



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

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

در احکام و الامور

کتاب الفقه و الاحکام
در احکام و الامور

مؤلف

تألیف

آیت الله العظمیٰ الخراسانی

مطبع و ناشر: انتشارات اسلامیة قم

در احکام و الامور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت في الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٣	دراسات في الاصول: تقريرا لايحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني (طبع جديد) المجلد ٢
١٣	اشاره
١٣	اشاره
١٧	تتمه المقصد الاول في الاوامر
١٧	الفصل الرابع: في مقدمه الواجب
١٧	اشاره
١٧	الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه المسأله فقهيّه أو اصوليّة؟
٦١	الأمر الثاني: في تقسيمات الواجب
٦١	الأول: المطلق و المشروط
٦١	اشاره
٦٣	و التحقيق:
٧٦	الثاني: المعلق و المنجز
٧٦	اشاره
٨٠	البحث في إمكان الواجب المعلق و استحالتة:
١٠١	الأمر الثالث: الواجب النفسى و الغيرى
١٣٣	الأمر الرابع: تبعيّة الوجوب الغيرى لوجوب ذى المقدمه فى الإطلاق و الاشتراط
١٣٣	اشاره
١٣٩	نكته:
١٤٧	نكته:
١٥٨	الواجب الأصلي و التبعى
١٦٥	الأمر الخامس: فى بيان الثمره فى مسأله مقدمه الواجب
١٦٩	الأمر السادس: فى تأسيس الأصل فى المسأله
١٦٩	اشاره

١٧٣	مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فيها
١٨٤	تتمه: في مقدمه الحرام
١٨٩	الفصل الخامس: في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، و عدمه
٢٣٧	الفصل السادس: في أنه هل يجوز الأمر للأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟
٢٤١	الفصل السابع: في أنه هل تتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟
٢٤٩	الفصل الثامن: في نسخ الوجوب
٢٥٣	الفصل التاسع: في الواجب التعييني و التخييري و كيفيته تعلق الحكم بهما
٢٥٣	اشاره
٢٥٧	تذنيب:
٢٦١	الفصل العاشر: في وجوب الواجب الكفائي
٢٦٧	الفصل الحادي عشر: في الواجب الموقت و الموسع
٢٧٥	المقصد الثاني: في النواهي
٢٧٥	اشاره
٢٧٧	في دلالة صيغه النهي
٢٨٩	فصل: في اجتماع الأمر و النهي
٢٨٩	اشاره
٢٨٩	قبل الخوض في المقصود يقدم امور:
٢٨٩	الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين
٢٩٢	الأمر الثاني: الذي تعرضه صاحب الكفايه قدس سره عباره عن الفرق بين هذه
٢٩٥	الأمر الثالث الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره: أن مسأله اجتماع الأمر
٢٩٧	الأمر الرابع: الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان المقدمه عباره عن
٢٩٨	الأمر الخامس الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره: عباره عن تعميم النزاع
٢٩٩	الأمر السادس الذي تعرضه صاحب الكفايه قدس سره بعنوان المقدمه: أن بعض
٣٠١	الأمر السابع: الذي تعرضه صاحب الكفايه قدس سره متضمن لدفع التوهمين
٣٠٤	الأمر الثامن: الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره و كذا الأمر التاسع متضمن
٣٠٧	الأمر العاشر الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره: و هو يتضمن بيان الثمره

- أصل البحث في المسألة و بيان المختار فيها ٣٢٨
- اشاره ٣٢٨
- الأول: أن تعلق الأحكام بالطبائع و العناوين كاشف عن تحقق الملاك فيها ٣٢٨
- الأمر الثاني: أن التمسك بأصالة الإطلاق متوقف على جريان مقدمات ٣٢٩
- الأمر الثالث: أن الأوامر و النواهي هل تتعلق بنفس الطبائع أو تتعلق ٣٣٠
- في أن النهي عن الشيء يقتضى فساده أم لا ٣٤١
- اشاره ٣٤١
- و أما البحث عن مقدمات المسألة فقال المحقق الخراساني قدس سره ٣٤٢
- اشاره ٣٤٢
- المقدمه ٣٤٢
- المقدمه الثانيه: أنه لا شك في اصوليه هذه المسألة لانطباق ضابطه علم ٣٤٢
- المقدمه الثالثه: أن الظاهر من لفظ النهي هو النهي التحريمي ٣٤٣
- المقدمه الرابعه: أن لفظ الشيء في عنوان البحث عام ٣٤٤
- المقدمه الخامسه: في توضيح عنواني الصحه و الفساد ٣٤٩
- المقدمه السادسه: في صوره الشك ٣٧٧
- الأول: في اقتضاء النهي عن العباده لفسادها ٣٨٥
- المقام الثاني: في اقتضاء النهي عن المعامله لفسادها ٣٨٧
- اشاره ٣٨٧
- نكته: ٣٩٠
- تذنيب: ٣٩٤
- المقصد الثالث: في المفاهيم ٣٩٩
- اشاره ٣٩٩
- ثم إن صاحب الكفايه قدس سره ذكر أمرين قبل الورود في البحث، و لا بد من ٤٠٢
- اشاره ٤٠٢
- الأول: أن المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله ٤٠٢
- الأمر الثاني: أن النزاع في بحث المفاهيم نزاع صغرى أو نزاع كبرى؟ ٤٠٣

- و التحقيق: أنه لا يثبت بهذا الطريق المفهوم الذى يكون محلّ البحث بعد ٤٠٥
- اشاره ٤٠٥
- الأول: ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سزه فى تنبيهات بحث المفاهيم ٤٠٥
- الأمر الثانى: أنه سلّمنا صحّه بيان المتقدّمين ٤٠٦
- و إنّما الكلام فى منشأ هذه العله المنحصره و منشأ الدلاله عليها، احتمالات: ٤٠٦
- اشاره ٤٠٦
- الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع ٤٠٧
- الاحتمال الثانى: أن يكون منشؤها الانصراف؛ ٤٠٨
- الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العله المنحصره الإطلاق بمقدمات ٤٠٨
- الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ٤١٠
- الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ٤١١
- الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء فى ٤١٢
- اشاره ٤١٢
- الأول: أن المجعولات الشرعيّه عباره عن الأحكام الخمسه التكليفيّه و ما ٤١٢
- الأمر الثانى: أن مورد التمسك بالإطلاق و مجراه هو المجعول الشرعى ٤١٢
- اشاره ٤١٢
- و لكنّ التحقيق أنّ هذا الطريق أيضا ليس بصحيح، فإنّنا نقول: ٤١٣
- أولاً: أنّ بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه ٤١٣
- و ثانياً: أنه لو فرضنا تماميّة هذين المبنيين فلا يصحّ ما يستفاد منهما ٤١٣
- هذا و نضيف إليه تنبيهات بصوره إشكالات و دفعها فنقول: ٤١٨
- التنبيه الأول: إن قلت: إنّ قاعده العليه تقتضى تحقّق الإكرام قهرا من غير ٤١٨
- التنبيه الثانى: فى تعدّد الشرط و وحده الجزاء: ٤١٨
- التنبيه الثالث: فى تداخل المستببات و عدمه: ٤٢٢
- و التحقيق يقتضى بيان امور بعنوان المقدمه لتفتيح محلّ النزاع: ٤٢٣
- الأول: أنه إذا قال أحد الدليلين: «إذا بليت فتوضّأ» ٤٢٣
- الأمر الثانى: أن يكون الجزاء قابلا للتعدّد و التكرار ٤٢٣

- الأمر الثالث: أنه يتحقق في باب التداخل عنوانان - ٤٢٣
- الأمر الرابع: أن بحث التداخل يرتبط بمقام الإثبات و ظهور القضية - ٤٢٤
- أن أبطلنا ثلاثه منها يتعين الاحتمال الرابع قهرا - ٤٢٥
- الأول: أنه إذا تحقق البول و النوم معا - ٤٢٦
- الاحتمال الثاني: أنه إذا تحقق البول و النوم معا يكون وجوب الضوء - ٤٢٦
- الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركب من البول و النوم مؤثرا في - ٤٢٦
- فيبقى الاحتمال الرابع و هو: أن يكون كل سبب مؤثرا في مسبب خاص - ٤٢٦
- البحث في مفهوم الوصف - ٤٤٣
- مفهوم الغايه - ٤٤٥
- في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه - ٤٤٩
- المقصد الرابع: في العام و الخاص - ٤٥٢
- اشاره - ٤٥٢
- فصل: في المخصص المجمل - ٤٨٠
- اشاره - ٤٨٠
- و التحقيق: - ٤٨١
- تتمه: - ٤٨٥
- و لا بد من البحث عن امور بعنوان التنبيهات: - ٤٩٤
- الأول: لو فرض كون النسبه بين دليل العام و دليل الخاص عموما من وجه - ٤٩٤
- التنبيه الثاني: في جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص عليه - ٤٩٧
- التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان وهم و إزاحه - ٥٠٨
- التنبيه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في - ٥١٢
- فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص - ٥١٦
- اشاره - ٥١٦
- و لا بد لنا قبل الورود في البحث من بيان امور بعنوان المقدمه - ٥١٦
- اشاره - ٥١٦
- الأول: أن ملاك حجته أصالة العموم هو الظن النوعي أو الظن الشخصي - ٥١٦

- الأمر الثاني: أن حجّته أصاله العموم مختصّه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟ ٥١٦
- الأمر الثالث: أن محلّ النزاع هنا العام الصادر عن المولى ٥١٦
- الأمر الرابع: أن محلّ النزاع يختصّ بالمخصّصات المنفصله ٥١٧
- و التحقيق: أنه يعتبر في منجزته العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال ٥٢٤
- فصل: في الخطابات الشفاهيه ٥٢٦
- اشاره ٥٢٦
- و لكنّ المحقّق الخراساني قدّس سزّه ٥٢٦
- اشاره ٥٢٦
- الأول: أن يقال: هل يصحّ تعلّق التكليف المتكفل له الخطاب بالمعدومين ٥٢٦
- الثاني: أنه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالنداء ٥٢٦
- الثالث: أن الألفاظ العامه، مثل: «الذين» و «الناس» لواقعه عقيب أداه ٥٢٧
- و التحقيق: ٥٢٩
- اشاره ٥٢٩
- نكته: ٥٣٠
- نكته اخرى: ٥٣٠
- و التحقيق: أن عنوان البحث بأنّ الخطابات الشفاهيه هل تختصّ ٥٣٣
- فصل: في ثمره الخطابات الشفاهيه ٥٣٦
- فصل: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٥٤٠
- فصل: في التخصيص بالمفهوم ٥٤٦
- اشاره ٥٤٦
- فيه احتمالات متعدده على سبيل القضيّه المانع الخلو: ٥٤٧
- الأول: أن يكون بمعنى إلغاء الخصوصيّة ٥٤٧
- الثاني: أن يكون المقصود منه المعنى الكنائي ٥٤٧
- الثالث: أن يكون المقصود منه الفرد الجلي ٥٤٧
- الرابع: أن يكون المقصود منه الأولويّه القطعيّه ٥٤٧
- الخامس: أن يكون المقصود منه الموارد التي تجرى فيها علّه الحكم و يعتبر ٥٤٨

٥٥٤	فصل: في الاستثناء المتعقب للجمل
٥٥٤	اشاره
٥٥٦	و التحقيق: أن هذا الكلام ليس بتام؛ إذا فيه:
٥٦٤	فصل: في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد
٥٧٢	فصل: في دوران الخاص بين كونه مخصصاً و ناسخاً
٥٧٢	اشاره
٥٧٢	و في الصورة الثانيه
٥٧٢	اشاره
٥٧٣	و يتحقق هنا قولان:
٥٧٣	الأول: ما نقل عن بعض الأعظم
٥٧٣	القول الثاني: ما قال به المحقق النائيني قدس سره
٥٧٥	الصورة الثالثه: أن يكون الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام
٥٨١	الصورة الرابعه: ما إذا ورد العام بعد الخاص، و قبل حضور وقت العمل به
٥٨١	الصورة الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل
٥٨٦	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد
٥٨٦	اشاره
٥٩١	نكته:
٥٩٤	في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثه
٥٩٦	البحث عن علم الجنس
٥٩٦	اشاره
٥٩٨	و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سره هنا بيان يحتاج إلى توضيح، و هو متوقف
٥٩٨	اشاره
٥٩٨	الاولى: أن التعريف و التنكير أمران واقعيتان لا يرتبطان باللحاظ
٥٩٨	المقدمه الثانيه: أن الماهية في نفسها ليست بمعرفه و لا نكره
٦٠٠	البحث عن المفرد المعرف باللام
٦٠٤	الجمع المحلي باللام

- ٦٠٤ - اشارة
- ٦٠٥ - النكره:
- ٦١٠ - مقدمات الحكمه
- ٦١٠ - اشارة
- ٦١٠ - المقدمه الاولى: أن يكون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإجمال
- ٦١٢ - المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام
- ٦١٣ - المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب،
- ٦١٦ - و التحقيق:
- ٦١٧ - و اعلم أن الانصراف مانع من تحقق الإطلاق بعد تماميه مقدمات الحكمه،
- ٦١٧ - اشارة
- ٦١٧ - أحدها: انصراف المطلق إلى المقتيد فى بادئ النظر
- ٦١٧ - ثانيها: انصراف المطلق إليه لكونه القدر المتيقن فى مقام التخاطب
- ٦١٨ - ثالثها: انصراف المطلق إلى المقتيد لكثرة استعماله فيه
- ٦١٨ - رابعها: انصراف المطلق إلى المقتيد؛ لصيرورته حقيقه ثانويه له و مشتركا
- ٦١٨ - خامسها: انصراف المطلق إلى المقتيد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ
- ٦٢٠ - أحكام المطلق و المقتيد
- ٦٣٠ - فصل: فى المجمع و المبين
- ٦٣٢ - فهرس المطالب
- ٦٣٧ - تعريف مركز

دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني (طبع جديد) المجلد ٢

اشاره

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني / المؤلف السيدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهري: ۳ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century*

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۴۷۷۶م/۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٢

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

فى مقدمه الواجب

و لا بدّ لنا قبل بيان الأقوال و أدلتها فى المسأله من ذكر أمرين بعنوان مقدمه البحث:

الأمر الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه المسأله فقهيّه أو اصوليّه؟

فى تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه المسأله فقهيّه أو اصوليّه؟

و كان عنوان المسأله فى أكثر الكتب الاصوليّه-كما فى الأذهان-بأنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا؟ و لا شكّ فى أنّه إذا كان عنوان البحث بهذه الكيفيه تكون المسأله من المسائل الفقهيّه؛ لأنّ الملاّك الفقهيّ متحقّق هاهنا، و هو أن يكون الموضوع فى المسأله فعلا- من أفعال المكلفين، و المحمول فيها حكما من الأحكام التكليفيّه أو الوضعيّه، و كما أنّ ذا المقدمه فعل للمكلف كذلك مقدمه الواجب فعل للمكلف، و لا فرق بين هذه المسأله و القول بأنّ صلاه الجمعه فى عصر الغيبه واجبه أم لا، إلاّ أنّ هذا المثال جزئى و لا يحكى إلاّ عن معنون واحد، و ما نحن فيه كلّى و يحكى عن معنونات متعدّده، و نعبّر عنه بالقاعده

الفقهية، ولكن الكليته لا- توجب خروج البحث عن الفقهية، فتكون هذه المسألة من المسائل الفقهية، ولذا استشكل بأنه لا وجه للبحث عنها في الكتب الاصولية.

ولكن المحقق الخراساني قدس سره (1) دفعا للإشكال- واستنادا إلى أنّ البحث عن مسألة في علم الاصول أو سائر العلوم ظاهر في أنها منه-غير عنوان المسألة، وصوره الفضيحة من حيث الموضوع و المحمول حتى تنطبق عليها ضابطه المسألة الاصولية، وهي وقوعها في كبرى قياس استنباط المسألة الفقهية، حيث قال: إنّ الملازمة بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه ثابتة عقلا أم لا؟ وجعل الموضوع فيه الملازمة، و معلوم أنّ تحقق الملازمة و عدمه بين الحكمين الشرعيين ليس فعلا للمكلف، مثلا: الوضوء مقدمه للصلاة الواجبه، و الملازمة بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه في جميع الموارد متحققه، فتحقق الملازمة بين وجوب الصلاة و وجوب الوضوء. و هذه النتيجة عباره اخرى عن الوضوء الواجب. و صاحب الكفايه (2) غير العنوان بهذه الكيفيه حفظا للظاهر، و قال: «إن لم يمكن التغيير فلا بدّ من الحمل على خلاف الظاهر».

و توضيح كلامه: أنّ لبّ محلّ النزاع في ما نحن فيه-من دون فرق بين عنوان البحث-عبارته عن أنّ وجوب المقدمه مثل وجوب ذى المقدمه وجوب شرعي و مولوي أم لا؟-بعد كون اللابديّه العقلية للمقدمه ليست قابله للإنكار حتى لمنكرى وجوب المقدمه، و جعل صاحب الكفايه قدس سره الموضوع في

ص: ٤

١- ١) كفايه الاصول ١٣٩: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

محلّ النزاع الملازمه العقليّه، و أحد طرفيها وجوب شرعي مولوي للمقدّمه، و الطرف الآخر وجوب شرعي مولوي لذي المقدّمه.

و أمّا أصل الوجوب العقلي الذي كان للمقدّمه فلا نزاع فيه أصلاً، و لكنّ الحاكم بالملازمه هو العقل، و هي تستفاد من طريق العقل، فلا يكون هذا البحث من مباحث الألفاظ.

و لذا اعترض المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) على صاحب المعالم بأنّه مع ذكره هذا البحث في مباحث الألفاظ استدلالاً لإنكار وجوب المقدّمه بنفي الدلالات الثلاث، و هذا شاهد على أنّ هذا البحث عنده بحث لفظي، و الحال أنّه ليس كذلك.

و لا- يتوهم أنّ الإشكال يرد على صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضاً لذكره البحث أيضاً في مباحث الألفاظ؛ مع أنّه صرّح بأنّها ليست مسأله لفظيّه.

و لا يتوهم أيضاً أنّ الظاهر من قوله: «تحقّق الملازمه بين الوجوبين» أنّه لا بدّ من تحقّق وجوب المقدّمه و وجوب ذي المقدّمه قبل إثبات الملازمه بينهما، تحقّق الرجل و المرأه قبل إيجاد العلقه الزوجيّه بينهما.

فإنّ مراده أنّا نستكشف من طريق الملازمه الوجوب الشرعي المولوي للمقدّمه، مثل استكشاف حكم الشرع من تحقّق حكم العقل بالملازمه، فيستفاد هاهنا من وجود أحد المتلازمين وجود الآخر. هذا توضيح كلامه قدّس سرّه.

و هل تثبت و تتمّ بهذا البيان عقليّه هذه المسأله الاصوليّه أم لا؟ أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بما توضيحه: أنّ الإنسان قد تتعلّق إرادته

ص: ٧

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٣٢٣: ١-٣٢٧.

بإتيان العمل فى الخارج مباشرة، و قد تتعلق إرادته بإتيانه من قبل الغير بواسطة الأمر. و فى الصورة الاولى تاره لا يتوقف العمل على المقدمه الخارجيه بل يتحقق المراد بمجرد تحقق الإراده، و تاره يتوقف عليها بحيث لا يمكن تحققه بدون تحققها.

أمّا القسم الأول- أى تعلق الإراده بإتيان العمل بالمباشرة و عدم توقفه فى الخارج على المقدمه، مثل: حركه اليد و التكلم و النظر... فهو مسبق بمبادئ و مقدمات الإراده من تصور العمل و الإذعان بفائدته و سائر المبادئ، ثم تتحقق الإراده بخلاقيه نفس الإنسان من دون احتياج إلى مسبقيتها بإرادته اخرى، كما مرّ أن ذكرنا أنّ النفس الإنسانيه تكون مظهره لخلاقيه البارى تعالى بإفاضتها إليها بعنايه ربّانيه، و بمجرد تحقق الإراده يتحقق المراد بدون الاحتياج إلى مقدمه، و هذا القسم لا يحتاج إلى البحث، كما لا يخفى.

و أمّا القسم الثانى- أى تعلق الإراده بإتيان العمل بالمباشرة، و توقفه فى الخارج على المقدمه مثل إرادته الكون على السطح- فهو يتوقف على المقدمه الخارجيه زائدا على مبادئ الإراده، و هى نصب السلم، و هل يحتاج نصب السلم أيضا إلى مقدمات الإراده أم لا؟ يتحقق فى كلام الأعظم- سيما صاحب الكفايه قدس سرّه- التعبير بأنه يترشح من الإراده المتعلقه بذى المقدمه إرادته متعلقه بالمقدمه (1)، و الظاهر منه أنه يتولد من إرادته ذى المقدمه إرادته المقدمه بدون اختيار و احتياج إلى المبادئ و المقدمات، فكما أنه لا- واسطه بين الإراده المتعلقه بذى المقدمه و نفس ذى المقدمه كذلك لا واسطه بين الإراده المتعلقه بذى المقدمه و المقدمه، و لكنّه لا واقعته لهذا الظاهر، فإنّ الإراده تحتاج إلى

ص: ٨

المبادئ بدون الفرق بين إرادته المقدمه و ذى المقدمه، إلا أن الغرض الأصلي يتعلّق بذى المقدمه، و المقدمه توجب التمكّن من الوصول إليه، وهذا لا يوجب عدم احتياج إرادتها إلى المبادئ، فيكون المراد من التعبير المذكور أن إرادته المقدمه تابعه لإرادته ذى المقدمه.

و أمّا القسم الثالث-أى تعلّق الإراده بإتيان العمل عن الغير-فما يرتبط هاهنا بالمولى عبارته عن صدور الأمر و إيجاب الأمور به على المأمور، و نعبّر عنه بالبعث و التحريك الاعتبارى، و هو من أفعاله الاختيارى، و يكون مسبقا بالإرادته، و معلوم أنّها لا تتحقّق إلا بعد تحقّق مبادئها، و ما يرتبط بالمأمور عبارته عن شراء اللحم-مثلا-بحسب أمر المولى، و لا شكّ فى أنّه يحتاج إلى المقدمه الخارجيه زائدا على مبادئ الإراده.

ثمّ إنّ الإمام قدّس سرّه كأنّه يسأل صاحب الكفايه قدّس سرّه عن طرفى الملازمه؛ إذ تتحقّق فى المسأله احتمالات أربعه، و لا يمكن الالتزام بأحدها:

الأوّل: أن يكون طرفى الملازمه عبارته عن الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدمه، و الوجوب الفعلى المتعلّق بالمقدمه، فكما أنّ للمولى بعثا اعتباريا فعليا بالنسبه إلى شراء اللحم كذلك كان له بعث اعتبارى فعلى بالنسبه إلى دخول السوق مثلا، إلا أنّ البعث و الوجوب فى الأوّل نفسى و فى الثانى غيرى، و لكنّ الكلام فى أنّه إذا صدر عن المولى «اشتر اللحم» بدون «ادخل السوق» فأين الوجوب الفعلى للمقدمه حتّى يكون طرفا للملازمه، مع أنّه لم يصدر عن المولى إلا إيجاب ذى المقدمه.

و نضيف إليه: أنّ الملازمه هاهنا غير الملازمه بين حكم العقل و الشرع، فإنّا نستكشف من وجود حكم العقل فى مورد أنّ للشرع فيه حكما أيضا، إلا أنّه

يمكن أن لا يصل إلينا، ولكن المفروض في ما نحن فيه أنه لم يصدر من المولى سوى «اشتر اللحم»، فعلى هذا لا بدّ للمولى من الأمر بالمقدّمه في رديف الأمر بذي المقدّمه مثل: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، وإلا يكون الأمر غلطا أو ناقصا، مع أنه لم يلتزم به أحد، ولا ضروره لإلزام المقدّمه من المولى حتّى في صورته التفاته إليها عند العقلاء، وحينئذ نسال أنه كيف تتحقّق الملازمه بين الوجوبين الفعلين مع أنّا نقطع بعدم صدور الأمر بالمقدّمه من المولى؟!

الاحتمال الثاني: أن يكون طرفي الملازمه عباره عن الإرادتين، إحداهما:

الإرادته المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدّمه، و ثانيتهما: الإرادته المتعلّقه بالبعث إلى المقدّمه، فإن كان مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه التلازم بين الإرادتين في نفس المولى يرد عليه:

أولا: أنه إذا كان الأمر كذلك فما الدليل لتأثير الإرادته المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدّمه في المراد و عدم تأثير الإرادته المتعلّقه بالبعث إلى المقدّمه فيه؟ و لم يتحقّق المراد بعد الإرادته في الاولى دون الثانيه؟!

و ثانيا: أنّ هذا المعنى متفرّع على التفات المولى إلى المقدّمه أو المقدمّات، و يمكن أن يكون المولى غافلا- عنها، و لا يمكن الالتزام بالملازمه بين الإرادتين في صورته الغفله عنها، فلا يصحّ هذا الاحتمال أيضا.

و الاحتمال الثالث عبارته عن الاحتمال الأوّل، و الاحتمال الرابع عبارته عن الاحتمال الثاني، و لكن مع حذف الفعلية من طرف المقدّمه في هذين الاحتمالين و تبديلها بكلمه التقديرية؛ بأنّ الملازمه متحقّقه بين الوجوب الفعلية لذي المقدّمه و الوجوب التقديرية للمقدّمه، أم لا؟ أو أنّ الملازمه ثابتة بين الإرادته الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدّمه و الإرادته التقديرية المتعلّقه بالبعث إلى

المقدّمه أم لا؟ والمراد من التقديرية أنّ وجوب المقدّمه أو إرادتها لم يتحقّق فعلا في نفس المولى، ولكنّه يتحقّق في الآتية.

وإن فرض البحث بهذه الكيفيّة فيرد عليه: أنّ الملازمه أمر وجودي، فإن تحقّق أحد طرفيها فلا بدّ من تحقّق طرفها الآخر، ولا يمكن اتّصاف شيء بوصف باعتبار وجوده في الاستقبال؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت له، بل الملازمه تكون من هذه الحيثية كالامور المتضايفه؛ إذ الملازمه وصف للطرفين، فيحتاج ثبوت الوصف إلى فعليته وجود الموصوف.

و حاصل كلام الإمام قدّس سرّه: أنّه لا يمكن الالتزام بأن يكون محلّ النزاع بإحدى الاحتمالات المذكوره.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا البيان أجنبي عن محلّ البحث في ما نحن فيه؛ بأنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه يدعى أنّ محلّ النزاع عبارة عن الملازمه بين الوجوبين أو الإرادتين، وأنكره الإمام قدّس سرّه، إلّا أنّ كلامه في مقام توضيح الإنكار ينتهي إلى إنكار الملازمه، و معلوم أنّ إنكار الملازمه مسأله، و إنكار كون الملازمه محلاّ للنزاع مسأله اخرى، فلا ينطبق الدليل على المدّعى.

و لكنّه مدفوع بأنّ ما يقع محلاّ للنزاع بين الأجلّه و الأعاضم و اختيار المشهور طرف الإثبات فيه لا- يمكن أن يكون واضح البطلان مثل الاحتمالات المذكوره هاهنا، و لا يمكن نسبه ما هو واضح البطلان إلى المشهور، فلا تكون الملازمه بالكيفيه التي ذكرها صاحب الكفايه قدّس سرّه محلاّ للنزاع.

و توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى مقدّمه، و هي: أنّ الإراده المتعلّقه بفعل شيء مباشره عن الإنسان تكون المقدّمات و المبادئ أوّلها التصرّ و ثانيها التصديق بفائدته، و لكنّ التصديق بالفائده لا يكون موافقا للواقع، فربما

يتخيّل تحقق الفائدة، و لذا تتحقّق الإرادة و بعدها يتحقّق المراد، ثمّ ينكشف عدم تحقق الفائدة واقعا بحيث إن التفت إليه حين الإرادة لم يتحقّق منه التصديق بالفائدة أصلا، كما أنّه في مقام التصديق بالفائدة ربما يتخيّل عدم تحقق الفائدة، و يعتقد أنّ هذا الشيء خال من الفائدة، و لذا لا تتحقّق الإرادة و المراد منه، ثمّ ينكشف ترتّب فائده مهمّة عليه بحيث إن التفت إليه حين الإرادة تتحقّق منه الإرادة قطعا.

و هكذا في الإرادة المتعلّقه ببعث الغير إلى فعل، فإنّه قد يصدر البعث عن الأمر إلى ذي المقدمه مع أنّه غافل عن مقدمته المقدمه، و يمكن أن يتخيّل بعض الامور مقدمه للمأمور به مع أنّه لا يرتبط بحسب الواقع به أصلا. و إن لم يمكن نسبه هاتين الجهتين- أي الغفله عن المقدمه و الخطأ في التشخيص- إلى الشارع فلا- يجرى هذا المعنى في الأحكام الشرعيّه، و لكنّ هذا البحث لا- ينحصر في الأحكام الشرعيّه، بل هو عام يشمل جميع الأوامر المتحقّقه بين الموالى و العبيد و الآباء و الأبناء و أمثال ذلك؛ إذ الحاكم في المسأله عباره عن العقل بدون أن تكون المسأله فقهيّه أو اصوليّه، إلا أنّ النتيجة التي تستفاد من غفله الأمر عن المقدمه أو خطائه في تشخيص بعض المقدمات تجرى في الأحكام الشرعيّه أيضا.

ثمّ إنّ الإمام قدّس سرّه استنتج بأنّه لا بدّ لنا من جعل محلّ النزاع في ما نحن فيه عباره عن الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذي المقدمه و الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه المولى مقدمه، فتكون للمسأله جهتان:

الاولى ترتبط بالمولى، و هي: أنّ طرفي الملازمه عباره عن الإراده الحتميّه الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذي المقدمه و الإراده الحتميّه الفعلية المتعلّقه بالبعث

إلى ما يراه المولى مقدّمه، يعنى أنه أولاً: التفت إلى المقدّمه، و ثانياً: أنه قد يعتقد بمقدّميه ما لم تكن مقدّمه، فتتحقق بعده إرادته، و لا يكون هذا مخالفاً لطرف الملازمه.

الجهه الثانيه ترتبط بالعبء، و هى: أنّ وظيفته الأصليه عباره عن تحصيل غرض المولى من أى طريق أمكن، و إن كانت المقدّمه مغفولاً- عنها للمولى فلا يجوز له تركها فى مقام الامتثال، فإنّ مع تركها يترك ذا المقدّمه أيضاً، كما أنّه إذا تعلقت إرادته بشىء لتوهم كونه مقدّمه فلا يجب على العبد إيجاده. و مع الالتفات إلى هاتين الجهتين تندفع جميع الإشكالات.

و لكن يرد عليه: أنّه سلّمنا إن جعلنا أحد طرفى الملازمه عباره عمّا يراه المولى مقدّمه يوجب حلّ الإشكالات المذكوره إلاّ أنّه يستلزم إشكالاً آخر، و هو أنّ المولى إن التفت إلى مقدّميه المقدّمه- مثل: دخول السوق بالنسبه إلى شراء اللحم- فهل يجوز له الاكتفاء بالأمر بذى المقدّمه فقط أو لا- بدّ له من الأمر بالمقدّمه أيضاً، و إلاّ يكون الأمر ناقصاً؟ و الثانى مخالف للوجدان و الاستعمالات العرفيه و أوامر الموالى العرفيه، فلا يكون قابلاً للبحث.

و إن قلنا بالأوّل فنسأل أنّه ما الدليل على تحقّق المراد بعد إرادته ذى المقدّمه و عدم تحقّقه بعد إرادته المقدّمه مع أنّك تقول بالملازمه بين الإرادتين؟!

و الحقّ أنّ طرفى الملازمه عباره عن وجوب المتعلّق بذى المقدّمه و وجوب المتعلّق إلى ما يراه المولى مقدّمه، مع إصلاح من الإمام قدّس سرّه، و حينئذ إن قلنا بالملازمه فى الأحكام الشرعيّه نقول: إنّ الشارع كما أوجب ذا المقدّمه كذلك أوجب المقدّمه، و لكن يمكن أن لا يصل إلينا فى بعض الموارد. و أمّا عدم صدور الأمر إلى المقدّمه من الموالى العرفيه مع التفاته إلى مقدّميه المقدّمه،

كقوله: «اشتر اللحم» بدون «ادخل السوق»، فيكون حلّ مسأله طرفى الملازمه بأنّ الواجب كما ينقسم إلى النفسى و الغيرى كذلك ينقسم إلى الأصلى و التبعى.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): «إنّ هذا التقسيم يرتبط بمقام الثبوت و لا يرتبط بمقام الإثبات و دلالة اللفظ».

و المراد من الأصلى ما يلاحظه المولى مستقلاً و تتعلّق به إرادته، و هو يتصوّر فى الواجب النفسى و الغيرى.

و المراد من التبعى ما لا يلاحظه المولى مستقلاً و لم تتعلّق به إرادته كذلك، بل تكون الإراده المتعلّقه به بتبع الإراده المتعلّقه بشىء آخر، و هذا يتصوّر فى الواجبات الغيريه فقط، فالواجب الغيرى قد يكون أصلياً و قد يكون تبعياً، و بناء على هذا تتحقّق الملازمه بين الوجوبين فى صورته اكتفاء المولى بوجوب ذى المقدمه أيضاً، إلا أنّ وجوب المقدمه يتحقّق تبعاً، و لذا ينتهى النظر بعد التحقيق المستوفى بجعل الملازمه بين الوجوبين و مع الإصلاح المذكور.

و قبل الورود فى بحث التقسيمات لا بدّ لنا من بحثين:

الأول: فى أنّ هذه المسأله عقليّه محضه أو لفظيه؟ و قد تقدّم أن نقلنا عن صاحب الكفايه قدّس سرّه القول بأنّها عقليّه محضه، و لكنّ المنطقيين قالوا: إنّ الدلاله قد تكون بنحو المطابقه، و قد تكون بنحو التضمّن، و قد تكون بنحو الالتزام، و لا شكّ فى أنّ الدلاله المطابقيه و كذا التضمّنيه دلاله لفظيه، و أمّا الدلاله الالتزاميه فيها كلام؛ لأنّها عباره عن دلاله اللفظ على الملزوم، و نحن ننتقل منه إلى اللازم، و لا دليل لجعل لازم الموضوع من الدلاله اللفظيه، و لو التزم

ص: ١٤

أحد بأنّها منها فيمكن قوله في هذه المسألة بكونها مسأله لفظيّه، و يؤيّدّه البحث عن مقدّمه الواجب في مباحث الألفاظ.

و أمّا على القول بعدم كونها من الدلاله اللفظيّه و أنّ العقل ينتقل من طريق الملازمه إلى اللازم فتكون مسأله عقليّه، و لا يمكن عدّها من مباحث الألفاظ.

إذا عرفت هذا فنقول: تترتب ثمره مهمّه على مبنى الإمام و ما قلنا به في ما نحن فيه، و هي أنّ الإمام قدّس سرّه (1) يقول: إنّ البحث في مقدّمه الواجب لا- يكون بحثاً لفظيًّا و إن كانت الدلاله الالتزاميّه من مباحث الألفاظ، فإنّ طرفي الملازمه هاهنا عبارته عن الإرادتين، و لا- تكون إحداهما مفاد اللفظ و مدلوله، و اللفظ كاشف عن إرادته المولى لا بما أنّه لفظ، بل بما أنّه فعل من أفعاله الاختياريّه، و كلّ عمل اختياري يكشف عن ثبوت الإراده قبل العمل، و هذا غير دلالة اللفظ على الإراده، فالمسأله عقليّه.

و أمّا على القول بجعل طرفي الملازمه عبارته عن الوجوبين، فيكون الوجوب مفاد اللفظ و هيئته «افعل»، و على هذا تكون المسأله مسأله عقليّه.

البحث الثاني: في ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ البحث عن مقدّمه الواجب مسأله فقهيّه أو اصوليّه أو كلاميّه أو من المبادئ الأحكاميّه، على اختلاف المباني و الأنظار، و قلنا: إنّ عنوان البحث إن كان بأنّ مقدّمه الواجب واجب أم لا كما يكون كذلك في أكثر الكتب الاصوليّه فلا شكّ في كونها مسأله فقهيّه، فإنّ الملاك الفقهي- أي كون الموضوع فعلاً من أفعال المكلف- متحقّق هاهنا، و تقدّم أنّ كليّه العنوان لا يمنع عن فقهيّه المسأله.

و أمّا إن كان عنوان البحث عبارته عن الملازمه فتكون المسأله مسأله

ص: ١٥

اصوليه، سواء كانت الملازمه بين الإرادتين أو بين الوجوبين، فإنّ الملازمه كالا-صولي- أى الوقوع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه-متحقّق فى ما نحن فيه.

و القائل بكلاميّه المسأله يقول: إنّ البحث هاهنا بحث عقلى، فلا محاله يكون البحث كلاميًا، و لم يلتفت إلى أنّ كلّ مسأله كلاميه مسأله عقليه، و ليس كلّ مسأله عقليه مسأله كلاميه، فلا- أساس لهذا القول، كما أنّ احتمال كونها من مبادئ الأحكام تخيل محض، فإنّ عبارته عن البحث عن العوارض و شئون الأحكام الخمسه كالبحث عن ماهيه الوجوب، و أنّ التضادّ بين الوجوب و الحرمة متحقّق أم لا؟ و أمثال ذلك، و البحث عن مقدّمه الواجب أجنبى عن ذلك، فتكون المسأله مسأله اصوليه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) دخل فى تقسيمات المقدّمه و قال: «إنّه ربما تنقسم المقدّمه إلى تقسيمات: منها: تقسيمها إلى الداخليه، و هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأموره بها- أى المقولات المتباينه التى اعتبرها الشارع واحدا، كالركوع و السجود بالنسبه إلى الصلاه- و الخارجيه و هى الامور الخارجيه عن ماهيتها ممّا لا تكاد توجد بدونها، مثل نصب السّلم بالنسبه إلى الكون على السطح.

و ربما يشكل كون الأجزاء مقدّمه لها و سابقه عليها، بأنّ المرّكب ليس نفس الأجزاء بأسرها.

و حاصل الإشكال: أنّ المعبر فى المقدّمه خصوصيتان: الاولى: التباير بينها و بين ذى المقدّمه من حيث الوجود، الثانيه: تقدّمها على ذى المقدّمه من حيث الزمان. و هاتان الخصوصيتان لا تتحقّقان فى الأجزاء؛ إذ الأجزاء عين

ص: ١٦

المركب، والمركب ليس إلا نفس الأجزاء، فتتضمن المقدمة بالخارجية، ولا يمكن تصور المقدمة الداخلية.

وقال المحقق الخراساني قدس سره في جواب الإشكال: إنَّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فتحصل المغايره بينهما.

و مراده منه أنا سلّمنا اعتبار التغيرات بينهما، ولكنّه لا ضروره تقتضى أن يكون التغيرات تغاير حقيقي و وجودي، بل التغيرات الاعتباري كاف في اتّصاف الأجزاء بالمقدميه؛ إذ الجزء إن لوحظ لا بشرط فهو المقدمه، و إن لوحظ بشرط الانضمام فهو ذو المقدمه، و أمّا مسأله التقدّم الزماني فلا دخل لها بعنوان المقدميه أصلا.

و إن كان الظاهر من عبارته «أنَّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر» أنّها عبارته عن مجموعه الأجزاء، و لكنّه لا يكون مراده قطعاً، فإنّه يستلزم أن تكون جميع الأجزاء مقدمه واحده، مع أنّ المقدمة الداخليه تتعدّد بتعدّد الأجزاء.

على أنّه يستلزم عدم التغيرات بين المقدمة و ذى المقدمة، و يقع البحث هاهنا في مقامين:

الأول: في صحّه هذا التقسيم و ثبوت المقدمات الداخليه و عدمه.

المقام الثاني: في أنّه لو فرضنا صحّه التقسيم هل تكون المقدمات الداخليه كالخارجيه داخله في محلّ النزاع أم لا؟

قال المحقق الخراساني قدس سره (1): إنّهُ ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع كما

ص: ١٧

صرّح به بعض، و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا، وإنما كانت المغايره بينهما اعتباريّه، فتكون واجبه بعين وجوبه، و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر؛ لامتناع اجتماع المثليين.

ثمّ إنّه قدّس سرّه دفع التوهّم الذى يمكن أن يحصل هاهنا، و حاصل التوهّم: أنّه مع تعدّد الجهه لا يلزم الاجتماع؛ بأنّ مرحله تعلق التكليف بطبيعته المأمور به فى عالم المفهوم من المولى غير مرحله الامتثال فى الخارج من المكلف، و تعدّد الجهه و العنوان فى مرحله الاولى يكفى فى تعلق الأمرين المتضادين أو مثليين كالصلاه الواقعه فى الدار المغصوبه، فإنّها من جهه كونها صلاه واجبه، و من جهه كونها غصبا حرام، و المفروض تعدّدها فى ما نحن فيه، حيث إنّ متعلّق الوجوب النفسى هى الأجزاء بعنوان كونها عين الكلّ و متعلّق الوجوب الغيرى هى الأجزاء بعنوان كونها مقدّمه لوجود الكلّ، و الاجتماع بين العنوانين فى الخارج لا يوجب الضرر بالتغاير المتحقّق بينهما فى مقام تعلق التكليف، فيجوز اجتماع الأمرين هاهنا أيضا.

و توضيح جوابه قدّس سرّه عنه: أنّ الجهه إمّا تقيديّه، و هى ما يقع موضوعا للخطاب، و إمّا تعليليّه و هى ما يكون علّه للحكم لا موضوعا له، فإن كانت الجهه تقيديّه فتعدّدها يجدى فى دفع محذور اجتماع الحكمين على موضوع واحد؛ إذ المفروض تعدّد الموضوع بتعدّد الجهه، و لذا يندرج فى باب التزاحم لا التعارض. و إن كانت الجهه تعليليّه فتعدّدها لا يجدى فى دفع المحذور المذكور؛ لعدم تعلق الحكم بالجهه حتّى يكون تعدّدها موجبا لتعدّد الموضوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للصلاه فى مثل أقيموا الصّلاه جهه تقيديّه،

فإنها عبارته عن الركوع و السجود و سائر الأجزاء، فلا إشكال من جهة تعلق الوجوب النفسى بالأجزاء، و أما من جهة الوجوب الغيرى فلا- شك فى أن متعلقه عبارته عن ذات المقدمه لا- عنوانها و مفهومها؛ إذ لا يمكن الإيصال إلى السطح بسبب مفهوم المقدمه، فيكون موضوعه ذات المقدمه، و عله وجوبه عنوان المقدمه، و على هذا تكون المقدمه من الجهات التعليليه و إن كانت الأجزاء متعلقه بالوجوب الغيرى أيضا، و المفروض أنها عين الكل فتصير متعلقه للحكمين المتماثلين، فالوجوب العارض لها نفسى لا غيرى، و لذا لا يمكن أن تكون المقدمات الداخليه داخله فى محل النزاع.

و ملخص كلامه: أنه كان للأجزاء عنوان المقدمه، سواء كان المركب حقيقيا بالأجزاء التحليليه العقلية- كالجنس و الفصل للماهية- أو بالأجزاء الخارجيه- كالهيولى و الصورة للإنسان- أم كان المركب غير حقيقيا صناعيا- كالمسجد و السياره- أو اعتباريا كالصلاه و الحج، و لكنه أنكر دخول الأجزاء فى محل النزاع.

و أما الإمام قدس سره (1) فأنكر أصل المقدمه فى المركبات الحقيقيه، و استدلل بأنه يشترط فى المقدمه المغايره مع ذى المقدمه و لو اعتبارا، و هو مفقود هاهنا؛ إذ العقل يأبى عن القول بأن الحيوان أو الناطق مقدمه لماهية الإنسان، و كذا الماده و الصورة؛ فإنهما عين الإنسان، لا- أن الماده- مثلا- مقدمه لوجود الإنسان و سلم فى المركبات الغير الحقيقيه، فكلتا المرحلتين من البحث- أى عنوان المقدمه للأجزاء و دخولها فى محل النزاع- من دون فرق بين المركب الصناعى و الاعتبارى. و قال: «توضيح المقام يتوقف على بيان كيفيه الإراده

ص: ١٩

الفاعليّة؛ كي يعلم منه حال الإرادة الأمرية».

و محصّل كلامه: أنّه إذا تعلّقت إرادته الإنسان ببناء المسجد-مثلا-للتوصّل به إلى ما فيه من المصلحه و الأجر، كما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه و آله: «من بنى مسجدا - كمفحص القطاه- بنى الله له بيتا في الجنّة» (١) فلا بدّ قبل تحقّق الإرادة من تحقّق مبادئها من التصوّر و التصديق بالفائده و سائر المبادئ، و لا شكّ في أنّ بناء المسجد يتوقّف على موادّ مختلفه الحقائق من حيث الكمّيّه و الكيفيّة، فنسأل الآين أنّه يلزم على المرید حين الإرادة تصوّر جميع الموارد الملازمه كَمَا و كيفا، و إلاّ تكون الإرادة ناقصه؟ و بعبارة اخرى هل يتحقّق الفرق بين إرادته الملتفت إليها و الغافل عنها من حيث النقص و الكمال؟ و من البديهي أنّه لا فرق بينهما، و لذا يتحقّق مرادهما في الخارج.

ففي بادئ الأمر تتعلّق الإرادة بأصل بناء المسجد و إحدائه، فإذا التفت إلى توقّفه على الأرض و الأحجار و الأخشاب-مثلا-فلا محاله تحتاج إرادته كلّ منها إلى المبادئ من التصوّر و التصديق بفائدتها، أي التمكّن بها من بناء المسجد ثمّ تتعلّق الإرادة بها، فتعدّد الإرادة بتعدّد المراد، و يشهد له تعلّق الإرادة ببناء المسجد في حال كونه غافلا عن الأجزاء و المواد، فهذه إرادته واحده مستقلّه، و الإرادة المتعلّقه بكلّ واحد من المقدمات إرادته مستقلّه اخرى، و هكذا إرادات المتعلّقات بالمقدمات الخارجيّة مثل: استئجار البناء و المهندس و أمثال ذلك.

و بالنتيجة: الإرادة المتعلّقه بالمرکّب الصناعی غیر الإرادة المتعلّقه بالمقدمات، مع أنّ المرکّب الصناعی-مثل المسجد-عنوان من العناوين

ص: ٢٠

لا مسبب من الأسباب، هذا في الإرادة الفاعليّة.

وهكذا في الإرادة الأمرية إذا قال المولى: أيها العبد، ابن مسجداً، وعلى القول بالملازمة فمعناه أنّ شراء الأرض و سائر المواد و الأجزاء يكون متعلقاً للبعث المستقلّ الغيرى و المقدّمى؛ إذ يتعلّق بكلّ واحد منها إرادته مستقلّة تكشف عن تعدّد المراد، فيكون متعلّق الوجوب النفسى أصل بناء المسجد، و متعلّق الوجوب الغيرى و المقدّمى كلّ واحد من الأجزاء، و ليس من اجتماع المثليّن خبر و لا- أثر، و هذا المعنى يجرى بعينه فى المركّبات الاعتبارية كالصلاه و الحجّ أيضاً؛ إذ لا- فرق بينهما إلّا فى تحقّق اعتبار الوحده فى الثانيه، بخلاف الاولى فيكون لأجزاء الصلاه عنوان المقدّميه كما أنّها تدخل فى محلّ النزاع.

و لكنّ المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) فضيّل بين المركّبات الاعتبارية بأنّ المولى قد يلاحظ الأشياء المختلفه الحقائق، و يعتبرها شيئاً واحداً فى رتبه قبل الأمر ثمّ يجعلها متعلّقا للأمر، و لا بدّ لنا فى هذا القسم من المركّبات الاعتبارية من القول بمقدّميه أجزائها و دخولها فى محلّ النزاع. هذا فى القسم الأوّل من المركّبات الاعتبارية.

و أمّا القسم الثانى منها فهو عبارته عن أن يتحقّق عنوان المقدّميه فى رتبه متأخّره عن الأمر؛ بأنّ المولى يلاحظ الأشياء المختلفه الحقائق و يجعلها متعلّقا للأمر بدون اعتبار الوحده بينها، و لكنّ المكلف بعد إيصال الأمر إليه يعتبرها شيئاً واحداً، ففى الحقيقه يتقوّم المركّب الاعتبارى باعتبار الوحده، و الاتّصاف بالمقدّميه يتوقّف على تحقّق عنوان المركّب الذى يتحقّق بعد تعلّق الأمر باعتبار المكلف.

ص: ٢١

و هذا القسم من المركبات خارج عن محلّ النزاع، فإنّ مقدّميه الأجزاء تتحقّق بعد الأمر بذي المقدّمه، فكيف يمكن ادّعاء الملازمه بين وجوب ذي المقدّمه و وجوب ما صار جزء و مقدّمه بعد وجوب ذي المقدّمه؟!

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا التقسيم ليس بصحيح، بل المركّب الاعتبارى منحصر بالقسم الأوّل، و القسم الثانى الذى ذكره غير معقول؛ فإنّه لا شكّ فى تحقّق المصلحه الملازمه فى المأمور به، و تعلق الأمر بأشياء مختلفه الحقائق كاشف عن تحقّقها فيها، و نقول: إن لم تتحقّق اعتبار الوحده قبل الأمر بها من المولى فهل تتحقّق المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء فى كلّ واحد من الأشياء المذكوره أو فى مجموعها من حيث المجموع؟ إن كان الأوّل فلا يمكن جعل المجموع مأمورا به بأمر واحد؛ إذ لا بدّ من تعدّده بتعدّد المأمور به كتعدّد الإراداه بتعدّد المراد، فتحقّق المصلحه الملازمه اللازمه الاستيفاء فى كلّ واحد منها مستقلاً أمر غير معقول، و إن كان الثانى- أى دخل المجموع فى ترتّب المصلحه المذكوره- بحيث إن لم تتحقّق أحدها لم تتحقّق المصلحه، فهذا ما نعبر عنه باعتبار الوحده، و يشهد له قولك: إنّ المكلف بعد إيصال الأمر إليه يعتبر الوحده بينها؛ إذ المولى إن لم ير ضروره لاعتبار الوحده فى مقام تعلق الأمر، فما الذى يلزم المكلف أن يعتبرها؟ و هذا يكشف عن تحقّقه قبل الأمر؛ إذ لا بدّ قبله من ملاحظه المجموع بلحاظ ترتّب الأثر على المجموع، و هذا عبارته عن اعتبار الوحده. هذا. أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لو فرضنا صحّحه التقسيم المذكور و تعقّل القسم الثانى فلا وجه لخروجه عن محلّ النزاع، فإنّ الملاك فى المقدّميه هو حين الامتثال و إتيان المأمور به لا حين صدور الأمر، و تأخّر المقدّميه عن الأمر لا يكون مانعاً عن

الدخول في محلّ النزاع، فإننا نرى في المقدمات الخارجيه أنّ بعضها تتّصف بالمقدميه حال صدور الأمر عن المولى، وبعضها تتّصف بذلك حال امتثال الأمر، مثل توقّف الحجّ في زماننا هذا على تسجيل الأسماء و عدم توقّفه عليه في السابق، أو عدم احتياج المكلف بمقدمه حال صدور الأمر و توقّفه بها حال امتثال الأمر لعروض عارضه كالمرض-مثلا-و لم يسمع من أحد التفصيل بين المقدمات الخارجيه، فما الفرق بينها و بين المقدمات الداخليه؟ و ما أوجب التفصيل في الثانيه دون الاولى؟

و الجواب بالحلّ: فإنّه مرّ عن صاحب الكفايه قدّس سرّه عدم تعلق الوجوب الغيري بنفس العنوان و مفهوم المقدمه، بل يتعلّق بما هو مقدمه بالحمل الشائع الصناعى-أى المصداق و نصب السلم الخارجى مثلا- إذ يتوقّف عليه تكويننا الكون على السطح و لا يتحقّق بدونه، لا على مفهوم المقدمه، فإنّ الجهه و الحث فيه تعليليه، و إذا سئل عن علّه مقدميه الوجوب الغيرى بأنّه لما ذا يكون نصب السلم واجبا؟ فيقال فى الجواب: لأنّه مقدمه، فيكون تمام العلّه لوجوبه عباره عن كونه مقدمه، فلا فرق بين كون المقدميه سابقه على الأمر بذى المقدمه أو لاحقه به، و لا دخل للسابقيه فى العليه أصلا.

إذا عرفت هذا فنقول: و الذى يصاحبه الوجدان من الأقوال المذكوره عباره عمّا اختاره سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه من التفصيل بين المركّبات الحقيقيه و غير الحقيقيه. و بالنتيجه: أنّ أجزاء المركّبات الاعتباريه-كالصلاه و الحجّ- داخله فى محلّ النزاع بالبيان الذى ذكرناه عنه قدّس سرّه.

و قال بعض بالتفصيل بين المقدمات الخارجيه أيضا؛ بأنّها على قسمين:

قسم منها بصوره العلّه التامه-أى مجموع السبب و الشرط و عدم المانع-

و قسم منها بصورة جزء العلة، والأول خارج عن محلّ النزاع بخلاف الثاني.

و بعبارة اخرى: إن لاحظنا أجزاء العلة بصورة المجموع من حيث المجموع فهي خارجه عن محلّ النزاع، وإن لاحظناها واحده واحده فهي داخله في محلّ النزاع.

و تقريب ذلك يتوقف على مقدّمه، و هي: أنه لا فرق بين الإرادة الفاعليه و الإرادة الآمرية من حيث المراد و أصل الإرادة، إلا أنّ المراد يتحقّق في الاولى بالمباشرة و في الثانية بوساطه الأمر.

ثم استفاد منها أنّ الإرادة الفاعليه إذا تعلقت بإحراق شيء فمن المعلوم أنّها تتعلّق بالعله دون المعلول فإنّ الإحراق خارج عن دائره قدره المرید، و هو يترتب على العلة، و ربما لا يعدّ فعلا للفاعل، بل هو عمل و خصوصيّة للنار، و إذا كان الأمر في الإرادة الفاعليه كذلك فيكون في الإرادة الآمرية أيضا كذلك، فإن قال المولى: «أحرق هذه الكتب الضالّه» يكون معناه في الواقع «ألق هذه الكتب في النار»؛ إذ لا بدّ من أن يكون المأمور به مقدورا و فعلا للمكلف، و ما هو المقدور له هاهنا ليس إلا إيجاد العلة التامه، و لذا لا بدّ من خروج العلة التامه عن محلّ النزاع.

و لكنّ الحقّ أنّ هذا الكلام مخدوش:

أولا: بأنّ نتيجة الاستدلال لو فرضنا صحته: أنّ العلة التامه ليست بمقدّمه، بل هي بنفسها ذو المقدمه.

و ثانيا: أنّه استفاد منه المقدميه لأجزاء العلة التامه كالمقتضى و الشرط و عدم المانع، و نحن نسأل أنّها مقدمه لمجموع العلة التامه أو للمعلول؟ فإن قلنا بالأول تكون المقدمه داخلية، فلا يكون لنا مقدمه خارجيه أصلا؛ لأنّها

ليست سوى المقتضى و الشرط و عدم المانع.

و إن قلنا بالثاني يعود الإشكال؛ بأنّ المعلول ليس مقدورا للمكلف من دون فرق بين أن يلاحظ مع العله التامه أو أجزاءها، فإن كانت العله التامه خارجه عن محلّ النزاع فتكون أجزاءها أيضا كذلك، فتخرج جميع المقدمات الخارجيه عنه، فلا معنى للبحث عن مقدمه الواجب للقائل بخروج المقدمات الداخليه عن محلّ البحث كالمحقق الخراساني قدس سره (١).

ثالثا: أنّ هذا الكلام باطل من أصله حتى في الإراده الفاعليه، فإننا نرى بالوجدان أنّ الإحراق مقدور للإنسان و تتعلّق إرادتنا به بعد تصوّره و التصديق بفائدته و تماميه سائر المبادئ، إلّا أنّ المقدور للإنسان قد يكون بلا واسطه-كحركة اليد و أمثاله-و قد يكون مع الواسطه كالإحراق، فهو مقدور لنا مع واسطه العله التامه، و إلّا يلزم أن تكون نسبة الإحراق إلى الإنسان مجازيا، و هو كما ترى.

ثمّ قال المحقق الخراساني قدس سره: و منها: تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه، فالعقليه هي ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمه بدونه، و الشرعيه-على ما قيل-ما استحيل وجوده بدونه شرعا، و لكنّه لا يخفى رجوع الشرعيه إلى العقليه؛ ضروره أنّه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا، إلّا إذا اخذ فيه شرطا و قيذا، و استحاله المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا.

و لا بدّ لنا من تكميل هذا البيان من حيث الورد في البحث و اختتامه.

التكملة الاولى: أنّ جعل الشارع الطهاره-مثلا-مقدمه للصلاه لا يخلو من أحد احتمالين:

ص: ٢٥

أحدهما: أنّ مقدّميتها لها واقعيتها من الواقعيّات - كواقعيّته استحاله تحقّق ممكن الوجود بدون تحقّق العله المرجّحه و الموجه - و لكنّ العقل قاصر عن إدراكها، و كشفها الشارع لأطلاعه على الامور الواقعيّه، و لا شكّ في انطباق تعريف المقدّمه العقليّه عليها أيضاً، و هو استحاله وجود ذى المقدّمه بدونها.

و ثانيهما: أنّ مقدّميتها لها أمر من الامور الاعتباريّه كالملكيه و الزوجيه، لا بمعنى انكشاف واقعيّه ما فوق إدراك العقل بها، و على هذا أيضاً ترجع إلى المقدّمه العقليّه؛ إذ لا بدّ في مقدّميه المقدّمه من أمرين: الأوّل: جعل الشارع قوله بأنّ الطهاره شرط للصلاه، و الثانى: الحكم بأنّه إذا جعل الشارع الطهاره شرطاً لها فعلم أنّ تحقّق المشروط بدون الشرط ممتنع، و الحاكم بهذا الامتناع هو العقل. و الأساس فى باب المقدّميه عبارته عن الأمر الثانى الذى يكون الحاكم به العقل، فلا بدّ من حمل عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه على هذا، لا أنّ المقدّميه واقعيّه كشف عنها الشارع.

و الحاصل: أنّ المقدّمات الشرعيّه ترجع إلى المقدّمات العقليّه على هذا البيان أيضاً.

التكملة الثانيه: أنه يمكن أن يقال: إنّ كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه تام، بل ليس قابلاً للإنكار فيما إذا كان تعبير الشارع مثل: «جعلت الطهاره شرطاً للصلاه» أو «اعتبرتها شرطاً لها»، و أمّا إذا كان التعبير مثل: «لا صلاه إلاّ بطهور» فمعناه أنّ الصلاه لا تتحقّق إلاّ - بوجود الطهور، فالشارع تعرّض إلى ما هو الأساس فى المقدّميه و لا - دخل للعقل و حكمه فيه، فكيف تكون المسأله مسأله عقليّه؟!

قلت: أوّلاً: أنّ الشارع بيّن بقوله: «لا صلاه إلاّ بطهور» الأمر الأوّل الذى

لا بد منه في مقدمته المقدمه، و لكن بالتعبير الكنائى، فمعناه أنه يشترط في الصلاه الطهاره.

و ثانيا: إن قلنا: إنه بين به الأمر الثانى الذى لا بد منه فى المقدمته، و لا شك فى أنه إرشاد إليه، و من البديهى أنه يكون فى صورته المفروغيه عن الأمر الأول، و على أى حال يرتبط ما هو الأساس فى المقدمته بحكم العقل - أى عدم تحقق ذى المقدمه بدون المقدمه - و لذا ترجع المقدمات الشرعيه إلى المقدمات العقلية.

و أمّا المقدمه العاديه فكان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فيها بيان يوافقه التحقيق، و حاصله: أن المقدمه العاديه إن كانت بمعنى عدم توقّف ذيها عليها بحسب الواقع بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلا أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطة، فهى و إن كانت غير راجعه إلى العقلية إلاّ - أنه لا - ينبغى توهم دخولها فى محلّ النزاع؛ إذ المقدمه العاديه بهذا المعنى ليست بمقدمه حقيقه، مثل عدم مقدمته نصب السلم للصعود على السطح، إلاّ بحسب العاده؛ لإمكان الصعود بالحبل أو الطيران أو غيرهما. و إن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها و إن كان فعلا واقعيًا - كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح لأجل عدم التمكن عاده من الطيران الممكن عقلا - فهى أيضا راجعه إلى العقلية؛ لاستحاله الصعود على السطح لغير الطائر الفعلى عقلا بدون نصب السلم، و إن كان الطيران بذاته ممكنا فيصدق ما ذكرنا فى تعريف المقدمه العقلية - أى ما استحيل واقعا وجود ذى المقدمه بدونه - على المقدمه العاديه بهذا المعنى أيضا؛ إذ المراد من الاستحاله المذكوره فيه أعمّ من الاستحاله الذاتيه

ص: ٢٧

و الوقوعيه على الظاهر، فلا فائده لهذا التقسيم فى بحث مقدمه الواجب.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره (١): «و منها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، و مقدمه الصحه، و مقدمه الوجوب، و مقدمه العلم... إلخ.

توضيح كلامه: أنّ مقدمه الوجود عبارته عما يتوقف عليه وجود الواجب و تحققه، و أصل تحقق عنوان هذه المقدمه و دخولها فى محلّ النزاع ممّا لا شبهه فيه كطى المسافه بالنسبه إلى مناسك الحجّ. و أمّا مقدمه الصحه - كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه - فلا شكّ فى رجوعها إلى مقدمه الوجود، أمّا على الوضع للصحیح فواضح، فإنّ غير الصحیح ليس فردا للماهيه المأمور بها حتى يكون وجودا لها، و أمّا على الوضع للأعمّ فلا أنّ محلّ الكلام فيما نحن فيه هو مقدمه الواجب و المأمور به، لا مقدمه المستمى بالصلاه مثلا، فمقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود مطلقا.

و أمّا مقدمه الوجوب فهى ممّا يتوقف عليه وجوب الواجب كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، و هى و إن كانت مغايره لمقدمه الوجود و لكن لا - إشكال فى خروجها عن محلّ النزاع؛ لعدم إمكان اتّصافها بالوجوب الترشّحى من قبل الوجوب المشروط بها، فإنّ بعد تحصيل الاستطاعه يلزم تحصيل الحاصل، و أمّا قبله فالحجّ ليس بواجب، فكيف يكون تحصيل الاستطاعه واجبا من باب مقدمه الواجب؟! و الحاصل: أنّ النزاع هاهنا فى مقدمه الواجب لا فى مقدمه الوجوب.

و أمّا مقدمه العلم فهى ممّا يتوقف عليه العلم بتحقيق الواجب كالإتيان بالصلاه إلى الجهات المتعدّده عند اشتباه القبلة و سائر موارد جريان قاعده

ص: ٢٨

الاشتغال، ولا شك في حكم العقل بلزوم هذه المقدمه، وإرشاد الروايات (١) الكثيره إليه، كما أنه لا شك في مغايرتها لمقدمه الوجود، ولكنها خارجه عن محل النزاع فيما نحن فيه، فإننا نبحث في مقدمه الواجب-أى مقدمه تحقق الواجب و وجوده-لا في مقدمه العلم بتحقق الواجب.

و يمكن أن يتوهم أن الحاكم بلزوم الإتيان بمقدمته العلميه هو العقل، و النزاع في مقدمه الواجب أيضا نزاع عقلي، فكيف يكون هذا قابلا للجمع مع خروجها عن محل النزاع!؟

و جوابه: أن الحاكم بالملازمه فيما نحن فيه و إن كان عباره عن العقل إلا أن طرفي الملازمه عباره عن الوجوب الشرعى المولوى للمقدمه و ذى المقدمه، و لا فرق بينهما إلا فى النفسيه و الغيريه، و أما المقدمه العلميه فليس لها سوى اللزوم العقلى الإرشادى، و الروايات المذكوره أيضا ترشد إلى ما حكم به العقل.

و منها: تقسيم المقدمه إلى المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالإضافه إلى ذى المقدمه، و نبحث هاهنا أولا: فى أصل صحه التقسم و معقوليته و عدمه، و ثانيا: بعد الفراغ عن صحته من حيث دخول الأقسام فى محل النزاع و عدمه.

و أما البحث فى المرحله الاولى فيحتاج إلى مقدمه، و هى: أن علماء أهل المعقول اتفقوا فى باب العله و المعلول على تقدم العله على المعلول من حيث الرتبه، و مقارنتها معه من حيث الزمان؛ بمعنى تحقق المعلول فى حال تحقق العله، سواء تحققت العله قبله أو معه، لا تحققه من دون أن تتحقق قبله عله،

ص: ٢٩

و لا تحقّقه فى حال انعدام العله بعد الحدوث.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقدمه حيث كانت من أجزاء العله لوجود ذى المقدمه، و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول أشكال الأمر فى المقدمه المتأخره، بل فى الشرط أو المقتضى المتقدم على الشروط زمانا المتصرّم حين الشروط، لا فيما استمرّ وجودا. و ما يلزمنا على حلّ الإشكال عباره عن تحقّق موارد متعدّده فى الشرعيّات من العبادات و المعاملات كالأغسال الليليه المعبره فى صحّه صوم المستحاضه عند بعض، و الإجازة فى صحّه العقد على الكشف الحقيقى عند بعض، لا بناء على النقل و لا على الكشف الحكمى.

هذا فى الشرط المتأخر و الشرط المتقدم كالعقد فى الوصيه و الصرف و السلم؛ إذ الملكيه فى الوصيه تترتب على الموت مع انعدام العقد حينه، و الملكيه فيهما مترتبه على القبض و الإقباض مع انعدام العقد حينهما، بل فى كلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثيره مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا، فإنّ الإيجاب و القبول و كذا أجزاءهما من الامور التدريجيّه المتصرّمه، فالجزء الأخير من القبول مقارن للأثر دون غيره من سائر أجزاء القبول و جميع أجزاء الإيجاب.

و ذكر الأعاظم و الفحول فى الفنّ طرقا متعدّده لحلّ الإشكال، و نحن نتعرّض إليها حتّى نصل إلى ما هو التحقيق فى المسأله، فقال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) بما حاصله: إنّ المسائل الشرعيّه تكون من الامور الاعتباريه و لا ترتبط بقاعده عقليّه، فإنّها تجرى فى الواقعيّات و التكوينيّات، فتكون سببيه غسل الليله لصحّه صوم يوم الماضى مثل سببيه العقد للملكيه و إتلاف مال الغير

ص: ٣٠

للضمان من الامور الاعتباريه، و لا دخل لها بقاعده عقليه. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ الإشكال المذكور يكون في التكوينيّات أيضا قابلا للجواب، و لا يلزم انخرام القاعده أصلا، مثلا: النار سبب لإحراق الخشب بشرط مجاورته لها و يبوسته، و معلوم أنّ طبعي النار لا يكون مؤثرا في الإحراق، بل حصّه خاصّه منها تكون كذلك، فإنّ للطبعه حصصا متعدده، و يترتب الأثر المذكور على حصّه متميزه عن سائر الحصص بالخصوصيه المتحققه في الخشب مثلا، و هذه الخصوصيه في الواقع عباره عن الإضافه المتحققه بين النار و الخصوصيات المعبره في الجسم من المجاوره و القابليه للإحراق، فيكون سبب ترتب الأثر الخاصّ على هذه الحصّه بعد ملاحظه سائر الحصص عباره عن الإضافه المذكوره.

و من البديهي أنّ طرف الإضافه كما يصحّ أن يكون أمرا فعليا كذلك يصحّ أن يكون أمرا استقباليا أو أمرا متحققا فيما مضى و المنعدم فعلا، و لا- ضروره تقتضى لفعليه طرفي الإضافه، بل يكفي فعليه أحد طرفي الإضافه كالعلم بالإضافه إلى الإنسان و المعلوم، و لا يلزم أن يكون معلوم الإنسان فعليا أبدا، و علمنا بالأمر الاستقبالي- كظهور الإمام صاحب الزمان عليه السلام- و الأمر الماضي- كمبعث الرسول صلّى الله عليه و آله- لا يكون قابلا للإنكار، مع أنّ المعلوم قد وجد و تصرّم أو لم يتحقّق بعد مع أنّ العلم به فعلى.

و إذا كانت المشكله قابله للحلّ في التكوينيّات فتكون في الامور الشرعيّه بطريق أولى قابله للحلّ. هذا تمام كلامه بتوضيح منا.

و أجاب استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) عنه بما حاصله: أنّ من القواعد المسلّمه

ص: ٣١

و القطعيه عند أهل المعقول القاعده الفرعيه في القضايا الموجهه، يعني ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت له.

نعم، القضايا السالبه المحصله تصدق مع انتفاء الموضوع أيضا، ولكن في غيرها يجب تحقق الموضوع في مقام الصدق، وإذا كان الأمر كذلك- أي كانت تلك الخصوصيه حاصله من إضافتها إلى الشئيين- فلا معنى لحصول أحد الطرفين- أعني الواجب- دون الطرف الآخر- أعني الشرط- إذ الإضافه الفعلية تستلزم تحقق الطرفين بالفعل كالابوه و البنوه الفعليتين تستلزم وجود الأب و الابن فعلا حتى تتحصل بين الطرفين.

و أميا مسأله العلم بالحوادث الماضيه و الآتية فعلا- بدون تحقق المعلوم الفعلي فجوابه يظهر بما ذكرناه مرارا من أن المعلوم بالعرض- يعني خارجيه الشيء- لا- يتحقق عند العلم به، و لكن المعلوم بالذات- يعني الصوره الحاصله من وجوده- متحقق في النفس و مقارن مع العلم به. و أميا شرطيه المجاوره و يبوسه الجسم للإحراق فلا يرتبط بالمعلوم بالذات، و طرف الإضافه هاهنا عباره عن واقعيه المجاوره و اليبوسه، و لا- يتصور فيها تحقق الإضافه فعلا- بدون طرف الإضافه، فلا تصح المقايسه بين العلم و شرطيتها أصلا. فجواب المحقق العراقي قدس سره عن الإشكال ليس بتام.

و الجواب الآخر: ما قال به صاحب الكفايه قدس سره (1) و تبعه الإمام قدس سره (2) في قسم منه، و هو قوله:

و التحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام

ص: ٣٢

١-١) كفايه الاصول ١:١٤٥-١:١٤٦.

٢-٢) تهذيب الاصول ١:٢١٣.

القاعده فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع - أى الحكم الوضعى كالزواجيه و الملكيه مثلاً- أو المأمور به، ثم شرع فى الجواب عن كل واحد منها مستقلاً.

و وافقه الإمام فى جوابه عن شرط التكليف و أضاف إليه مثلاً، و هو: أنّ من شرائط العامه لأصل التكليف و ثبوت الحكم عبارته عن قدره المكلف على الامتثال فى ظرف الامتثال لا فى حال التكليف، و إذا قال المولى: يجب عليك أن تسافر غدا فلا شك فى فعلية التكليف بمجرد صدور الحكم عنه، و معلوم أنّ القدره المضاف إلى الغد لا تتحقق حينئذ، فالتكليف المشروط يتحقق فعلاً بدون شرط.

و تقريب الجواب: أنّ الأمر يكون من الأفعال الاختيارية لفاعل المختار، فيكون مسبوقة بالإرادة، و هى تحتاج إلى المبادئ، و من مبادئها تصوّر الشيء و التصديق بفائدته، أى الاعتقاد بفائده المراد لا فائدته الواقعيه. و معلوم أنّ التصوّر و التصديق و العزم و الجزم و سائر مبادئ الإراده بأجمعها ترتبط بالنفس، و توجد كأصل الوجود الذهني بخلاقيه نفس الإنسان بعنايه من الله تعالى، و إن كان لصاحب الكفايه قدس سرّه فى مسأله الإراده مقاله غير قابله للالتزام به، و لكن أصل نفسانيه الإراده مع مبادئ محط الاستدلال هاهنا فأمر المولى فى المثال يدور مدار اعتقاده بقدره المكلف على الامتثال و عدمه، و يحكم بالمسافره فى صورته تحقّقه، و لا يدور مدار القدره الواقعيه و عدمها، فما هو مأخوذ فى التكليف بعنوان الشرط مقارنة له من حيث الزمان و هو لحاظ المتقدم و المتأخر، و ما هو متقدّم عليه أو متأخر عنه غير مأخوذ فيه بعنوان الشرط و هو وجودهما الواقعي و الخارجى، فلا انخراط للقاعده.

و لكنّ التحقيق: أنّ التكليف الذى جعل مضافا إليه الشرط قد يكون بالمعنى المصدرى، و يعبر عنه بالإيجاب، و هو مسبق بالإرادة و مبادئها كسائر الأعمال الاختيارية للإنسان، و قد يكون بمعنى الاسم المصدرى، و يعبر عنه بالوجوب، و ربما لا يكون الشئ شرطاً للإيجاب بدون الوجوب، و الأوّل مرحلة الإنشاء، و الثانى مرحلة الفعلية، مثل قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و من البدهى أنّ المولى بعد تصوّر الشرط و المشروط و التصديق بالفائده و سائر المبادئ أنشأ و أوجب الإكرام فعلاً، و لكنّ فعلية هذا الحكم التعليقى الإنشائى متوقّف على تحقّق مجيء «زيد» فى الخارج، فيكون مجيء «زيد» بوجوده الخارجى لا بوجوده ذهنى شرطاً لفعلية التكليف و الوجوب، لا لإنشاء التكليف و الإيجاب، إلّا أنّ المجيء شرط مقارنة لفعلية وجوب الإكرام مثل شرطية الزوال لفعلية وجوب الصلاة.

و أمّا مثال شرطية المتقدّم فنحو أن يقول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه بعد ساعه»، أو يقول: «إن تحقّق المجيء فى الخارج يجب عليك الإكرام بعد ساعه»، فلا طريق لنا لإرجاعه إلى الوجود ذهنى، فكيف يكون الإشكال قابلاً للحلّ هاهنا؟!

و أمّا المثال للشرط المتقدّم فى الشرعيات فهو عبارته عن شرطية الاستطاعة لوجوب الحجّ على قول؛ إذ المشهور فى مسأله الواجب المعلق -مثل الحجّ- قائل بأنّه يجب الحجّ بمجرد تحقّق الاستطاعة فى وقته، أى الوجوب فعلى و الواجب معلق بإيصال الموسم. و أنكره عدّه من الأعظم و قالوا: إنّ الإرادة لا تتعلّق بالأمر الاستقبالى، فتكون الاستطاعة بوجوده الخارجى شرطاً لوجوب الحجّ فى الموسم؛ بحيث يكون الزمان قيماً للوجوب

لا للواجب، وهذا شرط متقدّم للتكليف و لا يكون قابلاً للحلّ بما ذكره الإمام و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما، و لذا نحتاج إلى جواب آخر عن الإشكال.

و إن قيل: إنّ حدوث الاستطاعه لا- يكفي لوجوب الحجّ، بل لا بدّ من بقائها له، فهذا هو الشرط المقارن لا المتقدّم إن بقيت الاستطاعه إلى الموسم، و إن انعدمت بعد الحدوث فلا يجب الحجّ أصلاً.

قلنا: إنّ كان لوجوب الحجّ شرطان: أحدهما: مقارن له، و هو عبارته عن الموسم و الزمان، و الآخر: متقدّم عليه، و هو الاستطاعه. و من المعلوم أنّ الاستطاعه الدخيله في الوجوب هي الاستطاعه الحاصله قبل الموسم لا الحاصله حين الموسم فقط، و إلّا يلزم القول بوجوب الحجّ على من استطاع في الموسم أيضاً مع أنّه كما ترى، و على أيّ حال لا بدّ لنا من حلّ الإشكال، و إن لم نجد للشرط المتقدّم في الشرعيّات مثلاً.

و الأولى في الجواب ما أشار إليه المحقّق العراقي قدّس سرّّه من أنّ مورد القاعده العقليّه المذكوره عبارته عن التكوينيّات و الواقعيّات الخارجيه، و لا تجرى في الامور الاعتباريه كالبعث و التحريك الاعتباري الذي يعبر عنه بالتكليف، فإنّها تدور مدار الاعتبار.

إن قلت: كيف لا تجرى القاعده في الشرائط الشرعيّه مع أنّها ترجع إلى الشرائط العقليّه كما مرّت؟! فلا بدّ من جريانها فيهما بدون التفكيك بينهما.

قلت: إنّ دليل رجوعها إليها- كما مرّ- عبارته عن أنّه لا بدّ في المقدّميه من صغرى و كبرى. و بيان الصغرى بيد الشارع بقوله: هذا شرط- مثلاً- و الحاكم بالكبرى- أي الذي يحكم بعدم تحقّق ذى المقدّمه بدون المقدّمه- هو العقل، و محلّ النزاع هاهنا هو الصغرى بعد قول الشارع بأنّ الزوال شرط لوجوب

الصلاه-مثلا-فيبحث و يستفاد أنّ القاعده لا تجرى فيما كان الشرط و المشروط أو أحدهما اعتباريًا.

و منشأ الإشكال الاشتراك في الاصطلاح و استعمال الألفاظ كالسبب و الشرط و المانع في التكوينيّات و التشريعيّات معاً، مع أنّ كلّ واحد منها يطلق في التكوينيّات بملاك خاصّ، بحيث لا يصحّ إطلاق كلّ من السبب و الشرط مكان الآخر، مثل النار سبب للإحراق و مجاوره الجسم شرط له و رطوبته مانعه عنه، و ليست نسبه الجميع إلى الإحراق نسبه واحده؛ إذ يتولّد من النار الإحراق، و للمجاوره دخل في تأثيرها في الإحراق و تكون مؤثّر فيه، و إن انعدم المعلول بانعدام كلّ منها، إلاّ أنّ ارتباط كلّ منها بالمعلول ارتباط خاصّ.

و نحن نرى نظائر هذه التعبيرات في الشرعيّات أيضاً، مثل الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، و عقد البيع سبب لمالكيه المشتري للمبيع و البائع للثمن، و عقد النكاح سبب لحصول العلقه الزوجيه بين الزوجين، و البلوغ شرط للتكليف، و الحدث مانع عن الصلاه.

و معلوم أنّ الملكيه و الوجوب و الزوجيه تكون من الامور الاعتباريه، و لا ضابطه لاستعمال هذه التعبيرات في الشرعيّات، و لذا لا إشكال في إطلاق كلمه السبب مكان الشرط و بالعكس.

و بالنتيجه كان إطلاق هذه العناوين في الشرعيّات من باب المجاز و الاستعاره بعلاقه المشابهه، و لا يكون إطلاقها أساساً و لا ملاكاً واقعياً كإطلاقها في التكوينيّات، و لذا لا تجرى القاعده في الشرعيّات أصلاً. هذا تمام الكلام بالنسبه إلى شرائط التكليف.

و أما شرائط الحكم الوضعى كالأجازة للملكية فى العقد الفضولى على الكشف الحقيقى، فقال صاحب الكفاية قدس سره (١) بما حاصله: إنَّ حالها حال شرائط التكليف فى أنَّ الشرط حقيقه فى الحكم الوضعى هو اللحاظ أيضا، فالعقد الفضولى الملحوظ معه الإجازة يؤثّر فى الملكية-مثلا- و لا- شكّ فى أنَّ لحاظ الإجازة مقارن للملكية، فليس فى الحكم الوضعى شرط متأخر حتّى يوجب انخرام القاعده العقليّه.

و يرد عليه ما أوردناه عليه فى شرط التكليف من أنّ هذا الكلام تام فى مرحله إنشاء الحكم، و أمّا فى مرحله الفعلية فلا بدّ من تحقّق الإجازة خارجا كما مرّ توضيحه فى ضمن مثال: «إن جاءك زيد فأكرمه بعد ساعه» و حلّ الإشكال بأنّ الشرط الشرعى لا يكون قابلا للقياس مع الشرط العقلى و التكوينى و لا تجرى القاعده فيه، بل إطلاق الشرط عليه بالعنايه كما مرّ.

و أمّا الشرائط المأمور بها فهى عبارته عن الشرائط الشرعيّه الدخيله فى صحّه المأمور به، و ما يرجع إلى شرط الوجود كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، و الغسل الليلى للمستحاضه بالنسبه إلى صوم اليوم السابق، و أمثال ذلك.

و قال المحقّق الخراسانى قدس سره (٢) فى مقام الجواب عن الإشكال هاهنا بما حاصله:

إنّ المأمور به لا بدّ من كونه حسنا و المنهى عنه قبيحا عند بعض، و الاتّصاف بالحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات عند بعض آخر؛ بأنّ نفس العنوان يوجد الحسن و يقع متعلّقا لغرض المولى، و ممّا كان دخيلا فى تحقّق هذه الاعتبارات و العناوين عبارته عن الاضافات، و إذا راجع تحقّق الحسن و القبح

ص: ٣٧

١-١) كفايه الاصول ١:١٤٦.

٢-٢) كفايه الاصول ١:١٤٨.

إلى الإضافة، فمن المعلوم أنّ دائره الإضافة وسيعه كما يصحّ إضافه المضاف إلى المضاف إليه المقارن كذلك يصحّ إضافته إلى المضاف إليه المتقدّم و المتأخّر، فمعنى شرطيه أغسال الليله الآتية لصحه صوم يوم الماضى أنه يتحقّق بينهما الإضافة التى توجب حسن الصوم و تجعله متعلّقاً لغرض المولى، و لذا نقول:

يجب على المستحاضه الصوم المتعقّب بالغسل، و هذه الإضافة توجب اشتمال الصوم على المصلحه اللازمه الاستيفاء، فلا فرق فيها بين تقارن المضاف إليه مع المضاف و تقدّمه عليه و تأخّره عنه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان و إن كان أقلّ إشكالا ممّا قال به المحقّق العراقى قدّس سرّه و لكن مع ذلك يرد عليه ما أوردناه عليه من أنه لا بدّ فى المتضايقين من تحقّق طرفى الإضافة و أنّ الابوّه-مثلا-ملازم للبنوّه و لا يمكن التفكيك بينهما، كما أنه لا يمكن اتّصاف العلّه بالعلّيه قبل اتّصاف المعلول بالمعلوليه، و إن كانت العلّه متقدّمه على المعلول من حيث الرتبه، فكيف يمكن تحقّق الإضافة فعلا بدون المضاف إليه، و كيف يمكن اتّصاف الشىء بأنّه مضاف بدون تحقّق المضاف إليه؟!!

و أمّا حلّ الإشكال هاهنا فبأنّه مرّ فى تقسيم المقدمه إلى العقلية و الشرعيه و العاديه، و قلنا: إنّ المقدمه الشرعيه يحتمل أن تكون واقعیه لا- نقدر على إدراكها لنقصان عقولنا، و لكنّ الشارع لإحاطته بالواقعيّات يدركها و يرشدنا إليها بقوله: «لا- صلاه إلاّ بطهور»، و يحتمل أن تكون كالملكيه و الزوجيه من الامور الاعتباريه، كما أنّ أصل وجوب إقامه الصلاه أمر اعتبارى و مجعول شرعى، فشرطيّه الطهاره لها أيضا كذلك.

و إن قلنا باعتباريتها- كما هو الحقّ فى المسأله- فتخرج عن مورد القاعده

العقلية، فإنَّ موردها عبارته عن الواقعيّات، ولا تجرى في الامور الاعتبارية كما مرّ في شرائط التكليف و الوضع.

و إن قلنا بواقعيّتها فنحتاج إلى حلّ المعضلة في مثل شرطيه أغسال الليله لصحّه صوم اليوم الماضي للمستحاضه، و كان لاستاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) جواب و له مقدّمه و هي: أنّ أجزاء الزمان-كالوجودات اللفظية-من الامور التدريجيّه و المتصرّمه، و لا يجتمع جزءان منها في آن واحد، مثلاً: يوم الأحد جزء من الزمان و يوم الإثنين جزء آخر منه، و من المعلوم أنّهما لا- يجتمعان معاً، فلا محاله يتقدّم بعضها و يتأخّر بعضها الآخر. و حينئذ يتولّد الإشكال بأنّ تقدّم يوم الأحد على يوم الإثنين و تأخّره عنه أمر وجداني غير قابل للإنكار، و مع ذلك مخالف للقاعدتين العقليتين المسلّمتين:

إحدهما: أنّ التقدّم و التأخّر من مصاديق المتضايقين، و مقتضى التضايق تقارنهما من حيث الرتبة و الزمان، و لازم اتّصاف يوم الأحد بوصف التقدّم اتّصاف يوم الإثنين بوصف التأخّر في هذا الآن و الزمان كاتّصاف الإمام بالإمامه و المأموم بالمأموميه، فلا يعقل التقدّم الرتبي و الزماني لأحدهما على الآخر.

و ثانيتهما: القاعده الفرعيّه، أي ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فثبوت وصف التأخّر ليوم الإثنين فرع تحقّقه و ثبوته، و كيف يمكن أن يتّصف يوم الإثنين الذي لم يتحقّق بعد بوصف التأخّر؟! و إذا لم يمكن اتّصاف يوم الإثنين بوصف التأخّر فلا يمكن اتّصاف يوم الأحد أيضا بوصف التقدّم؛ إذ لا يعقل التفكيك بين الأمرين المتضايقين.

ص: ٣٩

و إن كنا فى يوم الإثنين ننعكس الإشكال بأن يوم الأحد وجد و انعدم، و لا يمكن اتصافه بوصف التقدّم فلا يمكن اتصاف يوم الإثنين أيضا بوصف التأخر.

ثم قال فى مقام الجواب عن الإشكال بأننا قد نبحت فى الاتصاف و إثبات وصف التقدّم لشيء و التأخر بشيء آخر، و قد نبحت فى واقعته شيء و نحن نرى بعد ملاحظه يوم الأحد بالنسبه إلى الاثنين و تدريجيّه الزمان أنّ يوم الأحد بحسب الذات متقدّم على يوم الإثنين، و أنّ التقدّم لا يكون و صفا له بل يكون جزء ذاته و داخل فى ذاته، بل التعبير بالتقدّم و التأخر يكون بعنوان المشيريه؛ إذ يمكن التعبير بالأوليه و الثانويه و أمثال ذلك أيضا، فإذا راجع المسأله إلى الذات دون الاتصاف و الوصفيه فلا ينافى القاعدتين العقليتين، و مسأله الوجدان باقيه بقوتها، كما أنّا نعبر ارتكازا بأن يومنا هذا مقدّم على الغد مع أنّه ليس من الغد أثر و لا خبر.

ثم ذكر لهذا المعنى أدله و مؤيدات:

منها: أنّه مرّ أنّ للعلّه تقدّما رتبيا على المعلول، مع أنّ وصفى التقدّم و التأخر يتحقّقان فى زمان واحد و فى رتبه واحده، فاجتمعت فى العله جهتان:

الاولى: يرتبط بالذات و الرتبه فهى متقدّمه فيها، الجبهه الثانيه: ترتبط بالوصف و الاتصاف بالتقدّم، و هى فى رتبه واحده مع المعلول فيها، و لا بدّ من التفكيك بين الجهتين، و يجرى هذا التفكيك فى أجزاء الزمان؛ بأنّ يومنا هذا متقدّم على الغد وجدانا و ذاتا، مع أنّهما فى الاتصاف متقارنان.

و منها: أنّ من المعروف تقسيم المتقابلين إلى المتناقضين و المتضايقين و المتخالفين و المتضادين، مع أنّ هذا التقسيم مع قطع النظر عن الدقه المذكوره

فى أجزاء الزمان مواجه بالإشكال المهم، و هو: أن المقسم من مصاديق قسمه؛ إذ لا شك فى أن وصف التقابل كالأبوه و البنوه من مصاديق التضاييف، و كيف يعقل أن يكون المقسم من مصاديق أقسامه؟! أو هكذا فى الأقسام؛ إذ التضاد من مصاديق التضاييف، فإن اتصاف البياض بوصف التضاد يحتاج إلى تحقق السواد فى رتبته، و معلوم أن المراد من السواد هو سواد الجسم المتصف بالبياض مع أنه ليس بوجوده، فكيف يمكن أن يتصف سواد المعدوم بعنوان التضاد؟! على أن التضاد قسيم التضاييف فى حال أنه مصداقه و هكذا عنوان التناقض.

و حل المشكله بأنه إذا لاحظنا التضاد و التضاييف بحسب الذات مع قطع النظر عن الوصف و العنوان تكونان قسيمين، و هكذا التقابل يكون مقسما للأقسام بحسب الذات لا بحسب الوصف و العنوان، فالتفكيك بين تقدم الشىء ذاتا و عدم تقدمه عنوانا و وصفا يوجب حل المعضله فى أجزاء الزمان.

و هكذا الحكم فى الزمانيات، مثلا: «زيد قائم اليوم» و «عمرو يقوم غدا»، و معلوم أن لقيام «زيد» تقدما ذاتيا على قيام «عمرو»، كما أن نفس هذا اليوم متقدم ذاتا على الغد كذلك قيام «زيد» الذى كان ظرف تحققه عبارته عن هذا اليوم، إلا أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تكون بالأصالة و تقدم بعض الزمانيات على بعض تكون بالتبع.

على أن قطعيه تحقق أجزاء الزمان تقتضى الحكم بتقدم بعضها على بعض قبل تحقق الجزء المتأخر، بخلاف الزمانيات، فتكون الإجازة اللاحقه ببيع الفضولى كاشفه بالكشف الحقيقى عن تحقق الملكيه حال العقد؛ إذ الإجازة لا تكون شرطا للملكيه، بل الشرط عبارته عن تقدم العقد ذاتا على الإجازة،

و هو مقارن مع العقد، إلا أنّ علمنا بتقدّمه عليها متوقّف على لحوق الإجازة، فما يعتبر فى صحّه بيع الفضولى و تأثيره فى المملكه هو تقدّم العقد على الإجازة بتقدّم الذاتى بتبع الزمان، و لا شكّ فى مقارنته مع العقد، فلا انخرام فى القاعده العقلية. هذا فى شرائط الوضع.

و أمّا شرائط المكلف به مثل الأغسال الليلية بالنسبه إلى صوم المستحاضه، فالمستفاد من ظاهر الكلمات و إن كان شرطيه الأغسال الليلية بوجودها الخارجى، و لكنّ واقع الأمر أنّ ما له الشرطيه لصحّه صوم المستحاضه عباره عن تقدّم الصوم على غسل الليل بالتقدّم الذاتى، إلاّ أنّه بلحاظ كونه ممكن التحقّق لا بدّ لنا من الانتظار إلى الليل، فإنّ تحقّق الغسل يستكشف من أنّ صوم يوم الماضى كان واجدا للشرط حين تحقّقه؛ إذ التقدّم الذاتى كان مقارنا له، و لذا لا نسميه شرطا متأخرا. هذا تمام الكلام للإمام قدّس سرّه.

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا البيان مع متانته و دقّته لا يحتاج إليه فى شرائط الوضع، فإنّها خارجه عن مورد الإشكال كما مرّ، و جريانها فى شرائط المكلف به مبنى على القول بواقعيه الشرائط الشرعيه، مع أنّه ضعيف جدّا. و الحقّ أنّ الشرائط الشرعيه كشرائط التكليف و الوضع من الامور الاعتباريه، فلا يرد الإشكال على شرط من الشرائط المذكوره؛ لأنّها امور اعتباريه، و مورد الإشكال عباره عن الامور الواقعيه.

و لا- بدّ لنا من نقل ما قال به المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) لتكميل البحث، و إجمال كلامه أنّه ذكر امورا بعنوان تحرير محلّ النزاع:

الأول: أنّه لا إشكال فى خروج الشرائط المأمور بها من حريم النزاع، فإنّ

ص: ٤٢

شرطيّه شيء للمأمور به كالأغسال الليليّه لصوم المستحاضه لا تكون إلاّ مثل أجزاء المركّب في أنّ كلّ جزء منه يقع، ويتحقّق في جزء من الزمان، ولا فرق بين وقوع الجزء المتأخّر في الزمان المتأخّر و وقوع الشرط المتأخّر في الزمان المتأخّر، فكما أنّه لا إشكال في الجزء المتأخّر كذلك لا إشكال في الشرط المتأخّر، وكما أنّ تحقّق المركّب يتوقّف على أجزاءه كذلك تحقّق المشروط يتوقّف على شرطه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ حقيقه الاشتراط ترجع إلى الإضافه بين المشروط و الشرط، ولا شكّ في مقارنه الإضافه مع الصوم المشروط، إلاّ أنّ المضاف إليه متأخّر زماناً، فلا إشكال في شرطيّه الأغسال الليليّه لصحّه صوم المستحاضه، ولا نقول بأنّ غسل الليل دخيل في رفع حدث اليوم الماضي حتّى استشكل علينا بإشكال شرطيّه المتأخّر.

الثاني: أنّ شرائط الجعل و العلل الغائيّه فيما أنّها بوجودها الخارجى لا تكون مؤثّره في الحكم بل بوجودها العلمى، فلا محاله يكون مقارنا مع الجعل، فهى أيضا خارجه عن محل النزاع، وعلى هذا تكون علل التشريع -كالنهى عن الفحشاء و المعراجيّه بالنسبه إلى الصلاه- خارجه عن حريم النزاع.

الثالث: أنّه لا- إشكال في خروج العناوين الانتزاعيّه- كالسبق و اللحق و التقدّم و التأخّر- عنه، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم، ولا دخل للمتأخّر في انتزاعه عن منشائه، و لكن بشرط تحقّق المتأخّر في ظرفه.

الرابع: أنّه لا إشكال في خروج العلل و المقدّمات العقليّه عنه، و أنّه لا إشكال في عدم جواز تأخّرها عن معاليلها، فالنزاع ينحصر في شرائط

الحكم، سواء كان تكليفيًا أو وضعيًا، ونحن نعبر عنها بموضوع الحكم، و الحقّ فيه أنّ الشرط المتأخّر ممتنع.

و توضيح ذلك يتوقف على امور:

الأول: في الافتراق بين القضية الحقيقيه و الخارجيّه، و أنّ القضية الخارجيّه هي التي يكون الموضوع فيها الأشخاص الموجوده في الخارج حين الحكم، و لا يتوقّف الحكم فيها على غير دواعي الحكم المؤثره فيه بوجودها العلمى، طابق الواقع أم لا.

و أمّا الحقيقيه فهى التي يكون الموضوع فيها العناوين الكليّه التي تنطبق على مصاديقها، سواء كانت محقّقه أو مقدّره، و لا مدخل لعلم الحاكم فى انطباق الكلى على المصاديق، بل ربما كان الحاكم غافلا عن بعضها.

الأمر الثانى: أنّ القضايا الوارده فى الشريعه لبيان الأحكام تكون من قبيل الثانيه، مثل وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، أى كلّ من وجد فى الخارج و كان مستطيعا يجب عليه الحجّ، فلا فرق بين قولنا:

الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، و قولنا: المستطيع موضوع لوجوب الحجّ.

الأمر الثالث: أنّه إذا رجعت المسأله إلى القضية الحقيقيّه فلا بدّ من القول بامتناع الشرط المتأخّر فيها، سواء قلنا بأنّ المجعول و هى السببيّه- أى الشارع جعل الموضوع سببا لترتب الحكم- أو المجعول هو الحكم عند وجود السبب، أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّه يرجع إلى تأخّر أجزاء العلّه الفعلية عن المعلول، و أمّا الثانى فللزوم الخلف و المناقضه من وجود الحكم قبل وجود موضوعه. هذا تمام كلامه ملخصا.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مورد للمناقشات المتعدّده، أمّا مقايسته بين

الأجزاء و الشرائط فى الأمر الأول الذى ذكره لتحرير محلّ النزاع فلا وجه له؛ لأنّ محلّ البحث فى شرطيه الأغسال اللبئيه لصحّه صوم المستحاضه هو الحكم باتّصافه بالصحّه فى ظرف وقوعه لا من حين الغسل؛ إذ الشرط المتأخّر عبارته عن الكشف الحقيقى عن تحقّق المشروط فى ظرفه صحيحا، مع أنّه لم يقل أحد فى باب المركّب من الأجزاء؛ بأنّ تحقّق جزئه الأخير يكشف عن تحقّق المركّب قبله، بل المركّب يتحقّق حين تحقّق جزئه الأخير كما لا يخفى.

و أمّا إرجاع الشرطيه إلى الإضافه فمع أنّه باطل فى نفسه- كما مرّ-مناقض لدليله الأوّل، فإنّ لازم القول بدليل الأوّل تحقّق المشروط بعد تحقّق الشرط، و لازم القول بهذا الدليل تحقّق المضاف بدون تحقّق المضاف إليه، و الالتزام بهما يستلزم التناقض.

و أمّا ما قال به فى الأمر الثانى و الرابع من خروج العلل الغائيه و العقليه من حريم النزاع فهو صحيح لا إشكال فيه، و أمّا مقالته فى الأمر الثالث من خروج العناوين الانتزاعيه كالتقدّم و التأخّر و أمثالهما عن محلّ النزاع، فإنّ كان مراده التقدّم الذاتى كما ينتزع العرف مفهوم التقدّم من ذات اليوم قبل حلول الغد- كما مرّ عن استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه- فهو صحيح، و لكنّه طريق لحلّ الإشكال لا أنّه دليل الخروج عن محلّ النزاع، فاستفادته منه ليس بصحيح.

و إن كان مراده التقدّم الوصفى و العنوانى فقد مرّ أنّه من الامور المتضايفه، و لا يمكن تحقّق التقدّم الوصفى لشيء قبل تحقّق الشيء المتأخّر، فعلى كلا التقديرين لا يخلو هذا الأمر عن إشكال.

و أمّا ما قال به فى أصل المطلب و ما دخله فى محلّ النزاع- أى شرائط الحكم التكليفى و الوضعى مع قطع النظر عن إشكال دخاله العلم فى الفرق بين

القضيّة الحقيقيّة و الخارجيّة-فهو تسليم للإشكال لا الجواب عنه؛ إذ المستشكل يقول: كيف يعقل دخاله الإجازة المتأخّره على الكشف الحقيقي في الملكيّة السابقه؟ فيجيب: نعم يمتنع الشرط المتأخّر، فتمام كلامه صدرا و ذيلا تسليم للإشكال في جميع الموارد، مع أنّا كنّا في مقام الجواب عنه، و أساس الجواب اعتباريّة المسأله كما مرّ.

و تعرّضنا في صدر المسأله بأنّنا نبحت في تقسيمات المقدّمه في مرحلتين:

الاولى: في صحّحه التقسيم و عدمها، و الثانيه: في دخول الأقسام و خروجها عن محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، كما مرّ كلا البحثين في التقسيمات السابقه، فعلى هذا نبحت في التقسيم الأخير-أى تقسيم المقدّمه إلى المقارنه و المتقدّمه و المتأخّره-أيضا في مرحلتين، و استشكل في المرحله الاولى من البحث فيه بقاعده عقليّه مذكوره بين العلّه و المعلول، و قلنا: إنّه لا مانع من كون المقدّمه متقدّمه أو متأخّره أو مقارنه.

و لكن لتوسعه دائره البحث و توهم انخرام القاعده العقليّه في موارد متعدّده ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) تقسيما لحلّ الإشكال، و هو: تقسيم المقدّمه إلى مقدّمات التكليف و مقدّمات الوضع و مقدّمات المأمور به، و لا يخفى أنّ حلّ الإشكال فيها لا يوجب دخول الجميع في محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، فإنّ مقدّمه التكليف هي مقدّمه الوجوب و مرّ خروجها عن محلّ النزاع، و هكذا مقدّمه الوضع كالإجازة في البيع الفضولي للملكيّة؛ لأنّها ليست بمقدّمه للواجب.

فما هو داخل في حريم النزاع منها عباره عن مقدّمه المأمور به بتمام أنواعها،

ص: ٤٦

سواء كانت مقارنة أم متأخرة أم متقدّمة، والقائل بالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و المقدّمة يقول بوجوب تحصيل كلّ واحد منها في ظرفه، و منكر الملازمة منكر لوجوب الجميع في ظرفه.

و قد مرّ عن المحقّق النائيني قدّس سرّه أنّ شرائط الحكم و الوضع بلحاظ رجوعها إلى موضوع الحكم داخله في محلّ النزاع لإشكال الشرطيّة المتأخّره، و شرائط المأمور به خارجه عنها، و تنعكس المسألة هاهنا، أي في محلّ نزاع مقدّمة الواجب، فما هو الداخل فيها خارج هاهنا، و ما هو الخارج عنها داخل هاهنا.

و قد تقدّم أن ذكرنا في النزاع الأوّل أنّ شرائط التكليف و الوضع و المأمور بأجمعها داخله فيها، و أمّا في النزاع الثاني فلا تدخل إلاّ شرائط المأمور به.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثانيه من بحث مقدّمة الواجب.

و معلوم أنه ليس لكلمه المطلق و المشروط وحدها اصطلاح خاصّ عند الفقهاء و الاصوليين و هكذا لكلمه الواجب، و لكن كان لهذا الموصوف مع إحدى الصفتين المذكورتين اصطلاح خاصّ عندهم، و لذا ذكروا تعاريف متعدده و متكثره لهما. و لا بدّ لنا قبل الورود فيها من الإشاره إلى نكته، و هي:

أنّ التقابل بين المطلق و المشروط هل يكون تقابل التضادّ أو التضاييف؟ و بعد الفراغ من عدم تقابل التناقض و الإيجاب و السلب، فإنّهما أمران وجوديان.

و الظاهر أنّه ليس بنحو التضادّ أيضا، فإنّ اجتماع المتضادّين في معروض ممتنع مطلقا، و لازم ذلك ألاّ يكون الواجب المطلق أصلا في العالم؛ لأنّ كلّ تكليف مشروط بالشرائط الأربعه العامه - أي البلوغ و العقل و القدره و العلم - مع أنّه ليس كذلك، هذا أولا.

و ثانيا: أنا نرى اتّصاف كثير من الواجبات في زمن واحد بالإطلاق و الاشتراط معا كالصلاه - مثلا - فإنّها واجب مشروط بالنسبه إلى الوقت

و واجب مطلق بالنسبه إلى الطهاره، فلا مانع من اجتماعهما فى واجب واحد، و هذا من خصوصيات التضاييف؛ إذ الابؤه و البنؤه فى شخص و اجد قابل للاجتماع بلحاظ تعدد النسب و الإضافات، فتعين أن تقابلهما يكون بنحو التضاييف.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره (١): و قد ذكر لكل من المطلق و المشروط تعريفات و حدود تختلف بحسب ما اخذ فيها من القيود.

و ربما اطليل الكلام بالنقض و الإبرام فى النقض على الطرد و العكس، مع أنها كما لا يخفى تعريفات لفظيه لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم، و لكن لم يتعرضها صاحب الكفايه قدس سره، و نحن نذكر بعضها:

منها: ما عن المشهور أن الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و الظاهر منه أنهما متضادان و لا يجتمعان معا فى شىء واحد، و لا يقعان وصفا لموصوف واحد، فلذا يشكل عليه بواجبات، مثل الصلاه و الحج و أمثال ذلك، فإن الصلاه بالنسبه إلى الطهاره يتوقف عليها وجودها و لا يتوقف عليها وجوبها، و أما بالنسبه إلى الوقت فيتوقف عليه وجوبها كما يتوقف عليه وجودها، فيصدق عليها تعريف المطلق و المشروط معا.

و منها: ما عن صاحب الفصول (٢) من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الشروط العامه المعتمبره فى التكليف من البلوغ و العقل و القدره و العلم، و الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشروط

ص: ٥٠

١-١) كفايه الاصول ١:١٥١.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٧٩.

العامة على شيء آخر.

و الظاهر من هذا التعريف أيضا تحقق التضادّ بينهما مع أنّهما عنوانان متضايقان، مع أنّه لا يكون واجب لم يتوقّف على أمر زائد من الشرائط العامة، فإنّ الصلاة-مثلا- تتوقّف على الوقت، و الصوم على زمان خاصّ، و الحجّ على الاستطاعة و الموسم، و الزكاه على النصاب، و هكذا.

و التحقيق:

أنّ هذه التعاريف تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، و لا بدّ لنا من ملاحظه كلّ واجب بالنسبه إلى واحد من الشرائط، و كثير من الواجبات بل جميعها تتّصف بالإطلاق و الاشتراط معا، و لعلّه لا يوجد واجب مطلق محض أو مشروط محض، هذا بالنسبه إلى التعريفات.

و البحث المهمّ هاهنا عبارته عن اختلاف الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) مع المشهور في الخطاب التعليقي المشتمل على الشرط و الجزاء، و كانت لجزائه مادّه و هيئه كقولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه». و المشهور قائل بأنّ الشرط من قيود الهيئه، و أنّ طلب الإكرام و إيجابه معلق على المجيء بحيث لا وجوب حقيقه قبل حصول الشرط.

و لكنّ الشيخ قدّس سرّه (2) قائل بأنّ الشرط من قيود المادّه لا- الهيئه، و أنّ الواجب فيه يكون مقيدًا به كتقييده بكونه مضافا إلى «زيد» بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعليًا و مطلقًا، و إنّما الواجب- أى الإكرام- يكون خاصًا و مقيدًا على تقدير المجيء.

و الظاهر أنّ هذا الاختلاف يكون في مقام الإثبات و إفاده اللفظ و دلالته،

ص: ٥١

١- ١) مطارح الأنظار: ٤٨-٤٩.

٢- ٢) المصدر السابق.

و أمّا بلحاظ ارتباط بعض أدلّه الشيخ قدّس سرّه بمقام الثبوت فلا بدّ من تحقيق المسأله فى هذا المقام أيضا، فإن كانت نتيجه البحث فى ارتباط جميع القيود بالمادّه فلا محاله يكون فى مقام الإثبات أيضا كذلك، و إن كانت نتيجه البحث فى ارتباط جميع القيود بالهيئه فيكون فى مقام الإثبات أيضا كذلك، و إن كان ظاهر اللفظ فى مقام الإثبات مخالفا لمقام الثبوت فلا بدّ من التصرّف فى الظاهر، و إن كانت نتيجه البحث فى اختلاف القيود من حيث الارتباط بالهيئه و المادّه فحينئذ يجرى النزاع فى مقام الإثبات.

و تحقيق البحث فى مقام الثبوت يحتاج إلى مقدّمه، و هى: أنّ الأمر الصادر عن المولى تسبب منه لتحقيق الأمور به من طريق العبد، فالأمر يقوم مقام الإراده، و الأمور به مقام مراد الفاعل المباشري، و لا فرق بينهما إلّا فى المباشرة و التسبب، و لا شكّ فى أنّ الإراده الفاعليه تختلف بحسب الموارد، فإنّها قد تتعلّق بالمراد المطلق بحيث لا يكون قيّدا فى البين أصلا، لا من جهة الإراده و لا- من جهة المراد، كما إرادته المشرف على الموت من شدّه الجوع و العطش بالنسبه إلى شرب الماء و أكل الطعام بأيّه كفيته و خصوصيته حصل، و المراد عبارته من حفظ النفس، و هو يتوقّف على أكل الطعام و شرب الماء.

و قد تتعلّق إرادته الإنسان بشرب الماء مقيدا بكونه باردا أو واقعا فى ظرف كذا، و هل ترتبط القيود هاهنا بالإرادته أو بالمراد؟ و لا شكّ فى أنّ التصوّر و التصديق بالفائده تكونان من مبادئ الإراده و أنّهما يرتبطان بالمراد لا بالإرادته، فالقيود فى هذه المرحله ترجع إلى المراد، و هكذا فى مرحله تعلّق الإراده و الشوق المؤكّد نحو المراد، أى المراد مع القيود و الخصوصيات.

و قد تتعلّق الإراده بمراد مطلق، و لكنّ القيد يرتبط بالإرادته، كما لو فرض

تعلّقها بإكرام العدو بعد وروده على الإنسان و صيرورته ضيفا له، فلا تكون له إرادته مطلقه في إكرام العدو حتّى تحرّكه إلى تحصيل عنوان الضيافه، بل ربما يكون مجيئه مبغوضا له، و لكن على فرض مجيئه تتعلّق به الإرادته، فتكون إرادته بحسب اللبّ و مقام الثبوت مقيّده بتحقّق الضيافه، و تكون هي دخيله في تحقّق الإرادته و تعلّقها بالإ-كرام، و نظيره قول المريض المحتضر للطبيب: «إن كنت قادرا نجّني من الموت»، فإنّ مراده- أى الشفاء و العلاج- مطلق، و لكن علمه بعدم قدره كلّ طبيب على المعالجه يقتضى أن تكون إرادته مقيّده.

فتحقّق إلى هنا: أنّ القيود بحسب اللبّ على نوعين: يرجع بعضها إلى الهيئه و بعضها إلى المادّه، و ملاكهما عبارته عن أنّ القيود التي ترتبط بالإرادته بحسب مقام الثبوت، فهي ترجع إلى الهيئه و الحكم في مقام الإثبات، و القيود التي ترتبط بالمراد في هذا المقام فهي ترجع إلى المادّه و المأمور به في ذاك المقام.

و لكن يظهر من كلام المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) قاعده اخرى في الفرق بين نحوى القيدين، و نذكره لتأييد ما ذكرناه من تنوّع القيود و إن كانت ضابطة قابله للمناقشه كما سيأتى إن شاء الله، و هو: أنّ القيود في دخلها في المصلحه على ضربين: إن كانت ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذات مصلحه في الخارج- كالوقت و الاستطاعه بالنسبه إلى الصلاه و الحجّ- فهو من شرائط التكليف و الوجوب، و إن كانت ممّا يتوقّف عليه فعلية المصلحه و حصولها في الخارج بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّا إذا اقترن الفعل بتلك القيود و الشرائط- كالطهاره و الستر و الاستقبال بالنسبه إلى الصلاه- فهو من شرائط الواجب و المكلف به.

ص: ٥٣

و نظيره قول الطيب للمريض: إذا مرضت بمرض كذا- كقطع الأخلاط مثلا- فاشرب المسهل، و لكن قبل شربه اشرب المنضج (جوشانده)، فالمرض أوجب تحقّق المصلحه في شرب المسهل؛ بحيث لو لا- المرض لا مصلحه فيه، بل ربما كان فيه كمال المفسده.

و أمّا فعلية المصلحه المذكوره في الخارج فتتوقّف على شرب المنضج، و التعليق يتحقّق في شرائط التكليف، و لذا نقول: «إذا مرضت بمرض كذا فاشرب المسهل»، و يعبر في الروايات: «إذا طلعت الشمس فيجب عليك الصلاه»، و «إذا استطعت فيجب عليك الحجّ»، و لا يعبر: «إذا طهرت ثوبك فيجب عليك الصلاه»، و هكذا. هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و أشكل عليه الإمام قدّس سرّه (1) أوّلا: أنّ قيد الهيئه و شرط الوجوب لا يلزم تحصيله و إن كان باختيار المكلف- كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ- بخلاف قيد المادّه و شرط الواجب، فإنّه يلزم تحصيله عقلا و إن لم نقل به شرعا، فنسأل بأنّه هل يمكن ما هو الدخيل في إيجاد المصلحه للمأمور به أن يكون قيّدا للمأمور به و يلزم تحصيله- مثل أن يقول المولى: حجّ مع الاستطاعه- أو يمتنع؟ و من البديهي أنّه لا شكّ في إمكانه، و مع إمكانه تنتفى الضابطه.

و جوابه دفاعا عن المحقّق العراقي قدّس سرّه أنّ ما يوجب تحقّق المصلحه الملزمه في الحجّ عبارته عن الاستطاعه الحاصله بنفسها لا- نفس الاستطاعه بدون خصوصيته، و معلوم أنّ الاستطاعه الموصوفه بهذا الوصف لا- يلزم تحصيلها، فإن كان مراده إيجاد المصلحه بنفس الاستطاعه يرد عليه الإشكال بأنّها يمكن أن تكون قيّدا للواجب و يلزم تحصيلها.

ص: ٥٤

و ثانيا: أنا نرى في موارد رجوع القيد إلى الهيئه و أنه شرط للوجوب، مع أنه لا يوجب تحقّق المصلحه في الأمور به، بل هو في نفسه ذات مصلحه مطلقا، مثل قول المولى للعبد في حال غرق ابنه: «إن كنت قادرا على إنقاذ ابني فانقذه»، و معلوم أنّ قدرته شرط للوجوب و يرجع القيد إلى الهيئه، و لكن لا دخل له في إيجاد المصلحه في إنقاذ ابن المولى. و هذا الإشكال وارد عليه.

و لكن يمكن مناقشته أيضا بأنه فرق بين الإنقاذ المطلق و الإنقاذ المنسوب إلى العبد، و الأمور به عباره عن الإنقاذ المضاف إلى العبد لا الإنقاذ بمعنى الاسم المصدرى، و القدره دخيله في إيجاد المصلحه في الإنقاذ المنسوب إلى العبد بلا شكّ و لا ريب.

و ثالثا: أنّ القول بأنّ الصلاه الفاقده للطهاره و الستر تتحقّق فيها الآثار كالمعراجيه و أمثال ذلك و لكن فعليتها تحتاج إليها، بعيد عن أذهان المتشرّعه و ينافى مرتكزاتهم، فلا مصلحه للصلاه الفاقده للشرائط لا في الخارج و لا في مرحله الإنشاء. فالضابطه عباره عمّا ذكرناه من أنه ما كان دخيلا في الإراده فهو قيد الهيئه، و ما كان دخيلا في المراد فهو قيد المادّه.

و بالنتيجه: يتحقّق إلى هنا تنوّع القيود في مقام الثبوت، و أمّا في مقام الإثبات فبعد اتّفاق الشيخ و المشهور في أنّ الشرط في القضايا الشرطيّه شرط لمجموع الجزاء، سواء كان الجزاء جملة إنشائيّه أم خبريّه، كقولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و ظاهر القضيّه شرطيّه الشرط لمجموع الجزاء من الهيئه و المادّه و المفعول، و لكنّ الشيخ يدعى تحقّق قرينه عقليّه و هو يوجب التصرّف في ظهور القضيّه و أنكرها المشهور.

و ما استدلّ به الشيخ قدّس سرّه أو يمكن أن يستدلّ به على امتناع رجوع القيد إلى

الأول: أنّ مفاد هيئة «أكرم» في المثال عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، و هو بلحاظ كونه من المعانى الحرفية و اندكاه في متعلقه من حيث احتياجه إلى الباعث و المبعوث إليه و عدم استقلاله بالمفهومية، فلا يكون قابلاً للتوجه و اللحاظ الاستقلالي، و إن لاحظناه استقلالاً يخرج من حقيقه المعنى الحرفي كخروج الابتداء و الظرفية باللحاظ الاستقلالي منها، مع أنّ التقييد يحتاج إلى لحاظ المقيد استقلالاً، و هو منتف في المعانى الحرفية، و لذا لا يعقل رجوع القيد إلى الهيئة.

و جوابه: سلّمنا أنّ المعانى الحرفية غير مستقلة بالمفهومية، و قد مرّ ذكرنا أنّ وجودها في مراتب الوجود أضعف من وجود العرض؛ لا احتياجها إلى الشئيين و احتياج العرض إلى المعروض فقط، و لكن توقّف التقييد على اللحاظ الاستقلالي أو عدمه يحتاج إلى التحقيق، و هو يتوقّف على مقدّمه، و هي: أنّ القيود في القضايا و الجمل هل ترتبط بعالم اللفظ و تشكيل الجمل أم حاكيه عن الأمر المتحقّق الواقع في الخارج؟ لا شكّ في أنّ قيد يوم الجمعة في قولنا: «ضرب زيد عمرا يوم الجمعة» حاكيه عن وقوع الضرب في هذا الزمان، كما أنّ مادّه الضرب حاكيه عن واقعته و هيئته عن تحقّقه في ما مضى، فكذا حكاية زيد و عمرو عن الواقعتين الخارجيتين، فتكون الجملة الخبرية مرآة لما يقع في الخارج.

و إذا لاحظنا واقعته الخارجيه بعد الدقه و التحقيق فنرى أنّ يوم الجمعة قيد للمعنى الحرفي، و هو عبارته عن وقوع الضرب من زيد على عمرو، و هو يتوقّف على ثلاثه امور: و هي الضرب و الضارب و المضروب، مع أنّ المتكلم

فى عالم اللفظ لم يقيدده أصلا؛ إذ الجملة خبريه حاكيه عن الواقعيه الخارجيه، فيرتبط التقييد فى الواقعيه بالمعنى الحرفى، و هكذا فى الجمل الاسميه مثل: «زيد قائم يوم الجمعة»؛ إذ القيد يرتبط بهو هويّه متحققه بين «زيد» و«قائم»، و هو معنى حرفى، فتقتضى الدقه فى هذه الجمل أنّ التقييد لا يرتبط بعالم اللفظ، بل يرتبط بالواقعيه التى تكون الألفاظ حاكيه عنها. هذا فى الجمل الخبريه.

و أما الجمل الإنشائيه فإنّ الأمر و إن لم يكن بهذا الوضوح و لكنّها عند التحقيق أيضا تكون كذلك.

توضيح ذلك: ذكرنا فى بحث الإخبار و الإنشاء أنّ حقيقه الإنشاء يحتمل أن تكون عباره عن إبراز ما فى النفس و إظهار أمر نفسانى بالألفاظ، مثل: إبراز البيع أو النكاح الواقع فى النفس بلفظ «بعث» و«أنكحت» و أمثال ذلك، كما اختاره بعض الأعلام، و على هذا المعنى تكون كالجملات الخبريه فى الإبراز و الإظهار و الحكايه عن الواقع، فلا فرق بينهما فى رجوع القيود إلى الهيئه، و لكنّه مخدوش عندنا كما مرّ.

و يحتمل أن تكون عباره عن إيجاد أمر اعتبارى باللفظ، و لا- يتحقّق مفهوم البيع و النكاح و الوجوب بدون لفظ «بعث» و«أنكحت» و«أكرم» مع قصد إيجادها بها، فالأساس فى باب الإنشاء هو اللفظ، إلّا أنّه لا شكّ فى أنّ المولى يلاحظ قبل الإنشاء أنّ إكرام زيد مطلقا لا مصلحه فيه، بل المصلحه تتحقّق بعد مجيئه، و لذا يتصوّره مقيدا، و القيد يرجع فى عالم الثبوت إلى الإراده، و بعد التصديق بفائده هذه الواقعيه أنشأها بجملة: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فلا يتعلّق اللحاظ الاستقلالى فى هذه المراحل بالهيئه حتّى نقول: إنّّه لا يناسب المعنى الحرفى، و على هذا و إن كان تمام الملاك فى باب الإنشاء عباره عن

الألفاظ و لكنّها ليست علّه تامّه للإيجاد و الإنشاء، و إلاّ- فلا فرق في مقام البيع بين إنشاء المالك و غير المالك، بل المنشئ و الموجد يوجد بالألفاظ ما يتحقّق في نفسه.

الوجه الثاني: أنّ معنى الهيئه جزئي، و كلّ جزئي لا يكون قابلاً للتقييد، فالهيئه غير قابله للتقييد.

توضيح ذلك: أنّ مذهب الشيخ قدّس سرّه في باب الحروف و ما يشابهها تبعاً للمشهور هو كون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً، و المستعمل فيه أيضاً بتبعه خاصّ، فالهيئه وضعت لخصوصيات أفراد الطلب أو البعث و التحريك الاعتباري، و الموضوع له و المستعمل فيه فرد خاصّ منه، هذا صغرى كلامه، و أمّا كبرى كلامه فلاّنّ التقييد يوجب محدوديّة دائره الإطلاق، و ما كان جزئياً بحسب الذات كيف يعقل تقييده، و إذا ضمّت الصغرى إلى تلك الكبرى ينتج أنّ الهيئه غير قابله للتقييد، و هذه قرينه عقليّه؛ لعدم إرجاع القيد إلى الهيئه و التصرّف في الظهور.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): أولاً بمنع الصغرى، و أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في باب الحروف و ما يشابهها عام، و الخصوصيّة من قبل الاستعمال، و لكنّ هذا الجواب مبني، و لا يكون منع الصغرى جواباً عن المشهور بعد اتّفاقهم مع الشيخ قدّس سرّه في الصغرى.

و ثانياً بأنّ للتقييد معينين، فتاره يكون التقييد قبل الإنشاء كما إذا أنشأ الوجوب على الإكرام المقيّد بالمجىء، و اخرى يكون بعد الإنشاء كما إذا أنشأ وجوب الإكرام أولاً ثمّ قيده بالمجىء، و التقييد الممتنع هو الثاني لا الأوّل، فبعد

ص: ٥٨

تسليم أن يكون مفاد الهيئه جزئيا لا يمتنع تقييد الجزئي مطلقا، و ما هو الممتنع كان خارجا عن محل النزاع، و ما هو داخل فيه لا يمتنع.

و الأساس في الجواب منع الكبرى بأن للجزئي إطلاقا بالنسبه إلى حالاته في عين جزئيه؛ إذ لا شك في جزئيه زيد-مثلا- في عين إطلاقه بالنسبه إلى حال قيامه و قعوده و صحته و مرضه و أمثال ذلك، و الإطلاق لا يكون وصفا للكلي فقط، بل الجزئي أيضا يكون من مصاديق الإطلاق، فمفاد الهيئه و إن كان عباره عن البعث و التحريك الاعتباري الجزئي و لكنه مطلق من حيث الحالات؛ إذ هو قد يكون ثابتا في جميع الحالات، و قد يكون ثابتا في حاله خاصه، و هذا الإطلاق في المثال كان مقيدا بقيد المجيء بتوسط قرينه متصله، فالجزئي أيضا يكون قابلا للتقييد، و يؤيده أن الماده على فرض رجوع القيد إليها تكون جزئيه؛ إذ لا شك في جزئيه إكرام المضاف إلى زيد، فعلى كلا- التقديرين يكون المقيد عباره عن الجزئي، و لا- دليل لرفع اليد عن ظاهر الجملة الشرطيه و تقييد الهيئه.

الوجه الثالث: أن هيئه «أكرم» في نفسها تدل على البعث المطلق، مثل:

أقيموا الصلاه و أمثال ذلك، و إن قيدناها بقيد يقع التناقض بين صدر الجملة و ذيلها سيما في صوره كون التقييد بعد الهيئه كقولنا: «أكرم زيدا إن جاءك».

و بطلان هذا الكلام أظهر من الشمس، فإنه أولا- لو فرض صحته يجرى فيما كان التقييد بعد الهيئه، و لا مجال له في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه».

و ثانيا: أن الإطلاق المذكور إن كان إطلاقا القسمي- و معنى الهيئه كان عباره عن البعث المقيد بالإطلاق- فهو لا يكون قابلا للجمع مع التقييد،

و لكن لا شكّ في كون إطلاق الهيئه إطلاقاً مقسمياً، مثل: إطلاق الرقبه، و هو لا ينافى التقييد، و مفادها لا يكون مقيداً بالإطلاق، و إلاّ- يستلزم أن يكون المطلق و المقيّد من المتعارضين، مع أنّهما خارجان عن دائره التعارض، و يتحقّق بينهما الجمع الدلالى، و تحقيق المسأله يأتى فى باب التعادل و التراجع، فيكون ادعاء التناقض بين الصدر و الذيل حتى فى صورته كون التقييد بعد الهيئه بلا دليل، فلا دليل لنا لرفع اليد عن ظاهر الجملة الشرطيّه، أى رجوع القيد إلى الهيئه و تعليق الحكم على تحقّق الشرط.

و على مبنى الشيخ قدّس سرّه يكون الواجب المشروط عبارته عن الواجب المعلق الذى سيأتى بيانه مفصّلاً، و إجماله: أن يكون الوجوب فعلياً و الواجب معلقاً على الشرط كالحجّ بالنسبه إلى الموسم، فإنّ وجوبه يتحقّق بمجرد تحقق الاستطاعه، و لكن الحجّ الواجب معلق على الموسم، و هذا البيان يجرى عنده فى جميع الواجبات المشروطه.

و أمّا على مبنى المشهور و رجوع القيد إلى الهيئه فلا يتحقّق الوجوب قبل تحقّق الشرط.

و هل يصحّ على هذا المبنى ادعاء فعليته الوجوب و تحقّق التكليف قبل تحقّق المجيء-مثلاً- أم لا؟ و يدعى المحقّق العراقي فعليته الحكم قبل تحقّقه مع قوله بمبنى المشهور، و طريق هذا المقال منحصر بالتفكيك بين حكم المولى و مفاد الهيئه.

توضيح ذلك: أنّه لا شكّ فى أنّ مفاد هيئه «افعل» هو البعث و التحريك الاعتبارى، و أمّا ما يعبر عنه فى لسان الشرع بالتكليف و الوجوب ففيه ثلاثه احتمالات:

الأول: أن يكون الوجوب عبارته عن نفس البعث و التحريك الاعتباري أو الوجوب ينتزع عنه، و هو يكون منشأ لانتزاع حكم المولى.

الثاني: أن يكون الحكم عبارته عن الإرادة المتحققه فى نفس المولى و متعلقه بهذا البعث و التحريك الاعتباري، و يعبر عنها بالإرادة التشريعيه؛ إذ البعث و التحريك فعل اختياري للمولى، و كل فعل اختياري مسبوق بالإرادة، فنفس الإرادة المطلقة الكائنه فى نفس المولى هو الحكم و التكليف.

الثالث: أن يكون الحكم عبارته عن الإرادة المذكوره، و لكنّها تكون مقيدّه بقيد الإظهار و الإبراز، لا مطلقا كما قال به المحقق العراقي قدس سرّه.

و تظهر نتيجة الاحتمالات فى ما نحن فيه بأنّه على القول بالاحتمال الأول يصحّ التعبير على المبنى المشهور فى الواجب المشروط؛ بأنّه كما لا يتحقّق البعث و التحريك الاعتباري قبل تحقّق الشرط كذلك لا يتحقّق الحكم و التكليف قبله.

و أمّا على القول بالاحتمال الثانى و الثالث فلا بدّ من القول بأنّ البعث و التحريك لا يتحقّق قبل تحقّق الشرط، فإنّه يكون من قيود الهيئه لا الماده، و مفادها عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، فلا يتحقّق المقيد قبل تحقّق قيده، و لكنّ الحكم و التكليف يتحقّق قبله، فإنّه عبارته عن الإرادة المتعلقه بالبعث و التحريك، و إن كان المراد معلّقا و مقيدّا بقيد المجيء -مثلا- إلّا أنّه لا يرتبط بالإرادة، و الشاهد على تحقّقه صدور الأمر فى ضمن الجملة الشرطيّه عن المولى، و لذا قال المحقق العراقي قدس سرّه بعد تسليم نظر المشهور فى الواجب المشروط بثبوت الحكم قبل تحقّق القيد، و تترتب على هذه المسأله ثمرات متعدده.

و لكن قبل البحث فى تلك الثمرات لا بدّ من التحقيق فى حقيقته الحكم، و أنّه فى الواقع عبارة عن الإرادة المذكوره أو عبارة عن نفس البعث و التحريك الاعتبارى؟ و تدلّ عدّه مؤيّدات على أنّه لا يكون سوى البعث و التحريك الاعتبارى شيئاً نسمّيه الحكم و التكليف، مع أنّ تحقّق الإرادة فى نفس المولى لا يكون قابلاً للإنكار:

الأوّل: عبارة عن ارتكاز العقلاء، فإنّهم بعد السؤال عن الوجوب فى قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» يقولون: إنّ عبارة عن مفاد هيئته «أكرم»، و ليس ملاك الحكم فى ارتكازهم غيره.

المؤيّد الثانى: أنّه لا فرق بين الإيجاد و الوجود بحسب الواقع و الماهية عند الفلاسفة، إلّا- بإضافه الإيجاد إلى الفاعل بخلاف الوجود، و هذه النسبة تتحقّق بين الإيجاب و الوجوب أيضاً، و لا فرق بينهما إلّا- بالاعتبار، و لا شكّ فى أنّ الإيجاب يتحقّق بهيئته «افعل»، و بقول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه»، لا- بالإرادة الحاصله فى نفسه، فالوجوب أيضاً يتحقّق بهيئته «افعل»، و لازم ذلك أن يكون الوجوب عبارة عن مفاد هيئته «افعل»، و إلّا يلزم أن يتحقّق بين الوجوب و الإيجاب فرقا ماهوياً.

المؤيّد الثالث: أنّ الحكم على قسمين: تكليفى و وضعى، و لو كان الحكم عبارة عن الإرادة التشريعيّة فهل يمكن الالتزام بهذا المعنى فى الأحكام الوضعيّة؟ فإنّ الملكيه ليست بحكم للشارع، بل الحكم عبارة عن الإرادة التشريعيّة المتعلّقه بثبوت الملكيه عقيب البيع الصحيح و إن لم يكن هذا المعنى ممتنعاً و لكنّه مخالف لارتكاز أهل الشرع، و لا- وجه للتفكيك بين الأحكام الوضعيّة و التكليفيّة من هذه الجهة، و لعلّ هذا الكلام كان مستهجناً عند

و على هذا المبني لا تكليف و لا حكم و لا بعث و لا تحريك قبل تحقّق الشرط، بخلاف مبني الشيخ و العراقي قدّس سرّه، و إذا كان الأمر كذلك يرد على المشهور إشكال، و هو أنّ المأمور به إن كان متوقّفا على مقدّمه لو لم نحصّلها قبل تحقّق الشرط لا يمكن تحصيلها بعده، فعدم تحصيلها قبل تحقّق الشرط يوجب تفويت المأمور به، كقول المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و علم العبد بأنّ مجيئه يتحقّق في يوم الجمعة، و في صورته عدم شراء الطعام في يوم الخميس لا يمكن تحصيله يوم الجمعة لتعطيل السوق و انسدادها، و في الشرعيّات مثل علم العبد بعدم إمكان تحصيل الطهاره بعد الوقت إن لم يحصّلها قبله، و ما وظيفه العبد في أمثال هذه الموارد؟ فهل يجب عليه تحصيل المقدّمه قبل تحقّق الشرط أم لا؟ و معلوم أنّه لا يصحّ القول بالوجوب؛ إذ لا معنى لآتصاف المقدّمه به قبل آتصاف ذى المقدّمه به و إن قلنا بعدم الوجوب، و المفروض أنّه لا يمكن له أن يصلّى بعد الغروب - مثلاً - و يعبر عن هذه المقدمات بالمقدمات المفوّته.

و جوابه يتوقّف على مقدّمه، و هي: أنّه كما ذكرنا سابقا عند التطرّق إلى ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه - بأنّ الإراده المتعلّقه بالمقدّمه تترشّح من الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه، أو أنّ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه إلى المقدّمه - أنّه ليس المراد من الترشّح أنّ إرادته المقدّمه لا - تحتاج إلى المبادئ من التصوّر و التصديق بفائده و أمثال ذلك، بل لا بدّ فيها من تحقّق جميع المبادئ كالإرادته المتعلّقه بذى المقدّمه، و المقصود من الترشّح أنّ الغرض المتعلّق بذى المقدّمه غرض أصلي، و الغرض المتعلّق بالمقدّمه غرض تبعي، فإنّها تجب لتحصيل

إمكان الوصول إلى الغرض الأصلي.

و هكذا فى كلمه «السريان» فإنه ليس المراد أنه يسرى الوجوب من ذى المقدمه إلى المقدمه بحيث لا يحتاج وجوبها إلى الإراده و مبادئها، فإنّ كليهما يحتاج إلى الإراده التشريعيه، و القائل بالملازمه يقول: إننا نستكشف من إيجاب المولى لذى المقدمه عن اختيار و إرادته إيجابه المقدمه أيضا عن اختيار و إرادته، و منكر الملازمه ينكره.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ ملاك وجوب المقدمه عبارته عن أنّ الأمور به لا يمكن تحقّقه فى الخارج بدونها، و حينئذ إذا رجعنا إلى العقل فهو يحكم بوجوب المقدمه قبل تحقّق المجرى فى المثال، فإنّ الإهمال فى المقدمه يوجب تفويت الأمور به و يكشف العقل أنّ المولى أيضا أوجب المقدمه قبله؛ لتحقّق هذا الملاك. هذا على القول بالملازمه، و أمّا على القول بإنكار الملازمه فتكفى اللابديّه العقليه المتحقّقه فى المقام، فالإشكال مدفوع، و الحقّ مع المشهور.

الثانى: المعلق و المنجز

إشاره

اخترعه صاحب الفصول (1) بقوله: إنّ الوجوب إذا تعلّق بالمكلف به و لم يتوقّف على أمر غير مقدور - كالمعرفه - فيسمى منجزا، و ما تعلّق و توقّف حصوله فى الخارج على أمر غير مقدور - كالوقت فى الحجّ - فيسمى معلقا، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه، و يتوقّف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له.

و يحتمل أن يكون المراد من المعرفه فى كلامه معرفه أحكام الله تعالى

ص: ٦٤

والتكاليف، و يحتمل أن يكون المراد منه معرفة الله تعالى و معرفة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ مَعْرِفَةُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ الْأَقْوَى هُوَ الْأَخِيرُ. وَ عَلَى كِلَا الْإِحْتِمَالَيْنِ لَا تَتَوَقَّفُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى أَمْرٍ غَيْرٍ مَقْدُورٍ، فَالْوَاجِبُ الْمَعْلُوقُ وَ الْمَنْجُزُ مُشْتَرِكَانِ فِي خُصُوصِيَّتِهِ وَاحِدَةٍ، وَ هِيَ فِعْلِيَّةُ التَّكْلِيفِ فِيهِمَا، وَ يَفْتَرِقَانِ فِي تَوَقُّفِ أَحَدِهِمَا عَلَى أَمْرٍ غَيْرٍ مَقْدُورٍ، وَ عَدَمِ تَوَقُّفِ الْآخَرِ عَلَيْهِ.

وَ قَالَ فِي آخِرِ كَلَامِهِ: إِنَّ قُلْتَ: مَا الْفَرْقُ بَيْنِ الْوَاجِبِ الْمَعْلُوقِ وَ الْوَاجِبِ الْمَشْرُوطِ؟ قُلْتُ: إِنَّ التَّعْلِيقَ فِي الْوَاجِبِ الْمَشْرُوطِ يَرْتَبُ بِأَصْلِ التَّكْلِيفِ وَ الْوَجُوبِ، وَ فِي الْوَاجِبِ الْمَعْلُوقِ يَرْتَبُ بِالْوَاجِبِ. هَذَا تَمَامُ كَلَامِهِ بِتَصَرُّفٍ مَنَّا.

وَ لَا- بَدَّ لَنَا قَبْلَ الْبَحْثِ عَنِ إِمْكَانِ الْوَاجِبِ الْمَعْلُوقِ وَ اسْتِحَالَتِهِ مِنْ بَيَانِ نَكْتِهِ، وَ هِيَ: أَنَّ بَحْثَنَا يَكُونُ فِي مَقَدِّمَةِ الْوَاجِبِ، وَ مِنْ مَقَدِّمَاتِ هَذَا الْبَحْثِ مَسْأَلَةُ تَقْسِيمِ الْوَاجِبِ إِلَى أَقْسَامٍ كَمَا ذَكَرْنَا، وَ لَا بَدَّ لِكُلِّ تَقْسِيمٍ مِنْ أَثَرٍ وَ نَتِيجَةٍ فِي بَحْثِ مَقَدِّمَةِ الْوَاجِبِ، وَ إِلَّا- لَكَثُرَتْ تَقْسِيمَاتُهُ لِكَثْرَةِ الْخُصُوصِيَّاتِ، مِثْلُ: أَنَّ الْوَاجِبَ إِمْيَا بَدَنِيَّ وَ إِمْيَا مَالِيَّ، وَ إِمْيَا مُخْتَلَطٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ، وَ أَنَّ الْوَاجِبَ إِمْيَا جَوَانِحِي - كَأَصُولِ الْعَقَائِدِ - وَ إِمْيَا جَوَارِحِي كَالصَّلَاةِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

وَ أَثَرُ تَقْسِيمِ الْوَاجِبِ إِلَى الْمَطْلُوقِ وَ الْمَشْرُوطِ أَنَّ الْوَاجِبَ إِنْ كَانَ مَطْلُوقًا فَتَجِبُ مَقَدِّمَتُهُ بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَلَازِمَةِ بِلِحَازِ فِعْلِيَّتِهِ وَ جُوبِ ذِي الْمَقَدِّمَةِ، وَ إِنْ كَانَ مَشْرُوطًا فَلَا تَجِبُ الْمَقَدِّمَةُ قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ؛ إِذْ لَا وَجُوبَ قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ لَذِي الْمَقَدِّمَةِ عَلَى الْقَوْلِ الْمَشْهُورِ، فَلَا مَعْنَى لَوْجُوبِ الْمَقَدِّمَةِ قَبْلَهُ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَتَسْأَلُ صَاحِبَ الْفُصُولِ: مَا الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَلَى تَقْسِيمِ الْوَاجِبِ إِلَى الْمَعْلُوقِ وَ الْمَنْجُزِ مِنَ الْفَائِدَةِ فِي بَحْثِ مَقَدِّمَةِ الْوَاجِبِ؟ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَجِيبَ بِأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ التَّكْلِيفُ بِمَجْرَدِ الْإِسْتِطَاعَةِ فِي بَابِ الْحَجِّ فَيَجِبُ تَحْصِيلُ

مقدماته، وإن لم يتحقق وجوب الحجّ بمجرّدها فلا يجب تحصيل المقدمات، و هذا أثر يترتب على هذا التقسيم.

و لكنّ التحقيق: أنّه ليس بجواب عن الإشكال، فإنّ الأثر المذكور يترتب على الخصوصيّة المشتركة التي كانت بمنزلة الجنس لهما و هي فعلية التكليف، لا على الخصوصيّة المميّزه، و لا بدّ من ترتب الأثر على الفصل المميّز؛ إذ التقسيم يدور مداره، فلا أثر لهذا التقسيم في بحث مقدّمه الواجب، و هذا الإنكار من المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١).

و أنكر الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢) تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز بنحو آخر، بلحاظ أنّه اختار في الواجب المشروط أنّ الشرط لزوما من قيود المادّه، و ادّعى امتناع كونه من قيود الهيئه ثبوتا و إثباتا، على خلاف القواعد العربيّه و ظاهر المشهور، و لذا قال: إنّ المعلق بما فسّره صاحب الفصول يكون من مصاديق المشروط و أقسامه مع إضافه في المعلق، و هي كون الشرط غير مقدور للمكلف، فصحّه هذا التقسيم مبني على مغايره المشروط للمعلق، و المفروض اتّحادهما، فتقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط يغني عن تقسيمه إلى المعلق و المنجز.

و لكنّ التحقيق: أنّه بناء على القول المشهور في الواجب المشروط، و مع قطع النظر عن إنكار صاحب الكفايه قدّس سرّه يرد على التقسيم المذكور إشكال آخر، و توضيحه يتوقّف على مقدمتين:

الاولى: أنّ الظاهر من قضيه «إن جاء ك زيد فأكرمه» عدم تحقّق وجوب

ص: ٦٦

١-١) كفايه الاصول ١: ١٦١.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٥١.

الإكرام قبل تحقّق المجيء، فلا- معنى لوجوب المقدمات أيضا، إلا- أنّ المكلف علم بتحقّق المجيء غدا، و علم أيضا امتناع تحصيل المقدمات فيه عادة بلحاظ تعطيل السوق، و حينئذ يلزمه العقل بتحصيل المقدمات قبل فعله ووجوب ذى المقدمه، فإنّ ذلك لا يكون عذرا له عند العقلاء لترك الإكرام فى ظرفه.

الثانيه: أنّ المرتكز فى أذهاننا بما أننا متشرّعه أنّ ارتباط الوقت بالحجّ عين ارتباطه بالصلاه، كما أنّ قبل تحقّق الوقت لا يكون تكليف بصلاه أصلا كذلك فى الحجّ قبل تحقّق الوقت لا- يوجد تكليف بحجّ أصلا، فلا- فرق بينهما فى نحو الإضافة إلى الوقت، و معلوم أنّه لا معنى للواجب المعلق فى الصلاه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّما اخترع صاحب الفصول التقسيم المذكور فى المقام لأنّه لاحظ المستطيع و رأى أنّه لو قلنا بعدم وجوب الحجّ بعد الاستطاعه، و يتبعه قلنا بعدم وجوب تحصيل المقدمات ينتهى إلى تفويت الحجّ على من كان فى بلاد بعيدة، و لذا قال: لا- بدّ لنا من القول بفعلية وجوب الحجّ بمجرد الاستطاعه و وجوب تحصيل المقدمات بتبعه من حينه، مع أنّه لا إلزام فى اختيار هذا القول.

و بعد التوجّه إلى المقدمتين فإنّ الاستطاعه أحد الشرطين لوجوب الحجّ، و الشرط الثانى عبارته عن الوقت، فلا يتحقّق الوجوب قبل تحقّق الوقت أصلا، و لمّا كان الوقت بلحاظ كونه قطعى التحقّق- بخلاف الاستطاعه- يكون المكلف ملزما من جهه العقل بتحصيل المقدمات بمجرد الاستطاعه، مع أنّ الحجّ لا يجب قبل الموسم، و هو توهم أنّ طريق حلّ الإشكال منحصر بالالتزام بهذا التقسيم، و الحال أنّه لا ضروره تقتضى لذلك بعد وجود طريق آخر لحلّه كما بيّناه.

و لا يخفى أنّ جميع الإشكالات المذكوره على التقسيم المذكور مشتركه فى جهه واحده، و هى عباره عن عدم ادعاء استحاله الواجب المعلق فى كلام المستشكلين، بل يستفاد من تعبيراتهم إمكان تحققه كما لا يخفى.

البحث فى إمكان الواجب المعلق و استحاله:

قال جماعه من المحققين الاصوليين باستحاله، و منهم المحقق الأصفهاني قدس سره (1) فى حاشيته على الكفايه، و لكن لا بد لنا قبل الخوض فى هذا البحث من مراجعه الوجدان بعد التوجه إلى الإلزامات المعموله بين العقلاء، فإننا حين ملاحظه الإراده التكوينيّه و التشريعيّه لا نرى من الاستحاله فيها أثر و لا خبر؛ إذ المراد المربوط بالإراده التكوينيّه قد يكون أمرا فعليًا، مثل إرادته القعود حين القيام، و هو يتحقق بمجرد تحقق الإراده، و قد يكون أمرا استقباليًا، مثل إرادته الحضور فى جلسه الدرس غدا و إرادته إتيان صلاه المغرب، و معلوم أنّ تحققه يتوقف على مضى الزمان، مع أنّ تحقق حقيقه الإراده فى كلا الموردین لا يكون قابلا للإنكار وجدانا.

