



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

در احکام و الامور

کتابخانه جامعہ اسلامیہ
دارالافتاء دارالحدیث دارالعلوم

۱۳۸۵ھ - ۱۴۰۵ھ

تقریب
از مولانا محمد رفیع صاحب

پیش روئے مولانا محمد رفیع صاحب

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 |
| ٣٣ | دراسات في الاصول: تقريرا لايحات آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد) |
| ٣٣ | اشاره |
| ٣٣ | المجلد ١ |
| ٣٣ | اشاره |
| ٣٩ | مقدمه الناشر |
| ٤١ | كلمه المقرز |
| ٤٥ | المقدمه: و هى تشتمل على امور |
| ٤٥ | اشاره |
| ٤٧ | الأمر الأول: موضوع العلم و مسائله |
| ٤٧ | اشاره |
| ٤٩ | الأول و الثانى: احتياج العلم إلى الموضوع و أنّ الموضوع فى كلّ علم يكون واحدا |
| ٦١ | المطلب الثالث: فى تعريف الموضوع |
| ٧٥ | المطلب الرابع: فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله |
| ٧٧ | المطلب الخامس: فى مسأله التمايز بين العلوم |
| ٧٧ | اشاره |
| ٧٨ | نكته |
| ٨٨ | بيان الحقّ فى المسأله |
| ١٠١ | المطلب السادس: فى موضوع علم الاصول |
| ١٠٩ | المطلب السابع: فى تعريف علم الاصول |
| ١٠٩ | اشاره |
| ١٢٤ | فى الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه |
| ١٢٤ | تكمله: |
| ١٣١ | الأمر الثانى: كيفيه الارتباط بين اللفظ و المعنى |

| | |
|-----|---|
| ١٣١ | تعريف الوضع و أقسامه |
| ١٣١ | اشاره |
| ١٣٨ | في حقيقه الوضع |
| ١٥٠ | في تقسيم الوضع |
| ١٥٠ | أما المقام الأول: |
| ١٥٠ | اشاره |
| ١٥٠ | و أما البحث في الجبهه الاولى |
| ١٥١ | نكته: |
| ١٥١ | و أما الكلام في الجبهه الثانيه |
| ١٥٥ | مبعد: |
| ١٦٠ | تنبيه: |
| ١٦٤ | و أما الكلام في الجبهه الثالثه: |
| ١٦٦ | و أما الكلام في المقام الثاني |
| ١٦٨ | المعنى الحرفى |
| ١٩٥ | في القضايا |
| ٢٠٠ | الإنشاء و الإخبار |
| ٢٠٣ | حقيقه الإنشاء و الإخبار |
| ٢١١ | أسماء الإشاره و الضمائر |
| ٢١١ | اشاره |
| ٢١٢ | مقدمه: |
| ٢١٤ | مدلول الضمائر |
| ٢١٧ | الأمر الثالث: استعمال اللفظ في المعنى المجازى |
| ٢٢٥ | الأمر الرابع: إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه |
| ٢٢٥ | اشاره |
| ٢٢٥ | و لا بد لنا من البحث في مقامين: |
| ٢٢٥ | و أما المقام الأول: |

- ٢٢٧ و أما المقام الثاني:
- ٢٣٣ الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني
- ٢٣٩ الأمر السادس: وضع المركبات
- ٢٤٣ الأمر السابع: علامات الحقيقه و المجاز
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٣ منها-التبادر:
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٣ الجبهه الاولى: فى معنى التبادر:
- ٢٤٣ الجبهه الثانيه: فى مورد التبادر:
- ٢٤٤ الجبهه الثالثه: فى ثمره التبادر:
- ٢٤٤ الجبهه الرابعه: فى علّه كون التبادر علامه للحقيقه:
- ٢٤٤ الجبهه الخامسه: فى الإشكالات و التفضيات:
- ٢٤٥ الجبهه السادسه: فى اشتراط علامته التبادر بكونه مستندا إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه
- ٢٤٧ الجبهه السابعه: فى أنّ عدم التبادر علامه للمجاز أم لا:
- ٢٤٨ و منها-عدم صحّه سلب اللفظ عن المعنى:
- ٢٤٨ نكته:
- ٢٥٣ و منها-الاطراد:
- ٢٦١ الأمر الثامن: تعارض الأحوال
- ٢٦٥ الأمر التاسع: الحقيقه الشرعيه
- ٢٦٥ اشاره
- ٢٦٥ و لكنّ البحث فيه مبتن على الأساسين المهمتين -
- ٢٦٥ أحدهما:
- ٢٦٥ و ثانيهما:
- ٢٦٥ البحث فى جهات حتّى يتضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:
- ٢٦٥ الجبهه الاولى: فى ملاحظه تاريخ حياه رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٢٦٦ الجبهه الثانيه: فى ملاحظه كتاب الله من حيث وجود تلك المعانى فى الامم

- ٢٦٧ الجبهه الثالثه:فى أنه لا بدّ للوضع من موقعيه تقتضى تحقّقه فيها.
- ٢٦٧ اشاره
- ٢٧٦ و التحقيق:
- ٢٨٣ الأمر العاشر: الصحيح و الأعمّ
- ٢٨٣ اشاره
- ٣١٩ ثمره المسأله:
- ٣٢٨ أدله القولين
- ٣٣٢ الكلام فى أدله القول بالصحيح
- ٣٤١ الكلام فى أدله القول بالأعمّ
- ٣٥٥ بقى امران
- ٣٥٥ الأول:فى جريان البحث فى ألفاظ المعاملات و عدمه
- ٣٤٣ الثانى:القول فى ثمره النزاع فى المعاملات
- ٣٤٣ اشاره
- ٣٤٥ بقيت هنا مسألتان:
- ٣٤٥ المسأله الاولى:أنّ البيع فى الآيه الشريفه
- ٣٤٦ المسأله الثانيه:
- ٣٧١ الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك اللفظى
- ٣٧٩ الأمر الثانى عشر: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٣٧٩ ذكر مقدمتين حتّى يعلم محلّ النزاع:
- ٣٧٩ اشاره
- ٣٧٩ إحداهما:
- ٣٧٩ و الثانيه:
- ٣٨٠ و لا يخفى أنّ فى هذه العبارة ثلاث احتمالات
- ٣٨٠ الأول:أنّ يكون مدار كلامه قدس سزه
- ٣٨١ الاحتمال الثانى:
- ٣٨١ اشاره

- ٣٨١ توضيحه:
- ٣٨٢ الاحتمال الثالث:
- ٣٩٧ الأمر الثالث عشر: في المشتق
- ٣٩٧ اشاره
- ٣٩٩ الأمر الأول: في أن النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟
- ٤٠٩ الأمر الثاني: في جريان النزاع في اسم الزمان
- ٤١٥ الأمر الثالث: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع
- ٤٢٥ الأمر الرابع: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع
- ٤٣١ الأمر الخامس: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع
- ٤٣٥ الأمر السادس: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع
- ٤٣٩ الأقوال في مسأله المشتق
- ٤٣٩ اشاره
- ٤٤٢ أدله القول بالأعم
- ٤٤٢ الأول-التبادر:
- ٤٤٢ الثاني:عدم صحه سلب
- ٤٤٤ بساطه مفهوم المشتق
- ٤٤٤ الأول:في أن مفهوم المشتق و معناه التصوري بسيط أم مركب؟
- ٤٥٨ الأمر الثاني:الفرق بين المشتق و مبدئه
- ٤٦٨ الأمر الثالث:في ملاك الحمل
- ٤٦٩ الأمر الرابع:في كيفيه حمل صفات البارئ على ذاته المقدسه
- ٤٧٢ الأمر الخامس:لا يعتبر في صدق المشتق التلبس الحقيقي
- ٤٧٥ المقصد الأول: في الأوامر
- ٤٧٥ اشاره
- ٤٧٧ الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من جهات
- ٤٧٧ اشاره
- ٤٧٧ الجبهه الاولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

- ٤٨٩ الجبهه الثانيه: فى أنّ العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟
- ٤٩٣ الجبهه الثالثه: فى أنّ مفاد الأمر عباره عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعمّ منه؟
- ٥٠٧ الجبهه الرابعه: فى أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائى
- ٥٠٧ اشاره
- ٥١٧ اتحاد الطلب و الإراده و عدمه
- ٥٣٣ الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر
- ٥٣٣ اشاره
- ٥٣٣ المبحث الأول: فى معانى الصيغه
- ٥٣٩ المبحث الثانى: فى أنّ الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب
- ٥٥١ المبحث الثالث: دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب
- ٥٥٩ المبحث الرابع: فى الواجب التعبدى و التوصلى
- ٥٥٩ اشاره
- ٥٦٤ إذا عرفت هذا فلنشرع البحث بذكر أدلّه القولين
- ٦٠٩ المبحث الخامس: فى دلالة الصيغه على الوجوب النفسى
- ٦١٥ المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر
- ٦١٩ المبحث السابع: فى المزّه و التكرار
- ٦١٩ اشاره
- ٦١٩ أمّا الجبهه الاولى
- ٦٢٤ و أمّا البحث عن الجبهه الثانيه
- ٦٢٧ و التحقيق:
- ٦٣٥ المبحث الثامن: فى الفور و التراخى
- ٦٣٥ اشاره
- ٦٤٣ استمراريّة الفوريّة و عدمها
- ٦٤٧ الفصل الثالث: فى الإجزاء
- ٦٤٧ اشاره
- ٦٧٧ فى الأوامر الظاهريه

| | | |
|-----|-------|---|
| ٦٨١ | | في الاصول العمليه |
| ٦٩٧ | | المجلد ٢ |
| ٦٩٧ | | اشاره |
| ٦٩٧ | | اشاره |
| ٧٠١ | | تتمه المقصد الاول في الاوامر |
| ٧٠١ | | الفصل الرابع: في مقدمه الواجب |
| ٧٠١ | | اشاره |
| ٧٠١ | | الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه المسأله فقهيته أو اصوليته؟ |
| ٧٤٥ | | الأمر الثاني: في تقسيمات الواجب |
| ٧٤٥ | | الأول: المطلق و المشروط |
| ٧٤٥ | | اشاره |
| ٧٤٧ | | و التحقيق: |
| ٧٦٠ | | الثاني: المعلق و المنجز |
| ٧٦٠ | | اشاره |
| ٧٦٤ | | البحث في إمكان الواجب المعلق و استحالتة: |
| ٧٨٥ | | الأمر الثالث: الواجب النفسى و الغيرى |
| ٨١٧ | | الأمر الرابع: تبعيته الوجوب الغيرى لوجوب ذى المقدمه فى الإطلاق و الاشتراط |
| ٨١٧ | | اشاره |
| ٨٢٣ | | نكته: |
| ٨٣١ | | نكته: |
| ٨٤٢ | | الواجب الأصلى و التبعى |
| ٨٤٩ | | الأمر الخامس: فى بيان الثمره فى مسأله مقدمه الواجب |
| ٨٥٣ | | الأمر السادس: فى تأسيس الأصل فى المسأله |
| ٨٥٣ | | اشاره |
| ٨٥٧ | | مسأله مقدمه الواجب و الأقوال فيها |
| ٨٦٨ | | تتمه: فى مقدمه الحرام |

| | |
|------|---|
| ٨٧٣ | الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و عدمه |
| ٩٢١ | الفصل السادس: فى أنه هل يجوز الأمر للأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟ |
| ٩٢٥ | الفصل السابع: فى أنه هل تتعلق الأوامر و النواهى بالطبائع أو بالأفراد؟ |
| ٩٣٣ | الفصل الثامن: فى نسخ الوجوب |
| ٩٣٧ | الفصل التاسع: فى الواجب التعيينى و التخييرى و كيفيته تعلق الحكم بهما |
| ٩٣٧ | اشاره |
| ٩٤١ | تذنيب: |
| ٩٤٥ | الفصل العاشر: فى وجوب الواجب الكفائى |
| ٩٥١ | الفصل الحادى عشر: فى الواجب الموقت و الموسع |
| ٩٥٩ | المقصد الثانى: فى النواهى |
| ٩٥٩ | اشاره |
| ٩٦١ | فى دلالة صيغه النهى |
| ٩٧٣ | فصل: فى اجتماع الأمر و النهى |
| ٩٧٣ | اشاره |
| ٩٧٣ | قبل الخوض فى المقصود يقدم امور: |
| ٩٧٣ | الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين |
| ٩٧٦ | الأمر الثانى: الذى تعرضه صاحب الكفايه قدس سره عبارته عن الفرق بين هذه |
| ٩٧٩ | الأمر الثالث الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره: أن مسأله اجتماع الأمر |
| ٩٨١ | الأمر الرابع: الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان المقدمه عبارته عن |
| ٩٨٢ | الأمر الخامس الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره: عبارته عن تعميم النزاع |
| ٩٨٣ | الأمر السادس الذى تعرضه صاحب الكفايه قدس سره بعنوان المقدمه: أن بعض |
| ٩٨٥ | الأمر السابع: الذى تعرضه صاحب الكفايه قدس سره متضمن لدفع التوهمين |
| ٩٨٨ | الأمر الثامن: الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره و كذا الأمر التاسع متضمن |
| ٩٩١ | الأمر العاشر الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره: و هو يتضمن بيان الثمره |
| ١٠١٢ | أصل البحث فى المسأله و بيان المختار فيها |
| ١٠١٢ | اشاره |

- الأول: أن تعلق الأحكام بالطبائع و العناوين كاشف عن تحقق الملاك فيها ----- ١٠١٢
- الأمر الثاني: أن التمسك بأصالة الإطلاق متوقف على جريان مقدمات ----- ١٠١٣
- الأمر الثالث: أن الأوامر و النواهي هل تتعلق بنفس الطبائع أو تتعلق ----- ١٠١٤
- في أن النهي عن الشيء يقتضى فساده أم لا ----- ١٠٤٥
- اشاره ----- ١٠٤٥
- و أما البحث عن مقدمات المسأله فقال المحقق الخراساني قدس سره ----- ١٠٤٦
- اشاره ----- ١٠٤٦
- المقدمه ----- ١٠٤٦
- المقدمه الثانيه: أنه لا شك في اصوليه هذه المسأله لانطباق ضابطه علم ----- ١٠٤٦
- المقدمه الثالثه: أن الظاهر من لفظ النهي هو النهي التحريمى ----- ١٠٤٧
- المقدمه الرابعه: أن لفظ الشيء في عنوان البحث عام ----- ١٠٥٠
- المقدمه الخامسه: في توضيح عنوانى الصحه و الفساد ----- ١٠٥٣
- المقدمه السادسه: في صورته الشك ----- ١٠٦١
- الأول: في اقتضاء النهي عن العباده لفسادها ----- ١٠٦٩
- المقام الثاني: في اقتضاء النهي عن المعامله لفسادها ----- ١٠٧١
- اشاره ----- ١٠٧١
- نكته: ----- ١٠٧٤
- تذنيب: ----- ١٠٨٠
- المقصد الثالث: في المفاهيم ----- ١٠٨٣
- اشاره ----- ١٠٨٣
- ثم إن صاحب الكفايه قدس سره ذكر أمرين قبل الورود في البحث، و لا بد من ----- ١٠٨٦
- اشاره ----- ١٠٨٦
- الأول: أن المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله ----- ١٠٨٦
- الأمر الثاني: أن النزاع في بحث المفاهيم نزاع صغرى أو نزاع كبرى؟ ----- ١٠٨٧
- و التحقيق: أنه لا يثبت بهذا الطريق المفهوم الذى يكون محل البحث بعد ----- ١٠٨٩
- اشاره ----- ١٠٨٩

- الأول: ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في تنبيهات بحث المفاهيم ١٠٨٩
- الأمر الثاني: أنه سلمنا صحه بيان المتقدمين ١٠٩٠
- و إنما الكلام في منشأ هذه العله المنحصره و منشأ الدلاله عليها، احتمالات: ١٠٩٠
- اشاره ١٠٩٠
- الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع ١٠٩١
- الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤها الانصراف؛ ١٠٩٢
- الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العله المنحصره الإطلاق بمقدمات ١٠٩٢
- الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ١٠٩٤
- الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ١٠٩٥
- الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء في ١٠٩٦
- اشاره ١٠٩٦
- الأول: أن المجعولات الشرعيه عباره عن الأحكام الخمسه التكليفية و ما ١٠٩٦
- الأمر الثاني: أن مورد التمسك بالإطلاق و مجراه هو المجعول الشرعى ١٠٩٦
- اشاره ١٠٩٦
- و لكن التحقيق أن هذا الطريق أيضا ليس بصحيح، فإنا نقول: ١٠٩٧
- أولا: أن بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه ١٠٩٧
- و ثانيا: أنه لو فرضنا تماميه هذين المبنيين فلا يصح ما يستفاد منهما ١٠٩٧
- هذا و نضيف إليه تنبيهات بصوره إشكالات و دفعها فنقول: ١١٠٢
- التنبيه الأول: إن قلت: إن قاعده العليه تقتضى تحقق الإكرام قهرا من غير ١١٠٢
- التنبيه الثاني: في تعدد الشرط و وحده الجزاء: ١١٠٢
- التنبيه الثالث: في تداخل المستببات و عدمه: ١١٠٦
- و التحقيق يقتضى بيان امور بعنوان المقدمه لتفقيح محل النزاع: ١١٠٧
- الأول: أنه إذا قال أحد الدليلين: «إذا بليت فتوضأ» ١١٠٧
- الأمر الثاني: أن يكون الجزاء قابلا للتعدد و التكرار ١١٠٧
- الأمر الثالث: أنه يتحقق في باب التداخل عنوانان ١١٠٧
- الأمر الرابع: أن بحث التداخل يرتبط بمقام الإثبات و ظهور القضيه ١١٠٨

- ١١٠٩ ----- أن أبطلنا ثلاثه منها يتعين الاحتمال الرابع فهرا
- ١١١٠ ----- الأول: أنه إذا تحقّق البول و النوم معا -
- ١١١٠ ----- الاحتمال الثاني: أنه إذا تحقّق البول و النوم معا يكون وجوب الوضوء
- ١١١٠ ----- الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركّب من البول و النوم مؤثراً في
- ١١١٠ ----- فيبقى الاحتمال الرابع و هو: أن يكون كلّ سبب مؤثراً في مسبّب خاص
- ١١٢٦ ----- البحث في مفهوم الوصف
- ١١٢٨ ----- مفهوم الغايه
- ١١٣٢ ----- في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه
- ١١٣٥ ----- المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ
- ١١٣٥ ----- اشاره
- ١١٦٣ ----- فصل: في المخصّص المجمال
- ١١٦٣ ----- اشاره
- ١١٦٤ ----- و التحقيق:
- ١١٦٨ ----- تتمه:
- ١١٧٧ ----- و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبيهات:
- ١١٧٧ ----- الأول: لو فرض كون النسبه بين دليل العامّ و دليل الخاصّ عموماً من وجه
- ١١٨٠ ----- التنبيه الثاني: في جريان حكم العامّ فيما يكون صدق عنوان الخاصّ عليه
- ١١٩١ ----- التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان وهم و إزاحه
- ١١٩٥ ----- التنبيه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شكّ في
- ١١٩٩ ----- فصل: في العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
- ١١٩٩ ----- اشاره
- ١١٩٩ ----- و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من بيان امور بعنوان المقدّمه
- ١١٩٩ ----- اشاره
- ١١٩٩ ----- الأول: أنّ ملاك حجّته أصالة العموم هو الظنّ النوعي أو الظنّ الشخصي
- ١١٩٩ ----- الأمر الثاني: أنّ حجّته أصالة العموم مختصّه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟
- ١١٩٩ ----- الأمر الثالث: أنّ محلّ النزاع هنا العامّ الصادر عن المولى

- الأمر الرابع: أن محلّ النزاع يختصّ بالمخصّصات المنفصلة ١٢٠٠
- و التحقيق: أنه يعتبر في منجزته العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال ١٢٠٧
- فصل: في الخطابات الشفاهية ١٢٠٩
- اشاره ١٢٠٩
- و لكنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه ١٢٠٩
- اشاره ١٢٠٩
- الأوّل: أن يقال: هل يصحّ تعلّق التكليف المتكفّل له الخطاب بالمعدومين ١٢٠٩
- الثاني: أنه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالنداء ١٢٠٩
- الثالث: أن الألفاظ العامه، مثل: «الذين» و«الناس» لواقعه عقيب أداه ١٢١١
- و التحقيق: ١٢١٣
- اشاره ١٢١٣
- نكته: ١٢١٤
- نكته اخرى: ١٢١٤
- و التحقيق: أن عنوان البحث بأنّ الخطابات الشفاهية هل تختصّ ١٢١٧
- فصل: في ثمره الخطابات الشفاهية ١٢٢٠
- فصل: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ١٢٢٤
- فصل: في التخصيص بالمفهوم ١٢٣٠
- اشاره ١٢٣٠
- فيه احتمالات متعدده على سبيل القضيّه المانع الخلو: ١٢٣١
- الأوّل: أن يكون بمعنى إلغاء الخصوصيّة ١٢٣١
- الثاني: أن يكون المقصود منه المعنى الكنائى ١٢٣١
- الثالث: أن يكون المقصود منه الفرد الجلى ١٢٣١
- الرابع: أن يكون المقصود منه الأولويّه القطعيّه ١٢٣١
- الخامس: أن يكون المقصود منه الموارد التي تجرى فيها علّه الحكم و يعتبر ١٢٣٢
- فصل: في الاستثناء المتعقّب لجمل ١٢٣٨
- اشاره ١٢٣٨

- و التحقيق: بأنّ هذا الكلام ليس بتام؛ إذا فيه: ١٢٤٠
- فصل: في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ١٢٤٨
- فصل: في دوران الخاص بين كونه مخصّصاً و ناسخاً ١٢٥٦
- اشاره ١٢٥٦
- و في الصورة الثانيه ١٢٥٦
- اشاره ١٢٥٦
- و يتحقّق هنا قولان: ١٢٥٧
- الأوّل: ما نقل عن بعض الأعظم ١٢٥٧
- القول الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه ١٢٥٧
- الصورة الثالثه: أن يكون الخاصّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام ١٢٥٩
- الصورة الرابعه: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ، و قبل حضور وقت العمل به ١٢٦٥
- الصورة الخامسه: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل ١٢٦٥
- المقصد الخامس: في المطلق و المقيد ١٢٧٠
- اشاره ١٢٧٠
- نكته: ١٢٧٥
- في تقسيم الماهيته إلى أقسام ثلاثه ١٢٧٨
- البحث عن علم الجنس ١٢٨٠
- اشاره ١٢٨٠
- و كان لاستاذنا السيد الإمام قدّس سرّه هنا بيان يحتاج إلى توضيح، و هو متوقّف ١٢٨٢
- اشاره ١٢٨٢
- الاولى: بأنّ التعريف و التنكير أمران واقعيان لا يرتبطان باللحاظ ١٢٨٢
- المقدمه الثانيه: أنّ الماهيته في نفسها ليست بمعرفه و لا نكره ١٢٨٢
- البحث عن المفرد المعرف باللام ١٢٨٤
- الجمع المحلي باللام ١٢٨٨
- اشاره ١٢٨٨
- النكره: ١٢٨٩

| | |
|---|------|
| مقدمات الحكمه | ١٢٩٤ |
| اشاره | ١٢٩٤ |
| المقدمه الاولى: أن يكون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإجمال | ١٢٩٤ |
| المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام | ١٢٩٤ |
| المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب، | ١٢٩٧ |
| و التحقيق: | ١٣٠٠ |
| و اعلم أن الانصراف مانع من تحقق الإطلاق بعد تماميه مقدمات الحكمه، | ١٣٠١ |
| اشاره | ١٣٠١ |
| أحدها: انصراف المطلق إلى المقتيد فى بادئ النظر | ١٣٠١ |
| ثانيها: انصراف المطلق إليه لكونه القدر المتيقن فى مقام التخاطب | ١٣٠١ |
| ثالثها: انصراف المطلق إلى المقتيد لكثرة استعماله فيه | ١٣٠٢ |
| رابعها: انصراف المطلق إلى المقتيد؛ لصيرورته حقيقه ثانويه له و مشتركا | ١٣٠٢ |
| خامسها: انصراف المطلق إلى المقتيد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ | ١٣٠٢ |
| أحكام المطلق و المقتيد | ١٣٠٤ |
| فصل: فى المجمع و المبين | ١٣١٤ |
| فهرس المطالب | ١٣١٦ |
| المجلد ٣ | ١٣٢١ |
| اشاره | ١٣٢١ |
| اشاره | ١٣٢١ |
| المقصد السادس: فى بيان الأمارات | ١٣٢٥ |
| اشاره | ١٣٢٥ |
| فى مباحث القطع | ١٣٢٧ |
| تمهيد فى أقسام حالات المكلف و لزوم العمل بالقطع عقلا | ١٣٢٧ |
| اشاره | ١٣٢٧ |
| و لا بدّ من البحث فى هذه العبارة من جهتين: | ١٣٣١ |
| الاولى: فى نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟ و أن | ١٣٣١ |

- و المهمة هنا البحث في الجبهه الثانيه، أى في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه ----- ١٣٣٤
- في التجزى ----- ١٣٤٥
- و لا بدّ قبل الخوض في هذا البحث من ذكر امور بعنوان المقدمه: ----- ١٣٤٥
- الأمر الأول:في معنى التجزى و الانتقاد بحسب الاصطلاح، ----- ١٣٤٥
- الأمر الثاني:أنّ التجزى لا يختصّ بالقطع و إن كان هو مصداقه البين، ----- ١٣٤٥
- الأمر الثالث:أنّ القطع قد يكون طريقتا و قد يكون موضوعيا، ----- ١٣٤٦
- إذا عرفت هذا فيقع البحث في التجزى ----- ١٣٤٦
- اشاره ----- ١٣٤٦
- فيقع البحث فيه من ----- ١٣٤٩
- الجبهه الأولى:في أنّه قبيح عقلا أم لا؟ ----- ١٣٤٩
- الجبهه الثانيه:في أنّ التجزى حرام شرعا أم لا؟ ----- ١٣٤٩
- الجبهه الثالثه في التجزى:أنّه يوجب استحقاق العقوبه أم لا؟ ----- ١٣٥٨
- الإرادته اختياريه أم لا؟ ----- ١٣٦٥
- اشاره ----- ١٣٦٥
- الكلام هنا يقع في مسائل: ----- ١٣٦٥
- المسأله الأولى:أنّه تتحقّق هنا قاعده كليّه ----- ١٣٦٥
- المسأله الثانيه:في بيان المراد من جمله:«الذاتى لا يعلّل» ----- ١٣٧٠
- المسأله الثالثه:أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه صرّح بأنّ السؤال عن شقاوه ----- ١٣٧١
- في أقسام القطع و أحكامها ----- ١٣٧٧
- اشاره ----- ١٣٧٧
- قيام الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه مقام القطع ----- ١٣٩١
- الموافقته الالتزاميه ----- ١٤٠٣
- قطع القطّاع ----- ١٤٠٩
- العلم الإجمالى ----- ١٤١١
- مباحث الظنّ ----- ١٤٢٣
- اشاره ----- ١٤٢٣

- ١٤٤٩ حكم الشك في الحجية
- ١٤٥٥ الحجج و الأمارات
- ١٤٥٥ حجيه الظواهر
- ١٤٥٥ اشاره
- ١٤٥٥ و البحث فيها من جهات:
- ١٤٥٥ الجبهه الأولى:في أنه لا شك في حجيه الظواهر في الجملة،
- ١٤٥٥ الجبهه الثانيه:في أقسام الدلاله:
- ١٤٥٥ الدلاله الأولى:ما تسمى بالدلاله التصوريه،أو الوضعيه -
- ١٤٥٦ الدلاله الثانيه:و تسمى بالدلاله التصديقيه الاولى،و هي دلاله اللفظ على
- ١٤٥٦ الدلاله الثالثه:الدلاله التصديقيه الثانيه،و هي دلاله الكلام على كون المعنى
- ١٤٥٦ الجبهه الثالثه:في الخصوصيات المعتره في كلمات الشارع لاستفاده الحكم
- ١٤٥٦ الاولى:إحراز أصل صدور الكلام من الشارع،
- ١٤٥٧ الثانيه:إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبيه،
- ١٤٥٧ الثالثه:إثبات جهه الصدور،
- ١٤٥٧ الرابعه:إثبات الإراده الاستعماليه،
- ١٤٥٨ الخامسه:إثبات الإراده الجدّيه،
- ١٤٥٨ إنّ الأقوال في حجيه الظواهر متعدده،
- ١٤٥٨ القول الأول حجيه الظواهر مطلقا
- ١٤٥٩ القول الثاني:إنّ حجيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق،
- ١٤٥٩ القول الثالث:إنّ حجيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف،
- ١٤٥٩ القول الرابع:ما أفاده المحقق القمي قدس سره من التفصيل بين من قصد إفهامه
- ١٤٦١ القول الخامس:التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجيه
- ١٤٦١ و تستفاد حجيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدده
- ١٤٦١ الوجه الأول:أنّ الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه و العمل به
- ١٤٦٢ الوجه الثاني:أنّ القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لرسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم
- ١٤٦٢ الوجه الثالث:المتواتر عند الخاصه و العامه أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال:«إتّى

- الوجه الرابع: الروايات الكثيرة الدالّة على عرض الأخبار الواصلة إلينا ١٤٦٢
- الوجه الخامس: الأخبار الواردة في ردّ الشروط المخالفه للكتاب، ١٤٦٣
- الوجه السادس: الروايات التي تدلّ بوضوح على أنّ الأئمة عليهم السلام أرجعوا ١٤٦٣
- أدلّه القائلين بعدم حجّيه ظواهر الكتاب: ١٤٦٤
- الدليل الأول: أنّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى، ١٤٦٤
- الدليل الثاني: أنّه لا شكّ في أنّ القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه، ١٤٦٥
- الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى، ١٤٦٥
- الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود قرائن منفصله في الروايات على ١٤٦٧
- حجّيه قول اللغوى ١٤٧١
- اشاره ١٤٧١
- و يمكن أن يستدلّ على حجّيه قول اللغوى بعنوان الظنّ الخاصّ بوجوه: ١٤٧١
- الوجه الأول: الإجماع القولى، ١٤٧١
- الوجه الثاني: الإجماع العملى، ١٤٧٢
- الوجه الثالث: أنّ اللغوى من أهل الخبره في تشخيص معانى الألفاظ، ١٤٧٢
- و أمّا الدليل على حجّيه قول اللغوى بعنوان الظنّ المطلق ١٤٧٣
- حجّيه الإجماع ١٤٧٥
- حجّيه الشهره الفتوائيه ١٤٨٣
- حجّيه الخبر الواحد ١٤٨٩
- اشاره ١٤٨٩
- أدلّه القائلين بعدم حجّيه الخبر الواحد ١٤٩١
- أمّا الكتاب ١٤٩١
- و أمّا السنّه ١٤٩٦
- و أمّا الإجماع: ١٤٩٧
- و أمّا العقل ١٤٩٨
- أدلّه القائلين بحجّيه الخبر الواحد ١٤٩٨
- الدليل الأول الكتاب ١٤٩٨

- ١٤٩٨ الآيه الاولى: آيه النبأ
- ١٥١٥ الآيه الثانيه: آيه النفر
- ١٥٢١ الآيه الثالثه: آيه الذكر
- ١٥٢٢ الدليل الثانى-الستّه:
- ١٥٢٧ الدليل الثالث-الإجماع:
- ١٥٢٩ الدليل الرابع-العقل:
- ١٥٣٢ الدليل الخامس-السيره العقلانيه:
- ١٥٣٥ المقصد السابع: فى مباحث الاصول العمليه
- ١٥٣٥ اشاره
- ١٥٣٩ القول : فى أصله البراءه
- ١٥٣٩ اشاره
- ١٥٤١ ينبغى تقديم مقدمتين قبل الورود فى أصل البحث و بيان الأدلّه:
- ١٥٤١ المقدمه الأولى:أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه جعل الشكّ فى التكليف الذى هو
- ١٥٤١ المقدمه الثانيه:أنّ النزاع بين الاصوليين و الأخباريين فى مسأله البراءه إنّما
- ١٥٤٢ فنعتقد البحث فى مقامين:
- ١٥٤٢ اشاره
- ١٥٤٣ المقام الأوّل:فى أدلّه الاصوليين على البراءه
- ١٥٤٣ اشاره
- ١٥٤٣ الدليل الأوّل:الكتاب
- ١٥٥١ الدليل الثانى:الستّه
- ١٥٥١ الروايه الاولى: حديث الرفع
- ١٥٥٢ أمّا مقام الأوّل:ففيه أمور يجب تقديمها لفقّه الحديث:
- ١٥٥٢ الأمر الأوّل-فى معنى الرفع و الدفع:
- ١٥٥٢ الأمر الثانى-فى بيان المراد من الرفع فى الحديث الشريف:
- ١٥٥٣ الأمر الثالث:فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور إلى العناوين التسعه هل
- ١٥٥٤ الأمر الرابع-فى بيان مصحح الادعاء:

- الأمر الخامس-في شمول الحديث للامور العدمية:----- ١٥٥٦
- الأمر السادس:أنه لا شك في أنه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت----- ١٥٥٩
- الأمر السابع:في كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التي لا يكون في رفعها ما----- ١٥٦٠
- الأمر الثامن:في حكمه حديث الرفع على الأدلّه الواقعيّه،----- ١٥٦٠
- و أما المقام الثاني:ففي البحث عن فقره «ما لا يعلمون»،----- ١٥٦١
- و أما المقام الثالث:ففي البحث عن الفقرات الاخرى،----- ١٥٦٦
- الجهه الأولى:أن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو تعلق الرفع بنفس الخطأ----- ١٥٦٦
- الجهه الثانيه:في البحث عن فقره «ما نسوا»----- ١٥٦٧
- الجهه الثالثه:في البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»:----- ١٥٧١
- الجهه الرابعه:في البحث عن الفقرات الثلاث بلحظ الأحكام الوضعيه،----- ١٥٧٤
- الروايه الثانيه:ما رواه الشيخ الصدوق قدس سرّه مرسلًا،----- ١٥٧٨
- الجهه الأولى:في الاحتمالات الوارده في الحديث ثبوتًا،----- ١٥٧٨
- الجهه الثانيه:في حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع،----- ١٥٧٩
- الجهه الثالثه:فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإتيان:----- ١٥٨٤
- الروايه الثالثه:قوله عليه السلام:«الناس في سعه ما لم يعلموا»----- ١٥٨٥
- الروايه الرابعه:قوله عليه السلام:«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع----- ١٥٨٧
- الروايه الخامسه:قوله عليه السلام:«كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام----- ١٥٨٩
- الروايه السادسه:قوله عليه السلام:«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى----- ١٥٩٠
- الدليل الثالث:الإجماع----- ١٥٩٢
- الدليل الرابع:العقل----- ١٥٩٢
- المقام الثاني:في أدلّه الأخباريون على الاحتياط----- ١٥٩٧
- اشاره----- ١٥٩٧
- الدليل الأول:الكتاب----- ١٥٩٧
- الدليل الثاني:السّنه----- ١٥٩٩
- الطائفه الأولى:ما دلّ على حرمه الإفتاء بغير علم----- ١٥٩٩
- الطائفه الثانيه:ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم----- ١٦٠٠

- الطائفة الثالثة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه بلا تعليل: ١٦٠٠
- الطائفة الرابعة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل: ١٦٠١
- الطائفة الخامسة: ما دلّ على الاحتياط في الشبهات: ١٦٠١
- الطائفة السادسة: ما دلّ على تثليث الامور: ١٦٠٣
- الدليل الثالث: العقل ١٦٠٥
- الوجه الأول: أنّ الأصل في الأشياء في غير الضروريات هو الحظر إلّا ١٦٠٥
- الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ١٦٠٦
- الوجه الثالث: أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بوجود تكاليف ١٦٠٨
- تنبيهات البراءة ١٦١٧
- التنبيه الأول: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ١٦١٧
- التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط مطلقاً ١٦٢١
- التنبيه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة ١٦٢٤
- التنبيه الرابع: في أخبار من بلغ ١٦٢٩
- القول: في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين ١٦٣٥
- اشاره ١٦٣٥
- فصل: في دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة ١٦٣٧
- جريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين المحذورين ١٦٤١
- جريان البراءة الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين ١٦٤٥
- عدم جريان الاستصحاب في الدوران بين المحذورين ١٦٤٩
- اختلاف المحذورين من حيث الأهمّيّة مع وحده الواقعه ١٦٥١
- في تعدّد الوقائع المقتضى لتعدّد التكليف ١٦٥٣
- دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في التعديّات ١٦٥٧
- القول: في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين ١٦٥٩
- اشاره ١٦٥٩
- المقام الأول: في تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينه ١٦٦١
- و قبل الخوض في ذلك لا بدّ من تقديم أمرين: ١٦٦١

- الأول: في ملاك حكم العقل لجريان قاعده الاشتغال ١٦٤١
- الثاني: في إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ١٦٤٣
- المخالفة القطعيه ١٦٤٧
- الروايات الداله على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ١٦٤٧
- رأى الشيخ الأعظم في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم ١٦٧١
- الموافقه القطعيه ١٦٧٩
- اشاره ١٦٧٩
- و لا بدّ من التنبيه على امور: ١٦٨٤
- الأمر الأول: تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات ١٦٨٧
- الأمر الثاني: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي ١٦٩١
- الأمر الثالث: في شرطيه الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي ١٦٩٧
- الفرق بين الخطابات الشخصيه و الخطابات القانونيه ١٦٩٩
- الأمر الرابع: في الشبهه الغير المحصوره ١٧٠٩
- ضابطه الشبهه الغير المحصوره ١٧١٥
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في ضابط الشبهه الغير المحصوره ١٧١٧
- مقتضى القاعده عند الشكّ في كون شبهه محصوره أو غير محصوره ١٧١٩
- تنبيهان ١٧٢١
- الأمر الخامس: في حكم الملاقى لأحد أطراف ١٧٢٣
- عدم كاشفئه البيّنه الثانيه بعد إقامه البيّنه الاولى ١٧٢٤
- مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقاه ١٧٣١
- شبهه المحقق الحائرى و جوابها ١٧٣٢
- المقام الثاني: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر، و بيان حكم العقل ١٧٣٩
- اشاره ١٧٣٩
- المطلب الأول: في الأقلّ و الأكثر الذى يكون من قبيل الكلّ و الجزء ١٧٤٣
- اشاره ١٧٤٣
- في جريان البراءه العقليه ١٧٤٣

