

المبحث الثالث ثبوت الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع

اشاره

و معنى الملازمه العقليه هنا على ما تقدم أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه و هذه هى المسأله الأصوليه التى تخص علمنا و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمه لها و قد قلنا سابقا إن الأخباريين فسر كلامهم فى أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه الذى يظهر من كلام بعضهم بإنكار هذه الملازمه و أما الأصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول و لم نعرف له موافقا

ص: ٢٣٦

و سیأتی توجیه کلامهم و کلام الأخباریین .و الحق أن الملازمه ثابته عقلا فإن العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه أی إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جمیعا بما هم عقلاء علی حسن شیء لما فیه من حفظ النظام و بقاء النوع أو علی قبحه لما فیه من الإخلال بذلک فإن الحکم هذا یکون بادی رأی الجمیع فلا بد أن یحکم الشارع بحکمهم لأنه منهم بل رئیسهم فهو بما هو عاقل بل خالق العقل کسائر العقلاء لا بد أن یحکم بما یحکمون و لو فرضنا أنه لم یشارکهم فی حکمهم لما کان ذلک الحکم بادی رأی الجمیع و هذا خلاف الفرض .و بعد ثبوت ذلک ینبغی أن نبحث هنا عن مسأله أخری و هی أنه لو ورد من الشارع أمر فی مورد حکم العقل کقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ الرَّسُولَ فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوی أی أنه أمر منه بما هو مولی أو أنه أمر إرشادی أی أنه أمر لأجل الإرشاد إلی ما حکم به العقل أی أنه أمر منه بما هو عاقل و بعباره أخری أن النزاع هنا فی أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسیسی و هذا معنی أنه مولوی أو أنه أمر تأکیدی و هو معنی أنه إرشادی .لقد وقع الخلاف فی ذلک و الحق أنه للإرشاد حیث یفرض أن حکم العقل هذا کاف لدعوه المکلف إلی الفعل الحسن و اندفاع إرادته للقیام به فلا حاجه إلی جعل الداعی من قبل المولی ثانیا بل یکون عبثا و لغوا بل هو مستحیل لأنه یکون من باب تحصیل الحاصل .و علیه فکل ما یرد فی لسان الشرع من الأوامر فی موارد المستقلات العقلیه لا بد أن یکون تأکیدا لحکم العقل لا تأسیسا .نعم لو قلنا بأن ما تطابقت علیه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط علی وجه لا یلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی أو أنه

یلزم منه ذلک بل هو عینه[۱]و لکن لا یدرک ذلک کل أحد فیمکن ألا یکون نفس إدراک استحقاق المدح و الذم کافیا لدعوه کل أحد إلی الفعل إلا للأفذاذ من الناس فلا یستغنی أکثر الناس عن الأمر من المولی المترتب علی موافقته الثواب و علی مخالفته العقاب فی مقام الدعوه إلی الفعل و انقیاده فإذا ورد أمر من المولی فی مورد حکم العقل المستقل فلا مانع من حمله علی الأمر المولوی إلا إذا استلزم منه محال التسلسل کالأمر بالطاعه و الأمر بالمعرفه بل مثل هذه الموارد لا معنی لأن یکون الأمر فیها مولویا لأنه لا یترتب علی موافقته و مخالفته غیر ما یترتب علی متعلق المأمور به نظیر الأمر بالاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی .

توضیح و تعقیب

و الحق أن الالتزام بالتحسین و التقبیح العقلیین هو نفس الالتزام بتحسین الشارع و تقبیحه وفقا لحکم العقلاء لأنه من جملتهم لا أنهما شیئان أحدهما یلزم الآخر و إن توهم ذلک بعضهم .و لذا تری أکثر الأصولیین و الکلامیین لم یجعلوهما مسألتین بعنوانین بل لم یعنونوا إلا مسأله واحده هی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین .و علیه فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسین و التقبیح و أما نحن فإنما جعلنا الملازمه مسأله مستقله فللخلاف الذی وقع

فیها بتوهم التفکیک .و من العجیب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنکاره للملازمه مع قوله بالتحسین و التقبیح العقلیین و کأنه ظن أن کل ما أدرکه العقل من المصالح و المفاسد و لو بطریق نظری أو من غیر سبب عام من الأسباب المتقدم ذکرها یدخل فی مسأله التحسین و التقبیح و أن القائل بالملازمه یقول بالملازمه أیضا فی مثل ذلک .و لکن نحن قلنا إن قضایا التحسین و التقبیح هی القضایا التی تطابقت علیها آراء العقلاء کافه بما هم عقلاء و هی بادی رأی الجمیع و فی مثلها نقول بالملازمه لا مطلقا فلیس کل ما أدرکه العقل من أی سبب کان و لو لم تتطابق علیه الآراء أو تطابقت و لکن لا بما هم عقلاء یدخل فی هذه المسأله .و قد ذکرنا نحن سابقا أن ما یدرکه العقل من الحسن و القبح بسبب العاده أو الانفعال و نحوهما و ما یدرکه لا من سبب عام للجمیع لا یدخل فی موضوع مسألتنا .و نزید هذا بیانا و توضیحا هنا فنقول إن مصالح الأحکام الشرعیه المولویه التی هی نفسها ملاکات أحکام الشارع لا- تندرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا إذ لا یجب فیها أن تکون هی بعینها المصالح العمومیه المبنی علیها حفظ النظام العام و إبقاء النوع التی هی أعنی هذه المصالح العمومیه مناطات الأحکام العقلیه فی مسأله التحسین و التقبیح العقلیین .و علی هذا فلا- سبیل للعقل بما هو عقل إلی إدراک جمیع ملاکات الأحکام الشرعیه فإذا أدرک العقل المصلحه فی شیء أو المفسده فی آخر و لم یکن إدراکه مستندا إلی إدراک المصلحه أو المفسده العامتین اللتین یتساوی فی إدراکهما جمیع العقلاء فإنه أعنی العقل لا سبیل له إلی الحکم

بأن هذا المدرک یجب أن یحکم به الشارع علی طبق حکم العقل إذ یحتمل أن هناک ما هو مناط لحکم الشارع غیر ما أدرکه العقل أو أن هناک مانعا یمنع من حکم الشارع علی طبق ما أدرکه العقل و إن کان ما أدرکه مقتضیا لحکم الشارع .و لأجل هذا نقول إنه لیس کل ما حکم به الشرع یجب أن یحکم به العقل و إلی هذا یرمی(قول إمامنا الصادق علیه السلام:إن دین الله لا یصاب بالعقل) و لأجل هذا أیضا نحن لا نعتبر القیاس و الاستحسان من الأدله الشرعیه علی الأحکام .و علی هذا التقدیر فإن کان ما أنکره صاحب الفصول و الأخباریون من الملازمه هی الملازمه فی مثل تلک المدرکات العقلیه التی هی لیست من المستقلات العقلیه التی تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء فإن إنکارهم فی محله و هم علی حق فیه لا نزاع لنا معهم فیه و لکن هذا أمر أجنبی عن الملازمه المبحوث عنها فی المستقلات العقلیه .و إن کان ما أنکروه هی مطلق الملازمه حتی فی المستقلات العقلیه کما قد یظهر من بعض تعبیراتهم فهم لیسوا علی حق فیما أنکروا و لا مستند لهم .و علی هذا فیمکن التصالح بین الطرفین بتوجیه کلام الأخباریین و صاحب الفصول بما یتفق و ما أوضحناه و لعله لا یأباه بعض کلامهم

الباب الثانی غیر المستقلات العقلیه

اشاره

ص: ۲۴۱

تمهید

@

اشاره

سبق أن قلنـا إن المراد من غیر المسـتقلات العقلیه هو مـا لم یسـتقل العقـل به وحـده فی الوصول إلی النتیجه بـل یسـتعین بحکم شرعی[۱]فی إحـدی مقـدمتی القیاس و هی الصـغری و المقـدمه الأخری و هی الکبری الحکم العقلی الـذی هو عباره عن حکم العقـل بالملاـزمه عقلاـ بین الحکم فی المقـدمه الأـولی و بین حکم شـرعی آخر .مثـاله حکم العقـل بالملاـزمه بین وجـوب ذی المقدمه شـرعا و بین وجوب المقدمه شرعا .و هذه الملازمه العقلیه لها عده موارد وقع فیها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع فی مسائل

المسأله الأولى الإجزاء[۱]

تصدير

لا ـ شـك فى أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب أى أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشـرائط شـرعيه أو عقليه فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر سواء كان الأمر اختياريا واقعيا أو اضـطراريا أو ظاهريا .و ليس فى هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف و كذا لا شك و لا خلاف فى أن هذا الامتثال على تلك الصـفه يجزئ و يكتفى به عن امتثال آخر لأن المكلف حسب الفرض قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب و كفى .و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعيه إليه إلا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا عله[۲].

و إنما وقع الخلاف أو يمكن أن يقع فی مسأله الإجزاء فیما إذا کان هناک أمران أمر أولی واقعی لم یمتثله المکلف إما لتعذره علیه أو لجهله به و أمر ثانوی إما اضطراری فی صوره تعذر الأول و إما ظاهری فی صوره الجهل بالأول فإنه إذا امتثل المکلف هذا الأمر الثانوی الاضطراری أو الظاهری ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انکشف الواقع صح الخلاف فی کفایه ما أتی به امتثالا- للأمر الثانی عن امتثال الأمر الأول و إجزائه عنه إعاده فی الوقت و قضاء فی خارجه .و لأجل هذا عقدت هذه المسأله مسأله الإجزاء .و حقیقتها هو البحث عن ثبوت الملازمه عقلا بین الإتیان بالمأمور

ص :245

به بالأمر الاضطراری أو الظاهری و بین الإجزاء و الاکتفاء به عن امتثال الأمر الأولی الاختیاری الواقعی .و قد عبر بعض علماء الأصول المتأخرین عن هذه المسأله بقوله هل الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء أو لا یقتضی .و المراد من الاقتضاء فی کلامه الاقتضاء بمعنی العلیه و التأثیر أی أنه هل یلزم عقلا من الإتیان بالمأمور به سقوط التکلیف شرعا أداء و قضاء .و من هنا تدخل هذه المسأله فی باب الملازمات العقلیه علی ما حررنا البحث فی صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمه العقلیه و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلک لیس من شئون الدلاله اللفظیه .و علینا أن نعقد البحث فی مقامین الأول فی إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراری الثانی فی إجزاء المأمور به بالأمر الظاهری

المقام الأول الأمر الاضطراری

وردت فی الشریعه المطهره أوامر لا تحصی تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الأولی أو بحال الحرج فی امتثالها مثل التیمم و وضوء الجبیره و غسلها و صلاه العاجز عن القیام أو القعود و صلاه الغریق .و لا شک فی أن الاضطرار ترتفع به فعلیه التکلیف لأن الله تعالی لا یکلف نفسا إلا وسعها و قد ورد فی(الحدیث النبوی المشهور الصحیح:رفع عن أمتی ما اضطروا إلیه) .غیر أن الشارع المقدس حرصا علی بعض العبادات لا سیما الصلاه التی لا تترک بحال أمر عباده بالاستعاضه عما اضطروا إلی ترکه بالإتیان

ببدل عنه فأمر مثلا بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل و قد جاء(فی الحدیث:یکفیک عشر سنین) و أمر بالمسح علی الجبیره بدلا عن غسل بشره العضو فی الوضوء و الغسل و أمر بالصلاه من جلوس بدلا عن الصلاه من قیام و هکذا فیما لا یحصی من الأوامر الوارده فی حال اضطرار المکلف و عجزه عن امتثال الأمر الأولی الاختیاری أو فی حال الحرج فی امتثاله .و لا شک فی أن هذه الأوامر الاضطراریه هی أوامر واقعیه حقیقیه ذات مصالح ملزمه کالأوامر الأولیه و قد تسمی الأوامر الثانویه تنبیها علی أنها وارده لحالات طارئه ثانویه علی المکلف و إذا امتثلها المکلف أدی ما علیه فی هذا الحال و سقط عنه التکلیف بها .و لکن یقع البحث و التساؤل فیما لو ارتفعت تلک الحاله الاضطراریه الثانویه و رجع المکلف إلی حالته الأولی من التمکن من أداء ما کان علیه واجبا فی حاله الاختیار فهل یجزئه ما کان قد أتی به فی حال الاضطرار أو لا یجزئه بل لا بد له من إعاده الفعل فی الوقت أداء إذا کان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و کنا قلنا بجواز البدار[۱]أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا کان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت .إن هذا أمر یصح فیه الشک و التساؤل و إن کان المعروف بین الفقهاء فی فتاویهم القول بالإجزاء مطلقا أداء و قضاء .غیر أن إطباقهم علی القول بالإجزاء لیس مستندا إلی دعوی أن البدیهیه العقلیه تقضی به لأنه هنا یمکن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلی أعنی یمکننا أن نتصور عدم الملازمه بین الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری

و بين الإجزاء به عن الأمر الواقعى الاختيارى .توضيح ذلك أنه لا إشكال فى أن المأتى به فى حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار و القول بالإجزاء فيه معناه كفايه الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل فى الوقت أو خارجه .و لا شك فى أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضروره تحصيلا للكامل الذى قد فات منه بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان فى الكامل مصلحه ملزمه لا يفى بها الناقص و لا يسد مسد الكامل فى تحصيلها .و المقصود الذى نريد أن نقوله بصريح العباره أن الإتيان بالناقص ليس بالنظره الأولى مما يقتضى عقلا الإجزاء عن الكامل .فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك إما لوجود ملازمه بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل و إما لغير ذلك من الأسباب فيجب أن نتبين ذلك فنقول هناك وجوه أربعه تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها ۱ أنه من المعلوم أن الأحكام الوارده فى حال الاضطرار وارده للتخفيف على المكلفين و التوسعه عليهم فى تحصيل مصالح التكاليف الأصليه الأوليه يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاٰ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ .و ليس من شأن التخفيف و التوسعه أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء و إن كان الناقص لا يسد مسد الكامل فى تحصيل كل مصلحته الملزمه .۲ أن أكثر الأدله الوارده فى التكاليف الاضطراريه مطلقه مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضروره و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل

أداء و قضاء لا سيما مع ورود مثل(قوله عليه السلام:إن التراب يكفيك عشر سنين) .٣ أن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت و يمكن أن يقال إنه لا يصدق الفوت فى المقام لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضروره مستمره فى جميع وقت الأداء و على هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت و إذا لم يكن أمر فقد يقال إنه لا يصدق بالنسبه إليه فوت الفريضه إذ لا فريضه .و أما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به و قد ابتدر المكلف حسب الفرض إلى فعل الناقص فى الأزمنه الأولى من الوقت ثم زالت الضروره قبل انتهاء الوقت و نفس الرخصه فى البدار لو ثبتت تشير إلى مسامحه الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن و إلا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل .۴ إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء و القضاء و المفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف و فى مثله تجرى أصاله البراءه القاضيه بعدم وجوبهما .فهذه الوجوه الأربعه كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء بالإجزاء قضاء و أداء و القول بالإجزاء على هذا أمر لا مفر منه و يتأكد ذلك فى الصلاه التى هى العمده فى الباب

المقام الثانی الأمر الظاهری

تمهید

اشاره

للحکم الظاهری اصطلاحان أحدهما ما تقدم فی أول الجزء الأول ص ۶ و هو المقابل للحکم الواقعی و إن کان الواقعی مستفادا من الأدله الاجتهادیه الظنیه فیختص الظاهری بما ثبت بالأصول العملیه و ثانیهما کل حکم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحکم الواقعی الثابت فی علم الله تعالی فیشمل الحکم الثابت بالأمارات و الأصول معا فیکون الحکم الظاهری بالمعنی الثانی أعم من الأول .و هذا المعنی الثانی العام هو المقصود هنا بالبحث فالأمر الظاهری ما تضمنه الأصل أو الأماره .ثم إنه لا شک فی أن الأمر الواقعی فی موردی الأصل و الأماره غیر منجز علی المکلف بمعنی أنه لا عقاب علی مخالفته بسبب العمل بالأماره و الأصل لو اتفق مخالفتهما له لأنه من الواضح أن کل تکلیف غیر واصل إلی المکلف بعد الفحص و الیأس غیر منجز علیه ضروره أن التکلیف إنما یتنجز بوصوله بأی نحو من أنحاء الوصول و لو بالعلم الإجمالی .هذا کله لا کلام فیه و سیأتی فی مباحث الحجه تفصیل الحدیث عنه و إنما الذی یحسن أن نبحث عنه هنا فی هذا الباب هو أن الأمر الواقعی المجهول لو انکشف فیه بعد ذلک خطأ الأماره أو الأصل و قد عمل المکلف حسب الفرض علی خلافه اتباعا للأماره الخاطئه أو الأصل المخالف للواقع فهل یجب علی المکلف امتثال الأمر الواقعی فی الوقت أداء و فی خارج الوقت قضاء أو إنه لا یجب شیء علیه بل یجزی ما أتی به علی طبق

الأماره أو الأصل و یکتفی به .ثم إن العمل علی خلاف الواقع کما سبق تاره یکون بالأماره و أخری بالأصل ثم الانکشاف علی نحوین انکشاف علی نحو الیقین و انکشاف بمقتضی حجه معتبره فهذه أربع صور .و لاختلاف البحث فی هذه الصور مع اتفاق صورتین منها فی الحکم و هما صورتا الانکشاف بحجه معتبره مع العمل علی طبق الأماره و مع العمل بمقتضی الأصل نعقد البحث فی ثلاث مسائل

۱ الإجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطإ یقینا

إن قیام الأماره تاره یکون فی الأحکام کقیام الأماره علی وجوب صلاه الظهر یوم الجمعه حال الغیبه بدلا عن صلاه الجمعه و أخری فی الموضوعات کقیام البینه علی طهاره ثوب صلی به أو ماء توضأ منه ثم بانت نجاسته .و المعروف عند الإمامیه عدم الإجزاء مطلقا فی الأحکام و الموضوعات أما فی الأحکام فلأجل اتفاقهم علی مذهب التخطئه أی أن المجتهد یخطئ و یصیب لأن لله تعالی أحکاما ثابته فی الواقع یشترک فیها العالم و الجاهل أی إن الجاهل مکلف بها کالعالم غایه الأمر أنها غیر منجزه بالفعل بالنسبه إلی الجاهل القاصر[۱]حین جهله و إنما یکون معذورا فی المخالفه

لو اتفقت له باتباع الأماره إذ لا تكون الأماره عندهم إلا طريقا محضا لتحصيل الواقع .و مع انكشاف الخطإ لا يبقى مجال للعذر بل يتنجز الواقع حينئذ فى حقه من دون أن يكون قد جاء بشىء يسد مسده و يغنى عنه .و لا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا إنه بقيام الأماره على وجوب شىء تحدث فيه مصلحه ملزمه على أن تكون هذه المصلحه وافيه بمصلحه الواقع يتدارک بها مصلحه الواجب الواقعى فتكون الأماره مأخوذه على نحو الموضوعيه للحكم ضروره أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأماره مجزيا عن الواقع لأنه قد أتى بما يسد مسده و يغنى عنه فى تحصيل مصلحه الواقع .و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزله أى أن أحكام الله تعالى تابعه لآراء المجتهدين و إن كانت له أحكام واقعيه ثابته فى نفسها فإنه يكون عليه كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام و التصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإماميه على بطلانه و سيأتى البحث عنه فى مباحث الحجه .و أما القول بالمصلحه السلوكيه أى أن نفس متابعه الأماره فيه مصلحه ملزمه يتدارک بها ما فات من مصلحه الواقع و إن لم تحدث مصلحه فى نفس الفعل الذى أدت الأماره إلى وجوبه فهذا قول لبعض الإماميه لتصحيح جعل الطرق و الأمارات فى فرض التمكن من تحصيل العلم على ما سيأتى بيانه فى محله إن شاء الله تعالى .و لكنه على تقدير صحه هذا القول لا يقتضى الإجزاء أيضا لأنه على فرضه تبقى مصلحه الواقع على ما هى عليه عند انكشاف خطإ الأماره فى الوقت أو فى خارجه .