و هكذا فى الإراده التشريعيّه إذا لاحظنا أوامر الآباء بالنسبه إلى الأبناء و أوامر الموالى بالنسبه إلى العبيد، فنرى أنّ المبعوث إليه قد يكون أمرا فعليًا، و قد يكون أمرا استقباليًا كقولنا: «سافر غدا» و «ادخل السوق» و «اشتر اللحم ساعه اخرى»، و الوجدان أقوى شاهد على عدم استحاله هذه الأوامر و أن يكون الوجوب فعليًا و مطلقا و الواجب استقباليًا و مقيدا بمعنى زمان خاص، فيكون الواجب المعلق من حيث الإمكان مسأله وجدائيّه.

و ما قال به المحقق الأصفهاني قدس سره من استحاله ينقسم إلى قسمين: قسم منه

ص: ٦٨

يرتبط بالإرادة التكوينية، وقسم آخر بالإرادة التشريعية، ويعتقد بأنه يمتنع تعلق الإرادة التكوينية بالأمر الاستقبالي، ومنشأ كلامه عبارة عن تعريف المشهور للإرادة بأنها الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد.

و تفصيل كلامه بتصريف: أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات، وكلّ منها باسم خاصّ، منها: القوّة العاقله التي تدرك في الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو إلى قوّة من قواها. ومنها: ما يعبر عنه بالقوّة الشوقية، وهي مرتبه ينبعث للنفس عندها شوق إلى ذلك الفعل، وهذه القوّة أيضا ذات مراتب و درجات من حيث النقص و الكمال، فإذا لم يجد مزاحما و مانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبّر عنه تارة بالإجماع، و اخرى بتصميم العزم، و ثالثه بالقصد و الإراده، فينبعث من هذا الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثيه تحريك و هيجان في مرتبه القوّة العامله المنبثّه في العضلات، فتحصل منها حركة في مرتبه العضلات.

و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلقه بأمر استقبالي إلاّ أنّ الإراده ليس نفس الشوق بأيّ مرتبه كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوّة الباعثيه بالفعل، و حينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوّة العامله المنبثّه في العضلات، و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها، و لذا قالوا: إنّ الإراده هي الجزء الأخير من العلّه التامّه لحركة العضلات.

فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإراده التي هي علّه تامّه لحركة العضلات، إلاّ أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، و يكون التأخر دخيلا في ذات المعلول، كالسفر المقيّد بكونه غدا، فلا بدّ من تأخر المعلول، و إلاّ فليس بمعلول.

فنقول: هذا عين انفكاك العله عن المعلول، بل هو أولى بالفساد؛ لتأخر المعلول عن علته، فهو كاعتبار أمر محال في مرتبه ذات الشئ.

و إن أراد أنّ ذات العله و هي الإراده موجوده من قبل، إلا أنّ شرط تأثيرها حضور وقت المراد، و حيث لم يكن موجودا ما أثرت العله في حركه العضلات.

ففيه: أنّ حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ التأكد و النهايه و خروجه من النقص إلى الكمال، فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقه الإراده لا تتحقّق إلاّ حين إمكان انبعاث القوه المحرّكه للعضلات.

و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ التأكد الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول؛ لأنّ بلوغ القوه الباعثه في بعثها إلى حدّ التأكد مع عدم انبعاث القوه العامله تناقض بين، و لا يخفى أنّ الإراده تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الأخر ربما يكون لوجودها مقام و لتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشئ دون وجودها، بخلاف الإراده فإنّها عباره عن الميل و الشوق المؤكّد النفساني، فهو إن تحقّق في حدّ التأكد و الكمال لا ينفكّ عن التأثير في القوه العامله، و إن لم يتحقّق في هذا الحدّ فلا تكون هناك إرادته.

و أمّا ما في الكفايه من لزوم تعلق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيره، فإنّ إرادته مقدّماته قطعاً منبعثه عن إرادته ذبيها، و توضيح الحال فيه: أنّ الشوق إلى المقدمه بما هي مقدمه لا بدّ من انبعاثه إلى الشوق إلى ذبيها، لكنّ الشوق إلى ذبيها لما لم يمكن وصوله إلى حدّ تحرك القوه العامله به لتوقّف فعل المراد على مقدّمات، فلا محاله يقف في مرتبته حتّى يمكن الوصول، و هو بعد حصول المقدّمات، فالشوق إلى المقدمه لا مانع من بلوغه حدّ

الباعثيه الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها.

و أما الإرادة التشريعية فهي - كما عرفت في محله - إرادة فعل الغير منه اختياراً، و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه و هو البعث نحوه، فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ حدّاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الاعتباري الفعلي كان إرادته تشريعية، و إلاّ - فلا - و من المعلوم أنّه إذا تحقّق البعث من المولى و لم يتحقّق الانبعاث في العبد فليس بلحاظ كونه في مقام العصيان، بل بلحاظ كون الواجب أمراً استقبالياً، فليس ما سمّيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً؛ إذ لا يعقل الانفكاك بينهما عند انقياد المكلف و تمكينه، و عليه فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالي. هذا تمام كلامه ملخصاً.

و يرد عليه إشكالات متعدّده، منها: أنّ أساس كلامه مبني على أنّ للنفس مراتب و درجات، و للقوّه الشوقية أيضاً مراتب و منازل، و أعلى درجة الشوق عبارته عن الإرادة، و لذا عزّفها المشهور بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد.

و لكن التحقيق بعد عدم كون تعريف المشهور أمراً تعبدياً: أنّه لا سنخيه بين الشوق و الإرادة أصلاً؛ إذ الشوق بجميع مراتبه حاله انفعاليته للنفس؛ لأنّ الإنسان بعد وقوعه تحت تأثير فوائده أمر - مثلاً - يحصل له الشوق إليه، و الإرادة حاله فعلية و قوّه عامله للنفس، و تؤيّدته التعبيرات العرفية، مثل قولنا: «هل تريد شراء الدار؟» و قولنا: «هل لك شوق إلى شراء الدار؟»، إذ لا شكّ في أنّه يتحقّق بينهما كمال الفرق عند العرف، و منشأ الإرادة - كما بيناه مفصّلاً - عبارته عن النفس التي أعطاه الله تعالى، و شعبه من الخلاقية كخلقها

و قال بعض العلماء بأنه لا دخل للشوق حتى في مبادئ الإرادة بعنوان ضابطه كليته، وإن لم يكن تحققه كثيرا ما قابلا للإنكار، ثم استدلّ بأنّ الإنسان قد يريد أمرا في حال كونه كارها له و غير مشتاق إليه كشرب الدواء للمريض، و مثل إرادته قطع اليد أو الرجل المعيوبه لحفظ النفس عن خطر الموت و أمثال ذلك؛ إذ لا شكّ في عدم كون المراد في هذه الموارد مشتاق إليه، فلا ضروره تقتضى لأن يكون الشوق جزء مبادئ الإراده.

و لكنّه مخدوش بأنه سلّمنا أنّ المراد في الموارد المذكوره لا- يكون مشتاقا إليه، إلا أنّ مبادئ الإراده عبارته عن تصوّر الشىء المراد و التصديق بفائدته، و الشوق إلى هذه الفائده بحيث يكون المشتاق إليه عبارته عن الفائده، لا الشىء المراد بلحاظ كون الشوق أمرا انفعاليا يوجد في النفس بواسطه الفائده.

و معلوم أنّ فائده قطع اليد و الرجل- أي سلامه نفس الإنسان- متعلّق للشوق، فيتحقّق الشوق في هذه الموارد أيضا، إلا أنّ متعلّقه ليس نفس المراد، بل هو عبارته عن فائده المراد.

و الإشكال المهمّ- كما مرّ- أنّ سنخ الإراده و الشوق و مقولتهما متغايران؛ إذ يتحقّق في الشوق جنبه التأثير و الانفعال، و في الإراده جنبه المؤثريه، و لذا لا يصحّ تعريف المشهور للإرادته بوجهه، كما يؤيّد العرف أيضا.

و أمّا قوله قدّس سرّه: بأنّ الإراده الجزء الأخير للعلّه التامه، و إذا تحقّقت الإراده لا- بدّ من ترتّب المعلول عليها- أي تحريك العضلات نحو المراد- إذ لا يعقل الانفكاك بين العلّه و المعلول، ففيه: أولا: أنّه ما الدليل على هذا المدعى؟ فهل يكون أمرا تعبديا بدلاله الآيه أو الروايه، أم ثبت هذا المدعى في علم الفلسفه

و المباحث العقلية؟ و لا بد من استناد المسأله إلى دليل، و الحال أنه ليس في كلامه من البرهان أثر و لا خير.

و ثانياً: أنه لا بد لنا من ملاحظه الواقعيات و الحقائق الخارجيه، و هل يتحقق هذا المعنى في المراد الخارجى أم لا؟ لعل أفضل مورد لتحقيقه فيما لو تعلقت إرادته الإنسان بنفس تحريك العضلات؛ إذ المراد لا يحتاج إلى المقدمه و الفاصله من حيث الزمان نحو إرادته حركة اليد و القيام أو القعود و أمثال ذلك، فإنه يتحقق حركة اليد بمجرد إرادته حركة اليد. هذه واقعيه لا شك فيها، إلا أن تحقق شىء عقيب شىء آخر بلا فاصله ليس معناه تحقق العلية و المعلوليه بينهما، و أن الإرادة عله لتحقيق المراد بعنوان الجزء الأخير للعله التامه، فإنه يشترط لحركة اليد بعد الإرادة سلامه اليد أولاً، و عدم المانع من حركته ثانياً، و واقعيه ثالثه باسم تعلق الإرادة بحركة اليد المقيده بكونها في الحال لا بمطلق الحركة و إن تحققت في زمان الاستقبال، و مع هذا لا يرتبط وقوع حركة اليد عقيب الإرادة؛ بأن تكون الإرادة الجزء الأخير للعله التامه في هذا المورد أيضاً، بل يرتبط عدم الانفكاك المذكور بأمر آخر، و هو أن الله تعالى جعل من باب التفضل و العنايه أعضاء الإنسان و جوارحه مقهوره لنفسه، و النفس قاهراً لها، بحيث إن النفس إذا أرادت حركة اليد لا تقدر اليد على العصيان و الطغيان في مقابلها، فلا يكون في هذا المورد من العلية و المعلوليه أثر و لا خبر، فإن معنى تحقق الجزء الأخير للعله ليس إلا تحقق المعلول بلا فاصله، و الحال أنا نرى توقف حركة اليد بعد الإرادة على تحقق الشرط و عدم المانع و نحو ذلك.

و أمّا إذا تعلقت الإرادة بغير حركة العضلات -مثل إرادته شرب الماء الذى

يتوقّف على أخذ ظرف الماء من الأرض و جعله محاذاً للقم-فالتحقيق هاهنا يحتاج إلى مقدّمتين:

الاولى: أنّ تقدّم العله على المعلول تقدّم رتبى لا زمانى كما قال به الأعظم، بل يتحقّق بينهما التقارن من حيث الزمان.

الثانيه: أن تشخّص الإراده بواسطه المراد و تعدّر الإراده و وحدتها تابع لتعدّر المراد و وحدته، كما أنّ العلم تعدّده و وحدته تابع لتعدّد المعلوم و وحدته، فلا- يمكن تعلق إرادته واحده بمرادين متعدّدين، حتّى أنّ الأمر فى المقدمه و ذى المقدمه أيضا كان كذلك، مثلاً: الكون على السطح يتوقّف على نصب السلم، و لا يمكن عاده بدونه و مع ذلك تعدّد الإراده بتعدّدهما.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى المثال و نقول: لم لا يتحقّق شرب الماء بعد إرادته مع أنّه لا يكون بين العله و المعلول تأخر زمانى؟ و لم يحتاج شرب الماء بعد تحقّق الجزء الأخير للعله التامه إلى أخذ ظرف الماء و جعله محاذاً للقم؟! و فاصله إرادته أخرى مع تحقّق مرادها بين إرادته شرب الماء و تحقّق المراد أقوى شاهد على عدم العليّه و المعلوليه بينهما، ففى هذا المثال أيضا لا يتحقّق المراد بعد تحقّق الإراده، بل يتوقّف على تحصيل المقدمه و تحقّق الإراده المقدميه.

و قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه عند ذكره هذا المثال مجيباً المحقّق الخراسانى قدّس سرّه - كما مرّ -: إنّ الإراده لا تتعلّق بذى المقدمه قبل تحقّق مقدماتها، بل تتعلّق به مرحله من الشوق، و إذا تحقّقت المقدمات يتأكّد الشوق المذكور و يتبدّل بالإرادته.

و لكنّه مخالف للوجدان؛ إذ الإنسان الذى كان فى معرض التلف من شدّه

العطش لا- يعقل القول بأنه لا يريد شرب الماء، بل تتعلّق به مرحله من شوقه؛ لأنه تتعلّق به إرادته بعد أخذ الماء و جعله محاذيا لفمه، مع أنه عبّر كثيرا ما بأنّ الإرادة المتعلّقه بالمقدّمه تترشّح و تتولّد من الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه، فكيف يعقل القول بأنّ الإنسان المؤمن الذى يكون فى مقام تحصيل الطهاره لا يريد إتيان الصلاه؟!!

و التحقيق: أنه تتحقّق فى هذه الموارد الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه قبل تحقّق المقدّمات، و من أنكر ذلك فقد عاند الوجدان، فقولُه بعدم تعلّق الإراده التكوينيّه بأمر استقبالي لا شكّ فى بطلانه.

و أمّا مقالته فى الإراده التشريعيّه من أنّ لازم القول بالواجب المعلّق الانفكاك بين البعث و الانبعاث، مع أنه لا يتصوّر الانفكاك بينهما كالكسر و الانكسار، ففيه: أوّلا: أنه وقع الخلط فى كلامه بين البعث و الانبعاث التكويني و البعث و الانبعاث الاعتباري، و ما لا يعقل الانفكاك بينهما و يشابه الكسر و الانكسار هو الأوّل دون الثانى، فإنّ ما تدلّ عليه هيئته «افعل» و يعبّر عنه بالأمر عباره عن البعث الاعتباري الذى يوجد الداعى فى المكلف فقط.

و يشهد لذلك أنّ البعث و الانبعاث فى الواجبات المنجزه إن كان مثل الكسر و الانكسار معناه أن لا يقدر أحد من المكلفين على العصيان؛ إذ العصيان مساو مع عدم تحقّق الانبعاث، فأين الانبعاث فى الكفّار و العصاه؟! مع أنه لا شكّ فى كونهم مكلفين بالأحكام و يعاقبون على تركها، فلم لا- يتحقّق الانبعاث؟! فلا تصحّ المقايسه بين البعث و الانبعاث التكويني و البعث و الانبعاث الاعتباري.

و التحقيق: أنّ فى مورد تحقّق الانبعاث عقيب البعث ليس المؤثّر فى

الانبعاث نفس البعث- كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سره- بل المؤثر فيه الخوف من المؤاخذه و العقاب أو الطمع في الثواب؛ إذ العباد نوعا ما يعبدون الله خوفا من النار أو طمعا في الجنة إلا القليل من الأولياء و الصلحاء، كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا في جنتك، و لكن وجدتك أهلا للعباده فعبدتك» (1) فلا دخل للبعث في الانبعاث إلا في جعل الموضوع للإطاعه و العصيان، و هكذا في أوامر الموالى العرفيه.

و ثانيا: مع قطع النظر عما ذكرناه و بعد كون التقارن الزمانى بين العله و المعلول ممّا لا شبهه فيه يرد عليه ما فى الكفايه، من أنه لا بدّ من الالتزام بالانفكاك بين البعث و الانبعاث حتى فى صورته تحقّق الانبعاث عقبيه؛ لأنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به، و هذا لا- يمكن إلا- بعد تصوّر الأمر و ما يترتب على موافقته من المثوبه و على تركه من العقوبه، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب، و هو تخلف الانبعاث عن البعث و عدمه، فإن كان مستحيلا فلا فرق فى الاستحاله بين المعلق و المنجز، و إن كان ممكنا فكذلك أيضا.

و ثالثا: لو سلّمنا أنه لا- يجوز الانفكاك بين البعث و الانبعاث، و لكن ليس معناه التقارن بينهما من حيث الوجود بلا فصل بحيث إن تعلق غرض المولى يتحقّق المبعوث إليه غدا، بل معناه أنّ المبعوث إليه إن كان هو السفر فى الغد فلا بدّ من تحقّقه غدا، و إن كان هو السفر فى الحال فلا بدّ من تحقّقه فى الحال،

ص: ٧٦

ولذا لا يثبت بهذا البيان استحاله الواجب المعلق، ولا نحتاج إلى بيان سائر أدلّه الاستحاله بعد مناقشه كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه، فالواجب المعلق من حيث الإمكان غير قابل للمناقشه.

وقد مرّ أنّ منشأ هذا التقسيم وما اضطرّ صاحب الفصول لاختراعه أنّه لاحظ تبعيّة وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، ومعناه عدم اتّصافها به قبل اتّصافه، وأنّه لاحظ أيضا فى الفقه الفتوى بوجوب المقدمه قبل وجوب ذى المقدمه، مثل وجوب تحصيل الزاد والراحله ونحو ذلك للمستطيع قبل الموسم، ووجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر فى ليله شهر رمضان ونحو ذلك، فالتزم بهذا التقسيم فرارا من هذه المشكله.

وقد مرّ ما حكيناه عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه و أنّه قائل برجوع جميع القيود فى الواجبات المشروطه إلى المادّه و الأمور به، ولا فرق بين شرطيه الوقت فى الصلاه و شرطيته فى الحجّ؛ إذ يتحقّق التكليف فى كليهما قبل الوقت، فلا إشكال فى وجوب تحصيل مقدمات الحجّ قبل الموسم، ووجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر، فلا نحتاج على هذا المبنى إلى التقسيم المذكور أصلا.

ولا يخفى أنّ القيود على قسمين: قسم منها من الامور الغير الاختياريه للمكلف مثل قيديّه الوقت و فعل الغير و نحو ذلك، و يرجع هذا القسم من القيد إلى الهيئه و الوجوب على المشهور، و إلى المادّه و الواجب على مبنى الشيخ قدس سرّه، و لا إشكال فى البين.

و قسم منها من الامور الاختياريه للمكلف كالاستطاعه للحجّ، و على المشهور لا- يجب تحصيله على المكلف، فإنّه مقدمه الوجوب، و قد مرّ أنّها

خارجه عن بحث مقدمه الواجب، و أميا على مبنى الشيخ فقد يتوهم في بادئ النظر أنه يجب على المكلف تحصيله، فإنه من المقدمات الاختيارية للواجب، فيرجع قولنا: «يجب عليكم الحج إن استطعتم» إلى أنه يجب عليكم الحج في الموسم مستطيعين، كقولنا: يجب عليكم الصلاة متطهرين، فيجب تحصيل الاستطاعة على المكلف مع أنه لم يقل به أحد.

و جواب الشيخ على القاعده عباره عن أنه سلمنا أن ظاهر المسأله يكون كذلك، و لكن التحقيق أن كيفية أخذ القيود الاختيارية في الأمور به مختلفه؛ بأن كثيرا منها تعلق غرض المولى بلزوم تحصيلها كالستر و الطهاره و الاستقبال في الصلاة-مثلا- و في بعض الموارد تعلق غرضه بأنه إذا اتفق حصول هذا القيد يجب تحقق الأمور به، فيتحقق الفرق بين دخاله قيد الطهاره في الصلاة و الاستطاعة في الحج للمصالح التي يراها المولى.

هذا، و لكن يمكن الإشكال عليه بأنه كما يتحقق وجوب الحج قبل الموسم كذلك يتحقق وجوبه قبل الاستطاعة من دون فرق بينهما على هذا المبنى، و على القول بالملازمه يجب تحصيل المقدمات قبل الاستطاعة، و لعل الشيخ أيضا لا يلتزم بهذا الكلام بعد كونه بعيدا عن أذهان المتشرّعه.

و اختار المحقق الخراساني قدس سره (1) طريقا آخر لحل العويصه و هو: أن شرطيه شيء للمأمور به قد تكون بصوره الشرط المتقدم، و قد تكون بصوره الشرط المقارن، و قد تكون بصوره الشرط المتأخر. و معنى الشرطيه المتأخره أنه إذا تحقق الشرط في ظرفه فيكشف عن تحقق المشروط في ظرفه، كالإجازة في بيع الفضولي بناء على كاشفيتها بالكشف الحقيقي، و على هذا تكون مدخليه

ص: ٧٨

الاستطاعه فى وجوب الحج بنحو الشرط المقارن، و مدخلية الموسم فيه بنحو الشرط المتأخر، فكما أن المشتري فى البيع الفضولى إن كان قاطعا بتعقب إجازة المالك بعد شهر-مثلا-يجوز له التصرف فى المبيع من الآن، كذلك المستطيع يجب عليه تحصيل المقدمات بلحاظ علمه بتحقق الموسم، فتتصف المقدمه بالوجوب الغيرى بهذه الكيفية.

وقد مرت مناقشتنا فى كيفية تصوير الشرط المتأخر فى كلامه قدس سره بعد تسليم أصل التصوير للشرط المتأخر و المتقدم، و لكن لا شك فى صحه الاستفادة منه فى حل العويصه هاهنا.

و ما ذكرناه فى حل العويصه مبتن على إنكار أصل تبعية وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، و حاصله: أن بعد العلم بعدم قدره المكلف على تحصيل المقدمات فى الموسم و أن الموسم قطعى التحقق يحكم العقل بتحصيلها قبله و إن كانت شرطية الموسم فى وجوب الحج بنحو الشرط المقارن، و هكذا فى مثل وجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر فى ليله شهر رمضان، و على هذا المبنى إن دلت روايه على وجوب تحصيل المقدمات المذكوره-مثلا-قبل وقت الأمور به تحمل على الإرشاد إلى حكم العقل لا على بيان حكم شرعى مولوى.

و الطريق الآخر لحل العويصه ما يستفاد من ذيل كلام صاحب الكفايه قدس سره و هو: أن بعد استحاله وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها لو نهض دليل على وجوبها قبل زمان الواجب-كالغسل فى الليل فى شهر رمضان-فلا محاله يكون وجوبها نفسيا.

و لا يقال: إنه لا مطلوبية فى المقدمات للمولى حتى تكون من الواجبات

لأننا نقول: إن الواجب النفسي على قسمين: أحدهما ما يكون نفس الواجب تمام الغرض للمولى و لا- يرتبط بواجب آخر، و ثانيهما: ما يكون واجبا نفسيا، لكنه للتهيؤ لواجب آخر حتى يستعد المكلّف لإتيان ذى المقدمه. و إلى هنا تمت الطرق لحل العويصه.

نكته: أن جميع القيود فى الواجبات المشروطه يرجع إلى الماده على مبنى الشيخ قدس سره، خلافا لظاهر القضية الشرطيه لتحقق قرينه توجب التصرف فى الظاهر، و هى امتناع تقييد الهيئه بلحاظ كونها ذات معنى حرفي، و لكن مع ذلك تختلف القيود من حيث لزوم التحصيل و عدمه؛ إذ لا- شك فى عدم لزوم تحصيل القيود الغير الاختياريه، مثل الوقت فى باب الصلاه و الحج، و المجيء فى مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه».

و أما القيود الاختياريه فتكون على قسمين: قسم منها لا يجب تحصيله كالأستطاعه فى الحج، و قسم منها يجب تحصيله كالطهاره فى الصلاه.

هذا على مبنى الشيخ قدس سره، و على المشهور تكون القيود على قسمين: قسم منها ما يرجع إلى الماده، و قسم منها يرجع إلى الهيئه، و القيود الراجعه إلى الهيئه أيضا على قسمين: قسم منها ما يكون بنحو الشرط المقارن، و معناه عدم تحقق الوجوب قبل تحقّقه، و أكثر القيود يكون من هذا القبيل.

و قسم منها يكون بنحو الشرط المتأخر، و معناه تحقق الوجوب قبل تحقّقه، و هذا نادر لا- يتحقق إلا- فى مورد ليس لنا طريق للتخلص سواه.

و أمّا القيود الراجعه إلى الماده فهو على قسمين أيضا: قسم منها لازم التحصيل و أكثرها من هذا القبيل، و قسم منها غير لازم التحصيل نظير ما مرّ

عن الشيخ قدّس سرّه فى الاستطاعه.

فعلى هذا إذا رجع القيد إلى الهيئه-و حيث يكون أكثر القيود الراجعه إليها من قبيل الشرط المقارن-فيترتّب عليه:أولاً:-أنّ التكليف لا يتحقّق قبل تحقّق القيد،و ثانياً:أنّ مقدّماته أيضا ليست بواجبه.

و إذا رجع القيد إلى المادّه فيترتّب عليه:أولاً:أنّ التكليف يتحقّق قبل تحقّق القيد،و ثانياً:أنّ القيد يلزم تحصيله،و مرّ أن ذكرنا أنّ القيد الراجع إلى الهيئه لا- يلزم تحصيله أصلا فإنّه قيد الوجوب،و هو خارج عن محلّ البحث فى مقدّمه الواجب،هذا على المشهور.

إذا عرفت هذا فتصل النوبه إلى ملاحظه مسأله اخرى،و هى عباره عن صوره الشكّ فى رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه.

قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1):إن علم حال القيد فلا- إشكال،و إن دار ثبوتا أمره بين أن يكون راجعا إلى الهيئه-مثل الشرط المتأخّر أو المقارن-و أن يكون راجعا إلى المادّه على نهج يجب تحصيله أو لا يجب،فإن كان فى المقام ما يعين حاله و أنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيّه فهو،و إلّا- فالمرجع هو الاصول العمليه،و معلوم أنّ مقتضاها البراءه عن الوجوب و استصحاب عدم الوجوب.

و توضيح ذلك:أنّ الشكّ فى رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه يرجع إلى أنّه هل يكون هناك قبل تحقّق القيد تكليف بذى المقدمه أم لا؟فيجرى استصحاب عدم التكليف،و هكذا يجرى الأصل فى نفس القيد؛إذ الشكّ فى رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه يرجع إلى أنّ نفس هذا القيد يجب تحصيله

ص: ٨١

أم لا؟ فيجرب استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد قبل صدور الكلام المشتغل على القيد عن المولى.

على أنه يجرى فى كلا-الموردين أصل البراءة عن التكليف فى رتبه متأخره من الاستصحاب، فما يستفاد من الاصول العمليه موافق مع رجوع القيد إلى الهيئه من حيث النتيجة، و هى عدم لزوم تحصيل القيد، و عدم تحقق التكليف قبل تحقق القيد.

و لكن استدلل الشيخ الأنصارى قدس سره (1)-على ما فى تقريراته فى هذه المسأله- لرجوع القيد إلى الماده بوجهين، و لكن قبل الخوض فى البحث يرد عليه أنه كيف يقول بالترديد بين الأمرين بعد قوله باستحاله تقييد الهيئه و رجوع جميع القيود فى الواجبات المشروطه إلى الماده؟!!

قال المشكينى قدس سره (2) فى حاشيته على الكفايه: إن مقصوده من الرجوع إلى الهيئه الرجوع إليها فى الظاهر، مع كونه فى الواقع قيذا اختيارياً غير لازم التحصيل للماده، و من الرجوع إلى الماده الرجوع إليها على نحو يكون لازم التحصيل، و تظهر ثمره هذا النزاع فى لزوم تحصيل القيد و عدمه فقط.

و فيه-مع عدم صحه كون الهيئه بمعنى الماده-: أنه مخالف لما استدلل به الشيخ قدس سره من الفرق بين إطلاق الهيئه و الماده من حيث الشموليه و البدليه؛ إذ لا معنى للإطلاق البدلى فى الماده، فيكون الإطلاق الشمولى فيما إذا كان المراد من الهيئه نفسها لا-الماده، فيحتمل قويا أنه قدس سره ذكر المسأله على مبنى المشهور و فرض رفع اليد عن مسلكه و مبناه، و لذا قال فى دليله الأول: إن إطلاق الهيئه

ص: ٨٢

١-١) مطارح الأنظار: ٤٨-٤٩.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ١٦٨.

يكون شموليًا كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام في مثل: «أكرم العالم» على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن تكون تقديرًا له كالفقير والغنى والهاشمي وغيره.

أو في مثل: «أحلّ الله البيع»، فإنّ نتيجة جريان مقدمات الحكمه هاهنا هي الإطلاق؛ بمعنى أنّ كلّ ما يصدق عليه عنوان البيع فقد أحله الله، وهذا الإطلاق شمولي، وأمّا إطلاق المادّه فيكون بدليًا غير شامل لفردين في حاله واحده كما في مثل: «أكرم الرجل» أو «رجلا»، فإنّ نتيجة جريان مقدمات الحكمه فيه أيضا هي الإطلاق، لكن الإطلاق من حيث انتخاب كلّ فرد من أفراد الرجل للإكرام، ويعبّر عن هذا بالإطلاق البدلي إذا دار الأمر بينهما، والترجيح مع الأول، ويرجع القيد إلى المادّه.

ففي مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» إذا شكّ في رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه فيستفاد من هذه القاعدة أنّ إطلاق الهيئه شمولي؛ إذ الوجوب ثابت في جميع الحالات، سواء تحقّق المجيء أم لا، وإطلاق المادّه لو فرض إطلاقه بدلي، فيرجع قيد المجيء في صورته الشكّ إلى الثاني.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بأنّ مفاد إطلاق الهيئه و إن كان شموليًا بخلاف المادّه إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنّه أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تاره تقتضى العموم الشمولي و اخرى البدلي، و ربما يقتضى التعيين أحيانا كإقتضاء الصيغه كون الوجوب نفسيًا إذا دار الأمر بينه و الوجوب الغيري، أو عينيًا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب الكفائي، أو تعينيًا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب التخيري، فإنّ وجوب

ص: ٨٣

مقابلها يتوقف على بيان قيد زائد مثل وجوب ذى المقدمه، والواجب النفسى قبله فى الأول، وعدم إتيان شخص آخر بالواجب فى الثانى، وعدم الإتيان بعدله الآخر فى الثالث.

و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إذا دار الأمر بين تخصيص الأول و تقييد الثانى إنّما هو لأجل كون دلالاته بالوضع لا لكونه شموليا، بخلاف المطلق فإنه بمقدمات الحكمه يكون العام أظهر منه دلالة، ولذا يقدم عليه.

و على هذا لو فرض دوران الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى و تخصيص عموم العام البدلى فالترجيح مع الثانى بلحاظ ارتباطه بالدلاله الوضعيه اللفظيه، بخلاف الأول.

و التحقيق فى الجواب: أنه ليس للإطلاق إلا معنى واحد فى جميع الموارد، و لا ترتبط الشموليه و البدليه بالإطلاق.

توضيح ذلك: أنّ الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمه، و لكنّها تستفاد من كون المولى فى مقام بيان جميع الخصوصيات الدخيله فى المتعلق، لا فى مقام الإجمال و الإهمال بعد التفاته و توجهه إليها و عدم كونه مكرها، كما إذا قال:

اعتق الرقبه، و نحن نستفيد بعد التوجه إلى جميع الجهات أنّ المولى الحكيم يبين بهذه الجمله تمام المتعلق للتكليف؛ بأنه جعل متعلق الحكم طبيعه عتق الرقبه، من دون أخذ خصوصيه اخرى فيه، و لا بد لنا من ملاحظه أنّ الشموليه و البدليه و صفان للإطلاق أم لا.

و مثال إطلاق الشمولى: قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)**، و معنى الإطلاق الشمولى عبارته عن استيعاب جميع الأفراد و الدلاله عليها، و لا شكّ فى أنّ لفظ

ص: ٨٤

البيع لا- يدلّ على هذا المعنى و لا يحكى عنه؛ إذ لا فرق بينه و بين لفظ الإنسان فى عدم الدلاله على الأفراد، فإنّ معنى الإنسان عباره عن الحيوان الناطق، و معنى زيد-مثلا-عباره عن الحيوان الناطق المتخصّص بالخصوصيات الفرديه، و هما متباينان، فكيف يمكن أن يدلّ لفظ الإنسان على زيد المتخصّص بهذه الخصوصيه مع أنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده خارجا؟! او لكنّ مرحله الاتّحاد فى الوجود غير مرحله الدلاله و الحكايه و المرآتيه، فكما أنّ لفظ الصلاه لا يحكى عن الغضب مع اتّحادهما من حيث الوجود فى الدار المغصوبه، و كذلك لفظ الإنسان لا- يحكى عن زيد أبدا بلحاظ وضعهما للمعنيين المتغايرين، و هكذا فى لفظ «البيع» فإنّه لا- يدلّ إلّا على أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّته و الصحّحه هو طبيعه البيع، و فى كلّ مورد تحقّقت هذه الطبيعه يصدق عليه أنّه بيع، سواء صدر عن زيد أو عن عمرو، و سواء صدر بصيغته العربيه أو غيرها، لا أنّ لفظ البيع يدلّ على بيع صادر عن زيد، و كما أنّ صدق الإنسان على زيد لا يدلّ على أنّ لفظ الإنسان يدلّ على التكرّر و التعدّد، و لذا لا يصحّ جعل كلمه الشمول وصفا للإطلاق.

و مثال الإطلاق البدلى هو قولنا: «أكرم عالما»، و لا فرق بين لفظ «العالم» و لفظ «البيع» من حيث الدلاله على الطبيعه و الإطلاق، إلّا أنّ تنوين التنكير هاهنا يدلّ على الوحده و البدليه، و يكون كقولنا: «أكرم العالم العادل» من جهة تعدّد الدال و المدلول. و بالنتيجه ليس للإطلاق نوعان و معنيان. هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه لرجوع القيد إلى المادّه.

الوجه الثانى فى كلامه قدّس سرّه: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه و يرتفع به مورده، بخلاف العكس، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك

كان التقييد الذى لا- يوجب بطلان الآ-خر أولى، أمّا الصغرى فلاجل أنه لا- يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه و بيان لإطلاق الماده؛ لأنها لا- محاله لا- تنفكّ عن وجود قيد الهيئه، فإنّ وجوب الإ-كرام-مثلا- إذا قيّد بمجىء زيد فلا يبقى للماده-و هي الإكرام-إطلاق؛ إذ الإكرام قبل المجىء ليس بواجب، فدائره الواجب تتضيّق قهرا بتقييد الوجوب، بخلاف تقييد الماده فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه، أى قبل تحقّق المجىء و بعده.

و أمّا الكبرى فلأنّ التقييد و إن لم يكن مجازا إلا- أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل بالإطلاق.

و الحاصل: أنّ تقييد الهيئه يستلزم ارتكاب خلافى الظاهر، و تقييد الماده يستلزم ارتكاب خلاف ظاهر واحد، و لا ريب فى تقدّم الثانى على الأوّل.

و جوابه: ما يستفاد من ذيل كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه من أنّ القيد إما متّصل و إما منفصل، فإن كان متّصلا- كما فى مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»- فلا ينعقد إطلاق لا للهيئه و لا للماده؛ لاحتفافهما بما يصلح للقرينيه، و قد قرّر فى محلّه أنّ البيان و كذا نصب القرينه لتقييد المراد مانع من جريان مقدّمات الحكمه، فلا مجال للإطلاق و التقييد فى القيد المتّصل أصلا، كما أنّه لا مجال لهما فى قول المولى: «اعتق رقبه مؤمنه».

و إذا قيل: إنّّه لا يجوز المقايسه بين ما نحن فيه و هذا المثال؛ إذ لا شكّ هاهنا فى رجوع قيد الإيمان إلى الرقبه، بخلاف مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ إذ يحتمل فيه رجوع القيد إلى الماده، و يحتمل رجوعه إلى الهيئه، و فى الصوره

الثانيه يوجب ارتكاب خلافى الظاهر.

قلنا: إن هذا المعنى مسلّم لا- شكّ فيه، و لكن بعد رجوع القيد إلى الهيئه و بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه لا يمكن تحقّق مقدمات الحكمه، فكأنّ المولى صرّح من الابتداء بتضييق دائره المادّه، فلا- يكون من جهه المادّه ارتكاب خلاف الأصل أبداً، فنفس رجوع القيد إلى الهيئه قرينه على تقييد المادّه، فلا- فرق بين رجوع القيد إلى المادّه و رجوعه إلى الهيئه فى عدم استلزام خلاف الظاهر إذا كان القيد متّصلاً فلا ترجيح فى البين.

و أمّا إذا كان القيد منفصلاً فلا شكّ فى صحّحه بيانه؛ إذ المولى بعد أن قال:

«أكرم زيدا» و بعد تماميّه مقدمات الحكمه فى الهيئه و المادّه ثمّ ذكر قيد المعجىء -مثلاً- و عرض الشكّ للمكلّف فى أنّه يرجع إلى الهيئه أو المادّه فلا محاله تقييد الهيئه يوجب ارتكاب خلافى الظاهر بخلاف الثانى، و أشار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى صحّحه هذا البيان فى ذيل كلامه.

و أمّا قوله: «فتأمّل» فقد اختلف المحشّون فى أنّه إشاره إلى أىّ وجه من الوجوه المحتمل هاهنا، و اختار المرحوم المشكىنى (١) وجهها و استأذنه المرحوم القوچانى قدّس سرّهما وجهها آخر، و لكنّ يحتمل قوياً أنّه إشاره إلى التهافت الواضح بين صدر كلامه و ذيله، فإنّه قال فى ذيل كلامه (٢): نعم، إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهّم -أى ثبوت الإطلاق فى الهيئه و المادّه معاً- مجال؛ لاستقرار الظهور و إن كان بقرينه مقدمات الحكمه.

ص: ٨٧

١-١) كفايه الاصول ١٧٠: ١.

٢-٢) المصدر السابق.

و لازم الاستدراك أنّ ما ذكر قبله من الأحكام بالنسبه إلى التقييد بقيد متّصل لا يجرى إلى ما بعده، و قال في الصدر: إنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه و انتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

قلنا: إنّ المثال الأوضح لعدم جريان مقدمات الحكمه نفس التقييد بقيد متّصل، فلا يصحّ التفكيك بينهما، و القول بأنّ التقييد خلاف الأصل بخلاف العمل الذي أثره أثر التقييد، فإنّ عدم جريان مقدمات الحكمه أقوى و أولى في التقييد من عدم جريانها فيه. هذا تمام الكلام في الواجب المعلق و المنجز.

ذكر المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) فى ابتداء الأمر تعريفًا ثمّ أشكل عليه، و التزم بعد ذلك بتعريف آخر، و ما ذكره عبارته عن أنّ طلب الشىء و إيجابه حيث لا يكاد يكون بلا داع-بعد كونه من الأفعال الاختيارية للمولى-فإن كان الداعى فيه التوصل به إلى واجب فلا يمكن التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه، فالواجب غيرى، و إلا فهو نفسى، و لا فرق فى الواجب النفسى بين محبوبيته فى نفسه كعرفه الله تعالى، أو محبوبيته بما له من فائده مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات.

و توضيح ذلك: أنه لا بدّ فى الطلب الإنشائى كسائر الأفعال الاختيارية من الداعى و المحرّك، و لكنّه على نوعين؛ إذ الداعى لإيجاب شىء قد يكون مقدّميه هذا الشىء لواجب آخر و توقّفه عليه؛ بحيث إن لم يتحقّق الشىء المذكور لا يتحقّق الواجب، مثل دخول السوق لشراء اللحم فى جملة «ادخل السوق و اشتر اللحم»؛ إذ يتوقّف تحقّق الثانى على الأوّل، و يسمّى هذا بالواجب

و قد يكون الداعی محبوبیة الشیء بنفسه كعرفه الله تعالى، و يؤیده تفسیر كلمه «يعبدون» (١) ب«يعرفون» فی لسان الروایات.

و قد يكون الداعی ترتب الآثار و الخواصّ علی الواجب كترتب النهی عن الفحشاء و المنكر علی الصلاة، و یسمی هذان القسمان بالواجب النفسی.

و من هنا أشكل بأنّه یلزم علی هذا التعریف اندراج جمیع الواجبات سوى المعرفه بالله فی الواجب الغیری لصدق تعريفه عليها؛ لأنّ الفوائد المترتبة علی الواجبات النفسیة- كالصلاه و الصوم و الحجّ و نحوها- لو لم تكن مطلوبه و واجبه التحصیل لما دعت إلى إيجابها، فمطلوبیة تلك الواجبات إنّما هی لأجل التوضیح إلى فوائدها، فما الفرق بین وجوب الوضوء و وجوب الصلاة، و لم سمی الأوّل بالواجب الغیری بخلاف الثاني؟!!

ثمّ دفع الإشكال بقوله: فإن قلت: نعم، و إن كان ما یتربّ علی الصلاة -مثلا- محبوبا لزوما، إلاّ أنّه حیث كان من الخواصّ المترتبة عليها، و لذا لا- يكون داخلا- تحت قدره المكلف حتّى یتعلّق الأمر به بنفسه، بخلاف الصلاة التي یتوقف تحقّقها علی تحقّق الوضوء، فإنّ فعل الصلاة كفعل الوضوء يكون مقدورا للإنسان، فلا يكون الوضوء قابلا للمقایسه مع الصلاة.

و أجاب عنه بقوله: قلت: بل هی-أی الفوائد المترتبة علی الصلاة- داخلة تحت قدره؛ لدخول أسبابها تحتها، و قدره علی السبب قدره علی المسبّب، و هو واضح، و إلاّ- لما صحّ وقوع مثل التطهیر و التملیک و التزویج و الطلاق و العتاق إلى غیر ذلك من المسبّبات موردا لحكم من الأحكام التکلیفیة.

ثم قال: فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب على الواجب وإن كان لازماً إلا أن الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيرى لتمخض وجوبه في أنه لكونه مقدّمه لواجب نفسى، وهذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيرى، ولعله مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غيره. هذا تمام كلامه قدّس سرّه في هذا المقام مع التوضيح.

و يرد عليه إشكالات متعدّده:

الأول: أنه لو فرضنا أنه يتحقّق في الواجبات النفسية عنوان حسن أوجب تعلق الأمر بها، بخلاف الواجبات الغيرية، إلا أنه لا يمكن القول به في الواجبات النفسية التوضيحية، مثل: أداء الدين و دفن الميت و نحو ذلك؛ إذ لا يصح الالتزام بتحقيق عنوان حسن لا يدركه العقل في هذه الموارد قطعاً، سوى إيصال حقّ الدائن إليه في الأول، و الدفاع عن عروض الأمراض التي تحصل بتعفن بدن الميت. نعم، يجرى هذا الكلام في الواجبات النفسية التعبدية على الظاهر.

الثانى: أن عليه العنوان الحسن المذكور لوجوب الأحكام مخالف للآيات و الروايات التي تكفّلت لعلل الأحكام، كقوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١) و سائر الأدلّة التي ذكرها الصدوق قدّس سرّه في كتاب علل الشرائع من الروايات المشتملة لهذا المعنى.

الثالث: أن مع قطع النظر عن الإشكاليين المذكورين هل يكون حسن

ص: ٩١

العنوان الحسن-الذى تكون الصلاه معنونه به-لنفسه أو لترتب الآثار و الخواصّ عليه؟فإن كان حسنه ذاتيا-كعنوان معرفه الله- يصحّ القول به، و لكن لا يتحقّق مثل هذا العنوان فى الواجبات،بل يكون حسنه لترتب الآثار عليه،و إذا كان الأمر كذلك فلم لا نقول من الابتداء أنّ إيجاب الصلاه يكون لترتب الخواصّ عليه،فلا- يصحّ الأكل من القفا؟!و القول بأنّ إيجابها يكون لتحقّق عنوان حسن فيها،و حسنه يكون لترتب الآثار عليه.

و التحقيق فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى مبتن على التحقيق فى حقيقه الوجوب،فإنّ المقسم فى التقسيمات هو الوجوب فى الواقع لا الواجب؛إذ الوجوب قد يكون مطلقا و قد يكون مشروطا،و هكذا فى سائر التقسيمات، فالمقسم فى هذا التقسيم-أى النفسى و الغيرى-أيضا هو الوجوب.

و اختلفوا فى حقيقه الوجوب فى أنّه عباره عن الإيراده المتحقّقه فى نفس المولى،أو عباره عنها بشرط إظهارها بواسطة هيئه«افعل»و نحوها،أو عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى يعنى مفاد هيئه«افعل»كما اخترناه سابقا.

و نقول:لا- بدّ لنا من اختيار التعريف الأوّل الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه هاهنا بعد التوجّه إلى حقيقه الوجوب،و أنّ هيئه«افعل»إن تعلّقت بشىء لنفسه لا- للتوصّل إلى واجب آخر فهو واجب نفسى،و إن تعلّقت به للتوصّل إلى واجب آخر لا لنفسه-كالوضوء و نحوه-فهو واجب غيرى.

و أشكل عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه بأنّ الآثار المترتبه على الصلاه أيضا واجبه التحقّق،فنسبه الصلاه إلى الآثار تكون مثل نسبه الوضوء إلى الصلاه، فكما أنّ وجوب الوضوء غيرى، كذلك وجوب الصلاه أيضا غيرى.

و جوابه:أنّ وجوب الوضوء يكون للتوصّل إلى الصلاه الواجبه،بمعنى أنّها

مبعوث إليها بالبعث و التحريك الاعتباري، فهي تكليف مستقل، بخلاف ما يترتب على الصلاة من الآثار و الخواص كالنهى عن الفحشاء و المنكر و قربان كل تقى، مع أن تحقق المصلحه فيها ممّا لا شبهه فيه، و لكن لم يتعلّق بها الوجوب مستقلاً و لا يكون فى الفقه بابا بهذه العناوين و لا تقع متعلّقا للأمر، و لذا لا نقول: إنّ الصلاة وجبت للتوصل إلى واجب آخر، فما اختاره صاحب الكفايه قدّس سرّه ممّا نقطع بخلافه.

و الثمرات المترتبه على الواجب النفسى و الواجب الغيرى متعدّده، و العمده منها ثمرتان:

الاولى: أنّ الوجوب فى الواجب النفسى لا- يكون تابعا لوجوب شىء آخر، و لا يتوقّف وجوبه على وجوب شىء آخر، بخلاف الوجوب فى الواجب الغيرى، فإنّ وجوبه تابع لوجوب غيره.

و الثانیه: أنّ مخالفه الواجب النفسى توجب استحقاق العقوبه، بخلاف مخالفه الواجب الغيرى فإنّها لا توجب استحقاق العقوبه أصلا، فإنّ أوجب ترك المقدّمه أو المقدمات لترك ذى المقدّمه يكون استحقاق العقوبه لترك ذى المقدّمه فقط.

و إذا دار الأمر بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى بعد إحراز أصل الوجوب هل تثبت النفسىة بالاصول اللفظيه-مثل أصاله الإطلاق أو حكم العقل- أم لا؟ و فى الصوره الثانيه ما تقتضيه الاصول العمليه ما هو؟

قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1): و أمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسىّ أو غيرى، فالتحقيق أنّ الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعمّهما- أى لجامع الطلب- إلا أنّ

ص: ٩٣

إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم؛ لكون شرطيته قيذا زائداً على نفس الطلب.

و جوابه:- كما مرّ سابقاً:- أن لازم التقسيم أن تكون الأقسام غير المقسم، و المقسم هاهنا عبارته عن مطلق الوجوب و طبيعته، فكما أن الواجب الغيرى قسم من هذا المقسم كذلك الواجب النفسى قسم منه، و يتحقق فى كل من القسمين بعد تحقق أصل الوجوب خصوصيه زائده، و لا يعقل أن يكون أحد القسمين عين المقسم، إلا أنه يكون قيد أحدهما قيذا وجودياً، و الآخر قيذا عدمياً بناء على التعريف الذى اخترناه، و هو أن وجوب الواجب النفسى لا- يكون للتوصيل إلى واجب آخر، و وجوب الواجب الغيرى يكون للتوصيل إلى واجب آخر، و كلاهما قيدان وجوديان بناء على التعريف الذى اخترناه، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات النفسيه بعد اشتراكهما فى التقييد؛ إذ يثبت به المقسم لا الأقسام كما لا يخفى.

و لما كان الشيخ الأنصارى قدس سره فى صدد الجواب عن التمسك بالإطلاق فى تقريراته يظهر أن بعض الأعظم تمسك به قبل صاحب الكفايه قدس سره لإثبات النفسيه، و محصل كلام الشيخ (1) أنه: لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشك المذكور؛ إذ الهيئه ملحقه بباب الحروف من حيث الوضع و كفيته، و الوضع فيها عامّ و الموضوع له خاصّ، فمفاد الهيئه عبارته عن الأفراد و المصاديق التى لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو المفهوم- أى كان الموضوع له عامّاً- صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بعيد عن الواقع بمراحل؛ إذ لا شكّ فى اتّصاف الفعل بالمطلوبيه

ص: ٩٤

بسبب الطلب المستفاد من الأمر، مثلاً- نقول بعد تعلّق الأمر بالصوم: إنّ الصوم مطلوب، و لا- يعقل اتّصافه به بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً أو مطلوباً بواسطة واقع الإرادة و حقيقتها لا بواسطة مفهومها، فالصوم مطلوب بالطلب الحقيقي، و هذا دليل على وضع هيئته «افعل» لمصاديق الطلب لا لمفهومه و ماهيته المطلقة، فلا مجال للتمسك بأصالة الإطلاق.

و أجاب عنه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): أولاً- بأنّ مفاد الهيئته- كما مرّت الإشارة إليه- ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب، و مرّ أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في باب الحروف و ما يشبه بها عامّ كالأسماء، بل لا- فرق بينهما إلّا- في موارد الاستعمال بواسطة شرط الوضع.

و ثانياً: بأنّ هيئته «افعل» وضعت لإنشاء الطلب، و لا شكّ في أنّه لا يتعلّق بفرد الطلب الخارجي؛ لأنّه قائم بالنفس إنّما يوجد بأسبابه الخاصّة، بل هو يتعلّق بمفهوم الطلب و طبيعته و ماهيته، فتكون المفاهيم قابله للإنشاء لا- المصاديق، و لا- جميع المفاهيم بل بعضها، فهئته «افعل» وضعت لأنّ ينشئ بها مفهوم الطلب، فيكون لمفاد الهيئته إطلاق و قابل للتمسك فيما نحن فيه.

و التحقيق: أنّ كلامهما لا يخلو عن مناقشه كما مرّ مفصّلاً في المباحث السابقه، و لا بدّ من الإشارة إليها، فنقول بعنوان المناقشه في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ مفاد هيئته «افعل» عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، و هو قائم مقام البعث و التحريك التكويني، و يجب على المكلّف إطاعته إذا صدر عن المولى عند العقلاء، و لا دخل له أصلاً بمصداق الطلب و لا بمفهوم الطلب.

و المناقشه في كلام الشيخ قدّس سرّه أنّه لا نسلم كبرى كلامه، فإنّه قال: بأنّ مفاد

ص: ٩٥

الهيئة جزئى بلحاظ كونه من ملحقات المعانى الحرفيه، و كل معنى حرفى لا يكون قابلا للتقييد، فمفاد الهيئة لا يكون قابلا للتقييد.

فنقول: إنَّ الجزئى أيضا يكون قابلا للتقييد بلحاظ حالاته و أوصافه، مثل:

تقييد زيد بقيد المجرى، بل يرجع نوع التقييدات فى الجملات إلى المعانى الحرفيه و الجزئيه، مثل: قولنا: «ضربت عمروا يوم الجمعة فى المدرسه»، و معلوم أنَّ قيد يوم الجمعة يرجع إلى الضرب الصادر من زيد-مثلا-و الواقع على عمرو، و لا شكَّ فى أنَّ الضرب الكذائى يكون معنى حرفيا.

و للمحقِّق النائنى قدس سره (١) بيان آخر للتمسك بالإطلاق فى دوران الأمر بين النفسيه و الغيريه.

و توضيح بيانه يتوقف على مقدمه، و هى: أنَّ الواجب الغيرى لَمَّا كان وجوبه مترشِّحا عن الوجوب النفسى يصحَّ التعبير بأنَّ الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى، فوجوب الصلاه علَّه لوجوب الوضوء، و حينئذ يصحَّ التعبير بأنَّ وجوب الصلاه شرط لوجوب الوضوء، و وجوبه مشروط بوجوبها، فكما أنَّ وجود ذى المقدمه مشروط بوجود المقدمه، و كذلك وجوب المقدمه مشروط بوجوب ذى المقدمه، فيتوقف وجود الصلاه على وجود الوضوء، و يتوقف وجوب الوضوء على وجوب الصلاه، فالوضوء بالنسبه إلى الصلاه يكون من قيود الماده، و وجوب الصلاه بالنسبه إلى الوضوء يكون من قيود الهيئة، و من البديهى أنَّ الدوران بين النفسيه و الغيريه يكون فيما لو صدر عن المولى أمران و احرز وجوب واجبين، و كان الشكَّ فى وجوب الثانى من حيث إنَّه واجب نفسى كالواجب الأوَّل أو غيرى.

ص: ٩٤

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ للمسأله ثلاثه صور، فقد يكون لكلا- الدليلين إطلاق، وقد يكون لأحدهما إطلاق، وقد لا يكون لكليهما إطلاق.

أما فى الصوره الاولى فلا إشكال فى صحه التمسك بكلا الإطلاقين، و تكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء و عدم كونه قيذا وجوديا للصلاه-مثلا- فإنَّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييده من حيث الهيئه، و إطلاق دليل الصلاه يقتضى عدم تقييده من حيث المادّه؛ إذ المشكوك فى الأوّل التقييد من حيث الهيئه، و فى الثانى التقييد من حيث المادّه.

و أمّا فى الصوره الثانيه فإن كان دليل الصلاه مطلقا تكون نتيجة جريان أصاله الإطلاق هاهنا أنّ تحقّق الصلاه و وجودها لا يكون مقيدا بوجود الوضوء و تحقّقه، فينتفى أحد الاشتراطين المقومين للواجب الغيرى، و لازم ذلك انتفاء اشتراط الثانى، و أنّ وجوب الوضوء أيضا لا يكون مقيدا بوجوب الصلاه.

و معلوم أنّ مثبتات الاصول اللفظيه أيضا حجه كما ثبت فى محلّه، و هكذا إن كان دليل الوضوء مطلقا تكون نتيجة جريان الإطلاق هاهنا أنّ وجوب الوضوء لا يكون مقيدا بوجوب الصلاه، و لازم ذلك عدم توقّف وجود الصلاه على وجود الوضوء؛ إذ ينتفى بانتفاء أحد الاشتراطين اشتراط الآخر أيضا.

و الحاصل: أنّ التمسك بالإطلاق فى هاتين الصورتين ينتج النفسيه فى دوران الأمر بين النفسيه و الغيريه.

و أمّا فى الصوره الثالثه فلا مجال للتمسك بالإطلاق؛ إذ لا إطلاق فى البين؛ لعدم جريان مقدّمات الحكمه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع التوضيح.

و هذا البيان مع أنّه بيان دقيق لا يخلو عن مناقشتين:

الاولى: أن التعبير الرائج في باب مقدّمه الواجب بناء على القول بالملازمه:

أن وجوب المقدّمه يترشح عن وجوب ذى المقدّمه، وهى عباره اخرى عن العلّيه و المعلوليه، فقد ذكرنا مفضيلا أن هذا لا ينطبق مع الواقعيه لا- فى الأفعال المباشره و لا- فى الأفعال التسببيه، فإن الإراده المتعلقه بذى المقدّمه لا- تكون علّه للإراداه المتعلقه بالمقدّمه، و إلاّ تنتقض قاعده كليته توقّف الإراده على المبادئ؛ لأنّ معنى العلّيه و المعلوليه هو تحقّق المعلول قهرا بعد تحقّق العلّه، فتنتقض القاعده فيما نحن فيه، مع أنّها ليست قابله للتخصيص.

على أن لازم ذلك تحقّق الإراده المتعلقه بنصب السلّم بعد إراداه الكون على السطح لمن كان غافلا عن مقدّميته، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ الإراده المتعلقه بالمقدّمه كالإراداه المتعلقه بذى المقدّمه تحتاج إلى التصرّ و التصديق بالفائده و سائر المبادئ، إلاّ أن الفائده المترتبه على ذى المقدّمه مطلوب نفسى للمريد، و الفائده المترتبه على المقدّمه مطلوب غيرى له.

و هكذا فى الأوامر الصادره عن الموالى؛ إذ النزاع فى الوجوب الشرعى للمقدّمه لا فى لابدّيّتها العقلّيه، فهو ليس قابلا للإنكار، و معنى العلّيه تحقّق إيجاب المقدّمه من ناحيه المولى بمجرد إيجاب ذى المقدّمه و إن كان المولى غافلا عن مقدّميتها، و لا طريق لنا لإثبات هذا المعنى، مع أنّه على القول بالعلّيه لا بدّ من الالتزام بذلك.

المناقشه الثانيه: أنّه اعتقد بتحقّق الاشتراطين المذكورين للواجب الغيرى بالنسبه إلى الواجب النفسى، و معلوم أنّ تحقّق أحدهما يكفى للتمسك بالإطلاق، و لذا لا بدّ لنا من نفيهما معا، و هو فى اشتراط وجود الواجب النفسى بوجود الواجب الغيرى ظاهر؛ إذ المقصود منه إن كان هى المقدّميه-بمعنى

عدم تحقّق الأوّل بدون الثانى فى الخارج-فهذا لا يستلزم التقييد، فإنّ معنى المقدميّة هو عدم إمكان كونه على السطح عادة بدون نصب السّلم، ولكنّ النزاع فى التقييد و دخاله نصب السّلم بعنوان القيد فى مادّه «كن على السطح»، و انتفاؤه بأصالة الإطلاق، لا فى المقدمه.

و من البديهي أنّ التقييد لا يكون لازم المقدميّة و التوقّف، و ليس معنى قوله:

«كن على السطح» أنّ الواجب هو الكون على السطح المقيّد بنصب السّلم، و إلّا يلزم أن تتحقّق لواجب قيود خمسه-مثلا-بالنسبه إلى مادّته إذا توقّف على مقدّمات خمسه، و لا يمكن الالتزام بذلك.

نعم، الأمر كذلك فى كثير من المقدّمات الشرعيّه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، و لكن تقيّد ذى المقدمه بالمقدمه أمر زائد على المقدميّة، و المقدميّة بنفسها لا تقتضى التقييد، فكلامه قدّس سرّه ناش من الخلط بين المقدميّة و القيديّه، فلا يصحّ هذا الاشتراط.

و أمّا اشتراط وجوب الواجب الغيرى بوجوب الواجب النفسى فهو يستفاد من مسأله الترشيح و العليّه و المعلوليّه، كأنّه يدعى أنّه تتحقّق ضابطه عقليّه هاهنا، و هى أنّ كلّ معلول مقيّد و مشروط بوجود العله.

و لكنّ التحقيق: أنّ ما ثبت عقلا عبارته عن عدم تحقّق المعلول بدون تحقّق العله، و أمّا اشتراط المعلول بوجود العله فهو أمر زائد بل خلاف الواقع؛ لأنّ المعلول المعدوم مشروط بوجود العله أو المعلول الموجود. و الأوّل لا يصلح للاتّصاف بوصف الشرط و القيد، فإنّ القاعده الفرعيّه تشمل جميع موارد الثبوت، سواء كانت بصوره قضيه حمله أو بصوره ثبوت الوصف، فالمشروطيّة فى حال عدم المعلول أمر غير معقول.

و الثاني لا- يصح أيضا، فإن رتبة الوصف متأخره عن ذات الموصوف دائما، و المقدم بالرتبه هاهنا عباره عن المشروطيه التي كانت وصفا للمعلوليه؛ إذ يتحقق بها مورد المعلوليه، و رتبة المعلوليه التي كانت موصوفه لها متأخره، و هذا يكشف عن عدم تحقق الاشتراط و المشروطيه أصلا، و المسلم أنّ وجوب الواجب الغيرى لا يتحقق قبل تحقق وجوب الواجب النفسى، و هذا لا يستلزم أن يكون الوجوب النفسى شرطا لتحقيق الوجوب الغيرى و لو فرضنا العليّه هاهنا؛ إذ الشرطيه أمر زائد على العليّه التامه، فليس فى الواجب الغيرى من الشرطين المذكورين أثر و لا خبر حتى ينفى بأصالة الإطلاق، فلا يصح التمسك به لإثبات النفسيه.

و اختار استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) طريقا آخر لإثبات النفسيه، و هو أنه: كما مرّ فى البحث عن هيئه «افعل» أنّ البعث المتعلق بشيء حجّه على العبد، و لا يجوز له المخالفه اعتذارا بعدم إثبات كونه للوجوب أو الاستحباب، و هذا لا يكون عذرا له لمخالفه العقلاء، بل العقل و العقلاء يحكم بلزوم امتثال هذا الأمر، و هذا يشبه بالاحتياط الوجوبى العقلى، و هكذا فيما نحن فيه لا يكون احتمال كون الواجب مقدمه للغير عذرا للمخالفه عند العقل و العقلاء، بل المكلف ملزم بالامتثال عند العقلاء، و لكن لا يترتب عليه أثر سوى لزوم الإتيان به، و لا يثبت عنوان النفسيه حتى يثمر ثمره عند حصول الوفاء بالنذر و نحو ذلك بإتيانه، و هو جيد.

و إذا دار الأمر بين النفسيه و الغيريه مع فقدان أصل لفظى و حكم العقل تصل النوبه إلى الاصول العمليه.

ص: ١٠٠

قال المحقق النائيني قدس سرّه في هذا المقام: إنّ للشكّ أقساماً ثلاثه: القسم الأول: ما إذا علم بوجود كلّ من الغير و الغيرى من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجود كلّ من الوضوء و الصلاة، و شكّ في وجوب الوضوء من حيث كونه غيرياً أو نفسياً، و ثمره النفسية و الغيرية عباره عن وحده العقاب و تعدّده عند ترك المكلف لكلّ منهما، و وقوع الصلاة باطله إذا ترك الوضوء و أقام الصلاة، و عدمه، ففي هذا القسم يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء و أنّه شرط لصحتها، و حينئذ يرجع الشكّ بالنسبه إلى الصلاة إلى الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أصاله البراءه تقتضى عدم شرطية الوضوء للصلاه و صحتها بدونه، فيترتب عليه أثر الواجب النفسى و لا يثبت عنوان النفسية (١).

و فيه: أنّه جعل المسأله من مصاديق الأقلّ و الأكثر الارتباطيين ثمّ حكم بجريان أصاله البراءه، و لكنّه مخدوش من حيث الصغرى و الكبرى معاً. أمّا الصغرى فلما مرّ من أنّ البحث في المسأله لا ينحصر بالمقدمات الشرعيه.

على أنّ جميع المقدمات الشرعيه لا ترجع إلى الاشتراط و التقييد و إن كان الأمر في كثير منها كذلك.

و قلنا: إنّ لازم مقدمية نصب السلم للكون على السطح ليس التقييد بأن يكون المأمور به عباره عن الكون على السطح المقيّد بنصب السلم حتّى ينفي القيد به بأصاله البراءه، فلا ربط لما نحن فيه بالأقلّ و الأكثر الارتباطيين أصلاً.

هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه لو فرضنا أن يكون ما نحن فيه من صغريات الأقلّ و الأكثر

ص: ١٠١

الارتباطيين فالكبرى ممنوعه؛ إذ المباني فيه مختلفه، فإنَّ الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (١) هاهنا قائل بانحلال الشكّ و جريان البراءه، و المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) قائل باستحاله الانحلال و جريان أصله الاشتغال، و المحقّق النائيني قدّس سرّه (٣) قائل بالتفصيل، و أنّه في صورته الشكّ في الجزئيه يحكم بالبراءه العقليّه، و في صورته الشكّ في الشرطيّه يحكم بالاشتغال، فما نحن فيه بلحاظ كونه من قبيل الشكّ في الشرطيّه لا يكون مجرى البراءه على مبناه قدّس سرّه.

ثمّ قال: القسم الثاني: ما إذا علم بوجود كلّ من الغير و الغيرى و لكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، ففي هذا القسم يجرى الاستصحاب و البراءه معاً؛ إذ الشكّ في نفسيه الوضوء و غيريته يرجع إلى شرطيه الصلاه بالوضوء و عدمه، و أصله البراءه تنفي الشرطيّه، و يرجع أيضاً إلى أنّ الوضوء قبل الزوال تعلق به تكليف فعلى أم لا؟ و الاستصحاب ينفي وجوبه قبل الزوال، فأثر البراءه عبارته عن نفسيه وجوب الوضوء و أثر الاستصحاب غيريته، و لا منافاه بينهما، فإنّنا لا نثبت عنوان نفسيه و الغيريه كما مرّ.

و التحقيق: أنّ مع قطع النظر عن الإشكال المذكور في أصل البراءه يكون هذا البيان في هذا القسم بيانا تاماً و قابلاً للمساعدة، و لا إشكال في الجمع بين الاصول العمليه.

ثمّ قال: القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شكّ في غيريته و لكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاه- في المثال المتقدم- و علم

ص: ١٠٢

١- ١) فرائد الاصول ٢: ٤٥٩-٤٦٢.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢: ٢٢٨.

٣- ٣) فوائد الاصول ٤: ١٤٣.

بوجوب الوضوء، و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا يجب؛ لعدم وجوب الصلاه ظاهرا بمقتضى البراءه، أو نفسيّا حتّى يجب، فقد قيل في هذا القسم بعدم وجوب الوضوء و إجراء البراءه فيه؛ لاحتمال كونه غيريّا، فلا يعلم بوجوبه على كلّ حال.

هذا، و لكنّ الأقوى وجوبه؛ لأنّ المقام يكون من التوسيط في التنجيز الذي عليه يبنى جريان البراءه في الأقلّ و الأ-كثر الارتباطين، فأصل تنجيز الحكم معلوم و الواسطه في التنجيز مشكوكه، و لذا يحكم بوجوب الوضوء.

و الإشكال في تصوير هذه الصوره و جعلها ممّا نحن فيه؛ إذ الشكّ هاهنا يرجع إلى الشكّ في أصل الوجوب، و هو خارج عن محلّ البحث، و لذا قلنا: إنّ الدوران بين النفسيه و الغيريه يكون في مورد تحقّق وجوب الواجبين، و لكنّ أحدهما مسلّم نفسيه و الآخر مشكوك نفسيه و الغيريه، و لا يمكن الجمع بين العلم بوجوب الوضوء و الشكّ في وجوب الصلاه؛ إذ الشكّ في الصلاه يسرى إلى الوضوء أيضا، فإنّنا لا نعلم بأنّه على تقدير كونه مقدّمه واجب أم لا، و كيف يتحقّق العلم بوجوب الوضوء بعد نفى وجوب الصلاه بأصالة البراءه؟! فهذه الصوره خارجه عمّا نحن فيه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه تعرّض لمسألتين في ذيل هذا البحث بعنوان «تذنيبان» و قال: الأوّل: «لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي و موافقته و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا، و أمّا استحقاقهما على امتثال الأمر الغيرى و مخالفته ففيه إشكال، و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه».

ثمّ استدلّ لذلك بدليلين: الأوّل: أنّ العقل يستقلّ بعدم الاستحقاق إلّا

لعقاب واحد أو لثواب، كذلك فيما خالف الواجب و لم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بما له من المقدمات.

الثانى: أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر لا- بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا يوجب قربا، و لا مخالفته بما هو كذلك بعدا، و المثوبه و العقوبه إنّما تكونان من تبعات القرب و البعد (١). و لا يخفى أنّ كلا الدليلين يرجع إلى حكم العقل.

فإن قلت: إنّ هذا ينافى الروايات المتضمنه لترتب الثواب على المقدمات، مثل: ما ورد فى زياره سيد الشهداء أبى عبد الله الحسين عليه السلام من أنّ لكلّ قدم ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام، و ما ورد فى الحجّ ماشيا، و نحو ذلك (٢).

قلنا: إنّّه يدفع بأحد وجهين:

أحدهما: أنّ العقل يحكم بعدم استحقاق المثوبه لامتنال الواجب الغيرى، و لكنّه لا ينكر إعطاء الثواب من الله تعالى تفضّلا و امتنانا.

و ثانيهما: لا بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه و زياده المثوبه على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات للواجب من باب أنّه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقّها، إشاره إلى ما ورد فى الروايات من: «أنّ أفضل الأعمال أحمرها» (٣)، فإن كان الداعى و المحرّك لإتيان المقدمات الإيصال إلى ذى المقدمه يتحقّق هذا العنوان، و إلّا فلا.

هذا، و لكن لا بدّ لنا لتحقيق المسأله من ملاحظه ترتيب الثواب و العقاب ابتداء فى الواجبات النفسيه، و أنّ ترتيب الثواب و العقاب عليها مسلّم أم لا؟

ص: ١٠٤

١- ١) كفايه الاصول ١٧٥: ١-١٧٨.

٢- ٢) الوسائل ١٤: ٤٤١، الباب ٤١ من أبواب المزار، الحديث ٦.

٣- ٣) مجمع البحرين ١٦: ٤.

و نرى بعد الملاحظه أنّ في المسأله آراء مختلفه.

و قال جماعه من الفلاسفه: إنّ الثواب عباره عن الصور البهيّه التي تجسّمها و تمثّلها النفس الإنسانيّه بالأعمال و الأفعال الحسنه كالحوار و القصور و أمثال ذلك، فهي من لوازم الأعمال و ملازمه للإنسان العامل بها، و تكون لها خصوصيتان: الأولى: أنّ مصاحبتها توجب النشاط و السرور للنفس، الثانيه:

أنّها تعطى النفس استعدادا للكمال و الصعود إلى مراتب عاليه، و العقاب عباره عن الصور القبيحه المتناسبه مع الأعمال السيئه، فهي أيضا ملازمه و مصاحبه للإنسان العامل، و من مصاحبته يحصل للنفس التألّم و التأثير أولا، و السقوط و الانحطاط ثانيا.

و يؤيّد به بعض الآيات و الحكايات، كقوله تعالى: **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا (١)**؛ إذ العمل لا يتّصف بالحضور، فإنّه متصرّم الوجود، فلا محاله يكون معنى الآية أنّ كلّ عمل يتمثّل و يتجسّم بصوره متناسبه، و يراها العامل عنده حاضره، و ربما يودّ أن لا يكون معها مصاحبا و لا يراها أصلا، و لا دليل للتصرّف في الآية، و إضافه لفظ «الثواب» و «العقاب» بعد كلمه «النفس».

و كقوله تعالى: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٢)**. و روى عن عليّ بن الحسين عليهما السلام: أنّ أحكم آيه في القرآن هذه الآية. و معناها أنّ العامل يرى نفس العمل لا ثوابه و عقابه، و لازم ذلك تجسّم الأعمال و تمثّلها. و نقل عن بعض الأعاضم حكايات مؤيّده لهذا المعنى.

ص: ١٠٥

١-١ (١) آل عمران: ٣٠.

٢-٢ (٢) الزلزله: ٧-٨.

وقال جماعه آخرون أخذوا بظواهر الآيات و الروايات: بأن الثواب و العقاب من مجعولات المولى كما هو ظاهر قوله تعالى: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا (١)، فالثواب عباره عمّا التزمه المولى على نفسه من إعطاء مثوبه كذا لامثال أمر كذا تفضلاً على العباد، و العقاب عباره عن جعله عقوبه كذا لمخالفه أمر كذا، فالمسأله تابعه لجعله، و يمكنه جعل المثوبه للواجبات الغيريه، مثل أكثر الواجبات النفسيه، كما مرّت الإشاره إلى الروايات الوارده فى زياره أبى عبد الله الحسين عليه السلام و نحو ذلك، و لا يلزم من جعل المثوبه لبعض الواجبات الغيريه جعلها فى جميعها، كما أنّ الأمر فى الواجبات النفسيه أيضاً كذلك.

و التحقيق: أنّ مع قطع النظر عن الجعل فالتعبير باستحقاق المثوبه ليس بصحيح أصلاً بعد كون الله تعالى مالكا لوجود الإنسان بالملكيه الحقيقيه، فإنّ المالكيه تكون من شئون خالقته و قيموميته، و بعد احتياج الإنسان إليه تعالى فى حدوثة و بقائه فإنّه عين الفقر و الربط، و الفقر المحض لا- شىء له سوى الفقر و الربط، و بعد تفضّله و عنايته و منحه النعم العديده الظاهريه و الباطنيه للإنسان؛ بحيث يقول تعالى: وَإِنْ تَعِدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا، فكيف يحكم العقل باستحقاق المثوبه لامثال الأوامر الإلهيه التابعه للمصالح المتحققه فى متعلقها، مع أنّ المصالح و الفوائد أيضاً تعود إلى العبد؟! بل لا يصحّ مثل هذا التعبير فى امثال أوامر الموالى العرفيه، مع أنّ ملكيتها للعبد ملكيه اعتباريه، و مصالح المأمور به تعود كثيرا ما إلى المولى، فضلا عن امثال الأوامر الإلهيه، فلا يعقل القول باستحقاق المطيع المثوبه على الله تعالى

ص: ١٠٦

و أمّا استحقاق العقوبه فى صورته مخالفه أوامر الموالى العرفيه و الإلهيه فهو أمر عقلى لا شبهه فيه، و إذا كان التعبير باستحقاق المثوبه فى الواجبات النفسيه غير صحيح فى الواجبات الغيريه لا يصح بطريق.

هذا، و لو فرض صحه القول باستحقاق المثوبه عند الامتثال فى الواجبات النفسيه فالحق مع صاحب الكفايه قدس سره من أن امتثال الواجبات الغيريه لا يوجب استحقاق المثوبه.

بيان ذلك: أنه إذا قال المولى: «يجب عليك الكون على السطح» و المكلف يعلم أنه متوقف على نصب السلم، و الاختلاف بين القائلين بالملازمه و منكريها فى تحقق اللزوم الشرعى المولوى و عدمه للمقدمه بعد الاتفاق على تحقق اللزوم العقلى لها، فى مقام الامتثال قد تحصل للمكلف حاله الانقياد و يقع تحت تأثير داعويه أمر المولى، و قد لا تحصل له هذه الحاله.

و على الأول لا- بد له من نصب السلم لإيجاد الأمور به فى الخارج، بلا- فرق بين أن يكون للمقدمه وجوب غيرى أم لا- فلا داعويه للوجوب الشرعى للمقدمه، بل كان وجوده كالعدم، فما كان كذلك من حيث العمل الخارجى لا يعقل أن تكون موافقته موجباً لاستحقاق المثوبه.

و على الثانى أيضاً لا- فرق بين أن يكون للمقدمه وجوب شرعى مولوى أم لا- إذ لا- أثر لوجوده و عدمه، فلا- توجب مخالفته استحقاق العقوبه.

فإن قلت: إذا فرض إتيان شخص بجميع المقدمات التى يحتاجها ذو المقدمه، و لكن عرض له الموت أو النسيان قبل الإتيان بذى المقدمه، و عدم إتيان شخص آخر أحدها، و عروض الموت أو النسيان عليه قبل فعله التكليف

بذى المقدمه، فلا شبهه فى تحقّق الفرق بينهما، ولا محاله يستحقّ الأوّل المثوبه بخلاف الثانى.

قلنا: سلّمنا تحقّق الفرق هاهنا، ولكنّه فى استحقاق المدح و عدمه لا- فى استحقاق المثوبه و عدمه؛ إذ الانقياد و التهيؤ بإتيان المبادئ مع عدم حصول ذبها لا يوجب إلّا كونه ممدوحا عند العقلاء، بخلاف من لم يأت بالمبادئ أصلا.

فإن قلت: كيف يتصوّر عدم الفرق بين من توجه إلى مكّه من أقصى البلاد لإتيان المناسك و من توجه إليها من البلاد القريبه مع قلّه المشقّه فى الثانى و كثرتها فى الأوّل؟

قلنا: لا- شكّ فى زياده استحقاق المثوبه فى الأوّل، ولكنّها لا ترتبط بالمقدمات، بل هى لتحقّق عنوان آخر لذى المقدمه، و هو عنوان الأشقيّه و الأحمزيّه، فهى ترتبط و تتعلّق بذى المقدمه من باب أفضل الأعمال أشقّها.

هذا على المبنى المعروف عند الاصوليين، و أمّا على مبنى الجعل، فالمسأله تابعه لجعل المولى فى الواجبات النفسيه و الغيريه، بلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و بالجملة، أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا يوجب قربا، و لا توجب مخالفته بما هو كذلك بعدا، و المثوبه و العقوبه إنّما تكونان من آثار القرب و البعد على المبنى المعروف.

و من هنا استشكل أوّلا: بأنّه إذا كان الأمر الغيرى بما هو لا إطاعه له و لا قرب فى موافقته و لا مثوبه فى امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات - كالمطهّارات الثلاث - حيث لا شبهه فى حصول الإطاعه و القرب و المثوبه بموافقته أمرها؟!!

و الجواب عنه على القول بالجعل سهل لا يحتاج إلى تكلف، و على القول

بالاستحقاق يتوقّف على جواب الإشكال الثاني.

و ثانياً: بأنّ الواجبات النفسية على قسمين: فقد تكون تعبدية، وقد تكون توصيلية، مثل: أداء الدين و دفن الميت، و أمّا الواجبات النفسية فلا شبهة في توصيليتها، فإنّ وجودها كالعدم و لا يحصل بها التقرب إلى الله، و الفرق بين التوصيلي و التعبدى في شرطيه قصد القربه و عدمه كما مرّ في محلّه، فالأمر الغيرى ملازم للتوصليته بعنوان قاعده كليته.

و انتقضت هذه القاعده بالطهارات الثلاث؛ إذ يعتبر فيها قصد القربه، و أنّها تكون باطله بدونه في عين كونها من الواجبات الغيرية، فما منشأ عباديتها؟

إن كانت العبادية مستنده إلى الأمر النفسى الاستجابى المتعلّق بها ففيه أولاً: لو سلّمنا الاستحباب النفسى فى الوضوء و الغسل فلا دليل على الاستحباب النفسى فى التيمّم، مع أنّه لا فرق بينها من حيث العبادية.

و ثانياً: كيف يجتمع حكمان متغايران فى متعلّق واحد؟! و معلوم أنّه لا يمكن الجمع بين الحكمين المتغايرين فى عنوان واحد.

و ثالثاً: أنّ لازم ذلك أن يقصد المكلف حين الوضوء أمراً نفسياً استجابياً، مع أنّا نرى بعد مراجعه المشرّعه و الفتاوى خلاف ذلك.

و إن كانت مستنده إلى الأمر الغيرى بأنّه قد يتعلّق بمقدّمات غير عبادية، و قد يتعلّق بالمقدّمات العبادية، مثل: الطهارات الثلاث، فلا فرق من هذه الناحية بين الأمر النفسى و الغيرى، و الإشكال فيه أنّه يستلزم الدور، و تقريبه يحتاج إلى مقدّمه، و هى: أنّ متعلّق الوجوب الغيرى و المحكوم بهذا الحكم ليس مفهوم المقدّمه، و ما تكون مقدّمه بالحمل الأولى الذاتى، بل هو عبارته عن مصداق المقدّمه، و ما تكون مقدّمه بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ نصب السّلم

يوجب التمكّن من الكون على السطح لا- عنوان مفهوم المقدمه، فالمعروض للوجوب في قولنا: «المقدمه واجبه» هو مصداق المقدمه، فما يتعلّق به الأمر الغيرى في الطهارات الثلاث عبارته عن الغسلتين و المسحيتين مع قصد القربه -مثلا- إذ الوضوء العبادى واجب بالوجوب الغيرى، فلا بدّ من تحقّق قصد القربه قبل الأمر الغيرى، فإنّ رتبه الموضوع متقدمه على رتبه الحكم، و المفروض أنّ عباديّه الوضوء تتحقّق بنفس هذا الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى يتوقّف على عباديّه، و عباديّه متوقّفه على الأمر الغيرى. و حاصل الدور: أنّ الأمر الغيرى بما أنّه حكم متأخّر عن الوضوء العبادى، و بما أنّه دخيل في عباديّه الوضوء العبادى متقدّم عليه.

و قال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) في مقام الجواب: إنّ الأمر الغيرى المتوجّه إلى المركّب أو المقيّد ينسبط و يتبعّض على أجزاء متعلّقه الخارجيه و العقلية كانبساط الأمر النفسى على أجزاء الواجب مع بقاء وحدته؛ إذ الوحده لا تنافى التبعّض، نظيره وحده الماء الواقع في الحوض، و تبعّضه بأبعاض متعدّده؛ إذ الاتّصال مساوق للوحده برهاناً، و مع ذلك له أبعاض ربما يتلوّن بعضه باللون الأحمر، و بعضه الآخر باللون الأصفر، و هكذا سائر الأعراض، فالأمر الغيرى ينحلّ إلى أوامر ضمّيه غيريّه، و حينئذ تكون ذوات الأفعال في الطهارات الثلاث مأمورا بها بالأمر الضمنى من ذلك الأمر الغيرى، و إذا أتى بكلّ جزء بداعى ذلك الأمر الضمنى يتحقّق ما هو المقدمه -أعنى الأفعال الخارجيه المتقرّب بها- و بذلك يسقط الأمر الضمنى المتوجّه إلى القيد بعد فرض كونه توّصلياً؛ لحصول متعلّقه قهراً بامثال الأمر الضمنى

ص: ١١٠

و لكنّه إن سلّمنا جواز أخذ قصد القربه في المتعلّق يرد عليه: أوّلاً: أنّ الأوامر الضمّية الغيريّه المتعلّقه بالغسلتين و المسحّتين لا شبهه في عباديّتها على المبنى، و أما الأمر الضمّنى المتعلّق بقصد القربه فلا يمكن أن يكون عباديّا، فإنّ إتيان قصد القربه بداعى قصد القربه أمر غير معقول؛ إذ هو داعويّه شىء لنفسه، و هو كما ترى، فيكون الأمر الضمّنى المتعلّق به أمراً توصيليّا، و لازم ذلك أن يتحقّق فى الشريعه أمر كان بعض أجزائه عباديّا و بعضه الآخر توصليّا، و لم نسمع بهذا من آباءنا الأوّلين؛ إذ الأوامر إمّا عباديّه و إمّا توصليّه، و ما سمعنا بالأمر المشترك بينهما بلحاظ متعلّقه.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيرى لا يصلح لأن تتحقّق به عباديّه متعلّقه، فإنّ إطاعته لا توجب استحقاق المثوبه، و موافقته لا توجب استحقاق العقوبه، و لا- يتحقّق بإطاعته التقرب إلى الله تعالى، فكيف يمكن أن يكون مصحّحاً لعباديّه شىء مع أنّ العباده تكون مقرّبا إلى المولى؟!!

و طريق آخر لحلّ الإشكال للمحقّق النائنى قدّس سرّه (1) و هو أيضا قائل بانبساط الأمر و تبعّضه و تعدّد أبعاضه بلحاظ تعدّد أبعاض المأمور به، و لكنّه يعتقد بانبساطه على الشرائط كالأجزاء، و قال: إنّ الوضوء يكتسب العباديّه من ناحيه الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاه بما لها من الأجزاء و الشرائط، بداهه أنّ نسبه الوضوء إلى الصلاه كنسبه الفاتحه إليها من الجبهه التى نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّه من الأمر بالصلاه لمكان قيديّته لها، كما كتساب الفاتحه حصّيّتها من الأمر الصلاتى لمكان جزئيّتها، فكما أنّ الفاتحه اكتسبت

ص: ١١١

العباديه منه كذلك الوضوء اكتسب العباديه منه بعد ما كان الأمر الصلّاتى عباديًا، وكذا الحال فى الغسل و التيمّم.

و جوابه: أوّلا- بعد عدم كون مسأله الانبساط و التبعض من المسائل المسلّمه كما سيأتى إن شاء الله:- أنّه لو فرض صحّه الانبساط و هو محدود بالمأمور به و ما له دخل فى تشكيل ماهيته المأمور به، فلا شكّ فى أنّه منحصر بالأجزاء، و أنّ الشرائط خارجه عن حقيقه المأمور به و ماهيته.

لا يقال: بأنّ القيد خارج عنها، و لكنّ التقيد به جزء للمأمور به.

فإنّنا نقول: إنّ البحث و النزاع فى عباديه القيد و الشرط الذى هو خارج عن دائرته لا- التقيد، فلا يمكن شمول الأمر الصلّاتى للوضوء، فكيف يمكن أن يكون مصحّحا لعباديته؟!!

و ثانيًا: أنّه إذا تعلق أمر عبادىّ بمركبّ ذات أجزاء يصير كلّ جزء منه عباده، و جزئيه المركبّ العبادى ملازم للعباديه، فلا محاله يكون كلّ جزء من أجزاء العباده عباده.

و أمّا شرائط العباده فتكون على قسمين: بعضها تكون عباده كالطهارات الثلاث، و بعضها ليس بعباده كتطهير الثوب و البدن و ستر العوره و استقبال القبلة و نحو ذلك، مع أنّ لازم كلامه قدّس سرّه أنّ شرائط العباده بالعباديه؛ إذ لا فرق بينها و بين الأجزاء من هذه الناحيه.

إن قلت: إنّ مقتضى القاعده كان كذلك، إلاّ أنّ الأدلّه الخارجيه تدلّ على أنّ طهاره البدن و الثوب و أمثال ذلك ليست بعباده.

قلنا: إنّّه يستلزم أن يكون الأمر بالصلاه فى قوله تعالى: أقيموا الصّلاه أمرا عباديًا بالنسبه إلى عدّه من الشرائط و الأجزاء، و غير عبادى بالنسبه إلى

عدّه اخرى،و لا يلتزم بذلك متشرّع.

و أجاب عنه أيضا استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) بأنّه كما أنّ الأمر الغيرى لا يكون مصحّحا لعباديه متعلّقه؛ إذ لا داعويه له إلاّ إلى الغير و كان وجوده كالعدم، كذلك الأمر الضمنى لا يصلح لتصحيح عباديه متعلّقه، لا من حيث عدم داعويه إلى متعلّقه، بل من حيث إنّ متعلّقه ليس تمام المتعلّق، فإنّه جزء من أجزاء المركّب الارتباطى الذى إن لم يتحقّق جزء منه لم يتحقّق أصلا، فلا يمكن تصحيح العباديه بالأمر الضمنى، و المصحّح عباره عمّا يدعو المكلف إلى تمام المتعلّق، أى الأمر النفسى الاستقلالى.

و الإنصاف أنّ هذا الجواب بعد قبول الانبساط بكيفيته المذكوره قابل للمساعده.

و طريق آخر لتصحيح عباديه الطهارات الثلاث، و هو عباره عن التفكيك بين داعويه الأمر و متعلّقه من حيث توسعه الانبساط و تضييقه.

بيان ذلك: أنّ المأمور به و المتعلّق للأمر بالصلاه محدود فى الأجزاء فقط، و لكنّ داعويه بالنسبه إلى الأجزاء و الشروط مساو، كما أنّه يدعو إلى الأجزاء كذلك يدعو إلى الشروط، بلا فرق بينهما من هذه الناحيه، إلاّ أنّ الدليل الخارجى يدلّ على إتيان مثل الوضوء حين الامتثال بداعى الأمر بالصلاه، بخلاف مثل تطهير الثوب فإنّ إتيانه بداعى غيره أيضا لا يوجب الإشكال، فلا بدّ من إتيان جميع الأجزاء و بعض الشروط-مثل الطهارات الثلاث- بداعويه الأمر المذكور، بخلاف بعضها الآخر.

و لكنّه مخدوش، فإنّه لا يمكن الالتزام بالاختلاف بين متعلّق الأمر

ص: ١١٣

(١-١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٣٨٥:١، تهذيب الاصول ٢٥٣:١.

و داعويته من حيث السعه و الضيق؛ إذ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، كما قال به المحقق الخراساني قدس سره مكرراً، و إذا فرض خروج الشرائط عن دائره المتعلق فلا داعويه للأمر إليها أصلاً، و إلا يلزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاه داعياً إلى الصوم، هو كما ترى.

هذا، و لكن التحقيق في تصحيح عباديه الطهارات الثلاث أنّ الإشكال و جميع الأ-جوبه التي حكيناها عن الأعظم يبتنى على أساس توهم أنّه مسلم و مفروغ عنه، مع أنّه ليس كذلك، و هو أنّ عباديه العباده تحتاج إلى الأمر، سواء كان نفسياً أو غيرياً، و على هذا الأساس استشكل في بحث الترتب أيضا كما سيأتي إن شاء الله تعالى، و منشأ هذا الأساس عباره عن احتياج العباده إلى قصد القربه، بمعنى إتيان المأمور به بداعي الأمر المتعلق به، و لذا نحتاج في تحقق العباديه إلى الأمر، و إلا لا يعقل قصد امتثال الأمر.

و من البديهي أنّ هذا المعنى قابل للمناقشه؛ إذ يحتمل قويا أن يكون قصد القربه بمعنى إتيان المأمور به بداعي كونه مقرباً إلى المولى كما هو الظاهر من اللفظ و المرتكز في الأذهان، و يحتمل أن يكون بمعنى إتيانه بداعي كونه حسناً، و يحتمل أن يكون بمعنى إتيانه بداعي كونه ذا مصلحه. و على هذه المعاني لا نحتاج إلى تعلق الأمر بالعباده.

و يمكن أن يقال: إذا كان الأمر كذلك فمن أين يعلم عباديه الطهارات الثلاث و توصليه تطهير الثوب مثلاً؟

و جوابه: أنّ عباديه بعض الأعمال معلومه لا- تحتاج إلى الدليل كالسجده، فإنّ العباده عباره عن الخضوع و الخشوع في مقابل المعبود، سواء كان أهلاً للعباده أم لا، و هذا المعنى متحقق في السجده.

و أمّا كثير من الأعمال فلا يعلم عباديتها إلاّ من طريق الشرع، و ليس معناه لزوم تحقّق الأمر، بل الإجماع أو ضروره الفقه أو البداهه عند المتشرّعه أيضا يكفي للعباديه، و الطهارات الثلاث من هذا القبيل، فإنّنا لا نفهم عباديتها، بل لا نفهم عباديه الصلاه بهذه الهيئه التركيبيه.

و أمّا بعد الرجوع إلى الفقه و المتشرّعه فنستفيد أنّها مقرّبه إلى المولى، بخلاف مثل تطهير الثوب، فالأمر بالصلاه-مثلا- يدلّ على أصل الوجوب فقط، و لزوم إتيانها مع قصد القربه يستفاد من الخارج إن كان ملاك العباديه تحقّق الأمر، و هو يتحقّق فى الواجبات التوصلية أيضا. و معلوم أنّ معنى لزوم قصد التقرب فى الأمور به أنّ امتثاله رياء أو بدواع آخر لا يكون مقربا، بل يكون مبعّدا عن المولى.

و الحاصل: أنّه لا يشترط فى عباديه الأمور به أزيد من أمرين: أحدهما:

صلاحيته لأن يتقرب به، و ثانيهما: التقرب به فى مقام العمل و الامتثال، و لا بدّ لنا من إحراز صلاحية العباديه من طريق الشرع، و نستفيد منها فى باب الطهارات الثلاث من الإجماع و ضروره الفقه، و البداهه عند المتشرّعه، فلا نحتاج إلى الأمر حتّى يلزم توالى الفاسده المذكوره.

و منها: الإشكال على القول بتصحيح عباديه الطهارات الثلاث بالأمر النفسى الاستجابى بأنّه لا يحكم بالاستجاب النفسى للتيمّم إلاّ فى موارد نادره، مثل: استجاباه عند النوم مع التمكن من الماء، بخلاف الوضوء فإنّه مستحبّ فى جميع الحالات حتّى فى حال الوضوء بعنوان التجديد، و هكذا للغسل أيضا استجاب نفسى فى الأمكنه و الأزمنه المختلفه، و إن لم تكن دائره استجاباه مثل دائره استجاب الوضوء من حيث الوسعه، فالوضوء عباديته

و مقربيته مطلقه، بخلاف التيمم فإن عبادته مشروطه بشرائط خاصه و ظرف خاص.

ولا- يرد هذا الإشكال على المبنى المختار، فإن كل واحد من الطهارات الثلاث عباده و مقربه من دون فرق بين أن يكون له استحباب نفسى أم لا، و ملاك العباديه- أى الصلاحيه للتقرب- فى الجميع متحققه، مع أن الوضوء الحرجى على القول بجريان قاعده «لا حرج» بنحو العزيمه لا بنحو الرخصه كما هو التحقيق ليس بصحيح، فعباديه الوضوء أيضا لا تكون عباديه مطلقه كما هو الظاهر.

و منها: أن على القول بالملازمه بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و الوجوب الشرعى للمقدمه يقع الوضوء- مثلا- متعلقا للأمرين المتخالفين- أى الاستحباب النفسى و الوجوب الغيرى- فكيف يمكن الجمع بينهما فى متعلق واحد؟

و جوابه- بعد قبول القول بالملازمه-: أن ذات الوضوء- أى الغسلتين و المسحيتين- يكون مأمورا به بالأمر النفسى الاستحبابى، و مجموع هذا الأمر و المأمور به- أى ذات الوضوء بوصف كونها عباده و متعلقه للأمر النفسى الاستحبابى- يكون مقدمه متعلقه للأمر الغيرى الوجوبى، و نظيره تعلق الأمرين المتخالفين بصلاه الظهر بعد شرطيتها و مقدميتها لصلاه العصر؛ بأن متعلق الوجوب النفسى هو ذات صلاه الظهر، و متعلق وجوب الغيرى المقدمى هى صلاه الظهر المتصفه بأنها واجبه، فيتحقق الفرق بين المتعلقين.

و منها: أن الأمر النفسى الاستحبابى إن كان مصححا لعباديه الطهارات الثلاث يلزم على المكلف فى مقام الامتثال أن يتوجه إليه، و يكون الداعى

و المحرّك له عبارته عنه، و وقوعها باطله إن كان الداعى غيره، مع أنّه لا إشكال فى صحّتها إن اتى بها بقصد الأمر الغيرى المتعلّق بها، بل هكذا يقع العمل فى الخارج؛ إذ المتوضّى بعد السؤال عن محرّكه يقول: «أتوضّأ للصلاه»، و معناه:

أنّ الداعى و المحرّك لهذا العمل عبارته عن الأمر الغيرى الملازم للأمر النفسى المتعلّق بالصلاه، و لا إشكال فيه من حيث الفتوى أيضا.

و استفاد من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ عباديّه الطهارات الثلاث لا ترتبط بالأمر النفسى الاستجابى، سيّما فى التيمّم بلحاظ عدم تحقّقه فيه أصلا، فكما أنّ المتيمّم فى مقام العمل لا يتوجّه إلى الأمر النفسى الاستجابى كذلك المتوضّى لا يتوجّه إليه.

الثانى: أنّ خصوصيّه الثانيه المذكوره- أى إتيان العمل بقصد التقرب أو إتيانه بداعويّه أمره إن كان له أمر-لا- يعتبر فى العباديّه، كأنّه يقول: إن فرض تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث بالإجماع أو ضروره الفقه أو البداهه عند المتشرّعه، فنسأل أنّ إتيان الوضوء-مثلا- بداعى الأمر الغيرى صحيح أم لا؟

إن حكمت بطلانه نقول: لا إشكال فى صحّته، و توافقه الفتوى، و يكون الأمر فى مقام العمل أيضا كذلك، و إن حكمت بصحّته نقول: كيف يمكن أن يكون الأمر الغيرى مصحّحا لعباديّه شىء مع أنّ موافقته لا- توجب القرب إلى المولى، بل كان وجوده كالعدم!؟

و جوابه: أنّ المتوضّى حيث يقول: «أتوضّأ للصلاه» قد يكون مراده منه أنّى أتوضّأ مع قصد القربه للصلاه، و حينئذ لا شبهه فى صحّته وضوءه و عدم تصحيح العباديّه بالأمر الغيرى، و قد يكون مراده منه أنّى أتوضّأ بدونه

للصلاه، وحينئذ لا شك في بطلان وضوئه؛ لفقدانه الخصوصيه الثانيه المعتبره في العباديه.

و ربما يتوهم صحته في الصوره الثانيه أيضا؛ لأن الصلاه تتوقف على وضوء عبادي، و يرجع القول المذكور إلى أنني أتوضأ وضوء مقدمه للصلاه، و هذا القول يكفي لعباديه الوضوء، و على هذا يعود الإشكال في محله.

و لعل أن ما قاله صاحب الكفايه قدس سره في ذيل كلامه المتقدم ناظر إلى هذا المعنى، و هو قوله: «نعم، لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه في الطهارات أمرها الغيري لكان قصد الغايه ممّا لا بد منه في وقوعها صحيحه (1)»... إلخ.

و جوابه: أن مجرد إتيان الوضوء الذي يكون مقدمه للصلاه لا يوجب إتيانه مع قصد القربه، و نظيره بطلان الصلاه الريائيه فإنها لأجل الرياء كانت باطله، لا لأجل إتيان المكلف بصوره الصلاه؛ إذ هو قصد عنوان ما يصلح للعباديه، و لكنّه فاقد للخصوصيه الثانيه المعتبره في العباديه- أي قصد القربه- إذ هو لا يجتمع مع الرياء. و بالنتيجه سلّمنا أن الوضوء العبادي مقدمه للصلاه، و لكن هذا لا يرجع إلى أن يكون نفس الوضوء مع قصد القربه، فلا يصحّ الوضوء بدون قصد القربه أصلا.

و محصل ما ذكرناه في باب الطهارات الثلاث أن لعباديتها يتحقق طريقان:

أحدهما: الإتيان بها بقصد القربه و لكونها صالحه للمقربيه، و ثانيهما: الإتيان بها بداعي الأمر النفسى المتعلق بها، و لا فرق في هاتين الجهتين بين كونه قبل الوقت و بعد الوقت، و إنّما الفرق بينهما في تحقق الأمر الغيري و عدمه، و هو لا يكون ملاك الصحه و العباديه، بل لا يتصور بطلان الوضوء قبل الوقت

ص: ١١٨

أصلاً، بخلاف إتيانه بعد الوقت، فإنّ إتيانه فيه بداعي الأمر الغيرى بدون قصد القربه يكون باطلاً.

و لا يخفى عليك أنّ بحثنا فى الامور التى ذكروها قبل البحث عن مقدّمه الواجب و عدمه، و كان الأمر الثالث منها فى تقسيمات الواجب، و فى ذيل البحث عن تقسيمه إلى النفسى و الغيرى ينتهى البحث إلى هنا. و صاحب الكفايه قدّس سرّه كأنّه نسى تقسيمه إلى الأصلى و التبعى، و لذا دخل فى الأمر الرابع، ثمّ التفت إليه بعده و ذكره فى غير محلّه، و نحن أيضاً نشرع فى البحث عن الأمر الرابع حفظاً لترتيب الكفايه.

ص: ١١٩

تبعية الوجوب الغيرى لوجوب ذى المقدمه فى الإطلاق و الاشتراط

فى أن الوجوب الغيرى للمقدمه على القول بالملازمه هل يكون تابعا فى الإطلاق و الاشتراط لوجوب ذى المقدمه أم لا-؟ و المشهور قائل بالتبعيه.

و نسب إلى صاحب المعالم قدس سره (١) ما لا يستفاد من ظاهر كلامه حيث قال:

و أيضا فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حق النظر.

و فسّر كلامه المذكور فى مبحث الضدّ (٢) بأنّ الوجوب الغيرى المقدمى مشروط بشرط مستقلّ دائما، و هو عبارته عن إرادته المكلف الإتيان بذى المقدمه و إن كان الوجوب المتعلّق بذى المقدمه مطلقا.

و لكنّ التحقيق: أنّ ما نقل عنه لا يوافق مع ما نسب إليه؛ إذ المنسوب إليه عبارته عن القضية الشرطيّه، و يتحقّق بين الشرط و الجزاء العليّه المنحصره،

ص: ١٢١

١-١) معالم الدين: ٧١.

٢-٢) المصدر السابق.

و إلا لم يتحقق لها مفهوم، و المنقول عنه عبارته عن القضية الحثية، كأنه يقول:

«أيها العبد حينما أردت ذا المقدمه تجب عليك المقدمه»، و على أي حال يقول بتضييق دائره وجوب المقدمه.

و جوابه أولا- كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (١)-: إن على القول بالملازمه و الالتزام بهذا الأمر الغير الواضح لا يصح الفرق بين الوجوبين و التفكيك بينهما من حيث التوسعه و التضييق، بل التبعية أمر واضح لا شبهه فيه.

و ثانيا: ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) على ما في تقريراته، و هو يتوقف على مقدمه، و هي: أنه يتحقق في كل واجب الشرط المناسب له، و لذا مرّ في باب الواجب المطلق و المشروط أنه لا يتحقق الواجب المطلق من جميع الجهات، بل المطلق و المشروط من الامور النسبیه كالصلاه- مثلا- فإنها مطلقه بالنسبه إلى الضوء و مشروطه بالنسبه إلى الوقت، و هكذا في سائر الواجبات، و لا يمكن أن يكون شرط الواجب عبارته عن إرادته نفس هذا الواجب، كقولنا: «يجب عليك الصلاه إن أردتها»؛ إذ المكلف إمّا يتحقق له إرادته الصلاه، أو لا- يتحقق، و في الصورة الثانيه لا شك في عدم تحقق المشروط أيضا، فليست الصلاه بواجبه عند عدم إرادتها، و أمّا إذا تحققت الإرادته فمعناه أن تتحقق الصلاه في الخارج، و كانت عله تحققها عبارته عن نفسها، فلا دخل لأمر المولى في تحقق الأمور به.

و لا يتوهم أنّ لكل من الإراده و الأمر دخلا في تحققه، فإنّ الإراده متقدمه على الأمر من حيث الرتبة؛ إذ لا شك في تقدّم رتبه الشرط على المشروط،

ص: ١٢٢

١-١) كفايه الاصول ١: ١٨١.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٧٢.

و بعد تأثير ما هو المتقدم من حيث الرتبة لا تصل النوبه إلى ما هو المتأخر عنه، فيستند العمل الخارجى إلى إرادته العبد، و لا دخل للبعث و التحريك فى تحققه، فيلزم أن يكون أمر المولى لغوا أو مستحيلا، فإنه فى صورته عدم الإراده لغوا، و فى صورته تحققها تحصيل للحاصل، و هو محال، و لا يمكن الجمع بين الأمر و تعليقه بإرادته المكلف و مشيئته عند العرف أيضا.

و بعد هذه المقدمه يستفاد أنه لقائل أن يقول: إن هذا البرهان لا- يجرى فى كلام صاحب المعالم قدس سره، فإنه قائل بأن الوجوب الغيرى للمقدمه مشروط بإرادته ذى المقدمه لا بإرادته نفس المقدمه.

قلنا: إن إرادته ذى المقدمه ملازم لإرادته المقدمه؛ لأن بعد تحقق المقدميه و الالتفات إليها لا يمكن التفكيك بين إرادتهما، فكما تحققت إرادته ذى المقدمه تتحقق إرادته المقدمه أيضا بالملازمه، فإن قال المولى: «يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح» فهذا يرجع إلى أنه يجب عليك نصب السلم إن أردت نصب السلم، و هو تعليق الواجب على نفسه، و لا شك فى أنه مستحيل.

هذا محصل كلام الشيخ قدس سره.

و لكن يمكن لصاحب المعالم أن يجيب بأنه سلمنا المقدمه المذكوره بعنوان ضابطه كلييه، و أنه لا يمكن تعليق إيجاب الشىء بإرادته نفس هذا الشىء، و لكن لا- نسلم رجوع تعليق وجوب المقدمه بإرادته ذيهما إلى هذه الضابطه، و ما ذكره بعنوان دليل الاستحاله فيما حكيناه عنه- أى استناد العمل إلى الإراده بعد وقوعها شرطا بلحاظ تقدم الشرط على الجزاء، فلا مجال للبعث و الأمر- لا- يصح و لا- يجرى هاهنا، فإن الإراده المتعلقه بالمقدمه متأخره عن الإراده المتعلقه بذى المقدمه دائما، و لذا يعبر فى الكلمات بالترشح و العلييه، فتكون

للإرادة المتعلقة بذي المقدمه عليه و تقدم على الإراده المتعلقة بالمقدمه، و حينئذ إذا قال المولى: «يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح» فلا شك في تأخر وجوب نصب السلم و الجزاء عن إرادته الكون على السطح و الشرط، و لكن وجوب الجزاء مع إرادته مقارنة له من حيث الرتبة، و المتقدم عبارة عن الشرط فقط، و معلوم أن إيجاب شيء مقارنة لإرادته لا يكون تحصيلًا للحاصل، فالمقارنه بينهما مانعه عن تحقق عنوان تحصيل الحاصل.

فالحق في الجواب ما قال به صاحب الكفايه قدس سره. هذا تمام الكلام حول مقاله صاحب المعالم قدس سره في هذا البحث.

و ينسب أيضا إلى الشيخ الأنصاري ما يكون مخالفا للمشهور، و هو على ما نقله صاحب الكفايه قدس سره عن تقريراته: أن الوجوب الغيرى المقدمى مشروط على أن يكون الإتيان بالمقدمه بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه، و على هذا يتوقف وجوب المقدمه على خصوصيتين، و هما إرادته ذى المقدمه و إيجاد المقدمه بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه، فلا بد لنا من البحث في مرحلتين:

الاولى: في صحه هذه النسبه إليه بعنوان المقابله مع المشهور و عدمها، و من المعلوم أن البحث فيما نحن فيه في أن الوجوب الغيرى المقدمى -سواء كانت المقدمه عباديه أم لا- هل يكون تابعا للوجوب النفسى لذى المقدمه أم لا؟ و لكن بعد مراجعته تقارير الشيخ قدس سره نلاحظ أنه ليس في مقام بيان هذا البحث، بل هو في مقام بيان اتصاف المقدمه بالعباديه، و أن إتيانها في الخارج بعنوان العباده سواء كانت من الامور العباديه أم لا يتوقف على إتيانها بداعى امتثال الأمر الغيرى المتعلق بها، و يعتبر عن هذا بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه، فهو يكون في مقام تصحيح عباديه المقدمه، و لا دخل له فيما نحن فيه

أصلاً، فتبعيته وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه مسأله، و تصحيح عباديتها مسأله اخرى.

الثانيه: في أنه لو فرضنا صحه هذه النسبه إليه فيكون في كلامه ثلاثه احتمالات:

الأول: أن يكون مراده بصوره قضيه شرطيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح من هذا الطريق.

الثاني: أن يكون مراده بصوره قضيه حثيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح من هذا الطريق.

الثاني: أن يكون مراده بصوره قضيه حثيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم حينما كنت مريدا للكون على السطح من هذا الطريق، و من أن المشروط و المعلق عليه في هذين الاحتمالين عبارته عن نفس الوجوب.

و الثالث: أن يكون قصد التوصل داخلا في دائره الأمور به و الواجب، و يتعلق الوجوب الغيرى المقدمى على الشىء المقيّد، و الفرق بينهما يظهر في لزوم التحصيل و عدمه كقوله: «يجب عليك نصب السلم مع قصد التوصل».

و أمّا على الاحتمال الأول فنبحث أولاً في مقام الثبوت، و بعد ثبوت إمكانه تصل النوبه إلى مقام الإثبات و الاستدلال، و أول ما يصحّ القول به في هذا المقام عبارته عمّا مرّ ذكره عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه في جواب صاحب المعالم، و هو يرجع إلى أنه بعد قبول أصل الملازمه يكون القول بالتفكيك بين الوجوب الغيرى و الوجوب النفسى خلاف البداهه العقلية؛ إذ التفكيك بين العلّه و المعلول من حيث الإطلاق و الاشتراط ممتنع عقلا.

نعم، ثبت في المباحث الفلسفيه أنّ كلّ معلول مقيّد بعلته كتقيّد الحراره المعلوله للنار بأنّها جاءت من قبل النار، و لكنّ الذى نبحت فيه كون المعلول مشروطا بشرط لا يرتبط بالعلّه أصلاً، و لذا اعتبر صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ

مسأله التبعية واضحه بحيث يكون خلافه أمرا مستحيلا.

و ثانيا: ما أورده الشيخ قدس سره على صاحب المعالم من دون أن يكون قابلا للذب عنه، فإن قصد التوصل في الحقيقة يكون إلى إرادتين، و كأنه يقول: تجب عليك المقدمه إن أردت المقدمه و إن أردت ذى المقدمه، و معناه أنه لا- دخل للبعث و التحريك في تحقق وجوب المقدمه، بل لإرادتها في رتبه متقدمه دخل في تحقق الوجوب، و تعليق الوجوب بإرادة نفس الواجب تحصيل حاصل و أمر مستحيل كما اعترف الشيخ قدس سره به آنفا، و عدم قابليته للدفاع يكون بلحاظ أخذ نفس إرادته الواجب بعنوان شرط الوجوب، إلا أنه أضاف في جنبها إرادته اخرى، و لكنّها تكون كالحجر إلى جنب الإنسان، و لا تمنع من الاستحاله، و لا تتحقق بين الإرادتين ملازمه، فيكون كلامه قدس سره على الاحتمال الأول مستحيلا، و لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و يجرى هذا الكلام بعينه من صدره إلى ذيله بالملا- ك المذكور على الاحتمال الثاني أيضا، و لا- فرق بينهما إلا- في كمال الوضوح و غيره.

و أما على الاحتمال الثالث فقد يقول: إن الإراده لا تكون أمرا اختياريًا و إلا يتسلسل كما قال به صاحب الكفايه قدس سره، و على هذا لا- يمكن أن تكون الإراده واجبه، و لا- يمكن جعلها قيда للواجب، فإن قيد الواجب أيضا لازم التحصيل، فإذا انحل قصد التوصل إلى الإرادتين الغير الاختياريين، كيف يمكن جعله قيدا للواجب؟! و هذا أيضا يكون مستحيلا بحسب مقام الثبوت.

و قد يقال: إن الإراده توجد بواسطه نفس الإنسان كالوجود الذهني، و ذلك بعنايه الله تعالى شعبه من الخلاقه إليها كما هو الحق.

و الظاهر أنّ المتعيّن في كلامه قدّس سرّه بعد ملاحظه مبناه في مطلق الواجب المشروط هو الاحتمال الثالث، فإنّه قائل برجوع القيد فيه إلى المادّه، فيكون قصد التوصل قيدا للواجب، ومعناه لزوم تحصيل القيد كذات الواجب، و حينئذ لو قلنا: إنّ القصد و الإراده لا يكون أمرا اختياريّا فيستشكل بأنّه لا يمكن تعلق التكليف و الوجوب بها، سواء كان الوجوب نفسيّا أو غيريّا.

و لكن تقدّم أن ذكرنا أنّها أمر اختياري، و يؤيّده شرطيه قصد القربه في الواجبات التعديديه؛ إذ لا إشكال في أنّها لو كانت من الامور الغير الاختياريّه فلا معنى للزوم تحصيلها.

و يمكن أن يتوهّم أنّه مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه استحاله أخذ قصد الامتثال و إتيان المأمور به بداعي أمره في المتعلّق، سواء كان بصورة الجزئيّه أو الشرطيّه، فلا يرد عليه هذا الإشكال.

و جوابه أوّلا: أنّه سلّمنا إنكاره أخذ قصد الامتثال في المتعلّق من ناحيته، و لكنّه قائل بأنّ الحاكم بلزوم اعتباره هو العقل، و على هذا كيف يحكم العقل بلزوم اعتبار ما هو أمر غير اختياري؟!

و ثانيا: أنّه قائل بعدم إمكان أخذ قصد القربه بمعنى قصد الامتثال في المتعلّق، و أمّا إن كان بمعان آخر كإتيان الشىء بداعي كونه حسنا أو ذات مصلحه، فلا مانع من أخذه في المتعلّق عنده، فيعود إشكال الاستحاله.

و لكن بعد بطلان هذا المبني و إمكان أخذ الإراده في المتعلّق عندنا و رجوع القيد إلى المادّه عند الشيخ قدّس سرّه فلا نبحت معه في مقام الثبوت؛ إذ لا إشكال ثبوتا في تعلق الوجوب الغيرى بشىء مقيد بقصد التوصل إلى ذى المقدمه،

و إذا وصلت النوبه إلى مقام الإثبات فلا يتم البحث مع الشيخ قدس سره هاهنا، بل نبحت معه في أصل مسأله الملازمه، فإن كلامه فرع ثبوت الملازمه، فإن اخترنا عدمها فلا- تصل النوبه إلى هذا الكلام، و أما إن اخترناها فنبحت أن الوجوب الغيرى المقدمى يتعلق بذات المقدمه أو يتعلق بها مع قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه.

ثم ذكر المحقق الخراسانى قدس سره (1) ثمره فقهيه بين القول المشهور عند القائلين بالملازمه و قول الشيخ قدس سره و هى: فيما كان للواجب الأهم مقدمه منحصره محرّمه، كإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق المتوقف على الدخول فى ملك الغير بغير إذن مالكة؛ بأنه تبدل الحرمة الأوليه بالوجوب الغيرى المقدمى على القول المشهور، بلا فرق بين أن يتحقق قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه و عدمه، فلا عصيان للتكليف التحريمى؛ لأنه بعد فرض مقدميته للواجب الأهم صار حكمه الوجوب الغيرى، إلا أنه يتحقق التجزى فى صورته واحده، و هى صورته عدم التفات المكلف إلى المقدميه و الوجوب الغيرى و اعتقاده بالحرمة حين العمل.

و أقيا على قول الشيخ قدس سره فيتحقق الوجوب الغيرى فى صورته واحده فقط، و هى صورته التفاته إلى المقدميه، و إرادته إتيانها و إتيان ذىها، ففى هذه الصوره تبدل الحرمة بالوجوب الغيرى، و أما إذا لم يلتفت إلى المقدميه أو لم يقصد المقدمه مع الالتفات إليها فيكون عاصيا، و أما إذا قصدتها و لم يقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه، و حينئذ إن استمرّ عدم القصد حتى بعد الإتيان بالمقدمه فيكون المكلف عاصيا بالنسبه إلى المقدمه كعصيانه بالنسبه إلى ذى المقدمه؛ إذ

ص: ١٢٨

لا وجوب لها، بل تبقى على حرمتها بلحاظ عدم قصده بها التوصل إلى ذیها، و إن لم يستمرّ عدم قصده، بل حصل له بدء الإتيان بذی المقدمه بعد المقدمه، فيكون عاصيا بالنسبه إلى الوجوب الغیری، و متجزّيا بالنسبه إلى الوجوب النفسی بلحاظ عدم قصده من حين الدخول في ملكك الغير.

و أما إن كان الداعی للمقدمه متعدّدا- كإنقاذ الغریق و رؤیه الدار مثلا- فتبدّل الحرمة بالوجوب الغیری على المشهور بلا شبهه.

و أما على قول الشيخ قدّس سرّه فإن كان مراده من قصد التوصل بها إلى ذی المقدمه طرف الإثبات فقط فلا إشكال أيضا في تبدّله بالوجوب الغیری، و إن كان مراده منه طرف الإثبات و النفی معا یعنی قصد بها التوصل و لم يقصد بها شيئا آخر، فهذه المقدمه ليست متعلّقه للوجوب الغیری، و هي حرام، و يتحقّق بها العصيان.

القول الثالث: في مقابل المشهور من القائلين بالملازمه ما قال به صاحب الفصول قدّس سرّه (1) و هو: أنّ الوجوب الغیری يتعلّق بالمقدمه الموصله، أي ترتّب ذی المقدمه خارجا على المقدمه، سواء تحقّق قصد التوصل من الابتداء أم لا، بخلاف الشيخ قدّس سرّه فإنّه اعتبر قصد التوصل بها إلى ذی المقدمه، سواء تحقّق الإيصال أم لا.

يحتمل أن يكون مراده شرطيه الإيصال؛ بأنّ الوجوب الغیری المقدمى مشروط دائما بالإيصال و ترتّب ذی المقدمه عليها، و يحتمل أن يكون مراده قيديّه الإيصال للواجب و المتعلّق، و حينئذ يلزم تحصيله، و يعبر عن الأوّل بأنّه تجب المقدمه إن كانت موصله، و عن الثاني بأنّه تجب المقدمه

ص: ١٢٩

مع قصد الإيصال.

و اجيب عن الاحتمال الأول بأنه بديهي الاستحالة ثبوتاً؛ إذ لا شك في تقدّم الشرط على الجزاء دائماً في القضايا الشرطيّة من حيث الرتبة، فإن كان عنوان الإيصال شرطاً للوجوب الغيرى فلا بدّ من تعلّق الوجوب الغيرى بعد تحقّق عنوان الإيصال خارجاً، مثل تعلّق الوجوب بالحجّ بعد تحقّق الاستطاعة، و هذا تحصيل للحاصل؛ إذ لا معنى لتعلّق الوجوب بالمقدّمه بعد تحقّقها و تحقّق ذيها، فترجع الشرطيّة إلى الامتناع البين في مقام الثبوت، فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و الحقّ أنّ هذا الجواب صحيح و لا يكون قابلاً للمناقشه.

و على الاحتمال الثاني أيضاً تمسّكوا بطرق متعدّده لإثبات الاستحاله في مقام الثبوت:

أحدها: عبارته عن مسأله الدور.

بيان ذلك: أنّ ذا المقدّمه يتوقّف على المقدّمه الموصله، و هذا التوقّف لازم المقدّميه لا شبهه فيه، و المقدّمه الموصله تتوقّف على ذى المقدّمه، فيتحقّق الدور المستحيل.

و لكّنه قابل للجواب: بأنّه وقع الخلط في تقرير الدور؛ إذ سلّمنا أنّه لا يمكن تحقّق المقدّمه الموصله بدون ذى المقدّمه، فتوقّف المقدّمه بوصف الإيصال على ذيها لا يكون قابلاً للإنكار، و أمّا توقّف ذى المقدّمه على المقدّمه الموصله فليس بصحيح؛ لأنّه يتوقّف على ذات المقدّمه، لا عليها بوصف الإيصال، فتتحقّق المغايره بين المتوقّف و المتوقّف عليه، فلا يرد هذا الإشكال.

و ثانيها: أنّ هذا القول يستلزم التسلسل، و هو مبنّى على أنّ المركّب إذا كان

واجبا بالوجوب النفسى أو الغيرى تتّصف أجزاءه الداخليّه بوصف المقدميّة للمأمور به كاتّصافها بوصف الجزئيّه له، و على هذا إن كان متعلّق الوجوب الغيرى عباره عن الأمر المركّب-أى المقدمه بانضمام قيد الإيصال-فيكون كلّ جزء منه مقدّمه لمجموع المركّب الواجب، و لا بدّ لكلّ مقدّمه من انضمام قيد الإيصال إليها، فإنّه لا يقول بمقدميّة ذات المقدمه وحدها للمقدمه الموصله، و هكذا لا يقول بمقدميّة قيد الإيصال وحده للمقدمه الموصله، و إذا انضمّ إليهما قيد الإيصال فينقل الكلام إلى كلّ الأجزاء ثانياً، و هكذا، فإنّ وجوب المقدمه الموصله يستلزم أن تكون الذات بقيد الإيصال واجبه، و قيد الإيصال أيضا بقيد إيصال آخر واجبا، فيتقيّد كلّ منهما بإيصال آخر، و هلمّ جزءاً، و معلوم أنّه أمر مستحيل.

و جوابه: أنّ المركّب إن كان مركّباً عقليّاً-مثل تركيب ماهيّة الإنسان من الجنس و الفصل-فلا-يصحّ التعبير عن أجزائه بالمقدمه، فلا-يعقل القول بأنّ الناطق أو الحيوان جزء للإنسان، و هكذا إن كان المركّب من المركّبات الحقيقيه الخارجيه-مثل تركيب الجسم من المادّه و الصوره-إذ لا-يعقل القول بأنّ مادّه الشىء أو صورته مقدّمه للشىء، و أمّا إن كان المركّب من المركّبات الصناعيه-مثل تركيب الدار من الحجر و الفلز و الآجر و نحوها-فلا مانع من التعبير عن أجزائه بالمقدمه.

و هكذا إن كان المركّب من المركّبات الاعتباريه، مثل: تركيب الصلاه و الحجّ مثلا من المقولات المتباينه و الحقائق المتخالفه التى اعتبرها الشارع شيئا واحدا بلحاظ ترتّب أثر واحد عليها كالمعراجيه-مثلا-ففى هذا المركّب أيضا يصحّ التعبير عن أجزائه بالمقدمه، و إن كان فى التعبيرات المتعارفه عنوان

المقدمات غير عنوان المقارنات، و لكن لا برهان لعدم صحه هذا التعبير.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المركب فيما نحن فيه مركب عقلي؛ إذ لا شك في أن التقييد جزء عقلي لا صناعي ولا اعتباري، فلا يصح أن تكون الأجزاء العقلية مقدمه للمركب، وهذا يستفاد من تعبيره بأن المقدمه المقيده بقيد الإيصال تكون واجبه بالوجوب الغيرى، فهذا الإشكال بلحاظ مبنائته محكوم بالبطلان.

و ثالثها: أن القول بوجوب المقدمه الموصله يستلزم اجتماع الحكمين المتماثلين على شىء واحد، وهو محال.

بيان ذلك: أن بعد تعلق الوجوب النفسى بذى المقدمه و ترشح الوجوب الغيرى عنه إلى المقدمه الموصله، و توقف المقدمه الموصله على ذى المقدمه، يتحقق له عنوان مقدمه المقدمه، و يتعلق به الوجوب الغيرى أيضا، فيصير ذى المقدمه متعلقا للوجوب النفسى و الغيرى معا، و يتعدّد الوجوب الغيرى بتعدّد المقدمات.

إن قلت: لا مانع من اجتماع الحكمين المتخالفين فى شىء واحد فضلا عن اجتماع الحكمين المتماثلين إذا تعدّد العنوان كالصلاه فى الدار المغصوبه، فلا مانع من تعلق الوجوب النفسى بعنوان ذى المقدمه و الوجوب الغيرى بعنوان مقدمه المقدمه.

قلنا: إن ما نحن فيه لا يكون قابلا للمقايسه مع الصلاه فى الدار المغصوبه، فإن متعلق الوجوب فيها عباره عن عنوان الصلاه، و متعلق النهى عباره عن عنوان الغصب، و لا شك فى تغايرهما فى مقام تعلق الحكم مع اجتماعهما فى مقام الوجود. و أما الوجوب النفسى هاهنا فلا يتعلق بعنوان ذى المقدمه، بل يتعلق

بنفس الكون على السطح-مثلا-و حيثيه ذى المقدمه حيثيه تعليليه، فالوجوب الغيرى أيضا لا يتعلّق بعنوان مقدمه المقدمه، بل يتعلّق بالكون على السطح، كما أنّه لا يتعلّق بعنوان المقدمه، بل يتعلّق بنصب السلم، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، فهذا القول يستلزم اجتماع الحكمين المتماثلين على ذى المقدمه، وهو مستحيل.

و جوابه: أنّ توقّف الكون على السطح على نصب السلم، وهكذا توقّف نصب السلم الموصل على الكون على السطح، لا يكون قابلا للإنكار، ولكنّه إذا تحقّق لذى المقدمه عنوان مقدمه المقدمه، فلا يكون متعلّق الوجوب الغيرى نفس ذى المقدمه على مبنى صاحب الفصول، بل يكون متعلّقه الكون على السطح الموصل، فنسأل حينئذ عن الموصل إليه، وما هو الموصل إليه فى مقدمه المقدمه؟

يحتمل أن يكون الموصل إليه فيها-كما فى سائر الموارد-عباره عن الكون على السطح، فإن كان كذلك فلا شكّ فى استحاله؛ إذ لا معنى لأن يكون الكون على السطح متّصفا بالموصليّه إلى الكون على السطح.

و يحتمل أن يكون الموصل إليه فيها عبارة عن نصب السلم، فهو أيضا ممتنع؛ إذ الكون على السطح ليس بمقدمه لذات المقدمه الاولى، بل يكون مقدمه للمقدمه الموصله، و على هذا يكون الكون على السطح مقدمه موصله لنصب السلم الذى يوصلنا إلى الكون على السطح، فتتحقّق موصليّه شىء إلى نفسه مع واسطه واحده، و هذا مستحيل، فلا يقول صاحب الفصول قدّس سرّه بتعلّق الوجوب الغيرى بذى المقدمه أصلا حتّى يستلزم هذه المحذورات.

و استشكل فى الكفايه (١) على صاحب الفصول بإشكالين، و محصل الإشكال الأول: أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب شىء عبارته عن الأثر و الخصوصيه المترتب عليه، و الأثر المترتب على المقدمه و الغرض الداعى إلى تعلق الوجوب الغيرى عليها ليس إلاّ التمكن و الاقتدار من ذى المقدمه، و لا يتفاوت فى هذا الغرض بين المقدمه الموصله و غير الموصله؛ إذ هو يتحقق فى جميع المقدمات، فلا بدّ من تعلق الوجوب الغيرى بمطلق المقدمه، لا بالمقدمه الموصله فقط، و إلاّ يلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه، و معناه تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه التى كان لها إيصال تكوينى إلى ذى المقدمه كالإحراق و الحراره المتولده من النار قهراً، و أمّا أجزاء العله التامه - كالشرط و المقتضى و نحوهما - فلا يتعلق بها الوجوب.

فإن قلت: ما من واجب إلاّ و له عله تامه؛ ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصص، بل الأمر كان كذلك فى مطلق العله التامه فى جميع الواجبات، بلا فرق بين التوليديه و غيرها.

قلنا: نعم، و إن استحال صدور الممكن بلا عله، إلاّ أنّ متمم العله التامه و مكملها فى سائر الواجبات عبارته عن إرادته المكلف، و هى لا تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار، و إلاّ لتسلسل، بخلاف الواجبات التوليديه؛ إذ لا دخل للإرادته و عدمها فى علته بلحاظ ترتب المعلول قهراً بمجرد تحقق العله.

و لكنّ أساس هذا الإشكال باطل؛ إذ ليس مراد صاحب الفصول من

ص: ١٣٤

المقدّمه الموصله ما يترتب عليه ذو المقدّمه قهرا، بل هو قائل بأنّ المقدّمه و أجزاء العله في جميع الواجبات قد يتحقّق ذو المقدّمه عقبيها، و قد لا يتحقّق، و إذا تحقّق فإنّه يكشف عن تعلق الوجوب الغيرى بها، و إذا لم يتحقّق فإنّه يكشف عن عدم تعلق الوجوب الغيرى بها، فما نسب إلى صاحب الكفايه قدّس سرّه توهم محض.

و محصّل الإشكال الثانى: أنّه إذا تتحققت المقدّمه فى الخارج و لم يتحقّق ذو المقدّمه، فهل يسقط الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدّمه أم لا؟ و معلوم أنّه يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار ترتّب الواجب عليها، مع أنّ الطلب لا يسقط إلّا بالموافقه، أو بالعصيان و المخالفه، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها بالضروره من هذه الامور غير الموافقه، فينتج أنّ الوجوب الغيرى متعلق بنفس المقدّمه، بلا دخل لتحقّق ذى المقدّمه عقبيه.

و يمكن الجواب عنه دفاعا عن صاحب الفصول: بأنّنا لا- نسلم ما فرضته أمرا بديهيّا و مفروغا عنه؛ إذ لا يصحّ القول بسقوط الوجوب الغيرى قبل تحقّق ذى المقدّمه، بل نحن ننتظر بعد تحقّق المقدّمه ترتّب ذيهها عليها، فإن ترتّب فإنّه يستكشف تعلق الوجوب الغيرى بها و سقوطه بالموافقه، و إن لم يترتب فيستكشف عدم الوجوب الغيرى من أصله، فلا محلّ للبحث عن سقوطه و عله سقوطه.

نكته:

لا- يقال: إنّ الإشكاليين غير قابلين للجمع، بل بينهما تهافت، فإنّه قال فى الإشكال الأوّل: إنّ مراد صاحب الفصول من المقدّمه الموصله ما يترتب عقبيه

ص: ١٣٥

ذو المقدمه قهرا، و على هذا لا مورد للإشكال الثاني؛ لأنّ مورده تحقّق المقدمه بدون ذيهما و فرض الفاصله بينهما.

لأنّ نقول: إنّ الإشكال الثاني يرد مع قطع النظر و رفع اليد عن الإشكال الأوّل، و إلا فلا تصل النوبه إلى الإشكال الثاني.

و هذان الإشكالاتان و إن كانت لهما جنبه إثباتيه و لكن يمكن إرجاعهما إلى مقام الثبوت؛ بأنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم انحصار الوجوب الغيرى فى العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه، و هذا مستحيل ثبوتا.

و كان لبعض الأعظم كلام فى توجيه قول صاحب الفصول لدفع الإشكالات المذكوره.

قال المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى هذا المقام: «إنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات فى لحاظ الإيصال لا مقتيدا به حتّى يلزم المحذورات السابقه» (1).

بيان ذلك: أنّ الأمر إذا لاحظ المقدمّات على حده و منفكّه عمّا عداها لا يريدّها جزما، فإنّ ذات المقدمّه و إن كانت موردا للإراداه لكن بلحاظ تعلق الأمر الغيرى بها فى ظرف ملاحظه باقى المقدمّات معها لا تكون كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمّات، و إذا لاحظها بأجمعها يريدّها بذواتها؛ لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن ذى المقدمّه و المطلوب الأصلي، و لذا يتعلّق بها الوجوب الغيرى بهذه الملاحظه، فليس متعلّق الوجوب الغيرى المقدمّه المقيده بقيد الإيصال، بل كان متعلّقه ذات المقدمّه بلحاظ الإيصال، و هذا الكلام مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيدا و إن اتّحد معه

ص: ١٣٦

و نظير هذا البيان ما قال به المحقق العراقي قدس سره (1) مع اصطلاحات زائده و توضيحات إضافيه، و محصل كلامه: أن تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله إن كان بصوره قضيه تقيديه و شرطيه فلا شك في ورود الإشكالات المذكوره، و أمّا إن كان بصوره قضيه حيتيه فلا- إشكال في البين، و معلوم أنه لا- دخل لحال الإيصال و حينه في ترتب الحكم، بل هو عنوان مشير، و تكون لكل واحد من المقدمات حصتان و نحويان من الوجود، حصه توأمه مع سائر المقدمات، و حصه غير توأمه معها، و الوجوب الغيرى متعلق بحصه توأمه معها و ملازمه للإيصال، و لا- يتعدّد الوجوب الغيرى بتعدّد المقدمات بل هو واحد، نظير الأوامر الضمّيه المتعلقه بالأجزاء في المركبات الارتباطيه في اختصاص شمولها لكل جزء من المركب بحال انضمام بقيه الأجزاء أيضاً، و قصور الأوامر الضمّيه بنفسها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقيه الأجزاء، فكما أنّ الأمر النفسى المتعلق بأجزاء الصلاه أمر واحد ينبسط على الأجزاء كذلك الأمر الغيرى المقدمى المتعلق بالمقدمات أمر واحد ينبسط على المقدمات.

و هكذا كما أنّ بعض الأمر النفسى يتعلّق بحصه توأمه من كلّ جزء لا بنحو المطلق و لا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء كذلك الوجوب الغيرى يتعلّق بحصه خاصه من المقدمه، و لا يتعلّق بمطلق المقدمه، و لا على المقيده بقيد الانضمام.

و جواب كلام المحقق الحائرى قدس سره: أنّ البحث يكون هاهنا في مقام الثبوت، و لا- معنى للإجمال و الإهمال في هذا المقام، و لا بحث هاهنا في كيفيه اللحاظ،

فيسأل حينئذ: أن الوجوب الغيرى متعلق بذات المقدمه أو بالمقدمه المقيده بقيد الإيصال؟ والأول يرجع إلى كلام المشهور، والثانى لا يخلو من إشكالات، ولا يتصور فى مقام الثبوت عدم الإطلاق و عدم التقييد.

و ما قال به من تبديل قيد الإيصال بلحاظ الإيصال لا يكون سوى تلاعب بالألفاظ و العبارة، فلا بدّ من الالتزام بأحد القولين المذكورين بحسب الواقع و مقام الثبوت.

و جواب كلام المحقق العراقى قدّس سرّه: أنه عبّر فى صدر كلامه عن كلام صاحب الفصول بقضيّه حيثيّه، و للحين عنوان المشيريه و لا دخل له فى ترتّب الحكم، و هذه القضيّه فى الواقع و الحقيقه قضيّه مطلقه.

ثمّ قال: إنّ الوجوب الغيرى يتعلّق بحصّه توأمه من المقدمه مع سائر المقدمات، و هى ملازمه للإيصال، و الحال أنّ كلمه الحصّه فى الواقع هى التقييد، و معناها تجزى المطلق و تشعبه، فلا يمكن تحقّق الحصّه و الشعبه بدون التقييد.

و التحقيق: أنه بدّل قيد الإيصال المذكور فى كلام صاحب الفصول بكلمه «الحصه»، و هذا يرجع إلى قيد الإيصال الذى ذكرناه و إن أنكرته.

قلنا: إنّ الحصّه التوأمه عبارته عن مطلق المقدمه، و هذا يرجع إلى كلام المشهور؛ إذ لا يتصور شىء ثالث بحسب مقام الثبوت، فيحصل ممّا ذكرناه أنّ قيد الإيصال فى كلام صاحب الفصول يرجع إلى قيديته فى الواجب، بالمعنى الذى ذكرناه، و لا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت، فلا بدّ لنا من البحث معه بحسب مقام الإثبات، فإنّ كلّ ما لا يكون مستحيلا ليس بواقع فى مقام الإثبات، و لذا ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه أدلّته، و العمده منها ما قال به فى ذيل

كلامه، وهو: أن صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطاً بحصوله.

والمحقق الخراساني قدس سره (1) أجاب عنه بجوابين بعد جواب سائر الأدلة، ولكن الأول منهما مبتنى على تفسيره الباطل لكلام صاحب الفصول، وهو أن المراد من المقدمه الموصلة الإيصال التكويني، وهذا منحصراً في العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية، ولذا أشكل عليه بأن الغرض من المقدمه لا يكون الإيصال إلى ذي المقدمه، بل الغرض منها التمكن من ذي المقدمه، ولا فرق في هذا الأثر بين الموصلة وغيرها، مع أن أصل التفسير ليس بصحيح كما مر تفصيله.

و محصل جوابه الثاني: أنه على فرض تسليم أن يكون الغرض من الإرادة الغيرية المتعلقة بالمقدمه هو التوصل إلى ذي المقدمه، ولكنه لا يستلزم عدم مطلوبيتها الغيرية في صورته عدم ترتب الغايه؛ لعدم حصول سائر ما له دخل في حصولها، كيف لا تقع المقدمه المجزده عن ذبيها على صفه المطلوبيه و الحال أنه إن لم تقع على هذه الصفه يلزم أن يكون وجود الغايه من قيود ذبيها و مقدمه لوقوعه على نحو تكون الملازمه بين وجوبه بقيد الإيصال و وجوبها؟! و هذا بديهي البطلان؛ ضروره أن الغايه لا تكاد تكون قيذا لذي الغايه بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه.

و لعل منشأ توهم صاحب الفصول خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه،

ص: ١٣٩

حيث إنّ التوضيل بالمقدمه إلى ذبها علّه لوجوب المقدمه، و هو جعله قيذا لمعروض الوجوب، مع أنّ الجبهه التعليليه واسطه في ترتب الحكم على الموضوع و من مبادئ نفس الحكم و علله، و الجبهه التقيديه من قيود متعلق الحكم و موضوعه.

و التحقيق: أنّ هذا الجواب مع أنّه قابل للدقه و التوجه ليس بصحيح، و الحقّ ما استفدناه في أمثال هذا المورد من استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) و هو: أنّ الشائع بين العلماء الافتراق بين الجهات التعليليه و التقيديه، و الحال أنّه ليس قابلا- للقبول في المسائل العقلية؛ إذ لا بدّ فيها من إرجاع العله إلى الجهات التقيديه.

بيان ذلك: أنّ الحاكم بالملازمه بين الوجوب الشرعي لذى المقدمه و الوجوب الشرعي للمقدمه هو العقل، فالمسأله عقليه محضه، فنسأل حينئذ العقل و نقول: إنّ الوجوب الشرعي الغيرى متعلق بذات المقدمه أو المقدمه التي يترتب عليها ذو المقدمه؟ و بعد ما عرفت من أنّه لا سبيل للإهمال و الإجمال في حكم العقل و مقام الثبوت فلا محاله يحكم العقل إمّا بتعلقه بنفس المقدمه مطلقا، و هذا يرجع إلى كلام المشهور، و إمّا يحكم بتعلقه بالمقدمه الموصله، و هذا يرجع إلى القيديه؛ إذ لا يتصور في مقام الثبوت مع المطلق و المقيّد شيء آخر.

و بالنتيجه بعد فرض تسليم أصل الملازمه فالحق مع صاحب الفصول، فإنّ دليله المذكور لا يكون قابلا للجواب.

بقي شيء: و هو ثمره القول بالمقدمه الموصله، و هي: أنّ من ترك الواجب

ص: ١٤٠

(١-١) تهذيب الاصول ٢٦٧:١، منهاج الوصول إلى علم الاصول ٤٠٠:١.

الأهمّ-إزاله النجاسه عن المسجد-و اشتغل بالواجب المهمّ-كالصلاه-تقع صلاته صحيحه على قول صاحب الفصول،و تقع باطله على قول المشهور، و ترتّب هذه الثمره على النزاع المذكور ميتين على مقدّمات:

إحداها:مقدّمته ترك أحد الضدّين لفعل الآخر، كترك الصلاه مقدّمه لفعل الإزاله، ثانيتهما:وجوب مقدّمه الواجب، و ثالثتها:كون الأمر بشيء مقتضيا للنهي عن ضده، و رابعتها:اقتضاء النهي عن العباده للفساد.

فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمه-سواء ترتّب عليها ذو المقدّمه أم لا- إذا كان ترك الصلاه مقدّمه لفعل الإزاله يصير هذا الترك واجبا بالوجوب الغيرى، فيصير نقيضه-أى فعل الصلاه-حراما و منهيا عنها، و النهي فى العباده يقتضى الفساد؛ إذ لا يمكن أن يكون المنهى و المبعوض مقرّبا إلى الله تعالى، فالصلاه مكان الإزاله تقع باطله على قول المشهور، و أمّا بناء على القول بالمقدّمه الموصله فتصحّ الصلاه، فإنّ ترك الصلاه المجرد ليس بواجب، بل الواجب بالوجوب الغيرى هو ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله، و كان لنقيضه مصداقان:أحدهما:ترك الصلاه و الإزاله معا، و الآخر:فعل الصلاه و ترك الإزاله، و ربما يتخيّل أنّ كليهما يتّصفان بالحرمة، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ المقيّد إذا صار واجبا يصير نقيضه حراما إذا كان أمرا واحدا، و لذا ذكروا فى مقام تعريف النقيض:أنّ نقيض كلّ شيء رفعه و عدمه، فإذا كان ترك الصلاه الموصل واجبا يكون عدم ترك الصلاه الموصل حراما، و لكنّه قد يتقارن خارجا مع فعل الصلاه و ترك الإزاله، و قد يتقارن مع ترك كليهما معا.

و معلوم أنّ المقارنه لا توجب سرايه الحرمة من مقارن إلى مقارن آخر، كما أنّ حكم أحد المتلازمين لا يتعدّى إلى متلازم آخر كذلك فيما نحن فيه

لا- تتعدى الحرمة من الأمر العدمى إلى الأمرين الوجوديين المقارنين معه، فلا- يكون فعل الصلاة متصفا بالحرمة على هذا القول، بل تكون الصلاة صحيحة.

و أورد على تفريع هذه الثمرة الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (١) بما حاصله: أنّ الحكم إن تعلّق على نفس العنوان الواقعى بدون التعدى عنه مع إعمال دقّه النظر تكون الصلاة صحيحة على كلا القولين؛ إذ المشهور قائل بأنّ ترك الصلاة مقدّمه و واجب بالوجوب الغيرى، فنقيضه حرام، و معلوم أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فالمحرّم عبارة عن عدم ترك الصلاة لا فعل الصلاة، فلا دليل لبطلان الصلاة؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجود مصداقا للعدم، و عدم العدم ليس بوجود بحسب المفهوم و العنوان و إن كان متّحدا معه، و هذا لا يوجب سرايه الحرمة عنه إلى الأمر الوجودى؛ إذ الأحكام تدور مدار العناوين.

و أمّا مع الإغماض عن هذه الدقّه فتكون الصلاة باطله على كلا القولين، فإنّ صاحب الفصول قائل بأنّ الواجب بالوجوب الغيرى هو ترك الصلاة الموصول، و نقيضه المحرّم هو عدم ترك الصلاة الموصول، و يتحقّق له فردان:

أحدهما: فعل الصلاة و ترك الإزالة، و ثانيهما: ترك الصلاة و ترك الإزالة معا، و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده حتّى يتحقّق الثمرة، بل كلا الفردين محرّم، فلا ثمره فى البين.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سرّه (٢) بأنّ الفارق عبارة عمّا تخيله أنّه لا يوجب الفرق، فإنّ نقيض المحرّم على قول صاحب الفصول عنوان واحد- يعنى عدم

ص: ١٤٢

١- ١) مطارح الأنظار: ٧٨.

٢- ٢) كفايه الاصول ١٩٣: ١.

ترك الصلاة الموصلة -و لا- يكون للفردين المذكورين عنوان المصداق له؛ إذ الوجود لا يمكن أن يكون مصداقا للعدم كما اعترفت به، كما أنه لا- يكون لهما عنوان الملازمه، فإنّ النقيض قد يتحقّق مع الفرد الأوّل دون الثانى، وقد يتحقّق مع الفرد الثانى دون الأوّل، والحال أنّه لو فرض تحقّق الملازمه بينهما أيضا لا يفيد؛ إذ لا يسرى حرمه شىء إلى ما يلازمه، بل لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوما بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، فيتحقّق لهما عنوان المقارنه مع النقيض، فإنّ عدم ترك الصلاة الموصلة قد يقترن مع فعل الصلاة و ترك الإزاله، وقد يقترن مع تركهما معا، ولا شكّ فى عدم سرايه الحرمة من مقارن إلى مقارن آخر، فتكون الصلاة صحيحه.