- الأول: أن المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار و اللحاظ تكون كالمركبات ----- ١٧٤٣
- الثاني: أن المأمور الذي امر بإيجاد مركب اعتباري إذا قصد امتثال الأمر ..----- ١٧٤٤
- الثالث: الأمر المتعلق بالمركب الاعتباري لا يكون إلا أمرا واحدا متعلقا ..----- ١٧٤٤
- إشكالات جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها ..----- ١٧٤٤
- الإشكال الأول: أن دوران الأمر في باب الأقل و الأكثر هو دوران بين المتباينين؛ ..----- ١٧٤٤
- الإشكال الثاني: ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية ..----- ١٧٤٧
- الإشكال الثالث: أن وجوب الأقل دائر بين كونه نفسيا يترتب على مخالفه ..----- ١٧٥١
- الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله و هو ينحل إلى وجهين: ..----- ١٧٥٢
- الإشكال الخامس: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشية الكبيره على ..----- ١٧٥٥
- الإشكال السادس: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه ..----- ١٧٥٦
- الإشكال السابع: ما أورده نفس الشيخ المحقق الأنصاري في الرسائل ..----- ١٧٥٨
- الإشكال الثامن: و هو يختص بالواجبات التعبدية ..----- ١٧٦١
- المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل و الأكثر من قبيل ..----- ١٧٦٩
- المطلب الثالث: في دوران الأمر ..----- ١٧٧٧
- المطلب الرابع: في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ..----- ١٧٨٥
- اشاره ..----- ١٧٨٥
- تكملة: ..----- ١٧٩٠
- و لا بد من التنبيه على أمرين: ..----- ١٧٩٠
- الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو ..----- ١٧٩١
- المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبه إلى النقيصه ..----- ١٧٩١
- إشكال الشيخ الاعظم في المقام: ..----- ١٧٩١
- ردّ تفصيل المحقق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه ..----- ١٧٩٦
- تتمه: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركب ..----- ١٧٩٨
- المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصه السهوية ..----- ١٨٠٣
- المقام الثالث: في حال الزيادة العمديه أو السهوية ..----- ١٨٠٨
- كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه ..----- ١٨٠٩

| | |
|------|---|
| ١٨١٣ | مقتضى الأصل في الزيادة |
| ١٨١٨ | المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويّة في الزيادة و النقيصه |
| ١٨١٨ | مقتضى الروايات الواردة في الزيادة |
| ١٨٢٠ | مقتضى حديث «لا تعاد» |
| ١٨٢٠ | الاولى: في شموله لحال العمد و عدمه: |
| ١٨٢١ | الثانيه: في شموله للجهل أو النسيان مطلقا في الحكم أو الموضوع |
| ١٨٢٤ | الثالثه: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصة بالنقيصه |
| ١٨٢٥ | النسبه بين حديثي «لا تعاد» و «من زاد»: |
| ١٨٣٣ | الأمر الثاني: في تعدّد الجزء و الشرط |
| ١٨٣٣ | تحرير محلّ النزاع |
| ١٨٣٨ | مقتضى القواعد الأوليّة في المقام في جريان البراه العقليّه |
| ١٨٣٩ | في جريان البراه الشرعيّه |
| ١٨٤٠ | مقتضى القواعد الثانويّه في المقام |
| ١٨٤٠ | التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء: |
| ١٨٤٤ | التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقي الأجزاء |
| ١٨٤٥ | الكلام في مفاد النبويّ |
| ١٨٤٨ | الكلام في العلويّ الأوّل |
| ١٨٥١ | الكلام في مفاد العلويّ الثاني |
| ١٨٥٥ | تممه: في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعده |
| ١٨٥٦ | تكملة |
| ١٨٥٦ | الأمر الأوّل: هل القاعده تجزى في صوره تعدّد الشرط أيضا أم لا؟ |
| ١٨٥٧ | الأمر الثاني: أن العرف كيف يكون مرجعا لتشخيص المراد من الميسور |
| ١٨٥٨ | الأمر الثالث: أن ورود التخصيص إلى القاعده كثير، |
| ١٨٥٩ | فهرس المطالب |
| ١٨٦٧ | المجلد ٤ |
| ١٨٦٧ | اشاره |

- ١٨٤٧ - اشارة
- ١٨٧١ - خاتمه: فى شرائط الاصول
- ١٨٧١ - اشارة
- ١٨٧٣ - حسن الاحتياط مطلقا
- ١٨٨١ - اعتبار الفحص فى جريان البراهه
- ١٨٨١ - اشارة
- ١٨٨١ - أدلته وجوب الفحص
- ١٨٨٩ - فى مقدار الفحص
- ١٨٨٩ - دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص
- ١٨٩٣ - الواجب التهتيى
- ١٨٩٥ - عدم الدليل على الوجوب النفسى التهتيى
- ١٩٠٣ - لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه
- ١٩٠٧ - قاعده لا ضرر
- ١٩٤٥ - تنبيهات قاعده لا ضرر
- ١٩٤٩ - الاستصحاب
- ١٩٤٩ - اشارة
- ١٩٥١ - تعريف الاستصحاب
- ١٩٥١ - اشارة
- ١٩٥١ - فى أنّ الاستصحاب أصل أم إماره:
- ١٩٥١ - اشارة
- ١٩٥١ - الاحتمال الأول: أن يكون أصلا عمليا
- ١٩٥٢ - الاحتمال الثانى: أن يكون الاستصحاب من الأمارات
- ١٩٥٢ - الاحتمال الثالث: أن يكون الاستصحاب وظيفه مجعوله للشاكّ الكذائى
- ١٩٥٢ - الاحتمال الرابع: أن يكون الاستصحاب حكما من أحكام العقل
- ١٩٥٣ - تعريف الشيخ الأنصارى للاستصحاب
- ١٩٥٣ - اشارة

- ١٩٥٦----- تنبيه:
- ١٩٥٧----- تتمه
- ١٩٦٠----- والتحقيق:
- ١٩٦٧----- استدلال الشيخ على القول بالتفصيل
- ١٩٦٧----- اشاره
- ١٩٧٧----- تقریبات الأعلام فی اختصاص الروایه بالشكّ فی الرفع
- ١٩٨٥----- تحقیق المسأله فی الشكّ فی الرفع و المقتضى
- ١٩٩٠----- مورد الاستدلال بالروایه و احتمالاته
- ١٩٩٧----- بیان احتمالات الروایه
- ١٩٩٧----- اشاره
- ٢٠٠٩----- تذييل
- ٢٠١٩----- التفصيل بين الأحكام التکلیفیه و الوضعیه و تحقیق ماهیتها
- ٢٠١٩----- اشاره
- ٢٠٢٢----- کیفیه جعل الأحكام الوضعیه و احتمالاتها
- ٢٠٢٦----- نکتہ
- ٢٠٣١----- تنبيهات الاستصحاب
- ٢٠٣١----- اشاره
- ٢٠٣٣----- التنبيه الأول: فی اعتبار فعلیه اليقين و الشكّ فی الاستصحاب
- ٢٠٣٣----- و أخذهما فی موضوعه على نعت الموضوعیه
- ٢٠٣٤----- والتحقيق:
- ٢٠٣٥----- التنبيه الثاني: فی البحث عن جریان الاستصحاب
- ٢٠٣٥----- فی مؤدیات الأمارات و الطرق الشرعیه و عدمه
- ٢٠٣٩----- التنبيه الثالث: فی تردد المستصحاب
- ٢٠٣٩----- اشاره
- ٢٠٣٩----- و قد يكون المستصحاب کلیًا و استصحاب الکلی على أقسام
- ٢٠٣٩----- القسم الأول: ما إذا علمنا بتحقیق الکلی فی ضمن فرد معین

- القسم الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد مردّد بين متيقّن ٢٠٤٠
- القسم الثالث: هو ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلى لاحتمال قيام فرد آخر ٢٠٥٠
- التنبية الرابع: فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات ٢٠٤١
- اشاره ٢٠٤١
- استصحاب الزمانيات ٢٠٤٤
- شبهه النراقى ٢٠٧٠
- التنبية الخامس: فى الاستصحاب التعليقى ٢٠٧٧
- اشاره ٢٠٧٧
- و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من بيان امور: ٢٠٧٧
- الأول: أنّ محطّ البحث و النقض و الإبرام فى الاستصحاب التعليقى ٢٠٧٧
- الثانى: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشرع و القضايا المشروطة ٢٠٧٧
- الثالث: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع ٢٠٧٨
- و الحاصل: أنّ البحث متمركز و متمخض فى أنّ تعليقيته الحكم هل تكون ٢٠٨٠
- حال معارضة الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى ٢٠٨٩
- التنبية السادس: فى استصحاب عدم النسخ ٢٠٩٩
- التنبية السابع: فى حجّته الأمارات المثبتة دون الاصول ٢١٠٧
- اشاره ٢١٠٧
- تكميل: فى استثناء الوسائط الخفيّة ٢١١٩
- التنبية الثامن: فى الامور المذكوره فى ذيل البحث عن الاصول المثبتة ٢١٢٥
- اشاره ٢١٢٥
- الأمر الأول: أنّ استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت ٢١٢٥
- الأمر الثانى: أنّه لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا ٢١٣٠
- الأمر الثالث: أنّه لا تفاوت فى المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون وجوديًا أو عدميًا ٢١٣٦
- التنبية التاسع: فى ترتب جميع آثار الحكم الظاهرى ٢١٣٧
- التنبية العاشر: فى عدم لزوم كون المستصحب ذا أثر شرعى قبل الاستصحاب ٢١٣٩
- التنبية الحادى عشر: فى مجهولى التاريخ ٢١٤١

- ٢١٤١ اشاره
- ٢١٤١ أما المقام الأول فلا إشكال فيه في جريان استصحاب عدم تحققه في الزمان
- ٢١٤٢ و أما المقام الثاني و هو ما إذا كان الشك في تقدم حادث و تأخره بالنسبه
- ٢١٤٠ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ
- ٢١٤٣ التنبيه الثاني عشر: في الامور الاعتقاديّه
- ٢١٤٩ التنبيه الثالث عشر: في موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص
- ٢١٤٩ اشاره
- ٢١٨٣ تكمله:
- ٢١٨٥ التنبيه الرابع عشر: في أنّ المراد من الشكّ في أدلّه الاستصحاب و كلمات الأصحاب هو
- ٢١٨٥ اشاره
- ٢١٨٨ خاتمه: يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع و...
- ٢١٩٢ المعبر إحرار موضوع القضيه المستصحبه وجدانا
- ٢١٩٥ هل الحاكم بالاتحاد هو العرف أو لسان الدليل؟
- ٢٢٠٥ تعارض الاستصحابين
- ٢٢١٨ نسبه الاستصحاب مع سائر القواعد
- ٢٢٢٥ المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه و الأمارات
- ٢٢٢٥ اشاره
- ٢٢٢٧ التعادل و التراجيح
- ٢٢٤٣ فصل: في قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- ٢٢٤٩ فصل: في تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر
- ٢٢٤٩ اشاره
- ٢٢٥٥ تعارض العموم و الإطلاق
- ٢٢٥٩ دوران الأمر بين النسخ و التخصيص
- ٢٢٥٩ اشاره
- ٢٢٤٧ موارد الدوران بين النسخ و التخصيص
- ٢٢٧٣ دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستصحاب

- ٢٢٧٥ القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين
- ٢٢٧٩ إذا ورد عام و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق
- ٢٢٨١ إذا ورد عام و خاصان بينهما عموم من وجه:
- ٢٢٨٣ إذا ورد عامتان من وجه و خاص
- ٢٢٨٣ إذا ورد عامتان متباينان و خاص
- ٢٢٨٥ فصل: في عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعالمين من وجه
- ٢٢٨٥ اشاره
- ٢٢٨٨ هل المرجحات جاريه في العاقين من وجه أم لا؟
- ٢٢٩١ المقصد الأول: في الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزّيّه و ترجيح لأحدهما في البين
- ٢٢٩١ اشاره
- ٢٢٩١ مقتضى الأصل بناء على الطريقيّه
- ٢٢٩٧ مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين من حيث الفتاوى
- ٢٢٩٨ ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين أو الطوائف من الأخبار
- ٢٣٠٧ تنبيهات
- ٢٣٠٧ اشاره
- ٢٣٠٧ التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسأله الاصوليه:
- ٢٣١١ التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتى و عدمه
- ٢٣١٣ التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى
- ٢٣١٧ التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين
- ٢٣١٩ المقصد الثاني: في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ
- ٢٣١٩ اشاره
- ٢٣١٩ المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب
- ٢٣٢٠ المقام الثاني: في مقتضى الأخبار الواردة في هذا الباب و أنّه هل هو
- ٢٣٤٩ تعريف مركز

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

اشاره

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

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

مشخصات نشر: قم: دارالتفسير، 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

المجلد ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ١

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي إذا أحبّ عبداً ففقهه في الدين واصلّى واصلّم على خاتم المرسلين محمد صلّى الله عليه وآله أجمعين و اللعن على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد، إنّ هذا المشروع الذي بين يديك هو أحد التقريرات لما أفاده المرجع الديني المجاهد المرحوم آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني قدّس سرّه في علم الأصول؛ قرره أحد الأماجد من تلامذته، الأخ الفاضل حجّه الإسلام والمسلمين السيّد صمد علي الموسوي «دامت افاضاته» راعياً للإيجاز والاختصار، مبيّناً للمقصود، وافية بالمراد، مع عبارات واضحة، خالياً عن التعقيد والإطناب المملّ والإيجاز المخلّ، وكان المقرّر ممّن حضر درس الاستاذ في دوره الثاني من محاضراته الاصولية، فطبعاً قرّر ما استفاده مشافهه من نفس هذه دوره و أكمل ما نقص منها ممّا طبعت من دوره الاولى -باللغة الفارسيه في سته عشر مجلداً- وكان المقرّر قد قرّر ثلثي المباحث في زمان حياه الاستاذ قدّس سرّه و طبعها في مجلدين مزينا بتقريظ الاستاذ و مع الأسف اكتملت تقرير المباحث بعد مضيّ سنه من ارتحال الاستاذ إلى جوار ربّه، تغمّده الله برحمته و أسكنه بحبوحات جنّاته. و حيث اضيفت إلى ما كتبه في حياه الاستاذ مباحث اخرى إلى آخر علم الاصول فلا بدّ من التغيير في تنظيم الكتاب فرأينا أنّ الأجدر طبعه في أربع مجلّدات.

و من اللّازم علينا أن نشكر جميع من ساعدنا في مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام لإنجاز هذا المشروع سيّما سماحه حجّه الإسلام و المسلمين الشيخ محمد رضا الفاضل الكاشاني مدير المركز و حجّه الإسلام و المسلمين الشيخ علي الحميداوي الأنصاري «زيد عزمهما» الذي بذل غاية جهده في تنسيق المتون و تقويم النصوص و ايراد العلائم المساعده على القراءه و إعداده للطبع. نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لمرضاه وليّته حجّه بن الحسن العسكري «عجل الله تعالى فرجه الشريف» التي هي مرضاته، إنّه هو السميع الدعاء.

مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام

ص: ٨

كلمه المقرّر

الحمد لله الذى علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاه والسلام على أشرف خلقه محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين، سيّما بقيه الله فى الأرضين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فأشكر الله سبحانه- كما هو أهله و مستحقّه- بما تفضّل عليّ و أجاد بتوفيقى لتقرير دوره كامله فى اصول الفقه من بحوث شيخنا الاستاذ الفقيه الراحل المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكرانى رحمه الله.

قد كان لى شرف الحضور فى دروسه العليا- أى بحوث الخارج فى الفقه و الاصول- فى مدّه عشر سنوات فكان معظم ما قرّرتّه ممّا استفدتّه من درسه حضوراً، و كنت قد أكملت بعضه من دوره الاولى لتدريس خارج الاصول المنتشره باللغه الفارسيه فى سنّه عشر مجلداً.

و كان من دأبى أن التقى به فى كلّ يوم خميس من الاسبوع لملا-حظه ما قرّرتّه، و رفع النقائص منه و تكميل التقرير من حيث الاسلوب، و بيان المطالب المدعومه بالبراهين و الاستدلالات الرصينه. و كان ذلك بعد مراجعتى للتقرير و تهذيبه و ملاحظته مع مجموعه من الزملاء و الأصدقاء فى كلّ يوم.

و الاستاذ رحمه الله كان يتعاطف معى- كولد- بكلّ حنان و شفقه، و يرشدنى بإشاراته

القيّمه، فلا أنسى أبوتّه و لطفه الجسيم، سائلا المولى القدير أن يتغمّده برحمته الواسعه، و يسكنه فسيح جنّاته، و ينزل على مضجعه شآبيب رحمته.

ثمّ أقول بكلّ صراحه: إذا لاحظ القارئ الكريم نقصا في الاسلوب أو في أداء المطالب أو إيصال المفاهيم و المسائل الاصوليه فهو منّى و قلبه بضاعتي، و ما يكون في التقرير من كمال و إحكام و عمق فهو من سماحته رحمه الله.

و قد فرغت من تكميل تقرير مباحث هذا الكتاب (دراسات في الاصول) بعد سنه من رحيل الاستاذ العظيم إلى جوار ربّه الكريم بعد الطبع و انتشار مجلّدين منه من الابتداء إلى انتهاء بحث البراءه في زمان حياه الاستاذ مزينا بتقريظه، و في هذه الطبعه - حيث اضيفت إليها بقيه المباحث و تغيّرت تنظيمات المجلّدات - طبع في أربع مجلّدات.

و اللازم علىّ أن أشكر كلّ من ساعدني في تصحيح و طبع و نشر هذا الكتاب سيّما رئيس مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام سماحه آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (زيد عزّه) و مدير المركز سماحه حجّه الاسلام و المسلمين محمد رضا الفاضل الكاشاني (زيد عزّه) و سماحه حجّه الاسلام و المسلمين الشيخ عليّ الحميداوي الأنصاري (زيد عزّه) الذي بذل غايه جهده في تنسيق المتون و تقويم النصّ و إيراد العلامت المساعده على القراءه و إعداده للطبع.

و اهدي ثواب ما كتبتّه إلى روح الاستاذ أولا و إلى روح والدي الفقيه السيّد عبد الحسين الموسوي سائلا المولى الكريم أن يتقبّله منا بأحسن قبول، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

العبد السيّد صمد عليّ الموسوي الحوزه العلميه - قم المقدسه / ١٣ ج ١٤٢٩/٢ هـ. ق ١٣٨٧/٣/٢٨ هـ. ش.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا و مولانا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله، و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين سيما بقيه الله فى الأرضين، و لعنه الله على أعدائهم و مدعى شئونهم و مخزبى شريعتهم من الآن إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فقد رتب هذا الكتاب تبعا لصاحب الكفايه على مقدمه و مقاصد و خاتمه.

ص: ١١

المقدمه: و هي تشمل على امور

اشاره

و هي تشمل على امور

ص: ١٣

موضوع العلم و مسائله

ثم إنَّ المتداول بين العلماء في بحوثهم أنهم يذكرون قبل ورود في المقاصد مطالب و نكات بعنوان المقدمه، و نحن بعون الله تعالى نتأسى بهم، و نقول: من المقدمات التي أشار إليها المحقق الخراساني في الكفايه في ضمن المقدمه الاولى هي بيان موضوع العلوم.

قال المحقق الخراساني قدس سره (١): «إنَّ موضوع كلِّ علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه... إلخ.

و مراده من بيان هذا المطلب هنا تفسيره الخاص للعرض الذاتى.

و أمّا المهمّ في المقدمه الاولى فهو البحث عن النسبه بين موضوع العلم و بين موضوعات مسائله، و لذا قال صاحب الكفايه قدس سره (٢): «موضوع كلِّ علم هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا، و إن كان يغيرها مفهومها تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفرادها».

و لكننا قبل الورود في هذا البحث نذكر مطالب حول موضوع العلم،

ص: ١٥

١-١) كفايه الاصول ٢: ١.

٢-٢) المصدر السابق.

فبقول:

أولاً: هل أنّ كلّ علم يحتاج إلى الموضوع أم لا؟

و ثانياً: على فرض الاحتياج هل اللازم وحده الموضوع فى كلّ علم أم لا؟

و ثالثاً: أنّ تعريف صاحب الكفايه للموضوع صحيح أم لا؟

و رابعاً: ما هو المقصود من العرض الذاتى؟

و ممّا يستفاد من تعريف المحقق الخراسانى قدّس سرّه للموضوع ضمناً أنّ هذا المعنى عند العلماء أمر مفروغ عنه، و المناطقه أيضاً عرّفوه كذلك. و هذا المعنى يدلّ على مطالب:

ص: ١٤

الأول والثاني: احتياج العلم إلى الموضوع و أن الموضوع في كل علم يكون واحدا

فقد أنكر استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه- (١)الأوّل، و بيان ذلك-حسب تقرير مقرّره-:أنّه لم يكن لمدوّن العلم في بادئ الأمر موضوع مشخص معلوم حتّى يبحث حوله، بل العلوم كانت في بادئ الأمر عدّه مسائل متشكّته و مباحث مهملة ناقصه، و أضافوا إليها في طول الزمان مسائل متجدّده حتّى بلغ ما بلغ، بحيث تعدّ بالآلاف من المباحث و المسائل، بعد ما كانت أوّل نشوءها تبلغ عدد الأصابع.

و يشهد لذلك ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلم الأوّل:من أنّنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسه إلا ضوابط غير مفصّله، و أمّا تفصيلها و إفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كدّرنا فيه أنفسنا (٢).

و على هذا لم يكن في بادئ الأمر موضوع معيّن للعلوم، و هذا الاستدلال منوط بدعوى الاستاذ.

و أمّا ما قرّره المقرّر-من أنّه لا يصحّ أنّ تكون نسبه موضوع العلم

ص: ١٧

١-١) تهذيب الاصول ٥: ١.

٢-٢) ذكره الامام قدّس سرّه في هذا البحث.

و موضوعات المسائل نسبه الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده؛ إذ يمكن أن تكون نسبه موضوع العلم و موضوعات المسائل نسبه الكل و الجزء، مثل:

علم الجغرافيا، أو تكون نسبه الموضوع و موضوعات المسائل نسبه التساوى، مثل: علم العرفان-فهو منوط بالمرحله الرابعه من بحثنا و سوف يأتى إن شاء الله.

كما أن قوله بأن العلم لا- يحتاج إلى موضوع مشخص معلوم غير تام، فإن علم الفقه موضوعه فعل المكلف، و لكن أكثر مسائله التى تبحث فيه لا- ربط لها بفعل المكلف، مثل مسائل الإرث و النجاسات و أمثالها، بل هى مربوطه بالمرحله الثالثه من بحثنا، و سيأتى إن شاء الله تعالى.

و أمّا إن قام الدليل على احتياج العلوم إلى الموضوع فلا منافاه بين ما تقدّم و ما ذكره الاستاذ؛ إذ العلوم و إن كانت فى بادئ الأمر مهمله و ناقصه و لكن نعلم بالبدايه أنّ المناطقه لم يبحثوا فى ضمن مباحث المنطق عن مباحث علوم اخرى كالنحو و الفقه-مثلا- و أنّ النقص و الكمال لا ينفى احتياج العلم إلى الموضوع.

و المشهور من العلماء أقام دليلا على وحده الموضوع، فإن تمّ هذا الدليل فيثبت به أصل الاحتياج أيضا، و لهذا الدليل مقدّمتان:

الاولى: أنّ كلّ علم يترتب عليه غرض واحد و فائده واحده، أى على أساس الغرض الواحد يدوّن علم واحد، فمثلا: دوّن علم النحو لصيانته الإنسان عن الخطأ فى المقال، و دوّن المنطق لصيانته الإنسان عن الخطأ فى الفكر، و هكذا.

الثانيه: أنّ الواحد لا يصدر إلا من الواحد، يعنى لا تؤثر أشياء متباينه على

شئ واحد، إلا- أن تكون بينها جهة مشتركة كالنار و الشمس فى الحراره، فإن كان المعلول متصفا بالوحده كانت العله أيضا كذلك.

و هاتان المقدمتان بضميمه أن كل علم عباره عن مجموعه مسائله، تتجان:

أن المؤثر فى الغرض الواحد هو المسائل، و يترتب غرض علم النحو-مثلا- على مسائل شتى مثل: الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و أمثال ذلك.

ثم إنه لا يخفى أن لكل مسأله من مسائل العلم ثلاثه عناوين: و هى:

الموضوع، و المحمول، و النسبه بينهما.

و إذا لاحظنا مسائل علم النحو-مثلا- قد يكون المحمول فيها واحدا مع وحده الموضوع كالمرفوعات، فإن الخبر فى كل مسأله منها يكون مرفوعا، و قد يكون الموضوع فيها واحدا و المحمول متعددا، مثل: الأحكام الثابته للفاعل نحو الفاعل مقدم على المفعول، و الفاعل مرفوع، و نحو ذلك، و قد يكون الموضوع و المحمول فى المسائل متباينين، مثل: الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و أمثال ذلك، فلا بد من فرض جامع واحد مؤثر فى الغرض و المعلول الواحد.

و يحتمل فى بادئ الأمر أن الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات، أو الجامع بين المحمولات، أو الجامع بين النسب، و لكن المفروض فى القضايا أن عنوان المحمول عنوان عرضى يعرض على الموضوع، ففى مثل «زيد قائم» الموضوع متصف بوصف القيام، فالمحمول عرض و الموضوع معروض، و معلوم أن المعروض مقدم من حيث الرتبه؛ لأنه يكون جامعا.

و من هنا يعلم أن الموضوع مقدم على النسب أيضا فى جعله جامعا.

و ذلك أولاً: أنها معنى حرفى و هو متأخر عن الموضوع.

و ثانياً: أنها متأخره عن المحمول أيضاً، و عنوان النسبه عنوان تبعى، فلا بد أن يكون الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات، فالجامع بين الفاعل و المفعول و المضاف إليه هى الكلمه و الكلام بناء على كونهما شيئاً واحداً.

و الحاصل: أنه لا بد لنا من جامع بين الموضوعات حتى يعبر عنه بموضوع العلم، و لا بد أيضاً أن يكون الجامع شيئاً واحداً.

و لكن اشكل عليه:

أولاً: بأنه لا دليل لترتب غرض واحد على علم واحد، بل يمكن أن يترتب على علم واحد غرضان و فائدتان، بحيث يكون بينهما تلازم.

فإن قلت: إنه يترتب خارجاً على علم واحد غرض واحد، أى ليس فى الخارج علم يترتب عليه غرضان.

قلنا: هذا أمر غير معلوم فلعله يترتب على علم واحد غرضان أو أغراض متعدده.

أما هذا الإشكال فليس من الإشكالات المهمه. و المناسب فى ذيل هذا الإشكال ذكر ما تعرّض له صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) هاهنا، و هو قوله: قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل ممّا كان له دخل فى مهمتين؛ لأجل كلّ منهما دون علم على حده، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمّان متلازمان...

فإنه يقال: -مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة- لا يكاد يصحّ لذلك

ص: ٢٠

هذا، و لكن الحقُّ أنَّه لا دليل على امتناعه عادة. هذا أوَّلاً.

و ثانياً: بأنَّ الغرض الواحد الذى يترتَّب على مسائل العلوم إمَّا أن يكون واحداً شخصياً و حقيقياً، مثل قولك: «زيد واحد» ف «زيد» واحد شخصى و حقيقى لا يقبل التعدد و التكثُر. و إمَّا أن يكون واحداً نوعياً، مثل قولك:

«الإنسان واحد» ف «الإنسان» واحد نوعى؛ لأنَّه نوع له مصاديق و أفراد متعدده مشتركة جميعاً فى الإنسانيَّة. و إمَّا أن يكون واحداً عنوانياً، و هو قد يتحقَّق فى أمور اعتباريَّة شرعيَّة، مثل قولك: «الصلوة واحد» ففيها اجتمعت المقولات المختلفه المتباينه التى جعلها اعتبار الشرع شيئاً واحداً، و قد يتحقَّق فى أمور اعتباريَّة عرفيَّة، مثل قولك: «السكنجيين واحد». و منه عنوان أهل البيت عليهم السَّلام الذى يكون مصداقاً لآيه التطهير، و هم: «علی و فاطمه و بنیها»، كما تحقَّق فى محلّه.

و على أىّ تقدير لا- تكشف وحده الغرض عن وجود جامع ماهوى وحدانى بين تلك المسائل، فإنَّ الواحد فى القاعده التى ذكرناها فى المقدمه الثانيه- أى الواحد لا يصدر إلا من الواحد- واحد شخصى و حقيقى بلا شبهه و إشكال، بمعنى أنَّ المعلول الذى يكون له وحده حقيقته شخصيه لا معنى بأن يكون معلولاً لعلتين أو علل متعدده.

إن قلت: إنَّ الواحد فى المقدمه الاولى أيضاً واحد شخصى تبعاً للمقدمه الثانيه، بل لا بد منه؛ لأنَّها قضيه منطقيه، و لا بدَّ فيها من وحده حدِّ الوسط للاستنتاج، فإن كان الواحد فى المقدمه الاولى نوعياً أو عنوانياً فلا يناسب الواحد الشخصى الذى يكون فى الثانيه، فلا يستفاد من القضيه نتيجه،

كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

قلنا: إنَّ الغرض الواحد يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا- على كلِّ مسأله مسأله بـحيالها و استقلالها، كما أنَّ الغرض المترتب على علم النحو- أى صون اللسان عن الخطأ فى المقال- متّصف بوحده شخصيّه، و معلوم أنّ المؤثر فى تحقّق هذا الغرض ليس قاعده من قواعد النحو، بل المؤثر فيه المجموع من حيث هو مجموع، فتكون كلُّ مسأله منها جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الواحد على المركبات الاعتباريّه الشرعيّه، كترتب المعراجيّه على الصلاه- مثلاً- فإنّ المؤثر فيها مجموع الأجزاء المركبه بما هو مجموع، لا- كلِّ جزء جزء منها، و لذا لو انتفى أحد أجزاءها انتفى الغرض، فوحده الغرض بهذا النحو لا- تكشف عن وجود جامع وحدانى بين المسائل بقاعده عدم صدور الواحد إلا- من الواحد، فإنّ استناد الغرض إلى المجموع بما هو هو لا- يكون مخالفاً لتلك القاعده حتّى نستكشف عن وجود الجامع؛ لأنّ سببيّه المجموع من حيث هو سببيّه واحده شخصيّه، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصى إلى علّه واحده شخصيّه لا إلى علل كثيره.

و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ المؤثر فى الغرض الذى يترتب على مجموع القضايا و القواعد هو المجموع من حيث المجموع، لا كلِّ واحده واحده منها، فحينئذ لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتى بين المسائل، فإنّ نسبه الغرض إلى المسائل نسبه الكلِّ إلى الجزء، لا نسبه الكلِّ إلى مصاديقه و أفراده، يعنى نسبه الغرض إلى المسائل نسبه «زيد» إلى أجزاءه، لا نسبه إنسان إلى مصاديقه، و هذا هو الفرق بين الجامع و المجموع.

و بالجملة، إن كان الواحد فى المقدمه الاولى واحدا شخصيّا فلا ربط له

بالجامع الذاتى أصلاً، وإن كان الواحد فيها واحداً نوعياً- بأن يكون الغرض كلياً إذا أفراد متعدّده، و يترتب كلّ فرد منها على كلّ مسأله من المسائل بالاستقلال كما هو الصحيح- فالأمر واضح؛ إذ لو فرض أنّ لعلم النحو -مثلاً- ثلاثة مسائل نحو: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، والغرض منه صون اللسان عن الخطأ فى المقال، فحينئذ لو كان المجموع من حيث المجموع مؤثراً فى الغرض فلانزم ذلك أنّه لو علم شخص كلّ مسائل علم النحو ما عدا مسأله واحده لا- يحصل الغرض المذكور، كالمصلاه التى لا تصحّ فى صورته عدم صحّه جزء من أجزائها، مع أنّه لو علم شخص مسأله واحده من علم النحو لحصل له الغرض بالنسبه إليها و تحقّق مصداق من مصاديقه، فيكون الغرض المترتب على علم النحو واحداً نوعياً.

و من هنا يعلم أنّ لكلّ مصداق من الغرض ربطاً بمسأله من مسائل علم النحو، فصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل مربوط بـ«الفاعل مرفوع»، و فى باب المفعول مربوط بمسأله«المفعول منصوب»، و هكذا، فيترتب على كلّ مسأله غرض خاصّ غير الغرض المترتب على مسأله اخرى، و يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل و القواعد، و إذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتى وحدانى بين موضوعات هذه المسائل؛ إذ البرهان المذكور لو تمّ إنّما يتمّ فى الواحد الشخصى البسيط لا فيما كان الواحد الشخصى ذا جهتين أو ذا جهات متعدّده، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا الغرض واحداً نوعياً لا يكشف إلّا عن جامع واحد نوعى.

و أمّا صون اللسان عن الخطأ فى المقال و إن كان جامعاً بين الأغراض إلّا أنّه لا يكون جامعاً ذاتياً وحدائياً، فلا يناسب المقدمه الثانیه التى كان الواحد

فيها واحدا شخصيًا بسيطًا من جميع الجهات.

وإن كان الواحد في المقدمه الاولى واحدا عنوانيًا فالحال فيه أوضح من الواحد النوعي، فإنّ القاعده المذكوره لو تمت إنّما تتمّ في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني، و المفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد عنواني لا واحد حقيقي، فإنّ الاقتدار على الاستنباط في علم الاصول و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو... ليس واحدا بالذات، بل واحد بالعنوان الذي انتزع من مجموع الأغراض المتباينه المتعدده بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به إلى هذه الأغراض، فكلّ قاعده منها منوطه بغرض من الأغراض المتباينه، فحينئذ كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟! افلا يكشف الواحد العنواني إلا عن واحد عنواني. فالدليل الذي أقامه المشهور لأصل احتياج العلوم إلى الموضوع ليس بتام.

و أقاموا أيضا دليلا آخر لاحتياج العلم إلى الموضوع و هو: أنّ من المسائل التي تبحث في المقدمه مسأله تمايز العلوم.

و قال بعض المحققين - كالمحقق الخراساني (١) و المحقق العراقي (٢) و آخرين -: إنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الأغراض، فإذا كان الغرض واحدا فيكون العلم أيضا واحدا، و إذا كان الغرض متعددا فيكون العلم أيضا متعددا.

و لكنّ المشهور بين العلماء أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و الظاهر من هذا القول أنّ العلوم تحتاج إلى الموضوع، و إلاّ كيف يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؟! و هذا دليل على أنّ أصل الاحتياج عندهم كان من المسلّمات.

ص: ٢٤

١-١) كفايه الاصول ٥:١.

٢-٢) نهايه الأفكار ٧:١.

و لا- يخفى عليك ضعفه، فإنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير مسلّم، مع مخالفه فحول الفن كالمحقّق الخراساني و تلميذه العراقي قدّس سرّهما و غيرهما؛ لاحتمال الثالث الذي اشير إليه في الكفايه، و هو: أن يكون تمايز العلوم بتمايز المحمولات، هذا أوّلا.

و ثانيا: لا نعلم اعتقاد المشهور ابتداء بذلك حتّى يستفاد منه احتياج العلوم إلى الموضوع، بل يمكن أن تكون المسأله بالعكس بأن تكون مسأله تمايز العلوم بالموضوعات فرع مسأله احتياج العلوم إلى الموضوع، و المناسب لهذا الدليل أن يكون تمايز العلوم بالموضوعات أصلا في البحث و الاعتقاد.

بقي هنا جوابان مهمّان على استدلال المشهور لاحتياج العلوم إلى الموضوع:

الأوّل: أنّ الغرض المترتب على العلوم كترتب المعلول على العلّه هل يترتب على نفس المسائل الواقعيّه و قواعدها النفس الأمريّه؟ فمثلا: الغرض المترتب على علم النحو- أي صون اللسان عن الخطأ في المقال- يترتب على وجود كلّ فاعل مرفوع و كلّ مفعول منصوب و نحوهما، و لا يترتب ذلك حصول الغرض لكلّ من كان عنده كتب كثيره من علم النحو، بل اللازم تكلم الناس كلاما صحيحا من ابتداء تدوينها؛ إذ المسائل التي تكون علّه لوجود ذلك الغرض كانت موجوده.

و بطلانه واضح؛ إذ من المعلوم أنّ حصول الغرض يتوقّف على ثلاث مقدمات: إحداها: وجود المسائل في الكتب، ثانيها: الاطلاع عليها، ثالثها:

رعايتها حين التكلّم. و يحصل من جميع ذلك صون اللسان عن الخطأ في المقال، فلا- يكون المؤثر في الغرض الجامع بين الموضوعات و لو قلنا بوجوده.

الثانى: أنّ الطريق الذى اختاره المشهور للاستدلال يستفاد منه أنّ الجامع بين النسب مؤثّر فى الغرض؛ إذ النسبه و إن كانت مؤخره عن الموضوع و المحمول من حيث الرّتبّه إلّا- أنّ المحور و القوام فى القضيّه الحملّيّه هى النسبه و الرّبط، كما هو الظاهر؛ إذ معنى «زيد عالم»: أنّى اخبرك بعالميّه زيد، بل ليس المراد من قولهم: وحده الغرض تكشف عن جامع واحد إلّا جامع بين النسب، فإنّ الجامع بين الموضوعات عبارته عن الكلمه و الكلام التى هى الموضوع لعلم النحو، و لا ربط لها بالغرض، و من البديهي أنّ الجامع بين النسب هو مرفوعيّه الفاعل و منصوبيّه المفعول و نحوهما، و ذلك لا يكون موضوعا لعلم النحو.

و الحاصل: أنّه لا يثبت بدليل المشهور احتياج العلوم إلى الموضوع، كما لا يثبت بالدليل الذى ذكرناه بعده.