توضیح ذلک أن المصلحه السلوکیه المدعاه هی مصلحه تدارک الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأماره فی حال تمکن المکلف من تحصیل العلم بالواقع فإنه قد فوت علیه الواقع فلا بد من فرض تدارکه بمصلحه تکون فی نفس اتباع الأماره و اللازم من المصلحه التی یتدارک بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحه لا أکثر و عند انکشاف الخطإ فی الوقت لم یفت من مصلحه الواقع إلا مصلحه فضیله أول الوقت و عند انکشاف الخطإ فی خارج الوقت لم تفت إلا مصلحه الوقت أما مصلحه أصل الفعل فلم تفت من المکلف لإمکان تحصیلها بعد الانکشاف فما هو الملزم للقول بحصول مصلحه یتدارک بها أصل مصلحه الفعل حتی یلزم الإجزاء .و أما فی الموضوعات فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأماره فیها قد أخذت علی نحو الطریقیه کقاعده الید و الصحه و سوق المسلمین و نحوها فإن أصابت الواقع فذاک و إن أخطأت فالواقع علی حاله و لا تحدث بسببها مصلحه یتدارک بها مصلحه الواقع غایه الأمر أن المکلف معها معذور عند الخطإ و شأنها فی ذلک شأن الأماره فی الأحکام .و السر فی حملها علی الطریقیه هو أن الدلیل الذی دل علی حجیه الأماره فی الأحکام هو نفسه دل علی حجیتها فی الموضوعات بلسان واحد فی الجمیع لا أن القول بالموضوعیه هنا یقتضی محذور التصویب المجمع علی بطلانه عند الإمامیه کالأماره فی الأحکام و علیه فالأماره فی الموضوعات أیضا لا تقتضی الإجزاء بلا فرق بینها و بین الأماره فی الأحکام

۲ الإجزاء فی الأصول مع انکشاف الخطإ یقینا

لا شک فی أن العمل بالأصل إنما یصح إذا فقد المکلف الدلیل الاجتهادی علی الحکم فیرجع إلیه باعتباره وظیفه للجاهل لا بد منها للخروج من الحیره .فالأصل فی حقیقته وظیفه للجاهل الشاک ینتهی إلیه فی مقام العمل إذ لا سبیل له غیر ذلک لرفع الحیره و علاج حاله الشک .ثم إن الأصل علی قسمین ۱ أصل عقلی و المراد منه ما یحکم به العقل و لا یتضمن جعل حکم ظاهری من الشارع کالاحتیاط و قاعده التخییر و البراءه العقلیه التی مرجعها إلی حکم العقل بنفی العقاب بلا بیان فهی لا مضمون لها إلا رفع العقاب لا ـ جعل حکم بالإباحه من الشارع .۲ أصل شرعی و هو المجعول من الشارع فی مقام الشک و الحیره فیتضمن جعل حکم ظاهری کالاستصحاب و البراءه الشرعیه التی مرجعها إلی حکم الشارع بالإباحه و مثلها أصاله الطهاره و الحلیه .إذا عرفت ذلک فنقول أولا ـ إن بحث الإجزاء لا یتصور فی قاعده الاحتیاط مطلقا سواء کانت عقلیه أو شرعیه لأن المفروض فی الاحتیاط هو العمل بما یحقق امتثال التکلیف الواقعی فلا یتصور فیه تفویت المصلحه .و ثانیا کذلک لا یتصور بحث الإجزاء فی الأصول العقلیه الأخری کالبراءه و قاعده التخییر لأنها حسب الفرض لا تتضمن حکما ظاهریا حتی یتصور فیها الإجزاء و الاکتفاء بالمأتی به عن الواقع بل إن مضمونها هو سقوط العقاب و المعذوریه المجرده .و علیه فینحصر البحث فی خصوص الأصول الشرعیه عدا الاحتیاط

کالاستصحاب و أصاله البراءه و الحليه و أصاله الطهاره .و هى لأول وهله لا- مجال لتوهم الإجزاء فيها لا فى الأحكام و لا فى الموضوعات فإنها أولى من الأمارات فى عدم الإجزاء باعتبار أنها كما ذكرنا فى صدر البحث وظيفه عمليه يرجع إليها الجاهل الشاک لرفع الحيره فى مقام العمل و العلاج الوقتى أما الواقع فهو على واقعيته فيتنجز حين العلم به و انكشافه و لا مصلحه فى العمل بالأصل غير رفع الحيره عند الشک فلا يتصور فيه مصلحه وافيه يتدارک بها مصلحه الواقع حتى يقتضى الإجزاء و الاكتفاء به عن الواقع .و لذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء فى الأصول العمليه .و مع هذا فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء منهم شيخنا صاحب الكفايه و تبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهانى و لكن ذلک فى خصوص الأصول الجاريه لتنقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه كقاعده الطهاره و أصاله الحليه و استصحابهما دون الأصول الجاريه فى نفس الأحكام .و منشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسع لدائره الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف و متعلقه بأن يكون مثل(قوله عليه السلام:كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر) يدل على أن كل شىء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهاره و بالحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفيه و الوضعيه التى منها الشرطيه فتصح الصلاه بمشكوک الطهاره كما تصح بالطاهر الواقعى .و يلزم من ذلک أن يكون الشرط فى الصلاه حقيقه أعم من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه .و إذا كان الأمر كذلک فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلک موجبا

لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل يكون بالنسبه إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الإجزاء بالنسبه إلى ما أتى به حين الشك و المفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه حين الجهل فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط .و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائينى بعده مناقشات يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقيقه التى هى فوق مستوى كتابنا

٣ الإجزاء فى الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطإ بحجه معتبره

و هذه أهم مسأله فى الإجزاء من جهه عموم البلوى بها للمكلفين فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل فى الرأى بما يوجب فساد أعمالهم السابقه ظاهرا و يتبعهم المقلدون لهم و المقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول فى الرأى بما يوجب فساد الأعمال السابقه .فنقول فى هذه الأحوال إنه بعد قيام الحجه المعتبره اللاحقه بالنسبه إلى المجتهد أو المقلد لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقه غير المرتبطه بالوقائع السابقه .و لا إشكال أيضا فى معنى الوقائع السابقه التى لا يترتب عليها أثر أصلا فى الزمن اللاحق .و إنما الإشكال فى الوقائع اللاحقه المرتبطه بالوقائع السابقه مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهادا أو تقليدا فى وقت العباده و قد عمل بمقتضى الحجه السابقه أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت و كان عمله مما يقضى كالصلاه و مثل ما لو تزوج زوجه بعقد غير عربى اجتهادا أو تقليدا ثم

قامت الحجه عنـده على اعتبار اللفظ العربى و الزوجه لا تزال موجوده .فإن المعروف فى الموضوعات الخارجيه عدم الإجزاء .أما فى الأحكام فقـد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سـيما فى الأمور العباديه كالمثال الأول المتقـدم .و لكن العمـده فى الباب أن نبحث عن القاعده ما ذا تقتضى هنا هل تقتضى الإجزاء أو لا تقتضيه و الظاهر أنها لا تقتضى الإجزاء .و خلاصه ما ينبغى أن يقال أن من يـدعى الإجزاء لا بـد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه فى الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجه الأخيره التى قامت عنده و أما عمله السابق فقد كان على طبق حجه ماضـيه عليه فى حينها و لكن يقال له إن التبدل الذى حصل له إما أن يدعى أنه تبدل فى الحكم الواقعى أو تبـدل فى الحجه عليه و لاـ ثـالث لهمـا .أمـا دعوى التبـدل فى الحكم الواقعى فلا إشـكال فى بطلانها لأنها تسـتلزم القول بـالتصويب و هو ظـاهر .و أمـا دعوى التبـدل فى الحجه فـإن أراد أن الحجه الأـولى هى حجه بالنسبه إلى الأعمال السابقه و بالنظر إلى وقتها فقط فهـذا لا ينفع فى الإجزاء بالنسـبه إلى الأعمال اللاحقه و آثار الأعمال السابقه و إن أراد أن الحجه الأـولى هى حجه مطلقـا حتى بالنسـبه إلى الأعمـال اللاـحقه و آثار الأعمال السابقه فالـدعوى باطله قطعا .لأنه فى تبـدل الاجتهاد ينكشف بحجه معتبره أن المـدرك السـابق لم يكن حجه مطلقـا حتى بالنسبه إلى أعمـاله اللاـحقه أو أنه تخيله حجه و هو ليس بحجه لا أن المدرك الأول حجه مطلقا و هذا الثانى حجه أخرى و كذلک الكلام فى تبدل التقليد فإن مقتضـى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعه على طبق التقليد الأول فلا بد من ترتيب

الأثر على طبق الحجه الفعليه فإن الحجه السابقه أى التقليد الأول كلا حجه بالنسبه إلى الآثار اللاحقه و إن كانت حجه عليه فى وقته و المفروض عدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باق على حاله فيجب العمل على طبق الحجه الفعليه و ما تقتضيه .فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه .و تفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر .

تنبيه فى تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطإ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه فإنه لا ينبغى الشك فى عدم الإجزاء و السر واضح لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما يستوفى مصلحه الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء فكيف يسقط التكليف الواقعى لأنه فى الحقيقه لا أمر موجه إليه و إنما كان يتخيل الأمر .و عليه فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء و فى خارجه قضاء .نعم لو أن العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا لمصلحه الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزيا و لكن هذا أمر آخر اتفاقى ليس من جهه كونه مقطوع الوجوب

المسأله الثانيه مقدمه الواجب

تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء و كان حصوله يتوقف على مقدمات فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها .و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك و النزاع و إنما الذى وقع موضعا للشك و جرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابديه العقليه للمقدمه التى لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعا أيضا يعنى أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعا أو فقل على نحو العموم كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى .و بعباره رابعه أكثر وضوحا أن العقل لا شك يحكم بوجوب مقدمه الواجب أى يدرك لزومها و لكن هل يحكم أيضا بأنها واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها .و على هذا البيان فالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسأله .

مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه

و إذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه فى أى قسم من أقسام المباحث الأصوليه ينبغى أن تدخل هذه المسأله و توضيح ذلك

ص :۲۵۹

أن هـذه الملازمه على تقـدير القول بها تكون على أنحاء ثلاثه إما ملازمه غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم أو بينه بالمعنى الأخص (۱).فإن كانت هـذه الملازمه فى نظر القائل بها غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم فإثبات اللازم و هو وجوب المقدمه شرعا لا يرجع إلى دلاله اللفظ أبـدا بل إثباته إنما يتوقف على حجيه هذا الحكم العقلى بالملازمه و إذا تحققت هناك دلاله فهى من نوع دلاله الإشاره[۱]و على هـذا فيجب أن تـدخل المسأله فى بحث الملازمات العقليه غير المستقله و لا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ .و إن كـانت هـذه الملازمه فى نظر القائـل بهـا ملازمه بينه بالمعنى الأخص فإثبات اللازم يكون لا محاله بالـدلاله اللفظيه و هى الدلاله الالتزاميه خاصه و الدلاله الالتزاميه من الظواهر التى هى حجه .و لعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسأله فى مباحث الألفاظ و جعلوهـا من مبـاحث الأـوامر بـالخصوص و هم على حق فى ذلـك إذا كـان القائـل بالملازمه لا يقول بها إلا لكونها ملازمه بينه بـالمعنى الأـخص و لكن الأـمر ليس كـذلك .إذن يمكننا أن نقول إن هـذه المسأله ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها يمكن أن تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال و يمكن أن تدخل فى الملازمات العقليه على البعض الآخر .

ص :۲۶۰

۱- ۱) راجع عن معنى الملازمه و أقسامها الثلاثه الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ۷۹ الطبعه الثانيه.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها فى الملازمات العقليه كما صنعنا لأن البحث فيها على كل حال فى ثبوت الملازمه غايه الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجيه الظهور كما تدخل صغرى لحجيه العقل و على القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجيه العقل .و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجيه العقل .

ثمره النزاع

إن ثمره النزاع المتصوره أولا و بالذات لهذه المسأله هى استنتاج وجوب المقدمه شرعا بالإضافه إلى وجوبها العقلى الثابت و هذا المقدار كاف فى ثمره المسأله الأصوليه لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانه بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها .و لكن هذه ثمره غير عمليه باعتبار أن المقدمه بعد فرض وجوبها العقلى و لابديه الإتيان بها لا فائده فى القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذى المقدمه .و عليه فالبحث عن هذه المسأله لا يكون بحثا عمليا مفيدا بل يبدو لأول وهله أنه لغو من القول لا طائل تحته مع أن هذه المسأله من أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و أكثرها بحثا .و من أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عمليه لهذا البحث غير ثمره أصل الوجوب و فى الحقيقه أن كل ما ذكروه من ثمرات لا تسمن و لا تغنى من جوع .راجع عنها المطولات إن شئت .فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا و هل من الأصح أن نترك

البحث عنها نقول لا ـ.إن للمسأله فوائد علميه كثيره إن لم تكن لها فوائد عمليه و لا يستهان بتلك الفوائد كما سترى ثم هى ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملى فى الفقه كالبحث عن الشرط المتأخر و المقدمات المفوته و عباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا ـ يسع الأصولى أن يتجاهلها و يغفلها و هذا كله ليس بالشىء القليل و إن لم تكن هى من المسائل الأصوليه .و لذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هى هذه الأمور المنوه عنها و أمثالها أما نفس البحث عن أصل الملازمه فيكاد يكون بحثا على الهامش بل آخر ما يشغل بال الأصوليين .هذا و نحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسأله فى أمور تسعه

۱ الواجب النفسى و الغيرى

تقدم فى الجزء الأول ۷۷ معنى الواجب النفسى و الغيرى و يجب توضيحهما الآن فإنه هنا موضع الحاجه لبحثهما لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمه على تقدير القول بوجوبها .و عليه فنقول فى تعريفهما (الواجب النفسى ما وجب لنفسه لا لواجب آخر)(الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر) .و هذان التعريفان أسد التعريفات لهما و أحسنها و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح فإن قولنا ما وجب لنفسه قد يتوهم منه المتوهم لأول نظره أن

العباره تعطی أن معناها أن یکون وجوب الشیء عله لنفسه فی الواجب النفسی و ذلک بمقتضی المقابله لتعریف الواجب الغیری إذ یستفاد منه أن وجوب الغیر عله لوجوبه کما علیه المشهور و لا شک فی أن هذا محال فی الواجب النفسی إذ کیف یکون الشیء عله لنفسه .و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل فإن ذلک التعبیر عن الواجب النفسی صحیح لا غبار علیه و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالی بأنه واجب الوجود لذاته فإن غرضهم منه أن وجوده لیس مستفادا من الغیر و لا لأجل الغیر کالممکن لا أن معناه أنه معلول لذاته و کذلک هنا نقول فی الواجب النفسی فإن معنی ما وجب لنفسه أن وجوبه غیر مستفاد من الغیر و لا لأجل الغیر فی قبال الواجب الغیری الذی وجوبه لأجل الغیر لا أن وجوبه مستفاد من نفسه .و بهذا یتضح معنی تعریف الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر فإن معناه أن وجوبه لأجل الغیر و تابع للغیر لکونه مقدمه لذلک الغیر الواجب و سیأتی فی البحث الآتی توضیح معنی التبعیه هذه لیتجلی لنا المقصود من الوجوب الغیری فی الباب

۲ معنی التبعیه فی الوجوب الغیری

قد شاع فی تعبیراتهم کثیرا قولهم إن الواجب الغیری تابع فی وجوبه لوجوب غیره و لکن هذا التعبیر مجمل جدا لأن التبعیه فی الوجوب یمکن أن تتصور لها معانی أربعه فلا بد من بیانها و بیان المعنی المقصود منها هنا فنقول ۱ أن یکون معنی الوجوب التبعی هو الوجوب بالعرض و معنی

ذلک أنه لیس فی الواقع إلا وجوب واحد حقیقی و هو الوجوب النفسی ینسب إلی ذی المقدمه أولا و بالذات و إلی المقدمه ثانیا و بالعرض و ذلک نظیر الوجوب بالنسبه إلی اللفظ و المعنی حینما یقال المعنی موجود باللفظ فإن المقصود بذلک أن هناک وجودا واحدا حقیقیا ینسب إلی اللفظ أولا و بالذات و إلی المعنی ثانیا و بالعرض .و لکن هذا الوجه من التبعیه لا ینبغی أن یکون هو المقصود من التبعیه هنا لأن المقصود من الوجوب الغیری وجوب حقیقی آخر یثبت للمقدمه غیر وجوب ذیها النفسی بأن یکون لکل من المقدمه و ذیها وجوب قائم به حقیقه و معنی التبعیه فی هذا الوجه أن الوجوب الحقیقی واحد و یکون الوجوب الثانی وجوبا مجازیا علی أن هذا الوجوب بالعرض لیس وجوبا یزید علی اللابدیه العقلیه للمقدمه حتی یمکن فرض النزاع فیه نزاعا عملیا .۲ أن یکون معنی التبعیه صرف التأخر فی الوجود فیکون ترتب الوجوب الغیری علی الوجوب النفسی نظیر ترتب أحد الوجودین المستقلین علی الآخر بأن یفرض البعث الموجه للمقدمه بعثا مستقلا و لکنه بعد البعث نحو ذیها مرتب علیه فی الوجود فیکون من قبیل الأمر بالحج المرتب وجودا علی حصول الاستطاعه و من قبیل الأمر بالصلاه بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت .و لکن هذا الوجه من التبعیه أیضا لا ینبغی أن یکون هو المقصود هنا فإنه لو کان ذلک هو المقصود لکان هذا الوجوب للمقدمه فی الحقیقه وجوبا نفسیا آخر فی مقابل وجوب ذی المقدمه و إنما یکون وجوب ذی المقدمه له السبق فی الوجود فقط و هذا ینافی حقیقه المقدمیه فإنها لا تکون إلا موصله إلی ذی المقدمه فی وجودها و فی وجوبها معا .۳ أن یکون معنی التبعیه ترشح الوجوب الغیری من الوجوب

النفسی لذی المقدمه علی وجه یکون معلولا له و منبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التکوینی کانبعاث الحراره من النار .و کأن هذا الوجه من التبعیه هو المقصود للقوم و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها إطلاقا و اشتراطا لمکان هذه المعلولیه لأن المعلول لا یتحقق إلا حیث تتحقق علته و إذا تحققت العله لا بد من تحققه بصوره لا یتخلف عنها و أیضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته .و لکن هذا الوجه لا ینبغی أن یکون هو المقصود من تبعیه الوجوب الغیری و إن اشتهر علی الألسنه لأن الوجوب النفسی لو کان عله للوجوب الغیری فلا یصح فرضه إلا عله فاعلیه تکوینیه دون غیرها من العلل فإنه لا معنی لفرضه عله صوریه أو مادیه أو غائیه و لکن فرضه عله فاعلیه أیضا باطل جزما لوضوح أن العله الفاعلیه الحقیقیه للوجوب هو الأمر لأن الأمر فعل الآمر .و الظاهر أن السبب فی اشتهار معلولیه الوجوب الغیری هو أن شوق الأمر للمقدمه هو الذی یکون منبعثا من الشوق إلی ذی المقدمه لأن الإنسان إذا اشتاق إلی فعل شیء اشتاق بالتبع إلی فعل کل ما یتوقف علیه و لکن الشوق إلی فعل الشیء من الغیر لیس هو الوجوب و إنما الشوق إلی فعل الغیر یدفع الآمر إلی الأمر به إذا لم یحصل ما یمنع من الأمر به فإذا صدر منه الأمر و هو أهل له انتزع منه الوجوب .و الحاصل لیس الوجوب الغیری معلولا للوجوب النفسی فی ذی المقدمه و لا ینتهی إلیه فی سلسله العلل و إنما ینتهی الوجوب الغیری فی سلسله علله إلی الشوق إلی ذی المقدمه إذا لم یکن هناک مانع لدی الآمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق علی کل حال لیس عله تامه إلی فعل ما یشتاق

إليه فتذكر هذا فإنه سينفعك فى وجوب المقدمه المفوته و فى أصل وجوب المقدمه فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيها و بهذا البيان سيتضح أيضا كيف إن المقدمه مطلقا ليست واجبه بالوجوب المولوى .۴ أن يكون معنى التبعيه هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى و لكن لا ـ بمعنى أنه معلول له بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى على تقدير القول به هو الواجب النفسى باعتبار أن الأمر بالمقدمه و البعث نحوها إنما هو لغايه التوصل إلى ذيها الواجب و تحصيله فيكون وجوبها وصله و طريقا إلى تحصيل ذيها و لو لا أن ذيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمه و يشير إلى هذا المعنى من التبعيه تعريفهم للواجب الغيرى بأنه ما وجب لواجب آخر أى لغايه واجب آخر و لغرض تحصيله و التوصل إليه فيكون الغرض من وجوب المقدمه على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب .و هذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعيه المقصوده فى الوجوب الغيرى و يلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها إطلاقا و اشتراطا .و عليه فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى و لكنه وجوب تبعى توصلى آلى و شأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه فكما أن المقدمه بما هى مقدمه لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها كالآله الموصله التى لا تقصد بالأصاله و الاستقلال .و سر هذا واضح فإن المولى بناء على القول بوجوب المقدمه إذا أمر بذى المقدمه فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه .

فیکون البعث نحو المقدمه علی هذا بعثا حقیقیا لا أنه یتبع البعث إلی ذیها علی وجه ینسب إلیها بالعرض کما فی الوجه الأول و لا أنه یبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمه و لغرض فیها بعد البعث نحو ذیها کما فی الوجه الثانی و لا أن البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذیها علی وجه یکون معلولا له کما فی الوجه الثالث .و سیأتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوته

۳ خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیه فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التی بها یمتاز عن الوجوب النفسی و هی أمور ۱ إن الواجب الغیری کما لا بعث استقلالی له کما تقدم لا إطاعه استقلالیه له و إنما إطاعته کوجوبه لغرض التوصل إلی ذی المقدمه بخلاف الواجب النفسی فإنه واجب لنفسه و یطاع لنفسه .۲ إنه بعد أن قلنا إنه لا إطاعه استقلالیه للوجوب الغیری و إنما إطاعته کوجوبه لصرف التوصل إلی ذی المقدمه فلا- بد ألا- یکون له ثواب علی إطاعته[۱]غیر الثواب الذی یحصل علی إطاعه وجوب ذی المقدمه کما لا عقاب علی عصیانه غیر العقاب علی عصیان وجوب ذی المقدمه و لذا نجد أن

ص: ۲۶۷

من ترک الواجب بترک مقدماته لا یستحق أکثر من عقاب واحد علی نفس الواجب النفسی لا أنه یستحق عقابات متعدده بعدد مقدماته المتروکه .و أما ما ورد فی الشریعه من الثواب علی بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب علی المشی علی القدم إلی الحج أو زیاره الحسین علیه السلام و أنه فی کل خطوه کذا من الثواب فینبغی علی هذا أن یحمل علی توزیع ثواب نفس العمل علی مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمزها و کلما کثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها کثرت حمازه العمل و مشقته فینسب الثواب إلی المقدمه مجازا ثانیا و بالعرض باعتبار أنها السبب فی زیاده مقدار الحمازه و المشقه فی نفس العمل فتکون السبب فی زیاده الثواب لا أن الثواب علی نفس المقدمه .و من أجل أنه لا ثواب علی المقدمه استشکلوا فی استحقاق الثواب علی فعل بعض المقدمات کالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب علی نفس المقدمه بما هی و سیأتی حله إن شاء الله تعالی .۳. إن الوجوب الغیری لا یکون إلا توصلیا أی لا یکون فی حقیقته عبادیا و لا یقتضی فی نفسه عبادیه المقدمه إذ لا یتحقق فیه قصد الامتثال علی نحو الاستقلال کما قلنا فی الخاصه الأولی أنه لا إطاعه استقلالیه له بل إنما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلی ذیها و إطاعه أمر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذیها .و من هنا استشکلوا فی عبادیه بعض المقدمات کالطهارات الثلاث و سیأتی حله إن شاء الله تعالی .۴. إن الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقا و اشتراطا و فعلیه و قوه قضاء لحق التبعیه کما تقدم و معنی ذلک أنه کل ما هو شرط فی وجوب ذی المقدمه فهو شرط فی وجوب المقدمه و ما لیس بشرط لا یکون شرطا لوجوبها کما أنه کلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه

وجوب المقدمه و على هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمه قبل تحقق وجوب ذيها لاستحاله حصول التابع قبل حصول متبوعه أو لاستحاله حصول المعلول قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيها .و من هنا استشكلوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذيها فى المقدمات المفوته كوجوب الغسل مثلا قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب فى وقته و لهذا سميت مقدمه مفوته باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعليه وجوب مقدمته و سيأتى إن شاء الله تعالى حل هذا الإشكال فى بحث المقدمات المفوته

۴ مقدمه الوجوب

قسموا المقدمه إلى قسمين مشهورين ۱ مقدمه الوجوب و تسمى المقدمه الوجوبيه و هى ما يتوقف عليها نفس الوجوب بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور و قيل إنها تؤخذ فى الواجب على وجه تكون مفروضه التحقق و الوجود على قول آخر و مع ذلك تسمى مقدمه الوجوب و مثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج و كالبلوغ و العقل و القدره بالنسبه إلى جميع الواجبات و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المشروط .۲ مقدمه الواجب و تسمى المقدمه الوجوديه و هى ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها بل يكون الوجود

بالنسبه إليها مطلقا و لا تؤخذ بالنسبه إليه مفروضه الوجود بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و السفر بالنسبه إلى الحج و نحو ذلك و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المطلق .راجع عن الواجب المشروط و المطلق الجزء الأول ص ٨٧ .و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثانى أعنى المقدمه الوجوديه دون المقدمه الوجوبيه .و السر واضح لأنه إذا كانت المقدمه الوجوديه مأخوذه على أنها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها فإنه خلف فلا يجب تحصيل الاستطاعه لأجل الحج بل إن اتفق حصول الاستطاعه وجب الحج عندها و ذلك نظير الفوت في(قوله عليه السلام:اقض ما فات كما فات) فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء بل إن اتفق الفوت وجب القضاء

۵ المقدمه الداخليه

تنقسم المقدمه الوجوديه إلى قسمين داخليه و خارجيه .١ المقدمه الداخليه هى جزء الواجب المركب كالصلاه .و إنما اعتبروا الجزء مقدمه فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمه لوجود المركب كتقدم الواحد على الاثنين .و إنما سميت داخليه فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب و ليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء .٢ المقدمه الخارجيه و هى كل ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب .و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمه الواجب

هل يشمل المقدمه الداخليه أو أن ذلک يختص بالخارجيه .و لقد أنكر جماعه شمول النزاع للداخليه و سندهم فى هذا الإنكار أحد أمرين الأول إنكار المقدميه للجزء رأسا باعتبار أن المركب نفس الأجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشىء على نفسه .الثانى بعد تسليم أن الجزء مقدمه و لكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى ما دام أنه واجب بالوجوب النفسى لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسى و ليس المركب إلا أجزاءه بالأسر فينبسط الواجب على الأجزاء و حينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضا لاتصف الجزء بالوجوبين .و قد اختلفوا فى بيان وجه استحاله اجتماع الوجوبين و لا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحاله .و لما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائده عمليه حتى مع فرض الفائده العمليه فى مسأله وجوب المقدمه مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء

۶ الشرط الشرعى

إن المقدمه الخارجيه تنقسم إلى قسمين عقليه و شرعيه .١ المقدمه العقليه هى كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانه بالشرع كتوقف الحج على قطع المسافه .٢ المقدمه الشرعيه هى كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا

لا یدرکه العقل بنفسه بل یثبت ذلک من طریق الشرع کتوقف الصلاه علی الطهاره و استقبال القبله و نحوهما و یسمی هذا الأمر أیضا الشرط الشرعی باعتبار أخذه شرطا و قیدا فی المأمور به عند الشارع مثل(قوله علیه السلام:لا صلاه إلا بطهور) المستفاد منه شرطیه الطهاره للصلاه .و الغرض من ذکر هذا التقسیم بیان أن النزاع فی مقدمه الواجب هل یشمل الشرط الشرعی .و لقد ذهب بعض أعاظم مشایخنا علی ما یظهر من بعض تقریرات درسه إلی أن الشرط الشرعی کالجزء لا یکون واجبا بالوجوب الغیری و سماه مقدمه داخلیه بالمعنی الأعم باعتبار أن التقیید لما کان داخلا فی المأمور به و جزءا له[۱]فهو واجب بالوجوب النفسی و لما کان انتزاع التقیید إنما یکون من القید أی منشأ انتزاعه هو القید و الأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشإ انتزاعه إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشإ انتزاعه فیکون الأمر النفسی المتعلق بالتقیید متعلقا بالقید و إذا کان القید واجبا نفسیا فکیف یکون مره أخری واجبا بالوجوب الغیری .و لکن هذا کلام لا یستقیم عند شیخنا المحقق الأصفهانی رحمه الله و قد ناقشه فی مجلس بحثه بمناقشات مفیده و هو علی حق فی مناقشاته أما أولا فلأن هذا القید المفروض دخوله فی المأمور به لا یخلو

إما أن يكون دخيلا فی أصل الغرض من المأمور به و إما أن يكون دخيلا فی فعليه الغرض منه و لا ثالث لهما .فإن كان من قبيل الأول فيجب أن يكون مأمورا به بالأمر النفسی و لكن بمعنی أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقيد و القيد فيكون القيد و التقييد معا داخلين و السر فی ذلک واضح لأن الغرض يدعو بالأصاله إلی إراده ما هو واف بالغرض و ما يفی بالغرض حسب الفرض هو الخاص بما هو خاص أی المركب من المقيد و القيد لا أن الخصوصيه تكون خصوصيه فی المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به لأن المفروض أن ذات المأمور به ذی الخصوصيه ليس وحده دخيلا فی الغرض و علی هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الأخری و لا فرق بين جزء و جزء فی كونه من جمله المقدمات الداخليه فتسميه مثل هذا الجزء بالمقدمه الداخليه بالمعنی الأعم بلا وجه بل هو مقدمه داخليه بقول مطلق كما لا وجه لتسميته بالشرط .و إن كان من قبيل الثانی فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا و مثل هذا لا يعقل أن يدخل فی حيز الأمر النفسی لأن الغرض كما قلنا لا يدعو بالأصاله إلا إلی إراده ذات ما يفی بالغرض و يقوم به فی الخارج و أما ما له دخل فی تأثير السبب أی فی فعليه الغرض فلا يدعو إليه الغرض فی عرض ذات السبب بل الذی يدعو إلی إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعيا يتبع الغرض الأصلی و ينتهی إليه .و لا فرق بين الشرط الشرعی و غيره فی ذلک و إنما الفرق أن الشرط الشرعی لما كان لا يعلم دخله فی فعليه الغرض إلا من قبل المولی كالطهاره و الاستقبال و نحوهما بالنسبه إلی الصلاه فلا بد أن ينبه المولی علی اعتباره و لو بأن يأمر به إما بالأمر المتعلق بالمأمور به أی يأخذه قيدا فيه كأن يقول

مثلا- صل عن طهاره أو بأمر مستقل كأن يقول مثلا تطهر للصلاه و على جميع الأحوال لا تكون الإراده المتعلقه به فى عرض إراده ذات السبب حتى يكون مأمورا به بالأمر النفسى بل الإراده فيه تبعيه و كذا الأمر به .فإن قلتم على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه و إلا كان الاشتراط لغوا و عبثا .و أما ثانيا فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءا منه فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد و الشرط الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمه داخليه بل هو مقدمه خارجيه فإن وجود الطهاره مثلا يوجب حصول تقييد الصلاه بها فتكون مقدمه خارجيه للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض و هذا يشبه المقدمات الخارجيه لنفس أجزاء المأمور به الخارجيه فكما أن مقدمه الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمه التقييد ليست جزءا .و الحاصل أنه لما فرضتم فى الشرط أن التقييد داخل و هو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أن القيد خارج فكيف تفرضونه مره أخرى أنه داخل فى المأمور به المتعلق بالمقيد

۷ الشرط المتأخر

لا شك فى أن من الشروط الشرعيه ما هو متقدم فى وجوده زمانا على المشروط كالوضوء و الغسل بالنسبه إلى الصلاه و نحوها بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلى حين الصلاه .و منها ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زمانا كالاستقبال و طهاره اللباس للصلاه .

و إنما وقع الشک فی الشرط المتأخر أی أنه هل یمکن أن یکون الشرط الشرعی متأخرا فی وجوده زمانا عن المشروط أو لا یمکن .و من قال بعدم إمکانه قاس الشرط الشرعی علی الشرط العقلی فإن المقدمه العقلیه یستحیل فیها أن تکون متأخره عن ذی المقدمه لأنه لا یوجد الشیء إلا بعد فرض وجود علته التامه المشتمله علی کل ما له دخل فی وجوده لاستحاله وجود المعلول بدون علته التامه و إذا وجد الشیء فقد انتهی فأیه حاجه له تبقی إلی ما سیوجد بعد .و منشأ هذا الشک و البحث ورود بعض الشروط الشرعیه التی ظاهرها تأخرها فی الوجود عن المشروط و ذلک مثل الغسل اللیلی للمستحاضه الکبری الذی هو شرط عند بعضهم لصوم النهار السابق علی اللیل و من هذا الباب إجازه بیع الفضولی بناء علی أنها کاشفه عن صحه البیع لا ناقله .و لأجل ما ذکرنا من استحاله الشرط المتأخر فی العقلیات اختلف العلماء فی الشرط الشرعی اختلافا کثیرا جدا فبعضهم ذهب إلی إمکان الشرط المتأخر فی الشرعیات و بعضهم ذهب إلی استحالته قیاسا علی الشرط العقلی کما ذکرنا آنفا و الذاهبون إلی الاستحاله أولوا ما ورد فی الشریعه بتأویلات کثیره یطول شرحها .و أحسن ما قیل فی توجیه إمکان الشرط المتأخر فی الشرعیات ما عن بعض مشایخنا الأعاظم قدس سره فی بعض تقریرات درسه و خلاصته (إن الکلام تاره یکون فی شرط المأمور به و أخری فی شرط الحکم سواء کان تکلیفیا أم وضعیا) .أما فی شرط المأمور به فإن مجرد کونه شرطا شرعیا للمأمور به لا مانع منه لأنه لیس معناه إلا أخذه قیدا فی المأمور به علی أن تکون الحصه

الخاصه من المأمور به هی المطلوبه و کما یجوز ذلک فی الأمر السابق و المقارن فإنه یجوز فی اللاحق بلا فرق نعم إذا رجع الشرط الشرعی إلی شرط واقعی کرجوع شرط الغسل اللیلی للمستحاضه إلی أنه رافع للحدث فی النهار فإنه یکون حینئذ واضح الاستحاله کالشرط الواقعی بلا فرق .و سر ذلک أن المطلوب لما کان هو الحصه الخاصه من طبیعی المأمور به فوجود القید المتأخر لا شأن له إلا الکشف عن وجود تلک الحصه فی ظرف کونها مطلوبه و لا محذور فی ذلک إنما المحذور فی تأثیر المتأخر فی المتقدم و أما فی شرط الحکم سواء کان الحکم تکلیفیا أم وضعیا فإن الشرط فیه معناه أخذ مفروض الوجود و الحصول فی مقام جعل الحکم و إنشائه و کونه مفروض الوجود لا یفرق فیه بین أن یکون متقدما أو مقارنا أو متأخرا کأن یجعل الحکم فی الشرط المتأخر علی الموضوع المقید بقید أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .و یتقرب ذلک إلی الذهن بقیاسه علی الواجب المرکب التدریجی الحصول فإن التکلیف فی فعلیته فی الجزء الأول و ما بعده یبقی مراعی إلی أن یحصل الجزء الأخیر من المرکب و قد بقیت إلی حین حصول کمال الأجزاء شرائط التکلیف من الحیاه و القدره و نحوهما .و هکذا یفرض الحال فیما نحن فیه فإن الحکم فی الشرط المتأخر یبقی فی فعلیته مراعی إلی أن یحصل الشرط الذی أخذ مفروض الحصول فکما أن الجزء الأول من المرکب التدریجی الواجب فی فرض حصول جمیع الأجزاء یکون واجبا و فعلی الوجوب من أول الأمر لا أن فعلیته تکون بعد حصول جمیع الأجزاء و کذا باقی الأجزاء لا تکون فعلیتها بعد حصول الجزء الأخیر بل حین حصولها و لکن فی فرض حصول الجمیع فکذلک ما نحن فیه یکون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلی الوجوب من أول الأمر فی فرض

حصول الشـرط فی ظرفه لا أن فعلیته تکون متأخره حین الشـرط .هذا خلاصه رأی شیخنا المعظم و لا یخلو عن مناقشه و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذکرنا لا یسعه هذا المختصر

۸ المقدمات المفوته

ورد فی الشـریعه المطهره وجوب بعض المقـدمات قبـل زمـان ذیها فی الموقتات کوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول أیامه و وجوب الغسـل من الجنابه للصوم قبل الفجر و وجوب الوضوء أو الغسل علی قول قبل وقت الصـلاه عنـد العلم بعـدم التمکن منه بعد دخول وقتها و هکذا .و تسـمی هذه المقدمات باصـطلاحهم المقدمات المفوته باعتبار أن ترکها موجب لتفویت الواجب فی وقته کمـا تقـدم .و نحن نقول لو لم یحکم الشارع المقـدس بوجوب مثل هـذه المقـدمات فإن العقل یحکم بلزوم الإتیان بها لأن ترکهـا موجب لتفویت الواجب فی ظرفه و یحکم أیضـا بـأن التـارک لها یسـتحق العقاب علی الواجب فی ظرفه بسـبب ترکها .و لأـول وهله یبـدو أن هـذین الحکمین العقلیین الواضـحین لا ینطبقان علی القواعـد العقلیه البـدیهیه فی الباب من جهتین .أما أولا فلأن وجوب المقـدمه تابع لوجوب ذیها علی أی نحو فرض من أنحاء التبعیه لا سـیما إذا کان من نحو تبعیه المعلول لعلته علی ما هو المشهور فکیف یفرض الواجب التابع فی زمان سابق علی زمان فرض الوجوب المتبوع .و أما ثانیا فلأنه کیف یستحق العقاب علی ترک الواجب بترک مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا و أما فی ظرفه

فينبغى أن يسقط وجوبه لعدم القدره عليه بترک مقدمته و القدره شرط عقلى فى الوجوب .و لأجل التوفيق بين هاتيک البديهيات العقليه التى يبدو كأنها متعارضه و إن كان يستحيل التعارض فى الأحكام العقليه و بديهيات العقل حاول جماعه من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلک بفرض انفكاک زمان الوجوب عن زمان الواجب و تقدمه عليه إما فى خصوص الموقتات أو فى مطلق الواجبات على اختلاف المسالک و بذلک يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقليه لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذى المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب و كان استحقاق العقاب على ترک الواجب على القاعده لأن وجوبه كان فعليا حين ترک المقدمه .أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأى مناط فهذا ما اختلفت فيه الأنظار و المحاولات .(فأول المحاولين لحل هذه الشبهه فيما يبدو صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقه الواجب المتعلق الذى اخترعه كما أشرنا إليه فى الجزء الأول ص ۸۸ و ذلک فى خصوص الموقتات بفرض أن الوقت فى الموقتات وقت للواجب فقط لا ـ للوجوب أى أن الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب فالوجوب على هذا الفرض متقدم على الوقت و لكن الواجب معلق على حضور وقته و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أن التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيها .و لكن نقول على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل

و نفس ثبوت وجوب المقدمه المفوته قبل زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق فى تصحيح وجوب المقدمه المفوته لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح) .و المحاوله الثانيه ما نسب إلى الشيخ الأنصارى من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى الماده و إن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئه سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعه للحج و القدره و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامه لجميع التكاليف و معنى ذلك أن الوجوب الذى هو مدلول الهيئه فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا و كل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى الحقيقه إلى الواجب الذى هو مدلول الماده غايه الأمر أن بعض القيود مأخوذه فى الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطا للوجوب و بعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد .و على هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجىء وقته و شأنه فى ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما فى الموقتات بالنسبه إلى الوقت فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها .و المحاوله الثالثه ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما فى المحاولتين الأولیین و لكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر و عليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها لفعليه الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته .

و كل هـذه المحاولات مـذكوره فى كتب الأصول المطوله و فيها مناقشات و أبحاث طويله لا يسـعها هـذا المختصـر و مع الغض عن المناقشه فى إمكانها فى أنفسـها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذيها إذ كل صاحب محاوله منها يعتقد أن التخلص من إشـكال وجوب المقدمه قبل زمان ذيها ينحصـر فى المحاوله التى يتصورها فالدليل الذى يدل على وجوب المقدمه المفوته قبل وقت الواجب لا محاله يدل عنده على محاولته .و الذى أعتقده أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصـحيح وجوب المقـدمه قبل زمان ذيها فإن الصـحيح كما أفاده شـيخنا الأصـفهانى رحمه الله أن وجوب المقـدمه ليس معلولا لوجوب ذيها و لا مترشـحا منه فليس هنـاك إشـكال فى وجوب المقـدمه المفوته قبـل زمـان ذيها حتى نلتجئ إلى إحـدى هـذه المحاولات لفك الإشـكال و كل هـذه الشـبهه إنما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيها و هو فرض لا واقع له أبدا و إن كان هذا القول يبدو غريبا على الأذهان المشبعه بفرض أن وجوب ذى المقدمه عله لوجوب المقدمه بل نقول أكثر من ذلك إنه يجب فى المقدمه المفوته أن يتقدم وجوبها على وجوب ذيها إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبه و إن كان الحق و سيأتى عـدم وجوبها مطلقا و البيان عـدم معلوليه وجوب المقدمه لوجوب ذيها نذكر أن الأمر فى الحقيقه هو فعل الأمر سواء كان الأمر نفسـيا أم غيريا فالأمر هو العله الفاعليه له دون سواه و لكن كل أمر إنما يصـدر عن إراده الآمر لأنه فعله الاختيارى و الإراده بالطبع مسـبوقه بالشوق إلى فعل المأمور به أى أن الآمر لا بد أن يشـتاق أولا إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير فإذا اشـتاقه لا بد أن يدعو الغير و يدفعه و يحثه على الفعل فيشـتاق إلى الأمر به و إذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محاله يشـتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ

الإراده الحتميه فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب و ذلك بتوجيه الأمر نحوه .هذا حال كل مأمور به و من جملته مقدمه الواجب فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولا فى نفس الأمر إلى صدورها من المكلف غايه الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه و منبثق منه لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شىء و أحبه اشتاق و أحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشىء على نحو الملازمه بين الشوقين و إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر ثانيا الإراده الحتميه التى تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر .إذا عرفت ذلك فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذيها على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه و زمانه إلا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه كما فى أمثله المقدمات المفوته فإنه لا شك فى أن الآمر يشتاقها أن تحصل فى ذلك الزمان المتقدم و هذا الشوق بالنسبه إلى المقدمه يتحول إلى الإراده الحتميه بالأمر إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ و المفروض أن وقتها قد حان فعلا فلا بد أن يأمر بها فعلا أما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه فلا أمر قبل الوقت و إن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعليه لوجود المانع .و الحاصل أن الشوق إلى ذى المقدمه و الشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه و الشوق الثانى منبعث و منبثق من الشوق الأول و لكن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره و يصير إراده حتميه لعدم وجود ما يمنع من الأمر دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر .و على هذا فتجب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيها و لا محذور فيه

ص :۲۸۱

بل هو أمر لا بد منه و لا يصح أن يقع غير ذلك .و لا تستغرب ذلك فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبه إلى أفعال الإنسان نفسه فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعا و لما كانت المقدمات متقدمه بالوجود زمانا على ذيها فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجه الإراده الحتميه المحركه للعضلات فيفعلها مع أن ذى المقدمه لم يحن وقته بعد و لم تحصل له الإراده الحتميه المحركه للعضلات و إنما يمكن أن تحصل له الإراده الحتميه إذا حان وقته بعد طى المقدمات .فإراده الفاعل التكوينيه للمقدمه متقدمه زمانا على إراده ذيها و على قياسها الإراده التشريعيه فلا بد أن تحصل للمقدمه المتقدمه زمانا قبل أن تحصل لذيها المتأخر زمانا فيتقدم الوجوب الفعلى للمقدمه على الوجوب الفعلى لذيها زمانا على العكس مما اشتهر و لا محذور فيه بل هو المتعين و هذا حال كل متقدم بالنسبه إلى المتأخر فإن الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا و إراده كما فى الأفعال التدريجيه الوجود .و قد تقدم معنى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فلا نعيد و قلنا إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدمه و تبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الأصوليين .فإن قلت إن وجوب المقدمه كما سبق تابع لوجوب ذى المقدمه إطلاقا و اشتراطا و لا شك فى أن الوقت على الرأى المعروف شرط لوجوب ذى المقدمه فيجب أن يكون أيضا وجوب المقدمه مشروطا به قضاء لحق التبعيه .قلت إن الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى أنه دخيل فى مصلحه الأمر كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج و إن كان دخيلا فى مصلحه المأمور به و لكنه لا يتحقق البعث قبله فلا بد أن

یؤخذ مفروض الوجوب بمعنی عدم الدعوه إلیه لأنه غیر اختیاری للمکلف .أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت .و السر واضح لأن البعث حتی البعث الجعلی منه یلازم الانبعاث إمکانا و وجودا فإذا أمکن الانبعاث أمکن البعث و إلا فلا و إذ یستحیل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتی الجعلی و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه یلازم انفکاک الانبعاث عن البعث .و هذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب فإنه یمکن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلیه البعث بالنظر إلیها لو ثبت فعدم فعلیه الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط و هذا المانع موجود فی ذی المقدمه قبل وقته مفقود فی المقدمه .و یتفرع علی هذا فرع فقهی و هو أنه حینئذ لا- مانع فی المقدمه المفوته العبادیه کالطهارات الثلاث من قصد الوجوب فی النیه قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه .و الحاصل أن العقل یحکم بلزوم الإتیان بالمقدمه المفوته قبل وقت ذیها و لا مانع عقلی من ذلک .هذا کله من جهه إشکال انفکاک وجوب المقدمه عن وجوب ذیها و أما من جهه إشکال استحقاق العقاب علی ترک الواجب بترک مقدمته مع عدم فعلیه وجوبه فیعلم دفعه مما سبق فإن التکلیف بذی المقدمه الموقت یکون تام الاقتضاء و إن لم یصر فعلیا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته .و لا ینبغی الشک فی أن دفع التکلیف مع تمامیه اقتضائه تفویت لغرض المولی المعلوم الملزم و هذا یعد ظلما فی حقه و خروجا عن زی الرقیه و تمردا علیه فیستحق علیه العقاب و اللوم من هذه الجهه و إن لم یکن فیه مخالفه