و أمّا على المشهور فترك الصلاة واجب بالوجوب الغيرى، و ترك ترك الصلاة حرام، و هو متّحد خارجا مع فعل الصلاة، و معلوم أنّ الاتّحاد و العيئه الخارجى يوجب سرايه الحكم من مفهوم إلى مفهوم آخر.

و التحقيق فى المسأله يقتضى إمعان النظر و البحث فى معنى النقيض أولا، و أنّ وجوب شىء مستلزم لحرمة نقيضه أم لا ثانيا، و أمّا معنى النقيض فيحتمل أن يكون أمرا عدميا كما قال به صاحب الكفايه و الشيخ و القائلون بترتب الثمره، و هو أنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و على هذا لا يكون الوجود نقيضا للعدم، بل نقيض العدم رفعه و تركه و عدمه، و لذا لا يصحّ القول بأنّ الوجود و العدم متناقضان.

و يحتمل أن يكون معناه أنّ نقيض كلّ شىء رفعه أو كونه مرفوعا به، أى إذا اضيف النقيض إلى الوجود معناه رفع الوجود، و إذا اضيف إلى العدم يكون معناه ما يرتفع العدم بسببه، و على هذا يصحّ القول بأنّ الوجود و العدم

متناقضان؛ لأن ما يرتفع به العدم ليس إلا الوجود.

و يحتمل أن يكون معناه عباره عن المنافره و المعانده بين الأمرين الوجودى أو العدمى؛ بحيث لا- يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما.

و أمّا فى المسأله الثانيه-أى وجوب شىء مستلزم لحرمة نقيضه أم لا- فيحتمل أولاً إنكار هذا المعنى رأساً، فإنه يستلزم تحقّق التكليف التحريمى فى كلّ مورد تحقّق فيه التكليف الوجوبى، فاجتمع فى الصلاه-مثلاً-حكمان:

أحدهما: وجوبى متعلّق بفعلها، و الآخر: تحريمى متعلّق بتركه، و من تركها يستحقّ العقوبتان، مع أنه ليس كذلك، و هكذا حرمة شىء لا يستلزم وجوب نقيضه، فإنه لغو، فأساس هذه الثمره باطل و لا مورد لهذا البحث.

و يحتمل أن يكون وجوب شىء مستلزماً لحرمة نقيضه بدون التسريه إلى شىء آخر و إن كان متّحداً معه فى الوجود الخارجى، و يحتمل عدم انحصار الحرمة بالنقيض، بل يستلزم حرمة ما يتّحد مع النقيض وجوداً أيضاً.

و على الاحتمال الأوّل-يعنى عدم استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه كما هو الحقّ فى المسأله-ينهدم أساس هذه الثمره، و على الاحتمال الثانى-أى استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه بدون التسريه إلى شىء آخر-إن كان النقيض بمعنى الأوّل تكون الصلاه صحيحه على كلا- القولين؛ إذ المشهور أيضاً قائل بوجوب ترك الصلاه بعنوان المقدّمه للإزاله، و نقيضه الحرام عباره عن ترك ترك الصلاه فقط، ففعل الصلاه صحيح، فإنّ الحرمة لا تتعدّى عن النقيض.

و إن كان النقيض بالمعنى الثانى فتتحقّق الثمره؛ لأنّ ترك الصلاه واجب، و نقيضه المحرّم على هذا الاحتمال عباره عن وجود الصلاه على المشهور.

و لكن لقائل أن يقول ببطلان الصلاة على قول صاحب الفصول أيضا، فإنه يقول: بأن ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة واجب، و لنقيضه الحرام فردان:

أحدهما: فعل الصلاة، و الآخر: ترك الصلاة و الإزالة معا، فوجودها نقيض و باطل، فلا ثمره في البين.

و جوابه: أن النقيض إن كان أمرا وجوديًا واحدا-يعنى فعل الصلاة فقط- يكون الإشكال صحيحا، و لكن لا يمكن أن يتحقق لشيء واحد نقيضان، بل النقيض أمر واحد جامع بين الفردين، و على هذا لا يتعدى الحرمة عن دائره النقيض إلى مصاديقه، و لذا تصح الصلاة على هذا القول، و أمّا على قول المشهور فينحصر النقيض المنهى عنه بوجود الصلاة، فتظهر الثمره على المعنى الثاني.

و إن كان النقيض بالمعنى الثالث يكون النقيض على قول المشهور عبارته عن وجود الصلاة، و هو لا يكون مع ترك الصلاة قابلا للجمع و لا- قابلا- للرفع، و أمّا على قول صاحب الفصول فالواجب هو ترك الصلاة الموصل و نقيضه الذى لا يجتمع معه و لا يرتفع كلاهما عبارته عن فعل الصلاة و ترك الصلاة و الإزالة معا، و على هذا الاحتمال تكون الصلاة باطله على كلا القولين، و لا ثمره في البين.

و أمّا على القول بالاحتمال الثالث-يعنى كما أنّ وجوب الشيء مستلزم لحرمة النقيض كذلك مستلزم لحرمة ما يتحد مع النقيض- فالصلاة باطله على كلا القولين و لا تظهر الثمره، فإنّ النقيض إن كان أمرا عدميًا لا شكّ في أنّ فعل الصلاة متحد معه وجودا، فيكون بطلان الصلاة على القول المشهور بلحاظ سرايه الحرمة إلى ما يتحد مع النقيض، و هكذا على قول صاحب الفصول

تعدى الحرمة إلى مصداق النقيض.

و إن كان النقيض بالمعنى الثانى فىكون بطلان الصلاه بلحاظ كونها نقيضا على المشهور، و بلحاظ حرمة ما يتحد مع النقيض على قول صاحب الفصول.

و إن كان بالمعنى الثالث فىكون بطلانها بلحاظ توسعه دائره معنى النقيض مع عدم انحصار الحرمة بدائره النقيض، فتحقق الثمره مبنائى.

و الحق أن الثمره مبتنيه على أساسين و كلاهما باطل عندنا، أى استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه، و كون النقيض أمرا عدميا.

الواجب الأصلى و التبعى

و الظاهر أن صاحب الكفايه قدس سره نسيه فى محلّه و بعد الالتفات إليه ذكره هاهنا، و نحن أيضا نلتزم بالبحث على طبقه، فنقول: اختلف صاحب الفصول مع المحقق الخراسانى قدس سره و بعض آخر فى أن هذا التقسيم يرتبط بمقام الدلاله و الإثبات أو بمقام الثبوت و الواقع، و صاحب الفصول قائل بالأول (١)، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بالثانى (٢).

و قال صاحب الفصول (٣) فى مقام تعريفهما: إن الواجب الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، سواء كان هذا الدليل و الخطاب المستقل دليلا لفظيا مثل الكتاب و السنه أو دليلا لثبوت الإجماع، و الواجب التبعى ما لا يفهم وجوبه بخطاب مستقل.

و إذا لاحظنا هذا التقسيم مع تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى فىمكن

ص: ١٤٦

١-١) الفصول الغرويه: ٨٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١٩٤: ١-١٩٥.

٣-٣) المصدر السابق.

أن يكون كل من الواجب الأصلي و التبعي واجبا نفسياً و واجبا غيرياً، فيجتمع في الصلاه-مثلا- كلا العنوانين الأصلي و النفسى بلحاظ استفادتها من الدليل المستقل، و هكذا يجتمع في الوضوء كلا العنوانين الأصلي و الغيرى؛ لأن وجوبه أيضا يستفاد من الدليل المستقل. و هكذا فى الواجب التبعي يمكن أن يكون واجبا نفسياً و يمكن أن يكون واجبا غيرياً، كقول المولى لعبده: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه»، و مفهومه على القول به فى القضيه الشرطيّه «إن جاءك زيد يجب إكرامه»، فيجتمع فى إكرام زيد الوجوب النفسى و التبعي، فإنه يستفاد من مفهوم الدليل و يكون لازم مفاد الدليل، و هكذا يستفاد من قوله:

«كن على السطح» على القول بالملازمه أنّ وجوب نصب السلم غيرى و تبعي معا، هذا محصل كلامه.

و قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1): و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعيه فى الواقع و مقام الثبوت، فالواجب الأصلي ما يكون ملتفتا إليه مع مطلوبيته للمولى الأمر، و لذا يصير متعلّقا لإرادته و الطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً، و الواجب التبعي ما لا يكون ملتفتا إليه أصلا، أو لا يكون مطلوبيه الملتفت إليه له، فلذا يصير متعلّقا لإرادته تبعا لإرادته غيره؛ لأجل كون إرادته لازمه لإرادته الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته.

و على هذا المعنى لا تجتمع التبعيه مع النفسيه؛ إذ الواجب النفسى عبارته عمّا تتحقّق له المصلحه اللازمه الاستيفاء، فكيف يجتمع هذا مع عدم الالتفات إليه أو إلى مطلوبيته؟! نعم، لو كان الاتّصاف بالأصاله و التبعيه بلحاظ الدلاله

ص: ١٤٧

تُصَف الواجب النفسى بهما أيضا؛ ضروره أنه قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل افيد بتبع غيره المقصود بها.

ثم استدلل فى ذيل كلامه بأن الظاهر- كما مرّ- أن الاتصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه، وإلا لما اتصفت بواحد منهما؛ إذ لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى؛ إذ من البديهى أنّهما يتحققان قبل هذه المرحله.

وقال المحقق الأصفهانى قدّس سرّه (1) تأييدا لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: والتحقيق ما أشرنا إليه فى بعض الحواشى المتقدّمه من أنه للواجب وجودا ووجوبا بالنسبه إلى مقدّمته جهتان من العلّيه: إحداهما: العلّيه الغائيه، حيث إنّ المقدّمه إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيهما فإنّه مراد لا لمراد آخر كما مرّ مفضّلا.

والثانيه: العلّيه الفاعليه، وهى أنّ إرادته ذى المقدّمه علّه لإيراده مقدّمته، ومنها تنشأ وترشح عليها الإراده، فالجبهه الاولى مناط الغيريه، والجبهه الثانيه مناط التبعيه. ووجه الانفكاك بين الجهتين أنّ ذات الواجب النفسى حيث إنّها مترتب على الواجب الغيرى فهى الغايه الحقيقيه، لكنّه ما لم يجب لا- تجب المقدّمه، فوجوب المقدّمه معلول خارجا لوجوب ذيهما و متأخر عنه رتبه، إلا أنّ الغرض منه ترتب ذيهما عليها.

والدليل على ارتباط التبعيه والأصالة بالعلّيه الفاعليه عبارته عن استقلال ذى المقدّمه وأصالتها فى التحقق، وتبعيه إرادته المقدّمه للإرادته المتعلّقه بذيهما، وحينئذ لا محاله لا يرتبط هذا التقسيم بمقام الإثبات والدلاله.

ونضيف إليه أنّ التقسيم إلى النفسيه والغيريه بلحاظ ارتباطه بالوجوب والبعث والتحرك الاعتبارى يرتبط بمقام الإثبات والدلاله.

ص: ١٤٨

و ممّا ذكرنا تبين أنّ التبعيه بلحاظ المعلوليه، سواء اريدت المقدمه تفصيلا للالتفات إليها أو ارتكازا للغفله عنها، وأنّ الالتفات الموجب لتفصيليه الإراده لا يقتضى الأصلية، كما أنّ الغفله عمّا فيه مصلحه نفسه موجب لارتكازيه الإراده لا ينافى أصليتها؛ لعدم تبعيتها لإرادته اخرى.

و الإشكال على المحقق الأصفهاني قدس سرّه كما مرّ مكرّرا أنّ التعبير بالترشّح و العليه عن الإراده المتعلقه بذى المقدمه للإرادته المتعلقه بالمقدمه ليس بصحيح، فإنّه يستلزم عدم احتياج الإراده المتعلقه بالمقدمه إلى المبادئ كالتصوّر و التصديق بالفائده و نحو ذلك، مع أنّه باطل؛ لأنّ تصوّر شيء المراد عبارته عن التفات النفس و توجيهها إليه. و من المعلوم أنّ الشيء إذا كان غير متصوّر فلا يكون قابلا لتعلق الإراده به، فلا فرق بين الإراده المتعلقه بالمقدمه و الإراده المتعلقه بذى المقدمه من حيث الاحتياج إلى المبادئ، و على هذا لا يكون التوضيح المذكور منه مصحّحا لكلام استاذه بعد إنكار العليه و الترشّح.

و يرد على صاحب الكفايه: أولاً: نفس ما مرّ من الإشكال على تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز، بأنّه ليس فى مقابل تقسيمه إلى المطلق و المشروط تقسيما مستقلا، فإنّه لا يجرى فى الواجب المشروط، بل هو من تقسيمات الواجب المطلق.

و يرد نظير هذا الإشكال عليه بعد تصريحه بأنّ التقسيم بالأصالة و التبعيه إن كان بلحاظ مقام الإثبات و الدلاله يمكن أن يكون الواجب النفسى واجبا أصليا، و يمكن أن يكون واجبا تبعيا، و هكذا الواجب الغيرى يمكن أن يكون واجبا أصليا، و يمكن أن يكون واجبا تبعيا.

و أمّا إن كان التقسيم بلحاظ مقام الثبوت فالواجب الغيرى قد يكون أصليا و قد يكون تبعيا، بخلاف الواجب النفسى فإنّه لا يمكن أن يكون تبعيا،

فلا يكون هذا التقسيم تقسيماً مستقلاً للواجب؛ إذ لا يجرى كل واحد من قسمي التقسيم السابق في كل واحد من قسمي التقسيم اللاحق.

و ثانياً: ما هو المراد من كلمه المستقلّ بعنوان وصف الإراده في كلامه، سيّما مع العله التي ذكرها بقوله: للالتفات إليه بما هو عليه، هل المراد منه الإراده التفصيليّه، و المراد من الالتفات أيضا الالتفات التفصيلي في مقابل الالتفات الإجمالي و عدم الالتفات رأساً، أو المراد منه الإراده الأصليّه في مقابل الإراده التبعيّه؟ و كلاهما لا- يخلو من إشكال، فإنّ الأول يستلزم خروج الالتفات الإجمالي مع أنّه ليس بصحيح؛ إذ لا- دليل لاعتبار الالتفات التفصيلي فقط في الواجب النفسي، بل كما أنّ العلم الإجمالي منجز للتكليف كذلك الالتفات الإجمالي كاف في الواجب النفسي، فيمكن أن يكون الواجب النفسي واجبا تبعيّا كالواجب الغيري.

و الثاني يستلزم أن لا يكون الواجب الغيري واجبا أصلياً حتّى مثل الموضوع؛ إذ الإراده المتعلّقه به تابعه للإراده المتعلّقه بالصلاه، فلا يصحّ القول بأنّ الواجب الغيري قد يكون أصلياً و قد يكون تبعيّاً؛ لأنّ مقتضى المقدميّه و الغيريّه تبعيّه إرادته، فلا يكون هنا دليل مقنع لارتباط تقسيم الواجب بالأصلي و التبعي بمقام الثبوت.

و الصحيح ما قال به صاحب الفصول من ارتباط هذا التقسيم بمقام الدلاله و الإثبات، و على هذا يصحّ أن يكون كل واحد من الأصلي و التبعي واجبا نفسيّاً، و يصحّ أن يكون كل واحد منهما واجبا غيريّاً و بالعكس، كما اعترف به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

ثمّ ذكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) في ذيل كلامه أنّه: إذا شكّ في واجب أنّه

ص: ١٥٠

أصلي أو تبعي فأصله عدم تعلق إرادته مستقلة به يثبت أنه تبعي تترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي- كما في النذر و نحوه- كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية. نعم، لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى و إن كان يلزمه- مثل ما كانت إرادته تابعه لإرادته غيره- لما ثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

و خالفه المحقق الأصفهاني قدس سره في ذلك و قال: ربما تكون نتيجة الاستصحاب و أصله العدم الواجب الأصلي، فإن الواجب التبعي عبارة عما كانت إرادته مترشحة عن غيره و معلوله لإرادته غيره، و مترتبا على إرادته غيره، و معلوم أنها من الأمور الوجودية، و الواجب الأصلي ما لم يكن كذلك، فإذا علمنا أن هذا الشيء متعلق للإرادة و شككنا في أن إرادته مترشحة عن إرادته غيره أم لا فيجوز استصحاب عدم الترشح بأن هذا الشيء لم تكن إرادته مترشحة عن إرادته الغير، فالآن كما كان.

و لكن التحقيق: أنه لا يجرى الاستصحاب في هذه الموارد رأسا كما مر في استصحاب عدم قرشيته المرأه؛ بمغايره القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه بلحاظ انتفاء الموضوع في الاولى و تحققه في الثانية، و إذا لم يكن اتحاد بينهما فلا يجرى الاستصحاب.

و المحقق الخراساني قدس سره قائل بتحقق الحالة السابقة العدمية للواجب التبعي، بمعنى أنه لم يتعلق به إرادته مستقلة.

قلنا: إن الحالة السابقة المتيقنه تكون مع فرض انتفاء الموضوع و عدم تعلق الإرادة، و الشك يكون مع فرض تحقق الموضوع و تعلق الإرادة. و المحقق الأصفهاني قدس سره أيضا قائل بترشح الحالة السابقة العدمية، و الحال أنها مع فرض

انتفاء الموضوع و عدم تعلق الإرادة رأساً، والشك مع فرض تعلق الإرادة، و لذا لا يكون هنا مجرى الاستصحاب بعنوان الأصل الكلى، بل يختلف جريان الاصول بحسب اختلاف الموارد، فقد تكون نتيجته الواجب الأصلي، و قد تكون نتيجته الواجب التبعي.

إلى هنا تمت المباحث المقدماتية لمسألة مقدمه الواجب، مع أنه يترتب عليها أيضا فوائد مستقلة كثيرة، فلنشرع في المباحث الأصلية لهذه المسألة، و منها بحث الثمره، فما هي ثمره بحث مقدمه الواجب بعنوان مسأله اصوليه في أبواب الفقه؟

بعد ما عرفت أن ملاك اصوليه المسأله ليس إلا- أن تكون نتيجتها صالحه للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط حكم فرعى كلى، فتكون الثمره كما قال به صاحب الكفايه قدس سره أنه على القول بالملازمه و ضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب يستنتج أنه واجب، مثلاً: نقول: الوضوء مقدمه لواجب، و كل ما هو مقدمه لواجب واجب، فينتج أن الوضوء واجب، و على القول بإنكار الملازمه يستنتج عدم وجوبه.

توضيح ذلك: أن هذه المسأله- كما مر- عقليه محضه؛ بأن ذى المقدمه إذا صار واجبا بالوجوب الشرعى المولوى من المولى، هل يستلزم أن يكون وجوب المقدمه وجوباً شرعياً مولوياً، أم لا؟ و الحاكم بالملازمه و عدمها ليس إلا العقل، و هذا النزاع يقع طريقاً لاستنباط حكم فرعى كلى في جميع أبواب الفقه، فإن القائل بالملازمه يستنبط أن تطهير الثوب مثلاً واجب، و منكرها يستنبط عدم وجوبه بوجوب شرعى مولوى، و هكذا في سائر مقدمات أبواب الفقه.

الأمر الخامس: في بيان الثمره في مسأله مقدمه الواجب

في بيان الثمره في مسأله مقدمه الواجب

و منه يتضح أنه ليس من الثمره لمثل هذه المسأله الاصوليه الموارد التي ذكرها ثمره لها، مثل: براء النذر بإتيان مقدمه واجب لمن نذر واجبا على القول بالملازمه، و عدم حصول البرء بذلك على القول بإنكارها.

و مثل حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيره؛ لأنه بناء على وجوب المقدمه يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر، و عدم تحقق الإصرار بترك واجب له مقدمات على القول بإنكار الملازمه.

و مثل: حرمة أخذ الاجره على المقدمه بناء على وجوبها، و عدم حرمة أخذ الاجره عليها على القول بعدم وجوبها.

و الدليل على عدم كونها من الثمره: أنّ الوفاء و عدم الوفاء بالنذر ليس بحكم شرعي، بل الحاكم به هو العقل، فإنه يقول بحصول الوفاء به بلحاظ موافقه المأتي به مع الأمور به، و ما يرتبط بالشارع عباره عن وجوب الوفاء بالنذر و وجوب المقدمه، و لا يكون له حكم ثالث؛ بأنك إذا أتيت بمقدمه الواجب و فيت بنذك، فليس هذا بحكم فقهي، فلا تكون ثمره للبحث الاصولي.

ص: ١٥٣

و هكذا حصول الفسق بترك المقدمات، فإن للشارع حكماً بأن الإصرار على الصغائر يوجب الفسق، و أنّ مقدّمه الواجب واجبه، و أمّا ترك واجب كذا مع مقدّماته يوجب تحقّق الفسق، فلا يكون حكماً شرعياً، بل هو تطبيق بين الحكمين من ناحيه العقل.

و هكذا مسأله أخذ الاجره على الواجب، فإنّ ما يرتبط بالشارع عبارته عن وجوب المقدّمه، و أنّ أخذ الاجره على الواجب حرام، و العقل يستفيد منهما أنّه إذا كانت المقدّمه واجبه فأخذ الاجره عليها حرام، و هذا لا يرتبط بالشارع، فلا تكون هذه الموارد من الثمره، و لا نحتاج إلى أجوبه صاحب الكفايه قدّس سرّه عنها.

و يمكن أن يقال: إنّّه سواء قلنا بالملازمه أو بعدمها لا بدّ من إتيان المقدّمه، و يلزم على المكلف بحكم العقل أو الشرع، فما هي الثمره التي تترتّب على هذا النزاع عملاً؟

و أجاب عنه المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) بقوله: و حينئذ فالأولى جعل الثمره التوسعه في التقرب، فإنّه بناء على الملازمه كما يتحقّق القرب بإتيان المقدّمه بقصد التوضيل بها إلى ذيهها كذلك يتحقّق بإتيانها بداعي أمرها و مطلوبيّتها لدى المولى و لو غيرتاً، بناء على ما عرفت من صلاحيه الأمر الغيرى أيضاً للمقرّب. و أمّا على القول بعدم الملازمه فلا يكاد يصحّ التقرب بالمقدّمه إلاّ بإتيانها بقصد التوصل بها إلى ذيهها.

و أشار أيضاً إلى ثمره اخرى، توضيح ذلك: أنّ ممّا يوجب تحقّق الضمان و ثبوت اجره المثل عبارته عن أمر الأمر للحمّال-مثلاً- بحمل وسائله إلى

ص: ١٥٤

مكان كذا، فإنه يستحقّ أجره المثل بعد الحمل بدون عقد الإجاره، واستفاد المحقق العراقي من هذه القاعده ثمره عمليه؛ بأنه إذا أمره بإتيان عمل كان له مقدّمات، و على القول بالملازمه يكون الأمر بشىء أمرا بمقدّماته أيضا، و على هذا فإن أتى بالمقدّمات بدون ذى المقدمه يستحقّ الاجره فى مقابلها؛ لأنه عمل عملا بأمر غيره مع عدم كون العمل بعنوان المجانيه و التبرّع، و على القول بإنكار الملازمه لا يستحقّ الاجره؛ لعدم كون المقدمه مأمورا بها.

و يمكن أن يقال: إنه يرد عليه الإشكال الذى أورده صاحب الكافيه قدّس سرّه على الثمرات الثلاث المذكوره، من عدم ارتباط هذه التطبيقات العقلية بالشارع و عدم كونها ثمره للمسأله الاصوليه، و هكذا إمكان قصد القربه بالمقدمه على القول بوجوبه واجبا شرعيًا، و إمكان تبديلها بالواجب التعبدى لا يرتبط بالشارع بل هو حكم العقل، و هكذا فى الثمره الثانيه، فإنّ للشارع حكما كليًا بأنه إذا أمر الأمر بعمل يوجب الاجره إن لم يكن العمل بعنوان التبرّع و المجانيه. و أمّا كون وقوع عمل خاصّ مأمورا به من ناحيه شخص يوجب استحقاق الاجره فلا يرتبط بالشارع، بل هو من التطبيقات العقلية.

و جوابه: أنّ القائلين بتحقيق الثمرات الثلاث المذكوره كانوا فى مقام جعلها ثمره مستقيمه للبحث الاصولي، و لكنّ المحقق العراقي قدّس سرّه بعد إنكارها و القول بأنّ الثمره عباره عن الوجوب الشرعى للمقدّمات قال فى المرحله الثانيه فى مقام الجواب عن فائده هذه الثمره عملا بأنّ فائدها تظهر عملا فى هذين الموردين، و لذا لا يرد عليه الإشكال المذكور.

و لكنّ التحقيق: أنّ كلامه بعد هذا التوضيح و الدفاع أيضا لا يخلو عن مناقشه، أمّا مسأله قصد القربه فى الواجب التوضيلى فيرد عليه أنه إن كان

واجبا نفسياً مثل أداء الدين فيمكن قصد القربة به و استحقاق المشوبه، و إن كان واجبا غيرياً فلا- يصلح وجوبه للداعويّه و المقرّبيّه، و لذا أشكل و صعب علينا تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث كما مرّ مفصّلاً، و لعلّه نسي هذه المباحث و قال بإمكان قصد القربة به بعنوان الثمره العمليّه مع أنّه لا يمكن به قصد القربة؛ لعدم صلاحيّته الأمر الغيرى للداعويّه و المقرّبيّه.

و هكذا مسأله أخذ الاجره، فإنّ مورد القاعده الكليّه المذكوره في باب الضمان عبارته عمّا إذا أتى المأمور العمل بداعى الأمر فقط؛ إذ الحمّال لو نذر أن يحمل في كلّ يوم حملاً في سبيل الله و حملة في المثال بهذا الداعى فلا شكّ في عدم استحقاقه، و على هذا يمكن أن يكون الداعى لإتيانه بالمقدمات عبارته عن اللابديّه العقليّه لا أمر الأمر، فهو يأتي بها و إن قلنا بعدم الملازمه.

و يمكن أن يقال: إنّ بين المثال و ما نحن فيه فرقاً؛ إذ الحمّال نذر أن يحمله مجاناً، و هاهنا إن لم يكن الأمر بذى المقدمه من ناحيته لم يكن من اللابديّه العقليّه أثر و لا خبر، فهو على أى حال مستند إلى أمر الأمر كما لا يخفى.

و جوابه: أنّه أتى بالمقدمه بدون ذى المقدمه، فلا- دخل للأمر في إيجادها أصلاً؛ إذ لو كان له دخل لدعاه إلى ذى المقدمه أيضاً، فنستفيد من ذلك أنّ تمام المحرّك و الداعى عبارته عن اللابديّه العقليّه، و لذا لا يستحقّ الاجره.

و من هنا نرجع إلى الثمرات الثلاث المذكوره في الكفايه و نقول: إنّها ليست ثمره مستقيمه للمسأله الاصوليه كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، و لكن لا- بأس في كونها ثمره عمليّه و ثمره مع الواسطه للمسأله، فتكون ثمره البحث الاصولى عبارته عن وجوب الوضوء شرعاً، و ثمرته عملاً- عبارته عن الوفاء بالنذر بعد إتيانه على القول بالملازمه، و عدمه على القول بإنكارها، و ما أورد عليها صاحب الكفايه من الإشكال يكون قابلاً للجواب.

في تأسيس الأصل في المسألة

و من المباحث الأصليه في هذه المسأله عباره عن تأسيس الأصل إن لم يحرز لنا طرف النفي أو الإثبات في باب الملازمه و كُنّا في حاله الشكّ، فهل يتحقّق أصل عملي لإثبات أحد الطرفين أم لا؟ قد يقع مجرى الأصل ما هو محلّ النزاع في بحث مقدّمه الواجب، يعنى الملازمه و عدمها، و على هذا لا- يكون هنا أصل؛ إذ الملازمه تكون من المسائل العقليه كما مرّ، و ليست لها حاله سابقه عدميه حتّى يحتمل تبدّلها بالوجوديه، بل هى أزليه و أبديه، مثل: حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين، فإن تحققت الملازمه يكون تحقّقها من الأزل إلى الأبد، و إن لم تتحقّق يكون عدم تحقّقها أيضا كذلك، فلا أصل في أصل المسأله، و قد يقع مجرى الأصل نتيجة المسأله، يعنى ما جعلناه ثمره اصوليه، و هى عباره عن وجوب المقدمات شرعا، و على هذا يتحقّق استصحاب العدم، فإن الأحكام الشرعيه حادثه و تكون لها حاله سابقه عدميه، كالحجّ-مثلا- فإنّ وجوبه حدث بعد نزول الآيه: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)، و إذا شكّ في وجوب بعض مقدماته يجرى استصحاب العدم.

ص: ١٥٧

و لكن أشكال عليه:أولاً:بأنّ مجرد تحقّق حاله سابقه عدميّة لا يكفي في جريان الاستصحاب،و يلزم أيضا أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له،و هذا الشرط مفقود فيما نحن فيه،لا بلحاظ أنّ عدم الوجوب ليس بمجعول شرعي،بل بلحاظ أنّ الملازمه تكون عقليّه و قهريّه بين الوجوبين و ليس بمجعول للشارع؛إذ لا- يكون وجوب المقدمه نفيًا و إثباتا بيد الشارع،و لا يمكن له أن يقول:أوجبت الصلاه بخلاف مقدماتها؛لأنّ وجوبها أمر قهريّ و ممّا لا بدّ منه،فكيف يجرى الاستصحاب؟

و جوابه:أنّ المجعول الشرعي قد يكون بالذات و بلا واسطه،و قد يكون بالتبع مثل جزئيه أجزاء الأمور به المركّب،و ما يعتبر في جريان الاستصحاب عباره عن مطلق المجعول الشرعي،سواء كان بالذات أم بالتبع،و لذا يجرى استصحاب عدم جزئيه السوره- مثلا-بعد الشكّ فيها،فعلى القول بالملازمه يكون وجوب المقدمه مجعولا للشارع و لكنّه بالتبع،و لا إشكال في جريانه من هذه الناحيه.

و ثانيا:أنّه على القول بعدم ترتّب ثمره عمليّه على بحث مقدمه الواجب يرد عليه أنّ الغرض من جريان الاستصحاب و سائر الاصول العمليّه عباره عن ترتّب ثمره عمليّه عليها في مقام العمل،و إن لم ترتّب عليها ثمره في هذا المقام فلا داعى لجريانها،فما الذى يترتّب على الاستصحاب ها هنا من الأثر في مقام العمل؟

و جوابه:أنّ هذا الإشكال مبناي فقد مرّ اختيار ترتّب بعض الثمرات عليه في مقام العمل.و بالنتيجه من نذر إتيان الواجب الشرعي و شكّ في وجوب الوضوء-مثلا-و يجرى الاستصحاب فيه لا يحصل الوفاء بالنذر بإتيانه به.

و ثالثاً: أنه يثبت بالاستصحاب أن المقدمه بحسب الحكم الظاهري لا تكون واجبه، مع أن وجوب ذى المقدمه - كالصلاه مثلاً - ممّا لا - شبهه فيه، و جريان الاستصحاب يوجب التفكيك بينهما من حيث الحكم، فإن تحققت بحسب الواقع بين وجوبهما ملازمه كيف يجتمع هذا مع الاستصحاب الذى ينفىها؟

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) بأنّ دعوى الملازمه إن كان محدودا فى وجوبين واقعيين فلا ينافى الاستصحاب مع الملازمه أصلاً؛ إذ لا - مانع من كون الحكم الظاهري مخالفاً للحكم الواقعي، و إن كانت دائره الملازمه موسّعه و تحققت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه فى مرحله الفعلية كتحقّقها فى مرحله الواقع.

قال فى متن الكفايه: «لصحّ التمسك بذلك فى إثبات بطلانها»، أى يصحّ التمسك بالاستصحاب فى إثبات بطلان الملازمه، و لكنّه فى نسخه قال: «لما صحّ التمسك بالأصل».

و لكنّ التحقيق: أن سياق العبارة يقتضى صحّه ما فى النسخه، و أن يكون ما ذكره فى الحاشيه جزء كلامه، فإنّ وعاء الملازمه هو الواقع و القائل بها عالم بتحققها، و ربما يدعى شهاده الوجدان عليها، فكيف يمكن بطلانها بالاستصحاب الذى يكون مجراه عبارة عن الشكّ فى الملازمه و عدمها؟! و بالنتيجه لا يصحّ التمسك بالاستصحاب على القول بالملازمه المطلقه.

و أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه (2) بأنّ الاستصحاب وظيفه الشاكّ

ص: ١٥٩

١-١) كفايه الاصول ١٩٣:١-١٩٦.

٢-٢) تهذيب الاصول ٢١٩:١.

و توسعه دائره الملازمه و عدم محدوديتها مربوط بالقائل بالملازمه، فكيف يمكن أن يكون دعوى التوسع منه مانعا عن تمسكه بالاستصحاب؟

و جوابه: ما ذكر استاذنا السيد البروجردى (1) في مقام توجيه كلام صاحب الكفايه قدس سره و هو: أن مجرى الاصول العمليه عبارة عما إذا كان الحكم الواقعي مشكوكا و فعليته مقطوعه العدم على جميع التقادير، مثلا: نجرى أصاله الحليه في صورته الشك في حليه شرب الدخانيات و حرمة بحسب الحكم الظاهري، و نقطع بعدم فعلية الحرمة الواقعيه لنا إن كان في الواقع حراما، فإن لم يكن الحكم الواقعي مقطوع العدم في بعض التقادير فلا يجرى الأصل العملي.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن في صورته محدودية الملازمه بالحكمين الواقعيين سلّمنا أن الحكم الظاهري حاكم في مرحله الفعلية بلحاظ عدم إيصالهما في هذه المرحله، و أمّا في صورته توسعه دائره الملازمه فلا شك في فعلية أحد طرفي الملازمه - يعنى وجوب ذى المقدمه - و على تقدير الملازمه يتحقق وجوب المقدمه أيضا في مرحله الفعلية، فلا يمكن للشاك أن يقول: إننا نعلم بعدم الوجوب الفعلى للمقدمه مطلقا، فإنه عالم بعدم الفعلية على تقدير عدم الملازمه فقط. و من البديهى أن في صورته العلم بفعلية وجوب المقدمه على أحد التقديرين لما صحّ التمسك بالأصل، و لا يبقى إشكال بعد هذا التوضيح اللطيف و الدقيق.

و ملخص كلامه: أن الاصول العمليه تجرى في مورد القطع بعدم فعلية التكليف الواقعي على تقدير ثبوته، و هذه الخصوصيه لا تتحقق فيما نحن فيه، فإن بعد العلم بفعلية وجوب ذى المقدمه و العلم بفعلية وجوب المقدمه على

ص: ١٦٠

تقدير الملازمه لا- يبقى للاستصحاب مجال، وهذا نظير عدم جريان أصاله الحليّه في باب الفروج و الدماء التي يكون نفس الاحتمال فيها موجب لتنجز التكليف.

مسأله مقدّمه الواجب و الأقوال فيها

هل تتحقّق الملازمه أم لا؟

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) في مقام الاستدلال على تحقّق الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه: و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات أيضاً لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، و يقول مولويّاً:

«ادخل السوق و اشتر اللحم مثلاً»، بداهه أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً، و لا فرق بينهما إلّا في النفسيّة و الغيريّة، و لا يعقل أن يكون الأمر بدخول السوق أمراً إرشادياً، فإنّه في مورد لا يلتفت المكلف إلى المأمور به مثل أوامر الطيب، و لا شكّ في التفات المكلف هاهنا إلى عدم إمكان شراء اللحم بدون دخول السوق.

ثمّ قال: و يؤيد الوجدان- بل يكون من أوضح البرهان- وجود الأوامر الغيريّة في الشرعيّات و العرفيّات، كالأمر بالوضوء و الغسل و الأمر بدخول السوق؛ لوضوح أنّه لا- يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيرى إلّا- إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً؛ لتحقّق ملاك الأمر الغيرى و مناطه، و هو التوصل إلى ذى المقدّمه.

ص: ١٤١

والتحقيق: أنّ الوجدان ممّا لا يمكن نفيه وإثباته؛ إذ لا دليل لتحقق حكمه فيما نحن فيه و عدمه، بل هو مثل التبادر يدعى بعض تحقق الملازمه وجدانا و الآخر عدمه وجدانا، فلا بدّ لنا من التحقيق في الشواهد و القرائن التي ذكرت لتحقيقه.

و ما يستفاد من صدر كلامه من أنّ المولى إذا التفت إلى مقدّمه يجعلها متعلّقا للطلب في عرض ذى المقدّمه، مثل: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، و غاية ما يستفاد من ذلك أنّه يمكن للمولى و يجوز له أن يجعل المقدّمات أو بعضها مأمورا به بالأمر المولى، و بهذا لا يثبت المدعى، فإنّته عباره عن الملازمه و عدم الانفكاك بين وجوبى المقدّمه و ذى المقدّمه، و معناها التحتم لا الجواز و الإمكان، و معلوم أنّ منكر الملازمه أيضا يقول بهذا المعنى، و أنّه يمكن له جعل المقدّمه مأمورا بها بالأمر المولى.

و الجواب عمّا ذكره في ذيل كلامه بعنوان التأييد من تعلق الأوامر الشرعيّه بالمقدّمات: أنّ هذه الأوامر إرشاديّه، و أمّا في باب المعاملات فقد اعترف صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في مسأله النهى عن المعامله و هل يقتضى الفساد أم لا؟ بأنّه لا يبعد القول بكون النواهي المتعلّقه بالمعاملات إرشاديّه، و ليس معنى قوله عليه السّلام: «لا- تبع ما ليس عندك» (٢) أنّه إذا بع ما ليس عندك فقد ارتكبت محرّما، بل معناه أنّه لا يقع صحيحا.

و أمّا في العبادات إذا تعلّق الأمر أو النهى بمجموعه العباده مثل: «أقيموا الصلاه» و «دعى الصلاه أيّام أقرائك» فلا- بحث في ظهورهما في الوجوب

ص: ١٦٢

١- ١) كفايه الاصول ٢٩٨: ١.

٢- ٢) فقه القرآن ٥٨: ٢.

و الحرمة و المولويته، و إذا تعلق بخصوصيات العباده كقوله عليه السلام: «لا- تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» (1)، و «لا تصل في النجس» فلا- شك في إرشاديته؛ إذ يرشد المولى إلى أن النجاسة مانعه عن تحقق عنوان الصلاة، فيكون لهذه الأوامر ظهور في الإرشاد سيما مع التوجه إلى معلوميه المقدمات و الموانع في الامور التكوينيته، بخلاف الشرعيات فإن المقدمات و الموانع فيها تحتاج إلى البيان و الإرشاد، فالظاهر أن الأوامر المتعلقة بالوضوء و الغسل و أمثال ذلك إرشاديه.

و ربما يؤيده تعليق الأمر بالوضوء بقوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يَرْشِدُ إِلَى الصَّلَاةِ لَا تَصِحُّ بَدُونَ الْوُضُوءِ، و إن أبيت عن هذا الظهور نقول:

نحن لا نكون في مقام الاستدلال، و مجرد إثبات هذا الظهور لها و عدم الدليل على خلافه يكفينا، فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان الدليل للملازمه قابل للمناقشه، كما لا يخفى.

و استدلال أيضا للقول بالملازمه بأن الإراده التشريعيه في جميع الموارد تابعه للإراداه التكوينيته، ففي كل مورد تحققت و أمكنت الإراده التكوينيته يمكن فيه تحقق الإراده التشريعيه أيضا، و لذا لا- يتعلق الأمر و الإراده التشريعيه بمثل اجتماع الضدين و المثليين، كأنه يتحقق بين الإرادتين نوع من الملازمه.

و من البديهي أن من أراد الإتيان بعمل يتوقف على مقدمه تتعلق إرادته بها قطعاً بعد التفاته إليها و عدم إمكان تحقق ذي المقدمه بدونها إذا كان الأمر في الإراده الفاعليه و التشريعيه، و يكون في الإراده التشريعيه بلحاظ التبعية أيضا كذلك، كما أن المولى إذا أراد إيجاد الكون على السطح بنفسه كان له إرادتان،

ص: ١٤٣

كذلك إذا أمر بشخص آخر بإتيانه كان له أمران: إحداهما يتعلّق بذى المقدمه و الآخر بالمقدمه، و لا- يصحّ التفكيك بينهما، فتقتضى تبعيته الإرادة التشريعيه للإرادة التكوينيّه القول بالملازمه.

و فيه: أوّلاً: أنّه ما الدليل على هذه التبعيه؟

و ثانياً: أنّه بعد التوجّه إلى أنّ الإراده المتعلّقه بالمقدمه لا- تكون معلوله للإراداه المتعلّقه بذى المقدمه بحيث لا- تحتاج إلى المبادئ كما مرّ مراراً، و لا- شكّ في أنّ المولى إذا أراد إيجاد الكون على السطح بنفسه تتعلّق إرادته بجميع مبادئه أوّلاً- و بالمقدمه ثانياً، إن التفت إليها يلتفت إلى أنّه لا يمكن عاده بدونها الكون على السطح، و لكنّه إذا كان في مقام التشريع و صدور الأمر بذلك تتعلّق إرادته التشريعيه بذى المقدمه، و مع ذلك يمكن عدم تعلّق إرادته التشريعيه بالمقدمه، بل يصحّ قوله بعدم تعلّق الأمر الوجوبى بها لعدم الاحتياج إليه، فإنّ المكلف إذا التفت إليها يوجدّها فى الخارج بحكم العقل، و منكر الملازمه أيضاً قائل بتحقيق اللابديّه العقليه، فيتحقّق بين الإرادتين فرق واضح.

و ربما يقال بلغويّه تعلّق الإراده التشريعيه بالمقدمه، فإنّها تحتاج إلى المبادئ و منها التصديق بالفائده، و إذا لاحظ المولى أنّ العبد يأتى بها بحكم العقل و اللابديّه العقليه، فما فائده أمره و إرادته التشريعيه؟ نعم، لا إشكال فى صدوره عن المولى الحكيم فى بعض الموارد، مثل: «ادخل السوق و اشتر اللحم» بغرض التأكيد إن لم يمكن حمله على الإرشاد.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): و لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات، و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى،

ص: ١٦٤

١-١) كفايه الاصول ١: ٢٠١.

و هو: أنه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا.

و لكن لا- بد لنا من إصلاحه قبل الإفساد و الجواب عنه؛ إذ المراد من الوجوب فى القضيه الشرطيه الاولى هو الوجوب الشرعى، فمعناها أن المقدمه لو لم تجب شرعا لجاز تركها شرعا، مع أن الجواز بالمعنى الأخص عبارته عن الإباحه، و الجواز بالمعنى الأعم إن نسب إلى الفعل عبارته عن غير الحرمة، و إن نسب إلى الترك عبارته عن غير الوجوب، فيوافق الحرمة أيضا، فما هو المراد من الجواز هاهنا؟ إن كان بمعنى الإباحه فلا شك فى بطلانها، فإن معناها أنه إذا لم يكن الشئ واجبا شرعا كان مباحا شرعا، مع أن الحرمة و الكراهه و الاستحباب مع كونها غير الواجب لا- يكون مباحا، فلا- تتحقق الملازمه بين الشرط و الجزاء و المقدم و التالى، و إن كان جواز الترك بالمعنى الأعم- يعنى غير الوجوب- فلا تصح الملازمه إلا على القول بعدم خلؤ المقدمه عن الحكم الشرعى.

و أقيا على القول بخلؤها عن الحكم الشرعى كما هو الحق فلا- تتحقق الملازمه بينهما؛ إذ يمكن أن تكون المقدمه خاليه عن الحكم الشرعى بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، و نظيرها خلؤ أحد المتلازمين عن الحكم الشرعى و إطاعه الله تعالى. فلا بد من إصلاح التالى بأن المراد منه عدم المنع، فمعنى الشرطيه الاولى أنه لو لم تجب المقدمه شرعا لا مانع من تركها شرعا.

و الظاهر أن يكون المراد من قوله: «حينئذ» حين إذ جاز تركها كما يقتضيه سياق العبارة، مع أن لازم ذلك كذب الشرطيه الثانيه؛ إذ يلزم من مجرد جواز ترك المقدمه مع بقاء ذى المقدمه على وجوبه محذور التكليف بما لا يطاق، و إنما

يلزم هذا المحذور إذا تركت المقدمه، فلا بد من إصلاحه بأن المقصود منه «حين إذ تركت المقدمه عن جواز» يعنى: إذا تركت المقدمه بالاستناد إلى الجواز الشرعى يلزم المحذور المذكور.

و محصّل الاستدلال أنه لو لم تجب المقدمه شرعا فلا- مانع من تركها شرعا، و حينئذ فإن بقى الواجب المطلق بوجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إن خرج عن هذا العنوان و بدّل بالواجب المشروط معناه دخاله جميع المقدمات-مثل أوقات الصلوات- فى وجوب الصلاه و وجودها معا، و الحال أنه خلاف بداهه الفقه كما لا يخفى.

و لكن لا بد لنا قبل بيان مناقشته من ملاحظه المسأله وجدانا؛ بأنه على فرض إنكار الملازمه و عدم تعلق وجوب شرعى بالمقدمه لا- شكّ فى أنّ العقل الذى يقول بوجوب إطاعه الله تعالى يحكم بوجوبها أيضا؛ حذرا من الوقوع فى عقاب ترك المأمور به بلحاظ ترك مقدمته، و على هذا إن تركها المكلف فقد اختار تركه بسوء اختياره بترك مقدمته، فلا تحتاج المقدمه إلى الحكم اللزومى الشرعى بعد إلزام العقل بإتيانها؛ إذ لا فرق وجدانا بين وجوب المقدمه شرعا و عدمه فى تحقّق العصيان المستتبع للعقاب بسبب ترك المأمور به الناشئ من ترك مقدمته.

إذا عرفت هذا فنقول فى مقام الجواب عنه: إنّ المراد من الجواز و عدم المنع الشرعى إن كان عدم المنع و عدم الإشكال المحدود فى دائره الشرع فقط سلّمنا صحّه الشرطيّه الاولى، و لكنّه لا- يوجب صدق إحدى الشرطيتين، و لا- يلزم منه أحد المحذورين، فإنه قال: حين إذ تركت المقدمه عن عدم المنع الشرعى، فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و الحال أنّ الأمر ليس

كذلك؛ لأنّ العقل يحكم بعدم جواز ترك المقدمه، فإنّه ينتهى إلى ترك المأمور به، فمن ناحيه الشرع و إن لم يتحقّق المنع من تركها و لكنّه يتحقّق من ناحيه العقل؛ إذ هو حاكم بالاستقلال بلزوم الإتيان بالمقدمه للتوصّل إلى المأمور به.

و إن كان المراد من الجواز عدم المنع من الترك شرعا و عقلا- سلّمنا صدق الشرطيتين، إلّا- أنّ الملازمه فى الشرطيّه الاولى ممنوعه؛ بدهاه أنّه لو لم تجب المقدمه شرعا لا يستلزم عدم المنع من تركها شرعا و عقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا فالمقدمه و إن لم تكن واجبه بالوجوب الشرعى و لكنّها لازمه باللزوم العقلى، فلا تصحّ أدلّه القائلين بالملازمه بما ذكرناه إلى هنا.

و الحقّ أنّه لا تتحقّق الملازمه، و هو المستفاد من كلام استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١)، و لنا دليل على إنكارها؛ إذ لو فرض تحقّقها إمّا يتحقّق بين البعثين و إمّا يتحقّق بين الإرادتين، و على كلا التقديرين إمّا تلاحظ الفعلية فى جانب المقدمه، و إمّا تلاحظ التقديرية فيه، و يتحقّق الدليل على منع الملازمه على جميع الاحتمالات.

توضيح ذلك: أنّه لو فرض تحقّق الملازمه بين الوجوب الفعلى لذى المقدمه و الوجوب الفعلى للمقدمه، و كان المراد منه أنّه إذا بعث المولى إلى شىء يجب له البعث إلى مقدّماته رعايه لشئون المولويّه، فهو فاسد ضروره؛ لأنّنا نرى عدم البعث إليها من الموالى غالبا، بل البعث إليها لغو جدّا، و ما يرى وقوعه هو إرشاد إلى حكم العقل أو إرشاد إلى الشرائط الشرعيّه أو تأكيد للأمر النفسى.

و إن كان المراد من الملازمه بينهما العينيّه- أى الأمر بذى المقدمه يكون أمرا

ص: ١٤٧

بالمقدّمه-فهو فى الحقيقه أمران يتعلّق أحدهما بذى المقدّمه و الآخر بالمقدّمه، فهو أوضح فسادا و مخالف للعقل و الوجدان و الأدبيّه، فإنّ جملة «اشتر اللحم» لا تدلّ هيئه و لا مادّه على وجوب دخول السوق.

و إن كان المراد من الملازمه بينهما من قبيل لوازم الماهيّه مثل الزوجيّه بالنسبه إلى الأربعة، فهو أيضا باطل، فإنّ المسائل المربوطه بلازم الماهيّه لا تقع موردا للاختلاف أصلا، و الحال أنّ الأعظم أنكروا الملازمه بين الوجوبين.

على أنّ من خصوصيّه لازم الماهيّه أنّ بمجرد الالتفات إلى الملزوم يتحقّق الالتفات إلى اللازم أيضا، و هذه الخصوصيّه مفقوده فيما نحن فيه، فإنّ كثيرا ما تقع المقدّمه مغفولا عنها للمولى فضلا عن الحكم بها.

و إن كان المراد منها أنّ البعث إلى ذى المقدّمه علّه للبعث إلى المقدّمه بحيث يتولّد قهرا من البعث إليه البعث إليها و من إيجابه إيجابها، فهو أيضا باطل؛ لأنّ مقتضى العليّه و المعلوليّه عدم انفكاك إيجاب المقدّمه عن إيجاب ذى المقدّمه أصلا، مع أنّا نرى أنّه ليس كذلك، فإنّ احتمال إيجاب المقدّمه من ناحيه المولى و عدم إيصاله إلينا قلنا: إنّ لا يمكن الالتزام به فى الموالى العرفيّه وجدانا؛ إذ ربما تكون المقدّمه مغفول عنها لها، و لا- يمكن تعلّق الإيجاب من ناحيتها بالمقدّمه المغفول عنها، فلا تصحّ هذه الاحتمالات.

و إن كان المراد من البعث المتعلّق بالمقدّمه البعث التقديرى، أى تعلّق الإيجاب من المولى إلى ذى المقدّمه فعلا، و يتعلّق بالمقدّمه بعد التفاته إلى المقدّميه، فهو أوضح فسادا؛ لأنّ عنوان الملازمه يكون من مصاديق التضاييف، و لا يمكن أن يكون أحد طرفيها أمر وجودى و الآخر عدمى، فإنّ كان لأحد طرفى الملازمه فعليّه فلا محاله لطرفها الآخر من فعليّه.

و إن كان المراد من الملازمه استلزام الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه للإراداه المتعلقه بالبعث إلى المقدمه، بمعنى أنه يتولّد و يترشّح من إرادته إرادته اخرى قهرا بدون أن تكون ناشئه من المبادئ، فبطانها أوضح من أن يبين كما مرّ مكرّرا، فإنّ قاعده احتياج الإراده إلى المبادئ لا يكون قابلا للتخصيص.

و إن كان بمعنى سببئه الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه لإيراده اخرى ناشئه من المبادئ، فهو مردود بعد ترتّب الثمره عليها، مع أنّ من مبادئ الإراده التصديق بالفائده؛ إذ المولى لا يرى للإيراده فائده بعد التفات المكلف إلى المقدميه، فهذا دليل على عدم تحقّق الملازمه.

و أمّا التفصيل بين السبب و غيره- أى العله التامه و أجزاءها- فقد استدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلّا هو السبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتبه عليه قهرا، و لا يكون من أفعال المكلف و حرّكاته و سكناته- كالإحراق المترتّب على الإلقاء فى النار- فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه.

و لا يخفى ما فيه، فإنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقا بالسبب دون المسبّب مع وضوح فسادة؛ ضروره أنّ المسبّب مقدور للمكلف، و هو متمكّن منه بواسطه السبب، و لا يعتبر فى التكليف أزيد من القدره، سواء كانت بلا واسطه أو معها كما لا يخفى.

و أمّا التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره فقد استدلّ على الوجوب فى الأوّل بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عاده.

وفيه-مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى-:أنه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيرى إلا بما هو مقدّمه الواجب، فلو كانت مقدّميته متوقّفه على تعلّقه بها لدار.

توضيح ذلك: أنّ المراد من قوله:«لما كان شرطا»إن كان عدم الشرطيّه بحسب الواقع و مقام الثبوت، أى لو لا الوجوب الغيرى للوضوء لما كان الوضوء شرطا واقعا، فمعناه أنّ الشرطيّه الشرعيّه الواقعيّه للوضوء متوقّفه على وجوبه الغيرى، و لا شكّ فى أنّ ملاك تعلّق الوجوب الغيرى به عباره عن شرطيته للصلاه، و هذا دور واضح.

و إن كان المراد منه عدم الشرطيّه بحسب مقام الإثبات-أى لو لا الوجوب الغيرى للوضوء-لما كان لنا طريق لاستكشاف شرطيته.

ففيه:أولا:أنّ هذا الدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عباره عن تعلّق الوجوب الغيرى بالشرائط الشرعيّه بواسطه الملازمه العقليّه، بخلاف غيرها، و مفاد الدليل عباره عن أنّه لا طريق لإثبات الشرطيّه سوى الوجوب الغيرى، و الحال أنّا لا نبحت فى طرق استكشاف الشرطيّه، بل نبحت فى أنّ بعد إحراز مقدّميه شىء و شرطيته هل يلازم وجوب ذى المقدّمه و المشروط مع وجوب المقدّمه و الشرط أم لا؟

و ثانيا:أنّه يتحقّق لاستكشاف الشرطيّه الشرعيّه طرق متعدّده و مختلفه، منها:الأوامر الإرشاديّه، فقد ذكرنا فيما سبق أنّ الشرائط الشرعيّه و الموانع الشرعيّه تستفاد من الأوامر و النواهي الإرشاديّه نوعا، مثل:«لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه»(١)، و مثل قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

ص: ١٧٠

وَجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، فَإِنَّ الْأَوَّلَ يرشد إلى أن وبر ما لا يؤكل لحمه مانع من صحّحه الصلاة، والثاني يرشد إلى أن تحقّق الصلاة الصحيحه في الخارج يتوقّف على الوضوء.

و منها: جعل المأمور به مقيداً بالشرط، مثل: «صلّ مع الطهاره» فإنّ هذه العبارة متكفّله لبيان قيديّه الطهاره و شرطيتها، مع أنّها خارجه عن دائره المأمور به بالأمر النفسى.

و منها: بيان القيديّه بصوره الاستثناء، مثل: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» (٢)، و «لا صلاه إلاّ بطهور» (٣).

و ثالثاً: أنّ مع قطع النظر عمّا ذكرناه و فرض انحصار طريق استكشاف الشرطيّه بالوجوب الغيرى لا طريق لنا لاستكشاف الوجوب الغيرى، و من أين يعلم أنّ الوجوب المتعلّق بالوضوء و جوب غيرى؟ إذ يحتمل أن يكون قول الشارع مثلاً: «توضّأ للصلاه» ظاهراً فى الوجوب الإرشادى، و لذا لا يمكن حمله على الوجوب الغيرى قبل إحراز شرطيتها، فلا بدّ من إحراز شرطيتها أوّلاً، ثمّ حمله على الوجوب الغيرى، و هذا أيضاً فى الحقيقه يشبه بالدور، فهذا الدليل ليس بصحيح.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: تتمّه: لا شبهه فى أنّ مقدّمه المستحبّ كمقدّمه الواجب، فتكون مستحبّه لو قيل بالملازمه بين استحباب ذى المقدّمه و استحباب المقدّمه، إلاّ أنّه فرق بين مقدّمه الواجب و مقدّمه المستحبّ، فى أنّ

ص: ١٧١

١-١) المائده: ٤.

٢-٢) المستدرک ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ٥.

٣-٣) الوسائل ٣: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوّه، الحديث ١.

منكر الملازمه يقول بتحقق رجحان عقلي هاهنا مكان اللابديّه العقليّه في مقدّمه الواجب.

لا يقال:إنّه لا فرق بين الصلاه الواجبه و المستحبّه في وجوب الوضوء فيهما،فلا يصحّ القول بأنّ مقدّمه المستحبّ مستحبّ.

لأنّنا نقول:إنّه خلط بين الوجوب الشرطي و الوجوب الغيري؛ إذ لا شكّ في أنّ الوجوب المذكور وجوب شرطيّ، كأنّه قال الشارع:إذا أتيت بصلاه الليل فاعلم أنّ الوضوء شرط لها،و هذا يرتبط بمرحله الموضوع و جعل المقدّميه، و نحن لا نبحث في هذه المرحله،بل نبحث بعد إحراز المقدّميه و الشرطيّه في أنّ استحباب صلاه الليل ملازم لاستحباب الوضوء أم لا،و على القول بالملازمه فهو مستحبّ غيري.

تّمّه:في مقدّمه الحرام

مقدّمه الحرام:

هل تتحقّق الحرمة الغيريه لمقدّمات الحرام أم لا؟و الأفعال هنا متعدّده و متكثّره.

منها:أنّ كلّ واحد من مقدّمات الحرام يتّصف بوصف الحرمة من باب الملازمه.

و منها:عدم اتّصافها بالحرمة أصلا.

و منها:التفصيل بين ما كانت المقدّمه علّه تامّه للحرام بحيث لم تكن إرادته الإنسان أيضا مانعه عن تحقّقه بعدها كالأفعال التوليديّه و التسيبيّه،مثل:

تحقّق الإحراق بعد الإلقاء في النار،و بين ما لم تكن كذلك،بل يتمكّن المكلف مع فعلها من ترك الحرام،فإن كانت المقدّمه من قبيل القسم الأوّل تكون

ص:١٧٢

حراما، وإن كانت من قبيل القسم الثانى فلا- تكون حراما، إلا أن مقدمات الحرام كثيرا ما تكون من قبيل القسم الثانى، والقائل بهذا القول هو صاحب الكفايه قدس سره (١).

و منها: أن مقدمه الحرام إن كانت موصله إلى الحرام نستكشف أنها كانت حراما، وإن لم تكن موصله و لم يترتب عليها ذو المقدمه و لو بإعراض المكلف عنه باختياره فنستكشف عدم حرمتها.

و منها: أن المكلف إذا قصد بالمقدمه التوصل إلى ذى المقدمه فهى حرام، و إن لم يترتب عليها ذو المقدمه، و أما إذا لم يقصد بها التوصل إليه فهى ليست بحرام، و إن ترتب عليها ذو المقدمه أحيانا.

و أما المحقق الخراسانى قدس سره بعد قوله بوجود مطلق المقدمه فى مقدمه الواجب فقد استدلل للتفصيل المذكور هنا بأن متعلق غرض المولى و مطلوبه فى باب الواجب عبارته عن وجود المأمور به و تحققه خارجا، و إذا لاحظناه مع المقدمات نرى أنه يرتبط بوجود كل واحد من المقدمات، بحيث إن لم يتحقق أحد منها لم يتحقق المأمور به، و لذا يتصف كل واحد منها بالوجوب الغيرى من باب الملازمه، و لكن مطلوب المولى فى ناحيه المحرمات عبارته عن ترك الحرام. و إذا لاحظناه مع المقدمات فهو لا يتوقف على ترك جميع المقدمات، بخلاف الواجب، بل هو يتوقف على ترك إحدى المقدمات. هذا أولا.

و ثانيا: أن المكلف فى غير الأفعال التوليديه- يعنى أكثر المحرمات بعد الإتيان بجميع مقدمات الحرام- يكون مختارا فى فعل الحرام و تركه، فإن الجزء الأخير لعلته التامه عبارته عن الإراده، و هى مكمله لها، فلا بد من كونها

ص: ١٧٣

محكوم به بحكم الحرمة، و لكن قد أثبتنا سابقا أنها أمر غير اختياري، و لا يتعلّق بها الحكم أصلا و لو كان غيريّا.

و أشكل عليه سيدنا استاذنا السيد قدّس سرّه (1) بأنّ الإرادة لا تكون جزء أخيرا للعلّة في الأفعال الاختياريّة أيضا، بل هي وقعت في مرحلة متقدّمة على المقدمات المتعدّدة، فتكون جميع الأفعال كالأفعال التوليديّة في ترتّب ذى المقدّمة على المقدّمة بلا فصل بينهما، فإذا حرم الشرب الإرادى يتوقّف تحقّقه على الشرب و الإرادة المتعلّقة به، فمع إرادته الشرب يتحقّق جزء من الموضوع، و جزؤه الآخر يتوقّف على أفعال اختياريّة مثل: أخذ إناء الماء و جعله محاذا للّفم، و منها: تحريك عضلات الحلقوم و قبضها حتّى يتحقّق البلع، و الجزء الأخير لتحقّق الشرب هو هذا الفعل الاختياري، فتتعيّن الحرمة فيه بعد تحقّق سائر المقدمات، فلا بدّ من تعلّق الإرادة بذى المقدّمة أوّلا ثمّ ترشّحها و تعلّقها بالمقدمات واحده بعد اخرى، فكيف تكون الإرادة الجزء الأخير للعلّة التامّة في الأفعال الاختياريّة؟!

و يمكن أن يقال: إنّ إيجاد المقدّمة الأخيره ليس إلّا عن إرادته، فثبت ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و جوابه: أوّلا: أنا نبحت في الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة بأنّها تكون الجزء الأخير للعلّة أو متقدّمة على سائر المقدمات، و متعلّق الجزء الأخير من العلّة عبارته عن إرادته مقدّمي.

و ثانيا: أنّه لا بدّ في الأفعال التوليديّة - كالإلقاء في النار - أيضا من الإرادة المقدّمي، فكما أنّ الجزء الأخير في الأفعال الاختياريّة يحتاج إلى الإرادة كذلك

ص: ١٧٤

فى الأفعال التوليدية يحتاج إليها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، و إذا اتصفت مقدمه الأخير بالحرمة فلا بد من كونها فى كليهما كذلك.

و لا يخفى أنّ بيان الإمام قدس سرّه مع صحته و دقته يحتاج إلى تبصره بأنه تتحقق لنا موارد لا فاصله بين الإرادة و المراد، كما إذا كانت العلة التامة لتحقق المراد عبارة عن نفس الإرادة، مثل: غمض العين و فتحها و حركة اليد و أمثال ذلك، فما قال به من تحقق الفاصله بين الإرادة و المراد صحيح، و لكنّه لا بصوره الموجه الكليّه، و لذا قال المشهور فى تعريف الإرادة: أنّها عبارة عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و معلوم أنّها إذا تعلقت بنفس تحريك العضلات لا يتحقق بينهما فاصله.

و المحقق الحائرى قدس سرّه (1) فضّل بين ما يكون العنوان بما هو مبعوضاً من دون تقييد بالاختيار و إن كان له دخل فى استحقاق العقاب، مثل: قتل النفس، و بين ما يكون المبعوض الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، ففى الأول تكون إحدى المقدمات لا بعينها محرّمة، إلّا إذا وجد باقى الأجزاء و انحصر اختيار المكلف فى واحده منها فتحرّم عليه هذه الباقية بعينها، و فى الثانى لا تتّصف الأجزاء الخارجيّة بالحرمة؛ لأنّ العلة التامة للحرام هى المجموع المركّب منها و من الإرادة، و لا يصحّ إسناد التركّ إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجيّة. انتهى.

و لانزم كلامه فى القسم الأول أنّ المقدمه إن كانت منحصره بمقدمه واحده فهى تتّصف بالحرمة الغيريّة بعنوان العلة التامة للحرام، و أمّا فى القسم الثانى إن كانت الإرادة عنده من الامور الاختيارية فهى تتّصف بالحرمة الغيريّة،

ص: ١٧٥

و إن كانت من الامور الغير الاختياريه عنده فهي لا- تتصف بالحرمة الغيريه بلحاظ عدم قابليتها لتعلق التكليف بها، و سائر المقدمات لا تكون محرّمه بلحاظ عدم استناد الحرام إليها.

هذا، و أورد عليه استاذنا السيد (1) بأنّ لازم العنوان الذي ذكره قدّس سرّه للقسم الثاني خروج الإراده عن رديف سائر المقدمات و دخولها في دائره ذى المقدمه و تعلق الحرمة النفسيه بها، فإنّه عباره عن فعل كان للإراداه دخل في مبغوضيته؛ بحيث إن وقع لا عن إراداه لا يتحقّق مبغوضاً للمولى كشرّب المسكر مثلاً.

و لكنّه ليس بوارد عليه؛ لأنّ دخاله الإراده في المبغوضيه قد تكون بصوره الجزئيه، مثل: قول المولى بأنّ شرب المسكر و إرادته معا حرام، و قد تكون بصوره القيديه كقوله: «شرب المسكر الصادر عن إراداه حرام»، و ليس معناه أن تكون الإراده جزء المنهى عنه و المحرّم، بل هي خارجه عن دائره الحرام النفسى، و التقيّد بها جزء له.

و الحاصل: أنّ نتيجة البحث في مقدمه الحرام أنّا ننكر الملازمه رأساً كما تقدّم في بحث مقدمه الواجب. نعم، قد تكون حرمتها بعنوان التجزى، و على فرض تسليم الملازمه يكون المحرّم هو الجزء الأخير للعلّه التامه، و هو قد يكون عباره عن الإراده، و قد يكون عباره عن غيرها كما مرّ بيانه.

ص: ١٧٤

الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و عدمه

فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و عدمه

هل يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده أم لا؟ عنونت المسأله بهذه الكيفيه فى كلمات الاصوليين، فالمحقق النائى قدس سره (1) ذكر قبل الورود فى البحث امورا بعنوان المقدمه، و هى:

الأول: أنه لا- إشكال فى أن المسأله من المسائل الاصوليه؛ لأن ملاك الاصوليه- أى وقوع نتيجهها فى طريق الاستنباط- متحقق فيها؛ بأن القائل بالاقتضاء يقول بأن الصلاه الواجبه إذا تراحمت مع واجب أهم- كالإزاله- تصير منهيًا عنها و محرّمه، و هذا حكم فرعى كلى. و القائل بعدم الاقتضاء يقول بأن الصلاه فى مقام المزاحمه مع واجب أهم لا تكون محرّمه و لا منهيًا عنها، و هذا أيضا حكم فرعى كلى.

و الظاهر أن مراده لا يكون انحصار المسأله بالاصول؛ إذ يمكن أن تكون المسأله مسأله لغويه؛ بأن الأمر بالشىء لغه عين النهى عن ضده أم لا؟ أى الواضع حين وضع هيئه «افعل» للدلاله على الوجوب كان مراده وجوب الشىء فقط أو حرمة تركه أيضا، و لذا مرّ فى ابتداء البحث أنه لا مانع من

ص: ١٧٧

تداخل علمين في بعض المسائل.

الأمر الثاني: أنّ هذه المسألة ليست من المباحث اللفظية؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظي و اللبّي المستكشف من الإجماع و نحوه، بل هي من المباحث العقلية، و ذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الأوامر كونها لفظية.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الاقتضاء في العنوان الأعمّ من كونه على نحو العينية، و ما يعبر عنه بالدلالة المطابقية أو التضمّنية أو الالتزامية بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

و لكنّه يتحقّق هاهنا إشكالان، و الأوّل مختصّ بكلام النائيني قدّس سرّه، و الثاني مشترك بين كلام النائيني و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما.

أمّا الإشكال الأوّل فهو: أنّ بين كلامه في الأمر الأوّل و كلامه في الأمر الثاني تهاافتا، فإنّ القول بعقلية المسألة في الأمر الأوّل و القول بشمول كلمه «الاقتضاء» للدلالات الثلاث اللفظية لا يكون قابلا للاجتماع معا، و لذا مرّ في ابتداء بحث مقدّمه الواجب من صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ صاحب المعالم قائل بلفظية هذه المسألة بلحاظ نفيه للدلالات الثلاث في مقام نفي الملازمه.

و أمّا الإشكال الثاني فهو: أنّ شمول كلمه «يقتضى» للعينية و الجزئية، و التضمّن ينافي معناه الحقيقي، فإنّ معناه و جميع مشتقاته عبارة عن التأثير و التأثير؛ إذ المؤثّر الأصلي و الموجد في أجزاء العلّه التامّه بعد وجدان الشرط و فقدان المانع هو المقتضى، فما يعتبر في معناه الحقيقي عبارة عن خصوصيتين:

الاولى: أنّه يستعمل فيما تحقّق فيه أمران متغايران، و الثانيه: أن يكون أحد الأمرين مؤثرا في الآخر، مثلا: النار شيء و الإحراق شيء آخر، و لا يعقل

القول بأنهما شيء واحد، ولا شك في أنّ كلمة «يقتضى» لا تستعمل فيما نحن فيه بمعناه الحقيقي؛ إذ لا يكون بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده العليّيه و المعلوليّيه و التأثير و التأثير، فإنّهما أمران اعتباريّان، فلا بدّ من استعماله بعنوان المجاز.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ استعمال اللفظ في غير الموضوع له يحتاج إلى العلاقة، سواء كان المجاز بمعنى المشهور أو بالمعنى الذى اختاره الإمام قدّس سرّه أى جعل المعنى المجازى مصداقا ادّعائيا للمعنى الحقيقى، فكيف يمكن ادّعاء العيّيّه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده؟ و استعمال كلمة «يقتضى» هاهنا مع فقدان كلتا الخصوصيّتين المعبرتين فى معناه الحقيقى، ففى مورد العيّيّه لا يكون مجوّزا و مصحّحا لاستعمال كلمة «الاقتضاء». و هكذا إن كانت كلمة «يقتضى» بمعنى التضمّن - أى النهى عن الضدّ يكون بعض مدلول الأمر بالشىء - فلا يصحّ استعماله و لو مجازا، و لا يصحّ القول بأنّ الكلّ مقتضى لجزئه؛ إذ يشترط فى الاقتضاء المغايره، و الجزء و الكلّ مشتمل أحدهما للآخر و ليس بمتغايرين.

و الحقّ أنّ كلمة «يقتضى» لا تكون بمعنى العيّيّه و الجزئيّه أصلا، فإنّ معنى العيّيّه فى المثال أنّ ما يفهم من الأمر بالإزالة عين ما يفهم من النهى عن الصلاة، مع أنّه لا يتبادر منه أصلا، بل لا يصحّ هذا المعنى بالنسبه إلى الضدّ العامّ - يعنى ترك الإزالة - فضلا عن الضدّ الخاصّ، فادّعاء العيّيّه واضح البطلان. و هكذا ادّعاء الجزئيّه.

و ما قاله فى المعالم: من أنّ الوجوب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك (1) فهو مخدوش: أوّلا: بأنّه على فرض صحّته فى الضدّ العامّ لا يصحّ فى الضدّ

ص: ١٧٩

و ثانياً: أنه لا يصحّ في الضدّ العامّ أيضاً؛ إذ العرف لا يفهم من الوجوب سوى المعنى البسيط، ولا ينتقل الذهن عند سماع كلمه الوجوب و هيئه «افعل» إلى المنع عن الترك، فإن كان هو جزء معناه فلا بدّ من الانتقال إليه، فهذا القول أيضاً واضح البطلان، فلا بدّ لنا إمّا من الالتزام بخروج هذين القولين عن محلّ النزاع، وإمّا تبديل كلمه «يقتضى» بكلمه «يدلّ» أو يكشف في عنوان المسأله، حتّى يشمل العيبيّه و الجزئيّه و الالتزام.

و على القول بخروج هذين القولين و بقاء كلمه «يقتضى» في العنوان يرفع الإشكال من حيث اعتبار التعدّد و المغايره في مورد استعماله، و لكن يبقى الإشكال من حيث عدم تحقّق الخصوصيّه الثانيه المعتبره فيه، أى السببيّه و المسببيّه.

و إن قلت: إنه لا مانع من استعماله هاهنا استعمالاً مجازياً.

قلنا: سلّمنا أنّ للاستعمالات المجازيّه مع كثرتها محسنات لا تتحقّق في الاستعمالات الحقيقيه، إلاّ أنّه لا يناسب الاستفاده منها في عناوين المسائل، سيّما في عنوان ما نحن فيه الذي تترتب عليه ثمرات متعدده فقهيّه و إن تحقّق الاستعمال المجازى مجوّزا و مصحّحا، و لذا لا تصحّ الاستفاده من الاستعمال المجازى في ألفاظ المعاملات كالنكاح و الطلاق و نحو ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ كلمه «يقتضى» تستعمل هاهنا استعمالاً حقيقياً؛ بأنّ الخصوصيّه المغايره متحقّقه لا شبهه فيه، و أمّا الخصوصيّه المعتبره الثانيه- أى السببيّه و المسببيّه- أيضاً متحقّقه؛ لأنّ القائل بالاقضاء يقول في باب الضدّين بأنّ عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر، فعدم الإتيان بالصلاه من مقدّمات الإزاله،

و على هذا يكون وجوب الإزالة سببا لترك الصلاة.

و لكنّه قد مرّ الجواب عنه فى باب مقدّمه الواجب، و أنّ التعبير بالعلّيه و المعلوليه و الترشّح فى هذه الموارد ليس بصحيح، فعلى القول بخروج العيئه و الجزئيه عن محلّ النزاع أيضا لا- يمكن رفع عنوان المجازيه عن كلمه «يقتضى»، و لذا لا بدّ من تبديله بكلمه «يدلّ» أو يكشف.

هذا، و لا بدّ لنا قبل الخوض فى الاستدلال و نقل الأقوال من التنبيه على امور:

الأول: أنّ المراد من الضدّ العامّ هاهنا هو النقيض، إن كان المأمور به هو الفعل فنقيضه هو الترك، و إن كان المأمور به هو الترك فنقيضه هو الفعل بعد الاختلاف المذكور فى ثمره القول بالمقدّمه الموصله.

و أمّا الضدّ الخاصّ فهو عباره عمّا يكون المأمور به معه مشتركا فى كونهما أمرين وجوديين، إلاّ أنّهما لا يكونان قابلين للاجتماع فى آن واحد، و لذا يقولون فى تعريف المتضادين: أنّهما أمران وجوديان لا يجتمعان.

الأمر الثانى: أنّ ما هو المعروف فى المثال المذكور فيما نحن فيه أنّ الإزالة واجب أهمّ و الصلاة واجب مهمّ، و لا- يخفى أنّ أهمّيّتها تكون بلحاظ فورّيّتها فى صورته وسعه وقت الصلاة، و أمّا فى صورته ضيق الوقت فلا أهمّيّته لها فى مقابل الصلاة، و لا إشكال فى تأخيرها فى هذا المورد؛ إذ الصلاة لا تترك بحال.

الأمر الثالث: أنّ القول بالافتضاء فى هذا المثال- أى الضدّ الخاصّ- يتوقّف على القول بمقدّمته عدم الضدّ لتحقق ضدّ آخر أولا، و القول بالملازمه فى مسأله مقدّمه الواجب ثانيا، فإنّ منكر الملازمه لا يمكن له القول بالافتضاء.

و القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ ثالثا، فإنّ ترك الصلاة

إذا كانت مقدّمه للإزالة و واجبا من باب الملازمه فلا يستفاد منه كون الصلاه منهيًا عنها، مع أنّ مدعى القائل بالاقضاء عبارته عن كونها منهيًا عنها، فمن ينكر أحد هذه الامور لا يمكنه القول بالاقضاء.

ثم إنّ القائل بالاقضاء يدعى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ فحسب، و الضدّ الخاصّ قد يكون أمرا غير عبادى، و قد يكون أمرا عباديًا، و على الثانى يبحث أنّ هذا النهى المتعلّق بالعباده يقتضى الفساد أم لا يقتضيه بلحاظ كونه نهيا غيريًا.

و الكلام فى بادئ الأمر عمّا هو الأساس فى هذه المسأله أى كون عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود ضدّ آخر، و يتحقّق فى هذه المقدّميه ثلاثه أقوال، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه صدرا و ذيلًا (١): القول بالمقدّميه مطلقا، و القول بإنكار المقدّميه مطلقا، و القول بالتفصيل بين ما تحقّق أحد الضدّين و أردنا تحقّق الضدّ الآخر محلّه، و بين عدم تحقّقهما أصلا؛ بأنّه تتحقّق المقدّميه فى الأوّل دون الثانى.

و منشأ القول بالمقدّميه: أنّ من مقدّمات العله التامه عدم المانع، و أنّه يتحقّق بين الضدّين التمانع، يعنى وجود أحد الضدّين مانع عن وجود الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين بعنوان عدم المانع مقدّمه لتحقّق الضدّ الآخر.

و لكن قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه ٢: و هو توهم فاسد، و ذلك لأنّ المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما فى التحقّق، و حيث لا منافاه أصلا بين أحد العينين-الضدّين- و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من

ص: ١٨٢

دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى، فلا بدّ للمقدّمه أن تكون متقدّمه على ذبيها زمانا، ولا أقلّ من التقدّم الرتبي، وهذه الملاءمه تقتضى التقارن الرتبي و نفي المقدّميه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مع قطع النظر عن ذيله قابل للمناقشه؛ لأنّ غايه ما يستفاد منه عباره عن أنّ الملاءمه تتحقّق بين وجوب الإزالة و ترك الصلاه، و لا يكون لازم ذلك التقارن بينهما؛ إذ يمكن أن تتحقّق الملاءمه بين الشيتين من دون أن يكون بينهما تقارن أصلا، فإنّه يتحقّق كمال الملاءمه بين عدم العله و عدم المعلول، بحيث قالوا في باب المسامحه: إنّ عدم العله عله لعدم المعلول، و مع ذلك لا يصحّ القول بالتقارن بينهما، و ينفيه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في مسأله الضدّ كما سيأتى قوله بأنّ النقيضين في رتبه واحده، فإن كان وجود العله متقدّما على وجود المعلول يكون عدمها أيضا متقدّما على عدمه، و إلّا يلزم أن يتحقّق النقيضان في رتبتين، و هذا دليل على بطلان برهانه قدّس سرّه؛ إذ الملاءمه لا تستلزم التقارن، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه أضاف في ذيل كلامه تشبيها بقوله: «فكما أنّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين».

و قال تلميذه الشيخ عليّ القوجاني قدّس سرّه (١) في توضيح هذه العبارة: إنّ مقصوده ليس صرف التشبيه، بل هو استدلال مستحكم، و نصّ كلامه في حاشيته: «أنّه لا - خفاء في أنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في مرتبته، و إلّا - لزم ارتفاع النقيضين في مرتبه سلب أحدهما مقدّمه للآخر، فظهر أنّ هذا النحو من

ص: ١٨٣

التعاند لا يقتضى إلا تبادلهما فى التحقق، لا ارتفاع أحدهما أولاً ثم تحقق الآخر ثانياً، و حيث عرفت ذلك فى النقيضين فكذلك الوجودان المتقابلان».

توضيح ذلك: أن النقيضين فى رتبة واحده؛ بمعنى أن الوجود فى ظرف معين من الزمان أو فى مرتبه من مراتب الواقع ليس نقيضه إلا العدم فى ذلك الظرف أو المرتبه؛ إذ لا تعاند فى غير هذا الوجه، فإنّ عدم «زيد» فى الغد لا يعاند وجوده فى اليوم، و عدم المعلول فى رتبة العله لا يباين وجوده فى مرتبه نفسه.

و إن شئت فعبر: أن نقيض الشىء بديله، فنقيض شىء فى زمان أو رتبة هو عدمه الذى فى ذلك الزمان و فى تلك الرتبة، و إلا يلزم اجتماع النقيضين، فالمعلول معدوم فى رتبة العله، و موجود فى رتبة متأخره منها، فنقيض الوجود فى رتبة العله هو العدم فى رتبته. هذا أولاً.

و ثانياً: أن الضدين أيضاً فى مرتبه واحده؛ إذ لو فرضنا تحقق أحد الضدين - كالبياض - فى ظرف من الزمان و فى موضوع معين فضده هو السواد فى تلك القطعه و فى هذا الموضوع المتعين؛ لعدم المنافاه لو تحققا فى قطعتين أو موضوعين، فالبيئوتيه الحقيقيه بين الضدين لا تتحقق إلا بالمطارده، و هى تتوقف على ما ذكرناه.

و بيان آخر: أن مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو أم القضايا، و مناط الامتناع فيه إنما يكون مع وحده الرتبة كما تقدم فكذلك فى اجتماع الضدين.

و نتيجة هاتين المقدمتين: أنه كان أحد الضدين مع نقيض الآخر فى رتبة واحده، فعلم أن البياض مع نقيضه فى رتبة واحده، كما علم أن البياض مع السواد واقعان مرتبه واحده أيضاً، و القائل بالاقضاء يدعى مقدميه ترك

الصلاه للإزالة و تقدّمه عليها رتبه.

و يبطل هذا الاستدلال بأنّه لا شكّ في أنّ الصلاه و الإزالة أمران متضادّان، و لازم التضادّ بينهما أن يكون المتضادّان في رتبه واحده، فقد ثبت أنّ الأمر في المتناقضين أيضا يكون كذلك، أي الصلاه مع تركها تكون في رتبه واحده.

و الحاصل: أنّ ترك الصلاه مع الإزالة تكون في رتبه واحده، و بالنتيجه: أنّ ترك الصلاه ليست مقدّمه للإزالة؛ لأنّ معنى المقدّميه التقدّم في الرتبه و أثبتنا وحدتهما رتبه، فيبانه لنفي مقدّميه أحد الضدّين للضدّ الآخر مركّب من ثلاث مقدّمات: الاولى: في المتناقضين، و الثانيه: في المتضادّين، و الثالثه: في اقتضاء مجموع حكم المتناقضين و المتضادّين عدم المقدّميه فيما نحن فيه.

و لكنّه استشكل عليها استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١): أمّا في أولها بأنّ المستفاد منها أنّ الزمان إن كان دخيلا بعنوان القيديه في جهه الوجود يكون كذلك في جهه نقيضه أيضا، يعنى نقيض وجود «زيد» الموجود في هذا اليوم عباره عن عدمه في هذا اليوم بصوره القيد، مع أنّ واقع المسأله ليس كذلك، فإنّ نقيض المقيّد لا يكون عباره عن عدم تحقّق المقيّد و تحقّق القيد، بل هو عباره عن عدم المقيّد بصوره سالبه محصّله، و هي قد تصدق مع تحقّق المقيّد و عدم قيده، و قد تصدق مع عدم تحقّق ذات المقيّد، كقولنا: «زيد ليس بقائم»، و مثل قولنا:

«رجل أعمى ليس في هذه المدرسه»، فنقيض كون «زيد» في هذا اليوم هو عدم كونه فيه لا كون العدم فيه؛ إذ مثل «لا قائم» يحتاج إلى موضوع، و فرض وجود الموضوع في كلّ من طرفي الوجود و العدم ينافى معنى المتناقضين.

و هذا هو الفرق بين قضيتي المعدوله و المحصّله؛ بأنّ المحمول في المعدوله أمر

ص: ١٨٥

سلبى، مثل: «زيد لا- قائم» و تجرى فيها القاعده الفرعيه، و مع انتفاء الموضوع لا صلاحيه للحمل، بخلاف سالبه محصيه له فإن فيها سلب الحمل لا حمل السلب، مثل: «زيد ليس بقائم»، و لذا يصدق مع وجود «زيد» و عدم اتصافه بوصف القيام و عدم وجوده رأسا.

و أما فى ثانيها: فإنه لا يستفاد من كلامه أزيد من كون المتضادين أمرين وجوديين لا يجتمعان فى زمان واحد، مع أننا نبحت فى المقدميه و عدمها و التقدم الرتبى، و أنّ عدم المانع بما أنه جزء العله التامه مقدم على المعلول من حيث الرتبه، و البيان المذكور لا يقتضى أن يكون المتضادان فى رتبه واحده.

على أنّ التقدم الزمانى قابل للرؤيه، بخلاف التقدم الرتبى فإنها مسأله عقليه، و المترتبان عقلا مجتمعان خارجا و متحدان زمانا، و العقل يحكم بتقدم العله على المعلول فإنها تفيضه، و الحاكم بالتقارن أيضا هو العقل، كما إذا تحقّق لعله واحده المعلولان فى عرض واحد، و ملاك حكم العقل بتقارنهما هو أنّ كلا منهما معلول، و لا ينقص أحدهما فى المعلوليه عن الآخر، و لا يزيد فيها على الآخر، و لا يتحقّق الملاك العقلى للحكم بالتقارن الرتبى فى المتضادين.

و أما فى ثالثها: فإنه لو فرضنا صحه ما ذكره فى المتناقضين و المتضادين و أنّ الصلاه و تركها فى رتبه كما أنّ الصلاه و الإزاله فى رتبه واحده فلا نسلم أن يكون ترك الصلاه و الإزاله فى رتبه واحده؛ إذ لا يتحقّق الملاك العقلى لوحده رتبهما، فلا يمكن نفي المقدميه بهذا الكلام.

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) هاهنا تحقيق مفيد فى موارد كثيره بعد التوجه إلى أنّ مسأله مقدميه أحد الضدين و عدمها لضد الآخر مسأله عقليه

ص: ١٨٦

محضه عند القائل بالمقدّميه و نافيها، فاللازم عدم خروج البحث عن محدوده العقل، قال: إنّ من القضايا ما هو على الظاهر قضيه موجبه، و إن كانت بحسب الواقع أيضا موجبه لا بدّ من جريان قاعده فرعيه فيها، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت مثبت له، إلا أنّ ثبوت الموضوع و المثبت له يتفاوت بتناسب المحمول، إن كان المحمول أمرا خارجيا، مثل: «الجسم أبيض» لا بدّ لموضوعه من التحقّق الخارجى، و إن كان المحمول أمرا ذهبيا-مثل: «الإنسان كلى» لا بدّ لموضوعه من التحقّق الذهنى، و إن كان المحمول أمرا مربوطا بعالم التقرّر و الثبوت و ما يعبر عنه بنفس الأمر لا بدّ لموضوعه أيضا أن يكون كذلك، مثل:

«الإنسان ماهيه من الماهيات».

و استشكل عليه بأنّ من القضايا ما تكون على الظاهر موجبه، مثل:

«اجتماع النقيضين محال»، و القاعده الفرعيه وجود الموضوع فى الخارج، و القول بأنّ اجتماع النقيضين الموجود فى الخارج محال؛ إذ لا شكّ فى أنّ وجوده الذهنى لا يتّصف بالمحاليه، فكيف تجرى القاعده هنا؟!

و جوابه: أنّ هذا النحو من القضايا و إن كانت بحسب الظاهر موجبه و لكنّها بحسب الواقع قضيه سالبه محصيه له، و قد مرّ أنّها مع انتفاء الموضوع أيضا تكون صادقه، و معناها أنّ اجتماع النقيضين لا يتحقّق فى الخارج أصلا، و هكذا فى مثل شريك البارى ممتنع، فلا بدّ للقضيه الموجهه الحملية من موضوع حقيقى و واقعى يناسب المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ كلا الفريقين فيما نحن فيه فى مقام تشكيل القضيه؛ إذ القائل بالمقدّميه يقول: بأنّ عدم أحد الضدين مقدّمه للضدّ الآخر، و القائل بوحده الرتبّه يقول: بأنّ عدم أحد الضدين متّحد رتبّه مع الضدّ الآخر، و فى

كلتا القضيتين يثبت المحمول للموضوع، و الموضوع فيهما عبارته عن عدم أحد الضدين، و معلوم أنه لا واقعته للعدم لا في الخارج و لا في الذهن و لا في نفس الأمر، سيما على القول بأصالة الوجود، فكيف تجرى القاعده الفرعيه هنا؟!

إن قلت: إن للعدم حظًا من الواقعيه، و لذا يقال في الفلسفه: إن وجود العلم علمه لوجود المعلول، و عدم العلم علمه لعدم المعلول، فالتأثير و التأثر لا ينحصر بدائره الوجود، بل للعدم أيضا العليه و التأثير، فلا مانع من القول بأن عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر.

قلنا: إن هذا التعبير لا واقعته له؛ إذ كيف يمكن أن تكون العلم عدما و المعلول أيضا عدما؟! و لكن أحد العدمين مؤثرا في عدم الآخر، و لكنّه ليس إغراء بالجهل بعد إثبات أنّ عدم ليس بشيء، بل هو تأكيد للجمله الاولى، كأنه يقول: إن شدة ارتباط المعلول بالعلم و قوته بحدّ ينعدم المعلول بانعدام العلم، لا- أن له العليه و التأثير، و لذا القضيّه الحملتيه التي كان موضوعها أمرا عدميا و محمولها أمرا وجوديا ليست بقضيّه صادقه.

و للمحقق الأصفهاني قدس سره (1) هاهنا كلام مخالف لكلام الإمام قدس سره و ذكر في الابتداء مسأله بعنوان المقدمه، و هي في نفسها قابله للدقه و لا تخلو عن فائده، و قال: إنّ التقدّم قد يكون تقدّما عليا، و قد يكون تقدّما طبعيا، و ما فيه التقدّم في الأوّل عبارته عن ضروره الوجود، و في الثاني عبارته عن نفس الوجود.

ثمّ قال: إنّ التقدّم الطبعي على أقسام؛ لأنّ المتقدّم قد يكون دخيلا- في قوام المتأخر مثل: تقدّم الجزء على الكل، و قد يكون للمتقدّم عنوان المؤثريه في المتأخر كتقدّم المقتضى بالنسبه إلى المقتضى، مثل: تقدّم النار على الإحراق،

ص: ١٨٨

وقد يكون المتقدم مصححا لفاعليته الفاعل، مثل: مجاوره الجسم و محاذاته للنار فإنه مصحح لتأثير النار في الإحراق، وقد يكون للمتقدم دخل في أنه متمم لقابليته القابل مثل: خلوّ الجسم عن الرطوبه، و مثل: عدم سواد الجسم لعروض البياض عليه، فخلوّ الجسم من عرض السواد متمم لقابليته الجسم لعروض البياض عليه، كما أنّ عدم الرطوبه متمم لقابليته للإحراق.

ثمّ قال: إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه تمسك لنفى المقدميه بلزوم الدور؛ بأنه لو توقّف وجود أحد الضدّين - كالسواد - على عدم الضدّ الآخر - كعدم البياض - توقّف الشيء على عدم مانعه، فعدم البياض أيضا متوقّف على وجود السواد توقّف العدم على وجود مانعه؛ لأنّ التوقّف لأجل التمانع من الطرفين، و عدم البياض قد يكون لعدم المقتضى، و قد يكون لعدم الشرط، و فى بعض الأحيان يكون لوجود المانع مثل: السواد، و لازم ذلك أن يكون كلاهما فى رتبه متقدمه.

ثمّ أجاب عنه بأنه سلّمنا أنّ وجود السواد متوقّف على عدم البياض، و هو متمم لقابليته القابل، و لكن عدم البياض لا يتوقّف على وجود السواد، و لا - يصدق فيه أى نوع من أنواع التقدّم المذكوره؛ إذ العدم لا - يكون فاعلا - و لا قابلا حتّى يكون السواد متمما لقابليته أو مصححا لفاعليته.

ثمّ أشكل عليه بأنّ لازم القول بتوقّف وجود أحد الضدّين على عدم الضدّ الآخر تشكيل قضيه حمله؛ بأنّ عدم أحد الضدّين يكون مقدمه لوجود الضدّ الآخر، فكيف تجرى هاهنا القاعده الفرعيه مع أنّ العدم لا ثبوت له و لا ذات له؟!!

و محصل جوابه عنه: أنّه يتحقّق سنخ من الواقعيه الذى لا يكون قابلا

للإنكار مع أنه لا- يكون قابلا- للإدراك و المشاهده بالحواس،مثلا:- للجسم المتحقق في الخارج واقعيّات ثلاثه:الأول:أنّ هذا الجسم موجود،الثاني:أنّ هذا الجسم قابل لعروض اللون عليه،الثالث:بمنزله المتمم لقابليته و استعداده، و هو أنّ شرط عروض السواد عليه كونه بحيث لم يكن معروضا للبياض،فإنّ معروضيه البياض مانع عن عروض السواد عليه،و هذه الواقعيه من الامور العدميه،بخلاف واقعيه الاولى و الثانيه،فعدم الضدّ من مصحّحات قابليته المحلّ لقبول الضدّ الآخر،و القابليّات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات و إن لم يكن لها مطابق في الخارج لكنّها من الامور الانتزاعيّه و حيثيات و شئون الامور الخارجيه،و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت و المحمول،فعدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر.

و جوابه:أنّه لا- فرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكه في عدم حظّها عن الواقعيه و التحقّق،فإن كانت القضيه بصوره السالبه المحصّيه التي تصدق مع انتفاء الموضوع فيعود السؤال أيضا بأنّ القاعده المذكوره كيف تجرى هاهنا؟افلا بدّ للقائل بالاقضاء من إثبات ثلاث مراحل،و أثبتنا إلى هنا أنّ المرحله الاولى منها لا تكون قابله للإثبات؛إذ لا يمكن اتّصاف الموضوع العدمي بالوصف الوجودي بدون الفرق بين المقدّميه و التقارن في الرتبّه.

و لو سلّمنا و فرضنا أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر فلا بدّ من القول بالملازمه في باب مقدّمه الواجب حتّى يكون ترك الصلاه واجبا بلحاظ تحقّق الملازمه بين وجوب الإزالة و وجوبه في المثال،فلا يمكن لمنكريها القول بالاقضاء،و على فرض القول بالملازمه لا يتمّ المطلب أيضا،فإنّ ادّعاء

القائل بالاقضاء لا يكون وجوب ترك الصلاة بعنوان مقدّميته للإزالة، بل مدّعه حرمة الصلاة، وأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فلا بدّ له من إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، يعنى إذا كان ترك الصلاة بعنوان مقدّمه الواجب واجبا يكون نقيضه-أى فعل الصلاة-منهيا عنه، و كثير من العلماء قائل بهذه المرحلة، و استدّلوا لإثباتها بطرق مختلفه، فيدّعى بعض أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن نقيضه، و البعض الآخر أنّ النهى عن النقيض مدلول تضمّنى للأمر بالشىء، و الثالث أنّه لازم بيّن بالمعنى الأخصّ له.

و مدّعى العيّيّه يقول: إنّ المولى إذا أراد إيجاد شىء فى الخارج فلا فرق بين أن يقول: «أقم الصلاة» أو يقول: «لا تترك الصلاة»، و بين قوله: «اشتر اللحم» أو «لا تترك شراء اللحم» كعدم الفرق بين قولنا: «جاءنى إنسان» و «جاءنى بشر»، فإنّهما كالمترادفين، فإذا كان ترك الصلاة مقدّمه للإزالة و واجبا من باب الملازمه فلا فرق بين وجوبه و النهى عن فعله، كما أنّه لا فرق بين الأمر بالإزالة و النهى عن تركها. يحتّم أن يتحقّق حكم واحد فيما يقع شىء مأمور به، إلا أنّ ظهوره قد يكون بصوره الأمر بالشىء، و قد يكون بصوره النهى عن تركه، و يؤيّدّه تشبيهه بالمترادفين فى مقام الاستدلال.

و يحتّم أن يتحقّق حكمان: أحدهما: يتعلّق بالفعل و الآخر بالترك، و يؤيّدّه قوله بعدم الفرق بين الضدّ الخاصّ و الضدّ العامّ. و معلوم أنّه يتحقّق فى الضدّ الخاصّ حكمان؛ إذ الأمر بالإزالة غير النهى عن الصلاة، و نحن نبحت على كلا الاحتمالين إن كان مراد القائل بالعيّيّه القول بتعدّد الحكم.

و جوابه: أنّه يستلزم تعدّد العقاب فى صوره العصيان و المخالفه، أحدهما

لترك الإزالة و الآخر لفعل الصلاة، مع أنه لا يمكنه الالتزام بذلك.

و إن كان مراده القول بوحده الحكم فجوابه: أنه لا- اشتراك بين الأمر و النهى لا فى مرحله الهيئه و لا فى مرحله المادّه و لا فى مقام الملاك و العله، و أمّا من حيث الملاك فلأنه فى باب الواجبات عبارته عن اشتمالها على مصلحه لازمه الاستيفاء، و فى باب المحرّمات عبارته عن اشتمالها على مفسده لازمه الاجتناب، و معلوم أنه من ترك الصلاة تفوته المصلحه، لا أنه تعود إليه المفسده المذكوره، و هكذا من ترك شرب الخمر اجتنب عن المفسده، لا أنه تعود إليه المصلحه، فتغاير الملاك ينفى العيئه بين الأمر بالشىء و النهى عن تركه، هذا من حيث الملاك.

و هكذا فى مراحل الهيئه و المادّه فإنّ هيئه «افعل» تدلّ على الوجوب، و هيئه «لا تفعل» تدلّ على الحرمة، و لا اشتراك بين الوجوب و الحرمة أصلاً، و أنّ الأمر متعلّق بالفعل و النهى متعلّق بالترك، فكيف يمكن ادعاء العيئه؟

نكته:

أنّه ثبت فى محلّه أنّ القضيّه الحملية بالحمل الأوّلى الذاتى عبارته عمّا كان بين الموضوع و المحمول اتّحاد مفهومي، فإن كان بينهما تغاير من حيث المفهوم فلا يكون حملاً أولياً ذاتياً، و إن كان الموضوع و المحمول متّحداً من حيث الماهيه مثل: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ ما يفهم من الإنسان غير ما يفهم من الحيوان الناطق عرفاً، فكيف يمكن ادعاء العيئه بين «أقيّموا الصّلاه» و «لا تترك الصلاة»؟! فالقول بالعيئه باطل رأساً.

و يمكن للقائل بالافتضاء القول بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بدلاله تضمّنيه على النهى عن نقيضه، و لكنّه مبتن على أن يكون معنى الوجوب أمراً مركّباً من

ص: ١٩٢

جزءين كالإذن في الفعل و المنع عن الترك، و هذا المعنى للوجوب يكون عبارته اخرى عن النهى عن الضد العام.

و لكنّه أيضا باطل؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ الوجوب أمر و الحرمة أمر آخر، و سيأتي من المحقق الخراساني قدس سرّه القول بالتضادّ بين الأحكام، و معلوم أنّ الوجوب و الحرمة في أعلى درجه من التضادّ، فلا معنى لأخذ الحرمة في معنى الوجوب.

و التحقيق: أنّ الوجوب أمر بسيط لا تركّب فيه كالحرمة.

و ما يستفاد من كلام المحقق النائيني قدس سرّه (1) أنّ الأمر بالشىء يدلّ بدلاله التزاميه على النهى عن النقيض.

توضيح ذلك: أنّ اللزوم قد يكون بينا، و قد يكون غير بين، و البين قد يكون بمعنى الأخصّ و هو ما يوجب تصوّر الملزوم الانتقال إلى اللازم، و قد يكون بمعنى الأعمّ، و هو ما ينتقل الذهن بعد تصوّر اللازم و الملزوم معا إلى تحقّق الارتباط بينهما، و لزوم غير البين ما يحتاج إلى إقامه الدليل، و لا يكفي صرف التصوّرين لإثبات الارتباط بين اللازم و الملزوم، و المحقق النائيني قدس سرّه يدعى أنّ الذهن ينتقل بمجرد تصوّر وجوب شىء إلى حرمة تركه. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و لقائل أن يقول: إنّ الوجدان يشهد على خلاف ذلك، فإنّ انتقال الذهن إلى حرمة الترك عند استماع كلمه الوجوب قليلا ما يتفق، و لا يكون هذا الانتقال بصوره الدائم و عدم الانفكاك بينهما.

و لو فرضنا تحقّق هذه الملازمه في مقام التصوّر فهنا احتمالان: الأوّل: أنّ

ص: ١٩٣

يكون مراده قدس سره أنه يلزم على المولى إصدار النهى عن الترك لفظاً عقيب الأمر بالشىء، والثانى: أن يكون مراده قدس سره أنه يتحقق لنفس الأمر بالشىء مدلولان:

أحدهما: مدلول مطابق، و ثانيهما: مدلول التزامى، نظير ما مرّ من القائل بالملازمه فى مقدّمه الواجب.

فإن كان مراده الاحتمال الأوّل فالجواب عنه: أولاً: أنّ الوجدان حاكم على خلافه كما ذكرناه آنفاً، وثانياً: أنّه ما الدليل على وجوب هذا المعنى على المولى؟ فمجرد انتقال ذهن المخاطب من الوجوب إلى الترك لا يقتضى أن يكون المولى ملزماً بإصدار الحكمين.

و إن كان مراده الاحتمال الثانى الذى هو القريب من كلامه فيرد عليه: أنّ مخالفه الحكمين - أى وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه - فى باب مقدّمه الواجب لا يوجب مزيد من استحقاق عقوبه واحده، فإنّ مخالفه الوجوب الغيرى لا يوجب استحقاق العقوبه، ولكنّ الأمر بالصلاه إن دلّ على النهى عن تركها بدلاله التزاميه - ومعناها أنّ اللازم و الملزوم أمران متغايران - فعلى هذا إذا تحقّق من المكلف ترك الصلاه فقد خالف التكليفين النفسيين، و لذا يستحقّ العقوبتين، مع أنّ مذاق المتشرّعه و فهمهم يأبى عن ذلك، فالأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن نقيضه، لا بصوره عيبيه و لا بصوره تضمّنيه و لا بدلاله التزاميه.

و يمكن أن يقال: إنّنا نبحت فى مرحله سابقه على الزجر و البعث و نقول: إنّ الإراده المتعلّقه بإيجاد شىء يقتضى أن تتعلّق إرادته اخرى بترك نقيضه، و الاقتضاء فى هذا المقام لا يكون قابلاً للإنكار.

و جوابه: أولاً: أنّ هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع، فإنّ البحث فى أنّ

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟

و ثانياً: أن المراد من الإرادة هل هى الإرادة التكوينية أو الإرادة التشريعية؟ إن كان المراد منها الإرادة التكوينية فلا شك فى أنها تحتاج إلى المبادئ، ولا- تتحقق بدونها أصلاً، فإذا تعلقت إرادته شخص بدخول السوق -مثلاً- فلا بد من تصوّره و التصديق بفائدته و العزم و الجزم حتى تتحقق الإرادة، و تتعلّق الإرادة المذكوره بوجود دخول السوق، و الوجدان أقوى شاهد على عدم تصوّره عنوان تركه و التصديق بفائدته و سائر المبادئ، فكيف تتحقّق إرادته ثانياً متعلّقه بترك النقيض، فلا تتحقّق هنا إلا إرادته واحده.

و إن كان المراد منها الإرادة التشريعية- يعنى إرادته المولى أن يبعث عبده إلى الدخول فى السوق- فلا بدّ له من تصوّر البعث إلى دخول السوق و التصديق بفائدته و سائر المبادئ قبل صدور الأمر حتى تتحقّق الإرادة.

و المتوهّم يقول: إن بعد تعلّق الإرادة التشريعية بالبعث إلى دخول السوق تتعلّق إرادته التشريعية اخرى بالزجر عن تركه، و نحن نقول: إن الإرادة تحتاج إلى المبادئ التى كان أولها: التصوّر، و ثانياً: التصديق بفائدته، فبعد أمر المولى بوجود دخول السوق فما الذى يترتب على الزجر عن تركه من فائده؟

و لا يتوهّم أنه تتحقّق له فائده تأكيدية، فإنّ التأكيد أولاً: لا ينحصر بالنهى عن النقيض، بل له طرق متعدّده منها تأكيد الأمر الأول.

و ثانياً: أن التأكيد خارج عن محلّ النزاع؛ إذ القائل بالافتضاء قائل بتعدّد الحكم، و التأكيد مخالف لمدّعا، فلا يصحّ هذا المعنى لا فى الإرادة التكوينية و لا فى الإرادة التشريعية.

و الحاصل: أن القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ يتوقّف

على إثبات المراحل الثلاث المذكوره، و أثبتنا إلى هنا بطلانها جميعا، فلا يمكن إثبات القول بالاعتضاء عن طريق المقدميه.

و الطريق الثانى عبارته عن مسأله الملازمه؛ بأن ترك أحد الضدين ملازم لوجود الضد الآخر، و إثبات القول بالاعتضاء من هذا الطريق أيضا يتوقف على إثبات المراحل الثلاث: الأولى: إثبات أصل الملازمه، و الثانى: إثبات اتحاد المتلازمين من حيث الحكم، و إثبات أن وجوب الإزالة ملازم لوجوب ترك الصلاه، و الثالثه: إثبات أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و نقيضه بعد القول بالتوسعه فى معنى النقيض، يعنى نقيض كل شىء رفعه أو كونه مرفوعا به حتى يكون الفعل نقيض الترك، كما مرّ تفصيله فى المقدمه الموصله، و لا نحتاج إلى البحث عن المرحله الثالثه بلحاظ اشتراك هذا الطريق مع الطريق الأول فى هذه المرحله، و لا بد لنا من البحث عن المرحله الاولى و الثانى.

و لقائل أن يقول: إن إثبات أصل الملازمه لا- يحتاج إلى البحث، فإنه أمر بديهى سيمّا فى مورد لم يكن ثالثا للضدين بلحاظ استحاله اجتماع الضدين، و معلوم أن فعل أحد الضدين ملازم لترك الضد الآخر.

و جوابه: أن مجرد عدم اجتماع الضدين لا يكفى لتحقق الملازمه بينهما، فإن التلازم من المسائل العقليّه، و لا يمكن تحقّقها بدون المنشأ و الملاك، و منشأ الملازمه قد يكون عبارته عن العليّه و المعلوليه؛ إذ لا ينفك عقلا وجود العلّه عن وجود المعلول، كما لا ينفك وجود أحد المعلولين لعلّه واحده عن معلول آخر، و قد يكون عبارته عن المصداقيه للكلى، مثل: مصداقيه زيد للإنسان؛ إذ لا يمكن انفكاك المصداق عن الكلى، و معلوم أن منشأ الملازمه فيما نحن فيه

لا يكون عبارته عن العليّة و المعلوليه.

و يمكن أن يتوهم أنّ الإزاله من مصاديق ترك الصلاه كما أنّ البياض من مصاديق عدم السواد، فمنشأ الملازمه فيما نحن فيه عبارته عن المصادقيه، و لذا تكون الإزاله ملازمه لترك الصلاه.

و جوابه: ذكرنا مفسّيه لا في الطريق الأوّل أنّه لا يمكن جعل العدم موضوعا في القضيه الحملية بلحاظ القاعده الفرعيه، و لذا لا يصحّ القول بأنّ عدم أحد الضدين ملازم للضد الآخر.

و يمكن للمتوهم أن يعكس القضيه بأنّ الإزاله ملازمه لترك الصلاه، و حينئذ يكون الموضوع أمرا وجوديا و تجرى القاعده الفرعيه بلا إشكال، و يصحّ جعل الإزاله مصداق «لا صلاه»، فالإزاله «لا صلاه»، كما أنّ البياض «لا سواد».

و جوابه: أنّ معنى الحمل هو الاتّصاف و التطبيق، و لا يمكن أن يكون العدم وصفا للوجود؛ إذ لا حظّ للعدم عن الوجود، بلا فرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكه، فلا يتحقّق منشأ الملازمه بين وجود أحد الضدين و عدم الضد الآخر، إلا أن تكون القضيه بصوره سالبه محصّله، فإنّها صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فالمرحله الاولى ليس بتامه.

و لو فرضنا ثبوت الملازمه فلا بدّ من إثبات اتّحاد المتلازمين في الحكم، مثلا: إذا كان أحد المتلازمين واجبا فلا بدّ أن يكون الملازم الآخر أيضا واجبا، و الدليل على ذلك أنّ بعد وجوب أحد المتلازمين إمّا أن يكون الملازم الآخر واجبا أو ليس بواجب، فإن كان واجبا فيها و نعم المطلوب، و إن قلنا بأنّه ليس بواجب فلا شكّ في أنّ هذا العنوان يشمل الإباحه و الكراهه

و الاستحباب و الحرمة، و جميعها يشترك في جواز الترك، فإن كان ملازم الثاني جائز الترك فتقتضى قاعده الملازمه أن يكون ملازم الأول أيضا جائز الترك، و هذا خلف و يوجب خروج الواجب عن كونه واجبا، و لذا لا بد لنا لدفع هذا المحذور من القول بوجوب ملازم الثاني بعد وجوب ملازم الأول.

و لا- يتوهم أنه لا- ضروره تقتضى لكون ملازم الثاني محكوما بحكم، بل هو خال عن الحكم، فالملازم الأول واجب، و الملازم الثاني ليس بواجب و لا غير واجب.

لأننا نقول: إنه لا بد له من حكم؛ لدلاله الجملة المعروفة المسلمه على أن لله في كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا إشكال في أن الملازم الثاني من مصاديق كل واقعه، فلا بد له من حكم.

و هذا الدليل يجرى في الحرمة أيضا، بخلاف سائر الأحكام؛ إذ لا إشكال في كون أحد المتلازمين مباحا و الآخر مستحبا أو مكروها.

و جوابه: أولا- سلمنا أن لله في كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل، و لكن عنوان الواقعه عبارته عن فعل المكلف و ما يكون موضوعا للأحكام الخمسه التكليفية، و هو عبارته عن الوجودات، مثل: وجود الصلاه، و وجود شرب الخمر، و أمثال ذلك، فهذا العنوان لا يشمل الامور العدمية مثل: عنوان ترك الصلاه فيما نحن فيه؛ إذ المدعى أن الإزاله إذا كانت واجبه فترك الصلاه أيضا يكون واجبا من باب الملازمه، مع أن عدم الصلاه ليس بواقعه حتى يكون محكوما بحكم.

و ثانيا: على فرض شمول كلمه الواقعه للامور الوجودية و العدمية معا فإنه يستلزم التالى الفاسد الذى لا يكون قابلا للالتزام به، و هو اجتماع الحكمين

النفسيين في الصلاة-مثلا-أحدهما:متعلق بفعلها،و الآخر:متعلق بتركها، فيستحقّ تارك الصلاة عقابان لمخالفه الحكمين النفسيين،ولا يمكن الالتزام بتعدّر الحكمين،سواء قلنا بشمول الروايه للامور العدميه أم لا.

و ثالثا:أنّه لا يتحقّق التطابق بين الدليل و المدعى،فإنّ العبارة المعروفه و ما هو المسلّم بين الفقهاء-أى أنّ لله في كلّ واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل-يرتبط بالواقع و اللوح المحفوظ،و لا يستفاد منها وجوب ترك الصلاة بعد وجوب الإزاله في مرحله الواقع.نعم،ترك الصلاة واجب في مرحله الفعلية من باب الملازمه،و لا نعلم أنّه في الواقع أيضا كان كذلك.

و رابعا:أنّ مع قطع النظر عن جميع ما ذكرناه يكون أصل الاستدلال مصادره للمطلوب،فإنّك تقول:إن كان أحد المتلازمين واجبا و الملازم الثاني إمّا يكون واجبا أيضا و إمّا ليس بواجب،و على الثاني يجوز ترك الملازم الثاني، و لازم ذلك جواز ترك الملازم الأوّل أيضا.و نحن نقول:إنّ هذا عين المدعى و عين الكلام؛لأنّ سرايه جواز الترك من الملازم الثاني إلى الأوّل مبتن على تسليم اتّحاد المتلازمين في الحكم،فلا دليل لسرايه الجواز،و لا يلزم الخلف أصلا.

نكته:و هي أنّ إطلاق عنوان التكليفية على الأحكام الخمسه يكون من باب التغليب.

توضيح ذلك:أنّ للواجب خصوصيتين:الاولى:أنّ إيجابه يكون من الشارع،و الثانيه:أنّه يشتمل على مصلحة لازمه الاستيفاء،و هكذا في المستحبّ يكون استحبابه من ناحيه الشارع و يشتمل على مصلحة غير لازمه الاستيفاء،و هكذا في الحرام و المكروه.و لكنّ المباح يكون على نوعين:نوع

منه ما يكون الحاكم به عبارته عن الشارع بلحاظ كونه خاليا عن المفسده و المصلحه معا أو بلحاظ كون المصلحه و المفسده فيه متساويتين، و نوع منه ما لا- يكون للشارع فيه حكم، بل هو خال عن الحكم؛ لأنّ الشارع لم يحكم بحرمة و كراهته و لا وجوبه و استحبابه، فإن كان هذا نوعا من المباح فيتحقّق أمر وجودي مستقلّ خال عن الحكم، فجواز الفعل و الترك في المباح ليس بمستند إلى حكم الشارع، بل مستند إلى عدم حكم الشارع فيه، فالعباره المعروفه تقع موردا للمناقشه.

و البحث الآخر في المسأله عبارته عن بحث ترتّب الثمره على القول بالاقتضاء، و معلوم أنّ ضدّ الإزالة قد يكون أمرا عباديّا- كالصلاه- و قد يكون أمرا غير عبادي- كالخياطه و نحو ذلك- و القائل بالاقتضاء يقول بحرمة كلّ ما يكون مضادا للإزالة، و إذا كان ضدّ عبادته فيوجب الأمر بالإزالة تعلق النهي بالعباده، و هو يقتضى الفساد أيضا، فتكون الصلاه باطله على القول بالاقتضاء و صحيحه على القول بعدم الاقتضاء.

و لكن أنكر الثمره بعض بأنّ الصلاه مكان الإزالة على كلا القولين صحيحه حتّى على القول بالاقتضاء، و بعض آخر بأنّها على كلا القولين باطله حتّى على القول بعدم الاقتضاء، و القائل بالصحّه يقول: بأنّ النهي في العباده لا يقتضى الفساد؛ إذ لا يدلّ عليه دليل تعبدي كالأيه و الروايه.

نعم، إن كان النهي إرشاديّا فلا شكّ في اقتضائه ذلك، مثل قوله: «دعى الصلاه أيام أقرائك»، فإنّه على فرض إرشاديّته يرشد من الابتداء إلى الفساد و البطلان، و لكنّه خارج عن محلّ البحث بعد ما كان مفاد لفظه إرشادا إلى الفساد، فإنّا نبحت فيما تعلق النهي التحريمي المولوى بالعباده، مثل: أن يكون

النهى المتعلق بصلاه الحائض-كقوله:«دعى الصلاه أيام أقرائك»-نهيا تحريميا مولويا؛ إذ هو لا يدلّ من حيث اللفظ على أزيد من الحرمه، و على القول بالفساد يحكم العقل بأنّ العباده إن كانت مشتمله على مفسده لازمه الاجتناب يكون مبعدا عن المولى، و المبعيد لا- يمكن أن يكون مقرّبا، و المبعوض لا- يمكن أن يكون محبوبا و مطلوببا، و لذا تكون العباده باطله؛ إذ لا- يتحقّق هنا عنوانان مستقلّان كالصلاه فى الدار المغصوبه، بل النهى متعلّق بنفس العباده.

إذا عرفت هذا فنسأل بأنّه هل يتحقّق فيما نحن فيه الملاك المعترى فى فساد المنهى عنه أم لا؟ فقد مرّ أنّ أكثر القائلين بالاقضاء استدلّوا بالمقدّميه، و أنّ ترك الصلاه مقدّمه للإزاله، و مقدّمه الواجب واجبه، و لا- شكّ فى أنّ وجوب المقدّمه أبدا و وجوب غيري، و من خصوصياته أنّ موافقته لا توجب استحقاق الثواب، و مخالفته لا توجب استحقاق العقاب كما مرّ، و لا يكون فى فعله مصلحه و لا فى تركه مفسده، فالوجوب الغيرى لا يكون مقرّبا و لا مبعدا.

و معلوم أنّ النهى المتعلّق بفعل الصلاه الناشئ عن الوجوب الغيرى المتعلّق بتركها أيضا يكون نهيا غيريا، فلا يمكن أن تكون حرمته نفسيه، و على هذا لا- يتحقّق فى النهى الغيرى المبعديّه و المقرّبيه، فما الدليل لأن يكون تعلّق مثل هذا النهى فى العباده مقتضيا لفسادها؟ فملاك الفساد الموجود فى مثل صلاه الحائض لا يتحقّق هاهنا.

و على القول بالتلازم يكون الأمر أيضا كذلك، فإنّ بعد فرض تلازمهما و اتّحاد المتلازمين فى الحكم لا تتحقّق فى ترك الصلاه فى نفسه مصلحه أصلا، و تعلّق الوجوب به يكون من ملازمته للإزاله، و فوريّه و وجوب الإزاله يوجب أهمّيّتها و أولويّتها، لا أنّه يتحقّق فى فعل الصلاه فى هذا المقام مفسده كتحقّقها

فعلى كلا القولين لا تكون الصلاه مكان الإزاله باطله، ولا نسلم ترتب هذه الثمره الخاصه كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سره (١)، وأما ترتب الثمره العامه - أى حرمة الضد على القول بالاقضاء و عدم حرمة على القول بعدمه - فلا إشكال فيه.

و أنكر بعض العلماء ترتب الثمره الخاصه، يعنى بطلان الضد إن كان أمرا عباديا بنحو آخر، وهو أن الصلاه مكان الإزاله تكون باطله على كلا القولين.

أمّا على القول بالاقضاء فمعلوم أنّ النهى المتعلق بالعباده يقتضى الفساد، و لا فرق بين هذا النهى و النهى عن الصلاه المتوجه إلى الحائض، و أمّا على القول بعدم الاقضاء فلأنّ القائل بعدم الاقضاء لا يقول أيضا بأنّ كلا الضدين فى آن واحد يكونان مأمور بهما، و لا- يمكن للمولى بعد فرض تحقق المضاده بين الصلاه و الإزاله أن يتعلّق التكليف الفعلى بهما، بل الأمر الفعلى يتوجه إلى الإزاله بلحاظ أهميتها بالنسبه إلى الصلاه فى سعه الوقت، فالصلاه ليست بمأمور بها و لا بمنهى عنها، و هذا يكفى لبطلانها؛ إذ يشترط فى صحه العباده تعلّق الأمر بها، سيّما على القول بأن يكون قصد القربه بمعنى إتيان المأمور به بداعى أمره. هذا ما قال به الشيخ البهائى قدس سره (٢) و جماعه من العلماء.

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدس سره (٣): أولا: بأنّه لا- نحتاج فى صحه العباده إلى الأمر، بل يكفى مجرد الرجحان و المحبوبيه للمولى لصحتها، فإنّه يصحّ من العبد أن يتقرّب بمجرّد الرجحان إلى المولى كما لا يخفى، فالصلوات التى تكون ضدا

ص: ٢٠٢

١- ١) تهذيب الاصول ٣٩٩: ١.

٢- ٢) زبده الاصول: ٨٢-٨٣.

٣- ٣) كفايه الاصول ٢١٢: ١.

للإزالة بناء على عدم حرمتها تكون راجحه و محبوبه للمولى، فتكون صحيحه.

لا- يقال: إنَّ فقدان الأمر يدلُّ على فقدان الرجحان و المحبوبيَّة؛ لأنَّ طريق استكشافها عباره عن نفس الأمر، فإذا لم تكن الصلاه مكان الإزالة مأمورا بها فلا طريق لاستكشاف محبوبيتها.

فإنَّا نقول: إنَّه لا- شكُّ في محبوبيتها، فإنَّ المزاحمه على قول عدم حرمة الضدِّ لا توجب إلاَّ ارتفاع الأمر المتعلِّق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه؛ لبقاء ملاكه من المصلحه كما هو مذهب العدليه، أو غيرها من أى شىء كان كما هو مذهب الأشاعره، و عدم حدوث ما يوجب مبعوضيته و خروجه عن قابليه التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء.

و أجاب عنه ثانيا في ذيل بحث الترتب بما قال به المحقق الكركى قدس سره (1) قبله، و هو: أنَّ كلامه صحيح فيما إذا فرض وجوب كلا الضدين فوريا و مضيقا، مثل:

إنقاذ الغريق المهم بعد فرض كونه عباده، و ترك إنقاذ الغريق الأهم بلحاظ عدم القدره على إنقاذهما. و معلوم أنَّ المهم هاهنا خارج عن دائره الأمر، و تكون العباده باطله بلحاظ فقدان الأمر بالمهم في هذا الفرض، و لكن فيما إذا كانت العباده موسعه و كانت مزاحمه بالأهم في بعض الوقت لا- في تمامه، مثل الصلاه مكان الإزالة، فلا- شكُّ في أنَّ المزاحمه تتحقَّق بين الإزالة و مصداق من مصاديق الصلاه، لا بين نفس طبيعه الصلاه و بينها.

و لذا يمكن أن يقال: إنَّه حيث كان الأمر بالطبيعه على حاله و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم

ص: ٢٠٣

منها بداعى ذاك الأمر و إن كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لَمَا كان الفرد المزاحم وافيًا بغرض المولى و تتحقّق فيه المصلحه-كالباقي تحت الطبيعه-كان عقلا- مثله في الإتيان به في مقام الامتثال و الإتيان به بداعى ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا، و سيأتي أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع لا بالمصاديق، فعلى فرض احتياج العباده إلى الأمر يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلّق بطبيعه الصلاه؛ إذ الإتيان بالصلاه بداعى الأمر المتعلّق بهذا المصدق باطل قطعاً و إن لم تكن المزاحمه في البين.

و الجواب الثالث: و هو ما تصدّى به جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب على العصيان و عدم إطاعه الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتأخّر، أو البناء على المعصيه بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن، بدعوى أنّه لا- مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً و الأمر بالمهمّ معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه. و معلوم أنّ عصيان التكليف و العزم عليه متأخّر عن التكليف، فالأمر بالصلاه متأخّر عن الأمر بالإزالة من حيث الرتبه، و إن كان مقارنا له من حيث الزمان.

و أجاب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) عن الترتّب بأنّ ما هو ملاك استحاله طلب الضدّين في عرض واحد آت في طلبهما بنحو الترتّب أيضاً، فإنّه و إن لم يكن في مرتبه طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلا أنّه كان في مرتبه الأمر بالمهمّ اجتماعهما، بداهه فعلية الأمر بالأهمّ في هذه المرتبه، و عدم سقوطه بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بالمهمّ أيضاً؛ لتحقّق ما هو شرط فعليته فرضاً.

ص: ٢٠٤

لا- يقال: نعم، و لكن هذا الاجتماع بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، و لا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: استحاله طلب الضدين ليس إلا لأجل استحاله طلب المحال، و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون حال، و إلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاحه في تصحيحه إلى الترتب- أي و إن اختصت الاستحاله بغير حال الاختيار و كان التعليق على سوء الاختيار مصححاً لطلب الضدين لزم أيضا صحه تعليق طلب الضدين على فعل اختياري غير عصيان الأمر بالأهم، مثل: أن يقول: إن أكلت تفاحاً فصلّ و أزل النجاسه عن المسجد في آن واحد- مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال.

أقول: إن ما سمى بعنوان الواجب المشروط و شرطه عباره عن العصيان بنحو الشرط المتأخر أو العزم على العصيان بنحو الشرط المقارن، هل يكون هذا الشرط شرطاً شرعياً أو شرطاً عقلياً؟

إن كان المراد منه هو الأول يرد عليه: أولاً- أن طريق تبيين الشرائط الشرعيه منحصر ببيان الشارع، مثل: بيان شرطيه الاستطاعه لوجوب الحج، و شرطيه النصاب لوجوب الزكاه، و نحو ذلك، و لا نرى في آيه و لا روايه تعليق الأمر بالصلاه على عصيان الأمر بالإزاله أو العزم عليه.

و ثانياً: أن لهذا الشرط فيما نحن فيه خصوصيه توجب افتراقه عن الشرائط الشرعيه المذكوره، بل يمتنع عقلاً أن يكون هذا الشرط شرطاً شرعياً، توضيح ذلك يتوقف على بيان امور:

الأول: أن التكاليف الإلهية من الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبائع والماهيات أو تتعلق بالأفراد والمصاديق، يعنى الوجودات الماهية بضميمه الخصوصيات الفردية والعوارض المشخصه؟ سيأتي تحقيق هذا البحث في محله مفصلاً، ولكن المختار تبعاً للأعظم والفحول في هذا الفن أنها تتعلق بالطبائع والمفاهيم.

الأمر الثاني: أنه سيأتي في باب المطلق والمقيّد بحث حول معنى الإطلاق، و ذكر المحقق الخراساني قدس سرّه (1) له معنى، وهو: أن الإطلاق يكون بمعنى الشمول و سريان الحكم المتعلق بالطبيعة لجميع الأفراد و المصاديق، كأن المولى لاحظ شمول الطبيعة بالنسبه لها.

و لكن اجيب عنه: أولاً: بأنه لا يبقى على هذا فرق بين المطلق و العامّ، فلا فرق بين «أحلّ الله كلّ بيع»، و «أحلّ الله التبيح».

و معلوم أن دلالة أحدهما على العموم بالدلالة الوضعيّة، و دلالة الآخر عليه من طريق مقدمات الحكمه لا يكون فرقاً بينهما، بل الفرق أن «أحلّ الله كلّ بيع» يدلّ على العموم و سريان الأفراد، بخلاف «أحلّ الله التبيح»؛ إذ لا دلالة له على العموم و الشمول أصلاً، و دليل ذلك ما يكون بعنوان الجواب الثاني عن صاحب الكفايه قدس سرّه و هو: أن المطلق ليس بالمعنى المذكور.

و التحقيق: أن لفظ البيع و إن كان معرّفاً باللام وضع لماهية البيع، مثل لفظ الإنسان الذى وضع للماهية-أى الجنس و الفصل- و لا مدخلية لعنوان الوجود أيضاً فيها، و لذا لا يكون حمل الوجود على الإنسان-فى قضيه «الإنسان موجود»-حملاً أولياً ذاتياً، فإنّ الوجود لا يكون جنساً لماهية

ص: ٢٠٦

الإنسان و لا- فصلا له، فالوجود خارج عن ماهيته، و أفراد الإنسان عباره عن وجوداته بضميمه الخصوصيات الفرديّه و العوارض المشخّصه.

و على هذا، كيف يمكن حكاية ما وضع للماهية عن الوجود، و تعدّده فضلا عن عوارضه المشخّصه مع أنّ نسبه الماهية إلى الوجود و العدم سواء؟ كيف يمكن القول بدلاله ماهية الإنسان على وجودات متعدّده بل على خصوصيات فرديتها؟ و معلوم أنّها لا تدلّ عليها بإحدى الدلالات الثلاث.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الإطلاق بمعنى السريان و الشمول أمر غير صحيح؛ إذ السريان لا يكون تمام الموضوع له لكلمه البيع و لا جزء الموضوع له و لا- ملازم له، بل معناه أنّ المولى قد لاحظ في مقام تعلّق الحكم نفس طبيعه البيع و جعلها تمام الموضوع له للحكم بالحليّه، و لذا تتمسك به بعد تماميه مقدّمات الحكمه إن شككنا في جزئيه شيء أو قيديته، فلا دخل للخصوصيات الفرديّه في ماهية مطلقه أصلا.

الأمر الثالث: أنّه لا- شكّ في أنّ المزاحمه في المثال المعروف لبحت الترتّب -أى الصلاه و الإزالة- لا- تكون في مرحله الماهية، فإنّ لازم ذلك تحقّق المزاحمه بينهما بصوره دائميّه كدائميّه تعاند الإنسانيّه مع الناهقيّه، و الحال أنّه لا نرى المزاحمه بينهما في مرحله الماهية وجدانا، بل لا- تتحقّق المزاحمه بينهما في أكثر الموارد و الحالات، فتتحقّق المزاحمه بينهما في بعض الحالات و الموارد، كما إذا ورد شخص في المسجد بغرض إقامة الصلاه في سعه الوقت و التفت إلى أنّه يكون ملوثا.

و يستفاد من هذه الامور أنّ الأمر بالإزالة متعلّق بطبيعه الإزالة أوّلا و نفس الإزالة تكون تمام الموضوع له ثانيا، و المزاحمه تتحقّق بين الصلاه و بينها

فى بعض الحالات ثالثا، و على هذا كيف يعقل اشتراط الشارع الأمر بالصلاه على عصيان الأمر بالإزاله أو العزم عليه؟ إذ لا يمكن تعليقه الأمر بها بحاله خاصه و خصوصيته فرديه بعد فرض الصّحه و تسليم الامور المذكوره.

و إن كان المراد من الاشتراط المذكور شرطا عقليا-مثل شرطيه العلم و القدره على التكليف، و هذا هو الظاهر من القول بالترتب-فهو أيضا مخدوش. توضيح ذلك أيضا يتوقف على بيان أمرين:

الأول: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) قائل بأنّ كلّ حكم له مراتب أربع: الأولى:

عباره عن مرتبه الاقتضاء، و هى مرتبه اشتمال الواجب على مصلحه كامله، و اشتمال الحرام على مفسده كامله، و اشتمال المستحبّ على مصلحه راجحه، و اشتمال المكروه على مفسده مرجوحه.

المرتبه الثانيه:عباره عن مرتبه الإنشاء، و هى مرتبه جعل الحكم على وفق الاقتضاء.

المرتبه الثالثه:عباره عن مرتبه الفعلية، و هى تتحقّق بعد علم المكلف بالحكم و القدره على إتيانه.

المرتبه الرابعه:عباره عن مرتبه التنجّز، و هى مرتبه استحقاق العقوبه و المثوبه على مخالفه الحكم و موافقته.

و أشكل عليه المشهور بأنّ نفس الاقتضاء ليس بحكم، بل هو فى مرتبه متقدّمه على الحكم، و لذا لا ينبغى أن يجعل من مراتب الحكم. و هكذا مرتبه التنجّز و استحقاق الثواب و العقاب ليس من مراتب الحكم، بل هى متأخره عن الحكم، و لذا لا ينبغى أن يجعل منها، فتتحقّق لكلّ حكم مرتبتان، يعنى

ص: ٢٠٨

و استنكره شديدا استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) و استدللّ على بطلان كلام المشهور صاحب الكفايه قدس سرّه بأنّ قولكم: «إنّ الأحكام الإنشائيّه إذا حصل العلم و القدره عليها تصل إلى مرحله التنجّز و الفعلیّه و إلّا فلا»، هل المراد منها الأحكام المدوّنه فى الكتاب و السنّه كما هو الظاهر من كلامهم؟ و معناه أنّ ما يدلّ عليه قوله تعالى و قول رسوله و الأئمّه عليهم السّلام من الأحكام منحصر بالعالم و القادر، مع أنّه لا فرق فى أدلّته الأحكام بين الجاهل و العالم و القادر و العاجز، إلّا فى موردین: أحدهما: فيمن جهر فى موضع الإخفات أو أخفت فى موضع الجهر، و ثانيهما: فيمن أتمّ فى موضع القصر أو قصّر فى موضع الإتمام، و لم يقل أحد بأنّ المخاطب بالأحكام هو العالم و القادر فقط إلّا فى هذين الموردين.

و ممّا يدلّ على تكليف الجاهل و العاجز عبارته عن دليل البراءه العقلیّه و هى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و معناها أنّ القبيح هو المؤاخذه و العقوبه بلا بيان، لا التكليف بلا بيان، فالتكليف محقّق للجاهل و لكنّه لا يعاقب مع الجهل، فلا شرطیه للعلم على خلاف ما هو المعروف للتكليف إن كان المراد منه الأحكام المدوّنه، بل الجهل عذر يمنع العقاب، و هكذا القدره.

و إن كان المراد من الحكم و التكليف إرادته تشريعيّه ذات البارى فلازم كلام صاحب الكفايه قدس سرّه دوران الإراده التشريعيّه مدار علم المكلف، و جهله و قدرته و عجزه وجودا و عدما و تبدّلها باختلاف حالات المكلف، و هو كما ترى، فليس لكلّ حكم مرتبتان و لا مراتب أربعه، بل التحقيق كما يستفاد من الروايات أنّ الأحكام على قسمين: قسم منهما مشترك بين العالم و الجاهل

و القادر و العاجز، و يعبر عنه بالأحكام الفعلية، و هو ما اوحى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و وصل إلينا إما بلسانه و إما بلسان الأئمة عليهم السلام.

و القسم الآخر ما لا يظهر بلسان رسول الله صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام لاقتضاء بعض المصالح، و إظهاره موكول إلى عصر ظهور صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، و هو الآن في مرحله الإنشاء، و جميع الأحكام تصل بعد الظهور في مرحله الفعلية كالحكم بنجاسه بعض الأشياء و الفرق، و لذا عبر في بعض الروايات بأنه يأتي بدين جديد.

الأمر الثاني: ما تترتب عليه آثار متعدده، و هو أن الخطابات العامه مثل أقيموا الصلاة و أتوا الزكاة هل تنحل و تتعدّد بتعدّد المكلفين أو تكون خطابا واحدا بنحو العموم؟ و الفرق بينهما أن الخطاب إن كان شخصا يلزم أن لا يكون المولى الأمر عالما بعدم الانبعاث، فإن علم بعدم تأثير البعث في المكلف، أو علم إتيانه بالمأمور به و إن لم يبعثه المولى لا يصح البعث بالمعنى الحقيقي؛ لأنه لغو لا يصدر من المولى الحكيم، و هكذا في النهي، بخلاف الخطابات العامه؛ إذ لا يشترط فيها علم المولى بانبعاث جميع المخاطبين، و يكفي في التكليف بنحو العموم علمه بانبعاث أكثر المكلفين بل عدّه منهم.

و هناك قرينه مهمه على عدم انحلال الخطابات العامه مثل: أقيموا الصلاة، و هي أن من خالفها في مقام العمل نعبر عنه بالعاصي، و هو عبارته عن توجه إليه الخطاب و لكنّه خالف التكليف، و من لا يتوجه إليه التكليف لا ينطبق عليه عنوان العاصي، و نستكشف من ذلك العنوان أن العصاه مكلفون بها كالمطيعين، و بعد كون الأمر هو البارئ تعالى الذي يكون عالما بمخالفه العصاه، فإن قلنا بانحلالها يكون تكليف العصاه و بعثهم لغوا، فتوجه

التكليف إليهم قرينه على عدم انحلال الخطابات العامه.

و هكذا في الكفار؛ إذ تتحقق قاعده فقهيه بأن الكفار مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول، و تخصيص بعض الخطابات العامه بالمؤمنين مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ (١) يكون بعنوان التجليل لهم أو لعل آخر؛ إذ الحق أن الكفار مكلفون بجميع الفروع، فإن قلنا بانحلال الخطابات العامه يكون الخطاب الشخصى بالنسبه إليهم لغوا، فلا بد من الالتزام بعموميته و عدم انحلالها، سيما بعد عدم انحصار الكفار و العصاه بمنطقه خاصه أو لسان خاص أو قبيله خاصه.

و من الثمرات المترتبه على هذه المسأله عباره مما تعرضه الشيخ الأنصارى (٢) و المحقق الخراسانى قدس سرهما (٣) فى بحث الاشتغال، من أنه يتحقق لمنجزيه العلم الإجمالى شرائط: منها: أن يكون جميع أطراف العلم الإجمالى مورد ابتلاء المكلف، و إلا لا أثر للعلم؛ إذ لا يعقل الخطاب ب«لا تشرب الخمر الموجود فى بلد كذا» بعد فرض خروجه عن محلّ ابتلاء المكلف.

و يرد عليه: أن هذا القول يصحّ على القول بانحلال الخطابات العامه و توجه الخطاب الشخصى إليه مثل: «لا- تشرب الخمر الموجود فى أقصى العالم».

و أمّا على القول بعدم الانحلال فلا- ضروره لأن تكون أطراف العلم الإجمالى مورد ابتلاء المكلف، و فى الخطابات العامه لا يتحقق هذا الشرط، بل يكفى لصدورها و تحققها تبعيه عدّه من المكلفين.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المعروف و المشهور بين العلماء أن العلم و القدره

ص: ٢١١

١- ١) البقره: ١٨٣.

٢- ٢) فرائد الاصول ٢: ٤٢٠.

٣- ٣) كفايه الاصول ١: ٢١٨.

من الشرائط العامه للتكليف، و الحاكم بهما هو العقل، فالعلم شرط للتكليف بحيث إن لم يبين المولى أو لم يصل بيانه إلى المكلف لا- يكون العبد مكلفاً، و هكذا مسأله القدره، و إذا كان العبد عاجزاً فليس بمكلف، و المراد من القدره هى القدره العقلية، بخلاف كلمه الوسع فى قوله تعالى: لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (١)؛ إذ المراد منه هو القدره العرفيه، و يكون البارى هاهنا فى مقام التفضّل، و الظاهر أنه لا فرق فى معنى الشرطيه بين هذين الشرطين و سائر الشرائط الشرعيه، مثل: الاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، و هو أنّ الواجد لهذا الشرط يكون مكلفاً، و فاقده لا يكون مكلفاً، فلا بدّ أن يكون العلم و القدره أيضاً كذلك، أى العالم بالتكليف مكلف و الجاهل به غير مكلف، و القادر على إتيان المكلف به مكلف و العاجز عنه ليس بمكلف.

و من المعلوم أنّ الشرائط الشرعيه يكون بيانها بيد الشارع و لا دخل للعقل فيها، و أما إذا كان الشرط عقلياً فلا بدّ له من ملاك عقلى، و بعد مراجعه العقل فيما نحن فيه نرى تحقّق قاعده مسلّمه عنده، و هى قاعده قبح العقاب بلا بيان، يعنى يحكم العقل بقبح مؤاخذه العبد الجاهل لمخالفته تكليف لم يبين له.

و من هنا نفهم أنّ التكليف متوجه إلى الجاهل أيضاً، و لا- يكون مثل غير المستطيع؛ إذ لا يصحّ التعبير بأنّه يقبح مؤاخذه غير المستطيع لمخالفه الحجّ، فإنّه ليس بمكلف أصلاً، و لكن الجاهل مكلف، و تتحقّق منه مخالفه التكليف، إلاّ أنّه لا يصحّ للمولى أن يؤاخذه و يعاقبه.

و يؤيده قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (٢)، و هو أيضاً

ص: ٢١٢

١- (١) البقره: ٢٨٦.

٢- (٢) الإسراء: ١٥.

ناظر إلى حكم العقل، فلا شرطية للعلم؛ إذ لا ينتفى المشروط بانتفاء الشرط، مع أنه لا فرق في معنى الشرطية بين الشرط الشرعي و الشرط العقلي.

و هكذا من ناحيه القدره بعد شمول خطاب عام، مثل: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (١) للقادر و العاجز بحكم العقل بعد الرجوع إليه بأن العاجز معذور في المخالفه، لا- أنه ليس بمكلف، فلا- فرق في أصل توجه التكليف إليهما، فالقدره أيضا لا- تكون من شرائط التكليف العامه، مع أنه يتحقق دليلان لنفي شرطية كل من العلم و القدره.

أما الدليل الأول بالنسبه إلى نفي شرطية العلم فهو عبارته عن أنه إذا شككنا في تحقق الشرط في سائر الواجبات المشروطه يكون معناه الشك في تحقق المشروط، و بعد الفحص عن تحقق الشرط تجرى البراءة عن المشروط كالشك في تحقق الاستطاعه و عدمه، فإنه يرجع إلى الشك في وجوب الحج، فيكون مجرى للبراءة، و إذا كان العلم شرطا للتكليف ينتج الشك في التكليف القطع بعدم التكليف من دون احتياج إلى جريان أصاله البراءة، فإن القول بشرطية العلم للتكليف من ناحيه و الشك فيه من ناحيه اخرى، معناه أنه ليس بعالم، فهو متيقن بأن الشرط ليس بموجود، فشرطية العلم للتكليف و جريان أصاله البراءة في مورد الشك فيه لا يكون قابلا للجمع، و من هنا نستكشف عدم شرطية العلم للتكليف.

و أمّا الدليل الثاني بالنسبه إليه فهو مبني على ما قلناه من أن الأحكام على قسمين: قسم منها أحكام فعلية و هو أكثر الأحكام، و قسم منها أحكام إنشائية و فعليتها متوقف على ظهور إمام العصر عليه السلام، و الأحكام المدوّنه في

ص: ٢١٣

الكتاب و السنّه و ما بأيدينا أحكام فعليّه، و إن كان العلم شرطاً لفعليّه الأحكام يلزم الدور على هذا المبني، فإنّ معنى الشرطيّه أنّ فعليّه الأحكام تتوقّف على العلم بها، و العلم أيضاً يتوقّف على الفعليّه؛ إذ لا بدّ للعلم من المعلوم بعد كون البحث في العلم بالواقع لا في العلم بخلاف الواقع.

أمّا الدليل الأوّل بالنسبه إلى نفي شرطيّه القدره فإنّه مرّت في بحث مقدّمه الواجب تقسيمات للمقدّمه، و أنّها تاره تكون مقدّمه الوجود، و اخرى تكون مقدّمه الصحّه، و ثالثه تكون مقدّمه العلم، و رابعه تكون مقدّمه الوجوب، و مرّ أيضاً أنّه لا يجب تحصيل مقدّمه الوجوب كالاستطاعه مثلاً، و إن قلنا بشرطيّه القدره للتكليف بعنوان المقدّمه الوجوبيّه فلا بدّ من القول بجواز اتّخاذ طريق العجز حتّى لا- يقدر على إتيان التكليف، مثل جواز اتّخاذ طريق غير الاستطاعه حتّى لا- يجب عليه الحجّ، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك عقلاً، بل العقل يحكم بتحصيل القدره لإتيان أوامر المولى، و من هنا نستكشف أنّ القدره لا تكون كسائر الشرائط مقدّمه وجوبيّه للتكليف.

و أمّا الدليل الثانی بالنسبه إليه فإنّه قد مرّ أنّنا جريان أصاله البراءه في صوره الشكّ في الشرطيّه عند المشهور، و في صوره الشكّ في القدره، و أنّه قادر على إتيان المأمور به أم ليس بقادر فيجری الاحتياط عندهم، و يستفاد من ذلك أنّه لا شرطيّه للقدره، و تحقّق التضادّ في كلام المشهور و قولهم بالفرق بين القدره و سائر الشرائط أقوى دليل على عدم شرطيّه القدره، فتحصّل أنّ العلم و كذا القدره لا تكون من الشرائط العامّه للتكليف، بل الجهل عذر و مانع عن المؤاخذه، و هكذا العجز. هذا تمام الكلام في بحث مقدّمات مسأله الترتّب.