نعم، يوجد طريق آخر لإثباته ذكره سيّدنا الاستاذ (1) فى التهذيب لغرض آخر، و استفدنا منه احتياج العلوم إلى الموضوع، و هو:

إنّا نرى نوعا من السنخيّه الذاتيه بين مسائل العلم و إن اختلفت من حيث الموضوع و المحمول، فإنّا نرى بين مسأله الفاعل مرفوع و المفعول منصوب نوع من الارتباط الذى لا نراه بين مسأله الفاعل مرفوع و مسأله صيغه الأمر دالّه على الوجوب، و من العجب أنّ المسائل الاصوليّه مع أنّ قسما منها مباحث لفظيّه و قسما آخر مباحث عقليّه و لكن نرى بينهما بالبدايه سنخيّه لا تكون بين مسائل هذا العلم و علوم آخر.

إن قلت: إنّ هذه السنخيّه التى تكون بين مسائل العلم سرّها وحده الغرض فقط.

ص: ٢٤

قلنا: إنّه لو فرضنا عدم ترتّب غرض على علم أصلا مع ذلك نرى السنخيه الذاتيه بين نفس المسائل، وهذا يكشف عن وجود الموضوع و وحدته، و ما يوجب تحقّق هذه العلقه بين المسائل شيء نسميه بالموضوع، و من المعلوم أنّه شيء واحد. فتحقّق إلى هنا احتياج العلوم إلى الموضوع، و أنّه في كلّ علم واحد. إلى هنا تمّ الكلام حول المطلبين الأوّل و الثاني.

ص: ٢٧

في تعريف الموضوع

ذكر المنطقيون تعريفا للموضوع و تبعهم الآخرون في ذلك، وهو: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و إننا نبحث هاهنا بعون الله تعالى في جهتين: الأولى: ما هو المقصود من العرض الذاتى؟ والثانية: هل أن تعريف المنطقيين صحيح أم لا؟

أما البحث في الجبهه الاولى فإنه قد تحقّق في المنطق أنّ العرض يستعمل في قبال الذات و الذاتيات، و أنّ الكليات الخمسه ثلاثه منها ترتبط بالذات و الذاتيات، و هى: النوع و الجنس و الفصل، و اثنان منها ترتبط بالعرض، و هما:

العرض الخاصّ و العرض العامّ، و هذا أحد التقسيمات للعرض. و التقسيم الآخر له يكون إلى عرض مفارق و عرض لازم، و للعرض اللازم تقسيم إلى اللازم البين و اللازم غير البين، و اللازم البين ينقسم إلى البين بالمعنى الأخصّ، و البين بالمعنى الأعمّ، و المقصود هنا تقسيمه الثالث، و هو أنّ العرض قد يكون ذاتيا و قد يكون غريبا، و ذكروا لتنقيح البحث صورا للعرض.

و عند المشهور بعضها عرض ذاتى بلا إشكال، و بعضها عرض غريب بلا ريب، و بعضها مختلف فيه، و قالوا: إنّ العرض على ثمانية أقسام:

الأول: أن يكون العرض عارضا على المعروض بلا- واسطه أصلا، لا- ثبوتا و لا عروضاً؛ إذ كان العرض بديهياً، بل ربما كان من لوازم ماهيته المعروض مثل: الأربعة زوج.

إن قلت: إنَّ الدليل على زوجيته الأربعة موجود، و هو أنَّها منقسمه إلى المتساويين.

قلنا: هذا معنى الزوجية لا دليلها، و إن أبيت قلنا: إنَّ انقسام الأربعة إلى المتساويين لا يحتاج إلى العله، مع أنَّها عرض للأربعة.

إن قلت: إنَّ هذه ماهية الأربعة لا عرضها.

قلنا: إن كانت هي ماهية لها فلم تنقسم الستة و الثمانية و العشرة إلى المتساويين؟! فهذا دليل على عدم كونها ماهية لها، فالزوجية و الانقسام إلى المتساويين عارضان على الأربعة بلا واسطه و بلا عله، مع أنَّهما غير مرتبطين بماهية الأربعة.

الثاني و الثالث: أن يكون العرض عارضا على المعروض بواسطة داخلية، يعني: أن تكون الواسطه جزء لماهية المعروض، و أجزاء الماهية ليست أزيد من اثنين، أحدهما: الجزء الأعم- أى الجنس- و ثانيهما: الجزء المساوي- أى الفصل- و الجزء الأخص للماهية ليس بموجود، فإنَّ الماهية مركبة من الجنس و الفصل و لا ثالث لهما.

و أمّا إن كان العروض بواسطة داخلية أعم، مثل: الإنسان ماشى؛ لأنه حيوان، فإنَّ المشى عارض على الإنسان بواسطة جزء ماهية الأعم، يعني:

الحيوانية التي هي أعم من الإنسان و غيره. و أمّا إن كان العروض بواسطة داخلية مساويه، مثل: الإنسان عالم؛ لأنه ناطق، أى مدرك للكليات، فإنَّ

عنوان العالميه عارض على الإنسان بواسطة داخلته مساويه؛ إذ النطق مع أنه جزء لماهيته الإنسان لكنه مساو له.

و أما الأقسام الخمسه الباقية فلها جهه مشتركه، و هي: أن الواسطه فى الجميع خارجيه.

توضيح ذلك: أن الواسطه قد تكون مساويه للمعروض، و قد تكون أعم منه، و قد تكون أخص منه، و قد تكون مباينه للمعروض، و المباينه على قسمين.

و أمّا إن كان العرض عارضاً على المعروض بواسطة خارجيه مساويه للمعروض فهو مثل: الإنسان ضاحك؛ لأنه متعجب، فالتعجب و إن كان خارجاً عن ذات الإنسان إلا أنه مساو له، فإن كل إنسان متعجب، و كل متعجب إنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه الخارجيه أعم من المعروض فهو مثل: الإنسان الذى أصابه التعب و الألم لأنه ماش، فالمشى واسطه خارجيه أعم من المعروض؛ إذ المشى لا يختص بالإنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه الخارجيه أخص من المعروض كأن عرض عارض على النوع و حملناه على الجنس بصوره قضيه مهمله لا بصوره قضيه كلييه، مثل: الحيوان ناطق لأنه إنسان، فإننا إذا لاحظنا الإنسان يكون الحيوان جزء لماهيته، بينما لاحظنا الحيوان فليس الإنسان جزء ماهيته، فحمل الناطق على الحيوان عرضي بواسطة خارجيه هي أخص من المعروض؛ أى الإنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه مباينه للمعروض فمعلوم أنه لا يكون المراد من المباينه خارجاً عن ماهيته المعروض، بل المراد أنه لا يكون فى الخارج فرد

و مصداق للمعروض و الواسطه معا، حتى يكون هو مصداقا للمبتابين و يصدق كلاهما عليه، و قد مرّ آنفا أنّ العرض بواسطه مباينه على قسمين: قد يكون عرضا حقيقيا للمعروض، و قد يكون عرضا مجازيا له.

القسم الأول: مثل الماء حار لمجاورته للنار، فمجاوره النار واسطه خارجيه مباينه للماء، أتصف الماء بالحراره بواسطه خارجيه مباينه بلا مجاز و عنايه؛ إذ المجاوره توجب الارتباط الحقيقى بين الماء و الحراره.

القسم الثانى: بأن تحقّق عروض العرض أولا و بالحقيقه للواسطه، و ثانيا و بالعرض ينسب إلى المعروض عنايه و مجازا؛ للارتباط بينهما، مثل: جالس السفينه متحرّك، فالتحرّك ثابت للسفينه بالحقيقه و الأصاله، و لكن بواسطه ارتباط الحالّ و المحلّ، و الرابطة الركوبيه تنسب إلى الإنسان بالمجاز و العنايه.

و لا- يخفى أنّ الواسطه فى العروض تتصوّر فى الواسطه الخارجيه المباينه فقط، و لا- يكون فى بقيه الأقسام الأخر محلا لهذا التعبير، فترجع كلّ القضايا الحملية إلى هذه الصور الثمانيه.

هذا، و عند المشهور ثلاثه منها عرض ذاتى بلا- إشكال و بلا- خلاف، و أربعة منها عرض غريب كذلك، و واحد منها محلّ خلاف.

أمّا الصور التى تكون عندهم من الأعراض الذاتيه فهى:

الأولى: ألا تكون واسطه فى البين أصلا، مثل: الأربعة زوج.

الثانيه: أن تكون الواسطه جزء داخليا مساويا للمعروض مثل: الإنسان عالم لأنّه ناطق.

الثالثه: أن تكون الواسطه خارجيه مساويه للمعروض، مثل: الإنسان ضاحك لأنّه متعجب.

و أما الصورة التي اختلفوا فيها فهي أن تكون الواسطه جزء داخليًا أعمّ من المعروف، مثل: الإنسان ماشى لأنه حيوان.

و أمّا الصّور التي تكون من الأعراض الغريبه و خارجه عن العنوان فهي ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و فسّر المرحوم صدر المتألّهين في كتاب الأسفار العرض الذاتى عند المشهور بقوله: «إنّه ما يلحق الشىء لذاتيه أو لأمر يساويه» (1).

و مراده ما يعرض الشىء من دون واسطه أو بواسطه مساويه للمعروض، داخليه كانت أو خارجيه، و معلوم أنّ هذا التفسير يقتضى انطباقه على الثلاثه التي ذكرناها آنفا أيضا.

ثمّ قال قدّس سرّه: فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنّه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلاّ و يبحث فيه عن الأحوال المختصّه ببعض أنواع موضوعه.

و قد مرّ أنّ النوع لا يكون داخلا في الجنس، فلا مدخلية للإنسان في ماهية الحيوان، لا بعنوان الجنسيه و لا بعنوان الفصلية، و لذا إن عرض شىء على الإنسان - كالتعجب مثلا - و حملناه على الحيوان لم يكن عرضا ذاتيا له، فإنّ التعجب لا يكون من العوارض الذاتيه للحيوان، و لا تكون الواسطه - أى الإنسان - مساويه له، مثلا: موضوع علم النحو الكلمه و الكلام و مسائله:

الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و معلوم أنّ المرفوعيه التي تكون من عوارض الفاعل هي نوع من الكلمه و أخصّ منه، فلا تكون من العوارض الذاتيه للكلمه و الكلام، بل هي من العوارض الغريبه للموضوع

ص: ٣٣

عند المشهور بلا إشكال.

ثم قال: فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه- يعنى: إن كانت المرفوعية عرضا ذاتيا للفاعل كانت عرضا ذاتيا للكلمة أيضا- وتاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق التريده، إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم، و لم يتفطنوا بأن ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو.

و الظاهر من كلامه أنه إن اختصّ عرض بنوع من الموضوع- أى الفاعل مثلا- ربّما عرض بالموضوع- أى الكلمه و الكلام- بما هو هو، يعنى: بلا واسطه.

و فيه: أولا: أنّ المراد من كلمه «ربّما» يكون أحيانا و اتفاقا، فعلى هذا لا يدفع الإشكال.

و ثانيا: أنّ فى كلامه صدرا و ذيلا تناقضا ظاهرا؛ إذ كيف يعرض على الموضوع بلا واسطه ما اختصّ بالنوع؟!!

و بالجمله، إن كان مراده قدّس سرّه هو هذا الظاهر فالإشكال الوارد على المشهور فى محلّه، فلا بدّ من حمل كلام صاحب الأسفار على ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1)، و إن كان هذا الحمل خلاف الظاهر لكنه أولى من التناقض، و هو أنّ المراد من العرض الذاتى ما يعرض للمعروض بلا واسطه فى

ص: ٣٤

العروض، و ما ينسب العرض إليه حقيقه بلا عنايه و مجاز.

و لا- يبعد أن يكون مراده قدّس سرّه هذا، فإنّ المحقّق السبزواري قدّس سرّه أيضا قال مثل ذلك، حيث قال: «إن كان العرض وصفا للموصوف كان العرض ذاتيا، و إن كان وصفا لمتعلّق الموصوف كان العرض غريبا». و من البديهي أنّه إذا نسب الوصف الذي يكون لمتعلّق الموصوف إلى نفس الموصوف كانت هذه النسبه بالمجاز و العنايه.

و الحاصل: أنّ الإشكال يندفع على مبني المحقّق الخراساني؛ إذ المرفوعيّه كما تعرض على الفاعل حقيقه تعرض على الكلمه كذلك، فكما يقال: الفاعل مرفوع كذلك يقال: كلمه «زيد» مرفوع. و من المعلوم أنّ هذا عرض ذاتي، و على هذا تكون كلّ الصور الثمانيه عرضا ذاتيا إلا الأخيره، و إن كانت الواسطه خارجيه و مباينه للمعروض، مثل الماء حارّ لمجاورته للنار، فإنّ الماء اتّصف بالحراره حقيقه.

و لكنّ العلامه الطّباطبائي قدّس سرّه (1) ضيق دائره العرض الذاتى و انحصر فيما لا تكون واسطه فى البين.

و حاصل كلامه فى حاشيه الأسفار (2): أنّ الاقتصار فى العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيه لا يبتنى على مجرّد الاصطلاح و المواضعه، بل هو ممّا يوجه البحث البرهانى فى العلوم البرهانيه، على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق.

و توضيح ذلك: أنّ البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألّف من

ص: ٣٥

١-١ (١) حاشيه الأسفار ٣٠:١-٣٣.

١-٢ (٢) الأسفار ٣٠:١.

المقدمات اليقينيّة، والمقدّمه اليقينيّة يجب أن تكون ضروريّة في الصدق وإن كانت ممكنه بحسب الجبهه، مثل: الإنسان موجود بالفعل، مع أنّ نسبه الوجود إلى الإنسان نسبه إمكانيّه؛ إذ الوجود ليس ضروريًا له، ولكنّه ضروري الصدق في الخارج. ويجب أيضًا أن تكون المقدمه اليقينيّة دائمه في الصدق بحسب الأزمان، وأن تكون كليّه في الصدق بحسب الأحوال، وأن يكون الحمل ذاتيًا للموضوع بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، وإذا لم يكن كذلك لا يحصل اليقين، ولا ينتج نتيجة يقينيّه، والظاهر منه أنّه اختصّ بالصوره التي لم تكن واسطه في البين أصلا.

و فيه: أنّه لا- دليل لانحصار العرض الذاتى بهذه الصوره، فإنّنا لا- نرتاب في حصول نتيجة يقينيّه و لو كانت الواسطه داخلية أعمّ، فضلًا من أن تكون الواسطه داخلية أو خارجيّة مساويه للمعروض.

و لا يخفى أنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوع مسائله لا تكون دائما نسبه الجنس و النوع، بل قد يكون موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله.

و العمده في المسأله أنّه قد تكون موضوعات المسائل أعمّ من موضوع العلم، مثل أكثر مسائل علم الاصول فإنّ موضوعه الأدلّه الأربعة مع وصف الدليليّة، أو مع قطع النظر عن دليليّتها، أو كان موضوعه الحجّه في الفقه، كما سيأتى بيانه.

و إنك تقول في باب الأوامر: إنّ صيغه الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟ و معلوم أنّ المراد من صيغه الأمر أعمّ من أن تكون في الكتاب أو السنّه، فإنّنا نتمسك بدلالاتها على الوجوب في اللغه و ببناء العقلاء و أنّها تدلّ عليه و لو لم يكن الكتاب و السنّه. و هكذا في صيغه النهي.

فهذه المسائل مع كونها من أهمّ مسائل علم الاصول يكون موضوعها أعمّ من موضوع العلم، فإنّا بعد ثبوت دلاله صيغه الأمر على الوجوب نقول: إنّ أوامر الكتاب و السنّه تدلّ على الوجوب بهذا الملاك.

و الأهمّ منها المباحث العقليّه، مثل البحث في مقدّمه الواجب، من أنّ وجوب المقدّمه ملازمه لوجوب ذى المقدّمه أم لا؟ فهذه مسأله عقليه كليّه لا تختصّ بمسائل الكتاب و السنّه، و لكنّه إذا تحققت هذه الملازمه استفدنا فى المسائل الشرعيّه من وجوب الصلاه-مثلا- الوجوب الغيرى للوضوء و لسائر المقدّمات و الشرائط، فيكون موضوع العلم نوعا من أنواع مسائله، و موضوع المسائل أعمّ منه، و هذه الصوره التى تكون بين المشهور مختلف فيها، من حيث كونها عرضا ذاتيا أو عرضا غريبا. و هذه إشكالات وارده على مبنى المشهور.

و أمّا على مبنى المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فتندفع جميع الإشكالات المذكوره؛ لأنّ كلّ هذه الصّور عنده عرض ذاتى بلا ريب، و لكن يستفاد من كلمات استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه إشكال على هذا المبنى أيضا، و هو: إنّنا نرى بعض العلوم أنّ نسبه موضوعه و موضوعات مسائله نسبه الكلّ و الجزء، مثل: علم الجغرافيا فإنّ موضوعه عبارته عن مطلق الأرض و يبحث فيه عن العوارض الذاتيه للأرض، و أمّا موضوع مسائله فهو عبارته عن أرض إيران مثلا، و نسبتها إلى مطلق الأرض نسبه الجزء إلى الكلّ، و إذا نسب العرض الثابت للجزء إلى الكلّ تكون هذه النسبه على سبيل المجاز و العناية، بل يمكن ألا يكون صحيحا أصلا، فهذه واسطه فى العروض.

و اعلم أنّ الأساس فى البحث إثبات أصل العرض -«ثبّت العرش ثمّ

انقش»-بأنّ المحمولات عرض أم لا-؟و أنّ العرض الذاتى بما فسّره أهل المنطق و الفلسفه-من أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه-يختصّ بالواقعيّات أو يشمل الامور الاعتباريه أيضا؟لا شكّ فى أنّ المراد من العرض عندهم الموجود الذى له واقعيّه خارجيه،لكنّه غير مستقلّ فى الوجود، و يحتاج فى وجوده إلى المحلّ،مثل ألوان الأجسام،و إذا كان كذلك فكيف يجرى هذا فى العلوم الاعتباريه-كالفقه و الاصول و أمثال ذلك-مع أنّه لا يكون للعرض بهذا المعنى فيها أثر و لا خير؟!

و يشكل عليهم مع هذا أنّ بعض العلوم واقعيّه محضه لا يتصوّر فيه هذا النحو من العرض،مثل علم الكلام و العرفان،كقولك:الله تعالى عالم،لا- شكّ فى أنّه واقع محض،مع أنّ علمه تعالى عين ذاته،و لا يعقل التعبير عن علمه تعالى بالعرض،و إنّنا نبحت عن العوارض الذاتيه لله تعالى!

و أمّا الإشكال الأهمّ فإنّه يكون فى العلوم الاعتباريه،فإنّك تقول فى علم الفقه-مثلا:-:الصلاه واجبه،و نسأل هل الصلاه معروضه للوجوب و الوجوب عرض لها؟و على فرض كونها معروضه له هل يكون وجودها الخارجى معروضا له أو وجودها الذهنى أو ماهيتها؟و كلّها لا يعقل أن تكون معروضا له؛إذ لو كان وجودها الخارجى معروضا لا بدّ من إيجادها أوّلا ثمّ يعرض الوجوب عليه ثانيا،مع أنّ وجود الصلاه يوجب سقوطه،و لو كان وجودها الذهنى معروضا له فيوجب تصوّرها الذهنى سقوط التكليف فى مقام الامتثال،و هو كما ترى.و لو كانت ماهيتها معروضه له قلنا:المطلوب للمولى هو وجودها الخارجى لا- ماهيتها،مع أنّ نفس الوجوب من الامور الاعتباريه التى تنتزع من صيغه الأمر.

بيان ذلك: أنّ لفظ العرض في المنطق و الفلسفه قد يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، مثل: العرض العامّ و الخاصّ في الكلّيات الخمس، و قد يطلق في باب البرهان في مقابل الجوهر. و العرض في الإطلاق الثاني يشترك مع الجوهر من جهه، و هي أنّهما ذا واقعيّه حقيقيّه و لهما ما يازائهما في الخارج، و يفترق معه من جهه اخرى، و هي أنّ الجوهر مستقلّ في الوجود و لا- يحتاج إلى الغير، بخلاف العرض؛ إذ مع كونه واقعيّه من الواقعيّات يحتاج في وجوده الخارجي إلى الجوهر و المعروف، مثل: البياض الذي له واقعيّه، و لكن في عين واقعيّته يحتاج إلى الجسم في وجوده الخارجي.

و أمّا العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات فقد يكون جوهرًا، و قد يكون مقابله، أي من المقولات العرضيّة، و هذا القسم من العرض لا يطلق على الامور الاعتباريّة، بل يطلق على الامور الواقعيّه.

و الظاهر أنّ المراد من العرض في عباره المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1)-موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- هو العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، و إذا كان الأمر كذلك ننظر في الفقه و مسائله، و أنّ العرض بهذا المعنى هل يجري فيه أم لا؟ و من البديهي أنّه يبحث في الفقه إمّا عن الأحكام الوضعيّة-مثل الدم نجس و البول نجس و أمثال ذلك-و إمّا عن الأحكام التكليفيّه-مثل: الصلاه واجبه، الصوم واجب-و من المعلوم أنّ الوجوب و النجاسه من الامور الاعتباريّة-كالملكيه و الزوجيه-التي اعتبرها العقلاء و الشارع، و النجاسه أيضا لم تكن عباره عن وجوب الاجتناب فقط، بل للشارع فيها حكمان:

ص: ٣٩

الأوّل حكم ابتدائي وضعى بأنّ هذا نجس، والثاني: حكم تكليفي في طوله، وهو أنّ النجس يجب اجتنابه، وهكذا في باب الزوجيّة. وفي طوله يقول الشارع: يجوز النظر إلى الزوجه والاستمتاع بها.

ولا إشكال ولا خلاف في كونها من المسائل الفقهيّة، مع أنّ النجاسة وهكذا الوجوب لا يكونا عرضا للدم أو الصلاة، بل هما من الأمور الاعتباريّة. وهكذا في باب البيع، فلو قلنا: «البيع مملّك» لا شكّ في أنّ الملكيه أمر اعتباري، ولا يكون عرضا للبيع فضلا من كونه ذاتيا أو غريبا.

وهكذا في باب الأحكام التكليفيّة مثل: الصلاة واجبه، فنقول: هل الموضوع للوجوب هو الصلاة الموجوده في الخارج؟ ولا شكّ في كونها ظرفا لسقوط التكليف، وإذا تحقّقت الصلاة في الخارج سقط الوجوب، فلا تكون الصلاة في الخارج معروضا للوجوب، أو الموضوع والمعروض له هو الصلاة الموجوده في الذهن، وإذا كان كذلك هل هي الصلاة الموجوده في ذهن المكلف أو الموجوده في ذهن المولى؟ إن كان المراد هو الأوّل فمجّرد الالتفات إلى الصلاة وتصورها يكفي في مقام الامتثال. وهو كما ترى.

ولو كان المراد هو الثاني ففيه: أو لا: أنّ الصلاة تتحقّق في ذهن المولى بمجّرد تصوّرها، ولا يحتاج إلى تحقّقها في الخارج من المكلف. وثانيا: أنّ الصلاة بوصف وجودها الخارجي ليست قابله للامتثال في الخارج، أو أنّ الموضوع والمعروض له هي ماهيته الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين المذكورين.

وفيه: أنّ المطلوب للمولى وجود الصلاة لا ماهيتها.

والحاصل: أنّ المراد من العرض الذاتي -سواء كان بمعنى المشهور أو بالمعنى الذي ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه- لا يخلو عن إشكال، والإشكال المهمّ بالنسبه

إلى كلمه العرض، إلاّ- أنه توجد فى كلام أهل المنطق قرينه لدفع هذا الإشكال، حيث قالوا: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه»، ولا- نرتاب فى التفاتهم إلى العلوم، مثل الفقه، وأنّ كلّ مسائله امور اعتباريه، مع هذا لم يقولوا: «موضوع علم المنطق...»، بل قالوا: «موضوع كلّ علم...»، وهذا قرينه على أنّ المراد من العرض هاهنا ليس العرض فى مقابل الذات و الذاتيات، ولا العرض فى مقابل الجوهر، بل المراد منه المحمول الذى يحمل على الشىء، و الوصف الذى يتّصف به الشىء، سواء كان له واقعته أم لا، مثل: «هذا الإنسان حرّ أو عبد».

و المراد من الذاتى ليس ما فسّره المشهور، بل المراد منه ما فسّره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و المرحوم السبزوارى، أى بلا واسطه فى العروض.

و أقميا ما أورده سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- بنقضه بعلم الجغرافيا فقابل للدفع، بأنّ عنوان الموضوع فيه مع عنوان موضوعات مسائله عنوان الكلىّ و الجزئى، لا- عنوان الكلّ و الجزء، فإنّ لازمه عدم ترتّب الأثر و الغرض المقصود منه إذا لم يعرف خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض؛ لأنّ الغرض المترتب على المركّب لا- يتحقّق إلاّ- بتحقيق المركّب بأجمعه- كالصلاه التى لو نقص حرف منها عمدا لا يترتب عليها الغرض المقصود منها- مع أنّه من البديهي يترتب غرض الجغرافيا على كلّ مقدار يعلم منه- مثل علم النحو الذى يحصل الغرض بالنسبه إلى كلّ مسأله منه- و إلاّ- فليس فى العالم من يعلم خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض. و من هنا نستكشف أنّ النسبه بينهما نسبه الكلىّ إلى الجزئى.

و على هذا المبني تدفع جميع الإشكالات المذكوره، و يبقى فى المسأله إشكال

واحد، وهو: أنّ الصلاة لم تكن قابله لوقوعها معروضا للوجوب بوجه من الوجوه، فإنّه خارج من عنوان العرض و إن كان العرض بمعنى المحمول، كما مرّ آنفا.

و التحقيق: أنّ المعروض للوجوب ماهيته الصلاة، أى: الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين.

إن قلت: إنّ ماهية الصلاة لا تكون مطلوبة للمولى، و لا تترتب عليها الآثار كالمعراجية و نحوها.

قلنا: إنّنا لا نقول فى الفقه بأنّ ماهية الصلاة مطلوبة، بل نقول بأنّ ماهية الصلاة واجبه، و الفرق بينهما أوضح من الأمس، فإنّه يوجد فى معنى الوجوب عنوان الوجود و هو البعث إلى إيجاد الشئ، بخلاف معنى المطلوب، فمعنى «الصلاة واجبه»، أى الصلاة مطلوبة وجودها، و سيأتى تفصيله فى معنى الوجوب و تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٢

المطلب الرابع: فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله

فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله

قال المحقق الخراسانى قدس سره (١) تبعاً للمشهور: «إنَّ النسبه بينهما نسبه الكلى إلى مصاديقه و الطبيعى إلى أفراده».

و دليلهم: أنَّ العمده فى احتياج العلوم إلى الموضوع هو وحده الغرض، فإنَّهم قالوا: يكشف من وحده الغرض فى كلِّ علم أن يكون بين مسائله قدر جامع وجهه مشتركه، و هو عبارته عن القدر الجامع بين الموضوعات و نسّميه بـ «موضوع العلم»، و على هذا لا بدّ لهم من قولهم هذا فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله.

و لكن يرد عليهم: أنَّ النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله قد تكون نسبه الكلِّ إلى الجزء، كما قال به الإمام -دام ظلّه- (٢) فى علم الجغرافيا، و قد تكون نسبه التساوى مثل علم العرفان، و قد تكون نسبه العموم و الخصوص من وجه مثل الأدلّه الأربعة و صيغته الأمر على الوجوب فى علم الاصول؛ لأنَّ المراد من الأمر فى هذا البحث مطلق الأمر و لا ينحصر بأوامر

ص: ٤٣

١-١) كفايه الاصول ١: ٢.

٢-٢) هذا ما استفاده الاستاذ من درس الامام قدس سره.

و أمّا على المبني الذي اخترناه في مسأله وحده الموضوع-أى اقتضاء السنخيّه الجوهرية و الذاتيه هي جهه الاشتراك بين المسائل، لا بصوره القدر الجامع، بل و إن سلّمنا نظر الإمام في علم الجغرافيا-لا يرد الإشكال، فإنّ بين مسائل علم الجغرافيا نوع من السنخيّه، و لا يكون من لوازمها وجود القدر الجامع و الكلّيّه، بل لازمها الاشتراك و لو كان بصوره الكلّ و الأجزاء، مثل اشتراك القراء و الركوع في أنّهما جزءان للصلاه.

و بالجمله، تختلف النسبه بحسب الموارد فقد تكون بصوره الكلّي إلى مصاديقه كما هو الغالب، و قد تكون بصوره الكلّ إلى الجزء، و قد تكون بصوره التساوى.

في مسأله التمايز بين العلوم

إننا نعلم بالبدايه أن العلوم تكون متعدده و متغايره، و أمّا ملاك المغايره و التمايز فمختلف فيه و هو معركه الآراء، و المشهور أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و في كلامهم احتمالان:

الأول: أن يكون مقصودهم جميع العلوم، و أنّ القدر الجامع الذي يعبر عنه بالموضوع يوجب التمايز بين العلوم، كالكلمه و الكلام في النحو، و فعل المكلف في الفقه أيضا يوجب التمايز بينهما، و هذا الاحتمال ظاهر من كلامهم.

الثاني: ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني قدس سرّه - و هو أن يكون المراد من قولهم: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات - أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل، أي تلاحظ موضوعات مسائل كلّ علم مع علم آخر.

و نحن نبحت بعون الله تعالى عن الاحتمالين فنقول: إن كان مرادهم الاحتمال الأول فيرد عليه إشكالان: أحدهما قابل للدفع، و ثانيهما غير قابل للدفع، و أمّا ما هو قابل للدفع فإنه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فعلم النحو و الصرف و المعاني و البيان مع أنها علوم متعدده كيف يكون موضوعها الكلمه و الكلام؟! لأنه على هذا التقدير لا يكون موضوعها شيئا واحدا؛ إذ الكلمه

و جوابه أولاً: أنّ الموضوع فيها القدر الجامع بين الكلمه و الكلام، و هو اللفظ العربى الذى له معنى، و قد يتحقق هذا فى ضمن الكلمه، و قد يتحقق فى ضمن الكلام.

و ثانياً: أنّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصّحّه و الاعتلال، و موضوع علم المعانى و البيان هو الكلمه و الكلام من حيث الفصاحه و البلاغه، و هذه الحيات توجب التمايز بين هذه العلوم، كما هو واضح.

نكته

قال المحقق الأصفهاني قدس سرّه فى حاشيته على الكفايه (١): إنّهُ ليس الغرض أن تكون الحيات المزبوره حيشه تقيديه لموضوع العلم، أى ليس موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من جهه كونهما معربين بالفعل؛ إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن تكون حيشه تقيديه لموضوعها و لموضوع العلم، و إلاّ لزم عروض الشىء لنفسه، بل الغرض منها كما عن جمله من المحققين من أهل المعقول هى حيشه استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه، أى موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، مثلاً: موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الفاعليه المصححه لورود الرفع عليها، أى الفاعل القابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً، و لذا أنكر بعض العلماء -بدون الالتفات إلى هذا المعنى- أصل موضوعيه الكلمه و الكلام، فقال:

ص: ٤٤

و أما الإشكال الغير القابل للدفع فإنهم يقولون: بأنّ وحده الموضوع تكشف عن وحده الغرض، فإنّ الغرض في كلّ علم واحد، و الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، و معلوم أنّ المسائل كانت متعدّده، فلا بدّ من قدر جامع بينها، و هو الذى نسّميه بـ«الموضوع» و هو المؤثر في الغرض.

و قد سبق جوابه منّا مفصّلاً، و نضيف هاهنا: أنّه بناء على هذا المبنى الذى يوجب التوصل إلى وحده الموضوع عبارته عن وحده الغرض، فهو الأصل و الأساس عندهم، و عليه يكون تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.

لو قيل: إنّ للغرض عنوان المعلول، و للموضوع عنوان المؤثر و العله، و معلوم أنّ انتساب التمايز إلى العله مقدّم على انتسابه إلى المعلول. و بعباره اخرى: البرهان الذى أقامه المشهور برهان إئى، أى إيصال من المعلوم إلى العله، فالتمايز يكون بالعله.

قلنا: إنّ برهان الإيّ و اللّم كلاهما يوصل إلى المطلوب و النتيجة، و لكن ما هو أظهر و أجلى في مسأله وحده الموضوع و وحده الغرض هو الغرض و إن كان معلولاً، فلا بدّ من أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

و أمّا الاحتمال الثانى فى كلام المشهور و الذى يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى (1) فى الكفايه عند قوله: «قد انقذ بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعيه إلى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلاّ كان كلّ باب-بل كلّ مسأله من كلّ علم-علماً على حده» ففيه: أنّ فى الكلام قرائن على أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل:

إحداها: أنه ذكر بعد كلمه الموضوعات كلمه المحمولات، ولا شكّ في أنّ المحمولات عباره عن محمولات المسائل، فلا بدّ من كون الموضوعات التي قارن بها عباره عن موضوعات المسائل، ولا يعقل التفكيك بينهما، بأن تكون الموضوعات عباره عن موضوع العلم، والمحمولات عباره عن محمولات المسائل، فهذه قرينه على أنّ المراد من الموضوعات عنده موضوعات المسائل.

الثانيه: أنه قدّس سرّه استشكل على المشهور بأنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات يلزم أن يكون كلّ باب-بل كلّ مسأله من كلّ علم-علما على حده، وهذا الإشكال يتوجّه إلى المشهور على الاحتمال الثاني فقط؛ إذ لو كان مرادهم التمايز بموضوع العلم و القدر الجامع لا- يلزم منه أن تكون كلّ مسأله علما مستقلاً كما هو الظاهر، و أمّا إن كان مرادهم التمايز بموضوعات المسائل -و لا شكّ في أنّ المسائل تكون متباينه و متغايره- فيلزم أن تكون كلّ مسأله علما مستقلاً.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى احتمال كون تمايز العلوم بتمايز المحمولات أيضاً، فإنّ المحمولات متعدّده و متكثره و لا يكون لها قدر جامع أو لا يتصوّر لها قدر جامع، فهنا يكون محلاً للإشكال بأنّه لا يكون للمرفوعيه و المنصوبيه و المجروريه- مثلاً- وجه مشترك، فيلزم أن تكون كلّها علما مستقلاً، و لكنّه مع غضّ النظر عن السنخيه التي نقول بها. و الحاصل: أنّ كلام المشهور ليس بصحيح.

و الرأي الآخر في المسأله ما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّه بالرغم من موافقته المشهور في أصل الاحتياج إلى الموضوع و وحدته لكنّه خالفهم في هذه المسأله، و قال: «قد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو

باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين».

و التزم بهذا المعنى قبله المرحوم مير سيد شريف الجرجاني (1) و تبعه عدّه من العلماء، منهم المحقق الخراساني قدس سرّه، و لا يذهب عليك أنّه يستفاد من صدر كلامه و ذيله مطالب و نكات، و هي كالآتي:

الأول: أنّ كلام المشهور عنده محلّ إشكال، فإنّ لازم كلامهم كون كلّ مسأله علما على حده كما بينا آنفا.

الثاني: أنّ نفس العلم عنده عبارته عن جملة من قضايا متشبهه يجمعها الاشتراك في الدخول في الغرض الذي لأجله دؤن هذا العلم، فمسائل علم النحو -مثلا- متعدده و متكثره، و لكن يكون لها قدر مشترك، و هو مدخلية الجميع في صون اللسان عن الخطأ في المقال.

و معلوم أنّه إذا كان مقصوده بيان معنى العلم فهذه مقدمه لرأيه بأنّ تمايز العلوم تكون بتمايز الأغراض؛ لأنّه إذا كان الجامع بين المسائل المدخلية في الغرض فالجامع المشترك بينها هو الغرض الواحد، و إذا كان الأمر كذلك فلا محاله يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

و الحاصل: أنّ الملايك في اتّصاف مسأله بأنّها من مسائل علم النحو -مثلا- مدخلية في تحقّق الغرض، فإن كان لها دخل في تحقّق الغرض فهي من مسائل علم النحو، و إن لم يكن لها دخل فيه فلا تكون من مسأله.

الثالث: أنّ مقصوده من الغرض الواحد هو غرض التدوين الذي يوجب تحقّق المركّب الاعتباري، لا غرض التعلّم و المتعلّم.

الرابع: أنّ العلم يتحقّق بالتدوين، و إلاّ لم يكن قبله إلاّ مجموعه مسائل

ص: ٤٩

و لا تسمى بالعلم، فإذا دوّنت مسائل علم النحو نقول: هذا علم النحو.

و فيه: أولاً: أنّ الغرض من علم النحو -مثلاً- عبارة من صون اللسان عن الخطأ في المقال، و لا شكّ في أنّ هذا متأخر عن العلم بمراحل، فإنّ اللازم أولاً:

وجود نفس المسائل، و ثانياً: التعلّم و الاطلاع عليها، و ثالثاً: التقييد بمراعاة القواعد و المسائل حين التكلّم، فإن لم تكن مرحله من هذه المراحل لم يحصل الغرض، مع أنّ اللازم وجود التمايز في مرحله نفس العلم إن لم يكن قبله، فكيف يكون التمايز بالأغراض مع تأخرها عن العلوم بمراحل؟

و جوابه: أنّه اختلطت عليك العلّة الغائيّة في مقام الخارج مع العلّة الغائيّة في مقام الذهن؛ إذ لا شكّ في أنّ كلّ عمل خارجي يتأخر وقوع غرضه، و أمّا الوجود الذهني للعلّة الغائيّة فهو موجود قبل العمل.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: «إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» (1). و معلوم أنّ نفس هذا التعبير هو جواب عن هذا الإشكال.

و ثانياً: أنّ العلوم من حيث الأغراض مختلفة؛ إذ يترتب على أكثرها أغراض خارجيّة، مثل: علم الفقه و الاصول و النحو و الصرف و نحوها، و أمّا بعضها فلا يترتب عليه غرض خارجي سوى العرفان و الإحاطة به، مثل:

علم الفلسفه و التاريخ و الجغرافيا؛ إذ لا يترتب عليها إلاّ الإيصال إلى الحقائق و الواقعيّات، فإن كانت العلوم من سنخ الأوّل سلّمنا أنّ تمايزها بتمايز الأغراض، و إن كانت من سنخ الثاني لم يكن الأمر كذلك؛ لعدم غرض خارجي لها ما عدا العرفان و الإحاطة به.

و جوابه: أنّه إذا كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين كونها علميّة

ص: ٥٠

١-١) كفايه الاصول ٥: ١.