للتكليف الفعلى المنجز .و هذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعه للحج فإن مثله لا يعد ظلما و خروجا عن زى الرقيه و تمردا على المولى لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء و المدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا

۹ المقدمه العباديه

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعيه لا تقع مقدمه إلا إذا وقعت على وجه عبادى و ثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها و مثالها منحصر فى الطهارات الثلاث الوضوء و الغسل و التيمم .و قد سبق فى الأمر الثانى الإشكال فيها من جهتين من جهه أن الواجب الغيرى لا يكون إلا توصليا فكيف يجوز أن تقع المقدمه بما هى مقدمه عباده و من جهه ثانيه أن الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه .و فى الحقيقه إن هذا الإشكال ليس إلا إشكالا على أصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى فنقع فى حيره فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى و بين عباديه هذه المقدمات الثابته عباديتها و إلا فكون هذه المقدمات عباديه يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .فإذن لا بد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عباديه المقدمه على وجه يلائم توصليه الأمر الغيرى و قد ذهبت الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك .و نحن نقول على الاختصار إنه من التيقن الذى لا ينبغى أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاه مثلا ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

على إحدى الطهارات الثلاث و لكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيف ما اتفق وقوعها بل إنما تتوقف على فعل الطهاره إذا وقع على الوجه العبادى أى إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى فالوضوء العبادى مثلا هو الشرط و هو المقدمه التى تتوقف صحه الصلاه عليها .و عليه لا بد أن يفرض الوضوء عباده قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به لأن الأمر الغيرى حسب ما فرضناه إنما يتعلق بالوضوء العبادى بما هو عباده لا- بأصل الوضوء بما هو فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال إن عباديته لا تلائم توصليه الأمر الغيرى بل عباديته لا بد أن تكون مفروضه التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به و من هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عباده فى نفسه .و لكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر و هو أنه إذا كانت عباديه الطهارات غير ناشئه من الأمر الغيرى فما هو الأمر المصحح لعباديتها و المعروف أنه لا- يصح فرض العباده عباده إلا بتعلق أمر بها ليمكن قصد امتثاله لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعباديه العباده عندهم و ليس لها فى الواقع إلا- الأمر الغيرى فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها .على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها لتوقف عباديتها حينئذ على سبق الأمر الغيرى و المفروض أن الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هى عباده فيلزم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم و هو خلف محال أو دور على ما قيل .و قد أجيب عن هذه الشبهه بوجوه كثيره .و أحسنها فيما أرى بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمه الواجب و بناء على أن عباديه العباده لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها

هو أن المصحح لعباديه الطهارات هو الأمر النفسى الاستحبابى لها فى حد ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها و هذا الاستحباب باق حتى بعد فرض الأمر الغيرى و لكن لا بحد الاستحباب الذى هو جواز الترک إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز ترکها و ليس الاستحباب إلا مرتبه ضعيفه بالنسبه إلى الوجوب فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم بل يشتد وجوده فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد و البياض من مرتبه ضعيفه إلى مرتبه أقوى و هو وجود واحد مستمر و إذا كان الأمر كذلک فالأمر الغيرى حينئذ يدعو إلى ما هو عباده فى نفسه فليست عباديتها متأتيه من الأمر الغيرى حتى يلزم الإشكال .و لكن هذا الجواب على حسنه غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهه و سر ذلک أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابى النفسى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابى فقط مع أنه لا يفتى بذلک أحد و لا شک فى أنها تقع صحيحه لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى بل بعضهم اعتبر قصده فى صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها .فنقول إكمالا للجواب إنه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسى مصححا لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيرى هو الطهاره المأتى بها بداعى امتثال الأمر الاستحبابى كيف و هذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيرى فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الأمر الاستحبابى .بل مقصود المجيب أن الأمر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهاره بما هى عباده و لا يمكن أن تكون عباديتها ناشئه من نفس الأمر الغيرى بما هو

أمر غيرى فلا بد من فرض عباديتها لا من جهه الأمر الغيرى و بفرض سابق عليه و ليس هو إلا الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بها و هذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها و إن كان حين توجه الأمر الغيرى لا يبقى ذلك الاستحباب بحده و هو جواز الترك و لكن لا تذهب بذلك عباديتها لأن المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح بل المناط مطلوبيتها الذاتيه و رجحانها النفسى و هى باقيه بعد تعلق الأمر الغيرى .و إذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هى عباده و اندكاك الاستحباب فيه بمعنى أن الأمر الغيرى يكون استمرارا لتلك المطلوبيه فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيرى صالحا للدعوه إليها و يكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمرا عباديا غايه الأمر أن عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمرا غيريا بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبيه النفسيه و ذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحيه الأمر الاستحبابى النفسى السابق .و عليه فينقلب الأمر الغيرى عباديا و لكنها عباديه بالعرض لا بالذات حتى يقال إن الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعباديه .و من هنا لا يصح الإتيان بالطهاره بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده .نعم يبقى أن يقال إن الأمر الغيرى إنما يدعو إلى الطهاره الواقعه على وجه العباده لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهاره بصفه العباده لا ذات الطهاره و الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به فكيف صح أن يؤتى بذات العباده بداعى امتثال أمرها الغيرى و لا أمر غيرى بذات العباده .و لكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول إذا كان الوضوء مثلا

مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى و فعليه التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيرى المندك فيه الأمر الاستحبابى و بعباره أخرى قد فرضنا الطهارات عبادات نفسيه فى مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها و الأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب و المفروض ليس هناك أمر موجود غيره صح التقرب به و وقعت عباده لا محاله فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته .هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه و بناء على أن مناط عباديه العباده هو قصد الأمر المتعلق بها .و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما .أما الأول فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب فلا- أمر غيرى أصلا .و أما الثانى فلأن الحق أنه يكفى فى عباديه الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى غايه الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفيه فما لم يثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقياد و قصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عباده بل يكون تشريعا محرما و لا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمرا فعليا من المولى و لذا قيل يكفى فى عباديه العباده حسنها الذاتى و محبوبيتها الذاتيه للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها .و إذا ثبت ذلك فنقول فى تصحيح عباديه الطهارات إن فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمه الذى هو حسب الفرض فى المقام عباده فى نفسه مأمور بها .فيكون الإتيان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمه

العبادی و یکفی فی عبادیه الفعل کما قلنا ارتباطه بالمولی و الإتیان به متقربا إلیه تعالی مع عدم ما یمنع من التعبد به و لا شک فی أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسی بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلی الواجب النفسی العبادی یعد طاعه و انقیادا للمولی .و بهذا تصحح عبادیه المقدمه و إن لم نقل بوجوبها الغیری و لا حاجه إلی فرض طاعه الأمر الغیری .و من هنا یصح أن تقع کل مقدمه عباده و یستحق علیها الثواب بهذا الاعتبار و إن لم تکن فی نفسها معتبرا فیها أن تقع علی وجه العباده کتطهیر الثوب مثلا مقدمه للصلاه أو کالمشی حافیا مقدمه للحج أو الزیاره غایه الأمر أن الفرق بین المقدمات العبادیه و غیرها أن غیر العبادیه لا یلزم فیها أن تقع علی وجه قربی بخلاف المقدمات المشروط فیها أن تقع عباده کالطهارات الثلاث .و یؤید ذلک ما ورد من الثواب علی بعض المقدمات و لا حاجه إلی التأویل الذی ذکرناه سابقا فی الأمر الثالث من أن الثواب علی ذی المقدمه یوزع علی المقدمات باعتبار دخالتها فی زیاده حمازه الواجب فإن ذلک التأویل مبنی علی فرض ثبوت الأمر الغیری و أن عبادیه المقدمه و استحقاق الثواب علیها لا ینشئان إلا من جهه الأمر الغیری اتباعا للمشهور المعروف بین القوم .فإن قلت إن الأمر لا یدعو إلا إلی ما تعلق به فلا یعقل أن یکون الأمر بذی المقدمه داعیا بنفسه إلی المقدمه إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمه فیکون هو الداعی و لیس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغیری فرجع الإشکال جذعا .قلت نعم الأمر لا یدعو إلا إلی ما تعلق به و لکنا لا ندعی أن الأمر بذی المقدمه هو الذی یدعو إلی المقدمه بل نقول إن العقل هو الداعی إلی

فعل المقدمه توصلا إلى فعل الواجب و سيأتى أن هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى و لا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمه لتصحيح عباديتها و يكون داعيا إليها .و الحاصل أن الداعى إلى فعل المقدمه هو حكم العقل و المصحح لعباديتها شىء آخر هو قصد التقرب بها و يكفى فى التقرب بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عباده لا أن الداعى إلى فعل المقدمه هو نفس المصحح لعباديتها و لا أن المصحح لعباديه العباده منحصر فى قصد الأمر المتعلق بها و قد سبق توضيح ذلك .و عليه فإن كانت المقدمه ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أى وجه وقعت و لكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى العباده صح و وقعت على صفه العباديه و استحق عليها الثواب و إن كانت المقدمه عملا عباديا كالطهاره من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك و المفروض أن المكلف متمكن من ذلك سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن و سواء كانت المقدمه فى نفسها مستحبه أم لم تكن فلا- إشكال من جميع الوجوه فى عباديه الطهارات

ص :٢٩٠

النتيجه مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعه نرجع إلى أصل المسأله و هو البحث عن وجوب مقدمه الواجب الذى قلنا إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين .و قد عرفت فى مدخل المسأله موضع البحث فيها ببيان تحرير النزاع و هو كما قلنا الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع إذ قلنا إن العقل يحكم بوجوب مقدمه الواجب أى إنه يدرك لزومها و لكن وقع البحث فى أنه هل يحكم أيضا بأن المقدمه واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها لقد تكثرت الأقوال جدا فى هذه المسأله على مرور الزمن نذكر أهمها و نذكر ما هو الحق منها و هى ١ القول بوجوبها مطلقا .٢ القول بعدم وجوبها مطلقا و هو الحق و سيأتى دليله .٣ التفصيل بين السبب فلا يجب و بين غيره كالشرط و عدم المانع و المعد فيجب .۴ التفصيل بين السبب و غيره أيضا و لكن بالعكس أى يجب السبب دون غيره .۵ التفصيل بين الشرط الشرعى فلا يجب بالوجوب الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب و بين غيره فيجب بالوجوب الغيرى و هو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائينى .۶ التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره أيضا و لكن بالعكس أى

يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره .٧ التفصيل بين المقدمه الموصله أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب و بين المقدمه غير الموصله فلا تجب و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول .٨ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفه الوجوب و بين ما لم يقصد به ذلك فلا- يقع واجبا و هو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصارى .٩ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسأله الضد و هو اشتراط وجوب المقدمه بإراده ذيها فلا تكون المقدمه واجبه على تقدير عدم إرادته .١٠ التفصيل بين المقدمه الداخليه أى الجزء فلا تجب و بين المقدمه الخارجيه فتجب .و هناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا- حاجه إلى ذكرها .و قد قلنا إن الحق فى المسأله كما عليه جماعه[1]من المحققين المتأخرين القول الثانى و هو عدم وجوبها مطلقا .و الدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٣٢ من أنه فى موارد حكم العقل بلزوم الشىء على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشىء لا يبقى مجال للأمر المولوى فإن هذه المسأله من ذلك الباب من جهه العله .

ص :٢٩٢

و ذلـک لأنه إذا کان الأمر بـذی المقـدمه داعیا للمکلف إلی الإتیان بالمأمور به فإن دعوته هـذه لا محاله بحکم العقل تحمله و تـدعوه إلی الإتیـان بکل ما یتوقف علیه المأمور به تحصـیلا له .و مع فرض وجود هـذا الـداعی فی نفس المکلف لا تبقی حاجه إلی داع آخر من قبل المولی مع علم المولی حسب الفرض بوجود هـذا الداعی لأن الأمر المولوی سواء کان نفسـیا أم غیریا إنما یجعله المولی لغرض تحریک المکلف نحو فعل المأمور به إذ یجعل الـداعی فی نفسه حیث لا داع .بل یسـتحیل فی هذا الفرض جعل الـداعی الثانی من المولی لأنه یکون من باب تحصـیل الحاصل .و بعباره أخری إن الأمر بذی المقدمه لو لم یکن کافیا فی دعوه المکلف إلی الإتیـان بالمقـدمه فـأی أمر بالمقـدمه لا ینفع و لا یکفی للـدعوه إلیها بما هی مقـدمه و مع کفایه الأمر بـذی المقـدمه لتحریکه إلی المقـدمه و للـدعوه إلیهـا فـأیه حاجه تبقی إلی الأمر بها من قبل المولی بل یکون عبثا و لغوا بل یمتنع لأنه تحصـیل للحاصـل .و علیه فالأوامر الوارده فی بعض المقـدمات یجب حملها علی الإرشاد و بیان شـرطیه متعلقها للواجب و توقفه علیها کسائر الأوامر الإرشادیه فی موارد حکم العقل و علی هـذا یحمل(قوله علیه السـلام:إذا زالت الشـمس فقد وجب الطهور و الصـلاه) .و من هـذا البیان نسـتحصل علی النتیجه الآتیه أنه لا وجوب غیری أصـلا و ینحصـر الوجوب المولوی بالواجب النفسـی فقط فلا موقع إذن لتقسیم الواجب إلی النفسی و الغیری .فلیحذف ذلک من سجل الأبحاث الأصولیه

المسأله الثالثه مسأله الضد

تحرير محل النزاع

اختلفوا فی أن الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أو لا یقتضی علی أقوال .و لأجل توضیح محل النزاع و تحریره نشرح مرادهم من الألفاظ التی وردت علی لسانهم فی تحریر النزاع هذا و هی علی ثلاثه ١ الضد فإن مرادهم من هذه الکلمه مطلق المعاند و المنافی فیشمل نقیض الشیء أی إن الضد عندهم أعم من الأمر الوجودی و العدمی و هذا اصطلاح خاص للأصولیین فی خصوص هذا الباب و إلا فالضد مصطلح فلسفی یراد به فی باب التقابل خصوص الأمر الوجودی الذی له مع وجودی آخر تمام المعانده و المنافره و له معه غایه التباعد .و لذا قسم الأصولیون الضد إلی ضد عام و هو الترک أی النقیض و ضد خاص و هو مطلق المعاند الوجودی .و علی هذا فالحق أن تنحل هذه المسأله إلی مسألتین موضوع إحداهما الضد العام و موضوع الأخری الضد الخاص لا سیما مع اختلاف الأقوال فی الموضوعین .٢ الاقتضاء و یراد به لابدیه ثبوت النهی عن الضد عند الأمر بالشیء إما لکون الأمر یدل علیه بإحدی الدلالات الثلاث المطابقه و التضمن

و الالتزام و إما لكونه يلزمه عقلا النهى عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام .فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك .۳ النهى و يراد به النهى المولوى من الشارع و إن كان تبعيا كوجوب المقدمه الغيرى التبعى و النهى معناه المطابقى كما سبق فى مبحث النواهى ج ۱ ص ۱۰۳ هو الزجر و الردع عما تعلق به و فسره المتقدمون بطلب الترک و هو تفسير بلازم معناه و لكنهم فرضوه كأن ذلک هو معناه المطابقى و لذا اعترض بعضهم على ذلك فقال إن طلب الترک محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف و هكذا تنازعوا فى أن المطلوب بالنهى الترک أو الكف و لا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهى هو الطلب فوقعوا فى حيره فى أن المطلوب به أى شىء هو الترک أو الكف .و لو كان المراد من النهى هو طلب الترک كما ظنوا لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام فإن النهى عنه معناه على حسب ظنهم طلب ترک ترک المأمور به و لما كان نفى النفى إثباتا فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به فيكون قولهم الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه و يكون عباره أخرى عن القول بأن الأمر بالشىء يقتضى نفسه و ما أشد سخف مثل هذا البحث .و لعله لأجل هذا التوهم أى توهم أن النهى معناه طلب الترک ذهب بعضهم إلى عينيه الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام .و بعد بيان هذه الأمور الثلاثه فى تحرير محل النزاع يتضح موضع

النزاع و كيفيته أن النزاع معناه يكون أنه إذا تعلق أمر بشيء هل إنه لا بد أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص فالنزاع يكون فى ثبوت النهى المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء و بعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر فى كيفيه إثبات ذلك .و على كل حال فإن مسألتنا كما قلنا تنحل إلى مسألتين إحداهما فى الضد العام و الثانيه فى الضد الخاص فينبغى البحث عنهما فى بابين

۱ الضد العام

لم يكن اختلافهم فى الضد العام من جهه أصل الاقتضاء و عدمه فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء و إنما اختلافهم فى كيفيته فقيل إنه على نحو العينيه أى إن الأمر بالشيء عين النهى عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلاله المطابقيه .و قيل إنه على نحو الجزئيه فيدل عليه بالدلاله التضمنيه باعتبار أن ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك فيكون المنع من الترك جزءا تحليليا فى معنى الوجوب .و قيل إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه .و قيل إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم أو غير البين فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا .و الحق أنه لا يقتضيه بأى نحو من أنحاء الاقتضاء أى أنه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى

مولوی وراء نفس الأمر بالفعل .و الدلیل علیه أن الوجوب سواء کان مدلولا لصیغه الأمر أو لازما عقلیا لها کما هو الحق لیس معنی مرکبا بل هو معنی بسیط وجدانی هو لزوم الفعل و لازم کون الشیء واجبا المنع من ترکه .و لکن هذا المنع اللازم للوجوب لیس منعا مولویا و نهیا شرعیا بل هو منع عقلی تبعی من غیر أن یکون هناک من الشارع منع و نهی وراء نفس الوجوب و سر ذلک واضح فإن نفس الأمر بالشیء علی وجه الوجوب کاف فی الزجر عن ترکه فلا حاجه إلی جعل للنهی عن الترک من الشارع زیاده علی الأمر بذلک الشیء .فإن کان مراد القائلین بالاقتضاء فی المقام أن نفس الأمر بالفعل یکون زاجرا عن ترکه فهو مسلم بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضی الوجوب و لکن لیس هذا هو موضع النزاع فی المسأله بل موضع النزاع هو النهی المولوی زائدا علی الأمر بالفعل و إن کان مرادهم أن هناک نهیا مولویا عن الترک یقتضیه الأمر بالفعل کما هو موضع النزاع فهو غیر مسلم و لا دلیل علیه بل هو ممتنع .و بعباره أوضح و أوسع إن الأمر و النهی متعاکسان بمعنی أنه إذا تعلق الأمر بشیء فعلی طبع ذلک یکون نقیضه بالتبع ممنوعا منه و إلا لخرج الواجب عن کونه واجبا إذا تعلق النهی بشیء فعلی طبع ذلک یکون نقیضه بالتبع مدعوا إلیه و إلا لخرج المحرم عن کونه محرما و لکن لیس معنی هذه التبعیه فی الأمر أن یتحقق فعلا نهی مولوی عن ترک المأمور به بالإضافه إلی الأمر المولوی بالفعل کما أنه لیس معنی هذه التبعیه فی النهی أن یتحقق فعلا أمر مولوی بترک المنهی عنه بالإضافه إلی النهی المولوی عن الفعل .