إذا عرفت ذلك فنقول: هل نحتاج في تصحيح عباديّه ما هو المهمّ إلى مسأله

الترتب و أن يكون الأمر بالصلاه-مثلا-مشروطا بعصيان الأمر بالإزالة، أم لا نحتاج إليها، إذ الأمر موجود على الإطلاق في ناحيه الأهمّ و المهمّ معا؟ و العمده من المقدمات ثلاثه أمور:الأول:عدم انحلال الخطابات العامه، و كونها خطابا واحدا متوجّها إلى عامه المكلفين بنحو العموم.

و الثانى:عدم شرطيه العلم و القدره للتكاليف، و كون الجهل و العجز بعنوان العذر و المانع عن العقاب عقلا.

و الثالث:عدم تحقّق التضاحم و التضادّ بين ماهيه الصلاه و الإزاله، و تحقّقه فى بعض حالات المكلف.

ثمّ إنّنا نستفيد من ذلك بأنّه تارة يتوجّه إلى المكلف خطاب واحد بنحو العموم، مثل:أزل النجاسه عن المسجد-مثلا-بعد دخوله فيه و رؤيته ملوثا، فإن وافقه يستحقّ المثوبه، و إن خالفه مع كونه عالما و قادرا يستحقّ العقوبه، و إن لم يكن كذلك يكون معذورا فى المخالفه.

و اخرى يتوجّه إليه أمران متساويان من حيث الأهمّيّه، كالأمر بإنقاذ الغريقين المتساويين فى الأهمّيّه مع عدم قدره المكلف إلّا على إنقاذ أحدهما، فإن استفاد من قدرته لإنقاذ أحدهما يستحقّ المثوبه لما وافقه و يكون معذورا لما خالفه عقلا، و إن لم يستفيد من قدرته و خالف كلا الأمرين فلا إشكال عقلا فى أصل استحقاق العقوبه، بل الظاهر أنّه يستحقّ العقوبتين؛ إذ لا شكّ فى استقلال كلا التكليفين، و عدم عذره فى مخالفتهما، فلا حجّه له فى مقابل المولى بعد فرض عدم توجّه خطاب شخصى إليه بأنّه جمع بين الإنقاذين، بل توجّه كلا التكليفين بنحو العامّ.

و ثالثه يتوجّه إليه أمران مع أولويّه أحدهما و أهمّيّته بالنسبه إلى الآخر،

كالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد بالنسبه إلى الأمر بالصلاه فى سعه الوقت، أو الأمر بإنقاذ الغريق بالنسبه إلى الأمر بالإزاله، فإن وافق الأمر بالأهمّ و استفاد من قدرته فى إنقاذ نفس محترمه فيستحقّ المثوبه لما وافقه و يكون معذورا لما خالفه، و لا يستحقّ العقوبه لمخالفه الأمر بالمهمّ قطعا من حيث العقل.

و إن وافق الأمر بالمهمّ و خالف الأمر بالأهمّ فيستحقّ المثوبه لما وافقه أيضا؛ إذ لا نقص فى الأمر بالمهمّ، فإنّ الأمر بالصلاه كما ذكرناه متعلّق بماهيّه الصلاه و طبيعتها بنحو العموم بدون دخاله الخصوصيات الفردية فيها، كما أنّ الأمر بالإزاله متعلّق بماهيّتها بنحو العموم، و تحقّق التراحم و التضادّ بينهما خارج عن دائره تعلّق الحكم بالماهية و الطبيعه، و كما أنّ الأمر المتعلّق بالإزاله مطلق كذلك الأمر المتعلّق بالصلاه مطلق لا يكون مشروطا بالعصيان و نحو ذلك.

و من البديهي أنّ معنى الأهمّ و المهمّ لا يكون اختلافهما فى الرتبه من حيث تعلّق الأمر، و الشاهد على ذلك قول منكر الترتّب بأهمّيّه الإزاله بالنسبه إلى الصلاه، فالأهمّ و المهمّ لا يكون ملازما للترتّب.

فإن كان الواجب المهمّ عباده- و العباده تحتاج إلى الأمر- فلا شكّ فى صحّه هذه العباده؛ إذ لا نقص فيها أصلا، و أهمّيّه الإزاله لا تقتضى بطلان الصلاه، إلاّ أنّه يستحقّ العقوبه فى مقابل مخالفه الأمر بالأهمّ، فيستحقّ المثوبه على إتيان الصلاه، و يستحقّ العقوبه على ترك الإزاله، و إن لم يستفيد من قدرته أصلا و خالف كلا الأمرين فيستحقّ العقوبتين بلحاظ تساوى قدره بالنسبه إلى كلا التكليفين.

و إن فرض صحّ قول المشهور و قلنا بانحلال الإطلاقات العامّه إلى خطابات شخصيّه و شرطيّه العلم و القدره للتكليف فهل تصحّ مسأله الترتّب أم لا؟ و نبحت تاره فى مقام الثبوت، و اخرى فى مقام الإثبات.

و أمّا البحث فى المقام الأوّل فقد مرّ أن ذكرنا أنّ الترتّب يكون بمعنى الطوليّه و تأخّر رتبه الأمر بالمهمّ عن رتبه الأمر بالأهمّ، مثل: تأخّر رتبه المعلول عن العله و المؤثّر و المتأثّر عن المؤثّر، و دليل تأخّر رتبه أنّه مشروط بشرط متأخّر عن الأمر بالأهمّ، و هو عباره عن عصيان الأمر بالأهمّ، و عصيانه متأخّر عنه، فالأمر بالصلاه-مثلا-متأخّر عن الأمر بالإزالة.

و دليل تأخّر عصيانه عنه: أنّ الإطاعه و العصيان أمران متناقضان؛ لأنّ الإطاعه عباره عن فعل المأمور به، و العصيان عباره عن ترك المأمور به، و معلوم أنّ إطاعه الأمر متأخّر عنه فالعصيان أيضا كذلك؛ إذ النقيضان فى رتبه واحده، و المشروط بالمتأخّر لا محاله متأخّر.

و جوابه: أوّلا: تقدّم أن نقلنا ما ذكره المحقّق القوچانى قدّس سرّه فى توضيح تشبيه صاحب الكفايه قدّس سرّه مسأله الضدّين بمسأله النقيضين، و محصّل كلامه فى مقام نفي المقدّميه:

أنّ فعل الصلاه و ترك الصلاه فى رتبه واحده، و يتحقّق بين ترك الصلاه و فعل الإزالة كمال الملاءمه التى تقتضى أن يكون فعل الصلاه و الإزالة أيضا فى رتبه واحده، فلا مقدّميه فى البين.

و قلنا فى جوابه: أنّ الترك و العدم لا- يمكن أن يقع موضوعا لأمر وجودى؛ لأنّه ليس بشىء حتّى يحكم عليه بشىء وجودى كالحكم بالتأخّر أو الاتّحاد و نحو ذلك، فإنّها أحكام ثبوتيه تحتاج إلى الموضوع.

و ثانيا: أنّ مع قطع النظر عن هذا الجواب و فرض كون عدم الصلاه مع فعلها في رتبه واحده فما الدليل على أن يكون عدم الصلاه مع فعل الإزاله في رتبه واحده؟ و تأخر الرتبه و تقدّمها من المسائل العقليه و تابع لملاك عقليّ، مثل: أن يتحقّق لمعلولين علّه واحده و كان أحد المعلولين علّه لأمر ثالث، و معلوم أنّ المعلولين بعد تأخرهما عن العلّه في رتبه واحده، و المعلول الثالث متأخر عن علته بلحاظ و ملاك العليّه، و من البديهي أنّ رتبه المعلول الثالث مع المعلول الذي يكون في رتبه علته، لا- يكون التقدّم و التأخر عقلا بلحاظ فقدان ملاكه.

و يستفاد ممّا ذكرناه فيما نحن فيه أيضا مع إضافه، و نقول: سلّمنا أنّ الإطاعه متأخره عن الأمر بالإزاله، و لكنّه لا دليل على تأخر العصيان عنه، فإنّه: أوّلا:

أمر عدميّ لا- يكون قابلا- لحمل حكم وجودي عليه، و ثانيا: أنّ التأخر الرتبي يحتاج إلى ملاك عقليّ، و هو يتحقّق في الإطاعه دون العصيان؛ إذ الإطاعه عباره عن فعل المأمور به في الخارج، و العصيان عباره عن الترك، و من لم يصلّ عن عمد يعدّ عاصيا بأيّ داع يتحقّق.

و ثالثا: أنّ غرض القائل بالترتب فيما نحن فيه حمل الحكمين الوجوديين على العصيان: أحدهما: اتحاد العدم مع الوجود و الإطاعه مع العصيان في الرتبه، و ثانيهما: شرطيه العصيان للأمر بالمهمّ، و الحال أنّه لا بدّ أن يكون الشرط أمرا وجوديا، فالترتب يكون محلا للإشكال و النظر ثبوتا.

و لو فرضنا صحته في مقام الثبوت فهل يصحّ في مقام الإثبات أم لا؟ لا شكّ في أنّ غرض القائل بالترتب عباره عن رفع استحاله طلب الضدين في آن واحد، فإنّه أيضا قائل و معترف بأنّ الأمر بالإزاله و الأمر بالصلاه في زمان

واحد لا يكون كلاهما قابلا للجمع بل هو غير معقول، و مراده من الترتب إمكان جمعهما بدون الاستحاله.

و لا- بد لنا من ملاحظه أنه يتحقق مع الترتب طريق إلى الإمكان و يسدّ طريق الاستحاله أم لا؟ توضيح ذلك: أنه يتصور لما هو شرط للأمر المهمّ ثلاثه احتمالات: أحدها: أن يكون لنفس العصيان الخارجى للأمر بالأهمّ شرطيه بنحو الشرط المقارن، و ثانيها: أن يكون لها شرطيه بنحو الشرط المتأخر، نظير الإجازة فى البيع الفضولى بناء على الكشف الحقيقى، و ما يعبر عنه بشرطيه تعقب الإجازة، و ثالثها: أن يكون الشرط عباره عن العزم على العصيان أو التلبس به أو الشروع فيه، و هو يتحقق بإرادته المعصيه.

و على الأوّل: لا شكّ فى أن بعد مضى آناً ما من الزمان فى الواجب المضيق -لا فى مثل الصلاه و الإزاله بلحاظ كونه وجوبها فوراً ففوراً- يتحقق العصيان، فيسقط الأمر بالأهمّ؛ إذ العصيان كالإطاعه مسقط للتكليف، فلا يتحقق فى كلا الزمانين أزيد من أمر واحد، فإنّ قبل تحققّ العصيان يتحققّ الأمر بالأهمّ فقط. و أمّا بعد تحقّقه فيتحقّق الأمر بالمهمّ فقط، فلا يمكن اجتماع الأمرين مع الترتب و الطوليه على هذا المبنى فضلاً عن الاستحاله.

و على الثانى: سلّمنا أنه يتحققّ كلا الأمرين فى زمان واحد؛ إذ العصيان فى ظرفه مسقط للتكليف لا قبله، و شرط الأمر بالمهمّ - يعنى تعقب العصيان - متحقّق أيضاً، فيتحقّق الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ فى آن واحد، و لكنّه لا- ترتفع بهذا الا- اشتراط غائله الاستحاله، و لا أثر له إلاّ فعليّه الأمر المهمّ، و تعقب العصيان لا يكون مسقطاً للأمر بالأهمّ، فتبقى استحاله طلب الضدين.

و هكذا على الثالث، فإنّ العزم على العصيان لا يكون مسقطاً للتكليف،

مع أنّ شرط الأمر بالمهمّ حاصل، و حصول الشرط موجب لتحقيقه.

و الحاصل: أنّه تحقّق من المولى طلب الضدّين فى آن واحد، و هو مستحيل، و لا يمكن ارتفاعه بواسطة الاشتراط، فلا يحصل غرض القول بالترتّب، أى تحقّق طلب الضدّين فى زمان واحد، و رفع استحالته مع الترتّب و تقدّم رتبه أحدهما على الآخر، فإنّ استحاله طلب الضدّين أمر مطلق لا ينحصر بزمان دون زمان.

توضيح ذلك: أنّ رافع الاستحاله إمّا أن يكون أصل اشتراط الواجب المهمّ، و إمّا أن يكون اشتراطه بأمر ناشئ عن سوء اختيار المكلف، و إمّا أن يكون اختلاف الرتبه و تأخّر رتبته عن رتبه الواجب الأهمّ، مع أنّه لا يمكن رفع الاستحاله بأى وجه من الوجوه؛ إذ بناء على الأوّل يصحّ بطريق أولى قول المولى: «إن أكلت اليوم خبزا يجب عليك الجمع بين الصلاه و الإزاله»، و على الثانى يصحّ قوله: «إن عصيت واجب كذا يجب عليك الجمع بين الصلاه و الإزاله»، و الحال أنّ سوء الاختيار يرتبط بالمكلف، و طلب الضدّين يرتبط بالمولى، و ما يرتبط بالمكلف كيف يمكن أن يكون رافعا لاستحاله ما يرتبط بالمولى؟!!

و على الثالث: أنّ اختلاف الرتبه لا يكون مؤثرا فى رفع الاستحاله، فإنّ هذه المسأله مسأله زمانيه، و لذا يقال: هل يجوز طلب الضدّين فى زمان واحد أم لا؟ و لا يرتبط بالرتبه حتّى يكون اختلافها رافعا لاستحاله، فلا طريق لإثبات القول بالترتّب من حيث مقام الإثبات أيضا.

و لكنّ المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) ذكر عدّه من الفروع الفقهيّه و قال: إنّ كلّ فقيه

ص: ٢٢٠

لاحظها لا- بدّ له من الالتزام بمسأله الترتّب، وأدلّ دليل على إمكان الشىء وقوعه، ونحن نذكر فرعا واحدا منها و نبحثه حتّى تظهر حقيقه الحال، ولا بدّ لنا قبل بحثه من طرح أمرين بعنوان المقدّمه:

الأول: أنّ الفرع الذى يستدلّ به لوقوع الترتّب لا بدّ أن يكون واجدا لخصوصيّات ما نحن فيه، وهما خصوصيّتان: الاولى: أن يتحقّق بين الواجبين التضادّ فى مقام العمل، ولا يمكن الجمع بينهما، مثل عدم إمكان اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد فى زمان واحد.

الخصوصيّة الثانيه: أن يكون الواجب المهمّ مشروطا بشرط متأخّر عن الواجب الأهمّ من حيث الرتبه لا من حيث الزمان، كما أنّ الأمر بالتوبه و اشتراطه بعصيان الأمر بالصلاه-مثلا- يتخيّل أن يكون من مصاديق مسأله الترتّب، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ قبل تحقّق عنوان العصيان يتحقّق الأمر بالصلاه فقط، و بعد تحقّقه يسقط هذا الأمر و يتحقّق الأمر بالتوبه.

الأمر الثانى: أنّ الفرع الذى يستدلّ به فيما نحن فيه لا بدّ أن يكون فرعا فقهيا مسلّما بين الفقهاء، لا من الامور الفقهيه الاختلافيه بين القائل بالترتّب و منكره.

إذا عرفت ذلك فنذكر ما هو المهمّ من الفروع المذكوره فى كلام المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) و محصّل كلامه: أنّه لو فرض حرمة إقامه عشره أيام فى بلد على المسافر لنهى الوالد أو النذر-مثلا- و فرضنا رجحان متعلّقه شرعا، و لكنّه خالف النذر عملا و أقام فيه، فلا- إشكال فى أنّه يجب عليه صوم شهر رمضان و إتمام الصلوات اليوميّه، فقد توجه إليه حرمة الإقامه و وجوب الصوم، إلا أنّ

ص: ٢٢١

وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمه الإقامة، فيكون عين الخطاب الترتبي فيما نحن فيه من مسأله الضدين، وهذا واقع في الشريعة، وأدل دليل على إمكان شيء وقوعه.

و جوابه أولاً: بعد ملاحظه ما ذكرناه بعنوان المقدمه أنّ هذا الفرع فرع فرضي و جعلي لا واقعي، فإنّ وجوب الصوم و الإتمام لا يترتب على الإقامة، بل يترتب على قصد الإقامة كما لا يخفى.

و لو فرضنا أن يكون متعلق نذره عدم قصد عشره أيام في بلد كذا لا عدم الإقامة الخارجيه فلا تتحقق مسأله الترتب أيضاً، فإنّ غرض القائل بالترتب إثبات كلا التكليفين في آن واحد و رفع استحالته بالاشتراط، و أمّا في هذا المثال فلا يكون كلاهما قابلاً للاجتماع، فإنّ قبل تحقق قصد الإقامة منه لا يتحقق التكليف بوجوب الصيام و إتمام الصلاة، و بعد تحققه يسقط الأمر بوجوب الوفاء بالنذر.

و ثانياً: أنّه لا يتحقق التضادّ في مقام العمل بين عدم قصد الإقامة و الصوم و إتمام الصلاة؛ إذ يمكن الجمع بينهما، و إن كان الصوم باطلاً.

و ثالثاً: أنّه لا يتحقق في هذا المثال الترتب الظاهري فضلاً عن الواقعي، فإنّ الدليل الثاني مطلق مثل الدليل الأول، و لا يكون مشروطاً بعصيان الأمر الأول، كشرطيه الأمر بالتوبه بعصيان الأمر بالصلاه مثلاً؛ إذ الأول يحكم بوجوب الوفاء بالنذر مطلقاً، و الثاني يحكم بوجوب الصوم و الإتمام على قاصد إقامة عشره أيام مطلقاً، و لا يتحقق بينهما التقدّم و التأخر و لو من حيث الظاهر، إلاّ أنّه وقع قصد عشره أيام في مورد مصداقاً لعصيان «أوفوا بالنذور»، فلا يوجب الالتزام بالحكم الفقهي في هذا الفرع الالتزام بالقول

بالترتب.

و ملخص الكلام فى هذه المسأله: أنه اخترنا فى أصل البحث أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده حتى فى الضد العام بمعنى النقيض و الترك؛ إذ القائل بالافتضاء تمسك لإثباته من طريق الملازمه أو المقدميه، فقد مرّ مفضيلا أن عدم الضد لا يتصف بالمقدميه و لا بالملازمه.

و ثمره هذا البحث عبارته عن حرمة الضد على القول بالافتضاء، سواء كان الضد أمرا عباديًا أم غير عبادي، و عدم حرمة على القول بعدم الافتضاء.

و ثمره اخرى تظهر فيما إذا كان الضد أمرا عباديًا عند المشهور، و هى أن الأمر بالإزالة إن اقتضى النهى عن الصلاة فتقع هذه منهية عنها و تصير باطله؛ إذ النهى المتعلق بالعبادة يقتضى فسادها، و هذه الثمره وقعت مورد النفي و الإنكار، و قد مرّ أن العبادة صحيحه سواء قلنا بالافتضاء أم قلنا بعدم الافتضاء، أمّا على الأول فإن النهى مقدمى و غيرى لا نفسى، و هو ليس بكاشف عن مبعوضيه العباده و لا يقتضى فسادها، و على الثانى لا وجه لبطلانها، فعلى كلا القولين تكون الصلاة مكان الإزالة صحيحه.

و قد مرّ ما ذكرناه عن الشيخ البهائى قدس سره (1) من إنكار الثمره بطريق آخر، حيث قال: إن الصلاة مكان الإزالة باطله على كلا القولين، أمّا على القول بالافتضاء فلأنها منهية عنها، و النهى يقتضى الفساد، و أمّا على القول بعدم الافتضاء فلأن العباده تحتاج إلى الأمر، و لا يمكن أن تكون الصلاة و الإزالة معا مأمورا بها فى آن واحد، فبطلان الصلاة مستند إلى عدم الأمر.

ص: ٢٢٣

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره (١) بأن العباده لا يحتاج في صحتها إلى الأمر؛ لأن تحقق الملاك و المصلحه التامه يكفي لصحتها، و مزاحمه الإزاله لا يوجب نقصا في الملاك و المصلحه.

و طريق آخر للجواب عنه: وجدان الأمر للصلاه. و الطريق الذى اخترناه لوجدان الأمر عباره عن عدم انحلال الخطابات العامه و عدم شرطيه العلم و القدره للتكاليف، و أنه لا يتحقق التضاد بين الصلاه و الإزاله من حيث الطبيعه و الماهيه، و يتحقق الأمر بهما فى عرض واحد بصوره الكلى، لا- بخطاب شخصى بدون الترتب و الطوليه. و نتيجه الأهم و المهم عباره عن أن المكلف إن استفاد من قدرته بالنسبه إلى الأهم يكون معذورا بالنسبه إلى الأمر بالمهم، و إن استفاد منها بالنسبه إلى المهم فلا يحكم العقل بمعذوريته بالنسبه إلى الأمر بالأهم بعد إحراز الأهميه، بل يستحق العقوبه بالنسبه إليه.

و لكن على فرض رفع اليد عن هذا المبنى و اختيار قول المشهور قلنا بأنه لا يمكن تحقق غرض القائل بالترتب- يعنى اجتماع الأمرين فى زمان واحد- و رفع استحالته بالإطلاق و الاشتراط، فلا يمكن أن يقع الترتب جوابا عن الشيخ البهائى قدس سره فى مقام إنكار الثمره. هذا تمام الكلام فى بحث الترتب، و لا يخفى أنه من المباحث المهمه فى علم الاصول.

ص: ٢٢٤

الفصل السادس: فى أنه هل يجوز الأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

فى أنه هل يجوز الأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

قال المحقق الخراسانى قدس سره (1) بعدم الجواز، خلافاً لأكثر المخالفين، إنما الإشكال فى أصل محلّ البحث قبل تحقيق المسألة، ولا شكّ فى أنّ كلمة «يجوز» فى عنوان المسألة ليس بمعنى الإباحه و الجواز الذى يستعمل فى لسان الفقهاء، بل يكون بمعنى الإمكان، و الإمكان على نوعين فى مقابل الاستحاله، يعنى:

الإمكان الذاتى و الإمكان الوقوعى، فى مقابل الاستحاله الذاتيه و الاستحاله الوقوعيه، و الاستحاله الذاتيه عبارته عما يكون محورا لجميع الاستدلالات فى العالم، و الاستحاله الوقوعيه ترتبط بممكن الوجود، فإنه إذا لم تتحقق علته يستحيل و يمتنع أن يقع فى الخارج و إن كان بحسب الذات ممكنا متساويا النسبه إلى الوجود و العدم، و إن تحققت علته يجب أن يقع فى الخارج، و لكن يعبر عنه بواجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير.

و البحث فى أنّ المراد من الإمكان هل هو الإمكان الوقوعى أو الإمكان الذاتى؟ و الظاهر أنّ كليهما لا يخلو من إشكال؛ إذ البحث عن الإمكان الذاتى لا يكون من شأن الاصولى، و لا يناسب المباحث الاصوليه، بلحاظ ارتباطه

ص: ٢٢٥

بالمباحث الفلسفيّه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: يرد عليهما إشكال مشترك، وهو: أنّ استعمال كلمه «العلم» فى عنوان المسأله يوجب إخراجها عن الإمكان الوقوعى و الذاتى؛ إذ الممكن تابع لعلته من حيث الوجود و العدم، و لا- دخل للعلم و الجهل فيه، مع أنّ معنى العنوان المذكور بعد إرجاع الضمير فى كلمه «شرطه» إلى الأمر- أى هل يمكن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر أم لا؟- يرجع إلى أنّ المعلول بدون تماميه عله هل يمكن وقوعه أم لا؟ و من المعلوم بديهيه الاستحاله و وقوعاً، فتحرير محلّ النزاع مشكل.

و لكنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه بعد القول بعدم الجواز فى عنوان المسأله و صدر كلامه قال فى مقام التوجيه و تصحيح محلّ النزاع: نعم، لو كان المراد من لفظ «الأمر» الأمر ببعض مراتبه و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخرى -بأن يكون النزاع فى أنّ أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبته فعليته، و بعبارة اخرى: كان النزاع فى جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى مرتبه فعليته؛ لعدم شرطه- لكان جائزاً.

ثمّ قال: و قد عرفت سابقاً أنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث و التحريك الجدّى حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحائياً، و ربما يكون غير ذلك.

و فيه: أنّ هذا القول مبدن على القول بتحقيق المراتب أو المرتبتين للحكم، و قد أنكرنا هذا المبنى تبعاً لاستاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه و قلنا: إنّ الأحكام على قسمين: قسم منها إنشائيه و تتوقّف فعليتها على زمان ظهور ولىّ الله الأعظم الحجّه الثانى عشر عليه السلام، و قسم منها فعليته و هى الأحكام التى وصلت إلينا

و لذا قال استاذنا السيد الإمام قدس سره بأنه على القول بالاستخدام فى مرجع الضمير الأولى رجوعه إلى المكلف أو المكلف به، فيرجع محلّ النزاع إلى أنّه هل يجوز الأمر للأمر الحكيم مع علمه بأنّ المكلف به لا يكون واجداً لشرط تعلّق التكليف به؛ لعدم مقدوريّته للمكلف، و على هذا يكون هذا شعبه من شعب النزاع بين الأشاعره و العدليه فى أنّ التكليف بمحال جائز من المولى الحكيم أم لا؟- مثل أن يقول المولى بخطاب واحد: يجب عليك الجمع بين الضدّين بعد اتّفاقيهما على استحاله تكليف محال له، مثل جعله شيئاً واحداً مأموراً به و منهيّاً عنه فى آن واحد، فالأشاعره قالوا بجوازه، و العدليه قالوا بعدمه، و لكن بعد ملاحظه ما ذكرناه فى بحث الترتّب نقول: إنّ أمره بخطاب شخصى ليس بجائز، و هكذا أمره بخطاب عامّ على القول بالانحلال، و هكذا على القول بعدم الانحلال فى صورته فاقدية أكثر المكلفين لشرط تعلّق التكليف بهم، و أمّا على القول بعدم الانحلال و واجديّه أكثرهم للشرط يجوز أمر الأمر بخطاب عامّ و لا مانع منه.

الفصل السابع: في أنه هل تتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟

في أنه هل تتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟

تجرى في تحرير محلّ النزاع في هذا البحث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من الأفراد المذكوره في مقابل الطبائع و الماهيات في عنوان البحث وجودات الطبيعه بدون خصوصيات فرديّه، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر و النواهي متعلّقه بالماهيات أو متعلّقه بالوجودات، و هذا البحث متفرّع على بحث أصاله الوجود و أصاله الماهيه في الفلسفه، و القائل بأصاله الوجود يقول بتعلّقها بالوجودات، و القائل بأصاله الماهيه يقول بتعلّقها بالماهيات. و لكنّه يتحقّق لهذا الاحتمال مبعّدات:

الأول: أنّ لازم ذلك استعمال كلمه «الوجودات» مكان «الأفراد» في عنوان البحث الاصولي، و الأفراد عباره عن الوجودات مع خصوصيات فرديّه.

المبعّد الثاني: أنّ البحث بهذه الكيفيه لا يكون بحثا اصوليا بما هو اصولي، بل هو بحث فلسفي، و يظهر أحد نتائج الاختلاف بين أصاله الوجود و أصاله الماهيه فيما نحن فيه، مع أنّ ظاهر عنوان المسأله أنّه بحث اصولي.

المبعّد الثالث: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه و عدّه من المحقّقين يقولون بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع مع تصريحهم بأنّ القول بأصاله الماهيه، و أصاله

الوجود فى الفلسفه لا يوجب فرقا فى مختارنا فى هذه المسأله، و هذا دليل على الفرق بين المسألتين.

الاحتمال الثانى أيضا مبتن على البحث الفلسفى و المنطقى، و هو البحث فى وجود الكلى الطبيعى؛ إذ المشهور قائل بأن وجوده عين وجود أفراد، و لذا يصح التعبير بعد تولد زيد-مثلا- أنه وجد الإنسان كما يصح التعبير بأنه وجد زيد، بخلاف الرجل الهمدانى فإنه قائل بأن نسبه الكلى إلى الأفراد و المصاديق مثل نسبه الأب إلى الأبناء، فيحتمل أن يقول المشهور فيما نحن فيه بتعلق الأوامر و النواهى بالأفراد؛ إذ الطبيعى لا يكون متلبسا بالوجود الاستقلالى فى مقابل وجود الأفراد، و القائلون بتعلقها بالطبائع لا بد من تبعيتهم للرجل الهمدانى من القول بأن الطبيعى بمنزله الأب للأفراد.

و فيه: أولا: أن لازم ذلك خروج المسأله عن المباحث الاصوليه و جعلها من ثمرات ما يبحث فى المنطق و الفلسفه، و هو خلاف الظاهر.

و ثانيا: أن لازم هذا الاحتمال أن يكون القائل بتعلق الأوامر و النواهى فيما نحن فيه تابعا للرجل الهمدانى فى المنطق، مع أن المشهور بعد مخالفته قائل بتعلقها بالطبائع، و هذا أيضا لا يكون محلا للنزاع.

الاحتمال الثالث: أن يكون محل النزاع متفرعا على مسأله لغويه و هى: أن الوضع فى أسماء الأجناس التى تقع معروضه لهيئه «افعل» كالصوم و الصلاه فى الشريعه يكون عاميا، و الاختلاف فيها يكون فى الموضوع له، و القائل بتعلق الأوامر و النواهى بالطبائع يقول بأن الموضوع له فيها أيضا يكون عاما، و أمّا القائل بأن الوضع فيها عام و الموضوع له خاص؛ فلا بد له من القول بتعلقها بالأفراد، فإن هيئه «افعل» تكون بمعنى البعث و الطلب و يتعلق بالماده، و إذا

كان الوضع و الموضوع فيها عامًّا فلا- بدّ من تعلّقها بالطبائع، و إذا كان الوضع فيها عامًّا و الموضوع له خاصًّا فلا بدّ من تعلّقها بالأفراد.

و فيه: أوّلاً- أنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ أمر غير معقول كما مرّ؛ إذ لا يمكن ملاحظه الأفراد من ناحيه العامّ بعد فرض تقوّمها بعوارض فردية و مشخصات شخصيه، فلا ارتباط و لا نسخيه بينها و بين ماهيته الإنسان مثلاً.

و ثانياً: أنّ على فرض ابتناء هذه المسأله على البحث اللغوي فلا- بدّ من الإشاره إليه في كلمات المستدلّين، مع أنّه ليس في استدلالاتهم أثر و لا خبر من هذا الابتناء، بل يستفاد من ظاهر كلامهم أنّ المسأله تكون مسأله عقليه لا لغويه.

و ثالثاً: أنّ على فرض أن يكون الوضع في أسماء الأجناس عامًّا و الموضوع له فيها خاصًّا فلا يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ و الموضوع له العامّ مصداق، بل يمكن أن يتحقّق له مصداق آخر حتّى يستدلّ به القائل بتعلّقها بالطبائع.

الاحتمال الرابع: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) حكى عن السكاكي ادّعاء الاتفاق على أنّ المصدر المجرّد من الألف و اللام و التّوين لا يدلّ إلاّ على الماهيه، فقد مرّ البحث في أنّ المصدر ليس مادّه للمشتقّات، فإنّ هيئته أيضا تدلّ على معنى زائد على ما تدلّ عليه مادّته. و على فرض رفع اليد عن هذا المبنى و التسليم بقول كون المصدر أصل الكلام و شمول ادّعاء اتفاق السكاكي للمصدر الذي يتحقّق في ضمن فعل الأمر، فإذا كان المصدر مجرّداً أو غير معروض لهيئه «افعل» فلا دخل للوجود أيضا فيه، و أمّا إذا كان معروضا لها

ص: ٢٣١

فيوجب هذه المعروضيه لإشراب عنوان الوجود فيه-و لا نحتاج في هيئه الماضى و المضارع إلى هذا الإشراب لدالتهما على التحقق-بناء على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالأفراد،و لا- يوجب إشراب الوجود فيه على القول بتعلقها بالطبائع،و لا يوجب انقلاب معنى المصدر عمّا هو عليه.

و فيه:أولاً-أنّ النزاع فى هذه المسأله لا ينحصر بهيئه «افعل»و«لا تفعل»، بل البحث فى تعلق الأحكام بالعناوين من دون الفرق بين بيان الحكم بكلمه «يجب»أو«كتب»أو«حرّمت»أو الأمر و النهى،و إن كان المذكور فى عنوان البحث كلمه الأوامر و النواهي.

و ثانياً:أنّه يستفاد من ظاهر البحث أنّه بحث عقلى،مع أنّ البحث بهذه الكيفيه يوجب إرجاعه إلى البحث اللغوى؛بأنّ المادّه لا تدلّ إلّا-على الماهيه، و لكن تتحقّق فى هيئه «افعل»خصوصيه،و هى وضعها و دلالتها على طلب الوجود،على أنّه أساس هذا الاحتمال-يعنى كون المصدر مادّه المشتقات-مخدوش عندنا.

الاحتمال الخامس:ما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1)و هو:أنّ المقصود من تعلق الأحكام بالطبائع هو وجود الطبائع و الماهيات لا نفسها،و المقصود من تعلقها بالأفراد:الخصوصيات الفرديه و العوارض المشخصه زائداً على وجود الطبيعه.

و دليله على هذا التوجيه:أنّ الطبيعه و الماهيه من حيث هى هى ليست إلّا-هى،يعنى لا موجوده و لا معدومه،لا مطلوبه و لا غير مطلوبه،و إذا كان كذلك فلا معنى للقول بأنّ مقصود القائلين بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع

ص: ٢٣٢

هى نفس الطبيعه، فيكون مرادهم وجود الطبيعه، كما أنّ مراد القائل بتعلّقها بالأفراد هو دخول خصوصيات فرديّه أيضاً فى دائره الطلب.

وفيه: أنّ مراد الفلاسفه من العبارة المذكوره أنّ الماهيّه فى مقام الذات و الذاتيات ليست إلّا هى، يعنى ما كان خارجاً عن دائره الجنس و الفصل يكون قابلاً للنفى عنها، و لذا يصحّ سلب المتناقضين كالوجود و العدم عنها فى هذا المقام؛ لخروجهما عن دائره الماهيّه، كما أنّ الطلب و غيره خارج عنها. و من البديهيات أنّه لا- يستفاد من ذلك عدم إمكان تعلّق الطلب بالطبيعه فى مقام الخارج، و لا يدعى القائل بتعلّقه بالطبيعه و الماهيّه أن يكون الطلب جزءاً، فوقع منه قدّس سرّه الخلط بين المقامين.

مثلاً: إذا قلنا: الماهيّه موجوده بمعنى كون الوجود جزء لها و حمل الوجود عليها بالحمل الذاتى، فهى قضيه كاذبه؛ إذ المحمول لا يكون تمام الماهيّه و لا- جزء الماهيّه للموضوع، و إذا قلنا: الماهيّه موجوده بمعنى عروض الوجود عليها و حملها بالحمل الشائع، فهى قضيه صادقّه.

مع أنّه يتحقّق فى كلامه نوع من التناقض، فإنّه يقول: لا يمكن تعلّق الطلب بالطبيعه و لا بدّ من إضافه الوجود إليها.

قلنا: إن أمكن إضافه الوجود إليها فلم لا يمكن إضافه الطلب إليها بعد نفيهما معاً فى العبارة المعروفه و خروجهما معاً عن دائره الماهيّه، فلا- فرق بينهما فى العروض على الماهيّه، و لكنّه صرّح بصحّه تعلّق الأمر بالطبيعه؛ لأنّه طلب الوجود و عدم صحّه تعلّق الطلب بها؛ لأنّه ليس كذلك، و الحال أنّه لا يصحّ التفكيك بينهما أصلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: و التحقيق فى تحرير محلّ النزاع: أنّ المراد من تعلّق

الأوامر و النواهي بالطبيعه هو تعلقها بنفس الطبيعه، و المراد من تعلقها بالأفراد هو تعلقها بوجودات الطبائع بعد أن دخول الخصوصيات الفرديه و العوارض المشخصه في دائره الطلب أمر بديهى البطلان، و إن كان جعل كلمه الأفراد بهذا المعنى في عنوان البحث في مقابل كلمه الطبائع -إذا كان المراد منها نفسها- خلافا للظاهر.

و نذكر من باب المقدمه لما هو الحق في المسأله أنه قد مرّ النزاع بين الشيخ و المشهور في الواجب المشروط، و قول المشهور برجوع القيد فيه إلى الهيئه، و قول الشيخ برجوعه إلى الماده بعد الاتفاق بأن ظاهر القواعد الأدبيه يقتضى رجوعه إلى الهيئه، و لكنّ الشيخ يدعى بتحقيق قرينه عقليه التى توجب التصرف في الظاهر و رفع اليد عنه.

و نظير هذا النزاع يتحقق فيما نحن فيه، فإنّ القائل بتعلق الأحكام بوجودات الطبائع كالقائل بتعلقها بنفس الطبائع معترف، بأنّ ظاهر العبارة في مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» و نحو ذلك تعلقها بنفس الطبائع، و لكنّ القائل بتعلقها بوجود الطبيعه قائل بتحقيق قرينه عقليه توجب التصرف في الظاهر و إضافه كلمه الوجود إليها، و القرينه إمّا عبارة عمّا استفاده صاحب الكفايه قدس سرّه من العبارة المعروفه بين الفلاسفه، و قد عرفت الجواب عنها آنفاً، و إمّا عبارة عن أنّ المقصود من التكليف تحقيق المكلف به و إيجاده في الخارج، و لذا تعلق الأمر بوجود الماهيه لا نفسها، و هذا يكون أساس المشكله في المسأله؛ إذ الوجود منشأ لترتب الآثار، فلا محاله تتعلق الأحكام به.

و جوابه أولاً: أنّ هذا البيان يوجب ابتناء المسأله على أصله الوجود، فإنّ

ترتب الخواصّ و الآثار على الوجود لا- يكون إلا- على القول بأصالته، و ينكره القائل بأصاله الماهيّة، فقد تقدّم نفي هذا الابتداء مفضّلاً.

و ثانياً: أنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العرض إلى المعروض، و تجرى هاهنا أيضاً قاعدة فرعيّه، فنسأل حينئذ: أنّ مفهوم وجود الطبيعه مطلوب للمولى أو واقعيته مطلوبه له؟ و على الأوّل لا- فرق بينه و بين مفهوم الطبيعه، و لا- وجه لإضافه الوجود إليه، و على الثانى لا بدّ من تحقّق المتعلّق مثل الصلاه أوّلاً فى الخارج، ثمّ تعلق الحكم به بلحاظ تقدّم الموضوع على الحكم تقدّم المعروض على العرض، مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً. و هذا الإشكال بعينه يرد على القول بتعلق الأحكام بالأفراد أيضاً.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه بعد القول بتعلق الأحكام بالطبائع و أنّ المقصود منها وجود الطبائع توجّه إلى أنّ ذلك مستلزم لتحصيل الحاصل، و أجاب عنه بأنّ المولى أراد صدور الطبيعه و إيجادها من المكلف.

و فيه: أنّه لا- فرق بين الإيجاد و الوجود إلا- من حيث الاعتبار، فيعود الإشكال ثانياً، بأنّ الصلاه-مثلاً- إذا تحقّقت فى الخارج فلا معنى لتعلق الأمر بها؛ إذ الخارج يكون ظرف سقوط التكليف.

و بعباره اخرى قد يكون البحث فى مقام جعل الحكم و وضعه و إثباته، و قد يكون فى مقام إجراء الحكم و امتثاله، و الأوّل مقام تعلق الحكم و مقدّم على مقام امتثاله، و الثانى مقام سقوط الحكم و ظرف امتثاله و إتيان المكلف به، فلا يتحقّق فى مرحله تقنين الحكم و جعله شيئاً سوى الطبيعه حتّى يتعلّق الحكم به، فلا- محاله يكون متعلّق الحكم نفس الطبيعه بعد عدم إمكان تعلقه بالوجودات و الأفراد، فيصحّ قضيه الماهيّة مطلوبه بمعنى كون الماهيّة معروضه للطلب لا- بمعنى كونه جزء للماهيّة. هذا تمام الكلام فى المقام.

فى نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

و هذا البحث بهذه الصورة عنوان فى الكلمات، و لكن لا بدّ فى الابتداء من البحث فى مقام الثبوت، و بعد القول بالإمكان فى هذا المقام تصل النوبه إلى مقام الإثبات، و عنوان البحث فى مقام الإثبات أيضا لا يكون بهذه الكيفيه.

و البحث فى مقام الثبوت بآئه هل يمكن بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ أو بالمعنى الأخصّ بعد ارتفاع الوجوب أم لا؟ و المرتكز فى الأذهان أنّ للوجوب ماهيته مركّبه - كما ذكر صاحب المعالم قدّس سرّه (1) - و هى الإيذن فى الفعل و المنع من الترك، و هكذا الاستحباب و الكراهه و الإباحه.

و التحقيق: أنّ الوجوب أمر اعتبارى بسيط ينشأ عن إرادته المولى الحتميه، كما أنّ الاستحباب أمر بسيط اعتبارى ناشئ عن إرادته غير حتميه، و يكون التفاوت بينهما بالشده و الضعف، كالتفاوت بين أفراد الكلى المشكك، مثل أفراد الوجود، و كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، فالوجوب هو أمر بسيط و قد نسخ على ما هو المفروض، فلم يكن هنا جواز حتّى يكون باقيا

ص: ٢٣٧

بعد نسخ الوجوب.

و إذا قيل: إنَّ هذا إنكار لأمر بديهى؛ إذ لا شكَّ فى أنَّ الشىء إذا كان واجبا يتحقَّق معه جواز الفعل، بل رجحانه.

قلت: سلّمنا أنَّه يتحقَّق مع وجوب شىء جواز و رجحان فعله، و لكنّه لا يكون جزء مَاهِيَه الوجوب و لا تمام ماهِيَهه، بل الوجوب يدلُّ بدلاله التزاميه على الجواز بنحو دلالة الملزوم على ثبوت اللازم؛ بمعنى تبعيته له مثل تبعيته وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، فلا يعقل بقاء اللازم بعد ارتفاع الملزوم و نسخه، فنحكم فى هذا المقام بالاستحاله، و أنَّه يستحيل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، و لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات أصلا.

و لو فرض إمكان بقاء الجواز فى هذا المقام ففى مقام الإثبات لا بدّ من تغيير عنوان البحث بأنّ ملاحظه دليل الناسخ و المنسوخ و الجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟ لا ملاحظه كلّ منهما مستقلاً كما استفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و ربما يقال: إنَّ الجمع بينهما يقتضى بقاء الجواز، بل يقتضى بقاء الرجحان، نظيره ما إذا قال المولى: «صلّ صلاه الجمعة»، و قال فى ضمن دليل آخر: «لا تجب صلاه الجمعة»، و المشهور بعد مواجهه هذين الدليلين يحمل الأمر على خلاف ظاهره، بقريته الدليل الثانى؛ إذ الدليل الظاهر على الوجوب يدلُّ على الرجحان و الجواز أيضاً، و القرينه توجب التصرّف فى دلالة على الوجوب فقط، و تبقى دلالة على أصل الجواز و الرجحان بقوّتها. و هكذا فيما نحن فيه، فإنّ دليل الناسخ يوجب نسخ وجوب دليل المنسوخ فقط، و يبقى جوازه و رجحانه بقوّته، فما نسخ وجوبه محكوم برجحان الفعل و جوازه.

ص: ٢٣٨

و هل تصحّ هذه المقاييسه أم لا؟ أمّا فيما نحن فيه بعد ملاحظه ما ذكرناه في مقام الثبوت من أنّ الوجوب أمر بسيط غير مركّب كما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه، إلّا- أنّ وجوب الشئ يدلّ بالدلاله الالتزاميّة على الجواز، و لكنّها دلالة تبعيّة و فرعّيّه، بخلاف الدلاله المطابقيّه و التضمّنيّه، و لذا لا معنى لبقاء الدلاله الفرعيّه بعد ارتفاع الدلاله الأصليّه، فلا يعقل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فلو فرض عدم استحاله المسأله في مقام الثبوت لا يمكن الالتزام بها في مقام الإثبات.

و أمّا في مثل: «صلّ صلاه الجمعة» و «لا- تجب صلاه الجمعة» بعد اختلاف الدليلين في أصل الوجوب، فالمشهور قائل بأنّ هيئته «افعل» حقيقه في الوجوب و مجاز في غيره، و إن استعمل اللفظ فإنّه يحمل على الحقيقه إن لم تكن قرينه على خلاف المعنى الحقيقى، و أمّا إذا كانت القرينه على خلافه- مثل: لا- تجب صلاه الجمعة- فإنّها توجب التصرّف في هيئته «افعل» و تحمل على غير المعنى الموضوع له.

و لكن على ما اخترناه في هذه المسأله من أنّه لا- يكون من الحقيقه و المجاز في هيئته «افعل» أثر و لا خبر، بل مفادها عباره عن البعث إلى المبعوث إليه، إلّا- أنّ البعث الناشئ عن الإراده الحتميّه من دون ترخيص في مخالفته من ناحيه المولى نسّميه بالوجوب، و أمّا إذا استعملت هيئته «افعل» مع الترخيص في مخالفته من ناحيته فنستكشف أنّ البعث لا- يكون ناشئاً عن الإراده الحتميّه و نسّميه بالاستحباب.

و على هذا المبنى استعملت هيئته «صلّ» في معناها الحقيقى، إلّا أنّ ترخيص المولى بمخالفته بقوله: «لا- تجب صلاه الجمعة» دليل على أنّ هذا البعث

لا يكون ناشئاً عن الإرادة الحتمية، و لذا يحمل على الاستصحاب. فبمجرد المشابهة الصورية بين هذه المسألة و بين ما نحن فيه لا يمكن القول ببقاء الجواز و الرجحان بعد نسخ الوجوب، و لا دليل على بقاء الجواز.

و الطريق الآخر لبقاء الجواز عبارته عن استصحابه، و لكن لا مجال له إلا بناء على جريانه فى القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى، و هو ما إذا شكك فى حدوث فرد كلى مقارنة لارتفاع فردة الآخر، و بعد جريان الاستصحاب ترتب عليه آثار الكلى لا الفرد، و فيما نحن فيه تحقق الجواز فى ضمن الوجوب قطعاً يحتمل أن يتحقق مقارنة لارتفاع وجوب فرد آخر من الجواز، فنستصحب كلى الجواز و لا مانع منه.

و جوابه: أن جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث محل إشكال كما سيأتى تحقيقه فى باب الاستصحاب إن شاء الله، و لكن على فرض جريانه فيه لا مجال له فيما نحن فيه؛ إذ الجواز المستصحب لا يكون حكماً شرعياً و لا موضوعاً للحكم الشرعى، فإن الجواز الذى يتحقق حين الوجوب ليس بحكم شرعى، و إلا يستلزم أن يكون فى كل واجب للشارع حكمان شرعيان، مع أنه ليس كذلك بلا إشكال؛ إذ المجمعول الشرعى عبارته عن الوجوب، و هو أمر واحد بسيط غير مركب، و الجواز حكم عقلى يدل عليه الوجوب بدلاله التزامية عقلية، فإذا نسخ وجوب شىء فلا يمكن بقاء جوازه، بل يمكن أن يكون محكوماً بالحرمة.

فى الواجب التعينى و التخييرى و كيفيه تعلق الحكم بهما

أمّا تعلق الواجب التعينى فيتعلق بنفس الواجب كصلاه الظهر-مثلا- و تترتب آثار الوجوب عليها من عدم جواز الترك، و استحقاق المثوبه على الموافقه، و استحقاق العقوبه على المخالفه.

و أمّا تعلق الحكم فى الواجب التخييرى فيحتمل أن يكون نظير تعلقه بالواجب التعينى، بأن يكون الواجب على نوعين: نوع منه الواجب التعينى و نوع منه الواجب التخييرى، أى يتعلق الحكم فيه بكلا الشئين تعييناً، إلا أن امتثال أحدهما مسقط لغيره كما أنه قد يسقط الواجب بأمر مباح، و مخالفتها معا توجب استحقاق عقوبه واحده، و كذا موافقتها توجب استحقاق مثوبه واحده.

و يحتمل أن يكون الواجب التخييرى واجبا تعيينياً فى الواقع و معيناً عند الله، فإن امتثل المكلف ما هو المعين عند الله يسقط التكليف بعنوان إتيان الواجب، و إن امتثل ما ليس بواجب بحسب الواقع فيسقط التكليف بغير الواجب.

و يحتمل أن يكون الواجب فيه عنوان أحد الشئين لا بعينه، أو مصداق

أحدهما لا على التعيين، وهو ما يعبر عنه بالفرد المرّد.

و يحتمل أن يكون الواجب فيه عبارة عمّا يختاره المكلف في مقام العمل، و لازم ذلك اختلاف الواجب بحسب اختيار المكلفين، بل بحسب تعدّد اختيار مكلف واحد. فالواجب ما يختاره المكلف بعنوان الواجب التعيينى فى الحقيقة.

و المهمّ فى المسأله التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)، و محصّل كلامه:

أنّ الواجب التخييري على نوعين: الأول: ما يرجع إلى الواجبات التعيينية و أكثر الواجبات التخييريّه يكون من هذا القبيل، و هو الذى يكون الأمر بأحد الشئيين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا يسقط به الأمر، فالواجب فى الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليًا، و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين؛ لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول.

النوع الثانى: أن يكون الأمر بأحد الشئيين بملاك أنّه يكون فى كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، و لذا يكون كلّ واحد منهما واجبا، و لكن يتحقّق بين الغرضين نوع من التضادّ؛ بحيث لا يمكن الجمع بينهما، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

و حلّه بأنّ الواجب التخييري سنخ من الوجوب تترتب عليه آثاره الخاصّه من عدم جواز تركه، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما. و هذه عبارة عن الاحتمال الأوّل فى المسأله.

و أمّا بيانه بالنسبه إلى النوع الأوّل من الواجب التخييري ففيه: أنّ القاعده

ص: ٢٤٢

المسلّمه المتحقّقه فى الفلسفه عباره عن أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، ولذا يكون البحث بين الفلاسفه فى الصادر الأوّل عن الواحد الحقيقى، وهو عباره عن وجود محمّد صلّى الله عليه وآله كما ورد فى روايات معتبره، بخلاف قاعده الواحد لا يصدر إلاّ من واحد؛ إذ الظاهر من الفلاسفه الالتزام بوجود العلتين لمعلول واحد، ولكن على فرض تماميه هذه القاعده و عموميتها لما نحن فيه، وأنّ القدر الجامع المشترك بين الشئيين يكون مؤثرا فى غرض واحد لا ضروره تقتضى لرفع اليد عن التخيير الشرعى الذى يكون الظاهر من الأدلّه اللفظيه، مع أنّه لا طريق سوى الواجب التخييرى لتبيين المولى، ولا تتحقّق قرينه عقليه توجب التصرّف فى الظاهر و الالتزام بالتخيير العقلى، كالتصرّف فى ظاهر الآيه الشريفه: **وَ جَاءَ رَبُّكَ (١)**، فهذا التفصيل ليس بصحيح؛ إذ لا فرق فى الواجبات التخييريه بين غرض واحد أو أغراض متعدده غير قابله للاجتماع.

فمرجع إلى أصل مسأله الواجب التخييرى، و تتحقّق فيه شبهه الاستحاله، و هناك أقوال متعدده فى المسأله للتخلّص منها، و هى: أنّ الوجوب و البعث الذى يعبر عنه بالإراداه التشريعيه يشترك مع الإراده التكوينيّه فى خصوصيات الإراده، و لا- فرق بينهما إلاّ بالمباشره و التسبيب، و معلوم أنّ الإراده التكوينيّه و نظائرها من الصفات النفسانيّه كانت ذات إضافه كالعلم -مثلا- و يكون تشخيصها و تعيينها بتعين طرف إضافتها- أى المراد و المعلوم- و من البديهي أنّه لا يمكن تعلق الإراده التكوينيّه بشيء مبهم غير معيّن.

و يمكن أن يقال: إنّّه لا فرق بين تعلق الإراده بأمر مبهم و العلم الإجمالى كالعلم بأنّ أحد هذين المائعين خمر مثلا.

ص: ٢٤٣

و لكنّ الدقّه فيه تقتضى خلاف ذلك، فإنّ فى العلم التفصيلى بخمريّه شىء يعلم أوّلا بأنّ الخمر هنا موجود بصوره كلى، و ثانياً بأنّ ذلك الخمر الموجود هو هذا المائع. و أمّا فى العلم الإجمالى فما يتعلّق به العلم لا إبهام فيه، و لكنّ العلم محدود، فإنّه يعلم بأنّ الخمر هنا موجود بصوره الكلى، إلاّ أنّ تطبيق هذا الكلى على أحد المائعين غير معلوم له، فالمعلوم فيه أيضاً مشخّص، و أمّا فى الإراده التكوينيّه فلا- يعقل أن يكون المراد مبهما و مردّدا، و لا- فرق فى مثل هذه الموارد بين الإراده التكوينيّه و التشريعيّه، فالواجب التخييرى يكون مستحيلا، فإنّ معناه تحقّق الإراده بدون تشخّص المراد.

و حلّ الشبهه و المختار فى المسأله هو: أنّ الوجوب و البعث فى الواجب التخييرى يكون متعدّدا لا واحدا متعلّقا بالشيئين على نحو التخيير، و لا- فرق فى التعدّد بينه و بين وجوب صلاه الظهر و العصر، إلاّ أنّ فى أحدهما مصلحه مستقلّه لازمه الاستيفاء، و تتحقّق بين المصلحتين كمال الملاءمه، و يمكن اجتماعهما، و لكنّه فى الواجب التخييرى نوع خاصّ من التعدّد كما فى كفّاره الإفطار- مثلا- إذ تتحقّق مصلحه واحده، و يكون كلّ واحد من الخصال الثلاثه مؤثّرا فى تحقّقها.

و يمكن أن يتحقّق فى كلّ من الواجبين مصلحه مستقلّه لازمه الاستيفاء، و لكن لا- يمكن اجتماعهما بلحاظ التضادّ المتحقّق بينهما، و يمكن أن تكون المصلحتان قابلتين للاجتماع، و لكن كان لزوم استيفاء إحداهما متوقّفا على عدم استيفاء الاخرى، فيكون البعث و الإراده التشريعيّه فى جميع الأقسام متعدّده، فالمختار فى المسأله هو القول فى الواجب التخييرى، و هو أنّه نوع خاصّ من الوجوب بأنّ الواجب و الوجوب متعدّد، و لكن هذا التعدّد غير

تذنيب:

هل يمكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر إذا كان الأقلّ لا بشرط بالنسبه إلى الزيادة أو لا؟ربما يقال:بأنه مستحيل،فإنّ الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا- محاله و لو كان في ضمن الأ-كثر؛لحصول الغرض به،و كان الزائد عليه من أجزاء الأ-كثر زائدا على الواجب،بلا- فرق بين كون الأقلّ و الأ-كثر تدريجيّ الوجود-مثل التسيّحات الأربعة-أو دفعيّ الوجود كالخط الطويل المتحقّق دفعه.

هذا،و لكن لا بدّ لنا من ملاحظه كلّ واحد من القسمين مستقلاً،و نبحت أولاً في تدريجيّ الوجود،فكان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1)جواباً عنه،و حاصله:

أنّ الأقلّ يكون محصّياً للغرض إذا لم يوجد في ضمن الأكثر،و إلّا يكون المحصّل للغرض هو الأكثر،فإن اقتصر في التسيّحات بمزّه واحده كان كافياً و إلّا يكون المؤثر في الغرض هو مجموعتها.

و الجواب الآخر عنه لاستاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (2)و هو:أنّ الكلّي المشكّك لا ينحصر فيما إذا كان التفاوت بين الأفراد بالشده و الضعف أو النقص و الكمال،بل يشمل لما يكون التفاوت بينها بالقله و الكثره،فكلّي الخطّ يشمل الخطّ القصير و الطويل معاً،و حينئذ إذا شرع المكلف برسم الخطّ فلا يصحّ الحكم بأنّه أوجد فرداً قصيراً منه قبل رفع يده و توقّفه عنه.

نعم،إن لم يستمرّ برسمه يتحقّق الأقلّ و يحصل غرض المولى و يسقط

ص: ٢٤٥

١-١) كفايه الاصول ١:٢٢٦-٢٢٧.

٢-٢) لمحات الاصول: ١٨٨.

التكليف به، و إن استمرّ حتّى يتحقّق الأكثر يكون المؤثّر في تحصيل الغرض هو الأكثر؛ إذ يتحقّق وجود واحد من ماهيّة الخطّ في ضمن الأكثر لا وجودان منها، فلا استحاله في البين.

و لكنّ التحقيق: أنّه لا- يمكن حلّ الإشكال بهذا البيان، فإنّ محلّ النزاع- كما مرّ- عبارته عمّا إذا كان الأقلّ لا بشرط بالنسبه إلى الزائد، و معلوم أنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، لا الأقلّ المقيّد بعدم الزيادة؛ إذ هو مباين للأكثر و خارج عن محلّ النزاع، و على هذا إذا تحقّق الأ- كثر تدريجاً في الخارج يتحقّق الأقلّ في ضمنه أيضاً، و هو يتحقّق في التدريجيّات قبل الأكثر، و يحصل بتحقيقه غرض المولى و يسقط الأمر، فلا- يترتب على الزائد عنه غرض، إلا- أن يكون بصوره المباح أو المستحبّ، و القول بأنّ التسبيحه الواحده تكون محصّله للغرض إذا كانت واحده ليس بصحيح، فإنّه خلاف الفرض.

و أمّا البحث في الأقلّ و الأ- كثر إذا تحقّقا دفعه فقد مرّ في أصل الواجب التخييري أنّ له ثلاث صور، و نلاحظ كلّ واحد من الصور مستقلاً:

الاولى: أن يكون للمولى غرض واحد و تعلق بماهيته رسم الخطّ- مثلاً- و هو يحصل بإيجاد الخطّ الطويل و القصير في الخارج، و هل يمكن إيجابهما بصوره الواجب التخييري أم لا-؟ يتوهم في بادئ النظر أنّه لا- مانع منه، و لكن بعد دقّه النظر يظهر أنّه مستحيل؛ لأنّه إذا تحقّق الخطّ الطويل دفعه في الخارج فالمؤثّر في الغرض هل هو الطويل أو القصير المتحقّق في ضمنه؟ إن كان المؤثّر هو الأوّل يكون معناه خروج الأقلّ عن عنوان اللابشرط، فلا محاله يكون المؤثّر هو الثاني، فلا معنى للتخيير بينهما، بل هو أمر ممتنع، فلا بدّ من القول بأنّ الزائد على القصير يكون مباحاً أو مستحبّاً.

الصورة الثانية: أن يكون للمولى غرضان غير قابلين للاجتماع مع كون كليهما لازم الاستيفاء، وفيما نحن فيه غرض واحد لازم التحصيل يترتب على الأقل و مثله على الأ-كثر، ولكن لا- يمكن اجتماعهما، و على هذا إذا تحقّق الخطّ الطويل في الخارج فهل يترتب غرض واحد على المجموع أو على القصير؟ و كلاهما يحتاج إلى الدليل هاهنا، أو يترتب عليهما معا، و المفروض أنّهما لا يجتمعان أو لا- يترتب عليهما أصلا، مع أنّه لا- يمكن الالتزام به، فالتخيير لا- يكاد يعقل بينهما، فالزائد على الأقلّ إمّا أن يكون مستحبّا أو مباحا.

الصورة الثالثة: أن يكون للمولى غرضان قابلان للاجتماع، إلّا أنّ مع تحقّق أحدهما لا ضروره لتحصيل الآخر، ففي هذه الصورة يمكن التخيير بينهما، فإنّه إذا تحقّق الخطّ الطويل دفعه واحده لا مانع من أن يكون الأقلّ و الأكثر- أى الطويل و القصير المتحقّق فى ضمنه معا- مؤثران فى الغرض، فإنّهما قابلان للاجتماع. هذا تمام الكلام فى الواجب التخيري.

فى وجوب الواجب الكفائى

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى العينى و الكفائى، و محور البحث فى هذا التقسيم عبارته عن الواجب الكفائى، و لا بد لنا قبل تعريفه من ملاحظته آثاره و خصوصياته، و من البديهى أنّ التكليف فى الواجب العينى يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين استقلالاً بلحاظ تعدّد التكليف بحسب تعدّد المكلفين و إن كان خطاب العامّ واحداً، و تترتّب عليه آثاره من استحقاق المثوبه لمن وافقه بلا- دخل لسائر المكلفين، و استحقاق العقوبه لمن خالفه هكذا، و معلوم أنّ عدم انحلال الخطابات العامه لا يمنع من تعدّد التكليف.

و أمّا فى الواجب الكفائى فإنّه أيضاً يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين و لكنّه يسقط التكليف فيه بفعل بعضهم، سواء كان الواجب قابلاً للتعدّد- مثل صلاه الميّت- أم لم يكن كذلك كدفنه، و مقتضى تعلّق الوجوب بكلّ واحد هو استحقاق الجميع للعقوبه على تقدير مخالفتهم جميعاً، لا أنّ عقوبه واحده تنقسم عليهم، بل كلّ واحد منهم يستحقّ عقوبه مستقله.

و بعد ملاحظه هذه الخصوصيات وقع الخلاف فى حقيقه الواجب الكفائى؛ إذ التكليف متقوم بالآمر المكلف و المأمور المكلف و المكلف به، و الإشكال

هاهنا في ناحيه المكلف، و يتحقق في تصويره احتمالات متعدده:

الأول: أن يكون المكلف عباره عن مجموع المكلفين من حيث المجموع، و فيه ثلاثه احتمالات بالنظر الدقى؛ إذ يحتمل أن يكون المقصود منه جميع المكلفين، و على هذا لا- يكون فرقا بين الواجب العينى و الواجب الكفائى، مع أنه لا- يمكن تكليف جميع المكلفين في بعض الموارد، مثل دفن الميت.

و يحتمل أن يكون المقصود منه تحقق المكلف به في الخارج بلا فرق بين تحققه من شخص واحد أو مجموع المكلفين، و هذا يرجع إلى صرف الوجود الذى يقول به المحقق النائى قدس سره في مقابل مطلق الوجود، و سيأتى تفصيله.

و يحتمل أن يكون المقصود منه تكليف جميع المكلفين بإتيان فرد واحد من الأمور به، و هذا المعنى مع عدم إمكانه في بعض الموارد لم يلتزم به أحد في الواجب الكفائى.

الاحتمال الثانى: أن يكون المكلف عباره عن واحد غير معين في الواقع لا مفهومه، بل واقعيته و مصداقه، و تحقق استحاله هذا المعنى في الفلسفه؛ إذ التحقق في الخارج مع وصف عدم التعيين و التشخص أمر مستحيل، فإنّ التحقق و الوجود مساوق للتشخص، فلا يمكن أن يكون المكلف عباره عن واقعيه أحد المكلفين مع وصف غير المعين خارجا.

الاحتمال الثالث: أن يكون المكلف عباره عن واحد مردد، كما أن يكون المكلف به في الواجب التخييرى فردا مرددا. و الفرق بينه و بين الواحد الغير المعين أن المكلف هاهنا معين و لكنّ الإبهام يكون في طرف إضافه التشخص، بخلاف الواحد غير المعين.

و لكنّه أيضا مستحيل كما مرّ نظيره في الواجب التخييرى؛ بأنّ تشخص

الإرادة التكوينية يكون بالمراد، ولا يعقل تحقق الإرادة بدون تشخيص المراد، وهكذا في الإرادة التشريعية لا يمكن أن يكون طرف إضافه الإرادة فردا مرددا.

الاحتمال الرابع: أن يكون المكلف عبارة عن صرف الوجود من المكلفين، فيتحقق التكليف بفعل بعضهم، كما يتحقق بفعل عدده منهم، وكما يتحقق بفعل جميعهم في مقابل الوجود السارى و مطلق الوجود.

الاحتمال الخامس: أن يكون الفرق بين الواجب العيني والكفائي من ناحيه المكلف به، بلا فرق بينهما من حيث المكلف؛ بأن محصل غرض المولى فى الواجب العيني هو حصول المأمور به عن كل واحد من المكلفين بالمباشرة، و أما محصل الغرض فى الواجب الكفائي فهو تحقق المأمور به فى الخارج، بلا فرق بين تحققه بالمباشرة أو بالغير.

و التحقيق: أن الواجب الكفائي على ثلاثة أقسام، و تصويره بالنسبه إليها مختلف، و هى:

الأول: أن يتعلق التكليف بطبيعته المأمور به، و معلوم أن طبيعته بما هى هى قد لا يكون لها مصداق أصلا، مثل: «شريك البارى ممتنع»، و قد ينحصر مصداقها بفرد واحد، مثل: طبيعته واجب الوجود، و دفن الميت فيما نحن فيه، فإنه لا يكون قابلا للتعدد، و هكذا قتل سائب النبي صلى الله عليه و آله.

و الغرض من البعث و التكليف فى مثل هذه الموارد هو انبعاث المكلف، فلا يصح تصوير الواجب الكفائي بما قال به المحقق النائيني قدس سره؛ لأن أحد مصاديقه صرف الوجود عبارة عن جميع المكلفين، و لا يعقل انبعاثهم جميعا لقتل شخص واحد.

و من هنا يظهر جواب الاحتمال الخامس أيضا، فإنَّ المكلف بناء على هذا عبارته عن جميع المكلفين، والفرق بينه وبين الواجب العيني في مدخله قيد المباشرة وعدمه، وأي مناسبة تقتضى انبعاث جميع المكلفين لقتل شخص واحد، ولو مع عدم قيد المباشرة، فكيف يمكن تصوير الواجب الكفائي هاهنا؟!

و التحقيق: أنَّ تصويره إمّا أن يكون نظير ما مرَّ منّا في الواجب التخييري؛ بأنَّ غرض المولى مترتب على كفّاره الإفطار، و يتحقّق لتحصيله ثلاث طرق، فلا مجال له إلاّ بيان التكليف بصوره الواجب التخييري، و تؤيّد المسائل العقلية، و هكذا فيما نحن فيه تعلق غرض المولى بتحقيق قتل سبّ النبيّ صلّى الله عليه و آله في الخارج و جميع المكلفين مأمورون بتحقيقه خارجا، و لكن يعبّر في مقام التكليف بكلمه «أو» و «إمّا» بصوره التخيير.

و إمّا أن يكون الفرق بين الواجب العيني و الكفائي بالإطلاق و التقييد، بأنّ الصلاة-مثلا- واجبه على كلّ واحد من المكلفين، سواء صلّى الغير أم لا، بخلاف دفن الميت فإنّه واجب بشرط عدم إتيان الغير به.

القسم الثاني: أن يتعلّق التكليف بطبيعته المأمور به و لها أفراد متعدّده، و لكنّ الواجب و محصّل غرض المولى عبارته عن الفرد الواحد، كالصلاة على الميت فإنّها قابله للتعدّد، و من البديهي أنّه لا يعقل هاهنا أيضا أن يكون المكلف جميع أفراد المكلفين بدون قيد المباشرة، أو صرف الوجود الذي أحد مصاديقه عبارته عن جميع أفراد المكلفين في العالم. و هذا القسم من الواجب الكفائي يرجع إلى القسم الأوّل منه من حيث التصوير، فلا بدّ من تصويره إمّا من طريق الإطلاق و التقييد، و إمّا شبيه الواجب التخييري، كما مرّ تفصيله آنفا.

القسم الثالث: أن يتعلّق التكليف بطبيعته المأمور به التي تكون قابله للتعدّد، و المكلف عبارته عن صرف الوجود، و له ثلاثه مصاديق كما مرّ، و كلّ واحد منها محصّل للغرض، و تصوير الواجب الكفائي في هذا القسم يمكن أن يكون من الطريق الذي اختاره النائيني قدّس سرّه بأن يكون المكلف به و المكلف معا صرف الوجود منهما، و يتحقّق صرف الوجود من طبيعته بإيجاد فرد واحد منها كما يتحقّق بإيجاد عدّه من أفرادها، و كما يتحقّق بإيجاد جميع أفراد المكلفين جميع أفرادها، و لكن لا يوجد في الفقه مثال لذلك.

الفصل الحادى عشر: فى الواجب الموقت و الموسع

فى الواجب الموقت و الموسع

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الموقت و غير الموقت، و تقسيم الموقت إلى الموسع و المضيق، و قد يعبر عن غير الموقت بالمطلق، فالمطلق قد يستعمل فى مقابل المشروط، و قد يستعمل فى مقابل الموقت، و معلوم أنّ الموضوع للأحكام الفقهيّة عبارته عن فعل المكلف. و تبعيّة العمل الصادر عنه للمكلف من حيث الزمان و المكان ممّا لا بدّ منه عقلا، إلاّ أنّه تارة ممّا له دخل فى الواجب شرعا فيكون موقتا، و اخرى لا- دخل له فيه شرعا فهو غير موقت، و الموقت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، و إمّا أن يكون أوسع منه فموسع.

توضيح ذلك: أنّ الزمان بما هو هو إمّا لا دخل له فى ترتّب الآثار و المصالح، بحيث لو أمكن تحقّق الأمور به خاليا عن الزمان يحصل غرض المولى، و إمّا تكون له مدخلية فيه، لا الزمان بخصوصيّة كذا و شهر كذا و يوم كذا، بل لماهيّة الزمان بما هو زمان مدخلية فى حصول الغرض و ترتّب الآثار.

و الصورة الاولى مصداق أظهر للواجب غير الموقت، و أمّا الصورة الثانية فالظاهر أنّها أيضا مصداق له، فإنّ مدخلية الزمان بدون الخصوصيّة لا تحتاج

ص: ٢٥٥

إلى بيان الشارع بعد علمه؛ بأنّ فعل المكلف لا يمكن وقوعه في خارج الزمان، ولعله كان منافيا لحكمه الشارع بعنوان اللغوِيّه، والحال أنّ الواجب الموقّت عبارته عمّا كان بيان أصل الواجب و تقييده بالزمان معا من ناحيه الشارع؛ بحيث إن لم يمكن بيانه لا يستفاد التوقيت أصلا.

و استشكل بعض علماء العامّه في تصوير الواجب الموسّع؛ بأنّ بعد السؤال عن أنّ الصلاه في أوّل الظهر-مثلا-واجبه أم لا؟ إن قلت بعدم وجوبها فهو المطلوب، وإن قلت بوجوبها فلم تكون جائزه الترك؟! وهكذا في كلّ جزء من أجزاء الزمان.

و جوابه: أنّه لا يصحّ وضع اليد على أجزاء الزمان؛ إذ الواجب و المأمور به عبارته عن الصلاه بين الحدّين، و لذا قال الله تعالى: أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل (١)، و يظهر من ذلك أمران:

الأوّل: أنّ ما هو المعروف في الألسنه من أنّ الواجب الموسّع في آخر الوقت يصير مضيقا ليس بصحيح، فإنّهما نوعان من الواجب الموقّت، و لا يمكن أن يكون تكليف واحد موسّعا و مضيقا معا؛ إذ المكلف به في كلّ أجزاء الزمان هو الصلاه بين الزوال و الغروب، و لا يكون قابلا- للتغيير، إلاّ- أنّه في آخر الوقت يلزم العقل بإتيان الصلاه حتّى تقع بين الحدّين، فلا- يمكن أن يصير الواجب الموسّع مضيقا، وهكذا العكس.

الثاني: أنّه لا- يكون في الواجب الموسّع أزيد من تكليف واحد، و هو لزوم إقامه الصلاه بين الحدّين مثلا، و التخيير في الأفراد الطوليّه التدريجيّه الزمانيّه كالتخيير في الأفراد الدفعيّه-يعنى أمكنه مختلفه-تخيير عقلي.

ص: ٢٥٦

و استشكل فى بعض الكتب فى الواجب الموقت المضيق؛ بأنه كيف يمكن تطابق أول جزء من الزمان مع أول جزء التكليف و آخره مع آخره عقلاً؟ و هو ناش عن فرض المولى غير محيط و عاجز عن انطباقه معه، و فرض جميع الواجبات مثل الصلاة، و الحال أن البحث فى هذه الموارد يدور مدار الاعتبارات العرفية.

ثم إنه وقع البحث فى أن الواجب الموقت إذا فات فى الوقت هل يدل دليل أصل الوجوب المقيّد على إتيانه فى خارج الوقت أم لا؟ و بعبارة أخرى هل يدل دليل على وجوب الأداء على القضاء أم لا؟ و معلوم أنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت، فإن معنى التوقيت يرجع إلى أن الزمان قيد للمأمور به و دخيل فيه كسائر القيود، فكما أنه لا يستفاد من قوله:

«صلّ مع الطهارة» بقاء مطلوبية الصلاة مع فقدانها، كذلك فيما نحن فيه؛ إذ المقيّد أمر واحد و لا يرجع إلى المركّب، و جزئيه التقيّد عقلى محض، و لذا لا يقال: إن الصلاة مركّب من الطهارة و استقبال القبلة و أمثال ذلك، و إذا كان المقيّد مأموراً به فلا مجال للأمر بالمقيّد بما هو مقيّد بعد زوال قيده، فلا فرق بين «صلّ مع الطهارة» و «صلّ فى الوقت» من هذه الناحية.

و لكنّ المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) استثنى مورداً من ذلك بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقيّد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، فإنّ دليل التوقيت مهمل، و إن كان له الإطلاق فلا بدّ من الأخذ به؛ لحكومته على إطلاق دليل الواجب.

ص: ٢٥٧

سَلَّمنا أنَّ هذا البيان صحيح، وأنَّ بعد اجتماع هذه الخصوصيات يمكن القول بأنَّ الدليل الذي يدلُّ على أصل المأمور به يدلُّ على قضاءه في خارج الوقت، ولكنَّه استثناء منقطع وخارج عن الفرض؛ إذ التمسُّك بدليل أصل الواجب لا يكون محلَّ البحث، بل النزاع في أنَّ الدليل المقيِّد هل يدلُّ على وجوبه بعد زوال القيد أم لا؟ ولا دلاله في هذا الفرض أيضًا للأمر بالموثَّق على وجوبه في خارج الوقت، فالأمر بالموثَّق بما هو موثَّق لا يدلُّ على الوجوب في خارج الوقت إذا أُخِلَّ به في الوقت، وهكذا لا يدلُّ على عدم الوجوب أيضًا.

وقد يتمسُّك بالاستصحاب لإثبات وجوب الموثَّق في خارج الوقت؛ بأنَّ وجوب صلاة الظهر -مثلاً- كان قبل غروب الشمس معلوماً، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يثبت وجوبها بعد الوقت.

وجوابه: أنَّ هذا الاستصحاب ليس قابلاً للتمسُّك؛ لفقدان ما هو الركن في هذا الباب -يعني اتِّحاد القضية المتيقَّنه والمشكوكه من حيث الموضوع والمحمول- فإنَّ الدليل المعتمد في باب الاستصحاب عبارته عن الروايات التي ذكر فيها كلمه اليقين والشك، أي «لا تنقض اليقين بالشك» ومن البديهي تعلُّقهما بالأمر التصديقي والقضيه؛ إذ الموضوع بوحدته والمحمول بوحدته لا يتعلَّق به اليقين ولا الشك، ونستكشف من استعمال كلمه «النقض» في هذا المورد اتِّحاد القضية المشكوكه والتميقنه، وتحقُّق الشك واليقين بلحاظ الزمان، ولا يتحقَّق فيما نحن فيه اتِّحاد القضيتين؛ إذ المتيقَّن هو وجوب الصلاة المقيِّده بالوقت، والمشكوك وجوب نفس الصلاة، فالصلاه المقيِّده بالوقت كانت واجبه، ولا شك في عدم بقائها، وما نشك في بقائه لا يتحقَّق له حاله سابقه

إن قلت: إنَّ الفقهاء يتمسِّكون بالاستصحاب في مثل ما نحن فيه، مثلاً: قام الدليل على أنَّ الماء الكَرَّ إذا تغيَّر أحد أوصافه الثلاثة بملاقاه النجس يصير متنجساً، ثم وقع البحث في أنه إذا زال تغيُّره من قبل نفسه هل تكون نجاسته باقية أم لا؟ والمحققون قائلون ببقاء نجاسته للاستصحاب، فلا فرق بين هذا المثال و ما نحن فيه؛ إذ الموضوع في كليهما عبارته عن الشيء المقيّد بما هو مقيّد، كالماء المقيّد بحصول التغيُّر في أحد أوصافه الثلاثة كان نجساً، فتستصحب نجاسته بعد زوال تغيُّره من قبل نفسه، فلم لا يجرى الاستصحاب في الواجب الموقّت بعد زوال قيده؟!

قلنا: في مقام الجواب بأنَّ بين المثالين فرق في أنَّ الحكم في مثل: «صلّ في الوقت» حكم تكليفي، وفي مثل: «الماء المتغيّر أحد أوصافه الثلاثة نجس» حكم وضعي.

بيان ذلك: أنه قد مرَّ أنَّ الأحكام التكليفيّة متعلّقه بنفس الطباع و الماهيات لا بوجودها، و ما يقول به الفلاسفه: من أنَّ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا- هي، لا موجوده و لا غير موجوده، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، ليس معناه ما استفاد صاحب الكفايه قدّس سرّه، بل معناه أنَّ في ماهيّة الإنسان- مثلاً- لا مدخلية لأيّ شيء سوى الجنس و الفصل حتّى الوجود و العدم خارجان عن دائره الماهيّة، و لا- يكون معنى قولنا: «الطلب متعلّق بالطبيعه»، جعله جزء لها، بل معناه أنَّ الطلب عارض عليها، فلا فرق بين قولنا: «الماهية موجوده» و «الماهية مطلوبه» من هذه الناحية.

و إذا تعلّق الحكم بالطبيعه، و العنوان يكون من خصوصياتّه أنَّ العنوان إذا

كان مقيداً بقيد أو موصوفاً بوصف لا يمكن انطباقه في غير مورد الوصف و القيد؛ إذ القيد يوجب محدودية المقيد، و لا يعقل أن يصدق عنوان الإنسان الأبيض على غير الأبيض، و عنوان الرجل العالم على غير العالم، و المأمور به فيما نحن فيه عبارة عن طبيعه المقيد- أى الصلاة المقيد به بالوقت- فلا يمكن انطباق هذا العنوان على الصلاة خارج الوقت، و القضية المتيقنه عبارة عن وجوب الصلاة المقيد به بالوقت، و القضية المشكوكه عبارة عن أن الصلاة فى خارج الوقت هل تكون واجبه أم لا؟ و لا يتحقق الاتحاد بين القضيتين بنظر العرف، فلا مجال لجريان الاستصحاب هاهنا.

و أما دليل جريان الاستصحاب فى مثل الماء الذى زال تغيره من قبل نفسه فهو عبارة عن كون الحكم فيه حكماً وضعياً، و معلوم أنه يتعلّق بالوجود الخارجى، بخلاف الحكم التكليفى؛ إذ الوجود الخارجى يكون ظرف سقوطه لا ثبوته، و متعلّق الحكم الوضعى فى قوله تعالى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) هو البيع المحقق فى الخارج مع الشرائط المعتره الشرعيه، و هكذا الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثه فى الخارج نجس، لا- مفهومه و لا- وجوده الذهنى، فلا- بدّ من تحقق الماء المتغير أولاً، ثم اتصافه بالنجاسه، و لذا يتحقق الاتحاد بين القضيتين؛ إذ الماء الموجود فى الحوض بعد تغير أحد أوصافه الثلاثه صار نجساً، و بعد زوال تغيره من قبل نفسه يحكم العرف بأنّ هذا الماء كان بالأمس نجساً و اليوم يكون مشكوك النجاسه، فتستصحب نجاسته.

فيرجع الفرق بين المثالين إلى الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى، و هو أنّ الحكم التكليفى يتحقق قبل وجود الطبيعه و يسقط به، بخلاف الحكم الوضعى

ص: ٢٤٠

فإنه يترتب على وجود الموضوع في الخارج، فبعد عدم دلالة الأمر بالموقت على الوجوب في خارج الوقت و عدم جريان الاستصحاب لا بد من التمسك بأصالة البراءة، إلا أن يتحقق دليل خاص كما ورد في باب الصلاة و الصوم.

هذا تمام الكلام في باب الأوامر.

ص: ٢٤١

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

في النواهي

ص: ٢٤٣

الظاهر أنّ النهي بمادّته و صيغته في الدلاله على الطلب مثل الأمر بمادّته و صيغته، غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود و في الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره في الأمر بلا تفاوت أصلاً.

نعم، يختصّ النهي بخلاف ما هو في الأمر، و هو: أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا- يفعل؟ و الظاهر هو الثاني. هذا ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١).

و معلوم أنّ هذا الاختلاف- كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه- مبني على ما هو مسلّم عندهم من أنّ هيئته «لا تفعل» تدلّ على الطلب مثل دلاله هيئته «افعل» عليه، إلّا أنّ المطلوب في الأوامر عبارته عن طلب إيجاد الطبيعه، و في النواهي عبارته عن طلب ترك الطبيعه أو طلب كفّ النفس عن إيجادها.

و التحقيق: أنّ اختلافهما اختلاف ماهوي و حقيقي، و لا يرجع إلى الاختلاف في المطلوب، و لا دلاله لهما على الطلب أصلاً، فإنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث الاعتباري إلى إيجاد الطبيعه المأمور بها، و هيئته «لا تفعل» وضعت للزجر الاعتباري عن إيجاد الطبيعه.

توضيح ذلك: أنّ المولى القادر بعد إرادته عمل من عبده قد يبعثه تكويناً

ص: ٢٤٥

إليه، مثل: أخذه من يده و بعثه إلى إتيان المطلوب، و قد يعثه اعتبارا إليه بعد إيجاد أرضيّه البعث في ذهن المكلف؛ بأنّ إطاعه المولى تجب عقلا أو شرعا و أنّ مخالفته توجب استحقاق العقوبه.

ثمّ إنّ البعث الاعتبارى يوجب الانبعاث كثيرا، و ربما يخالفه و يستحقّ العقاب، و هيئه «افعل» وضعت لهذا البعث الاعتبارى.

و هكذا فى النهى، فقد يمنع و ينهى العبد تكوينا، مثل: إيجاد المانع التكوينى بين الطفل و حوض الماء، و قد ينهى و يزجر اعتبارا بعد إيجاد أرضيّه النهى الاعتبارى، و لذا نقول: لا تشرب الخمر- مثلا- ثمّ يتحقّق الانزجار من المكلف اختيارا و عن إرادته كتحقّق الانبعاث الاعتبارى بعد الأمر منه اختيارا.

فالاختلاف بين الأمر و النهى يرجع إلى الهيئه لا- إلى المادّه كما مرّ تفصيله فى باب الأوامر، فهيهئه «افعل» تبعث العبد اعتبارا إلى إيجاد الفعل، و هيئه «لا- تفعل» تزجره اعتبارا عن إيجاد هذا الفعل، و لا معنى لأن يتحقّق فى مادّه واحده الوجود إذا جعلت تحت هيئه «افعل»، و العدم إذا جعلت تحت هيئه «لا تفعل»، و هذا المعنى الذى ذكرناه متداول بين العقلاء، فلا مجال للنزاع فى أنّ متعلّق النواهى هو الأعدام و التروك أو كفّ النفس.

و لو فرض صحّحه المبني الذى يكون متفق عليه بين صاحب الكفايه قدّس سرّه و سائر العلماء من دلالة الأوامر و النواهى على الطلب، إلّا- أنّ متعلّق الطلب عبارته عن الأمر الوجودى، و متعلّق النهى يحتمل أن يكون كفّ النفس عن الطبيعه- كما قال به عدّه من العلماء- و يحتمل أن يكون ترك الطبيعه و عدمها كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، و لا يصحّ الالتزام بما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أشكل عليه: بأنَّ الترك و مجرد أن لا يفعل خارج عن الاختيار، و الحال أنَّه لا بدَّ من كون المأمور به مقدورا للمكلف، فلا يصحَّ أن يتعلَّق به البعث و الطلب.

و أجاب عنه بقوله: إنَّ الترك أيضا يكون مقدورا، و إلَّا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختيار، و كون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلا للتكليف.

و الدليل على عدم صحَّه قوله قدس سره: أنَّه قد مرَّ فى بحث الضدِّ أنَّ عدم أحد الضدِّين و تركه لا يمكن أن يكون مقدَّمه لفعل الضدِّ الآخر؛ إذ العدم ليس بشىء حتَّى يتَّصف بشىء آخر، و إثبات المقدَّميه بعنوان الوصف و حاله له فرع ثبوته، فإنَّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و لا يمكن اتِّصاف العدم بالتقدُّم و التأخُّر و التقارن؛ إذ لا حظَّ له من الوجود، من دون فرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكة، و لذا لا يمكن أن يكون متعلِّق الطلب فى النواهي عبارته عن ترك الطبيعة و عدمها.

سَلَّمنا أنَّ البعث و الزجر من الامور الاعتبارية، و لكن لا وسعه لدائرتها بحيث يجوز الاعتبار بأى نحو كان؛ إذ الملكيه أمر اعتبارى و لكن لا يمكن جعل المالك أمرا عدميا، فلا بدَّ على هذا القول أن يكون متعلِّق الطلب فى النواهي عبارته عن كَفِّ النفس.

ثمَّ إنَّه لا دلالة لصيغته النهى على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغته الأمر، إلَّا أنَّ سقوط الأمر و حصول الغرض فى باب الأوامر يتحقَّق بوجود فرد واحد من الطبيعة فى الخارج، و فى باب النواهي لا يتحقَّق عدم الطبيعة إلَّا

بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها، فدلاله النهى على الاستمرار و الدوام إنما هي بحكم العقلاء لا العقل و لا الوضع كما سيأتى تفصيله.

بقى الكلام فى منشأ هذا الفرق و السؤال عنه على جميع المبانى، سواء كان الأمر بمعنى البعث إلى إيجاد الطبيعه و النهى بمعنى الزجر عنه، أو الأمر بمعنى طلب وجود الطبيعه و النهى بمعنى طلب تركها و عدمها، أو الأمر بمعنى طلب الوجود و النهى بمعنى كَف النفس عن إيجادها.

و يتحقق فى منشأ الفرق احتمالان:

الأول: أن ينسب إلى الوضع، فيقال بأنَّ هيئه «افعل» وضعت فى مقام الوضع للطلب أو البعث إلى إيجاد الطبيعه و لو بوجود واحد، و هيئه «لا تفعل» وضعت للترك أو الزجر عن إيجاد جميع أفراد الطبيعه، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ يتحقق فى الهيئات جهه مشتركه، و هى عباره عن الاشتراك فى المادّه، و المادّه التى تكون فى هيئه «ضرب» -مثلا- بمعنى خاصّ تكون فى هيئه «يضرب» و «اضرب» و «لا تضرب» أيضا بهذا المعنى.

و أمّا فى الهيئه فقد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ هيئه «افعل» و هيئه «لا تفعل» يشتركان فى معنى واحد، و هو دلالتهما على الطلب، إلّا- أنّ المطلوب فى هيئه «افعل» عباره عن الوجود المضاف إلى الطبيعه، و فى هيئه «لا تفعل» عباره عن العدم المضاف إلى الطبيعه، و على فرض صحّحه هذا المبني يكون «افعل» بمعنى أطلب منك وجود الطبيعه، و «لا تفعل» بمعنى أطلب منك ترك الطبيعه، و لا- يكون فى باب الوضع أزيد من هذا المعنى، فلا- ترتبط مطلوبيته وجود واحد فى الأوامر و مطلوبيته ترك جميع الوجودات فى النواهى بالوضع.

و على المبني المختار يكون الموضوع له فى هيئه «افعل» عباره عن البعث

الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و الموضوع له فى هيئته «لا تفعل» عبارته عن الزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه، و لا دليل لكفايه وجود واحد من الطبيعه فى مرحله البعث الاعتبارى و لزوم ترك جميع الوجودات منها فى مرحله الزجر الاعتبارى، فلا يصح ارتباط هذا الفرق بالوضع.

الثانى: أن يرجع هذا الفرق إلى العقل كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (1) حيث ذكر بأن وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، فدلاله النهى على الاستمرار إنما هى بحكم العقل، فالطبيعه توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، كما هو المعروف.

و يتبادر إلى الذهن صحه هذا المعنى فى بادئ النظر، و لكن المسائل العقليه لا تكون قابله للإغماض، فهل يصح هذا المعنى عقلا أم لا؟

و التحقيق: أنه على فرض صحته يصح على مبناه فقط، لا على القول بأن الأمر عبارته عن السوق و التحريك و البعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و النهى عبارته عن المنع و الزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه، مع أنه لا يصح على مبناه أصلا.

توضيح ذلك: أن المحققين - و منهم صاحب الكفايه قدس سره - يقولون: إن وجودا واحدا من وجودات الطبيعه يكون تمام الماهيه و تمام الطبيعه، مثلا: حمل «الإنسان» على «زيد» فى قضيه «زيد إنسان» حمل الشائع الصناعى، فزيد هل هو تمام الإنسان أو حصه من الإنسان؟ و معلوم أنه إنسان كامل من حيث الماهيه الإنسانيه، و زيد و بكر - مثلا - إنسانان كاملان، فإذا صار زيد موجودا

ص: ٢٦٩

بعد ما لم يكن موجودا صار الإنسان موجودا، كما أنه إذا صار بكر موجودا صار إنسان آخر موجودا، فوجد إنسانان، وإذا كان الأمر في ناحية الوجود كذلك يكون في ناحية العدم أيضا كذلك، يعني إذا انعدم زيد انعدم الإنسان.

و بعبارة أخرى: إذا كان وجود فرد واحد وجود تمام الماهية فيرجع تعدد الوجودات إلى تعدد الطبيعة، وقد مرّ في المنطق أنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى الأفراد عبارته عن نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة أب واحد إلى الأولاد، فكلّ واحد من الوجودات وجود مستقلّ من الطبيعة.

و من المعلوم أنّ الوجود و العدم أمران متناقضان، و لا يمكن اختلافهما في الوحدة و التكثر، فكيف يصحّ القول في ناحية الوجود أنّ للطبيعة وجودات متعدّده حسب تعدّد المصاديق و يكفي لوجود الإنسان وجود فرد واحد منه، و في ناحية العدم أنّ عدم الإنسان متوقّف على انعدام جميع مصاديق الإنسان؟ فكما أنّه يترتّب على وجود زيد وجود الإنسان كذلك يترتّب على عدم زيد عدم الإنسان و لا يمكن التفكيك بينهما.

و لكن يمكن أن يقال: إنّهُ يستلزم اتّصاف طبيعه الإنسان بالمتناقضين بلحاظ الاتّصاف بوجود زيد-مثلا- و الاتّصاف بعدم بكر في آن واحد.

و جوابه: أنّ المتناقضين في واحد حقيقي غير قابلين للاجتماع، و أمّا اجتماعهما في الواحد الجنسي- كالنأهق و النأهق في الحيوان- و في الواحد النوعي- كالعالم و الجاهل في الإنسان- و في الواحد الصنفي، فلا- بحث و لا- إشكال فيه، و لا يعقل أن يتّصف جسم واحد خارجي في آن واحد بالسواد و البياض، بخلاف طبيعه الجسم فإنّها تتّصف بالسواد و البياض معا بلحاظ المصاديق، و هكذا طبيعه الإنسان تتّصف بالوجود و العدم في آن واحد بلحاظ الأفراد الموجوده في الخارج و المعدومه فيه، و لذا لا يصحّ بيان صاحب الكفايه قدّس سرّه في ابتناء الفرق

المذكور بين الأوامر و النواهي على المسأله العقلية.

و التحقيق: أنّ الفرق المذكور بينهما مسأله عقلاييه، و لا شكّ في اعتبار فهم العرف و العقلاء إن لم يكن في الشريعه دليل على خلافه، سيّما في باب التفهيم و التفهّم.

و المهمّ في بحث الفرق بين الأوامر و النواهي أنّ الأمر يسقط بالعصيان و المخالفه كما يسقط بالإطاعه و الموافقه، بخلاف النهي فإنّه لا يسقط بالموافقه و لا بالعصيان؛ إذ لا شكّ في بقاء لا تشرب الخمر بقوته بعد ترك شرب الخمر في مورد واحد أو موارد متعدده، و هكذا بعد شربه كذلك، فيتحقّق في باب الأوامر موافقه واحده و مخالفه واحده، و في باب النواهي موافقات متعدده حسب تعدّد الأفراد المنهى عنها و مخالفات كذلك، و يتحقّق البحث و الاختلاف في منشأ هذا الفرق.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): «ثمّ إنّّه لا -دلاله للنهي على إرادته الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلاله و لو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهه، و لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات».

توضيح ذلك: أنّه لو عصى النهي -كقوله: «لا تشرب الخمر» بإيجاد فرد واحد من شربه خارجاً أو وافق النهي كذلك -فلا دلاله لصيغه النهي على حرمه سائر الأفراد، و لا على عدم حرمتها، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دليل مستقلّ و إن كان الدليل عباره عن إطلاق المتعلّق من هذه الجهه؛ إذ يمكن تحقّق الإطلاق لمتعلّق النهي في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» من جهات مختلفه، كالإطلاق من حيث الزمان و المكان و الظرف و الإناء، و لكنّه لا يفيد

ص: ٢٧١

فيما نحن فيه، والإطلاق المفيد عبارته عن كون المولى في مقام البيان من هذه الناحية، أى كون المنهى عنه مطلوب الترك و إن خالف النهى أو وافق فى مورد واحد أو موارد متعدده.

و يرد عليه: أنه لا يجرى فى مورد لم يكن المولى فى مقام البيان من هذه الجبهه، فلا يصح القول باستمرار النهى بعنوان الكلى.

و المحقق النائنى قدس سره أجاب من جهه اخرى: بأنه كما أنه إذا تعلق الأمر بالعام الاستغراقى ينحل بأوامر متعدده، و تتحقق له موافقات متعدده و مخالقات متعدده حسب تعدد أفراد المأمور به مثل: «أكرم كل عالم». و هكذا النهى فى مثل: «لا تشرب الخمر»، يكون معناه أطلب منك ترك كل فرد من أفراد شرب الخمر، و على هذا ينحل النهى أيضا إلى نواهي متعدده، و لا فرق بينه و بين قوله: «اترك كل فرد من أفراد شرب الخمر»، فتتحقق له أيضا موافقات و مخالقات متعدده حسب تعدد أفراد المنهى عنه (١).

و الظاهر أنه أيضا قابل للمناقشه، فإن العموم الاستغراقى فى مثل: «أكرم كل عالم» يستفاد من إضافه كلمه «كل» إلى طبيعه العالم، و هى تدلّ بالوضع عليه، و أمّا فى باب النهى، مثل: «لا تشرب الخمر» فلا دلالة له على العموم الاستغراقى أصلا، فإن هيهه النهى لا تدلّ على أزيد من الزجر أو طلب الترك، و الطبيعه لا تدلّ على الخصوصيات الفردية، بل لا يعقل حكايتها عنها، فلا دليل على استفاده العموم من «لا تشرب الخمر»، كما لا يخفى.

و المحقق الأصفهانى قدس سره (٢) أجاب من جهه اخرى: و هى أنّ الأمر متعلق

ص: ٢٧٢

١-١) فوائد الاصول ٣٩٤:١-٣٩٥.

٢-٢) نهاية الدرايه ٢:٢٩١.

بطلب الوجود، و النهى متعلق بطلب الترك، و لكنّ الطلب المنشأ بهيئه «افعل» طلب جزئى، و لا محاله يكون متعلق الطلب الشخصى وجود واحد، و الطلب المنشأ بهيئه «لا- تفعل» عباره عن كلى الطلب. و المادّه أيضا عباره عن الماهيّه و الطبيعه، فإذا تعلق كلى طلب الترك بطبيعه شرب الخمر يحكم العقل بأن لازمه تعلق كل فرد من أفراد كلى الطلب بكل فرد من أفراد هذه الطبيعه، و أنّ لكل فرد من أفراد طبيعه شرب الخمر سهما من أفراد طبيعه طلب الترك.

و جوابه أوّلا: أنّ على فرض صحّه هذا الكلام يصحّ على مبناه لا على المبنى المختار.

و ثانيا: أنّ جزئيه الطلب المنشأ فى باب الأوامر و كليه الطلب المنشأ فى باب النواهى عين المدعى، و لا دليل عليه.

و ثالثا: أنّه قد مرّ فى باب الوضع قول المشهور بأنّ الوضع فى باب الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، و قول صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الوضع و الموضوع له فيها مثل الأسماء عامّ و اختلافهما بحسب موارد الاستعمال، و ذكرنا أنّ الحقّ مع المشهور، و كذلك يكون الوضع و الموضوع له فى باب الهيئات كما قال به المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه، و معلوم أنّه لا- تفاوت بين الهيئات من هذه الناحيه، و إن كان الموضوع له فى هيئه «افعل» خاصّا يكون فى هيئه «لا تفعل» أيضا كذلك، و إن كان الوضع و الموضوع له فيها عامّا يكون فى هيئه «لا تفعل» أيضا كذلك، و لا يصحّ القول بالفرق بين الهيئات.

و الحقّ فى الجواب عباره عمّا قال به استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) و كلامه مبتن على أمرين مسلمين عنده: الأوّل: أنّ الأمر

ص: ٢٧٣

وضع للبعث الاعتبارى، والنهى وضع للزجر الاعتبارى، ولا- دلالة لهما على طلب الوجود و طلب الترك أصلاً، و متعلق البعث و الزجر عبارته عن الطبيعه.

الثانى: أنّ العقلاء بما هم عقلاء بدون الاستناد إلى الوضع و العقل يحكمون بأنّ المبعوث إليه وجود واحد من الطبيعه فى باب الأوامر، و المزجور عنه فى باب النواهى عبارته عن جميع وجودات الطبيعه.

و تعلق الزجر و النهى بها قد يكون بصورة انحلاله إلى النواهى المتعدّده حسب تعدّد أفراد الطبيعه، و هذا يرجع إلى بيان النائينى قدّس سرّه.

و قد يكون الزجر و التكليف واحداً بدون انحلال، و المزجور عنه عبارته عن جميع أفراد الطبيعه، و الحاكم بهذا هو العقلاء؛ نظير أمر الأب ولده بترك شرب التتن بقوله: «لا- تدخن»، و لا- مانع من أن يكون للحكم مع وحدته موافقات و مخالفات متعدّده، و إسقاط الأمر بإطاعه واحده و عصيان واحد أمر عقليّ، و معلوم أنّ الامور العقليّه تابعه للملاك العقليّ، و دليله بنظر العقل أنّ المبعوث إليه وجود ما من وجودات الطبيعه، و بعد تحقّقه يتحقّق المبعوث إليه و يحصل الغرض و تصدق الإطاعه و يسقط الأمر، و لذا يحكم العقل بأنّه لا وجه لبقاء الأمر و استمراره بعد ذلك.

و أمّا من جهه المخالفه فلا يكون العصيان بما هو عصيان مسقطاً للتكليف عقلاً و إن اشتهر ذلك بينهم، و ما يوجب سقوطه فى الواجبات المؤقّته عبارته عن امتناع تحقّقها و عدم قدره المكلف على إتيانها بعد مضيّ أوقاتها؛ إذ الصلاه المقيّده بالوقت الكذائى لا يمكن إيجادها بعد مضيّ هذا الوقت.

و أمّا عدم سقوط النهى بعصيان واحد و إطاعه واحده عقلاً فلا يكون إلّا لعدم تحقّق تمام الملاك و تمام الغرض؛ إذ المنهى عنه عبارته عن جميع وجودات

الطبيعه، و تحصل مع ترك شرب الخمر فى مجلس واحد حصّه من الغرض لإتمامه، و مع تركه فى مجلس آخر تحصل حصّه اخرى منه، و هكذا، و لذا لا- يسقط النهى إلا- مع ترك جميع أفراد المنهى عنه، و حصول الغرض فى الجملة لا- يكون مسقطا للتكليف بالمرّه، فإنّ العصيان ينقض الغرض، لكن بارتكاب فرد من شرب الخمر ينقض حصّه منه، و يبقى النهى بالنسبه إلى بقيه الأفراد مع اختيار المكلف و قدرته على تركه، هذا تمام كلامه مع الإيضاح.

فى اجتماع الأمر و النهى

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): «اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى واحد و امتناعه على أقوال: أولها: الجواز مطلقا، ثانيها: الامتناع مطلقا، ثالثها:

جوازه عقلا و امتناعه عرفا، و

قبل الخوض فى المقصود يقدم امور:

الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين

، بأحدهما كان موردا للأمر، و بالآخر للنهى و إن كان كليا مقولا على كثيرين كالصلاه فى المغصوب، و إنما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما كالسجود لله تعالى و السجود للصنم -مثلا- لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى كالحركه و السكون الكليين المعنويين بالصلاحيه و الغصبيه».

و مقصوده: أن المراد من كلمه الواحد فى عنوان البحث لا- يكون خصوص الواحد الشخصى و إن كان هو القدر المتيقن فى محل النزاع، بل يشمل الواحد الجنسى و النوعى أيضا، و إن كان تمثيله لهما فى الابتداء محل إشكال، و لذا

ص: ٢٧٧

ثُمَّ تَعَرَّضَ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْمَثَالِينِ الْمَذْكُورِينَ وَ أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الْجَامِعُ الْجِنْسِيُّ وَ النُّوعِيُّ بَيْنَ السُّجُودِ لِلَّهِ وَ السُّجُودِ لِلصَّنَمِ، وَ يَشْتَرِكَانِ فِي اللَّفْظِ وَ الْعُنْوَانِ فَقَطْ.

وَ فِيهِ: أَوَّلًا: أَنَّ نَفْسَ هَذَا الْعُنْوَانِ يَهْدِينَا إِلَى أَنَّ هَذَا النِّزَاعَ يَجْرِي فِيمَا لَوْ لَمْ يَكُنِ الْجَامِعُ لَمْ تَكُنْ مَشْكَلُهُ فِي الْبَيْنِ، وَ إِنَّمَا يَحْصُلُ الْإِشْكَالُ مِنْ جِهَةِ الْجَامِعِ، وَ لِذَا تَكُونُ مَسْأَلَةُ الْأَمْرِ بِالضَّدِّينِ وَ هَكَذَا النَّهْيُ عَنْهُمَا خَارِجَهُ عَنِ مَحَلِّ النِّزَاعِ؛ لِامْتِنَاعِهِ قَبْلَ الْجَامِعِ، وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَتَعَلَّقَ الْأَوَامِرِ وَ النَّوَاهِي عِبَارَهُ عَنِ الطَّبَائِعِ وَ الْمَاهِيَّاتِ لَا- الْأَفْرَادِ وَ الْمَصَادِقِ، فَإِنَّ قَبْلَ تَحَقُّقِ الْفَرْدِ لَا يَتَحَقَّقُ الْمَوْضُوعُ، وَ بَعْدَ تَحَقُّقِهِ يَحْصُلُ الْغَرَضُ، وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الْعَوَارِضَ الْفَرْدِيَّةَ لَا تَكُونُ قَابِلَةً لِلتَّفَكِيكِ عَنِ وُجُودِ الطَّبِيعَةِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّ الْوَاحِدَ الشَّخْصِيَّ لَا يَعْقِلُ أَنَّ يَكُونُ دَاخِلًا فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ، فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ بِوَحْدَتِهِ فِيهِ مُسْتَحِيلٌ فَضْلًا عَنِ الْجَامِعِ الْأَمْرِيِّ وَ النَّهْيِيِّ فِيهِ، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ الْوَاحِدِ فِي عُنْوَانِ الْبَحْثِ الْوَاحِدَ الْجِنْسِيَّ وَ النُّوعِيَّ.

وَ ثَانِيًا: أَنَا نَرَى اسْتِعْمَالَ كَلِمَةِ «السُّجُودِ» فِي السُّجُودِ لِلَّهِ، وَ فِي السُّجُودِ لِغَيْرِ اللَّهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: لَا- تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ (١)، وَ يَتَحَقَّقُ هُنَا فِي بَادِي النَّظَرِ ثَلَاثَةُ امْتِنَاعَاتٍ:

الأوَّل: أَنَّ تَكُونَ كَلِمَةُ «السُّجُودِ» مَوْضُوعًا لِلْجَامِعِ بَيْنَهُمَا بِصُورِهِ الْمَشْتَرَكِ الْمَعْنَوِيِّ، وَ هَذَا الْجَامِعُ إِذَا يَكُونُ جِنْسًا لِلنُّوعَيْنِ وَ إِذَا نَوْعًا لِهَمَا، فَتَتَحَقَّقُ بَيْنَهُمَا وَحْدَةٌ جِنْسِيَّةٌ أَوْ نَوْعِيَّةٌ، وَ لَا يَتَصَوَّرُ الْمَشْتَرَكُ الْمَعْنَوِيُّ بَدُونَهُمَا.

الثاني: أن تكون موضوعه لهما بصورة المشترك اللفظي، و على هذا يكون اشتراكهما في اللفظ دون المعنى، بل يمكن في المشترك اللفظي وضع اللفظ للمعنيين المتضادين، كوضع لفظ القراء للحيض و الطهر، فلا تتحقق بينهما وحده جنسيه و لا نوعيه.

و لكن لا- يمكن الالتزام بذلك، فإنَّ للسجود معنى كلياً عرفياً، و هو قد يتحقق في مقابل الله تعالى و يسمى سجوداً لله، و قد يتحقق في مقابل غيره و يسمى سجوداً لغير الله، كما هو المعلوم.

الثالث: أن يكون استعماله فيهما بصورة الحقيقه و المجاز، و من البديهي أنه لا يمكن الالتزام بمجازيه استعمال كلمه لا تشيّدوا باعتبار مادّتها نظير «رأيت أسدا يرمى».

و لا- يكون احتمال رابع في البين، و بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأخيرين فلا محاله يتعيّن المشترك المعنوي، و لا فرق بين المثالين.

و يمكن أن يقال في مقام الفرق بينهما: إنه لا يتحقق في مثال السجود مورد الاجتماع للعنوانين حتّى يصدق عليه السجود لله و السجود للصنم، بخلاف مثال الحركة و السكون الكليين.

و جوابه أولاً: إنّنا نبحت في الواحد الجنسي لا في مورد الاجتماع، و لا يصحّ إخراج مثال السجود عن دائره الواحد الجنسي؛ لعدم تحقّق مورد الاجتماع فيه؛ إذ لا- يتحقّق مورد التصادق بين الإنسان و البقر، مع أنه لا- شكّ في اشتراكهما في الحيوانيه، و تحقّق الواحد الجنسي فيهما.

و ثانياً: أنّ مورد التصادق في مثال الصلاه و الغصب هل يكون ملحوظاً للمولى في مقام تعلق الأمر بالصلاه و النهي بالغصب أم لا؟ و معلوم أنه لا يمكن

لحاظ الواحد الشخصى فى هذا المقام؛ إذ هو قبل الوجود ليس بشىء، وبعده لا يعقل تعلق الأمر و النهى به، فلا يكون الملحوظ فى المقام المذكور سوى المتعلق، و من البديهي أنه عبارته عن طبيعته الصلاة، لا الصلاة فى الدار المغصوبه، و إذا لم يكن مورد التصادق ملحوظا للمولى فكيف يكون فارقا بين المثالين؟! فلا يكون مثال السجود قابلا للخروج عن دائره الواحد الجنسى، فيشمل عنوان محلّ النزاع هذا المثال أيضا إذا اجتمع الأمر و النهى فى واحد، مع أنه خارج عن محلّ النزاع قطعا و لا شبهه فيه.

و ينحصر حلّ الإشكال بتغيير عنوان محلّ النزاع بأنه هل يجوز تعلق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى واحد أم لا؟ و على هذا لا إشكال فى خروج عنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم عن محلّ النزاع؛ لعدم كونهما متصادقين فى مورد أصلا، و المراد من الواحد فى عنوان البحث هو الواحد الشخصى، و لكنّه بعنوان مورد الاجتماع و مادّه التصادق، لا بعنوان متعلق الأمر و النهى، و يكون مقام تعلق الأمر و النهى فى رتبه متقدّمه على مقام التصادق، فيتعلق الأمر بعنوان الصلاة و النهى بعنوان الغضب، و لكنّ هذين العنوانين ربما يجتمعان فى مورد واحد كالصلاه فى الدار المغصوبه، و ليس المأمور به الصلاة مع وصف كونها متصادقه مع الغضب، و ليس المنهى عنه الغضب مع وصف كونه متصادقا مع الصلاة، حتّى يستشكل بأنّ مع علم المولى بمورد التصادق كيف يصدر عنه الأمر و النهى.

الأمر الثانى: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدس سرّه عبارته عن الفرق بين هذه

المسأله

و مسأله النهى فى العباده يقتضى الفساد أم لا: و منشأ توهم عدم الفرق بينهما هو كلمه العباده فى عنوان المسأله الآتية؛ إذ العباده تحتاج إلى الأمر

ص: ٢٨٠

الوجوبى أو الاستجابى، وإذا تعلق بها النهى فيكون معناه اجتماع الأمر و النهى.

و قال (1) فى مقام بيان الفرق بينهما: إنّ الجبهه المبحوث عنها فى هذه المسأله التى بها تمتاز المسائل هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلق الأمر و النهى بحيث ترتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد، أو لا يوجب بل يكون حال الشىء ذى الوجهين حال الشىء ذى الوجه الواحد، فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقهما وجوداً، و عدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الاخرى، فإنّ البحث فيها فى أنّ النهى فى العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون -مثل الصلاه فى الدار المغصوبه- من صغريات تلك المسأله.

فالجبهه المبحوث عنها فى المسأله الآتية عبارته عن تحقّق الملازمه و عدمه بين تعلق النهى بالعباده و بطلانها، و هذا يكفى فى التمايز بين المسألتين.

و لكن اعترض عليه استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (2) بأنّه لا بدّ لنا فى مقام الفرق بين المسألتين من ملاحظه الذات و ذاتياتهما - أى الموضوع و المحمول فيهما - إذ التمايز بأمر ذاتى فى المرتبه المتقدمه على التمايز بأمر عرضى، و المسألتان مختلفتان موضوعاً و محمولاً؛ إذ البحث فى المقام إنّما هو فى أنّ الأمر و النهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟ كما أنّ البحث فى المسأله الآتية فى أنّ العباده المنهية

ص: ٢٨١

١- ١) كفايه الأصول ٢٣٤: ١- ٢٣٥.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٣٧٧: ١.

عنها هل تكون فاسده أم لا؟ فلا تصل النوبه إلى التمايز في الجهه المبحوث عنها بعد اختلافهما من حيث الموضوع و المحمول معا، فإنّ ظاهره اتّحاد المسألتين موضوعا و محمولا مع أنّه ليس كذلك كما عرفت.

و يحتاج بيانه قدّس سرّه إلى مكّمّل فنقول: قد مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه: أنّ جريان المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه في المسأله الاولى يدلّ على أنّها مسأله مستقلّه، و جريانها على بعض الأقوال المتحقّقه فيها يدلّ على فرعيّتها، و يمكن أن يقال: إنّ مسأله النهى في العباده تجرى على القول بالاجتماع فقط في المقام و لا تجرى على القول بالامتناع، فيرجع البحث إلى أنّ اجتماع الأمر و النهى في واحد جائز أم لا؟ و على القول بالجواز هل يدلّ النهى على فساده أم لا؟ مع أنّهما مسألتان مستقلّتان، و تجرى المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه في المسأله السابقه.

و جوابه: أنّ منشأ هذا التوهّم فاسد، و هو كون النهى في العباده بمعنى اجتماع الأمر و النهى فيها، و دليل فساده: أنّ العباده تحتاج إلى الأمر، و لكن يفرض في المقام أنّ صوم يوم العيد-مثلا- لو تعلّق به الأمر مكان النهى لكان أمرا عباديّا، و لكن لم يتعلّق الأمر به فعلا، بل لا يعقل تعلّقه به حتّى على القول بجواز الاجتماع؛ إذ معناه كونه مأمورا به و منهيا عنه بعنوان واحد، و لم يقل به أحد.

و من هنا نستكشف أنّه ليس معنى تعلّق النهى في العباده اجتماع الأمر و النهى فيها، و لذا لا- يعقل أن تكون مسأله النهى في العباده من فروع هذه المسأله؛ إذ يتحقّق هاهنا الأمر و النهى المتعلّقان بالعنوانين، بخلاف مسأله صوم يوم العيد-مثلا- إذ يتحقّق فيه النهى فقط، و البحث في صورته مخالفه النهى في

أَنَّ العبادَه هل تكون باطله أم لا؟

الأمر الثالث الذي ذكره صاحب الكفايه قدس سره: أن مسأله اجتماع الأمر

و النهي...

(١)

هل هي مسأله اصوليه، أو من مبادئها الأحكاميه، أو التصديقيه، أو مسأله كلاميه، أو مسأله فقهيّه؟ قال: إنّه حيث كانت نتيجه هذه المسأله ميّاً تقع في طريق الاستنباط كانت من المسائل الاصوليه؛ إذ على القول بجواز الاجتماع يقال: الصلاه في المكان المغصوب-مثلاً-مما اجتمع فيه الأمر و النهي، و كلّ ما اجتمع فيه الأمر و النهي صحيح، فالصلاه المذكوره صحيحه، و على القول بالامتناع تنعكس النتيجه، فالصحّه أو الفساد تستنبط من هذه المسأله، فتكون من المسائل الاصوليه، لا من مبادئها الأحكاميه، و لا التصديقيه، و لا- من المسائل الكلاميه، و لا من المسائل الفرعيّه، و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى؛ ضروره أنّ مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت في المسأله جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل الاصوليه؛ إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول و إن عقدت أيضا كلاميه في علم الكلام و صحّ عقدها فرعيّه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت في أوّل الكتاب أنّه لا- ضير في كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصّه في مسائل علمين لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهه، كانت ياحداهما من مسائل علم و بالآخرى من آخر، فتذكر. هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و فيه: أنّه لا- يمكن صدق عنوان الفقهيّه على هذه المسأله إلاّ مع تغيير عنوان البحث، و معه يمكن أن يصدق على أكثر المسائل الاصوليه عنوان الفقهيّه، مثلاً: إن كان عنوان البحث في بحث مقدّمه الواجب: أنّه هل تتحقّق الملازمه

ص: ٢٨٣

بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه أم لا-؟فتكون المسأله اصوليه،و إن كان عنوان البحث:أنه هل تكون مقدمه الواجب واجبه أم لا؟فتكون المسأله فقهيه،ولذا لا تصح أن تكون المسأله مسأله فقهيه مع حفظ العنوان،فإننا لا نقول:إن الصلاه فى الدار المغصوبه هل هى واجبه فقط أو محرّمه فقط،أم واجبه و محرّمه معا،بل نقول:إن اجتماع الأمر و النهى فى واحد ممتنع أم لا،فلا نبحث عن فعل المكلف حتى تكون المسأله فقهيه.

و هكذا لا يمكن أن تكون المسأله مسأله كلاميه حتى مع تغيير عنوان البحث،فإن ضابطتها عبارته عن البحث فى أحوال المبدأ و المعاد،فلا- بدّ من تغيير عنوان البحث بأنّه هل يحسن صدور الأمر و النهى عن الحكيم على الإطلاق و تعلقهما بالعنوانين المتصادقين أم لا؟لأنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه نظير بحث مقدمه الواجب،و لا يكون موضوع البحث فى المباحث العقليه عبارته عن الأمر أو النهى الصادر عن ذات البارى،بل هى مباحث عامه عرفيه و غير منحصره به،ولذا لا نلاحظ فى البحث إضافه صدور الأمر و النهى إلى البارى و غيره،كما لا يخفى.

و هكذا لا يصح أن تكون المسأله من المبادئ التصديقيه،و القائل به المحقق النائنى قدّس سرّه على ما نقل فى تقريراته (1)،و هى عبارته عمّا يقع بعنوان الصغرى للمسأله الاصوليه،بأنّ مسأله التعارض و التزاحم،و الآثار المترتبه عليها تكون من مسائل علم الاصول،و نحن نبحث فى المقام بأنّه هل يتحقّق فى مورد اجتماع الأمر و النهى موضوع للتزاحم و التعارض أم لا؟فتكون مسأله الاجتماع نزاعا صغرويا لموضوع مسأله التعارض و التزاحم،فتكون من

ص: ٢٨٤

المبادئ التصديقيه فى علم الاصول.

وقال المرحوم المشكينى (1) فى مقام تفسير المبادئ التصديقيه بأن موضوع الاصول هى الأدله الأربعة، والكلام هنا فى وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيه.

ولاىزم هذا التفسير أن تكون جميع المباحث العقليه الموجوده فى علم الاصول من المبادئ التصديقيه، وهذا التفسير ليس بصحيح، وأصل تعريف المبادئ التصديقيه عبارته عما قال به المحقق النائينى قدس سره و لكن تطبيقه على ما نحن فيه ليس بصحيح، فإنه يحتاج إلى تغيير عنوان البحث.

وأما المبادئ الأحكاميه فهى عبارته عن المسائل التى يكون الموضوع فيها عبارته عن الأحكام، كالبحث عن تحقق التضاد و عدمه بين الأحكام الخمسه، و تقسيم الأحكام إلى الوضعيه و التكليفيه و أمثال ذلك، و معلوم أنها تنطبق على عنوان محل النزاع، فإن معروض إمكان الاجتماع و امتناعه هى نفس الأمر و النهى، فتكون المسأله من المبادئ الأحكاميه.

و لكن بعد تحقق الضابطه الاصوليه فى المسأله لا يضر انطباق عنوان آخر فى اصوليته، فلا يكون البحث عنها بعنوان استطرادا.

الأمر الرابع: الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان المقدمه عبارته عن

عدم اختصاص النزاع بمثل هيئه «افعل» و هيئه «لا تفعل»

(2)

بقوله: إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه، و لا- اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه

ص: 285

1-1) هامش كفايه الاصول 1:236.

2-2) كفايه الاصول 1:237.

التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى، فإذا استفيد الإيجاب و التحريم من مثل:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، و حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ، أو من الإجماع، أو من دليل عقلى، فيجرى النزاع أيضا بلا إشكال.

و ذهب البعض إلى الجواز عقلا، و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ عليه عرفا، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان، و أنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين، و إلا فلا يكون معنى محصّل للامتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع عقلا، فتدبر.

الأمر الخامس الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره :عبارة عن تعميم النزاع

و جريانه فى جميع أقسام الإيجاب و التحريم

(١)

؛ إذ الحرمة كالوجوب قد تكون نفسية و قد تكون غيرية، إلا أن دائره الحرمة الغيرية محدوده؛ إذ يمكن بعد تحقق عشر مقدمات الحرام إرادته الإنسان ترك الحرام، فلا تتصف المقدمات بالحرمة الغيرية، بخلاف الوجوب الغيرى، فإن مقدمات الواجب تتصف بها من الابتداء، و هكذا.

كما أن الوجوب قد يكون تعييتيا و قد يكون تخييريا، كذلك الحرمة قد تكون تعييتية و قد تكون تخييرية، مثل: أن ينهى المولى عبده عن مجالسه زيد و مجالسه بكر تخييرا، و تتحقق الحرمة بمجالستهما معا.

و كما أن الوجوب قد يكون عييتيا و قد يكون كفايتيا كذلك الحرمة قد تكون عييتية و قد تكون كفايتية، و هى و إن لم يوجد لها مثال فى الشريعة و لكنّها أيضا

ص: ٢٨٦

قابله للتصوّر، و قد فرض لها المشكيني قدس سرّه (1) مثالا- بقوله: نعم، يتحقّق في الضدّ الخاصّ للواجب الكفائي إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه، و لم يكن لهما ثالث، و على فرض تحقّقها في الشريعة يجري النزاع فيها أيضا. فإنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم؛ إذ لو كان هناك شيء واحد و له عنوان واحد لم يكن قابلا لاجتماع حكمين من الأحكام المذكوره، و إذا تعدّد العنوان هل ترتفع غائله الاستحاله أم لا؟

و مثل المحقّق الخراساني قدس سرّه (2) للواجب التخييري و الحرمة التخييريّه بأنّه: إذا أمر بالصلاه و الصوم تخيرا بينهما، و كذلك إذا نهى عن التصرف في الدار و مجالسه الأغيار، فصلّى فيها و جالسهم، كان حال الصلاه فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا و نهى عن التصرف فيها، كذلك في جريان النزاع في الجواز و الامتناع و مجيء أدلّه الطرفين و ما وقع من النقص و الإبرام في البين.

و ما يقال في مقام الفرق بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى و غيرهما من عدم مطلوبيّه الواجب الغيرى، و عدم استحقاق العقوبه و المثوبه في مقابل مخالفته و موافقته لا يوجب الفرق فيما نحن فيه.

الأمر السادس الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدس سرّه بعنوان المقدّمه: أنّ بعض

الاصوليين أخذ في محلّ النزاع قيد المندوحه في مقام الامتثال

(3)

، بمعنى أنّ النزاع يختصّ بصوره قدره المكلف على موافقه الأمر و النهى معا؛ بأن يتمكّن من فعل الصلاه- مثلا- في غير المكان المغصوب، و إتيانها بسوء اختياره فيه، و إلّا

ص: ٢٨٧

١-١ (١) هامش كفايه الاصول ٢٣٨:١.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٣٨:١.

٣-٣ (٣) المصدر السابق.

لزم التكليف بالمحال؛ لكون الأمر بالصلاه حينئذ تكليفا بما لا يطاق، فلا بدّ من القول بالامتناع، ولا يمكن للقائل بالاجتماع القول بالجواز.

لا يقال: إنّ عدم ذكر هذا القيد فى كلمات الاصوليين دليل على عدم قيديته، فإننا نقول: إنّ عدم تقييدهم فى عنوان البحث بهذا القيد إنّما يكون للاتكّال على الوضوح؛ إذ بدون المندوحه يلزم التكليف بالمحال.

وقال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: إنّ التحقيق مع دعوى كون عدم التقييد للاتكّال على الوضوح عدم اعتبارها فيما هو المهمّ فى محلّ النزاع.

و توضيح كلامه: أنّ البحث فى عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يقع فى مقامين:

الأوّل: لحاظه فى مرحله الجعل بأن يقال: هل يمتنع تعلق حكّمين متضادّين فى نفسهما- مع قطع النظر عن مقام الامتثال- بشىء واحد ذى عنوانين؟ لعدم كون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق، كما امتناع تعلق الوجوب و الحرمة بشىء واحد ذى عنوان واحد، أم يمكن ذلك؛ لكون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق و مغايره متعلّق الوجوب و الحرمة؟

المقام الثانى: لحاظه فى مرحله الامتثال، بأن يقال: هل يصحّ التكليف بأمر غير مقدور للمكلّف أم لا؟ و ذلك لعجزه و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدّين المتراحمين الواجدين للملاك، فإنّ القصور حينئذ من المكلّف؛ لعدم قدرته على الامتثال و الجمع بينهما.

و المهمّ فى المقام هو المقام الأوّل؛ لأنّ محطّ النزاع هو كون تعدّد الوجه مجدّيا فى تعدّد المتعلّق حتّى يجوز اجتماع حكّمين متضادّين، و ترتفع به غائله الاستحاله، أو عدم كونه مجدّيا فى ذلك و أنّه كوحده الوجه فى لزوم

و عليه فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، و المندوحه أجنبيّه عن ذلك، و لذا يمكن للقائل بجواز التكليف بغير المقدور القول بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، كالأشاعره فإنهم بلحاظ إنكار الحسن و القبح العقليين يقولون بجواز صدور الحكم عن الحكيم على الإطلاق بغير المقدور؛ إذ لا ربط بين المسألتين.

لا يتوهم أنّ سرايه الاستحاله عن التكليف بالمحال عند غير الأشاعره إلى الاجتماع توجب اعتبار المندوحه؛ لأننا نقول: إنّ التكليف بالمحال الذى جوّزه بعض مغاير للتكليف المحال الذى لم يجوّزه أحد، و أنّ مسأله الاجتماع من قبيل الثانى لا الأوّل، و المندوحه رافعه للزوم التكليف بالمحال، لا- التكليف المحال الذى هو مورد البحث، فإنّ ملاك الاستحاله فى محلّ النزاع هو التضادّ بين الحكمين، و فى تلك المسأله عدم المقدوريّه على المكلف به. فقيدته المندوحه هاهنا لا أنّها غير معتبره فقط، بل اعتبارها يوجب خلط محلّ النزاع، كما لا يخفى.

الأمر السابع: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدس سرّه متضمّن لدفع التوهّمين

(١)

الذين قد يتوهمهما بعض، و قال: إنّّه ربّما يتوهم تاره أنّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و أمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى و لو كان ذا وجهين على هذا القول. و اخرى أنّ القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع؛ لتعدّد متعلّق الأمر و النهى ذاتا على هذا القول و إن اتّحدا وجودا،

ص: ٢٨٩

و القول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لا اتحاد متعلقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا.

ثم قال في مقام جوابهما: و أنت خير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضرّ معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فردا لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا تضرّ وحده الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكلّ من الطبيعتين، و إلاّ- لما كان يجدى أصلا حتّى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لو حده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا، فكما أنّ وحده الصلاتيه و الغصبيّه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعددهما و كونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاه فيكون مأمورا به، و فردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

و التحقيق: أنّ المقصود من الفرد الذى جعل فى مقابل الطبيعه فى المسأله السابقه، إن كان الطبيعه الموجوده فى الخارج بدون العوارض المشخصه، سلّمنا أنّه لا ابتناء فى البين، و لا بدّ من حلّ المسأله فى محلّها، و أنّ الوجود إن اخذ فى المتعلّق بعنوان القيد فلا- يمكن تعلّق الأمر لو حده به فضلا عن تعلّق الأمر و النهى معا؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوت، و لا يعقل اتّصاف الصلاه بالوجود بعد تحقّقها فى الخارج، كما أنّه لا يعقل اتّصاف شرب الخمر بعد تحقّقه خارجا بكونه منهيا عنه؛ لعدم إمكان تغييره عمّا هو عليه.

و إن كان المقصود من الفرد عنوان كلّى فرد الطبيعه فعلى هذا أيضا لا تبتنى

مسأله الاجتماع على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ إذ يمكن لكل من القولين في تلك المسأله اختيار كل من القولين في هذه المسأله بلا إشكال.

و لكنّه بعيد أن يكون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد؛ إذ لو كان مراده عنوانا كلياً لا دليل لإعراضه عن عنوان كلي الطبيعة.

و ما يستفاد من ظاهر عباره صاحب الكفايه قدس سره أن يكون المراد من الفرد الطبيعة الموجوده في الخارج مع خصوصياتها الفرديه و العوارض المشخصه، فيكون المأمور به عباره عن الصلاه الموجوده في الخارج مع خصوصيات وقوعها في زمان كذا و مكان كذا و... و المنهى عنه عباره عن شرب الخمر المتحقق فيه مع خصوصيات وقوعه هكذا، و على هذا لا بد من الالتزام بابتناء مسأله الاجتماع على تلك المسأله، بأن القائل بتعلق الأحكام بالطبائع لا محاله يقول هاهنا بجواز الاجتماع، و القائل بتعلقها بالأفراد لا محاله يقول هاهنا بامتناع الاجتماع.

توضيح ذلك: أن أساس القول بجواز الاجتماع هو القول بتعلق الأحكام بالطبائع، و على هذا يكون اتحاد الصلاه مع الغضب في مرحله الامتثال، و هي متأخره عن مرحله تعلق الأحكام بها، و معلوم أن اتحاد الأمر و النهي في مرحله متأخره لا يضر في مرحله متقدمه، فالقول بالاجتماع متفرع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، كما أن القول بالامتناع متفرع على القول بتعلقها بالأفراد؛ إذ الصلاه مع عوارضها المشخصه تكون متعلق الأمر على هذا.

و هكذا في الغضب-مثلا-فتكون العوارض المتحققه مع الصلاه-كوقوعها في المكان المغصوب-أيضا داخله في دائره المتعلق، و تكون الخصوصيات المتحققه مع الغضب-مثل تحققه في حال الصلاه أيضا-داخله في دائره متعلق

النهي، فكأنما يرجع معنى قوله: «لا تغضب»، و«أقيموا الصلوة» إلى «لا تغضب في حال الصلاه» و«صل في مكان مغضوب»، و معلوم أن هذا ممتنع.

و بالجمله، لا يشك في فرعیه هذه المسأله لتلك المسأله على المعنى الذى يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدس سره للفرد، سيما بعد تعبيره في الأمر الثانى فى مقام الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده، بأنّ الجبهه المبحوث عنها فيما نحن فيه عباره عن مسأله السرايه، و أنّ الأمر المتعلق بالصلاه هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديّه-كالغصب- أم لا؟ و أنّ النهى المتعلق بطبيعته الغصب هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديّه-كالصلاه- أم لا؟ و القائل بتعلق الأحكام بالطبيعته ينفى السرايه، و القائل بتعلقها بالفرد قائل بالسرايه، فلا يصح القول بعدم الفرعيه على هذا المعنى.

الأمر الثامن: الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره و كذا الأمر التاسع متضمن

ليان الفرق بين التزاحم و التعارض

(1)

، و أنّ مسأله الاجتماع تكون من صغريات باب التزاحم؛ و أنّ الحكامين فى باب التزاحم قد يكونا من سنخ واحد-مثل وجوب إنقاذ الغريقين- و قد يكونا من سنخين، و الحكم عباره عن ترجيح الأهمّ و الأخذ به، أو ترجيح محتمل الأهميه، أو التخيير فى صورته التساوى.

و أمّا فى باب التعارض فلا بدّ من مراجعته مقام إثبات الحكم و ملاحظه دليل الحكامين و الأخذ بأظهرهما، و إن كانا متساويين فالحكم هو التساوط، و فى الخبرين المتعارضين تجرى قاعده التعارض التى تعرضها مقبوله عمر بن حنظله، هذا فرقهما من حيث الحكم.

و افتراقهما من حيث الموضوع أنّه يتحقّق فى المتزاحمين مناط كلا الحكامين،

ص: ٢٩٢

و لكنّ المكلف لا- يكون قادرا على الجمع، مثل: إنقاذ الغريقين؛ إذ تتحقّق في كليهما مصلحة لازمه الاستيفاء، وإن كان المتزاحمان عبارته عن الأمر و النهى فمعناه أنّ المتعلّق بلحاظ الأمر واجد لمصلحه تامّه لازمه الاستيفاء، و بلحاظ النهى واجد لمفسده تامّه لازمه الترك.

و أمّا في مادّه الاجتماع في المتعارضين فيتحقّق مناط واحد، و لكن لا نعلمه، مثل: تعارض «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» في العالم الفاسق؛ إذ لا يتحقّق فيه أزيد من مناط واحد. و ما نحن فيه يكون من قبيل المتزاحمين، فإنّا نعلم أنّه يتحقّق في الصلاه تمام ملاك الأمر، و في الغصب تمام ملاك النهى، و لذا صرح بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتّى في مورد التصادق و الاجتماع؛ كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى.

و أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه يمكن أن يكون غرض صاحب الكفايه قدّس سرّه من عنوان هذا البحث أحد احتمالين:

الأوّل: أن يكون مراده إضافه قيد في باب اجتماع الأمر و النهى بأنّه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين في واحد بشرط تحقّق مناط الحكمين فيه أم لا؟ و على هذا يرد عليه بأنّه لا فرق بين هذا القيد و مسأله قيد المندوحه، مع أنّه قال بخروجه عن محلّ النزاع، و عدم اعتباره فيما نحن فيه؛ لارتباطه في المتعلّق و التكليف بالمحال، و البحث في مسأله الاجتماع يرتبط

ص: ٢٩٣

بالمرحله المتقدمه، أى محاليه نفس التكليف.

و نحن نرجع عين هذا الكلام إلى صاحب الكفايه قدس سرّه و نقول: إنّ تحقّق الملا-كين فى مادّه الاجتماع هل يرتبط بمحلّ النزاع فيما نحن فيه، أو يرتبط بالمتأخّر عنه، أى المتعلّق؟

إن قلت: إنّّه يرتبط بالمقام الثانى فلا فرق بين ما نحن فيه و قيد المندوحه، و لا بدّ من اعتبار قيد المندوحه أيضا فى محلّ النزاع.

قلت: إنّّه يرتبط بمحلّ النزاع و نفس تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين على واحد، فلا- ضروره إلى وجود الملا-كين هاهنا. فلا فرق بين هذا القيد و قيد المندوحه.

الاحتمال الثانى: أن يكون مراده من هذا البحث الجواب عن السؤال المقدر، بأنّه ما الدليل على معامله التعارض فى مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» إذا اجتمعا فى واحد، بخلاف مثل «صلّ» و «لا تغضب»، مع أنّ النسبه فى كلا المثالين عباره عن العموم و الخصوص من وجه.

و قال فى مقام الإجابة: إنّ الدليل لمعامله اجتماع الأمر و النهى مع «صلّ» و «لا- تغضب» أنّه يتحقّق فى مادّه اجتماعهما مناطان، بخلاف مثل: «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفساق»؛ إذ لا يحرز تحقّق الملاكين فى مادّه اجتماعهما، و أنّه يتحقّق فى العالم الفاسق مناط الوجوب بما أنّه عالم و مناط الحرمة بما أنّه فاسق، بخلاف الصلاه فى الدار المغصوبه، فكلامه على هذا ناظر إلى مقام التطبيق كما لا يخفى.

و يرد عليه: أنّه لا- يصحّ جعل كلمه التزام فى رديف كلمه التعارض؛ إذ التزام مسأله عقليه، و الأحكام المترتبه عليه أيضا عقليه؛ إذ لم يؤخذ فى أى

دليل شرعى عنوان التراحم، بخلاف عنوان التعارض فإنه جعل الموضوع فى الأخبار العلاجيّه بعنوان الخبرين المتعارضين و الحديثين المختلفين، و معلوم أنّ المرجع لمعنى الموضوع الذى اخذ فى الدليل الشرعى هو العرف، و لا يرتبط بالعقل، كقوله: «الدم نجس»، يكون معناه أنّ كلّ ما يصدق عليه الدم عرفا لا عقلا فهو نجس، فلا بدّ من الرجوع إلى العرف فى تشخيص التعارض، و لذا لا يصحّ عطف كلمه التعارض على التراحم.

و لكنّ التحقيق: أنّ إشكال الإمام قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ الموضوع فى الأخبار العلاجيّه عبارته عن الخبرين المتعارضين فقط، و الرجوع فى معناهما إلى العرف لا- يدلّ على كون التعارض مسأله عرفيه؛ إذ التعارض لا- ينحصر بهما، بل يتحقّق بين البيئتين، كما أنّه قد يتحقّق بين الظاهرين من الآيتين، و لذا يتحقّق فى الاصول بحث عقلى فى الخبرين المتعارضين بأنّه مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه ما الذى تقتضيه القاعده- أى حكم العقل- فيهما؟ فهل تقتضى التسايط كما هو الظاهر، أم لا؟ و معلوم أنّ هذه المسأله مسأله عقليه موضوعا و حكما.

و البحث فيما نحن فيه يكون فى الحكمين المتعارضين، و الدليل عليهما قد يكون الخبرين، و قد يكون الظاهرين، و قد يكون البيئتين، و عدم صحّحه عطف الخبرين المتعارضين على التراحم لا- يكون دليلا- على عدم صحّحه عطف البيئتين المتعارضتين و الظاهرين المتعارضين عليه، و لذا يكون التعارض فى غير الخبرين المتعارضين أيضا مسأله عقليه.

الأمر العاشر الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه: و هو يتضمّن بيان الثمره

(1)

ص: ٢٩٥

١- ١) كفايه الاصول ٢٤٦: ١.

المرتّبته على القول بالجواز و الامتناع، و المشهور قائل بأنّ ثمره القول بالجواز عبارته عن صحّته صلاه من أتى بها في الدار المغصوبه عالما عامدا بعد استحقاقه العقوبه لمخالفته النهى، فالصلاه بما أنّها صلاه مقرّبه للمولى و بما أنّها غضب مبغده عنه، و لا مانع عن مقرّبيته شيء واحد و مبغديته بالعنوانين.

و لكن في مقابل المشهور ذهب عدّه من الأعاظم و المحقّقين إلى عدم ترتّب هذه الثمره على القول بالجواز، و منهم استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه فإنّه مع إصراره على القول بالجواز يؤكّد على بطلان الصلاه في الدار المغصوبه، و يظهر من الإمام قدّس سرّه أيضا الميل إلى هذا المعنى، و أنّ لازم القول بجواز الاجتماع عدم صحّته الصلاه في الدار المغصوبه، بل يمكنه الحكم ببطلانها.

و من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى و ترتّب صحّته الصلاه في الدار المغصوبه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1)، و إجمال كلامه هاهنا: أنّ البرهان على ذلك يتركّب من مقدّمات بديهيه:

الاولى: عبارته عن بساطه المقولات العرضيه التسعه؛ إذ لازم التركيب تحقّق ما به الاشتراك بينها و ما به الامتياز لكلّ واحد منها، و معناه كون ما به الاشتراك فوق هذه المقولات، و نفس عنوان المقوله تمنعه و تتنافى مع هذا المعنى؛ إذ المقوله عبارته عن الامور الواقعه في منتهى الأعراض و منتهى حدّها، فلا بدّ من القول بأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، نظير الوجود.

الثانيه: عبارته عن تباين المقولات و تغايرها بحسب الحقيقه و الهويّه كمال المغايره و التباين، و إن لم تكن مغايرتها كامله يعود الإشكال إلى تصوّر ما فوق ذلك، مع أنّ تصوّره ينافى عنوان المقوله؛ إذ معناها أنّه لا يكون

ص: ٢٩٤

الثالثة: كون الحركة- أى البقاء و الاستمرار- فى كلّ مقوله عين تلك المقوله، و ليست هى بمنزله الجنس و القدر المشترك للمقولات حتّى يلزم التركيب و يعود الإشكال المذكور، و لا هى أيضا من الأعراض المستقله العارضه عليها حتّى يلزم قيام عرض بعرض، فالحركة فى كلّ مقوله لا تكون شيئا وراء هذه المقوله.

ثمّ قال: و الظاهر أن تكون أفعال الصلاه من مقوله الوضع، سواء قلنا: إنّ المأمور به فى مثل الركوع و السجود هو الهيئه و الحاله الخاصه من التقوّس و الانحناء- كما هو مختار الجواهر- أو الفعل كما هو المختار، فإنّ المراد منه الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضعا متلاصقه متّصله، و على كلا التقديرين يكون الركوع و السجود من مقوله الوضع، و الاختلاف فى حقيقتهما لا يضرّ فى المقام.

و أمّا الغصب فيكون من مقوله الأين، فإنّه عبارته عن إشغال مكان الغير و الكون فيه و احتلاله عدوانا، و إذا كانت الصلاه من مقوله الوضع فلا محاله تكون الحركة الصلاتيه أيضا من مقوله الوضع، و هكذا فى الغصب، أى تكون الحركة الغصبيه من مقوله الأين؛ إذ تحقّق فى المقدمه الثالثه أنّ الحركة فى كلّ مقوله عين تلك المقوله، فيتحقّق بين كلتا الحركتين كمال المغايره، فلا يعقل اتّحاد متعلّق الأمر و النهى و تعلق كلّ منهما بعين ما تعلق به الآخر؛ إذ الاتّحاد يوجب عدم تباين المقولات، و كما لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الجوهر و الإضافه فى قولك: «زيد فى الدار»، فكذلك لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الصلاه و الإضافه فى قولك: «صلاه زيد فى الدار»، و كما لا يكون زيد غصبا

كذلك لا تكون الصلاة غضبا، ولا يستلزم الارتباط بين المقولتين الاتحاد بينهما، بل هنا مقولتان متغايرتان.

و لازم ذلك اتّصاف الصلاة فى الدار المغصوبه بالصّحه؛ إذ الصلاة من مقوله الوضع و مقرّبه للمولى و محبوبه له، و تترتّب عليها المثوبه، و الغضب من مقوله الأين، و مبعد عن المولى و مبغوض له، و تترتّب عليه العقوبه.

و بالنتيجه: تكون صحّحه الصلاة فى الدار المغصوبه على القول بالجواز من الواضحات، هذا تمام كلامه ملخّصا.

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا البيان لا يخلو من مناقشه؛ إذ المقولات التسع العرضيه ترتبط بالامور الواقعيه العرضيه، و ليس معنى احتياج العرض إلى المعروض سلب الواقعيه، و من المعلوم أنّ جعل الامور الاعتباريه من مصاديق الامور الواقعيه ليس بصحيح، و كون الصلاة من مقوله الوضع بلحاظ كون الركوع و السجود منها لا يكون قابلا للالتزام؛ إذ الصلاة لا تنحصر بهما، بل هى عبارته عن مجموعه من الواقعيّات و المقولات المتعدّده التى لاحظ الشارع بلحاظ إحاطته بالواقعيّات بينها وحده اعتباريه، و سمّاها بالصلاه، و من البديهي أنّها خارجه عن مقسم المقوله.

سَلّمنا أنّ كلّ جزء منها يكون مصداق مقوله من المقولات، و لكن هذه المجموعه الواحده الاعتباريه التى سمّيت بالصلاه لا تكون مصداقا لأى مقوله من المقولات.

و هكذا فى الغضب، فإنّ معناه الاستيلاء على مال الغير عدوانا؛ إذ لا شكّ فى أنّ الاستيلاء و موضوعه -أى الملكيه- يكون من الامور الاعتباريه، فإنّ الملكيه إذا تحققت بالبيع أو نحوه تتحقّق قاعده السلطنه المستفاده من قوله صلّى الله عليه و آله:

«الناس مسلطون على أموالهم» (١)، و لا- إشكال في أن هذا الدليل يكون في مقام إنشاء الاستيلاء و إيجاده، و معلوم أن كل ما يتحقق بالإنشاء القولى أو الفعلى فهو أمر اعتبارى، و الظاهر أن الاستيلاء بالغضب أيضا كان كذلك، و ليس المراد منه الاستيلاء التكوينى، بل العرف إذا رأى مال الغير فى اختيار الغاصب و أنه يمكن تصرفه بدون إذن المالك يعبر عنه بالغضب. هذا أولا.