أو عمليته؛ إذ يترتب على كل علم غرض واقعي، إلا أن واقعيته كل شيء بحسبه، فكما أن للوجود الذهني واقعيته كذلك للعلم و
العرفان واقعيته.

ولا يخفى أن صحته تمايز العلوم بالأغراض يتوقف على مقدمتين: الأولى: أن يترتب على كل علم غرض واحد. الثانية: ألا يكون
التمايز قبل الغرض بشيء آخر، فإن تمت هاتان المقدمتان صحّ التمايز بالأغراض، وإلا فلا.

و الرأي الآخر في المسألة: ما يستفاد من كلام الإمام-دام ظلّه- (1) وحاصل كلامه: كما أن منشأ وحده العلوم إنما هو بتسانخ
القضايا المتشبهة التي يناسب بعضها بعضا، فهذه السنخية و التناسب موجوده في جوهر تلك القضايا و حقيقتها، و لا يحتاج إلى
التعليل، فهكذا تمايز العلوم و اختلاف بعضها عن بعض يكون بذاتها، فقضايا كل علم مختلفه و متميزه بذواتها عن قضايا بقية
العلوم، و بعد الإيراد على مبنى المشهور و صاحب الكفايه قال: أنت ترى التناسب الواقع بين مرفوعيّه الفاعل و منصوبيّه المفعول، و
لا يكون هذا التناسب بين أحد منهما و بين المسائل الرياضيه أو العقليّه، و هكذا مباحث سائر العلوم التي في أيدينا، فتكون جهه
التوحد و التمايز تسانخ القضايا و تمايزها بالطبع، و السنخيه ذاتيه، و الذاتى لا يعلل. و تداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب أن
يكون التميز بالأغراض؛ إذ السنخيه موجوده مع قطع النظر عن الغرض، و لا- يبعد أن تكون المسأله الاصوليه مسأله لغويّه أيضا،
مثل: مسأله دلالة الأمر على الوجوب، فإن سنخيه مسأله مع مسائل علم لا ينفي سنخيته مع مسائل علم آخر، مع أنه قليلا ما يتفق
التداخل في علمين، و لا يكون ذلك بين جميع مسائل العلمين.

ص: ٥١

و استشكل عليه: بأنّ المسائل عباره عن موضوعات و محمولات و أغراض مترتبه عليها، و هذه السنخيه إن كانت بين الموضوعات فلا بدّ من قول المشهور بكون التمايز بالموضوعات، و إن كانت بين المحمولات فلا بدّ من القول بكون التمايز بالمحمولات أو بالجامع بين المحمولات، و إن كان وجه السنخيه اشتراك المسائل في الغرض فلا بدّ من كون التمايز بالأغراض، و لا يتصوّر قسم رابع غير هذه الأقسام في المسأله.

و يمكن الجواب عنه: أوّلاً: بأنّه كما قلنا سابقاً إنّ الغرض يترتب على المسأله، و هي متقومه بالموضوع و المحمول و النسبه، و لا يترتب على أحد منها لوحده، و هكذا السنخيه لا تكون بين الموضوعات لوحدها و لا المحمولات لوحدها، بل تكون بين المسائل، و المسأله متقومه بثلاثه أشياء.

و ثانياً: أنّه إذا فرض أنّ ملاك السنخيه عباره عن الموضوع أو المحمول أو الغرض فلا إشكال في البين؛ لأننا نكشف الغرض عن طريق التسانخ بين القضايا، فالأظهر و الأجلّ هي السنخيه، و حينئذ لا مانع من كون تمايز العلوم بالتسانخ الذاتى، و إن كانت علّه التسانخ عباره عن الموضوع أو شىء آخر، فالتسانخ هو الموجب للامتياز بين العلوم.

و من هنا يعلم جواب الإشكال الوارد على صاحب الكفايه، حيث إنّّه قدّس سرّه ذكر أنّ الغرض متأخر عن العلم، و التمايز فى مرتبه العلم؛ فإنّ مراده منه الغرض الداعى إلى التدوين، و أنّ الوجود الذهنى للعلّه الغائيه موجود قبل التدوين، و مع ذلك قد يكون تمايز العلوم بالتسانخ، فإنّ المقدمه الثانيه لصحّه التمايز بالأغراض ليست بتامه.

و الرأى الآخر فى المسأله عباره عن رأى المرحوم البروجردى قدّس سرّه و له هاهنا

إحدهما: أنّ تمايز العلوم بتمايز جامع محمولات المسائل. وهذا مبين لما نفاه صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ مقصوده نفس المحمولات لا- الجامع بين المحمولات، ويشهد لذلك ما أورده عليه و على المشهور من لزوم صيروره مسأله واحده علما مستقلاً؛ إذ لو كان مراده الجامع بين المحمولات لا يرد عليه هذا الإيراد، فإنّ الجامع شيء واحد.

الثانيه: أنّ الظاهر من كلمات المشهور و إن كان التمايز بالموضوعات و لكنّ مرادهم من ذلك في الواقع الجامع بين المحمولات. و ذكر لإثبات هذين الادّعاءين مقدّمات خمس:

الاولى: أنّه لا- يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنه و قصرنا النظر على نفس مسأله من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن و الأغراض و نحوهما علمنا علماً وجدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشّته في جهه و حيثيه لا توجد هذه الجهه في مسائل سائر العلوم، و تكون هذه الجهه جامعاً بين تلك المسائل، و بسببها يحصل التمييز بين مسائل هذا العلم و بين مسائل سائر العلوم، و كذلك وجدنا في كلّ مسأله من مسائل هذا العلم جهه و خصوصيه تميّز هذه المسأله عن غيرها من مسائل هذا العلم.

مثلاً: إذا راجعنا مسائل علم النحو و قطعنا النظر عن مدوّنه و الأغراض الباعثه إلى تدوينه رأينا أنّ جهه البحث في جميعها كيفيه آخر الكلمه من المرفوعيه و المنصوبيه و المجروريه، فهى خصوصيه ذاتيه ثابتة في جميع مسأله، مع قطع النظر عن المدوّن و الأغراض و نحوهما، و هى الجهه الجامعه بين هذه المسائل المتشّته، و بسببها تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم، و مع ذلك رأينا أنّ في نفس كلّ مسأله منها خصوصيه ذاتيه بها تمتاز عن غيرها

من سائر مسائله، وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين عن ذوات المسائل بحكم الوجدان فلا- محاله ليستا خارجتين عن الموضوع و المحمول؛ إذ النسبه معنى آلى توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، و لا تختلف باختلاف المسائل.

المقدمه الثانيه: أنك إذا تتبعت العلوم المدونه، و دقت النظر فى مسائل كل واحد منها رأيت أن فى بعض العلوم الموجوده يكون المحمول فى جميع مسائله أمرا واحدا، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعم، فإن المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، و هو قولنا: «موجود». فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، و هكذا، و أن بعضها ممتا يختلف المحمول فى مسائله، و لكنّه يوجد بين محمولاته المختلفه جهه جامعته، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمرا واحدا كعلم النحو، فإن المرفوعيه -مثلا- تاره تحمل على الفاعل و اخرى على المبتدأ، و يتحصّل بذلك مسألتان، و مع ذلك فالمرفوعيه و إن كانت تغاير المنصوبيه و لكن بينهما جهه جامعته ذاتيه، حيث إن كلا منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمه.

و بالجمله، فإن المحمول لا- يختلف دائما فى جميع مسائل العلم، و أمّا موضوعات المسائل فهى ممتا تختلف دائما فى جميع المسائل من أى علم كانت، و كما عرفت فى المقدمه الاولى: من أن فى كل مسأله من مسائل العلم توجد جهتان: جهه ذاتيه جامعته بين جميع مسائل هذا العلم و بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، و جهه ذاتيه بها تمتاز هذه المسأله عن غيرها من مسائل هذا العلم.

و عرفت أيضا أن الجهتين ليستا خارجتين عن الموضوع و المحمول، فلا محاله تنحصر الجهه الاولى فى المحمول و الجهه الثانيه فى موضوع المسائل؛ لأنه يختلف فى جميع المسائل بخلاف المحمول.

و بعبارة اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، و تمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

و بهاتين المقدمتين يثبت الادعاء الأول.

المقدمه الثالثه: أنّ المراد بالعرض -فى قولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- هو العرض فى الاصطلاح المنطقى لا- الفلسفى، فإنّ العرض الفلسفى عبارته عن ماهيته شأن وجودها فى الخارج الاحتياج إلى الموضوع، و يقابله الجوهر. و العرض المنطقى عبارته عمّا يكون خارجاً عن ذات الشئ متّحداً معه فى الخارج، و يقابله الذاتى.

و بين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهرًا من الجوهر كالناطق بالنسبه إلى الحيوان و بالعكس، حيث إنّ كلّ- منهما خارج عن ذات الآخر و محمول عليه، فيصدق تعريف العرض المنطقى و إن كان كلّ- منهما ذاتيًا بالنسبه إلى الإنسان، فالعرض فى الاصطلاح الفلسفى مطلق، و فى الاصطلاح المنطقى أمر نسبيّ، فإنّ الفصل- مثلاً- بالنسبه إلى الجنس عرض خاصّ، و بالنسبه إلى النوع المؤلّف منه ذاتيّ له. و أمّا المقولات التسع العرضيه فهو فى الاصطلاح الفلسفى، فلا تتغيّر عن وصف العرضيه باختلاف الاعتبارات و النسب.

المقدمه الرابعه: لا- يخفى أنّ الموضوع و المحمول فى مسائل كلّ علم عرض بالنسبه إلى الآخر، و لا يقصر وصف العرض على المحمول؛ إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض فى الاصطلاح المنطقى، و هو عبارته عمّا يكون خارجاً عن ذات الشئ و متّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى:

«الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسم و الوجود خارج عن ذات الآخر مفهومًا و متّحد معه خارجاً، فكّل واحد منهما عرض ذاتيّ بالنسبه إلى الآخر، بمعنى أنّه لا يكون عين الآخر و لا جزء له، و كذلك كلّ واحد من

وصفى الفاعليته و المرفوعيته في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضا منطقيًا بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كل علم أعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله، وليست الموضوعات ذاتية له؛ إذ الذاتى منحصر فى النوع و الجنس و الفصل بالنسبة إلى النوع المؤلف منهما، و لا تجد مسأله من مسائل العلوم يكون الموضوع لجامع محمولات المسائل نوعا أو جنسا أو فصلا؛ إذ كل واحد من نوع الشيء و جنسه و فصله البعيد أعم منه، و الفصل القريب مساو لما هو فصل له، مع أنك ترى أن موضوع كل مسأله أخص من جامع محمولات المسائل.

و الحاصل: أن الموضوع فى كل مسأله عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل و بالعكس، غايه الأمر أن المتداول فى عقد القضية جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا.

المقدمه الخامسه: بالرغم من كون جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا هو الرائج فى كتب القوم إلا أن النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعا و المجهول منهما محمولا، فالموضوع بحسب الحقيقه هو المعلوم من الأمرين، و المحمول هو تعيينه المجهول الذى اريد فى القضية إثباته، سواء كان الأمر المجهول أعم بالنسبه إلى الموضوع أو مساويا له، و على هذا الأساس المرفوعيته هى المعلوم، و المجهول هو اتصاف الفاعل بها، فلا بد أن نقول:

المرفوع فاعل، و المرفوع مبتدأ.

بيان الحق فى المسأله

و بعد هذه المقدمات يتضح لك أن الحق مع القدماء، حيث قالوا: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن

عوارضه الذاتيه، و ليس هو إلا عبارته عن جامع محمولات المسائل الذي عرفت في المقدمه الثانيه: أن تمايز العلوم بتمايزه.

ثم يؤيد ادعاءه الثاني بقوله: و لذلك تراهم يقولون: إن الموضوع في الإلهيات بالمعنى الأعم هو الوجود، مع أن الوجود يصير محمولا في القضايا المعقوده، و يكون جامعا بين المحمولات لا الموضوعات (1). هذا تمام كلامه.

و يرد عليه إشكالات متعدده:

أحدها: في نتیجه المقدمه الاولى و انحصار المسأله في الموضوع و المحمول، و أن النسبه معنى آلى توجد في جميع القضايا بنحو واحد، مع أننا نسلّم أن قوام المسأله بالموضوع و المحمول، و لكنّ الأصل في تحقّق المسأله إيجاد الارتباط بينهما، و النسبه مجهوله عند المخاطب، و المتكلم بصدد إثباتها له، و معلوم أن المعانى الحرفيه مقصوده بالتفهيم و الإفهام و كلّ المسائل تدور مدارها، فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أن قضيه «الله تعالى موجود» و قضيه «زيد قائم» بينهما بون بعيد؟!

و ثانيها: على المقدمه الثانيه بأنّه لا تكون محمولات المسائل في جميع العلوم أمرا واحدا كما في الفلسفه، بل يكون بالعكس، مثل: علم العرفان، فإنّ الموضوع فيه و موضوعات مسائله عبارته عن الله تعالى، فهل يمكن أن يقال هاهنا: إن تمايز كلّ مسأله منه بتمايز موضوعاته؟ و هل يتفاوت الله تعالى في مسأله مع مسأله اخرى؟ تعالى عن ذلك.

ثالثها: على التأييد الذي ذكره أخيرا، بأنّ المشهور قائل بأنّ الموضوع في علم النحو هو الكلمه و الكلام، مع أنّهما جامع بين الموضوعات و لا ربط لهما

ص: ٥٧

(١-١) نهاية الاصول ١٠:١-١٣.

بالمحمولات، فإنّ كلاً من الفاعل و المفعول و المضاف إليه كلمه، لا المرفوع و المنصوب و المجرور؛ إذ الجامع هو كيفيّه آخر الكلمه. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ القضايا في العلم الإلهي تكون بصوره عكس الحمل، و أنّ الأصل في قضيه «الجسم موجود» عبارته عن «الموجود هو جسم»، و إذا كان الأمر كذلك فيكون موضوع الفلسفه هو الجامع بين الموضوعات.

و يمكن أن يقال: إنّ الوجود ليس موضوعاً في الفلسفه، و هذا مبنيّ على أصله الوجود، بل الموضوع فيه عبارته عن الواقعيّه، و تكون موضوعات المسائل مصاديقاً لها، و هي الجامع بينها، و على هذا فالذي له واقعيّه خارجيه هو الوجود عند من يقول بأصلته و اعتباريه الماهيه، أو الماهيه عند من يقول بأصلتها و اعتباريه الوجود، و لو كان الوجود فيه موضوعاً يلزم أن يكون البحث فيه بناء على أصله الماهيه إمّا خارجاً عن الفلسفه، و إمّا يكون الموضوع عندهم أمراً اعتبارياً، و كلاهما كما ترى.

و الأصل في الإشكال أنّه لا شكّ في أنّ بحث التمايز لا يكون بحثاً علمياً بحثاً، بل ضابطه لتمييز مسائل مشكوكه في العلوم، مثلاً: لا نعلم أنّ الاستصحاب مسأله اصوليه لا يجوز التقليد فيها، أو مسأله فقهيه يجوز التقليد فيها، و هذا البحث طريق لإحراز وضع المسائل المشكوكه، فإن كان التمايز بالغرض فكلّ مسأله كان لها دخل في غرض أيّ علم تكون هذه من مسائله، و إن لم يكن لها دخل في غرضه فليست من مسائله. و لا شكّ أيضاً في أنّ المراد من جامع المحمولات لا يكون إلاّ الجامع بين كلّ محمولات المسائل الذي يوجب التمايز بين العلوم.

إذا عرفت هذا فنقول: لو فرض لعلم النحو -مثلاً- ألف مسأله معينه و مشخصه و عشره مسائل مشكوكه، و أنت تقول: إنّ الجامع بين المحمولات

طريق لتشخيص هذه المسائل المشكوكه، فإن اشتمل الجامع عليها فهي من مسائل علم النحو، وإلا فلا.

قلنا: هل الجامع يؤخذ من ألف مسأله أو من ألف و عشره مسائل، و هل يكون للمسائل المشكوكه دخل في تحقّق الجامع أم لا؟

لو قلت: بدخالته في تشكيل الجامع، قلنا: من أين علمت أنّ لها دخلا فيه بعنوان مسائل نحويه؟ مع أنّه لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى البحث عن مسأله التمايز.

و إن قلت: ليس لها دخل فيه بل الدخيل في تحقّق الجامع هو ألف مسأله، قلنا: «ثبت العرش ثم انقش»، من أين علمت أنّ كلّ مسائل علم النحو عبارته عن ألف مسأله؟ فلعلّ المسائل المشكوكه أيضا كانت من مسأله، مع أنّه لو كان الأمر كذلك فليست لنا مسأله مشكوكه.

و بعبارته اخرى: أنّ هاهنا شبيه الدور، فإنّ استكشاف وضع المسائل المشكوكه متوقّف على تحقّق الجامع، و تحقّق الجامع بين جميع المسائل متوقّف على إحراز وضع المسائل المشكوكه.

و هذا الإشكال يرد على المشهور أيضا، فإنّهم قالوا: بأنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، أي بموضوع كلّ علم. و نسبة الموضوع لموضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى أفرادها، فموضوع العلم عبارته عن الجامع بين موضوعات المسائل، فنقول: إنّ هذا الجامع لا بدّ أن يكون جامعا بين جميع موضوعات المسائل، و أنّ الغرض من بحث التمايز لا يكون إلا لاستكشاف وضع المسائل المشكوكه.

و هذان الكلامان غير قابلين للجمع، فإنّا نسأل هل المسائل المشكوكه دخيله في تشكيل الجامع أم لا؟ إن قلت: نعم، لها دخل فيه. قلنا: هذا دليل

على إحرار وضع المسائل المشكوكه، و أنها تكون جزء من مسائل هذا العلم، فلا فائده لبحث التمايز. و إن قلت: لا نلاحظ المسائل المشكوكه عند انتزاع الجامع، فلا- يكون لها دخل فى تحقّقه. قلنا: من أين علمت خروجها عن مسائل العلم؟ فكيف يكون هذا الجامع جامعا بين جميع المسائل حتّى يستفاد منه بعنوان ملاك التمايز؟

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفايه؛ إذ لا فرق فى الغرض بين كثره المسائل و قلتها، و أمّا فى الجامع فخرج مسأله من المسائل و دخولها فيه دخيل كما هو واضح.

و يرد على المشهور و المرحوم البروجردى إشكال آخر أيضا، و هو متوقّف على بيان مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الجامع على ثلاثه أقسام: أوّلا: جامع جنسى، مثل: الحيوان بالنسبه إلى أنواعه. ثانيا: جامع نوعى، مثل: الإنسان بالنسبه إلى أصنافه.

ثالثا: جامع صنفى، مثل: الإنسان الأبيض بالنسبه إلى أفراده.

و ثانيتهما: أنّ المراد من الجامع فى كلامهما هو الجامع النوعى، فإنّ فى كلامهما قرائن تدلّ على ذلك، منها: أنّ المشهور قائل بأنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله نسبه الكلى إلى أفراده و الطبيعى إلى مصاديقه. و معلوم أنّ هذا التعبير مختصّ بالجامع النوعى؛ إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسى لعبّروا بدل الأفراد بالأنواع. و هكذا فى الجامع الصنفى.

و منها: أنّهم جعلوا المبتيات فى علم النحو صنفا له، و المعربات صنفا آخر، و جعلوا كلاهما علما واحدا، و معلوم أنّهما مشترك فى نوع واحد، و هو عبارته عن الكلمه و الكلام.

و منها: أنهم يقولون: إنَّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصَّحّه و الإعلال، و لو كان مرادهم الجامع الجنسّي فلا بدّ من جعلهم الكلمه و الكلام لكليهما موضوعا، فلا احتياج إلى جعلهم لكل واحد منهما نوعا من الكلمه و الكلام موضوعا، فالمراد من الجامع عندهم الجامع النوعي، و معناه أنّه يشمل جميع أفرادهِ بتمامه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ مجرد ذكر عنوان الجامع لا يوجب حلّ المسأله هاهنا، بل لا بدّ من أن يكون الجامع نوعيا، و لا شكّ في أنّ انتزاعه لا يمكن في صورهِ مشكوكيه عدّه من المسائل، فإنّا لو فرضنا-مثلا- لعلم النحو ألف مسأله مسلّمه و عشره مسائل مشكوكه، فمن أين ينتزع الجامع؟ إن انتزع من ألف مسأله معلومه يمكن أن يكون هذا الجامع صنفا و المسائل المشكوكه صنفا آخر لها، و لا معنى لانتزاعهِ من المسائل المشكوكه و غيرها، فإنّ اللازم عدم شمول الجامع النوعي غير أفراد مسائله. و كيف كان، فالجامع لا يكون موجبا للتمايز.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال و سابقه غير قابلين للدفع.

و النظر الآخر في المسأله ما عن بعض الأعلام على ما في المحاضرات (1) و هو بعد نقل كلام المشهور و كلام صاحب الكفايه في المقام قال: و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس في محلّه، و بيان ذلك: أنّ التمايز في العلوم تاره يراد به التمايز في مقام التعليم و التعلّم لكي يقتدر المتعلّم و يتمكّن من تمييز كلّ مسأله ترد عليه، و يعرف بأنّها مسأله اصوليه أو مسأله فقهيه

ص: ٦١

أو غيرهما، و أخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، و بيان ما هو الداعى و الباعث لاختيار المدوّن عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه و تدوينها علما واحدا و تسميتها باسم فارد، و اختياره عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه الأخرى و تدوينها علما آخر و تسميتها باسم آخر و هكذا.

و أمّا التمايز في المقام الأوّل فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع و المحمول و الغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالاً، و الوجه في ذلك هو أنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريّه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات، كما لو كانت حقيقه كلّ واحد منهما من مقوله على حده أو بالفصل، كما لو كانت من مقوله واحده، بل وحدتها بالاعتبار، و تمييز كلّ مرّكب اعتبارى عن مرّكب اعتبارى آخر يمكن بأحد الامور المزبوره.

و أمّا التمايز في المقام الثانى فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجى يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الاصول و النحو و الصرف و نحوها، و ذلك لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّه من القضايا المتباينه علما- كقضايا علم الاصول مثلا- و عدّه اخرى منها علما آخر- كقضايا علم الفقه- ليس إلا اشتراك هذه العدّه في غرض خاصّ، و اشتراك تلك العدّه في غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب بل كلّ مسأله علما مستقلاً لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان

و الإحاطه به- كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازہ عن غيره إمّا بالذّات أو بالموضوع أو بالمحمول، كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكره الأرضيّه»- مثلاً- ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكميّه و الكيفيّه و الوضع و الأين، إلى نحو ذلك، و خواصّها الطبيعيّه و مزاياها على أنحائها المختلفه، أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» و يبحث فيه عن حالته الطارئه عليه، و عن صفاته من الظاهريّه و الباطنيّه، و عن أعضائه و جوارحه و خواصّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما؛ لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان و الإحاطه ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى، كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفه ما تعرضه الحرکه- مثلاً- فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحرکه له، سواء كان ما له الحرکه من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّا بالمحمول». هذا تمام كلامه.

و لا- يخفى أنّ في صدر كلامه و ذيله نحو تهافت، فإنّه قال: إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به- كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازہ عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، ثمّ بعد ذلك ذكر المثالين فقال: فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما، ثمّ ذكر للتمايز مثالا آخر. و هذا ليس إلّا عين التهافت.

و لكن مع غمض البصر عن ذلك ترد عليه إشكالات متعدّده:

منها: أنّه إذا كان تمايز العلوم في مقام التدوين بالأغراض الباعثه إليها- كما

قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)-فلا- فرق بين أن يكون الغرض علميًّا أو عمليًّا كما أشرنا إليه سابقا، فإنّ ترتّب الغرض خارجا هو العلّه الغائيّه لها. وأمّا في مقام البعث إلى التدوين ووجوده الذهني فلا يتفاوت بين كونه علميًّا أو عمليًّا، ولكليهما وجود ذهني باعث إلى التدوين بلا تفاوت و بلا إشكال.

و منها: قوله: «فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب، بل كلّ مسأله علما مستقلا» ففيه: أنّه قد تبين أنّ هذا الإشكال لا يرد على المشهور، فإنّهم قائلون بأنّ موضوعا واحدا من كلّ علم يوجب تمايزه عن علوم اخرى، لا- أنّ موضوع كلّ مسأله من العلم يوجب تمايزه عن علوم اخرى، وهذا التالي الفاسد لا يترتب على هذا التفسير. وأمّا التفسير الذي تخيّلته صاحب الكفايه و تبعه بعض الأعلام و يترتب عليه هذا التالي الفاسد فلم يقل به أحد فضلا عن المشهور.

و منها: ما في قوله: «إذا لم يكن للعلم غرض خارجي...» فامتيازه إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، فإنّا نقول: ما معنى التمايز بالذات هل المراد منه السنخيّه التي ذكرها الإمام- دام ظلّه-، أو المراد منه التمايز بالحقيقه؟ فإن كان المراد هو الأوّل فلم لا يستفاد منه في مقام التعليم و التعلّم، و إن كان المراد هو الثاني قلنا: هذا مردود بقولك: إنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريّه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره بمتباين الذات.

و كيف كان، أنت ذكرت المثالين و قلت: التمايز فيهما إمّا بالذات و إمّا بالموضوع، و ذكرت مثلا آخر للتمايز بالمحمول بدون بيان الضابطه و الملاك لهذا

ص: ٦٤

التمايز و التمايز بالذات و بالموضوع، مع أنّ الغرض في هذا البحث ليس إلا بيان الضابطه للتمايز.

مع أنّه لا-نعلم مراده من التمايز بالذات أو الموضوع هل التمايز فيه يكون من جهتين: أحدهما: بالذات و الآخر: بالموضوع، أو التمايز فيه إن لوحظ مع علم الثانى يكون بالذات و إن لوحظ مع الثالث يكون بالموضوع؟ فإتأنا مع عدم الأثر من هذين الاحتمالين في كلامه لا نرى ملاكا فيه لإرادته أحدهما.

و الحاصل: أنّ البحث عن التمايز من غير إعطاء الضابط و الملاك له يرجع إلى عدم التمايز.

و النظر الأخير في المسأله نظر بعض المعاصرين من الفلاسفه، و هو: أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الاسلوب في البحث «متد» و أنّ التغيير في الاسلوب يوجب التعدّد و التمايز في العلوم و إن كان الموضوع فيها واحدا، مثلا: في مسأله معرفه الإنسان، قد يبحث فيها من ناحيه التعقل و البرهان و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الفلسفه» أو علم النفس، و قد يبحث فيها من ناحيه الآيات و الروايات، و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الدين»، و قد يبحث فيها من ناحيه تجربه و الآثار الباقية من المتقدمين، و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه تجربه» أو الجسم، و هذا الاسلوب يوجب التمايز في العلوم، مع أنّ الموضوع في الجميع عبارته عن الإنسان.

و هكذا في معرفه الله تعالى إذا لاحظنا هذا البحث في علم الفلسفه يثبت من طريق الاستدلال و البرهان، و إذا لاحظنا في علم العرفان يتحقّق عن طريق الكشف و المشاهده، مع أنّ الموضوع في كليهما واحد.

أقول: يحتمل أن يكون مرادهم من هذا الكلام بيان قاعده كليّه في جميع

العلوم المتشابهه و غيرها، و حينئذ يترتب عليه التالى الفاسد الذى لا يلتزم به أحد، و هو أنه يلزم أن تكون معرفه الإنسان و معرفه الله تعالى من العقل علما واحدا؛ إذ الاسلوب فيهما يكون واحدا، و هذا خلاف البداهه و الضروره.

و يحتمل قريبا أن يكون مورد كلامهم العلوم المتشابهه التى يكون الموضوع فيها واحدا كالمثالين المذكورين، فإن كان مرادهم هذا يرد عليه:

أولا: أنه خارج عن محلّ البحث، فإنّ البحث فى تمايز العلوم مطلقا من دون التقييد بموضوع خاصّ، و هو ليس كذلك.

و ثانيا: أنّ هذا الكلام فى مورده أيضا ليس بصحيح؛ لأنّ إثبات المدعى يتوقف على دفع جميع الاحتمالات المخالفه.

سألنا أنّ التمايز فى تلك الموارد لا يكون بالموضوع، فإنّه فى عده منها يكون واحدا.

و لكنّه يحتمل قويا أن يكون التمايز فيها بالأغراض؛ إذ الأغراض فى كلّ منها متفاوتة و متباينه، فالغرض فى الفلسفه كان معرفه الإنسان، و أمّا فى الآيات و الروايات فكان الإيصال إلى الله تعالى، مع أنّ الموضوع فيها لا يكون واحدا؛ إذ لو كان للموضوع أبعاد مختلفه لكان كلّ واحد منها علما واحدا يتمايز عن الآخر بلا شكّ و بلا كلام، مثلا: العداله على رأى أمير المؤمنين عليه السّلام و العداله على رأى المادّيين موضوعان مختلفان. هذا تمام الكلام فى نقل الأقوال فى هذا المطلب.

و الأرجح منها تبعا لاستاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- أنّ التمايز فى العلوم يكون بسنخيه ثابتة بين المسائل ذاتا، كما صرح بها استاذنا السيّد المرحوم البروجردى فى المقدّمه الاولى، و لكنّه قائل بأنّ النسبه معنى آلى و لا يعتمد

عليه في المسأله، وقد ذكرنا فيما تقدم أن المسأله و إن كان قوامها بالموضوع و المحمول و لكنّ الأصل في تحقّق المسأله إيجاد النسبه و الارتباط بينهما، و كان بين النسب و الروابط سنخيه ذاتيه توجب التمايز بين العلوم، مثل: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» كانت بينهما سنخيه لم تكن بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاه واجبه»، و هكذا.

و لا يخفى أنّ الغرض و إن كان مقدّما عليها من حيث الرتبه، فإنّ غرض التدوين بوجوده الذهني موجود قبل التدوين و تشكيل مسائل العلم، لكنّ الموصل إلى الغرض و أوّل ما يواجهه به في المسأله هي السنخيه الذاتيه. و لذا ذكرنا فيما تقدم أنّه لا تكون العله متقدّمه على المعلول، بل لا بدّ من ملاحظه الكاشف و المعلوم منهما ابتداء حتّى يكون هو المقدّم على الآخر.

و بالجملة، فالمعيار لتشخيص المسائل المشكوكه في العلوم هي السنخيه، و لا فرق فيها بين قلّه المسائل و كثرتها، بخلاف الجامع.

في موضوع علم الاصول

بعد اتفاقهم على تحقّق الموضوع لعلم الاصول اختلفوا في أنّه هل هو عنوان مشخّص و معلوم أو عنوان غير مشخّص و إنّما يشار إليه عن طريق الآثار؟ و على فرض تشخّصه ما اسمه؟ فالمشهور و منهم المحقّق القمي صاحب القوانين قدّس سرّه (1) يقولون بأنّ موضوعه عبارته عن الأدلّة الأربعة مع وصف كونها أدلّة.

و يرد عليه: أوّلا- بأنّه قد سبق من المشهور القول بوحده الموضوع في جميع العلوم، فكيف يقولون في موضوع علم الاصول بأنّه عبارته عن الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة؟!

إن قلت: إنّ الموضوع في علم الاصول لا- يكون الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة، بل هو عبارته عن القدر الجامع و المشترك بينها مثل الحجّة في الفقه.

قلنا: إنّ الإشكال يدفع بذلك، و لكنّه لا يناسب تصريحهم في الكتب

ص: ٦٩

و المحاورات بأنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الأدلّه الأربعة.

و ثانيا: استشكل صاحب الفصول (١) عليه بأنّه: لو كان موضوع علم الاصول الأدلّه الأربعة مع وصف كونها أدلّه يلزم خروج أكثر مسائله، مثل:

البحث عن ظواهر الكتاب؛ إذ لا- معنى للبحث عن حجّيه ظواهر الكتاب بأنّها حجّيه أم لا-؟ مع أنّنا نعلم بأنّ الموضوع هو الأدلّه الأربعة بوصف كونها أدلّه.

فهذا البحث إمّا خارج عن مباحث علم الاصول، وإمّا هذا القيد لا يكون جزء للموضوع. و هكذا فى الإجماع و السنّه و العقل، فإنّ هذه تكون من قبيل قضيه بشرط المحمول، و لا- معنى لقولهم: الخبر الواحد الذى هو حجّيه هل يكون حجّيه أم لا-؟ و لذا قال صاحب الفصول: لا بدّ من أن يكون الموضوع عبارته عن ذوات الأدلّه لا بوصف كونها حجّيه، فحينئذ يصحّ البحث بأنّ الكتاب أو السنّه حجّيه أم لا.

و اعترض عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) بأنّه: لو فرض كون ذوات الأدلّه موضوعا فما المراد بالسنّه؟ هل المراد منها القول و الفعل و التقرير الواقعى للمعصوم عليه السّلام- أى السنّه المحكيه- أو أعمّ من السنّه المحكيه و الحاكيه؟ إن كان المراد هو الأوّل يلزم خروج بحث حجّيه خبر الواحد عن مسائل علم الاصول؛ إذ الموضوع فيه عبارته عن نقل زواره، أى السنّه الحاكيه، و هى لا تكون مصداقا للكتاب و السنّه و الإجماع و العقل، و هكذا مسأله التعادل و الترجيح.

ص: ٧٠

١-١) الفصول الغرويه: ١١.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٦.

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه-في كتاب الرسائل (١) في مقام الجواب عن هذا الاعتراض و توجيه كلام المحقق القمي-: بأنّ الموضوع عبارته عن السنّه المحكيه، وإنّا نبحت في مسأله حجّيه خبر الواحد بأنّه هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بنقل زواره أم لا-؟ فإذا كان البحث كذلك تشمل الأدله الأربعة له بلا كلام، ولازم ذلك في باب التعادل و الترجيح أنّ قول الإمام عليه السّلام بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت؟

وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّ الثبوت على قسمين: أحدهما: ثبوت حقيقي و واقعي، و الآخر ثبوت تعبدي، و كلاهما محلّ إشكال هاهنا.

توضيح ذلك: أنّه لو كان المراد من الثبوت الثبوت الواقعي يرد عليه إشكال واحد، و هو إنّنا نبحت هاهنا في موضوعيه الأدله الأربعة، و ذكرنا في تعريف الموضوع: أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و معلوم أنّ العرض و المعروض عبارته عن مفاد «كان» الناقصه، أي لا- يجري إلّا- في مورد كان أصل وجود الموضوع فيه مفروض التحقّق، و نحن نبحت فيه عن عوارضه، مثل: «كان زيد قائماً»، و أمّا إذا كان البحث على نحو مفاد «كان» التامّه- أي تحقّق الموضوع و عدم تحقّقه- فهذا لا يكون بحثاً عن العوارض.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- شكّ في أنّ قولك: «هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بخبر زواره أم لا؟» هو مفاد «كان» التامّه، أي البحث عن تحقّق الموضوع و عدمه، فلا يتحقّق عنوان العرض و المعروض، و حينئذ لا يكون داخلاً في مسائل علم الاصول.

ص: ٧١

و أمّا إن كان المراد منه الثبوت التعييدي، وهو يكون في الحقيقه مفاد «كان» الناقصه، و لكنّه ممّا لا يعرض السنّه، بل يعرض الخبر الحاكى لها؛ لأنّ الثبوت التعييدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق خبر زراره كالسنّه المحكيه، و هذا من عوارضه لا- من عوارضها كما لا يخفى.

و بالجمله، الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعييدي و إن كان منها إلاّ أنّه ليس من عوارض السنّه، فالإشكال في محلّه؛ إذ لا يكون خبر زراره مصداقا للأدله الأربعة. هذا كلّه في صورته كون المراد من السنّه السنّه المحكيه.

و أمّا إن كان المراد أعمّ منها، أي الجامع بين السنّه الحاكيه و المحكيه و إن كان البحث في حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في غير واحد من مسائل علم الاصول كمباحث الألفاظ و جمله من غيرها لا يختصّ بالأدله الأربعة، بل أعمّ منها، فإنّك حين تقول:

هل تدلّ هيئته «افعل» على الوجوب أم لا؟ و هل المشتقّ حقيقه في المتلبّس أو أعمّ منه؟ لا شكّ في أنّهما أعمان من الأمر و المشتقّ في الأدله و غيرها و إن كان المهمّ معرفه أحوال خصوصهما، و يؤيّد التعميم تمسيّتهم بالتبادر و اللغه و فهم العرف، و تعريف الاصول بأنّه: «علم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه»، فإذا كان البحث فيها أعمّ لا يكون البحث عن عوارض الأدله.

و يمكن أن يقال: في مقام الدفاع عن صاحب الفصول: بأنّ البحث و إن كان عن مطلق الأوامر و المشتقّات، و لكن لا مانع من أن يكون العرض الذاتى للجنس عرضا ذاتيا للنوع أيضا، فالبحث عن أحوال المشتقّ يكون بحثا عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة أيضا.

و جوابه: أنّ هذا مخالف لرأى صاحب الفصول في مسأله العرض، فإنّه

لا يقول: بأنّ العرض الذاتى للجنس يكون عرضا ذاتيا للنوع، كما لا يخفى على المتأمل فى المقام.

و الحاصل: أنّه لو كان موضوع علم الاصول هو الأدلّه الأربعة مع وصف كونها أدلّه أو ذوات الأدلّه فكلاهما مخدوش.

و الرأى الثانى فى المسأله هو رأى صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّه، و لا يكون له عنوان خاصّ و اسم مخصوص، بل يكون قابلا للإشاره إليه عن طريق الآثار، مثل القدر الجامع الذى يكون بين موضوعات مسائل علم الاصول.

و فيه: مع بعده عن الذهن قد كان مثل هذا النظر عارا فى علم الاصول مع كثره البحث و المباحثه فيه، و مع اهتمام العلماء به، كما قال الإمام-دام ظلّه- فى رسالته المدوّنه فى هذا المقام.

و الرأى الثالث فى المسأله هو رأى استاذنا السيّد المرحوم البروجردى و هو رأى استاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه- و قد اتّفقا على أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن عنوان «الحجّه فى الفقه» و لكن اختلفا فى تقريب المسأله.