ص :۲۹۷

و السر ما قلناه أن نفس الأمر بالشیء کاف فی الزجر عن ترکه کما أن نفس النهی عن الفعل کاف للدعوه إلی ترکه بلا حاجه إلی جعل جدید من المولی فی المقامین بل لا یعقل الجعل الجدید کما قلنا فی مقدمه الواجب حذو القذه بالقذه فراجع .و لأجل هذه التبعیه الواضحه اختلط الأمر علی کثیر من المحررین لهذه المسأله فحسبوا أن هناک نهیا مولویا عن ترک المأمور به وراء الأمر بالشیء اقتضاه الأمر علی نحو العینیه أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلی .کما حسبوا هناک فی مبحث النهی أن معنی النهی هو الطلب إما للترک أو الکف و قد تقدمت الإشاره إلی ذلک فی تحریر النزاع .و هذان التوهمان فی النهی و الأمر من واد واحد و علیه فلیس هناک طلب للترک وراء الردع عن الفعل فی النهی و لا نهی عن الترک وراء طلب الفعل فی الأمر .نعم یجوز للأمر بدلا من الأمر بالشیء أن یعبر عنه بالنهی عن الترک کأن یقول مثلا بدلا عن قوله صل لا تترک الصلاه و یجوز له بدلا من النهی عن الشیء أن یعبر عنه بالأمر بالترک کأن یقول مثلا بدلا عن قوله لا تشرب الخمر اترک شرب الخمر فیؤدی التعبیر الثانی فی المقامین مؤدی التعبیر الأول المبدل منه أی إن التعبیر الثانی یحقق الغرض من التعبیر الأول .فإذا کان مقصود القائل بأن الأمر بالشیء عین النهی عن ضده العام هذا المعنی أی أن أحدهما یصح أن یوضع موضع الآخر و یحل محله فی أداء غرض الآمر فلا بأس به و هو صحیح و لکن هذا غیر العینیه المقصوده فی المسأله علی الظاهر

۲ الضد الخاص

اشاره

إن القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام .و لما ثبت حسب ما تقدم أنه لا نهى مولوى عن الضد العام فبالطريق الأولى نقول إنه لا نهى مولوى عن الضد الخاص لما قلنا من ابتنائه و تفرعه عليه .و على هذا فالحق أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا .أما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام و يتفرع عليه فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول إن القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان و يتفرعان على ذلك

الأول مسلک التلازم

و خلاصته أن حرمه أحد المتلازمين تستدعى و تستلزم حرمه ملازمه الآخر و المفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترک المأمور به أى الضد العام كالأكل مثلا الملازم فعله لترک الصلاه المأمور بها و عندهم أن الضد العام محرم منهى عنه و هو ترک الصلاه فى المثال فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص و هو الأكل فى المثال فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلک على ثبوت النهى عن الضد العام .أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضد العام فلا موجب

ص :۲۹۹

لدينا من جهه الملازمه المدعاه للقول بكون الضد الخاص منهيا عنه بنهى مولوى لأن ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذى مر .على أنا نقول ثانيا بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الضد العام منهى عنه إن هذا المسلك ليس صحيحا فى نفسه يعنى أن كبراه غير مسلمه و هى أن حرمه أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين فى الحكم لا فى الوجوب و لا الحرمه و لا غيرهما من الأحكام ما دام أن مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر نعم القدر المسلم فى المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا فى الوجوب و الحرمه على وجه يكون أحدهما واجبا و الآخر محرما لاستحاله امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر و يرجع ذلك إلى باب التزاحم الذى سيأتى التعرض له .و بهذا تبطل شبهه الكعبى المعروفه التى أخذت قسطا وافرا من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمه المدعاه فإنه نسب إليه القول بنفى المباح بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب فى الحقيقه لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب و هو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل

الثانى مسلك المقدميه

و خلاصته دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به ففى المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمه لفعل الصلاه و مقدمه الواجب واجبه فيجب ترك الضد الخاص .و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه أى ترك ترك الأكل لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد العام و إذا حرم ترك ترك الأكل فإن معناه حرمه فعله لأن نفى النفى إثبات فيكون الضد الخاص منهيا عنه

هذا خلاصه مسلک المقدمیه و قد رأیت کیف ابتنی النهی عن الضد الخاص علی ثبوت النهی عن الضد العام .و نحن إذ قلنا بأنه لا- نهی مولوی عن الضد العام فلا یحرم ترک ترک الضد الخاص حرمه مولویه أی لا یحرم فعل الضد الخاص فثبت المطلوب علی أن مسلک المقدمیه غیر صحیح من وجهین آخرین أحدهما أنه بعد التنزل عما تقدم و تسلیم حرمه الضد العام فإن هذا المسلک کما هو واضح یبتنی علی وجوب مقدمه الواجب و قد سبق أن أثبتنا أنها لیست واجبه بوجوب مولوی و علیه لا یکون ترک الضد الخاص واجبا بالوجوب الغیری المولوی حتی یحرم فعله .ثانیهما أنا لا نسلم أن ترک الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به و هذه المقدمیه أعنی مقدمیه الضد الخاص لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرین حتی أصبحت من المسائل الدقیقه المطوله و نحن فی غنی عن البحث عنها بعد ما تقدم .و لکن لحسم ماده الشبهه لا بأس بذکر خلاصه ما یرفع المغالطه فی دعوی مقدمیه ترک الضد فنقول إن المدعی لمقدمیه ترک الضد لضده تبتنی دعواه علی أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلی الضد الآخر للتمانع بین الضدین أی لا یمکن اجتماعهما معا و لا شک فی أن عدم المانع من المقدمات لأنه من متممات العله فإن العله التامه کما هو معروف تتألف من المقتضی و عدم المانع .فیتألف دلیله من مقدمتین ۱ الصغری أن عدم الضد من باب عدم المانع لضده لأن الضدین متمانعان .

٢ الكبرى أن عدم المانع من المقدمات .فينتج من الشكل الأول أن عدم الضد من المقدمات لضده و هذه الشبهه إنما نشأت من أخذ كلمه المانع مطلقه فتخيلوا أن لها معنى واحدا فى الصغرى و الكبرى فانتظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا بينما أن الحق أن التمانع له معنيان و معناه فى الصغرى غير معناه فى الكبرى فلم يتكرر الحد الأوسط فلم يتألف قياس صحيح .بيان ذلك أن التمانع تاره يراد منه التمانع فى الوجود و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمه بين الشيئين و هو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا ـ يجتمعان فى الوجود و لا يتلاءمان و أخرى يراد منه التمانع فى التأثير و إن لم يكن بينهما تمانع و تناف فى الوجود و هو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان فى تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضى الآخر و هذا هو المقصود من المانع فى الكبرى فإن المانع الذى يكون عدمه شرطا لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول و عدم المانع إما لعدم وجوده أصلا أو لعدم بلوغه مرتبه الغلبه على الآخر فى التأثير .و عليه فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع و لكنه عدم المانع فى الوجود و ما هو من المقدمات عدم المانع فى التأثير فلم يتكرر الحد الأوسط فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات .و أعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطه فيه الكفايه للمتنبه و إصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه و دفعها يحتاج إلى سعه من القول لا تتحملها الرساله و لسنا بحاجه إلى نفى المقدمه لإثبات المختار بعد ما قدمناه

ص :٣٠٢

ثمره المسأله

إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسأله مختص بالضد الخاص فقط و أهمها و العمده فيها هی صحه الضد إذا کان عباده علی القول بعدم الاقتضاء و فساده علی القول بالاقتضاء .بیان ذلک أنه قد یکون هناک واجب أی واجب کان عباده أو غیر عباده و ضده عباده و کان الواجب أرجح فی نظر الشارع من ضده العبادی فإنه لمکان التزاحم بین الأمرین للتضاد بین متعلقیهما و الأول أرجح فی نظر الشارع لا محاله یکون الأمر الفعلی المنجز هو الأول دون الثانی .و حینئذ فإن قلنا بأن الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده الخاص فإن الضد العبادی یکون منهیا عنه فی الفرض و النهی فی العباده یقتضی الفساد فإذا أتی به وقع فاسدا و إن قلنا بأن الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده الخاص فإن الضد العبادی لا یکون منهیا عنه فلا مقتضی لفساده .و أرجحیه الواجب علی ضده الخاص العبادی یتصور فی أربعه موارد ۱ أن یکون الضد العبادی مندوبا و لا ـ شک فی أن الواجب مقدم علی المندوب کاجتماع الفریضه مع النافله فإنه بناء علی اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضده لا یصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفریضه و لا ـ بد أن تقع النافله فاسده نعم لا بد أن تستثنی من ذلک نوافل الوقت لورود الأمر بها فی خصوص وقت الفریضه کنافلتی الظهر و العصر .و علی هذا فمن کان علیه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء علی النهی عن الضد بخلاف ما إذا لم نقل بالنهی عن الضد فإن عدم جواز فعل النافله حینئذ یحتاج إلی دلیل خاص .۲ أن یکون الضد العبادی واجبا و لکنه أقل أهمیه عند الشارع من

الأول كما فی مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمه من الهلکه مع الصلاه الواجبه .۳ أن یکون الضد العبادی واجبا أیضا و لکنه موسع الوقت و الأول مضیق و لا شک فی أن المضیق مقدم علی الموسع و إن کان الموسع أکثر أهمیه منه مثاله اجتماع قضاء الدین الفوری مع الصلاه فی سعه وقتها و إزاله النجاسه عن المسجد مع الصلاه فی سعه الوقت .۴ أن یکون الضد العبادی واجبا أیضا و لکنه مخیر و الأول واجب معین و لا شک فی أن المعین مقدم علی المخیر و إن کان المخیر أکثر أهمیه منه لأن المخیر له بدل دون المعین مثاله اجتماع سفر منذور فی یوم معین مع خصال الکفاره فلو ترک المکلف السفر و اختار الصوم من خصال الکفاره فإن کان الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده کان الصوم منهیا عنه فاسدا .هذه خلاصه بیان ثمره المسأله مع بیان موارد ظهورها و لکن هذا المقدار من البیان لا یکفی فی تحقیقها فإن تربتها و ظهورها یتوقف علی أمرین الأول القول بأن النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری التبعی لأنه إذا قلنا بأن النهی مطلقا لا یقتضی فساد العباده أو خصوص النهی التبعی لا یقتضی الفساد فلا تظهر الثمره أبدا و هو واضح لأن الضد العبادی حینئذ یکون صحیحا سواء قلنا بالنهی عن الضد أم لم نقل .و الحق أن النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری علی الظاهر و سیأتی تحقیق ذلک فی موضعه إن شاء الله تعالی .و استعجالا فی بیان هذا الأمر نشیر إلیه إجمالا فنقول إن أقصی ما یقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو أن النهی التبعی لا یکشف عن وجود مفسده فی المنهی عنه و إذا کان الأمر کذلک فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحه بلا مزاحم لمصلحته فیمکن التقرب فیه إذا کان عباده بقصد تلک المصلحه المفروضه فیه .

و هـذا ليس بشـىء و إن صـدر من بعض أعـاظم مشايخنا لأن المـدار فى القرب و البعـد فى العباده ليس على وجود المصـلحه و المفسـده فقط فـإنه مـن الواضـح أن المقصـود من القرب و البعـد من المـولى القرب و البعـد المعنويـان تشبيهـا بـالقرب و البعد المكانيين و ما لم يكن الشىء مرغوبا فيه للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به إليه و مجرد وجود مصلحه فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه و تبعيـده .و بعبـاره أخرى لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعـدنا عنه و المفروض أن النهى التبعى نهى مولوى و كونه تبعيا لا يخرجه عن كونه زجرا و تنفيرا و تبعيـدا عن الفعل و إن كان التبعيـد لمفسـده فى غيره أو لفوات مصـلحه الغير نعم لو قلنا بأن النهى عن الضـد ليس نهيا مولويا بل هو نهى يقتضـيه العقل الذى لا يسـتكشف منه حكم الشـرع كما اخترناه فى المسأله فإن هذا النهى العقلى لا يقتضـى تبعيدا عن المولى إلا إذا كشف عن مفسده مبغوضه للمولى و هذا شىء آخر لا يقتضيه حكم العقل فى نفسه .الثانى أن صحه العباده و التقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتيه للمولى و إن لم يكن هنـاك أمر فعلى بهـا لمـانع .أمـا إذا قلنـا بـأن عباديه العباده لا تتحقق إلا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلى فلا تظهر هـذه الثمره أبدا لأنه قد تقدم أن الضد العبادى سواء كان مندوبا أو واجبا أقل أهميه أو موسـعا أو مخيرا لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاحمه بين الأمرين و مع عـدم الأمر به لا يقع عباده صـحيحه و إن قلنا بعـدم النهى عن الضد .و الحق هو الأول أى أن عباديه العباده لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا بل إذا أحرز أنها محبوبه فى نفسها للمولى مرغوبه لديه فإنه يصح التقرب بها إليه و إن لم يأمر بها فعلا لمانع لأنه كما أشرنا إلى ذلك فى

مقدمه الواجب ص ۲۸۵ یکفی فی عبادیه الفعل ارتباطه بالمولی و الإتیان به متقربا به إلیه مع عدم ما یمنع من التعبد به من کون فعله تشریعا أو کونه منهیا عنه و لا تتوقف عبادیته علی قصد امتثال الأمر کما مال إلیه صاحب الجواهر قدس سره .هذا(و قد یقال فی المقام نقلا عن المحقق الثانی تغمده الله برحمته إن هذه الثمره تظهر حتی مع القول بتوقف العباده علی تعلق الأمر بها و لکن ذلک فی خصوص التزاحم بین الواجبین الموسع و المضیق و نحوهما دون التزاحم بین الأهم و المهم المضیقین .و السر فی ذلک أن الأمر فی الموسع إنما یتعلق بصرف وجود الطبیعه علی أن یأتی به المکلف فی أی وقت شاء من الوقت الوسیع المحدد له أما الأفراد بما لها من الخصوصیات الوقتیه فلیست مأمورا بها بخصوصها و الأمر بالمضیق إذا لم یقتض النهی عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا یکون مأمورا به لا محاله من أجل المزاحمه و لکنه لا یخرج بذلک عن کونه فردا من الطبیعه المأمور بها .و هذا کاف فی حصول امتثال الأمر بالطبیعه لأن انطباقها علی هذا الفرد المزاحم قهری فیتحقق به الامتثال قهرا و یکون مجزیا عقلا-عن امتثال الطبیعه فی فرد آخر لأنه لا فرق من جهه انطباق الطبیعه المأمور بها بین فرد و فرد .و بعباره أوضح أنه لو کان الوجوب فی الواجب الموسع ینحل إلی وجوبات متعدده بتعدد أفراده الطولیه الممکنه فی مده الوقت المحدد علی وجه یکون التخییر بینها شرعیا فلا-محاله لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضیق و لا أمر آخر یصححه فلا تظهر الثمره و لکن الأمر لیس کذلک فإنه لیس فی الواجب الموسع إلا وجوب واحد یتعلق بصرف وجود الطبیعه غیر أن الطبیعه لما کانت لها أفراد طولیه متعدده یمکن انطباقها علی کل واحد منها فلا محاله یکون المکلف مخیرا عقلا بین الأفراد أی یکون مخیرا بین

أن يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت و ما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به و إن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع بشرط أن يكون المانع من غير جهه نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعه له بل من جهه شىء خارج عنه و هو المزاحمه مع المضيق فى المقام) .هذا خلاصه توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام و لكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه لأنه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعه له يعنى أنه يرى أن الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم و لا تشمله و انطباق الطبيعه بما هى مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفى فى امتثال الأمر بالطبيعه و السر فى ذلك واضح فإنا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعه تخيير عقلى نقول إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير .أما أن الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعه المقدوره للمكلف بما هى مقدوره لأن القدره شرط فى المأمور به مأخوذه فى الخطاب لا أنها شرط عقلى محض و الخطاب فى نفسه عام شامل فى إطلاقه للأفراد المقدوره و غير المقدوره .بيان ذلك أن الأمر إنما هو لجعل الداعى فى نفس المكلف و هذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لاستحاله جعل الداعى إلى ما هو ممتنع .فيعلم من هذا أن القدره مأخوذه فى متعلق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضى القدره على متعلقه فتكون سعه دائره المتعلق على قدر سعه دائره القدره عليه لا تزيد و لا تنقص أى تدور سعته و ضيقه مدار سعه القدره و ضيقها .و على هذا فلا يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون

المطلوب به الطبيعه بما هى مقدوره و الفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هى مأمور بها .نعم لو كان اعتبار القدره بملاك قبح تكليف العاجز فهى شرط عقلى لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب فيكون متعلق الأمر هى الطبيعه بما هى لا بما هى مقدوره و إن كان بمقتضى حكم العقل لا بد أن يقيد الوجوب بها فالفرد المزاحم على هذا هو أحد أفراد الطبيعه بما هى التى تعلق بها كذلك .و تشييد ما أفاده أستاذنا و مناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن راجع عنه تقريرات تلامذته

الترتب

و إذ امتد البحث إلى هنا فهناك مشكله فقهيه تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرساله .و هى أن كثيرا من الناس نجدهم يحرصون بسبب تهاونهم على فعل بعض العبادات المندوبه فى ظرف وجوب شىء هو ضد للمندوب فيتركون الواجب و يفعلون المندوب كمن يذهب للزياره أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام و عليه دين واجب الأداء كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العباديه فى حين أن هناك عليهم واجبا أهم فيتركونه أو واجبا مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق أو واجبا معينا مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين و هكذا .و يجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم فإن المضيق أهم من الموسع و المعين أهم من المخير كما أن الواجب أهم من المندوب و من الآن

سنعبر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلک کله .فإذا قلنا بأن صحه العباده لا تتوقف علی وجود أمر فعلی متعلق به و قلنا بأنه لا نهی عن الضد أو النهی عنه لا یقتضی الفساد فلا إشکال و لا مشکله لأن فعل المهم العبادی یقع صحیحا حتی مع فعلیه الأمر بالأهم غایه الأمر یکون المکلف عاصیا بترک الأهم من دون أن یؤثر ذلک علی صحه ما فعله من العباده .و إنما المشکله فیما إذا قلنا بالنهی عن الضد و أن النهی یقتضی الفساد أو قلنا بتوقف صحه العباده علی الأمر بها کما هو المعروف عن الشیخ صاحب الجواهر قدس سره فإن أعمالهم هذه کلها باطله و لا یستحقون علیها ثوابا لأنه إما منهی عنها و النهی یقتضی الفساد و إما لا أمر بها و صحتها تتوقف علی الأمر .فهل هناک طریقه لتصحیح فعل المهم العبادی مع وجود الأمر بالأهم .ذهب جماعه إلی تصحیح العباده فی المهم بنحو الترتب بین الأمرین الأمر بالأهم و الأمر بالمهم مع فرض القول بعدم النهی عن الضد و أن صحه العباده تتوقف علی وجود الأمر[۱].و الظاهر أن أول من أسس هذه الفکره و تنبه لها المحقق الثانی و شید أرکانها السید المیرزا الشیرازی کما أحکمها و نقحها شیخنا المحقق النائینی طیب الله مثواهم .و هذه الفکره و تحقیقها من أروع ما انتهی إلیه البحث الأصولی تصویرا و عمقا .

و خلاـصه فكره الترتب أنه لاـ مـانع عقلاـ من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عنـد عصـيان الأمر بالأهم فإذا عصـى المكلف و ترك الأهم فلا محـذور فى أن يفرض الأمر بالمهم حينئـذ إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين كما سيأتى توضـيحه .و إذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه و الدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم و الأمر بالأهم و هما كافيان لإثبات وقوع الترتب .و عليه ففكره الترتب و تصـحيحها يتوقف على شـيئين رئيسـين فى الباب أحـدهما إمكان الترتب فى نفسه و ثانيهما الدليل على وقوعه .أما الأول و هو إمكانه فى نفسه فبيانه أن أقصى ما يقال فى إبطال الترتب و استحالته هو دعوى لزوم المحـال منه و هو فعليه الأـمر بالضـدين فى آن واحـد لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم و شـموله لصورتى فعل الأهم و تركه ففى حال فعليه الأمر بالمهم و هو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعليا على قوله و الأمر بالضدين فى آن واحد محال .و لكن هـذه الـدعوى عنـد القائل بالترتب باطله لأن قوله الأمر بالضـدين فى آن واحد محال فيه مغالطه ظاهره فإن قيد فى آن واحـد يوهم أنه راجع إلى الضـدين فيكون محالاـ إذ يسـتحيل الجمع بين الضـدين بينمـا هو فى الحقيقه راجع إلى الأـمر و لا اسـتحاله فى أن يأمر المولى فى آن واحـد بالضـدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما فى آن واحـد لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما فى آن واحد و إن لم يستلزم الجمع بينهما .أما أن قيد فى آن واحد راجع إلى الأمر لا إلى الضدين فواضح لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبى ليس فقط لا يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك لأنه فى حال اشتغال

المكلف بامتثال الأمر بالأهم و إطاعته لا أمر فى هذا الحال إلا بالأهم و نسبه المهم إليه حينئذ كنسبه المباحات إليه و أما فى حال ترك الأهم و الاشتغال بالمهم فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعليا و كذلك الأمر بالمهم و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم و خلو الزمان منه ففى هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم داعيا للمكلف إلى فعل المهم فى حال ترك الأهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الأهم و المهم فى آن واحد .و بعباره أوضح إن إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناك مطلوبان فى عرض واحد على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبا و فى الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم و لا يقع المهم فى هذا الحال على صفه المطلوبيه أبدا لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوبا و أما الثانى و هو الدليل على وقوع الترتب و أن الدليل هو نفس دليلى الأمرين فبيانه أن المفروض أن لكل من الأهم و المهم حسب دليل كل منهما حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمه بينهما كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر و عدمه .فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقا فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما و لكن ذلك محال فلا بد أن ترفع اليد عن إطلاق أحدهما و لكن المفروض أن الأهم أولى و أرجح و لا يعقل تقديم المرجوح على الراجح و المهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط و لا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهه تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمه بينهما و أرجحيه الأهم و الضرورات إنما تقدر بقدرها .و إذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم و هذا هو معنى الترتب المقصود .