و ثانيا: أنه يتحقق هاهنا مطلب أساسى، كما تبّه عليه مكررا استاذنا السيد البروجردى قدس سرّه (٢) فى مباحثه الفقهيّه و الاصوليه، و هو: أنه يتحقق لنا عنوانان فقهيّان: أحدهما: عنوان الغضب، و ثانيهما: عنوان التصرف فى مال الغير بغير إذنه، كما ورد فى روايه الناحيه المقدسه أنه: «لا- يحلّ لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه» (٣)؛ إذ يمكن عدم تصرف الغاصب فى مال الغير مع تسلطه عليه عدوانا، و يمكن التصرف فى مال الغير بدون صدق عنوان الغضب و الاستيلاء عليه، مثل: تصرف طالب العلوم الدينيه فى كتب صديقه و ألبسته و أوانيّه حال غيبته مع علمه بعدم رضاه بذلك، بحيث إن ظنّ مجيئه يضعها فورا فى محلّها، و لا يبعد القول بارتكاب الحرامين إذا تصرف الغاصب فى العين المغصوبه، و ما يتوهم اتحاد الصلاه معه عباره عن التصرف فى مال الغير، لا- الغضب و الاستيلاء عليه؛ إذ الصلاه فى ملك الغير نوع من التصرف فيه، كما صرح صاحب الدار- مثلا- بعدم رضايته بإتيان الصلاه فى داره، و هذا مثال لاجتماع الأمر و النهى، فلا يكون الغضب طرف مقيسه الصلاه، بل طرف مقيستها

ص: ٢٩٩

١- ١) عوالى اللثالى ٢٢٢: ١، ح ٩٩.

٢- ٢) نهايه التقرير ٢٤٨: ١.

٣- ٣) وسائل الشيعه ٣٠٩: ١٧، الباب ١ من أبواب الغضب، الحديث ٤.

عبارة عن التصرف في مال الغير بغير إذنه.

ولا إشكال في أنّ التصرف في مال الغير عنوان انتزاعي عن المقولات المتعدّده المتباينه و جامع بينها، فإنّ عنوان التصرف قد يتحقّق بالجلوس في دار الغير، وقد يتحقّق بالقيام فيها، وقد يتحقّق بالحركة فيها، وهكذا، وإن كان مال الغير عبارة عن الألبسه فيتحقّق التصرف فيها بلبسها، وإن كان عبارة عن الأطمعه فيتحقّق بأكلها، ويكون متعلّق الأمر واحد اعتباري باسم الصلاه، و متعلّق النهي واحد اعتباري آخر بعنوان التصرف في مال الغير، و قلنا بعدم سرايتهما من متعلّقه إلى عناوين آخر كما هو المفروض على القول بجواز الاجتماع.

و على هذا يكون متعلّق الحرمة عنوان التصرف في مال الغير لا مصاديقه، مثل: لبس ألبسته، و الكون في داره، و أمثال ذلك، فلا يتحقّق الاتّحاد بين الصلاه و عنوان التصرف، بل يتحقّق بينها و بين مصاديق العنوان المذكور، مثل الكون في دار الغير، فما يتحدّ معه الصلاه ليس بحرام.

و من البديهي أنّ إضافه المال إلى الغير مثل إضافه المال إلى النفس أمر اعتباري، فكيف يمكن جعل المقوله للعنوانين الاعتباريين باسم التصرف في مال الغير، و القول بأنّ الغصب من مقوله الأين، فلا يصحّ كون الغصب من هذه المقوله كعدم صحّه كون الصلاه من مقوله الوضع حتّى نقول بتباينهما، و أنّه على القول بجواز الاجتماع تكون الصلاه صحيحه؟!

و يمكن أن يقال دفاعا عن المحقّق النائيني قدّس سرّه: إنّه لا شكّ في كون الصلاه من الامور الاعتباريه، و لكنّ كون الركوع و السجود من أجزائها الركئيه، و كونها من الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أنّ بطلان جزء منها يستلزم بطلانها أيضا،

لا شكّ فيه، و نلاحظ الركوع و السجود مع عنوان الكون في مكان الغير، و كون الركوع و السجود من مقوله الوضع، و الكون في مكان الغير من مقوله الأين لا يكون قابلا للإنكار.

و جوابه أوّلا: سلّمنا أنّ بطلان الجزء الركني مستلزم لبطلان الصلاة، و أمّا صحّته فلا تستلزم صحّح الصلاة، و هو قدّس سرّه يكون في مقام إثبات صحّح الصلاة، لا في مقام إثبات بطلانها، فيستفاد منه عكس المراد.

و ثانيا: أنّ الركوع بنظره قدّس سرّه عبارته عن الأفعال المتلاصقة المتّصلة و إن لاحظناها مع أنفسها سلّمنا كونها من مقوله الوضع، و لكن إن لاحظناها بالنسبة إلى الفضاء المتّحيز فيها تكون داخله في مقوله الأين، فإنّ لانحناء الإنسان بالنسبة إلى هذا الفضاء حاله مخصوصه غير حاله قيام الإنسان بالنسبة إليه، فتكون حاله الركوع نوع من احتلال الفضاء، فالغصب و الركوع معا يكون على مبناه من مقوله الأين.

و قال استاذنا السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) بجواز اجتماع الأمر و النهي، و مع هذا يؤكّد على بطلان الصلاة في الدار المغصوبه، و محصّل كلامه قدّس سرّه:

أنّ متعلّق الأوامر و النواهي في مرحله تعلّقها عبارته عن الماهيّات و الطبائع و المفاهيم، فتمام متعلّق الأمر في هذه المرحله هو مفهوم الصلاة، و تمام متعلّق النهي هو عنوان التصرّف في مال الغير، و لا ربط بينهما في هذه المرحله بأيّ نحو من الارتباط، و لذا لا إشكال في جواز اجتماع الأمر و النهي، و تصادق العنوانين على شيء واحد يرتبط بمرحله الوجود و التحقّق في الخارج، و لكن إذا كانت مادّه اجتماع العنوانين عباده، مثل: الصلاة في الدار المغصوبه فيتحقّق

ص: ٣٠١

عنوان المقرَّبِيَّةِ و المبعِّدِيَّةِ أيضا، إلا أنَّ موضوعهما عبارته عن الوجود الخارجى للعبادة لا ماهيَّتها و لا وجودها الذهني؛ إذ المقرَّبِيَّةِ تترتَّب على الوجود الخارجى للصلاة، كما أنَّ المبعِّدِيَّةِ تكون من شأن الوجود الخارجى للغضب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّه لا- يتصوَّر للصلاة فى الدار المغصوبه أزيد من وجود واحد، و إن كانت فى عالم المفاهيم متكرَّره و متعدِّده، و لكن فى ظرف المقرَّبِيَّةِ و المبعِّدِيَّةِ ليست إلا- وجودا واحدا، و لا- يمكن أن يكون وجود واحد بما أنَّه واحد مقرِّبا و مبعِّدا معا، و لذا لا إشكال فى بطلان الصلاة فى الدار المغصوبه.

هذا تمام كلامه قدَّس سرَّه.

و لكنَّه قابل للمناقشه بنظرى القاصر بعد تسليم جميع مراحل كلامه، من كون مرحله تعلَّق الأحكام هى مرحله المفاهيم و العناوين، و عدم الارتباط بين عنوان الصلاة و عنوان الغضب فى هذه المرحلة، و كون المقرَّبِيَّةِ و المبعِّدِيَّةِ من لوازم الوجود الخارجى للصلاة و الغضب، لا من لوازم الماهيَّه، و أنَّه لا يتحقَّق للصلاة فى الدار المغصوبه إلا وجود واحد، و لكنَّ البحث فى أنَّ الصلاة إذا وقعت فى الدار المباحه، هل يكون لإباحه الدار دخل فى المقرَّبِيَّةِ إلى المولى أم لا-؟ لا- شكَّ فى أنَّ هذا الوجود الخارجى بما أنَّه مصداق لمفهوم الصلاة مع وصف تحقُّقه فى الخارج مقرَّب للمولى، و لا دخل لوقوعها فى الدار المباحه فى المقرَّبِيَّةِ أصلا، و إذا تحقَّقت الصلاة فى الدار المغصوبه يتحقَّق عنوان آخر أيضا - و هو عنوان الغضب - بوجود واحد، فلا مانع من كون وجود واحد بما أنَّه صلاة مقرَّب للمولى و بما أنَّه غضب مبعِّد عنه، و وجود المضاف إلى الصلاة مقرَّب، و وجود المضاف إلى الغضب مبعِّد.

و لذا لا يصحَّ التعبير بأنَّه يكون جعل المبعِّد مقرِّبا؛ إذ الوجود الخارجى بما

أنه منطبق عليه عنوان الصلاة يكون مقرّبا، وبما أنه منطبق عليه عنوان الغضب يكون مبيّدا، ولذا يكون لازم القول بجواز الاجتماع وثمرته صحّة الصلاة في الدار المغصوبه كما قال به المشهور.

و أما على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى فيقول بعض بتقدّم الأمر على النهى، و يقول البعض الآخر بتقدّم النهى على الأمر، و تمسك كلّ منهما بوجه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى تكون الصلاة في الدار المغصوبه صحيحه على القاعده؛ لكونها مأمورا بها فقط. و لكن بلحاظ كون البحث عن ثمره عمليّه و مقام تطبيق الأمر و النهى يقتضى ترجيح الأمر على القول بالامتناع أن لا يكون للمكلف مندوحة؛ إذ لو كان إتيان الصلاة في الدار المباحه ممكنا فلا معنى لترجيح الأمر و أقوائيه ملاكه، و لا بدّ من إتيانها في الدار المباحه، كما أنّ الترجيح في باب التراحم يكون فيما إذا لم يمكن إنقاذ الغريقين؛ إذ لا تصل النوبه إلى ترجيح أقوى الملاكين في صورته إمكان إنقاذهما، و لذا لا بدّ من جعل الفرض فيما إذا لم يمكن إتيان الصلاة إلا في الدار المغصوبه، و حينئذ يقول القائل بتقديم الأمر بأنّ الصلاة-بلحاظ كونها عمود الدين و إطلاق عنوان الكفر على تاركها في الروايات-ليست إلا مأمورا بها، و هذا يكفي في الاتّصاف بالصحّه.

و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى و ترجيح النهى على الأمر، و علم المصلّي بأنّ هذه الدار مغصوبه و أنّ الغضب حرام، أو كونه جاهلا مقصرا، فلا محاله تكون الصلاة باطله قطعاً؛ إذ لا يتصوّر وجهها لصحّه صلاته.

و أما إن كان المصلّي جاهلا بالموضوع أو الحكم بأنّه لم يتوهم أنّ الغضب

يكون من المحرّمات أو لم يكن له طريق إلى السؤال و كشف الواقع بعد التوهّم -و يعبر عنه بالجاهل القاصر- فهذه الصورة تكون محلّ البحث و النزاع من حيث صحّه الصلاه و بطلانها.

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)إنّه: «لا يتصوّر وجها لبطلان صلاته؛ لكونه جاهلا بالحرمة، و كان في جهله معذورا».

و كلامه قدّس سرّه يكون في بادئ النظر صحيحا، و لكنّه يحتاج إلى الدقّه و التحليل؛ إذ المفروض هاهنا القول بالامتناع و ترجيح النهي على الأمر، فلا تكون الصلاه في الدار المغصوبه مأمورا بها أصلا، و حينئذ إن قلنا: بأنّ صحّه الصلاه تحتاج إلى الأمر و بدونه تكون باطله فلا- بحث في البين، و لا- إشكال في بطلان الصلاه، فإنّها ليست إلّا منهيّا عنها، و جهله لا يوجب تغيير الحكم إلّا أنّه مانع عن تنجّز التكليف و ترتّب استحقاق العقوبه على مخالفه النهي؛ لأنّه جاهل قاصر.

و يمكن أن يقول صاحب الكفايه قدّس سرّه: بأنّ صحّه العباده لا- تحتاج إلى الأمر الفعلى، بل يكفي في صحّتها تحقّق مناط الأمر، كما قال في مسأله الأمر بالشىء هل يقتضى النهي عن الضدّ أم لا، بأنّ الصلاه مكان الإزاله صحيحه على القول بعدم الاقتضاء؛ لتحقّق مناط الأمر فيها، فيمكن أن يقول هاهنا أيضا كذلك، لا سيّما بعد قوله في المقدّمه الثامنه و التاسعه: إنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتّى في مورد التصادق و الاجتماع، كما أنّ الصلاه في الدار المغصوبه تكون مشتمله على المصلحه اللازمه الاستيفاء، و المفسده اللازمه الترك معا، فعلى هذا يكون دليل صحّه صلاه الجاهل القاصر تحقّق مناط الأمر.

ص: ٣٠٤

و جوابه يحتاج إلى الدقة في أنه هل يمكن تحقق ملاك الأمر هاهنا على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أم لا؟ و على فرض إمكان تحققه هل تكون الصلاة في الدار المغصوبه مثل الصلاة مكان الإزاله من حيث كفايه تحقق مناط الأمر في صحتها أم لا؟

إن قلنا: بجواز الاجتماع يتصادق في مادّه الاجتماع العنوانان و الماهيتان و الطبيعتان، و ليس المراد منهما الطبيعه و الماهيه المنطقيه حتى لا- يمكن تصادقهما في مورد واحد كما سيأتي، بل هما أمران اعتباريان كما مرّ، و لذا تكون الصلاة في الدار المغصوبه مجمع العنوانين، و لا- مانع من صدق عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه عليه معاً، و من هنا نستكشف تحقق المناطين فيها، أى المصلحه اللازمه الاستيفاء بما أنّها صلاه، و المفسده اللازمه الترك بما أنّها غضب.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى فلا إشكال في تحقق الأمر و كاشفيتها عن تحقق المصلحه الملزمه.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح النهى على الأمر يكون الدليل للامتناع - كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه - عباره عمّا يترتب على مقدّمات أربعه: و هو أنّ بعد تحقق التضادّ بين الأحكام الخمسه التكليفيه، و بعد أنّ متعلّق الأحكام هو ما يصدر من المكلف و يتحقّق في الخارج، و بعد أنّ تعدد العنوان لا- يستلزم تعدد المعنون، و بعد أنّ وحده الوجود ملازمه لوحده الماهيه، يتحقّق و يستفاد منها أنّ الصلاة في الدار المغصوبه لو كانت واجبه و محرّمه معاً يلزم اجتماع المتضادّين في شيء واحد، و هو مستحيل عقلاً كاستحاله اجتماع السواد و البياض في جسم واحد.

و فيه: أنه لو فرض تماميّه هذه المقدمات و تماميّه أنّ وجوب الصلاه في الدار المغصوبه و حرمتها معا يستلزم اجتماع المتضادين
فنسأل: أنه كيف يمكن القول بتحقق المصلحه اللازمه الاستيفاء و المفسده اللازمه الترك معا فيها إن تحقّق التضادّ بين الواجب و
الحرمة مع أنّهما أمران اعتباريان؟ و كيف لا يتحقّق التضادّ بين المصلحه و المفسده مع أنّهما أمران واقعيان؟ و لا مجال له إلاّ من
القول بتحقق التضادّ بينهما أيضا.

و حيثئذ كيف يمكن تصوّر اجتماع الملا-كين في شيء واحد؟ و قد مرّ تصريحه بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلاّ أن
يتحقّق في مادّه الاجتماع كلا الملاكين، و لا يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد، فالصلاه في الدار المغصوبه و إن
كانت من حيث العنوان متعدّده و لكنّها لا-تتّصف بالصّحّه، و لا-يمكن وقوعها معروضه للوجوب و الحرمة معا بلحاظ وحده
المعنون.

و يرد عليه: أنه كيف يمكن أن يكون معنون واحد حاملا لهذين المنطين -أي المصلحه و المفسده الملزمتين- معا؟ و لازم بيانه
قدّس سرّه أنه لا- يتحقّق في مادّه الاجتماع إلاّ مناط النهي، إلاّ أنّ جهل المكلف مانع عن تنجزه و ترتّب العقوبه على مخالفته، و
ليس معناه تحقّق مناط الأمر مكان مناط النهي؛ إذ لا يمكن تحقّق مناط الأمر مع وجود مناط النهي، فلو فرض كفايه مجرد مناط
الأمر في صحّه العباده يكون السؤال هكذا: أنّ مع القول بالامتناع و ترجيح النهي على الأمر أين ملاك الأمر؟

و لو فرض تحقّق كلا- المنطين في مادّه الاجتماع- على القول بالامتناع و ترجيح النهي على الأمر أيضا- هل يكفي مجرد تحقّق
مناط الأمر في صحّه العباده مطلقا أو في بعض الموارد؟ و قد مرّ في بحث الاقتضاء أنّ على القول

بالاقتضاء تكون الصلاة منهياً عنها و النهى المتعلق بالعباده يوجب البطالان، و على القول بعدم الاقتضاء و إن لم يقتض الأمر المتعلق بالإزالة كون الصلاة منهياً عنها في حال الإزالة، و لكن يقتضى عدم كونها مأمورا بها في هذه الحاله على القول باستحاله الترتب، و مع ذلك تكون الصلاة مكان الإزالة صحيحه؛ لتحقق مناط الأمر و المصلحه الملزمه فيها.

و أما على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر و عدم تنجزه بلحاظ كون المكلف جاهلا معذورا بعد فرض تحقق ملاك الأمر، فهل تتصف صلاته في الدار المغصوبه بالصحة- كالصلاه مكان الإزالة- أم لا؛ لتحقق الفرق بين ما نحن فيه و الصلاه مكان الإزالة، بعد تحقق مناط الأمر في كليهما؟

قال المحقق النائيني قدس سره (1) في مقام بيان الفرق بينهما: إن التراحم على قسمين:

قسم منه التراحم بين الحكمين، و القسم الآخر التراحم بين المقتضيين و المناطين، و بينهما بون بعيد، فإن تراحم الحكمين إنما يكون في مقام الفعلية و تحقق الموضوع بعد الفراغ عن مرحله الجعل و الإنشاء؛ لإطلاقهما في هذه المرحله و تعلقهما بطبيعته متعلقهما بلحاظ جميع أفرادها، من متحققه الوجود و مقدره الوجود، مثل: إطلاق «أنقذ الغريق»، فإنه تعلق بإنقاذ كل فرد من أفراد الغريق، و منشأ التراحم عباره عن عدم قدره المكلف في مقام الامتثال؛ لإنقاذ كلا الغريقين في آن واحد، فلذا تجرى قواعد باب التراحم من الأخذ بالأهم أو التخيير، و التراحم بين الصلاه و الإزالة على القول بعدم الاقتضاء يكون من هذا القبيل، و أثر هذا النوع من التراحم أن المكلف إن كان جاهلا قاصرا بوجوب فوري الواجب الأهم تكون صلاته صحيحه؛ لعدم تنجز

ص: ٣٠٧

الأمر بالأهم، وتكون الصلاة مأمورا بها حقيقه، و وقعت إطاعه لأمرها، فلا وجه لبطلانها.

و أمّا تراحم المناطين فإنّما يكون في مقام الجعل و الإنشاء حيث يتراحم المقتضيان في نفس الأمر و إرادته، و يقع الكسر و الانكسار بينهما في ذلك المقام، و يرى تحقّق الملاكين للصلاه في الدار المغصوبه، و ينشأ حكما على طبق ملاك النهي فقط بلحاظ أقوائيته، فيكون حكمها أنّها منهي عنها.

و لا يزم القول بالامتناع و ترجيح النهي تقييد إطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بعدم وقوعها في الدار المغصوبه، و بقاء «لا تغضب» على إطلاقه، و أثر هذا النوع من التراحم أنّ المكلف إن كان جاهلا قاصرا بحرمة الغضب يكون جهله مانعا عن تنجّز النهي و ترتّب استحقاق العقوبه على مخالفته، فلا وجه لصحّه الصلاه بعد انكسار مناط أمرها و مغلوبيته في مرحله الجعل، و لا يستلزم عدم تنجّز النهي تحقّق مناط الأمر في محلّه، بل الأولى تسميه تراحم الحكمين بالتعارض لدخاله مناط واحد في جعل الحكم، و هو مناط النهي.

و أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه ليس معنى غاليته ملاك النهي و راجحيته و مغلوبيه ملاك الأمر و مرجوحيته انعدام ملاك الأمر و حذفه عن عالم الواقع، بل يكون ملاك الأمر أيضا تاما، و لكن لم ينشأ الحكم على طبقه لأجل المانع، و هو أتمّيه ملاك النهي، و إذا فرض كفايه تحقّق الملاك لصحّه العباده و عدم تنجّز النهي بلحاظ الجهل فلا مانع من صحّه الصلاه في الدار المغصوبه، و رجوع هذه المسأله إلى التعارض ليس بصحيح؛ إذ لا يتحقّق في التعارض أزيد من ملاك واحد، فلا فرق بين ما نحن فيه و بين الضدّين

ص: ٣٠٨

إن قلت: إنَّ بين المسألتين فرقا؛ إذ يكون المقام من صغريات باب التعارض، و مع ترجيح جانب النهى ينشأ الأمر بالصلاه فى غير الدار المغصوبه، و التقييد هنا كسائر التقييدات، و لكنَّ النهى عن الغضب مطلق لا تقييد فيه، فالصلاه فى الدار المغصوبه ليست بمأمور بها.

قلت: إنَّ التقييد يتحقّق بين الحكمين المتزاحمين أيضا، فإنَّ المولى المحيط بالأوضاع و الشرائط يعلم بتزاحم الصلاه مع الإزاله أحيانا، و يقتضى الأمر بالإزاله عدم كون الصلاه مأمورا بها فى حال الإزاله، و لازم ذلك تقييد إطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بعدم وقوعها مكان الإزاله، فيكون معناه: أقيموا الصلاه التى لم تكن مزاحمه مع الإزاله، ففى كلتا المسألتين لا بدّ من الالتزام بالتقييد.

و يمكن أن يقال دفاعا عن المحقّق النائنى قدّس سرّه: بأنَّ التقييد فى كليهما لا يكون قابلا للإنكار، إلاّ أنّه يتحقّق بين التقيدين فرق، و ذلك بأنَّ التقييد بين الملاكين يرتبط بأصل جعل الحكم و إنشائه، فإنشاء وجوب الصلاه مقيّد بعدم وقوعها فى الدار المغصوبه بلحاظ تحقّق التزاحم فى مرحله الاقتضاء و غلبه ملاك النهى على ملاك الأمر فى هذه مرحله، و إنشاء حرمة الغضب مطلق بلحاظ ترجيح ملاك النهى، و أمّا فى التزاحم بين الحكمين فيكون الإنشاء فى كليهما مطلقا، و التقييد يرتبط بمرحله فعليته إقامه الصلاه.

قلت: سلّمنا تحقّق الفرق المذكور بينهما، و لكنّه لا يمكن أن يكون فارقا فى محلّ البحث، فإنّ دليل صحّه الصلاه مكان الإزاله هل يدل على تحقّق الملاك أو تحقّق الحكم الإنشائى الغير الفعلى؟ لا شكّ فى أنّ دليل الصحّه عبارته عن تحقّق الملاك، و لا أثر لوجود حكم إنشائى غير فعلى و عدمه، و ملاك الأمر

مرجوح و مغلوب بالنسبه إلى ملاك النهى و ليس بمعدوم،و بعد عدم تنجز النهى تكون الصلاه صحيحه؛لتحقق الملاك.

هذا،و لكنّ الأصل فى الجواب هو الجواب الأوّل كما قلنا:و هو أنّه على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهى لا- يتحقّق إلاّ ملاك النهى،و ليس معنى عدم تنجز ملاك النهى بلحاظ الجهل به تحقّق ملاك الأمر،و لذا تكون الصلاه باطله.

و لا بدّ من ذكر مسأله اخرى أيضا بعنوان مقدّمه،و هى: أنّ العنوانين المذكورين فى عنوان البحث إذا كانا متباينين فلا كلام فى عدم جريان النزاع فيهما كالنظر إلى الأجنبيّه فى حال الصلاه؛لعدم اتّحادهما معا و إن تحققت المقارنه بينهما،و لذا ذكرنا أنّه لا بدّ من مقايسه الصلاه مع الكون فى دار الغير؛ لاتّحادهما معا،بخلاف الغصب،فلا- إشكال فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى المتباينين،و لا قائل بالامتناع أصلا،فهما خارجان عن محلّ النزاع.

و إن كان بينهما تساوى فهل يمكن للمولى أن يقول:«أكرم كلّ إنسان»،ثمّ يقول:«لا تكرم كلّ ضاحك»؟

و قد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى بحث الاقتضاء إنكار المقدّمه فى الضدّين و أنّ عدم أحد الضدّين ليس بمقدّمه للضدّ الآخر،و قبول التلازم فيهما،سيّما فى الضدّين الذين لا ثالث لهما.

ثمّ قال: إنّ أحد المتلازمين إن كان محكوما بحكم إلزامى-مثل الوجوب- فلا يمكن أن يكون الملازم الآخر محكوما بحكم إلزامى مباين له مثل الحرمة، فإذا تعلّق الوجوب بفعل الإزالة فليس معناه تعلّق الوجوب بترك الصلاه أيضا،بل لا يمكن تعلّق الحرمة به فقط،و لذا يقول فيما نحن فيه: إنّ الإنسان

ملازم للضحك، وكيف يمكن تعلق الحكمين اللزوميين المتضادين بهما، ولا إشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في المتساويين، فهما أيضا خارجان عن محل النزاع.

وقد أمضينا البحث في دوره السابقه بهذه الكيفيه و لكن دقه النظر تقتضى خلافه؛ إذ قد مرّ عدم مدخلية قيد المندوحه في محلّ النزاع؛ لمتخصه في تكليف محال، وأنه يمكن للمولى الحكم بحكمين متباينين في العنوانين المتصادقين أم لا، و المحالّيه الناشئه عن عدم المندوحه ترتبط بتكليف بمحال، و هو خارج عن محلّ النزاع كما مرّ تفصيله، و يجرى هذا المعنى في المتساويين أيضا؛ إذ الإنسان و الضاحك عنوانان متصادقان، و ليس من شرائطهما تحقق مادّه افتراقهما، و عدم إمكان اجتماع إكرام الإنسان مع عدم إكرام الضاحك يرتبط بالمكلف به و عدم قدره المكلف، و هذا خارج عن محلّ النزاع، و البحث في تعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين مع قطع النظر عن قدره المكلف و عدمه، فالظاهر أنّ المتساويين داخلان في محلّ البحث، و إن لم يكن له ثمره عمليه لامتناع التكليف بالمحال عندنا أيضا، و لكن يترتب عليه ثمره علميه.

اختلف العلماء في جريان النزاع و عدمه في الأعمّ و الأخصّ المطلقين، قال المحقق القمي (1) و النائيني قدس سرهما (2) و عدّه اخرى بعدم جريانه فيه، و قال صاحب الفصول (3) بجريانه فيه، و لكنّه ينقسم إلى قسمين: إذ قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المورد لا المفهوم، و لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ، مثل:

أعميه الحيوان بالنسبه إلى الإنسان، فإنّهما مفهومان متغايران، و لم يؤخذ في

ص: ٣١١

١-١) قوانين الاصول ١٤٠:١-١٥٣.

٢-٢) فوائد الاصول ٢:٤١٠.

٣-٣) الفصول الغرويّه: ١٢٤.

مفهوم الإنسان و مدلوله مفهوم الحيوان، و لذا لا- ننتقل من سماع كلمه الإنسان إلى الحيوان، و دخاله الحيوان فى ماهيته الإنسان بعنوان الجنس لا يرتبط بالمفهوم و العنوان.

و قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المفهوم، و هو ما إذا اخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ، مثل عنوان الرقبه و رقبه مؤمنه، و عنوان الصلاه و الصلاه فى الدار المغصوبه.

و الظاهر أن يكون القسم الأوّل داخلا فى محلّ النزاع، مثل: أن يقول المولى:

«أكرم عالما»، ثمّ يقول: «لا- تكرم إنسانا»، فإنّهما عنوانان متغايران و متصادقان على وجود واحد، بل يكون دخوله فى محلّ النزاع أظهر من المتساويين؛ لتحقق مادّه الافتراق من ناحيه العامّ، و كلام صاحب الفصول ناظر إلى هذا القسم من العامّ و الخاصّ المطلق.

و أمّا القسم الثانى مثل: أن يقول المولى: «أقيموا الصّلاه»، ثمّ يقول: «لا تصلّوا فى الدار المغصوبه»، بناء على كون النهى تحريميا، لا الإرشادى إلى بطلان الصلاه، فلنائل أن يقول بعدم دخوله فى محلّ النزاع؛ إذ المطلق عباره عن المعنى المقيّد بالشمول و السريان لجميع الأفراد، كتقييد المقيّد كما قال به القدماء، و لذا يستلزم تقييد المطلق المجازيه بعد وضعه لذات الموضوع له مع قيد الإطلاق.

و لكنّ التحقيق: أنّ المطلق خال عن القيد، يعنى يكون لا- بشرط، و لذا لا- يكون تقييد المطلق مستلزما للمجازيه بلحاظ أنّ اللابشرط يجتمع من ألف شرط، فلا- مانع من كون متعلّق الأمر مطلق الصلاه و متعلّق النهى الصلاه المقيّده بوقوعها فى الدار المغصوبه لتعدّد العنوانين و تصادقهما فى واحد.

و لا- يقال: إنَّ الصلاة في الدار المغصوبه هي الصلاة المطلقه، و لا يمكن القول باجتماع الأمر و النهي هاهنا، و لذا يكون خارجا عن محلّ النزاع.

لأننا نقول: إنّه لا- دخل لمعنى المطلق بهذه الكيفيه في محلّ النزاع بعد تعدّد العنوانين و تصادقهما في واحد، فيكون الأعمّ و الأخصّ المطلق بكلا قسميه داخلا في محلّ النزاع.

و أمّا العموم و الخصوص من وجه فهل يكون مطلقا داخلا- في محلّ النزاع أم لا-؟ و كان للمحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بيان مفصّل هاهنا، و حاصله: أنّ مع وجدان الشرائط الثلاث للعموم و الخصوص من وجه يدخل في محلّ النزاع:

الأوّل: أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين لا- بين الموضوعين، و معلوم أنّ المتعلّق عبارة عن فعل المكلف، و الموضوع عبارة عمّا يضاف فعل المكلف إليه، مثلا: يكون متعلّق النهي في مثل «لا تشرب الخمر» عبارة عن شرب الخمر، و الموضوع هو الخمر، فلا بدّ من كون العموم من وجه بين المتعلّقين، مثل: الصلاة في الدار المغصوبه، فإنّ كلّا من الصلاة و الغصب فعل المكلف، و النسبه بينهما العموم من وجه، فيدخل في محلّ النزاع، و أمّا مثل: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فهو خارج عن محلّ النزاع بلحاظ تحقّق العموم من وجه بين الموضوعين- أي العالم و الفاسق- لا بين المتعلّقين؛ إذ المتعلّق في كليهما أمر واحد، و هو الإكرام.

و قد مرّ أن ذكرنا في مقام الاستدلال للقول بالجواز أنّ الصلاة من مقوله و الغصب من مقوله اخرى، و لا يمكن الاجتماع بين المقولات؛ لتحقّق التباين بينها، فتكون الصلاة بعنوان مقولتها متعلّق الأمر، و الغصب بعنوان مقوله

ص: ٣١٣

اخرى متعلق النهى، فلا بد من كون المتعلقين من مقولتين، وإلا يكون خارجا عن محل النزاع، هذا تمام الكلام فى الشرط الأول.

الشرط الثانى: أنه يكفى فى الأفعال التوليدية و التسيبيه أن يكون المتعلق مقدورا للمكلف مع الواسطه، و الحكم فيها بحسب الواقع يتعلق بالسبب و ما هو مقدور له بلا واسطه، و إن تعلق بحسب الظاهر بالمسبب، و لا بد من كون العموم من وجه مربوطا بالسبب لا بالمسبب و إلا خرج عن محل النزاع، مثلا:

إذا قال المولى: «أكرم العالم»، فكأنه قال فى الحقيقة: «إذا ورد عليك العالم يجب عليك القيام فى مقابله»؛ إذ الإكرام مسبب و القيام سبب لتحقيقه، و إذا قال بعده:

«لا تكرم الفاسق» و قصد المكلف بقيام واحد فى مقابلهما إكراهما معا بعد ورودهما عليه، فهو خارج عن محل النزاع، و لا بد من القول بالامتناع؛ إذ المأمور به و المنهى عنه معا عباره عن القيام بقصد التعظيم، فلا تتحقق فيه المقولتان المتباينتان، فالعموم من وجه إذا تحقق فى الأفعال التوليدية خرج عن محل النزاع.

الشرط الثالث: أن يكون التركيب بين المقولتين فى مادّه الاجتماع تركيبا انضماميا لا- تركيبا اتحاديا؛ بأن يكون لكلّ جزء من أجزاء المركب عنوان مستقلّ، و ماهية مستقلّه، و يتحقق التركيب و الانضمام بينهما مع حفظ مقولتهما، و لذا لا يتوهم أنه لا يمكن تحقق الاتحاد بين المقولتين حتى يعبر عنه بمادّه الاجتماع؛ إذ لا بد من كون التركيب بينهما تركيبا انضماميا، و إلا يكون خارجا عن محلّ النزاع، مثلا: إذا قال المولى: «اشرب الماء»، ثم قال: «لا تغصب» فالمكلف إن شرب الماء فى المكان المغصوب فهو داخل فى محلّ النزاع، و إن شرب الماء المغصوب فهو خارج عن محلّ النزاع، فإن كان العموم من وجه

واجدا لهذه الشروط الثلاثة دخل في محلّ النزاع، وإن كان فاقدا لأحد منها خرج عنه. هذا توضيح كلامه قدس سرّه.

ولكنّ التحقيق: أنّ جميع الشروط المذكورة مورد للمناقشه، فإنّ منشأ الشرط الثالث عبارته عن الاعتقاد بأمرين: أحدهما: أنّ التركيب يرتبط بالموجودات الخارجيه بلحاظ اجتماعها خارجا، ولا يتحقّق في عالم العناوين و الطبائع أصلا، ويجرى بحث التركيب بهذه الكيفيه على القول بتعلّق الأحكام بالموجودات الخارجيه، لا على القول بتعلّقها بالعناوين و الطبائع كما هو الحقّ؛ إذ لا يتحقّق فيها التركيب حتّى نبحت أنّه انضمامي أو اتّحادي.

و ثانيهما: أنّه قائل بجواز اجتماع الأمر و النهي، و معلوم أنّه لا يمكن اجتماعهما في المركّب الاتّحادي، فلا ضروره على القول بالامتناع أن يكون في مادّه الاجتماع تركيبيا انضماميا، مع أنّه لا بدّ من تحرير محلّ النزاع على جميع المباني.

و هكذا يكون منشأ الشرط الثاني اعتقاده بانصراف الأحكام حقيقه من المسببات إلى الأسباب في الأفعال التوليديه و التسبيبيه، و لا ضروره لهذا الشرط على القول بعدم انصراف الأحكام عن ظاهرها، و أنّ الأحكام في الواقع أيضا متعلّقه بالمسببات، فتكون هذه المسأله مسأله اختلافيه، و لازم القول بتعلّقها بالأسباب لا يكون إضافه القيد في عنوان محلّ النزاع هاهنا.

و أمّا الشرط الأول- أي اعتبار تحقّق العموم من وجه بين المتعلّقين لا بين الموضوعين- فقد مرّ أنّ دليل خروج «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» عن محلّ النزاع عبارته عن عدم إحراز كلا الملاكين في مادّه الاجتماع، و إن أحرز في مورد تحقّقهما معا فلا شكّ في أنّه أيضا داخل في محلّ النزاع، و إن لم تكن النسبه المذكوره بين المتعلّقين.

و إذا قيل: إن مقتضى القول بالاجتماع-استنادا إلى تعدد المقوله-تحقق هذا الشرط.

قلنا: إن البحث عن المقوله فى الامور الاعتباريه ليس بصحيح، ونحن أيضا نقول بالاجتماع استنادا إلى تعدد العنوان و المفهوم، فالعموم من وجه داخل فى محل النزاع مطلقا بعد إحراز تحقق الملاكين فى مادّه الاجتماع.

أصل البحث فى المسأله و بيان المختار فيها

إشاره

و بعد الفراغ عن بيان المقدمات وصلنا إلى أصل البحث فى المسأله، فالمحقق الخراسانى قدس سرّه قائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و أكثر تلامذته يقولون بجوازه، و مقتضى التحقيق هو القول بالجواز، و لا بد لنا من التوجه إلى امور لإثبات هذا المطلب:

الأول: أن تعلق الأحكام بالطبائع و العناوين كاشف عن تحقق الملاك فيها

، مثلا: تعلق الأمر بالصلاه معلول لتحقيق الجبهه المقتضيه فيها، مثل: كونها معراج المؤمن، و ناهيه عن الفحشاء و المنكر، و نحو ذلك، و هكذا فى باب النواهي، فإننا نستكشف من تعلق النهى بشرب الخمر دون شرب الماء أنه تتحقق لا محاله فى شرب الخمر عله مقتضيه له، و هذا مطلب واضح.

و بعبارة اخرى: أنه لا-بدّ فى تعلق الإراده التكوينيّه بالمراد من تصوّر المراد و النفات النفس إليه و تصديق فائدته، و لا يمكن تعلقها به بدون المبادئ، بل كلّ كلمات الخطيب-مثلا-فى حال الخطابه و التكلم بالألفاظ و الكلمات سريعا يكون مسبوقا بالإراداه، و كلّ إراداه مسبوقه بالمبادئ و لكنّها بعنايه إلهيه، و حاله الخلاقية للنفس الإنسانيّه تتحقق سريعا، و هكذا فى الإراده التشريعيّه، و من المعلوم أن تعلق إراداه البارى بالبعث الاعتبارى إلى الصلاه

يكون لتحقّق خصوصيّة في المبعوث إليه، و هكذا في تعلق زجره الاعتباري بشرب الخمر مثلا.

إنّما الكلام في أنّه إذا تعلق الحكم بطبيعته لتحقّق الملاك فيها، مثل: تعلق الأمر بالصلاه لكونها ناهية عن الفحشاء و المنكر، هل يكون حامل الملاك و واجد هذه الخصوصيّة عباره عن نفس طبيعته الصلاه أو يكون لبعض العوارض المتّحده معها في الخارج أيضا دخل في الملاك؟ وإذا تحققت الصلاه في الدار المغصوبه-مثلا-هل يكون المؤثر في النهي عن الفحشاء و المنكر عباره عن الصلاه مع خصوصيّة وقوعها في الدار المغصوبه أو بدونها؟ و معلوم أنّ التأثير منحصر بطبيعته الصلاه، و إذا كان الأمر كذلك فلا-شكّ في عدم سرايه الأمر عن متعلقه إلى ما يتّحد معه في الوجود الخارجى؛ إذ الأمر تابع للملاك و الملاك متقوم بطبيعته الصلاه، و لا دخل لغيرها في تحقّق الملاك، فكيف يعقل سرايه الأمر إلى ما تتّحد الصلاه معه أحيانا؟!!

الأمر الثانى: أنّ التمسك بأصالة الإطلاق متوقّف على جريان مقدمات

الحكمه

و البحث في معنى أصاله الإطلاق، و أنّ معنى الإطلاق في الآيه الشريفه: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (1) عباره عن الشمول و سريان الحكم بالحليّه و النفوذ بجميع الأفراد و مصاديق البيع، نظير قولنا مثلا: أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ، فلا فرق بين أصاله الإطلاق و أصاله العموم من حيث النتيجة، و الاختلاف بينهما في الطريق فقط، أو يتحقّق بينهما اختلاف ماهوىّ بأنّ مفاد أصاله العموم معلوم لنا بلحاظ دلالة كلمه «كلّ» على الشمول و السريان و استيعاب جميع الأفراد.

ص: ٣١٧

بخلاف أصاله الإطلاق فإنه بعد إثباته من طريق مقدمات الحكمه لا تدلّ إلا على نفس طبيعه، و بعد فرض عدم دلالة المفرد المعرف بالألف واللام في مثل أحلّ الله البيع لا- طريق لدخاله الأفراد والأنواع في معنى البيع أصلا، و معناه أنّ تمام متعلّق الحكم بالحليّه و النفوذ عبارته عن نفس طبيعه البيع، و لكنّ العقل يحكم بانطباق الحكم بالحليّه على كلّ فرد من أفراد البيع بما أنّه مصداق لهذه الطبيعه.

و على هذا تكون أصاله العموم أصلا لفظيا بلحاظ أخذ اللفظ الدالّ على العموم في متعلّق الحكم، و أصاله الإطلاق أصلا عقليا يستفاد من مقدمات الحكمه.

الأمر الثالث: أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بنفس الطبايع أو تتعلّق

بالطبايع مع التقيّد بالوجود الذهني أو مع التقيّد بالوجود الخارجي؟

و أنّ معروض الوجوب في قولنا: «الصلاه واجبه» هي طبيعه الصلاه أو الصلاه الموجوده في الذهن أو الصلاه الموجوده في الخارج؟

و لا- بدّ لنا قبل التحقيق في هذه المسأله من ذكر مقدّمه، و هي: أنّه هل تتحقّق قضيه حمليه صادقه يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه و الماهيه، و المحمول فيها أحد الأعراض مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجي في عروض هذا العرض عليه أم لا-؟ قلت: نعم، لا- شكّ في تحقّقها في مثل «الإنسان كلّى»؛ إذ المعروض بعرض الكلّيّه و الموصوف بهذا الوصف هي نفس الماهيه، فإنّ تقيّد بها بالوجود الذهني أو الخارجي يوجب التشخيص و الجزئيّه، و هي في مقابل الكلّيّه، و يمتنع صدقها على كثيرين، و إن كان ظرف تشكيل القضيه هو الذهن، و لكنّ الموضوع ليس الإنسان المقيّد بالوجود الذهني، بل الموضوع

و لا ينافى ذلك ما هو المسلّم فى علم الفلسفه من أنّ الماهية من حيث هى هى ليست إلا هى، و سلب جميع الأوصاف الوجودية و العدمية عنها، و منها وصف الكليّة و غير الكليّة.

فإنّ معنى هذه العبارة أنّ الماهية فى عالم الذات و الذاتيات و بالحمل الأولى محدودده بحدّها، و لا- يتجاوز عن الجنس و الفصل، و تكون بهذا الحمل قضيه «الإنسان كلى» قضيه كاذبه، و أمّا بالحمل الشائع فتكون قضيه صادقه، كما أنّ قضيه «الإنسان موجود» أيضا تكون كذلك، فهى بالحمل الشائع قضيه صادقه و الموضوع فيها نفس الماهية، و إن لم تكن قضيه ضرورية لا بمعنى ضروره ثبوت المحمول للموضوع كما فى مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، و لا- بمعنى ضروره بشرط المحمول كما فى مثل: «الإنسان المقيّد بالوجود الخارجى موجود فيه» و «الإنسان المقيّد بالوجود الذهنى موجود فيه»، و لا- ممتنع كما فى مثل: «الإنسان المقيّد بالوجود الذهنى موجود فى الخارج»، أو بالعكس، بل هى قضيه ممكنه صادقه بالحمل الشائع؛ لتحقّق ملاكه فيها، أى كون الموضوع من مصاديق المحمول، و لكنّها بالحمل الأولى قضيه كاذبه، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ معروض الوجوب فى قضيه «الصلاه واجبه»، هل هى نفس ماهية الصلاه، أو الصلاه المقيّده بالوجود الذهنى أو المقيّده بالوجود الخارجى؟ إن أثبتنا بطلان الاحتمالين الأخيرين تعيّن الاحتمال الأول، فإن كانت الصلاه المقيّده بالوجود الذهنى متعلّقه للأمر فإنّه ينافى الغرض من وجوب الصلاه؛ إذ الغرض منه ترتّب الآثار و الثمرات عليها كالنهى عن الفحشاء و المنكر، و المعراجيه و أمثال ذلك، و هذه لا تترتب على

وجودها الذهني.

إن قلت: إن متعلق الوجوب هي الصلاة المقيده بالوجود الذهني، و أما في مقابل الامتثال فلا بد من إتيانها في الخارج.

قلت: إن بعد عدم مطابقه المأتي به مع المأمور به لا- يمكن تحقّقها أصلاً؛ إذ الصلاة الموجوده في الذهن يمتنع انطباقها على الصلاة الخارجيه، و يستحيل موافقتها الصلاة الخارجيه. فهذا الاحتمال بديهي البطلان.

و المهم هو الاحتمال الثالث، و هو أن يكون متعلق الحكم ما يصدر عن المكلف خارجاً، و معروض الوجوب هي الصلاة المقيده بالوجود الخارجى، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه في المقدّمه الثانيه من مقدّمات القول بالامتناع، و يؤيده ترتب الآثار و الثمرات على الصلاة المتحقّقه في الخارج دون الطبيعه بمجردّها.

و هناك أدلّه متعدده على بطلان هذا الاحتمال، و هي:

الأوّل: أن بيان قيد الموجود في الخارج ليس بضرورى في مثل «الجسم أبيض»؛ لوضوح عدم إمكان كون الجسم أبيض بدون تحقّقه في الخارج، و في القضايا الحملية و إن لم يكن بهذا الوضوح، و لكن لا شك في تقدّم الموضوع على المحمول كتقدّم المعروض على العرض، و على هذا لا محاله يكون معنى قضيه «الصلاه واجبه»: الصلاة الموجوده في الخارج واجبه.

و يرد عليه: أن الصلاة إذا كانت متّصفه بالوجود الخارجى فلا معنى لإيجابها، فإنّه تحصيل للحاصل، و هو أمر مستحيل، و من جهه الحرمة إن كان شرب الخمر الموجود في الخارج حراماً أو منهيّاً عنه يكون معناه أن الأمر الموجود في الخارج لم يوجد فيه، و هذا أيضاً أمر مستحيل؛ إذ يمتنع أن تتغيّر

ص: ٣٢٠

الدليل الثاني: أنه كما لا- فرق بين الشارع و العقلاء في كيفية التفهيم و التفهّم لعدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً في ذلك غير طريقهم، كذلك لا- فرق بينهما وجدانا في أصل التقنين و جعل القانون، و كيفيته من حيث إنّ متعلّق الحكم هو نفس الطبيعه أو الطبيعه المقيّده بالوجود الخارجى، و بعد ملاحظه كيفيه جعل القوانين العرفيه نرى أنّه لا أثر لوجود الطبيعه فى الخارج فى زمان صدور الأمر و جعل القانون؛ إذ لا بدّ من جعل القانون أولاً، و إبلاغه إلى المكلفين و علمهم به ثانياً، ثمّ ملاحظتهم الآثار المترتبه على الموافقه و المخالفه، و بعد هذه المراحل يتحقّق الداعى لإتيانه فى الخارج لعدّه من المكلفين.

و بالنتيجه: تكون مرحله وجود المأمور به متأخره عن مرحله البعث و صدور الأمر بمرحلتين، فكيف يمكن أخذه فى مرتبه متعلّق البعث، و القول بأنّ البعث متعلّق بوجود المبعوث إليه؟! فلا- محاله يتعلّق البعث بالطبيعه، ثمّ يطلع العبد عليه، ثمّ ينبعث إن كان مطيعاً، و الوجدان حاكم بعدم التفاوت بين القوانين العرفيه، و الشرعيّه فى سير مراحل جعل القانون.

الدليل الثالث: أنّ الغرض من الأمر فى الأوامر العرفيه إذا قال السيّد لخادمه مثلاً: «ادخل السوق و اشتر اللحم» لا يكون إلاّ تحقّق ما يكون معدوماً فى الخارج، و تبديل حالته العدميه بحاله وجوديه عن طريق الأمر، و لا شكّ فى أنّه لا تتحقّق هاتان الحالتان لأى شىء سوى الطبيعه، فإنّها قد تكون معدومه و قد تكون موجوده، و لا- يمكن اجتماع الفرد الخارجى مع حاله عدميه، فإنّ قوام الفرديه بثلاثه أشياء: و هى الطبيعه و الوجود و الخصوصيات الفرديه، فكيف تتصوّر حالتان للوجود الخارجى؟! فالغرض من توجه الأمر

إلى المكلف أنّ ما ليس بموجود في الخارج يصير بيده موجودا، وهذا لا يكون شيئا آخر غير الطبيعه.

سلمنا أنّ الوجود الخارجى المأمور به والمنهى عنه مؤثر فى ترتب الآثار و المصالح و المفسد، و لكنّه لا يدلّ على أنّ متعلّق الأمر و النهى أيضا وجودهما خارجى؛ إذ لا- طريق لتحقق الغرض و الإيصال إليه إلا بتعلّق الأمر بالطبيعه، و توهم عدم إمكان التفكيك بين متعلّق الأمر و محصّل الغرض باطل، بعد الإثبات بالأدله الثلاثه أنّ متعلّق الأحكام هى الطبيعه، هذا أمر عقلاى و وجدانى.

و بذلك يدفع توهم آخر، و هو: أنّ المتعلّق إن كانت الطبيعه فلا بدّ من الالتزام بكفايه الوجود الذهنى للمأمور به أيضا فى مقام الامتثال، فإنّ الوجود الذهنى كالوجود الخارجى واقعيه من الواقعيّات.

و جوابه: أنّ الغرض من الأمر معلوم لنا و لا شبهه فيه، و هو إيجاد المأمور به و تحقّق الطبيعه فى الخارج، لا مجرد واقعيه الطبيعه و لو تحققت بالوجود الذهنى؛ إذ لا يترتب عليه شىء من الآثار.

إذا لاحظت هذه المقدمّات الثلاثه يظهر أنّ اجتماع الأمر و النهى و تصادقهما فى شىء واحد جائز، و لا يتصوّر مانع منه؛ إذ أثبتنا فى المقدمّه الاولى أنّ سرايه الحكم عن دائره متعلّقه إلى أمر خارج عنها ممتنع؛ إذ الحكم تابع للملا-ك، و هو لا- يتحقّق فى الخارج عن المتعلّق، فلا يسرى الوجوب عن دائره الصلاه، و كذا الحرمة عن دائره الغصب.

و أثبتنا أيضا فى المقدمّه الثانيه أنّ معنى أصاله الإطلاق بعد جريان مقدمّات الحكمه فى مثل الصلاه واجبه غير معنى أصاله العموم، و هو: أنّ

موضوع الوجوب و متعلقه هو نفس طبيعه الصلاه، لا أنّ الصلاه بجميع عوارضها و مقارناتها واجبه.

و أثبتنا أيضا في المقدمه الثالثه أنّ متعلق الحكم في الواجبات و المحرّمات عباره عن نفس الطبيعه، و دخاله الوجود الخارجى فيه بعنوان القيد مستحيل، كما أنّ دخاله الوجود الذهنى فيه غير معقول، فيعرض الوجوب كعروض عنوان الكلّيّه و الوجود على نفس الطبيعه.

و نرى في الشريعه تعلق الأمر بالصلاه بقوله: أقيموا الصّلاه و النهى بالغضب بقوله: (لا تغضب) مثلا، و لا شكّ في أنّه لا يتحقّق التضادّ و التمانع بينهما في مرحله تعلق الحكم، كما أنّه لا يتحقّق التضادّ في هذه المرحله بين الأمر بالصلاه و سائر النواهي، كالنهي عن الغيبه و الزنا و النظر إلى الأجنبيّه مثلا.

نعم، قد يتصادق عنوان الغضب و الصلاه في الخارج على شيء واحد حين إتيان الصلاه في الدار المغصوبه، و لكن هذا الاتّحاد و التصادق يكون من لوازم وجودهما الخارجى، و معلوم أنّ الخارج لا يرتبط بمرحله تعلق الحكم؛ إذ هو ظرف موافقه الحكم و مخالفته، أى ظرف سقوط التكليف، و هو متأخر عن مرحله ثبوته التى تكون محلّ البحث هاهنا، و لذا يجوز تعلق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين في الوجود الخارجى أحيانا، بل و إن كان التصادق دائميّا؛ لأننا نبحت في تكليف محال، لا في التكليف بالمحال كما مرّ تفصيله، و هذا الطريق أجود الطرق للقول بجواز الاجتماع.

و قد مرّ عن المحقّق النائنى قدس سرّه القول بجواز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد، و إن كان المأمور به الوجود الخارجى للصلاه و المنهى عنه الوجود

الخارجى للغصب، فإنَّهما من المقولتين المتباينتين و تركيب انضمامى لا اتحدى.

و لكنّه ليس بتام؛ لأنّه متفرّع على كون متعلّق الأحكام الطبائع الموجوده فى الخارج، و قد أثبتنا فى المقدّمه الثالثه أنّه لا يتحقّق فى مرحله تعلّق الأحكام سوى ذات الطبيعه، فلا يكون هذا الطريق قابلا للمساعده أصلا. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ كون الصلاه و الغصب من مقولتين ليس بصحيح؛ إذ الصلاه أمر اعتبارى، و الغصب أمر انتزاعى، و كلاهما خارجان عن دائره المقولات، و إن لاحظنا بعض أجزاء الصلاه مع منشأ انتزاع الغصب كالركوع-مثلا-مع واقعته التصرف فى دار الغير، فيكون كلاهما من مقوله الأين.

و ثالثا: أنّ جواز الاجتماع فى التركيب الانضمامى من البديهيات، و لا- يمكن لأحد فيه القول بالامتناع، فإنّ مجرد الانضمام و الاتّصال و المجاوره لا- يوجب سرايه النهى عن متعلّقه إلى متعلّق الأمر، و بالعكس، فهو خارج عن محلّ البحث؛ إذ النزاع بين القائل بالجواز و الامتناع فى التركيب الاتحدى، كما هو معلوم.

لا يتوهم: أنّ امتناع الاجتماع فى التركيب الاتحدى من البديهيات بعد فرض كون الصلاه و الغصب من مقوله واحده، و تركيبهما فى الخارج بالتركيب الاتحدى.

فإنّا نقول: إنّ الأمر و النهى لا- يتعلّق بالمقوله، بل يتعلّق بطبيعه الصلاه و الغصب، و لا- شكّ فى استقلالهما فى مرحله تعلّق الحكم، فيكون الطريق للقول بجواز الاجتماع الطريق الذى ذكرناه.

و يمكن أن يقال: إنّ القول بجواز الاجتماع يستلزم أن تكون الصلاه فى الدار

المغصوبه مأمورا بها و منهيًا عنها معا، مع أنه لا يمكن للوجود الواحد أن يكون كذلك، فنسأل أنها واجبه أو محرّمه، أو واجبه و محرّمه معا؟

و جوابه: أنها مع وصف الوقوع في الدار المغصوبه ليست بواجبه؛ إذ الواجب هي الصلاه، و وصف وقوعها في مكان كذا خارج عن متعلّق الأمر، و هكذا ليست بمحرّمه؛ إذ الحرام هو الغصب و وصف تحقّقه في ضمن الصلاه خارج عن متعلّق النهي، و معنى جريان أصاله الإطلاق فيهما كما مرّ أنّ طبيعه الصلاه متعلّق الأمر، و طبيعه الغصب متعلّق النهي، فلا دليل على وجوبها و لا حرمتها؛ إذ لا يكون بهذا العنوان متعلّق حكم من الأحكام.

إن قلت: أنّ تعلّق الأمر يكشف عن محبوبته المأمور به للمولى، و تعلّق النهي يكشف عن مبغوضيه المنهى عنه له، و لا يزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد كونه محبوبا و مبغوضا معا للمولى، مع أنّ المحبوبيه و المبغوضيه ترتبط بالوجود الخارجى لا- بالطبيعه المجزّده، فكما أنه لا يمكن أن يكون الجسم الواحد معروضا للسواد و البياض معا في آن واحد، كذلك الموجود في الخارج مع كونه واحدا لا يمكن أن يكون محبوبا و مبغوضا معا؛ لتحقّق التضادّ بينهما.

قلت: إنّ السواد و البياض واقعتان خارجيتان و لا بدّ من كون معروضهما أيضا موجودا في الخارج، فمعنى قولنا: «الجسم أبيض» أنّ الجسم الموجود في الخارج فعلا أبيض، و لذا لا يمكن أن يكون الجسم الموجود في الخارج معروضا للسواد و البياض الخارجى معا.

و لكنّ الحبّ و البغض - كالعلم - يكون من الأوصاف القائمه بالنفس الإنسانيه، و من الأوصاف النفسانيه ذات الإضافه إلى الخارج، فلا بدّ من

ملاحظه قيامها بالذفس أولًا، وارتباطها بالخارج ثانيًا، أما من جهة قيامها بالذفس فيجب أن تكون في البين ذفس حتى تتصف بأنها تحب شيئا أو تبغض شيئا أو تعلم شيئا، وأما من جهة إضافتها إلى الخارج فنرى بالبداهه تعلق كمال المحبه و الاشتياق بكثير من الأشياء، مع تحققها في الخارج فعلا، كمحبته إلى الحج في موسمته، وهكذا في البغض، و العلم، و قد مرّ أن الاشتياق مبدأ من مبادئ الإراده و عامل محرّك لتحقيق المراد، فظرف تحقيقه قبل تحقيق المراد.

و قد ذكر في تقسيم العلل أن من جملتها العلم الغائي، و هي متأخره عن المعلول في الوجود الخارجي، و متقدمه عليه في التأثير، فيظهر أن قبل تحقق المعلول يتحقق الاشتياق إليه.

بل قد يتعلق العلم بالممتنعات كما في قولنا: «شريك الباري ممتنع»، فإن بعد تصوّره و جعله موضوعا نحكم بامتناعه.

لا يتوهم: أن تحقق العلم بدون تحقق المعلوم كيف يعقل مع أن العلم من الأوصاف ذات الإضافة؟!!

فإننا نقول: إن طرف إضافه العلم في الحقيقة و الواقع هو ما ينعكس في الذهن لا الموجود الخارجي الذي يتصوّر في بادئ النظر أنه متعلق العلم، و على هذا فلا فرق بين أن يكون المعلوم موجودا في الخارج بالفعل أم لا و هكذا في الحبّ و البغض.

فعلى هذا يكون وقوع الصلاه في الدار المغصوبه في الخارج مجمع العنوانين، و في الذهن له صورتان: الصوره الصلاّيه و الصوره الغصبيه، أحدهما متعلق الحبّ النفساني، و الآخر متعلق البغض النفساني، فمقايسه هذه المسأله مع السواد و البياض ليس بصحيح.

بل قد يتحقّق في الموجود الخارجى جهة معلومه، ووجه مجهوله، مثلاً: إذا رأينا شبحاً من بعيد بعد إحراز حيوانيته و الشكّ فى إنسانيته و فرسيته يكون الموجود الخارجى معلوماً لنا و مجهولاً- معاً؛ إذ المعلوم هى صورته جنسيته المرتسمه فى النفس، و المجهول صورته فصليته المرتسمه فيها، مع أنه لا يمكن خارجاً تحقّق الجنس بدون الفصل، و بالعكس، فإذا أمكن التفكيك بين الصوره الفصليه و الصوره الجنسيه، فالتفكيك بين الصوره الصلاتيه و الصوره الغصبيه بطريق أولى بمكان من الإمكان.

و الفرق الآخر بين مسأله السواد و البياض و ما نحن فيه: أنّ اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد فى آن واحد لا يمكن بأى وجه من الوجوه، و لو لأشخاص متعدّدين، و أمّا اجتماع الحبّ و البغض فى شىء واحد من جهة واحده فلا يمكن بالنسبه إلى شخص واحد، و أمّا بالنسبه إلى شخصين فلا شكّ فى جواز اجتماعهما، فلا يثبت بهذا الطريق القول بالامتناع.

إن قلت: إنّ وجود الأمر كاشف عن وجود المصلحه الملزمه فى الأمور به، و وجود النهى كاشف عن وجود المفسده الملزمه فى المنهى عنه، و يستلزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهى أن يتحقّق فى وجود واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه معاً، و الحال أنّ التضادّ بين المصلحه و المفسده مثل التضادّ بين السواد و البياض.

قلت: إنّه لا- بدّ من ملا-حظه المقيس عليه فى الابتداء، بأنّ الموضوع فى قضيه «الجسم أبيض» لا تكون ماهيه الجسم؛ إذ لا يتحقّق التضادّ فى مرحله الماهيه كما مرّ تفصيله، بل الموضوع هو الجسم الخارجى المتخصّص بالخصوصيات الفرديه، و لذا نقول: هذا الجسم مع اتّصافه بالبياض لا يعقل اتّصافه بالسواد

فى آن واحد، فيعرض البياض أو السواد على هذا الجسم بدون واسطه.

أمّا اتّصاف شيء بالحسن أو القبح أو المصلحه إذا قلنا: «هذا الشيء حسن» أو «هذا الشيء ذات مصلحه» أو «هذا الشيء قبيح»، فيحتاج إلى الواسطه و تشكيل القياس، مثلاً: إذا رأينا شخصاً يؤذى يتيماً-مثلاً- نقول: هذا العمل ظلم، و الظلم قبيح، فهذا العمل قبيح، و معنى تشكيل القياس أنّ موضوع القبح عنوان كلى، و بلحاظ انطباقه على إيذاء اليتيم يكون هذا العمل قبيحاً، و هكذا فى الحسن و المصلحه، و هذا يوجب الفرق بين ما نحن فيه و «الجسم أبيض»، فإنّ فى عروض البياض على الجسم بلا واسطه فى البين، بل الهدية محفوظه، و مع حفظ الهدية لا يعقل اجتماع السواد و البياض، و بدونه لا إشكال فى اجتماعهما، و نقول: هذا الجسم معروض للبياض و ذاك الجسم معروض للسواد، و لا تتحقّق الهدية فى الصلاه فى الدار المغصوبه، بل يحتاج إلى تشكيل القياس، و لذا نقول: هذا العمل صلاه، و الصلاه مشتمله على المصلحه الملزمه، فهذا العمل مشتمل على المصلحه الملزمه، و هكذا نقول: هذا العمل غضب، و الغضب مشتمل على المفسده الملزمه، فهذا العمل مشتمل على المفسده، و ليس معناه عروض الحكم و المحمول فى الكبرى على الموضوع فى الصغرى بلا- واسطه، بل هو يعرض على الموضوع فى الكبرى، ثم ينطبق على الموضوع فى الصغرى بعنوان مصادق الكلى.

و هذا لا- ينافى القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و ترتّب الآثار على وجوداتها الخارجيه، لا الماهيات، فإنّ بين الماهيه و الوجود مع العوارض المشخصه تتحقّق واسطه باسم وجود الطبيعه، و هو الذى تتقوم المصلحه به؛ إذ وجود الصلاه ناهى عن الفحشاء و المنكر لا ماهيتها و لا عوارضها الفرديه، و أمّا

موضوع التضادّ فهو الوجود مع العوارض المشخّصه، ولا يكفي في تحقّقه وجود المجرّد، ولذا يصحّ القول: بأنّ الجسم الموجود أبيض و أسود معا بلحاظ الأفراد المتحقّقه في الخارج.

و على هذا تتحقّق ثلاث مراحل: الاولى: مرحله عروض الوجوب على الصلاه، و هي مرحله الماهيه و الطبيعه.

الثانيه: مرحله ترتّب الآثار، و هي مرحله وجود الصلاه في الخارج، و ترتبط المصلحه و المفسده بهذه مرحله.

الثالثه: مرحله التضادّ، و هي مرحله الماهيه الموجوده المتخصّصه بخصوصيات فرديه، فلا مانع من كون الصلاه في الدار المغصوبه مشتمله على المصلحه بلحاظ أنّها صلاه، و مشتمله على المفسده بلحاظ أنّها غصب.

و الطريق الذي اخترناه إلى هنا يبتنى على فرض تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه، و رفع غائلته بتعدّد المتعلّق، مع أنّ تحقّق التضادّ بينها يحتاج إلى البحث و الدقه، بأنّ تعريف التضادّ هل ينطبق على الأحكام الخمسه أم لا؟ و أنّ حقيقه الحكم ما هو؟

أمّا تعريف المتضادّين فعلى ما ذكره المنطقيّون: أنّهما ماهيتان نوعيتان مشتركتان في جنس القريب مع البعد بينهما، أو كمال البعد بينهما.

و على هذا لا يتحقّق التضادّ بين صنفين من ماهيه واحده، كما أنّه لا يتحقّق بين الماهيتين النوعيتين المشتركتين في جنس البعيد و المتوسط.

و أمّا حقيقه الحكم فهي على ثلاثه احتمالات:

الأول: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما بيالى من أنّ الحكم عباره عن الإراده المتعلّقه بالبعث إلى شيء أو الزجر عنه، و المظهره بصدور البعث

فاسم الإرادة المتعلّقه بالبعث هو الوجوب، و اسم الإرادة المتعلّقه بالزجر هي الحرمة، و لا شكّ في عدم صدق تعريف التضاد عليهما على هذا المعنى؛ لعدم كون الإرادتين المذكورتين نوعين من الإرادة، بل هما شخصان منها؛ إذ القيام و القعود أمران متضادّان بخلاف الإرادتين المتعلّقتين بهما؛ إذ القيام و القعود دخيلان في تشخّص الإرادة لا في نوعها، و تعلّقها بأشياء متعدّده لا يوجب تغيير ماهيتها، كما أنّ تعلّق العلم بمعلومات مختلفه لا يوجب تغيير ماهيّة العلم، فإن كان الحكم هي الإرادة المتعلّقه بالبعث أو الزجر فلا- يصدق عليه تعريف التضادّ أصلا، مع أنّ الوجوب و الاستحباب كلاهما عبارتان عن الإرادة المظهره المتعلّقه بالبعث، و الفرق بينهما بقوّه الإرادة و ضعفها، و من المسلّم أنّ الاختلاف بالشّدّه و الضعف لا يمكن أن يرجع إلى الاختلاف في الماهيّة.

الاحتمال الثاني: أنّ الحكم هو البعث الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «افعل»، و الزجر الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «لا تفعل» كما هو المختار، و على هذا الاحتمال أيضا لا ينطبق تعريف التضادّ عليهما بأدله متعدّده:

الأوّل: أنّه قد مرّ فى المباحث السابقه أنّ الموضوع فى القضيّه الحمله إن كان هذا الجسم الموجود فى الخارج و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيّه كاذبه؛ لتحقّق التضادّ بينهما فى هذه المرحله، و إن كان الموضوع فيها ماهيّة الجسم و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيّه صادقه؛ إذ لا يكون فى هذه المرحله من التضادّ- بل التناقض- أثر و لا خبر، و لذا يصحّ القول بأنّ ماهيّة الإنسان موجوده و معدومه معا، و الموجود بلحاظ أفراده

الموجوده فى الخارج،و المعدوم بلحاظ أفراده الممكنه التحقق و المعدومه فيه.

و قد مرّ أيضا أنّ البعث أو الزجر لا- يمكن أن يتعلّق بغير الماهيّة؛ إذ لا- يعقل تعلّقه بهذا الموجود، فإنّ معناه تحقّق الصلاه فى الخارج أوّلا- ثمّ تعلّق البعث بها،و هكذا فى الزجر،فتكون ماهيّة الصلاه مبعوث إليها و ماهيّة الغصب مزجور عنها،و لا يتحقّق التضاد فى هذه المرحله.

إن قلت: إن لم يتحقّق التضاد و التناقض فى مرحله الماهيّات فلا- مانع من وقوع ماهيّة واحده متعلّقا للبعث و الزجر معا، كقولنا: «صلّ» و «لا تصلّ».

قلت: لا شكّ فى استحاله تعلّق البعث و الزجر معا بماهيّه واحده،مثل:

«صلّ» و «لا- تصلّ»،و لكن علّتها لا- تكون عباره عن التضاد،بل تكون علّتها عدم مقدوريّه هذا التكليف للمكلّف فى مقام الامتثال،مثل أن يقول المولى:

«اجمع بين الضدّين»،فعدم إمكان تعلّق الأمر و النهى بطبيعه واحده فى آن واحد لا يكون كاشفا عن تحقّق التضاد بينهما.

الدليل الثانى: قد مرّ أنّه لا- فرق فى مسأله التضاد و عدم إمكان عروض السواد و البياض على معروض واحد فى آن واحد أن يكون من جهه شخص واحد أو من جهه أشخاص متعدّدين،و أمّا فى البعث و الزجر فيمكن أن تكون طبيعه واحده فى آن واحد من جهه أحد الموالى مبعوثا إليها و من الجهه الاخرى مزجورا عنها،مثل: أن يقول أحدهم لابنه: «اشرب اللبن» و الآخر يقول لابنه: «لا تشرب اللبن»،فلا يتحقّق التضاد بين البعث و الزجر أصلا.

الدليل الثالث: أنّ التضاد يرتبط بالامور الواقعيه و الحقائق و التكوينيّات، و لا محلّ له فى الامور الاعتباريّة؛ إذ مرّ فى تعريف أهل المعقول: أنّ المتضادّين ماهيتان نوعيتان،و من المعلوم أنّ الماهيّة لا تتحقّق فى الامور الاعتباريّة،

بل هي للواقعيّات العينيّة و الخارجيّة، و استعمال كلمه الماهيّة فى الامور الاعتباريّة-مثل ماهيّة الإحرام و ماهيّة الصلاة-يكون على سبيل العناية و المجاز و المسامحة، فإنّها تابعه لاعتبار الشرع أو العقلاء، فالأحكام من الامور الاعتباريّة، و بعيده عن مسأله التضاد بمراحل.

بقى متمّم و هو: قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّه لا-ريب فى أنّ الأحكام الخمسه متضادّه فى مقام فعليّتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر.

و الظاهر منه أنّه لا فرق بين الأحكام الخمسه فى أصل عنوان التضاد، و رتبه التضاد من حيث الشدّه و الضعف، فعلى فرض قبول التضاد بين الوجوب و الحرمة، كيف يمكن إثباته بين الوجوب و الاستحباب مع أنّ الفرق بينهما أنّ أحدهما ناش عن الإراده القويّه، و الآخر ناش عن الإراده الضعيفه!؟

يمكن أن يتوهّم: أنّ تغاير منشأهما يوجب التغاير بينهما، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ التغاير بين البعثين ليس بأزيد و أشدّ من التغاير بين الإرادتين، و قد ذكرنا أنّ اختلاف الإرادتين فى الشدّه و الضعف لا يرجع إلى اختلاف ماهوى، بل كلاهما داخلان تحت كلّى واحد مشكّك، فلا يتحقّق التضاد بينهما، و على هذا لا يمكن تحقّق التضاد بين البعثين الناشئين من مراحل ماهيّة واحده.

و لكنّ جريان هذا الإشكال على صاحب الكفايه مبتن على كون مدّعاه تحقّق التضاد بين جميع الأحكام الخمسه، مع أنّه اعترف فى بحث استصحاب الكلّى من القسم الثالث و مواضع آخر من الكفايه بأنّه يتحقّق كمال المغايره بين الوجوب و الاستحباب بنظر العرف، و أمّا بنظر العقل فيكون الاختلاف بينهما

ص: ٣٣٢

فى الرتبه بعد دخولهما فى ماهيه كليته مشككه واحده.

و معلوم أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه لا ترتبط بالعرف، و لازم بيانه قدس سرّه فى مواضع آخر عدم تحقق التضاد بينهما فى هذه المسأله، فيتحقق الاختلاف بين كلامه هاهنا و كلامه فى سائر الموارد فى تحقق التضاد و عدمه بين الوجوب و الاستحباب.

الاحتمال الثالث: أنّ الحكم أمر اعتبارى يتحقق عقيب البعث و الزجر، و على هذا أيضا لا ينطبق تعريف التضاد؛ لجريان الأدله المذكوره فى الاحتمال الثانى هاهنا أيضا، لا سيما الدليل الثالث من عدم تحقق التضاد فى الامور الاعتباريه التى تكون تمام تقومها بالاعتبار، و أنّه يتحقق فى الماهيات و الحقائق و الواقعيّات، و إطلاق الماهيه على الامور الاعتباريه لا يخلو عن مسامحه، فالحكم بأى معنى كان لا يتحقق التضاد بين الأحكام حتى بين الوجوب و الحرمة.

و من أدله القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى دليل قابل للتحقيق و الملاحظه، و هو: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه، كالصلاه فى مواضع التهمه و فى الحّمّام و الصيام فى السفر و فى بعض الأيام كصوم يوم عاشوراء.

بيان الملازمه: أنّه لو لم يكن تعدّد الجهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهه تضادها بأسرها، و التالى باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب أو الاستحباب فى مثل: الصلاه فى الحّمّام و الصيام فى السفر و فى عاشوراء و لو فى الحضر، و اجتماع الوجوب

و الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل: الصلاة فى المسجد أو الدار.

و المحقق الخراسانى قدس سرّه فى مقام الجواب عنه يقسم العبادات المكروهه إلى ثلاثة أقسام مع وجود العبادات المحرّمه كصلاه الحائض؛ لعدم اجتماع الأمر و النهى فيها معا، بل هى منهي عنها فقط.

و قال: إنّ العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلّق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه فى بعض الأوقات، مثل بعد صلاه العصر إلى الغروب. ثانيها: ما تعلّق به النهى كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاه فى الحّمّام. ثالثها: ما تعلّق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع له و جودا أو ملازما له خارجا كالصلاه فى مواضع التهمه، بناء على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها (1).

و معلوم أنّ القسم الثالث الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه بناء على اتّحاد الصلاه و الكون فى مواضع التهمه مؤيد للطريق الذى ذكرناه، فإنّ بعد إثبات جواز اجتماع الأمر و النهى بالبرهان، فىكون هذا أقوى شاهد على وقوعه فى الشريعة، و أفتى به الفقهاء.

و أمّا القسم الثانى فقد مرّ أن ذكرنا أنّ النسبه بين العنوانين المتصادقين لا- تختصّ بالعموم من وجه، بل العموم و الخصوص المطلق و المتساويان أيضا داخلان فى محلّ النزاع، و على هذا المبنى لا- إشكال فى جواز اجتماع الأمر و النهى التنزيهى فى الصلاه فى الحّمّام، فإنّها بما أنّها صلاه متعلّقه للأمر و واجبه و أنّها صلاه بقيد وقوعها فى الحّمّام مكروهه، فهى متعلّقه للنهى التنزيهى.

و أمّا من أنكر دخول العموم و الخصوص المطلق فى محلّ النزاع- مثل

ص: ٣٣٤

صاحب الفصول-أو أنكر جواز اجتماع الأمر و النهى-مثل صاحب الكفايه قدّس سرّه-فلا بدّ له من جواب آخر،و أولى الجواب ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١)و حاصله:أنّ الخصوصيّات الفرديّه لا مدخلّيّه لها فى المأمور به،و لكنّ الشارع حين وجه الأمر بإقامه الصلاه لاحظ أنّ المكلف غافل و جاهل بالفرق الموجود بين الصلاه فى الحّمّام و الصلاه فى المسجد و الصلاه فى الدار-مثلا-و أنّ صلاه ذى المصلحه إذا لوحظت مع الخصوصيّات الفرديّه بعضها توجب حرازه و منقصه فى المصلحه،و بعضها توجب زيادتها،و بعضها لا توجب التغيير فيها.

و لذا يقول الشارع فى مقام إرشاد المكلف إلى هذه الواقعيّه بأنّ «لا تصلّ فى الحّمّام»،ليس معناه حكما مولويّا كراهيّا،بل إرشاد إلى أنّ وقوع الصلاه فى المكان المذكور يوجب المنقصه فى مصلحتها،و هكذا معنى «صلّ فى المسجد» ليس حكما مولويّا استحبابيّا،بل إرشاد إلى أنّ إتيانها فيه يوجب زياده المصلحه،و ما نقول بامتناع اجتماعه هاهنا عباره عن اجتماع حكّمين مولويين، و لا-مانع من اجتماع الحكم المولوى مع الحكم الإرشادى،فلا-ينطبق الدليل على المدّعى؛إذ لا-يتحقّق الحكمان هاهنا فى الحقيقه،كأنّ الشارع يقول:إن كنت تريد زياده المصلحه فصلّ فى المسجد،و إن كنت تريد عدم نقصانها فلا تصلّ فى الحّمّام.

و أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه أيضا على المبنى المختار،فإنّ صوم يوم عاشوراء مستحبّ و متعلّق للأمر بعنوان أنّه صوم يوم من أيام السنه،و مكروه و متعلّق للنهى التنزيهى بعنوان أنّه صوم المقيد بيوم عاشوراء.

ص: ٣٣٥

و على القول بالامتناع أو خروج العموم و الخصوص المطلق عن محلّ النزاع فلا بدّ من جواب آخر، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) فى مقام الجواب عنه: إنّ النهى تنزيهى عن صوم يوم عاشوراء بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحا، و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمّه عليهم السّلام على الترك، إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك، مثل مخالفه بنى اميه، و إمّا لأجل ملازمه الترك كعنوان كذلك، فيكون الترك - كالفعل - ذا مصلحة موافقه للغرض، و إن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين، فلا يرتبط بمسأله اجتماع الأمر و النهى، هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ الترك عدمى لا ينطبق عليه عنوان وجودى، و لا يمكن أن يكون ملازما لشيء، فإنّ الانطباق و الملازمه من الوجوديات التى لا بدّ فى ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء، و لذا يكون تقسيم العدم إلى عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكه نوع من المسامحه، و لذا لا يصحّ تعلق الطلب بالترك فى باب النواهى، بل النهى زجر عن الوجود كما أنّ الأمر بعث إليه.

و لكن مع قطع النظر عن إشكال الإمام قدّس سرّه يرد عليه إشكال آخر و هو: أنّه لما عرفت أنّ فى مورد الواجبات لا يوجد أزيد من حكم واحد، و كذا فى مورد المحرّمات أيضا، فعليه يكون ترك الواجب ليس بحرام بل فعله واجب، و ترك المحرّم ليس بواجب بل فعله حرام، و هكذا فى الاستحباب و الكراهه، فإذا كان الشيء مستحبّا فلا يتّصف تركه بالكراهه كما أنّ الشيء إذا كان

ص: ٣٣٦

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٤١٤: ١-٤١٦.

مكروها لا يتصف تركه بالاستحباب، و بعبارة اخرى: الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام، و لا النهى عن ضده الخاص.

فنقول: سلّمنا أنّ عنوان ذى المصلحه يتّحد مع ترك الصوم فى يوم عاشوراء، أو ملازم له، و يتحقّق المستحبّان المتزاحمان، و التزاحم هاهنا بين الفعل و الترك، و لكنّ البحث فى تعلق النهى التزاهى على صوم يوم عاشوراء، و هو محطّ نظر القائل بجواز الاجتماع فى مقام الاستدلال؛ لوقوعه فى الشريعة، فكيف يكون هذا قابلا للحلّ و الجواب.

و قد مرّ أنّه على المبنى المختار قابل للجواب حتّى على فرض انحصار محلّ النزاع بالعموم و الخصوص من وجه، و لكنّه يبتنى على مقدّمه، و هى: أنّ يوم عاشوراء عيد لبنى امّيه كما نرى فى زياده عاشوراء «أنّ هذا يوم تبرّك به بنو امّيه و ابن آكله الأكباد»، و لذا يصومون فيه و يهيّئون مئونه سنتهم، و يلبسون الثياب الجديده، و يخضبون و أمثال ذلك، فمتعلّق الكراهه فى الحقيقه هو التشبه بهم، و معلوم أنّ التشبه ليس من العناوين القصدية، بل واقعيّه تحصل بدون القصد، و من مصاديق التشبه بهم هو الصوم فى هذا اليوم، و مصداقه الآخر التجاره و ذخيره مئونه السنه فيه، فيتحقّق لنا عنوانان:

أحدهما: صوم مطلق الأيام سوى العيدين و شهر رمضان، و هو متعلّق بالاستحباب. و ثانيهما: التشبه ببنى امّيه فى يوم عاشوراء، و هو متعلّق النهى الكراهتى، و النسبه بين العناوين عموم و خصوص من وجه، فهذا أيضا دليل للقول بجواز الاجتماع.

و إلى هنا ذكرنا أنّ محلّ النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى يرتبط بتكليف محال، و لا يرتبط بتكليف بمحال، و لذا قلنا: إنّ عدم وجود المندوحه خارج

عن محلّ النزاع، فإنّه تكليف بمحال مع الواسطه، و منشؤه عدم مقدوريّه مكلف به، هذا على فرض ثبوت التضادّ بين الأحكام.

و أمّا بعد الإثبات بالأدله الأربعة أنّه لا يتحقّق التضادّ بينها، فلا بدّ من إرجاع محلّ النزاع إلى التكليف بمحال، و قد مرّ أنّ تعلق الأمر و النهي بعنوان واحد مثل: «صلّ» و «لا تصلّ» لا إشكال فيه من حيث البعث و الزجر؛ إذ المحالّيه ناشئه عن عدم قدره المكلف على امتثالهما، إذا كان الأمر فى عنوان واحد هكذا يكون فى عنوانين متصادقين بطريق أولى كذلك، فلا يتحقّق هاهنا تكليف محال أصلا.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فرعاً بعد الفراغ عن أصل مسأله الاجتماع، و هو عبارته عن حكم الخروج عن الدار المغصوبه بعد دخولها بسوء الاختيار و الالتفات، مع أنّه أيضا تصرّف فى مال الغير بدون إذنه، و لكنّه مضطرّ إليه، إلا أنّ الاضطرار إليه يكون بسوء الاختيار، مع أنّه ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام.

و استفاد من مجموع الكلمات أنّه يتحقّق هاهنا خمسّه أقوال:

الأوّل: أنّه مأمور به و منهيّ عنه معا مثل الصلاه فى الدار المغصوبه، و اختاره العامّه و الفاضل القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخّرين و ظاهر الفقهاء، و هذا القول مبنّى على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي فى أصل المسأله، و لكن لا يلزم على القائل بالاجتماع الالتزام بهذا القول؛ إذ يمكن له أن يقول بعدم وجود الأمر هاهنا، كما سيأتى.

الثانى: أنّه مأمور به فقط.

ص: ٣٣٨

الثالث: أنه منهي عنه فقط.

الرابع: أنه لا يكون مأمورا به ولا منهيًا عنه.

الخامس: أنه كان منهيًا عنه قبل الدخول، ولكن النهي يسقط بحدوث الاضطرار، ولذا لا يكون منهيًا عنه بالنهي الفعلي، إلا أنه يجرى عليه حكم المعصية و أثر النهي، وهو ما اختاره صاحب الكفاية قدس سره.

و أمّا كونه مأمورا به أو مأمورا به و منهيًا عنه معا فلا- دليل عليه من الآيه، و الروايه و الإجماع، و يستفاد من الروايات حرمه التصرف في مال الغير أو مال المسلم فقط، كقوله عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (١)، و هكذا قوله عليه السلام: «حرمه مال المسلم كحرمه دمه».

فلا- يكون الخروج بهذا العنوان حراما، بل الدخول أيضا كان كذلك، فإنه يكون حراما بعنوان التصرف في مال الغير بدون إذنه، فليس من الوجوب النفسى أثر ولا خبر، و ما يتحقق هاهنا هو الحكم التحريمى المتعلق بالتصرف في مال الغير.

و يمكن القول بتحقق الوجوب الغيرى لعنوان الخروج بعد قبول أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام- أى الترك- و أن النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضده العام، فيستفاد من الحديث المذكور أن ترك التصرف في مال الغير يكون واجبا، فيكون الخروج مقدّمه لترك التصرف فيه؛ و بعد قبول أن مقدّمه الواجب واجبه يكون الخروج مأمورا بالأمر الغيرى، و إن أنكرنا أحد المبنيين أو كلاهما- كما هو الحق- فلا يتحقق أى نوع من الأمر، فلا مجال للقول الأوّل و الثانى.

ص: ٣٣٩

١- ١) الوسائل ٢٣٤: ٢٤، الباب ٦٣ من أبواب الأتعمه المحرمه، الحديث ٣.

الظاهر أنّ القول الثالث-يعنى كونه منهيًا عنه-يكون مقتضى التحقيق،و لا يرتفع النهى الفعلى بالاضطرار،بدليل مبناه الذى اخترناه تبعًا لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه و يترتب عليه ثمرات متعدده،و هو أنّه لا بدّ لخطابات شخصيّه من شرائط خاصه،فإذا توجه الخطاب الشخصى إلى عبد من جهة المولى توقّف فعليته و تنجزه عليه،و استحقاق العقوبه على مخالفته على علم المكلف بالمكلف به،و مقدوريّه المأمور به له،و عدم الاضطرار بتركه.و نضيف إليها أنّ غرضه من البعث و الزجر إن كان الانبعاث و الانزجار لا بدّ من علم المولى أو احتمال به بتحقق الانبعاث و الانزجار فيه بعدهما،و نضيف أيضًا أنّه لا بدّ من كون المأمور به و المنهى عنه مورد ابتلاء المكلف،كما اشترطه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (1)لتنجز العلم الإجمالى.

و أمّا فى الخطابات العامه،مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ»،فإن قلنا بانحلالها بخطابات متعدده حسب تعدّد المكلفين فهى أيضًا ترجع إلى خطابات شخصيّه،و لا-بدّ فيها من تحقّق الشرائط المذكوره،و حينئذ إذا كان البعث لغرض الانبعاث لا معنى لتوجه الخطاب إلى الكفّار و العصاه؛لأنّ الله تعالى يعلم بكفرهم و عصيانهم.

و لكنّ التحقيق فيها عدم الانحلال،و أنّه لا بدّ لها من شرائط خاصه اخرى، و نرى بالوجدان شمولها لجميع المكلفين من القادر و العاجز و العالم و الجاهل و المضطرّ و غيره و الكافر و العاصى،و يصحّ توجه الخطاب إليهم بعد علم المولى بامثال أكثرهم أو عدّه منهم،و لذا يعبر فى الروايات و المحاورات أنّ الجاهل و العاجز معذور فى المخالفه،لا أنّهما خارجان عن دائره التكليف.

ص: ٣٤٠

و يشهد على ذلك امور:

الأوّل: أنّ الشكّ في تحقّق الشرط و عدمه في الواجبات المشروطة يرجع إلى الشكّ في أصل الوجوب و يجرى فيه أصاله البراءه، و على هذا إن قلنا بانحلال خطابات عامّه و شككنا في مورد تحقّق القدره و عدمه على إتيان المأمور به تجرى أصاله البراءه قاعده، مع أنّه مجرى أصاله الاحتياط عند الفقهاء، و لا يتصوّر له دليل سوى خروج القدره عن دائره الشرطيّه، و أنّ العاجز أيضا مكلف، و لكنّ العجز عذر في المخالفه، و هذا شاهد على عدم الانحلال.

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في وجوب القضاء على النائم في جميع أوقات الصلاه كمن كان نائما قبل الزوال إلى بعد الغروب، مع أنّه على القول بالانحلال لا يمكن توجه التكليف إليه أصلا في وقت الأداء، فكيف يمكن تكليفه بالقضاء، و الحال أنّه لم يفت منه شيء، و لا طريق له إلاّ عدم انحلال خطابات عامّه، و توجهها إلى النائم و غيره، إلاّ أنّ النائم في ترك الصلاه في الوقت كان معذورا.

و أمّا وجوب قضاء صوم أيّام الحيض على الحائض مع عدم وجوب أدائه عليه فيكون بدليل خاصّ، بدون أخذ عنوان الفتوى فيه، بخلاف النائم فإنّ دليل وجوبه عليه، هو «اقض ما فات كما فات».

الأمر الثالث: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه في طرفي العلم الإجمالي من شرطيّه كون المنهّي عنه مورد ابتلاء المكلف بكلا طرفيه، و إلاّ يكون التكليف مستهجنا، نقول: إنّ هذا الشرط يصحّ بالنسبه إلى خطابات شخصيّه، و هكذا على القول بالانحلال في خطابات عامّه، لا على القول بعدم

ص: ٣٤١

الانحلال، و لذا يصحّ تكليف جميع المكلفين بالاجتناب عن الخمر الموجود بأقصى نقاط العالم إذا كان مورد ابتلاء كثير منهم أو عدّه منهم، و تظهر ثمرته في العلم الإجمالي إن علمنا بخمريه هذا المائع، أو المائع الموجود في أقصى نقاط العالم، فيلزم الاجتناب عنه؛ إذ لا يكون التكليف شخصيًا حتى نلاحظ حال آحاد المكلفين، و من هنا لا يرى أحد يقول بشرطيّه القيد المذكور للتكاليف العامّه.

الأمر الرابع: أنّ على القول بالانحلال في الخطابات التكليفية العامّه لا بدّ من القول به في الخطابات الوضعيه أيضا؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجهه، فكما أنّه لا يصحّ الحكم بالاجتناب بدون قيد «إن ابتليت» عن الخمر الموجود في أقصى نقاط العالم، كذلك لا يصحّ الحكم بنجاسه الخمر المذكور بدون القيد المذكور، فإنّ جعل هذا الحكم مستلزم للغويه.

مع أنّه لا شكّ في عدم دخاله قيد الابتلاء في نجاسه الخمر، و لا يقول أحد بأنّ الخمر الخارج عن دائره الابتلاء لا يكون نجسا، فإذا كان الأمر في الأحكام الوضعيه هكذا يكون في الأحكام التكليفية أيضا كذلك، و لذا لا تصحّ مقايسه الخطابات العامّه بالخطابات الشخصيه، و لا شكّ في شمولها لجميع أفراد المكلفين، و لكنّ المكلف إذا لم يكن عالما يكون معذورا في المخالفه، و من هنا يكون الدليل للبراءه العقلية عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، لا قبح التكليف بلا بيان، فيشمل التكليف للعالم و الجاهل و النائم و المضطرّ، إلا أنّ العناوين المذكوره تكون عذرا في المخالفه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الخروج من دار مغصوبه كالدخول فيها يكون منهيا عنه فقط، و صدق عنوان الاضطرار عليه لكونه الطريق المنحصر

للتخلّص عن الحرام لا- يوجب المعذوريّه؛ إذ الاضطراب بسوء الاختيار لا- يكون عذرا لا- عقلا- ولا شرعا، بل حرمة الدخول و الخروج تكون بعنوان التصرف في مال الغير لا بعنوانهما، ولا يتحقّق عذر فيما نحن فيه، فبعد أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام و بالعكس، وأنّ مقدّمه الواجب ليست بواجبه، ولا تتحقّق الملازمه بين وجوب المقدّمه، و وجوب ذى المقدّمه، وأنّه لا- يتحقّق الانحلال في الخطابات العامه، فيستفاد أنّ الخروج بعنوان التصرف في مال الغير يكون منهيا عنه بالنهى الفعلى المنجز فقط.

و أما مع رفع اليد عن المباني الثلاثة المذكوره فهل يكون الخروج عن الدار المغصوبه كالصلاه فيه مأمورا به و منهيا عنه معا أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سرّه (١): إنّ لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى في الصلاه في الدار المغصوبه مع ذلك يكون الخروج عنها خارجا عن عنوان هذه المسأله، فإنّ من المسلم بين القائل بالجواز و القائل بالامتناع تحقّق عنوانين فيها: أحدهما: عنوان الصلاه و هو متعلّق الأمر، و ثانيهما: عنوان الغصب و هو متعلّق النهى، و الاختلاف في سرايه الأمر و النهى عن متعلّقيهما إلى متعلّق آخر و عدمه.

و لا- يتحقّق في الخروج عن الدار المغصوبه عنوانان، فإنّه بعنوانه يكون مأمورا به و منهيا عنه معا، و هو نظير «صلّ» و «لا تصلّ»، لا شكّ في امتناعه، إلاّ- أنّ علّه الامتناع عند القائل بالتضادّ بين الأحكام عباره عن اجتماع الضدّين، و عند منكره عباره عن عدم قدره المكلف على الامتثال، فلا يصحّ المقايسه بين المثالين، فإنّ الصلاه في الدار المغصوبه تكون من مصاديق مسأله

ص: ٣٤٣

اجتماع الأمر و النهى بخلاف الخروج من الدار المغصوبه.

و التحقيق: أنّ ما ذكره المحقق الخراساني قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ قد مرّ أنّ موضوع الحرمة و النهى فى الروايه هو عنوان التصرّف فى مال الغير يكون الخروج كالدخول من مصاديقه، كما أنّ حرمة البقاء فى الدار المغصوبه تكون بهذا العنوان لا بعنوانه، فلا- مجال للقول بكون الخروج منهيّا عنه بعنوانه، بل بعنوان محصّل التصرّف فى مال الغير حرام. هذا من جهه النهى و الحرمة.

و أمّا من جهه الأمر و الوجوب فلا شكّ فى أنّ الوجوب هاهنا وجوب غيرىّ و مقدّمى، بأنّ التصرّف فى مال الغير إن كان حراما يكون ترك التصرّف واجبا على القول بالافتضاء من باب المقدمه، فيتعلّق الوجوب الغيرى بالخروج بعنوان المقدميه لترك التصرّف، و قد مرّ فى بحث مقدمه الواجب أنّ متعلّق الوجوب الغيرى لا- يكون وجود المقدمه الخارجى، مثل: نصب السلم الخارجى، و لا- عنوان نصب السلم مثلا، بل متعلّقه هو عنوان ما يتوقّف عليه الكون على السطح؛ إذ يقال فى مقام التعليل لوجوب نصب السلم بأنّه ما يتوقّف عليه الصعود على السطح، مثل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»، و «لا تأكل الرمان لأنّه حامض»، و معناه أنّ أكل كلّ حامض محكوم بالحرمة، كما أنّ شرب كلّ مسكر محكوم بالحرمة.

فالحكم بالحرمة حقيقه متعلّق بأكل الحامض و شرب المسكر، و نسبته إلى الرمان و الخمر لا- يخلو من مسامحه، فإنّهما من مصاديق أكل الحامض و شرب المسكر، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ الحاكم بالملازمه بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و الوجوب الشرعى للمقدمه هو العقل، و بديهى عند العقل أنّ الوجوب الشرعى المقدمى يتعلّق بما يتوقّف عليه ترك التصرّف.

وقال صاحب الكفايه فى مقام إنكار دخول الأجزاء فى هذا البحث بأن الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدّمه- أى المصداق-لأنه المتوقّف عليه لا عنوان المقدّمه، أى ما يتوقّف عليه الواجب. نعم، يكون هذا العنوان علّه لترشّح الوجوب على المعنون يعنى المصداق (1).

فكأنه يقول بالفرق بين الحيثيه التقييديه و الحيثيه التعليئيه، وأنّ للقيّد دخاله فى المتعلّق، و لكنّ العلّه واسطه لحمل الحكم على ذيها، و تبعه فى هذا الكلام آخرون.

مع أنّه ليس بصحيح بنظر العقل و العقلاء، و لا تسامح فى حكم العقل، و هو يقول فى مقام تعليل وجوب نصب السّلم: لأنّه مقدّمه الكون على السطح، فيكون متعلّق الوجوب الشرعى الغيرى عنوان مقدّمه الكون على السطح، و نسبه الوجوب الغيرى إلى نصب السّلم بما أنّه يتّحد مع المقدّميه مسامحه.

و يستفاد من هنا أنّ الوضوء بعنوانه لا يكون واجبا، بل يكون مستحبّا بهذا العنوان؛ إذ الوجوب الغيرى يتعلّق بعنوان ما يتوقّف عليه الواجب، و الوضوء من مصاديقه، فللعقل حكم واحد، و هو أنّ ما تتوقّف عليه الصلاه واجب، و يشمل هذا الحكم الكلّى لجميع المقدّمات و إن كانت عشره، فيكون محطّ الحكم فى الحيثيه التعليئيه كالحيثيه التقييديه عباره عن نفس العلّه، و لا فرق بينهما أصلا.

و بالنتيجه: يتحقّق هاهنا أيضا عنوانان: أحدهما: عنوان التصرّف فى مال الغير و هو متعلّق النهى، و ثانيهما: عنوان ما يتوقّف عليه ترك التصرّف فيه و هو متعلّق الأمر، و قد انطبق العنوانان فى الخروج عن الدار المغصوبه،

ص: ٣٤٥

فلا يصح الإشكال على أبي هاشم و أتباعه من هذه الجهة، و يكون الخروج مأمورا به و منهيا عنه معا بعنوانين.

و لكن يرد الإشكال عليه من جهة اخرى، و هو أنه قد مرّ في إحدى المقدمات المذكوره لمسأله الاجتماع حصر بعض العلماء النزاع في مورد تحقّق قيد المندوحه، و ذكرنا عدم دخاله القيد المذكور في الجهه المبحوث عنها، و لكن لا بدّ من تحقّقه في تطبيق مسأله اجتماع الأمر و النهي في الخارج، مثل سائر الشرائط المعتمره للتكليف.

و على هذا يرد عليه: أنّ الخروج لا يمكن أن يكون المأمور به و المنهى عنه معا؛ لعدم تحقّق قيد المندوحه له بعد الورود بسوء الاختيار؛ إذ لا طريق سوى الخروج، و هذا فارق بينه و بين الصلاه في الدار المغصوبه.

و بالنتيجه: لا يمكن الالتزام بما قال به أبو هاشم و أتباعه مع رفع اليد عن المباني الثلاثه المذكوره أيضا، فيكون الخروج مأمورا به و لكن يجرى عليه حكم المعصيه و أثر النهي بدون تعلق النهي الفعلي به، و هو ما اختاره صاحب الفصول ظاهرا.

و البحث الآخر أنه تتحقّق قاعده فلسفيّه مسلمه، و هي: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ بناء على كون المقام من صغريات تلك القاعده فالحقّ ما عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه من أنه ليس بمأمور به شرعا، و لا منهيا عنه مع كونه يعاقب عليه.

و أمّا بناء على عدم كون المقام من صغريات تلك القاعده فالحقّ ما اختاره

ص: ٣٤٦

الشيخ الأنصاري قدس سره (١) من كون الخروج مأمورا به فقط، ثم قال: والأقوى أنه ليس مصداقا لها، و ذكر أدله له، والمهم منها دليان:

الأول: أن الخروج غير ممتنع للتمكن من تركه بإرادته البقاء؛ إذ يجوز له أن يريد الخروج، و يجوز له أن يريد البقاء، فلا امتناع في البين حتى نقول:

الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الدليل الثاني: أن مورد القاعده المذكوره ما لا يكون للعقل نظر خاص فيه و إلا لا محل لها، و ما نحن فيه كان كذلك؛ إذ العقل يحكم لمن كان أمره دائرا بين الخروج و البقاء بتعين الخروج عليه؛ لأنه أقل المحذورين، فلا مجال لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالخروج مأمور به فقط و لا يجرى عليه حكم المعصيه.

و العجب من المحقق النائيني قدس سره أنه لم يلاحظ عبارته صاحب الكفايه قدس سره بدقه، فإنه صرح بعدم ارتباطها فيما نحن فيه، بل هي ذكرت في مقابل الأشاعره؛ لقولهم بأن أفعال الإنسان - كالحركه و السكون و أمثال ذلك - غير اختياريه؛ لما هو المسلم عند الفلاسفه من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، و أن الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم، فكل وجود مسبوق بوجود الوجود، و كل عدم مسبوق بامتناع الوجود، و لا معنى لاستناد وجود القيام و عدمه إلى الإراده، بل عدمه مستند إلى امتناع الوجود، و وجوده مستند إلى وجوبه.

فقالوا في جوابهم: إن المقصود من الواجب في القاعده هو الواجب بالغير لا الواجب بالذات، و معناها أن الشيء ما لم تتحقق علته التامه لا يمكن أن يتحقق في الخارج، و معلوم أن الجزء الأخير للعلله التامه عبارته عن الإراده،

ص: ٣٤٧

و لذا نقول:الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و هكذا فى جانب الامتناع؛ إذ المراد منه لا يكون الامتناع بالذات بل الامتناع بالغير، بمعنى أنّ الشئ ما لم تتحقّق علته التامّه يمتنع وجوده فى الخارج، و جزء أخيرها هو إرادته الإنسان، و لذا نقول: إنّ هذه القاعدة مؤيّده للاختيار، و لا ترتبط بما نحن فيه أصلا كما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ الخروج منهى عنه بالنهى المنجّز الفعلى، و مع قطع النظر عن المبانى المذكوره يكون مأمورا به، و يجرى عليه حكم المعصيه. هذا تمام الكلام فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

ص: ٣٤٨

إشارة

جعل صاحب الكفاية قدّس سرّه عنوان البحث بهذا النحو، مع أنّ كلمه «الشىء» مطلق يشمل النهى المتعلّق بمثل الزنا و شرب الخمر أيضا، والحال أنّ جملة «يقتضى فساده أم لا» تكون قرينه لاختصاصه بالعبادات و المعاملات، الشىء الذى قد يقع صحيحا و قد يقع فاسدا و لا مناقشه من هذه الجهه.

و لكنّ التعبير بكلمه «يقتضى» مع كونه ظاهرا فى السببىه و التأثير لا- ينطبق على بعض الأدلّه التى ستذكر فى أصل البحث، مثل استدلال بعض العلماء لاستفاده الفساد من النهى فى المعاملات بأنّ النهى فيها ظاهر فى الإرشاد بفساد المعامله، كقوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» (1)؛ إذ لا- يكون معناه أنّه إذا بعث مال الغير ارتكبت محرّما، بل معناه أنّ بيع مال الغير بدون إذنه لا يؤثّر فى التمليك و التملك، و معلوم أنّ الإرشاد حكاية عن الواقعيه، و لا يتناسب مع التعبير بكلمه الاقتضاء و السببىه.

كما أنّه لا يصحّ التعبير بكلمه «يدلّ» مكان كلمه «يقتضى»، فإنّ فاعله عباره عن النهى و هو لفظ، و إذا نسبت إليه كلمه الدلاله فلا بدّ من انحصارها فى محدوده الدلاله اللفظيه الوضعيه، مع أنّا نرى استدلال بعض العلماء

ص: ٣٤٩

١- ١) انظر: الوسائل ٤٧: ١٨، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

لاستفاده الفساده من النهى المتعلق بالعباده بأنه إذا تعلق النهى بالعباده فمعناه مبغوضيه العباده للمولى، و حينئذ يحكم العقل بأن الذى يكون مبغوضا للمولى لا يمكن أن يكون مقربا إليه، فعلى هذا كيف يصح التعبير بكلمه «يدل»، أى الدلاله المستنده إلى ظهور اللفظ.

فالأولى التعبير بأنه هل يكشف، أو هل يستفاد من تعلق النهى بالعباده فسادها أم لا؟

و أما البحث عن مقدمات المسأله فقال المحقق الخراسانى قدس سره

اشاره

(1) فى

المقدمه

الاولى بأن الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه فى الجبهه المبحوث عنها

كما عرفت، فإنها فى المسأله السابقه عباره عن السرايه و عدم السرايه، و فى هذه المسأله عباره عن أنّ تعلق النهى بالعباده يستلزم فسادها أم لا؟

و لكنك عرفت أنه ليس بصحيح، فإن بعد تغاير المسألتين من حيث الموضوع و المحمول لا تصل النوبه إلى تغايرهما فى الجبهه المبحوث عنها، فإن الموضوع فى المسأله السابقه هو اجتماع الأمر و النهى فى واحد، و المحمول فيها هو الجواز و عدمه، و الموضوع فيما نحن فيه تعلق النهى بالشيء، و المحمول هو اقتضاء الفساد و عدمه، فلا تتحقق جبهه اشتراك بينهما أصلا حتى نقول بتغايرهما فى الجبهه المبحوث عنها.

المقدمه الثانيه: أنه لا شك فى اصوليه هذه المسأله لانطباق ضابطه علم

الاصول عليها؛ لوقوعها كبرى القياس لاستنتاج حكم فرعى.

فإننا نقول على القول بالاقتضاء: بيع ما ليس عند البائع يكون منهيا عنه، و النهى المتعلق بالمعامله يقتضى الفساد، فبيع ما ليس عنده يكون فاسدا،

ص: ٣٥٠

و لكنّ البحث في أنّها مسأله اصوليه لفظيه أو مسأله اصوليه عقليه؟

قال المرحوم الحائري قدس سرّه في كتاب الدرر (1): إنّها مسأله عقليه.

و لكن بعد ملاحظه أنّه لا ضروره لكون المسأله الاصوليه عقليه محضه أو لفظيه محضه، بل يمكن أن تكون مركّبه منهما، و بعد ملاحظه أنّا نرى في الكلمات نوعين من الاستدلال على دلالة النهى على الفساد، مثل: قولهم في مثل: «لا تبع ما ليس عندك» بأنّه لا يكون حكما تحريميا مولويا، بل يكون حكما إرشاديا، فإنّ مفاده أنّ هذا النحو من البيع لا يؤثّر في التمليك و التملك، فهذا الاستدلال يرتبط باللفظ.

و أمّا الاستدلال على اقتضاء النهى فساد العباده بأنّه إذا تعلّق بالعباده معناه مبعوضيتها للمولى و أنّها مبعيده عن ساحته، فالعقل يحكم بأنّها لا يمكن أن تكون مقرّبه إليه، مثل صلاه الحائض، فهذا يرتبط بالعقل. و بالنتيجه: تكون هذه المسأله عقليه و لفظيه معا.

المقدمه الثالثه: أنّ الظاهر من لفظ النهى هو النهى التحريمى

، و أمّا النهى التنزيهى فهل يكون داخلا في محلّ النزاع أم لا؟ ربما يقال بخروجه عنه، و يمكن أن يستدلّ لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّه لا يتحقّق مورد يتعلّق النهى التنزيهى فيه بالعباده.

توضيح ذلك: أنّ تقسيم العبادات المكروهه إلى ثلاثه أقسام- كما مرّ- لا يتعلّق النهى الكراهتى فيها بنفس العباده، و لذا لا يخلو عن مسامحه.

و أمّا القسم الثالث منها- مثل: «لا- تصلّ في مواضع التهمه»- فقد مرّ أنّ متعلّق النهى هو الكون في مواضع التهمه و إن تحقّق في ضمن غير الصلاه، و أمّا

ص: ٣٥١

فى القسم الثانى، مثل: «لا تصلّ فى الحّمّام» فلا يتعلّق النهى بنفس الصلاة، بل يتعلّق بخصوصيّته وقوعها فى الحّمّام.

و أمّا فى القسم الأوّل، مثل: «لا- تصم فى يوم عاشوراء» فقد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّه يتحقّق هاهنا مستحبّان متراحمان و ينطبق كلاهما على هذا اليوم، و لكنّ استحباب ترك الصوم فيه أرجح من فعله فلا- يتحقّق النهى، و إن تحقّق فهو إرشادى.

و قد ذكرنا أنّ متعلّق النهى فى المثل التشبّه بنى امّيه، لا عنوان الصوم بلحاظ أنّهم يصومون فيه باعتقاد أنّه يوم عيد، فلا يكون النهى التنزيهى متعلّقاً بنفس العباده بلا عنايه و تجوّز أصلاً.

و أمّا كراهه اقتداء المسافر بالحاضر- سواء كان بمعنى أقلّيه الثواب من اقتدائه بمسافر آخر، أو بمعنى أقلّيه الثواب من صلاه الفردى- فلا يتعلّق النهى التنزيهى حتّى فى الصوره الثانيه بنفس الصلاة، بل يتعلّق بالاقتداء، فلا يوجد مورد يتعلّق النهى فيه بنفس العباده، فلا مجال للبحث فى أنّ النهى التنزيهى إذا تعلّق بالعباده هل يقتضى الفساد أم لا؟

و جوابه: أنّ محلّ البحث لا ينحصر بالعبادات بل يشمل عنوان البحث- كما مرّ- لكلّ ما يكون قابلاً للاقتداء بالصحه و الفساد، و هو أعمّ من العبادات و المعاملات. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لا شكّ فى كون عنوان الاقتداء منهيّاً عنه كما اعترف المستدلّ به، و الحال أنّ الاقتداء أمر عبادى، و لذا يقولون: إنّ الرياء فى الجماعه يوجب بطلان الجماعه قطعاً، و يقول بعض: إنّّه يوجب بطلان الصلاه أيضاً، و هذا كاشف من عباديّه الاقتداء، فيتعلّق النهى التنزيهى فى العباده هاهنا.

الدليل الثاني: ما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سرّه (١) بقوله: إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، و معه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص بالنهي التحريمي كما لا يخفى.

و هذا إشاره إلى التوهّم الذي يكون دليلاً للقائل بخروج النهي التنزيهي عن محلّ البحث، و هو أنّ عموم الملاك يختصّ بالعبادات؛ لأنّ المرجوحية المستكشفه عن النهي -تحريمياً كان أو تنزيهياً- إنّما تنافي صحّه العباده؛ لأنها تستدعي المحبوبيه المنافيه للمرجوحية دون المعامله؛ إذ لا ملازمه قطعاً بين النهي التنزيهي فيها و بين الفساد، فلا تنافي مرجوحيتها صحّتها، كما في مثل بيع الكفن حيث يكون كذلك، فيكون عدم اطّراد عموم الملاك في المعاملات قرينه على إرادته التحريمي من النهي المذكور في العنوان؛ لأنّه مطّرد في العبادات و المعاملات.

و الحقّ في جوابه ما قال به المحقّق الخراساني قدس سرّه.

ثمّ إنّ قد اختلف العلماء في دخول النهي الغيري و عدمه في محلّ النزاع، فقال صاحب القوانين قدس سرّه (٢): بأنّه خارج عنه؛ لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته، و هو نظير الأمر الغيري، فلذا لا يشمل البحث.

و أجاب عنه صاحب الكفاية قدس سرّه بأنّ دلالة النهي الغيري على الفساد على القول به إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته في ذلك، و يؤيّد ذلك أنّه جعل ثمره النزاع في أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده: فساده إذا كان عباده (٣)، مع أنّ النهي المتعلّق بالعباده كالصلاه

ص: ٣٥٣

١-١ (١) كفاية الاصول ١:٢٨٤.

١-٢ (٢) قوانين الاصول ١:١٠٢.

١-٣ (٣) كفاية الاصول ١:٢٨٤.

مكان الإزالة يكون غيريًّا.

و لكنَّ الحقَّ مع المحقِّق القمِّي قدَّس سرَّه، و الدليل على ذلك ما نذكره لا ما ذكره قدَّس سرَّه، و هو: أنه كما لا دخل لاستحقاق العقوبة على المخالفه فى الفساد، كذلك لا دخل للحرمه بما هى فيه، بل حرمه الشىء تكشف عن مبغوضيته للمولى، و أنه مبعّد عن ساحته، و لا يمكن أن يكون شىء واحد بعنوان واحد مقربًا و مبعّدًا معًا، و معلوم أنّ النهى الغيرى أيضا يكشف عن مبغوضيته المنهى عنه، و لكنّه كان كاشفا عن مبغوضيته لأجل الغير، لا عن مبغوضيته ذاته، و لا منافاه بين المبغوضيه و المبعّديه من أجل الغير، و المقربيه من حيث الذات، فتكون الصلاه مكان الإزالة من حيث الذات محبوبه للمولى، و من حيث إنّها مقدّمه لترك الإزالة الحرام مبغوضه له، و لذا أنكرنا الثمره المذكوره، و قلنا بصحّه الصلاه على القول بالاقضاء أيضا.

و قد مرّ فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و إلى الأصلى و التبعى أنّ الواجب الغيرى يمكن أن يكون أصليًا و يمكن أن يكون تبعيًّا، بخلاف الواجب النفسى فإنّه لا يكون إلّا أصليًّا، و حينئذ إن قلنا بدخول النهى الغيرى فى محلّ النزاع يقع البحث فى أنّه هل يتحقّق الفرق بين النهى الغيرى الأصلى، و النهى الغيرى التبعى، أم لا؟ و إن قلنا بخروجه عنه فلا يبقى مجال لهذا البحث كما هو الحقّ.

المقدّمه الرابعه: أنّ لفظ الشىء فى عنوان البحث عام

كما ذكرنا، و لكن بقرينه جملته يقتضى الفساد ينحصر بما كان قابلا للصحّه و الفساد، و هو عبارته عن المعاملات و العبادات، فيستفاد من ذلك أنّ مثل شرب الخمر خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا أثر له حتّى يتّصف بالصحّه و الفساد بلحاظ ترتّب الأثر

و عدمه، و هكذا «شيء» الذي له أثر لا ينفك عنه، مثل إتلاف مال الغير، فإن أثره -أى الضمان- يترتب عليه دائما و إن تحقق في حال النوم أو الاضطرار أو الغفلة، فينحصر محلّ النزاع بالعبادات و المعاملات بمعنى الأعمّ من العقود و الإيقاعات.

و يمكن أن يقال: إنّ تعلق النهى بالعبادة كيف يتصوّر، مع أنّه لا بدّ في العبادة من تعلق الأمر بها و لو كان الأمر استحبابيّا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه في مقام جوابه: إنّ المراد بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى موجبا بذاته للتقرّب من حضرته لو لا - حرمة - كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقديسه - أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديّا، لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربى كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلاة في أيام العاده (١).

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى التبعدي و التوصلّي، و أشار صاحب الكفايه قدّس سرّه إليه هاهنا، و الفرق بينهما أنّه يعتبر في صحّه الواجب التبعدي و سقوط أمره إتيانه بقصد القربة، بخلاف الواجب التوصلّي.

و أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ العبادة من حيث اللغة و العرف و العقلاء يكون لها معنى خاصّ، و هو ما يعتبر عنه باللغة الفارسيّه ب(پرستش)، و بهذا المعنى تكون الآيه الشريفه: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ و كَلِمَهُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»**، يعنى لا معبود صالحا للعبادة سوى البارى، فنحن نرى اعتبار قصد القربة في مثل الخمس و الزكاه، مع أنّه لا يصدق عليهما العبادة بهذا المعنى،

ص: ٣٥٥

١- ١) كفايه الاصول ١: ٢٨٤.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١: ١٤٦-١٤٧.

فلا- يصحّ تعبيرهم بأنّ الواجب التوّصّيلى يصير عباده إن أتى به بقصد القربه، بل لا يخلو من كونه موجبا للسخرية، و معلوم أنّ إطاعه البارى أو إطاعه الوالدين و إن تحقّق بقصد القربه إلّا أنّه يصحّ التعبير عنه بالعباده.

فالأولى فى مقام التقسيم القول بأنّ الواجب إمّا تقرّبى و إمّا توّصّيلى، و التقرّبى قد يكون عباديّاً-كالصلاه و الصوم-و قد يكون غير عبادى كالزكاه و الخمس، و ما يوجب التزام صاحب الكفايه قدّس سرّه بذكر المصداقين هاهنا للعباده -يعنى ما كانت عباده بالذات و إن تعلق الأمر مكان النهى يكون أمره أمرا عباديا-عباره عن توسعته لدائرته الواجب التّعبدى، و أنّ كلّ ما لم يكن توّصليا يكون تعبديّاً، و جعل صلاه الحائض مصداقا للأمر التعليقى، مع أنّها عباده بالفعل فإنّ عباديّه الصلاه ذاتيه.

و لكنّ التحقيق: أنّه لا يوجد دليل يدلّ على انحصار محلّ النزاع بما كان المنهى عنه عباده أو معامله حتّى نحتاج إلى معنى العباده و بيان المراد منها، بل يكون محلّ النزاع عباده عن كلّ ما كان قابلا للاتّصاف بالصّحّه و الفساد، و وقع متعلّق النهى، سواء انطبق عليه عنوان العباده أو معامله، أو غيرهما.

و يرد على الإمام قدّس سرّه: أنّه سلّمنا عدم انطباق عنوان العباده على مثل الزكاه و الخمس، كما أنّ الصلاه لا شكّ فى مصداقيتها للعباده و إن تحقّقت من الحائض، لا أنّها لو أمر بها كان أمرها عباديّاً، و لكنّ الصوم مع كونه أمرا قلبيا عدميّاً، هل يلحق بالزكاه و الخمس أو يلحق بالصلاه؟ و الظاهر إلحاقه بالصلاه، مع أنّه لا- يتحقّق فيه عنوان العباده بالمعنى المذكور؛ إذ لا دخل للصائميّه- يعنى ترك المفطرات-فى العباده، و الحال أنّ خروج الصوم عن العباده لا يقبله أكثر الفقهاء.

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): إنَّ الصحه و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون شيء واحد صحيحا بحسب الأثر أو النظر و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحَّ أن يقال: إنَّ الصحه في العباده و المعامله لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه، و إنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميه و عدمها، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحه العباده إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا على أنّها بمعنى التماميه، كما هي معناها لغه و عرفا.

و لَمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده، أو عدم الوجوب فسّر صحه العباده بسقوطهما، و أمّا المتكلم فلَمّا كان غرضه حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرها بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه اخرى.

و أمّا الصحه في المعاملات فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتّب الأثر على المعامله إنّما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو إمضاء؛ ضروره أنّه لو لا جعله لما كان يترتب عليه؛ لأصالة الفساد.

فالبيع الصحيح: ما يترتب عليه الأثر المرتقب عنه، أي التملك و التملك.

و البيع الفاسد: ما لا يترتب عليه أثر، و النكاح الصحيح: ما تترتب عليه الزوجيه، و النكاح الفاسد عكسه، و الطلاق الصحيح: ما يحصل به الفراق بين الزوجين، و الطلاق الفاسد عكسه، و لا يكون للفقهاء اصطلاح خاصّ في معنى

ص: ٣٥٧

الصَّحَّة و الفساد فى مقابل اللغة و العرف، بل العرف و اللغة و جميع العلوم التى تستعمل فيها كلمه الصَّحَّة و الفساد متوافقه فى أنّ الصَّحَّة تكون بمعنى التماميّه، و الفساد بمعنى النقص، و لكن يتوهم مغايرتها على الظاهر بلحاظ مغايره الآثار المترتبه عليها، فيكون التقابل بين الصَّحَّة و الفساد عين التقابل بين النقص و التمام، يعنى تقابل العدم و الملكه. هذا بعض كلامه قدس سرّه مع زياده توضيح.

و أشكل عليه استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) بأنه: قد تقدم فى بحث الصحيح و الأعمّ أنّ ترادف الصَّحَّة و الفساد مع التمام و النقص ممّا لم يثبت بحسب اللغة و العرف، بل ثبت خلافه؛ لأنّ النقص و التمام يطلقان على الشىء المركّب بحسب الأجزاء غالباً إن كان واحداً و مشتتملاً لجميع الأجزاء و الشرائط و الخصوصيات المعبره فيه كالإنسان و الدار و المعجون، فيقال: إنّه تامّ، و لا يقال: إنّه صحيح، و إن كان فاقدا لبعض الأجزاء أو الخصوصيات يعبر عنه بأنه ناقص و لا يعبر عنه بأنه فاسد.

و أمّا الصَّحَّة و الفساد فيستعملان غالباً فى شىء كان له أثر نوعى و خاصيّه نوعيّه بحسب الكيفيات و الأحوال، مثل الكيفيات المزاجيّه و شبهها، فيقال:

فاكهه صحيحه، إذا لم يفسدها الدود و الحراره، أو فاسده، إذا ضيعتها المفسدات، فالتقابل بين الصَّحَّة و الفساد تقابل التضاد؛ لأنّ كلاهما أمران وجوديان؛ إذ الصَّحَّة عباره عن كفيته وجوديّه عارضه للشىء موافقه لمزاجه بحيث تقبله الطباع، و الفساد عباره عن كفيته وجوديّه عارضه له مخالفه لمزاجه و منافره لطبيعته النوعيّه، فيكون بينهما تقابل التضادّ، كما أنّ بين التمام و النقص تقابل العدم و الملكه. هذا بحسب اللغة و العرف.

ص: ٣٥٨

ثم قال: نعم، يمكن تصحيح ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من الترادف في العبادات و المعاملات؛ لأنه يطلق الصّحّه و الفساد على الصلاه بلحاظ واجديتها للأجزاء و الشرائط و فاقديتها لها، مع أنّها أيضا كالإنسان و الدار مركبه من الأجزاء و الشرائط، و يصحّ إطلاق التامّ و الناقص عليهما، و هكذا في المعاملات فإنّها بحسب أسبابها-أى العقود-تتّصف بالصّحّه و الفساد، مثل:

اتّصافها بالتمام و النقص، و هذا بخلاف الاستعمالات العرفيه.

إنّما الكلام فى أنّ ذلك الإطلاق هل هو بوضع جديد فى لفظى الصّحّه و الفساد عند الفقهاء، أو باستعمالهما فى الابتداء مجازا و كثر ذلك حتّى بلغا حدّ الحقيقه؟ أقربهما هو الثانى، بل الأوّل بعيد.

و التحقيق: أنّه لا شكّ فى أنّ الصّحّه و الفساد يستعملان فى العبادات و المعاملات بمعنى التمام و النقص، و لكن مع ذلك لا يمكن التفكيك بين أجزاءهما و شرائطهما من حيث الصّحّه و الفساد، بخلاف الاستعمالات العرفيه؛ إذ من المعهود القول بأنّ هذا المركّب-كالدار مثلا-تامّ من حيث الأجزاء، و ناقص من حيث الشرائط، و لا يصحّ القول بأنّ هذه الصلاه صحيحه من حيث الأجزاء، و فاسده من حيث بعض الشرائط؛ إذ الصلاه إمّا صحيحه مطلقا، و إمّا فاسده مطلقا، و هكذا فى مثل البيع و سائر المعاملات؛ فلا يتحقّق فيهما مجمع الاتّصاف بالصّحّه و الفساد.

و لا يخفى أنّه لاحظنا إلى هنا قسما من كلام صاحب الكفايه قدس سره و يستفاد من صدر كلامه و ذيله مع توضيحنا: أنّ الصّحّه و الفساد وصفان إضافيان لا واقعته لهما، يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، و لذا نرى قول بعض الفقهاء بأنّ الصلاه بدون السوره- مثلا-صحيحه، و الآخر يقول: بأنّها فاسده، و بعضهم

يقول بأن الصلاة منع قراءه التسيحات مرتبه واحده صحيحه،و الآخر يقول بأنها فاسده،و نستكشف من ذلك أنه لا حقيقه لهما،بل هما أمران إضافيان.

ثم استشهد لذلك بمسأله الإجزاء،وقال:إنّ الأمر فى الشريعة يكون على ثلاثه أقسام:من الواقعى الأولى و متعلقه عباره عن الصلاه مع الوضوء، و الواقعى الثانوى أو الاضطرابى و متعلقه عباره عن الصلاه مع التيمم،و الأمر الظاهرى و متعلقه عباره عن الصلاه مع الوضوء الاستصحابى،و لا شك فى إجزاء المأمور به بالأمر الأولى،و لكن تختلف الأنظار فى أنّ المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى يفيدان الإجزاء أو لا،بعد فرض حصول الماء فى الوقت أو انكشف أنه كان حين الصلاه فاقد الوضوء،و بعض يقول:بأنهما مسقطان للإعادة و القضاء،و الآخر يقول:بأنهما غير مسقطين لهما،و هذا دليل على أنّ الصحه و الفساد أمران إضافيان؛إذ الصلاه تتصف بالصحه عند القائل بالإجزاء و تتصف بالفساد عند منكره.

ثم قال:إنّ الصحه عند المتكلم عباره عن موافقه الشريعة أو موافقه الأمر، و لكن بعضهم يقول:بأن المقصود من موافقه الأمر هو موافقه الأمر الأولى، و البعض الآخر يقول:إنّ المراد منها أعم من الأمر الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى،فتختلف الصحه و الفساد بحسب اختلاف الأنظار،فلا واقعته لهما.

و الكلام مع صاحب الكفايه قدس سرّه فى مرحلتين:

الأولى:أنّ كون الصلاه بدون السوره صحيحه بنظر و فاسده بنظر آخر لا يكون دليلا على عدم تحقق الواقعيه لهما،بل تتحقق لهما واقعته،و لكن كلّ فقيه يدعى انتهاءه و وصوله إلى الواقعيه،و ينتهى إليها فى الحقيقه أحدهما، و للمصيب أجران،و للمخطئ أجر واحد و معذور فى الخطأ،و لا يرتبط

باختلاف الأنظار بخلوّهما عن الواقعيّه.

المرحلة الثانيه: أنّه لا- دخل للإجزاء بالصّحّه و الفساد أصلاً؛ إذ المفروض في باب الإجزاء صحّه المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى و إتيانه بإجازة الشارع.

و أمّا مع فرض بطلانه كالإتيان بالصلاه مع التيمّم في أوّل الوقت-مثلاً- فلا مجال لبحث الإجزاء، بل كلمه الإجزاء تهدينا إلى أنّ المأمور به بالأمر الظاهرى إذا وقع صحيحاً، ثم صار واجدا للماء على خلاف العاده، هل هو مجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ و ما هو مسلّم بين القائل بالإجزاء و عدمه عبارته عن صحّه المأمور به بالأمر الظاهرى، و إتيانه بإجازة الشارع، و لكن في عين كونه صحيحاً هل يكتفى به إذا صار واجدا للماء أم لا؟ هذا خلط وقع في كلامه بين الإجزاء و عدمه و الصحّه و الفساد.

ثمّ وقع النزاع في أنّ الصحّه و الفساد من الأحكام الجعليّه الشرعيّه أم لا؟ و على فرض كونهما مجعولين شرعيّين هل يكونان من الأحكام الشرعيّه الاستقلاليّه أو التبعية أو تختلف الصحّه و الفساد بحسب اختلاف الموارد؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في قسم آخر من كلامه في هذا البحث: إنّ لا- شبهه في أنّ الصحّه و الفساد عند المتكلم و صفان اعتباريّان ينتزعان من مطابقيه المأتى به مع المأمور به و عدمها، إلاّ أنّ منشأ انتزاعهما أمران واقعيّان؛ إذ لا شكّ في أنّ مطابقيه المأتى به مع المأمور به التى تكون منشأ انتزاع الصحّه، و عدمها الذى يكون منشأ انتزاع الفساد أمران تكويّتان واقعيّان.

و أمّا الصحّه بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه فهى من لوازم

ص: ٣٤١

(١-١) كفايه الاصول ٢٩٠:١.

الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلا إذا نسبت إليه، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة و القضاء معه جزما، فالصّحّه بهذا المعنى فى المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي و إن كانت ليست بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلاّ أنّها ليست بأمر اعتبارى انتزاعى كما توهم، بل ممّا يستقلّ به العقل كما يستقلّ باستحقاق المثوبه به، و إذا نسبت إلى الأمر الثانوى أو الظاهرى فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوت الإعادة و القضاء، كما عرفت فى مسأله الإجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فتكون الصّحّه و الفساد فى المأمور بالأمر الاضطرارى و الظاهرى حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصّحّه و الفساد تكون من الأحكام الجعليه الشرعيه فى الطبيعى المأمور به، و أمّا فى الموارد الخاصّه فلا يكونان مجعولين، بل إنّما هى تتّصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا فى العبادات.

و عليه فالحقّ فى العبادات التفصيل بين العنوان الكلى و الموارد الجزئيه، من حيث الجعل الشرعى للصّحّه و الفساد و عدمه.

و أمّا الصّحّه فى المعاملات فهى تكون مجعوله، حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء؛ ضروره أنّه لو لا جعله لما ترتّب عليها الأثر؛ لأصله الفساد. نعم، صّحّه كلّ معاملة شخصيه و فسادها ليس إلاّ لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال فى التكليفيّه من الأحكام؛ ضروره أنّ اتّصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلاّ لانطباقه على ما هو الواجب أو الحرام. هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و لكن لا- شكّ في اتّصاف العبادات بالوجوب قبل تحقّقها في الخارج، و لذا نقول: الصلاة واجبه قبل إتيانها خارجا، فإنّ متعلّق الوجوب عباره عن نفس ماهيّة الصلاة و عنوانها كما مرّ تحقيقه، و هكذا في سائر الأحكام التكليفيّة.

و أمّا في عروض وصف الصّحّه و الفساد على العبادات فلا- بدّ من تحقّقها خارجا، و ملاحظه مطابقتها للمأمور به و عدمها، ثمّ توصف بأنّ هذه الصلاة -مثلا- صحيحة أم فاسده، و من هنا نستكشف أنّ الحكم بالصّحّه و الفساد فيها خارجان عن دائره جعل الشارع، فإنّه محدود بالماهيات و العناوين، كما اعترف صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضا بأنّ الحكم بصّحّه المأمور به بالأمر الأوّلي يكون من المستقلّات العقليّه.

و يمكن أن يتوهّم أنّه قد مرّ في بحث الصحيح و الأعمّ اتّفاق القولين بأنّ الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامّان نظير أسماء الأجناس، فيستفاد من ضمّ القول بالصحيح و عموميه الوضع و الموضوع له فيها أنّ الصّحّه و الفساد ترتبطان بالماهيه، و لا ترتبطان بالوجود الخارجى، فإنّ معنى عموميه الوضع و الموضوع له أنّ الشارع لاحظ الصلاة المتّصفه بالصّحّه بنحو العام ثمّ وضع لفظ الصلاة لها، و معناه أنّ للشارع دخلا في جعل الصّحّه و الفساد، كما لا يخفى.

و جوابه كما مرّ في محله: أنّ القائل بالصحيح لا يأخذ عنوان الصحيح في الموضوع له، بل يلاحظه مع خصوصيه لا تنطبق خارجا إلاّ على الصلاة الصحيحه، و يقول الشارع: جعلت و وضعت لفظ الصلاة للمركّب من عشره أجزاء و خمسّه شرائط-مثلا- و هذا ينطبق على الصلاة التي تكون صحيحه بعد الإتيان بها في الخارج، و لا يقول: وضعت لفظ الصلاة للصلاه للصحيحه

حتى يرد عليه الإشكال المذكور.

و أما قوله قدس سره بالنسبه إلى الأمر الاضطرارى و الظاهرى و أنّ الحكم بإجزاء الصلاه مع التيمم عن الصلاه مع الوضوء و عدمه لا يرتبط بالعقل، و هو من المجعولات الشرعيه، فهو ليس بصحيح مع قطع النظر عن خلطه بين الصحه و الفساد و الأجزاء و عدمه.

سلمنا أنّ العقل لا يدرك أنّ ما يكون شرطاً للصلاه منحصر بالطهاره المائيه أو أعمّ منها، فلا بدّ من بيانه من قبل الشارع، و بعد بيانه لا يكون الحاكم بالصحه و الفساد سوى العقل إن كان الشرط عند الشارع خصوص الطهاره المائيه، و يكون الحاكم ببطلان الصلاه بعد وجدان الماء هو العقل، و إن كان الشرط عنده أعمّ منها فالحاكم بصحتها بعده أيضاً هو العقل، مع أنّ أصل اعتبار الشرطيه و الجزئيه و عدمه يكون من المجعولات الشرعيه، و هكذا فى الأمر الظاهرى، فإنّ بعد بيان دليل الاستصحاب من قبل الشارع يستفاد أنّ الطهاره المعتمده فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فالعقل حاكم بأن هذه الصلاه حيث كانت واجده للطهاره الظاهريه فتكون صحيحه. هذا فى باب العبادات.

و أمّا قوله قدس سره فى باب المعاملات بأن الحكم الكلى للصحه مجعول الشارع، بنحو التأسيس أو الإمضاء، بخلاف صحه المعامله الشخصيه فإنه يرتبط بالعقل، فهو أيضاً ليس بصحيح، فإنّ مثل: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا** تنفيذ للبيع المتداول بين العقلاء من قبل الشارع دون الربا، و ما هو المجعول عند العقلاء عبارته عن جعل السببيه و المؤثريه للبيع، و هو يرتبط بماهيته البيع و طبيعته، و لذا يتمسك الفقهاء بإطلاق **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** فى مثل المعاطاه

و أمثال ذلك، ولا- شكّ في أنّ الإطلاق من شئون الطبيعه، فجعل الشارع -إمضاء للعقلاء- البيع سببا للنقل و الانتقال في عالم الاعتبار، بخلاف الرّبا.

و من البديهي أنّ الحكم بالصّحّه يتوقّف على تحقّق فرد من البيع خارجا حتّى نحكم بأنّ هذا البيع صحيح و ذاك البيع الفاقد لبعض الشرائط-مثلا- فاسد.

و لا معنى لترتّب الأثر قبل تحقّق البيع في الخارج، و لذا وقع الخلط في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه بين جعل السببيّه و جعل الصّحّه، مع أنّه ليس كذلك كما عرفت، و هكذا إذا فرض للشارع معامله تأسيسيّة، فالصّحّه و الفساد في باب العبادات و المعاملات يرتبط بالعقل، و لا يكون من المجعولات الشرعيّه أصلا.

المقدّمه السادسة: في صورهِ الشكّ

و أنّه إذا لم نتوصّل من حيث الدليل إلى دلالة النهي على الفساد أو عدم دلالاته عليه و بقينا في حاله الشكّ، فهل يتحقّق هناك أصل يثبت الدلاله عليه أو عدمها أم لا-؟ و لا- بدّ لنا من البحث هاهنا في مقامين: الأوّل في المسأله الاصوليّة بأن يكون الأصل بعنوان الدليل في صورهِ الشكّ لدلاله النهي على الفساد و عدمها، الثاني: في المسأله الفقهيّه، و الشكّ في أنّ معامله المحرّمه هل تكون دخيله في النقل و الانتقال أم لا؟

أمّا في المقام الأوّل فلا بدّ من حفظ عنوان محلّ النزاع و جريان الأصل، و هو عنوان دلالة النهي على الفساد و عدمها، مثل حفظ عنوان الملازمه في بحث مقدّمه الواجب، إلّا- أنّ هذه المسأله- كما مرّ- تكون مسأله اصوليّة لفظيّة و اصوليّة عقليّه معا، بخلاف بحث مقدّمه الواجب فإنّه مسأله عقليّه محضه، و على هذا لا- بدّ أن نبحث في الجهه اللفظيّة للمسأله و في الجهه العقليّه لها، فنبحث ابتداء في المقام الأوّل من جهه الدلاله الوضعيّة بأنّه إذا شككنا في

دلالة النهى بالدلالة اللفظية على الفساد، هل يتحقق أصل لإثبات المسألة أم لا؟ يمكن أن يتوهم في بادئ النظر جريان استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد بالدلالة اللفظية.

و جوابه: أنه لا بدّ في الاستصحاب من حاله متيقّنه سابقه، و هي مفقوده هاهنا؛ إذ النهى حين حدوثه إمّا يكون دالاً على الفساد و إمّا لم يكن دالاً عليه، و حيث لم يعلم شيء منهما فليس له حاله سابقه معلومه لتستصحب.

و يمكن أن يتوهم أنّ وضع المفردات و الحروف مقدّم على وضع المركّبات في جميع اللغات، و النهى يستفاد من المركّب، و هو كلمه «لا» فنقول: إنّ الألف و اللام حين وضع المفردات لا- يكون دالاً على الفساد قطعاً، و بعد وصول النوبه إلى وضع المركّبات نشكّ في أنّ الواضع وضعه للدلالة على الفساد أم لا؟ فيستصحب عدم وضعه لها.

و جوابه: أنّ المركّب المذكور في حال وضع المفردات لم يكن موجوداً و لا موضوعاً حتّى نقول: إنّّه لم يكن دالاً في هذا الحال على الفساد؛ إذ المفردات مغايره للمركّبات، فلا تتحقّق حاله سابقه متيقّنه للمستصحب. و بالنتيجه: لا يمكن إثبات المسألة عن طريق الأصل في الجبهه الاولى من المقام الأوّل.

و البحث في الجبهه الثانيه من المقام الأوّل بأنّ الملازمه العقليه هل تتحقّق بين الحرمة و الفساد أم لا؟ و البحث في هذه الجبهه يكون عين البحث المذكور في مقدّمه الواجب، و قد مرّ هناك تحقّق الطريقتين لجريان استصحاب عدم تحقّق الملازمه العقليه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه في صورته الشكّ، و أمّا الطريق الأوّل فهو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الملازمه إثباتاً و نفيّاً أمر أزلّي، و لا يتحقّق لها حاله سابقه متيقّنه للشاكّ، فإنّ حكم العقل

بالملازمه أو عدمها يكون من الأزل، ولا يكون الشك في بقاء الملازمه بعد تحققها سابقا أو عدمه بعد عدم تحققها ليستصحب الآن، فلا مجال لجريان استصحاب الملازمه، ولازم ذلك فيما نحن فيه أيضا أنه إذا شككنا في تحقق الملازمه بين الحرمه و الفساد، فلا مجال لجريان استصحاب عدم تحققها؛ لعدم تحقق حاله سابقه متيقنه.

و لكنّه مع ذلك قال بجريان الاستصحاب في العام و الخاص، مثلا: إذا شككنا في قرشيّه المرأه نستصحب عدم قرشيتها بأن هذه المرأه قبل ولادتها و قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّه، و نشك بعد ولادتها في اتصافها بالقرشيّه، فنجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و يكون وجه تفصيله بينهما على ما قال به: أن الشك في الملازمه إلى الأزل، و أن العقل هل كان حاكما في الأزل بالملازمه بين الحرمه و الفساد أم لم يكن حاكما بذلك و لا نشك في البقاء، بخلاف الشك في قرشيّه المرأه؛ إذ لا شك في أن المرأه القرشيّه باسم هند- مثلا- لم تكن موجوده، و بعد تولدها نشك في أنه ولدت قرشيّه أم لا، فلا يكون هذا قابلا للمقايسه مع حكم أزلّي.

و لكنّ التحقيق: أنه لا يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه أيضا كما ذكرناه مكررا تبعا لاستاذنا السيد الإمام قدس سره؛ إذ لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضيّه المتيقنه و المشكوكه، و بدونه لا يصدق عنوان النقص، و هو لا يتحقق في استصحاب عدم قرشيّه المرأه، فإنّ القضيّه المتيقنه- يعنى لم تكن هذه المرأه بقرشيّه- قضيّه سالبه محصله، و هى تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، بخلاف القضيّه المشكوكه فإنّ وجود الموضوع فيها مفروض و محرز، و لا يمكن الاتحاد بينهما، و لذا لا يجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و أما الطريق الثاني فهو ما ذكره الإمام قَدَس سرّه (1) وقال: كما أنّ العالمِيه و القرشيّه وصف وجودى للمرأه كذلك الملازمه وصف وجودى، فلا- بدّ من تحقّق الموضوع أوّلا- باقتضاء القاعده الفرعيّه حتّى يتّصف بها، و على هذا لا بدّ من تحقّق الحرمة ابتداء، ثمّ اتّصافها بالملازمه مع الفساد أو عدمها، و قبل تحقّق الحرمة لا معنى لاتّصافها بالملازمه، فلا مجال لجريان الاستصحاب مع هذه الحاله السابقه العدميه نظير استصحاب عدم القرشيّه.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ لازم ذلك تحقّق وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه معا قبل الاتّصاف بالملازمه لكونها من باب المفاعله، إلا- أن يقول باستعمالها مسامحه، و أنّ المقصود منها اللازم و الملزوم، و على هذا أيضا لا يكون الاتّصاف باللازم فرع تحقّق الملزوم، بل معناه أنّه لو تحقّق الملزوم يتحقّق اللازم؛ إذ لا- شكّ فى تحقّق الملازمه بين تحقّق آلهه و فساد الأرض و السماء، مع أنّه لم يتحقّق أصلا، و الحقّ مع صاحب الكفايه قَدَس سرّه فى هذه الجهه من المسأله، فلا مجال لجريان الأصل فى كلتا الجهتين من المسأله.

و مع قطع النظر عن الإشكالات المذكوره يرد عليهما الإشكال المشترك، و هو: أنّه يشترط فى الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولا شرعيّا، أو موضوعا للحكم الشرعى، مثل: استصحاب صلاه الجمعة و استصحاب خمريّه المائع بعد الشكّ فى زوالها، و من البديهي أنّ عدم دلالة النهى على الفساد لا يكون مجعولا شرعيّا، و لا موضوعا للحكم الشرعى، و لا نرى روايه تقول:

إذا كان النهى دالا على الفساد يثبت حكم كذا، و إذا لم يكن كذلك يثبت

ص: ٣٤٨

١- ١) تهذيب الاصول ٤١٢: ١- ٤١٣ و ٤٨٠- ٤٨٢، مناهج الوصول إلى علم الاصول ١٥٦: ٢- ١٥٧، معتمد الاصول ٢١٤: ١- ٢١٥.

و هكذا عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد لا يكون مجعولا شرعيا و لا موضوعا للحكم الشرعي؛ إذ الملازمه-إثباتا و نفيًا-مسأله عقليه، و إن تحققت الملازمه بينهما يتحقق الفساد بحكم العقل.

و مضافا إلى هذا الإشكال المشترك يرد على صاحب الكفايه قدس سره إشكال آخر، و هو: أنه لا فرق بين استصحاب عدم قرشيته المرأه و استصحاب عدم دلالة النهي على الفساد، فلما ذا قلت بجريان الأول دون الثاني؟ و الفارق أن عدم قرشيته المرأه موضوع للحكم الشرعي، بأن المرأه إذا لم تكن قرشيته فهي تحيض إلى خمسين سنه، هذا كله بالنسبه إلى المقام الأول.

و أما في المقام الثاني فلا بد من ملاحظه المعاملات و البحث فيها مره و ملاحظه العبادات و البحث فيها مره اخرى، و يقع الكلام في باب المعاملات أولا على مبنى المختار في مسأله الصحه و الفساد، و ثانيا على مبنى صاحب الكفايه قدس سره فيها، و اخترنا أن الصحه و الفساد من عوارض الوجود الخارجى، فمثلا: إذا وقع البيع فى الخارج فقد يكون معروضا للصحه و قد يكون معروضا للفساد، و على هذا إن تحقق بيع فى وقت النداء و فرضنا أنه منهى عنه و حرام، و شككنا فى أن النهي يدل على فساده أم لا، و يرجع الشك إلى أن المبيع صار ملكا للمشتري و الثمن ملكا للبائع و حصل النقل و الانتقال به أم لا؟ فيستصحب عدم حصول النقل و الانتقال، و يعبر عنه بأصالة الفساد.

و لا- يخفى أن محلّ البحث هو الشبهات الحكميه، و أن البيع فى وقت النداء صحيح أم لا، و لا تجرى هاهنا أصالة الصحه، فإن مجراها الشبهات الموضوعيه كالشك فى رعايه المتعاملين شرائط الصحه و عدمها.