فقال المرحوم البروجردى (1): إنّ كثيرا من مسائل علم الاصول تكون محمولاً-ته «الحجّه»، مثلا: تقول فى مسأله حجّيه الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و فى مسأله حجّيه ظواهر الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و فى مسأله حجّيه ظواهر الكتاب: هل الظواهر حجّه أم لا؟ و فى باب الاستصحاب: هل هو حجّه مطلقاً أو فى بعض الموارد، أو لم يكن بحجّه أصلاً؟

و هناك عدّه من المسائل و إن لم تكن محمولاً-تها كلمه «الحجّه» و لكن ترجع

ص: ٧٣

فى الواقع إليها، مثلا: إذا قلنا: الموضوع له فى هئته «افعل» ما هو؟ فلا يكون المراد فيه بحثا لغويا، بل المراد منه أن هئته «افعل» هل هى حجته فى الوجوب أم لا؟ وهكذا المراد فى هئته «لا تفعل» بأنها حجته على التحريم أم لا؟ وحققه البحث فى المشتق ترجع إلى أن المشتق بالنسبه إلى المنقضى حجته أم لا؟ وفى باب البراءه الشرعيه إلى أن احتمال التكليف حجته للمكلف أم لا؟ ولا يخفى أن الحجته فى الاصطلاح الاصولى ليس هو الحدّ الوسط المنطقى كما قال به الشيخ الأنصارى قدس سرّه، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى: ما يحتج به المولى على عبده فى مقام التكليف و بالعكس فى مقام الامتثال.

ثم قال: و كيف كان فهذه المسائل كلها مسائل اصوليه. نعم، بعض المباحث الذى لا يكون المبحوث عنه فيه حيثيه الحجته يكون خارجا عن الاصول و يدخل فى سلك المبادئ، كمسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما.

و بالجمله، إذا كانت محمولات المسائل هى كلمه الحجته، فالجامع بينها -أعنى: عنوان الحجته فى الفقه- موضوع لعلم الاصول.

أقول: لا مانع من إرجاع هذين المسألتين أيضا إلى المسائل المذكوره و جعل المحمول فيهما كلمه الحجته بالنحو الذى ذكرته، و نقول فى المسأله الاولى: هل الوجوب فى ذى المقدمه حجته عقلا- على وجوب المقدمه أم لا-؟ و فى المسأله الثانيه: هل الأمر بالإزالة حجته على تحريم الصلاه أم لا؟ فلا نعلم دليل خروجهما من المسائل و دخولهما فى المبادئ.

و أما استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (1) فإنه يرى بأنّ «الحجته فى الفقه» جامع بين الموضوعات، و قال: لا منافاه بين كونها محمولا فى المسائل و جعلها

ص: ٧٤

(١-١) هذا ممّا استفاد الاستاذ من درس استاذنا السيد الإمام قدس سرّه.

جامعا بين الموضوعات؛ إذ لا- مانع من كون القضايا في العلوم الاعتبارية بعكس المحمول، مثلا- تقول في مسأله خبر الواحد حجته: الحجته خبر الواحد، و يؤيد أولويه جعل كلمه الحجته موضوعا فيها معلوميه الحجته في الأحكام، فإننا لا- نشك في أن للأحكام و القوانين أدله و حججا، و لكن المجهول عندنا تعييناتها و تشخيصاتها و مصاديقها كخبر الواحد و ظواهر الكتاب و نحوهما، ففي الحقيقه الحجته هو الموضوع في المسائل، فإنها أمر معلوم، و لذا جعل الموضوع في علم الفلسفه «الموجود ربما هو موجود» مع أن الموجود في مسائله يكون محمولا لها، و هكذا في مسائل علم الاصول. هذا تمام كلامهما.

نكته: إذا قلنا مثلا: «زيد إنسان» فلا يكون معناه كون «إنسان» مصداقا لطبيعته الإنسان بدون «زيد»، بل كلاهما مصداق لها، بل الأولى في الفرديه و المصداقيه هو «زيد»، فإن «الإنسان» كلى و مبهم، و «زيد» متعين و متشخص.

إذا عرفت هذا فنقول: أولاً- أن الموضوع في علم الاصول هو الجامع بين الموضوعات لا- المحمولات. و ثانيا: لا نحتاج إلى قلب القضايا في مسائل علم الاصول؛ إذ لا فرق في كون «الحجته» موضوعا فيها أو محمولا؛ لأن الخبر الواحد أو ظاهر الكتاب أو نحوهما و إن كان موضوعا فيها و لكنّها أولى في الفرديه و المصداقيه للحجته في الفقه، فإنها مصاديق متعينه و متشخصه، و المقصود في الواقع من قضيه الخبر الواحد حجته لا- يكون إلا- تعيين الحجته، و الحجته الأجلى هو خبر الواحد. و على هذا فالجامع بين الموضوعات- أى الحجته في الفقه- هو الموضوع في علم الاصول.

في تعريف علم الاصول

و هذا البحث أيضا معرکه الآراء بين العلماء، فعزّفه البعض: بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه.

توضيحه: أنّه لا- يخفى أنّ العلوم التي لها دخل في الاستنباط متعدّده و متكثّره، مثل: علم لغه العرب و أدبيّاته، و علم تفسير القرآن، فإنّ الاستنباط يتوقّف عليها قطعاً؛ إذ مصادر الأحكام الشرعيّه تكون جميعاً باللّغه العربيّه، و لكنّها خارجة عن علم الاصول، فإنّها غير ممهّده للاستنباط و إن كان لها دخل فيه، و لكنّها وضعت للأغراض العامّه، فكلمه «الممهّده» تخرجها من علم الاصول.

أقول: يرد عليه: أوّلاً: بأنّ اشتمال التعريف على كلمه العلم ليس بصحيح؛ لما تقدّم مرارا من أنّ علم الاصول- بل كلّ العلوم- عباره عن نفس المسائل، لا دخل للعلم بها في ماهيتها قطعاً.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) أيضا إشكالين مهمّين:

ص: ٧٧

الأول: أن هذا التعريف لا يشمل جميع المسائل الاصولية، مثل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه.

توضيحه: أنه قد بين في محله أنهم أقاموا أدله لحجّيه مطلق الظنّ، منها دليل الانسداد، و كانت له مقدّمات: منها: عباره عن انسداد باب العلم و العلمى، و هى عله لتسميته بدليل الانسداد. و على فرض تماميه مقدماته فإنّهم بعد الاتفاق على كونه دليلا عقليا اختلفوا فى نتيجة هذه المقدّمات، فقال بعضهم:

إنّ نتيجة دليل الانسداد حجّيه الظنّ بنحو الكشف، بمعنى: أنّ العقل بالنظر إلى المقدّمات يكشف أنّ الشارع فى تلك الحاله جعل الظنّ حجّيه، فيكون الظنّ عنده حجّيه شرعيه.

و قال بعضهم: إنّ نتيجته حجّيه الظنّ بنحو الحكومه، بمعنى: أنّ العقل الذى يحكم بحجّيه القطع مطلقا بحيث لا تناله يد الجعل نفيا و إثباتا يحكم عند تماميه هذه المقدّمات بحجّيه الظنّ أيضا، فيكون الظنّ عنده حجّيه عقليه.

و لذا قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1): إنّ التعريف المذكور لا يشمل حجّيه الظنّ على الحكومه، فإنّ حجّيه عقليه، بخلاف حجّيته على الكشف، فإنّ حيثنذ تكون حجّيه شرعيه كسائر الحجج و الأمارات الشرعيه.

و يمكن أن يقال: كيف يشمل هذا التعريف حجّيه القطع مع أنه أيضا من الحجج العقليه؟

و اجيب عنه: بأنّ مرادهم من الاستنباط فى التعريف الاستنباط القطعى، و معلوم أنّ استنباط الظنّ ليس بقطعى، بخلاف القطع فإنّ استنباطه قطعى دائما.

ص: ٧٨

إن قلت: لو كان مرادهم منه الاستنباط القطعي فكيف يجرى هذا في موارد الأمارات الشرعيّة؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستنباط في مورد خبر الواحد مثلا ظنيّ؟

قلنا: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع جعل خبر الواحد حجّة، و هي بمعنى جعله حكما ظاهريّا مطابقا لمؤدّي الخبر، سواء كان مطابقا للواقع أم لا، بخلاف القطع فإنّه ليس متعقبا بالجعل و إن كان حجّة للقاطع أيضا و لو كان مخالفا للواقع.

و بالجمله، إنّنا نقطع بحكم ظاهري في موارد الأمارات الشرعيّة، كما أنّنا نقطع بالحكم الواقعي في مورد القطع، و أمّا في مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه لا يكون من القطع أثر و لا خبر، مع أنّ مرادهم من الاستنباط الاستنباط القطعي، و لذا لا يشمل التعريف.

و جوابه: أنّ هذا الإشكال مبني على الاحتمال، و هو مدفوع بأنّ مرادهم من الاستنباط أعمّ من الاستنباط القطعي و الظنّي، فيشمل التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه أيضا.

و أمّا الإشكال الثاني على هذا التعريف فهو: أنّه لا يشمل الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة.

توضيحه: يتوقّف على مقدّمه، و هي: أنّ الاصول العمليّة على قسمين: قسم منها يجرى في الشبهات الموضوعيّة كالاستصحاب و أصاله الطهاره و أصاله الحليّة الجارية فيها، و القسم الآخر منها يجرى في الشبهات الحكميّة، مثل:

أصاله البراءه و أصاله الحليّة و الاستصحاب الجارى فيها، و اختلفوا في أنّ مباحث الاصول العمليّة هل تكون من مسائل علم الاصول أو من مسائل

قال الشيخ الأنصارى (1) و المحقق الخراسانى (2) و عدّه من الأعاضم: إنّه تاره يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، و تاره يكون إجمال النصّ، و تاره يكون تعارض النصّين، و تاره يكون الاشتباه فى الامور الخارجيه. ثمّ فصلوا بين هذه الأقسام الأربعة و قالوا: إن كان الشكّ من قبيل القسم الرابع - أى كانت الشبهه موضوعيه - فهى خارجه عن مسائل علم الاصول، و إن كان الشكّ من قبيل بقيه الأقسام - أى كانت الشبهه حكميه - فالاصول الجاربه فيها من مسائل علم الاصول، و على هذا المبنى استشكلوا على المشهور.

نكته: فى الفرق بين الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه و الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الموضوعيه، و هى أنّ مجرى الاصول فى الشبهات الموضوعيه هو نفس المقلّد و المكلف و إن كان أصل الفتوى بالاستصحاب - مثلاً - عن المجتهد، و لكن المجرى فى مقام تطبيق هذا الكلى فى الشبهات الموضوعيه هو المقلّد، بخلاف الشبهات الحكميه فإنّ مجرى الاصول فيها لم يكن إلاّ المجتهد.

و الحاصل: أنّ الاصول العمليه فى الشبهات الحكميه طريق لإحراز الحكم الشرعى، بخلافها فى الشبهات الموضوعيه، و التفصيل و التنقيح فى محله.

فأوردوا على المشهور بعد تمهيد هذه المقدمه بأنّ هذا التعريف لا يشمل الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه، فإنّ كلمه «الاستنباط» التى ذكروها فى التعريف مقتضاها كون المستنبط غير المستنبط منه، مثل: أنّ القواعد تستنبط منها أحكام شرعيه، فلو دلّ خبر الواحد على وجوب صلاه

١-١) فرائد الاصول ٥٤٤:٢-٥٤٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٩:١-١٠.

الجمعه-مثلا-يصحّ قول المجتهد بأننا نستنبط وجوب صلاة الجمعة من الروايه، و أما لو أحرزه من طريق الاستصحاب فلا يصحّ التعبير بأننا نستنبطه من الاستصحاب، فإنّ الحكم بوجوب صلاة الجمعة كان من مصاديق «لا تنقض اليقين بالشك»، و لا يصحّ التعبير بأننا نستنبط حكم الفرد من الكلّي؛ لأنّه تطبيق الكلّي على المصاديق، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و أنت عند مواجهه مع الحسن العالم لا- تقول: إنّنا نستنبط وجوب إكرامه من «أكرم كلّ عالم»، و إن أمكن ترتيب قياس ينتج حكما ثابتا لعنوان كلّي، كما يقال: وجوب صلاة الجمعة قد شكّ في بقائه، و كلّ ما شكّ في بقائه، فهو باق، فوجوب صلاة الجمعة باق، إلا أنّ المستنبط مصادق من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى للقياس المذكور، فالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه خارج عن مسائل علم الاصول، و هكذا سائر الاصول.

و هذان الإشكالان أوجبا عدول المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى تعريفه: بأنّه صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل، أى علم الاصول صناعه يعرف بها القواعد التى لها إحدى الخصوصيتين: إمّا وقوعها فى طريق الاستنباط، و إمّا انتهاء المجتهد إليها فى مقام العمل بعد الفحص و اليأس عن الدليل فى المقام، فيشمل هذا التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه، فإنّ بعد تماميه المقدمات هو الذى ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل إن لم يترتب عليه الحكم الواقعى أو الظاهرى القطعى، و هكذا فى الاستصحاب و إن لم يصدق عليه الاستنباط إلا- أنّ المجتهد ينتهى إليه فى مقام العمل.

و أوردوا على هذا التعريف إشكالات متعدده و مهمه:

قال الإمام- دام ظلّه- (١): أنّ هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداوله، ثمّ أورد عليه إشكالين: الأوّل: أنّ بعد عدم صحّ التعبير بالصنائه في مثل هذه العلوم لا- ينطبق هذا التعريف إلّا- على مبادئ المسائل؛ لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائيه هو مبادئ المسائل، و لم يذهب أحد إلى أنّ علم الاصول هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّ هذا التعريف يشمل القواعد الفقهيّه مثل: «قاعده كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» إذا شكّ في المبيع المأخوذ بعقد فاسد بأنّ فيه ضمان أم لا، فيستنبط من هذه القاعده الحكم بضمانه.

و لكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ في هذا المثال يكون انطباق الحكم الكلّي على المصدق، و لا يصدق عليه الاستنباط؛ إذ القول: «بأنّ البيع يضمن بصحيحه، و كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فاليبيع يضمن بفاسده» يستفاد منه حكم الفرد من الكلّي، لا الاستنباط.

و أورد المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) على التعريف المذكور: بأنّك تقول: لا بدّ للقواعد الاصوليه من إحدى الخصوصيتين المذكورتين، قلنا: هل الجامع بينهما موجود أم لا؟ إن قلت: بوجوده بينهما فلم لم تذكره في مقام التعريف، و إن قلت: بعدم وجوده كما يستفاد هو من عدم ذكره فلا بدّ من الالتزام بترتب الغرضين على الخصوصيتين، فإنّك قلت مرارا بأنّه: لا يؤثّر المؤثران في أثر واحد بدون جامع مشترك، و هذا الالتزام في علم الاصول مناف لما سبق من قولك، مضافا إلى بعد ذلك بل امتناعه عاده.

ص: ٨٢

١- ١) تهذيب الاصول ١٠: ١٠-١١.

٢- ٢) نهايه الدرايه ١: ٤٢.

و ربما يقال بوجود الجامع بينهما و أنه القواعد التي تشخص وظيفه المكلف في مقام العمل، أو أنه القواعد التي ترفع التحير في مقام العمل. و كل منهما تشمل جميع القواعد الاصولية حتى الظن الانسدادي على الحكومه، و الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه، فإنها ترفع التحير، كما يرفعه خبر الواحد و سائر القواعد و الأدله.

و لكن يرد عليه: أن هذا الجامع ليس بصحيح فإنه يشمل القواعد الفقهيّه أيضاً؛ إذ المكلف إن شكّ و تحير في ضمان بيع الفاسد يرتفع تحيره و تتعين وظيفته في مقام العمل بقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثل الخبر الواحد و سائر القواعد، فالإشكال في محله.

و الإشكال المهمّ عليه في باب الأمارات الشرعيّه، فإنّ الاصوليين اختلفوا في معنى حجّيه الأمارات الشرعيّه، فالبعض قال: بأنّ معناه جعل الحكم الظاهري على طبق مؤدّاهها و إن لم يكن في الواقع كذلك، مثلاً: إذا روى زراره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ صلاه الجمعة واجبه، فيجعل الشارع بمقتضى حجّيه خبر الثقة الوجوب حكماً ظاهرياً لها، سواء كانت بحسب الواقع واجبه أو لا، و لذا قلنا: إنّ الاستنباط عندهم أعمّ من استنباط الحكم الظاهري و الواقعي.

و لكن خالفهم المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) هاهنا، فإنه قال: إنّ كلمه «الحجّه» تارة تستعمل في الأمارات العقليه-مثل قولك: القطع حجّه- و تارة تستعمل في الأمارات الشرعيّه-مثل قولك: خبر الواحد حجّه- و لا- معنى للحجّيه في كليهما إلّا المنجزيه و المعذريّه بحسب إصابه الواقع و مخالفته، فلا- يكون هنا من جعل الحكم الظاهري خبر و لا- أثر، كما في الأمارات العقليه، و لكن حجّيه

ص: ٨٣

القطع ذاتيه و عقليته لا تنالها يد الجعل نفيا و لا إثباتا، و حججه خبر الواحد و أمثاله بجعل الشارع، بمعنى: أن الحججه الشرعيه حكم من الأحكام الوضعيه مجعوله للشارع كالملكيه و الزوجيه.

إذا عرفت هذا فنقول: مع أن مبحث الحججه في باب خبر الواحد من أهم المسائل - كما اعترف به - و لكن لا - تشمله إحدى الخصوصيتين المذكورتين في التعريف، فإن زواره إذا روى وجوب صلاه الجمعه عن الأئمه عليهم السلام فخبيره إن كان مطابقا للواقع يتجزز الواقع و يترتب عليه الثواب بعد الامتثال، و إن كان مخالفا للواقع فلا - يترتب عليه العقاب، بل هو معذور في ترك صلاه الظهر، و هذا ليس من استنباط الأحكام بوجه، كما أنه لا يكون خبر الواحد و أمثاله من القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، فإننا نرجع إليها في بادئ الأمر، و بعد الفحص و اليأس منها نتمسك و نرجع إلى القواعد الأخر، فهذا التعريف لا يشمل الأمارات الشرعيه التي تكون من أهم المسائل.

قال المحقق النائيني قدس سره (1) في المقام: «إن علم الاصول عباره عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي».

أقول: مع قطع النظر عن ذكر كلمه العلم - كما ذكره المشهور في تعريفهم - يرد عليه إشكالان:

الأول: أن هذا التعريف يشمل عدّه من القواعد الفقهيّه، فإنّ القواعد الفقهيّه تكون على قسمين: قسم منها بمنزله النوع للماهيه و المسائل الداخلة تحتها الأفراد و المصاديق، و قسم منها بمنزله الجنس للأنواع الداخلة تحته، و لا نرتاب في أن القواعد التي تكون بمنزله الجنس لأنواعه - مثل قاعده ما يضمن

ص: ٨٤

بصحيحه و عكسها- كانت من الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى، فإن البيع-مثلا- نوع من الأنواع التي تكون تحتها، فإذا شك في ضمان فاسده تقول: البيع يضمن بصحيحه و كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع بجميع أفراده و مصاديقه يضمن بفاسده، و أمّا القواعد التي تكون بمنزلة النوع للأفراد لم يستنتج منها هذه النتيجة، مثل قولك: «كل خمر حرام» فإنه تستنتج منه «هذا حرام» و هو لا يكون حكما فرعيا كليا.

و الثانى: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ القواعد الاصولية هي الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى بلا- توقف على قواعد أخر، مع أنّ مبحث «صيغه الأمر هل هي ظاهره فى الوجوب أم لا» كان من المباحث الاصولية قطعا، و لكن لم يستنتج منه حكم فرعى كلى بدون ضمّ ضميمة، مثلا- تقول: الصلاة معروضه لهيئه «افعل»، و كل هيئه «افعل» ظاهره فى الوجوب، فهيه «افعل» العارضه على الصلاة ظاهره فى الوجوب، و لا شك فى أنّ الظهور فى الوجوب ليس حكما فرعيا كليا، بل الوجوب حكم فرعى كلى، و استنتاجه من هذا المبحث يحتاج إلى ضمّ قاعده اخرى، مثل:

قاعده «و كل ظاهر حجّه»، و إلا لا يستفاد منها وجوب صلاة الظهر. فهذا التعريف منقوض بالإشكالين المذكورين.

و قال الشيخ ضياء الدين العراقى قدّس سرّه (1) فى مقام التعريف: «إنّ القواعد الخاصه التي تعمل فى استخراج الأحكام الكليه الإلهيه، أو الوظائف العمليه الفعلية، عقليه كانت أم شرعيه، و لو بجعل نتيجتها كبرى القياس فى استنتاج الحكم

ص: ٨٥

و هذا التعريف متضمن للخصوصيتين المذكورتين فى تعريف استاذة المحقق الخراسانى قدس سره، و لكنه أضاف فى ذيل كلامه خصوصية اخرى حتى يشمل عدّه اخرى من المسائل الاصولية أيضا، و هى: توهم استلزامه لخروج مثل مباحث العامّ و الخاصّ أيضا مدفوع، بأنّها و إن لم تكن واقعه فى طريق استنباط ذات الحكم الشرعى، إلا أنّها باعتبار تكفلها لإثبات كفيته تعلق الحكم بموضوعه كانت داخله فى المسائل الاصولية.

ثمّ قال: و هذا بخلاف المسائل الأدبية، فإنّها ممحّضة لإثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كفيته تعلق الحكم أصلا، و من ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات أيضا عن مسائل الاصول، و لذا ذكروها فى المقدّمه؛ إذ لا بدّ فيها من المراجعه إلى اللغه فقط و لم يتشخص فيها الحكم، و لا كفيته تعلق الحكم بالموضوع (١).

هذا، و لكن ترد عليه إشكالات متعدّده:

منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سره على صاحب الكفايه: بأنّ الجامع بين هذه الخصوصيات موجود أم لا؟ إن قلت: بوجود الجامع فلا- بدّ من ذكره فى التعريف، و إن قلت: بعدم وجوده- كما هو الحقّ- فلا بدّ من الالتزام بترتب الأغراض الثلاثة عليها و يمكن أن يلتزم هو بذلك.

و منها: ما أورده الإمام- دام ظلّه- (٢) من أنّه: ليت شعرى أى فرق بين مبحث المشتقّ و دلالة الفعل على الاختيار و ما ضاهاهما من الأبحاث اللغويه،

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١: ١١، مناهج الوصول إلى علم الاصول ٥٠: ١.

و بين مبحث مفاد الأمر و النهى و كثير من مباحث العامّ و الخاصّ التى يبحث فيها عن معنى الكلّ و الألف و اللام، بل المفاهيم مطلقا، حيث أخرج الطائفه الاولى و أدخل الثانيه، مع أنّ الجميع من باب واحد تحرز بها أوضاع اللغه، و تستنتج منها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، مضافا إلى شموله للقواعد الفقهيّه أيضا، فإنّه لم يذكر كلمه «الاستنباط» حتى تخرجها منه. فهذا التعريف أيضا ليس بتامّ.

و قال بعض الأعلام فى المقام على ما فى كتاب المحاضرات (1): «إنّ العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّه الكليّه الإلهيّه من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى اصوليه اخرى إليها».

أقول: يحتمل قويا أن يكون ذكر كلمه صغرى فى التعريف سهوا من المقرّر، فإنّه فى مقام توضيح هذا التعريف لا يكون فى كلامه أثر و لا خبر من صغرى اصوليه، مع أنّا لا نجد فى القواعد الاصوليه صغرى اصوليه أصلا.

ثمّ قال فى مقام التوضيح ما ملخصه: أنّ التعريف يرتكز على ركيزتين و تدور المسائل الاصوليه مدارهما وجودا و عدما:

الركيزه الاولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعيّه الإلهيّه من المسأله من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب التطبيق - أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعى على أفرادها.

و النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّه، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيّه الإلهيّه، و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط، بل من باب التطبيق، و بذلك

ص: ٨٧

خرجت عن التعريف.

و لكن ربما يورد بأن اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّه من المباحث الاصوليه المهمّه من علم الاصول، كمباحث الاصول العمليه الشرعيه و العقليه، و الظن الانسدادي بناء على الحكومه، فإنّ الاولي منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي؛ لأنّ إعمالها في مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و أفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيه منها و توسيطها لإثباتها، و الأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً، لا واقعا و لا ظاهراً.

و بتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين، فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّه فيها فلا يكون مانعاً، فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصوليه، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّه في التعريف، و لا مناص من أحدهما.

ثمّ قال في مقام الجواب عنه: و التحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبني على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي؛ إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، و لكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعاً بينه و بين غيره، و هو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، و عليه فالمسائل المزبوره تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّه و التعدير

ص: ٨٨

اخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذا محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور- أى العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة- فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الإثبات الحقيقي، و عليه فالإشكال وارد، و لا مجال للتفصيلى عنه- كما عرفت- و لو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه فلا وقع له أصلاً كما مرّ.

توضيحه: أنّ جريان الاستصحاب و قاعده لا تنقض اليقين فى صلاه الجمعه ينجز الوجوب إن كانت الصلاه فى الواقع واجبا، كما أنّه يوجب معذوريّه المكلف إن كانت الصلاه فى الواقع حراما، فيكون لأمثال الاستصحاب عنوان المنجز أو المعذر حينما يجرى فى موارد مشكوكه، بخلاف القواعد الفقهيّة فإنّ فيها عنوان الفرد و المصاديق بالنسبه إلى الطبعى و الكلّى، فلا- يكون فيها المنجزيه و المعذريّه.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، و عليه فالمسأله الاصوليه هى المسأله التى تتصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول أيضا هى ألاّ تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو و الصرف و اللغه و الرجال و المنطق و نحوها، فإنّها و إن كانت دخيله فى استنباط الأحكام الشرعيّه و استنتاجها من الأدلّه؛ لأنّ فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو و معرفه قوانينه من حيث الإعراب و البناء، و هكذا على سائر العلوم المذكوره، و لكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم فى الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه، فلو لم يكن

الإنسان عارفا بهذه العلوم كذلك أو كان عارفا ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط-إلا أن وقوعها و دخولها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لا بد من ضم كبرى اصوليه، و بدونها لا تنتج نتيجة شرعيه أصلا؛ ضروره أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقه الراوى ما لم ينضم إليها كبرى اصوليه و هي حجّيه الروايه، و هكذا.

و بذلك قد امتازت المسائل الاصوليه عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم و إن كانت تقع فى طريق الاستنباط-كما عرفت-إلا-أنّها لا بنفسها بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصوليه إليها. و هذا بخلاف المسائل الاصوليه، فإنّها كبريات لو انضمت إليها صغريات لا تنتج نتيجة فقهيّه من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى (1).

أقول: فيه: أولاً: أنّ ذكر كلمه «العلم» فى التعريف كما بيّناه مرارا لغو، فإنّ علم الاصول عبارته عن مجموعه من القواعد الاصوليه لا دخل للعلم بها وجودا و عدما.

و ثانيا: أنّ شمول الاستنباط للتنبّز و التعدّر غير صحيح، فإنّ على فرض كون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه-كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه-لا يكون معناهما سوى القضيتين الشرطيتين، مثلا: إذا روى زراره و جوب صلاه الجمع و أنت قلت بحجّيه خبره فمعناه أنه إن كان خبره مطابقا للواقع فالواقع منجز علينا، و إن كان مخالفا للواقع فنحن معدورون فى مخالفه الواقع، و معلوم أنّ هاهنا لا يصدق الاستنباط، و لا يصحّ القول: بأننا نستنبط حكم صلاه الجمع. و من البديهي عدم دوران الحجّيه مدار حصول الظنّ، فإنّ خبر

ص: ٩٠

زراره حجّه لنا و لو لم يحصل منه الظنّ.

و ثالثاً: أنّ الغرض من التعريف إحراز الضابطه و المعيار للقواعد الاصوليه، و لا يخفى أنّنا نحتاج إلى التعريف حينما كان لنا شيء مجهول، فحينئذ تقييد التعريف بالكبرى الاصوليه يوجب الدور، فإنّ العلم بالتعريف-أى الضابطه- متوقّف على الكبرى الاصوليه؛ لأنّه جزء التعريف، و العلم بالكبرى الاصوليه متوقّف على التعريف-أى الضابطه- فإنّ المفروض أنّه مجهول عندنا، و إلاّ لا نحتاج إلى التعريف هاهنا.

و قال استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه- (1) في المقام: «هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه».

و كان لهذا التعريف خصوصيات: منها: ذكر كلمه الآليه، فتخرج بها القواعد الفقهيّه؛ إذ المراد بها كونها آله محضه، و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقط، و القواعد الفقهيّه ينظر فيها، فتكون استقلاليه لا آليه؛ لأنّ قاعده «ما يضمن» و عكسها مثلاً حكم فرعى إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، و البيع و الإجاره و أمثال ذلك من أفراد هذه القاعده، و كذلك في سائر القواعد، مثل:

قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» و «لا غرر»، فإنّها مقتيدات للأحكام، مثل:

«كتب عليكم الصيام» بنحو الحكومه، فلا تكون آله لمعرفه حال الأحكام.

و أمّا دليل الاستصحاب مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» و إن كان ظاهره الاستقلاليه بالنظر الابتدائي-مثل بقاء وجوب صلاه الجمعه، فإنّ المنشأ فيه هو الروايه-و لكنّه في الواقع حكم آليّ غير استقلاللي، كما أنّ جعل الحجّيه

ص: ٩١

لخبر الواحد حكم كلى آلى بجعل الشارع و إن كان من طريق بناء العقلاء و إمضاء الشارع، و لكن مع هذا لا يمكن القول بأن حجّيه خبر الواحد أمر استقلالى، بل الغرض من الحجّيه ترتب الأثر على خبر زواره فقط، و هكذا فى دليل الاستصحاب، و الأمر هنا سهل.

و أمّا الظاهر من دليل أصله الحليّه-مثل: «كلّ شىء لكّ حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»- و أصله الطهاره-مثل: «كلّ شىء لكّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»- فإنّهما استقلاليتان، كقاعده «كلّ ما يضمن» و عكسها، فانقضّ التعريف بهما.

و لكن قال الإمام-دام ظلّه- (١): «و أمّا خروج بعض الاصول العمليّه فلا- غرو فيه على فرضه، منها: ذكر كلمه-يمكن-فى التعريف، و قال: إنّما قلنا:

يمكن أن تقع... لأنّ مناط الاصوليه هو الإمكان لا الوقوع الفعلى، فالبحت عن حجّيه القياس و الشهرة و الإجماع المنقول، و خبر الواحد عند من لم يقل بحجّيته-مثل السيّد علم الهدى و ابن إدريس- بحث اصولى لإمكان وقوعها فى طريق الاستنباط.

و منها: ذكر كلمه «الكبرى» فيه؛ كى يخرج به مباحث سائر العلوم، مثل:

اللغه و الرجال و الدرايه، كما تقدّم فى كلام بعض الأعلام.

و منها: عدم تقييد الأحكام بالعمليّه فيه؛ لعدم عمليّيه جميع الأحكام، مثل الأحكام الوضعيه و كثير من مباحث الطهاره و غيرها؛ إذ «الدم نجس» لا يكون مورد العمل، بل يحتاج إلى حكم آخر، مثل: كلّ نجس يجب الاجتناب عنه.

ص: ٩٢

و منها: ذكر جملة «الوظيفة العمليّة» فيه، كما ذكرها المحقق الخراساني قدس سرّه لإدخال مثل الظنّ على الحكومه.

و ذكر الإمام- دام ظلّه- في آخر كلامه نكته و هي: أنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم و غيره من مباحث الألفاظ، مثل: ما يبحث فيه عن الأوضاع اللغويه- كدلالة طبيعه الأمر على الوجوب و النهي على الحرمة و...- يمكن إدخالها فيه و تمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالاصولى يبحث عنها بعنوان الآليه و الوقوع فى كبرى الاستنتاج و غيره بعنوان الاستقلاليه أو جهات آخر، و يمكن الالتزام بخروجها عنه، و إنّما يبحث الاصولى عنها لكونها كثيره الدوران فى الفقه، و لذا لم يقنع بالبحث عنها فى مباحث الفقه، و الأمر سهل.

أقول: هذا التعريف مع أنّه من أجود التعاريف من حيث الجامعيّه و المانعيّه، و لكن يرد عليه بعض الإشكالات:

منها: عدم شموله لقاعده الحلّيّه و الطهاره، كما أشار إلى دفعه بقوله: «و أمّا خروج بعض الاصول العمليّه فلا غرو فيه على فرضه» و لكن لازم هذا الدفع خروج البراءه الشرعيّه من مسائل علم الاصول، و لزوم التفكيك بينها و بين البراءه العقليّه، و الالتزام به مشكل جدّا.

و منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) على صاحب الكفايه، و هو: أنّ لازم أخذ هذين الخصوصيّتين فى التعريف ترتّب الغرضين على علم الاصول، فإنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، و لا يؤثّر المؤثّران فى أثر واحد.

و لكن هذا الإشكال لا يرد عليه؛ لأنّه قائل بأنّ التأثير و التآثر منوط

ص: ٩٣

بالواقعيّات، ولا- ربط لهما في الامور الاعتباريّه. و هكذا ترد عليه بعض الإشكالات الغير المهمّه، فهذا التعريف عندنا أجدود التعاريف.

في الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه

تكملة:

في التمايز بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه و المعيار في تشخيص أحدهما من الآخر هاهنا بيان من المحقّق النائني قدس سرّه (1) و هو: أنّ المائر بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه بعد اشتراكهما في أنّ كلّ منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من المسأله الاصوليه لا- يكون إلّا حكما كليّا، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيّه فإنّه يكون حكما جزئيّا و إن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكليّ أيضا، إلّا- أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئيّ هو المائر بينها و بين المسأله الاصوليه، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج الحكم الكليّ.

و أمّا مثل قاعده «ما يضمن» و عكسها و إن استفاد منها حكم البيع الفاسد بعنوان الحكم الكليّ، و لكنّها أيضا تجرى في بيع الفاسد الشخصى، بخلاف مسأله «لا- تنقض اليقين» فإنّه استفاد منها أحكام كليّه فقط، مثل: وجوب صلاه الجمعة. و أمّا الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الموضوعيّه فليست من مسائل علم الاصول، فإنّ النتيجه الحاصله منها حكم جزئيّ كحليّه هذا المانع، كما استفاد هذا من كلام الشيخ قدس سرّه (2) في الفرائد.

ص: ٩٤

١- (١) فوائد الاصول ١:١٩.

٢- (٢) فرائد الاصول ١:٥٤٤-٥٤٦.

و للمحقّق النائبي قدّس سرّه (١) بيان آخر في أوائل الاستصحاب، و لكن يستفاد منه أنّ المائز بينهما عبارته عن جهتين:

إحداهما: أنّ النتيجة في القاعده الفقهيّه تكون جزئيه تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه، أي لا تحتاج في تعلّقها بالعمل إلى مئونه اخرى. و هذا بخلاف النتيجة في المسأله الاصوليه، فإنّها تكون كليّه و لا- تتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلا- بعد تطبيق خارجي، فإنّ عمل المكلف لا- يتعلّق به كون خبر الواحد حجّه إلا بعد ضميمة خبر زواره إليه و المتضمّن بأنّ صلاحه الجمعه واجبه.

ثانيتها: نتيجة المسأله الاصوليه إنّما تنفع المجتهد، و لا حظّ للمقلّد فيها، و من هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، و لا يجوز له أن يفتى في الرسائل العمليه بحجّيه الخبر الواحد-مثلا- القائم على الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفه المجتهد.

و أمّا النتيجة في القاعده الفقهيّه فهي تنفع المقلّد، و يجوز للمجتهد الفتوى بها، و يكون تطبيقها بيد المقلّد.

و استشكل عليه بعض الأعلام: بأنّ ما أفاده قدّس سرّه بالقياس إلى المسائل الاصوليه تامّ، فإنّ إعمالها في مواردّها و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلا- حظّ فيه لمن سواهم، إلا- أنّه بالإضافة إلى المسائل الفقهيّه غير تامّ على إطلاقه؛ إذ ربّ مسأله فقهيّه حالها حال المسأله الاصوليه من هذه الجهة، كقاعده نفوذ الصلح و الشرط، باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقا

ص: ٩٥

لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامي، وكقاعديتي «ما يضمن» و «ما لا يضمن» فإنّ تشخيص مواردتهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

ولذا قال بعض الأعلام في مقام التمايز: إنّ استفاده الأحكام الشرعيّة من المسائل الاصوليّة من باب الاستنباط و التوسيط، و من القواعد الفقهيّة من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، سواء كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة - كقاعده الفراغ و اليد و الحليّة و نحوها - أم كانت تعمّ الشبهات الحكميّة أيضا - كقاعديتي «لا ضرر» و «لا حرج»، بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي.

و اورد عليه بأنّ قاعده الطهاره الجاربه في الشبهات الحكميّة - مثل إحراز حكم «المشروبات الكحولية» منها - لا يكون إلاّ باستنباط حكمه منها مع أنّها من القواعد الفقهيّة.

و فيه: أوّلا - أنا لا نسلم أن تكون قاعده الطهاره من القواعد الفقهيّة، و لا فرق بينها و بين قاعده الحليّة في أنّ كليهما من القواعد الاصوليّة، و لا يجوز التفكيك بينهما بوجه.

و ثانيا: أنّ تطبيق قاعده الطهاره على شيء مشكوك فيه - مثل: المشروبات الكحولية - لا يكون إلاّ كتطبيق قاعده «ما يضمن» على البيع الفاسد؛ إذ المشروبات الكحولية مصداق نوعي لشيء شكّ في طهارته، فهذا الإيراد غير تامّ.

و الرأي الآخر في المسألة: أنّ القواعد الاصوليّة يستفاد منها في أكثر أبواب الفقه، و لا تختصّ بباب دون باب كالأستصحاب، و أمّا القواعد الفقهيّة فيستفاد منها في باب واحد، مثل: قاعده «ما يضمن»، فإنّها تجري في باب العقود التي

كانت فيها المعاوضه فقط، بخلاف أبواب النكاح و الإرث و أمثال ذلك.

و لازم هذا الكلام- لو تم- خروج قاعدتي الطهاره و الحليّه من المسائل الاصوليه، فإنّهما تجريان في موارد هما فقط.