و الحاصل أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترک الأهم و هذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضی الدلیلین مع ضم حکم العقل بعدم إمکان الجمع بین امتثالهما معا و بتقدیم الراجح علی المرجوح الذی لا یرفع إلا إطلاق دلیل المهم فیبقی أصل دلیل الأمر بالأهم علی حاله فی صوره ترک الأهم فیکون الأمر الذی یتضمنه الدلیل مشروطا بترک الأهم .و بعباره أوضح إن دلیل المهم فی أصله مطلق یشمل صورتین صوره فعل الأهم و صوره ترکه و لما رفعنا الید عن شموله لصوره فعل الأهم لمکان المزاحمه و تقدیم الراجح فیبقی شموله لصوره ترک الأهم بلا مزاحم و هذا معنی اشتراطه بترک الأهم .فیکون هذا الاشتراط مدلولا لدلیلی الأمرین معا بضمیمه حکم العقل و لکن هذه الدلاله من نوع دلاله الإشاره راجع عن مضی دلاله الإشاره الجزء الأول ص ۱۳۵ .هذه خلاصه فکره الترتب علی علاتها و هناک فیها جوانب تحتاج إلی مناقشه و إیضاح ترکناها إلی المطولات و قد وضع لها شیخنا المحقق النائینی خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقریرات تلامذته

ص :۳۱۲

المسأله الرابعه اجتماع الأمر و النهی

تحریر محل النزاع

و اختلف الأصولیون من القدیم فی أنه هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی واحد أو لا یجوز .ذهب إلی الجواز أغلب الأشاعره و جمله من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان علی ما هو المعروف عنه و علیه جماعه من محققی المتأخرین و ذهب إلی الامتناع أکثر المعتزله و أکثر أصحابنا .و کأن المسأله فیما یبدو من عنوانها من الأبحاث التافهه إذ لا یمکن أن نتصور النزاع فی إمکان اجتماع الأمر و النهی فی واحد حتی لو قلنا بعدم امتناع التکلیف بالمحال کما تقوله الأشاعره لأن التکلیف هنا نفسه محال و هو الأمر و النهی بشیء واحد و امتناع ذلک من أوضح الواضحات و هو محل وفاق بین الجمیع .إذن فکیف صح هذا النزاع من القوم و ما معناه .و الجواب أن التعبیر باجتماع الأمر و النهی من خداع العناوین فلا بد من توضیح مقصودهم من البحث بتوضیح الکلمات الوارده فی هذا العنوان و هی کلمه الاجتماع الواحد الجواز ثم ینبغی أن نبحث أیضا عن قید آخر لتصحیح النزاع و هو قید المندوحه الذی أضافه بعض المؤلفین و هو علی حق و علیه نقول

۱ الاجتماع و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقی بین المأمور به و المنهی عنه فی شیء واحد و لا یفرض ذلک إلا حیث یفرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول و لکن قد یتفق نادرا أن یلتقی العنوانان فی شیء واحد و یجتمعا فیه و حینئذ یجتمع أی یلتقی الأمر و النهی .و لکن هذا الاجتماع و الالتقاء بین العنوانین علی نحوین ۱ أن یکون اجتماعا موردیا یعنی أنه لا یکون هنا فعل واحد مطابقا لکل من العنوانین بل یکون هنا فعلان تقارنا و تجاورا فی وقت واحد أحدهما یکون مطابقا لعنوان الواجب و ثانیهما مطابقا لعنوان المحرم مثل النظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاه و لا الصلاه مطابق عنوان النظر إلی الأجنبیه و لا هما ینطبقان علی فعل واحد .فإن مثل هذا الاجتماع الموردی لم یقل أحد بامتناعه و لیس هو داخلا فی مسأله الاجتماع هذه فلو جمع المکلف بینهما بأن نظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه فقد عصی و أطاع فی آن واحد و لا تفسد صلاته .۲ أن یکون اجتماعا حقیقیا و إن کان ذلک فی النظر العرفی و فی بادئ الرأی یعنی أنه فعل واحد یکون مطابقا لکل من العنوانین کالمثال المعروف الصلاه فی المکان المغصوب .فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع فی مسألتنا المفروض فیه أنه لا ربط لعنوان الصلاه المأمور به بعنوان الغصب المنهی عنه و لکن قد یتفق للمکلف صدفه أن یجمع بینهما بأن یصلی فی مکان مغصوب فیلتقی العنوان المأمور به و هو الصلاه مع العنوان المنهی عنه و هو الغصب و ذلک فی الصلاه المأتی بها فی مکان مغصوب فیکون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاه و لعنوان الغصب معا و حینئذ إذا اتفق ذلک للمکلف فإنه

يكون هـذا الفعل الواحـد داخلا فيما هو مأمور به من جهه فيقتضـى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممتثلا و داخلا فيما هو منهى عنه من جهه أخرى فيقتضـى أن يكون المكلف عاصـيا به مخالفـا .٢ الواحـد و المقصود منه الفعـل الواحـد باعتبار أن له وجودا واحـدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين فى مقابل المتعـدد بحسب الوجود كالنظر إلى الأجنبيه و الصـلاه فإن وجود أحـدهما غير وجود الآخر فإن الاجتماع فى مثل هـذا يسـمى الاجتماع الموردى كما تقـدم .و الفعل الواحـد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين إحـداهما أن يكون الالتقاء بسـبب ماهيته الشخصـيه و ثانيهما أن يكون الالتقاء بسـبب ماهيته الكليه كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلى الـذى ينطبق عليه أنه صـلاه و غصب .و عليه فالمقصود من الواحد فى المقام الواحد فى الوجود فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى .و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بـالجنس عن محل الكلام و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهى عنه متغايرين وجودا و لكنهما يـدخلان تحت ماهيه واحـده كالسـجود لله و السجود للصنم فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان السجود و لا شك فى خروج ذلك عن محـل النزاع .٣ الجواز و المقصود منه الجواز العقلى أى الإمكـان المقابـل للامتنـاع و هو واضـح و يصـح أن يراد منه الجواز العقلى المقابـل للقبـح العقلى و هو قـد يرجع إلى الأـول باعتبـار أن القبيـح ممتنع على الله تعـالى .و الجواز له معان أخر كالجواز المقابل للوجوب و الحرمه الشرعيين

و الجواز بمعنى الاحتمال و كلها غير مراده قطعا .إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الوارده فى عنوان المسأله يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها فإن حاصل النزاع فى المسأله يكون أنه فى مورد التقاء عنوانى المأمور به و المنهى عنه فى واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر و النهى .و معنى ذلک أنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقا بذلک العنوان المنطبق على ذلک الواحد و يبقى النهى كذلک متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلک الواحد فيكون المكلف مطيعا و عاصيا معا فى الفعل الواحد .أو أنه يمتنع ذلک و لا يجوز فيكون ذلک المجتمع للعنوانين إما مأمورا به فقط أو منهيا عنه فقط أى أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير أو يبقى النهى على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير .و القائل بالجواز لا بد أن يستند فى قوله إلى أحد رأيين ۱ أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف و لا يسرى الحكم إلى المعنون فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلک الواحد متعلقا للحكمين فلا يمتنع الاجتماع أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى واحد لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهى فى واحد .۲ أن يرى أن المعنون على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقه لا العنوان يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفى ففى الحقيقه و إن كان فعل واحد فى ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين هناک معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمه بالدقه العقليه إلى الاجتماع

الموردی الـذی قلنـا إنه لاـ بأس فیه من الاجتماع .و علی هـذا فلیس هناک واحـد بحسب الوجود یکون مجمعا بین العنوانین فی الحقیقه بل ما هو مأمور به فی وجوده غیر ما هو منهی عنه فی وجوده و لا تلزم سـرایه الأمر إلی ما تعلق به النهی و لا سرایه النهی إلی ما تعلق به الأمر فیکون المکلف فی جمعه بین العنوانین مطیعا و عاصـیا فی آن واحد کالناظر إلی الأجنبیه فی أثناء الصلاه .و بهـذا یتضـح معنی القول بجواز اجتماع الأمر و النهی و فی الحقیقه لیس هو قولا باجتماع الأمر و النهی فی واحد بل إما أنه یرجع إلی القول باجتمـاع عنوان المـأمور به و المنهی عنه فی واحـد دون أن یکون هناک اجتماع بین الأمر و النهی و إما أن یرجع إلی القول بالاجتمـاع الموردی فقط فلا یکون اجتماع بین الأمر و النهی و لا بین المأمور به و المنهی عنه .و أما القائل بالامتناع فلا بد أن یـذهب إلی أن الحکم یسـری من العنوان إلی المعنون و أن تعـدد العنوان لاـ یوجب تعـدد المعنون فإنه لا یمکن حینئـذ بقاء الأمر و النهی معا و توجههما متعلقین بـذلک المعنون الواحد بحسب الوجود لأنه یلزم اجتماع نفس الأمر و النهی فی واحد و هو مسـتحیل فإما أن یبقی الأمر و لا نهی أو یبقی النهی و لا أمر .و لقـد أحسن صاحب المعالم فی تحریر النزاع إذ عبر بکلمه التوجه بدلا عن کلمه الاجتماع فقال الحق امتناع توجه الأمر و النهی إلی شیء واحد

المسأله من الملازمات العقلیه غیر المستقله

و من التقریر المتقدم لبیان محل النزاع یظهر کیف إن المسأله هذه ینبغی أن تدخل فی الملازمات العقلیه غیر المسـتقله فإن معنی القول بالامتناع هو

ص: ۳۱۷

تنقیح صغری الکبری العقلیه القائله بامتناع اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد حقیقی .توضیح ذلک أنه إذا قلنا بأن الحکم یسری من العنوان إلی المعنون و أن تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون فإنه یتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهی فی واحد الثابتین شرعا فیقال علی نهج القیاس الاستثنائی هکذا إذا التقی عنوان المأمور به و المنهی عنه فی واحد بسوء الاختیار فإن بقی الأمر و النهی فعلیین معا فقد اجتمع الأمر و النهی فی واحد و هذه هی الصغری و مستند هذه الملازمه فی الصغری هو سرایه الحکم من العنوان إلی المعنون و أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون و إنما تفرض هذه الملازمه حیث یفرض ثبوت الأمر و النهی شرعا بعنوانیهما .ثم نقول و لکنه یستحیل اجتماع الأمر و النهی فی واحد و هذه هی الکبری و هذه الکبری عقلیه تثبت فی غیر هذه المسأله .و هذا القیاس استثنائی قد استثنی فیه نقیض التالی فیثبت به نقیض المقدم و هو عدم بقاء الأمر و النهی فعلیین معا .و أما بناء علی الجواز فیخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن یکون صغری لتلک الکبری العقلیه .و لا یجب فی کون المسأله أصولیه من المستقلات العقلیه و غیرها أن تقع صغری للکبری العقلیه علی تقدیر جمیع الأقوال بل یکفی أن تقع صغری علی أحد الأقوال فقط .فإن هذا شأن جمیع المسائل الأصولیه المتقدمه اللفظیه و العقلیه أ لا تری أن المباحث اللفظیه کلها لتنقیح صغری أصاله الظهور مع أن المسأله لا تقع صغری لأصاله الظهور علی جمیع الأقوال فیها کمسأله دلاله صیغه افعل

على الوجوب فإنه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره .و لا وجه لتوهم كون هذه المسأله فقهيه أو كلاميه أو أصوليه لفظيه و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا فى أول هذا الجزء من مناط كون المسأله الأصوليه من باب غير المستقلات العقليه .

مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع

و بعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسأله يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوناتها و إما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون .فتكون مسأله تعدد المعنون بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثيه تعليليه فى مسألتنا و من المبادئ التصديقيه لها على أحد احتمالين لا أنها هى نفس محل النزاع فى الباب فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسأله من القديم .و من هنا تتجلى المناقشه فيما أفاده فى كفايه الأصول فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون و عدمه .فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين فلا وجه للخلط بينهما و إرجاع أحدهما إلى الآخر و إن كان فى هذه المسأله لا بد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر .

قيد المندوحه

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحه فى مقام الامتثال و معنى المندوحه أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع .و نظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف .و إنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع فى صوره عدم وجود المندوحه و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر فى مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف .و السر واضح فإنه عند الانحصار تستحيل فعليه التكليفين لاستحاله امتثالهما معا لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى و إن تركه فقد عصى الأمر فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر و النهى .و ظاهر أن اعتبار قيد المندوحه لازم لما ذكرناه إذ ليس النزاع جهتيا كما ذهب إليه صاحب الكفايه أى من جهه كفايه تعدد العنوان فى تعدد المعنون و عدمه و إن لم يجز الاجتماع من جهه أخرى حتى لا نحتاج إلى هذا القيد .بل النزاع كما تقدم هو فى جواز الاجتماع و عدمه من أيه جهه فرضت و ليس جهتيا و عليه فما دام النزاع غير واقع فى الجواز فى صوره عدم المندوحه فهذه الصوره لا تدخل فى محل النزاع فى مسألتنا .فوجب إذن تقييد عنوان المسأله بقيد المندوحه كما صنع بعضهم .

ص: ۳۲۰

الفرق بين بابى التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع

من المسائل العويصه مشكله التفرقه بين باب التعارض و باب التزاحم ثم بينهما و بين مسأله الاجتماع و لا بد من بيان الفرق بينها لتنكشف جيدا حقيقه النزاع فى مسألتنا مسأله الاجتماع .وجه الإشكال فى التفرقه أنه لا ـ شبهه فى أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلى الأمر و النهى عموم و خصوص من وجه و ذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقى الأمر و النهى أى العموم من وجه الذى يقع بين عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه بينما أن التزاحم بين الوجوب و الحرمه من موارده أيضا العموم من وجه بين الأمر و النهى من هذه الجهه و كذلك مسأله الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانى المأمور به و المنهى عنه عموم من وجه .فيتضح أنه مورد واحد و هو مورد العموم من وجه بين متعلقى الأمر و النهى يصح أن يكون موردا للتعارض و باب التزاحم و مسأله الاجتماع فما المائز و الفارق .فنقول إن العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقى الأمر و النهى فيما إذا كان العنوانان يلتقيان فى فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبه إلى الفعل من قبيل العنوان و معنونه أو من قبيل الكلى و فرده[۱]و هذا بديهى .

و لكن العنوان المأخوذ فى متعلق الخطاب من جهه عمومه على نحوين ١ أن يكون ملحوظا فى الخطاب فانيا فى مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات فيكون شاملا فى سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر فيعد فى حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء و لو من جهه كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم فى خطابه فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه و لا نضايقك أن تسمى مثل هذا العموم العموم الاستغراقى كما صنع بعضهم .و المقصود أن العنوان إذا أخذ فى الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد

بما لها من الكثرات و المميزات يكون فی حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده فيكون نافيا بالدلاله الالتزاميه لكل حكم مناف لحكمه .٢ أن يكون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانيا فی مطلق الوجود المضاف إلی طبيعه العنوان من دون ملاحظه كونه علی وجه يسع جميع الأفراد أی لم تلاحظ فيه الكثرات و المميزات فی مقام الأمر بوجود الطبيعه و لا فی مقام النهی عن وجود الطبيعه الأخری فيكون المطلوب فی الأمر و المنهی عنه فی النهی صرف وجود الطبيعه و لتسم مثل هذا العموم العموم البدلی كما صنع بعضهم .فإن كان العنوان مأخوذا فی الخطاب علی النحو الأول فإن موضع الالتقاء يكون العام حجه فيه كسائر الأفراد الأخری بمعنی أن يكون متعرضا بالدلاله الالتزاميه لنفی أی حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبه إلی الأفراد و خصوصيات المصاديق .و فی هذه الصوره لا بد أن يقع التعارض بين دليلی الأمر و النهی فی مقام الجعل و التشريع لأنهما يتكاذبان بالنسبه إلی موضع الالتقاء من جهه الدلاله الالتزاميه فی كل منهما علی نفی الحكم الآخر بالنسبه إلی موضع الالتقاء .و التحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلاله كل منهما بالدلاله الالتزاميه علی انتفاء حكم الآخر و من أجلها يتكاذبان و إلا فالدلالتان المطابقيتان بأنفسهما فی العامين من وجه لا يتكاذبان فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفی مدلول الأخری فليس التنافی بين المدلولين المطابقين إلا تنافيا بالعرض لا بالذات .و من هنا يعلم أن هذا الفرض و هو فرض كون العنوان مأخوذا فی الخطاب علی النحو الأول ينحصر فی كونه موردا للتعارض بين الدليلين و لا تصل النوبه إلی فرض التزاحم بين الحكمين فيه و لا إلی النزاع فی

جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه لأن مقتضی القاعده فی باب التعارض هو تساقط الدلیلین عن حجیتهما بالنسبه إلی مورد الالتقاء فلا یجوز فیه الوجوب و لا الحرمه و لا یفرض التزاحم أو مسأله النزاع فی جواز الاجتماع إلا حیث یفرض شمول الدلیلین لمورد الالتقاء و بقاء حجیتهما بالنسبه إلیه أی إنه لم یکن تعارض بین الدلیلین فی مقام الجعل و التشریع .و إن کان العنوان مأخوذا علی النحو الثانی فهو مورد التزاحم أو مسأله الاجتماع و لا یقع بین الدلیلین تعارض حینئذ و ذلک مثل قوله صل و قوله لا تغصب باعتبار أنه لم یلاحظ فی کل من خطاب الأمر و النهی الکثرات و الممیزات علی وجه یسع العنوان جمیع الأفراد و إن کان نفس العنوان فی حد ذاته و إطلاقه شاملا لجمیع الأفراد فإنه فی مثله یکون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبیعه للصلاه و امتثاله یکون بفعل أی فرد من الأفراد فلم یکن ظاهرا فی وجوب الصلاه حتی فی مورد الغصب علی وجه یکون دالا بالدلاله الالتزامیه علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیکون نافیا لحرمه الغصب فی المورد و کذلک النهی یکون متعلقا بصرف طبیعه الغصب فلم یکن ظاهرا فی حرمه الغصب حتی فی مورد الصلاه علی وجه یکون دالا بالدلاله الالتزامیه علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیکون نافیا لوجوب الصلاه .و فی مثل هذین الدلیلین إذا کانا علی هذا النحو یکون کل منهما أجنبیا فی عموم عنوان متعلق الحکم فیه عن عنوان متعلق الحکم الآخر أی إنه غیر متعرض بدلالته الالتزامیه لنفی الحکم الآخر فلا یتکاذبان فی مقام الجعل و التشریع .فلا یقع التعارض بینهما إذ لا دلاله التزامیه لکل منهما علی نفی الحکم الآخر فی مورد الالتقاء و لا تعارض بین الدلالتین المطابقیتین بما هما لأن المفروض أن المدلول المطابقی من کل منهما هو الحکم المتعلق بعنوان أجنبی فی نفسه

عن العنوان المتعلق للحكم الآخر .و حينئذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين إما أن تكون له مندوحه من الجمع بينهما و لكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه و إما أن لا تكون له مندوحه من الجمع بينهما .فإن كان الأول فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلى و يترك الغصب و قد يصلى و يغصب فى فعل آخر .فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى فى مكان مغصوب فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر و النهى فإن قلنا بالجواز كان مطيعا و عاصيا فى آن واحد و إن قلنا بعدم الجواز فإنه إما أن يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهى لأنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين .و إن كان الثانى فإنه لا محاله يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين لأنه حسب الفرض لا معارضه بين الدليلين فى مقام الجعل و الإنشاء بل المنافاه وقعت من عدم قدره المكلف على التفريق بين الامتثالين فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر و بين امتثال النهى إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهه عدم المندوحه .هذا هو الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض و التزاحم و بينهما و بين مسأله الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين خطاب الوجوب و الحرمه و لعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم و إن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا رضوان الله عليهم فى وجه التفريق .

(فقد ذهب صاحب الكفايه إلى أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز فى كل واحد من متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق و الاجتماع و أما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالى حينئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافى بينهما عرضا) .هذا خلاصه رأيه رحمه الله فجعل إحراز مناط الحكمين فى مورد الاجتماع و عدمه هو المناط فى التفرقه بين مسأله الاجتماع و باب التعارض بينما أن المناط عندنا فى التفرقه بينهما هو دلاله الدليلين بالدلاله الالتزاميه على نفى الحكم الآخر و عدمها فمع هذه الدلاله يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان و بدونها لا تعارض فيدخل المورد فى مسأله الاجتماع .و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين فى الجمله لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحيه دلالتهما الالتزاميه لا يحرز وجود مناط الحكمين فى مورد الاجتماع كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين فى مورد الاجتماع بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين فى مدلولهما المطابقى .و أما(شيخنا النائينى فقد ذهب إلى أن مناط دخول المورد فى باب التعارض أن تكون الحيثيتان فى العامين من وجه حيثيتين تعليليتين لأنه حينئذ يتعلق الحكم فى كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان و أما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما و يدخلان حينئذ فى مسأله الاجتماع مع المندوحه و فى باب التزاحم مع عدم المندوحه) .و نحن نقول فى الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزاميه على نفى الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فإن

التعـارض بينهمـا لا ـ محـاله واقع و لا تصل النوبه فى هـذا المورد للـدخول فى مسأله الاجتماع .و لنا مناقشه معه فى صوره الحيثيه التعليليه يطول شرحها و لا يهم التعرض لها الآن و فيما ذكرناه الكفايه و فوق الكفايه للطالب المبتدئ

ص :٣٢٧

الحق فی المسأله

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع و بیان موضع النزاع نقول إن الحق فی المسأله هو الجواز .و قد ذهب إلی ذلک جمع من المحققین المتأخرین .و سندنا یبتنی علی توضیح و اختیار ثلاثه أمور مترتبه أولا أن متعلق التکلیف سواء کان أمرا أو نهیا لیس هو المعنون أی الفرد الخارجی للعنوان بما له من الوجود الخارجی فإنه یستحیل ذلک بل متعلق التکلیف دائما و أبدا هو العنوان علی ما سیأتی توضیحه .و اعتبر ذلک بالشوق فإن الشوق یستحیل أن یتعلق بالمعنون لأنه إما أن یتعلق به حال عدمه أو حال وجوده و کل منهما لا یکون أما الأول فیلزم تقوم الموجود بالمعدوم و تحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إلیه له نوع من التحقق بالشوق إلیه و هو محال واضح و أما الثانی فلأنه یکون الاشتیاق إلیه تحصیلا للحاصل و هو محال .فإذن لا یتعلق الشوق بالمعنون لا- حال وجوده و لا حال عدمه .مضافا إلی أن الشوق من الأمور النفسیه و لا یعقل أن یتشخص ما فی النفس بدون متعلق ما کجمیع الأمور النفسیه کالعلم و الخیال و الوهم و الإراده و نحوها و لا یعقل أن یتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العینیه فلا بد أن یتشخص بالشیء المشتاق إلیه بما له من الوجود العنوانی الفرضی و هو المشتاق إلیه أولا و بالذات و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق و لکن لما کان یؤخذ العنوان

بمـا هو حـاك و مرآه عما فى الخارج أى عن المعنون فإن المعنون يكون مشـتاقا إليه شأنيا و بالعرض نظير العلم فإنه لا يعقل أن يتشـخص بالأـمر الخـارجى و المعلـوم بالـذات دائمـا و أبـدا هـو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بمـا هو حـاك و مرآه عن المعنون و أما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه .و فى الحقيقه إنما يتعلق الشوق بشىء إذا كان له جهه وجـدان و جهه فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من جميع الجهات و جهه الوجدان فى المشـتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانى فرضـى و جهه الفقدان فى المشـتاق إليه هو عـدمه الحقيقى فى الخارج و معنى الشوق إليه هو الرغبه فى إخراجه من حـد الفرض و التقـدير إلى حـد الفعليه و التحقيق .و إذا كان الشوق على هـذا النحو فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق فيكون حقيقه طلب الشـىء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض و التقـدير إلى حـد الفعليه و التحقيق .ثانيـا أنـا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعنى أن العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب فإن ذلك باطل بالضـروره لأن مثار الآثار و متعلق الغرض و الذى تترتب عليه المصلحه و المفسـده هو المعنون لاـ العنوان .بـل نعنى أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الـذهنى لا أنه بما له من الوجود الـذهنى أو بما هو مفهوم و معنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الـذهنى أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآه عن المعنون و فان فيه فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهنى عين التخليه به .ثالثا أنا إذ نقول إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآه

عن المعنون و فان فيه لا- نعنى أن المتعلق الحقيقى للتكليف هو المعنون و أن التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه كما قيل فإن ذلك باطل بالضروره أيضا لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال و هو محال حتى لو كان بتوسط العنوان فإن توسط العنوان لا يخرجه عن استحاله تعلق التكليف به .بل نعنى و نقول إن الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآه و فان فى المعنون على أن يكون فناؤه فى المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط إذ إن الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه لا- أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون و متعلقا به و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشىء و بين ما هو بنفسه متعلق التكليف و عدم التفرقه بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه و لا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الأصول و الفلسفه و الفناء و الآليه فى الملاحظه هو الذى يوقع الاشتباه و الخلط فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس .و إذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه فإن عنوان الحرف و مفهومه اسم يخبر عنه كيف و قد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه و لكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه فى المعنون لأنه هو الذى له هذه الخاصيه و يقوم به الغرض من الحكم و مع ذلك لا- يجعل ذلك كون المعنون و هو الحرف الحقيقى موضوعا للحكم حقيقه أولا و بالذات فإن الحرف الحقيقى يستحيل أن يكون موضوعا للحكم و طرفا للنسبه بأى حال من الأحوال و لو بتوسط شىء كيف و حقيقته النسبه و الربط و خاصته أنه لا يخبر عنه و عليه فالمخبر عنه أولا و بالذات هو عنوان الحرف لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن فإنه بهذا الاعتبار

يخبر عنه بـل بمـا هو فـان فى المعنون و حـاك عنه فالمصـحح للإخبـار عنه بـأن لاـ يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه فيكون الحرف الحقيقى المعنون مخبرا عنه ثانيا و بالعرض و إن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمفنى فيه و هو الحرف الحقيقى .و على هذا يتضح جليا كيف أن دعوى سـرايه الحكم أولا و بالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفله بين ما هو المصـحح للحكم على موضوع باعتبـار قيـام الغرض بـذلك المصـحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه و بين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصـحح للحكم شـىء و المحكوم عليه و المجعول موضوعا شىء آخر و من العجيب أن تصدر مثل هذه الغفله من بعض أهل الفن فى المعقول .نعم إذا كـان القائـل بالسـرايه يقصـد أن العنوان يؤخـذ فانيـا فى المعنون و حـاكيـا عنه و أن الغرض إنمـا يقوم بـالمعنون فـذلك حق و نحن نقول به و لكن ذلـك لاـ ينفعه فى الغرض الـذى يهـدف إليه لأنـا نقول بـذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون و إنمـا يكون متعلقـا له ثانيـا و بـالعرض كالمعلوم بالعرض كما أشـرنا إليه فيما سـبق فإن العلم إنما يتعلق بـالمعلوم بالـذات و يتقوم به و ليس هو إلاـ العنوان الموجود بوجود علمى و لكن باعتبـار فنائه فى معنونه يقال للمعنون إنه معلوم و لكنه فى الحقيقه هو معلوم بالعرض لا بالذات و هذا الفناء هو الذى يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقى للعلم هو المعنون و لقد أحسـنوا فى تعريف العلم بأنه حصول صوره الشىء لدى العقل لا حصول نفس الشىء فالمعلوم بالذات هو الصوره و المعلوم بالعرض نفس الشـىء الـذى حصـلت صورته لـدى العقل .و إذا ثبت ما تقـدم و اتضـح ما رمينا إليه من أن متعلق التكليف أولا و بالذات

هو العنوان و أن المعنون متعلق له بـالعرض يتضـح لـك الحق جليـا فی مسألتنـا مسـأله اجتمـاع الأمر و النهی و هو أن الحق جواز الاجتماع .و معنی جواز الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر و إذا جمع المكلف بينهما صـدفه بسوء اختيـاره فـإن ذلك لا يجعل الفعل الواحـد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب و التحريم إلا بالعرض و ليس ذلك بمحال فإن المحال إنما هو أن يكون الشـیء الواحـد بـذاته متعلقا للإيجاب و التحريم .و عليه فيصـح أن يقع الفعل الواحد امتثالاـ للأمر من جهه باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه و عصـيانا للنهی من جهه أخری باعتبار انطباق عنوان المنهی عنه و لا محـذور فی ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحـد ليس بنفسه و بـذاته يكون متعلقا للأمر و للنهی ليكون ذلك محالا بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر و النهی غايه الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به علی هذا الفعل يكون هو الداعی إلی إتيان الفعل و لا فرق بين فرد و فرد فی انطبـاق العنـوان عليه فـالفرد الـذی ينطبق عليه العنوان المنهی عنه كـالفرد الخـالی من ذلـك فی كون كل منهمـا ينطبق عليه العنوان المـأمور به بلاـ جهه خلـل فی الانطبـاق .و لاـ فرق فی ذلـك بين أن يكون تعـدد العنوان موجبا لتعـدد المعنون أو لم يكن مـا دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالـذات .نعم لو كـان العنوان مأخوذا فی المأمور به و المنهی عنه علی وجه يسع جميع الأـفراد حتی موضع الاجتماع و هو الفرد الـذی ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهه إطلاق الـدليل فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلاله الالتزاميه علی نفی حكم الآخر فی موضع الالتقاء فيتكاذبان و عليه يقع التعارض بينهما و يخرج المورد عن مسأله الاجتماع كما سبق بيان

ص :٣٣٢

ذلـك مفصـلا .كما أنه لو كانت القـدره على الفعل مأخوذه فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقـدور بما هو مقـدور فـإن عنوان المأمور به حينئـذ لا يسع و لا يعم الفرد غير المقـدور فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضـع الاجتماع و لا يكون هذا الفرد غير المقدور شـرعا من أفراد الطبيعه بما هى مأمور بها .بخلاف ما إذا كانت القدره مصـحafحه فقط لتعلق التكليف بالعنوان فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه و لو بالقدره على فرد واحد من أفراده .و لهذا قلنا إنه لو انحصـر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع كما فى مورد عـدم المنـدوحه يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع لأنه لا يصـح تطبيق المأمور به على هـذا الفرد و هو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهى فعليا كما لا يصـح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلا- إذا لم يكن الأ-مر فعليـا فلا- بـد من رفع اليـد عن فعليه أحـد الحكمين و تقـديم الأ-هم منهمـا .و لقـد ذهب بعض أعلام أساتـذتنا إلى أن القدره مأخوذه فى متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضـى ذلك لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصـدر منه بالاختيار و هذا نفسه يقتضـى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع و إن كـان الامتناع من ناحيه شـرعيه .و لكننا لم نتحقق صـحه هـذه الـدعوى لأن صـحه التكليف بطبيعه الفعل لا تتوقف على أكثر من القـدره على صرف وجود الطبيعه و لو بالقـدره على فرد من أفرادهـا فالعقل هو الـذى يحكم بلزوم القـدره فى متعلق التكليف و ذلك لا يقتضـى القـدره على كل فرد من أفراد الطبيعه إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا و بالـذات و قـد تقدم توضـيح فساد هذا الوهم

ص :٣٣٣

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البیان من أن التکلیف إنما یتعلق بالعنوان بما هو مرآه عن أفراده لا بنفس الأفراد فإن القول بالجواز لا یتوقف علی القول بأن تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون کما أشرنا إلیه فیما سبق لأنه سواء کان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غیر متعدد فإن ذلک لا- یرتبط بمسألتنا نفیا و إثباتا ما دام أن المعنون لیس متعلقا للتکلیف أبدا و علی کل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم یتعدد .و لو سلمنا جدلا بأن التکلیف یتعلق بالمعنون باعتبار سرایه التکلیف من العنوان إلی المعنون کما هو المعروف فإن الحق أنه لا یجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد یتعدد و قد لا یتعدد فلیس هناک قاعده عامه تقضی بأن نحکم بأن تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون کما تکلف بتنقیحها بعض أعاظم مشایخنا و کأن نظره الشریف یرمی إلی أن العامین من وجه یمتنع صدقهما علی شیء واحد من جهه واحده و إلا لما کانا عامین من وجه فلا بد أن یفرض هناک جهتان موجودتان فی المجمع إحداهما هو الواجب و ثانیتهما هو المحرم فیکون الترکیب بین الحیثیتین ترکیبا انضمامیا لا- اتحادیا إلا- إذا کانت الحیثیتان المفروضتان تعلیلیتین لا- تقییدیتین فإن الواجب و المحرم علی هذا الفرض یکونان شیئا واحدا و هو ذات المحیث بهاتین الحیثیتین و حینئذ یقع التعارض بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتنا .و فی هذا التقریر ما لا یخفی علی الفطن أما أولا- فإن العنوان بالنسبه إلی معنونه تاره یکون منتزعا منه باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات مباینه لها ماهیه و وجودا کالأبیض بالقیاس إلی الجسم فإن صدق الأبیض علیه باعتبار عروض

ص: ۳۳۴

صفه البیاض علیه الخارجه عن مقام ذاته و أخری یکون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیه زائده علی الذات کالأبیض بالقیاس إلی نفس البیاض فإن نفس البیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبیض منه بلا حاجه إلی ضم بیاض آخر إلیه لأنه بنفس ذاته أبیض لا ـ ببیاض آخر و مثل ذلک صفات الکمال لذات واجب الوجود فإنها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضم حیثیه أخری زائده علی الذات .و علیه فلا یجب فی کل عنوان منتزع أن یکون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات .و أما ثانیا فإن العنوان لا یجب فیه أن یکون کاشفا عن حقیقه متأصله علی وجه یکون انطباق العنوان أو مبدؤه علیه من باب انطباق الکلی علی فرده بل من العناوین ما هو مجعول و معتبر لدی العقل لصرف الحکایه و الکشف عن المعنون من دون أن یکون بإزائه فی الخارج حقیقه متأصله مثل عنوان العدم و الممتنع بل مثل عنوان الحرف و النسبه فإنه لا یجب فی مثله فرض حیثیه متأصله ینتزع منها العنوان و مثل هذا العنوان المعتبر قد یکون عاما یصح انطباقه علی حقائق متعدده من دون أن یکون بإزائه حیثیه واقعیه غیر تلک الحقائق المتأصله و لعل عنوان الغصب من هذا الباب فی انطباقه علی الصلاه التی تتألف من حقائق متباینه و علی غیرها من سائر التصرفات فکل تصرف فی مال الغیر بدون رضاه غصب مهما کانت حقیقه ذلک التصرف و من أیه مقوله کانت .

ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فیما إذا کان المأمور به عباده فإنه بناء علی القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی کما هو المعروف تقع

ص: ۳۳۵

العباده فاسـده مع العلم بالحرمه و العمـد بالجمع بين المأمور به و المنهى عنه كما هو المفروض فى المسأله لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهى و ليس هناك فى ذات المأتى به ما يصـلح للتقرب به مع فرض النهى الفعلى لامتناع التقرب بالمبعـد و إن كان ذات المأتى به مشـتملا على المصلحه الذاتيه و قلنا بكفايه قصد المصلحه الذاتيه فى صحه العباده .نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به و المنهى عنه عن جهـل بـالحرمه قصورا لاـ تقصـيرا أو عن نسـيان و كان قـد أتى بالفعل على وجه القربه فالمشـهور أن العباده تقع صحيحه و لعل الوجه فيه هو القول بكفايه رجحانها الـذاتى و اشـتمالها على المصـلحه الذاتيه فى التقرب بها مع قصد ذلك و إن لم يكن الأمر فعليا و قيل إنه لا يبقى مصحح فى هذه الصوره للعباده فتقع فاسده نظرا إلى أن دليلى الوجوب و الحرمه على القول بالامتناع يصـبحان متعارضـين و إن لم يكونا فى حد أنفسهما متعارضين فإذا قدم جانب النهى فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضـى له و هو المصـلحه الذاتيه فى المجمع إذ تخصـيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع فى المجمع عن شـمول الأمر له و يجوز أن يكون لانتفاء المقتضـى للأمر فلا يحرز وجود المقتضـى .هـذا بناء على الامتناع و تقـديم جانب النهى و أما بناء على الامتناع و تقـديم جانب الأمر فلا شـبهه فى وقوع العباده صـحيحه إذ لا نهى حتى يمنع من صـحتها لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فإنه لا يحرز معه المفسده الذاتيه فى المجمع .و كذلك الحق هو صحه العباده إذا قلنا بـالجواز فـإنه كمـا جـاز توجيه الأـمر و النهى إلى عنوانين مختلفين مع التقائهمـا فى المجمع فقلنـا بجواز الاجتمـاع فى مقـام التشريع فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال

أیضا کما أشرنا إلیه فی تحریر محل النزاع حتی لو کان المعنون للعنوانین واحدا وجودا و لم یوجب تعدد العنوان تعدده لما عرفت سابقا من أن المعنون لا یقع بنفسه متعلقا للتکلیف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده و إنما یکون الداعی إلی إتیان الفعل هو تطبیق العنوان المأمور به علیه الذی لیس بمنهی عنه لا ـ أن الداعی إلی إتیانه تعلق الأمر به ذاته فیکون المکلف فی فعل واحد بالجمع بین عنوانی الأمر و النهی مطیعا للآمر من جهه انطباق العنوان المأمور به و عاصیا من جهه انطباق العنوان المنهی عنه نظیر الاجتماع الموردی کما تقدم توضیحه فی تحریر محل النزاع .و قیل إن الثمره فی مسألتنا هو إجراء أحکام المتعارضین علی دلیلی الأمر و النهی بناء علی الامتناع و إجراء أحکام التزاحم بینهما بناء علی الجواز و لکن إجراء أحکام التزاحم بینهما بناء علی الجواز إنما یلزم إذا کان القائل بالجواز إنما یقول بالجواز فی مقام الجعل و الإنشاء دون مقام الامتثال بل یمتنع الاجتماع فی مقام الامتثال و حینئذ لا ـ محاله یقع التزاحم بین الأمر و النهی أما إذا قلنا بالجواز فی مقام الامتثال أیضا کما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بین الحکمین مع وجود المندوحه بل یکون مطیعا عاصیا فی فعل واحد کالاجتماع الموردی بلا فرق إذ لا دوران حینئذ بین امتثال الأمر و امتثال النهی

اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحه

تقدم الکلام کله فی اجتماع الأمر و النهی فیما إذا کانت هناک مندوحه من الجمع بین المأمور به و المنهی عنه و قد جمع المکلف بینهما فی فعل واحد بسوء اختیاره و یلحق به ما کان الجمع بینهما عن غفله أو جهل و قد ذهبنا إلی جواز الاجتماع فی مقامی الجعل و الامتثال .و بقی الکلام فی اجتماعهما مع عدم المندوحه و ذلک بأن یکون المکلف مضطرا إلی هذا الجمع بینهما و الاضطرار علی نحوین الأول أن یکون بدون سبق اختیار للمکلف فی الجمع کمن اضطر لإنقاذ غریق إلی التصرف فی أرض مغصوبه فیکون تصرفه فی الأرض واجبا من جهه إنقاذ الغریق و حراما من جهه التصرف فی المغصوب .فإنه فی هذا الفرض لا بد أن یقع التزاحم بین الواجب و الحرام فی مقام الامتثال إذ لا مندوحه للمکلف حسب الفرض فلا بد فی مقام إطاعه الأمر بإنقاذ الغریق من الجمع لانحصار امتثال الواجب فی هذا الفرد المحرم فیدور الأمر بین أن یعصی الأمر أو یعصی النهی .و فی مثله یرجع إلی أقوی الملاکین فإن کان ملاک الأمر أقوی کما فی المثال المذکور قدم جانب الأمر و یسقط النهی عن الفعلیه و إن کان ملاک النهی أقوی قدم جانب النهی کمن انحصر عنده إنقاذ حیوان محترم من الهلکه بهلاک إنسان .تنبیه مما یلحق بهذا الباب و یتفرع علیه ما لو اضطر إلی ارتکاب فعل محرم لا بسوء اختیاره ثم اضطر إلی الإتیان بالعباده علی وجه یکون

ص :۳۳۸

ذلك الفعل المحرم مصداقا لتلك العباده بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعباده مجتمعه مع فعل الحرام الذى قد اضطر إليه و مثاله المحبوس فى مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاه و لا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب .فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعباده و تقع صحيحه أو لا نقول لا ينبغى الشك فى أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحه لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعليه للنهى لاشتراط القدره فى التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته فيجب عليه أداء الصلاه و لا بد أن تقع حينئذ صحيحه .نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر و دليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر و قد رجحنا جانب النهى بأحد مرجحات باب التعارض فإنه فى هذه الصوره لا وجه لوقوع العباده صحيحه لأن العباده لا تقع صحيحه إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلى بها إن كان أو قصد بها الرجحان الذاتى قربه إلى الله تعالى و المفروض أنه هنا لا أمر فعلى لعدم شمول دليله بما هو حجه لمورد الاجتماع لأن المفروض تقديم جانب النهى و قيل إن النهى إذا زالت فعليته من جهه الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر .و هذه غفله ظاهره فإن دليل الأمر بما هو حجه لا يكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين و تقديم دليل النهى فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجه فى مورد الاجتماع مره ثانيه و إنما يتصور أن يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليا .و أما الرجحان الذاتى فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين و تقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرزا فى مورد الاجتماع لأن عدم شمول

دلیـل الأـمر بمـا هو حجه لمورد الاجتمـاع یحتمـل فیه وجهان وجود المانع مع بقاء الملاک و انتفاء المقتضـی و هو الملاک فلا یحرز وجود الملاک حتی یصح قصده متقربا به إلی الله تعالی .الثانی أن یکون الاضطرار بسوء الاختیار کمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا فبادر إلی الخروج تخلصا من اسـتمرار الغصب فإن هذا التصرف بالمنزل فی الخروج لا شک فی أنه تصرف غصبی أیضا و هو مضـطر إلی ارتکابه للتخلص من استمرار فعل الحرام و کان اضطراره إلیه بمحض اختیاره إذ دخل المنزل غاصبا باختیاره .و تعرف هـذه المسـأله فی لسـان المتـأخرین بمسأله التوسط فی المغصوب و الکلام یقع فیها من ناحیتین ۱ فی حرمه هذا التصـرف الخروجی أو وجوبه .۲ فی صحه الصلاه المأتی بها حال الخروج .

حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه

أمـا النـاحیه الأـولی فقـد تعـددت الأقوال فیها فقیل بحرمه التصـرف الخروجی فقط و قیل بوجوبه فقط و لکن یعاقب فاعله و قیل بوجوبه فقـط و لاـ یعـاقب فاعله و قیل بحرمته و وجوبه معا و قیل لا هـذا و لا ذاک و مع ذلک یعاقب علیه .فینبغی أن نبحث عن وجه القول بالحرمه و عن وجه القول بالوجوب لیتضح الحق فی المسأله و هو القول الأول .بالدخول فهو قبل أن یدخل منهی عن کل تصرف فی المغصوب حتی هذا التصرف الخروجی لأنه کان متمکنا من ترکه بترک الدخول

و من يقول بعدم حرمته فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقى فيمتنع عليه تركه و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفه الحرمه .و لكنا نقول له إن هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره و كان متمكنا من تركه بترك الدخول و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر فى أفراد العنوان المنهى عنه أى أن العنوان المنهى عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان و نحن لا نقول كما سبق أن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا إنه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه و إن كان الامتناع بسوء الاختيار .و أما وجه الوجوب فقد قيل إن الخروج واجب نفسى باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام و التخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى أعلى الله تعالى مقامه على ما يظهر من تقريرات درسه .و قيل إن الخروج واجب غيرى كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ أيضا باعتبار أنه مقدمه للتخلص من الحرام و هو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج .و الحق أنه ليس بواجب نفسى و لا غيرى .أما أنه ليس بواجب نفسى فلأنه أولا أن التخلص عن الشىء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان

الابتلاء به بـديل له لاـ يجتمعـان و هما من قبيل الملكه و عـدمها و هـذا واضـح .و حينئـذ نقول له ما مرادك من التخلص الـذى حكمت عليه بـأنه عنوان حسن .إن كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج أى الحركات الخروجيه مبتل بالغصـب لاـ أنه متخلص منه لأنه تصـرف بالمغصوب .و إن كان المراد به التخلص من الغصب الزائـد الـذى يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركـات الخروجيه و ذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بـديلا له كما قـدمنا فالزمان الـذى يصـلح أن يكون زمانا للابتلاء لاـ بـد أن يكون هو الـذى يصـدق عليه عنوان التخلص مع أن زمـان الحركات الخروجيه سابق على زمان الغصب الزائد عليهـا لو لم يخرج فهو فى حال الحركات الخروجيه لا مبتل بالغصب الزائـد و لا متخلص منه بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخـوله إلى حيـن خروجـه و بعـد خروجه يصـدق عليه أنه متخلص من الغصب و ثانيـا أن التخلص لـو كـان عنوانـا يصـدق على الخروج فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيه بل على تقـديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيه مقـدمه له أو بمنزله المقـدمه فلا ينطبق إذن عنوان التخلص على التصـرف بالمغصوب المحرم كما يريـد أن يحققه هذا القائل .و السـر واضـح فإن الخروج يقابل الـدخول و لما كان الـدخول عنوانا للكون داخل الدار المسـبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضـى المقابله عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم أما نفس التصـرف بالمغصوب بالحركات الخروجيه التى منها يكون الخروج فهو مقدمه أو شبه المقدمه للخروج لا نفسه .