و اختار المحقق الخراسانى قدس سره أن الصحه و الفساد ترتبط بالطبيعه و تعرض

عليها مثل عروض الحرمه و الوجوب عليها، و هذا إن شككنا في أن البيع وقت النداء صحيح أم لا، و يرجع الشك إلى أن الشارع جعل الصحه للبيع وقت النداء أم لا؟ فيستصحب عدم جعل الصحه له و لو في زمان ما من صدر الإسلام، فعلى كلا المبنين تكون المعامله باطله.

و أمّا في باب العبادات فقد نقول بلزوم تحقّق الأمر الفعلي لصحّه العباده، و قد نقول بكفايه تحقّق المناط في صحّتها، و على الأوّل فإن تعلّق النهي بالعباده فلا- معنى لتعلّق الأمر بها و لو استحبابا بعد فرض تعلّق النهي بنفس العباده، ففي المسأله الفقهيّه نحكم بطلانها لفقدان الأمر، و نعبّر هاهنا أيضا بجريان أصاله الفساد؛ لعدم تحقّق ملاك الصحه.

و على الثاني فإن تعلّق النهي الغيرى بالعباده مثل تعلّق النهي المقدمى بالصلاه مكان الإزاله فهو لا يكون كاشفا عن مبغوضيه المنهى عنه و لا ينافى المقربيه، و على فرض شمول عنوان البحث للنهي الغيرى- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- فلا يكون كاشفا عن فساد العباده؛ لتحقّق ملاك الصحه.

و إن تعلّق النهي النفسى بالعباده فلا بدّ من الحكم بفسادها، فإنّه كاشف عن مبغوضيه المنهى عنه و مبغوضيه عن ساحه المولى؛ إذ المقربيه و المبغوضيه في شىء واحد بعنوان واحد لا يكون قابلا للجمع و إن تحقّق في كلام استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه إبهاما و إجمالا، و لعلّه يستفاد منه إمكان الجمع بينهما، مع أنّه ليس بصحيح بعد ترديده في صحه الصلاه في الدار المغصوبه، فكيف يمكن قوله هاهنا بالحكم بالصحّه؟! هذا تمام الكلام في هذه المقدمه.

المقدمه السابعه: ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و لكنّه لا يرتبط بما نحن فيه

ص: ٣٧٠

أصلاً، وهو: أن متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة و مجموعها مثل «دعى الصلاة أيام أقرائك»، أو جزئها كالنهي عن قراءة سورة السجده فى الصلاة، أو شرطها الخارج عن ماهية الصلاة، أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراء، أو وصفها غير الملازم كالغصية لأكون الصلاة المنفكّه عنها.

ثمّ قال: لا- ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عباده، إلا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذورا آخر.

و نحن نقول: إنّ تعلق النهى بجزء العبادة و سرايه فساده إلى الكلّ مع الاقتصار عليه و عدم سرايته إليه مع الإتيان بغيره فهذه مسأله فقهيته، و لا ترتبط بالبحث الاصولى الذى نبحت فيه من أنّ تعلق النهى بالعبادة هل يدلّ على فسادها أم لا؟

ثمّ قال: و أمّا القسم الثالث فلا- يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العبادة إلا- فيما كان عباده، كالوضوء فإنّ حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به، و إن لم يكن عباده- كتطهير الثوب و البدن من النجاسه- فلا- يدلّ النهى على فساد؛ لعدم كونه عباده.

و أنت خبير بعدم ارتباط هذه المسأله بدلاله النهى على الفساد، فإنّ استلزام بطلان الشرط لبطلان المشروط مسأله عقليه، و لا يرتبط بمحلّ البحث هاهنا.

ثمّ قال: و أمّا القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراءه- مثلاً- مساوقاً للنهي عنها؛

لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيا فعلا، كما لا يخفى.

و من البديهي أنّ هذا بحث صغرى، و البحث فيما نحن فيه بحث كبرى، و الموضوع فيه تعلق النهى بالعباده، و لا نبحت فى أنّ تعلق النهى بالعباده يتحقق فى موضع كذا و لا يتحقق فى موضع كذا.

هذا، مع فرض رجوع النهى عن الجهر فى القراءه إلى النهى عنها، فلعله أيضا لم يكن بصحيح، و على أى حال فلا يرتبط بمحلّ البحث.

ثمّ قال: و هذا بخلاف ما إذا كان الوصف مفارقا، كما فى القسم الخامس، فإنّ النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلاّ فيما إذا اتّحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع كما فى الصلاه فى الدار المغصوبه، و أمّا بناء على الجواز فلا يسرى إليه.

و معلوم أنّ السرايه و عدمها بحث صغرى لا يرتبط فيما نحن فيه.

و قال فى خاتمه كلامه: و أمّا النهى عن العباده لأجل أحد هذه الامور-يعنى الجزء و الشرط و الوصف-فحاله حال النهى عن أحدها إن كان النهى عن العباده بنحو الواسطه فى العروض، و حاله حال النهى عن نفس العباده إن كان النهى عنها بنحو الواسطه فى الثبوت. و معلوم أنّ متعلق النهى فى الصوره الاولى أحد هذه الامور فى الحقيقه، و انتسابه إلى العباده لا يخلو عن مسامحه، نظير انتساب الحركه إلى الجالس فى السفينه، و متعلقه فى الصوره الثانيه نفس العباده حقيقه، إلاّ أنّ الواسطه فى تعلقه يكون أحد الامور المذكوره.

و حاصل الكلام: أنّ ما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه مفضّلا بعنوان المقدمه لا يرتبط بمحلّ البحث، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه المقدمات فتصل النوبه إلى أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث فى مقامين:

و البحث فيها قد يكون في مقام الدلاله اللفظيه، و قد يكون في مقام حكم العقل -و إن لم يتعرّض للبحث اللفظي في الكفايه- و لا شكّ في ضروره البحث في مقام الدلاله اللفظيه أيضا، فنقول: إنّه هل يتحقّق للنواهي المتعلّقه بالعبادات من حيث الدلاله اللفظيه و فهم العرف ظهور في الحرمة المولويه أو ظهور في الإرشاد إلى الفساد، بعد التوجّه إلى بيان الأجزاء و الشرائط و الموانع من طريق الأوامر و النواهي معمولاً- مثل: «صلّ مع الطهاره» و «لا- تصلّ في وبر ما لا- يؤكل لحمه»، و بعد التوجّه إلى إرشاديتّهما قطعاً؟ فإذا تعلق النهي بنفس العباده مثل: «لا- تصلّ في أيّام أقرائك» فالظاهر و المتفاهم منه عرفا الإرشاد إلى الفساد، و أنّها لا يمكن أن تقع صحيحه و لا- يمكن أن يترتب عليها الأثر، إلاّ أن تكون في البين قرينه على الحرمة الذاتيه. هذا من الجهه اللفظيه للمسأله.

و أمّا من الجهه العقليه فيكون الموضوع فيها الحرمة المولويه، و أنّ العباده بعد تعلق النهي المولوي عليها، هل يمكن وقوعها صحيحه أم لا؟ يمكن أن يتوهم بأنّه لا يمكن تصوّر كون الشئ عباده مع تعلق الحرمة المولويه به حتّى نقول: إنّ الحرمة المولويه تقتضى الفساد أم لا، فإنّها إن تحققت في الخارج بدون قصد القربه فلا تكون محرّمه، و إن تحققت مع قصد القربه و الحال أنّها لا تكون مقرّبه شرعا فتكون حرمتها تشريعيه، و لا يبقى مجال للحرمة الذاتيه.

و جوابه قد مرّ في المقدّمه الاولى، و هو: أنّ المقصود من العباده هنا إمّا أن يكون ما هو عباده ذاتا- مثل السجود لله و الخشوع له- و قلنا: إنّ الصلاه أيضا كانت من هذا القبيل، فإنّها عباره عن الركوع و السجود و التحميد

و التسبيح لله، و إما أن يكون بنحو التعليق كقولنا: إن تعلق الأمر بهذا العمل مكان النهي لكان أمره أمراً عبادياً، مثل صوم العيدين.

هذا ما قال به صاحب الكفاية قدس سرّه، و معلوم أنّ طرف الملازمه هنا هو النهي المتعلق بالعبادة، لا الشيء الذي يتصور له حالتي الصحّة و الفساد، و بالنتيجة:

إذا تعلق النهي بالعبادة الذاتية-مثل أن يقول للحائض: «لا- تصلّي أئيام أقرائك» أو «لا تسجدي لله»-فهل تكون حرمتها ملازمه لفسادها أم لا؟

و جوابه: أنّ النهي التحريمي كاشف عن مبغوضيه المنهية عنه، و أنّه يوجب المبعديه عن ساحه المولى، و تتحقّق فيه مفسده لازمه الاجتناب، فكيف يمكن أن تقع العبادة صحيحه مع أنّ معناها حصول القرب من المولى، فلا شكّ في تحقّق الملازمه بين حرمة العبادة و فسادها بنظر العقل.

و قد مرّ في ابتداء البحث أنّ النهي المأخوذ في عنوان المسأله أعمّ من النهي التنزيهي و التحريمي، و ذكرنا أنّ مثال تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة عبارته عن اقتداء المسافر بالحاضر، فعلى هذا إذا تعلق النهي الكراهتي بالعبادة كما في المثال، فهل تتحقّق الملازمه بين الكراهه و الفساد عقلاً أم لا؟ و لا ريب في مرجوحيه هذه العبادة و أنّ عدم إتيانها أولى من إتيانها، فيتحقّق لها عنوان المبغوضيه في الجملة و لا- تكون صالحه للمقرّبيه، و لا- ريب أيضاً أنّ المكلف مأذون من قبل الشارع بارتكاب المكروه، و من المستبعد لدى الذهن صدور الإذن منه بارتكاب عباده فاسده، فتتحقّق في المسأله مشكله، و حلّها بالتفكيك بين الحكم الوضعي و التكليفي؛ بأنّ كراهه العبادة من حيث الحكم الوضعي ملازمه لفسادها و بطلانها، و معنى الإذن في الارتكاب الذي يستفاد من الكراهه أنّه لا يترتب على ارتكابها استحقاق العقوبه.

و البحث فيها قد يكون من حيث الدلاله اللفظيه و الظهور العرفي للنواهي المتعلقه بها، و قد يكون من حيث تحقق الملازمه و عدمها عقلا- بين الحرمة المولويه و فساد المعامله، و موضوع البحث في الأوّل هو تعلق النهي بالمعامله من غير قرينه تدلّ على إرشاديته أو مولويته، و لا بدّ قبل الخوض في البحث من التوجّه إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لا- تتحقّق بين المعاملات معاملة تأسيسيّه شرعيّه، بل تكون جميعها إمضائيه بعد ما كانت متداوله بين العقلاء، و لكنّ الشارع حرّم بعضها و أضاف بعض الشرائط إلى الآخر لاستحكام نظم الاجتماع، كقوله: (حرّم الرّبا) و«نهى النّبىّ صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»، بخلاف العبادات فإنّ مثل الصلاه بهذا النحو كما و كيفا تكون من المخترعات الشرعيّه، سواء قلنا بالحقيقه الشرعيّه أم لا.

الأمر الثاني: أنّه يتحقّق في المعاملات ثلاثه خصوصيات طويله: أحدها: ما يصدر من المتعاملين بالمباشره من الإيجاب و القبول و التعاطي، و ثانيهما: ما يتفرّع عليه من التمليك و التملك، و هو مسبّب و مقدور للمكلّف مع الواسطه، و ثالثها: ما يترتّب على هذا المسبّب من الأحكام و الآثار، و الغرض من المعاملات ترتّب الآثار، لذا تكون صحّه المعامله عند الفقهاء بمعنى ترتّب الأثر المقصود عليها، و هذا يهدينا إلى أنّ الشارع حينما يقول: «لا تبع ما ليس عندك» معناه أنّه لا يترتّب على هذا البيع الأثر المقصود، و أنّه لا يكون مع «لا تشرب الخمر» من سنخ واحد و في سياق واحد، و لا يستظهر العرف منه أنّ لهذا البيع بما أنّه فعل من أفعال البائع حرمة مولويه، و لا يكون الظهور اللفظي

مساعدًا على حرمة البيع، ولا يبعد ادعاء أنّ المتفاهم عند العرف إرشاديّ النهى إلى عدم ترتّب الآثار والأحكام المقصوده منه.

و موضوع البحث في الجبهه الثانيه هو تعلق النهى المولوى بالمعامله و حرمتها، بأنّه هل تتحقّق الملازمه العقليّه بين حرمة المعامله و فسادها أم لا؟ و لكن بلحاظ تحقّق المراحل الثلاثه الطوليّه فى المعاملات كما ذكرناه لا بدّ من ملاحظه أنّ النهى التحريمى المولوى تعلق بأى مرحله من المراحل المذكوره، و لا بدّ من البحث فى كلّ منها مستقلاً، فإن تعلق النهى بما يصدر عن المكلف بالمباشره من الإيجاب و القبول أو التعاطى، مثل: أن يقول البائع للمشتري فى أثناء الصلاه: «بعتك دارى»؛ إذ هو بما أنّه لفظ صادر عن المكلف فى أثناء فريضه الصلاه يكون محرّماً و يوجب بطلان الصلاه، و يترتب عليه استحقاق العقوبه، و لا شكّ فى مبغوضيته للمولى، و لكنّه مع ذلك لا يوجب بطلان المعامله؛ إذ لا يتحقّق نقص فى المعامله، و معلوم أنّ الحرمة و المبغوضيه لا تنافى السببيه، و الشاهد على ذلك سببيه إتلاف مال الغير للضمان مع أنّه كثيراً ما يكون محرّماً و قليلاً ما يتحقّق على وجه الحلال، مثل: تحقّقه من النائم أو الطفل أو المضطّرّ إليه، فيكون قول: «بعتك دارى» حراماً بما أنّه كلام صادر من المكلف فى أثناء الصلاه مع كونه سبباً للتملك و التمليك، فلا تتحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصوره عقلاً.

و إن تعلق النهى بالمسبّب، مثل: بيع المصحف و العبد المسلم إلى الكافر، و المحرّم و المبغوض عند الشارع هنا تمليكهما إليه، فلا تتحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصوره أيضاً بنظر العقل؛ إذ البيع لا يكون فاقداً للخصوصيات و الشرائط المعتره فيه حتّى نحكم ببطلانه، فتكون المعامله

محرمه و مبعوضه للمولى، و مع ذلك لا مانع من صحّتها بلحاظ واجديتها لجميع الشرائط المعتبره فيها.

و لكنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) قائل بالتفصيل فى هذه المسأله على ما فى تقريراته، و هو أنّه يحتمل أن تكون المعاملات أسبابا شرعيه بأنّ الشارع جعل البيع سببا للتمليك و التملك، كما أنّ العبادات تكون من مخترعاته، و يحتمل أن تكون سببها المعاملات من المسائل الواقعيه العقلية، إلا أنّ عقولنا قاصره عن إدراكها، و يكشفها الشارع لنا بلحاظ إحاطته العلميه و بينها لنا، و يكون بيع العبد المسلم إلى الكافر باطلا على الاحتمال الأول، فإنّ حرمة البيع و صحّته معا من جهه الشارع لا تكون قابله للاجتماع، و على الاحتمال الثانى يكون البيع صحيحا، فإنّ جعل السبب لا يكون بيد الشارع، و ما بيده عباره عن جعل الحرمة و المبعوضيه، فلا تتحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد على هذا الاحتمال.

و لكنّ التحقيق: أنّ المعاملات امور عقلاييه لا واقعيه لها، و لا تكون من المجعولات الشرعيه، بل العقلاء بعد احتياجهم فى الحياه الاجتماعيه إلى الأطمعه و الألبسه و أمثال ذلك توافقوا على تبادلها و تعاملها بينهم، و الشارع أمضاها كثيرا ما مع إضافه بعض الشرائط، و منع بعضها؛ لتحقّق المفساد الاجتماعيه فيه، و على هذا يكون حلّ صحّحه بيع العبد المسلم إلى الكافر-مثلا- مع مبعوضيته بأنّ الشارع لم يمض كلّ واحد واحد من المعاملات، بل أمضاها بنحو مطلق، مثل قوله: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**، ثمّ بين بعض المقيدات، مثل: **نهى النبىّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر**، و نحو ذلك. و أمّا فى بيع العبد المسلم إلى الكافر فقال:

ص: ٣٧٧

إنه حرام بالحرمة المولويّه و مبعوض لى، و هذا لا- ينافى صحّه البيع؛ إذ الحرمة المولويّه لا تكون مقيدّه لإطلاق أحلّ الله البيع، بخلاف مثل نهى النبى عن بيع الغرر، فإنه إرشاد إلى الفساد، فيكون البيع صحيحا و حراما و يترتب عليه استحقاق العقوبه، فما قال به الشيخ قدّس سرّه ليس بتأمّ.

نكته:

حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى (1) دلالة النهى على الصحّه فى المعاملات، و وافقهما فخر المحققين فى ذلك، و لا بدّ من قبوله فى بعض الموارد، مثل ما نحن فيه؛ إذ لا شكّ فى اعتبار القدره فى متعلّق النهى، و لا يقدر عليه إلا فيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه كالنهى عن تملك العبد المسلم للكافر، فلو لم يكن قادرا على هذا التملك لما صحّ النهى عنه، فالنهى عنه كاشف عن مقدوريّته، و المقدوريّه دليل على صحّه المعامله، فالنهى هنا دليل على الصحّه.

و إن تعلّق النهى بالتسبب- أى الإيصال بالمسبب- من طريق سبب خاصّ، مثل: أن يقول الزوج لزوجته: «ظهرك على كظهر امى» لحصول المفارقة بينهما؛ إذ المحرّم ليس التلقّظ بهذه الجملة و لا بينونه و الطلاق، بل المحرم هو الظهار المتداول بين الناس فى عصر الجاهليّه، فلا تتحقّق الملازمه العقليّه بين الحرمة المولويّه و الفساد، بل هذا النهى أيضا يدلّ على الصحّه؛ إذ النهى عنه كاشف عن مقدوريّته للمكلّف، و لا معنى لمقدوريّه هذا العمل سوى صحّه الظهار و حصول بينونه به، مع مبعوضيّته و ترتّب استحقاق العقوبه عليه، فلا بدّ من الالتزام بكلام أبى حنيفه و تلميذه فى هذا القسم أيضا.

و إن تعلّق النهى التحريمى بأثر المعامله مثل قوله عليه السّلام: «ثمن العذره

ص: ٣٧٨

«سحت»^(١) و معنى تعلق الحرمة بالذات حرمة، أى نوع من التصرفات فيه، و يكون هذا النهى و الحرمة ملازما لفساد المعامله، فإن صحه بيع العذره النجسه و دخول الثمن فى ملك البائع لا يكون قابلا للجمع مع حرمة جميع أنواع التصرفات فيه، فتتحقق ملازمه عقليه بين الحرمة و الفساد هنا، سيما بعد التوجه إلى ما ذكرناه فى مقدمه البحث، من أن الغرض من المعاملات بالمعنى الأعم ترتب الآثار عليها، و معنى النهى التحريمى عن ترتب الآثار أنه لم تتحقق المعامله أصلا، لا أنها تتحقق و لكن لا يترتب عليها أثر من الآثار.

هذا كله فى مقام الثبوت، و أمّا فى مقام الإثبات فإن تعلق النهى فى مورد المعامله كان مجملا، فإنه كان من قبيل القسم الأخير حتى يكون النهى فيه ملازما للفساد، أو من قبيل الأقسام الثلاثة الاولى حتى لم يكن النهى فيه ملازما للفساد، فهل هناك طريق لرفع الإجمال المذكور أم لا؟

لا يبعد القول باستظهار كونه من قبيل القسم الأخير، بعد ملاحظه ما ذكرناه فى ابتداء البحث بعنوان النكته من استظهار الإرشاديه من روايه: لا- تبع ما ليس عندك، بدليل أن الغرض فى باب المعاملات هو ترتب الآثار عليها، و الملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك تكون مقدمه لترتب الآثار، و لذا قلنا:

إن الشارع يهدينا إلى عدم ترتب الآثار على بيع مال الغير، و استفدنا من هذا الطريق أن هذا النهى إرشادى.

و من هنا يستفاد فيما نحن فيه بأن النهى التحريمى إذا تعلق بالمعامله و كان متعلقه مجملا فلا يبعد استظهار أنه من قبيل القسم الرابع، بلحاظ أن الغرض فى باب المعاملات ترتب الآثار، و هذا يكون قرينه لترجيح القسم الأخير،

ص: ٣٧٩

١-١) الوسائل ١٧٥:١٧، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

فحكّم بتحقيق الملازمه بين الحرمة و الفساد عقلا، و لكنّ الاستظهار لا يكون مسأله برهائيه؛ إذ يمكن أن ينكره بعض.

و لكن بعد إثبات عدم تحقق الملازمه العقليّه بين حرمة المعامله و فسادها يمكن أن يقال بتحقيق ملازمه شرعيّه بينهما من جهه دلاله غير واحد من الأخبار عليها:

منها: ما رواه في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السّلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذلك إلى سيّده، إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما»، قلت: أصلحك الله تعالى، إنّ الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز». (١)

و استفاد الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢) الملازمه الشرعيّه بين الحرمة و الفساد من الروايه بعد ملاحظه أنّ عصيان السيّد مستلزم لعصيان الله تعالى، و لا يمكن التفكيك بينهما، فإنّ وجوب إطاعه السيّد على العبد يكون من الشارع و بأمره.

و استدلاله قدّس سرّه بها يبتنى على مقدمات:

الاولى: أنّ المنهى عنه في باب المعاملات قد يكون إيجاد السبب، و الألفاظ الصادره عن المتعاملين بالمباشره، و قد يكون تأثير السبب في المسبّب.

الثانيه: أنّ العبد و ما في يده ملك للمولى، و كما أنّ تصرّف الغير فيه بدون إذن مالكه حرام، كذلك تصرّف العبد في نفسه بدون إذنه حرام، و كما أنّ إجراء

ص: ٣٨٠

١ - ١) الكافي ٥: ٤٧٨، الحديث ٣، الفقيه ٣: ٣٥٠، الحديث ١٦٧٥، الوسائل ١١٤: ٢١، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، الحديث ١.

٢ - ٢) مطارح الأنظار: ١٦٤-١٦٥.

عقد نكاح العبد من الغير تصرف في مال المولى و يحتاج إلى إذنه، كذلك إجراء عقد النكاح لنفسه يحتاج إلى الإذن.

الثالث: أنه لا شك في تحقق معصية الله تعالى بعد تحقق معصية المولى، إلا أن معصية الله تعالى قد تتحقق بواسطه معصية السيد و من طريقها، و قد تتحقق بدون وساطتها، مثل تحقق الزنا من العبد.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المراد من قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله تعالى» أنه لم يعص الله تعالى مباشرة و بدون الواسطه، بل عصى سيده و تحقق عصيان الله بعده، فيكون تلفظ العبد بلفظ قبلت تصرفا في ملك المولى بدون إذنه و عصيانا له، و عصيان الله تعالى مع الواسطه، و هذا لا يكون مؤثرا في بطلان النكاح، بل هو في اختيار سيده، إن شاء أجازته، و إن شاء فرق بينهما، و معناه أنه إذا كان هناك عصيان الله تعالى بلا واسطه، فالروايه تدل على الملازمه الشرعيه بين الحرمة و الفساد، و معلوم أن كل معصيه تتحقق في المعامله في غير العبد تكون معصيه لله تعالى بلا واسطه.

و قال صاحب الكفايه قدس سره (١): إن المعصيه في الجملتين الموجبه و السالبه ليس بمعنى مخالفه الحكم التحريمى، بل الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه المنفيّه في الروايه أن النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا كالتزويج فى العده، بل كان ممّا أمضاه و أذن به، و المراد بالمعصيه المثبتة فيها أنه ارتكب عملا- لم يأذن به المولى، و معناه أنه إن لم يكن للنكاح مشروعيه من ناحيه الشارع كان النكاح فاسدا، و إن كان له مشروعيه كما كان كذلك فلا وجه لبطلانه، و لا حرمة فى البين حتى تتحقق الملازمه الشرعيه بين الحرمة

ص: ٣٨١

و الفساد، و المقصود من الروايه أنّ النكاح إذا نسب إلى الله تعالى فقد أمضاه و أذن بارتكابه، و إذا نسب إلى المولى فهو لم يأذن بارتكابه، حيث عبر عنه في الروايه بمعصيه السيّد.

و لكن لا بدّ من البحث في مقامين: أحدهما: في معنى الروايه، و الآخر في النتيجة التي تستفاد منها.

فأمّا معنى الروايه فنقول: لا يصحّ ما استفاده الشيخ قدّس سرّه و لا ما استفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه، و أمّا في النتيجة فلا بدّ من اختيار نظر أحدهما.

توضيح ذلك: أنّ محطّ نظر السائل في سؤاله الإمام الباقر عليه السّلام لا يكون إيجاد السبب، و أنّ تلفّظ العبد بكلمه «قبلت» تصرّف في مال الغير بدون إذنه و حرام، بل إبهامه و محطّ نظره هنا أنّ النكاح و الزواج مستلزم لصرف الوقت و مصاريف كثيره - بعد عدم دلالة الروايه على كون مجرى العقد هو نفس العبد - و هذا مساعد لفهم العرف.

كما أنّ استعمال كلمه «العصيان» بالنسبه إلى الحكم الوضعي غير متعارف مثل إطلاق لفظ العصيان على نفس البيع الغررى قبل التصرّف في الثمن.

و تعليقه بأنّه لم يمضه الله، بل يستعمل لفظ العصيان بالنسبه إلى مخالفه الحكم التكليفي المولوي، فيكون معنى الروايه مع حفظ محطّ نظر السائل و استعمال لفظ العصيان في مورده: أنّ بعد سؤال زراره عن صحّ تزويج العبد بدون إذن مولاه و بطلانه، قال الإمام عليه السّلام: «ذلك إلى سيّده»، نظير العقد الفضولي إن شاء أجازته، و إن شاء فرق بينهما، مثل: ردّ البيع الفضولي من المالك.

و بعد قول زراره بأنّ العامّه قائلون ببطلان أصل النكاح، قال الإمام عليه السّلام بعدم صحّ هذه الفتوى، و أنّه لم يعص الله و إنّما عصى سيّده، يعنى يكون لزواج

أحدهما: عنوان معصية المولى لعدم استئذانه، وإن لم يصدر النهى عنه و لكن عدم الاستئذان يوجب تحقّق عنوان المعصية، و معلوم أنّ معصية المولى للعبد حرام بالحرمة الشرعيّة و يترتّب عليها استحقاق العقوبة.

و ثانيهما: أنّه إذا نسب إلى الله تعالى ينطبق عليه عنوان عدم المعصية، فإنّه لم يرتكب عملاً محرّماً فى الشريعة، فيصحّ تعليل الإمام عليه السلام بأنّه لم يعص الله، و هذا نظير اجتماع العنوانين فى الصلاة فى الدار المغصوبة.

و يؤيّد ما رواه زراره أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها، ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه، إن شاء فرّق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما...»، فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاص لله إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح فى عدّه و أشباهه» (١).

و هكذا ما رواه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أ عاص لله؟ قال: «عاص لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» (٢).

و المستفاد منهما أنّ عدم عصيان الله يكون لتحقّق الزواج غير المحرّم به، و عصيان السيّد يكون لعدم استئذانه.

و أمّا من حيث النتيجة فالحقّ مع الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بأنّ نكاح العبد إن

١- ١) الوسائل ١١٥: ٢١، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، الحديث ٢.

٢- ٢) الوسائل ١١٣: ٢١، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، الحديث ٢.

كان محرّماً شرعاً يكون فاسداً، ولذا لا- نحتاج لفساد النكاح في العده إلى الدليل بعد تحقّق الدليل على حرّمته و معلوم أنّ الروايات لا تختصّ بالنكاح فقط، بل تعمّ جميع أبواب المعاملات بإلغاء خصوصيّة النكاح، وعدم القول بالفصل بينه وبين سائر المعاملات.

تذنيب:

ذكرنا قول أبي حنيفة و الشيباني بدلاله النهي على الصّحّه، و ظاهر كلامهما عامّ يشمل العبادات و المعاملات معاً، و وافقهما في ذلك فخر المحقّقين، و خالفهما المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه و لكنّه في مقام بيان أقسام تعلق النهي في المعامله لم يتعرّض لتعلق النهي بالتسبّب و تعرّض لبقية الأقسام، و قد عرفت مخالفتنا لهما فيما إذا تعلق النهي بالسبب، مثل حرّمه التكلّم ب«بعت» و«اشترت» في حال الصلاه، و أنّ النهي عنه لا- يدلّ على الصّحّه و لا- على الفساد، و هكذا فيما إذا تعلق النهي بأثر المعامله، مثل حرّمه ثمن العذره، فإنّ النهي عنه يدلّ على فساد المعامله؛ إذ لا- يمكن أن يكون البيع صحيحاً مع حرّمه جميع التصرفات في الثمن.

و قد عرفت أيضاً موافقتنا لهما في موردين: أي تعلق النهي بالتسبّب، و تعلقه بالمسبّب، فلا بدّ لنا من البحث مع المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه فيما إذا تعلق النهي بالمسبّب.

و حاصل كلامه قدّس سرّه (1): أنّ النهي عن المعامله يكشف عن صحّتها بشرط تحقّق أمرين: أحدهما: وجود المنهي عنه بعنوان الموصوف و صحّته بعنوان الوصف، و ثانيهما: أن يكون الوصف ملازماً للموصوف، و ليس هنا كذلك؛ إذ

ص: ٣٨٤

المسبب المنهى عنه في باب البيع عبارته عن التمليك، ومعناه إيجاد الملكيه، فالموصوف المتعلق للنهي هو التمليك الذي يكون بمعنى إيجاد الملكيه، والصفه عبارته عن الصحه التي تكون بمعنى وجود الملكيه، ومعلوم أنه لا فرق بين الوجود والإيجاد إلا بالاعتبار، فلا يتحقق أمران متغايران متلازمان، ولذا لا يدلّ النهي عن المسبب على صحه معامله.

ولكنه ليس بتام؛ إذ النزاع مع أبي حنيفة و الشيباني نزاع معنوي لا لفظي حتى نحتاج إلى جعل الوصف و الموصوف أمرين متغايرين، فإنّ أتصاف معامله بالصحه في مورد، و بالفساد في مورد آخر لا يكون قابلاً للإنكار، فإذا تعلق النهي بإيجاد الملكيه فمعناه مقدوريته لنا، و المقدوريه دليل على صحه معامله، و إلا يكون النهي لغواً، فإذا نهانا الشارع عن تمليك العبد المسلم من الكافر معناه المقدوريه الحاكيه عن صحه معامله، فالحق في هذه المسأله معهما كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و أمّا كلامهما في باب العبادات فمبتن على القول بالصحه في بحث الصحيح و الأعم؛ إذ النهي إذا تعلق بالصلاه فلا بدّ من دلالته على الصحه بلحاظ وضع لفظها للصلاه الصحيحه، بخلاف القول بالأعم فإنّ تعلق النهي بالصلاه بعد كون المنهى عنه أعم من الصحيح و الفاسد لا يدلّ على صحته لكونه مقدوراً لنا.

و لكنّ التحقيق: أنّ الصحيحيّ إمّا أن يقول بوضع لفظ الصلاه للصحيح المطلق المشتمل على قصد القربه بمعنى داعي الأمر الملازم لوجود الأمر، فلا يعقل أن تكون الصلاه المأمور بها منهياً عنها أيضاً، و إمّا أن يقول بوضعه للصحيح الجامع للأجزاء و الشرائط بدون قصد القربه، و أنّه لا دخل له في المسمّى، فعلى هذا لا دلالة لتعلق النهي بها على الصحه، فلا يصحّ كلامهما في العبادات أصلاً. هذا تمام الكلام في باب النواهي.

المقصد الثالث: في المفاهيم

أشاره

في المفاهيم

ص: ٣٨٧

ولا- بدّ لنا قبل الخوض فى أصل البحث من بيان معنى المفهوم، وما هو المراد منه فى المقام، و معلوم أنّ المفهوم بمعنى مدلول اللفظ أو ما يفهم منه- أى المفهوم بمعناه اللغوى أو العرفى- خارجان عن محلّ الكلام، فيكون البحث فى المفهوم المقابل للمنطوق، ولا بدّ من تحقّق قضيه شرطيه أو صفيه أو مشتمله على الغايه لجريان هذا البحث.

و يستفاد نوع من التناقض و التهافت بين صدر و ذيل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و وسط كلامه، و لكن لا بدّ قبل ذكر كلامه من التوجّه إلى أمر، و هو:

أنّ من البديهي أنّه يتحقّق الفرق بين قولنا: «صلاه الجمععه واجبه»، و قولنا:

«وجوب صلاه الجمععه»؛ إذ الأوّل قضيه بلحاظ الاشتمال على المبتدأ و الخبر، بخلاف الثانى فإنّه ليس ممّا يصحّ السكوت عليه، و هكذا قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» قضيه شرطيه لها شرط و جزاء، و يصحّ السكوت عليها، و مفهومها أيضا قضيه و جمله، إلاّ أنّها تكون سالبه.

و كما أنّ المنطوقيه صفه للقضيه لا للحكم، كذلك المفهوميه صفه لها، فهنا قضيتان: إحداهما منطوقيه و الاخرى مفهوميه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) قال فى أواسط كلامه: إنّ مفهوم «إن جاءك زيد

فأكرمه»-مثلا لو قيل به-قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها.

و قال فى صدر كلامه: إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه: هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيته المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيه.

و قال فى ذيل كلامه: فصَحَّ أن يقال: إنَّ المفهوم إنَّما هو حكم غير مذكور، لا أنَّه حكم لغير مذكور، كما فسَّر به.

و الحال أنَّ الاثنين باطلاق؛ إذ الحكم مفرد و ليس بجمله، و المفهوم كالمنطوق قضيه مشتمله على الحكم الإنشائي أو الإخباري، فلا يصحَّ القول بأنَّ المفهوم حكم، كما أنَّه لا يصحَّ القول بأنَّ صلاه الجمعه واجبه حكم، بل هى قضيه مشتمله على الحكم.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفايه قدس سره ذكر أمرين قبل الورود فى البحث، و لا بدَّ من

اشاره

ملاحظتهما:

الأول: أنَّ المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله

و إن كان بصفات المدلول أشبه، و توصيف الدلاله أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

توضيح ذلك: أنَّه وقع الاختلاف بين القدماء و المتأخرين من القائلين بثبوت المفهوم فى طريق إثباته، أمَّا القدماء منهم فقالوا: إنَّ المولى فى مقام جعل التكليف للمكلف و إنشاء الحكم بدون الغفله و الإيجاب، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»-مثلا-يستفاد العقل أنَّ للمجىء مدخليه فى وجوب الإكرام، بحيث إن لم يتحقَّق المجىء لم يتحقَّق وجوب الإكرام.

و أمَّا المتأخرون منهم فقالوا: إنَّ الواضع وضع كلمه «إن» و سائر أدوات الشرط للدلاله على العليّه المنحصره، و استفادها بعضهم من طريق الإطلاق،

ص: ٣٩٠

فيكون معنى الجملة المذكوره: أنّ العله المنحصره لوجوب إكرام زيد مجيئه، و مفهومها قضيه شرطيه سالبه.

أمّا على مبنى القدماء فلا- يرتبط المفهوم بالدلاله و المدلول حتّى يكون وصفا لأحدهما، بل هو حكم عقليّ، و منشؤه الخصوصيات الموجوده فى الأمر.

و أمّا على مبنى المتأخرين- سيّما على القول بالوضع- فالمفهوم عباره عن المدلول الالتزامى للقضيّه المنطوقيه، و على هذا يصحّ أن يكون عنوان المفهوم صفه للمدلول أو صفه للدلاله أو صفه للدالّ، كما أنّ عنوان المطابقه و التضمّن و الالتزام أيضا يكون كذلك، فكما أنّه يصحّ القول بأنّ لفظ الإنسان يدلّ بالمطابقه على الحيوان الناطق و هكذا دلالة الإنسان على الحيوان الناطق دلالة مطابقيه، و هكذا الحيوان الناطق مدلول مطابقى للإنسان، كذلك فى المدلول الالتزامى المفهومى يصحّ القول بأنّه: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» مدلول التزامى، و «إن جاءك زيد فأكرمه» دلالة على المفهوم دلالة التزاميه، و هكذا «إن جاءك زيد فأكرمه» تدلّ بالالتزام على أنّه إذا لم يتحقّق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، فلا فرق بين المدلولات الالتزاميه المفرده و المدلولات الالتزاميه المفهوميه من هذه الجهه.

الأمر الثانى: أنّ النزاع فى بحث المفاهيم نزاع صغرى أو نزاع كبرى؟

و هو أنّه: هل يكون قضيه منطوقيه مستتبعه لقضيّه مفهوميه أم لا؟

يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه نزاع صغرى، و لكنّه أيضا يحتاج إلى توضيح، بأنّ الصغريّه على مبنى المتأخرين لا إشكال فيه؛ إذ النزاع عندهم يرجع إلى أنّه هل يتحقّق المدلول الالتزامى للقضيّه الشرطيه لدلاله

أداه الشرط بالوضع أو بالإطلاق على العلّية المنحصرة أم لا؟ وليس النزاع بينهم فى الحجّيه و عدم حجّيه المدلول الالتزامى.

و أما على مبنى المتقدمين فيرجع إلى حدّ مدخلية الشرط فى الجزاء بعد اتّفاق المثبتين و المنكرين فى أصل المدخلية، و لكنّ المثبتين يدّعون المدخلية الكامله بنحو العلّية المنحصره، و المنكرون يدّعون أنّه من الممكن أن ينوب مقام الشرط شرط آخر و قام مقامه.

فحاصل النزاع: أنّه هل تكون المدخلية إلى مرتبه العلّية المنحصره حتّى تكون القضيه الشرطيه مفهومًا، أم لا- يكون إلى هذه المرتبه حتّى لا يكون لها مفهومًا، فيكون النزاع على هذا المبنى أيضا صغرويًا.

إذا فرغنا من المقدمات فلنشرع فى أصل البحث و نقول: إنّ النزاع يجرى فى القضيه الشرطيه، سواء كان جزاؤها حكما شرعيًا أو إنشائيًا، مثل: «إن جاء ك زيد فأكرمه»، و سواء كان حكما شرعيًا تكليفيًا أو وضعيًا، مثل: «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء»، أو كان بصوره جملة خبريّه، مثل: «إن جئتني جئتك»، و اختلف العلماء فى أنّه هل يتحقّق للقضيه الشرطيه مفهوم أم لا-؟ و بعبارة اخرى: هل يتحقّق بتبع القضيه المنطوقيه قضيه مفهوميه اخرى أم لا؟

و استفاد القائلون بثبوت المفهوم لها من طريقتين: أحدهما طريق المتقدمين منهم، و الآخر طريق المتأخرين منهم، و الطريق الأوّل إن كان سالما من المناقشه يجرى فى جميع القضايا لا يختصّ بالقضيه الشرطيه فقط، بخلاف الطريق الثانى.

أمّا طريق المتقدمين فهو: أنّ المولى العاقل المختار إذا قال: «إن جاء ك زيد فأكرمه»، فهو عمل صادر من المولى المرید، و لا محاله تتحقّق فيه مبادئ

الإرادته من التصوّر والتصديق بفائده، ولازم ذلك صدوره عن توجهه و التفات للإيصال إلى غرضه، والغرض هنا بعد ملاحظه غرض وضع الألفاظ-أى سهوله التفهيم و التفهيم-هو بيان المراد و إبراز ما فى الضمير، والأغراض الاحتماليه الأخرى- مثل: امتحان التكلم و القراءه و نحو ذلك-لا يكون قابلا للاعتناء لدى العقلاء، فيكون غرضه صدور الحكم للمكلف.

و إذا لاحظنا الخصوصيات المذكوره فى المولى لا- يكون قابلا- للالتزام لأن يكون قيد المجيء فى كلامه لغوا، مع أنه يمكنه القول بأكرم زيدا بدون أى تعليق و اشتراط، و مع أنه يمكن له ضميمة قيود أخرى إلى قيد المجيء، فيستفاد من اكتفائه بهذا القيد أنّ له بوحدته مدخلية فى وجوب الإ-كرام، و معناه أنّ مع انتفاء المجيء ينتفى وجوب الإ-كرام، و يجرى هذا الكلام بعينه فى القضية الوصفية، مثل: «أكرم زيد الجاني» و سائر القضايا.

و التحقيق: أنه لا يثبت بهذا الطريق المفهوم الذى يكون محلّ البحث بعد

إشاره

ملاحظه أمرين:

الأول: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره فى تنبيهات بحث المفاهيم

(١)

، و هو أنّا نعبر عن المفهوم بالانتفاء عند الانتفاء، يعنى انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد، و من البديهي أنّ المراد من انتفاء الوجوب فى المفهوم ليس شخص الحكم المجعول من قبل المولى، فإنّه ينتفى لا محاله بانتفاء قيد من قيود الموضوع، و لا بحث فيه بل البحث فى المفهوم يكون فى انتفاء نسخ هذا الحكم و مماثله، كما أنّا نثبت فى مفهوم الموافقه مثل الحكم المذكور فى المنطوق لا شخصه، فإنّ الموضوع فى قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

ص: ٣٩٣

أَف (١)، هو قول أف، و يستفاد بالأولويّه مثل هذا النهى بالنسبه إلى ضربهما و شتمهما و جرحهما، و هكذا فى مفهوم المخالفه يدعى القائل بالمفهوم انتفاء سنخ الحكم المذكور فى المنطوق عند انتفاء الشرط، فالبحث فى المفهوم يرجع إلى أنه هل يتحقق مع انتفاء الشرط وجوب أصلاً أم لا؟

الأمر الثانى: أنه سلمنا صحّه بيان المتقدمين

و أنه تامّ بجميع مقدّماته و أنّ لمجىء زيد يكون تمام المدخلية فى حكم المولى، إلا أنّ دخالته نفيًا و إثباتًا يدور مدار شخص حكم المولى و ما صدر عنه بهيئته «افعل»، أو بالجملة الاسميّه، مثل: «إن جاءك زيد فالواجب هو إكرامه»، أو بالجملة الفعلية، مثل: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه»، و بعد إثبات أنّ المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ هذا الحكم المجعول من قبل المولى يكون الدليل أجنبياً عن المدعى، و يشهد على ذلك عدم التهافت و التناقض بين قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» و بين قوله فى الغد: «إن سلم عليك زيد فأكرمه»، فإنّهما حكمان، و الدخيل فى الحكم الأوّل هو المجىء، و فى الحكم الثانى هو السلام، فلا يمكن إثبات المفهوم بهذا الطريق.

و أمّا طريق المتأخّرين لإثبات المفهوم فى القضيّه الشرطيه فيتحقّق فيه عنوان، حيث ذكروا لإثباته طرق مختلفه، و هو أنّ الارتباط بين الشرط و الجزاء فى القضيّه الشرطيه يكون بنحو العليّه المنحصره، و معنى قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» أنّ العله المنحصره لوجوب إكرام زيد هو مجيؤه، و انتفاء المعلول عند انتفاء العله المنحصره أمر لا يحتاج إلى البيان، و هو معنى المفهوم.

و إنّما الكلام فى منشأ هذه العله المنحصره و منشأ الدلاله عليها، احتمالات:

إشاره

ص: ٣٩٤

الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع

بأنه في مقام الوضع وضع كلمه «إن» و«إذا»، و سائر أدوات الشرط للعلّه المنحصره، و طريق استكشاف هذا المعنى هو تبادل العلّه المنحصره منها، فيستفاد من التبادر أنّ الموضوع له أدوات الشرط هو العلّه المنحصره.

و لكنّ التحقيق أنّه يعتبر في العلّه المنحصره ستّه خصوصيات:

الخصوصية الاولى: أن يتحقّق بين العلّه و المعلول ارتباطا.

الخصوصية الثانية: أن يكون الارتباط بينهما بنحو اللزوم لا بنحو المقارنه.

الخصوصية الثالثة: أن يكون الارتباط اللزومى بينهما بنحو الترتّب و الطوليّه لا من قبيل الارتباط بين الأربعة و الزوجيّة.

الخصوصية الرابعة: أن يكون الترتّب و الطوليّه من العلّه، أى كان التقدّم و السبقه للعلّه و ترتّب المعلول عليها.

الخصوصية الخامسة: أن تتّصف العلّه بالتماميّة قبل اتّصافها بالانحصار، فلا بدّ أن تكون العلّه تامّه و مستقلّه حتّى تتّصف بالمنحصره.

الخصوصية السادسة: أن لا تكون العلّه متعدّده.

إذا عرفت هذا فرجع إلى موارد استعمال الجمل الشرطيّه حتّى نلاحظ أنّ ادّعاء تبادل العلّه المنحصره من أداه الشرط صحيح أم لا؟ و نرى في موارد متعدّده استعمال الجمل الشرطيّه مع أنّ الشرط لا يكون علّه منحصره للجزاء، مثل: «إذا طلعت الشمس فالحراره موجوده»، و هكذا جملة: «إذا تحقّقت النار فالحراره موجوده»؛ إذ العلّه مع كونها تامّه ليست بعله منحصره للمعلول و الجزاء فيهما.

و هكذا في العلّه الناقصه، مثل: «إذا تحقّقت النار فالإحراق موجود»،

مع أنها قضيته شرطيه حقيقته، و لا مجازيه في البين.

و هكذا في مثل: «إذا تحققت الأربعة تحققت الزوجيه»، مع أنه استعمال حقيقى لا تتحقق العليه بين الشرط و الجزاء.

و هكذا في مثل: «إذا جاء رئيس الجمهوريه في بلده قم المقدسه فسيكون معه المحافظ»، فاللازم في القضيته الشرطيه أن يكون بين الشرط و الجزاء نوع من الارتباط، و لا يعتبر فيها شيء من الخصوصيات المذكوره سوى ذلك، فكيف يكون الارتباط بينهما فيها بنحو العليه المنحصره؟!

الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤها الانصراف؛

بأن أدوات الشرط وضعت لمطلق الارتباط، إلا أن القضيته الشرطيه إذا اطلقت و لم تكن قرينه لتعيين نوع الارتباط عند الإطلاق ينصرف إلى أعلى مراتب الارتباط و أكمل مصاديقه، و هو ما يعبر عنه بالعلّه المنحصره.

و جوابه: أن الانصراف ينشأ من كثره الاستعمال، و لا دخل للشرافه و الكمال و القوه فيه؛ إذ معناه انس الذهن الذى يتحقق بواسطه كثره الاستعمال، و لا شك في أن استعمال القضايا الشرطيه كثير ما يكون في غير العله المنحصره، فلا يصح هذا الطريق أيضا، و أضاف صاحب الكفايه قدس سرّه (1) إلى ذلك أنه ليس للزوم بين العله و المعلول إذا كانت منحصره أكمل ممّا إذا لم تكن العله بمنحصره، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه في تأثير العله في معلولها أكد و أقوى.

الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العله المنحصره الإطلاق بمقدمات

الحكمه

؛ بأن المولى حين استعمال أدوات الشرط كان في مقام بيان نوع

ص: ٣٩٦

الارتباط، و عدم بيانه مع عدم وجود القرينه فى كلامه، و عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب يقتضى حمل كلامه على أكمل مراتب الارتباط- أى العله المنحصره- إذ لا- يحتاج بيانه إلى مئونه زائده، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغه الأمر الوجوب النفسى؛ لأنّ الوجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده، مثل أن يقول: الوضوء واجب إذا كانت الصلاه واجبه.

و كان صاحب الكفايه قدس سرّه (1) حين الجواب عنه بصدد بيان الفرق بين الموردين، بعد قبوله هذا الكلام فى الواجب النفسى و الغيرى، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه، و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره؛ ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعيينه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و لكنّ التحقيق فى الجواب: أنّ هذا الكلام باطل فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ كلّ واحد من النفسى و الغيرى قسم من أقسام الواجب، و لهما مقسم مشترك، و لا يمكن أن يكون أحد القسمين عين المقسم، بل لا بدّ من كون القسم عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، و إلاّ لا يصحّ التقسيم، و هكذا نقول فيما نحن فيه بأنّ بعد قبول وضع أدوات الشرط لمطلق الارتباط لا يمكن حملها على قسم خاصّ منه كالعله المنحصره، فإنّها ارتباط مع خصوصيه زائده لا عينه، فهذا الطريق أيضاً باطل.

ص: ٣٩٧

بأننا نعلم خارجاً أنّ الشيء لو كانت علته متعدّده مستقلّه تامّه يكون المؤثر في وجود المعلول حينئذ هو الجامع بينها مع فرض المقارنه بينها، وأمّا مع سبق إحداها فيستند الأثر إليها و يلغو العله الاخرى، وإن كانت العله منحصره يصحّ القول بأنّه كلّما وجدت العله المنحصره وجد المعلول، وإلا فلا، ففي مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» إن لم يكن شرط الإكرام منحصرًا في المجيء كان على المولى بيانه بعد فرض كونه في مقام البيان و تماميه سائر مقدّمات الحكمه، فإطلاق الشرط -أعني المجيء- من حيث الحالات يقتضى أن يكون في حال انفراده و انحصاره مؤثراً، سواء كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا، و نعبّر عنه بالعه المنحصره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بمنع الصغرى، وقال: إنّه لا- تكاد تنكر الدلاله على المفهوم مع إطلاق الشرط كذلك، إلا أنّه من المعلوم ندره تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

و لكنّ الحقّ في الجواب منع الكبرى؛ فإنّ هذا الطريق يرجع في الحقيقه إلى طريق المتقدّمين.

و الجواب عنه: أنّ بهذا الإطلاق يصحّ إثبات العله المنحصره، إلا أنّه لا يمكن به إثبات المفهوم الذي يكون محلّ الاختلاف، فإنّ غايه ما يستفاد من إطلاق الشرط أنّ المجيء عله منحصره لتحقق شخص الحكم المجعول من قبل المولى، و معلوم أنّ بانتفاء الشرط ينتفى شخص هذا الحكم، و لكنّه ليس بمفهوم؛ إذ المفهوم انتفاء سنخ هذا الحكم، كما سيأتى توضيحه

إن شاء الله تعالى.

الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط

بنحو آخر، بأن المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، وكان أمر المجيء مردداً بين كونه علّة منحصره لوجوب الإكرام أو غير منحصره يكون مقتضى الإطلاق وتماميه مقدمات الحكمه أنه علّة منحصره؛ إذ العلّة الغير المنحصره تحتاج إلى مثونه زائده وبيان زائد، مثل: «إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه»، وعدم بيان زائد من قبل المولى يهدينا إلى حمل الشرط على العلّة المنحصره.

كما أنّ إطلاق صيغه الأمر إذا كان الوجوب مردداً بين التعيينى و التخييرى يقتضى كونه تعييناً، فإنّ الوجوب التخييرى محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كأن يقول فى مقام بيان كفّاره الإفطار فى شهر رمضان: «صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً»، و عليه يكون مقتضى الإطلاق فيما نحن فيه كون العلّة منحصره.

و جوابه: -بعد إنكار الكلام فى المقيس عليه- أمر يّين؛ إذ الوجوب التعيينى قسم من مطلق الوجوب، كما أنّ الوجوب التخييرى عباره عن المقسم مع خصوصيّة زائده، كذلك الوجوب التعيينى عباره عن المقسم مع خصوصيّة زائده، فلا يعقل أن يكون المقسم عين القسم.

و لكنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) بلحاظ قبول المسأله فى المقيس عليه كان فى صدد بيان الفرق بين ما نحن فيه و المقيس عليه، وقال: إنّ التّعين ليس فى الشرط نحواً يغيّر نحوه فيما إذا كان متعدداً- أى لا- فرق بين العلّة المنحصره و غير المنحصره من حيث الماهيّة- كما كان فى الوجوب كذلك، و كان الوجوب

ص: ٣٩٩

فى كلّ منهما متعلّقا بالواجب بنحو آخر، فلا بدّ فى التخييرى منهما من العدل دون التعيينى، وهذا بخلاف الشرط فإنّه-واحدا كان أو متعدّدا-نحوه واحد، و دخله فى المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتا.

و بعبارة اخرى: أنّ مجيء زيد يكون مؤثرا و علّه تامّه لوجوب الإكرام، قد يعبر عنه بالعلّه الغير المنحصره بلحاظ عدم تأثير شىء آخر فى تحقّق الجزاء، و قد يعبر عنه بالعلّه الغير المنحصره بلحاظ تأثير شىء آخر أيضا فيه، و قد مرّ أنّه لا فرق بين العله المنحصره و غير المنحصره من حيث القوّه و الضعف، و لا يكون الارتباط فى العله المنحصره أقوى من الارتباط فى العله الغير المنحصره.

الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء فى

إشاره

القضيّه الشرطيّه، و الاستدلال بهذا الإطلاق متفرّع على أمرين:

الأول: أنّ المجعولات الشرعيّه عباره عن الأحكام الخمسه التكليفيّه و ما

شابهها من الأحكام الوضعيّه

، مثل: الطهاره و النجاسه و أمثال ذلك، و أمّا بقيه الأحكام الوضعيّه-مثل: السببيّه و الشرطيّه و أمثال ذلك-فلا يمكن أن تكون مورد جعل شرعى، فلا يتوهم جعل الشرطيّه و السببيّه من الشارع للمجىء فى القضيّه الشرطيّه.

الأمر الثانى: أنّ مورد التمسك بالإطلاق و مجراه هو المجعول الشرعى

إشاره

و ما كان خارجا عن دائره الجعل الشرعى لا معنى لجريان الإطلاق من طريق مقدّمات الحكمه فيه، فالمجعول الشرعى فى القضيّه الشرطيّه عباره عن الجزاء، يعنى وجوب إكرام زيد، فيجرى الإطلاق فيه؛ بأنّ تعليق المولى الحكم بقيد

واحد و هو المجرى-بعد كونه فى مقام البيان و تماميه سائر مقدمات الحكمه- يكون معناه:أن عند تحقق المجرى يتحقق وجوب الإكرام،سواء كان هناك شرط آخر موجودا أم لا،و يستفاد من ذلك أن الجزاء ينتفى عند انتفاء شخص هذا القيد،و معناه العليه المنحصره،و يعبر عن هذا بالتمسك بإطلاق الجزاء لاستفاده المفهوم.

و لكن التحقيق أن هذا الطريق أيضا ليس بصحيح،فإننا نقول:

أولا:أن بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه

؛لأن قابليه جعل السببيه و الشرطيه و الملكيه و أمثال ذلك لدى الشارع ممّا لا يكون قابلا للإنكار،مع كونها خارجه عن دائره الأحكام التكليفيه،فلا مانع من الالتزام بجعل السببيه بين الشرط و الجزاء من الشارع فى القضيه الشرطيه،و هكذا لا مانع من كون مجرى الإطلاق غير المجمعول الشرعى،كما فى مثل:اعتق الرقبه؛إذ يتحقق فيه الحكم باسم الوجوب،و متعلق الحكم و هو فعل المكلف باسم العتق،و مضاف إليه المتعلق و ما يعبر عنه بالموضوع باسم الرقبه،و محط الإطلاق فيه عباره عن الرقبه بعد ارتباطها بواسطه المتعلق إلى الحكم الشرعى،و هكذا فى القضيه الشرطيه يكون مجوز جريان الإطلاق فى المجرى ارتباطه بالحكم بعنوان القيديه،مع أنه أمر تكوينى خارجى.

و ثانيا:أنه لو فرضنا تماميه هذين المبنيين فلا يصح ما يستفاد منهما

؛لأن معنى الإطلاق فى مثل:«اعتق رقبه»بعد تماميه مقدمات الحكمه أن تمام الموضوع لهذا الحكم طبيعه الرقبه،فهى كما تصدق على الرقبه المؤمنه تصدق على الرقبه الكافره،لا أنها مرآه للأفراد،فإنها وضعت للطبيعه و الماهيه،و لا يعقل لحاظ الخصوصيات فى مرآه الماهيه كما يكون فى العموم كذلك،فإن

لفظها وضع للدلالة الإجمالية على الأفراد، مثل: «أكرم كلَّ عالم»، يعنى سواء كان أيضا أم أسودا، و سواء كان مصريًا أم عراقيا، فمعناه الشمول و السريان، بخلاف الإطلاق فإن لفظه لا يحكى إلا عن الموضوع له نظير لفظ الإنسان، و إن كان الموضوع له -أى الماهية- متّحدا مع الأفراد خارجا، لا أنّ معناه أيضا الشمول و السريان، إلاّ أنّه يستفاد من طريق مقدمات الحكمه، كما سيأتى تفصيله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ معنى إطلاق الحكم فى مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» أنّ تمام ما هو مجعول الشارع عبارته عن وجوب الإكرام، و على هذا من أين يستفاد أنّ العلة المنحصرة لوجوب الإكرام عبارته عن المجيء؟ نعم، لو كان الإطلاق بمعنى العموم يستفاد منه أنّ عند تحقّق المجيء يجب الإكرام، سواء تحقّق قبله أو بعده أو معه شيئا آخر أم لا، و عند انتفائه ينتفى وجوب الإكرام، فتثبت العلية المنحصرة، فيدور مبنى المتأخرين فى باب المفاهيم مدار العلة المنحصرة وجودا و عدما.

و لكن يستفاد من كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) خلاف ذلك، فإنّه قال: إنّ مركز التشاجر و النزاع فى أنّ الحكم المنشأ فى القضيّه، هل هو كلّى الوجوب و سنخه كى يلزم من انتفاء القيد انتفاء كلّى الوجوب، أو شخص الحكم كى لا ينافى ثبوت شخص حكم آخر عند انتفاء القيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضيّه يدعى أنّ الحكم المعلق فى القضيّه اللفظيه هو سنخ الحكم، و القائل بعدم المفهوم يدعى خلافه. و لكنّه قدّس سرّه أيضا يرجع فى آخر كلامه إلى مبنى المتأخرين و يقول: إنّ مجرّد ظهور عقد الوضع فى دخل العنوان بخصوصيته فى ترتّب

ص: ٤٠٢

الحكم السنخي غير مجد أيضا في استفادة الانتفاء عند الانتقاء، إلا بضمّ قضيّه إطلاق ترتّب الحكم و الجزاء عليه في الترتّب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، وإلا فبدونه يحتمل أن يكون هناك عله أخرى تقوم مقامه عند انتفائه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الأخذ بالمفهوم في القضيّه.

فبعد بطلان أدلّه القائلين بالمفهوم لا نحتاج إلى تعرّض أدلّه المنكرين كما ذكرها صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ عدم الدليل لتحقّق المفهوم دليل لعدم تحقّقه.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) عدّه امور بعنوان تنبيهات لهذا البحث، وقال:

«بقي هنا امور: الأول: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، لا انتفاء شخصه؛ ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشّي الكلام في أنّ للقضيّه الشرطيّه مفهوما أو ليس لها مفهوم إلاّ في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا، و إنّما وقع النزاع في أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة».

ثمّ قال: و من هنا انقدح أنّه ليس من المفهوم دلالة القضيّه على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان كما توهم، بل عن الشهيد قدّس سرّه في تمهيد القواعد: أنّه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التي يكون بألقابها أو بوصف شيء و بشرطه مأخوذه في العقد، أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيّته أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّه عن غير مورد المتعلّق قد عرفت أنّه عقلي

ص: ٤٠٣

مطلقاً. و لو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له فالمفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

و لكن استشكل عليه بأن المنشأ فى القضية و المفعول من المولى هو شخص الحكم و الوجوب الجزئى، و القائل بالمفهوم يدعى أنّ الشرط علّه منحصره لهذا الحكم المفعول، فكيف يكون المفهوم بمعنى انتفاء كلى الوجوب عند انتفاء الشرط؟! هذا نوع من التهافت؛ إذ المفعول فى القضية المنطوقية هو الحكم الشخصى، فلو كان لها مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصى دون غيره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ المعلق على الشرط فى قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو الوجوب الكلى الذى وضعت له هيئته «افعل»، و قد عرفت أنه لا فرق بين الأسماء و الحروف من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى العموميته، و الفرق بينهما فى اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و معلوم أنّهما من خصوصيات الاستعمال، فما يدلّ عليه هيئته «افعل» فى المثال هو كلى الوجوب كما يدلّ عليه كلمه «يجب» فى قضيه: «إن جاءك زيد يجب إكرامه»، فالحكم المفعول فى القضية هو كلى الوجوب لا الوجوب الجزئى.

و لكن هذا الجواب مبناى، و المشهور قائل بأنّ الموضوع له و المستعمل فيه فى باب الحروف و ملحقاتها خاصان، و لا يصحّ هذا الجواب على هذا المبنى.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) بأنّ القضية إن كانت بصوره الجملة الاسميّه، مثل: «إن جاءك زيد يجب إكرامه»، فلا يرد عليه إشكال لكون الوجوب فيه كلياً، حيث إنّ المادّه قد استعملت فى معناها الكلى.

ص: ٤٠٤

و أما إن كانت مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالوجوب المستفاد من الهيئه و إن كان جزئياً إلا أن أداء الشرط مثل كلمه «إن» تدلّ على انحصار عله سنخ الحكم، وطبيعته بالشرط المذكور في المنطوق؛ إذ لو كان الحكم جزئياً لا كلياً كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً و يكون أجنبيّاً عن باب المفهوم، فإنّ شخص الوجوب يرتفع بارتفاع موضوعه و لو لم يوجد في حيال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف، فتكون مشقّه إثبات العليه المنحصره للشرط لإثبات أنّ المجعول من المولى هو الحكم الكلى، لا شخص الحكم المذكور في المنطوق، فإنّ انتفاؤه بانتفاء الشرط أمر عقلي لا يحتاج إلى المشقّه المذكوره.

و لكنّه أيضاً ليس بصحيح، فإنّ إثبات العليه المنحصره للشرط لا- محاله يكون للحكم المجعول من المولى، فإن كان الحكم المجعول من قبل شخص الوجوب فلا- يمكن خروج العليه المنحصره من دائرته، و إن كان الحكم المجعول من كلى الوجوب فهو مخالف لمبناه في وضع الحروف و ملحقاتها؛ لتبعيته للمشهور في هذا الباب.

و أجاب عنه أستاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه لا- شكّ بأنّ العليه المنحصره وصف للشرط، إنّما الكلام في معلول هذه العله، و هو بحسب ظاهر القضيّه عبارته عن المجموعه المترتبه على الشرط، يعنى وجوب إكرام زيد، و لكنّ العرف و العقلاء يرى كمال الارتباط و المناسبه بين المجيء و الإكرام، و هذا يوجب أمر المولى بالإكرام، ففى الحقيقه يكون المعلول فيها عبارته عن الإكرام، و لا شكّ فى عموميه مادّه المشتقّات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و معنى شدّه الارتباط بين المجيء و الإكرام عرفاً انتفاء سنخ الوجوب عند

ص: ٤٠٥

هذا، ونضيف إليه تنبيهات بصوره إشكالات و دفعها فنقول:

التنبيه الأول: إن قلت: إن قاعده العلية تقتضى تحقّق الإكرام قهرا من غير

إرادته بعد تحقّق المجيء

مع أنه لا يكون كذلك، وهذا دليل على عدم كون الإكرام معلولا لها في القضية.

و جوابه: أنّ نظر القائل بالمفهوم هنا إلى جانب النفي، يعنى انتفاء السنخ عند انتفاء الشرط، وأنّ السنخيه و الارتباط تتحقّق بين المجيء و الإكرام فقط، ولا يتوجّه إلى جانب الإثبات و تحقّق الملازمه بين العله و المعلول.

إن قلت: إنّ كلام الإمام قدّس سرّه هنا يرجع إلى كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه في الواجب المشروط بإرجاع القيود إلى المادّه و المتعلّق، و لازم ذلك فعليّه الوجوب و استقباليّه الواجب، فأنكر الواجب المشروط الذى يقول به المشهور، و كلام الإمام قدّس سرّه يرجع إلى أنّ الواجب هو الإكرام المقيّد بمجىء زيد، فهذا عدول عن مبناه في الواجب المشروط.

و جوابه: أنّ كلامه قدّس سرّه و إن كان مشابها لكلام الشيخ قدّس سرّه في الواجب المشروط، و لكنّه يقول: إنّ تكليف العبد عبارته عن وجوب الإكرام بعد مجىء زيد، و لا يكون الوجوب فعليّا قبل تحقّق المجيء، و لا يكون هذا عدولا عن مبناه.

التنبيه الثانى: فى تعدّد الشرط و وحده الجزاء:

قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): أنّه إذا تعدّد الشرط، مثل: «إذا خفى الأذان فقصّر، و إذا خفيت الجدران فقصّر». أمّا على القول بعدم المفهوم فى القضية

ص: ٤٠٦

الشرطيّه فلا تعارض بينهما و لا ينفيان شرطا ثالثا، و أمّا على القول بظهورها في المفهوم و أنّه مساق لانحصار العله الشرط للجزاء فلا بدّ من التصرفّ و رفع اليد عن الظهور، إمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخليه شيء آخر في الجزء- و قدّمنا هذا الاحتمال لرجوعه إلى إنكار المفهوم- و إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، و يدلّ الشرطان على نفي الشرط الثالث.

و إمّا بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما. و إمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما؛ بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان.

و لا بدّ لنا قبل التحليل و ملاحظه الاحتمالات من تشخيص طرفي المعارضه في هذه الموارد، و أنّ التعارض يتحقّق بالأصل بين المنطوقين، و بالتبع بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بالأصل بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بين مفهوم كلّ واحد منهما و منطوق الآخر. و قد مرّ أنّ المتأخّرين استفادوا المفهوم عن طريق العليه المنحصره، و أنّ طريق إثباتها إمّا عباره عن الوضع و التبادر، و إمّا عباره عن الانصراف، و إمّا عباره عن الإطلاق، و مجريه إمّا أداه الشرط و إمّا نفس الشرط بتقريبين و إمّا الجزء كما مرّ مفضّلا، و لا بدّ من ملاحظه جميع الطريق لاختيار أحد الاحتمالات و تشخيص طرفي المعارضه.

فإن قلنا بالمفهوم من طريق العليه المنحصره المستفاده من الوضع و أنّ المتبادر من أدوات الشرط هي العليه المنحصره فلا شكّ في كون التعارض بين

المنطوقين؛ إذ لو استعمل مكان أدوات الشرط العلة المنحصرة، مثل: أن يقول أحد الدليلين: العلة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان، و يقول الدليل الآخر: العلة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الجدران، و معلوم أنّ نفس هذين المنطوقين غير قابلين للاجتماع عقلا.

و هكذا إن قلنا بالمفهوم من طريق العلة المنحصرة المستفاده من الانصراف، و إن قلنا بالمفهوم من طريق العلة المنحصرة المستفاده من الإطلاق الذى يكون وصفاً إمّا لأداه الشرط المذكور فى المنطوق، و إمّا لنفس الشرط المذكور فيه، و إمّا للجزء المذكور فيه، فيكون التعارض أيضاً بين المنطوقين.

و حينئذ لا بدّ من علاج التعارض فنقول: على القول بوضع أداه الشرط للعلة المنحصرة يكون مقتضى أصاله الحقيقه عند سماع قضيه: «إذا خفى الأذان فقصر» استعمال كلمه «إذا» فى معناها الحقيقى - أى العلية المنحصره - و هكذا فى جمله: «إذا خفى الجدران فقصر»، فيتعارض كلّ منهما مع الآخر، و يكون التساقط مقتضى القاعده الأوليه فى التعارض بين الأمارتين، فإنّ أصاله الحقيقه أماره و إن عتبر عنها بالأصل، فليس لهاتين القضيتين بعد التساقط مفهوم، و هكذا على القول بانصراف أداه الشرط فيهما إلى العلة المنحصره، فإنّ الانصرافين فى كلّ منهما بعد التعارض و عدم الترجيح يتساقطان، فلا مفهوم فى البين.

و أمّا على القول بدلاله الإطلاق على العلية المنحصره فقد مرّ أنّه يعتبر فيها خصوصيات متعدّده، مثل تحقّق الارتباط، و كون الارتباط بنحو اللزوم، و كون الارتباط اللزومى بنحو الترتّب لا بنحو التلازم، و كون الجزاء مترتباً على الشرط لا بالعكس، و كون الترتّب بنحو العلية التامه لا الناقصه، و كون

و حينئذ لو فرضنا استفاده المرحله السادسة-أى انحصار العله-عن الإطلاق و ارتباط سائر المراحل بوضع أداء الشرط-مثلا-فيدلّ إطلاق أحد الدليلين على أنّ خفاء الأذان عله منحصره لوجوب القصر، و إطلاق الدليل الآخر على أنّ خفاء الجدران عله منحصره لوجوب القصر، و مقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الأمارتين هو التساقط؛ إذ أصاله الإطلاق أماره عقليه.

و يحتمل أن يجرى فى كلّ من القضيتين إطلاقان، أحدهما لإثبات المرحله الخامسه، و هى مرحله كون العله تامة، و الآخر لإثبات المرحله السادسه، و هى مرحله كون العله التامة منحصره، فمقتضى القاعده بعد التعارض هو تساقط جميع الإطلاقات الأربعة؛ إذ لا يتحقّق التعارض بين الإطالقين فى كلّ من المرحلتين؛ لأنّ كون خفاء الأذان عله تامة لوجوب القصر لا يتنافى مع كون خفاء الجدران عله تامة لوجوب القصر، إلاّ- أنّ العليه التامة لخفاء الأذان تنافى العليه المنحصره لخفاء الجدران، و هكذا العليه التامة لخفاء الجدران تنافى العليه المنحصره لخفاء الأذان، و لذا يتحقّق التعارض بين الإطلاقات الأربعة.

فلاحظنا إلى هنا مرحلتين من هذا التنبيه، إحداهما: أنّ طرفى التعارض ما هو؟ و الاخرى: أنّ بعد التعارض هل يتحقّق المفهوم أم لا؟ و قلنا: إنّ التعارض إن كان بين أصاله الحقيقتين أو الانصرافين أو الإطالقين فلا يتحقّق المفهوم، و لكن كلّ من خفاء الأذان و خفاء الجدران عله تامة لوجوب القصر، و إن كان بين الإطلاقات الأربعة فأیضا لا يتحقّق المفهوم و لا يكون لهما عليه تامة له، فلا بدّ من تحقّق خفاء الأذان و خفاء الجدران معا لتحقّق وجوب القصر.

المرحلة الثالثة: في أنه هل يستفاد من القضيتين نفى الثالث و أنه لا دخل في وجوب القصر غير خفاء الأذان و خفاء الجدران أم لا؟ و التحقيق التفصيل بين الطرق المذكوره، و إن استفدنا العلية المنحصره من طريق الوضع، فبعد تعارض و تساقط أصاله الحقيقه فيهما يكون مفاد أحد الدليلين أن خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر، و مفاد الآخر أن خفاء الجدران عله تامه لوجوب القصر، و هو لا ينافي تحقّق عله تامه ثالثه له.

و هكذا إن استفدناها من طريق الانصراف فبعد التعارض و تساقط الانصرافين يثبت بالدليلين عليه تامه لهما، و لا ينافي تحقّق عله تامه ثالثه.

و إن استفدناها من طريق الإطلاق، فبعد التوجه إلى أن تقييد دليل المطلق بالنسبه إلى فرد من أفراد الإطلاق لا يوجب قدح الإطلاق بالنسبه إلى سائر الأفراد-مثلا تقييد إطلاق الرقبه من حيث الإيمان و الكفر لا يوجب قدح إطلاقها من حيث السواد البياض، و العلم و الجهل و أمثال ذلك- فيتعارض و يتساقط الإطلاقان بالنسبه إلى جهه المعارضه فقط، و يقول أحد الدليلين: إنّه إذا خفى الأذان فقصر، سواء خفى الجدران أم لا، و الآخر يقول: إنّه إذا خفى الجدران فقصر، سواء خفى الأذان أم لا، فيكون تساقط الإطلاق محدودا في مفاد الدليلين و يبقى الإطلاق بقوّته بالنسبه إلى الأمر الثالث، سواء كان هو جزء العله أو عله تامه بوحدته.

التنبيه الثالث: في تداخل المسببات و عدمه:

معلوم أن في الفقه عدّه موارد يتحقّق الدليل فيها للتداخل كالوضوء و الغسل، سواء كانت أسبابهما المتعدّده من نوع واحد أو من أنواع مختلفه، و موارد يتحقّق الدليل فيها لعدم التداخل مثل باب الكفّارات، و هذا النزاع

يجرى فى موارد فقدان الدليل لأحد الجانبين.

و فى أقوال، و المشهور عدم التداخل، و عن جماعه منهم المحقق الخوانسارى قدس سرّه (1) التداخل، و عن الحلّى (2) التفصيل بين اتحاد جنس الأسباب و تعدّده.

و التحقيق يقتضى بيان امور بعنوان المقدّمه لتنقيح محلّ النزاع:

الأول: أنه إذا قال أحد الدليلين: «إذا بليت فتوضاً»

مثلاً- و الآخر: «إذا نمت فتوضاً»، يكون هذا نظير «إذا خفى الأذان فقصير و إذا خفى الجدران، فقصير»، إلا أنّ البحث هنا فى عليّه الشرط المنحصره، و فيما نحن فيه فى الجزاء من حيث التكرار و عدمه، و لكن هذا النزاع لا- يجرى على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الأربعة المتقدّمه فى التنبيه السابق،- أى كون مجموع الشرطين مؤثراً فى تحقّق الجزاء- فإنّ مجموع المركّب من البول و النوم إن كان سبباً لوجوب الوضوء لا يبقى محلّ لبحث التداخل؛ لأنّ الشرط لا يتحقّق بتحقّق البول بوحدته و إن تحقّق عشر مرّات، و يجرى النزاع فى بقيه الاحتمالات المذكوره.

الأمر الثانى: أن يكون الجزاء قابلاً للتعدّد و التكرار

لا- من قبيل القتل؛ إذ لو قال أحد الدليلين: «من سبّ المعصوم يجب قتله» و الآخر: «من ارتدّ يجب قتله»، فإذا تحقّق كلاهما من شخص واحد فلا يجرى هذا النزاع، فإنّ المقتول لا يمكن عليه جريان القتل ثانياً.

الأمر الثالث: أنه يتحقّق فى باب التداخل عنوانان

، و يعبّر عن أحدهما

ص: ٤١١

١- ١) مشارق الشمس: ٦١.

٢- ٢) السرائر ٢٥٨: ١.

بتداخل الأسباب، و عن الآخر بتداخل المسببات، و محلّ النزاع هنا العنوان الأوّل بأنّه إذا تحققت أسباب متعدّده يلزم تحقّق مسببات متعدّده، أو يكفي تحقّق مسبّب واحد؟

ربما يقال: إنّ تداخل المسببات يتحقّق في مورد تعلق الحكمين بالعنوانين، و كانا في عالم الامتثال قابلين للاجتماع، مثل: ضيافه العالم الهاشمي بعد أمر المولى ياكراّم العالم و ضيافه الهاشمي، و الظاهر أنّه ليس من تداخل المسببات؛ إذ المقصود منه ما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في آخر بحث التداخل، و هو:

أنّه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً- للتعدّد و كان قابلاً- للتأكّد- كما إذا وجب قتل شخص للقصاص و الارتداد- فيتأكّد الحكم حينئذ، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد و التأكّد- كالملكيه و الطهاره و النجاسه- فلا بدّ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه.

الأمر الرابع: أنّ بحث التداخل يرتبط بمقام الإثبات و ظهور القضية

الشرطيّه من حيث الدلاله

، فلا بدّ من كون التداخل و عدمه في مقام الثبوت أمراً ممكناً؛ إذ لو كان أحد الجانبين أمراً مستحيلاً لا تصل النوبه إلى البحث في أنّ مقتضى القاعده هو التداخل أو عدمه في مقام الإثبات.

و استدللّ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (٢) على استحاله عدم التداخل بأنّ المولى بحسب مقام الثبوت إن أراد تحقّق فردين من طبيعه واحده فقد يحكم بدون التعليق بأنّه: أيها العبد توفّضاً مرّتين، و قد يحكم معلقاً على الشرط إذا كانت السببيّه في البين فيقول: «إذا بليت و إذا نمت فتوفّضاً مرّتين»، و إن أراد عقيب كلّ

ص: ٤١٢

١-١) كفايه الاصول ١:٣٢٠.

١-٢) نهايه الاصول ١:٣٠٨.

سبب وضوء واحدا و على فرض تقدّم شرط إحدى القضيتين على شرط القضية الاخرى مستمرا كتقدّم البول على النوم دائما يقول المولى: «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ وضوء آخر»، و أما إذا لم يكن أحدهما مقدّما على الآخر مستمرا فحينئذ لا معنى لإضافه كلمه «وضوء آخر» إليهما و لا إلى أحدهما، فلا محاله يقول: «إذا بلت فتوضأ، و إذا نمت فتوضأ» بدون التعليق و التقييد بأى قيد، و معناه تعلّق الحكم بنفس طبيعه الوضوء، و الطبيعه الواحده التى لم يلحظ فيها جهه الكثره يستحيل أن يتعلّق بها وجوبان مستقلا، هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و يمكن جوابه بأنّ طريق بيان التعدّد لا ينحصر بما ذكرته، و يصحّ تقييد الطبيعه فى صورته الأخير أيضا، و هو أن يقول المولى: «إذا بلت فتوضأ بسبب البول، و إذا نمت فتوضأ بسبب النوم»، كما كان كذلك فى مثل: «النار سبب للحراره»، فإنّه فى الباطن عبارته عن أنّ النار سبب للحراره الآتية من قبل النار، و إن لم يكن فى الظاهر معلّقا، و هكذا فيما نحن فيه، فلا استحاله فى البين.

هذا طريق واحد و يمكن أن تتحقّق طرق اخرى، فلا بدّ من البحث فى مقام الإثبات.

إذا عرفت المقدمات فلنشرع فى أصل المسأله، و نلاحظ فى الابتداء أدلّه قول المشهور على عدم التداخل، و ما هو الأصل و الأساس لأدلّتهم عبارته عمّا ذكره العلامة الحلّى قدّس سرّه فى مختلف الشيعه (1)، و محصّيه مع زياده توضيح: أنّ فى قضيه «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ»-مع أنّ الشرطين قد يكونا متقارنين و قد يكونا متعاقبين-تتحقّق أربعة احتمالات،

أن أبطلنا ثلاثة منها يتعيّن الاحتمال الرابع قهرا

ص: ٤١٣

الأول: أنه إذا تحقّق البول و النوم معا

-سواء تحقّقاً متعاقبين أو متقارنين - فلا يكونا مؤثّرين في وجوب الوضوء، بل يسقطان عن السبب رأساً، بخلاف ما إذا تحقّق كلّ منهما بوحده.

و بطلان هذا الاحتمال لا إشكال فيه بعد مخالفته لظاهر القضيتين و الفتاوى.

الاحتمال الثاني: أنه إذا تحقّق البول و النوم معا يكون وجوب الوضوء

مستندا إلى واحد منهما

، بلا فرق بين أن يكون مستندا إلى واحد معيّن أو واحد غير معيّن.

و بطلانه أيضاً لا بحث فيه، فإنّ الاستناد إلى واحد معيّن ترجيح من غير مرجّح، و الاستناد إلى واحد غير معيّن مخالف لظاهر القضيتين؛ لأنّ ظاهر إحداهما أنّ البول سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، و ظاهر الأخرى أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، و لا يتحقّق شيء يدلّ على سببته أمر ثالث باسم واحد غير معيّن.

الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركّب من البول و النوم مؤثراً في

وجوب الوضوء

، و لا يتحقّق وجوب الوضوء بدون تحقّقهما معا.

و قد مرّ أنّ هذا الاحتمال خارج عن محلّ النزاع في مسأله التداخل.

فيبقى الاحتمال الرابع و هو: أن يكون كلّ سبب مؤثراً في مسبّب خاصّ

، و كلّ منهما كان سبباً مستقلاً لوجوب وضوء مستقل، و هذا معنى عدم التداخل.

و كان للشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) كلام مفصّل حول هذا الاستدلال،

وقال في تقارير بحثه: إنَّ هذا الاستدلال مبني على ثلاثة مقدمات، فإن كان إحداهما قابلاً للمناقشه فلا محلّ لمسأله عدم التداخل، واجتماعها يهديننا إلى مسأله عدم التداخل، وكان لها إجمال و تفصيل، أمّا إجمال المقدمه الاولى فإنَّ النوم الذي يتحقّق عقيب البول لا يكون وجوده كالعدم، بل كان له أيضاً أثر.

و أمّا إجمال المقدمه الثانيه فإنَّ الأثر الذي يكون النوم مؤثراً فيه غير الأثر الذي يكون البول مؤثراً فيه، لا أنّ السبب الأوّل مؤثر في حدوث وجوب الوضوء، وكلا السببين مؤثران في بقائه.

و أمّا إجمال المقدمه الثالثه فهي أن يكون متعلّق الوجوب في مقام الامتثال أيضاً متعدّداً، ولا يكفي تعدّد المسبّب و الوجوب، بل لا بدّ من تعدّد الواجب حين العمل و الامتثال.

ثمّ تناول الشيخ الأعظم قدّس سرّه البحث في المقدمه الاولى مفضّلاً، وجعل تلامذته كلّ طرف منها بعنوان دليل مستقلّ، وكان لصاحب الكفايه قدّس سرّه بالنسبه إلى هذه المقدمه بيان، و الأولى منه ما ذكره المحقّق الهمداني قدّس سرّه في كتاب مصباح الفقيه (١)، و هو أنّه: إذا تعلّق الحكم الوجوبي من المولى بطبيعته بدون أيّ نوع من التقييد و التعليق -مثل «جئني بالماء»- و لكن قبل امتثال المكلف في الخارج صدر عنه عين هذا الحكم ثانياً، فلا إشكال في تأكيديه الحكم الثاني و كفايه الامتثال مرّه واحده، كما يستفاده العقل و العقلاء بعد ملاحظه إطلاق المتعلّق في كلا الحكمين، و أنّ طبيعته واحده لا يمكن أن تكون متعلّق الحكمين المتماثلين؛ لاستحاله اجتماع المثليين.

و أمّا إن صدر عنه الحكمان بصوره قضيه شرطيه، مثل: «إذا بليت فتوضّأ

ص: ٤١٥

و إذا نمت فتوضاً فظاهر كل من القضيتين يقتضى السببىه المستقله، فيكون مقتضى القضيه الاولى أن البول سبب مستقل لوجوب
الوضوء، و مقتضى القضيه الثانيه أن النوم سبب مستقل لوجوبه، مع أن متعلق الجزاء مطلق، فالجزاء ظاهر فى إطلاق المتعلق، و لا
يمكن اجتماع الوجوبين على ماهيته مطلقه، فيتحقق التعارض بين ظهور الجزاء و ظهور القضيه الشرطيه فى السببىه المستقله.

ثم قال: إن ظهور القضيه الشرطيه مقدم على ظهور الجزاء.

و يتحقق فى دليل التقدّم بيانان: أحدهما مشترك بين صاحب الكفايه و المحقق الهمدانى قدّس سرهما، و الآخر ما يستفاد من
كلام صاحب مصباح الفقيه فقط، و الدليل المشترك أن ظهور الجزاء يستفاد من طريق مقدمات الحكمه، و إحدى المقدمات
عبارة عن عدم القرينه على التقييد، فحينئذ نقول: إن ظهور القضيه الشرطيه فى السببىه المستقله قرينه على تقييد الجزاء و مانع من
انعقاد إطلاقه، و لذا يكون ظهور القضيه مقديماً على الإطلاق.

و أما الدليل الذى يستفاد من ذيل كلام المحقق الهمدانى قدّس سره فهو أن المولى إذا قال: «إذا بلى فتوضاً» فلا إشكال فى نفس
هذه القضيه بوحدها؛ إذ يمكن أن يكون الجزاء مطلقاً مع كون البول سبباً مستقلاً له، و لكنّه فى القضيه الشرطيه الثانيه إذا قال: «إذا
نمت»، قبل بيان الجزاء يوجد ظهور للشرط فى السببىه المستقله، و هذا الظهور مقدم على بيان الجزاء و جعل الإطلاق له، سواء كان
الجزاء بصوره «يجب الوضوء» أو بصوره «فتوضاً»، فيكون ظهور الشرط فى السببىه المستقله - أى النوم - للوجوب مقديماً على ظهور
الجزاء فى الإطلاق و مانع من انعقاده، و يقيد به بقيد مره اخرى، هذا تمام كلامه.

إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور؛ إذ المدعى إن تمسك بالوضع و التبادر، بأن المتبادر من كلّ قضيه شرطيه أنّ الشرط سبب مستقلّ لتحقّق الجزاء.

و جوابه: أنّه كما مرّ بطلان هذا الكلام بالنسبه إلى العلّه المنحصره، كذلك لا دليل على إثبات مثل هذا الوضع و التبادر فيما نحن فيه.

على أنّا نرى في كثير من الموارد استعمال أداء الشرط في جزء السبب، و عدم المانع بدون أيّ نوع من التجوّز و المسامحه، فالاستعمالات العرفيه الكثيره نافية لهذا المدعى و مانعه منه.

و هكذا مسأله الانصراف لا يصحّ للمدعى أن يتمسك به لإثبات العليه التامه للشرط في القضيه.

و إن تمسّك بالإطلاق بأنّ أداء الشرط بحسب الوضع تدلّ على مطلق الارتباط بين الشرط و الجزاء، و لكن بحسب الإطلاق تنطبق على السببيه المستقله.

و جوابه: أنّ تقدّم ظهور إطلاق الشرط على ظهور إطلاق الجزاء يحتاج إلى دليل، و نضيف إليه: أنّ كلّ قضيه من القضيتين إن لوحظت في نفسها فلا منافاه بين الظهورين و لا مانع من كون النوم سببا مستقلاً لوجوب مطلق الضوء، فنأخذ ظهور الشرط و ظهور الجزاء بالنسبه إلى إطلاق المتعلّق، و أنّ الواجب هي طبيعه الضوء بدون أيّ قيد.

و أمّا إذا لوحظت كلّ منهما بالنسبه إلى الاخرى فيرد الإشكال؛ لعدم إمكان اجتماع الإطالقين في الشرط مع الإطالقين في الجزاء، و لا- يمكن أن يكون البول و النوم سببا مستقلاً لوجوب الضوء، مع أنّ الواجب هو نفس طبيعه الضوء بدون التقييد و التعليق، فما الدليل لتقدّم الإطالقين في الشرط على الإطالقين

فى الجزاء؟ و مجرد تقدم الشرط فى مقام الذكر لا يوجب تقدمه فى مقام المعارضه، مع أنه لا يكون كذلك دائما؛ إذ يمكن أن يقول: «أكرم زيدا إن جاءك» و هذا نظير أن يقول أحد بتقدم الخبر الصادر عن الباقر عليه السلام على الخبر الصادر عن الصادق عليه السلام فى مقام المعارضه، مع أنه يقول بعض بعكس هذا.

نعم، إن كان ظهور الشرط ظهورا وضعيا فهو مقدم على الظهور الإطلاقي، و هكذا إن ثبت ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره فى حاشيه كتابه من أن ظهور الشرط مقدم على ظهور الجزاء عند العرف، و هذا يكفى فى تقدمه؛ إذ مسأله التداخل و عدمه ليست بمسأله عقليه، بل مسأله لفظيه، و الحاكم فيها هو العرف. هذا بيان واحد للمقدمه الاولى من مقدمات الشيخ الأنصارى قدس سره.

و البيان الآخر للمحقق النائينى قدس سره (1) و بيانه هنا مبين على مبناه فى البحث السابق من أن الأحكام تتعلق بالطبائع أو الأفراد، و هو قائل بأن متعلق الأحكام عباره عن صرف الوجود من الماهيه، و هو أول ما يتحقق به وجود الطبيعه، سواء كان فردا واحدا أو أفرادا متعدده فيما يمكن تحقق أفراد متعدده فى آن واحد.

و على هذا المبنى يقول فيما نحن فيه: إن المولى حين يقول: «إذا بليت فتوضأ» يتحقق لهذه القضيه الشرطيه مدلولان: أحدهما: مدلول لفظى، و هو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه، و الآخر مدلول عقلى و يتحقق فيه قيد، و هو أن المطلوب الواحد إذا امتثل مره لا يمكن امتثاله ثانيه؛ لعدم قابليه صرف الوجود للتعدد و التكرّر. هذا فى المطلوب الواحد.

و أما إذا كان المطلوب متعددا، و قال المولى عقيب الجملة السابقه: «إذا نمت

ص: ٤١٨

فتوضّأ» فيقتضى كلّ من القضيتين أن يكون شرطها سبباً مستقلاً لترتب الجزاء، ولازم حفظ استقلال كلّ من السببين الالتزام بتعدّد المطلوب المولى، فحينئذ يحكم العقل بتكرّر صرف الوجود من طبيعته، وتحقق الموضوع عقيب كلّ سبب، ولا يعارضه حكم العقل بأن امتثال طبيعته يحصل بإتيانها مرّة واحده.

ثمّ قال: ومّا ذكرنا انقذح الفرق بين طريقنا و الطريق الذى ذكره صاحب الكفايه و صاحب مصباح الفقيه، فإننا نقول: إنّه إذا كان المطلوب واحداً يحكم العقل بأنّ صرف الوجود لا- يتكرّر، وإذا كان المطلوب متعدّداً فلا- يبقى موضوع لحكم العقل؛ لأنّ موضوعه عبارته عن المطلوب الواحد، فنحن نرد من طريق الوجود، ولكنّهما وردا من طريق الحكومه، فإنّ بيانهما يرجع إلى أنّ الظهور الإطلاقيّ فى الشرط مقدّم على ظهور إطلاقيّ الجزاء لكونه معلّقاً على عدم البيان، و صلاحية ظهور إطلاقيّ الشرط للبيان لا شبهه فيه، فظهور القضية الشرطية فى السبب المستقلّ حاكم على ظهور إطلاقيّ الجزاء. هذا تمام كلامه مع التصرف فى عباراته.

و التحقيق: أنّ ظاهر كلامهما أيضاً عبارته عن الوجود، فإنّ إطلاق الجزاء يتحقّق فى صورته عدم تحقّق القرينه على التقييد، و إذا تحققت القرينه لا- يبقى محلّ للإطلاق، و هذا هو الوجود، و لكنّه ليس بمهمّ، إنّما الإشكال فى أصل بيانه، فإنّ ظهور إطلاقيّ الشرط فى القضيتين يقتضى السبب المستقلّ لكلا الشرطين، و لازم ذلك تعدّد المطلوب، و لكن ظهور إطلاقيّ الجزاء يقتضى وحده المطلوب، فإنّ متعلّق الوجوب هو صرف الوجود من طبيعته الموضوع بدون التقييد و التعليق، و لا يعقل أن يتعلّق به حكمان مستقلّان تأسيسيان،

و تشخيص تعدّد المطلوب و وحدته لا يكون بعهدة العقل، فإذا تحقّق الظهوران فلا دليل لتقدّم ظهور الشرط على ظهور الجزاء إلا أن يكون عند العرف مقدّماً عليه، كما ادّعه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في حاشيه الكفايه، و هو يحتاج إلى الإثبات.

هذا تمام الكلام في المقدّمه الاولى من مقدّمات الشيخ الأنصاري قدّس سرّه و حاصله: أنّ وجود سبب ثان ليس كالعدم، بل يترتّب عليه الأثر الوجودي، و على فرض إثبات هذه المقدّمه و الإغماض عن المناقشه فيها فلا بدّ في المقدّمه الثانيه من إثبات أنّ الأثر الوجودي الذي يترتّب عليه مغاير للأثر الذي يترتّب على السبب الأوّل، بمعنى أنّه حكم تأسيسى مستقلّ لا تأكيدى، و كلام الشيخ قدّس سرّه حول هذه المقدّمه أيضاً مفصّل، و لكن قبل الورود في بيانه إذا لاحظناها في نفسها يكون إثباتها أمر مشكل.

توضيح ذلك: أنّه إذا تعلّق الحكم بطبيعه واحده مرّتين بدون التعليق و التقييد-مثل: أن يقول المولى: «جئنى بالماء»، و قبل امثاله من جانب العبد خارجاً يقول أيضاً: «جئنى بالماء»-فلا شكّ في أنّ الحكم الثانى تأكيدى، و لا محذور في البين؛ لعدم إمكان تعلّق حكمان مستقلّان على طبيعه مطلقه واحده، فلا بدّ من حمل الحكم الثانى على التأكيد.

و أمّا في مثل: «إذا بليت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ» فيكون مقتضى إطلاق الجزاء أنّ الطبيعه المطلقه الواحده لا يمكن أن تكون متعلّق الحكّمين التأسيسيين، و مقتضى إطلاق الشرط أنّ لكلّ سبب سببىه مستقلّه و له حكم تأسيسى مستقلّ، سيّما بعد التوجّه إلى الوقوع الخارجى و أنّه قد يكون النوم متقدّماً على البول، و قد يكون البول متقدّماً على النوم، فلا بدّ من طريق التخلّص من هذه المشكله، و طريق التخلّص إمّا أن يكون بالتصرّف في إطلاق

متعلق الجزء و تقييده بأنه «إذا نمت فتوضاً وضوء من قبل النوم» و «إذا بلت فتوضاً وضوء من قبل البول» أو «إذا بلت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً وضوء آخر»، و إما أن يكون بالتصرف في سببه السبب الثاني؛ بأنه لا يترتب عليه حكم تأسيسى، بل يكون أثره تأكيد حكم الأول.

و معلوم أنّ نتيجة الطريق الأول عبارته عن عدم التداخل، و لا دليل لترجيحه على الطريق الثاني، و لا بدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات ترجيح الطريق الأول.

و كلام الشيخ الأنصارى قدس سرّه (1) هنا مع توضيح و تلخيص: أنّ السبب في مثل:

«إذا بلت فتوضاً» عبارته عن الشرط، و المسبب يحتمل أن يكون عبارته عن وجوب الوضوء كما يقتضيه ظاهر القضية الشرطيّه، و يحتمل أن يكون عبارته عن نفس الوضوء، و على الاحتمال الأول يكون معنى القضية: أنّ عقيب البول يتحقق اشتغال ذمّه المكلف بالوضوء، و إذا تحقّق النوم يتحقق عقيب اشتغال الذمّه الجديد بالوضوء، و إلاّ يلزم إمّا إنكار سببه النوم مع أنّ المفروض إثباتها في المقدّمه الأولى، و إمّا إنكار قابليّه المتعلق للتعدّد و التكرّر مع أنّه ليس كذلك، و لذا نقول بترجيح جانب التأسيس.

إن قلت: إنّ المولى إذا قال: «جئني بالماء» مرّتين، لما ذا لا تقول باشتغال ذمّه العبد مكرراً؟ و ما المانع من تحقّق الحكمين التأسيسيين؟ و ما الدليل على الالتزام بتأكيديّه حكم الثاني؟

قلت: لا يتوهم أنّ التأكيّد يتحقّق في مورد وحده المتعلق فقط، بل يتحقّق في مورد مغايره المتعلق أيضاً كالإفطار في شهر رمضان فإنّ الإفطار بشيء

ص: ٤٢١

حلال يكون حراما، والإفطار بشيء حرام يكون حراما مؤكدا كالأفطار بشرب المسكر مثلا.

هذا، مضافا إلى أنّ التعليق لا يكون مساوقا مع التأسيس عندى، بل هو مترتب على أمرين: أحدهما: أن يكون المتعلق قابلا للتعدد، و ثانيهما: أن يكون اشتغال الذمه متعددا، ولا يتحقق الطريق إلى التأسيس من دون إثبات تعدد اشتغال الذمه.

ثمّ إنّه لا بدّ من حمل «جئنى بالماء» الصادر عن المولى أوّلا- على التأسيس، و أمّا الذى صدر عنه ثانيا فهو محكوم بأنّه حكم تأكيدى؛ لعدم إمكان أن تكون طبيعه واحده متعلّقا للحكمين التأسيسيين، و أمّا فى القضايا الشرطيّه فلا يمكن هذا الأمر؛ إذ لا يتحقّق التقدّم و التأخّر الدائمى بين الشرطين، بل قد يكون النوم مقدّما على البول، و قد يكون البول مقدّما على النوم، و لا يمكن حمل ما صدر عن المولى ثانيا على التأكيد؛ إذ يمكن أن يتحقّق سببه قبل سبب الآخر. على أنّه يمكن صدور الجملتين عن المولى قبل تحقّق البول و النوم.

و التحقيق: أنّ هذا البيان ليس بتام؛ إذ يرد عليه:

أوّلا: أنّ منشأ تعدد الاشتغال الذى هو شرط للتأسيسيه لا محاله عبارته عن ظهور إطلاقى الشرط، و هو معارض مع ظهور إطلاقى متعلّق الجزاء.

و بعبارته اخرى: أنّ التأسيسيه و تعدد الحكم إن كان مع حفظ إطلاق متعلّق الجزاء فهو غير معقول؛ لأنّ تعلق الحكمين بالطبيعه الواحده بدون التقييد و التعليق أمر مستحيل، و إن كان مع التصرف فيه و تقدّم ظهور إطلاقى الشرط عليه فهو ترجيح بلا مرجح، و لا دليل عليه إلا أن يقول بتقدّمه عند العرف كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، و لكنّه يحتاج إلى الإثبات.

و ثانياً: أنه على فرض قبول تعدّد الاشتغال فهو لا يكون مساوقاً مع التأسيسية، بل يناسب التأكيد أيضاً؛ إذ لا بدّ في موارد التأكيد من الالتزام بتعدّد الاشتغال، وإلا يلزم أن يكون الحكم الثانى لغواً، ولكن تعدّد الاشتغال قد يمثل بإيجاد فرد واحد من المتعلّق فى الخارج، وقد يمثل بإيجاد فردين منه فيه، بل قد يمثل تعدّد الاشتغال فى مورد التأسيس أيضاً بامثال واحد، كما مرّ فى مثال ضيافه العالم الهاشمى، وما يوجب شبهه عدم تعدّد الاشتغال فى مورد التأكيد، هو كفايه امثال واحد، مع أنه لا يكون دليلاً لذلك.

و ثالثاً: أنه لا محلّ لمسأله التأكيد فى مثال الإفطار أصلاً، بل يتحقّق فى الإفطار بالمسكر عنوانان: أحدهما عنوان شرب المسكر، و هو متعلّق التحريم و يترتب عليه الحدّ، و الآخر عنوان الإفطار فى شهر رمضان، و هو أيضاً متعلّق التحريم و يترتب عليه التعزير، و إن جمع أحد بين العنوانين فيتحقّق هنا حكمان مستقلّان فيترتب عليه الحدّ و التعزير، و هذا نظير الصلاه فى الدار المغصوبه، فخرج هذا المثل عن دائره التأكيد لا شبهه فيه.

بقى من كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فرض سببّه البول و النوم لنفس الوضوء، و كون المسبّب فى القضيتين عباره عن نفس الوضوء، و قال: إنّ المقصود من السببّه هنا لا تكون السببّه العاديه و العقلية حتّى يتحقّق المسبّب بعد تحقّق السبب قهراً، بل المقصود منها السببّه الجعليه، بمعنى تحقّق الارتباط بين البول و الوضوء، و لكنّه ليس بمعلوم إلاّ لجاعل السببّه أى الشارع.

و بعباره اخرى: أنّ الوضوء عقيب البول و النوم مطلوب للشارع، و لازم ذلك القول بالتداخل، فإنّ المطلوب وقوع الوضوء عقيب النوم و البول، فإذا بال المكلف و نام و لم يتخلّل بينهما وضوء بل تحقّق وضوء عقيبهما يصدق أنّ

هذا الوضوء وقع عقيب النوم كما يصدق أنه وقع عقيب البول.

و أما كلام الشيخ قدس سره (1) حول المقدمه الثالثه فهو: أن بعد إثبات أن السبب الثانى ليس وجوده كالعدم و أنه يؤثر فى حكم تأسيسى مستقل فلا- تبقى شبهه لعدم انطباق حكمين تأسيسيين على فرد واحد، هذا بخلاف اجتماع العنوانين فى فرد واحد، نظير: إكرام العالم و ضيافه الهاشمى، فتكون نتيجة البحث استحاله التداخل و عدم معقوليته؛ لعدم إمكان أن يكون فردان من ماهيته فردا واحدا، فلا- يعقل القول بالتداخل، و على هذا تكون الضابطه فيما نحن فيه عباره عن عدم التداخل، فإن كان ظاهر القضيّه الشرطيّه على خلافها فلا بدّ من التصرف فيه.

ثمّ قال: إنّ تداخل الأغسال فى غسل واحد إن تحقّق من المكلف بتيه عناوين متعدّده يكون بدليل كونها ماهيات مختلفه، و الشاهد على ذلك التعبير عنها فى بعض الروايات بأنه: «إذا اجتمع عليك حقوق» و معناه أنّ كلّ واحده منها حقّ مستقلّ، و لا مانع من اجتماع ماهيات مختلفه فى وجود واحد، فيكون غسل الجنابه ماهيه خاصّه، و غسل الحيض ماهيه اخرى، و هكذا. و إن لم يكن من حيث الصوره بينهما فرق لكون العبادات من العناوين القصديّه، مثل صلاه الظهر و العصر، و جواز التداخل فى الأغسال من الشارع دليل على كونها ماهيات مختلفه.

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا الكلام أيضا ليس بتمام؛ إذ سلّمنا أنّ الفردين مع حفظ كونهما فردين لا يمكن جعلهما فردا واحدا، إلا أنّ هذا الكلام يرجع إلى أنّ الواجب و متعلّق الوجوب فى جزاء القضيتين هو فرد من الوضوء، مع أنه

ص: ٤٢٤

مخالف لمبناه؛ إذ قد مرّ أنه قائل بتعلّق الأحكام بالطبائع و الماهيات.

على أنه أمر مستحيل، فإنّ الفرد عبارته عن وجود الماهية مع خصوصيات فردية، وقد مرّ قول صاحب الكفاية قدّس سرّه بأنّ الماهية لا يمكن أن تقع متعلّق الأحكام؛ إذ الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي، ولا محاله يكون متعلّق الأحكام وجود الطبيعة، والخصوصيات الفردية خارجة عن دائره المتعلّق عنده.

وقلنا: إنّ لازم ذلك وجود الطبيعة قبل وجوبه؛ لتقدّم الموضوع على الحكم، وتعلّق الأمر بشيء موجود تحصيل للحاصل، وتعلّق النهي و الزجر بشرب الخمر الموجود تغيير الواقعيه عمّا وقعت عليه، مع أنّهما أمران ممتنعان، و بيان الشيخ قدّس سرّه أسوأ حالاً من ذلك؛ لدخاله الخصوصيات الفردية أيضاً في المتعلّق.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الفرد -بعد تقديم ظاهر القضية الشرطية و حفظ تعلّق الأحكام بالطبائع- تقييد الجزاء في القضيتين، يعنى «إذا بليت فتوضّأ وضوء من قبل البول»، و «إذا نمت فتوضّأ وضوء من قبل النوم»، فيكون متعلّق الوجوب الماهيتين المتغايرتين. و إن عبّر عنهما بالفرد، و لكن تعلّق الأحكام به واضح البطلان.

و جوابه: أنّ تغاير متعلّق الوجوب في القضيتين بهذا البيان لا شكّ فيه، و لكنّه لا دليل على مغايرتهما بنحو التباين حتّى نقول بعدم إمكان اجتماعهما في وجود واحد، و لعلّ مغايرتهما كانت نظير مغايره الأغسال الواجبه -أى التغاير بالعموم من وجه- إلاّ أن يقول الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بالفرق بين المسألتين بأنّ الروايه في باب الأغسال تدلّ على كفايه غسل واحد بتيه جميع الأغسال، و أمّا

فيما نحن فيه بعد قبول أصل المغايره و تعدّد الاشتغال يكون مقتضى الاشتغال اليقيني عدم الاكتفاء بوضوء واحد في مقام الامتثال، فلا بدّ من تحقّق وضوءين حتّى تتحقّق البراءه اليقيتيه.

و التحقيق: أنّ هذا و إن كان توجيهها لكلام الشيخ قدّس سرّه و لكنّه لا ينطبق على نتيجه كلامه، فإنّه استفاد من المقدمات الثلاثه أنّ التداخل أمر مستحيل، و نتيجه هذا التوجيه تعدّد التكليف، و حكم قاعده الاشتغال بتعدّد الوضوء في مقام الامتثال، و قد مرّ في ابتداء البحث أنّ القول بالاستحاله خارج عن محلّ النزاع، و أنّه يجرى فيما كان التداخل و عدمه ثبوتاً أمراً ممكناً.

مضافاً إلى أنّنا استفدنا من كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه أنّ الحاكم بتقديم ظهور القضية الشرطيّه في السببيّه المستقلّه على ظهور إطلاق متعلّق الجزاء هو العرف، فيحكم العرف بتعدّد الاشتغال، و لانزم ذلك تغاير متعلّق التكليف، و مع انضمام حكم قاعده الاشتغال إليه استفدنا عدم التداخل في المسأله، و هذا مخالف مع ظاهر كلام الشيخ قدّس سرّه و سائر القائلين بعدم التداخل، و لكنّه لا بدّ من الالتزام بذلك؛ إذ لا يتحقّق طريق سوى ذلك، فنتيجه البحث في القضيتين الشرطيتين عبارته عن عدم التداخل مع حذف كلمه الاستحاله التي تتحقّق في كلام الشيخ قدّس سرّه.

و البحث الآخر في أنّه إذا تحققت قضيه شرطيّه واحده، مثل: «إذا بليت فتوضّأ» هل يجب بحسب القاعده الأولى عقيب كلّ بول وضوء مستقلّ، فإذا بال مرّتين يجب عليه وضوءان أم لا؟ و قد مرّ عن بعض العلماء القول بالتفصيل بين أسباب متعدّده من نوع واحد، و أسباب متعدّده من أنواع المختلفه، و تمّ البحث في القسم الثاني، و نبحت الآن في القسم الأوّل.

فربما يقال: إنَّ مسأله التداخل و عدم التداخل هنا مبتن على كون الشرط فى القضيه الشرطيه عباره عن الطبيعه أو الأفراد؛ إذ يحتمل أن تكون القضيه بمعنى أنه: إذا تحقّق كلّ فرد من أفراد البول يجب عليك الوضوء، فلا- بدّ حينئذ من القول بعدم التداخل؛ لاستقلال الأفراد فى السبب.

و يحتمل أن يكون الشرط فى القضيه عباره عن طبيعه البول و ماهيته، و العرف قائل بأنّ الطبيعه لا تتعدّد بتعدّد الأفراد، و حينئذ لا بدّ من القول بالتداخل.

و جوابه: أنّ الشرط إن كان عباره عن الطبيعه فهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ النزاع يجرى فيما كان الفرد الثانى فى مقابل الفرد الأوّل مؤثراً فى ترتّب الجزاء، و أن تكون أفراد متعدّده من نوع واحد نظير أفراد متعدّده من أنواع متعدّده، و لو فرض الشرطيه للطبيعه فلا فرق فيها بين فرد واحد و أفراد متعدّده و لا أثر للفرد الثانى أصلاً، و الحال أنّه خلاف الفرض؛ إذ المفروض أن يكون كلّ فرد من أفراد البول مؤثراً فى ترتّب الجزاء.

و أمّا إن كان الشرط عباره عن أفراد الطبيعه كما يساعده العرف فمقتضى القاعده عدم التداخل، فلا يصحّ القول بالتفصيل، إلى هنا تمّت مسأله التداخل.

و لا بدّ لنا من التعرّض لبحث آخر لتكميل بحث مفهوم الشرط و تتحقّق له مقدّمه، و هى: أنّ الاختلاف بين المفهوم و المنطوق فى الإيجاب و السلب، و المنطوق يدلّ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، و المفهوم يدلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، و لازم ذلك أخذ جميع خصوصيات المنطوق فى المفهوم، إن كان المنطوق: «إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة» فمفهومه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه يوم الجمعة»، و إن كان الشرط فى القضيه الشرطيه

أمرا مركباً مثل: «إن جاءك زيد و سلم عليك يجب عليك إكرامه» فمفهوم هذا المنطوق يعنى انتفاء المركب قد يكون بانتفاء كلا الجزئين، وقد يكون بانتفاء جزء واحد منه، مثل: «إن لم يجئك زيد أو لم يسلم عليك فلا يجب عليك إكرامه».

و إن كان الشرط فى المنطوق أحد أمرين، مثل: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاب يجب عليك إكرامه»، فمفهومه يكون بانتفاء كلا الأمرين، مثل: «إن لم يجئك زيد و لم يكتب لك كتاباً فلا يجب عليك إكرامه».

و إن اخذ فى جزاء القضية الشرطية العام المجموعى، مثل: «إن رزقت زياره الحجّه عليه السّلام يجب عليك إكرام العلماء»، و معلوم أنّ هنا حكماً واحداً، و هو متعلّق بإكرام جميع العلماء، و لا يمثل إلّا بإكرام الجميع، و له موافقه واحده، و مخالفه واحده، و مفهوم هذه القضية يكون بانتفاء إكرام مجموع العلماء، و هو كما يصدق بانتفاء وجوب إكرامهم رأساً، كذلك يصدق بانتفاء وجوب إكرام عدّه منهم.

و إن اخذ فى الجزاء العام الاستغراقى فالحكم فيه يتعدّد بتعدّد أفراده، و لكلّ حكم موافقه و مخالفه مستقلّه، مثل: «إن رزقت زياره الحجّه عليه السّلام يجب عليك إكرام كلّ عالم»، فهل يكون مفهومه العام الاستغراقى المنفى أو انتفاء إكرام كلّ عالم؟ و هو يصدق مع وجوب إكرام بعض العلماء، و نظيره ما ورد فى الفقه مثل:

قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء»، [\(١\)](#) قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه [\(٢\)](#):

مفهومه: «أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كز ينجسه كلّ شيء صالح للتنجيس».

ص: ٤٢٨

١- (١) الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- (٢) مطارح الأنظار: ١٧٤.

بخلاف صاحب هدايه المسترشدين (١)، فإنه يقول: بأنّ كلمه «شىء» نكره واقعه فى سياق النفى فى القضيّه المنطوقيه، و لذا يفيد العموم، و أمّا من جهه المفهوم فهى نكره واقعه فى سياق الإثبات، فهى لا تفيد العموم، فالمفهوم نقيض العموم، ينطبق على موجه كليّه و موجه جزئيه.

و قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه لتبيين مدّعا: إنّه لا خصوصيّه للفظ «الشيء» المأخوذ فى الجزاء، بل هو مرآه للعناوين النجسه، و عنوان إجمالى قام مقامها، فإن كان قول الإمام عليه السّلام مكانه «أنّ الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه الدم و المنى و البول و الغائط...»، يكون مفهومه قطعاً «أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كزّ ينجسه الدم و المنى و البول...» و هكذا فى العام الاستغراقى.

و لقائل أن يقول: إنّ الأمر ليس بدائر بين الأمرين حتّى نحتاج إلى تأييد أحدهما لا محاله، بل يتحقّق أمر ثالث، و هو أنّ المفهوم عباره عن الانتفاء عند الانتفاء، بلا فرق بين كون جزاء القضيّه موجه أم سالبه، مثل: «إن جاءك زيد فلا تكرمه»، و مفهومه أيضاً انتفاء الجزاء-أى لا- تكرمه-عند انتفاء الشرط، و لا يكون المقصود فى باب المفهوم إثبات النقيض؛ إذ لا ربط بين المسألتين، و مفاد المفهوم لا يكون أزيد من انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فعلى هذا يكون مفهوم الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شىء، أنّ مع انتفاء بلوغ الماء قدر كزّ ينتفى الجزاء-أى لا ينجسه شىء-و أمّا قيام ينجسه كلّ النجاسات مقامه أو بعضها فلا بدّ أن يستفاد من الخارج، و لا يكون من شأن المفهوم تعيين أحدهما، و لا يلزمنا الالتزام بكلام الشيخ و لا بكلام صاحب الحاشيه معيّنا بعد الدقه فى معنى المفهوم؛ إذ المفهوم ينطبق على كلاهما معا كما لا يخفى.

ص: ٤٢٩

و لا بدّ في هذه المسأله من التعرّض لأمرين بعنوان المقدّمه:

الأوّل: أنّ الوصف قد يكون معتمدا على الموصوف و مشتملا على ذكره، مثل: «أكرم رجلا- عالما» و قد يكون غير معتمد عليه، مثل: «أكرم عالما»، و ربما يقال: إنّ النزاع في باب مفهوم الوصف يختصّ بالصوره الاولى، فإنّ طريق إثبات المفهوم هنا أنّ إضافه القيد في كلام المولى الحكيم يكون لغرض لا محاله، و لا بدّ للقيد من مدخلية لخروج كلام المتكلم عن اللغويه، و مورد هذا الاستدلال فيما إذا ذكر الوصف و الموصوف معا، فالصوره الاولى خارجه عن دائره النزاع في مفهوم الوصف، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ الاستدلال لا ينحصر بإضافه لفظيه، بل إن ذكر عنوان يرجع عند التحليل إلى الذات و الصفه، مثل: «أكرم عالما» فيجرى الاستدلال بأنّ عدول المتكلم عن عنوان الذات إلى عنوان الصفه مع تأخره عن الذات من حيث الرتبة لا محاله يكون لغرض، و هو مدخلية في الحكم بحيث يتنفى الحكم بانتفائه، فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهه.

و لذا يكون مفهوم الروايه النبويه: «لئى الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» (1)، يعنى تأخير و مسامحه المديون الواجد يحلّ عقوبته و عرضه: «أنّ لئى غير الواجد لا يحلّ عقوبته و عرضه» عند كثير من القائلين بالمفهوم، مع أنّ الوصف ذكر خاليا عن الموصوف.

الأمر الثانى: أنّ الوصف إذا لوحظ مع الموصوف يتحقّق بينهما حالات مختلفه من حيث النسبه، و ما هو القدر المتيقن من محلّ النزاع أن تكون النسبه

ص: ٤٣٠

بينهما عامياً و خاصاً مطلقاً، بحيث يكون الوصف أخصّ مطلقاً، مثل: «أكرم إنسانا عالماً»، وهكذا إن كانت النسبة بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، و مادّة الاجتماع عبارته عما يدلّ عليه المنطوق، مثل: «فى الغنم السائمه زكاه»، و معلوم أنّ مادّة الافتراق من جهه الموصوف، أى الغنم غير السائمه داخل فى محلّ النزاع فى باب المفهوم قطعاً.

و أمّا مادّة الافتراق من جهه الوصف، مثل: «الإبل السائمه» فالظاهر أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا بدّ فى المفهوم من كون الموضوع محفوظاً، خلافاً لبعض الشافعيّين (1) فإنّه يقول بأننا نستفيد من مفهوم هذه الجملة عدم وجوب الزكاه فى الإبل غير السائمه أيضاً، و هكذا إن كانت النسبه بينهما التباين، بل فى نفس المنطوق أيضاً محلّ إشكال بأنّه كيف يمكن أن يكون الوصف و الموصوف متباينين، مثل: «أكرم إنسانا غير مستوى القامه»؟!

و هكذا إن كان الوصف و الموصوف متساويين، يعنى كلّما صدق عليه الوصف صدق عليه الموصوف، و بالعكس؛ إذ البحث فى وجود الحكم و عدمه فيما تحقّق الموصوف بدون الوصف، و هذا الفرض لا يتحقّق فى المتساويين.

و هكذا فى العموم و الخصوص المطلق إذا كان الموصوف أخصّ مطلقاً؛ إذ النزاع يجرى فيما إذا تحقّق الموصوف بدون الوصف.

ثمّ إنّ كلمات النافين و المثبتين هنا نظير ما ذكر فى مفهوم الشرط من طريق القدماء لإثبات المفهوم، و طرق المتأخّرين لاستفاده العليّه المنحصره من الوضع و الانصراف، و إطلاق أداه الشرط، و إطلاق نفس الشرط، و إطلاق الجزاء.

ص: ٤٣١

و الجواب الجواب، لكنّ الفرق بين مفهوم الوصف و مفهوم الشرط: أنّ القائل بالمفهوم فى القضيه الشرطيه من طريق الوضع و الانصراف يقول: إنّ أداه الشرط-مثل كلمه «إن» و«إذا»-وضعت للدلاله على العليه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها فى مقام الاستعمال، و أمّا فى القضيه الوصفيه فلا بدّ من القول بأنّ الجملة الوصفيه وضعت للدلاله على العليه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها حين الاستعمال؛ إذ لا يمكن القول بدلاله الوصف أو الموصوف عليها.

و لكنّه قد مرّ فى ابتداء بحث المفاهيم أنّ القائل بالمفهوم من طريق الوضع و الانصراف لا- يحصر دائره المفهوم بالجملى الإنشائيه، بل يجرى هذا المعنى عنده فى الجملى الخبريّه أيضاً، ففى القضيه الوصفيه أيضاً يقول بتحقيق المفهوم فى الجملى الإنشائيه و الخبريه معاً؛ إذ لا يصحّ الفرق بينهما من حيث الدلاله على العليه المنحصره بالوضع أو الانصراف و عدمها، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك فى مثل: «جاءنى رجل عالم»، و«أضيف غدا رجلا عالما»، فتكون مسأله المفهوم فى القضيه الوصفيه أسوأ حالاً من المفهوم فى القضيه الشرطيه، و إذا كانت أدلّه القائلين بالمفهوم هنا قابله للمناقشه فتكون هاهنا أيضاً كذلك. هذا تمام الكلام فى القضيه الوصفيه.

مفهوم الغايه

و من القضايا التى وقع الاختلاف فيها من حيث المفهوم هى القضيه المعنيه بغايه، فيقع البحث فى أنّ القضيه الغايه هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الغايه أم لا-؟ و أمّا مسأله دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه فلا- دخل لها فى أصل البحث عن المفهوم، بل لها علاقه فى سعه المفهوم و ضيقه.

و اختار المحقق الخراساني قدس سره (١) وأكثر تلامذته التفصيل في المسأله، و هو أنّ الغايه إن كانت غايه للحكم يتحقق المفهوم، و إن كانت غايه للموضوع لا- يتحقق المفهوم، مثل: «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قدر»، فيحتمل أن يكون «حتى تعلم» غايه للطاهر، و يحتمل أن يكون غايه لكلّ شيء، يعني كلّ شيء غير معلوم القداره طاهر.

و استدللّ المحقق الحائري قدس سره (٢) على هذا التفصيل بما يلي: قد حَقَّقنا في محلّه أنّ مفاد هيئته «افعل» إنشاءً طبيعي الطلب لا الطلب الجزئي الخارجى، فتكون الغايه فى قضيه: «اجلس من الصبح إلى الزوال» غايه لكلّى الطلب المتعلّق بالجلوس، و لازم ذلك ارتفاع حقيقه الطلب و طبيعته عن الجلوس عند وجودها. نعم، لو قلنا: إنّ مفاد الهيئته هو الطلب الجزئي الخارجى فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي، و لا ينافى وجود جزئى آخر بعد الغايه، و حيث إنّ التحقيق هو الأوّل تكون القضيه ظاهره فى ارتفاع سنخ الحكم.

و أمّا إن كانت الغايه غايه للموضوع فحالتها حال الوصف فى عدم الدلاله على المفهوم.

و قال المحقق الحائري (٣) فى تعليقه على هذا الكلام: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيما اخذ فيه الغايه قيذا للحكم، كما فى «اجلس من الصبح إلى الزوال»؛ لمساعدته الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: «و إن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب»، فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأوّل،

ص: ٤٣٣

١- ١) كفايه الاصول ٣٢٤-١: ٣٢٥.

٢- ٢) درر الفوائد: ٢٠٤-٢٠٥.

٣- ٣) المصدر السابق.

و يكشف هذا عن عدم تحقّق المفهوم له؛ إذ لو كان مفهومه: «لا- يجب الجلوس بعد الزوال» لا- محاله يكون معارضا للكلام الثاني، فلا بدّ من إنكار المفهوم للقضيّة الغائيّة رأسا.

و التحقيق: أنّ ذلك- أى ما فى التعليقه- لا- يمكن المساعده عليه أولا: أنّ المتعلّق فى كالا- الحكمين هو الجلوس، و العرف بعد ملاحظه الحكمين يرى القضيّتين بمنزله قضيّته واحده، و أنّ حكم المولى هو إيجاب الجلوس من الصبح إلى الغروب، إذا فلا بدّ من ملاحظه الحكم بالنسبه إلى ما بعد الغروب، و بعد مراجعه العرف يستفاد عدم وجوب الجلوس بعد الغروب، و الحكم منشؤه عباره عن مفهوم الغايه و حكم الثانى مانع من عدم الوجوب بعد الزوال، و تعدّد الحكم كاشف عن تعدّد العله.

و ثانيا: أنّه لو فرض تحقّق المفهوم لقوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال»، فلا- يتحقّق التعارض بين مفهوم الكلام الأوّل و منطوق الكلام الثانى، فإنّ مفاد المفهوم أنّه: لا- يجب الجلوس بعد الزوال، سواء جاء زيد أم لا، و المنطوق يقول: «إن جاءك زيد يجب الجلوس بعد الزوال».

و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التعارض بين المطلق و المقيد، كما حقّق فى محلّه.

و ثالثا: أنّ الغايه يحتمل أن تكون قييدا للموضوع فى المثال عند العرف، و على هذا لا- يدلّ على المفهوم، كما اعترف بذلك، فيكون الدليل على عدم التعارض بين الحكمين كون الغايه قييدا للموضوع عرفا، فلا يمكن سدّ طريق مفهوم الغايه بهذا البيان فى صورته كون الغايه قييدا للحكم، بل لا بدّ من الالتزام بمفهوم الغايه إن كانت غايه للحكم، و إن قلنا بأنّ مفاد الهيئه طلب جزئى.

و ما يهدينا إلى هذه الاستعمالات العرفيه المتداوله المتكثّره إذا كان حكم

المولى معيًّا بغايه يحكم العرف بانتفاء الحكم عند انتفاء الغايه، بلا فرق بين إلقاء الحكم بهيئه «افعل» أو بكلمه «يجب»، و حاكميّه فهم العرف بالنسبه إلى المتفاهم من القضايا لا- شبهه فيه، فلا- نحتاج لإثبات المفهوم هنا إلى الوضع و الانصراف و الإطلاق و أمثال ذلك.

و أما بحث دخول الغايه فى المعنيّ و خروجها عنه مع عدم ارتباطه فى بحث المفاهيم فلا بدّ من الإشاره إليه، بعد التوجّه إلى أنّ المراد من الغايه هنا هو مدخول «إلى» و «حتّى»، و تكون نفس الغايه ذات أجزاء زمانيه، مثل: «أتمّوا الصيام إلى الليل»، أو ذات أجزاء مكانيّه، مثل: «سرت من البصره إلى الكوفه»، أو ذات أجزاء أخر، مثل: «أكلت السمكه حتّى رأسها»، فغايه الفلسفى- أى انتهاء كلّ جسم- خارجه عن محلّ النزاع، فلا يصحّ ارتباط هذا البحث بجزء لا يتجزأ و أمثال ذلك.

و بعد التوجّه إلى عدم اختصاص هذا النزاع بغايه الموضوع- كما أشار إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيته على الكفايه- و أنّ غايه الحكم إن كانت ذات أجزاء زمانيه، مثل: «أتمّوا الصيام إلى الليل» فهى أيضا داخله فى محلّ النزاع.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مسأله دخول الغايه فى المعنيّ و خروجها عنه مسأله عرفيه، و الظاهر بعد الرجوع إلى الاستعمالات العرفيه أنّها خارجه عن المعنيّ، و لا فرق فى ذلك بين غايه الحكم و غايه الموضوع، فلا طريق لهذه المسأله سوى الاستعمالات العرفيه، و نحن نرى صدق جمله:

«سرت من الدار إلى المدرسه»، عرفا إذا كان السير من باب الدار إلى باب المدرسه.

يحتمل أن يرتبط هذا المعنى بالمنطوق، ومفهوميته أمر مشكل، ومعلوم أنّ الاستثناء من النفي إثبات، مثل: «ما جاءني القوم إلا زيدا»، ومن الإثبات نفي، مثل: «جاءني القوم إلا بكرا»، إنّما الكلام في دلاله الاستثناء على انحصار المجيء بزيد و عدمه في المثال الأوّل و انحصار عدم المجيء ببيكر و عدمه في المثال الثاني، و حكي عن أبي حنيفة إنكار هذه الدلالة، و استشهد بروايه: «لا صلاة إلا بطهور»، بأنّ الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان دالاً على أنّ الواجده للطهور هي الصلاة مطلقاً، و إن كانت فاقده لما عداه من الأجزاء و الشرائط، فهو باطل قطعاً؛ إذ لا شكّ في انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها مع وجود الطهور.

و جوابه: أنّ المستثنى منه هنا هو التامّ الجامع للأجزاء و الشرائط إلا- الطهور، فإنّه إمّا ليس بصلاة أصلاً بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، و إمّا ليس بصلاة تامّة بناء على وضعها للأعمّ، فالمراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعبره فيها صلاة إلا إذا كانت واجده للطهاره، مع أنّ إثبات عدم دلاله الاستثناء على الاختصاص بسبب القرينه لا يقدر في وضع أداه الاستثناء للدلاله عليه، فالاستعمال مع القرينه كما في المثال لا يدلّ على مدّعه أصلاً.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّّه لا موقع للاستدلال على المدّعي بقبول رسول الله صلّى الله عليه و آله إسلام من قال كلمه التوحيد؛ لإمكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

ثمّ استشكل في دلالتها على التوحيد بالمناسبه، مع أنّه لا- يرتبط بمسأله المفهوم أصلاً، و هو أنّ خبر «لا» إمّا يقدر «ممكناً» أو «موجوداً»، و على كلّ تقدير لا دلالة لها على التوحيد، أمّا على الأول فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا- وجوده، و أمّا على الثاني فلاّنها و إن دلت على وجوده تعالى، إلاّ أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان و استحاله إله آخر.

ثمّ أجاب عنه بما لا- يليق بشأنه، و قال: إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفى ثبوته و وجوده في الخارج، و إثبات فرد منه فيه- و هو الله تعالى- يدلّ بالملازمه البينه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك و تعالى؛ ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب، و أمره دائر بين وجوب الوجود و استحاله الوجود، بخلاف الممكن.

و لكن هذا لا- يوافق التأريخ و اللغه و القرآن؛ إذ التوحيد على أقسام: توحيد في الذات، و توحيد في الصفات، و توحيد في الأفعال، و توحيد في العباده، و معلوم أنّ إشكال أعراب الجاهليّه لا- يكون في مرتبه توحيد الذات، فإنّهم كانوا معتقدين بالمبدإ، كما أشار إليه القرآن بقوله: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَيَّحَرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ (١)**، و يستفاد من هذه الآيه اعتقادهم بتوحيد الذات و توحيد الأفعال، و لازم ذلك الاعتقاد بتوحيد الصفات، و لكنّهم كانوا فاقدين للتوحيد في العباده، و كان غرضهم من عباده الصنم التقرب إلى الله تعالى، و يقولون: **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (٢)**، و قول رسول الله صلّى الله عليه و آله لهم: «قولوا لا إله إلاّ الله تفلحوا» يكون معناه:

ص: ٤٣٧

١-١) العنكبوت: ٦١.

٢-٢) الزمر: ٣.

أنّ فلا حكم فى التوحيد فى العباده، و يكون معنى كلمه «إله» من حيث اللغه:

المعبود الصالح للعبوديه، فمعنى كلمه التوحيد أنّه لا معبود موجود إلاّ الله.

و توهم صاحب الكفايه قدس سرّه أنّه يرتبط بمقام التوحيد فى الذات، و هو كما ترى.

و أمّا دلالة الاستثناء على الحصر بمعنى استفاده الأمرين من جمله «جاءنى القوم إلاّ زيدا»، أى عدم مجيء زيد، و انحصار عدم المجيء به، فعلى القول به كما يكون كذلك عند العرف لا يرتبط هذا بالمفهوم، بل هو مفاد المنطوق؛ إذ لا يبقى محلّ للمفهوم بعد تعرّض المنطوق لجانبى الإيجاب و السلب معا، بخلاف كلمه «إنّما» و «بل» الإضرائيه و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى باب المفاهيم.

ص: ٤٣٨

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

أشاره

في العامّ والخاصّ

ص: ٤٣٩

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في الفصل الأوّل منه أنّه: قد عرّف العام بتعاريف، و قد وقع من الأعلام فيها النقض بعد الأطراد تاره و الانعكاس اخرى بما لا- يليق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيّة تقع في جواب السؤال عنه ب«ما» الشارحه، و ليست واقعه في جواب السؤال عنه ب«ما» الحقيقيّه.

ثمّ ذكر شاهدا لذلك و قال: كيف؟ و كان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهومه و مصداقا، و لذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الأطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهه تعتريه- أى المعنى المركوز- من أحد، و التعريف لا بدّ أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثمّ قال: فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهه في أنّها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته؛ لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراد و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاّ لحكم من الأحكام، فلا موضوعيّة لعنوان العام و لا خصوصيّة له،

ص: ٤٤١

ولا- يترتب على فهمه بكنهه ثمره فقهيته؛ إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعى نظير ترتبه على الموضوعات الاستنباطية.

وأورد عليه المرحوم المشكيني قدس سره (1) بأن ظاهر العلماء من التعاريف التعريف الحقيقي لا سيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد والعكس، ولو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال. هذا أولا.

و ثانيا: أنهم كثيرا ما يبحثون عما لا- ثمره له، مضافا إلى أنه يترتب عليه ثمره اصوليه عنده، وهو تقدم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به في بحث المقدمه.

و الجواب عن الأول: أن ظهور التعريف في الحقيقي لا يكون قابلا للإنكار، ولكن تحقق قرينه أقوى على خلافه يوجب رفع اليد عنه، وهي القطع بأن هذا الشيء فرد للعام ولا يشمل التعريف، فلا يبقى مجال للظهور المذكور.

أو أن هذا الشيء كالمفرد المعرف بلام الجنس ليس بفرد له، ولكن يشمل التعريف، فهذا التعريف لا- يكون بطارد ما يكون خارجا عن ماهية العام، فلا مجال لكلامه قدس سره بعد تحقق الشاهد المذكور في كلام صاحب الكفايه قدس سره.

و الجواب عن الإشكال الثاني: أولا: أن المقصود من الأثر: الأثر الفقهي، وأن عنوان العام لا- يكون موضوعا للأمر والنهي في الشريعة، وهذا الأثر أثر اصولي، و ثانيا: أن أقوائيه دلالة العام أوجب تقدمه على المطلق، و حينئذ لا تبقى موضوعيه لعنوان العام و المطلق؛ إذ العام بما هو عام لا- يكون موضوعا للتقدم بعد ما كانت أقوائيه الدلالة عله له، بل كل دلالة تكون أقوى من الاخرى، فهو مقدم، و العام من مصاديقه.

ص: ٤٤٢

و الفرق بين العام و المطلق أنّ العام يدلّ بدلاله لفظيّه وضعيّه على الأفراد و المصاديق و ناظر إليها، مثل: «أكرم كلّ عالم»، فالعام متعرّض للأفراد بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل؛ إذ لا يدلّ على الخصوصيّات الفرديّه، نظير دلاله «أكرم زيدا العالم»، و «أكرم بكرا العالم»... و المطلق أنّ المولى إذا قال: «اعتق رقبه» أو «أحلّ الله البيع» -مثلا- يستفيد العقل بعد تماميّه مقدّمات الحكمه أنّ مراده مطلق الرقبه و طبيعه البيع، فالإطلاق لا يرتبط بالوضع و الدلاله اللفظيّه أصلا.

و الحاصل: أنّ العموم مستند بوضع الواضع، و الإطلاق مستند بمقدّمات الحكمه.

و لكن يلاحظ في كلمات كثير من العلماء تقسيم العموم إلى أنّه قد يستفاد من طريق وضع اللفظ، نظير كلمه «كلّ» مثلا، و قد يستفاد من طريق العقل، نظير النكره في سياق النفي، و قد يستفاد من الإطلاق، نظير: «أحلّ الله البيع»، و العقل يستفيد العموم من مثل: «لا رجل في الدار»؛ إذ الطبيعه لا تنتفى إلّا بانتفاء جميع أفرادها.

و معلوم أنّه ليس بصحيح؛ إذ يرد عليه: أوّلا: أنّ الطريق الثاني و الثالث كلاهما عقليان، فإنّه كما يستفاد الإطلاق من تماميّه مقدّمات الحكمه كذلك يحكم بأنّ الطبيعه لا تنتفى إلّا بانتفاء جميع أفرادها.

و ثانيا: أنّه قد مرّ مفضّلا أنّ هذه القاعده العقليّه مخالفه للعقل؛ إذ لو كان إيجاد الطبيعه بوجود زيد-مثلا- يكون انعدامها بعدمه، فلا مانع من كون الطبيعه متّصفه بالوجود و العدم معا، بلحاظ الأفراد الموجوده في الخارج و المعدومه فيه، كاتّصاف ماهيّه الإنسان بالطويل و القصير بلحاظ الأفراد،

كما أنها بالحمل الأولى لا يكون طويل القامه و لا قصير القامه، لا موجوده و لا معدومه؛ لعدم كونها جزء الماهية، فمبنى عموميه وقوع النكره فى سياق النفى ليس بصحيح.

و كذلك لا- يصح استفاده العموم من مقدمات الحكمه، بل نتيجتها عباره عن الإطلاق، و معناه أنّ تمام المتعلق و الموضوع للحكم بالوجوب فى إفتار شهر رمضان عباره عن عتق الرقبه-مثلا- بدون أى نظاره إلى الأفراد و المصاديق، بخلاف العموم، فلا يمكن أن يكون الإطلاق طريقا للعموم بلحاظ اختلافهما ماهية و تباينهما ذاتا، و لذا ذكرهما الاصوليون فى البابين المستقلين.

و لا بدّ من ملاحظه تقسيم العام و المطلق؛ إذ العام قد يكون استغراقيا، و قد يكون مجموعيا، و قد يكون بدليا، و المطلق أيضا قد يكون شموليا، و قد يكون بدليا، و إن كان هذا التقسيم محلا للبحث و المناقشه كما سيأتى.

و البحث فى العام يكون أولا: فى مفاد الأقسام، و ثانيا: فى أنّ هذه الأقسام هل تتحقق قبل عروض الحكم عليها أم بعده؟

و العام الاستغراقى: أن يكون كلّ فرد من أفراده مستقلا فى الموضوعيه بدون رعايه الانضمام و الوحده و لو اعتبارا، كقولنا: «أكرم كلّ عالم»، فإذا أكرم بعض العلماء و لم يكرم الآخر فقد أطاع و عصى.

و العام المجموعى: أن يكون مجموع الأفراد موضوعا لحكم واحد، فلو أكرم العلماء إلا واحدا لم يتحقق الامتثال؛ إذ يكون كلّ واحد من الأفراد جزء من الموضوع، نظير المركبات الاعتباريه من الأجزاء و الشرائط المختلفه، فلو أخلّ ببعضها لم يترتب عليها الأثر المطلوب، مثل الصلاه؛ إذ لا فرق بين من لم يصل أصلا أو صلى و أخلّ ببعض الأجزاء و الشرائط من حيث عدم ترتب الأثر.

و العام البدلى: أن يكون واحد من الأفراد على البدل موضوعا للحكم، كما لو قال المولى: «أكرم عالما» أو «أكرم أى عالم شئت» فتحصل الإطاعة بإكرام واحد من الأفراد، والعصيان بترك إكرام الجميع.

و المهمّ استظهار صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى الجبهه الثانيه من البحث بأنّ التقسيم يكون باعتبار الحكم و بعد عروض الحكم، لا- بلحاظ نفس العام، بل باختلاف كيفيه تعلق الأحكام به، و إلا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

ثمّ أشكل على نفسه فى الحاشيه بقوله: إن قلت: كيف ذلك، و لكلّ واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلى، و «كلّ رجل» للاستغراقى؟ قلت: نعم، و لكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلاّ بهذه الملاحظه، فتأمل جيّدا.

و معلوم أنّ هذا ليس بجواب عن الإشكال، بل هو فرار منه.

و التحقيق: أنّ التقسيم يكون باعتبار نفس العام، كما أنّه لا يتوقّف تفهيم و تبين مفاد المقسم إلى تعلق الحكم، كذلك فى الأقسام بعد ملاحظه ظهور بعض الألفاظ فى العموم الاستغراقى، و بعضها الآخر فى العموم المجموعى، و بعضها الآخر فى العموم البدلى، و لا شكّ فى تحقّق هذه الظهورات فى رتبه الموضوع، و قبل تعلق الحكم، كما أنّ اللفظ المطلق فى الدلاله على الطبيعه لا يتوقّف على تعلق الحكم به، كذلك اللفظ العام فى الدلاله على العموم لا يتوقّف على تعلق الحكم الإنشائى به، بل تكون دلالتة عليه أظهر من دلاله لفظ

ص: ٤٤٥

المطلق بلحاظ كونها دلالة لفظية وضعيه.

و الشاهد على ذلك: أنّ الظاهر من كلمه الحكم فى عباره صاحب الكفايه قدس سرّه الحكم الإنشائي و المفعول، و جوبيا كان أم تحريميا، و الحال أنّه قد يلاحظ استعمال ألفاظ العموم فى مقام الإخبار، مثل قوله تعالى: قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُكَيِّدَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتِ عَشْرًا فَمَنْ عِنْدَكَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَيَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ* قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ (١).

و دلالة كلمه «أى» على العموم البدلى، و استعمالها فى الجملة الخبرية شاهد على ما ذكرناه، فتتحقق ألفاظ مخصوصه فى رتبه متقدمه على تعلق الحكم لأقسام العموم، إلاّ أنّه لا مانع من استعمال بعضها فى مورد بعضها الآخر بصورة المجاز و الاستعاره أو المشترك اللفظي.

و أمّا تقسيم المطلق إلى الشمولى و البدلى فالقول بأنّ المثال الأول: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ معناه بعد إثبات الإطلاق بتماميه مقدمات الحكمه حليه جميع مصاديق البيع، و المثال الثانى: «جننى برجل» و «اعتق رقبه» فإنّ معناه بعد إثبات الإطلاق كفايه إحضار رجل واحد و عتق رقبه واحده، فليس بصحيح؛ إذ قلنا مكررا: إنّ الإطلاق لا يرتبط بالدلالة اللفظية، بل العقل فى ظرف وجود مقدمات الحكمه يحكم بوجود الإطلاق، يعنى تمام ما له دخل فى الحكم عباره عمّا ذكر فى كلام المولى، لا دخل لما هو خارج عنه فى المتعلق أصلا.

و على هذا لا فرق بين المثاليين من حيث الإطلاق، و لا تتحقق المباينه بين

ص: ٤٤٦

١- ١) القصص: ٢٧-٢٨.

الإطلاقين حتى نقول بأنهما قسمان، بل يجرى الإطلاق فيهما بمعنى واحد، كما لا يخفى.

إن قلت: إن كفايه الإتيان بفرد واحد من الأفراد في مقام امتثال الأمر و الإطاعه في مثل: «جئني برجل» دليل على تحقق الفرق بينهما.

قلت: هذا ممّا لا شكّ فيه، ولكنّه لا يرتبط بالإطلاق، بل يرتبط بقاعده عقليه اخرى، و هي أنّ الطبيعه توجد بوجود فرد ما، و غرض المولى تعلّق بإيجاد الطبيعه، و يحصل الامتثال بإتيان فرد منها، و لا ينافي الاستناد بجانب إثبات القاعده المذكوره إنكارها في جانب النفي، فيتحقّق في مثل: «أعتق رقبه» حكمان عقليّان: أحدهما: يحكم بأنّ تمام الموضوع عتق رقبه، و الآخر يحكم بأنّ الطبيعه إذا وقعت مأمورا بها تحصل موافقه الأمر بإتيان فرد منها.

و الحاصل: أنّ اتّصاف الإطلاق بالبدلي ليس بتام.

إن قلت: إذا قال المولى: «جئني برجل أيّ رجل شئت» لا شكّ في صحّحه هذا التعبير، و يكون لـ «أيّ رجل شئت» في المثال عنوان التأكيد؛ إذ يستفاد بدون إضافته أيضا كفايه الإتيان بأيّ رجل، و لازم ذلك أن يكون له عنوان التأكيد. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ دلالة كلمه «أيّ» على العموم البدلي و ظهورها فيه ممّا لا شبهه فيه، و في المثال وقع بعنوان التأكيد للإطلاق، و نتيجه صحّحه هذين الأمرين و انضمامهما ارتباط البدليّ بالإطلاق، و إلّا- يلزم إنكار أحدهما، فهذا المثال يهدينا إلى تحقّق الإطلاق البدلي.

قلت: إنّه وقع الخلط هنا بين عنوان التأكيد و عنوان عدم الاحتياج إلى ذكر جملة «أيّ رجل شئت»؛ لأنّ معنى التأكيد تكرار مفاد الجملة الاولى ببيان

آخر، فمفاد «جئني برجل»، أن يكون تمام الموضوع لأمر المولى هو المجيء برجل و يعبر عنه بالإطلاق، و تأكيده يكون بقوله: «جئني برجل» و معنى جملة: «أى رجل شئت» تأييد لقاعده عقليته: «الطبيعه توجد بوجود فرد ما»، و لا يكون تأكيدا للجملة الاولى حتى يكون دليلا للإطلاق البدلي، فلا يتحقق الإطلاق البدلي.

و هكذا الإطلاق الشمولي؛ إذ الشمول يرتبط بالأفراد و المصاديق و لا يتصور منشأ لذلك فى مثل: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، فَإِنَّ لَفْظَ الْبَيْعِ وَضِعَ لَطَبِيعِهِ مَبَادِلَهُ مَالٍ بِمَالٍ مِثْلًا، وَ لَا يَتَحَقَّقُ فِي مَفَادِهِ النَّظَارَةُ وَ التَّعَرُّضُ لِلْمَصَادِيقِ.

و يمكن أن يقال: إنَّ وجود الطبيعي عين وجود أفراده.