و الأولى في التمايز ما يستفاد من ذيل كلام استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- و هو: أنّ للقواعد الاصوليه عنوان الآليه في الاستنباط، بخلاف القواعد الفقهيّه فإنّ لها عنوانا استقلاليا و إن وقعت في طريق استنباط الأحكام الكليّه و كانت كليتهما بصوره كليّه الجنسيّه.

و لانزم هذا الكلام كون الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الموضوعيه من المسائل الاصوليه، مثل: الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الحكميه، كما هو الحقّ في المسأله؛ إذ لا دليل للتفكيك بينهما كما سيأتي في محلّه.

و يبقى على هذا المبنى إشكال واحد، و هو خروج قاعدتي الحليّه و الطهاره -أى البراءه الشرعيّه- من المسائل الاصوليه؛ إذ لا معنى للآليه فيهما. فتدبرّ.

و قبل الورود فى مبحث معنى الوضع لا بدّ من بيان كيفيه الارتباط بين اللفظ و المعنى، فقد نسب إلى بعض العلماء أنّ منشأ دلاله الألفاظ على المعانى هى المناسبه الذاتيه بينهما، من دون أن يكون هناك وضع و تعهد من أحد، و لكنّه لم يذكر دليلاً مستقلاً على مدّعاة. نعم، استدللّ لنفى مدخلية الوضع هنا، ثمّ استفاد منه العلاقه الذاتيه بين اللفظ و المعنى.

أقول: هل المراد من العلاقه الذاتيه هى العلاقه العلّيه و المعلوليه أو العلاقه الاقتضائيه؟ و على كلا التقديرين هل المقصود من المعنى واقعيّه المعنى أو انتقال ذهن المستمع إلى المعنى؟ فلو كان المراد علّيه تامّه و واقعيّه المعنى - يعنى كون الألفاظ علّه موجوده لحقيقه المعانى، مثل: كون وجود النار علّه موجوده لحقيقه الحراره - فلا شكّ فى بطلانه ثبوتاً و إثباتاً. و هكذا لو كان المراد العلاقه الاقتضائيه و واقعيّه المعنى، بأن يكون اللفظ علّه موجوده لحقيقه المعنى و لو بنحو الاقتضاء، فإنّنا نرى بالبدايه تحقّق اللفظ بعد تحقّق المعنى؛ إذ التسميه تكون بعد الاختراع و ولاده المولود لو التزم بشمول أعلام شخصيه أيضاً.

أمّا لو كان المراد علّيه تامّه لانتقال ذهن المستمع من اللفظ إلى المعنى

فبطلانه من أوضح الواضحات؛ لأنّ لازم ذلك تمكّن كلّ شخص من الإحاطه بتمام اللّغات، فضلا عن لغه واحده.

و أمّا لو كان المراد من المناسبه الذاتيه أن يكون سماع اللفظ مقتضيا لانتقال الذهن إلى معناه ففيه: أنّ ذلك و إن كان بمكان من الإمكان ثبوتا و قابلا للنزاع، إلاّ أنّه لا دليل على تحقّقها كذلك في مرحله الإثبات، فلا يمكن الالتزام بها.

و يستفاد من كلمات الأعاضم دليلان لإبطال هذا الاحتمال: أحدهما: من كلمات الإمام-دام ظلّه-، و الآخر: من كلمات بعض الأعلام.

قال الإمام-دام ظلّه- (١): ثمّ إن دعوى وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و معانيها كافّه قبل الوضع ممّا يبطله البرهان المؤيد بالوجدان؛ إذ الذات البحت البسيط التي لها عدّه أسماء متخالفه من لغه واحده أو لغات، إمّا أن يكون بجمعها الربط بها، أو لبعضها دون بعض، أو لا ذا و لا ذاك. فالأول يوجب تركّب الذات و خروجها من البساطه المفروضه، و الأخيران يهدمان أساس الدعوى.

و قال بعض الأعلام (٢): إنّه لا يعقل تحقّق المناسبه المذكوره بين جميع الألفاظ و المعاني؛ لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد و معاني متضادّه أو متناقضه، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك، كلفظ «جون» الموضوع للأسود و الأبيض، و لفظ «القرء» للحيض و الطهر، و غيرهما، و هو غير معقول.

و أمّا الدليل الذي أقاموه لنفي مدخلية الوضع فهو: لو لا هذه المناسبه بين

ص: ١٠٠

١-١) تهذيب الاصول ١٤: ١.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣٢: ١-٣٣.

الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لفظا مخصوصا لكل معنى بلا مرجح، و هو محال كالترجح بلا مرجح، أى وجود حادث من دون سبب و علّه.

وفيه: أولًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأول؛ إذ لا إشكال فى اختيارنا أحد أوانى الماء، مع أنّه ترجيح من غير مرجح، بل لا قبح فيه فضلا عن الاستحاله.

و ثانيا: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلا أنّ المرجح غير منحصر بالمناسبه المذكوره، بل يكفى فيه وجود مرجح ما كسهوله أداء اللفظ أو حسن تركيبه أو غير ذلك و إن كان أمرا اتّفاقيا؛ ضروره أنّ العبره إنّما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح، سواء كان ذاتيا أو اتّفاقيا، فلا يكون الارتباط بين اللفظ و المعنى ارتباطا ذاتيا.

إذا عرفت أنّ دلالة الألفاظ على المعانى لا تكون ذاتيه، بل تحتاج إلى وضع الواضع، فنقول: إنّ العلماء اختلفوا من قديم الأيام فى أنّ الواضع هل هو الله تعالى أو البشر؟ و على الثانى هل هو واحد أو متعدّد؟ و أكثر علماء العامه و المحقّق النائينى قائلون بأنّ الواضع هو الله تعالى، و يستفاد من كلمات القائلين بهذا القول نوعان من الأدلّه، يكون لأحدهما لسان الإثبات، و للآخر لسان نفى الوضع من البشر، و المهمّ من الأدلّه الإثباتيه دليلان:

الأول: قوله تعالى: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (١).

و تقريب الاستدلال: أنّ لازم تعليم الأسماء سبق الوضع عليه؛ إذ لا معنى للأسماء و المسمّيات قبل تحقّق الوضع، و إذا استفيد تقدّم الوضع على التعليم فلا بدّ من تحقّق الوضع لجميع الأشياء قبل خلقه البشر بواسطه الله تعالى.

ص: ١٠١

و فيه: أن تفسير الآيه بهذه السهوله غير صحيح؛ إذ ذكر بعدها ضمير الجمع الذى يرجع إلى ذوى العقول، و هو قوله تعالى: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١) و إن كان تفسير الآيه عند المفسرين محلّ خلاف، و لكن هذا المعنى ليس بمراد عندهم، و يحتمل قويا أن يكون المراد أسامى رسول الله صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام.

و الثانى: قوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ الّسِتِّكُمْ وَالألوانِكم (٢).

و تقريب الاستدلال بأن جعله تعالى اختلاف الألسنه من آياته دليل على أن الواضع هو الله تعالى؛ إذ لو كان الواضع هو البشر فكيف يكون من آياته تعالى؟! مع أن عطف الألوان على الألسنه أقوى شاهد على أن اختلاف الألسنه مربوط به تعالى كاختلاف الألوان.

و فيه: أنه إذا قلنا بأن واضع اللغات هو البشر -مثلا: المعروف عند العلماء أن واضع لغه العرب هو يعرب بن قحطان- مع أن البشر عين الربط لا وجود له سوى الربط و فإن في الله، فكان أيضا من آياته تعالى. هذا تمام الكلام فى النوع الأول من الأدله.

و أما النوع الثانى من الأدله فيستفاد من كلام المحقق النائنى قدس سره (٣) دليلان:

أحدهما: أن الواضع مع أنه من أهم مسائل البشر على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم؛ إذ التفهيم و التفهم بينهم يكون بواسطه اللسان، و لكن لا يعرف أنهم عقدوا مجلسا لوضع الألفاظ.

ص: ١٠٢

١-١ (١) البقره: ٣١.

٢-٢ (٢) الروم: ٢٢.

٣-٣ (٣) فوائد الاصول ٣٠: ١.

و ثانيهما: أنّ الألفاظ و المعانى غير متناهيه؛ إذ اللفظ يتركب من الحروف، و كلّما تركب على كيفيه تتصوّر فيه كيفيه اخرى، و المعانى أيضا كذلك؛ إذ المعانى الممتنعه و الواجبه أيضا تحتاج إلى وضع الألفاظ لها، فكيف يمكن للبشر المتناهي وضع الألفاظ الغير المتناهيه للمعانى كذلك؟ أفلا بدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، و هو على كلّ شيء قدير.

ثمّ ذكر تأييدا لهذا بأنّه لو سلّم إمكان ذلك للبشر فتبليغ ذلك التعهّد و إيصاله إلى عامّه البشر دفعه محال عاده.

و دعوى أنّ التبليغ و الإيصال يكون تدريجا ممّا لا ينفع؛ لأنّ الحاجه إلى تأديه المقاصد بالألفاظ ضروريه للبشر على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيه تأديه مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهّد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعد وضع و تعهّد من أحد؟ و كيف كلّم يعرب بن قحطان-مثلا-الحاضرين لمجلس الوضع؟ إذ المفروض أنّهم لا يعلمون بوضع الألفاظ للمعانى، فالواضع هو الله تعالى، و لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكويتياً، فإنّ ذلك ممّا نقطع بخلافه، بل المراد من كونه تعالى واضعاً أنّ حكمته البالغه لمّا اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحى منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله فى طباعهم، فدعوى أنّ مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع ممّا لا سبيل إليه؛ لما عرفت من عدم إمكان إحاطه البشر

بذلك.

أقول: للتأمل في هذا المقال مجال من جهات مختلفه:

الأول: أنه لو قلنا بأن الواضع هو الله تعالى و ينتقل هذا إلى الناس بواسطة وحى إلى الأنبياء فإنه كاشف عن أهميته مسأله الواضع، فلا بد من تصدى التواريخ أو أحد الكتب السماويه لضبطه و لو بصوره قصه من قصص الأنبياء السالفه، مع أنه لم تذكر هذه المسأله فى أى عصر و زمان و لم يرد فى من تصدى لها خبر و لا أثر.

الثانى: أن دعوى انتقال الواضع من الله تعالى إلى الناس بصوره الإلهام أو إيداع ذلك فى طباعهم مدفوع، بأن المراد من الإلهام أو الإيداع هل هو الإلهام أو الإيداع إلى كلّ النفوس إلى يوم القيامة، أو إلى عدّه من الناس فى أول الخلقه؟ فلو كان المراد هو الأول فلا يناسب هذا جهلنا باللغات، و لو كان المراد هو الثانى فلا يناسب هذا تكثّر اللغات.

و إن قلنا: إن مسأله تكثّر اللغات أيضا منتسب إلى الله تعالى، بأن نبيا من الأنبياء بلغ أحكام الله باللسان العربى، و الآخر بلسان سريانى، و هكذا فى جميع اللغات و الألسنه، أو أنّ الله تعالى ألهم أو أودع إلى عدّه من الناس اللغه العربيه، و إلى عدّه اخرى اللغه الفارسيه، و هكذا فى جميع اللغات.

و لكنّه لا- يناسب غايه الواضع و غرضه الذى كان عبارته عن السهوله فى التفهيم و التفهّم و السهوله فى انتقال الأ-غراض و المقاصد، و معلوم أنّ أصل تكثّر اللغات مبيد عن هذا الغرض، و لا يخفى على أحد أولويه وحده اللغه و اللسان فى العالم، و أنّ تكثّر اللغات أوجب التعب و الألم الشديد للمحقّقين و التلامذه.

و أمّا قوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ افلا يستفاد منه أنّ كلّ الآيات تكون نافعه للإنسان، بل ربّ آيه من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصيه التى كانت حاكيه عن إعطاء القدره لنا و هى من آياته تعالى، فلا شكّ و لا ريب فى أنّ مسأله تكثّر اللغات مبيد عن غايه الواضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه و جلّ جلاله؟!!

ص: ١٠٤

و أمّا قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (١) فلا يستفاد منه أنّ كلّ الآيات تكون نافعه للإنسان، بل ربّ آية من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصية التي كانت حاكمه عن إعطاء القدره لنا و هي من آياته تعالى، فلا شكّ و لا ريب في أنّ مسأله تكثر اللغات مبيد عن غايه الوضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه و جلّ جلاله؟!

و الحاصل: أنّ الواضع لا يكون سوى البشر، و لكنّه لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معيّنه، بل كلّ مستعمل من أهل تلك اللغه واضع تدريجاً، فإنّنا نرى بالوجدان أنّ المعانى الحادّثه و المكتشفه التي يبتلى بها في ذلك العصر في التعبير عنها يكون الواضع فيها هو البشر، و من الواضح أنّ الغرض منه ليس إلّا- أن يتفاهم بها وقت الحاجه، و من الظاهر أنّ حجم الغرض الداعي إليه يختلف سعه و ضيقاً بمرور الأيام و العصور، ففي العصر الأوّل كانت الحاجه إلى وضع ألفاظ قليله بإزاء معان كذلك؛ لقلّه الحوائج في ذلك العصر، ثمّ ازدادت الحوائج مرّه بعد مرّه و قرناً بعد قرن، بل وقتاً بعد وقت.

و أمّا كيفيّة الوضع فقد تكون المعانى جزئيه و قد تكون كليّيه، و إن كان المعنى جزئياً- كالأعلام الشخصيه- فلا شكّ في أنّ الشخص إذا أراد أن يضع اسماً لولده- مثلاً- يتصوّر أولاً ذات ولده و ثانياً لفظاً يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يخاطبه بذلك اللفظ. و أمّا إن كان المعنى كليّياً يستعمل بعد التعهّد في فرد منه أولاً، و في فرد آخر منه في استعمال آخر، و هكذا، فهذا يكشف أنّ مثل لفظ «الماء»- مثلاً- وضع لجسم سيّال بارد بالطبع لا لفرد من أفرادها، بل لمفهوم كليّ، فمسأله الوضع و مسأله تكثر اللغات منوطه بالبشر.

ص:

و فىه أقوال:

الأول: قال صاحب الكفايه قدس سره (١): «الؤضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فىه اخرى، و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعينى و التعينى كما لا يخفى».

أقول: جملة «بهذا المعنى» تكون بمنزله التعليل؛ لعموميته تعريف الؤضع، و مراده أن ماهيته الؤضع منقسمه إلى قسمين: تعينى و تعينى، و المقسم عباره عن حقيقه و ماهيته الؤضع، مع أنه ليس فى الؤضع التعينى واضع فى البين، بل هو نتيجه قهريه حاصله من كثره الاستعمال، فإذا كان الؤضع التعينى مثل الؤضع التعينى مشتركاً فى حقيقه الؤضع فلا بد له من تعريف يشملهما معا، و هو التعريف الذى ذكره قدس سره.

و لكن یرد عليه إشكالان:

الأول: أن بهذا التعريف لا تعرف ماهيته الؤضع و حقيقته، بل هو إشاره إجماليه و معنى مبهم، كقولنا فى تحديد الإنسان-مثلاً-: أنه نحو موجود فى الخارج.

الثانى: أن الاختصاص و الارتباط المذكور من قبيل معانى أسماء المصادر، فيعتبر كونه أمراً باقياً بين اللفظ و المعنى، و لا محاله يكون لتحقق هذا الارتباط منشأ و هو الؤضع، فليس الارتباط عين الؤضع، بل هو أمر مترتب على الؤضع و متحصّل بسببه.

و بعباره اخرى: المعرف هو الؤضع بمعنى المصدر و عمل الواضع، و المعرف

ص: ١٠٦

توصيف للوضع بمعنى اسم المصدر، والنتيجة الحاصله من عمل الواضع.

إن قلت: إنّه لو كانت ماهيّة الوضع بمعنى المصدر معرّفًا فلا معنى لهذا التقسيم أصلاً و أبداً.

قلت: هذا التقسيم ظاهري، و معلوم أنّ كلّ ظاهر مأخوذ به ما لم تكن قرينه على خلافه، و لنا قرينه على أنّ إطلاق كلمه الوضع على الوضع التعيني مجاز، و كثره الاستعمال فيه يوجب صدق عنوان المعنى الحقيقي، و من البديهي أنّ كلّ معنى حقيقي لا يكون موضوعاً له، فلا تكون حقيقه الوضع في الوضع التعيني موجوده.

القول الثاني: نسب إلى بعض الأعاضم -على ما في كتاب المحاضرات (1)- القول بأنّ حقيقه الوضع من الامور الواقعيه، لا بمعنى أنّها من إحدى المقولات؛ ضروره و ضوح عدم كونها من مقوله الجوهر؛ لانحصارها في خمس أقسام: العقل و النفس و الصوره و المادّه و الجسم، و هي ليست من إحداها، و كذا عدم كونها من المقولات التسع العرضيه أيضاً؛ لأنّها متقومه بالغير في الخارج؛ لاستحاله تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، فإنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، و هذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه، فإنّها قائمه بطبيعي اللفظ و المعنى و متقومه بهما، فلا يتوقّف ثبوتها و تحقّقها على وجودهما في الخارج، و هذا واضح.

و لذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم، بل مستحيل، بل بمعنى أنّها عباره عن ملازمه خاصّه و ربط مخصوص بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّه، مثل: قولنا:

ص: ١٠٧

إن كان هذا العدد زوجا فهو منقسم إلى المتساويين، وإن كان فردا فهو غير منقسم كذلك، فالملازمه بين زوجيه العدد و انقسامه إلى متساويين و بين فرديته و عدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر و الواقع أزلا، غاية الأمر أنّ تلك الملازمه ذاتيه أزليه، و هذه الملازمه جعليه اعتباريه، لا بمعنى أنّ الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها، بل بمعنى أنّه علّه و سبب لحدوثها و بعده تصير من الامور الواقعيه. و كونها جعليه بهذا المعنى لا ينافي تحقّقها و تقرّرها في لوح الواقع و نفس الأمر، و كم له من نظير.

و قد حققنا في محلّه أنّ هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر و الأعراض، فإنّها و إن كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أيّ معتبر و فرض أيّ فرض كقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (١)، فإنّ الملازمه بين تعدّد الآلهه و فساد العالم ثابتة واقعا و حقيقه، إلاّ أنّها غير داخله تحت شيء منها، فإنّ سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

و أشكل عليه بعض الأعلام بأنّه قدّس سرّه إن أراد بوجود الملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقا حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوّره علّه تامّه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحاله الجهل باللغات، مع أنّ إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيّات.

و إن أراد قدّس سرّه به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه: أنّ الأمر و إن كان كذلك -يعنى: أنّ هذه الملازمه ثابتة له دون غيره- إلاّ أنّها ليست

ص: ١٠٨

بحقيقه الوضع، بل هي متفرعه عليها و متأخره عنها رتبته، و محلّ كلامنا هنا تعيين حقيقه الوضع التي تترتب فيها الملازمه بين تصوّر اللفظ و الانتقال إلى معناه.

أقول: لا- يخفى عليك أنّ أساس هذا الإشكال باطل؛ إذ الواضع أوجد الملازمه بين اللفظ و المعنى واقعا، و لا ربط له بالعالم و الجاهل، كالملازمه الواقعيه التي بينها في الآيه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا، و لكن يبقى الإشكال بأنّه ليس في كلام بعض الأعاظم كلمه «الإيجاد».

نعم، يمكن أن يكون مراده قدّس سرّه هذا، و لكنّ كلامه قدّس سرّه مخدوش من جهه اخرى، فإنّه لا يعقل لنا تصوّر الملازمه التي كانت لها من ناحيه الحدوث سابقه العدم، و من ناحيه البقاء واقعيه أزليه، فكيف يمكن هذا مع أنّ نفس عمل الواضع له عنوان اعتباري؟! فلا بدّ من كونها إما حدوثا و بقاء أزليه، و إما حدوثا و بقاء اعتباريه، مع أنّه لا يوجد باعتبار معتبر واقعيه أزليه.

القول الثالث: و هو لجماعه من العلماء، منهم صاحب كتاب منتهى الاصول (1)، و هو: أنّ الوضع عباره عن الهويّه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار.

توضيحه: أنّ هذه الهويّه و الاتحاد ملاك للحمل في القضايا الحملية، مثل:

«زيد قائم»؛ إذ لا- يكون بينهما نسبه متحقّقه، فإنّ كلاهما واحد، و لكنّ هذه الهويّه و الاتحاد هاهنا واقعيه، بخلافها في مسأله الوضع فإنّها فيه اعتباريه.

و لا يخفى أنّ اتحاد الواقعيه لا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء و التشريع، و أمّا الاعتباريه فلا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء و الجعل

ص: ١٠٩

التشريعي، و إلى هذا ترجع توسعه الموضوع في الحكومه الواقعيه كقوله عليه السلام:

«الطواف بالبيت صلاه» وقد قال شيخنا الاستاذ في فرائده بمثل ذلك في كيفيه حجّيه الإمارات: بأنّ المجعول فيها هو الهوهويّه، بمعنى: أنّ المجعول فيها هو أنّ المؤدّي هو الواقع.

و الحاصل: أنّ حال الهوهويّه الاعتباريه هنا حال سائر الاعتباريات في أنّ إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان.

و أمّا الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى فهو كما يلي: أولاً- أنّه لا- شكّ في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف، و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر، إلاّ فيما إذا كانت بينهما هوهويّه و اتّحاد، و إلاّ لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء للآخر.

و ثانياً: قد تقرّر عند العلماء أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات- أي الوجود الحقيقي الخارجى، الوجود الذهني، الوجود الإنشائي، الوجود اللفظي- فلو لم يكن ذلك الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أنّ اللفظ من مقوله الكيف المسموع و المعنى من مقوله اخرى؟! ثمّ أيده بأنّ لهذه الجهه أيضا يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ.

و أيضاً: أنّ في مقام الاستعمال يكون اللفظ فانياً في المعنى لا استقلال له في قبال المعنى، و هكذا في مسأله الوضع، و هذا يكشف عن الاتّحاد الاعتبارى بينهما.

أقول: هذا المعنى بعيد عن أذهان عامّه الواضعين و مخالف للوجدان، فإنّنا من الواضعين، و مسأله الوضع محلّ ابتلاء عامّه الناس، فإذا ولد مولود أو اخترع أحد مخترعا أو صنّف كتاباً فإنّه يضع له لفظاً بعنوان الاسم؛ ليدلّ عليه

و يحكى به عنه و ليس فيه من إيجاد الأتحاد بين اللفظ و المعنى خبر و لا أثر، و هكذا فى وضع اللفظ للمفهوم الكلى، و لا فرق بينهما فى صدق الوضع عليهما، و أنّ كليهما من أقسام الوضع- كما سيأتى إن شاء الله- فلا تكون حقيقه الوضع بهذه الدقه التى تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و جواب دليله الأول: أنّ أصل هذا الكلام صحيح، و لكنّ العله فيه ليست الأتحاد و الهوهويّه، بل الدليل أنّ المعانى فى مقام التفهيم و التفهّم مقصوده بالأصالة، و الألفاظ آله محضه لإبراز المعانى و مقصوده بالتبع، و لذا يكون إلقاء اللفظ للمخاطب إلقاء للمعنى بلا توجه منه إلى اللفظ.

و أمّا جواب دليله الثانى: فإنّ هذا الدليل لو تأمل فيه دليل على المباينه بين اللفظ و المعنى؛ إذ لا شكّ و لا ريب فى أنّ كلّ قسم من أقسام المقسم قسيم للآخر و مباين له، كمباينه البقر و البشر من أقسام الحيوان، فيكون الوجود اللفظى للمعنى مباينا لوجوده الحقيقى كمباينته لوجوده الذهنى، فكيف يكون الأتحاد و الهوهويّه بين اللفظ و المعنى مع مباينه وجوده اللفظى مع وجوده الحقيقى؟! و من البديهي أنّه لو كان بين «زيد» و «قائم» أتحاد و هوهويّه و هكذا بين «زيد» و «عالم» للزم الأتحاد و الهوهويّه بين «القائم» و «العالم»، فلك أن تقول: العالم قائم، و هكذا فى عالم الاعتبار، فإذا اعتبر الأتحاد و الهوهويّه بين شيئين فإنّه يعتبر بين لوازمهما أيضا، و إذا اعتبر بين اللفظ و المعنى أتحاد و هوهويّه فلا معنى للمباينه بين وجوده اللفظى و وجوده الحقيقى، بل تنفى نفس هذه المسأله الأتحاد هاهنا.

هذا، و لا يخفى أنّ أصل هذا التقسم أيضا كان نوعا من المسامحه؛ إذ لا معنى للوجود اللفظى حقيقه و واقعا، فهذا التفسير لحقيقه الوضع غير تام.

القول الرابع: ما عن بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (١)، و محصّل كلامه: أنّ حقيقه الوضع عبارته عن التعهّد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من الأفراد من أهل أىّ لغة كان متعهّدا فى نفسه، بأنّه متى أراد تفهيم معنى خاصّ أن يجعل مبرزه لفظا مخصوصا، مثلا: التزم كلّ واحد من أفراد الامّه العربيّه بأنّه متى قصد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ «الماء» وهكذا.

و ممّا يدلّنا على ذلك بوضوح وضع الأعلام الشخصيّة، فإنّ كلّ شخص إذا راجع وجدانه يظهر له أنّه إذا أراد أن يضع اسما لولده-مثلا- يتصوّر أولا ذات ولده، و ثانيا لفظا يناسبه، ثمّ يتعهّد فى نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يتكلّم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شىء آخر ما عدا ذلك، فليس الوضع هو القول بأنّه وضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى، بل هو مبين للوضع و التعهّد النفسانى.

و من ذلك تبين ملاك أنّ كلّ مستعمل واضع حقيقه، و أمّا إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل دون غيره فلاسبقيته فى الوضع لا لأجل أنّه واضع فى الحقيقه دون غيره.

ثمّ إنّ الوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى أيضا؛ لأنّه كان فى اللغه بمعنى الجعل و الإقرار، و منه وضع اللفظ، و منه وضع القوانين فى الحكومات الشرعيّه و العرفيه، فإنّه يكون بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الامّه.

و فيه: أولا: مع أنّ كون المستعمل واضعا مخالف للمرتكز الذهنى فهو مخالف للواقع أيضا؛ إذ الوجدان أقوى شاهد بأنّ الأب و المخترع و المصنّف أحقّ

ص: ١١٢

بتسميه ولده و مخترعه و كتابه و وضع اللفظ لها، و الآخرون يستعملونه فيها أتباعا لهم، و لا يطلق عنوان الواضع عليهم فى هذه الموارد و لا يشتركون فى الوضع و التسميه منهم، بل هذه الأحقيّه تقتضى تبعيتهم لهم فى هذه الموارد الشخصيه كما لا يخفى، و هكذا فى موارد وضع ألفاظ عامه لمعان عامه؛ إذ لو كان الواضع هو الله تعالى - و هو الأحقّ بالوضع و يطلق عليه عنوان الواضع و على الآخريين عنوان المستعمل - كان له المزيه التى أوجبت إقدامه على ذلك، و هذا يقتضى أحقيته و تبعيته الآخريين له، و لذا لا يصحّ إطلاق الواضع على كلّ مستعمل.

و ثانياً: أنّ أصل مسأله الوضع بما ذا تتحقّق؟ فهل تكون الجملة: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» محقّقه و موجدّه للوضع، أو تكون حاكيه و كاشفه عنه؟ و هكذا فى باب وضع القانون فى الحكومات الشرعيّه و العرفيه، هل تكون جملة «أقيموا الصلاه» نفس القانون أم تحكى عن القانون؟ و سيأتى تفصيل هذا البحث فى باب الأوامر إن شاء الله تعالى، و لكن نقول هنا إجمالاً: إنّ الوضع و القانون عباره عن نفس هذه الجملات، لا حاكيه عنهما، و أنّ الوضع أمر إنشائى يوجد بنفس هذه الكلمات كما يجاد الزوجيه بنفس كلمه زوّجت، و إذا كان الأمر كذلك فلا معنى لارتباط الوضع بالتعهد و الالتزام النفسانى، فإنّ هذا المعنى لا يتحقّق فى مورد من الموارد المذكوره.

و ثالثاً: إنّ الاستعمالات لا تنحصر فى المعانى الحقيقيه، بل الاستعمالات المجازيه أكثر من الاستعمالات الحقيقيه كما تحقّق فى محلّه. و من المعلوم أنّه لا يكون فى هذه الاستعمالات تعهد و التزام نفسانى، لا من الواضع و لا من المستعملين أصلاً و أبداً.

القول الخامس: ما اختاره المحقق الأصفهاني قدس سره (1) في حاشيته على الكفاية، و لا يخفى أن أصل كلامه عندنا أصح كلام، ولكن بعض جزئياته التي لا تخدش بأصل الكلام قابله للمناقشه، و محصل كلامه أنه قال بعنوان المقدّمه:

إن حقيقه العلقه الوضعيه لا تعقل أن تكون من المقولات الواقعيه، فإنّه لو كانت منها فلا بدّ أن تكون من المقولات العرضيه؛ إذ هي تحتاج في تحقّقه إلى اللفظ و المعنى، مثل احتياج العرض إلى المعروض، و إن توهم كذلك قلنا: هو مدفوع بدليلين:

الأول: أن المقولات العرضيه تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج بدهاه لزومه في العرض، مع أن طرفي الاختصاص و الارتباط - و هما اللفظ و المعنى - ليسا كذلك، فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعي اللفظ و المعنى دون الوجود منهما، فإنّ طبيعي لفظ «الماء» موضوع لطبيعي ذلك الجسم السّيال، و هذا الارتباط ثابت حقيقه و لو لم يتلفظ بلفظ «الماء»، و لم يوجد مفهومه في ذهن أحد.

و الثاني: أن المقولات امور واقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار و لا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، و مع أنه لا يرتاب أحد في أن طائفه يرون الارتباط بين لفظ خاصّ و معنى مخصوص، و لا - يرونه بينهما طائفه اخرى بل يرونه بين لفظ آخر و ذلك المعنى، و لازم ذلك وقوع معنى واحد في آن واحد معروضاً لعرضين، و هو محال، فالوضع لا يكون من المقولات الواقعيه.

فإن قلت: لا ريب في صدق حدّ مقوله الإضافه على المملكيه و الاختصاص و نحوهما من النسب المتكزّره.

ص: ١١٤

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافية و بين صدق حدّ مقوله الإضافة على شىء، ألا ترى صدق العالميه و القادريه عليه تعالى، مع تقدّس وجوده عن الاندراج فى العرض و العرضى لمنافاه العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوائيه لا إضافات مقوليه فكذلك الملكيه و الاختصاص.

فالتحقيق فى أمثال هذه المفاهيم: أنّها غير موجوده فى المقام و أشباهه بوجودها الحقيقى، بل موجوده بوجودها الاعتبارى، بمعنى: أنّ الشارع أو العرف أو طائفه خاصه يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص لمصلحه دعتهم إلى ذلك، و أمّا نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر، و أمّا المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميته و طبيعته و لم يوجد فى الخارج.

ثمّ إنّ هذا المعنى قد يكون من الامور التسببيه فيتسبب المتعاقدان بالإيجاب و القبول اللذين جعلهما الشارع سببا يتوصّل به إلى اعتبار الشارع للملكيه، فالملكيه توجد بوجودها الاعتبارى من الشارع بالمباشرة و من المتعاقدين بالتسبب، و قد لا يكون المعنى المعتبر تسببياً كالاختصاص الوضعى، فإنّه لا حاجه فى وجوده إلّا إلى اعتبار من الواضع، و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر قائم به بالمباشرة لا- بالتسبب، فتخصيص الواضع ليس إلّا- اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاصّ و معنى خاصّ، و لا فرق بين اللفظ و الإشاره فى هذا المعنى؛ إذ الإشاره أيضا تدلّ على هذا المعنى باعتبار معتبر، فلذا دلالة الإشاره على المعانى مختلفه بين الأقسام و الملل.

و أشكل عليه: بأنّ تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحّته فى نفسه تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامّه الواضعين، مع أنّ حقيقه الوضع

حقيقه عرفيه سهله التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التي تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و جوابه: أن هذه الدقه التي تراها بلحاظ اصطلاحات مأخوذه هنا، و لا شك في أن لب هذا المعنى من المرتكز الذهني العرفي، مع أنه لا ربط لدرکهم و عدم درکهم لواقعیه المطلوب، و إلا يجرى هذا الإشكال في المعاملات أيضا.

ثم ذكر قدس سره تنظيرا لهذا المعنى و قال: ثم إنه لا شبهه في اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوال كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، غايه الأمر أن الوضع فيه حقيقي، و في اللفظ اعتباري، بمعنى: أن كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ واقعيه خارجيه، و ليس باعتبار معتبر (1).

و أشكل عليه بعض الأعلام (2) بأن وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي كوضع العلم، و الوجه في ذلك أن وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: أولًا:

الموضوع و هو العلم، ثانيًا: الموضوع عليه و هي ذات المكان، ثالثًا: الموضوع له و هي الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ.

و هذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: أولًا: الموضوع و هو اللفظ، ثانيًا: الموضوع له و هي دلالة على معناه، و لا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث الموضوع عليه، و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره، فلا أقل من أنه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه، مع أن لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو

ص: ١١٤

١-١) نهاية الدرايه ١:٤٥.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ١:٤٤.

و جوابه: أنّ وضع اللفظ و وضع العلم على رأس الفرسخ كلاهما مشتركان في أنّ الموضوع له فيهما أمر اعتباري، و دلالتهما على كون هذا المكان رأس الفرسخ، و هذا المعنى لذلك اللفظ، فلا فرق بين المشبه و المشبه به من هذه الحيثية، فكما أنّ وضع اللفظ يكون من الامور الاعتبارية، و هكذا الإشاره و وضع العلم يكون كذلك بلا تفاوت و بلا إشكال، فهذا الفرق و هذا الإشكال كلاهما في غير محلّه.

و الحقّ في المسأله ما أفاده المرحوم الأصفهاني قدّس سرّه، أي اعتبارية الوضع بتمامه، مع ما بينا من التوضيح كما مرّ.

إذا عرفت هذا فلنشرع في مسأله تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيني، و نقول ابتداء: إنّ هذا التقسيم صحيح أو يكون الوضع على نهج واحد فقط؟ لا يخفى أنّ القول بكليهما خال عن الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا التقسيم مجازي إذ لا دليل على أن يكون الوضع على قسمين كما قلنا في جواب المحقق الخراساني قدّس سرّه. و إذا كانت كثره الاستعمال في المعنى المجازي بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينه حين الاستعمال فيكون هذا المعنى أيضا معنى حقيقيا للفظ، و لكنّه لا يكون معنى موضوعا له، و لا منافاه بينهما، فإنّ الوضع أخصّ من الحقيقه، فيكون الوضع التعيني خارجا عن حقيقه الوضع.

و يمكن أن يقال: إنّّه إذا كانت كثره الاستعمال في معنى مجازي بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينه يعتبر نوع ارتباط و اختصاص من طرف أهل هذه اللغه بين اللفظ و المعنى، مثل اعتبار معتبر خاصّ بينهما، فإنّنا نرى بالوجدان في مسأله

اعتبار الملكية و الزوجية عدم اطلاع كل العقلاء في كل فرد منهما، بل تكون المسألة على أساس الملاك و الضوابط، و إذا كانت الضوابط موجودة يعتبرهما العقلاء، و إذا لم تكن موجودة فلا يعتبرهما العقلاء، و هكذا في ما نحن فيه، فإذا كانت كثره الاستعمال بحد لا يحتاج معه إلى القرينه يعتبر عقلاء أهل اللغه الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى.

في تقسيم الوضع

لما كان الوضع فعلا اختياريا للواضع بأي معنى من المعاني فسّر فيتوقف تحقّقه على تصوّر اللفظ و المعنى، و على هذا يقع البحث في مقامين: الأول: في المعنى. الثاني: في اللفظ.

أما المقام الأول:

إشاره

فنبحث فيه من جهات: الأولى: في معنى الأقسام الأربعة، و الثانيه: في إمكانها عقلا، الثالثه: في وقوعها خارجا و مصداقا.

و أما البحث في الجبهه الاولى

فقد مرّ أنّ الوضع عبارته عن اختصاص و ملازمه بين اللفظ و المعنى، بحيث لا- نرتاب في أصالتهما هاهنا، مثل: أصله الزوج و الزوجه في باب النكاح، و البائع و المشتري أو الثمن و المثلن في باب البيع، فإنك ترى استقلالهما و أصالتهما من حيث اللحاظ و التصوّر بالبدهاه في وضع الأعلام الشخصيه، فيكون كلاهما في مقام الوضع مستقلا. و أما في مقام الاستعمال فيكون اللفظ فانيا و تابعا للمعنى، و كان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآه و مستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآه في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم و الكيف و الوضع و في مرحله استعمالها تلاحظ آليا، و كذلك وضع اللفظ و استعماله من هذه الجبهه، فالمعنى حين يلاحظه الواضع في مقام الوضع قد يكون في نفسه كلياً و قد يكون جزئياً.

هذا فى مقام اللحاظ و التصوّر، و أمّا فى مقام الوضع فقد يكون الوضع مطابقا للمعنى المتصوّر، أى المتصوّر كلى و اللفظ أيضا وضع لذلك المعنى الكلى، أو أنّ المتصوّر جزئى و اللفظ أيضا وضع لذلك المعنى الجزئى. فالأول يسمّى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الثانى: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ.

نكته:

إذا كان المتصوّر معنى كليا فلا يلزم تصوّره بالكنه و الحقيقه، بل يكفى تصوّره إجمالا؛ إذ لا ربط للوضع بالتصوّر و العلم بحقيقه المعنى، كما أنا لا نعلم فى مقام وضع الأعلام الشخصيه لخصوصياتها الفرديه.

هذا، و قد يكون بين المعنى المتصوّر و الموضوع له اختلاف، و هذا على قسمين؛ إذ قد يكون المعنى المتصوّر كليا و الموضوع له عباره عن مصاديقه و أفراده، و يسمّى هذا بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و قد يكون المعنى المتصوّر جزئيا و الموضوع له المعنى بوصف الكليه، و يسمّى هذا بالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ. هذا تمام الكلام فى الجبهه الاولى.