ص :٣٤٢

و ثالثا لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيه فلا نسلم بوجوبه النفسى لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عباره أخرى عن ترک الحرام و ترک الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحه نفسيه فى مقابل المفسده النفسيه فى الفعل نعم هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل و قد تقدم ذلک فى مبحث النواهى فى الجزء الأول و فى مسأله الضد فى الجزء الثانى فكما أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام أى نقيضه و هو الترک كذلک أن النهى عن الشىء لا يقتضى الأمر بضده العام أى نقيضه و هو الترک و لذا قلنا فى مبحث النواهى إن تفسير النهى بطلب الترک كما وقع للقوم ليس فى محله و إنما هو تفسير للشىء بلازم المعنى العقلى فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترک ذا مصلحه نفسيه فى مقابل مفسده الفعل و كذلک فى الأمر فإن مقتضى الدعوه إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على أن يكون الترک ذا مفسده نفسيه فى مقابل مصلحه الفعل بل ليس فى النهى إلا مفسده الفعل و ليس فى الأمر إلا مصلحه الفعل .و أما أن الخروج ليس بواجب غيرى فلأنه أولا قد تقدم أن مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى .و ثانيا أن الخروج الذى هو عباره عن الحركات الخروجيه فى مقصود هذا القائل ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار و الكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه و لا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم كما تقدم فى مسأله الضد .

و إذا لم يجب الكون خارج الـدار كيف تجب مقدمته .و ثالثا لو سـلمنا أن التخلص واجب نفسى و أنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيه مقـدمه له و أن مقدمه الواجب واجبه لو سـلمنا كل ذلك فإن مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لاـ مانع من ذلك كما لو كانت محرمه فى نفسـها كركوب المركب الحرام فى طريق الحج فإنه لا يقع على صـفه الوجوب و إن توصـل به إلى الواجب و هنـا الحركـات الخروجيه تقع على صـفه الحرمه كمـا قـدمنا باعتبار أنها من أفراد الحرام و هو التصـرف بالمغصوب فلا تقع على صـفه الوجوب من باب المقـدمه .فإن قلت إن المقدمه المحرمه إنما لا تقع على صـفه الوجوب حيث لا تكون منحصـره و أما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فإنه يقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذيها لأن الأمر يـدور حينئـذ بين امتثـال الوجوب و بين امتثـال الحرمه فلو كـان الوجوب أهم قـدم على حرمه المقـدمه فتسـقط حرمتهـا و هنـا الأـمر كـذلك فـإن المقـدمه منحصـره و الواجب و هو ترك الغصب الزائـد أهم .قلت هذا صـحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف فإنه حينئـذ يكون الـدوران فى مقام التشـريع و أما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض فى المقام فإن المولى فى مقـام التشريع قـد اسـتوفى غرضه من أول الأـمر بالنهى عن الغصب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال يقبـح من المولى تفويت غرضه الأـهم .و إنما الـدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسـبب سوء اختيار المكلف بعـد فرض أن المولى من أول الأـمر قبـل أن يـدخل المكلـف فى المحـل المغصـوب قـد اسـتوفى كـل غرضه فى مقـام التشـريع إذ نهى عن كـل تصـرف بالمغصوب فليس هناك تزاحم فى مقام التشريع فالمكلف يجب

علیه أن یترک الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب و نفس الحرکات الخروجیه تکون أیضا محرمه یستحق علیها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهی عنه و قد وقع فی هذا المحذور و الدوران بسوء اختیاره .

صحه الصلاه حال الخروج

و أما الناحیه الثانیه و هی صحه الصلاه حال الخروج فإنها تبتنی علی اختیار أحد الأقوال فی الناحیه الأولی .فإن قلنا بأن الخروج یقع علی صفه الوجوب فقط فإنه لا- مانع من الإتیان بالصلاه حالته سواء ضاق وقتها أم لم یضق و لکن بشرط ألا یستلزم أداء الصلاه تصرفا زائدا علی الحرکات الخروجیه فإن هذا التصرف الزائد حینئذ یقع محرما منهیا عنه .فإذا استلزم أداء الصلاه تصرفا زائدا فإن کان الوقت ضیقا فلا بد أن یؤدی الصلاه حال الخروج و لا بد أن یقتصر منها علی أقل الواجب فیصلی إیماء بدل الرکوع و السجود .و إن کان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ینتظر بها إلی ما بعد الخروج .و إن قلنا بوقوع الخروج علی صفه الحرمه فإنه مع سعه الوقت لا بد أن یؤدیها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم و مع ضیق الوقت یقع التزاحم بین الحرام الغصبی و الصلاه الواجبه و الصلاه لا تترک بحال فیجب أداؤها مع ترک ما یستلزم منها تصرفا زائدا فیصلی إیماء للرکوع و السجود و یقرأ ماشیا فیترک الاطمئنان الواجب و هکذا .و إن قلنا بعدم وقوع الخروج علی صفه الحرمه و لا صفه الوجوب فلا مانع من أداء الصلاه حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتی مع سعه الوقت علی النحو الذی تقدم

المسأله الخامسه دلاله النهی علی الفساد

تحریر محل النزاع

هـذه المسـأله من أمهـات المسائـل الأـصولیه التی بحثت من القـدیم و لأجـل تحریر محـل النزاع فیها و توضـیحه علینا أن نشـرح الألفاظ الوارده فی عنوانها و هی کلمه الـدلاله النهی الفساد .و لا بد من ذکر المراد من الشـیء المنهی عنه أیضا لأنه مدلول علیه بکلمه النهی إذ النهی لا بد له من متعلق .إذن ینبغی البحث عن أربعه أمور ۱ الدلاله فإن ظاهر اللفظه یعطی أن المراد منها الدلاله اللفظیه و لعله لأجل هذا الظهور البدوی أدرج بعضهم هذه المسأله فی مباحث الألفاظ و لکن المعروف أن مرادهم منها ما یؤدی إلیه لفـظ الاقتضـاء حسب مـا یفهم من بحثهم المسأله و جمله من الأـقوال فیها لا سـیما المتأخرون من الأصولیین .و علیه فیکون المراد من الـدلاله خصوص الـدلاله العقلیه و حینـئذ یکون المقصود من النزاع البحث عن اقتضـاء طـبیعه النهی عن الشـیء فسـاد المنهی عنه عقلا و من هنا یعلم أنه لا یشترط فی النهی أن یکون مستفادا من دلیل لفظی و فی الحقیقه یکون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقلیه بین النهی عن الشـیء و فساده أو عن الممانعه و المنافره عقلا بین النهی عن الشیء و صحته لا فرق بین التعبیرین .و لأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسأله فی قسم الملازمات العقلیه .

ص: ۳۴۶

نعم قد يدعى بعضهم أن هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمات البينه بالمعنى الأخص و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقه على النهى دالا بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه فيصح أن يراد من الدلاله ما هو أعم من الدلاله اللفظيه و العقليه .و نحن نقول هذا صحيح على هذا القول و لا بأس بتعميم الدلاله إلى اللفظيه و العقليه فى العنوان حينئذ و لكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع فى الملازمه العقليه قبل فرض الدلاله اللفظيه الالتزاميه فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلى فالأولى أن يراد من الدلاله فى العنوان الاقتضاء العقلى فإنه يجمع جميع الأقوال و الاحتمالات لا سيما أن البحث يشمل كل نهى و إن لم يكن مستفادا من دليل لفظى .و العباره تكون أكثر استقامه لو عبر عن عنوان المسأله بما عبر به صاحب الكفايه قده بقوله اقتضاء النهى الفساد فأبدل كلمه الدلاله بكلمه الاقتضاء و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عاده القدماء فى عنوان المسأله متابعه لهم .٢ النهى إن كلمه النهى ظاهره كما تقدم فى الجزء الأول ص ١٠١ فى خصوص الحرمه و قلنا هناك إن الظهور ليس من جهه الوضع بل بمقتضى حكم العقل أما نفس الكلمه من جهه الوضع فهى تشتمل النهى التحريمى و النهى التنزيهى أى الكراهه و لعل كلمه النهى فى مثل عنوان المسأله ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها فى الحرمه فلا بأس من تعميم النهى فى العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كل منهما .و كذلك كلمه النهى بإطلاقها ظاهره فى خصوص الحرمه النفسيه دون الغيريه و لكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما فإذن ينبغى تعميم كلمه

النهی فی العنوان للتحریمی و التنزیهی و للنفسی و الغیری کما صنع صاحب الکفایه قده و شیخنا النائینی قده جزم باختصاص النهی فی عنوان المسأله بخصوص التحریمی النفسی لأنه یجزم بأن التنزیهی لا یقتضی الفساد و کذا الغیری .و الذی ینبغی أن یقال له أن الاختیار شیء و عموم النزاع فی المسأله شیء آخر فإن اختیارکم بأن النهی التنزیهی و الغیری لا یقتضیان الفساد لیس معناه اتفاق الکل علی ذلک حتی یکون النزاع فی المسأله مختصا بما عداهما و المفروض أن هناک من یقول بأن النهی التنزیهی و الغیری یقتضیان الفساد .فتعمیم کلمه النهی فی العنوان هو الأولی .۳ الفساد إن الفساد کلمه ظاهره المعنی و المراد منها ما یقابل الصحه تقابل العدم و الملکه علی الأصح لا تقابل النقیضین و لا تقابل الضدین .و علیه فما له قابلیه أن یکون صحیحا یصح أن یتصف بالفساد و ما لیس له ذلک لا یصح وصفه بالفساد .و صحه کل شیء بحسبه فمعنی صحه العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها و جمیع ما هو معتبر فیها[۱]و معنی فسادها عدم مطابقتها له من جهه نقصان فیها و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر و عدم سقوط الأداء و القضاء .و معنی صحه المعامله مطابقتها لما هو المعتبر فیها من أجزاء و شرائط و نحوها و معنی فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فیها و لازم عدم مطابقتها

عـدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال فی عقد البيع و الإجاره و من نحو العلقه الزوجيه فی عقد النكاح و هكذا .۴ متعلق النهی لاـ شک فی أن متعلق النهی هنا يجب أن يكون مما يصـح أن يتصف بالصـحه و الفساد ليصـح النزاع فيه و إلاـ فلاـ معنى لأـن يقـال مثلاـ إن النهی عن شـرب الخمر يقتضـی الفساد أو لا يقتضـی .و عليه فليس كل ما هو متعلق للنهی يقع موضـعا للنزاع فی هـذه المسـأله بـل خصوص مـا يقبـل وصـفی الصـحه و الفساد و هـذا واضـح .ثم إن متعلق النهی يعم العباده و المعـامله اللتين يصـح وصـفهما بالفسـاد فلاـ اختصـاص للمسـأله بالعباده كما ربما ينسب إلى بعضـهم .و إذا اتضـح المقصود من الكلمـات التی وردت فی العنوان يتضـح المقصود من النزاع و محله هنـا فـإنه يرجع إلى النزاع فی الملازمه العقليه بين النهی عن الشـیء و فسـاده فمن يقول بالاقتضـاء فإنمـا يقول بأن النهی يسـتلزم عقلا فساد متعلقه و قـد يقول مع ذلک بأن اللفظ الـدال على النهی دال على فسـاد المنهی عنه بالـدلاله الالتزاميه و من يقول بعـدمه إنما يقول بأن النهی عن الشـیء لا يسـتلزم عقلا فساده .أو فقـل إن النزاع هنا يرجع إلى النزاع فی وجود الممانعه و المنافره عقلا بين كون الشـیء صـحيحا و بين كونه منهيا عنه أی أنه هل هناک مانعه جمع بين صحه الشیء و النهی عنه أو لا .و لأجل هذا تدخل هذه المسأله فی بحث الملازمات العقليه كما صنعناه .و لما كان البحث يختلف كثيرا فی كل واحده من العباده و المعامله عقدوا البحث فی موضعين العباده و المعامله فينبغی البحث عن كل منهما مستقلا فی مبحثين

المبحث الأول النهی عن العباده

المقصود من العباده التی هی محل النزاع فی المقام العباده بالمعنی الأخص أی خصوص ما یشترط فی صحتها قصد القربه أو فقل هی خصوص الوظیفه التی شرعها الله تعالی لأجل التقرب بها إلیه .و لا یشمل النزاع العباده بالمعنی الأعم مثل غسل الثوب من النجاسه لأنه و إن صح أن یقع عباده متقربا به إلی الله تعالی لا یتوقف حصول أثره المرغوب فیه و هو زوال النجاسه علی وقوعه قریبا فلو فرض وقوعه منهیا عنه کالغسل بالماء المغصوب فإنه یقع به الامتثال و یسقط الأمر به فلا یتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهی به .نعم إذا وقع محرما منهیا عنه فإنه لا یقع عباده متقربا به إلی الله تعالی فإذا قصد من الفساد هذا المعنی فلا بأس فی أن یقال إن النهی عن العباده بالمعنی الأعم یقتضی الفساد فإن من یدعی الممانعه بین الصحه و النهی یمکن أن یدعی الممانعه بین وقوع غسل الثوب صحیحا أی عباده متقربا به إلی الله تعالی و بین النهی عنه .و لیس معنی العباده هنا أنها ما کانت متعلقه للأمر فعلا-لأنه مع فرض تعلق النهی بها فعلا لا یعقل فرض تعلق الأمر بها أیضا و لیس ذلک کباب اجتماع الأمر و النهی الذی فرض فیه تعلق النهی بعنوان غیر العنوان الذی تعلق به الأمر فإنه إن جاز هناک اجتماع الأمر و النهی فلا یجوز هنا لعدم تعدد العنوان و إنما العنوان الذی تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهی .و علی هذا فلا بد أن یراد بالعباده المنهی عنها ما کانت طبیعتها متعلقه للأمر و إن لم تکن شامله بما هی مأمور بها لما هو متعلق النهی أو ما

كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر و بعباره أخرى جامعه أن يقال إن المقصود بالعباده هنا هى الوظيفه التى لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و إن لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصيه المورد .ثم إن النهى عن العباده يتصور على أنحاء أحدها أن يتعلق النهى بأصل العباده كالنهى عن صوم العيدين و صوم الوصال و صلاه الحائض و النفساء و ثانيها أن يتعلق بجزئها كالنهى عن قراءه سوره من سور العزائم فى الصلاه و ثالثها أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهى عن الصلاه باللباس المغصوب أو المتنجس و رابعها أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهى عن الجهر بالقراءه فى موضع الإخفات و النهى عن الإخفات فى موضع الجهر .و الحق أن النهى عن العباده يقتضى الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها للتمانع الظاهر بين العباده التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بين النهى عنها المبعد عصيانه عن الله و المثير لسخطه فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه و يستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد .و من الواضح أن المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان و هما يشبهان القرب و البعد المكانيين فكما يستحيل التقرب المكانى بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى .و نحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء و الشرط و الوصف نقول به لا لأجل أن النهى عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العباده و أن ذلك واسطه فى الثبوت أو واسطه فى العروض كما قيل و لا لأجل أن جزء العباده و شرطها عباده فإذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط .

بـل نحن لاـ نسـتند فى قولنا فى الجزء و الشـرط و الوصف إلى ذلك لأنه لا حاجه إلى مثل هـذه التعليلات و لا تصل النوبه إليها بعد ما قلناه من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق .على أن فى هـذه التعليلات من المناقشه ما لا يسـعه هـذا المختصـر و لا حاجه إلى مناقشـتها بعـد ما ذكرناه .هذا كله فى النهى النفسـى أمـا النهى الغيرى المقـدمى فحكمه حكم النفسـى بلا فرق كما أشـرنا إلى ذلك فى ما تقـدم ص ۳۰۴ .فإنه أشرنا هنـاك إلى الوجه الـذى ذكره بعض أعـاظم مشايخنـا قـدس سره للفرق بينهما بأن النهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسـده و حزازه فى المنهى عنه فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصـلحه الـذاتيه بلا مزاحم لها من مفسده للنهى فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحه الذاتيه المفروضه بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسده و الحزازه فى المنهى عنه المانعه من التقرب به .و قد ناقشناه هناك بأن التقرب و الابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحه و المفسده الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام بل كما ذكرناه هناك أن الفعل المبعـد عن المولى فى حال كونه مبعـدا لا يعقل أن يكون متقربا به إليه كالتقرب و الابتعاد المكانيين و النهى و إن كـان غيريـا يوجب البعـد و مبغوضـيه المنهى عنه و إن لم يشـتمل على مفسـده نفسـيه .و يبقى الكلاـم فى النهى التنزيهى أى الكراهه فالحق أيضا أنه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى لنفس التعليل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق غايه الأمر أن مرتبه البعد فى التحريمى أشد و أكثر منها فى التنزيهى كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى و الاستحبابى .

و هـذا الفرق لا يوجب تفاوتا فی استحاله التقرب بالمبعد و لأجل هذا حمل الأصحاب الکراهه فی العباده علی أقلیه الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتی بها المکلف لا الکراهه الحکمیه الشرعیه و معنی حمل الکراهه علی أقلیه الثواب أن النهی الوارد فیها یکون مسوقا لبیان هـذا المعنی و بـداعی الإرشاد إلی أقلیه الثواب و لیس مسوقا لبیان الحکم التکلیفی المقابل للأحکام الأربعه الباقیه بـداعی الزجر عن الفعل و الردع عنه .و علیه فلو أحرز بـدلیل خاص أن النهی بـداعی الزجر التنزیهی أو لم یحرز من دلیل خاص صحه العباده المکروهه فلا محاله لا نقول بصحه العباده المنهی عنها بالنهی التنزیهی .هذا فیما إذا کان النهی التنزیهی عن نفس عنوان العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها أما لو کان النهی عن عنوان آخر غیر عنوان المأمور به کما لو کان بین المنهی عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فإن هـذا المورد یدخل فی باب الاجتماع و قد قلنا هناک بجواز الاجتماع فی الأمر و النهی التحریمی فضلا عن الأمر و النهی التنزیهی و لیس هو من بـاب النهی عن العباده إلا إذا ذهبنا إلی امتناع الاجتماع فیـدخل فی مسألتنـا .تنبیه إن النهی الـذی هو موضع النزاع و الـذی قلنـا باقتضـائه الفسـاد فی العبـاده هو النهی بالمعنی الظاهر من مادته و صیغته أعنی ما یتضـمن حکما تحریمیا أو تنزیهیا بأن یکون إنشاؤه بـداعی الردع و الزجر .أما النهی بـداع آخر کداعی بیان أقلیه الثواب أو داعی الإرشاد إلی مانعیه الشـیء مثل النهی عن لبس جلد المیته فی الصلاه أو نحو ذلک من الدواعی فإنه لیس موضع النزاع فی مسألتنا و لا یقتضـی الفساد بما هو نهی إلا أن یتضـمن اعتبار شیء فی المأمور به فمع فقد ذلک الشیء لا ینطبق المأتی به علی المأمور به فیقع فاسدا کالنهی بداعی الإرشاد إلی مانعیه شیء

فیستفاد منه أن عدم ذلک الشیء یکون شرطا فی المأمور به و لکن هذا شیء آخر لا یرتبط بمسألتنا فإن هذا یجزی حتی فی الواجبات التوصلیه فإن فقد أحد شروطها یوجب فسادها

المبحث الثانی النهی عن المعامله

إن النهی فی المعامله علی نحوین کالنهی عن العباده فإنه تاره یکون النهی بداعی بیان مانعیه الشیء المنهی عنه أو بداع آخر مشابه له و أخری یکون بداعی الردع و الزجر من أجل مبغوضیه ما تعلق به النهی و وجود الحزازه فیه .فإن کان الأول فهو خارج عن مسألتنا کما تقدم فی التنبیه السابق إذ لا شک فی أنه لو کان النهی بداعی الإرشاد إلی مانعیه الشیء فی المعامله فإنه یکون دالا علی فسادها عند الإخلال لدلاله النهی علی اعتبار عدم المانع فیها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر فی صحتها و هذا لا ینبغی أن یختلف فیه اثنان .و إن کان الثانی فإن النهی إما أن یکون عن ذات السبب أی عن العقد الإنشائی أو فقل عن التسبیب به لإیجاد المعامله کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاه الجمعه فی قوله تعالی إِذٰا نُودِیَ لِلصَّلاٰهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلیٰ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ و إما أن یکون عن ذات المسبب أی عن نفس وجود المعامله کالنهی عن بیع الآبق و بیع المصحف .فإن کان النهی علی النحو الأول أی عن ذات السبب فالمعروف أنه لا یدل علی فساد المعامله إذا لم تثبت المنافاه لا عقلا و لا عرفا بین مبغوضیه العقد و التسبیب به و بین إمضاء الشارع له بعد أن کان العقد مستوفیا لجمیع

الشروط المعتبره فيه بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التى لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق .و إن كان النهى على النحو الثانى أى عن المسبب فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد .و أقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من أن صحه كل معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلطا على المعامله فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التى تجرى عليها المعامله و نفس النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه فيختل به ذلك الشرط المعتبر فى صحه المعامله فلا محاله يترتب على ذلك فسادها .هذا غايه ما يمكن أن يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعامله و لكن التحقيق أن يقال إن استناد الفساد إلى النهى إنما يصح أن يفرض و يتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضين و أنه ليس فى البين إلا المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى و حينئذ يقع البحث فى أن هذه المبغوضيه هل تنافى صحه المعامله أو لا تنافيها .أما إذا كان النهى دالا على اعتبار شىء فى المتعاقدين و العوضين أو العقد مثل النهى عن أن يبيع السفيه و المجنون و الصغير الدال على اعتبار العقل و البلوغ فى البائع و كالنهى عن بيع الخمر و الميته و الآبق و نحوها الدال على اعتبار إباحه المبيع و التمكن من التصرف منه و كالنهى عن العقد بغير العربيه مثلا الدال على اعتبارها فى العقد فإن هذا النهى فى كل ذلك لا شك فى كونه دالا على فساد المعامله لأن هذا النهى فى الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه و هو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى

اعتبار شیء فی المعامله و قد تقدم أن هذا لیس موضع الکلام من منافاه نفس النهی بداعی الردع و الزجر لصحه المعامله .فالعمده هو الکلام فی هذه المنافاه و لیس من دلیل علیها حتی تثبت الملازمه بین النهی و فساد المعامله و کون النهی عن المسبب یکون معجزا مولویا للمکلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیه فإن معنی ذلک أن النهی فی المعامله شأنه أن یدل علی اختلال شرط فی المعامله بارتکاب المنهی عنه و هذا لا کلام لنا فیه .و فی هذا القدر من البحث فی هذه المسأله الکفایه وفقنا الله تعالی لمراضیه

ص :۳۵۶

ص :۳۵۷

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوزت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
القائمية
اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