قلنا: هذا ممّا لا- شبهه فيه، إلا- أنّ مدلول كلمه «البيع» من حيث الوضع لا- يرتبط بالأفراد و الخصوصيات الفردية، كما أنّ مفاد لفظ «الإنسان» يكون كذلك، فكما أنّ البدليّه لا ترتبط بالإطلاق كذلك الشمول لا يرتبط به، بل يتحقق بينهما نوع من التضاد؛ إذ الإطلاق يدلّ على الطبيعه و الماهية، و مدلول الشمول سريان الأفراد و المصاديق.

و لكنّه لا- شكّ فى تحقّق الفرق بين قوله: «الصلاه واجبه»، و قوله: «الصلاه معراج المؤمن»، و قوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، و قوله: «اعتق رقبه» بلحاظ سقوط الأمر و تحقّق الامتثال بالإتيان بفرد واحد من الطبيعه فى بعض الموارد، و تحقّق الحكم فى جميع مصاديق الطبيعه فى البعض الآخر منها، و هذا الاختلاف مستند إلى الأحكام المتعلقة بالمطلق، فإنّ نفس تعلق الحكم التكليفى به بضميمه القاعده العقليه المذكوره يهديننا إلى كفايه فرد واحد من طبيعه الصلاه-مثلا- فى مقام الامتثال، و قد تتحقّق قرينه تقتضى تحقّق فرد

واحد منها، كقولنا فى مقام الإخبار: «جاءنى الرجل»، فإننا نعلم خارجا بعدم إمكان مجىء جميع أفراد الرجل، وصدق الطبيعه بمجىء فرد واحد منها.

وقد يتعلّق به الحكم الوضعى كالحليه أو عرض خاصّ، مثل: «الإنسان ضاحك» و مثل: «الإنسان ناطق» و نحو ذلك، ففى هذه الموارد يتحقّق الحكم فى كلّ مورد تتحقّق الطبيعه فيه بدون الفرق بين الأفراد. و المعراجيه أيضا من هذا القبيل، فلا يرتبط الاختلاف بالإطلاق أصلا، بل منشؤه تعلّق أنواع الحكم بالطبيعه المطلقه.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ ألفاظ العموم وضعت للدلاله على العموم فى رتبه متقدّمه على تعلّق الحكم، و لكن استشكل بأنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التمسّك بمقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الداله عليه كلفظه «الكلّ» و أمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقا فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، و إن اخذ مقتيدا فهو يدلّ على تمام أفراد المقتيد، و المفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعا للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعا للمعنى المقتيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، فلا يدلّ قولنا:

«أكرم كلّ عالم» على إكرام تمام أفراد العالم إلا إذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقا، و مع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل-مثلا-فيكون لفظ الكلّ دالا على تمام أفراد ذلك المقتيد، و لذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزا أصلا، لا فى لفظ العالم و لا فى لفظ الكلّ.

و أمّا النكره فى سياق النفى و ما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفى الطبيعه المهمله، و هى تجامع المقتيده، كما أنّها تجامع المطلقه، و المحرز لكون الطبيعه المدخوله للنفى هى المطلقه لا المقتيده هو مقدّمات الحكمه لا غيرها،

كما أنّ المحرز لكون الطبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلّا تلك المقدمات؛ إذ بدونها يرّد الأمر بين أن يكون النفي واردا على المطلق و بين أن يكون واردا على المقيد، فتتوقف ألفاظ العموم في الدلاله عليه بجريان مقدمات الحكمه و الإطلاق.

و أجاب عنه المحقق الحائري قدس سرّه (1) في كتاب درر الفوائد بما حاصله: أنّ استفاده استيعاب أفراد الرجل من جمله «أكرم كلّ رجل» لا- يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فإنّ الظاهر من جعل الرجل عنوانا للموضوع أنّه بنفسه مورد للحكم، و لهذا العنوان مدخلية في الحكم، كما أنّه يستفاد من قوله: «أكرم كلّ رجل» اتكاء المولى على عنوان الرجوليه و نفي عنوان المرأه، كذلك يستفاد منه اتكأؤه عليه و نفي عنوان العالم و أمثال ذلك، فمفهوم الرجل ينفي عنوان العالميه زائدا على عنوان الرجوليه كنفية عنوان المرأه من دون احتياج إلى مقدمات الحكمه.

ثمّ ذكر الإشكال النقضى بقوله: و لو لا ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم» مطلقا أيضا على الإطلاق؛ إذ الإطلاق أيضا أمر وارد على مفهوم لفظ العالم، و المفروض أنّه مهممل يجتمع مع المقيد، و لذا لو قال: «أكرم العالم العادل» مطلقا لم يكن تجوّزا قط، كما ذكرناه في تقرير الشبهه في مدخول لفظ الكلّ و النفي، و لا شبهه في أنّ العرف و العقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام، و لا يطلبون مقدمات الحكمه في مفهوم لفظ العالم الذى ورد الإطلاق عليه، و الحال أنّ لازم هذا الكلام جريان الإطلاق في الطبيعه المطلقه مرّتان، بعد عدم إمكان جريانه في الطبيعه المقيدة بالعداله و الطبيعه المهمله؛ إذ الغرض من جريان الإطلاق نفي

ص: ٤٥٠

مدخلية قيد العدالة و عدم إمكانها موضوعا للإطلاق في الأولى، و عدم تمامية مقدمات الحكمه في الثانيه، فإنّ معنى العالم المهمل عباره عمّا لا يكون المولى في مقام بيانه.

و الحاصل: أنّ ألفاظ العموم لا تحتاج في الدلاله عليه إلى المطلق.

و التحقيق: أنّ هذا الجواب ليس بصحيح؛ إذ سلّمنا مدخلية عنوان الرجل في الحكم بلحاظ جعله موضوعا في كلام المولى، و لذا نعلم بعدم مدخلية عنوان المرأه فيه، و لكنّ البحث في أنّ العنوان المأخوذ في كلام المولى عباره عن الرجل أو الرجل العالم، فهذا العنوان مشكوك عندنا. و معلوم أن لفظ الكلّ تابع لمدخوله من حيث السعه و الضيق، و لا يمكن تعيين المدخول بواسطه كلمه الكلّ، و لا طريق لتعيينه سوى الإطلاق و جريان مقدمات الحكمه.

و الجواب الآخر ما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) و هو: أنّ مجرى الإطلاق لا يكون قابلا- للجمع مع مجرى العموم؛ لمغايرتهما ماهية، فإنّ موضوع الإطلاق عباره عن نفس الطبيعه بدون أيّ نظاره إلى الأفراد و المصاديق، و البحث في أنّ الحكم متعلّق بالطبيعه المطلقه أو متعلّق بالطبيعه المقيّده، و المحرز هنا تمامية مقدمات الحكمه و عدمه، بخلاف العموم في مثل: «أكرم كلّ عالم» فإنّه يتحقّق فيه التعرّض للأفراد و النظاره إلى المصاديق بالإجمال، و لا- فرق من هذه الناحيه بينه و بين تعرّض المصاديق باسمها و خصوصياتها مفضّلا.

ثمّ قال: سلّمنا أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ رجل» قد يتحقّق الشكّ في أنّ مراده إكرام مطلق الرجل أو إكرام رجل عالم، كما إذا كانت أفراد العالم

ص: ٤٥١

منحصره بعشره علماء و تعرّض المولى فى مقام بيان الحكم لاسم تسعه منهم فقط، فيتحقّق الشكّ فى أنّ إكرام العاشر أيضا هل يكون مقصودا له أم لا؟ و لكن رافع الشكّ هنا عبارته عن الأصل العقلاني بدون الاستناد إلى الإطلاق، و هو أصاله عدم الخطأ و الاشتباه، و هو حاكم بأنّ وجوب الإكرام محدود بما ذكره المولى و لا يكون أزيد من ذلك.

و هكذا نقول فى مثل: «أكرم كلّ رجل» بأنّه لو كان مقصود المولى إكرام كلّ رجل عالم مع أنّ مسأله الطبيعه لم تكن فى البين و لا- موردا للالتفات- كما هى مورد للالتفات فى الإطلاق- حتّى نتمسك بالإطلاق، فلا محاله عدم تعرّضه لقيده العالم مستند إلى الخطأ، و أصاله عدم الخطأ تحكم بنفيه و استيعاب جميع أفراد الرجل، نظير أصاله عدم الزيادة و النقيصه فى الروايات، و هذا الجواب جيّد جدّا.

و لعلمه كان هذا المعنى مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه فى بحث النكره فى سياق النفي بقوله: «نعم، لا- يبعد أن يكون كلمه «كلّ» ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها» (١).

و ربّما عدّ من الألفاظ الدالّه على العموم النكره الواقعه فى سياق النفي مثل:

«ليس فى الدار رجل»، و هكذا اسم الجنس الواقع فى سياق النفي مثل: «لا رجل فى الدار»، أو النهى بناء على كونه بمعنى طلب ترك الطبيعه لا بمعنى الزجر عن إيجاد الطبيعه، فمعنى «لا تشرب الخمر» يكون: أطلب منك ترك شرب الخمر، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، و من المعلوم أنّ دلالة النكره على العموم لا ترتبط بالوضع بخلاف لفظ الكلّ، و لذا قال المحقّق

ص: ٤٥٢

الخراساني قدس سره (١): و دلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلا؛ لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجوده.

و قد تقدّم مفسّراً توضيح هذه القاعده العقليه في جانب النفي و الإثبات، و بطلانها في طرف النفي بأنّ إيجاد الطبيعه إن كان بوجود فرد ما فلا محاله يكون انعدامها بانعدام فرد ما، و لذا لا مانع من اجتماع امور متضاده من الوجود و العدم في آن واحد في الطبيعه بلحاظ الأفراد الموجوده و المعدومه في الخارج، كما أنّ طبيعه الجسم تتّصف بالسواد و البياض في آن واحد بلحاظ الأفراد، فلا دلالة للنكره في سياق النفي على العموم عقلا.

إن قلت: لا شكّ بيننا و بين وجداننا في استفاده انتفاء جميع الأفراد من جمله: «لا رجل في الدار».

قلت: سلّمنا، و لكنّه مفاد عرفي لها لا عقلي؛ إذ العرف يحكم بأنّ الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فيكون مستند دلالتها عليه القاعده العرفيه، و لا يكون معناه التبادر عند العرف حتّى يرجع إلى الدلاله اللفظيه الوضعيه.

و لا يخفى أنّ دلالة النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي على العموم يتوقّف على الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه، بخلاف ألفاظ العموم؛ إذ القاعده المذكوره -سواء كانت عقليه أم عرفيه- لا -تعين الموضوع، فإنّها بمنزله الكبرى و الموضوع بمنزله الصغرى، و لا يمكن تعيين الصغرى بواسطه الكبرى، بل لا بدّ من أخذه من الخارج، و لذا نحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه لإحراز أنّ المقصود من «الرجل» مطلق الرجل أو الرجل المقيّد بالعلم، و لا طريق لنا سوى ذلك.

ص: ٤٥٣

و الفرق بين ما نحن فيه و مثل: «أكرم كلَّ عالم» أنه لا يتحقَّق في عالم اللفظ هنا إلاَّ الطَّبيع و نفيها بدون أى نظاره إلى الأفراد و الكثرة، فيدلُّ «لا- رجل في الدار» على نفي وجود الطَّبيع فيها، و القاعدة تحكِّم بأنَّه إذا كانت الطَّبيع منتفیه فانتماؤها متوقِّف على انتفاء جميع الأفراد، فلا- بدُّ لنا من جريان مقدِّمات الحكمه لإحراز إطلاق الطَّبيع في مورد الشكِّ، بخلاف «أكرم كلَّ عالم» فإنَّ لفظ الكلِّ هنا يدلُّ من ابتداء الأمر على الأفراد و الكثرة، و لا يكون من الطَّبيع أثر و لا خبر، حتَّى نحتاج إلى مقدِّمات الحكمه في مورد الشكِّ في أنَّ المقصود منه مطلق العالم أو العالم العادل؛ لحكومته أصاله عدم الخطأ في هذا المورد عند العقلاء.

و الأقوال في دلالة المحلِّ باللام- جمعاً كان أو مفرداً- على العموم مختلفه، و المشهور أنَّ الجمع المحلِّ باللام يدلُّ عليه، بخلاف المفرد المعرّف باللام، و صاحب الكفایه قدس سرّه قائل بعدم دلالتها عليه رأساً، و يستفاد من بعض الكلمات دلالتها معاً عليه، فلا بدُّ من البحث في كلِّ منهما على حده.

و نقول: أمّا دلالة المفرد المعرّف باللام- مثل: «أحلَّ اللهُ البَيْع»- عليه وضعاً فليس بصحيح؛ لعدم ثبوت وضع اللام و لا مدخوله و لا المركَّب منهما للعموم، و إن لم يكن مانع بحسب مقام الثبوت من وضع المركَّب منهما له، و لكن يتحقَّق الدليل على خلافه، و هو التبادر و الانسباق إلى الذهن من جمله «أحلَّ اللهُ البَيْع» غير ما ينسب إليه من جمله «أحلَّ اللهُ كلَّ بيع»، بلحاظ تعلُّق الحكم في الأولى بالطَّبيع و في الثانية بالأفراد.

على أنَّ لازم ذلك انتفاء أكثر الإطلاقات، فإنَّها كثيراً ما عبّاره عن المفرد المعرّف باللام؛ لتمسك الفقهاء فيه بالإطلاق.

و يمكن أن يقال: إنَّ مراد القائل بدلاله المفرد المعرّف باللام على العموم هو الإطلاق الشمولى الذى يقول به صاحب الكفايه قدّس سرّه و عدّه من العلماء.

و جوابه: أوّلاً: أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى ليس بصحيح.

و ثانياً: أنّ إنكار مثل صاحب الكفايه قدّس سرّه دلالتة على العموم مع قبول تقسيم الإطلاق دليل على بطلان هذا التوجيه. و بالنتيجه: لا يصحّ القول بدلاله المفرد المعرّف باللام على العموم.

و أمّا الجمع المحلّى باللام فأنكر المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) دلالتة على العموم بالتقريب المذكور فى المفرد المعرّف باللام، و لكنّ الظاهر أنّ الوضع الكلى للجمع المحلّى باللام للدلاله عليه لا يكون قابلاً للإنكار، و إلاّ لا بدّ من الالتزام بعدم الفرق بين قولنا: أحلّ الله البيع و «أحلّ الله البيوع» من حيث المفاد، مع أنّ العرف يستفيد العموم من الثانى بخلاف الأوّل، فيكون التبادر و الانسباق عند العرف و العلماء دليلاً على وضعه للعموم، و من مصاديقه كلمه البيوع.

و حينئذ يقع البحث فى أنّ للجمع المحلّى باللام ظهوراً فى العام الاستغراقى أو البدلى أو المجموعى، و أنّه من أى قسم منه؟

يمكن أن يقال بظهوره فى العام المجموعى بقريته أنّ مدخول اللام هنا ليس الطبيعه، بل هو عبارته عن الجمع، و دخول اللام عليه يوجب دلالتة على أعلى مراتب الجمع - أى العموم - و انتفاء دلالتة على أقلّ مراتبه، و لكنّ حاله الانضمام و الارتباط و الاجتماع بين الأفراد محفوظه، كما أنّ لفظ الجمع مشعر بهذا المعنى، فيكون من العام المجموعى.

ص: ٤٥٥

و لكنّه باطل لبطلان مبناه، و هو تحقّق حاله الانضمام فى الجمع، مع أنّ المولى إذا قال: «أكرم علماء البلد» و تحقّق من المكلف إكرام الاثنين منهم، لا يقول أحد بأنّه لم يتحقّق منه موافقه أصلاً؛ لتحقّق موافقه بالنسبه إليهما. و إن كان اللازم عليه إكرام الثالث أيضاً؛ لصدق عنوان أقلّ مراتب الجمع، و العرف أيضاً يساعد على هذا المعنى، و الشاهد على ذلك عدم تأكّيديه قولنا: «أكرم مجموع العلماء» مع أنّ القول بدلاله الجمع المحلّى باللام على العام المجموعى مستلزم لذلك، فالإنصاف أنّه يدلّ على العموم الاستغراقى.

و إذا خصّص العام بالمخصّص المتّصل أو المنفصل المعلوم من حيث المفهوم و المصداق، هل هو حجّه فى الباقي أم لا؟ و من البديهي أنّ الشكّ إذا كان فى أصل التخصيص يصحّ التمسك بعموم «أكرم العلماء» مثلاً، و إذا كان الشكّ فى المخصّص الثانى هل يجوز التمسك به أم لا؟

توجد هنا ثلاثه أقوال: الأوّل: جواز التمسك مطلقاً، الثانى: عدم جواز التمسك مطلقاً، الثالث: التفصيل بين المخصّص المتّصل و المنفصل بجواز التمسك فى الأوّل و عدم جوازه فى الثانى.

و منشأ البحث أنّ تخصيص العام مستلزم للمجازيه فى دليل العام أم لا؟ و القائل بالاستلزام يقول بأنّ تخصيص العام كاشف عن عدم استعمال «أكرم العلماء» فى معناه الحقيقى من الابتداء، و لازم ذلك عدم التمسك به؛ لأنّنا لا نعلم بدائره المجاز من حيث التوسعه و الضيق، و القائل بعدم الاستلزام يقول باستعمال العام فى صورته التخصيص و عدمه فى معناه الحقيقى و جواز التمسك به مطلقاً.

و القائل بالتفصيل يقول بالاستلزام إذا كان التخصيص منفصلاً، و يقول

بعدمه إذا كان التخصيص متصلاً، و في الصورة الثانية يقول بجواز التمسك به بخلاف الصورة الأولى.

فلا- مناص من البحث و التحقيق في حقيقه المجاز من باب المقدمه، و هو عند المشهور كما قال به صاحب الكفايه قدس سره: عباره عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقه من العلائق المذكوره في محلها، و الحقيقه: استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فلفظ الأسد-مثلا- إذا استعمل في الحيوان المفترس يكون استعمالاً حقيقياً، و إذا استعمل في الرجل الشجاع بعلاقه المشابهه استناداً إلى إجازة الواضع يكون استعمالاً مجازياً، فيكون استعمال اللفظ فيهما بلا واسطه بدون أى تصرف عقلي و معنوي، إلا أن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينه.

و قال السكاكي في قسم من المجاز- أي الاستعارة، مثل «رأيت أسداً في الحمام»-: إن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، و لكن يتحقق التصرف في أمر عقلي، و هو ادعاءه أن الرجل الشجاع أيضاً من مصاديق الأسد، بمعنى أنه يتحقق للأسد فرد حقيقي و هو الحيوان المفترس، و فرد ادعائي و هو الرجل الشجاع.

و أجود من ذلك ما قال به الشيخ أبو المجد الأصفهاني قدس سره (1) في كتاب وقايه الأذهان، و محصل كلامه مع زياده توضيح: أن الداعي للاستعمالات المجازيه عباره عن اللطائف و الظرائف و النكت التي لا يمكن إلقاؤها بالاستعمالات الحقيقيه، و المجاز على القول المشهور ليس سوى التلاعب بالألفاظ، و لا حسن فيه، مع بعده عن مقام الفصحاء، بل يستلزم في بعض الموارد للكذب و الغلط، مثل قول الشاعر لمحبوبته:

ص: ٤٥٧

قامت تظّللني و من عجب شمس تظّللني من الشمس

و لو لا- إرادته معاني هذه الألفاظ لما كان موقع للتعجب عن تظليل محبوبته؛ لأنه جسم حائل و يمنع الشمس عن الإنسان، فكيف يكون التعجب من تظليله؟! أو يصحّ التعجب فيما كانت محبوبته فردا من الشمس ادّعاء، و هكذا في مثل قوله: أسد على و في الحروب نعامة...، و مقصوده هنا من الأسد: الأسد الحقيقي، و من النعامه: النعامه الحقيقيه، و نحو ذلك من الأمثله.

و كلامه قدّس سرّه يعمّ مطلق المجاز، مرسلا كان أم استعاره، و صرّح أنّ بملاحظه مجموع كلام السكاكي في المفتاح يظهر أنّه يعمّ مذهبه أيضا في مطلق المجاز، و إنّما خصّ الاستعاره بالمثال لأنّها من أشهر أقسامه، و من البعيد من مثله أن يفرّق بينهما من غير فارق أصلا؛ إذ الادّعاء الذي بنى عليه مذهبه ممكن في جميع أقسام المجاز.

أمّا قوله تعالى: وَ سئلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (١) فالمشهور قائل بأنّ المقصود من القرية بعلاقه الحالّ و المحلّ هو أهل القرية، مع أنّه لا حسن فيه و ليس بصحيح، فإنّ مقصود أبناء يعقوب أنّ الدرب و الجدار يشهد بصدقنا و وجدان صواع الملك في رحل أختينا.

و هكذا في قولنا حين موت عالم: «كيف لا تظلم الدنيا و قد فقدت الشمس»، و نحو ذلك.

فالتحقيق: أنّ كلام السكاكي عام يشمل مطلق المجاز. و الفرق بين كلامه و ما ذكرناه أنّه يبنى مذهبه على أنّ التصرّف في أمر عقليّ، و أنّ المستعير يدّعي أنّ للأسد-مثلا- فردا آخر و هو الرجل الشجاع.

ص: ٤٥٨

١-١ (١) يوسف: ٨٢.

و الاعتراض عليه:أولاً:أنّ هذا الكلام صحيح في أسماء الأجناس لكليتها و تصوّر الفرد الحقيقي و الادّعائي فيها،بخلاف الأعلام الشخصية كقولنا:هو حاتم؛إذ لا يتحقّق لحاتم فردان.

و قال التفتازانى في مقام توجيه كلامه:إنّ المستعير يتأوّل في وضع اللفظ و يجعل حاتم كأنّه موضوع للجواد.

و جوابه:أنّ حاتم صار علماً لشخص كذا قبل اتّصافه بصفه الجود،بل بدون التفات الواضع إلى صفه الجود،فكيف يمكن تعميمه إلى كلّ من يتّصف بهذه الصفه؟!

و ثانياً:أنّ اللفظ في أسماء الأجناس أيضا موضوع للفرد الواقعي لا الادّعائي،فكيف يمكن توسعته إليه و يلزم على ذلك كّر على ما فرّ؟!

و لا ترد مثل هذه الإشكالات على ما ذكرناه،فإنّا نقول:إنّ تلك الألفاظ مستعمله في معانيها الأصليه و مستعملها لم يحدث معنى جديداً،بل أراد بها معانيها الأولى بالإراد الاستعماليه على نحو سائر استعمالته من غير فرق بينهما في مرحلتى الوضع و الاستعمال أصلاً،و لكن يتحقّق في الرتبة المتأخّره عن الاستعمال الادّعاء بأنّ هذا حاتم و هو أسد،و هذا ما يطابقه الوجدان و يعضده البرهان،و لا يعرض على ذهن مستقيم إلّا قبله،و لا على طبع سقيم إلّا رفضه،هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع تلخيص و توضيح،و هو كلام جيّد و قابل للمساعدة كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه.

إذا عرفت هذا فنقول:هل يكون تخصيص العام مستلزماً لمجازيّته على هذا المبنى أم لا-؟يمكن أن يتوهّم أنّ المولى إذا قال:«أكرم العلماء»ثمّ قال بدليل منفصل:«لا تكرم الفساق من العلماء»يستفاد من تطبيق العام على غير الفاسق

أنَّ العالمَ الفاسقَ كأنَّه ليس بعالمِ ادِّعاء.

ولكنَّه مردود بأنَّ معنى التخصيص محدودية الحكم لا الموضوع، كما يشهد له الوجدان و العرف، فإنَّ التخصيص نظير التبصره في القانون و لا يكون الادِّعاء في البين، مثل: قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)، و قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢)، و معلوم أنَّ كلمه «حَرَّمَ» تدلُّ على الحكم الوضعي، كما أنَّ الأمر بوجوب الوفاء كناية عن صحَّه البيع، فمعناه أنَّه لا يجب الوفاء بعقد الربا؛ لكونه شبيه التبصره في جنب القانون الكلِّي، و ليس معناه أنَّ عقد الربا ليس بعقد و لو ادِّعاء.

و هذا هو الفرق بين الحكومه و التخصيص، فإنَّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم و يوجب التوسعه و التضيق في موضوعه، بخلاف التخصيص فلا يكون التخصيص -متصلاً كان أم منفصلاً- من مصاديق المجاز على هذا المبنى.

و أمّا على مبنى المشهور-أى كون المجاز عبارته عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له-فهل التخصيص مستلزم لمجازية العام أم لا؟-و المخصَّص المتصل لا- يستلزم المجازية، فإنَّه ليس بمخصَّص أصلاً، بل هو بمنزله الوصف، فهو نظير قولنا: «أكرم العلماء الموصوفين بالعدالة أو الموصوفين بعدم الفسق»، و على فرض كونه تخصيصاً فلا يوجب المجازية، فإنَّ لازم ذلك استعمال لفظ العلماء في غير ما وضع له، و على هذا يكون الاستثناء باطلاً؛ لعدم دخول العالم الفاسق في عنوان العام من الابتداء، فكيف يمكن استثناءه منه؟!

ص: ٤٦٠

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقرة: ٢٧٥.

إنّما الكلام فى المخصّص المنفصل على هذا المبني، يمكن أن يقال: إنّ أمره دائر بين النسخ و المجاز، فإن قلنا باستعمال العام من الابتداء فى علماء غير الفاسق فهذا استعمال مجازي؛ إذ الجمع المحلى باللام الموضوع للعموم استعمال فى غير ما وضع له.

و إن قلنا باستعماله فى جميع العلماء فلا بدّ من الالتزام بنسخه بواسطة «لا تكرم الفساق»، وهذا خلف، فإنّنا نبحت فى التخصيص و هو عدم تعلق غرض المولى بإكرام العالم الفاسق أصلاً.

و النسخ و هو الظاهر من الدليل المنسوخ باستمرار الحكم و تحقّقه دائماً، و يستكشف من الدليل الناسخ توقيتته، و أنّه كان ذا مدّة معيّنه، و لم يذكر لنا مصلحه، فلا مناص هنا إلاّ من الالتزام بالمجازيه.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) قائل بأنّه لا يستلزم المجازيه مع تبعيته للمشهور فى معنى المجاز، و بيانه هنا مع زياده توضيح: أنّه يمكن الجمع بين الأمرين، بأنّ المراد الجدّى للمولى مقيد و محدود بإكرام العلماء غير الفاسقين، و مع ذلك استعمال كلمه «العلماء» فى العموم، فإنّ الإراده على قسمين: استعماليه و جدّيه، و يجوز استعمال اللفظ فى العموم مع تعلق الإراده الجدّيه بالخصوص، و الإراده الاستعماليه تدور مدار الاستعمال و التفهيم و التفهّم فى عالم اللفظ.

إن قلت: ما فائده التفكيك بين المراد الجدّى و الاستعمالى فى هذه الموارد؟ و لما ذا لا يقول من الابتداء: أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق؟

و جوابه يحتاج إلى مقدّمه، و هى: أنّه لا يكون للشارع فى مقام جعل القانون طريق خاصّ غير ما هو المتداول بين العقلاء، كما أنّه يكون كذلك فى

ص: ٤٦١

مقام التفهيم و التفهّم أيضا، فلا- فرق في كَيْفِيَةِ التقنين بين الشارع و العقلاء من حيث جعل القانون بصوره العام، ثم إخراج بعض الموارد عنه بصوره التخصيص و التبصره للمصالح أو المفسد المقتضيه لذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ فائده جعل القانون بهذه الكيفيه عباره عن التمسّك بالعام في غير مورد التخصيص، فلا- يراد من استعمال العام في العموم إلاّ تأسيس قاعده يرجع إليها في ظرف الشكّ، لا أنّ العموم مراد جدّي للمتكلّم، و هذا مختصّ بمقام التقنين، مع أنّه يتحقّق التناقض بين العام و الخاص من حيث المنطق، فإنّ نقيض الموجه الكليه هو سالبه جزئيه، كما أنّه يتحقّق التضادّ بينهما في مقام الإخبار.

و أمّا في مقام التقنين فيتحقّق بينهما الجمع الدلالي، و لذا يصحّ تخصيص عمومات القرآن بخبر واحد معتبر، فيصحّ التفكيك بين الإرادتين و المراد الجدّي و الاستعمالي بهذا البيان.

و يتحقّق هذا المعنى في الأوامر الاختياريه أيضا؛ إذ لا- شكّ في أنّ مراد الوالد- مثلا- من قوله: «ادخل السوق و اشتر اللحم» هو معناه الحقيقي حين الاستعمال، أي انبعاث ولده إلى المبعوث إليه، مع أنّ مراده الجدّي هو الاختبار لا- الانبعاث الحقيقي، هذا توضيح كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و لكن أشكال عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ثمّ ذكر طريقا آخر للتخلّص من المجاز، و إشكاله: أنّ التفكيك بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه ليس بصحيح، فإنّ مراد المولى من قوله: «أكرم العلماء» إنّ كان العموم فاستعمل لفظ العام و أراد منه معناه الحقيقي، فالمراد الجدّي و الاستعمالي واحد، و إنّ كان مراده

ص: ٤٦٢

غيره فمعناه استعمال لفظ له ظهور و لم يرد ما هو مقتضى ظاهره بدون أى قرينه، فلا محاله يعبر عنه بالهازل، نظير قوله: «رأيت أسدا» و استعماله فى الرجل الشجاع بدون قرينه.

و جوابه: أن منشأ هذا الإشكال غفلته عن أن التفكيك بين الإرادتين لا يصح إلا فى مقام التقنين و نظائره، مثل: مقام الاختبار، لا فى جميع الاستعمالات، كما صرح صاحب الكفايه قدس سره بعدم صحته فى مقام الإخبار؛ إذ يحكم العرف بالتناقض بين قولنا: «ما جاءنى من القوم أحد»، و قولنا: «جاءنى من القوم زيد»، و إن ادّعينا أن مرادنا الجدوى هو عدم مجيء القوم سوى زيد، و هكذا لا يصح فى مثل: «رأيت أسدا».

و أمّا دليله على عدم استلزام التخصيص للمجازيه فى العام فهو: أن المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» فلا يتوهم المجازيه فى كلمه الكلّ؛ لدلالاتها على استيعاب أفراد مدخوله بدلاله وضعيه لفظيه، بلا تفاوت بين سعه دائره المدخول أو ضيقه، فإنّها تكون فى كلا المقامين بمعنى واحد.

و هكذا فى لفظ العالم فإنّه استعمل فى طبيعه مهمله، و تكون قابله للجمع مع كلّ قيد، و قيدها بقوله: «لا- تكرم الفساق من العلماء» نظير قوله: «أكرم كلّ عالم عادل»؛ إذ يحتمل هنا استعمال لفظ العالم فى الطبيعه المرسله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المقيده بالعداله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المهمله، و الأوّل مستلزم للتناقض؛ لعدم إمكان تقييد الطبيعه المرسله الشامله لجميع الأفراد بالعداله، و الثانى لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ معناه عدم دلالة لفظه «العادل» معنى زائدا على مدلول لفظ «العالم»، بل هى قرينه لاستعمال لفظ «العالم» فى

خصوص العالم العادل، ولذا يتعين الاحتمال الثالث، يعنى استعماله فى الطبيعه المهمله، وخصوصيّه إنّما استفيدت من لفظه عادل، فلم يستعمل العالم إلا فى معناه، بلا فرق بين أن يكون القيد متصلا أو منفصلا أو لم يذكر تقييد أصلا، فمن أين تأتى المجازيّه؟ و أى لفظ لم يستعمل فى معناه حتى يتوهم المجازيّه فيه؟

و التحقيق: أنّ المقايسه بين المخصّص المتّصل و المنفصل ليست صحيحه؛ إذ يجوز للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام مشتغلا به، و بعد الفراغ منه يتحقّق له ظهور، فإن ذكر كلمه «يرمى» -مثلا- بعد جمله: «رأيت أسدا» فبأصالة الظهور يحكم أنّ المراد هنا هو الرجل الشجاع، و إن لم يذكر كلمه يرمى بعدها، فيحكم بأنّه أراد منه معناه الحقيقى بدون أى حاله انتظاريّه.

و هكذا فيما نحن فيه، فإننا نعلم فى مثل قوله: «أكرم كلّ عالم عادل» بدلاله لفظه «العالم» على الطبيعه المهمله، و تقييدها بكلمه «العادل» بحكم أصالة الظهور. إنّما الإشكال فى مدلول قوله: «أكرم كلّ عالم» قبل بيان المخصّص بدليل منفصل، بأنّه استعمل فى العموم أو فى خصوص العادل، و ما هو المراد الجدى منه؟

إن قلنا باستعماله فى العموم فلا بدّ من الالتزام بالتناقض و التناقى بين العامّ و الخاصّ، مع أنّه يتحقّق بينهما الجمع الدلالى بلا شبهه، و معناه عدم تحقّق التهافت و التعارض.

و إن قلنا باستعماله فى عالم عادل و هذا الاستعمال لو لم يكن غلطا لعدم تحقّق أى علاقه من علائق المجاز فلا بدّ من الالتزام بالمجاز؛ لعدم كونه استعمالا حقيقيا، و هو كثر على ما فرّ منه، كما لا يخفى.

و احتمال استعماله فى الطبيعه المهمله مردود بأنّه مستلزم لعدم تحقّق أصاله

العموم، مع أنّ المفروض مرجعيتها في موارد الشكّ. وإذا استعمل في طبيعه المهمله فكيف يمكن التمسك بها في مورد الشكّ في التخصيص؟ فلا- بدّ من تحقّق المراد الجدّي المشخّص، فإن كان هو عموم العلماء فهذا يباين التخصيص، وإن كان هو خصوص العالم العادل، فلو لم يكن غلطا فلا أقلّ من المجاز.

و الحاصل: أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة في العامّ على المبني الذي اخترناه تبعا للإمام و الشيخ أبو المجد قدّس سرّهما، و هكذا على ما اختاره صاحب الكفايه قدّس سرّّه في طريق التخلّص من المجاز، و لذا يصحّ التمسك بالعامّ في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، كما أنّه يصحّ التمسك به في مورد الشكّ في أصل عروض التخصيص.

و أتمّيا على القول باستلزامه للمجازيّة فلا- يصحّ التمسك به في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، فإنّ دائره المجاز و سيعه؛ إذ يحتمل أن يكون المراد من المجاز العالم العادل الهاشمي، و يحتمل أن يكون المراد منه العالم العادل الفقيه، و هكذا، و هو في مقابل الحقيقه نظير الكذب في مقابل الصدق من حيث كثره المصاديق، فلا تبقى حجّيه للعامّ بعد التخصيص المستلزم للمجازيّة.

فى المخصص المجل

و إجمال المخصص ص من حىث المفهوم قد يكون لتردده بين الأقلّ و الأ- كثر، كما إذا خصص ص «أكرم العلماء» ب «لا تكرم الفساق منهم»، و دوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصيه، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و قد يكون لتردده بين المتباينين كما إذا خصص ص العام المذكور ب «لا تكرم زيدا» و كونه مرددا بين شخصين، و على كلا التقديرين قد يكون المخصص ص متصلا، و قد يكون منفصلا.

أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر فى المخصص ص المتصل كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» فالشكّ فى إطلاق عنوان الفاسق و عدمه على مرتكب الصغيره منهم فى لسان الشريعه، و أنّ إكرامه واجب أم لا.

و معلوم أنّه لا- يصحّ التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام، فإنّه بمنزله الصفه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء العدول»- مثلا- و شككنا فى صدق عنوان العلماء على العالم بالعلوم العربيه- مثلا- فلا شكّ فى عدم جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام، فإنّه فرع إحراز العالميه، و هكذا إن شككنا فى صفته فإنّ التمسك بعموم «أكرم العلماء العدول» فرع إحراز العداله،

و هكذا فيما نحن فيه، مع أنّ إطلاق عنوان التخصيص عليه مسامحة، فإنّه ليس بمخصّص أصلاً كما مرّ.

على أنّ أصله العموم مصداق من مصاديق أصله الظهور، ولا- ظهور للكلام في العموم في هذا الفرض حتّى يتمسّك به لرفع التردد، فالمرجع هنا أصله البراءة.

و أمّا إذا كان التردد بين الأقلّ و الأكثر في المخصّص المنفصل كقول المولى اليوم: «أكرم العلماء»-مثلاً- و قوله غداً: «لا تكرم الفساق من العلماء»، فهل يصحّ التمسّك بأصله العموم لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك الفسق مثل مرتكب الصغيره، أم لا؟

و التحقيق:

أنّه يصحّ التمسّك بها كما قال به الأعظم، فإنّ العامّ قد انعقد له ظهور في العموم، و المخصّص المنفصل لا يمنع ظهوره فيه، و المانع منه عبارته عن قرينه متّصله بالكلام، و مع عدمها ينعقد الظهور، و تقديم الخاصّ في موردته على العامّ يكون تقديماً للأقوى و الأظهر على الظاهر، لا- أنّه ينكشف من عدم انعقاد الظهور له، و لذا يكون الخاصّ حجّة في خصوص الفرد المعلوم الفسق كمرتكب الكبيره، فلا- يصحّ التمسّك بدليل خاصّ لإثبات حرمة إكرام مرتكب الصغيره للشكّ في فرديته للخاصّ، و يصحّ التمسّك بعموم العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم.

هذا، و لكنّ المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) قائل بأنّه بعد ما صارت عادة المتكلّم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في الاحتياج إلى إحراز عدم المخصّص

ص: ٤٦٨

المنفصل عند التمسك بعموم كلامه، ولازم ذلك الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، ونوع المخصّصات في لسان الشرع تكون كذلك، ولذا لا يصحّ التمسك بالعمومات الواردة في الشريعة.

و جوابه: أنّ مراده إن كان التنزيل في جميع الخصوصيات يعنى حال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في جميع الأحكام و الخصوصيات فهو مستلزم لعدم جواز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم؛ لأنّه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في مجلس واحد مع ذيله، كما صرح به في تعليقه.

و إن كان مراده التنزيل في بعض الخصوصيات فلا- أثر له فيما نحن فيه، و لكنّ التمسك به متوقّف على الفحص عن المخصّص، بخلاف العامّ المخصّص بالمتّصل.

و إذا خصّص العامّ بمخصّص متّصل و كان مردداً بين المتباينين- كقول المولى: «أكرم العلماء إلاّ زيدا» مع كونه مشتركاً لفظاً بين شخصين- ولا توجد قرينه في الكلام لبيان مراده، فلا يجوز التمسك بالعامّ لإثبات وجوب إكراههما؛ لعدم انعقاد ظهور للعامّ في العموم بالنسبة إلى المورد الخاصّ كما تقدّم في المخصّص المتّصل المجمل المرّد بين الأقلّ و الأ- كثر؛ لسريان إجمال المخصّص إليه، و لذا تجرى أصالة البراءة عن وجوب إكراههما معا.

و أمّا إذا خصّص العامّ بمخصّص منفصل و كان أمره دائراً بين المتباينين - كقوله: «لا- تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء»- فهو لا يكون مانعاً

عن انعقاد ظهور العامّ بلا- إشكال، و بيان المخصّيّ ص المنفصل قد يكون بصورة نفى حكم العام كقوله: «لا- يجب إكرام زيد العالم»، و هذا نظير المخصّيّ ص المتصل، و قد يكون بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد العالم»، مع أنّه لا تتصوّر صورتان في المخصّص المتصل؛ إذ الاستثناء من الإثبات نفى و من النفي إثبات، و لا يتصوّر أمر ثالث.

فإذا كان بيان المخصّيّ ص المنفصل بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد» بعد قوله: «أكرم العلماء» مع كونه مردّدا بين شخصين، فكلّ واحد منهما يحتمل أن يكون واجب الإ-كرام، و يحتمل أن يكون محرّم الإكرام، فالأمر دائر بين المحذورين، و المرجع هنا عباره عن أصاله التخيير، أى العقل يحكم بأخذ جانب الفعل أو الترك.

و إذا كان بيان المخصّيّ ص بصورة نفى حكم العامّ كقوله: «لا- يجب إكرام زيد العالم» فلا شبهه في مانعيه الدليل الخاصّ عن التمسّك بأصاله العموم؛ لكونه حجّه أقوى؛ إذ التمسّك بها في مورد كلا الشخصين خلاف التخصيص، و في مورد واحد منهما ترجيح بلا مرجّح، فلا محاله تصل النوبه إلى الأصل العملى بعد عدم إمكان التمسّك بالأصل اللفظى، و يتحقّق هنا مبنى أصاله الاشتغال و البراءه معا، و مبنى الاشتغال أنّه يتحقّق اشتغال ذمّه المكلف بتكليف عامّ بعد قوله: «أكرم العلماء»، و بعد قوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» نشكّ في براءه الذمّه لو تركنا إكرام زيد بن بكر، و هكذا لو تركنا إكرام زيد بن عمرو-مثلا- بلحاظ إجمال المخصّيّ ص، و نفى الوجوب فقط عن إكرام زيد العالم، و لا بدّ من البراءه اليقينيّه عند اشتغال الذمّه يقينا، و هى تحصل بإكramهما معا عملا، لا أنّه يجب إكramهما معا، فإنّه مستلزم للغويّه دليل المخصّص، و إكramهما معا عملا

لا ينافى الدليل المخصّص.

و مبنى البراهه أنّ بعد عدم صحّه التمسّك بالدليل الخاص بلحاظ إجماله و عدم صحّه التمسّك بأصالة العموم بلحاظ المغلوبية بحجّه أقوى، فيرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى أصالة البراهه.

و لكنّ التحقيق القول بالتفصيل بين العام الاستغراقى و المجموعى، بأنّ العام إن كان مجموعياً-و معناه توجه تكليف واحد إلى المكلف و تحقّق موافقه واحده-فلا بدّ من إكرامهما معاً؛ إذ العلم بموافقته التكليف متوقّف على إكرامهما معاً، و هو لا ينافى الدليل المخصّص.

و إن كان استغراقياً-و معناه تحقّق حكم مستقلّ لكلّ واحد من أفراد طبيعه العالم-فبعد إكرام بقيه العلماء يرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى البراهه، و معلوم أنّه لا يتحقّق هنا العلم الإجمالى الوجدانى حتّى يلزم إكرامهما معاً، بل تتحقّق أصالة العموم، و بعد مغلوبيتها بحجّه أقوى لا يبقى لها ظهور.

توضيح ذلك: أنّه كما أنّ العلم الإجمالى بخمريّه أحد الإناءين يوجب الاجتناب عن الإناءين المشتبهين، كذلك تحقّق البيئه الشرعيّه على خمريّه أحدهما يوجب اجتنابه، فيكون كلاهما موضوع لأصالة الاشتغال، و مع ذلك يكون ما نحن فيه مجرى للبراهه؛ إذ لا شكّ في تحقّق أصالة العموم، و لكن بعد تخصيصها و ترديد المخصّص بين الشخصين يتحقّق العلم الإجمالى بعدم حجّيتها بالنسبه إلى واحد منها، و الترديد يوجب عدم حجّيتها بالنسبه إليهما معاً، أى تساقط أصالة العموم بالنسبه إليهما.

ص: ٤٧١

كما أنه مقتضى القاعده فى باب التعارض سواء كان التعارض بالذات -مثل: نفى مفاد كل واحد من الدليلين مفاد الآخر- أو بالعرض -مثل: أن يكون مفادهما قابلا- للجمع و لكننا نعلم خارجا بكذب أحدهما- و سواء كان التعارض بين الخبرين أو بين البيئتين، و هكذا فيما نحن فيه، فبعد العلم الإجمالى بعدم حجّيته أصاله العموم بالنسبه إلى واحد منهما تقتضى القاعده تساقطها بالنسبه إليهما، فتجرى أصاله البراءه عن وجوب إكramهما معا.

تتمّه:

إذا قال المولى: «أكرم أى عالم شئت»، ثم قال بدليل منفصل: «لا يجب إكram زيد العالم» و كونه مردّدا بين شخصين، فالظاهر أنه يلحق بالعامّ المجموعى؛ إذ يتحقّق هنا أيضا تكليف واحد، و لا يكفى إكram أحدهما فى مقام الامتثال؛ لاحتمال كون كل واحد منهما مورد دليل المخصّص، و الموافقه اليقينيّه متوقّفه على إكramهما معا، فيكون هنا مجرى أصاله الاحتياط. هذا تمام الكلام فى الشبهات المفهوميّه.

و إذا كان المخصّص مجملا بحسب المصداق كما لو لم نعلم أنّ العالم الفلانى ارتكب معصيه كبيره حتّى يكون فاسقا أم لا؟ فلا كلام فى عدم جواز التمسّك بالعامّ لو كان متّصلا به، فإنّ التمسّك بكلّ دليل فرع إحراز موضوعه خارجا بلا فرق بين أدلّه الأحكام الوجوبيّه و التحريميه، فإذا شككنا فى خلّيه مائع و خمريّته -مثلا- لا يجوز التمسّك بعموم «لا تشرب الخمر»؛ لأنّ المرجع هنا أصل عملى، و هو الاحتياط عند بعض العلماء، و البراءه العقليّه عند بعض آخر، و لكنّ عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه متّفق عليه عند الكلّ.

مع أنّ المخصّص المتّصل بمنزله الوصف، و لا ظهور لجمله «أكرم العلماء إلّا

الفَسَاق منهم» في العموم من الابتداء، فيكون للمولى حكم واحد، وهو وجوب الإكرام، و متعلّقه العالم الذي لا يكون فاسقا، فكما أنّه لا يجوز التمسك بـ «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» إذا شككنا في عالميّه زيد، كذلك لا يجوز التمسك به، و أمّا إذا شككنا في عدالته و ارتكابه الكبيره حتّى يكون فاسقا أم لا، فالمرجع هو الاصول العمليّه، و هذا ممّا لا شبهه فيه، و لا يحتاج إلى بحث زائد.

إنّما الكلام في المخصّي ص المنفصل كما لو قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بعد مضيّ زمان: «لا تكرم الفساق من العلماء»، فلا خلاف في عدم جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» إن شككنا في عالميّه زيد، و هكذا لا- خلاف في عدم جواز التمسك بعموم «لا تكرم الفساق من العلماء» إن شككنا في فسق زيد العالم، و جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» في هذه الصوره و عدمه مختلف بين العلماء، و نرى في كتاب العروه التمسك بالعام في شبهه مصداقيّه المخصص في موارد.

و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بأنّ المخصّي صات المنفصله ترجع إلى المخصّي صات المتّصله، و لذا لا يجوز التمسك بالعام، فإنّ المخصّي ص المنفصل يكشف من كون المراد من العلماء هو العلماء المتّصفون بعدم الفسق، و إلا لا فرق بين النسخ و التخصيص، و لذا لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيّه، سواء كان المخصّي ص متّصلا أم منفصلا؛ لعدم الفرق بينهما من حيث الماهيّه و الظهور و الاستعمال.

و لكنّه قد تقدّم التفكيك بين الإراده الجديّه و الاستعماليّه، و أنّه يتحقّق فيما

ص: ٤٧٣

كان المخصّص منفصلا دليلا و ظهوران، و لذا لا بدّ لنا من أخذ طريق آخر هنا.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ غايه ما يمكن أن يقال في وجه جواز التمسك بالعام هنا: إنّ المخصّص إذا كان منفصلا ينعقد للعام ظهور في العموم، و لا مانع عن حجّيته إلا بالنسبه إلى ما يكون الخاصّ حجّه فعلية فيه، و هو الأفراد التي يعلم انطباق الخاصّ عليها، و لا يكون الخاصّ حجّه فيما اشتبه أنّه من أفرادها، كالعالم المشكوك الفسق حتّى يزاحم حجّيه العام، فيجوز التمسك بالعام فيه؛ لكونه من أفرادها التي لم يثبت خروجها عن حكمه، و لا يكون في مقابله حجّه أقوى منه.

ثمّ قال: و هو في غايه الفساد.

و توضيح كلامه يحتاج إلى بيان مقدّمه، و هي: أنّ اتّصاف الدليل بالحجّيه بمعنى إمكان احتجاج المولى به على المكلف و بالعكس يحتاج إلى تحقّق ثلاثه مراحل:

الاولى: أن يكون له ظهور، و لا يكون مجملا أو مشتركا بلا قرينه.

الثانيه: أن تتحقّق أصاله الظهور، بمعنى استعمال المتكلم للفظ في معناه الظاهر.

الثالثه: أن تتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيه، و إن لم تتحقّق مرحله منها فلا يمكن الاحتجاج به.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ العامّ إن كان خاليا عن المخصّص تتحقّق فيه جميع المراحل المذكوره، و تخصيصه يوجب عدم تحقّق المرحله الثالثه فيه؛ إذ هو

ص: ٤٧٤

يكشف عن كون المراد الجدّي و موضوع وجوب الإكرام في العامّ هو العالم غير الفاسق فقط و إن كان المراد الاستعمالي عموم العلماء، و يتحقّق في دليل خاصّ جميع المراحل المذكوره- المراد من الاستعمالي و الجدّي فيه عبارته عن عدم وجوب إكرام الفساق من العلماء- ففي العالم المشكوك الفسق كما أنّه لا يمكن التمسك بدليل خاصّ لعدم إحراز موضوعه و احتمال كونه غير الفاسق، كذلك لا يمكن التمسك بدليل عامّ لتضييق دائره المراد الجدّي فيه و احتمال كونه فاسقا، بلا فرق بينهما.

إن قلت: إنّّه قد مرّ في الشبهه المفهوميه إذا كان إجمال المخصّص دائرا بين الأقلّ و الأكثر فإنّه يصحّ التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك الفسق، مثل: مرتكب الصغيره، فلم لا يقال هنا: إنّّه كما لا يصحّ التمسك بدليل خاصّ كذلك لا يصحّ التمسك بالعامّ؛ إذ المراد الجدّي فيه بعد التخصيص محدود بالعالم غير الفاسق، فما الفرق بين المقامين؟

قلت: إنّ الشبهه المفهوميه- سواء كان الترديد في المخصّص بين المتباينين أو بين الأقلّ و الأكثر- لا يتحقّق فيها أصل الظهور- يعني المرحله الاولى من المراحل المذكوره- إلا أنّ الترديد إذا كان بين الأقلّ و الأكثر فتتحقّق جميع المراحل بالنسبه إلى القدر المتيقّن يعني مرتكب الكبيره، و أمّا بالنسبه إلى مرتكب الصغيره فلا يتحقّق أصل الظهور، و معنى الخاصّ يرجع إلى أنّه لا تكرم العالم الذي يرتكب الكبيره، و في مرتكب الصغيره نشكّ في أصل التخصيص، فلا مناص من التمسك بالعام. بخلاف ما نحن فيه لكون الشبهه مصداقيه، و لا- يستلزم خروج زيد- مثلا- لقلّه التخصيص و لا- دخوله لكثرت التخصيص، فلا- تصحّ المقايسه بين المقامين.

هذا كله في المخصّص اللفظي، و أمّا في المخصّص اللبّي -بأن لا يكون في الكلام إلّا العام، لكنّ العقل يدرك أنّ المتكلّم لا يريد بعض أفرادِه -فهل يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه أم لا؟

فصل صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في ذلك، و حاصل تفصيله: أنّ الخاصّ اللبّي على قسمين:

أحدهما: أنّ الخاصّ اللبّي إن كان ممّا يصحّ عرفا أن يتكل عليه المتكلّم بأن يكون حكما عقليّا ضروريّا؛ بحيث يعدّ عرفا من القرائن المتّصله المانعه عن انعقاد ظهور للعامّ في العموم و الموجهه لظهوره في الخاصّ من أوّل الأمر، فهو كالخاصّ المتّصل اللفظي في عدم جواز التمسك بالعامّ لإحراز حكم الفرد المشكوك.

و ثانيهما: أنّ الخاصّ اللبّي إذا لم يكن حكما عقليّا ضروريّا بأن كان نظريّا متوقّفا على الدقه و الالتفات فيجوز التمسك فيه بالعامّ، فإنّه ظاهر في العموم، و هذا الظاهر حجّه ما لم تقم قرينه على خلافه، فيبقى العامّ على حجّيته في المصداق المشتبه.

و السرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد هنا ليس إلّا كلاما واحدا و حجّه واحده، و هو العامّ الظاهر في العموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه.

مثلا: إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» و قطع المكلف بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم، كانت أصاله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام؛ للعلم بعداوته؛ لعدم حجّه اخرى بدون ذلك على خلافه، ففى الفرد المشكوك العداوه يرجع إلى العامّ؛ إذ الخارج عن حيز

ص: ٤٧٦

العامّ هو معلوم العداوه فقط، و مشكوك العداوه لم يخرج عن حيّزه.

بخلاف ما إذا كان المخصّي ص لفظياً؛ إذ السيّد هنا ألقى إلى عبده حجّتين - وهما العامّ و الخاصّ - و نسبه الفرد المشتبه إليهما متساويه، و لا مرجّح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصحّ التمسك بأحدهما لاندراجه تحته، و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلا فيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه.

ثمّ ذكر في ذيل كلامه تقريبا آخر، و هو: أنّ ما يرتبط بباب الألفاظ من أصاله الظهور و أصاله العموم مسائل عقلائيّه، و السيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك الحجّيه هنا قد استقرّت على حجّيه أصاله الظهور بالنسبه إلى الفرد المشتبه في المخصّي ص اللبّي دون المخصّي ص اللفظي، و هذا يكفينا، و لا يلزم السؤال عن دليل الفرق بينهما. هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع زياده توضيح.

و التحقيق: أنّ ما ذكره أخيرا كلام صحيح إن احرز الفرق بينهما عندهم واقعا، إنّما الكلام في أصل الإحراز الذي تحتاج المسائل العقلائيّه إليه، و إن شكّ فيه فلا يمكن القول بالفرق بينهما، فلا بدّ من البحث هنا على طبق الضوابط.

و حينئذ نرجع إلى ما ذكره قدّس سرّه في صدر كلامه من أنّ الحجّيه الصادره من المولى واحده، و هي قوله: «أكرم كلّ جيرانى»، و احتمال عداوه زيد - مثلا - لا يكون عذرا لترك إكرامه، و لا بدّ من اتّباع الحجّيه ما لم تقم قرينه على خلافها.

و نقول: إنّ غير قابل للمساعده بعد الالتفات إلى أمرين:

الأوّل: أنّ حجّيه المولى لا تنحصر بالحجّيه اللفظيه، بل الحجّيه اللبّيّه أيضا

حجته، كحجته القطع في مقابل دليل المولى.

الثانى: أنّ إدراك العقل بالنسبه إلى عدم وجوب إكرام عدوّ المولى إدراك كلى، فإنّه يدرك الكبريات الكليه، ولعله حين الإدراك لا يلتفت إلى المصاديق، و على هذا لا فرق بين المخصّص اللفظى و المخصّص اللبى فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

و استدللّ المحقق العراقى قدس سرّه (1) لعدم جواز التمسك به هنا بأنّ اتّصاف كلام المولى بالحجيه يرتبط بالدلاله التصديقيه لكلامه، و تتحقّق الدلاله التصديقيه له فيما تحقّق له القصد و المراد الجدّى، فالحجيه تتوقّف على كون المولى فى مقام بيان مراده، و لا- يمكن بيان المراد إلّا بعد تصوّره، فإذا شكّ المولى فى عالميه زيد -مثلا- فكيف يمكن له تصوّر وجوب إكرامه؟! و حينئذ لا يمكن اتّصاف كلام المولى بالحجيه بالنسبه إليه. هذا تمام كلامه فى كتاب المقالات.

و يرد: أوّلا: أنّ الأحكام الصادره عن المولى كليه، و إذا احرز له تحقّق مصلحه فى إكرام كلّ عالم يحكم بوجوب الإكرام بصوره كليه، و لا يلزم عليه العلم بالأفراد و المصاديق و تعدادها، و إن كان العامّ ناظرا إلى أفراد الطبيعه و لكنّها نظاره إجماليه لا تفصيليه فاللازم عليه تصوّر وجوب إكرام كلّ عالم، لا تصوّر وجوب إكرام زيد مثلا، نظير إدراكات العقل.

و ثانيا: أنّه قدس سرّه خرج عن محلّ النزاع، فإنّا نبحت فى الشبهه المصداقيه للمخصّص، و لكنّه ذكر الشبهه المصداقيه للعام بعنوان المثال، و هو الشكّ فى عالميه زيد، و نحن أيضا نقول هنا بعدم جواز التمسك بالعام.

و ثالثا: أنّ النزاع فى شكّ المكلف لا فى شكّ المولى؛ إذ لا يكون بيان

ص: ٤٧٨

الموضوع بعهد المولى، ولا يكون رافعا للشك في الشبهه المصداقيه. فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص قابل للمساعده، من توقّف الحجّيه على مراحل ثلاثه و فقدان بعضها هنا.

و المحقّق النائيني قدس سره ذكر تفصيلا بين المخصّص اللفظي و اللبّي غير ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره، و هو: أنّ المخصّص اللبّي إن كان من العناوين التي لا تصلح إلاّ أن تكون قيّدا للموضوع و لم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفه الأمر و المتكلم بل كان من وظيفه المأمور و المخاطب، ففي مثل هذا يكون حال المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي في عدم صحّحه التعويل على العامّ فيما شكّ في كونه من مصاديق المخصّص، و ذلك كما في قوله عليه السّلام: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا... إلخ، حيث إنّ العامّ يشمل العادل و غيره، إلاّ أنّه قام الإجماع على اعتبار العداله في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العداله قيّدا في الموضوع، و لا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عداله مجتهد، كما إذا كان اعتبار العداله بدليل لفظي.

و إن كان المخصّص اللبّي من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيّدا للموضوع، و كان إحرازها من وظيفه الأمر و المتكلم بأن كان من قبيل الملاكات، ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العامّ في الشبهه المصداقيه، و ذلك كما في مثل قوله عليه السّلام: «اللهمّ العن بني امّيه قاطبه» حيث يعلم أنّ الحكم لا يعمّ من كان مؤمنا منهم؛ إذ ليس فيه ملاك اللعن، و لكنّ إحراز أنّ في بني امّيه مؤمنا إنّما هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلاّ بعد إحراز ذلك، و لو علمنا من الخارج بإيمان بعضهم كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، و لكنّ المتكلم لم يبيّنه لمصلحه هناك اقتضت ذلك،

فلا يجوز لنا لعنه؛ لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه.

و أمّا إذا شككنا فى إيمان أحد من بنى امية فاللازم الأخذ بالعموم و جواز لعنه؛ لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن، و أنّ المتكلم أحرز ذلك، و إلاّ لما ألقى العموم كذلك، و يكون خروج معلوم الإيمان من التخصيص الأفرادى، حيث إنّه لم يؤخذ عنوانا للموضوع، ففي هذا القسم من المخصّص اللبّي فقط يجوز التمسك بالعامّ فى شبهه مصداقيه المخصّص، بخلاف سائر المخصّصات.

و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه لتوضيح الإشكال الوارد على كلامه قدّس سرّه، و هى: أنّ التخصيص قد يكون أفراديا كما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا العالم» بعد قوله:

«أكرم العلماء»، و إذا شككنا فى تخصيص فرد آخر فمعلوم أنّ المرجع فى الشكّ فى التخصيص الزائد هو أصاله العموم كالشكّ فى أصل التخصيص، و هذا خارج عن محلّ النزاع.

و قد يكون عنوانيا، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعد قوله:

«أكرم العلماء»، و يمكن أن يكون ذلك بصوره التعليل، مثل قوله: «لا- تكرم زيدا العالم لأنّه فاسق»، و محلّ النزاع عباره عن المخصّص العنوانى، أى واقعيه العنوان، و لا- دخل للعلم به فى المسأله، فإن شككنا فى صدق عنوان الفاسق على زيد العالم، هل يجوز التمسك بالعامّ أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: لا فرق بين المثالين، كما أنّ المستفاد من الروايه الاولى أنّ للاجتهاد فقط دخلا فى المرجعيه، إلاّ أنّ الإجماع يجعل العداله قيّدا للموضوع، و كأنّه قال عليه السّلام من الابتداء: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر إلى حلالنا و حرامنا و كان عادلا فللعوام أن يقلّدوه، و هكذا فى المثال الثانى،

و إن كان المستفاد من قوله عليه السّلام جواز لعن بنى امّيه عموماً، ولكنّ العقل يحكم بأنّ عنوان المؤمن لا- يناسب جواز اللّعن، سواء احرز لنا صدق هذا العنوان خارجاً في فرد أم كان مشكوكاً، فيكون عدم الإيمان هنا بصوره قيد للموضوع، فلا فرق بينهما من هذه الجبهه، إلّا- أن يقول بالفرق بين الإجماع و العقل في المخيّص اللّبي، ولكنّه مع عدم دلاله ظاهر كلامه عليه خلاف الواقع كما لا يخفى.

فلا يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه أصلاً، ولا يصحّ تفصيل النائين قدّس سرّه كما مرّ عدم صحّحه تفصيل المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبيهات:

الأول: لو فرض كون النسبه بين دليل العامّ و دليل الخاصّ عموماً من وجه

لو فرض كون النسبه بين دليل العامّ و دليل الخاصّ عموماً من وجه

،مثل:

قول المولى: «لا- تكرم الفسّاق» في مقابل «أكرم العلماء»، ما هو المرجع إذا احرز عالميه زيد- مثلاً- و شكّ في فسقه؟ و المباني هنا متعدّده فيمكن أن يقال بكونه من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهي؛ لعدم انحصارها في الطبيعتين المتصادقتين في مورد واحد- كالصلاه في الدار المغصوبه- بل يكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديقها، فكما أنّه يصدق على الصلاه في الدار المغصوبه عنوان الامتثال و العصيان معاً كذلك العالم المعلوم الفسق يكون واجب الإ- كرام بما أنّه عالم، و يكون محرّم الإكرام بما أنّه فاسق، و لا- فرق بينهما، إلّا- أن يقال بأنّ متعلّق الحكم في مثل: «صلّ» و «لا- تغصب» هي الطبيعه، بخلاف «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق»؛ إذ المتعلّق فيهما الأفراد و المصاديق لنظاره العامّ إجمالاً إليها، فكيف يمكن دلاله «أكرم العلماء» بوجوب الإكرام بالنسبه إلى

الأفراد، و دلالة «لا تكرم الفساق» بحرمه الإكرام بالنسبة إليها؟! ولذا يكون ما نحن فيه خارجا عن مورد اجتماع الأمر و النهي.

و لكن لو فرض كونه من مصاديق اجتماع الأمر و النهي يجب إكرام العالم الفاسق؛ لأنه عالم، و يحرم إكرامه؛ لأنه فاسق، و أمّا فى زيد المحرز العالميه و المشكوك الفسقيه فيجوز التمسك بالعام؛ إذ يتحقق هنا دليلان، أحدهما معلوم الانطباق و الآخر مشكوك الانطباق، و لا- بدّ من التمسك بالدليل المعلوم الانطباق، فلا دليل لحرمة إكرامه، و لا يجوز التمسك بمثل: «لا تكرم الفساق»؛ إذ التمسك به فرع إحراز موضوعه.

و إن قلنا: بأنّ العاقبين من وجه يكونان من المتعارضين بالنسبة إلى مادّة الاجتماع؛ لصدق عنوان التعارض على المتعارضين فى بعض المفاد أيضا، و حينئذ يكون مقتضى القاعدة تساقط كلا الدليلين عن الحجّيه، و لازم ذلك عدم جريانها فى العالم المحرز الفسق، فلا- بدّ من الرجوع إلى الاصول العمليه، فإن كان الأمر دائرا بين الوجوب و الحرمة تجرى أصاله التخيير، و إن كان دائرا بين الوجوب و عدمه تجرى أصاله البراءه.

و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا- بدّ من التمسك بعموم «أكرم العلماء»، فإنّ بعد عدم جريان «لا تكرم الفساق» هنا بلحاظ الشكّ فى الفسق لا مانع من جريان «أكرم العلماء»، فيجب إكرام العالم المشكوك الفسق.

و لكنّه لو فرض أن يكون الدليلان المتعارضان خبرين و فرضنا ترجيح جانب «لا- تكرم الفساق» فى مادّة الاجتماع بمزج من المرجحات الوارده فى الأخبار العلاقيه فلا يجوز إكرام العالم الفاسق.

و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا يجوز التمسك بعموم «أكرم العلماء»، فإنّ

تقدّم «لا تكرم الفساق» يكشف عن كون المراد الجدّي فيه عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، ولا نحرز عدم فسقه.

كما أنّه لا يجوز التمسّك بعموم «لا تكرم الفساق»؛ إذ التمسّك به فرع إحراز موضوعه، كما مرّ نظير ذلك في المخصّص المنفصل، ولا فرق بينهما إلّا في وجه التقدّم، فإنّه هنا عبارته عن أقوائيه المخصّص من حيث الدلالة، وفيما نحن فيه عبارته عن موافقه الشهره أو مخالفه العامّه.

وإن قلنا: بأنّ العامّين من وجه يكونان من المتزاحمين؛ لتحقّق مقتضى وجوب الإكرام في كلّ عالم، ومقتضى حرمة الإكرام في كلّ فاسق، وقد ذكرنا تبعاً لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه القول بفعليّته كلا الحكمين في المتزاحمين، وحينئذ لا بدّ من الأخذ بالأهمّ في العالم الفاسق، وإن لم يكن أهمّ في البين فالحكم عبارته عن التخيير.

وأمّا في العالم المشكوك الفسق فلا بدّ من التمسّك بعموم «أكرم العلماء»، فإنّ جريان الحكمين الفعليّين متوقّف على إحراز موضوعهما، وإذا لم يحرز عنوان الفسق فلا يبقى أزيد من حكم فعلي واحد، وهو «أكرم العلماء»؛ لعدم صلاحية جريان «لا تكرم الفساق».

وإن قلنا في المتزاحمين بوجود كلا المقتضيين و تبعيّة فعليّته الحكم لمقتضى الأقوى و عدم فعليّته مقتضى غير الأقوى، و فرضنا أنّ مقتضى الأقوى يرتبط بمثل «لا تكرم الفساق»؛ فحينئذ لا بدّ من التمسّك بعموم «لا تكرم الفساق» في مادّة الاجتماع.

وأمّا في العالم المشكوك الفسق فلا يجوز التمسّك بعموم «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ من حيث الحكم الإنشائي، وفعليّته محدوده بلحاظ الارتباط بالعالم غير

الفاسق. كما أنه لا يجوز التمسك بعموم «لا تكرم الفساق». وهذا أيضا من قبيل المخصّص المنفصل.

التنبیه الثاني: في جريان حكم العامّ فيما يكون صدق عنوان الخاصّ عليه

مشكوكا بالأصل الموضوعي كالاستصحاب:

و من البديهي أنه إذا شككنا في صدق العنوان المأخوذ في دليل موضوعا للحكم فيصحّ التمسك بالاستصحاب لإحرازه نفيًا كان أو إثباتًا، مثل:

استصحاب خمريّه مائع لإثبات أثره-أى حرمة الشرب-أو استصحاب عدم خمريّته لنفي هذا الأثر، بلحاظ حاله سابقه متيقّنه له بعد أخذ عنوان الخمر موضوعا في دليل، مثل: «لا تشرب الخمر»، وهكذا في سائر العناوين المأخوذه في موضوع الأحكام، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء»، ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء». فكما أنه يصحّ التمسك بالاستصحاب في مشكوك العالميّة كذلك يصحّ التمسك به في العالم المشكوك الفسق، بلحاظ حاله سابقه متحقّقه لهما نفيًا أو إثباتًا، فإذا كانت حاله السابقه المتيقّنه عباره عن عدم الفسق-مثلا-فتكون نتيجة جريان الاستصحاب عدم شمول «لا تكرم الفساق من العلماء» للعالم المشكوك الفسق، فلا حرمة في إكرامه.

هذا، ولكنّ الكلام في جريان «أكرم العلماء» وشموله له بعد عدم جريان «لا تكرم الفساق» فيه، فهل يمكن للاستصحاب عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه أم لا؟ اختلف القوم على ثلاثة أقوال:

الأوّل: ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بأنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص كما أنه يمنع من جريان دليل المخصّص كذلك يوجب جريان دليل

ص: ٤٨٤

العامّ و إن كانت الحاله السابقه عدميّه، و هي عباره عن العدم الأزلي، مثل:

استصحاب عدم قرشيّه المرأه.

القول الثاني: ما قال به المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) بأنّ الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم الفسق يمنع من جريان دليل المخصّص فقط؛ بمعنى انتفاء حرمة الإكرام، و لا يمكن للاستصحاب نصب دليل العامّ مكانه.

القول الثالث: ما قال به استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) و هو التفصيل بين العدم الأزلي و غيره، بأنّ استصحاب عدم الفسق و نحوه كما يمنع من جريان دليل المخصّص كذلك يوجب جريان دليل العامّ في المستصحب، و يمكنه عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه، و أمّا استصحاب العدم الأزلي فليس بصحيح من أساسه، فلا تصل النوبه إلى العزل و النصب به.

و بيان المحقّق العراقي قدّس سرّه مبتن على ما اختاره في باب التخصيص من أنّ تخصيص العامّ بالمخصّص المنفصل لا يوجب التصرف في دليل العامّ في أيّ مرحله من مراحلها.

توضيح ذلك: أنّه قد ذكرنا فيما سبق أنّ اتّصاف الدليل بالحجّيه متوقّف على تماميّه ثلاثه مراحل: المرحله الاولى: أن يكون لألفاظه ظهور في معناها، في مقابل الألفاظ المجمله و المشتركه باشتراك لفظي بدون نصب القرينه لتعيين المراد، المرحله الثانيه: أن يتحقّق أصاله الظهور، بمعنى استعمال اللفظ في معناه الظاهر، المرحله الثالثه: أن تتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه و الإراده الجدّيّه.

ص: ٤٨٥

١-١) نهاية الأفكار ٥١٨:١-٥٢٩.

٢-٢) تهذيب الاصول ٤٨٧-٤٩١.

و المحقق العراقي قدس سره يقول بأن تخصيص «أكرم العلماء» بدليل منفصل، مثل:

«لا تكرم الفساق من العلماء» لا يستلزم أى نوع من التصرف فى أى مرحله من مراحل الدليل العام، بل يكون المخصّص المنفصل نظير وفاه عدّه من العلماء بعد قوله: «أكرم العلماء»، و لا فرق بينهما فى عدم إيجاد التغيير فى مفاد العام، و إن كان اللازم فى مقام الامتثال تطبيق العمل بدليل المخصّص بلحاظ أفتائه دلالاته، و لكن لا يكون معناه التصرف فى الدليل العام، فلا فرق فى مفاد العام، سواء تحقّق المخصّص من المنفصل أم لا؛ لكونه بمنزله وفاه الفساق من العلماء معاً، و لا- يوجب الخدشه فى دليل العام، فاستصحاب عدم الفسق ينفى عنوان المأخوذ فى دليل المخصّص من موضوعاً للحكم، و لا يكون قادراً على جعل المستصحب مصداقاً للعام حتّى يكون واجب الإكرام.

لا- يقال: إنّه تتحقّق ملازمه عقليّه بين عدم الفسق و وجوب الإكرام؛ إذ المفروض إحراز عالميّة المستصحب، فالعالم المشكوك الفسق إمّا يكون محرم الإكرام، و إمّا يكون واجب الإكرام، فإذا لم يكن محرم الإكرام بعد الاستصحاب، فلا محاله يكون واجب الإكرام.

فإنّا نقول: بأنّه لا شكّ فى عدم ترتّب الآثار و الملازمات العقلية و العاديّه على الاستصحاب الجارى فى الموضوعات، و ما يترتّب عليه عبارته عن الأثر و الحكم الشرعى نفيًا و إثباتاً فقط.

و التحقيق: أنّ هذا المبنى مردود عندنا، و قد مرّ أنّ التخصيص يوجب التصرف فى المرحلة الثالثه من دليل العام، و يحكم بأنّ دائره المراد الجدى تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالى للمولى، و هو عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، و قد مرّ القول عن بعض بأنّه يستلزم المجازيّه فى العام، بمعنى

تصرّفه فى الدليل العامّ فى مرّحه الاسّعمال، و أنّ العامّ اسّعمال فى العالم غير الفاسق، فآكون مقايسه المخصّص المنفصل مع وفاه عدّه من العلماء آلاف الإنصاف.

و لو فرضنا صحّه المبني المذكور، و لكن ما ذكره فى ذيل كلامه من عدم ترتّب الملازمات العقليّه على الاسّصحابات الموضوعيّه يكون مورده ترتّب اللوازم العقليّه و العاديّه لنفس المسّصحب الموضوعى، و أمّا ترتّب لوازم حكم المسّصحب الموضوعى فلا- شكّ فيه، فإذا اسّصحب عدم الفسق فلا يجرى «لا تكرم الفسّاق»، و هو ملازم لوجوب الإكرام، و لا يكون نفس المسّصحب -أى عدم الفسق- ملازما له، نظير اسّصحاب الخمرّيّه، و ترتّب اللازم العقلى للآرمه عليه، بمعنى حكم العقل بلزوم رعايه «لا تشرب الخمر».

و كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هنا يحتاج إلى زياده توضيح، فنقول: إنّ تخصيص العامّ بالمخصّص المنفصل يحكى عن عدم تعلّق المراد الجدىّ بالعموم، و أنّ دائرته تكون أضيق من دائره المراد الاسّعمالى، و لكن البحث فى أنّ التخصيص يستلزم إيجاد عنوان خاصّ للمراد الجدىّ، مثل: العالم الموصوف بأنّه غير فاسق، أم لا، و لازم ذلك لزوم إحراز العالميه و غير الفاسقيه معا و لو كان من طريق الاسّصحاب.

و التحقيق: أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل لا- يتعنون بعنوان خاصّ، بل هو باق على ما كان عليه العامّ قبل التخصيص من اللا-عنوانيه، فيكفى فى إثبات حكم العامّ للفرد المشكوك نفى الخاصّ بالأصل، و لا- ضروره لإحراز عدم الاتّصاف بالفسق، و تظهر نتيجه فى اسّصحاب العدم الأزلى.

مثلا: إذا شكّ فى أنّ امرأه تكون قرشيّه، أو غير قرشيّه، و تظهر ثمرته فى

دوام دم حيضها إلى ستين سنة أو انقطاعه بعد خمسين سنة، فإن ما يدل على تحيض المرأة إلى خمسين سنة عام يشمل كل امرأة، سواء كانت قرشيّة أم غيرها، كقوله عليه السّلام: «كلّ امرأة ترى الحمره إلى خمسين سنة» (١).

وقد خصّص هذا العام بما يدل على أنّ المرأة إذا كانت قرشيّة ترى الحمره إلى ستين سنة، والباقي تحت العام بعد تخصيصه المرأة المعلوم عدم قرشيتها والتي لم يثبت انتسابها إلى قريش، فاستصحاب عدم انتساب المشكوكه القرشيّة إليه قبل الولاده تثبت فرديه هذه المرأة للعام، ولا ضروره لاستصحاب اتّصاف عدم كونها منتسبه إلى قريش، ولذا قالوا: إنّ السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع، وعلى هذا كان إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد -إلا ما شدّد- ممكنا. هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع زياده توضيح.

و حكى عن المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى درسه توجيه لاستصحاب العدم الأزلى، وهو أنّ العوارض على قسمين: قسم منها عارض الماهيّة، مثل: عروض الزوجيّة على الأربعة؛ إذ لو فرض للماهيّة وعاء تقرّر و ثبوت غير وعاء فى الوجود الذهنى و الخارجى، فتكون ماهيّة الأربعة فيه معروض الزوجيّة، فلا تحتاج فى العروض عليها إلى الوجود. و قسم منها عارض الوجود، مثل:

عروض السواد و البياض على الجسم، فإنّ عروضهما عليه يتوقّف على اتّصافه بالوجود الخارجى، فيكون معنى الجسم أبيض أنّ الجسم الموجود أبيض.

ثمّ قال: إنّ استصحاب العدم الأزلى لا -يجرى فى عارض الماهيّة؛ لعدم انفكاك لازم الماهيّة و عارضها عنها فى أىّ وعاء، فلا يتصوّر له حاله سابقه عدميّة متيقّنه، و لكنّه يجرى فى عارض الوجود، نظير قرشيّة المرأة فإنّها

ص: ٤٨٨

١- ١) انظر: الوسائل ٣٣٥: ٢، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

تعرض عليها حينما توجد و تتحقّق في الخارج، ففي صورته الشكّ نقول: إنّ ماهيّة المرأه قبل نفخ الروح فيها لم تكن قرشيّه، و نشكّ أنّها بعد نفخ الروح أو الولاده أو بعد ما صارت موجوده، هل اتّصفت بالقرشيّه أم لا؟ فيجرب استصحاب العدم.

و لكنّ المسأله تحتاج إلى التحقيق و التأمّل، و إن لم يكن هنا محلّ بحثها إلّا- أنّ كثرة الابتلاء بها تقتضى البحث فيها بصورة مفصّله، و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه، و هي: أنّ المعروف- بل المسلم- عند الأصوليين و المنطقيين أنّ كلّ قضيه تتركب من ثلاثه أجزاء: الموضوع و المحمول و النسبه، و الظاهر منهم أنّه كما تتحقّق النسبه في القضيه الملفوظه كذلك تتحقّق في القضيه المعقوله، و هو ما يتصوّر المتكلّم في وعاء ذهنه قبل التلفّظ، بل تتحقّق في القضيه المحكيه أيضا، و هو أمر متحقّق في الخارج و واقعته خارجيه، و ما تكون القضيتان مرآه لها.

و من المسلم أيضا أنّ النسبه تحتاج إلى منتسبين متغايرين من حيث المعنى، مثل: الجسم و البياض، و لا يكفي التغير في اللفظ في تحقّقها.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظه القضايا من حيث تتحقّق النسبه فيها و عدمه، و نقول: إنّ القضيه الحملّيه بالحمل الأولى إن كانت مستقيمه و غير مفتقره إلى الحذف، مثل: الإنسان حيوان ناطق فلا- تتحقّق المغايره بين الموضوع و المحمول حتّى تحتاج إلى النسبه، و إن فرض مغايرتهما من حيث المفهوم و لكنّه لا يكون مجوّزا لجعل الإنسان شيئا و الحيوان الناطق شيئا آخر، و الحكم بتحقّق النسبه بينهما بعنوان الرابط، و في مثل: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» أوضح من ذلك؛ لعدم مغايره الموضوع و المحمول فيهما مفهوما.

و هكذا فى القضايا الحملية بالحمل الشائع الذى يكون ملاكه كون الموضوع من مصاديق المحمول، مثل: زيد إنسان؛ إذ لا يتحقق بينهما مغايره، و لا يتحقق فى الخارج شيئا؛ لكون زيد الإنسان متخصّص بالخصوصيات الفردية، فلا نسبه فى البين، و هكذا فى مثل: زيد قائم؛ لاتحاد زيد مع عنوان القائم فى الخارج.

و لذا قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى باب المشتقّ: إنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويّه، و هذا مناف مع النسبه لتقومها بالانثنيته، فلا يصحّ لمثله القول بتركّب القضايا من ثلاثه أجزاء، و إن نرى منه القول بذلك فى مثل قوله: «زيد لفظ»، و إرادته شخص ما تلفّظه.

و يقول فى مقام جواب صاحب الفصول: إنّّه لا - مانع من كون زيد دالّا - و مدلولاً معا بعد كفايه التغاير الاعتبارى بينهما، فكلمه «زيد» بما أنّه لفظ صدر من المتكلم يكون دالّا، و بما أنّ نفسه مراد يكون مدلولاً، فلا يلزم اتّحاد الدال و المدلول و لا تركّب القضيه من جزئين، بل هى تتركّب من ثلاثه أجزاء.

و الحاصل: أنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويّه، و هذا لا يكون قابلاً للجمع مع النسبه، كما لاحظت فى الأمثله المذكوره، و لا يتوهم تحقّقها فى القضيه المملوظه و المعقوله بعد عدمها فى الواقعيه المحكيه؛ لكونهما مرآه لها و حاكيه عنها.

و إن كانت قضيه حمليه مأوله مثل: «زيد له القيام» و «الجسم له البياض»، تتحقّق النسبه هنا على الظاهر، و لكن بحسب الواقع ترجع هذه القضيه أيضا

ص: ٤٩٠

إلى الحملية الغير المؤولة؛ لتعلق كلمه «له» بكائن أو ثابت، و على هذا فالجسم متحد مع كائن له البياض، كما أنّ زيدا متحد مع ثابت له القيام، فلا تتحقق النسبه هنا أيضا.

و من هنا يستفاد عدم صحه ما يقال فى مقام تعريف القضيه بأنها مشتمله على نسبه تامه يصحّ السكوت عليها، مثل: «زيد قائم»، بخلاف مثل: «زيد القائم»؛ لعدم اشتماله على نسبه كذلك.

فلا بدّ من القول بأنها حاكيه عن الواقعيه بنحو حكايه تصديقيه، و أما المثال المذكور فتكون حكايته عنها بنحو حكايه تصوّريه.

و هكذا ما يقال فى مقام تعريف التصديق و التصوّر بأنّ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلا فتصوّر، فلا بدّ من القول: بأنّ العلم إن كان إذعانا لاتّحاد شىء مع شىء آخر فى الوجود فتصديق، و إلا فتصوّر.

و هكذا ما يقال فى ملاك الصدق و الكذب بأنّ القضيه الصادقه أن تكون لنسبتها واقع تطابقه، و الكاذبه أن تكون لنسبتها واقع لا تطابقه.

فلا بدّ من القول بأنّ الإخبار عن الاتّحاد بين الشئيين إن كان مطابقا للواقع فهى قضيه صادقه، و إلا فكاذبه.

و أما فى القضايا السالبه-سواء كانت مستقيمه أم مأوله-فلا يصدق عليها التعريف المذكور للقضيه من كونها مشتمله على نسبه تامه يصحّ السكوت عليها، فإنّ مفاد مثل: «زيد ليس بقائم» هو سلب النسبه و نفى الاتّحاد بين الموضوع و المحمول، و لو فرضنا الالتزام بتحقّق النسبه بحسب الظاهر فى الموجهه المؤولة فلا يمكن الالتزام به فى السالبه المؤولة؛ لأنّ مفاد «زيد ليس له القيام» هو نفى الاتّحاد و سلب الارتباط التكوينى بين «زيد» و «القيام»،

و يستفاد من ذلك عدم تحقّق النسبه في القضايا الحملية، سواء كانت موجبه أم سالبه، و ملاك الحمل في الموجبه هو الاتّحاد و الهوهويّه، و في السالبه هو سلب الاتّحاد و الهوهويّه.

ثمّ إنّ القضايا-سواء كانت موجبه أم سالبه-قد تكون محصّيله و قد تكون معدوله، و المحصّيله: هي أن يفرض في الموضوع و المحمول أمران وجوديان، و الموجبه المحصّله مثل: «زيد قائم»، و السالبه المحصّله مثل: «ليس زيد بقائم».

و المعدوله: هي أن يفرض في المحمول أو الموضوع أمرا عدميًا، و الموجبه المعدوله مثل: «زيد لا-قائم»، و السالبه المعدوله مثل: «ليس زيد بلا قائم».

و الفرق بين الموجبه المعدوله المحمول و السالبه المحصّيله من حيث المفاد و المدلول: أنّ القضيه الموجبه تحتاج إلى ثبوت الموضوع للقاعده الفرعيّه، بخلاف السالبه المحصّيله لكونها صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، مع أنّ الموجبه المعدوله تدلّ على مرتبه شديده و الاتّحاد و الهوهويّه بين الموضوع و المحمول، كما نعبر عنها بالفارسي ب«فلائي نااهل است»، و دلالة السالبه المحصّله تكون أضعف من ذلك. و هذا هو الفرق بين قولنا: «زيد لا قائم» و قولنا: «ليس زيد بقائم».

و القسم الخامس من القضايا ما يعبر عنه بموجه سالبه المحمول، و هي عباره عن الموجبه التي يكون محمولها قضيه سالبه، و يرتبط بالموضوع بمثل كلمه «هو» و نحو ذلك، مثل: «زيد هو الذي ليس بمجتهد».

و السالبه المحصّيله منها تصدق مع انتفاء الموضوع، بخلاف سائر القضايا فإنّها تحتاج إلى إحراز الموضوع، و بدونه لا تكون صادقه.

إذا عرفت هذه المقدّمه بتفصيلها فنقول: إنّ إيجاد التضييق في المراد الجدّي

من العامّ بالمخصّص المنفصل بأيّ نحو يكون من القضايا المذكوره، بعد ما عرفت أنّ التخصيص لا يوجب تحقّق عنوان الخاصّ للعامّ، بل يكفي عدم عنوان المخصّص؟

و يحتمل في بادئ النظر رجوع العامّ المخصّص بصوره موجبه معدوله المحمول التي ترجع إلى القضيه الموصوفه، فيكون المراد الجدّي بعد تخصيص العامّ هو إكرام عالم لا- فاسق، أي عالم موصوف بأنه لا- فاسق، و يحتمل رجوعه بصوره موجبه سالبه المحمول، و هي أيضا ترجع إلى القضيه الوصفيه، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام العالم الذي لا يكون فاسقا، و يحتمل رجوعه بصوره السالبه المخصّصه التي تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام عالم ليس بفاسق.

و لكنّ التحقيق: أنّ العامّيّه في المراد الجدّي أمر مسلّم و مفروغ عنه، و البحث في كيفيه أخذ عدم كونه فاسقا فيه، و لذا لا يكون مع السالبه المخصّصه قابلا للتطبيق أصلا، و تضييق المخصّص و إن كان بالنسبه إلى الأمر العدمي، أي عدم كونه متّصفا بالفسق، إلّا أنّ العامّيّه لا- بدّ من تحقّقها بعنوان الموضوع، فلا بدّ من كونه إمّا بصوره موجبه معدوله المحمول، و إمّا بصوره موجبه سالبه المحمول، و احتياج القضايا الحملية الموجبه التي يكون حملها و اتّصافها بلحاظ الخارج إلى وجود الموضوع في الخارج ممّا لا شكّ فيه.

و أمّا استصحاب عدم قرشيّه المرأه فلا شكّ في ارتباط القرشيّه و عدمها بوجود المرأه، و قد مرّ تحقّق الدليل العامّ بأنّ كلّ امرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه، و الدليل المخصّص بأنّ المرأه إذا كانت قرشيّه ترى الحمره إلى ستّين سنه، فيكون المراد الجدّي إمّا بصوره موجبه معدوله- أي المرأه اللاقرشيّه- و إمّا

بصوره موجبه سالبه المحمول-يعنى المرأه التى ليست بقرشيّه-و كلتاهما تحتاجان إلى وجود الموضوع فى الخارج، فكيف يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه حتّى ينطبق عليه حكم العامّ من رؤيه الحمرة إلى خمسين سنه؟

وقد مرّ عن المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1) جواز جريان استصحاب العدم فى عوارض الوجود؛ بأنّ ماهيّة هذه المرأه قبل أن توجد لم تكن قرشيّه و نشكّ بعد الوجود بأنّصافها بها، فتستصحب عدم القرشيّه.

و جوابه: أنّ ماهيّة من الامور الاعتباريّة، فلا يمكن أن تكون قضيه متيقّنه، فإنّها ليس بشيء و لا واقعته لها قبل الوجود، كما قال به الأعظم من الفلاسفه.

لا يقال: بأنّه لا معنى للوازم ماهيّة بناء على ذلك؛ إذ الملزوم إن لم يكن شيئاً كيف يكون له لازم؟

فإنّنا نقول: إنّ المقصود من لوازم ماهيّة أنّه لو فرض للماهيّة تحصيل و تقزّر غير الوجود الذهنى و الخارجى ففى هذا الوعاء أيضا تكون الزوجيّة-مثلا- من لوازم الأربعة، فهذا الطريق بلحاظ أصله الوجود و اعتباريّة ماهيّة ليس بصحيح.

و الطريق الآخر لجريان استصحاب عدم القرشيّه و إثبات عنوان العامّ بضميمه انتفاء عنوان المخصّص عبارته عن طريق السالبه المحصّله التى تنطبق مع وجود الموضوع و عدمه معاً؛ بأنّ المرأه المشكوكة قرشيّتها لم تكن قبل الولاده قرشيّه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع-يعنى لم تكن موجوده حتّى تتّصف بالقرشيّه-فهذه القضيه السالبه كانت متيقّنه، و نستمرّها بمعونه

ص: ٤٩٤

الاستصحاب إلى زمان الوجود، فتكون القضية بعد الولادة سالبه بانتفاء المحمول، فتحقق عنوان العام-أى وجود المرأه- بالوجدان، و عنوان الخاص -أى القرشيّه- ينفى بالاستصحاب.

و جوابه أولاً: أنّ شرط جريان الاستصحاب عند الاصوليين هو اتّحاد القضية المتيقّنه و المشكوكه من حيث الموضوع و المحمول، و كان عروض اليقين و الشكّ بلحاظ الزمان السابق و اللاحق، و لا يتحقّق هذا الشرط فيما نحن فيه؛ إذ الموضوع فى القضية المتيقّنه هى المرأه الغير موجوده، و فى القضية المشكوكه هى المرأه الموجوده، و مجرد صدق عنوان السالبه المحصّله عليهما- كصدق الجنس على الأنواع- لا يوجب الاتّحاد بينهما.

و ثانياً: أنّ هذا الاستصحاب مثبت، فإنّ بعد استصحاب السالبه المحصّله و استمرارها إلى زمان الوجود لا بدّ من تحقّق الإضافه و الارتباط بين المرأه الموجوده و عدم القرشيّه؛ إذ المستصحب لا يكون عدم اتّصاف المرأه بالقرشيّه، بل هو أنّ هذه المرأه لم تكن قرشيّه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، و إذا استمرت إلى زمان الولادة و إحراز وجودها بالوجدان فلا محاله يحكم العقل بعدم قرشيّتها الآن أيضاً، فالحاكم بالإضافه و الارتباط بينهما هو العقل، و يسمّى هذا عند الاصوليين بالأصل المثبت، و هو لا يجرى عند المحقّقين منهم.

و الحاصل: أنّه لا يجرى هذا الاستصحاب و كذا استصحاب عدم قابليّه التذكيه و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى.

التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان وهم و إزاحه

فيما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بعنوان وهم و إزاحه

، و هو أنّه ربما يظهر من

ص: ٤٩٥

بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شك في صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل: «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلقا للنذر؛ بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء بالنذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحا؛ للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات، و في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

مع أنه يتحقق الفرق بين ما نحن فيه و بين الموردين من جهتين:

الاولى: أن المقصود هنا إثبات صحه الوضوء بمائع مضاف من طريق التمسك بعموم «أوفوا بالنذور»، سواء تعلق به النذر أم لا، و الحال أن صحه الإحرام قبل الميقات، و الصوم في السفر مقيد بصوره النذر فقط؛ إذ الإحرام قبل الميقات بدون النذر مثل الصلاه قبل الوقت في البطلان و عدم المشروعيه، كما يستفاد من الروايات.

الجهه الثانيه: أنه لا يكون في الإحرام قبل الميقات أمر مشكوك فيه، فإننا نعلم بصحته مع تعلق النذر به قطعاً، و عدم صحته بدونه قطعاً، و هكذا في الصوم في السفر، بخلاف ما نحن فيه، فإننا نشك من الابتداء بأنه هل يجوز الوضوء بماء مضاف أم لا؟

و لكن يمكن سرايه الإشكال إلى هذين الموردين، بأنه كيف يصير ما لا شك في عدم مشروعيته مشروعاً بتعلق النذر؟

و جوابه: أولاً: كما قال صاحب الكفايه قدس سره (1): أن صحه الصوم في السفر

ص: ٤٩٦

بنذره فيه، وكذا الإحرام قبل الميقات يكون بدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتا في السفر و قبل الميقات، وإنما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع بالنذر.

و ثانيا: أنهما يصيران راجحين بتعلق النذر بعد ما لم يكونا كذلك.

و التحقيق في مسأله نذر الوضوء بمائع مضاف: أنه يتحقق هنا دليل عام يدل على وجوب الوفاء بالنذر مطلقا، و دليل آخر يكون مفاده بحسب الروايات أنه: لا نذر إلا في طاعه الله، و بإسناده يعتبر الرجحان في متعلق النذر، و إذا لاحظناه في مقابل الدليل العام فإمّا يكون له عنوان المخصّص، و إمّا يكون له عنوان الحكومه، و لا مجال لاحتمال ثالث بلحاظ الضوابط بيننا و بين وجداننا، فلا بدّ لنا من البحث على الاحتمالين، فلذا نقول:

إنّ الشكّ في صحّه الوضوء بماء مضاف و بطلانه يرجع في الواقع إلى أنّ الوضوء بماء مضاف يكون طاعه لله أم لا؟ فمع عدم كونها مردّده بين المتباينين و الأقلّ و الأكثر من حيث المفهوم فإنّها بمعنى كلّ عمل راجح يقرب الإنسان إلى الله تعالى، فيرجع الشكّ إلى شبهه مصداقيّه المخصّص المنفصل، و قد مرّ هنا أنه كما لا يجوز التمسك بدليل خاصّ كذلك لا يجوز التمسك بدليل عام، بلا فرق بين المخصّص اللفظي و اللبّي.

و إن كان له عنوان الحكومه على عمومات و وجوب الوفاء بالنذر فلا شكّ في كون الدليل الحاكم مبينا للدليل المحكوم و مفسيرا له من حيث مراده الاستعمالي، فيكون مجموعهما بمنزله دليل واحد، و معنى التمسك بالعامّ هنا التمسك بالدليل في الشبهه المصداقيّه لنفس هذا الدليل، و هو ممّا لا يقول به أحد.

و لو فرضنا كونهما دليلين مستقلين فلا يصح التمسك بالعام مع ذلك أيضا؛ لجريان الملاك المانع عن التمسك به في الشبهه المصدقيه للمخصص هنا أيضا؛ إذ لا فرق بين الدليل المخصص و الحاكم، سيما الدليل الحاكم الذى يوجد التضييق فى الدليل المحكوم، فتكون هذه المسأله إما عين التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، وإما نظيره من حيث الملاك.

و أما بالنسبه إلى ما ذكره بعنوان المؤيد، يعنى نذر الإحرام قبل الميقات فتحقق ثلاثه أنواع من الأدله:

الأول: الروايات الصحيحه التى مفادها تعيين المواقيت المعينه للإحرام من ناحيه رسول الله صلى الله عليه وآله، و عبر المعصوم عليه السلام فيها: أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها، و مقتضى إطلاقه أن الإحرام قبل الميقات ليس بجائز و لا مشروع حتى فى صوره النذر.

النوع الثانى: ما ورد فى مطلق النذر بعنوان: لا نذر إلا فى طاعه الله، و اعتبار الرجحان فى متعلق النذر مستند إليه.

النوع الثالث: ما ورد فى خصوص الإحرام قبل الميقات بأن نذره صحيح.

و يمكن الجمع بينها، إما عن طريق تقييد إطلاق النوع الأول بمفاد النوع الثالث، و حاصل الجمع: أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها إلا فى صوره النذر؛ لما يدل على مشروعيته و وجوب الوفاء به، و ترتب الكفار على مخالفته، و إن كان الإحرام من الميقات مع مخالفته صحيحا فلا محاله يكون الإحرام قبل الميقات مشروعا، و لكن يتحقق المانع عن الأمر به استحبابا أو وجوبا، و هو يرتفع بالنذر.

هذا، و لكن نقول: إن ما يدل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر يحتمل

أن يكون المراد رجحانه في نفسه و مع قطع النظر عن تعلق النذر به، و يحتمل أن يكون المراد تحقق الرجحان فيه و إن كان ناشئاً من قبل النذر، و على الأول يكون النوع الثالث مخصصاً للنوع الثاني؛ لعدم كونه آيياً عن التخصيص.

و الحاصل: أنه يعتبر الرجحان في متعلق النذر، إلا في نذر الإحرام قبل الميقات، فيجب الوفاء به و إن لم يكن راجحاً في نفسه.

و على الثاني يصير الإحرام قبل الميقات راجحاً بتعلق النذر به، و لكن استشكل المرحوم الحكيم قدس سره (1) في كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر، بأنه مستلزم للدور المستحيل؛ إذ الرجحان متوقف على صحه النذر، و صحه النذر متوقفه على الرجحان، فلا بد من تحقق الرجحان في متعلق النذر في نفسه.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح؛ إذ الصحه قد تكون من جميع الجهات حتى من جهة رجحان المتعلق، و يعبر عنها بالصحه المطلقة، و قد تكون من سائر الجهات سوى رجحان المتعلق، و هذا يوجب الفرق في الموقوف و الموقوف عليه، و يمنع من استلزام الدور؛ بأن الصحه المطلقة متوقفه على رجحان المتعلق، و لكن الرجحان لا يتوقف عليها، بل يتوقف على صحه سائر الخصوصيات و الشروط المعبره في النذر سوى رجحان المتعلق.

التنبيه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في

أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في

أنه من مصاديق العام

مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له -مثل ما إذا علم أنّ زيدا يحرم إكرامه و شكك أنه عالم أو ليس بعالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير

ص: ٤٩٩

هذا ما عنونه صاحب الكفايه قدّس سرّه و مثاله فى الفقه: أنّ العلماء اختلفوا فى نجاسه غسله النجس و طهارتها، فبعضهم قال بالتفكيك بين الغساله الاولى و الثانيه فيما يعتبر التعدّد-و ذلك فى غير ماء الاستنجاء، فإنّ له أحكاما خاصّه-و لكنّهم اتفقوا على أنّها لا تكون منجّسه على فرض نجاستها.

و قال بعضهم: إنّ هنا يتحقّق دليل عامّ، و هو أنّ كلّ نجس منجّس، فهل الغساله نجسه و لا تكون منجّسه حتّى يكون خروجها عن العامّ بنحو التخصيص، أم طاهره و لا تكون منجّسه حتّى يكون خروجها عنه بنحو التخصيص؟ و بالتمسك بأصالة عدم التخصيص و بقاء عموم كلّ نجس منجّس على حاله تثبت طهاره الغساله، فيتربّط عليها جميع آثار الطهاره.

و التحقيق: أنّ أصالة العموم لا- تكون من الاصول الشرعيّه نظير الاستصحاب، و لا- من الاصول العقليّه نظير البراهه، بل تكون من الاصول العقلايّه نظير أصالة الظهور و أصالة الحقيقه، و ملاك حجّيتها بناء العقلاء و عدم ردع الشارع، و عدم اتّخاذها طريقا خاصّا غير طريقهم فى مقام التفهيم و التفهّم، و حجّيته ظواهر الكتاب مستنده إلى ذلك، فلا بدّ فى مورد جريان هذه الاصول من إحراز بناء العقلاء، و إن لم يحرز بناؤهم أو كان مشكوكا فلا يجوز التمسك بها؛ إذ هو نظير عدم الدليل الشرعى على حجّيته شىء، و إذا راجعنا العقلاء و لاحظنا بناءهم نعلم أنّهم يتمسكون بأصالة العموم فى صوره الشكّ فى تخصيص العامّ، أو الشكّ فى التخصيص الزائد، و الشكّ فيما نحن فيه فى أنّه هل يكون زيد عالما حتّى يكون خروجه عن العامّ بنحو التخصيص، أم يكون جاهلا حتّى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ و لم يحرز فى مثل هذا المورد

تمسّيه كهم بالعام، ولا أقلّ من الشكّ في تمسّيه كهم بعد عدم الترديد في مراد المتكلّم، فإنّ زيدا لا يكون واجب الإكرام قطعاً، وسائر العلماء يكون واجب الإكرام قطعاً، فلا مجال للتمسّك بأصالة العموم هنا، ولا يمكن لنا إحراز عدم عالميّة زيد، وعدم نجاسه الغساله بها.

ولذا قال صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ مورد التمسّيك بأصالة الحقيقه هو الشكّ في مراد المتكلّم، لا- الشكّ في كيفيه الاستعمال، ويتحقّق هذا المعنى في أصالة العموم أيضاً.

وأقياً إذا قال المولى: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا- تكرم زيدا»، ولكنّه كان مردّداً بين زيد العالم و زيد الجاهل، فيجوز التمسّيك بالعام، والحكم بأنّ مراد المولى هو وجوب إكرام زيد العالم، وانطباق الدليل الثاني على زيد الجاهل، فاستفيد من أصالة العموم لاستكشاف مراد المولى.

و معلوم أنّه لا- مانع من ترتّب اللوازم والملزومات العقليّه و العاديّه على الاصول العقلائيّه، بخلاف الاصول التعبّديّه، نظير الاستصحاب، ولذا يثبت فيما نحن فيه بأصالة العموم وجوب إكرام زيد العالم، وهكذا يرفع بها الإبهام عن دليل «لا تكرم زيدا»، وينطبق على زيد الجاهل، هذا تمام الكلام في هذا الفصل.

فصل: فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

اشاره

فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

هل تكون أصاله العموم متبعه مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به؟

و لا بد لنا قبل الورود فى البحث من بيان امور بعنوان المقدمه

اشاره

و تحرير محل النزاع:

الأول: أن ملاك حججه أصاله العموم هو الظن النوعى أو الظن الشخصى

، بمعنى أن حججيتها متوقفه على حصول الظن الشخصى، أم يكفى فيها حصول الظن النوعى؟ و التحقيق أن الملاك هو الظن النوعى، كما يكون كذلك فى سائر الاصول، و إن كان المراد من الاصول العقلائيه هى القواعد العقلائيه، و لا يكون لها أساسا يقينيا، و لذا تصل النوبه إلى المظنه، و يقع البحث بأن أى نوع منها يكون ملاك الحججه؟

الأمر الثانى: أن حججه أصاله العموم مختصه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟

و التحقيق أنها لا تختص بهم، كما أن حججه الظواهر تكون كذلك لجواز تمسك غير المشافهين أيضا بهما.

الأمر الثالث: أن محل النزاع هنا العام الصادر عن المولى

، و احتمال كونه مخصصا بدون أى علم تفصيلا أو إجمالا بالتخصيص، و إلا لا يبقى مجال

لجريان أصاله العموم، كما أنه لا يبقى مجال لجريان أصاله الإباحه مع العلم الإجمالى بخمريه أحد الإناءين.

الأمر الرابع: أن محل النزاع يختص بالمخصّصات المنفصله

، فإنّ احتمال كون مراد المولى إكرام العلماء العدول أو غير الفسّاق، و عدم ذكره المخصّص المتّصل خطأ مندفع بأصاله عدم الخطأ و الاشتباه، كما أنّ احتمال كون المراد فى مثل:

«رأيت أسدا» هو المعنى المجازى، و عدم ذكر القرينه خطأ مندفع بأصاله عدم القرينه التى هى من فروع أصاله عدم الخطأ، فلا يجرى هذا النزاع فى المخصّص المتّصل.

إذا عرفت ذلك فنقول: التحقيق فى المسأله التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و توضيحه: أنّ العمومات على قسمين: قسم منها ما يكون فى معرض التخصيص و يستعمل فى مقام التقنين كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنّه، بعد القطع باستفاده الشارع فى مقام التفهيم و التفهّم من طريق العقلاء- أى بيان مقاصده من طريق الظواهر- و هكذا فى مقام التقنين، و الطريق المتعارف بين العقلاء فى هذا المقام هو جعل القانون بصوره كلى فى الابتداء، ثمّ تقييده و تخصيصه بعنوان التبصره بلحاظ الموانع الموجوده، أو ترتّب المفسد عليه فى مقام الإجراء؛ لعدم إحاطتهم علما بتمام جهات القانون بحسب الأزمنه و الموارد، إلا أنّ الملاك فى الشريعه هى المصالح المقتضيه لجعل القانون بهذه الكيفيه، مثل ما اقتضى بيان القوانين و الأحكام فى صدر الإسلام بصوره التدريج و التدرّج، و لذا نرى بيان العامّ فى لسان رسول الله صلّى الله عليه و آله و بيان مخصّصه فى لسان الصادقين عليهما السلام، و هذا دليل على عدم اتّخاذ الشارع طريقا

ص: ٥٠٤

ففي هذا القسم من العمومات لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، وذلك لأجل أنّه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف وقد ادّعى الإجماع على عدم جوازه فضلًا عن نفي الخلاف عنه؟! وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى.

و أمّا إذا لم يكن العامّ كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات، سواء كان بصورة الخير، مثل: «ما أجد أحدا في المدرسه» أم بصورة الإنشاء، مثل: «و اقرأ سلامي على العلماء»، فلا شبهه في أنّ سيره العقلاء على العمل به بلا فحص عن المخصّص، فإنّ تخصيص هذا القسم من العامّ يوجب التناقض عندهم، كما يكون العامّ والخاصّ متناقضين بحسب المنطق؛ لأنّ نقيض الموجه الكليّ هي السالبة الجزئية، ولكنّها في مقام التقنين لا يكونا كذلك عندهم.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية قدّس سرّه الفرق بين الفحص عن المخصّص و الفحص في الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة؛ بأنّ الفحص عن المخصّص فحص عمّا يزاحم الحجّج؛ لأنّ ظهور العامّ في العموم مقتضى للحجّج إن لم يكن المزاحم الأقوى في البين، فالفحص هنا فحص عمّا هو مزاحم للحجّج، بخلافه في الاصول العمليّة فإنّه هنا محقق لموضوعها، ولا يتحقّق بدونه حجّج، ضروره أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مثلا متوقّف على إحراز كون المورد بلا بيان، وهكذا حكمه بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين متوقّف على عدم الدليل المشخّص و لو أماره ظنّيه في البين، وهكذا حكمه بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، و معلوم أنّ إحراز عدم البيان و عدم الدليل

المشخص موقوفان على الفحص، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذة على المخالفه من غير برهان.

و إطلاق دليل الاصول الشرعيه-مثل: لا- تنقض اليقين بالشك و رفع ما لا- يعلمون-و إن دلّ على الاستصحاب و البراهه فى مورد هما من غير تقييد بالفحص و جواز العمل بهما بدونه، إلا أنّ الإجماع بكلا قسميه قائم على تقييد الدليل به و عدم جواز العمل بهما قبل الفحص، فالفحص هنا فحص عن وجود الحجّه، و فى أصله العموم فحص عن مزاحم الحجّه.

و لكنك قد عرفت: أنّ اتّصاف الدليل بالحجّيه متوقّف على تحقّق ثلاثه مراحل:

الاولى: تحقّق أصل ظهور اللفظ فى معناه.

المرحله الثانيه: تحقّق أصله الظهور بمعنى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى.

المرحله الثالثه: تحقّق أصله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه، و قد عرفت أيضا أنّ تخصيص العام مانع عن جريان أصله التطابق، و اتّصاف الدليل العام بالحجّيه متوقّف على عدم المخصّص، و مع عدمه يتّصف بذلك، فيرجع الفحص عن المخصّص أيضا إلى الفحص عن وجود الحجّه، و لا تتحقّق الحجّه بدونه.

و استدللّ بعض العلماء (1) على عدم جريان أصله العموم قبل الفحص بأننا نعلم إجمالا بصدور المخصّصات و المقيّدات عن لسان الأئمّه عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات الوارده فى الكتاب و السنّه، و لا- يصحّ ادّعاء تحقّق مجموعه من الروايات الصادره عن الأئمّه عليهم السّلام فى الكتب الأربعه، بل عدّه منها لم تصل

ص: ٥٠٦

إلينا قطعاً.

و دليل عدم إيصالها جميعاً إلينا أمران:

الأول: عدم توفر وسائل الطبع و النشر.

الثانى: عداوه الخلفاء الغاصبين لحقوق الأئمة المعصومين عليهم السّلام و اتّخاذهم سياسه خاصّه تجاههم أدت إلى محو الكثير من آثارهم و آثار أتباعهم عمداً، و جعل أئمه الضلال فى مقابلهم، و نحن نلمس الآثار السيئه لهذا العمل الشنيع إلى الآن، بل هو باق إلى زمان ظهور بقيه الله الأعظم روحى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

و الحاصل: أنّا نعلم إجمالاً- بتحقيق المخصّصات و المقيّدات فى لسان الأئمة عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات، و عدّه منها موجوده فى الكتب الأربعة، فلذا لا يصحّ التمسك بها قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد؛ إذ العلم الإجمالى مانع عن جريان أصاله العموم، كما أنّه مانع عن جريان استصحاب الطهاره و أصاله الطهاره فى الإناءين المشتبهين، كما أنّه مانع عن قيام البيئه لنفى خمريه الإناءين المشتبهين، فهذا العلم الإجمالى مانع عن التمسك بأصاله العموم فى جميع العمومات الوارده فى الكتاب و السنّه، و هكذا فى بعضها؛ للزوم الترجيح بلا مرجح.

و جوابه: أنّ هذا الاستدلال لا- ينطبق على جميع موارد المدعى، بل يثبت به قسمه منه، فإنّ العلم الإجمالى بورود مقيّدات و مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب و إن كان مانعاً من جريان أصاله العموم قبل الفحص، إلّا- أنّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقّن منها الذى هو الأقلّ يوجب انحلال العلم الإجمالى، و يكون الأكثر شبهه بدويه تجرى فيه أصاله العموم، كما هو الشأن

ص: ٥٠٧

فى كل علم إجمالى ترددت أطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه لو سئل عن مقدار معلومه الإجمالى بأنّه يصل إلى حدّ و عدد يكون الزائد عليه مشكوكا لكان الجواب بأنّه لا- علم لى بأزيد من ذلك، و مقتضى ذلك هو أنّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالى، و لا- يجب الفحص فى سائر الشبهات، بل ينبغى أن تجرى أصاله العموم بلا فحص، مع أنّه واجب لدى العقلاء عند كلّ شبهه شبهه، فلا بدّ أن يكون الملاك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالى.

و قال المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) فى مقام الدفاع عن المستدلّ: بأنّ المعلوم بالإجمال تاره يكون مرسلا غير معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و اخرى يكون معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و انحلال العلم الإجمالى بالاطلاع على المقدار المتيقّن إنّما يكون فى القسم الأوّل، و أمّا القسم الثانى فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

و ضابط القسمين هو: أنّ العلم الإجمالى كلّيا إنّما يكون على سبيل المنفصله المانع الخلوّ المنحلّه إلى قضيتين حمليتين، و هاتان القضيتان تاره تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقّنه و الاخرى مشكوكه؛ بحيث يكون العلم الإجمالى قد نشأ منهما، و يكون العلم الإجمالى عباره عن ضمّ قضيه مشكوكه إلى قضيه متيقّنه ليس إلّا، كما إذا علم إجمالا بأنّه مديون لزيد و تردّد الدّين بين أن يكون خمسه دراهم أو عشره، فإنّ هذا العلم الإجمالى ليس إلّا عباره عن قضيه متيقّنه، و هى كونه مديونا لزيد بخمسه دراهم، و قضيه مشكوكه، و هى كونه مديونا لزيد بخمسه دراهم زائدا على الخمسه المتيقّنه، ففى مثل هذا العلم الإجمالى ينحلّ قهرا بالعثور على المقدار المتيقّن؛ إذ لا علم حقيقه بسوى ذلك،

ص: ٥٠٨

و الزائد عليه مشكوك من أول الأمر، و لم يتعلّق العلم به أصلاً، و ذلك واضح.

و اخرى لا- تكون القضيتان على هذا الوجه، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه بحيث أنّ الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع يكون ممّا أصابه العلم، و ذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معنون بعنوان كان قد تعلّق العلم به بذلك العنوان، فىكون كلّ ما اندرج تحت هذا العنوان و انطبق عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء فى ذلك الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا علم أنّه مديون لزيد بما فى الدفتر، فإنّ جميع ما فى الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسه أو عشره، و فى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن؛ إذ لا مؤمّن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعد ما أصابه العلم، فحال العلم الإجمالى فى مثل هذا الأقلّ و الأكثر حال العلم الإجمالى فى المتباينين فى وجوب الفحص و الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: ما نحن فيه من العلم الإجمالى المعنون المقتضى للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فى الكتب التى بأيدينا مقبيدات و مخصّصات، فىكون نظير تعلّق العلم بأنّه مديون لزيد بما فى الدفتر، فتعلّق العلم بكلّ مقبيد و مخصّص و وصل إلينا فى الكتب، و قد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ فى جميع ما بأيدينا من الكتب. هذا تمام كلامه قدّس سرّه و يكون قابلاً للاستفاده فى موارد متعدّده بعنوان القاعده.

و لكن استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1): أولاً بالنقض، و هو: أنّ

ص: ٥٠٩

عنوان ما فى الدفتر علامه و خصوصيّه للدين، و معلوم أنّه يتحقق فى جميع الديون نظير هذه الخصوصيّه من حيث زمان الدين و مكانه و غايته، مثل:

تردد الدين الذى أخذه فى أول الشهر أو فى سفر مکه بين خمسة دراهم و عشره دراهم، و لا شكّ فى أنّ نسبة هذين العنوانين إلى الأقلّ و الأكثر أيضا على السواء، فلا فرق بين هذه العناوين و عنوان ما فى الدفتر، و لازم بيانه قدس سرّه لزوم الاحتياط فى جميع موارد الديون المرده بين الأقلّ و الأكثر، مع أنّه لم يلتزم بذلك.

و ثانيا بالحلّ، و هو: أنّ المعلوم بالإجمال قد يكون عنوانا متعلقا بنفسه للحكم الشرعى، و ضعيا كان أم تكليفيا، و قد لا يكون كذلك، بل يكون مقارنا أو ملازما لما هو الموضوع للحكم الشرعى، و على الأول قد يكون العنوان أمرا بسيطا غير مقدور للمكلف بلا واسطه- بل مقدور له بالواسطه- و قد يكون أمرا مركبا مقدورا له بلا واسطه.

و مثال الأول: هو الطهور فى قول الشارع: لا صلاه إلا بطهور، بناء على كونه عباره عن الحاله النفسائيه التى تحصل عقيب الوضوء و الغسل، فهو متضمن لبيان الحكم الشرعى الوضعى باسم الشرطيّه للطهور، فإن شككنا فى أجزاء سببه بين الأقلّ و الأكثر فلا شكّ فى لزوم الاحتياط، فإنّه شكّ فى المحصل، و براهه الذمه متوقفه على إحراز الشرط، و هو لا يحصل إلا بإتيان الأكثر فلا بدّ من الاحتياط.

و مثال الثانى: هو الصلاه فى صوره الشكّ فى جزئيه السوره مثلا لكونها مركبه مرده بين الأقلّ و الأكثر، و تعلق التكليف بنفسها و مقدوره للمكلف بلا واسطه، و هذا من موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين الذى

اختلف القوم في جريان أصاله الاشتغال فيه أو البراءه، و صاحب الكفايه قدّس سرّه قائل بجريان البراءه الشرعيّه فيه دون البراءه العقلية (١).

و مثال الثالث عبارته عمّا نحن فيه.

و التحقيق: أنه يعتبر في منجزيه العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال

-نظير المستصحب-حكما شرعيًا أو موضوعًا للحكم الشرعي، مثل: العلم الإجمالي بوجود صلاه الظهر أو الجمعه، أو العلم الإجمالي بخمريّه أحد المائعين، و لا بدّ هاهنا من الاحتياط.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال مقارنا مع موضوع الحكم الشرعي أو ملازما له فلا منجزيه للعلم الإجمالي، و لا يترتب عليه في الشريعه حكم، ففي مثال الدين موضوع الحكم الشرعي هو أداء الدين في صورته مطالبه الدائن و قدره المديون على الأداء، و لا أثر لإثباته في الدفتر، و هذا لا يوجب للاحتياط، أو الموضوع عبارته عن اشتغال الذمّه بالدين، سواء كان مضبوطا في الدفتر أم لا، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ المانع من جريان أصاله العموم عند العقلاء هو العلم الإجمالي بالمخصّصات و المقيّدات، لا العلم الإجمالي بوجود المخصّصات في الجوامع الروائيه و الكتب التي بأيدينا، و العلم بالمخصّص نظير العلم بأصل الدين، و الفحص عن القدر المتيقّن منها كاف لجريان أصاله العموم، و الشكّ بالنسبه إلى المخصّصات الزائده بدويّ و مجرى للبراءه، فلا يصحّ دفاع المحقّق النائيني قدّس سرّه عن المستدلّ بالعلم الإجمالي، فإنّ عنوان ما في الدفتر و ما في الجوامع الروائيه لا يكون حكما شرعيًا و لا موضوعا له، فكيف يكون موجبا للاحتياط؟

ص: ٥١١

نعم، إذا علم الحال بأدنى فحص و مراجعته الدفتر بدون أى مشكله يجب الفحص و لو كان الشكّ بدويًا، إلاّ- في باب النجاسات؛ لما رواه زراره (1) في الصحيحه الثالثه.

ص: ٥١٢

١-١) انظر: الوسائل ٣:٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فصل: فى الخطابات الشفاهيه

اشاره

فى الخطابات الشفاهيه

هل الخطابات الشفاهيه-مثل: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا-تختص بالحاضر فى المجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟

هذا ما جعله الاصوليون عنوانا لمحلّ البحث،

و لكنّ المحقّق الخراسانى قدس سرّه

اشاره

يقول:إنّه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثه:

(١)

الأول: أن يقال: هل يصحّ تعلق التكليف المتكفل له الخطاب بالمعدومين

كما يصحّ تعلقه بالموجودين أم لا؟

و هذا العنوان يشمل ما لا- يكون مقرونا بأداه الخطاب أيضا، مثل: قوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (٢)، ففى هذا الفرض لا- يعتبر عنوان خطاب المشافهه، كما أنّه لا- فرق فى الموجودين فى زمان التكليف بين الحاضرين و الغائبين، و يكون النزاع على هذا الاحتمال نزاعا عقليًا، و الحاكم فيه هو العقل.

الثانى: أنّه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالتداء

و ضمير الخطاب عقلا أم لا؟

فيكون محور البحث فى هذا الفرض هو المخاطبه،

ص: ٥١٣

١- ١) كفايه الاصول ٣٥٤: ١-٣٥٥.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

و ينطبق عنوان الاصوليين عليه، و يجرى هذا النزاع في الغائب الموجود في زمان التكليف أيضا، و يكون النزاع على هذا الاحتمال أيضا نزاعا عقليا.

الثالث: أن الألفاظ العامه، مثل: «الذين» و «الناس» الواقعه عقب أداه

الخطاب، مثل: «يا أيها»، هل تعمّ الغائبين - بل المعدومين - بالوضع أم لا؟

توضيح ذلك: أن الظاهر من أداه الخطاب هو الاختصاص بالحاضرين الموجودين، و الظاهر من العناوين العامه المذكوره هو شمول جميع المكلفين إلى يوم القيامه، و البحث في أقوائيه ظهور أيّ منهما، فيكون النزاع على هذا الوجه لغويا. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و لكن سلّمنا أن المسأله على الاحتمالين الأولين مسأله عقليه، إلا - أن المسأله العقليه قد تكون بديهيه، و قد تكون نظريه، و ما يبحث عنه في علم الاصول هي العقليه النظرية، فلا يصحّ تحرير محلّ النزاع بمثل ما ذكره في الاحتمال الأول و الثاني، فإنّ بطلان تعلق البعث و الزجر بالمعدوم مع وصف كونه معدوما، و هكذا خطابه بالخطاب الحقيقي من البديهيات العقليه، و لا يكون قابلا للبحث فضلا عن النزاع فيه في الأعصار و الأمصار، و الاختلاف هنا يرشدنا إلى عدم صحّحه تحرير محلّ النزاع بهذه الكيفيه.

و لكن نسب إلى بعض علماء الحنابله - كما ذكر صاحب الفصول قدّس سرّه (١) - قولهم بجواز خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميه، و استدّلوا بقوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٢)**، بأنّه تعالى يوجّه التكليف قبل إيجاد شيء و وجوده بواسطه لفظ «كن» و بعد جعله مخاطبا

ص: ٥١٤

١- ١) الفصول الغرويه: ١٧٩-١٨٣.

٢- ٢) يس: ٨٢.

يصير موجودا، فيصحّ خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميه.

و يستفاد من هذا الاستدلال جعلهم أيضا محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه مع أنّه يرد عليه.

أولا: أنّ المسأله العقليه لا تحتاج إلى الاستدلال بالكتاب و السنّه بعد استقلال العقل في الدليليه، فلا يصحّ التمسك بالآيات و الروايات في المسائل العقليه.

و ثانيا: أنّ الآيه الشريفه تكون في مقام بيان الإراده التكوينيّه-يعنى إذا تعلقت إرادته التكوينيّه بإيجاد شيء فيوجد-و لا تكون في مقام بيان إرادته التشريعيّه حتّى تحتاج إلى الخطاب.

و ثالثا: أنّ معنى الآيه الشريفه معنى كنائى، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و الفلاسفه، و هو أنّه لا يمكن تخلف المراد عن الإراده في الإراده التكوينيّه، بخلاف الإراده التشريعيّه، فلا يصحّ استدلال بعض الحنابله حتّى نحتاج إلى جعل محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و هكذا لا- يصحّ الاحتمال الثالث المذكور في كلامه قدّس سرّه، فإنّ كون المسأله لغويّه و إن كان لا ينافى البحث عنها في الاصول ككون هيئه «افعل» موضوعه للوجوب و مثله، و لكنّها تحتاج إلى جعل العنوان أنّ أداه الخطاب هل تكون قرينه للتصرّف في العناوين العامه أو العناوين العامه تكون قرينه للتصرّف في أداه الخطاب؟

و الحال أنّه لا يرى في الكلمات جعل العنوان بهذه الكيفيه، بل جعل العنوان في الكتب الاصوليه أنّ الخطابات الشفاهيه هل تعمّ الغائبين و المعدومين نظير الحاضرين أم لا؟ فلا تصحّ جميع الاحتمالات المذكوره في كلامه قدّس سرّه أن يجعل

بعد امتناع تكليف المعدوم و مخاطبته معه عقلا أن يجعل محلّ النزاع أنّ شمول الأدلّه المتضمّنه للأحكام للمعدومين هل يستلزم توجه التكليف إليهم و مخاطبتهم، نظير الحاضرين و الموجودين في زمان الخطاب أم لا يستلزم ذلك؛ إذ يستفاد شمولها لهم من قاعده الاشتراك في الحكم المستنده إلى الإجماع أو الضروره؟

و لا- بدّ لنا من ملاحظه كيفيه جعل الأحكام في الشريعه بأنّها مجعوله بصوره القضيه الخارجيه أو بصوره القضيه الطبيعيه أو بصوره القضيه الحقيقيه، و معلوم أنّ الموضوع في القضيه الطبيعيه هو نفس الطبيعه و الماهيه، بدون دخاله أيّ نوع من الوجود فيه، و علامتها جواز إضافه كلمه الماهيه إلى الموضوع، مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، و إن احتاج تشكيل القضيه إلى الوجود الذهني-يعنى تصوّر الموضوع و المحمول- و لكن لا مدخلية له في أصل القضيه، و إلاّ تكون القضيه كاذبه؛ لعدم إمكان حمل الإنسان الموجود في الذهن على الحيوان الناطق الموجود فيه؛ لكونهما فردين من الوجود.

و الموضوع في القضيه الخارجيه هو الموجود بالفعل و المحقّق في الخارج، مثل: أن يقول المرجع الواجب الإطاعه: «إنّ مشاركه العلماء في تشييع جنازه المرحوم الكلبايجاني قدّس سرّه واجبه»، و من البديهي أنّ هذا الحكم يختصّ بالأفراد الموجودين بالفعل، و لا يشمل الموجودين في الماضي و المستقبل.

و الموضوع في القضيه الحقيقيه أفراد الطبيعه القابله للصدق على الموجود في الحال و الاستقبال، مثل: «كلّ نار حارّه»، فإنّ لفظه «نار» بوحدتها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه، و قد ذكرنا مكرّرا أنّ الطبيعه و إن كانت متّحده مع الأفراد

بالوجود الخارجى، و لكنّها لا تدلّ عليها و لا تحكى عنها، بخلاف الأفراد فإنّها تدلّ بالدلاله التضمّنيّه على طبيعته، فكلمه «النار» لا تحكى إلاّ عن ماهيّة النار، و لكن بعد جعلها مضاف إليه لكلمه الكلّ الذى يدلّ بحسب الدلاله الوضعيّة على استيعاب أفراد مدخوله يكون معناها: أنّ كلّ فرد من أفراد طبيعته النار حارّه، و هذا الحكم لا يختصّ بالأفراد الموجوده بالفعل، بل يشمل الأفراد التى تتحقّق فى المستقبل أيضا.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يتنافى مع القاعده الفرعيّه، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؛ بأنّه كيف يمكن اتّصاف النار التى لم تتحقّق بعد بأنّها حارّه؟

فإنّنا نقول: إنّ المراد من قضيه «كلّ نار حارّه» هو تحقّق الاتّحاد بين النار الواقعيّه و الحقيقته و الحراره، يعنى إذا تحقّقت النار فى الخارج تتّصف بأنّها حارّه.

نكته:

أنّ دلاله كلمه «كلّ» على استيعاب الأفراد تكون بمعنى نظارتها إلى الكثره بدون خصوصياتها الفرديّه، فمعنى «كلّ نار حارّه» أنّ كلّ النار الموجوده بالفعل أو فيما يأتى تتّصف بأنّها حارّه، بلا فرق بين أنواع منشأها، و خصوصياتها الزمانيّه و المكانيّه، فلا يمكن التفكيك بين النار و الاتّصاف بالحراره.

نكته اخرى:

إذا قال قائل: «كلّ إنسان حيوان ناطق» هل هى قضيه طبيعيّه أم حقيقيّه؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيّه الإنسان.

ص: ٥١٧

و جوابه: أن مثل هذا التعبير لا يصدر من الحكيم الملتفت؛ إذ لا تترتب على الإتيان بلفظه «كلّ» فائده، ولا تحتاج الطبيعه إليها، ولا يصحّ اتّصاف الوجود خاصّه بالوصف المذكور.

و لكن يقتضى ظاهر عباره المحقّق النائني قدّس سرّه أنّ نسبه المعدومين و الموجودين في القضيه الحقيقيه على السواء؛ إذ المعدومون ينزلون بمنزله الموجودين، و هذا الفرض و التقدير يكون مجوّزا لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموجودين، فالموضوع في القضيه الحقيقيه عباره عن الأفراد الموجوده، سواء كانت موجوده بالحقيقه أم بالتنزيل.

و التحقيق: أنّ الاستعمالات العرفيه لا تساعد على هذا التفسير، فإنّ القضيه الحقيقيه ممّا يكون متداولاً في الاستعمالات، و لكن لا يلتفت أحد من المستعملين إلى أنّ لها أفراداً موجوده بالفعل و أفراداً موجوده بالتنزيل، و ما يساعده الوجدان و نظر أهل المعقول أنّه لا- بدّ في القضيه الحقيقيه من وجود الموضوع، و كلمه الكلّ في مثل: «كلّ نار حارّه» تدلّ على استيعاب الأفراد، و معلوم أنّ الاتّصاف بالفرديه يتوقّف على وجود النار خارجاً، و إذا تحققت الفرديه تكون متّحده مع الحراره.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل البحث، و أنّ الأحكام الشرعيه هل تختصّ بالموجودين و الحاضرين و تشمل المعدومين من باب الاشتراك في الحكم، أم لا-؟ و حلّ المعضله في الأدلّه الغير المشتمله على أداه الخطاب، مثل: وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (1) يكون بصوره القضيه الحقيقيه، و لا يتوهم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكلّ

ص: ٥١٨

إنسان مستطيع بالاستطاعه المائيه و البدئيه و الزماتيه و السريته.

و أمّا في الأدلّه المشتمله على أداء الخطاب بعد شرطيه وجود المخاطب و حضوره في مجلس التخاطب في الخطابات الحقيقيه، فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مقام حلّ المعضله هنا: إنّ منشأ الإشكال هو توهم وضع أداء الخطاب للخطاب الحقيقي، و لكن كما أنّ الطلب يكون على قسمين: قسم منه طلب حقيقيّ، و هو يرتبط بعالم النفس كارتباط العلم بها، و قسم منه طلب إنشائي، و هو إنشاء مفهوم الطلب بواسطه هيئه «افعل» و أمثال ذلك، و الموضوع له هو الطلب الإنشائي، و الداعي قد يكون الطلب الحقيقي و قد يكون الاختبار و نحو ذلك، كذلك في أداء الخطاب يكون الموضوع له هو الخطاب الإنشائي، و لكنّه يكون مقارنا و متّحدا مع الخطاب الحقيقي، و قد لا يكون كذلك، إلّا أنّها تنصرف إلى الخطاب الحقيقي عند الإطلاق بدون القرينه، و لا فرق في الخطاب الإنشائي بين الموجود و المعدوم، بل بين النباتات و الجمادات من حيث صحّه الاستعمال، و لذا لا يكون خطاب المؤمنين الغير الموجودين بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (2) مستحيلا.

و هكذا في أداء الاستفهام يكون الموضوع له هو الاستفهام الإنشائي، و الداعي قد يكون الاستفهام الحقيقي، و قد يكون الإنكار، و قد يكون التقرير و أمثال ذلك، و هكذا في باب التمنيّ و الترجي، و لذا لا يصحّ الإشكال على الاستفهام و التمنيّ و الترجي الوارده في القرآن؛ بأنّ لازم هذه العناوين جهل المستفهم و التمنيّ و المترجي لاستعمالها في معناها الحقيقي. هذا تمام كلامه قدّس سرّه

ص: ٥١٩

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٥: ١.

٢- ٢) المائده: ١.

و التحقيق: أن عنوان البحث بأن الخطابات الشفاهيه هل تختص

بالحاضرين أم تشمل الغائبين و المعدومين أيضا

، ثم التمثيل لها بقوله تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لیس بصحيح؛ إذ المخاطب في الخطابات القرآنيه هو الباری تعالی، و لا دخل لرسول الله صلی الله علیه و آله فيها إلاّ تبليغها و تبيينها بعد الوحي إليه صلی الله علیه و آله، مع أنه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند نزول كل آیه منها حتى يكون الحاضرون القدر المتيقن من المخاطبين، و الحال أن الخطاب الشفاهي بمعنى كون المخاطب في مقابل المخاطب و استماع الخطاب من لسانه مستحيل في حق الباری؛ لاستلزامه الجسميه، فلا محاله تكون الخطابات القرآنيه خارجه عن دائره هذه المسأله.

على أن ذكر كلمه «قل» في الخطابات المصدّره بها أقوى شاهد لعدم كونها من الخطابات الشفاهيه المرتكزه في أذهاننا، مع أنه لا دليل لتشكيل مجلس التخاطب من الكافرين بعد نزول سوره «الكافرون»، و ذلك لأنّ القرآن كتاب الله، كما عرّف نفسه بكتاب مبين، و كتاب لا ريب فيه، و نحو ذلك.

و لا بدّ من الالتفات إلى أمرين:

الأول: أنه لا بدّ لكل نبيّ من المعجزه المناسبه لما هو شائع في عصره و زمانه مثل: جعل العصا ثعبانا بيد موسى عليه السّلام في عصر شيوع السحر، و إحياء الأموات و شفاء الأبرص و الأكمه على يد عيسى عليه السّلام في عصر شيوع الطبايه، و إتيان القرآن بواسطه رسول الله صلی الله علیه و آله في عصر شيوع الفصاحه و البلاغه في أوساط العرب.

الأمر الثاني: أن دليل كون القرآن المعجزه البارزه و الكامله لرسول الله صلی الله علیه و آله

هو أنّ بعد كون الإسلام بعنوان الدين الكامل و الباقي و المستمرّ إلى يوم القيامة لا بدّ له من معجزه كذلك، و لا يمكن أن تكون معجزه دائميّه سوى الكتاب، و لذا لا يمكن لأحد من أبناء البشر الإتيان بمثل سورة صغيره من القرآن إلى يوم القيامة.

و يستفاد من ذلك أنّ ترتيب السور و الآيات القرآنيّه و تدوين كلّ آيه و سورة في محلّها بواسطة الكتاب كان في عصر رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمره الناشئ من الوحي الإلهي؛ إذ لا- يصحّ إطلاق الكتاب على الأوراق المتشره و المتفرّقه بين الناس، و تعريفه بالكتاب يهدينا إلى الالتزام بذلك، بخلاف ما التزم به العلّامه الطباطبائي قدّس سرّه، و أمّا الجمع المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام فهو جمع القرآن و ما يرتبط به من التأويل و التفسير، و شأن النزول لا جمع أصل القرآن.

فلا- يكون مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) خطابا شفاهيا، بل يكون خطابا كتبيّا، و لا يلزم فيه حضور المخاطبين و مجلس التخاطب و أمثال ذلك، و هذا نظير خطاب استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه بالمسلمين في وصيّته بحفظ النهضه الإسلاميّه و الثوره على حكام الجور، و لعلّه كتبها في نصف الليل من دون حضور أيّ فرد عنده، و لا يلزم فيه ما يشترط في الخطاب الشفاهي، و هكذا في الخطابات القرآنيّه.

و يؤيّدّه تكليف الكفّار بفروع الدين، مثل تكليفهم بالاصول و شمول الأحكام لجميع أبناء البشر، و ذكر عنوان المؤمنين في بعض الآيات يكون من باب المثال و الإشاره إلى خصوصيّة بعض المكلفين.

و يؤيّدّه أيضا أنّ استفاده الحكم من الآيه المشتمله على أداه الخطاب و الآيه

ص: ٥٢١

الغير المشتمله لها تكون على نحو واحد وجدانا، و لا- تختصّ الاولى بالحاضرين فى مجلس التخاطب حتّى تشمل الغائبين و المعدومين بمعونه قاعده الاشتراك، بل لا فرق بينهما من حيث شمول جميع المكلفين بصوره القضيه الحقيقيه.

و لا- تكون الخطابات القرآنيه من الخطابات الشفاهيه، و لا- يصحّ جعل عنوان البحث بمثل ما هو الشائع و المذكور فى الكتب الاصوليه، و عموميه الخطابات القرآنيه لجميع المكلفين إلى يوم القيامه ممّا لا شبهه فيه كما ذكرناه.

ص: ٥٢٢

فصل: فى نمره الخطابات الشفاهيه

فى نمره الخطابات الشفاهيه

ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) ثمرتين لكيفيه البحث المذكور فى الكتب الاصوليه، ونحن ايضا نبحت عنهما تبعا له:

الاولى: ان الخطابات الشفاهيه ان كانت متوجهه الى المعدومين - كالموجودين - فظواهرها حجه لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها واطلاقها، وان لم تكن متوجهه اليهم فلا تكون ظواهرها حجه لهم، فليس لهم التمسك بها لإثبات الأحكام فى حقهم، بل لا سبيل الى إثباتها لهم إلا الإجماع وقاعده الاشتراك.

ولكن أنكر صاحب الكفايه قدس سره ترتب هذه الثمره على البحث، و حاصل كلامه: أن المحقق القمى قدس سره (2) اختلف مع المشهور فى أصل حجيه الظواهر، وقال: بحجيتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنهم يقولون: بحجيتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم.

ص: ٥٢٣

١- ١) كفايه الاصول ٣٥٩: ١.

٢- ٢) قوانين الاصول ٢٣٣: ١.

فإن اخترنا نظر المشهور هنا فلا شك في حجّيه الظاهر للعموم كما لا يخفى، و إن اخترنا نظر المحقق القمي قدس سره فيكون الأمر أيضا كذلك، فإن المقصودين بالإفهام ليس هم خصوص المخاطبين و الحاضرين في مجلس التخاطب، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

و لكنّ المحقق النائيني قدس سره (1) كان مصرّا على ترتّب هذه الثمره، و يقول: إن كانت الخطابات الشفاهيه مقصوره على المشافهين و لا تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها و حجّيتها في حقّ الغير.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح، فإن اختصاص الخطاب بالمشافهين مسأله، وسعه حجّيه الخطاب المتضمّن للحكم مسأله اخرى، فعلى القول باختصاص الخطابات بالمشافهين يصحّ للمعدومين أيضا التمسك و الرجوع إلى مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، إلاّ أنه يكون لهم بالواسطه، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى بأنّه لا بدّ من إثبات وجوب الوفاء بها للحاضرين في مجلس التخاطب، ثمّ إثباته للمعدومين بدليل الاشتراك في الحكم الناشئ من الضروره أو الإجماع، فهذه الآيه حجّه للحاضرين، و كلّ ما كان حجّه لهم يكون حجّه لنا أيضا بالدليل المذكور، فهذه الآيه حجّه لنا، فلا تترتّب الثمره المذكوره إلاّ على القول بحجّيه الظواهر للمقصودين بالإفهام، و أنّ المقصودين بالإفهام هم المشافهون، و كلاهما مردود عندنا كما ذكرناه.

الثمره الثانيه: أنّ المشافهين و الحاضرين في زمان صدور الخطاب إذا كانوا

ص: ٥٢٤

واجدين لخصوصيته دون المعدومين-مثل: خصوصيته حضور المعصوم عليه السلام و شككنا في مدخلية هذه الخصوصية في ثبوت الحكم، نحو وجوب صلاه الجمعة-فيصح التمسك بإطلاق الخطاب على القول بعموميته للحاضرين و المعدومين، فيمكن إثبات وجوب صلاه الجمعة للمعدومين بقوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ... (١) لشمول نفس الخطاب لهم كالموجودين.

و أما على القول باختصاص الخطاب بالمشافهين فلا يجوز لهم التمسك به لإثبات الحكم المذكور؛ لعدم شمول الخطاب لهم، و عدم جريان قاعده الاشتراك؛ لجريانها فيما لو تحققت جميع الخصوصيات المعتبره في تكليف المكلفين، و هكذا الخصوصيات المحتمله الدخيله فيه، و هذا ما عبّر عنه في الكفايه بالاتّحاد في الصنف، و معلوم أنّ المعدومين فاقدون لخصوصيته حضور المعصوم عليه السلام.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): إنّ الخصوصيات و القيود على نوعين:

الأول: ما كان كلّ المشافهين واجدا له، مثل: قيد حضور المعصوم عليه السلام، فإذا كان الشكّ في مدخلية مثل هذا القيد تترتب الثمره المذكوره بلا إشكال.

النوع الثاني: ما كان بعض الحاضرين واجدا له و البعض الآخر فاقدا له، أو كان مكلف واحد واجدا له في حال و فاقدا له في حال آخر، فإذا كان الشكّ في مدخلية هذا النحو من القيد في ثبوت الحكم فلا تترتب الثمره المذكوره؛ إذ لو كان له دخل لكان على المولى الحكيم بيانه، و حيث إنّ لم يبيّن فيستفاد عدم

ص: ٥٢٥

١- ١) الجمعة: ٩.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٥٩: ١-٣٦١.

مدخلتيه، و أنّ الحكم ثابت للمشافهين بنحو الإطلاق، و هكذا للمعدومين إمّا بقاعده الاشتراك، و إمّا بنفس الدليل المتضمّن للحكم، سواء قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين أم بتعميمه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتصرّف، و تمام الكلام في الخطابات الشفاهيّة.

ص: ٥٢٦

فصل: فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

هل تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: ما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) إجمالاً، و هو: أنّ محلّ النزاع بكيفيّته المذكوره فى عنوان البحث يمكن تصويره بصورتين:

الأولى: ما يكون خارجاً عن محلّ النزاع بأن يتحقّق فى الكلام حكم واحد، و لم يكن العامّ مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير، و يكون العامّ و الضمير معاً موضوعاً للحكم، مثل: أن يقول: «و المطلّقات أزواجهنّ أحقّ برّدهنّ»، و دلالة الجمع المحلّى باللام - أى المطلّقات - على العموم - أى الرجعيّات و البائنات - ممّا لا - شبهه فيه، و لكنّ الكلمه المشتمله على الضمير - يعنى أزواجهنّ أحقّ برّدهنّ - يوجب اختصاص الحكم بالمطلّقات الرجعيّات، و صاحب الكفايه قدّس سرّه قائل بخروج هذا الفرض عن محلّ النزاع، و أنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ يوجب تخصيص العامّ، و الحال أنّ التخصيص يكون بالنسبه إلى الحكم أبداً، و لم يحمل الحكم هاهنا أصلاً على

ص: ٥٢٧

العام، فكيف يمكن تخصيصه؟! كأنه يقول من الابتداء: و المطلقات بعوله خصوص الرجعيّات منهنّ أحقّ بردهنّ، إلا أنّ هذا النزاع مع صاحب الكفايه قدّس سرّه يكون نزاعاً لفظياً، فإنّ هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع.

الصورة الثانية: ما يكون محلّ النزاع، وهو أن يكون العامّ و الضمير موضوعين مستقلّين للحكمين المتغايرين، ولكنّ مرجع الضمير يكون بعض أفراد العامّ قطعاً، و البحث في أنّ رجوع الضمير إلى بعض أفرادها هل يوجب تخصيص حكم العامّ أيضاً بمرجع الضمير أم لا؟ كما في قوله تعالى:

وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ (١) - إلى قوله: - وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، و معنى الجملة الاولى بلحاظ عموميه الموضوع: أنّ كلّ مطلقه - سواء كانت بائنه أم رجعيه - يجب أن تعتدّ بثلاثة قروء، و لكن لا شكّ في رجوع ضمير بعولتهنّ إلى المطلقات الرجعيّات فقط، فهل يستلزم هذا للالتزام باختصاص وجوب التربص أيضاً بالمطلقات الرجعيّات أم لا؟

الأمر الثاني: ما لم يتعرّضه صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّه يمكن أن يقال: إنّ مرجع الضمير ليس بعض الأفراد، بل جميع الأفراد يكون المرجع، و الموضوع للحكم الثاني كالموضوع للحكم الأوّل.