و أمّا الكلام فى الجبهه الثانيه

فلا إشكال و لا كلام فى إمكان وقوع القسمين الأولين، و إلا يلزم المناقشه فى أصل الوضع، و إنّما الكلام فى القسمين الأخيرين منها.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فصّل بينهما و قال: إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عامّا فيوضع اللفظ له تاره و لأفراده و مصاديقه اخرى، و إمّا أن يكون معنى خاصّا لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العامّ، فتكون الأقسام

ص: ١١٩

ثلاثه، و ذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها، و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه. بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهها للعامّ و لا لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته و تصوّره معرفه له و لا لها أصلا و لو بوجه.

و بعباره اخرى: الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا. نعم، ربّما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّا كما كان الموضوع له عامّا.

و الحاصل: أنّ الوضع إذا كان عامّا و الموضوع له خاصّا فيمكن وقوعه ثبوتا، و أمّا إذا كان الأمر بالعكس فلا يمكن وقوعه ثبوتا.

و لكن أشكال عليه استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (1) و بعض الأعظم:

بأنّهما مشتركان فى الامتناع على وجه و الإمكان على وجه آخر، فإن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآه له، فهما سيان فى الامتناع؛ إذ العنوان العامّ- كالإنسان مثلا- لا يحكى إلاّ عن الحيثيه الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات؛ لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى، و الحكايه فرع الدخول فى الموضوع له.

و إن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان، فإنّا إذا تصوّرنا «زيد» نتصوّر الإنسان قهرا، و لكنّه لا يكون تفصيلا، بل يكون إجمالا كما لا يخفى.

ص: ١٢٠

و قال بعض الأعلام فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه على ما فى كتاب المحاضرات (1): أن المفاهيم الكليّه على قسمين، فإنّ تصوّر بعضها يوجب تصوّر أفراده و مصاديقه بوجه.

و تفصيل ذلك: أن المفاهيم الكليّه المتأصّله كمفاهيم الجواهر و الأعراض - كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك - لا تحكى فى مقام اللحاظ و التصوّر إلا عن أنفسها، و هى الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعيه - كالوجوب و الإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها - فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

و أمّا العناوين الكليّه التى تنتزع من الأفراد و الخصوصيات الخارجيه - كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق - فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال، فإنّها وجه لها و تصوّرها فى نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان، و بتعبير آخر: أنّ مرآيتها للأفراد و الأشخاص ذاتيه لها، فتصوورها لا محاله تصوّر لها إجمالاً بلا أعمال عناية فى البين، فإذا تصوّرنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان - مثلاً - فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ثمّ ذكر تأييدا حيث قال: و من ثمّ جاز الحكم عليها فى القضيه الحقيقيه و كذا فى القضيه الخارجيه، فإنّ الموضوع فيهما أفراد الطبيعه، لكن فى الاولى مطلق الأفراد و فى الثانيه الأفراد الموجوده منها بالفعل، بخلاف القضيه الطبيعيه فإنّ الموضوع فيها نفس الطبيعه لا - ربط لها بالأفراد و المصاديق، فلو لم يحك المفهوم فى مثل «المستطيع يجب عليه الحج» عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً، مع أنّ الاستحاله واضحه البطلان، فلا بدّ فيها من الحكايه.

ص: ١٢١

أقول: لا- يمكن أن يكون الكلّي حاكيا عن الأفراد أصلا و أبدا، و من البديهي أنّ فرديّه الفرد متقوّمه بالخصوصيّات الفرديّه كالزمان و المكان و العالميّه و الجاهليّه و الابوّه و البنوّه و...و إذا كان الأمر كذلك فنحيب عنه بالنقض و الحلّ.

أمّا الأوّل: فلا شكّ في أنّ عنوان «الإنسان الموجود» يكون من العناوين الجوهريّة المتأصّله، و لا شكّ أيضا في عدم الفرق بين هذا العنوان و عنوان «ما ينطبق عليه الإنسان» إذ الانطباق لا- يصدق إلّا- على الموجود في الخارج، فكيف لا يحكى عنوان الأوّل عن الأفراد و المصاديق بخلاف عنوان الثاني؟!

و أمّا الثاني: فلا- يمكن حكاية الكلّي و مرآتيته عن الخصوصيّات الفرديّه، فإنّا نرى بالوجدان عدم حكاية عنوان ما ينطبق عليه الإنسان عن أحد من الخصوصيّات الفرديّه المتقوّمه بها فرديّه الفرد من اللّون و العلم و الجهل و...مع أنّه لا يكون معنى للحكاية سوى ذلك، و هكذا عنوان الفرد و الشخص و المصدق.

و الجواب عن التأييد المذكور في كلامه: أنّ المنطقيّين و إن عبّروا عن موضوع القضيّه الحقيقيّه و الخارجيه بأفراد الطبيعه، و لكن المراد منها وجودات فرديّه لا- خصوصيّاتها؛ إذ المقصود من المستطيع في عنوان «المستطيع يجب عليه الحجاج» هو وجوداته لا خصوصيّاته الفرديّه، مع أنّ الكلام في باب الوضع يكون في الحكايات عن الخصوصيّات الفرديّه، فليس لنا كلّى كان كذلك.

و ربّما يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفايه قدّس سرّه: بأنّ الطبيعه و الكلّي كما يمكن أن تلاحظ مهمله جامده كذلك يمكن لحاظها ساريه و جاريه في أفرادها متّحده مع مصاديقها، و على الأوّل لا تكون حاكية عن الأفراد و المصاديق،

و على الثانى تكون عين الخارج و نفس المصاديق؛ ضروره اتّحاد الماهيّة و الوجود فى الخارج، و الانفصال إنّما هو فى الذهن، فتصحّ مرآيتها للأفراد و المصاديق و حكايتها عنها. و من هنا عرّفوا المطلق بطبيعه ساريه فى الأفراد، فإذا كان المطلق موضوعا لحكم يكشف أنّ الطبيعه مع وصف السريان و الجريان يكون موضوعا، فيكون القسم الثالث من أقسام الوضع-الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ-بمكان من الإمكان.

و جوابه: أنّ هذا الكلام أيضا فى غير محلّه، و توضيحه يتوقّف على مقدّمه، و هى: أنّه يلزم فى تحقّق عنوان الأفراد أوّلا: خروج الطبيعه التى يكون هذا الفرد فردا لها من عالم الماهيّة و دخولها فى عالم الوجود، و ثانيا: تكثّر وجود الطبيعه و تعدّدها، و ثالثا: وجود خصوصيات متمايزه فرديّه فى كلّ فرد من الأفراد.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- يعقل فى مرحله لحاظ الطبيعه لحاظ الوجود؛ إذ الطبيعه و الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّا- هى، لا موجوده و لا- معدومه، و لا- مطلوبه و لا غير مطلوبه، و نسبتها إلى الوجود و العدم مساويه، و لذا يحتاج الممكن فى وجوده إلى العلّه، فلا- يرى من مرآه الماهيّة و الطبيعه لا- الوجود و لا- تعدّد الوجود، و لا- الخصوصيات الفرديّه، و على هذا لا- معنى لمطلق الساريه و الجاريه فى الأفراد سوى أنّ تمام الموضوع هو كلّ الأفراد، فإذا قال المولى:

اعتق رقبه-مثلا- فالرقبه الكافره و المؤمنه كلاهما تمام الموضوع.

و الحاصل: أنّ هذا القسم من الأقسام الأربعة غير معقول كما لا يخفى.

مبتدأ:

لو فرض إمكان هذا القسم-أى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ-فهل

ص: ١٢٣

الموضوع له فيه واحد أو متعدّد؟ ولا بدّ من القول بتعدّده بحسب تعدّد الأفراد بخلاف عكسه-أى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- إذ الموضوع له فيه واحد، وإذا كان الأمر كذلك فالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يكون قسما من أقسام المشترك اللفظي.

لا يقال: إنّ بين هذا القسم من الوضع و المشترك اللفظي بونا بعيدا؛ إذ المعانى الموضوع لها فيه متباينه، و أمّا فى ما نحن فيه فهى عباره عن أفراد الطبيعه الواحده، مع أنّ الوضع فيه أيضا متعدّد بحسب تعدّد الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه.

لأننا نقول: أنّ الملاك فى المشترك اللفظي تعدّد الموضوع له و تباين بعضها مع البعض الآخر، و هو موجود فى ما نحن فيه، و ليس الملاك تعدّد الوضع و عدمه، فيكون هذا قسما من أقسام المشترك اللفظي، و هذا بعيد عن الأذهان و إن لم يمتنع عقلا، و هذا الاستبعاد يؤيد عدم إمكان هذا القسم من الوضع و أنّه غير ممكن عقلا.

و أمّا القسم الرابع من الوضع-أى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- فقد أنكر إمكانه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه كما مرّ، و تبعه فى ذلك أكثر تلامذته، و استدّلوا له: بأنّ مفهوم الخاصّ مهما كان لا يحكى بما هو خاصّ عن مفهوم العامّ أو عن خاصّ آخر، فإنّ تصوّر شىء يستحيل أن يكون تصوّرا لشىء آخر، بل لحاظ كلّ مفهوم لحاظ نفسه و محدود لحدّه، و لذا قالوا: إنّ الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا.

و أوضح من ذلك كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) على ما فى تقريراته، و هو قوله:

ص: ١٢٤

(١-١) نهاية الأفكار ١٣: ١.

و لكنّ التحقيق هو عدم إمكانه و استحالته، و هذا فيما لو كان آله الملا حظّه هو الفرد و الخصوصيّة كعنوان زيد-مثلا- واضح؛ ضروره أنّ الفرد و الخصوصيّة مفهوما يباين مفهوم العامّ و الكلّي، و معه لا يمكن جعله وجهها و عنوانا له.

و أمّا لو كان آله اللّحاظ هو الكلّي المقيد-كالإنسان المتقيد بالخصوصيّة الزيديّة و لو بنحو دخول التقيد و خروج القيد- فكذلك أيضا، فإنّه مع حفظ جهه التقيد بالخصوصيّة فيه يباين لا محاله مفهوما الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة و غيرها، و مع إلغاء جهه التقيد و تجريده عن الخصوصيّة و لحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه و على غيره يرجع إلى عموم الوضع و الموضوع له.

و لكن نسب في الكفايه القول بوقوع هذا القسم إلى بعض الأعلام، و الظاهر أنّه المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتي قدّس سرّه على ما في كتاب بدائع الأفكار (١)، و محصّل كلامه في مقام الاستدلال: أنّ أدلّ دليل على إمكان الشئ و وقوع الشئ، و نحن نرى خارجا و وقوع هذا القسم من الوضع بالبداهه، فإنّ المخترع إذا اخترع صنعه و أوجدها في الخارج، ثمّ في مقام التسميه و وضع اللفظ لها لم يوضع اللفظ بإزاء هذا المخترع الجزئي الموجود في الخارج من حيث كونه ذلك المعنى المركب، بل يوضع اللفظ بإزائه و مشابهه من حيث اشتمالهما على تلك الفائدة، و باعتبار المناط الموجود فيهما، فيكون المتصوّر معنى خاصّا و الموضوع له كليّا و عامّا، و هكذا واضح لفظ الحيوان-مثلا- رأى شبحا من بعيد و تيقن أنّه حسّاس و متحرّك بالإرادته، فتصوّر ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي و وضع اللفظ بإزاء معنى كليّ منطبق عليه و على غيره من الأفراد، فالمتصوّر جزئيّ و الموضوع له كليّ.

ص: ١٢٥

و الحاصل: أنّ الوضع إذا تعلّق بالفرد باعتبار وجود صفه فيه يسرى إلى كلّ ما تجد فيه تلك الصفه.

و الجواب الذى أشار إليه فى الكفايه و صرّح به الآخرون: أنّه ليس هنا لحاظ واحد، بل الواضع ينتقل من تصوّر جزئى إلى تصوّر كلى و يضع اللفظ لمتصوّره الثانى، فيكون الوضع و الموضوع له عامًا، و هذا خارج عن محلّ الكلام.

أقول: و الحقّ فى المسأله ما قال به المحقّق الرشدى قدّس سرّه إذ الخاصّ يحكى عن العامّ، و التغيّر المفهومى لا يوجب عدم حكايته عنه، فإنّ الإنسان و الحيوان الناطق أيضا متغيّران من حيث المفهوم، و حمل أحدهما على الآخر لا يكون حملا أوّليًا عند بعض، مع أنّه لم يقل أحد بعدم حكايتهما عن الآخر؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ لازم تصوّر الإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّه تصوّر الإنسان ابتداء و لو بنحو دخول التقيد، و لا يمكن لحاظ هذا العنوان بدون لحاظ الإنسان ابتداء.

و لا- يسمع كلام من يقول: بأنّا نتصوّر الرقبه المقيّده بالإيمان بدون تصوّر كلى الرقبه؛ إذ التقيد داخل فى العنوان؛ لأنّنا نقول: إنّ المرحلة الاولى من مراحل تحقّق عنوان الأفراد عبارته عن وجود الماهيّة. و المرحلة الاخرى تحقّق خصوصيات فرديّه، و معنى الفرديّه عبارته عن ماهيّة الإنسان المتخصّصه بخصوصيات فرديّه، و لا يمكن ملاحظه الفرديّه بدون ملاحظه الماهيّة قبلها.

و من المعلوم أنّنا لا نشكّ دخاله الإنسانيّه فى تسميه المولود، و لذا لو سمّى الوالد ولده باسم علىّ -مثلا- لم يسأل و يقال له: لم لا تسميه باسم تفّاح أو طياره -مثلا- فإنّه ينادى بأعلى صوت بأنّ هذا إنسان، و تسميه الإنسان بهذه

الأسماء غير معمول، بل غير معقول عند العقلاء، وهذا كاشف عن تصوّر الإنسانيّة عند تسميه المولود، فالخاصّ يكون حاكيا و مرآه للعالم، فيكون هذا القسم من الأقسام الأربعة بمكان من الإمكان، بخلاف عكسه كما مرّ آنفا.

وقد عرفت أنّه لا- كلام و لا- إشكال في إمكان وقوع القسمين الأوّلين من الأقسام الأربعة، ولكن استشكل في القسم الأوّل منهما- أي الوضع العامّ و الموضوع له العامّ- وهو أنّ الاصوليين يقولون بأنّه لا- بدّ للواضع في مقام الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و أنّ الوضع بأيّ معنى كان لا يمكن بدون لحاظ اللفظ و المعنى؛ و الفلاسفة يقولون بأنّ الماهيّة قد تتحقّق في الخارج و قد تتحقّق في الذهن، و أنّ وجودها الذهني عبارة عن إحضارها في وعاء الذهن و تصوّرها ذهنيا. و لا يخفى أنّ الوجود-سواء كان في الخارج أو في الذهن- ملازم و مساوق للتشخيص و الجزئية.

و حاصل هذين القولين أنّه لا يمكن أن يكون المعنى الموضوع له عامّا، فإنّه يصير في مقام التصرّو جزئيا.

و جوابه: عبارة عن أمرين:

الأوّل: أنّه سلّمنا أنّ المتصرّو يصير جزئيا بالتصرّو، ولكنّ اللفظ يوضع بإزاء المعنى العامّ الذي يجيء في الذهن، إلا أنّ القيد خارج و لا- دخل له في الموضوع له، فيكون المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه عبارة عن ذات المتصرّو و هو عامّ، كما أنّ الوضع أيضا عامّ، و لا معنى له سوى تصوّر العامّ.

الثاني: أنّ التصرّو عبارة عن استخفاء صورته الشئ في الذهن، سواء كان المتصرّو كليّا أو جزئيا، ولكن كانت هذه الصورة مرآه للمتصرّو و حاكية عنه، فيكون المتصرّو موجودا بوجودين: أحدهما في الخارج، و الآخر في الذهن،

و يقال للصوره الذهنيه:إنها ملحوظه بالذات،و للموجود فى الخارج:إنها ملحوظه بالعرض.

و هكذا فى الكليات،فإذا تصوّرنا كليا تجيء صورته منه فى الذهن،ف يكون الكلى ملحوظا بالعرض و هذه الصوره الذهنيه ملحوظه بالذات،و لكنّ الأحكام بتمامها تكون للملحوظه بالعرض،فإن قلت:زيد موجود فى الخارج -مثلا- و هو لا يكون سوى الملحوظ بالعرض.

و هكذا الحال فى القضايا التى يكون محمولها كلمه «معدوم»أو «ممتنع»، مثلا:تقول:«شريك البارى ممتنع»،فهذه قضيه حملته،و هى تحتاج إلى التصوّر،و تصوّر شريك البارى عبارته عن إيجاده فى الذهن.و معلوم أنّ الملحوظ بالذات بعد إيجاده فى الذهن لا يكون ممتنعا،فيكشف أنّ المحمول فيها عبارته عن الملحوظ بالعرض الذى يحكى الذهن عنها،فيكون هو الممتنع.

و هكذا فى القضايا التى تكون المحمول فيها هو المعدوم،و هكذا فى باب الوضع؛إذ الملحوظ بالذات و إن كان جزئيا بلحاظ وجوده فى الذهن بعد التصوّر،و لكنّه ليس بموضوع له،بل الموضوع له عبارته عن الملحوظ بالعرض و هو نفس المعنى و ذات المتصوّر.فهذا الإشكال فى غير محلّه.

تنبيه:

ذكر المحقق العراقى قدّس سرّه (1)للقسم الأوّل من الأقسام الأربعة-أى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ-معنى آخر غير المعنى المشهور،و جعله المبنى لكثير من المباحث الاصوليه،و لكن قبل بيان هذا المعنى ذكر توضيحا للمعنى المشهور، و هو:أنّه يتصوّر على وجهين:

ص:١٢٨

الأول: أن واضع طبعي اللفظ لطبعي المعنى يتصور ذات المعنى و نفس الماهية مجملا عاريه عن القيد و الخصوصيه حتى عن التقييد بالإطلاق، و يعبر عنه «بلا بشرط المقسمي» يعني: ذات الماهية، و يوضع اللفظ بإزاء هذا المعنى.

الثاني: أن يتصور مع قيد و خصوصيه و هي خصوصيه الإطلاق و الجريان في الأفراد، و هذا قسم آخر من عموم الوضع و الموضوع له، فيكون كلاهما من القسم الأول من الأقسام الأربعة للوضع، و الفرق بينهما واضح، و ترتب عليهما ثمرات:

منها: ما في القضية الحملية مثل: «زيد إنسان»؛ إذ الملاك في الحمل هو الاتحاد و الهوهويه في الوجود الخارجي، و حينئذ إن كان معنى الإنسان هاهنا من قبيل الأول- أي نفس الماهية بلا قيد- فيكون بين «زيد» و «إنسان» اتحاد في الخارج، و أما إن كان معنى الإنسان من قبيل الثاني- أي الإنسان السارى في جميع الأفراد- فلا يكون بينهما اتحاد و هوهويه، فإن زيدا متحد مع ماهية الإنسان لا- مع الإنسان الجارى في جميع الأفراد، إلا أن نرتكب مجازا بأن نستعمل اللفظ الموضوع للكلى- الإنسان المقيّد بالسريان- في الجزء، فلا بد لنا من ارتكاب المجاز هاهنا إن كانت القضية حملية.

و منها: ما في تقييد المطلق، مثلا: إذا قال المولى: «اعتق رقبه» ثم قال في ضمن دليل آخر: «لا تعتق رقبه كافر» فإن كان معنى الرقبه من قبيل الأول فلا- يكون هذا التقييد مستلزما للمجازيه في المطلق؛ إذ الدال و المدلول متعدّد، و أما إن كان من قبيل الثاني فيكون القيد في الدليل الثاني قرينه على أن المراد من الرقبه في الدليل الأول هي الرقبه المؤمنه، و يستكشف منها مجازيه هذا الاستعمال، فيكون تقييد الإطلاق على الثاني مستلزما للمجازيه.

و لكنّه قدّس سرّه لم يقل بأحد هذين المعنيين، بل هو قائل بالمعنى الثالث هاهنا.

و ذكر (1) قبل بيان المعنى مقدّمه فلسفيّه، و هي: أنّ أعظم الفلاسفه يعتقدون بأصاله الوجود و اعتباريّه الماهيّه، و يقولون في توضيح اعتباريّه الماهيّه و انتزاعيّتها: إنّ الوجود أصيل في جميع مراتب وجوديّته، و أمّا العناوين الحاكيه عنها فلا واقعيّه لها، فإنّ عنوان الجسميّه الحاكيه عن المرحله الأدنى للوجود- أي مرحله الشاغل للحيز- عنوان اعتباريّه و انتزاعيّه لا واقعيّه له في قبال واقعيّه وجود الحيز، و هكذا عنوان النامي و عنوان الحيوان و الإنسان، الحاكي كلّ منها عن مرحله من المراحل الوجوديّه التي تقوى المرتبه العالتيه منها من سافلتها، فإنّ مرحله الناطقيّه أقوى من مرحله الحسّاسيّه و التحرّك بالإرادته، و هي أقوى من مرحله النمو، و هذه العناوين اعتباريّه و انتزاعيّه و حاكيه عن المراحل الوجوديّه، و لا دخل لها في الواقعيّه الوجوديّه.

و إذا كان الأمر كذلك فالارتباط الموجود بين هذه المرتبه القويّه و أفرادها كيف يتصوّر؟ أي الجبهه المشتركه التي بها تمتاز أفراد كلّ نوع من أفراد النوع الآخر، و لا يمكن القول باشتراكها في ماهيّه الإنسان-مثلا- إذا الماهيّه انتزاعيّه و اعتباريّه، و الأصيل هو الوجود المساوق و اللازم للتشخص و الجزئيّه.

و أيضا لا- يمكن القول بما قال به الرجل الهمداني من كون نسبه الكلّي إلى أفراده نسبه الأب إلى أبنائه، أي يتغايير الكلّي مع أفراده من حيث الوجود. بل لا بدّ من القول: بأنّ كلّ واحد من أفراد الطبيعه أب و ابن، مثلا: «زيد» حصّه من الإنسان و «بكر» حصّه به اخرى منه، هذه جبهه الابوه، و الخصوصيات الفرديّه منهما تكون جبهه البنوه، ف«زيد» مرّكب من حصّه من الإنسان

ص: ١٣٠

و خصوصياتہ الفردية، و «بكر» مركب من حصه اخرى منه و خصوصياتہ الفردية.

و الحاصل: أنّ الإنسان وضع للوجود السعي المنطبق على كلّ الحصاص، و لا- تقل: فكيف لاحظ الواضع في مقام الوضع هذه الحصاص المتعدّده؟ فإنّا نقول: يكفى في مقام الوضع التصوّر الإجمالي، كما يكفى في القضية الحقيقيه تصوّر موضوعها إجمالاً؛ إذ الموضوع فيها عباره عن الأفراد المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود، فهذا معنى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

و لا يخفى ما في كلامه قدّس سرّه: أوّلاً: أنّ كلامه في نسبه الكلّي إلى أفراده مخالف للواقع، و لما قال به المنطقيون، حيث يرون أنّ كلّ الطبيعي يوجد بوجود فرد، فإذا تحقّق فرد من أفراده في الخارج فهو تمام الطبيعي لا حصّه منه، فلو تحقّق-مثلاً- «زيد» في الخارج يتحقّق الإنسان بتمامه و كماله، لا حصّه من حصصه، مع أنّ لازم مقالته تحقّق الإنسان بكمالہ بتحقّق مجموع الحصاص و الأفراد فقط.

هذا، مع أنّ قضيه «زيد إنسان» قضيه حمليه صحيحه بلا- شكّ، و حملها حمل شائع، و ملا-ك الحمل- أي الاتّحاد في الوجود الخارجى- موجود فيها بلا- تجوّز و استعاره، و هو متّفق عليه، و لكن لازم القول بالحصّه ارتكاب المجاز في هذه القضية أيضاً- أي «زيد» حصّه من الإنسان- و إلّا لم يكن بينهما ارتباط أصلاً، فهذا القول خلاف الواقع و المنطق، مع أنّه لا مأوى للمفهوم الكلّي سوى الذهن و العقل.

و ثانياً: أنّه ما معنى قولك: إنّ الإنسان عنوان حاك عن الواقعيه الوجودية- أي الوجود السعي- منتشر في الأفراد؟ إن فرضنا كلياً كان له مائه فرد، هل

الواقعيه الخارجيه أيضا تكون مائه أم تكون مائه و واحده؟ إن قلت بالأول فأين ما وضع له الإنسان و الواقعيه التي كانت جامعه لهذه الأفراد؟ و إن قلت بالثاني- كما هو الظاهر من كلامك- فهذا ما قال به الرجل الهمداني، و هو مردود عندك أيضا، فهذا المعنى الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره غير تام.

و لا يخفى أنه لا واقعيه لكلى الطبيعى فى قبال واقعيه أفراده، بل كل فرد من الأفراد له واقعيه إنسانيه و خصوصيات فرديه يشترك فى الأول مع سائر الأفراد، و فى الثانى يتغاير معها، و هذا المعنى لا ينافى أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه.

و أما الكلام فى الجبهه الثالثه:

و هى مرحله الإثبات و الوقوع خارجا و مصداقا، و أنّ الأقسام الممكنه المذكوره هل يكون لها مصداق فى الخارج أم لا-؟ فنقول: لا- إشكال فى وقوع الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع أسماء الأجناس، و مثلوا للوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ بالأعلام الشخصيه.

و لكن يرد عليه إشكال غير قابل للذبّ، و هو مبتنى على مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الموجود فى الذهن مع وصف كونه فى الذهن مباين للموجود الخارجى مع كونه فى الخارج، و لا يمكن الجمع بينهما.

و ثانيتهما: أنّ الوجود الذهني عباره عن تصوّر الشىء و التفات النفس إليه، فيكون لنا عند تصوّر الشىء ملحوظان: أحدهما: ملحوظ بالذات، و هى الصوره الذهنيه الحاصله من تصوّر الشىء. و الآخر: ملحوظ بالعرض، و هو الشىء المتصوّر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ ما وضع له لفظ «زيد»- مثلا- هو الملحوظ بالعرض أم الملحوظ بالذات؟ و على أى حال لا يخلو من إشكال، فإن كان

الموضوع له هو الملحوظ بالذات فلا يمكن إطلاق لفظ «زيد» على الموجود الخارجى؛ إذ الذهن و الخارج متباينان، مع أن إطلاقه عليه مجازا غير معقول.

و إن كان الموضوع له هو الملحوظ بالعرض يلزم أن يكون قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيه ضروريه، فإنه من قبيل الضرورية بشرط المحمول، و معناه: أن هذا الشيء الموجود فى الخارج موجود فيه، و من البديهي أن كل قضيه حمله ممكنه إن اخذت قيدها بالمحمول فى الموضوع تنقلب إلى الضرورية، مثل: «زيد القائم قائم»، مع أنه من المسلم أن «زيد موجود» ك «الإنسان موجود» قضيه ممكنه، فأين الجزئية التى ادعت فى موضوع له الأعلام الشخصية؟! فلا بد من القول بكونها موضوعه للماهية الكلية، و لكن مصداقها منحصر بفرد واحد، و لا دخل للوجود فيه لا خارجا و لا ذهنيا، نظير مفهوم واجب الوجود الكلى الذى لا ينطبق إلا على فرد واحد، و المفهوم الكلى فى الأعلام الشخصية عبارته عن العناوين الكلية.

مثلا: المولود المذكر الذى ولد فى زمان كذا و مكان كذا فى طائفه كذا و لأب و أم كذا نسميه ب «زيد»، و لكن هذه العناوين الكلية لا تنطبق خارجا إلا على فرد واحد، و لذا جرت سيره الناس فى الإخبار عن معدوميه المسميات فى زمان و موجوديتها فى زمان آخر، و يقال: لم يكن «زيد» فى ذلك الزمان بل وجد بعده، فيستكشف أن الموضوع له فيها هو العناوين الكلية، فيدخل تحت عنوان «الوضع العام و الموضوع له العام».

على أنه لو كان الموجود الخارجى موضوع له للفظ «زيد» يرد عليه إشكال آخر، و هو أنهم قالوا: بأن قضيه «الإنسان معدوم» و قضيه «زيد معدوم» يكون كلاهما من القضايا الصادقة بلا فرق بينهما. أما القضية الاولى

فإن ماهية الإنسان نسبتها مساوية إلى الوجود و العدم، و لكن للاصوليين بحث في زمان معدوميه ماهية الإنسان و يقولون: بأن الوجود الطبيعي يكون بوجود فرد من أفرادهِ، و عدمه يكون بعدم جميع أفرادهِ.

و لا يخفى أنّ لنا هاهنا كلاماً بأنّ الطبيعي موجود و معدوم في آن واحد، و أنّه معروض للوجود و العدم في زمان واحد، و المحال أن يكون فرد منه معروضا لكليهما في آن واحد. و سيأتي إن شاء الله في مباحث النواهي بتمامه.

و على هذا المبني فكما أنّ ماهية الإنسان تكون موجوده فعلا بلحاظ أفرادهِ الموجوده، كذلك تكون فعلا معدومه بلحاظ الأفراد التي توجد بعد ذلك، و يجوز أيضا فرض أنّ ماهية الإنسان كانت معدومه قبل الخلقه ثمّ صارت موجوده، مع أنّه لا نشكّ في بطلان هذا التعبير في الأعلام الشخصيه إذا كان الموضوع له فيها وجودا خارجيا و ملحوظا بالعرض، فإنّ للوجود الخارجي دخل في معنى «زيد» و مقيد به و لا يتصوّر المعدوميه للهيكل المقيد بالوجود الخارجي، و لذا لا يصحّ القول بأنّ «زيدا» كان معدوما ثمّ صار موجودا، و هذا دليل على أنّ الموضوع له فيها لا يكون الموجود الخارجي.

و يمكن أن يقال للتخلص عن الإشكالات بأنّ الأعلام الشخصيه داخله تحت عنوان الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و لكنّ المعنى الخاصّ لا- يكون مقيدا بالوجود الخارجي و الذهني، بل يكون له معنى ثالث، و هو كون الموضوع له معنى كليّا ذا فرد واحد، و هذا أيضا يقال له: الخاصّ.

و أمّا الكلام في المقام الثاني

-أي تصوّر اللفظ- فلا- يخفى أنّ هاهنا تقسيم آخر بلحاظ كيفيه تصوّر اللفظ حين الوضع؛ إذ الواضع إمّا يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته، كما في أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إمّا لا يلاحظ المادّه

و الهيئه كما فى الجمل الاسميّه، بناء على أن يكون للمركبات وضعاً على حده، مثل: «زيد قائم» و «عمر و قاعد»؛ إذ لا نشكّ فى أنّها غير محدوده من ناحيه المادّه، و هيئاتها و إن كانت محدوده و لكن لم تقيد بخصوصيّه خاصّه.

و إمّا يلاحظ المادّه فقط، كما فى موادّ المشتقات مثل: مادّه «ض، ر، ب» للضرب مع انحصار الحروف الأصليّه فيها، و هى تدلّ على معناه فى ضمن هيئات مختلفه و إن كان عروض الهيئات عليها موجبا لزياده المعنى حتّى هيئه المصدر.

و إمّا تلاحظ الهيئه فقط كما فى هيئه الفاعل؛ إذ لا دخل للمادّه فيها حتّى مادّه «ف، ع، ل».

إذا تمهّد هذا فنقول: لا شكّ فى أنّ الوضع فى الأوّل شخصيّ، و فى الثانى نوعيّ، و إمّا فى القسمين الأخيرين فاختلف العلماء على أقوال: الأوّل: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما شخصيّ، و الثانى:

قاله المحقّق العراقى قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما نوعيّ.

و لكنّ الحقّ التفصيل الذى يستفاد من المحاضرات (1)، و هو: أنّ الواضع إن لاحظ المادّه وحدها فالوضع شخصيّ، و إن لاحظ الهيئه وحدها فالوضع نوعيّ. و قال فى مقام الاستدلال للأوّل: بأنّ الواضع لم يلاحظ فيها فى مقام الوضع إلاّ شخص اللفظ بوحدته الطبيعيّه و شخصيّه الممتازه، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك، سواء كان الموضوع له معنى عامّا أو خاصّا، و عدم لحاظ الهيئه لا يوجب نوعيّه الوضع فيها، كعدم لحاظ آخر الكلمه فى الأعلام الشخصيه.

ص: ١٣٥

و للثاني بأنه لما كانت الهيئه مندمجه في الماده غايه الاندماج فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن الماده؛ إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلا عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى في مقام اللّحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتية، هذا هو معنى نوعيه الوضع، و أمّا معنى شخصيه الوضع فهو: لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعيه و شخصيته الذاتيه كما مرّ. هذا تمام الكلام في أقسام الوضع إلى هنا.

و أمّا البحث عن وقوع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فقد ذهب جماعه إلى أنّ وضع الحروف من هذا القبيل.

المعنى الحرفي

لا- يخفى عليك أنّ البحث في باب الحروف و المعاني الحرفيه من المباحث المهمه، مع أنّه يوجب التوسعه و تهتؤّ الذهن للمباحث الآتيه، و تترتب عليه فوائد كثيره، منها: في مسأله الواجب المشروط بأنّ الشرط فيها هل يرجع إلى الماده أو إلى الهيئه التي هي من المعاني الحرفيه؟ و على فرض رجوعه إلى الهيئه - كما قال به المشهور- هل يكون للمعنى الحرفي معنى عامّ حتى يكون قابلا للتقييد أو يكون له معنى خاصّ و جزئي غير قابل للتقييد؟ و هذا هو معركة الآراء بين العلماء.

و هكذا في باب المفاهيم تترتب عليه ثمرات، منها: في مسأله أداه الشرط بأنه هل لها إطلاق أم لا؟ فلا يخلو البحث فيها عن فائده كما توهم، و فيه أقوال:

الأول: للمحقق الخراساني (١) تبعاً للمحقق الرضى قدس سرهما - وهو قول آخر في مقابل المشهور - وهو: إن المعنى الحرفي و الاسمى متحددان بالذات في جميع المراحل الثلاثة - أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه - و إن كان بينهما اختلاف من حيث لحاظ أحدهما استقلالياً و الآخر آلياً، إلا أن اللحاظ بأى نحو كان خارج عن حريم المعنى، بل هو من شئون الاستعمال و توابعه.

و ما استفاد من كلامه قدس سره في جواب المشهور أنه مرّ مرارا أن خصوصية الموضوع له مساوق مع وجوده و جزئيته، فلا محاله يكون الموضوع له في الحروف جزئياً. ثم يسأل بأنه هل المراد من الجزئى الجزئى الخارجى أو الذهنى؟ و لا ثالث له، و لا شك في أنّهما متباينان لا يجتمعان و لا يرتفعان، و لا يمكن أن يكون الوجود بدونهما و لا معهما.

إن قلت: إن الموضوع له في الحروف جزئى خارجى بأن الواضع في مقام وضع كلمه «من» لاحظ المفهوم الكلى للابتداء، و لكن وضعه لمصاديقه الخارجيه.

قلنا: إننا نرى كثيراً ما أن كلمه «من» تستعمل في مقام الأمر، و لا شك في أنه لا يمكن أن يكون الأمر به أمراً خارجياً؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، فلا بد أن يكون الأمر به في مقام تعلق الأمر أمراً كلياً، و إلا لا معنى لقول المولى: «سر من البصره إلى الكوفه» في مقام إنشاء التكليف، و لا يمكن القول ببطان هذا التعبير أو استعماله مجازاً، بل لا فرق وجدانا بينه و بين قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» بل و لا شك في صحه استعمال جمله «إننى أسير من قم» في الاستقبال، و هذا الإخبار عن الاستقبال

ص: ١٣٧

إخبار صحيح حتى مع عدم علم المتكلم من زمان السير و انتهائه، و هذا دليل على أنه لا دخل للجزئية الخارجيه في المعاني الحرفيه؛ إذ الموضوع له فيها كالوضع يكون كلياً.

إن قلت: إن المراد من الجزئية هي الجزئية الذهنيه، بأن كلمه «من» وضعت للابتداء الذى لوحظ وصفا و آله للغير، و لعل هذا المعنى يستفاد من كلام النحويين فى مقام تعريف الحرف، من أنه كلمه تدل على معنى فى غيره.

قلنا: و فى هذا المعنى إشكالات متعدده:

منها: أن المولى إن قال: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا شك فى أنه قابل للامتثال أولاً، و الامتثال يكون بالسير الخارجى ثانياً، فعلى هذا يكون الامتثال مابيناً للمأمور به؛ إذ المأمور به مقيد بالأمر الذهني، و الامتثال بالسير يتحقق بالأمر الخارجى، و بينهما بون بعيد.

و منها: أن اللحاظ لو كان موجبا للجزئية فلم لا يكون موجبا لها فى الأسماء، فإن معنى الابتداء عباره عن الابتداء الذى لوحظ مستقلاً، و لازم ذلك أن يكون المعنى فى الأسماء أيضاً جزئياً.

و منها: أن تحقق الاستعمال يحتاج إلى لحاظين - يعنى لحاظ اللفظ و المعنى - فإنه عمل إرادى، و كل عمل إرادى مسبوق باللحاظ، و لكن بلحاظ كونه وصفاً إضافياً يحتاج إلى تصور اللفظ، إلا أن هذا التصور لكثره انس الذهن بالألفاظ و المعانى كان سريع التحقق و بلا التفات إليه.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إن فى جملة «سرت من البصره إلى الكوفه» تتحقق معانى اسميه و حرفيه، و لا نشك فى أن المعانى الاسميه - كالبصره، و الكوفه، و السير - تحتاج إلى لحاظين، و لكن فى كلمه «من» و «إلى» مع أنهما

لا- يحتاجان في الواقع إلى الأزيد من لحاظين، و لكن إن قلنا: بمدخلتيه خصوصيته ذهبيته في معناهما فلا- بدّ من لحاظ ثالث فيهما، فإنّ معنى «من» عبارته عن الابتداء الذي لوحظ آله للغير.

و الحاصل: أنّ استعمال كلمه «من» يحتاج إلى لحاظ اللفظ أولاً، و إلى لحاظ الابتداء آله للغير ثانياً، و إلى لحاظ مجموع القيد و المقيّد بعنوان المعنى ثالثاً، و يعبر عن الثاني باللحاظ الآلى، و عن الثالث باللحاظ الاستعمالي، مع أنّ الوجدان يأباه.

إن توهم أنّ اللحاظ الثاني كاف و لا نحتاج إلى اللحاظ الثالث، قلنا: إنّ لازم ذلك تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ اللحاظ في المعاني الحرفية اخذ قيّدا للمعنى، و هو مقدّم على الاستعمال من حيث الرتبة، و اللحاظ الاستعمالي متأخّر عن المعنى.