و جوابه: أنّ هذا الأمر يستفاد إمّا من الدليل النقلى كالإجماع و الروايات و أمثال ذلك، و إمّا من الدليل العقلى، نظير قول المولى للعبيد: «أهنّ الفسّاق و اقتلهم»، و العقل يحكم بأنّ وجوب القتل يختصّ ببعض الفسّاق، و رجوع الضمير إلى بعض الفسّاق لا يوجب رفع اليد عن عموميه الحكم الأوّل، و معلوم أنّ الدليل النقلى يكون بمنزله قرينه منفصله، و الحكم العقلى يكون

ص: ٥٢٨

بمنزله قرينه متّصله، و لعله يتحقّق الفرق الحكمى بينهما من حيث البحث الاصولى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ فى محلّ النزاع فى بادئ النظر يتصوّر ثلاثه احتمالات:

الأوّل: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد المرجع من القرينه المنفصله.

الثانى: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد هذا الأمر من القرينه المتّصله.

الثالث: أن يكون كلاهما محلّ النزاع، ولكنّ تمثيل العلماء للمسأله بالآيه الشريفه يوجب انتفاء الاحتمال الثانى، فإنّ رجوع الضمير فيها إلى بعض الأفراد يستفاد من القرينه المنفصله، فيبقى هاهنا الاحتمال الأوّل والثالث، فلا بدّ من البحث فيهما.

والاحتمال الذى ذكر مثاله فى كلمات العلماء و يكون القدر المتيقّن من محلّ النزاع، و التحقيق فيه: أنّ تخصيص العام لا يستلزم المجازيه فيه؛ إذ التخصيص يوجب التصرّف فى الإراده الجدّيه و أصاله التطابق، لا فى الإراده الاستعماليه و أصاله الظهور، كما استفدناه من المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و زيناه بالألفاظ و الكلمات و الأمثله، ففيما نحن فيه يستفاد اختصاص الحكم بأحقّيه الردّ لبعوله المطلّقات الرجعيّات فقط من الدليل الخارجى كالروايات، مثل: أن يقول: «لا يجوز لبعوله المطلّقات البائئات الرجوع إليها»، و معلوم أنّه ليس لهذا الدليل فى مقابل العام عنوان سوى المخصّص، و من هنا يستفاد أنّ الضمير لم يرجع إلى بعض أفراد العام، فإنّه قام مقام اسم الظاهر «المطلّقات»، و المراد الاستعمالى

منه جميع المطلقات لا بعضها، ففي الحقيقة رجح الضمير إلى جميع أفراد العام، فتخصيص العام الثاني من حيث المراد الجدوى ببعض أفراد العام بالقرينه المنفصله لا- يوجب تخصيص العام الأول أيضا به؛ إذ لم تنهض في مقابله قرينه و لم يعرض له التخصيص، فالعموم باق على حاله.

و العجب من صاحب الكفايه قدس سره لاتخاذ هنا طريقا مخالفا لهذا المبنى المتين كأنه عرضه النسيان عن هذا المبنى، فإنه يقول: و التحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، فالموضوع لكل من الحكمين- أعنى وجوب العده و جواز الرجوع للزوج في العده- هي الرجعتان بقرينه رجوع الضمير إليها، أو التصرف في الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه من باب المجاز في الكلمه- بأن ضمير الجمع وضع للإرجاع إلى جميع أفراد العام، و استعماله في بعض أفراد استعمال في غير ما وضع له، و يكون مجازا من قبيل استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع- و إمّا بإرجاعه إلى تمام ما هو المراد من مرجعه مع التوسع في الإسناد؛ بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكل توسعا و مجازا، من قبيل إسناد إنبات البقل إلى الربيع.

فإسناد أحقيته الرجوع إلى بعوله جميع المطلقات إسناد إلى غير ما هو له، فإن أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، و ذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو أتباع الظهور في تعيين المراد لا- في تعيين كفيته الاستعمال، و أنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في الضمير، فلا يبقى مجال لجريان أصاله الظهور فيه بعد العلم بأن المراد منه خصوص الرجعيه، و تبقى أصاله الظهور في العام خاليه عن

المعارض، ومقتضاها أنّ المقصود منه في قوله تعالى: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ هُوَ الأعمّ من الرجعيّه و البائنه، و لا مجال للقول بسقوط أصالتي الظهورين بعد العلم الإجمالي بعدم جريان إحداهما كما لا يخفى.

و لا فرق بين هذا الطريق و الطريق الذي اخترناه من حيث النتيجة، و لكنّه خلاف مبناه الذي ذكرناه مفصلاً.

هذا كالمه في الاحتمال الأوّل، و أمّا الاحتمال الآخري، و هو: أن يحكم العقل برجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ، مثل قول المولى: «أهن الفساق و اقتلهم»؛ إذ العقل يحكم بأنّ بعضهم - كالكافر و المرتدّ - يستحقّ القتل لا جميعهم، فيكون حكم العقل هاهنا بمنزله المخصّص المتصل للعامّ الثاني و قرينه متّصله بالكلام، و معلوم أنّه مانع من انعقاد ظهوره له، بل التعبير بالمخصّص المتصل لا يخلو عن مسامحه كما لا يخفى.

و أمّا بالنسبه إلى العامّ الأوّل فيرجع البحث إلى أنّه إذا كانت في الكلام قرينه متّصله صالحه للقريبيّه و لكن لا نعلم أنّ المتكلم استند إليها أم لا، فيصير الكلام مجملاً من حيث وجوب إهانه جميع الفساق أو خصوص الكافرين و المرتدّين منهم، فتصل النوبه إلى الاصول العمليّه بعد فقدان الدليل الاجتهادي، و هي تختلف باختلاف الموارد، و فيما نحن فيه تجرى البراءه عن وجوب إهانه غير المرتدّ من الفساق. و هذا نظير وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده، و لكن اختلط على صاحب الكفايه قدّس سرّه في هذه المسأله؛ لأنّه أشار إليها في ذيل البحث عن الاحتمال الأوّل.

فى التخصيص بالمفهوم

وقال المحقق الخراسانى قدس سره (1): وقد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف-مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق-على قولين، وقد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

والحال أنه لا حجيه للاتفاق والإجماع فى المسأله الاصوليه التى كان لها مبنى عقلى أو عقلاى، كما أنه لا حجيه له فى المسأله اللغويه و الفلسفيه، وإنما تنحصر حجيته فى المسائل الفقهيّه، على أن الإجماع المذكور فى كلامه قدس سره إجماع منقول، ولا حجيه له حتى فى المسائل الفقهيّه، فلا بدّ من البحث عن صلاحية المفهوم الموافق للمخصّصيه و عدمها أيضا، وهذا يحتاج إلى بيان معنى المفهوم الموافق و الفرق بينه و بين المفهوم المخالف، فإنّ المفهوم المخالف ما يخالف المنطوق فى الإيجاب و السلب و مستند إلى العليّه المنحصره بأنّ الشرط فى القضيّه إذا كانت علّه منحصره لثبوت الجزاء فعند انتفاء العلّه ينتفى المعلول قهرا، و البحث فى المفهوم الموافق بأنّه كيف يستفاد من كلام المتكلم بعد اتّفاقه مع المنطوق فى الإيجاب و السلب، و هذا يتوقّف على توضيح معناه، و تتحقّق

ص: ٥٣٣

الأول: أن يكون بمعنى إلغاء الخصويّه

بأنّه ذكر في موضوع كلام المتكلّم عنوان، و لكنّ العرف يحكم بسريان الحكم لفاقدّه أيضا، كقول القائل: رجل شكّ بين الثلاث والأربع، و حكم الإمام عليه السّلام بالبناء على الأ-كثر و الإتيان بصلاّه الاحتياط، و معلوم أنّه لا- خصوصيّة في الحكم لعنوان الرجوليّه؛ إذ الإمام عليه السّلام يكون في مقام بيان حكم المصلّي الشاكّ بلا فرق بين الرجل و المرأه، و على هذا يكون إطلاق عنوان المفهوم من باب المسامحه؛ إذ الروايه تدلّ بالدلاله المنطوقيه على نحو الإطلاق، و ذكر الرجل يكون من باب المثال.

الثاني: أن يكون المقصود منه المعنى الكنائى

الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، نظير ذكر اللازم و إرادته الملزوم، مثل: ذكر كثير الرماد كناية عن سخاوه زيد، بحيث يكون مدار الصدق و الكذب وجود الملزوم و عدمه، و يكون الغرض من الكلام إفاده الملزوم.

الثالث: أن يكون المقصود منه الفرد الجلى

بأن يكون المتكلّم في مقام إفاده الحكم العامّ، و لكنّه يلاحظ أنّ إلقاءه بنحو العموم يوجب عدم التفات المخاطب إلى الأفراد الخفيّه، و لذا يؤتى بأخفّ المصاديق للانتقال إلى سائرهما، كقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (١)**، فإنّ قول اف يكون أخفى مراتب إيذاء الوالدين، و المقصود بيان حرمة الإيذاء بنحو العموم.

الرابع: أن يكون المقصود منه الأولويّه القطعيّه

بمعنى عدم ذكر الحكم في المنطوق بنحو العموم، و لكن يحكم العقل بالمناط القطعي بمورد غير المورد المذكور في الكلام، كقوله تعالى **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ** إذا كان المراد منه بيان

حرمه قول «أف» فقط، فإنَّ العقل يحكم بأنَّه إذا كان هذا حراما فيكون سبَّهما و ضربهما بطريق أولى حراما.

الخامس: أن يكون المقصود منه الموارد التي تجرى فيها علَّة الحكم و يعتبر

عنه بمنصوص العله

، كما ورد في الأخبار، مثلا: «لا تشرب الخمر لأنَّه مسكر»، فإذا كانت المسكرية تمام العله للحكم فيدور الحكم سعه و ضيقا مدارها و كان الكبرى أى كل مسكر حرام مطويه فى العله.

و لا- بد من ملا-حظه صلاحية كل واحد من الاحتمالات لتخصيص العام و عدمها، فنقول: إنَّ صلاحية المفهوم الموافق على الاحتمال الأوّل للتخصيص لا- شكّ فيها؛ إذ المفروض أن ذكر الخصوصية يكون من باب المثال، فيصحّ تخصيص دليل الاستصحاب بحديث «رجل شكّ بين الثلاث و الأربع»، و تضيق دائره «لا- تنقض اليقين بالشكّ» به، فكما أنه لا يجوز للرجل المصلّى استصحاب عدم الإتيان بالأربع عند الشكّ فيه كذلك للمرأه عند ذلك؛ لصلاحية هذا الحديث مفهوما و منطوقا للمخصّصيه.

و هكذا على الاحتمال الثانى، فإنَّ الغرض الأصلي إلقاء معنى الملزوم و المعنى الكنائى، بل سيق الكلام لبيانه، و هو يكون مدار الصدق و الكذب، فصلاحية المفهوم الموافق بهذا المعنى لتخصيص العام ممّا لا شكّ فيه و لا ريب.

و أمّا على الاحتمال الثالث فيصحّ أيضا تخصيص العام به، فإنَّ الغرض الأصلي فى قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ** بيان المعنى العام و الكلى، و دليل التعرّض للفرد الخفى هو عدم التفات أكثر الأذهان إليه، فنفس الآيه تدلّ على عموميه الحكم، فكما أنه يجوز تخصيص العام المعارض بالفرد الخفى كذلك يجوز تخصيصه بالفرد الجلى، و لا وجه لسلب صلاحية التخصيص عنه.

و هكذا على الاحتمال الخامس، فإنَّ المسكرية تمام العله للحرمة في المثال، و لا مدخلية للخمريه و لو بنحو الجزئية في العله، و العله متضمنه للكبرى الكليه-أى كل مسكر حرام-و التعليل يغنى المتكلم عن التصريح به، فنيذ المسكر أيضا حرام و مخصص لأدله الحليه، مثل: «كل شىء لك حلال» كالخمر المسكر.

و يبقى الاحتمال الرابع، و هو ما يستفاد العقل من الأولويه القطعيه حكما من كلام المتكلم، مثل: استفاده حرمة الضرب و الشتم من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بدون ارتباط هذا الحكم من حيث الدلاله باللفظ، و هذا نظير حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، فهل يمكن تخصيص العام بالحكم المستفاد من الأولويه القطعيه أم لا؟

و قال المحقق النائيني قدس سره (١): إنه لا يمكن أن يكون المنطوق أجنبيًا عن العام و غير معارض له مع كون المفهوم معارضا له، فالتعارض فى المفهوم الموافق إنما يقع ابتداء بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام، ففى الأولويه القطعيه يدور الأمر مدار الأصاله و التبعية، فإن كان المنطوق معارضا للعام، فيتحقق عنوان المخصيص له بالأصل و للمفهوم بالتبع، و لا يمكن تحقق هذا العنوان للمفهوم بدون المنطوق.

و لكن اعترض عليه بعض العلماء بأنَّ الأمر يكون كذلك فى أكثر الموارد، إلا- أنه يمكن الجمع بين كون المفهوم بمعنى الأولويه القطعيه و تعارض المفهوم مع العام بدون المنطوق فى بعض الموارد، كما إذا قال المولى: «لا تكرم العلماء»، ثم قال بدليل آخر: «أكرم جهال خدام الفقهاء».

ص: ٥٣٦

و معلوم أنه لا منافاه بين الدليلين، ولا تعارض بينهما حتى بنحو العامّ و الخاصّ المطلق من حيث المنطوق، و لكن تتحقّق الأولويّه في الدليل الثاني؛ أوّلاً: بأنّ الجهال من خدام الفقهاء إن كانوا واجبي الإكرام يكون علماءهم بطريق أولى كذلك.

و ثانياً: بأنّ خدام الفقهاء إن كانوا واجبي الإكرام يكون الفقهاء كذلك بطريق أولى، و لا شكّ في تعارض كلّ من المفهومين مع عموم «لا تكرم العلماء»، و صلاحيتهما لتخصيصه، و يتحقّق هاهنا في بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

الأول: إنكار وجود المفهوم الموافق؛ لعدم إمكان تخصيص العامّ المنطوقى به، فليس له مفهوم أصلاً.

الثاني: الإعراض عن المنطوق و المفهوم معاً، و فرض أنه لم يصدر من المولى؛ لعدم إمكان التفكيك بين المنطوق و المفهوم.

الثالث: الأخذ بهما و تخصيص العامّ به، كما يؤيده العرف و العقلاء بعد ملاحظه ملاكه - أي الأولويّه القطعيّه - و أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه في العامّ، فلا يكون إنكار المفهوم، و إنكار المفهوم و المنطوق معاً قابلاً للالتزام، فيجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق بهذا المعنى أيضاً.

و أمّا البحث عن صلاحية المفهوم المخالف للتخصيص فيتوقّف على بيان امور بعنوان المقدمه:

الأول: أنّ هذا البحث متمحّض في العامّ و المخصّص، و البحث عن المطلق و تقييده بالمفهوم المخالف لا يرتبط بمحلّ النزاع، و لذا لا يصحّ تمثيله بقوله عليه السّلام:

«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» (1). و قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كثر

ص: ٥٣٧

لا ينجسه شيء» (١). و مفهومه: أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه شيء أو كلّ شيء من النجاسات، فإنّ لفظ الماء مفرد معرّف بلام الجنس، ولا يكون من الألفاظ الدالّة على العموم، بل هو مطلق، ولا يكون مثالا لما نحن فيه.

و أمّا إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال بدليل آخر: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و مفهومه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه، فهل هذا مثال لما نحن فيه أم لا؟

و التحقيق: أنّه تتحقّق في قوله: «أكرم كلّ عالم» خصوصيتان: الأولى:

خصوصيّة العامّي، و هي مدلول كلمه كلّ عالم، الثانيه: خصوصيّة الإطلاقي، أي سواء تحقّق المجيء أم لا.

و معلوم أنّ دائره العامّ من حيث السعه و الضيق تابعه لدائرته المطلق، فإن استفدنا من الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه أنّ مدخول كلمه «كلّ» عباره عن نفس الطبيعه، فتدلّ كلمه «كلّ» على أفراد هذه الطبيعه المطلقه، ففي هذا المثال أيضا لا- يكون تخصيصا للعامّ، بل يكون المفهوم مقيدا لإطلاق كلمه الكلّ.

و إن قلنا: لا- ضروره إلى جريان مقدّمات الحكمه و الإطلاق للدلاله على العموم، بل يستفاد من إضافه كلمه «الكلّ» إلى كلمه «العالم» الدالّة على جميع مصاديق هذه الطبيعه، فعلى هذا يكون ذلك مثالا لما نحن فيه.

الأمر الثاني: أنّ النزاع في القضيّه الشرطيّه- كما مرّ- نزاع صغروي بمعنى أنّه هل يتحقّق لها مفهوم أم لا؟ و ليس النزاع أنّ مفهومها حجّه أم لا، و البحث فيما نحن فيه متفرّع على الالتزام بثبوت المفهوم لها، فالقائل بجواز تخصيص

ص: ٥٣٨

العام بالمفهوم المخالف، يقول في الحقيقة بتحقيق المفهوم للقضيّة الشرطيّة أولاً، و صلاحيّةه للمخصّصيّة ثانياً.

و القائل بعدم إمكان تخصيصه به يقول بأنّ وجود العامّ في مقابل المفهوم مانع من الالتزام بثبوت المفهوم، لا أنّه يتحقّق و لكن لا يجوز تخصيص العامّ به، فهذا النزاع أيضاً نزاع صغرى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية قدّس سرّه (1) يقول في مقام بيان حكم المسألة: إنّّه إذا ورد العامّ و ما له المفهوم في كلام أو كلامين، و لكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر، و دار الأمر بين تخصيص العموم و إلغاء المفهوم، فتارة يكون منشأ الدلالة و الظهور في كلّ منهما الوضع و اخرى الإطلاق الناشئ عن مقدّمات الحكمه بناء على كون الإطلاق الشمولى بمعنى العموم و استفادته منه.

و الصورة الثالثه لم يذكرها صاحب الكفاية قدّس سرّه و هي أن يكون أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق.

ففي صورتين الاوليين لا يكون عموم و لا مفهوم؛ لعدم تماميّة مقدّمات الحكمه في واحد منهما؛ لوجود قرينه متّصله مانعه عن انعقاد الظهور لكلّ منهما؛ لتوقّف تماميّة مقدّمات الحكمه في كلّ منهما على عدم الآخر، فلا محاله يتساقطان لأجل المزامحه، و هكذا فيما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع، مثل:

أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال: «إن جاءك زيد العالم فأكرمه» و مفهومه على فرض تماميّة ظهوره هو: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه».

فبعد تعارضه مع العامّ و تساقطهما لا بدّ من العمل بالاصول العمليّه في حكم

ص: ٥٣٩

زيد العالم المتّصف بعدم المجيء، وهي تختلف باختلاف الموارد، وفي المثال تجرى البراءة.

و أما في الصورة الثالثة فلا إشكال في تقدّم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدّمات الحكمه؛ لأنّ الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون قرينه مانعه عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدّمات الحكمه التي منها عدم القرينه، فيقدّم عليه.

و أمّا إذا كان العامّ و ما يدلّ على المفهوم في كلامين مستقلّين، فإن كانا متّحدين من حيث الاستناد إلى الوضع أو الإطلاق فيعامل معهما معاملة المجمل؛ لسقوطهما عن الحجّيه للمزاحمه، و إن تحقّق لهما الظهور البدوي لكون كلّ منهما قرينه منفصله للآخر، لا المتّصله المانعه عن انعقاده، فالمرجع هو الأصل العملي.

و إن كانا مختلفين بعد أنّ المراد من عدم القرينه في باب مقدّمات الحكمه هو عدم القرينه المتّصله، لا عدم مطلق القرينه، سواء كانت متّصله أم منفصله كما هو الظاهر، فيتحقّق العموم الوضعي و الإطلاقي معاً، فيقدّم ما هو الأظهر منهما عند العرف بعد التعارض، و إلّا يتساقطان، فالمرجع في زيد العالم المتّصف بعدم المجيء هو الأصل العملي، و إن قلنا بأنّ المراد من عدم القرينه هنا عدم مطلق القرينه فيقدّم ما هو مستند إلى الوضع؛ لعدم انعقاد الظهور مع وجودها لما هو مستند إلى الإطلاق.

ص: ٥٤٠

فى الاستثناء المتعقب لجمل

هل الظاهر من الاستثناء الواقع عقب الجملة المتعدده هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيره أو لا- ظهور له فى واحد منهما، فى صير الكلام مجملا بالإجمال المرّد بين الأقلّ والأكثر، مع أنّ الرجوع إلى الأخيره هو القدر المتيقّن فلا بدّ فى التعيين من قرينه؟ فيه أقوال، و لكن لا بدّ لنا فى الابتداء البحث عن إمكان رجوعه إلى الجميع و عدمه ثبوتاً، وإن كان بحسب هذا المقام ممتنعاً، فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): وإن كان المتراعى من كلام صاحب المعالم رحمه الله (٢) حيث مهّد مقدّمه لصحّه رجوعه إليه: أنّه محلّ الإشكال و التأمل، مع أنّه لا إشكال فى صحّه رجوعه إلى الكلّ فى هذا المقام.

و الحال أنّه قيل باستحالته بأنّ الاستثناء قد يقع بأداه الاستثناء، مثل: كلمه «إلا»، و قد يقع بغيرها سواء كان اسماً، مثل: «جاءنى القوم باستثناء زيد»، أو فعلاً، مثل: «جاءنى القوم» و استثنى منه زيدا.

ص: ٥٤١

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٦٤:١-٣٦٥.

٢-٢ (٢) معالم الدين: ١٢٢-١٢٥.

و هكذا فى المسمى فإنه قد يكون عامًا ذا أفراد متعدّده، مثل: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلاّ الفساق منهم»، و قد يكون فردا واحدا مع صدق كلّ واحد من المسمى منه عليه، مثل: «أكرم العلماء و أهنّ الفساق و أضف كلّ هاشمى إلاّ زيدا»، مع كونه مجمع كلّ العناوين المذكوره، فيجب إكرامه بما أنّه عالم، و يجب إهانته بما أنّه فاسق، و تجب ضيافته بما أنّه هاشمى، و قد يكون المسمى فردا يصدق على أفراد متعدّده بتعداد المسمى منه، مثل: «أكرم الفقهاء و النحويين و الاصوليين إلاّ زيدا»، و وجد المسمى ب«زيد» فى كلّ واحد من العناوين، و معلوم أنّ هذا النزاع يجرى فيما كان المسمى صالحا للرجوع إلى الكلّ، لا فى مثل ما إذا وجد المسمى ب«زيد» فى واحد من العناوين المذكوره لا فى جميعها.

ثمّ قال: إنّ الاستثناء إن كان بغير الحرف من الاسم و الفعل فلا- يمكن ارتباطه بجميع الجمل؛ لأنّه مستلزم لاستعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد، و هو أمر مستحيل؛ بأنّ كلمه الاستثناء أو «استثنى» وضعت لإخراج واحد، و استعمالها فى الإخراج المتعدّد بلحاظ تعدّد المخرج عنه ممتنع.

و إن كان الاستثناء بأداه الاستثناء و الحرف فقد مرّ أنّ الوضع فى باب الحروف عامّ، و الموضوع له فيها خاصّ، فكلمه «إلاّ» وضعت لخصوصيّته خاصّه، فكيف يمكن استعمالها فى خصوصيات متعدّده؟! أو استحاله واضحه.

و يتحقّق فى بعض الصور استحاله اخرى بالنسبه إلى المسمى كما فى قولنا:

«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلاّ زيدا» بعد تحقّق المسمى ب«زيد» فى جميع العناوين و كون كلمه «زيد» علما لشخص واحد من حيث الوضع، فإن خرج بها جميع المسميات يكون استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى

واحد، وهو مستحيل، إلا أنّ وحده الاستحالة و تعدّدها لا يوجب الفرق في أصل الاستحالة.

و التحقيق: أنّ هذا الكلام ليس بتام؛ إذا فيه:

أولاً: أنّ استحالة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد مبني، و قد أنكرناها، خلافاً للمحقق الخراساني قدس سرّه، و قلنا: إنّ وقوعه في المحاورات المتداوله و الاستعمالات العرفيه لا يكون قابلاً للإنكار، فإنّ لفظ «من» -مثلاً- وضع لألف ألف معنى بوضع واحد، فهو مشترك لفظي بين المعاني المتعدّده، مع أنّ الوضع في باب الحروف عام، و الموضوع له خاص، و لكن يستعمل لفظ «من» في كثير من الموارد في أكثر من معنى واحد، كما لو قال المولى لعبده:

«اخرج من قم»، و يمكن له امثال هذا الأمر خارجاً بخروجه من أيّ باب من أبواب البلد، و معلوم أنّ هذا استعمال للفظ في أكثر من معنى واحد، و هكذا في سائر الاستعمالات العرفيه.

و ثانياً: أنّه على فرض صحّه هذا المبني و استحاله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد فلا يكون ما نحن فيه من مصاديقه، فإنّ الاستثناء سواء كان بالحرف أو بغيره لا- يكون الإخراج فيه متعدّداً؛ إذ لا- ملازمه بين تعدّد المخرج عنه و الإخراج، كما أنّه لا- ملازمه بين تعدّد المخرج و الإخراج، ففي قولنا: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلاّ الفساق» يخرج الفساق من كلّ العناوين بإخراج واحد.

نعم، إن كان المستثنى لفظ «زيد» و تحقّق في جميع العناوين المسمّى به فنسلم هنا استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و لكن لا مانع من كونه بمعنى المسمّى ب«زيد»، و هو كلّى ذو أفراد متعدّده، و إن كان هذا خلاف

الظاهر إلا- أنّ البحث يكون في مقام الثبوت و طريق التخلّص من الاستحالة، و لا- محلّ لمسأله الظاهر و خلافه في هذا المقام، فترفع الاستحالة بهذا الطريق، و لذا لا- بدّ لنا من البحث في مقام الإثبات، و تحصل هنا كما ذكرنا ثلاثه احتمالات، و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بالتفصيل، و هو متفرّع على الأمرين المسلمین عنده:

الأوّل: أنّ كلّ قضیه مشتمله على قضيتين: إحداهما ترتبط بالموضوع و يعبر عنها بعقد الحمل، فمعنى «الإنسان ضاحك» أنّ كلّ شيء له الإنسانيّه كان له الضاحكيه.

الثاني: أنّ الاستثناء يرتبط بعقد الوضع، ففي مثل: «جاءني القوم إلا زيدا» يرجع الاستثناء إلى القوم؛ إذ يكون له عنوان عقد الوضع، و للمجىء عنوان عقد الحمل، كأنه يقول: «القوم إلا زيدا جاءني».

ثمّ قال: إذا كانت الجمل المتقدّمه متّحده في عقد الوضع و مختلفه في عقد الحمل، مثل قولنا: «أكرم العلماء و سلّم عليهم و أضفهم إلا الفساق منهم»، فلا بدّ من الالتزام برجوع الاستثناء إلى الجميع، بلحاظ وحده عقد الوضع في الجميع و ارتباط الاستثناء به، و إذا كانت الجمل متّحده في عقد الحمل و مختلفه في عقد الوضع، مثل قولنا: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلا الفساق منهم»، فالظاهر أنّه يرجع إلى الأخير؛ إذ لا وجه و لا ضروره بعد رجوعه إلى الأخيره بالإرجاع إلى سائر الجمل. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ الأمر الأوّل من الأمرين المذكورين ممّا لا شبهه فيه كما ثبت في محله، و لكنّ الأمر الثاني منهما ليس بصحيح، فإنّ القضیه المشتمله على

ص: ٥٤٤

الاستثناء متضمّن له حكمين: أحدهما سلبى و الآخر إيجابى؛ إذ الاستثناء من الإيجاب سلب، و من السلب إيجاب، و إن قلنا: بارتباط الاستثناء بعقد الوضع يرجع مثل: «جاءنى القوم إلا زيدا» إلى القضيّه الوصفيه، بمعنى أنّ القوم المتّصفين بأنهم غير «زيد جاني»، فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم تعرّض حكم «زيد» أصلا هاهنا، و إمّا من الالتزام بالمفهوم فى القضيّه الوصفيه، و استفادته حكم مجيء القوم من المنطوق و حكم عدم مجيء زيد من المفهوم، و كلاهما مردودان.

ففى هذا المثال بلحاظ أنّ الاستثناء من الإثبات نفى و بالعكس، و النفى و الإثبات يرتبطان بعقد الحمل يرجع الاستثناء إلى عقد الحمل، و التفصيل المذكور ليس بصحيح.

و الحقّ فى المسأله بعد إضافته الفرض الثالث إلى الفرضين المذكورين فى كلام النائينى قدّس سرّه و هو أن تكون الجمل مختلفه فى عقد الوضع و عقد الجمل معا، كقولنا: «أكرم الفقهاء و أهن الفسّاق و أضف الهاشميين إلا زيدا» و تحقّق المسمّى ب «زيد» فى جميع العناوين.

و بعد أنّ المستثنى قد يكون اسم ظاهر مثل: «إلا زيدا»، و قد يكون العنوان العامّ المشتمل على الضمير، و أنّ البحث فى مقام الإثبات يدور مدار ظهور الألفاظ عرفا و لا يدور مدار البرهان.

فإذا كان عقد الوضع فى الجمل واحدا مع وجود الضمير فى المستثنى، مثل:

«أكرم العلماء و سلّم عليهم و أضفهم إلا الفسّاق منهم»، يرجع الاستثناء إلى مرجع الضمائر، و هو الاسم الظاهر المذكور فى الجمله الاولى بعد كون تكرار عقد الوضع فى الجمل الثانيه و الثالثه مع وحدته فى الجميع مغايرا للاستعمالات

المتداوله، بل ذكره فيها مع الضمير متداول، فلا محاله يرجع الاستثناء إلى الجميع، ولا يجوز إرجاعه إلى الأخير فقط عرفا.

و هكذا إن كان عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعدّدا و المستثنى مشتملا على الضمير، مثل: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلّا الفسّاق منهم»، بلحاظ ارتباط الاستثناء بعقد الحمل، و هو فى الجميع واحدا. و لا يجوز رجوعه إلى الأخير؛ إذ الظاهر عند العرف الرجوع إلى الجميع.

و إذا كان عقد الحمل و عقد الوضع كلاهما متعدّدا، و المستثنى مشتملا على الضمير مثل: «أكرم الفقهاء و سلّم على المفسّرين و أضف الهاشميين إلّا الفسّاق منهم»، يكون الكلام فاقدا للظهور، فيصير مجملا، و لكنّ الرجوع إلى الأخير قطعى بعنوان القدر المتيقّن لا بعنوان ظهوره فيها.

و أمّا إذا كان المستثنى من العناوين العامه غير المشتمله على الضمير فلا بدّ من الالتزام بتحقيق الضمير بحسب الواقع، و إنّما لم يذكر فى الكلام اتكالا على الوضوح و عدم الاحتياج إليه، و إلّا يصير المستثنى منقطعا، و هو على فرض تجويزه خلاف الظاهر، و يتصوّر فى هذا الفرض أيضا الصور الثلاثه المذكوره - أى كون عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعدّدا، و بالعكس، و كونهما متعدّدين - و فى الصورتين الاوليين الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع و إجمال الكلام فى الصوره الثالثه، فكان المستثنى فى الصور الستّ المذكوره عنوانا كليا.

و قد عرفت إلى هنا أنّ حكم صاحب الكفايه قدس سرّه بإجمال الكلام بعنوان الكلى ليس بصحيح.

و أمّا إذا كان المستثنى علما فحينئذ قد يكون المسمّى بـ «زيد» واحدا و مجمعا للعناوين المذكوره بعنوان المستثنى منه، و قد يتحقّق فى كلّ عنوان

من يكون مسمّى ب«زيد»، ففي الصورة الاولى قد يكون عقد الحمل فى جميع الجمل واحدا، مثل: «أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلا- زيدا». و يرجع الاستثناء هاهنا إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذى ذكر فى صدر الكلام، فلا يجب ضيافه «زيد» بأى عنوان من العناوين.

و قد يكون عقد الحمل متعدّدا مثل: «أكرم العلماء و سلّم على الهاشميين و أطعم الفقراء إلا زيدا»، و لا دليل لرجوعه إلى الجميع فى هذه الصورة؛ إذ لا- ظهور للكلام، بل الرجوع إلى الأخيره يكون القدر المتيقّن و إلى ما عداها مشكوكا، و هذا ما يعبر عنه بالإجمال.

و فى الصورة الثانيه- أى صورته تحقّق المسمّى بزید فى جميع العناوين- إذا كان عقد الحمل واحدا مثل: «أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلا زيدا» فبنتى الحكم هنا على المسأله الاخرى، و هى مسأله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و يتحقّق فى أصل هذه المسأله ثلاثه أقوال: الأوّل: القول بالاستحاله و الامتناع كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، الثانى: القول بعدم الجواز عرفا و لغه، الثالث: القول بالجواز و وقوعه كثيرا ما فى الاستعمالات المتداوله مثل استعمال الحروف فى مقام الإنشاء.

فعلى القول بالاستحاله لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره فى المثال، و إلا يلزم استعمال لفظ «زيد» فى أكثر من معنى واحد، و هذا مستحيل، فتتحقّق قرينه عقليّه على خلاف ظهور رجوع الاستثناء إلى الجميع، و هكذا على القول بعدم الجواز؛ لكون عدم الجواز من الواضع قرينه لاختصاص الاستثناء بالجمله الأخيره.

و يمكن أن يقال: إنّ المستثنى فى المثال استعمل فى المعنى العامّ و الكلّى بصوره

المجاز، و هو المسمّى بـ«زيد» كأنه قال من الابتداء: «أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا من كان مسمّى بـ«زيد» من هذه العناوين الثلاثة»، فلا- استحاله في البين و لا- عدم الجواز، و يرجع الاستثناء إلى الجميع بلا- إشكال، فيدور الأمر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذي ذكر في صدر الكلام، و لازم ذلك استعمال لفظ «زيد» في المسمّى بـ«زيد». و الآخر: ظهور لفظ «زيد» في معناه الحقيقي و هو شخص واحد، و إن لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر يصير الكلام مجملا.

و أمّا على القول بالجواز الذي هو المختار فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل بلحاظ ظهور الاستثناء بالرجوع إلى عقد الحمل، و هذا قرينه على استعمال لفظ «زيد» في كلّ من يسمّى بـ«زيد» من العناوين الثلاثة المذكوره.

نعم، إن كان عقد الحمل أيضا متعدّدا، مثل: «أضف العلماء و أطعم الفقراء و سلّم على الهاشميين إلّا زيدا» فلا بدّ من الالتزام بالإجمال؛ إذ لا دليل على رجوع الاستثناء إلى الجميع؛ لارتباطه بعقد الحمل، و ما هو المتيقّن الرجوع إلى الأخير، و ما عداها محلّ شكّ.

إنّما الكلام في موارد الحكم بالإجمال، و يمكن أن يتوهم أنّ المتكلم إذا قال:

«أكرم العلماء و أطعم الفقراء و سلّم على الهاشميين إلّا الفساق منهم» فيكون رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره ممّا لا شبهه فيه، و لكن بالنسبه إلى سائر الجمل لا- بدّ من الرجوع إلى أصاله العموم بلحاظ الشكّ في تخصيصها مثل سائر موارد الشكّ في التخصيص. و هكذا في سائر موارد الحكم بالإجمال.

و لكنّه ليس بصحيح؛ لكون أصاله العموم من الاصول العقلانيه، و يصحّ

التمسّيك بها فى الموارد التى احرز رجوع العقلاء إليها، و لا- يصحّ التمسّيك بها فى موارد اليقين أو الشكّ بعدم رجوعهم إليها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» -مثلا- و شككنا فى وجود الدليل المتّصل أو المنفصل بعنوان المخصّص فلا شكّ فى تمسّيك العقلاء بأصالة العموم بعد الفحص و اليأس منه، بخلاف ما نحن فيه؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للمخصّصيه، و لكن اتّكال المتكلّم عليه مشكوك لنا، فإنّ اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيره غير معلوم لنا، و فى مثل هذا المورد لم يحرز تمسّيك العقلاء بأصالة العموم، و لا أقلّ من الشكّ فى تمسّيكهم بها، و هذا يكفى لعدم صحّحه تمسّيكنا بها هاهنا، فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العمليه، و هى عبارته عن الاستصحاب، و فى صورته عدم جريانه تجرى البراءه، و هكذا إن كان الحكم المذكور فى المستثنى منه حكما تحريميا. هذا ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فى موارد الإجمال مع توضيح، و هو الحقّ على المختار.

و لكنّ المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) يقول فى مقام تثبيت أصالة العموم: إنّ مراد المتكلّم بعد ذكر الاستثناء الواحد لا يخلو من الحالين؛ إمّا يرتبط الاستثناء بنظره بالجملة الأخيره، و إمّا يرتبط بالجميع، و على الأوّل لا إشكال فى أنّ عموم الجملة الاولى و الثانيه محفوظ، و على الثانى لا- يمكن إيصال المتكلّم إلى غرضه و مراده، فإنّه إذا ذكر «إلا- الفساق» عقيب الجملة الأخيره يأخذ الاستثناء محلّه، يعنى يوجد الارتباط مع الجملة الأخيره، فهذه العبارة لا- تكون قابله للجمع مع إرادته رجوع الاستثناء إلى الجميع، فنستكشف من هذا التعبير أنّ مراده رجوع الاستثناء إلى الأخيره، فتبقى الجملة الاولى و الثانيه بعمومها.

ص: ٥٤٩

و جوابه: أن هذا البيان صحيح إن كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده، لا في مقام الإجمال الذي معناه تعلّق غرض المتكلم بعدم بيان كلّ المراد، بل يكون في صدد بيان بعض المراد، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فكيف لا يمكن إيصال المتكلم إلى غرضه و المفروض أنه لا ظهور للاستثناء في الجملة الأخيره؟! فهذا البيان ليس بصحيح.

ص: ٥٥٠

فصل: فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد

فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد

وقع الاختلاف فى تخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته بالخبر الواحد المعتبر، و قال أكثر العلماء بجوازه، و قال بعضهم بعدم جوازه، و توقف البعض الآخر بعد أن قال: «لا- إشكال فى تخصيصها بالخاص الكتابى و بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه و بالخبر المتواتر» (١).

و استدلل للجواز: أولاً: بأنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب، مع اتصال هذه السيره بزمان الأئمه عليهم السلام الكاشفه عن رضاهم بذلك، و لذا نرى فى الكتب الفقهيّه تخصيص عمومات الكتاب نظير أوفوا بالعقود (٢) بمثل: «نهى النبى عن بيع الغرر» (٣)، و أمثال ذلك.

و ثانياً: بأنّ دائره حجّيه خبر الواحد لو كانت منحصره بما لا- يكون فى مقابله عموم الكتاب للزوم إلغاء الخبر بالمّرّه أو ما بحكمه؛ ضروره أنّ خبر

ص: ٥٥١

١- (١) انظر: معالم الدين: ١٤٠-١٤١.

٢- (٢) المائده: ١.

٣- (٣) الوسائل ٧: ٤٤٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

الواحد الذى لا- يكون مخالفا لعموم الكتاب، إمّا معدوم و إمّا نادر و هو كالمعدوم؛ إذ الأخبار متضمنه لبيان الأمر الزائد على عمومات الكتاب، إذ تستفاد الأجزاء و الشرائط و خصوصيات العبادات و المعاملات منها، و لغويتها تستلزم تعطيل أكثر الأحكام مع توصيه الأئمه عليهم السلام بحفظها و ضبطها و مراقبتها.

و يمكن أن يقال بأنّ العامّ الكتابى قطعى الصدور و خبر الواحد ظنى الصدور، فكيف يمكن تخصيصه به؟!

و جوابه يحتاج إلى توضيح فيقال بأنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بعد مدّه: «لا تكرم زيد العالم» فلا شكّ فى عدم جريان أصاله العموم و تخصيص «أكرم كلّ عالم»، مع أنّ كلاهما قطعى الصدور.

كما أنّه لا- شكّ فى جريان أصاله العموم إذا صدر عن المولى: «أكرم كلّ عالم» و احتمال العبد صدور المخصّص أيضا عنه، و لكن لم يجده بعد الفحص.

و أمّا إذا علم المكلف بصدور «أكرم كلّ عالم» عنه، و قامت قرينه ظنيّه معتبره مثل خبر الثقة بصدور «لا تكرم زيد العالم» أيضا عنه مع أنّه حجّه عند العقلاء، فلا إشكال فى أنّ طرفى المعارضه عباره عن العامّ القطعى الصدور و الخاصّ الظنى الصدور، و معلوم أنّه للعامّ عباره عن أصاله العموم التى يرتبط بالدلاله، و للخاصّ عباره عن الصدور، و صدور العامّ كدلاله الخاصّ خالى عن المعارض، و لا يمكن حفظ أصاله العموم فى العامّ، و صدور الخاصّ عن المولى، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أصاله العموم مستنده إلى بناء العقلاء، كما أنّ حجّيته خبر الثقة مستنده إليه، إلّا- أنّ التمسّك بأصاله العموم مشروط عندهم بعدم الدليل المعتبر فى مقابلها، و الشاهد على ذلك تقديم الخاصّ على أصاله

العموم فى الفرض الأوّل عندهم، بخلاف خبر الثقة فإنّه حجّه مطلقاً، والشاهد على ذلك حكمهم بتساقط الخبرين المتعارضين على القاعده، ومعنى التساقط أنّ كلاً منهما حجّه فى نفسه، والتساقط يكون بلحاظ عدم إمكان الجمع بينهما لا أنّ كلاً منهما يصير فاقداً للحجّيه بلحاظ تحقّق المعارض والمخالف، فيكون خبر الثقة مقدّماً على أصاله العموم بنحو الورود بلحاظ انعدام شرط حجّيتها.

و هكذا فى العامّ الكتابى فإنّه وإن كان قطعى الصدور و لكن تستفاد دلالتة من طريق أصاله العموم، و إذا كان فى مقابله خبر الثقة فلا بدّ من الأخذ به و جعله مخصّصاً للعامّ الكتابى. هذا هو الوجه الأوّل الذى استدلّ به المانعون.

أمّا الوجه الثانى: و هو أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد غير شامله للخبر المخالف لكتاب الله، و إن كانت المخالفه بصوره التخصيص فإنّ دليل حجّيه الخبر - و هو الإجماع - لئبى، و المتيقّن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب، فلا يشمل المخالف، فالمخالف يبقى تحت عدم حجّيه الأمارات غير العلميه.

و جوابه: أوّلاً: أنّ المراد من الإجماع إن كان إجماعاً اصطلاحياً فهو لم يتحقّق أصلاً بلحاظ مخالفه عدّه من الأصحاب من القدماء و المتأخّرين فى مسأله حجّيه خبر الواحد، و إن كان المراد منه بناء العقلاء فلا - فرق من حيث بناء العقلاء بين أن يكون الخبر مخصّصاً أو مقيداً للكتاب أم لا - مع أنّ دليل الحجّيه لا - ينحصر ببناء العقلاء، بل ما هو المهمّ من الأدلّه - كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه - الأخبار المتواتره الإجماليه، بمعنى القطع بصدور بعضها عن الأئمه عليهم السلام فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن من العناوين المذكوره فيها، و هو خبر العادل، و لا نرى فيها تقييد الخبر بعدم كونه مخصّصاً

أو مقيدا للكتاب.

و ثانيا: أنه لو فرض انحصار الدليل بالإجماع و كونه إجماعا اصطلاحيا فلا بد لنا من الأخذ بالقدر المتيقن في الموارد المشكوكه، و لكن لا يكون ما نحن فيه منها؛ للقطع بأن معقد الإجماع يشمل الخبر المخصص للكتاب أيضا.

و الشاهد على ذلك:

١- أن انحصار دائره حججه خبر الواحد بما لا يكون مخصيا صا أو مقيدا للكتاب مستلزم لإلغاء الخبر بالمره أو ما بحكمه، و معناه قيام الإجماع على حججه ما لا يتحقق له مصداق أو يكون نادرا، و النادر كالمعدوم.

٢- أن السيره العمليه للأصحاب بتخصيص و تقييد الكتاب بخبر الواحد كاشفه عن أن مراد المجمعين هو اعتبار حججه خبر الواحد مطلقا، فنعلم أن الخبر المخصص أيضا داخل في معقد الإجماع.

الوجه الثالث: الذي استدلل به المانعون: أن الأخبار الداله على طرح الخبر المخالف للقرآن على كثرتها و اختلاف تعبيراتها من كون ما خالف قول ربنا «باطلا» و «زخرفا» و «لم نقله» و «فاضربوه على الجدار» كما قال به صاحب الكفايه قدس سره و غير ذلك تدل على طرح كل خبر مخالف للكتاب و إن كانت مخالفته بصوره التخصيص و التقييد؛ إذ الموجه الكليه و السالبه الجزئيه و بالعكس متناقضتان، و يكون العام و المخصص كذلك.

و جوابه: أولا: أن المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه عند العرف و في مقام التقنين، بل الطريق المتداول بين العقلاء جعل القانون بصوره العام، ثم استثناء بعض الموارد بصوره التبصره، و لم يتخذ الشارع طريقا خاصا في باب التقنين، و لذا يحمل العام على الخاص و المطلق على المقيد عند العرف بدون

ص: ٥٥٤

التوقّف و التحيّر و الرجوع إلى الأخبار العلاجيّه.

و ثانياً: لو سلّم صدق المخالفه عليها فهي خارجه عنها حكماً، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و تتحقّق شواهد متعدّده على عدم كون العموم و الخصوص من المتخالفين.

الشاهد الأوّل: أنّه يتحقّق في كتاب الله العامّ و الخاصّ كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)، و قوله تعالى في آيه اخرى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢)، و لا يكون للآيه عنوان سوى التخصيص و تحريم الربا بها مع أنّه من العقود المتداوله بين الناس يكون مخالفا لعموم الآيه الاولى، و الحال أنّه ذكر عدم الاختلاف في القرآن بعنوان الدليل لإعجاز القرآن، كما أشار إليه قوله تعالى: وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا (٣)، و من هنا نستكشف خروج العامّ و الخاصّ من عنوان المتخالفين.

على أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيّه يجوز حتّى عند المانعين، فإن كان الخبر مخالفا للكتاب يكون قطعيّ الصدور أيضاً كذلك، و قطعيّ صدوره لا- توجب خروجه عن دائره التخالف، و هذا يهدينا إلى عدم صدق عنوان المتخالفين على العموم و الخصوص.

الشاهد الثاني: أنّه لا شكّ في عدم كون المخصّص المتّصل مخالفا و متناقضا مع العامّ، و الوجدان حاكم بعدم الفرق بينه و بين المخصّص المنفصل من هذه الجهه، و لا يمكن الالتزام بكونه مخالفا مع العامّ بخلافه، فكلاهما لا يكونا متناقضين معه.

ص: ٥٥٥

١-١) المائده: ١.

٢-٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣) النساء: ٨٢.

الشاهد الثالث: أن سياق قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» (١) وأمثال ذلك يكون آيبا عن التخصيص، وهذا ممّا لا شبهه فيه، مع أننا نعلم إجمالاً - بصدور روايات تخالف عموم الكتاب و إطلاقاته عن الأئمة عليهم السلام بعد ملاحظه الكتب الروائية، فكيف يمكن الجمع بين هذه الروايات و قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» مع أن الظاهر منه عدم صدور روايه تخالف الكتاب أصلاً، حتى روايه واحده؟! و نستكشف من ذلك أن العموم و الخصوص خارج عن دائره التخالف.

الوجه الرابع الذى استدلّ به المانعون: أن عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد من المسلم و ممّا لا شكّ فيه، فلا يجوز التخصيص به أيضاً؛ إذ لا فرق بين النسخ و التخصيص، بل النسخ تخصيص فى الأزمان و التخصيص المصطلح تخصيص فى الأفراد، فإنّ التخصيص يوجب خروج الأفراد العرضيه و الموجوده فى زمان التخصيص كالفساق من العلماء، و النسخ يوجب خروج الأفراد الطوليه و الموجوده بعد زمان النسخ.

و جوابه: أولاً: أن القاعدة و إن كانت مقتضيه لعدم الفرق بينهما، إلا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، و لولاه لقلنا بالجواز فى كليهما، و لا بدّ من الاقتصار على المتيقن فيما خالف القاعده، و هو النسخ دون التخصيص.

و ثانياً: أن قياس النسخ بالتخصيص قياس مع الفارق، حيث إنّ الدواعى لضبط نواسخ القرآن كثيره، و لذا قلّ الخلاف فى تعيين موارد خلاف التخصيص.

ص: ٥٥٦

١ - ١) انظر: الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

توضيح ذلك: أن طريق إثبات القرآنيّة-بأنّ هذه الآيه أو السوره جزء من القرآن-منحصر بالإجماع و التواتر، و لذا ردّ قرآنيّه قول عمر: «إذا زنيا الشيخ و الشيخه فارجموهما البته نكالا من الله و الله عزيز حكيم»، و لم يقبل منه أحد، و إن التزم المتأخرون من العامه بنسخ آيه الرجم تلاوه و بقائها حكما فى مقام توجيه ادعائه، كما قالوا أيضا: إنه الصحيح ما يروى عن عائشه و أنّ ممّا أنزل فى القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من...فنسخن بخمس رضعات معلومات...و هذا هو التحريف، مع اتّهامهم للشيعه بأنّهم قائلون بذلك، و الحال أنّهم أنكروا التحريف من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا بأشدّ الإنكار.

و بالنتيجه لا يعقل نسخ الكتاب بخبر الواحد بعد انحصار طريق إثباته بالتواتر و الإجماع و كونه بعنوان المعجزه الباقيه إلى يوم القيامه لرسول الله صلى الله عليه و آله، فلا بدّ من نسخه بآيه اخرى أو الإجماع و الخبر المتواتر، بخلاف التخصيص فإنّه تبين و تفسير للعام، فخير الواحد لا يصلح لأن يكون ناسخا للقرآن.

ثمّ إنه وقع البحث فى تحقّق آيه الناسخ و المنسوخ فى القرآن، و أنكره بعض الأعلام قدّس سرّه إلاّ فى آيه النجوى بلحاظ ظهور العبارة فى المنسوخيه، و هو قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* أَسْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ... (١)، و لم يعمل بهذه الآيه سوى أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السّلام بناء على الروايات، و عليكم بمراجعه التفاسير.

ص: ٥٥٧

اشاره

فى دوران الخاص بين كونه مخصصا و ناسخا

لا- يخفى أن الخاص و العام المتخالفين فى الحكم يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا، فيكون الخاص مخصصا تاره و ناسخا مره و منسوخا اخرى، و ذلك لأن الخاص إن كان مقارنا مع العام- بأن صدرا فى آن واحد من معصومين أو من معصوم واحد فى مجلس واحد- أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصا و بيانا له، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدس سره (1) فى هاتين الصورتين، و الحق معه فى الصوره الاولى.

و فى الصوره الثانيه

اشاره

لقائل أن يقول بجريان كلا العنوانين- أى المخصصيه و الناسخيه معا- و ثمره النسخ و التخصيص أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و من أول الأمر، مثلا: إذا قال المولى فى يوم السبت: «أكرم العلماء يوم الجمعة»، ثم قال فى يوم الإثنين: «لا تكرم زيدا العالم»، فلا يجب إكرامه على التخصيص رأسا، و على النسخ يبنى على ارتفاع حكمه عن حكم العام من حين ورود الخاص، بعد صلاحيه الخاص للناسخيه و المخصصيه معا.

ص: ٥٥٩

و يتحقّق هنا قولان:

الأول: ما نقل عن بعض الأعاظم

(١): وهو عدم إمكان النسخ أصلاً، فإنّ صدور الأحكام الواقعيّة في مقابل الأحكام الصوريّة والأوامر الامتحتائيّة يكون بداعي موافقه المكلّف و تحقّق المأمور به خارجاً، فإن حملنا الخاصّ على التخصيص في المثال يكون مبيناً للمراد الجدّي للمولى، وأنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت من الابتداء بإكرام العلماء غير زيد.

و إن حملناه على النسخ يكون معناه رفع الحكم الثابت في الشريعة بعد اعتقاد المكلّف باستمراره بحسب إطلاق الدليل، ولكنّ المانع من النسخ أنّه كيف يمكن أن يكون حكم العام حكماً واقعياً صادراً بداعي الإتيان في الخارج مع كون الخاصّ ناسخاً له قبل حضور وقت العمل بالعام؟! ولا يصدق هنا رفع الحكم الثابت في الشريعة الذي هو معنى النسخ؛ إذ لا يمكن نسخ الحكم الثابت بداعي العمل قبل وقت العمل به، فلا بدّ من الحمل على التخصيص، ولا مجال للنسخ.

القول الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه

(٢)، وهو القول بالتفصيل بأنّ القضيّة المشتملة على الحكم العام إن كانت بنحو القضيّة الخارجيّة-مثل: أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم موجود بالفعل» يعنى كلّ إنسان يكون في حال صدور هذا التكليف متّصفاً بأنّه عالم، ثمّ قال بعد يومين: «لا تكرم زيدا العالم» مع كونه في زمان صدور العام موجوداً و عالماً-فلا بدّ من حمل هذا الخاصّ الصادر قبل حضور وقت العمل بالعام على التخصيص، فإنّ معنى النسخ هنا

ص: ٥٦٠

١-١) معالم الدين: ١٤٣.

٢-٢) أجود التقريرات ٥٠٧: ١-٥٠٨.

أن يكون «زيد» في هذين اليومين واجب الإكرام بالوجوب الواقعي و بداعي الإتيان به في الخارج، ولا وجه له ولا أثر.

وإن كانت القضية المشتملة على الحكم العام بنحو القضية الحقيقيه، بمعنى كون الموضوعات و المكلفين مقدّره الوجود، و حينئذ قد يكون الحكم العام واجبا موقّتا و قد يكون واجبا مطلقا، و المفروض في الأول صدور الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص قبل حضور وقت الواجب الموقّت، مثلا: صدر عن الباري في شهر رجب آيه: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)، و صدر عنه في شهر شعبان آيه: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (٢)، فلا بدّ هنا أيضا من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه ولا أثر لوجوب الصوم على المسافر و المريض في فاصله نزول الآيتين، و لا يتصوّر له مصلحة حتّى نقول به و الالتزام بنسخه.

و أقيا على الثاني- أي كون القضية المشتملة على الحكم العام بنحو القضية الحقيقيه غير الموقّته- مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أيّ خصوصيّة في الموضوعات و المكلفين، بعد فرض وجود المعدومين و اتّصاف غير العلماء بالعالميّه، و صدر عنه بعد يومين الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص، فلا- مانع من كونه ناسخا؛ إذ لا- يشترط في صحّحه جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلا، فإنّ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود، و يصدق حينئذ رفع الحكم الثابت في الشريعة.

و جوابه: أنّه لا يكفي في القضية الحقيقيه مجرد فرض وجود موضوعها في

ص: ٥٦١

١- ١) البقره: ١٨٣.

٢- ٢) البقره: ١٨٤.

الخارج؛ إذ يلزم لغويّه جعل الحكم بداعي الإتيان في الخارج مع التفات الأمر بانتفاء شرط فعليته فيه، بل الحكم في القضية الحقيقيه يحمل على العنوان بصوره القانون الكلى، كقوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، يعنى كل من وجد و صار مستطيعا يجب عليه الحجّ، ولا يكون من الفرض و التقدير أثر و لا خبر، و على هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعي بداعي الإتيان في الخارج و حمله على عنوان المستطيع بصوره العموم، و قول المولى بدليل النسخ أنّه لا يجب الحجّ على زيد المستطيع بعد أوّل شهر شؤال مثلا؟!

و لا يتصوّر ملاك لوجوب الحجّ بالنسبه إليه في فاصله نزول آيه الحجّ و صدور الدليل الناسخ، و لا وجه لثبوتة في هذه المدّه حتّى يصدق عليه رفع الحكم الثابت في الشريعة، فلا يصحّ التفصيل المذكور في كلامه قدّس سرّه.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ واردا بعد حضور وقت العمل بالعامّ

، و يمكن أن يقال: يكون في هذه الصورة ناسخا لا مخصّصا؛ إذ لو كان مخصّصا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح بلا ريب، مع أنّ المخصّص يكون مبينا للعامّ.

و جوابه: أنّ هذا مغاير للسيره العمليّه المستمرّه بين الفقهاء من جعل الخاصّ مخصّصا للعامّ، و إن كان زمان صدوره متأخرا عنه، و لذا نرى جعلهم ما ورد في لسان الصادقين و العسكريين عليهم السّلام مخصّصا لعمومات الكتاب و الروايات النبويّه، من دون ملاحظه أنّه تأخير للبيان عن وقت الحاجة، كما هو حال غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات، و إن قلنا

ص: ٥٦٢

بناسخيه الخصوصات في جميع هذه الموارد فلا بدّ من الالتزام بقوله موارد التخصيص، مع أنّ القول بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فتتحقق هنا عويصه.

وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مقام حلّ العويصه: إنّ العامّ إذا كان واردا لبيان الحكم الواقعي يكون الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل به ناسخا له، وإذا كان واردا لبيان غيره يكون الخاصّ مخصّصا له.

و معلوم أنّ الحكم الواقعي قد يكون في مقابل الحكم الظاهري الذي اخذ الشكّ في موضوعه، بمعنى تعلّقه بالعنوان الواقعي، مثل: تعلّق الحكم بالنجاسه على الخمر بدون دخاله علم المكلف به و جهله، وقد يكون في مقابل الأوامر الاختباريه و الامتحتائيه، بمعنى جعله بداعي الإتيان في الخارج كما ذكرناه.

و توضيح كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّ العامّ إن كان لبيان الحكم الواقعي -بمعنى صدوره من الابتداء للعمل به- فلا معنى لتأخير مخصّصاته عن وقت العمل به؛ إذ لا شكّ في قباحتها و عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي يلزم هنا على القول بالتخصيص، فلا بدّ من كونه ناسخا له، و إن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي و لم يكن جعله للعمل به من ابتداء الصدور بجميع خصوصياته، بل كان جعله بعنوان القانون الكلّي لمصلحه، و كان الغرض متعلّقا بتأخير مقيّداته و مخصّصاته إلى مدّه، فلا مانع هاهنا من كون الخاصّ مخصّصا له، كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات، و لا مانع من تأخير البيان هنا، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص.

ص: ٥٦٣

و استشكل عليه بأنه لا- يوجد طريق لتشخيص النوعين من العام، و أنه من قبيل الأول حتى يكون الخاص ناسخا له، أو من قبيل الثاني حتى يكون مخصّصا له.

و يمكن أن يكون طريق تشخيصهما إمّا نفس المخصّصات، بأنّ العامّ الكتابي إن كان مخصّصا بعد وقت العمل به فهو من قبيل الثاني، و إن لم يكن له مخصّصا أصلا أو صدر مخصّصه قبل حضور وقت العمل به فهو من قبيل الأول، و إمّا تحقّق القرينه، بأنّ العام الكتابي إن كان محفوظا بالقرينه بأنّه صدر ضربا للقاعده فهو من قبيل الثاني، و إلاّ يكون مبيّنا للحكم الواقعي.

و معلوم أنّ كلا الطريقتين لا يخلو من إشكال بأنّه على الأول يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله؛ إذ العامّ على هذا الفرض ظاهر في إرادته العموم واقعا، و المخصّصات المتأخّره عنه الواردة بعد حضور وقت العمل به كاشفه عن عدم إرادته العموم فيه، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، و دليل قبحه أنّه يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقّه من دون مقتضى لها في الواقع، أو أنّه يوجب إلقاؤه في المفسده، أو يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العامّ مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر، و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجبا أو محرّما، فإنّه على الأول يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و على الثاني يوجب إلقاؤه في المفسده، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و على الثاني فلا- ظهور للعام في العموم في مقام الإثبات حتى يتميّك به بعنوان المرجع؛ إذ المولى كأنّه يقول على هذا الفرض: إنّ صدور العام لا يكون للإجراء و الإتيان به خارجا، فلا ينعقد له ظهور في العموم و لا يكون حجّه في

و لكن نقول في مقام الدفاع عن المحقق الخراساني قدس سره: إننا نختار الطريق الثاني لتشخيص النوعين من العام، و لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ إذ يمكن أن يكون صدور العام بكيفيته النوع الثاني، و لكنّه مع ذلك كان مرجعا في موارد الشك في التخصيص، فلا مانع من جريان أصاله العموم إلا في مورد العلم بالتخصيص و إن كان العام مبينا للحكم الظاهري لكونه معنيا بغايه العلم، و لا فرق من هذه الجبهه بينه و بين العام المبين للحكم الواقعي.

و يترتب على صدور هذا النوع من العام و جعله آثارا متعدده: منها: كونه مرجعا في موارد الشك في التخصيص، و منها: استفاده المكلف منه التهيؤ للعمل به بعد تعيين حدوده و صدوره، فإنّه صدر للإتيان به في الخارج و لا يكون لغوا و بلا أثر إلى يوم القيامه، فلا مانع من التمسك بعمومه إلا إذا احرز التخصيص.

و لكنّه تتحقق فيما اختاره صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره الامور المستبعده:

منها: أنّه لا وجه لتقسيم العمومات القرآنيه إلى نوعين المذكورين، أي ورود بعضها لبيان الحكم الواقعي، بمعنى الإتيان به من حين الصدور، و ورود بعضها لبيان الحكم غير الواقعي، بمعنى صدوره بعنوان القانون الكلي لا للعمل به، و لا شاهد لهذا في الروايات و التفاسير.

و منها: أنّ تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصّص بعد حضور وقت العمل به و عدمه خارج عن ماهية العام، فإنّ واجديه المخصّص و فاقديته لا توجب التغيير في ماهية العام، و لا بدّ من ملاحظه النوعيه إلى

نفس الشيء، لا أنه إذا كان هناك مخصص بعد حضور وقت العمل بالعام فهذا نوع من العام، وإذا لم يكن هناك مخصص فهذا نوع آخر منه.

ومنها: أن حمل عنوان الحكم الواقعي و غير الواقعي بالمعنى المذكور على العام لم يسمع من غيرهما، ولا يتحقق في كلام الاصوليين و الكتب الاصولية، فإن لم يتحقق لنا طريق لحل العويصه المذكوره سوى ما ذكر في كلامهما فلا مانع من الالتزام بهذه الامور المستبعده، و مع فرض تحققه فلا وجه للالتزام بها.

ولا بد لنا من بيان مقدمه لحل العويصه بأن أساس الإشكال - كما عرفت - أن ما ورد في كلام الصادقين و العسكريين عليهم السلام - مثلاً - إن كان مخصصاً لعمومات الكتاب يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و إن كان ناسخاً يلزم كثره النسخ و ندره المخصص، مع أن الأمر بالعكس قطعاً.

و نحن نقول بأنه مخصص كما استقرت عليه السيره العمليه المستمره بين العلماء من دون ملاحظه الفاصله بين العام و الخاص، و سلمنا أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، و لكن اتصاف الأشياء و العناوين بالقبح العقلي مختلف بأن بعضها تكون عله تامه للقبح بحيث كلما تحقق العنوان يتحقق القبح العقلي، و لا يكون قابلاً للانفكاك عنه، مثل: عنوان الظلم، فإنه لا ينفك عنه بوجه، و بعضها يكون مقتضياً للقبح في نفسه ما لم يعارضه عنوان أقوى، مثل: عنوان الكذب، فإنه قبيح في نفسه، و إذا عارضه عنوان آخر كالإصلاح بين الناس - مثلاً - فإنه يكون حسناً بل لازماً.

و معلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة في نفسه ليس بقبيح، بل يكون قبحه لاستلزامه لأحد الامور الثلاثة التاليه:

الأول: أنه يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقّه من دون مقتض لها في الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي، فتأخير البيان يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالنسبه إلى تلك الأفراد المباحه في المشقّه و الكلفه، من دون موجب و مقتض لها.

الثاني: أنه يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع محرّما، فإنه يوجب إلقاءه في المفسده.

الثالث: أنه يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجبا، فإنه يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و لا شكّ في قباحه الجميع من المولى الحكيم.

و لكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع؛ ضروره أنّ المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقاءه في الكلفه و المشقّه، فلا قبح فيه أصلا، فلا يكون قبح هذه العناوين كقبح الظلم ليستحيل انفكاكها عنه، بل هو كقبح الكذب، يعنى أنّها في نفسها قبيحه مع قطع النظر عن طرّو أيّ عنوان حسن عليها، كما يتحقّق نظير هذا المعنى في مسأله التعبد بالظنّ، مثل: حجّيه خبر الواحد، و أمثال ذلك.

فلا- مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه إذا اقتضته المصلحه الملزمه التي تكون أقوى من مفسده التأخير، أو كان في تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره، و لا يكون حينئذ قبيحا، بل هو حسن و لازم، فيكون ورود

مخصّصات عمومات الكتاب في لسان الأئمة عليهم السّلام تدريجا لمصلحه أقوى.

و يشهد لذلك:أولا:أنّ بيان الأحكام في أصل الشريعة المقدّسه أيضا كان على نحو التدرّج واحدا بعد واحد لمصلحه تقتضى ذلك،و هي التسهيل على الناس و رغبتهم إلى الدّين،و معلوم أنّ هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت عن المكلف،و لذا نلاحظ في الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعا في أواخر عمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مثل:مشروعيه حجّ التمتع في حجّه الوداع.

و ثانيا:أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ عدّه من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روجي و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء،و هو عليه السّلام بعد ظهوره بيّن تلك الأحكام للناس،فلا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحه مقتضيه لذلك أو كان في تقديمه مفسده مانعه عنه،و حلّ العويصه بهذا الطريق أولى من الطريق المذكور في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

الصوره الرابعه:ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ،و قبل حضور وقت العمل به

، ففي هذه الصوره يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم مخصّصا للعامّ المتأخّر؛ إذ لا إشكال في تقديم بيان العامّ عليه،إلا أنّ بيانيه الخاصّ تكشف بعد صدور العامّ عن المولى،و احتمال ناسخيّه للعامّ للخاصّ مردود بأنّها تستلزم أن يكون جعل الخاصّ لغوا محضا؛ إذ لا يترتب عليه أثر،و هو ما لا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

الصوره الخامسه:ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل

به،و المفروض أنّ حكم الخاصّ مستمرّ على الظاهر،ففي هذه الصوره يقع

الكلام فى أنّ الخاصّ المتقدّم مخصّص للعامّ المتأخّر، أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم بعد إمكان كليهما بحسب مقام الثبوت؛ إذ الخاصّ لا يكون فاقدا لشرائط المخصّصيّة، كما أنّ ناسخيّه العامّ لا تستلزم لغويّه جعل حكم الخاصّ.

و تظهر الثمره بينهما حيث إنّهُ على الأوّل يكون الحكم المجعول فى الشريعه المقدّسه هو حكم الخاصّ دون العامّ، و كان مورد الخاصّ خارجا عن دائره العامّ إلى الأبد، و على الثانى ينتهى حكم الخاصّ بعد ورود العامّ، فيكون الحكم المجعول فى الشريعه المقدّسه بعد ورودهُ هو حكم العامّ.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصا، و قال فى وجه ذلك: أنّ كثره التخصيص فى الأحكام الشرعيّه حتّى اشتهر: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ» و ندره النسخ فيها جدّا أوجبتا كون ظهور الخاصّ فى الدوام و الاستمرار، و إن كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العامّ فى العموم و إن كان بالوضع؛ بمعنى أنّ ناسخيّه العامّ مستنده إلى جريان أصاله العموم فى دليل العامّ، و مخصّصيه الخاصّ مستنده إلى جريان أصاله الإطلاق من حيث الزمان فى دليل الخاصّ، و لا شكّ فى تقدّم أصاله العموم على أصاله الإطلاق قاعده فى موارد اخرى، بخلاف ما نحن فيه، بلحاظ مانعيّه كثره التخصيص و قلّه النسخ عنه.

و اشكل عليه: أوّلا: بأنّ هذا يرجع إلى أن يدلّ دليل خاصّ بالدلاله اللفظيّه على أصل الحكم، و بالدلاله الإطلاقيه على استمراره و دوامه، و هذا أمر مستحيل؛ ضروره أنّ استمرار الحكم فى مرتبه متأخّره عن نفس الحكم،

ص: ٥٦٩

ولا- يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً- لكليهما؛ لكون الدوام والاستمرار بمنزله العرض والصفة للحكم، فلا بد من إثبات الحكم ثم اتصافه بذلك.

كما أنه لا- يصح استصحاب بقاء حكم خاص بعد ورود العام أو استصحاب عدم النسخ؛ إذ لا شك في تقدم أصله العموم الجارية في طرف العام عليه، إما بنحو الوجود وإما بنحو الحكمه؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقق الأصل اللفظي.

و كما أنه لا يصح ترجيح جانب التخصيص بمساعده الحديث المعروف بأن:

«حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (1)، بمعنى أن كل الأحكام في الشريعة المقدسه ثابتة ومستمره إلى يوم القيامة، بعد أن سياق هذه العبارة يأبى عن التخصيص و يمنع عدم الاستمرار حتى في مورد واحد.

و وجه عدم صحته: أن الحديث يكون في مقام بيان أن شريعة الإسلام خاتمه الشرائع والأديان، وهذا لا يتنافى مع ارتباط النسخ والمنسوخ بالشريعة، فإن الحديث لا يكون ناظرا إلى المعنى المذكور حتى يكون قابلا للتمسك في مورد الشك في النسخ، بعد قطعيه وقوع النسخ نادرا في الشريعة المقدسه.

و اشكل عليه: ثانيا: بأن الخاص لا يصلح لأن يكون مخصصا للعام، فإن صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمه و هي غير جاريه هنا؛ إذ العام المستند إلى الوضع قرينه على تقييد الخاص و مانع عن تماميه مقدمات الحكمه بالنسبه إليه، فلا يكون إطلاقا للخاص حتى يكون معارضا

ص: ٥٧٠

١-١) الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

لأصالة العموم الجارية في العام.

و لكنّ هذا الإشكال مبنيّ على القول بكون المراد من عدم القرينه الذي يكون من مقدّمات الحكمه عدم القرينه مطلقاً، سواء كانت متّصله أم منفصله، لا- على القول بكون المراد منه عدم القرينه المتّصله، كما يقول به صاحب الكفايه قدّس سرّه، إذ المفروض ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فتكون قرينه منفصله.

و التحقيق في هذا الفرض أيضا كون الخاصّ مخصّيّ صا للعامّ كما استقرّت عليه السيره المستمرّه بين الفقهاء من دون ملاحظه تأريخ صدور العامّ و الخاصّ من حيث التقدّم و التأخّر، و حضور وقت العمل بأحدهما و عدمه، و قد مرّ أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس من قبيل قبح الظلم، و المصالح المقتضيه له أوجبت صدور المخصّصات بصوره التدرّج و التدرّج.

و ما هو المهمّ هنا أنّ نسخ القانون من وظيفه المقتنين و لا- يرتبط بغيره أصلاً، و المقتنّ في الشريعه المقدّسه ليس سوى الله تعالى، و ما يقول به رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومون عليهم السّلام يكون بعنوان الحكايه عن القانون، بلحاظ معرفتهم بجزئيات قوانين الشريعه المقدّسه و خصوصياتها لا بعنوان جعل القانون، فعلى هذا لا معنى لشبهه النسخ و احتمالها، فلا بدّ لنا من الالتزام بالتخصيص في جميع الصور المذكوره، بلا فرق بين أن يكون الخاصّ مقدّماً أو مؤخّراً، و بلا فرق بين حضور وقت العمل به و عدمه، و بلا فرق بين معلوميّ التأريخ و مجهوليّ التأريخ.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه مسأله النسخ في ذيل هذا البحث، و لكن لا مجال للتعرّض لها هنا؛ لعدم كونها مسأله اصوليه.

المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد

اشاره

في المطلق و المقيّد

ص: ٥٧٣

عرف المطلق: بأنّه ما دلّ على معنى شائع فى جنسه، و المقيّد بخلافه، و هذا التعريف و إن اشتهر بين الأعلام، و لكن وقع مورد النقض و الإبرام من حيث عدم الجامعيّه و المانعِيّه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّهُ قد نبهنا فى غير مقام على أنّ مثله من قبيل شرح الاسم و ليس بتعريف حقيقى، و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد و لا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك.

و التحقيق: أنّ صحّه هذا الكلام و تطبيقه فى بعض التعاريف لا يستلزم انطباقه فى جميع الموارد بعنوان القاعده الكلّيّه، بعد أن كان التعريف اللفظى نظير «سعدانه نبت» يقال لمن كان جاهلا بأنّها من الجمادات أو من الحيوانات أو من النباتات، و لا فائده له لمن كان عالما إجمالاً بأنّها من النباتات، و معلوم أنّ المطلق لا يكون مجهولاً محضاً، فإنّ معناه الإجمالى مرتكز فى ذهن المبتدئ فى علم الاصول فضلاً عن العالم به، مع أنّ الإشكالات الطردِيّه و العكسيّه من العلماء تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظياً، فلا يصحّ الحكم بالتعريف اللفظى فى جميع الموارد بعنوان المفرّ عن الإشكالات.

ص: ٥٧٥

فالظاهر أنّ التعريف المذكور تعريف حقيقى، والمقصود منه أنّ المطلق لفظ دالّ على معنى شائع فى جنسه، وليس المراد بالجنس ما اصطلاح عليه المنطقيّون، بل المراد منه ما هو الشامل للأفراد المتسانخه المندرجه تحته، فيكون الرجل من مصاديق المطلق مع أنّه صنف من الإنسان.

و يرد عليه:أوّلاً: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ الإطلاق و التقييد من أوصاف اللفظ بالأصالة مع أنّهما من صفات المعنى؛ ضروره أنّ نفس الطبيعه التى جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقه و قد تكون مقيّده مع قطع النظر عن اللفظ، فإنّ ماهيته الإنسان مطلقه، و الإنسان الأبيض مقيّد، و هكذا.

و ثانياً: أنّ الشيعوع فى جنسه الذى جعل صفه المعنى يحتمل فيه وجهان:

الأوّل: أن يراد به كونه لازماً للمعنى و من خصوصياته، فالمطلق دالّ على المعنى، و لكنّه فى حدّ ذاته شائع فى جنسه، و على هذا لا إشكال فى البين.

الثانى: أن يكون نفس الشيعوع جزء مدلول اللفظ، كما أنّ ذات المعنى جزء آخر، فالمطلق يدلّ على المعنى و الشيعوع، و هذا ليس بصحيح؛ إذ لا يدلّ اللفظ المطلق -مثل: الإنسان- على الخصوصيّات و الكثره و إن كان وجود الطبيعى عين وجود أفراده فى الخارج؛ إذ لا ترتبط مسأله الاتّحاد فى الوجود بمقام الدلاله و الوضع.

و ثالثاً: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيّدات كالرقبه المؤمنه؛ لشيوعها أيضاً فى جنسه، و العرف أيضاً يعاملها معاملة الإطلاق فيما إذا قال المولى: «إن أفطرت فى شهر رمضان فيجب عليك عتق رقبه مؤمنه»، فلا يكون مانع الأغيار.

و رابعاً: أنّ الظاهر من التعريف أنّ المطلق ينطبق على المعنى الكلى كما هو

المرتکز فی الأذهان، و لازم ذلك عدم تحقق الإطلاق و التقييد في الامور الجزئية و المصاديق، و الحال أنّهما يتحققان فيها أيضا، كما في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، سواء قلنا برجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده، فالواجب على الثاني هو إكرام زيد مقيدا بتحقق قيد المجيء، و لا محاله يكون الإكرام المضاف إلى زيد أمرا جزئيا.

و هكذا على الأول فإنّ الهيئه تكون من المعاني الحرفيه، و معلوم أنّ الموضوع له في باب الحروف خاص، فعلى كلا التقديرين يكون المجيء قيدا للمعنى الجزئي، فلا تنحصر دائره المطلق و المقيد في الكلّيات، بل يتحقق في الجزئيات أيضا بلحاظ الحالات المختلفه، بل يتحقق في الجملات الخبريه أيضا، فإنّ ضارب زيد-مثلا-قد يقول: «ضربت زيدا»، و قد يقول: «ضربت زيدا يوم الجمعه».

و بعد ملاحظه أنّ المعنى يتّصف بالإطلاق بالأصالة و يكون اتّصاف اللفظ به بالتبع، و أنّه يتحقق في الجزئيات أيضا لا بدّ من تعريفه بأنّ المطلق هو المعنى المعزى عن القيد.

و يمكن أن يرد عليه أيضا بعدم شموله لمثل الرقبه المؤمنه، و الجواب عنه: أنّ الإطلاق و التقييد من الامور الإضافيه، فيمكن أن يكون شيء مطلقا و مقيدا باعتبارين، فتكون الرقبه المؤمنه كذلك، كما أنّ الحجّ-مثلا- يكون واجبا مشروطا بالنسبه إلى الاستطاعه و واجبا مطلقا بالنسبه إلى سائر الشرائط، مثل: تحصيل الزاد و الراحله، فلا إشكال في اجتماع الإطلاق و التقييد في عنوان واحد.

و لا يخفى أنّ تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا الإيجاب

و السلب، فالمطلق ما كان خاليا عن القيد مما شأنه أن يتقيد بذلك، و ما ليس من شأنه التقيد لا يكون مطلقا و لا مقيدا، كما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سره في موارد عديده، منها: ما يقول باستحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعي الأمر في الأمور به، مثل سائر الأجزاء و الشرائط من المولى، و ترتب الثمره عليه، بأنه إذا شككنا في تعديده واجب-مثل الزكاه- و توصيته، لا- يصح التمسك بإطلاق: آتوا الزكاه لنفى اعتبار قصد القربه، فإن مورد جريان أصاله الإطلاق عباره عما كان قابلا للتقييد، و لا يكون قصد القربه بهذا المعنى قابلا للأخذ فى المتعلق.

و من هنا نستكشف أنّ تقابل الإطلاق و التقييد عنده تقابل العدم و الملكه، و ما فى الأذهان أيضا يساعد على هذا المعنى.

نكته:

أنّ مورد الإطلاق و إن كان كثيرا ما عباره عن الأحكام، و لكن مصبه قد يكون المتعلق، مثل: «اعتق رقبه»، و قد يكون المكلف مثل: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا (1)»، فإن قيد «من استطاع» عطف بيان للناس، من حيث الأدب، فتكون دائره الإطلاق و التقييد و سيعه.

ثمّ إنّ اسم الجنس يكون من مصاديق المطلق بعد أنّه لا ينحصر فى الجواهر و الأعراض كالرجل و السواد، بل يتحقّق فى الامور الاعتباريه أيضا كالملكيه و الزوجيه، فنقول: إنّ الواضع حين وضع أسماء الأجناس قد تصوّر ماهيه الإنسان-مثلا- و وضع اللفظ بإزاء نفس الماهيه، و المستعمل فيه أيضا يكون نفس الماهيه، سواء كان الاستعمال بصوره القضيه الحمليه

ص: ٥٧٨

بالحمل الأولى-مثل-:«الحيوان الناطق إنسان»أو بصورة القضية الحملية بالحمل الشائع،مثل:«زيد إنسان»،فيكون المحمول-أى الإنسان- فى كلتا القضيتين بمعنى واحد،إلا أنّ معنى القضية الاولى يرجع إلى أنّ الحيوان الناطق ماهية الإنسان،و معنى الثانية يرجع إلى أنّ زيدا فرد من ماهية الإنسان.

و لكن يستفاد من كلام المحقق الأصفهاني قدّس سرّه (1) أنّ الإنسان فى «زيد إنسان»بلحاظ ارتباطه بالكثرة،غير الإنسان فى «الحيوان الناطق إنسان»،و قال:لا منافاه بين كون الماهية فى مرحلة الوضع ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى،و كون الموضوع له هو ذات المعنى؛تسريه للوضع إلى المعنى بجميع أطواره.

و هذه العبارة تهدينا إلى أنّه قائل بالفرق بين الإنسان فى القضيتين؛بأنّ «زيد إنسان»ناظر إلى حاله خاصّه للمعنى،و«بكر إنسان»ناظر إلى حاله خاصّه اخرى له،و هكذا،بخلاف«الحيوان الناطق إنسان»،فإنّه لا يكون ناظرا إلى الكثرة و الأطوار.

و هذا الكلام منه عجيب،فإنّ معنى الإنسان عباره عن الماهية،و لا تتحقّق له الحالات و الأطوار،و اتّحاد ماهية الإنسان مع زيد و عمرو...من حيث الوجود لا يرتبط بالمعنى بلحاظ ارتباط الوضع بالماهية التى ليست لها حالات،و مصداقيه الأفراد المذكوره لها لا- يوجب أن يتحقّق لها حالات مختلفه،فترتبط الحالات بالوجود،و نسبه الماهية إلى جميع الحالات من الوجود و العدم و نحو ذلك على السواء،فيكون الإنسان فى كلتا القضيتين

ص: ٥٧٩

بمعنى واحد.

و لو فرضنا أنّ الواضع حين الوضع لاحظ الماهية بنحو اللابشرط القسمى و لكنّ الموضوع له هو نفس الماهية كما صرّح بذلك، و معلوم أنّ الاستعمال تابع للموضوع له لا الوضع، فلا فرق بين القضيتين من هذه الجهة.

ص: ٥٨٠

فى تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

ذكر الاصوليون أنّ الماهية قد تلاحظ فى نفسها فيعتبر عنها بالماهية اللا بشرط، و قد تلاحظ مع تقيد بوجود شىء آخر فيعتبر عنها بالماهية بشرط شىء، و قد تلاحظ مع تقيد بعدم شىء آخر، فيعتبر عنها بالماهية بشرط لا.

و اشكل على هذا التقسيم بأنه لا بدّ من مغايره المقسم مع الأقسام كمغايره كلّ واحد من الأقسام مع الآخر، و الماهية اللا بشرط هنا عين المقسم؛ إذ لا فرق بين الماهية و الماهية اللا بشرط.

و اجيب بأنّ المقسم هنا ليس نفس الماهية، بل هى الماهية الملحوظة أو لحاظ الماهية بدون دخاله قيد اللحاظ فيه، و يتحقّق فى كلّ الأقسام قيد زائد، ففى القسم الأوّل لوحظت الماهية مع قيد اللا بشرط، و فى الثانى لوحظت الماهية مقيدة مع شىء آخر، و فى الثالث لوحظت الماهية مقيدة بعدم شىء آخر.

و لكنّ الإمام قدّس سرّه (1) قال: إنّ هذا التقسيم تقسيم واقعى و ملاك صحّته هو الواقع لا اعتبار المعتبر، و المقسم جنس الماهية التى لها مصاديق مختلفه؛ بأنّ الماهية إذا قيست إلى أى شىء خارج عن ذاتها، إمّا أن يكون ذلك الشىء

ص: ٥٨١

لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها، مثل: الزوجية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فماهية الأربعة بالنسبة إلى الزوجية تكون مشروطه بشرط شيء، وإما أن يكون ذلك الشيء ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها، كالفردية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فهي الماهية بشرط لا بالنسبة إلى الفردية، وإما أن يكون ذلك الشيء ممكن الالتحاق، كالوجود بالنسبة إلى الماهية، و الكتابه بالنسبة إلى ماهية الإنسان، فهذه هي الماهية اللابشرط، فالماهيات بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، ولا يتخلف عما هي عليه بورود الاعتبار على خلافه.

و معلوم أنّ هذا بيان دقيق و قابل للاستفاده، و لكن لا- يتمّ به البحث فيما نحن فيه، فإننا نبحت في الموضوع له في أسماء الأجناس، و لا شكّ في كون الوضع أمرا اعتباريا و جعليا بدون أيّ دلالة و ارتباط ذاتي بين اللفظ و المعنى، فقد يلاحظ الواضع ماهية الحيوان الناطق و يضع لفظ «الإنسان» لنفس هذه الماهية، و قد يلاحظ ماهية الحيوان الناطق مقيّده بقيد الرقيّة ثمّ يضع لفظ «الرقبة» لها، و لا يمكن تحقّق الوضع بدون اللحاظ و الاعتبار، فلا بدّ من إضافه هذا المكمل إلى كلام الإمام قدّس سرّه هنا، فيكون الموضوع له في أسامي الأجناس نفس الماهيات.

و أمّا أعلام الأجناس كـ «اسامه» و «ثعاله» فقد قال جماعه: إنّه لا فرق بينها و بين أسماء الأجناس، إلا أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس الماهيّة، و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهيّة لكن بشرط تعيّنهما في الذهن، و من هنا يعاملونها معاملة المعرفه دون أسماء الأجناس.

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما محصّيه له: أنّ أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهيّة المتعيّنه في الذهن فلازم ذلك أنّها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الأفراد الخارجيّة، حيث لا موطن لها إلا الذهن، و معلوم أنّ الموجود الخارجى و الذهنى متضادّان غير قابلين للاتّحاد و الانطباق على الآخر، فلا يصحّ قولنا: «هذا اسامه»، مع أنّه لا شبهه في صحّ انطباق أعلام الأجناس بما لها من المعنى على الأفراد الخارجيّة من دون تصرّف و تجريد فيها أصلا، و الحال أنّ الخصوصيّة الذهنيّه لو كانت مأخوذه في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون تصرّف و تجريد.

هذا، مضافا إلى أنّ وضع علم الجنس للمعنى المقيّد بالقيّد الذهنى يحتاج عند الاستعمال دائما إلى تجريده عن خصوصيّة في مقام الاستعمال، و هذا

لا يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم و الملتفت إلى أن الوضع مقدّمه الاستعمال؛ إذ لا شك في لغويّه وضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه إلاّ قليلا، كما إذا قال: «اسامه حيوان ناطق» بصوره القضيّه الحملّيّه بالحمل الأوّلى في جواب السؤال عن معنى اسامه، و لذا قال قدّس سرّه: التحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس، و التعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي.

و لكن كان للمحقّق الحائري قدّس سرّه (1) هنا كلام في مقام الدفاع عن المشهور، و الجمع بين أن تكون قضيّه: «هذا اسامه» قضيّه صحيحه بلا عنايه و تجريد، و بين أن يكون علم الجنس موضوعا للطبيعه بما هي متعيّنه بالتعيّن الذهني.

و توضيح كلامه: أنّ اللحاظ الدخيل في معناه إن كان لحاظا استقلاليا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه قدّس سرّه، و لكنّه يمكن أن يكون لحاظا مرآتيا، مثل لحاظ الكلّي و تصوّره، فكما أنّ تصوّر الكلّي - كالإنسان - لا يوجب صيرورته متشخصا و جزئيا بلحاظ مرآتيته، مع أنّ الوجود الذهني - كالوجود الخارجي - مساوق مع التشخص و الجزئيّه، كذلك ملحوظيّه الذهن دخيله في معناه، فلا يكون معنى علم الجنس أمرا ذهنيّا غير قابل للحمل على الموجود الخارجي، فإنّ لحاظه في الذهن آليّ بحيث صار مغفولا عنه.

و لكن هذا من عجائب كلامه و لا ينبغي صدوره عنه، فإنّا نبحت في وضع علم الجنس، و لا بدّ فيه من تصوّر اللفظ و المعنى، و معلوم أنّ تصوّرهما آليّ و هكذا تصوّر المتعلّق باللحاظ الذي يكون وصفا للمعنى أو جزء له، و أمّا نفس هذا اللحاظ فلا محاله يكون استقلاليا؛ إذ لا يمكن تعلق لحاظ آليّ

ص: ٥٨٤

بلحاظ آلى آخر، و هذا لا يكون قابلا للمقايسه مع تصوّر الكلى؛ إذ لا يكون فيه إلا لحاظ واحد.

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سره هنا بيان يحتاج إلى توضيح، و هو متوقف

اشاره

على ذكر مقدمتين:

(١)

الاولى: أنّ التعريف و التنكير أمران واقعيان لا يرتبطان باللحاظ

و الاعتبار

، و لذا لا- يمكن تبديل المعرفه مع حفظ تعريفها بالنكره، و بالعكس، فتكون معامله المعرفه مع بعض الألفاظ، مثل «زيد»، بلحاظ تشخيص معناه و تعيينه بحسب الواقع، و دلالة اللفظ على المعنى المتخصيص بالخصوصيات، بخلاف النكره مثل: لفظ «رجل»؛ إذ لا دلالة له على التعيين و التشخيص أصلا.

المقدمه الثانيه: أنّ الماهيه فى نفسها ليست بمعرفه و لا نكره

، و لذا يتوقف تعريف لفظ «الإنسان» إلى الألف و اللام، و تنكيره إلى التنوين، و هذا دليل على أنّ الماهيه بما هي هي لا تتصف بأنّها معرفه و لا نكره، بل قابله للتصاف بهما، و لفظ «إنسان» بدون التنوين و اللام لا يكون معرفه و لا نكره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المستعمل فى مقام الاستعمال قد يكون فى مقام بيان ماهيه الإنسان-مثلا- و قد يكون فى مقام المقايسه بينها و بين سائر الماهيات و بيان امتيازها عنها، و معلوم أنّ لكلّ ماهيه خصوصيه ذاتيه لا تتحقق فى ماهيه اخرى، و هي لا ترتبط باللحاظ و عدمه و لا بالوجود و عدمه، ففى نفس ماهيه الإنسان امتياز لا يتحقق فى ماهيه البقر، و بالعكس.

ثمّ قال: إنّ اسم الجنس موضوع للماهيه فيما كان الغرض بيان نفس الماهيه، و علم الجنس موضوع للطبيعه بما هي متميزه بذاتها بين المفاهيم، فإنّ كلّ

ص: ٥٨٥

طبيعته إذا لوحظت بالإضافة إلى سائر الطبائع تكون ممتازة عنها و متعينة بذاتها في عالم الواقع و نفس الأمر.

و يستفاد هذا المعنى من إضافة ألف و لام التعريف إلى اسم الجنس، و الفرق بين علم الجنس و المصدر بألف و لام الجنس أنه لا يتحقق في علم الجنس تعدد الدال و المدلول، بخلاف مثل الرجل، فإن لفظ «رجل» يدل على نفس الماهية، و الألف و اللام يدل على تميزها عن سائر الماهيات، فيكون علم الجنس معرفه حقيقته، و كان تعريفه بلحاظ الخصوصيه المتحققه في الماهية، لا بلحاظ التقييد بالأمر الذهني، فيصح تشكيل قضيه: «هذا اسامه» بدون التصرف و التجريد.

ص: ٥٨٦

قال صاحب الكفاية قدس سره (١): والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، و الظاهر أنّ الخصوصيّة في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول، والمعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيدة للتعين في غير العهد الذهني.

و أنت خبير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس إلاّ الإشاره إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد، و معه لا فائده في التقيّد بالتعين الذهني مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا المتداوله في العرف غير خال عن التّعسف.

هذا، مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجه إليه- بل لا بدّ من التجريد عنه و إلغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل

ص: ٥٨٧

عليه- كان لغوا كما أشرنا إليه.

ثم قال: فالظاهر أنّ اللام مطلقا تكون للترتين كما في الحسن و الحسين عليهما السّلام، و استفاده الخصوصيات- من العهد الخارجى و الحضورى و الذكرى و تعريف الجنس و الاستغراق و العهد ذهنى- إنّما تكون بالقرائن التى لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال، و لو قيل بإفاده اللّام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة على المعنى مقرونا بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخّله و قد عرفت إخلالها، فتأمل جيّدا.

و التحقيق فى المسألة: أنّ التعيين المذكور لا- يكون تعيينا ذهنيّا كما ذكرناه فى البحث عن علم الجنس، بل لنفس الماهية تتحقّق حالتان، فقد تلاحظ الماهية من حيث هى هى، و قد تلاحظ بالمقاييسه إلى سائر الماهيات و امتيازها عنها، فوضع اسم الجنس للاولى، و علم الجنس للثانية من دون ارتباط باللحاظ و التعيين ذهنى.

و الفرق بين علم الجنس و المعرّف بلام الجنس فى تعدّد الدال و المدلول فى الثانى بخلاف الأوّل، و محدوديّة دائره الأوّل فى بعض الماهيات وسعه دائره الثانى، فلا يرد على هذا المبنى ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه من إشكالات.

و يرد على المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: أولا: أنّ كون الألف و اللّام للترتين مطلقا لا يصحّ عند المحقّقين من علماء الأدب، مع تفويت غالب الخصوصيات و النكات التى تدلّ عليه الألف و اللّام.

مضافا إلى أنّ الالتزام بالترتين يكون فى موارد لا بدّ منها، مثل: الحسن و الحسين عليهما السّلام سيّدا شباب أهل الجنّه.

و ثانيا: أنّ قوله قدّس سرّه: و المعروف أنّ اللّام تكون موضوعه للتعريف و مفيد

للتعيين فى غير العهد الذهنى، لا دليل عليه؛ إذ لا نقص فيه، مع أنّ التعريف إن كان بمعنى الإشاره الذهبىة و الالتفات الذهنى- كما صرح به قدس سره- يتحقق هذا المعنى فى العهد الذهنى زائدا على غيره، و من هنا نستكشف أنّ التعريف ليس بالمعنى المذكور، بل يكون بمعنى الوضع للماهية فى مقام بيان امتيازاتها الذاتيه كما ذكرناه آنفا.

ص: ٥٨٩

لا- شكّ في أنّ الجمع المحلّي باللام يفيد العموم و الاستغراق، وإنّما الكلام في كَيْفِيّته دلالتُه؛ إذ يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس الجمع بأن يكون الجمع المحلّي باللام موضوعا لإفاده العموم، و يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس اللام، إمّا من طريق وضع اللام للدلالة على العموم إذا كان مدخوله الجمع، فلا يكون تعريفا من حيث المعنى أصلا، و إمّا من طريق دلالة اللام على التعيين و تعريف المدخول فيرتبط تعريفه بالاستغراق و الاستيعاب؛ إذ لا تعين لشيء من مراتب الجمع إلاّ الاستغراق، و هذا هو الظاهر من كلمات المشهور من علماء الأدب.

و لكن استشكل على هذا الاحتمال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بأنّ تعريف الجمع لا يكون مستلزما لتعّين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد لتعّين مرتبه اخرى من مراتب الجمع أيضا، و هي أقلّ مراتبه، كما لا- يخفى، فلا- بدّ أن تكون دلالتُه على العموم مستنده إلى وضع الجمع المحلّي باللام للعموم.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال غير وارد على المشهور، فإنّ التعّين في ناحيه الاستيعاب واضح، أي كلّ مصداق من مصاديق العلماء- مثلا- بخلاف أقلّ

ص: ٥٩١

المراتب؛ لتعيّنه من حيث العدد لا من حيث الواقعيّه، و لهذا يكون ثلاثه في قولنا: «أكرم ثلاثه من العلماء» نكره و مبهما، نظير: «جئني برجل»، و لهذا يكون المكلف مختارا في إكرام كلّ ثلاثه ثلاثه منهم، بخلاف الاستيعاب، فلا إشكال في دلالة اللّام على تعريف و تعيين المدخول و أن يكون تعيّنه كاشفا عن أكثر مراتب الجمع و الاستيعاب.

و لكنّ الأوفق مع الكتب الاصوليه و الأنسب مع ظاهر عناوينها وضع الجمع المحلّي باللّام للدلاله على العموم و الاستيعاب، و هذا لا يتنافى مع كون اللام للتعريف و ارتباط العموم بنفس الجمع، و يؤيّد هذا الاحتمال ذكره في مباحث العامّ و الخاصّ بأنّ من الألفاظ الداله على العموم الجمع المحلّي باللّام.

النكره:

و من الألفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق النكره، مثل: «رجل» في قوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ (١)، أو في قولنا: «جئني برجل»، و قد عرفت أنّ الماهيّة من حيث هي هي لا تكون نكره و لا معرفه، بل قابله لكليهما، و لهذا نحتاج في تعريفها و تنكيرها إلى اللام و التنوين.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ النكره إذا استعملت في مقام الإخبار تدلّ على ما يكون معيّنا عند المتكلّم و غير معيّن عند المخاطب، و إذا استعملت في مقام الإنشاء تدلّ على الطبيعه المبهمه عند كلّ منهما و مقيد بغيره، فالنكره في مقام الإخبار وضعت للموجود المشخّص عند المخبر و المبهم عند المخاطب، و في مقام الإنشاء وضعت للماهيّة المبهمه المقيد بغيره.

ص: ٥٩٢

و يرد عليه:أولاً:من البعيد تعدّد الوضع فى باب النكره بحسب الواقع.

و ثانياً:أنّ التعيّن الذى يتحقّق فى مقام الإخبار لا يرتبط بالنكره، فإنّ كلمه «رجل» فى كلتا الحالتين تدلّ على الماهيه المقيده بقيد الوحده من دون فرق بين الإخبار و الإنشاء، و لكنّ إسناد الفعل الخارجى-مثل المجرىء-إلى هذه الطبيعه يوجب التعيّن،فوقوعها فاعلا لما يحكى عن الواقعيه الخارجيه يوجب ذلك.

و هذا إشكال جيّد،و نضيف إليه أمرين:

الأوّل:كلّما وقعت النكره فى مقام الإخبار لا- تكون معيّنه عند المتكلّم؛ إذ يمكن أن تكون عنده أيضا مبهمه لعروض النسيان.مثلا:كان عالما بمجرىء رجل عنده قبل مدّه و لكنّه لم يلتفت فعلا إلى خصوصياته،فيقول فى مقام الإخبار:«جاءنى رجل قبل شهر»مثلا.

الأمر الثانى:ما يحتاج إلى بيان مقدّمه،و هى:أنّ الأمر المحقّق فى الخارج لا محاله يكون معينا و مشخّصا بحسب الواقع من تمام الجهات،و لكنّ المخبر فى مقام الحكايه عنه قد يتعلّق غرضه بحكايته مع جميع الخصوصيات الزمانيه و المكانيه و نحو ذلك،و قد يتعلّق بحكايته مجملا للمصالح المقتضيه له،كما مرّ نظيره فى باب الحروف فى مثل:«سرت من البصره إلى الكوفه»،فإنّ السير الخارجى يكون بحسب الواقع مشخّصا،و لكنّ المتكلّم قد يكون فى مقام بيان سيره مع جميع خصوصياته،و قد يكون فى مقام بيانه إجمالا.

إذا عرفت ذلك فنقول:إنّ المتكلّم فى مقام الحكايه عن مجرىء رجل عنده لا- يكون فى مقام بيان الواقعيه بتمامها؛لاقتضاء المصلحه الإخبار لبيان مجرىء الطبيعه المقيده بقيد الوحده فقط،و لذا يقول:«جاءنى رجل»،فالواقعيه

مشخصه بدون دلاله إسناد المجيء إليها على التعيين، فيكون هذا القول مرآه لبعض الواقعيه لا لتامها كما توهمه صاحب الكفايه قدس سره و المستشكل، و نفس العبارة تهدينا إلى عدم كون المتكلم في مقام الحكايه عن تمام الخصوصيات، فلا يكون في باب النكره إلا وضعا واحدا، و الموضوع له هي الماهيه المقيده بقيد الوحده من دون فرق بين مقام الإخبار و مقام الإنشاء.

ثم قال صاحب الكفايه قدس سره (1): إذا عرفت ذلك فالظاهر صحه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى- أى إذا استعملت في مقام الإنشاء- كما يصح لغه، و غير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغه من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم، لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا للماهيه المقيده بالإرسال و الشمول البدلى لم يكن اسم الجنس و النكره من مصاديق المطلق؛ لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث إن اسم الجنس وضع للماهيه المبهمه من دون لحاظ قيد معها، و النكره وضعت للماهيه المقيده بالوحده، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما، إلا أن الكلام في صدق النسبه.

ثم قال: و لا يخفى أن المطلق بهذا المعنى- أى المقيّد بالشمول- غير قابل لطروّ القيد، فإنّ الإطلاق المقيّد بالسريان و الشمول ينافى التقييد و يعانده، بل و هذا بخلاف المطلق بالمعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكره- أى صرف الطبيعه المهمله و الطبيعه المقيده بالوحده- فإنّهما قابلان للتقييد، و على ما ذكر من معنى اسم الجنس و النكره لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق؛ لإمكان إرادته معنى لفظ المطلق من لفظه و إرادته قيده من قرينه حال أو مقال، فيراد

ص: ٥٩٤

المقيّد بتعدّد الدالّ والمدلول، وإنّما يستلزم التقييد مجازا بناء على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق، وهو الماهيّة المقيّده بالشيوع والإرسال؛ لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الإرسال، فيكون المطلق حينئذ مستعملا في جزء معناه، فيصير مجازا، و من هنا يستفاد عدم صحّحه النسبه المذكوره.

و التحقيق: أنّ ذيل كلامه قدّس سرّه كلام جيّد، ولكن يرد على صدر كلامه قدّس سرّه ما ذكرناه من أنّ النكره-سواء استعملت في مقام الإخبار أم في مقام الإنشاء- يكون لها معنى واحد، و هي الطبيعه المقيّده بقيد الوحده.

و لو فرضنا كونها في مقام الإخبار بمعنى الفرد المعين عند المتكلّم و المبهم عند المخاطب، و لكنّك عرفت أنّنا ذكرنا إمكان جريان الإطلاق و التقييد في الجزئيات أيضا و عدم محدوديّتهما في الكلّيات، كما في مثل قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ قيد المجيء يرجع إلى الهيئه لدى المشهور، مع كونها من ملحقات الحروف، و معناها جزئيّ عندهم، بل لو كان المجيء قيدا للمادّه- كما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه- أيضا يكون قيدا للجزئيّ، فإنّ الإكرام المضاف إلى الجزئيّ يكون جزئيا، فعلى كلا التقديرين يرجع القيد إلى الجزئيّ، بل يكون نوع القيود في الكلمات قيودا للجزئيّ كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة»؛ إذ يكون يوم الجمعة قيدا لوقوع الضرب الخارجي على زيد، و لا شكّ في جزئيّته، و هكذا القيود الاخرى.

فعلى فرض صحّحه القول بدلاله النكره في مقام الإخبار على المعنى الجزئيّ، لا ينافي هذا مع الإطلاق، كما لا يخفى.

و لكنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بعد إنكار النسبه المذكوره إلى المشهور في هذا

ص: ٥٩٥

الفصل يقول فى الفصل الآتى بما ینافیہ، فإنہ قال: «قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» إلا على الماهية المبهمة وضعا، و أن الشیاع و السریان كسائر الطوائى يكون خارجا عما وضع له، فلا- بدّ فى الدلالة على الشیاع من قرینه حال أو مقال أو حكمه، و هى تتوقّف على مقدّمات».

و ىستفاد من هذه العبارة أن بعد تمامیه مقدّمات الحكمه يكون لقيد السریان دخل فى الماهية بعنوان قيد المعنى، مع أنه ليس كذلك بعد ملاحظه أمرین:

الأول: أن مسأله الدلالة اللفظية الوضعیه غير مسأله الأتحاد الخارجى، فمثل: «زيد إنسان» قضیه حملیه، و يكون الموضوع من مصاديق المحمول خارجا و متحد معه، مع أنه لا- يعقل دلالة لفظ الإنسان على زيد و حكايته عنه؛ إذ الدلالة الوضعیه اللفظية محدوده بالموضوع له، و لا- تتجاوز عنه، إلا- أن يكون الاستعمال مجازا فيما تحققت علاقته من العلائق المشهوره، فالأتحاد فى الوجود مسأله، و الدلالة و الحكايه مسأله اخرى، و لذا نرى أتحاد الصلاه و الغصب و جودا فى بعض الموارد مع عدم حكايه أى منهما عن الآخر أصلا.

الأمر الثانى: أن أصله العموم أصل عقلاى لفظى مستند إلى الوضع، فلفظ العقود فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ جمع محلى باللام قد وضعه الواضع للدلالة على العموم، بخلاف أصله الإطلاق فإنها أصل عقلى مستند إلى مقدّمات الحكمه؛ إذ العقل بعد تمامیه مقدّمات الحكمه يحكم بأن تمام المراد نفس الماهية و الطبيعه، مع اشتراكهما فى المرجعيه حين الشكّ فى التخصيص و التقييد، فيتحقّق بينهما فرق حقيقى فاحش، ففى مثل: «أكرم كلّ عالم» تتحقّق الحكايه عن الأفراد بالحكايه الإجماليه؛ لاستناد أصله العموم

إلى اللفظ، ولا تتحقق الحكاياه عنها فى أصله الإطلاق أصلاً، لا بالحكاية التفصيلية و لا بالحكاية الإجمالية، فلا مجال للشيوخ و السريان و لو بنحو البدليته فى معنى المطلق، و لا دخل له فيه و لو بمعونه القرينه.

ففى المطلق تمام الموضوع و تمام المتعلق هى الماهية؛ و لذا يحصل الامتثال و الموافقه بإتيان كل فرد من أفرادها، فلا يرجع الإطلاق إلى العموم.

مقدمات الحكمة

إشاره

و يتحقق فى كل واحد منها بحثان: الأول: فى تعريفه و معناه، البحث الثانى:

فى مقدميته، و الأقوال فىهما مختلفه، مع أن الغرض من الأخذ بالإطلاق هو الاحتجاج على المولى و رفع المؤاخذه عن المكلف.

المقدمه الاولى: أن يكون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإجمال

و الإهمال،

و معلوم أن المقصود من المراد فى هذه المقدمه هو المراد الاستعمالى لا المراد الجدى، و إلا يكون الدليل المقتيد كاشفا عن عدم الإطلاق، و أن المولى لم يكن فى مقام بيان تمام مراده، و لم تكن مقدمات الحكمة تامه، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق فى مورد الشك فى التقييد، فتتوقف تمامية المقدمه الاولى على كون المقصود منه المراد الاستعمالى؛ و لذا نقول بحمل المطلق على المقتيد، يعنى ما ثبت له الإطلاق و احرز عنوان كونه مطلقا يحتمل على المقتيد، و يكون لأصالة الإطلاق نظير أصالة العموم عنوان الأصل الأولى و القانون و المرجع فى موارد الشك، و هذا لا يكون قابلاً للجمع مع كون المراد الجدى هو جميع المصاديق؛ لعدم كونه قابلاً للتقييد و الاستثناء.

و فى مقابل كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى أن يكون فى مقام الإجمال و الإهمال، فإذا تعلق غرض المولى ببيان الحكم مجملاً يعبر عنه

بالإجمال، وإذا لم يتعلّق غرضه ببيان المراد لا- بنحو التفصيل و لا بنحو الإجمال فيعبّر عنه بالإهمال، و كلّ منهما مانع عن تماميّة المقدمه الاولى. هذا تمام البحث الأوّل في هذه المقدمه.

البحث الثاني: في مقدّميتها، و أنّ إحراز كون المولى في مقام بيان تمام مراده دخيل في إثبات الإطلاق أم لا؟ و المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) يدّعي أنّنا لا- نحتاج إلى هذه المقدمه لإثباته مع قوله بأنّ المطلق يكون بالمعنى الذى نسب إلى المشهور أى السريان في جميع الأفراد- لا بأنّ تمام المتعلّق هي نفس الماهيّة كما ذكرناه.

و محصّل كلامه قدّس سرّه أنّ قول المولى: «اعتق رقبه»-مثلا- مردّد بين المطلق و المقيد، و أنّ إرادته متعلّقه بمطلق عتق الرقبه أم متعلّقه بعتق رقبه مؤمنه؟ و لا- ثالث، فإن كان مراده عتق مطلق الرقبه فلا مغايره بين اللفظ و مراده، و لا احتياج إلى سؤال و توجيه المولى، و إن كان مراده عتق خصوص رقبه مؤمنه مع عدم ذكره قيد الإيمان في اللفظ مع مدخليته في المراد، فيكون هنا مجال للسؤال عن علّه هذا التعبير، و لا بدّ للمولى من توجيهه بأنّه لو كان المراد مقيدا تكون الإراده متعلّقه به بالأصالة، و بالمطلق بالتّبع لمكان الاتّحاد، فإذا تعلّقت إرادته المولى بحضور عالم عنده يصحّ القول بتعلّق إرادته بحضور رجل عنده بالتّبع.

و الظاهر في دوران الأمر بينهما أنّ الإراده أوّلا و بالذات متعلّقه بالمطلق و بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه، لا بما يحتاج إلى هذه المشقّه، و نحن نأخذ بالظاهر كما في سائر الموارد، و بعد تسلّم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام

ص: ٥٩٨

الأفراد، وهذا معنى الإطلاق، ولا نحتاج إلى كون المولى فى مقام بيان تمام المراد، فلا نحتاج إلى المقدمه الاولى من مقدمات الحكمه فى حمل كلام المولى على المطلق.

و يرد عليه؟ أوّلاً: أنّ لازم نفي المقدمه الاولى من مقدمات الحكمه عدم الفرق بين كون المولى فى مقام بيان تمام المراد أو فى مقام الإجمال أو الإهمال فى حمل كلامه على المطلق، وإن تحققت القرينه على كون المولى فى مقام بيان أصل القانون، لا فى مقام بيان خصوصياته، مثل: أن يقول: «إنّ الصلاه من الواجبات» مع ذلك يحمل كلامه على الإطلاق و ينفى به الأجزاء و الشرائط المشكوكه، و هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لا يقول به أحد.

و ثانياً: أنّ الظاهر الذى يقتضى حمل الكلام بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه لا يرتبط باللفظ؛ إذ لا دلالة له إلا على المعنى الموضوع له، و تطبيق مفاد اللفظ على مراد المتكلم خارج عن دائره اللفظ، بل يرتبط بمقدمات الحكمه، فإنّ العقلاء بعد تماميتها يحكمون بأنّ مراد المولى هو عتق مطلق الرقبه و إن لم تكن مقدمات الحكمه تامه، أى ظهور يقتضى أن يحمل الكلام على كون المراد هو المطلق دون المقيّد، مع عدم دلالة اللفظ على تعيين مراد المولى، و لذا لا تكون مقدمته هذه المقدمه قابله للإنكار، و لا يصحّ البيان المذكور.

المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام

المولى

، فلا مجال للتمسك بالإطلاق مع وجودها، فيحتمل أن يكون المقصود من عدم القرينه على التقييد عدم القرينه المتصله عليه، و يحتمل أن يكون المقصود منه الأعمّ من المتصله و المنفصله، فإن تحققت قرينه متصله فى الكلام على التقييد فلا معنى لحمله على الإطلاق، سواء كانت بصوره الوصف، مثل:

ص: ٥٩٩

«إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه» أم بصوره الاستثناء، و لكن هذا الاحتمال لا يرتبط بمورد مقدمات الحكمة، فإن مجراها هو الشك في مراد المولى، و دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و مع وجود قرينه متّصله في الكلام لا يبقى الشك في المراد، فهذا الاحتمال خارج عن مجراها.

و على الثانى -يعنى كون بيان القيد و إن كان بالقرينه المنفصله مانعا عن جريان الإطلاق- قلنا: إنه لا ينطبق على تعبيرات المعروف و المشهور بين الاصوليين، فإنّ المولى إذا قال: «اعتق رقبه» و قال أيضا بعد مدّه: «لا تعتق رقبه الكافره»، يقولون في مقام الجمع بينهما: إنّ المطلق يحمل على المقيّد، يعنى المطلق الذى قد ثبت إطلاقه يحمل عليه، لا أنّ دليل المقيّد كان كاشفا عن عدم الإطلاق للمطلق، مع أنّ هذا الاحتمال يرجع إلى كاشفیه القرينه المنفصله على التقييد عن عدم ثبوت الإطلاق من أوّل الأمر، و معلوم أنّ القرينه المنفصله لا توجب الإخلال في الإطلاق، فلا يعدّ عدم القرينه على التقييد من مقدمات الحكمة.

المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب،

و معلوم أنّه يتحقّق لكلّ مطلق مصاديق ظاهره و متيقّنه، و المقدّمه الثالثه هنا لا- تكون عبارته عن عدم الفرد الجلىّ و المتيقّن للمطلق، بل عبارته عن عدم الفرد المتيقّن في مقام التخاطب؛ بأن تكون الرقبه المؤمنه مورد البحث و المقاوله بين المكلف و المولى، و في هذا الحال قال المولى: «اعتق رقبه» و كان مراده عتق خصوص الرقبه المؤمنه. و هذا لا يتنافى مع كون المولى في مقام البيان، فإنّ صدور الحكم في هذا الحال يوجب انطباقه على الرقبه المؤمنه بدون أىّ إخلال في الغرض.

و الظاهر أنه لا دخل لهذه المقدمه أيضا فى الإطلاق و لا تكون من مقدمات الحكمه،سواء فسّرنا الإطلاق بما ذكرناه من كون تمام الموضوع و تمام الماهية هى نفس الماهية و طبيعته،أو بما عليه المشهور من جعل طبيعته ساريه و شائعه فى الأفراد و مرآه لها.

أمّا على المختار فلأنّ القدر المتيقّن إنّما يضرّ فى مورد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر، فإنّ مورد استعمال هذه الكلمه إمّا يكون الشكّ فيهما و إمّا يكون مقام الامتثال و الموافقه، مع أنّ الأمر فى باب الإطلاق ليس كذلك؛لدوران الأمر بين تعلق حكم المولى بعق مائه الرقبه أم بعق الرقبه المقيده بقيد الإيمان، و لا يكون القدر المتيقّن فى البين؛ إذ لو كان متعلق حكم المولى عتق مطلق الرقبه فيكون عتق الرقبه المؤمنه خارجا عن دائره الحكم.

و لا- يختلط عليك مقام تعلق الحكم مع مقام الامتثال، فتعلق الحكم بالرقبه المقيده بقيد الإيمان ليس بمتيقّن بل هو طرف الشكّ، بل التعبير بالقدر المتيقّن هنا ليس بصحيح؛ إذ لا نبحت فى مقام الامتثال و اشتغال الذمه بمثل الدين، فإذا قال المولى فى مقام البيان:«اعتق رقبه» مع تعلق غرضه بعق الرقبه المؤمنه لم يبيّن مراده، و لا طريق لنا لفهم مراده.

و أمّا على القول المشهور فلا دخل للمقدمه الثالثه فى الإطلاق لوجهين:

الأوّل: أنّ المورد لا- يكون مخصّصا لحكم العام كقولنا:«سألت المعصوم عن الخمر؟ فقال: كلّ مسكر حرام» و هكذا فى باب المطلق، كما إذا كان جواب المعصوم «المسكر حرام»؛ إذ لا يوجب السؤال عن الخمر اختصاص الحكم به فقط، بل يقولون بإطلاق الحكم، سواء كان خمرا أم غيره، و الحال أنّ السؤال عن الخمر يكون من المصاديق الظاهره و البارزه للقدر المتيقّن فى مقام

التخاطب، و هذا دليل على عدم دخاله انتفاء القدر المتيقن في الإطلاق أصلاً، و هذا دليل متقن.

الثانى: أنّ قبل جريان الإطلاق كان عتق الرقبه المؤمنه مقطوعاً و عتق الرقبه الكافره مشكوكاً، لا- مسلمّ العدم، و إلا- لا مجال للإطلاق، و نتيجة جريان الإطلاق إن كان الأخذ بالمتيقن و خروج المشكوك رأساً، فإن لم يكن مستحيلاً فليس بصحيح، فإنّ ما كان مبتنياً على اليقين و الشكّ لا يمكن أن يكون نتيجة انتفاء المبنى المذكور.

و يمكن مناقشته بأنّ وجود القدر المتيقن مانع من التمسك بالإطلاق، لا أنّه يوجب الخروج عن حاله الشكّ، بل هو محفوظ، و يستفاد حكمه من الاصول العمليّه، و لكنّ الدليل الأوّل خال عن المناقشه.

و بالنتيجه: لا- نحتاج لقرينته الحكمه- التي يعبر عنها بالقرينه الثالثه في مقابل القرينه الحالتيه و المقاليّه- إلى أزيد من مقدمه واحده، و هى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى لغرض جعل الضابطه و القانون حتّى يتمسك به فى موارد الشكّ فى التقييد، و عروض التقييد له لا- ينافى الإطلاق و لا يكون كاشفاً عن عدم تحقّقه، بل هذا من هذه الجهه نظير مسأله العامّ و الخاصّ، إلا- أنّ جعل القانون قد يكون بنحو العموم بمعنى الشيوخ و النظاره إلى الأفراد، و قد يكون بنحو الإطلاق بمعنى تعلق الحكم بنفس الطبيعه بدون أى نظاره إلى الأفراد.

إنّما الإشكال فى صورته الشكّ فى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده أم لا، فإنّ بدون إحرازه لا- يكون الإطلاق قابلاً للتمسك، و إن لم تتحقّق قرينه- لا نفيًا و لا إثباتاً- فمن أى طريق يمكن إحرازه؟

قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1): إنّه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، ثمّ استدللّ: أوّلاً: بأنّ سيره أبناء المحاوره جرت على التمسك بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلّم في مقام البيان إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهه خاصه.

و ثانياً: بأنّ هذا الأصل العقلاني أوجب تمسك المشهور من الفقهاء بالإطلاقات مع عدم إحراز كون مطلقها في مقام البيان.

و يمكن أن يتوهم أنّ وجه تمسكهم بها هو ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السرّيان، فلا- يكون تمسكهم بها مستندا إلى الأصل المزبور حتّى يكون شاهدا على صحه الأصل.

و دفعه قدس سرّه: بأنّ هذا التوجيه بعيد؛ لما مرّ سابقاً من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلحظ معها شيء أصلاً، فالشيوع خارج عن معناه، و لعلّ وجه نسبه وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظه عدم الوجه للتمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، و قد بينا أنّ الوجه فيه هو سيره العقلاء. هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و التحقيق:

أنّ هذا الكلام بالصوره الكليه ليس بصحيح، بيان ذلك: أنّ الأحكام الصادره عن الإمام قدس سرّه على نوعين؛ إذ الحكم الصادر عنه عليه السلام قد يكون بداعي الضبط و الحفظ في الكتب بعنوان الذخيره للشيعة، فلا بدّ هاهنا من ملاحظه المطلق و المقيّد، و حمل المطلق على المقيّد، و لا دليل لكون المولى في مقام بيان تمام المراد، و لا أقلّ من الشكّ في تحقّق الأصل العقلاني هنا، و هذا يكفي لعدم إمكان التمسك بالإطلاق.

ص: ٦٠٣

وقد يكون بداعى عمل السائل فى مسأله شخصيّه مبتلى بها كقوله عليه السّلام فى جواب السّؤال عن الظهار: «إن ظاهرت فاعتق رقبه»، فلا بدّ هاهنا من القول بكون المولى فى مقام بيان تمام المراد، ولا يكون التفكيك بين الإراده الجديّه و الاستعماليه مناسباً فى هذا المقام، فلا بدّ من الالتزام بالأصل العقلائي المذكور.

و العجب ممّا ذكره الإمام قدّس سرّه (1) فى كتاب التهذيب من أنّ الأصل فى الكلام كون المتكلّم فى مقام بيان كلّ ما له دخل فى حكمه بعد إحراز كونه فى مقام بيان الحكم، و عليه جرت سيره العقلاء فى المحاجّيات. نعم، لو شكّ أنّه فى مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر فلا أصل هنا لإحراز كونه فى مقام هذا الحكم.

و معلوم أنّ هذا الكلام ضعيف جدّاً، فإنّ فى مقابل كون المولى فى مقام البيان كونه فى مقام الإهمال و الإجمال؛ بمعنى كونه فى مقام أصل التشريع لا فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط، ففى مثل قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» يمكن أن يتعلّق الغرض ببيان أنّ تمام المتعلّق هو نفس طبيعه البيع، و يمكن أن يتعلّق ببيان حليّه البيع فى مقابل الربا بنحو الإجمال، و لا يكون فى مقابل المقدمه الاولى كونه فى مقام حكم آخر، و لا مورد لهذا الكلام.

و اعلم أنّ الانصراف مانع من تحقّق الإطلاق بعد تماميّه مقدّمات الحكمه،

إشاره

و لكن الانصراف على أنواع:

أحدها: انصراف المطلق إلى المقيد فى بادئ النظر

؛ لغلبيه الاستعمال الموجه لانس الذهن به، و لكنّه يزول بالتأمّل، و هذا الانصراف البدوى لا يكون مانعاً من الإطلاق.

ثانيها: انصراف المطلق إليه لكونه القدر المتيقّن فى مقام التخاطب

و هو

ص: ٦٠٤

مانع من الإطلاق على مبنى صاحب الكفايه، لا على مبنى المختار كما ذكرناه.

ثالثها: انصراف المطلق إلى المقيد لكثرة استعماله فيه

بمعنى وضع كلمه «الرقبه»-مثلا-لمطلق الرقبه، و قال المولى بالنسبه إلى كفّاره الإفطار فى شهر رمضان: «من أفطر يجب عليه عتق الرقبه» و لكن يستفاد من القرينه أنّ مراده الجدّى هو خصوص الرقبه المؤمنه.

و هكذا قال فى باب الظهر-مثلا-: «من ظاهر يجب عليه عتق رقبه» و اقيمت القرينه أيضا على كون مراده الجدّى هو خصوص الرقبه المؤمنه، و هكذا كثر هذا المعنى فى موارد كثيره، و لكن شككنا فى مورد بعد قوله:

«يجب عليك عتق رقبه» أنّ مراده مطلق الرقبه أو الرقبه المؤمنه، مع عدم قرينه معيّنه، و كثره الاستعمال المذكور يوجب تحقّق الظهور للمطلق فى المعنى المقيد من حيث الإراده الجدّيه، و معلوم أنّ هذا الانصراف مانع من الإطلاق بلا شبهه.

رابعها: انصراف المطلق إلى المقيد؛ لصيرورته حقيقه ثانويه له و مشتركا

لفظيا معه

؛ لكثرة استعماله فيه، بحيث لا- يحمل على أحدهما إلّا- بالقرينه المعيّنه، كما إذا فرض أنّ الصعيد وضع لمطلق وجه الأرض، ثمّ استعمل كثيرا ما فى خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، و هذا الانصراف يمنع أيضا من الأخذ بالإطلاق؛ إذ الكلام يصير فى الحقيقه مجملا فى هذا الفرض.

خامسها: انصراف المطلق إلى المقيد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ

النقل

، و مهجوريّه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المقيد فى هذه الصوره أولى من السابقه، و هذه الأنواع الخمسه ما يستفاد من صدر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و ذيله، و قد عرفت أحكامها.

ص: ٦٠٥

إذا صدر عن المولى حكمان متنافيان أحدهما مطلق و الآخر مقيّد، مثل:

«اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنه»، فهل يحمل المطلق على المقيّد أم لا، بعد فرض أنّه لا يتحقّق في الواقع أزيد من حكم واحد في هذا المورد، و لكن يدور الأمر بين أن يكون متعلّقه هو المطلق أو المقيّد؟ و معلوم أنّه يتحقّق بينهما كمال التنافي بلحاظ عدم إمكان كون متعلّق حكم واحد مطلقا و مقيّدا معا؛ إذ لا بحث في مقام الامتثال و اشتغال الذمّه حتّى يكون عتق الرقبة المؤمنه هو القدر المتيقّن.

إنّما الكلام في طريق إحراز وحده الحكم، و هو قد يستفاد من طريق وحده السبب، مثل: «إن أفطرت في شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبة»، و «إن أفطرت في شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبة مؤمنه»، و نعلم أنّ بالنسبه إلى الإفطار ليس أزيد من حكم واحد، و هكذا بالنسبه إلى الظهار، و قد يستفاد من تصريح المولى أو القرائن الخارجيه، فتكون وحده الحكم في جميع الصور الآتية مفروغ عنها.

و في فرض وحده الحكم قد يكون المطلق و المقيّد في الإثبات و النفي متوافقين - كما في المثال المذكور - و قد يكونا مختلفين، مثل: «اعتق رقبة»

و«لا تعتق رقبه كافر»، كما أنّهما قد يقعان في كلامين، وقد يقعان في كلام واحد، ولعلّه يتحقّق الفرق بينهما من حيث الحكم.

فإن كانا مختلفين فلا إشكال في التقييد و حمل المطلق على المقيّد على ما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، والحال أنّه يتحقّق لهذه المسأله فروض مختلفه، و كلامه قدّس سرّه يكون قابلا للمساعده في بعض الفروض، و في بعض آخر يكون قابلا للبحث، و إليك بعضها:

منها: أن يكون الدليل المطلق بصوره النفي و المقيّد بصوره الإيجاب، مثل:

«لا- تعتق رقبه» و«اعتق رقبه مؤمنه»، بناء على عدم دلالة المفرد المعرّف باللام على العموم، بلا فرق بين دلالة النهي على الحرمة أو الكراهه، فلا مناص هنا سوى حمل المطلق على المقيّد، فإنّ لنا حكما واحدا و لا يمكن أن يكون له متعلّقان، فلا بدّ من الالتزام بأنّ المراد من الرقبه في قوله: «لا يعتق رقبه» هي الكافره.

إنّما الكلام في دليل تقدّم المقيّد على المطلق؛ إذ يمكن القول بتقدّم المطلق على المقيّد، و يحتمل قويا أن يكون الدليل أنّ أصاله الإطلاق أصل عقلائيّ مبني على مقدّمات الحكمه، و العقلاء في مورد تقابل المطلق مع المقيّد يأخذون بدليل المقيّد، و يتركون أصاله الإطلاق.

و يحتمل أن يكون لدليل المطلق ظهور في الإطلاق و لدليل المقيّد ظهور أقوى في التقييد؛ و لذا يكون مقدّما عليه.

و التحقيق: أنّ حمل المطلق على المقيّد في صورته اختلافهما في النفي و الإثبات ليس بصحيح مطلقا، بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ للمسأله فروضا

ص: ٦٠٨

الأوّل والثاني: أن يكون المطلق بصورة النفي و المقيّد بصورة الإثبات كما في مثل: «لا تعتق رقبه» و«اعتق رقبه مؤمنه»، و يصحّ حمل المطلق على المقيّد هنا، سواء كان النهى تحريميًا أو تنزيهيًا.

و إن كان دليل المطلق إثباتيًا و دليل المقيّد نفيًا، مثل: «اعتق رقبه» و«لا تعتق رقبه كافر»، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد في صورته كون النهى تحريميًا، بخلاف صورته كونه تنزيهيًا؛ إذ لا- ينحصر طريق الجمع بينهما بهذا الطريق، فإنّ هذا نظير: «أقيموا الصّلاة» و«صلّ في المسجد» و«لا تصلّ في الحمام»؛ بأنّ الأمور به هي طبيعة الصلاة، و لكنّ وقوعها في الحمام مكروه بمعنى كونه أقلّ ثوابًا، و وقوعها في المسجد مستحبّ بمعنى أكثر فضيله، ففيما نحن فيه أيضا يكون الأمر به عتق مطلق الرقبه، و لكن إذا كانت الرقبه مؤمنه يترتب عليه فضيله زائده، و إذا كانت كافر يترتب عليه فضيله قليله.

هذا في الفرض الثالث و الرابع.

الفرض الخامس: أن يكون دليل المطلق بصورة الإثبات و دليل المقيّد بصورة النفي، مثل: «اعتق رقبه» و«لا تعتق رقبه كافر»، و لكن شككنا في أنّ نهيه تحريمي أو تنزيهي، ففي هذه الصورة يحتمل قويًا حمل المطلق على المقيّد؛ إذ العقلاء يقولون بذلك.

و لقائل أن يقول: إنّ دليل المطلق بإطلاقه يقتضى أن يكون النهى تنزيهيًا، و لا برهان لنا لردّ كلام القائل، إلاّ أنّه مخالف لسيره العقلاء، هذا تمام الكلام في المختلفين.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين في الإثبات و النفي مع فرض وحده الحكم

فقد يقعان في كلام واحد، وقد يقعان في كلامين، و على فرض وقوعهما في كلام واحد و كونهما مثبتين مثل: «إن ظهرت فاعتق رقبه»، و قال بعد ذلك:

«و اعتق رقبه مؤمنه»، فلا مانع هنا من حمل المطلق على المقيّد، أو أنّ الإطلاق لم ينعقد في هذا المورد من الابتداء حتّى يحمل على المقيّد.

إنّما الكلام فيما إذا كان المطلق و المقيّد مثبتين في كلامين منفصلين، فالمشهور قائل بحمل المطلق على المقيّد، و لقائل أن يقول: إن هنا يكون نظير «أقيموا الصّلاة» و «صلّ في المسجد» في حمل دليل المقيّد على الاستحباب و حفظ دليل المطلق بإطلاقه، فدليل المقيّد يهدينا إلى أنّ عتق رقبه مؤمنه عقيب الظهار يكون أكثر ثواباً، فلا ينحصر الطريق بما ذكره المشهور، و لعلّ هذا الطريق كان أرجح منه.

و أشار صاحب الكفاية قدّس سرّه (1) في ذيل كلامه إلى طريق آخر لمختار المشهور، و هو: أنّ لدليل المطلق ظهوراً في أنّ متعلّق التكليف عتق مطلق الرقبه، و لدليل المقيّد ظهور في أنّ الواجب عتق رقبه مؤمنه بنحو الواجب التعييني، و لا يمكن الجمع بين الظهورين، و لكنّ ظهور دليل المقيّد فيه أقوى من ظهور دليل المطلق في الإطلاق.

و المحقّق الحائري قدّس سرّه (2) في مثل: «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» قائل بالتفصيل؛ بأنّ إحراز وحده الحكم إن كان من غير جهة وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الإطلاق، و التصرّف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئه بحملها على الاستحباب، و إمّا

ص: ٦١٠

١- ١) كفاية الاصول ٣٨٩: ١.

٢- ٢) درر الفوائد: ٢٣٦-٢٣٧.

برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله إشارة إلى الفضيله الكائنه في المقيّد، و بين حمل المطلق على المقيّد، و حيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر، فيتحقّق الإجمال.

و إن كان الإحراز من جهه وحده السبب فيتعيّن التقييد، و لا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النوعين، فإنّه إذا فرض كون الشيء عله لوجوب المطلق، فوجوب القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العله، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك العله، فلا بدّ له من عله اخرى، و المفروض وحدتها، و كذا كون الشيء عله لوجوب المطلق ينافى كونه عله الاستحباب للفرد الخاصّ؛ إذ استناد المتباينين إلى عله واحده غير معقول.

و جوابه: أنّ الاستحباب هنا يكون بمعنى أفضل الأفراد، و هو لا- ينافى أصل الوجوب، فمثل الظهار سبب لوجوب عتق مطلق الرقبه، و استحباب اختيار عتق الرقبه المؤمنه بالمعنى المذكور لا يوجب التناقض و التخالف، فهذا التفصيل ليس بتامّ.

و التحقيق: أنّ ملا-ك حمل المطلق على المقيّد لا- يكون مسأله أفتائه الظهور، و قد ذكرنا أنّ أصله الإطلاق من الا-صول العقلانيه، و لا بدّ لنا من الرجوع إلى العقلاء لملاحظه مقدار اعتبارها لديهم، و بعد الرجوع إليهم يتّضح أنّ اعتبارها منحصر بمورد عدم الدليل في مقابلها، و الشكّ في وجود الدليل المقيّد بعد الفحص و اليأس عنه، و أمّا إذا تحقّق في مقابلها الدليل المقيّد فيقولون بحمل المطلق على المقيّد، و ليس هذا جمعا بين الدليلين؛ إذ يتحقّق هنا في الواقع دليل واحد، و دليل المطلق دليل في صوره عدم الدليل في مقابله، و مع وجود الدليل المقيّد لا يتحقّق دليل آخر، و هذا لا يكون بمعنى كاشفیه دليل المقيّد عن عدم

الإطلاق بل مع ثبوت الإطلاق و تماميته مقدمات الحكمه يكون اعتباره محدودا بعدم الدليل في مقابله، فالملاك هنا بناء العقلاء.

فلا يتحقق في بناء العقلاء التفصيل بين إحراز وحده الحكم من جهة وحده السبب، و بين إحرازه من غير الجهة المذكوره.

هذا، و إنما الإشكال في باب المستحبات كما إذا ورد استحباب زياره مولانا الحسين عليه السلام بنحو الإطلاق، ثم ورد استحبابها في أوقات خاصه - كالعيدين و يوم عرفه و نصفى رجب و شعبان - حيث إن مقتضى حمل المطلق على المقيّد هو الحكم بتعيين المقيّد في الاستحباب، و عدم استحباب المطلق رأساً، و لكنّه كما ترى خلاف المشهور، حيث إن بناءهم على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب.

و أجاب صاحب الكفايه قدّس سرّه عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كان بملاحظه التسامح في أدلتها، و كان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد، و حمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها.

و لكن هذا الجواب ليس بصحيح، فإنّ قاعده التسامح في أدلّه السنن ترتبط بجبران و تصحيح ضعف سند الروايه، و إعطاء الثواب تفضّلاً و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله، كما ترى في أخبار (1) القاعده المذكوره التصريح بذلك، مع أنّ مفاد الجواب المذكور يرجع إلى تقويه دلالة دليل المطلق و الشكّ فيما نحن فيه في استحباب عتق مطلق الرقبه أو عتق الرقبه المؤمنه، فكيف يستفاد من قاعده التسامح استحباب عتق مطلق الرقبه؟! و جابريه القاعده المذكوره لضعف

ص: ٦١٢

(١ - ١) الوسائل ١: ٨٠، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات.

و ثانيهما: أنّ غلبه وجود مراتب المحبوبيه في المستحبات بخلاف الواجبات أوجبت حمل الدليل المطلق و المقيّد على مراتب الاستحباب، و أنّ أصل عتق الرقبه-مثلا-مستحبّ، و عتق الرقبه المؤمنه مستحبّ مؤكّد، نظير تحقّق مراتب الاستحباب في إقامه الصلاه في مسجد المحلّه و في مسجد السوق و في المسجد الجامع، و أمثال ذلك، و هذا الجواب صحيح و قابل للمساعدة.

و أمّا إذا كان المطلق و المقيّد منفيين كما قال المولى في دليل: «لا تشرب المسكر» و في دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فيمكن القول بعدم المنافاه بينهما و لذا نرى في بعض الروايات تعليل حرمه شرب الخمر بأنّه مسكر، و هذا دليل على عدم تحقّق المنافاه بينهما، بل تتحقّق الكبرى المطويه في جميع المسائل المعلّله كما ذكرناه، مثل: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» و «كلّ حامض حرام»، و لا نحتاج إلى ذكره إلاّ في بعض الموارد، نظير أدلّه الاستصحاب، و هو قوله عليه السّلام: «لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا» (1)، فلا مانع من حرمه المطلق و المقيّد معا، و لا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ وحده الحكم في جميع صور هذه المسأله مفروغ عنها كما هو المفروض، فكيف يمكن تعلق حكم واحد بالمسكر و الخمر معا؟! فلا محاله يكون المسكر موضوعا له، و الخمر من مصاديقه، كما أنّ أكل الحامض يكون موضوعا للحرمة، و أكل الرمان يكون من مصاديقه، فيتحقّق كمال المنافاه بين الدليلين؛ إذ الموضوع في أحدهما هو الخمر و في الآخر هو المسكر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مناطه-أي التنافي المستكشف

من وحده الحكم-متحقق هنا.هذا في موارد عدم تحقق التعليل في المسأله نظير ما نحن فيه.

و أما في موارد تحقق التعليل فنفس التعليل يهدينا إلى أنّ تمام الموضوع للحرمه هو العنوان المذكور في العله.هذا كله فيما إذا احزرت وحده الحكم من جهه وحده السبب أو من جهه سائر القرائن.

و أمّا إذا قال المولى في دليل:«اعتق رقبه»و في دليل آخر:«اعتق رقبه مؤمنه»بدون تحقق أى قرينه داله على وحده الحكم،فهل يمكن استفاده وحده الحكم من نفس هاتين العبارتين أم لا؟

و لا بدّ لنا من ملاحظه أمرين لاستكشاف المسأله:

الأوّل:أنّ الإطلاق و التقييد خارج عن دائره مسأله اجتماع الأمر و النهي كما ذكرناه،و موردها عباره عمّا إذا كان بين العنوانين عموم و خصوص من وجه.

الأمر الثانى:أنّه قد مرّ في مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و«صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ» أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد أمر استحبابى،إلا أنّ متعلّقه لا يكون نفس الصلاه،و إن كان هو الظاهر،بل متعلّقه إيقاع الصلاه فى المسجد،فيكون معنى قوله:«صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ»يستحبّ إيقاع الصلاه فيه،و لا بدّ لنا من هذا التصرّف و ارتكاب خلاف الظاهر لتحقيق الدليل هنا،كما مرّ بيانه مفصّلا.

ففيما نحن فيه بعد ظهور أحد الدليلين بأنّ متعلّق الحكم هو عتق مطلق الرقبه،و الظهور الآخر بأنّ متعلّقه هو عتق الرقبه المؤمنه،و بعد فرض عدم إمكان تعلق الحكمين المتضادين أو المتماثلين بالمطلق و المقيّد؛لخروجهما عن دائره مسأله اجتماع الحكمين،و بعد عدم الدليل لحمل «اعتق الرقبه المؤمنه»

على الاستحباب، وارتكاب خلاف الظاهر فيه، يستفاد وحده الحكم من نفس هذين التعبيرين و ظاهرهما بدون الاحتياج إلى إحراز وحدته من طريق وحده السبب أو قرينه حالته أو مقالته.

و حيث إنّ الحكم واحد و يتحقق التنافى بين الدليلين فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد، كما هو بناء العقلاء فى هذا المورد.

و لا- يخفى أنّه لا- فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى مقام بيان الحكم التكليفى و فى مقام بيان الحكم الوضعى، ففى مثل: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، و«نهى النبى عن بيع الغرر» أيضا يحمل المطلق على المقيّد، فتجرى فى الأحكام الوضعيه المباحث المذكوره، طابق النعل بالنعل.

فى المجمال والمبىن

و الظاهر أنّ المراد من المبىن فى موارد إطلاقه: الكلام الذى له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى معىن، و المجمال خلافه.

و معلوم أنّ الظهور لا يساوق المعنى الحقيقى، بل لا فرق فى جريان أصله الظهور فى الاستعمالات الحقيقيه و المجازيه، فإن كان لكلام ظهور-سواء كان فى المعنى الحقيقى أو المجازى-فهو مبىن، و لا بدّ من الأخذ بظاهره، و الكلام الفاقدا للظهور مجمال، و لا وجه للأخذ به.

ثمّ إنّه وقع الخلاف فيما إذا نسبت الحرمة إلى العين، مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (1) فى أنّه من مصاديق المجمال أو المبىن، فإنّ متعلّق الحرمة هو فعل المكلف، مثل: أكل الميتة و سائر التصرفات فيها، لا العين الخارجيه كما لا يخفى.

و جوابه: أنّ بيان الصغريات و تشخيص المجمال و المبىن لا يكون من

ص: ٦١٧

وظائف الفقيه، بل الملاك فيه نظر العرف فإن كان جميع التصرفات في الميتة أو بعض التصرفات الظاهره فيها حراما عندهم فهذا مبين، وإن قالوا بعدم تعلّق الحرمة بالعين فهذا مجمل، فالملاك هنا نظر العرف.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

ص: ٦١٨

فهرس المطالب الفصل الرابع: فى مقّمه الواجب ٥

الأمر الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه المسأله فقهيّه أو اصوليّه؟ ٥٩

الأمر الثانى: فى تقسيمات الواجب ٤٩

الأوّل: المطلق و المشروط ٤٩

الثانى: المعلق و المنجز ٦٤

الأمر الثالث: الواجب النفسى و الغيرى ٨٩

الأمر الرابع: تبعيّه الوجوب الغيرى لوجوب ذى المقّمه فى الإطلاق و الاشتراط ١٢١

الواجب الأصلى و التبعى ١٤٦

الأمر الخامس: فى بيان الثمره فى مسأله مقّمه الواجب ١٥٣

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل فى المسأله ١٥٧

مسأله مقّمه الواجب و الأقوال فيها ١٦١

تتمّه: فى مقّمه الحرام ١٧٢

الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و عدمه ١٧٧

الفصل السادس: فى أنّه هل يجوز الأمر للأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟ ٢٢٥

ص: ٦٢١

الفصل السابع: فى أنه هل تتعلّق الأوامر و النواهى بالطبائع أو بالأفراد؟ ٢٢٩

الفصل الثامن: فى نسخ الوجوب ٢٣٧

الفصل التاسع: فى الواجب التعيينى و التخييرى و كيفيته تعلّق الحكم بهما ٢٤١

الفصل العاشر: فى وجوب الواجب الكفائى ٢٤٩

الفصل الحادى عشر: فى الواجب الموقّت و الموسع ٢٥٥

المقصد الثانى: فى النواهى فى دلالة صيغته النهى ٢٦٥

فصل: فى اجتماع الأمر و النهى ٢٧٧

أصل البحث فى المسأله و بيان المختار فيها ٣١٦

فى أنّ النهى عن الشىء يقتضى فساده أم لا ٣٤٩

الأول: فى اقتضاء النهى عن العباده لفسادها ٣٧٣

المقام الثانى: فى اقتضاء النهى عن المعامله لفسادها ٣٧٥

المقصد الثالث: فى المفاهيم المفاهيم ٣٨٩

البحث فى مفهوم الوصف ٤٣٠

مفهوم الغايه ٤٣٢

فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه ٤٣٦

المقصد الرابع: فى العامّ و الخاصّ العامّ و الخاصّ ٤٤١

فصل: فى المخصّص المجمل ٤٦٧

فصل: فى العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٥٠٣

ص: ٦٢٢

فصل:فى الخطابات الشفاهيّه ٥١٣

فصل:فى ثمره الخطابات الشفاهيّه ٥٢٣

فصل:فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٥٢٧

فصل:فى التخصيص بالمفهوم ٥٣٣

فصل:فى الاستثناء المتعقّب لجمل ٥٤١

فصل:فى تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد ٥٥١

فصل:فى دوران الخاصّ بين كونه مخصّصا و ناسخا ٥٥٩

المقصد الخامس:فى المطلق و المقيد فى المطلق و المقيد ٥٧٥

فى تقسيم الماهيّه إلى أقسام ثلاثه ٥٨١

البحث عن علم الجنس ٥٨٣

البحث عن المفرد المعرّف باللام ٥٨٧

الجمع المحلّى باللام ٥٩١

مقدّمات الحكمه ٥٩٧

أحكام المطلق و المقيد ٦٠٧

فصل:فى المجمل و المبيّن ٦١٧

ص:٦٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

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

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

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

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

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