و الحاصل: أنّ المعاني الحرفية لم تكن جزئية، بلا- فرق بين الجزئية الخارجيه و الذهبيته، بل هي متّحده مع المعاني الاسميّه في جميع المراحل الثلاثه.

إن قلت: فعلى هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى، و يلزم أن يكون مثل كلمه «من» و «الابتداء» مترادفين، و صحّحه استعمال كلّ منهما موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها.

قلنا: إنّ هذا باطل كما هو واضح.

و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فيه احتمالات، و المهمّ منها احتمالان:

الأول: أنّ الواضع حين وضع كلمه «الابتداء» لاحظ مفهوم كلياً بما أنّه مفهوم كليّ الابتداء، ثمّ وضع لفظ «الابتداء» و لفظ «من» لهذا المفهوم و استعملهما فيه، و الفرق بينهما في شرط الوضع كالشرط في باب المعاملات؛

إذ الواضع فى مقام الوضع اشترط أنّ صحّ استعمال كلمه «من» فى هذا المفهوم الكلى مشروط بلحاظه آله للغير، و صحّ استعمال كلمه «الابتداء» فيه مشروط بلحاظه مستقلاً.

و لكن هذا الاحتمال مخدوش من جهات: الاولى: أنّه لا دليل لنا لوجود هذا الشرط مع خلوّ كتب اللغة عنه.

الثانية: أنّه على فرض وجوده لا- دليل يدلّ على وجوب اتّباعه، فإنّ كون الله تعالى واضعاً غير معلوم، و أمّا لزوم اتّباع الشرط فى المعامله فتكون لتعهد المتعاملين أوّلاً، و لقوله صلّى الله عليه و آله: «المؤمنون عند شروطهم» (1) ثانياً.

و أمّا فى باب الوضع مع فقدان المستعمل حين الوضع فلا دليل على لزوم اتّباعه.

الثالثة: على فرض وجود هذا الشرط حين الوضع و لزوم اتّباعه فهذا التزام فى التزام، و مطلوب فى ضمن مطلوب آخر، و تخلف الالتزام الثانى لا يوجب بطلان الالتزام الأوّل، كما أنّ تخلف الشرط فى المعامله لا يوجب بطلان المعامله، بل يوجب الخيار كما هو واضح، مع أنّ استعمال كلمه «من» بدل كلمه «الابتداء» و بالعكس باطل بلا إشكال.

الثانى: أنّ الواضع لاحظ المفاهيم فى مقام الوضع و رأى بينها اختلافاً من حيث الأصاله و التبعية، فإنّ مفهوم الإنسان-مثلاً- كان من المفاهيم الأصيله غير الآئيه، فوضع لفظ الإنسان له بعنوان الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، بخلاف مفهوم الابتداء فإنّ الواضع رأى أنّ فيه يتحقّق نوعان من اللحاظ، و كلاهما مورد الاحتياج حين الاستعمال من حيث الاستقلاليه و الآئيه، فوضع

ص: ١٤٠

لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم، و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم استقلالا و وضع لفظ «من» لهذا المفهوم، و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم آله و وصفا للغير.

و بعبارة اخرى: انحصر الواضع و حدّد مورد استعمالهما فى هذا المفهوم، و هذا المعنى مناسب لكلامه قدّس سرّه و هو: «الاختلاف بين الاسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر و إن اتّفقا فيما له الوضع».

و لكن يرد عليه ما مرّ إجماله آنفا، و هو: أنّ استعمال كلمه «أسد» فى الرجل الشجاع استعمال مجازى بعلاقه المشابهه، و لا نشكّ فى صحّته، مع كونه مبائنا لما وضع له الأسد، أى الحيوان المفترس.

و أمّا استعمال كلمه «من» فى محلّ كلمه «الابتداء» و بالعكس مع أنّهما متّحدان فى المراحل الثلاثه- أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه- فكيف يوجب البطلان؟! و لو أوجب الاختلاف فى محدوده الوضع لبطلان الاستعمال، فالاختلاف فى الموضوع له بطريق أولى يوجهه، مع أنّه لم يقل به أحد.

و الحاصل: أنّ من توجيهه قدّس سرّه لا يعلم دليل بطلان استعمال أحدهما محلّ الآخر.

و استشكل عليه أيضا بأنّ المستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّ المعانى الاسميّه مقصوده بالأصالة و بالذات، و المعانى الحرفيه مقصوده بالتبع، مع أنّا نرى أنّ كلاّ منهما منقوض فى موارد كثيره، كما فى الآيه الشريفه: وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (١)، أى حتّى تعلم، و التبيّن هاهنا طريق و آله للعلم بالفجر و لا- يكون مقصودا بالأصالة، و الأصالة و الاستقلال

ص: ١٤١

تكون لدى الطريق، مع كون التبيين من المعانى الاسميّه. و لا- يخفى أنّ المراد من المعانى الاسميّه هاهنا ما يقابل المعانى الحرفيه، فتشمل الفعل أيضا.

و لكن هذا الإشكال مدفوع بأنّ الموضوعيه و الأصاله هاهنا تكون للتبيين، فتبين الفجر ملا-ك الحكم بالامسك عن الأكل و الشرب، لا أنّه طريق لتحقّق الملاك و هو الفجر، و ذو الطريق بيان له، و عباره اخرى عنه؛ إذ لا معنى للفجر بدون التبين كما قال به استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- هذا أولا.

و ثانيا: أنّه على فرض كون التبين طريقا للفجر لا- يلزم أن يكون معناه أيضا طريقيا، بل لوحظ معناه استقلاليا، كما فى جمله: «إذا قطعت بحياه ولدك فتصدّق»، فإنّ كلمه «قطعت» من حيث المعنى لوحظت مستقله و إن كانت من حيث المتعلق طريقا إلى وجوب التصدّق، و هكذا فوقوع القطع الطريقى موضوعا للحكم دليل على أنّه لوحظ مستقلا حين الاستعمال، فالتبين و إن كان دخله فى الحكم طريقيا إلاّ أنّه فى مقام الاستعمال لوحظ مستقلا.

و أشكل أيضا بأنّ المعانى الحرفيه أيضا تكون مقصوده بالإفاده فى كثير من الموارد، كما فى جمله: «زيد قائم»؛ إذ المقصود من هذه الجملة الإخبار عن النسبه الموجوده بين الموضوع و المحمول، مع أنّها من المعانى الحرفيه، و كما إذا كان ذات الموضوع و المحمول معلومين عند شخص و لكنّه جاهل بخصوصيتهما فيسأل عنها.

مثلا- إذا كان مجيء زيد معلوما، و لكن كانت كيفيه مجيئه مجهوله عنده من حيث المعنيه و الوحده، فيسأل عنها، ثمّ يقال له: أنّه جاء مع عمرو، فالمنظور و الملحوظ بالاستقلال فى الإفاده و الاستفاده إنّما هو هذه الخصوصيه التى هى من المعانى الحرفيه، بل الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف النظر

الاستقلالي بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسميّه، كما هو واضح، و هذا البيان لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (١).

و هذا أيضا مدفوع بأنّه خلط بين عنوان المقصود بالذات و عنوان الملحوظ بالاستقلال، و بينهما بون بعيد، و الممتنع في المعاني الحرفيه هو الثاني بخلاف الأوّل؛ إذ لا- يمكن لحاظ أحد الخصوصيات- كالمعيّه أو النسبه القائمه بين الموضوع و المحمول- استقلالاً، مع أنّها يمكن أن تكون مقصوده بالذات.

القول الثاني: ما عن نجم الأئمه (٢) الشيخ الرضى قدّس سرّه: من أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، إنّما وضعت لتكون علامه على كيفيه إرادته مدخولاتها، كما يكون الرفع علامه لفاعليه زيد-مثلاً- في قولنا: «قام زيد»، كذلك يكون «في» علامه لظرفيه مدخوله في مثل قولنا: «زيد في الدار»، من دون أن يكون له معنى مخصوص بعنوان الموضوع له.

و لكن هذا القول مخدوش بل ممنوع، فإنّا نرى: أولاً: أنّ اللغويين يذكرون للحروف معاني في لغات اخرى كالأسماء، و هذا دليل على أنّ لها موضوعيه في جميع اللغات مثل اللغه العربيّه.

و ثانياً: أنّ الأماريه و العلاميه في الحركات الإعرابيه لا تكون ذاتيه، بل هي بجعل الواضع و الجاعل، و ذلك في الحقيقه وضع، و إن عبّر عنه بالعلاميه.

و ثالثاً: أنّ الخصوصيات التي دلّت عليها الحروف و الأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها؛ إذ «البصره» وضعت لذات معناها، و هي البلد الموجود خارجاً، و الخصوصيه الابتدائيه خارجه عنها، فإن لم يكن

ص: ١٤٣

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٥٨: ١.

٢-٢) شرح الكافيه ١٠: ١ و ٣١٩: ٢.

حينئذ لكلمه «من» معنى الابتدائيّه يلزم التجوّز فى الاستعمال، و هو كما ترى، فانحصر أن يكون الدال عليها هى الحروف، و معلوم أن دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بإزائها، فبطلان هذا القول من الواضحات الأوّليّه.

القول الثالث: ما اختاره المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) و هو: أنّ المعانى الحرفيه و المفاهيم الاسميّه متباينان بالذات و الحقيقه؛ إذ المفاهيم الاسميّه مفاهيم إخطاريّه لها تقرّر و ثبوت فى عالم المفهوميّه، و لها استقلال ذاتا فى ذلك العالم، و أمّا المعانى الحرفيه فهى معان إيجاديّه حين الاستعمال، و لا تقرّر لها فى عالم المفهوميّه و لا الاستقلال.

بيان ذلك: أنّه كما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين -أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته كالجواهر بأنواعها، فإنّ وجودها لا- يحتاج إلى موضوع محقّق فى الخارج. و ثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ و متقومّ بالموضوع كالمقولات التسع العرضيّه؛ إذ لا يعقل تحقّق عرض بدون موضوع يتقومّ به- فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميّه و الذهن كمفاهيم الأسماء بجواهرها و أعراضها، فإنّ مثل مفهوم الإنسان و السواد و البياض يحضر فى الذهن بلا حاجه إلى معونه خارجيّه.

و ثانيهما: ما لا استقلال له، بل هو متقومّ بالغير فى ذلك العالم كمعانى الحروف؛ إذ لا استقلال لها فى أىّ وعاء من الأوعيه التى فرض وجودها فيها لنقصانها فى حدّ ذاتها، و لذا إن أطلقت كلمه «من» و أمثال ذلك وحدها من دون ذكر متعلقاتها لا يحضر منها شىء فى الذهن.

ص: ١٤٤

و أشار قدّس سرّه إلى نكته في آخر كلامه و الأجدود ذكرها هاهنا لتوضيح مراده، و محصّل كلامه فيها: و لقد أجاد أهل العربيّه عند ما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمه «في» للظرفيّة، و لم يقولوا أنّ «في» هي الظرفيّة، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّه، و هذا دليل على أنّه لا يكون للحروف معنى مع قطع النظر عن متعلقاتها. فظهر أنّ المعاني الاسميّه تخطر في الذهن عند التكلّم بها، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي، و لكنّ لما لم يكن بينها رابطه ذاتيه توجب ربط بعضها ببعض دعت الحاجه في مقام الإفاده و الاستفاده إلى روابط تربط بعضها مع البعض الآخر، و ليست تلك الروابط إلّا الحروف و توابعها، فإنّها موضوعه لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسميّه في التراكيب الكلاميّة، فلولا- وضع الحروف لم توجد رابطه بين أجزاء الكلام أبدا، بداهه أنّه لا- رابطه بين مفهوم «زيد» و مفهوم «الدار» في أنفسهما؛ لأنّهما مفهومان متباينان بالذات، و لا- بدّ من رابط يربط أحدهما بالآخر، و ليس إلّا- كلمه «في»، كما أنّ كلمه «من» رابط بين المبتدأ به و المبتدأ منه، و هكذا، فتبيّن أنّ المعاني الحرفيّة معان إيجاديّه، و ليس لها واقع في وعاء الذهن و الخارج و عالم الاعتبار ما عدا عالم الاستعمال.

و نظيرها صيغ العقود و الإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنّها آلات و أسباب لإيجاد مسبباتها كالملكيه و الزوجيه و الرقيّه و نحوها، و لكنّ الفرق بينها و بين المقام من ناحيه اخرى، و هي: أنّ المعاني الإنشائيّه كالزوجيه -مثلا- مستقلّه في عالم المفهوم دون المعاني الحرفيّة هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ المعاني الإنشائيّه موجوده في عالم الاعتبار دون المعاني الحرفيّة، فإنّ وعاءها عالم الاستعمال فقط، بل كان حال المعاني الحرفيّة في قبال المعاني

الاسميّ حال الألفاظ في قبال المعانى حين الاستعمال، في أنّ اللّحاظ في كليهما آليّ غير استقلاليّ.

و إلى ما ذكرناه-أى إيجاديّه المعنى الحرفي-أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام (1) و هي: «أنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره». ثمّ قال قدّس سرّه: «إنّ هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعانى الحرفيه كلّها».

و يتلخّص ما أفاده قدّس سرّه في امور:

الأوّل: أنّ المعنى الحرفي و الاسميّ متباينان بالذات و الحقيقه.

الثاني: أنّ المفاهيم الاسميّه مفاهيم استقلاليّه بحدّ ذاتها و أنفسها، و المفاهيم الحرفيه متقومه بغيرها ذاتا.

الثالث: أنّ معانى الأسماء جميعا معان إخطاريّه، و معانى الحروف معان إيجاديّه.

الرابع: أنّ حال المعانى الحرفيه حال الألفاظ في مرحله الاستعمال.

الخامس: أنّ جميع ما يكون النظر إليه آليّا يشبه المعانى الحرفيه، كالعناوين الكليّه المأخوذه معرّفات و آليّات لموضوعات الأحكام أو متعلّقاتها.

و لكنّه مخدوش من جهات متعدّده و يرد عليه إشكالات مهمّه، و نحن نكتفى ها هنا بأحدها، و هو الأهمّ، و به ينهدم أساس كلامه إن شاء الله.

فنقول: أمّا ما أفاده قدّس سرّه من «أنّ المعانى الحرفيه معان إيجاديّه، و ليس لها واقع في أى وعاء إلاّ عالم الاستعمال» ثمّ تنظيره لها بصيغ العقود و الإيقاعات...، ففي غايه الفساد.

ص: ١٤٦

توضيحه:أنا نبحت ابتداء في مرحله ما قبل الاستعمال، و ثانيا:في مرحله ما بعد الاستعمال.

و أما الأول:فإنه إذا كان «زيد» قبل الإخبار و الاستعمال موجودا في المدرسه، و كانت المدرسه بعنوان ظرف مكاني له، فلا نشك في تحقق واقعيه ثالثه سوى واقعيه «زيد» و المدرسه، و هي عباره عن واقعيه كونه في المدرسه.

و يؤيدها شك السامع أحيانا بعد إخبار مخبر بأن «زيدا» في المدرسه، فإن واقعيه «زيد» و المدرسه ليست قابله للشك و الإنكار، و تصاف هذا الخبر بالصدق و الكذب حاكيه عن واقعيه ثالثه مشكوكه عند السامع.

و يؤيدها أيضا أنه لو ألقى هذه الجملة بصوره اسميه نقول:المدرسه ظرف «زيد»، و معلوم أن الظرف اسم له واقعيه من حيث المعنى، و استعمال الحرف لا يوجب انعدام الواقعيه الموجوده، فلا نشك في أنه يحكى عن واقعيه ثالثه في المثال.

فتبين أن للمعاني الحرفيه حقيقه و واقعيه، و لكن الواقعيه قد تكون واقعيه جوهريه لا تحتاج في وجودها الذهني و الخارجى إلى موضوع، و قد تكون واقعيه عرضيه تحتاج في وجودها الخارجى إلى موضوع، و قد تكون واقعيه غير مستقله محتاجه إلى الواقعتين، كواقعيه كون «زيد» في المدرسه و واقعيه العلم، فإن احتياجه في وجوده إلى العالم و المعلوم لا يوجب سلب الواقعيه عن العلم، بل هذا التشبيه يقتضى التزامه قدس سره بعكس مطلوبه؛ لأن كلمه «بعت» قد تستعمل في مقام الإخبار و يحكى عن الأمر المحقق في السابق، و الحرف أيضا قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل: «سرت من البصره إلى الكوفه»، و لا بد من الالتزام هاهنا بأن المعاني الحرفيه تحكى عن واقعيه محققه في السابق، فالمعاني

الحرفيه معان إخطاريه لها واقعيه غير مستقله.

و أمّا الثاني: فلأنّ استعمال لفظ «الإيجاد» في باب العقود و الإيقاعات لا يخلو عن مسامحه؛ إذ العقد لا يكون علّه موجدّه للزوجيه، بل الشارع و العقلاء بعد إتمام العقد يعتبرون الزوجيه للزوجين.

و لو سلّمنا هاهنا أنّ العقد يوجد واقعيه اعتباريه بينهما، و لكن لا نعلم كيفيه إيجاد الارتباط بواسطه الحروف بين المعانى الاسميّه، فهل الاستعمال يوجب انتقال «زيد» إلى المدرسه و لو كان في داره نائماً؟ فهو غير معقول، مع أنّك تقول: لا يكون بينهما ارتباط قبل الاستعمال و إن كان «زيد» موجوداً في المدرسه، و ليست واقعيه اخرى سوى واقعيه «زيد» و المدرسه.

فلا بدّ من توجيه كلامه قدّس سرّه بأنّ الأسماء لها معان متحقّقه، سواء استعملت مفرده أو في ضمن كلام تركيبى، و الحروف لا معنى لها إلّا في ضمن جملات تركيبيه، و هى توجب الارتباط بين الأسماء في مقام اللفظ فقط، و لازم ذلك أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، فلا دليل لتشبيهها بباب العقود و الإيقاعات، مع أنّه أيضاً قول مردود كما مرّ بيانه.

القول الرابع: ما اختاره بعض مشايخنا المحقّقين على ما في كتاب المحاضرات (1) في مقام جواب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و هو: أنّ المعانى الحرفيه تباين الاسميّه ذاتاً بدون الاشتراك في طبيعى معنى واحد، فإنّ الفرق بين الاسم و الحرف لو كان بمجرد اللحاظ الآلى و الاستقلالى و كانا متّحدين في المعنى لكانا قابلين لأن يوجدوا في الخارج على نحوين، كما يوجدوا في الذهن كذلك، مع أنّ المعانى الحرفيه كأنحاء النسب و الروابط لا توجد في الخارج إلّا

ص: ١٤٨

على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه.

ثم قال توضيحا لذلك: إنَّ الفلاسفة قد قَسَموا الوجود على أقسام أربعة:

القسم الأوَّل: وجود الواجب تعالى شأنه، فإنَّ وجوده في نفسه و لنفسه و بنفسه، يعنى أنَّه موجود قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره. القسم الثاني: وجود الجوهر، و هو وجود في نفسه و لنفسه، و لكنَّه بغيره، يعنى: أنَّه قائم بذاته و معلول لغيره. القسم الثالث: وجود العرض، و هو وجود في نفسه و لغيره، يعنى: أنَّه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق في الخارج، فإنَّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، و يسمَّى ذلك الوجود بالوجود الرابطة في الاصطلاح. القسم الرابع: وجود الرابطة في مقابل وجود الرابطة، و هو وجود لا في نفسه؛ لأنَّ حقيقه الربط و النسبه لا توجد في الخارج إلاَّ بتبع وجود المنتسبين من دون نفسيه و استقلال لها أصلا، فهي بذاتها متقومه بالطرفين لا في وجودها.

و قد استدلُّوا لوجود الرابطة بأنَّ كثيرا ما كُنَّا نتيقن بوجود الجوهر و العرض، و لكن نشكُّ في ثبوت العرض. و من الواضح جدَّا أنَّه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه، بداهه استحاله تعلق صفة اليقين و الشكِّ بشيء في آن واحد؛ لتضادِّهما غايه المضادِّه، و بذلك نستدلُّ على أنَّ للربط و النسبه وجودا في مقابل وجود الجوهر و العرض، و هو المشكوك فيه. هذا أوَّلا.

و ثانيا: أنَّ وجود الرابطة وجود لا في نفسه؛ إذ النسبه و الربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسى يلزم ألاَّ يكون مفاد قضيه حملته ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فنحتاج حينئذ إلى الرابطة بينها، فإذا كانت هي أيضا

موجوده فى نفسها فنحتاج إلى رابطه اخرى، و هكذا إلى ما لا- يتناهى و يتسلسل، فالحروف موضوعه للنسب و الروابط الموجودات المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها، و لها سنخ وجود لا ماهيته لها، و لذا لا تدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجودها أضعف جميع مراتب الوجود.

ثم إن الحروف و الأدوات لم توضع لمفهوم النسبه و الربط، فإنه من المفاهيم الاسميّه الاستقلاليّه فى عالم مفهوميته، و إنما الموضوع لها هو واقع النسبه و الربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبه و ربط، و التى نسبه ذلك المفهوم إليها نسبه العنوان و المعنون، لا- نسبه الطبيعى و فردة؛ إذ الطبيعى متّحد مع الفرد ذهنا و خارجا، دون العنوان فإنه لا- يتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و مغاير للمعنون ذاتا و وجودا، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع»، و «المعدوم المطلق لا- يخبر عنه»؛ إذ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنها لا تتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، كيف و أنها موجوده لا معدومه و لا ممتنعه؟! هذا تمام كلامه قدس سرّه.

أقول: هذا البيان صحيح لا إشكال فيه، لكن لا فى جميع الحروف كما سيأتى تفصيله إن شاء الله، و أشكل عليه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1) بإشكالات:

الأول: أن الصحيح أنه لا وجود للنسبه فى الخارج فى قبال الجوهر أو العرض و إن أصرّ على وجودها جماعه من الفلاسفه، و أمّا الدليل المذكور فى كلامه قدس سرّه فغير تام؛ لأنّ صفتى اليقين و الشكّ و إن كانتا صفتين متضادّين فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشىء فى آن واحد من جهه واحده، إلاّ أنّ تحقّقهما فى

ص: ١٥٠

الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده و متحد معه خارجا، و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقا لصفه اليقين، و الآخر متعلّقا لصفه الشكّ، كما إذا علم إجمالا بوجود إنسان في الدار، و لكن شكّ في أنّه «زيد» أو «عمرو» فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد حقيقه، و ذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين، و من جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين متعلّق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، و الشكّ متعلّق بثبوت حصّه منه له، فليس هنا وجودان أحدهما متعلّق لليقين و الآخر للشكّ، بل وجود واحد حقيقه، مشكوك فيه من جهة، و متيقّن من جهة اخرى.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّ هذا الإشكال من غرائب كلامه، فإنّ مراده قدّس سرّه من التغيرات في القضيتين المشكوكه و المتيقّنه ليس إلّا- التغيرات في الواقعيه و الحقيقه، و لو كانت من حيث الوجود احدهما فانيه في الاخرى، و لا شكّ في أنّ هذا التغير موجود بينهما.

توضيحه: أنّ القضيتين المتيقّنه و المشكوكه إن كانتا من القضايا الخارجيه فلا بدّ من أن يكون تغيرهما أيضا في الخارج، و إن كانتا من القضايا الذهنيه فلا بدّ من تغير ذهني بينهما، و اليقين هنا متعلّق بوجود «زيد» و المدرسه، و الشكّ متعلّق بكون «زيد» في المدرسه، و معلوم أنّ متعلّقي الشكّ و اليقين أمر خارجي، فلا بدّ من كون تغيرهما أيضا في الخارج، و لا معنى للتغير الذهني هاهنا، و قد تحقّق سابقا أنّ كون «زيد» في المدرسه واقعيه ثالثه في قبال وجود «زيد» و المدرسه.

و التمثيل المذكور في كلامه أيضا غير صحيح، فإنَّ وجود «زيد» في المدرسة أو في الدار-مثلا-و إن كانت في ابتداء قضيه واحده، و لكنَّها تنحلَّ إلى قضايا متعدده، فإنَّ معنى وجود «زيد» في الدار أنَّه الجسم في الدار، و الجسم النامي في الدار، و الحيوان في الدار، و الإنسان في الدار، و الإنسان المتخصِّص بخصيصات زيديه في الدار، و لا شكَّ في أنَّه لكلَّ مرحله منها واقعيه و حقيقه.

و يمكن أن تقع كلَّ مرحله منها موردا للعلم و الجهل أو اليقين و الشكَّ، و إن كانت جميعها متَّحده من حيث الوجود خارجا، إذ ليس البحث هنا في تعدد الوجود أو تغايره، بل البحث في تعدد الواقعيه، و هو موجود بلا ريب، فيمكن أن يكون وجود الإنسان في الدار واقعيه متيقنه، و وجود «زيد» في الدار واقعيه مشكوكه، فهذا الإشكال مردود.

و الإشكال الثاني: أنَّه على تقدير تسليم أنَّ للنسبه و الروابط وجودا في الخارج في مقابل الجوهر و العرض و لكن لا نسلّم وضع الحروف و الأدوات لها؛ لما بيناه سابقا من أنَّ الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات، لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه؛ إذ الأولى غير قابله للإحضار في الذهن و إلا لم تكن بخارجيه، و الثانيه غير قابله للإحضار ثانيا، فإنَّ الموجود الذهني لا يقبل وجودا ذهنيًا آخر، فلا بدَّ من أن يكون الوضع لذات المعنى القابل للنحوين من الوجود: الذهني و الخارجي.

و بناء على ذلك لا- يمكن أن تكون الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط؛ لأنَّها- كما عرفت- سنخ وجود لا ماهيه لها، فلا تكون قابله للإحضار في الذهن.

و لكنَّ هذا الإشكال: أولا: أنَّه منقوض بالوضع الخاصّ و الموضوع له

الخاص من الأقسام الأربعة المذكوره في الوضع؛ إذ لا معنى له إلا أن يلاحظ الواضع - كالأب - معنى جزئياً خارجياً، فيضع اللفظ له ويقول: جعلت اسم هذا المولود «حسيناً»، فكيف يكون الموجود الخارجى قابلاً للإحضار في الذهن في هذا المقام مع أن هذا المعنى مسلم عنده؟!

نعم، تقدّمت المناقشه في مصداقيه الأعلام الشخصيه لهذا القسم من أقسام الوضع، ولكنّها لا توجب إنكار أصل هذا القسم حتّى في مقام الثبوت.

و ثانياً: أنّ معنى الموضوع له ليس مفهوماً كلياً، فقد يوجد في الذهن و قد يوجد في الخارج، و لا أنّ الموجود الخارجى حين اللحاظ يحضر في الذهن بوصف خارجى، بل المعنى أنّ لنا حين اللحاظ ملحوظاً بالذات و هو صورته مرتسمه في الذهن من الموجود الخارجى، و ملحوظاً بالعرض و هو الموجود في الخارج، و أنّ الواضع في مقام الوضع بعد اللحاظ يضع اللفظ للملحوظ بالعرض كما مرّ تفصيله فراجع، و ليس هذا الوضع من دون تصوّر.

و كذلك في ما نحن فيه فإنّ واقع النسبه و الربط يكون الموضوع له للحروف، و مفهومها ليست واقعته على حده حتّى تكون نسبته إلى النسب الخارجيه نسبه الطبيعى و أفراده، بل تكون نسبته إليها نسبه العنوان و المعنون، مثل: العنوان المجتمع في المجلس.

و الحاصل: أنّه ليس في ما نحن فيه خصوصيه زائده على الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و الوضع العامّ و الموضوع له العامّ حتّى يوجب استحاله الوضع فيه، فتدبّر.

و الإشكال الثالث: أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط؛ لصحّه استعمالها بلا عنايه في موارد يستحيل فيها تحقّق نسبه ما، فلا فرق بين قولنا:

الوجود للإنسان ممكن، ولله تعالى ضروري ولشريك الباري مستحيل؛ لأنَّ حرف اللام في جميع ذلك يستعمل في معنى واحد، وهو تخصيص مدخوله بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شيء منها، مع أنه في الأوّل يوجب الارتباط؛ إذ الإنسان عارض الوجود ومغاير له، وأمّا في الثاني والثالث فلا معنى له بعد عيئته الوجود مع الله تعالى في الثاني واستحاله الارتباط في الثالث، فصحة استعمال الحروف في هذه الموارد تكشف كسفا يقينياً عن أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط في الخارج.

وهذا الإشكال أيضاً مدفوع بأنّ الوجود للإنسان ممكن، فصوره القضية وحققتها بعد الدقة العقلية عبارته عن أنّ الوجود الإمكانى للإنسان، وهذا لا شبهه فيه.

و حقيقة القضية الثانية أنّ الوجود الضروري لله تعالى، ومعلوم أنّ الارتباط موجود هاهنا؛ إذ العيئة تتحقّق بين الله تعالى والوجود، لا بينه تعالى و ضروري الوجود.

وهكذا في القضية الثالثة فإنّ حقيقتها أنّ الوجود الممتنع لشريك الباري، وبينهما نسبة محقّقه واقعيّه بحسب الأدلّة التوحيدية؛ إذ لا بدّ في مقام المقايسه بينهما من المقايسه بين امتناع الوجود وشريك الباري، لا بين الوجود وشريك الباري، وفي المثال الثاني بين الله تعالى و ضروره الوجود، لا بينه تعالى و الوجود. فهذا الإشكال أيضاً في غير محلّه.

القول الخامس: ما اختاره بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (1) وهو: أنّ المعاني الحرفية تباين المعاني الاسميّه بتمام الذات.

ص: ١٥٤

بيان ذلك: أنّ الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصه و المعانى الإفراديه «من» و «إلى» و «على» و نحوها، و ثانيهما: ما يدخل على المركّبات التامّه و مفاد الجمله، مثل: حروف النداء و التشبيه و التمنىّ و الترجّى و نحو ذلك.

أمّا القسم الأوّل فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّه فى عالم المفهوم و المعنى، و تقييدها بقيود خارجه عن حقائقها، و مع هذا لا- نظر لها إلى النسب و الروابط الخارجيه، و لا- إلى الأ-عراض النسبيّه الإضافيه؛ إذ التخصيص و التضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجودا فى الخارج أم لا.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّه بكليّتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى ما لا نهايه، باعتبار الحصص أو الحالات التى تتضمّنّها، و لها إطلاق وسعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعه مثل: إطلاق الحيوان بالإضافه إلى أنواعه المندرجه تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفه أو المشخّصه، مثل: إطلاق الإنسان بالنسبه إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، من حيث كيفه و كمّه و سائر أعراضه الطارئه و صفاته المتبادلّه فى طول الزمان و مرور الأيام.

و من البديهي أنّ غرض المتكلّم فى مقام التفهيم و الإفاده كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته، كذلك قد يتعلّق بتفهيم حصّه خاصّه منه، فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها فى الخارج، و بما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص و الحالات مبرزا مخصوصا؛ لعدم تناهى الحصص و الحالات، بل عدم تناهى حصص معنى واحد و حالاته، فضلا عن المعانى الكثيره، فلا محاله

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها و يوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلا الحروف و الأدوات و ما شابهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصه، كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف، فكلّ متكلم متعهد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيم حصّه خاصّه من معنى بأن يجعل مبرزه حرفا مخصوصا أو ما يشبهه على نحو القضيّه الحقيقيّه، لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّه أو حاله حرفا مخصوصا أو ما يحذو حذوه، بنحو الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ؛ لأنّه غير ممكن - كما عرفت - لعدم تناهي الحصص.

فكلمه «في» في جملة: «الصلاه في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّه خاصّه من الصلاه، و كان في مقام بيان حكم هذه الحصّه لا - الطبعه الساريه إلى كلّ فرد، و أمّا كلمتا «الصلاه» و «المسجد» فهما مستعملتان في معنهما المطلق و اللابشرط، بدون الدلاله على التضييق و التخصيص أصلا. و من هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات و أحسنها.

ثمّ قال في آخر كلامه: إنّ المعانى الحرفيه عباره عن تضييقات نفس المعانى الاسميّه في عالم المفهوميّه و تقييداتّها بقيود خارجه عن حقائقها بلا نظر إلى أنّها موجوده في الخارج أو معدومه، ممكنه أو ممتنع، و من هنا قلنا: إنّ استعمالها في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد، و الذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة: السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال، السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد. السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في

باب الوضع من أنّ حقيقه الوضع: هي التعهيد و التبانى، ينتج الالتزام بذلك القول لا محاله، السبب الرابع: موافقه ذلك للوجدان و مطابقتها لما ارتكز فى الأذهان. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا القول لا يمكن المساعده عليه كما عرفت من كلماتنا إجمالاً، و أمّا الأسباب الأربعة المذكوره فلا توجب التمسك بهذا القول، فإنّك عرفت الجواب عن ثلاثه منها و لا نطيل الكلام هاهنا.

و أمّا السبب الرابع فلا بدّ من الجواب عنه، و هو: أنّه لا معنى لتضييق المعانى الاسميّه بالحروف فى الجملات الخبريّه؛ إذ المتكلم فيها يحكى عن الواقع كما هو بلا نقص و زياده، مثل جمله: «زيد فى المدرسه»، فهى تحكى عن الواقعه المتحقّقه فى الخارج بدون إضافه المتكلم تضييقاً لها.

نعم، سلّمناه فى الجملات الإنشائيّه، و أنّ المولى يرى حصّه خاصّه من الصلاه معراج المؤمن - مثلاً - فلذا يقول: «صلّ فى المسجد»، و لا - شكّ فى أنّ للحصّه الخاصّه واقعته و حقيقه توجب انطباق الماهيّه المطلقه للصلاه عليها، و كما أنّ الصلاه لا - تتحقّق إلاّ بإيجادها خارجاً كذلك الصلاه فى المسجد لا - تتحقّق إلاّ - بإيجادها فى المسجد، و اعلم أنّ الحروف مبينه و مشخصه لهذه الخصوصيّه الواقعيّه، و لا - ربط للتقييد بعالم المفهوم و مقام الدلاله و الإثبات، مثل أن يقول المولى: «الصلاه فى المسجد تكون مطلوبه لى» بصوره الجملة الخبريّه، و كذا الحروف فى الجملات الإنشائيّه حاكيه عن حصّه خاصّه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه ليس للتضييق معنى واحد، بل هو على أنواع مختلفه؛ إذ التضييق الابتدائى غير التضييق الانتهاى، و هكذا، و لا نعلم أنّ مراده أى نوع منها.

و ثالثاً: أنّ التضييق فعل المتكلم، و معنى وضع الحروف له وضعها لعمل

المتكلم، و يرجع هذا إلى ما قال به المحقق النائيني قدس سره من أن معانى الحروف معان إيجاديّه، وهو كما ترى.

أقول: إنّه لا بدّ لنا بعد ملاحظه الأقوال فى المسأله من لحاظ أنّ الوضع فى باب الحروف واحد أم لا؟ و أنّ مفاد حرف واحد منها فى الجملة الخبريّه مغاير لمفاده فى الجملة الإنشائيّه أم لا؟ و قبل الخوض فى البحث نلاحظ الجملة المعروفه فى الألسنه لحاظا دقيّا، و هى عبارته عن جملة: «سرت من البصره إلى الكوفه» و نبحت فيها فى مراحل:

الأولى: فى بيان الواقعيّه التى تحكى هذه الجملة الخبريّه عنها، فلا يخفى أنّ الذاهب إذا ذهب من «البصره» و بلغ «الكوفه» كانت أربعه واقعيّات محقّقه بلا إشكال، و هى واقعيّه السائر، و السير، و البصره، و الكوفه، و لكن مع هذا لا يشكّ الوجدان السليم فى تحقّق الواقعيّتين الأخرين باسم الابتدائيّه و الانتهائيّه، بحيث إن انعكس السير تغيّرت الواقعيّتان و إن لم تتغيّر الواقعيّات الأربعه المذكوره. هذا ممّا لا شبهه فيه.

إن قلت: إنّ الممكن فى الخارج إمّا جوهر و إمّا عرض، و كلّ منهما زوج تركيبىّ، يعنى مركّب من ماهيّة و وجود، و لا ثالث لهما. قلنا: لا- دليل على الانحصار فيهما؛ ضروره أنّا نرى بالوجدان الواقعيّتين المذكورتين وراء الواقعيّات الأربعه الموجوده، و لكنّهما واقعيّتان ضعيفتان حتّى من وجود العرض، فإنّه يحتاج فى وجوده الخارجى إلى الموضوع، و لكنّهما احتياج صرف فانيتان فى البصره و الكوفه و السير، و لا- تحقّق لهما بدونهما، و هما مندكّان فيها، بداهه أنّ عنوان الابتدائيّه و الانتهائيّه لا- يكون قابلا للرؤيه، مع أنّ لهما واقعيّه حقيقيّه.

و يستفاد نظير هذا المعنى من كلام صاحب الأسفار قدّس سرّه (1) في باب الممكنات و هو أنّ وجودها عين الربط، لا أنّها وجودات لها الربط في قبال وجود الواجب، مع أنّ واقعته الممكنات ليست قابله للإنكار، فلا منافاه بين واقعته الشيء و عيئته للربط، و لذا عبّر المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي.

المرحلة الثانية: في الصورة المرتسمه عن الجملة المذكوره في ذهن السامع و المخاطب، و لا نشكّ في إدراك الواقعيّات السّته المذكوره إن لاحظ و نظر إلى سير السائر من البصره إلى الكوفه، و أمّا في صوره عدم نظارته إليه فيقول المتكلم له: «سرت من البصره إلى الكوفه» و معنى الجملة الخبرية الصادقه لا- يكون إلاّ إلقاء الواقعيه كما هي للمستمع، فلا شكّ في أنّ المخاطب كما ينتقل ذهنه من هذه الجملة إلى واقعته السير و السائر، و البصره، و الكوفه، كذلك ينتقل ذهنه من كلمتي «من» و «إلى» إلى الواقعيه الابتدائيّه و الانتهائيّه، و لكنّه بالصورة الاندكائيّه و الارتباطيه، يعنى كما هي.

المرحلة الثالثه: في الألفاظ المستعمله في هذه الجملة الخبرية، فلا يخفى أنّ أهل الأدب و النحويين يقولون في مقام تركيب هذه الجملة: إنّ كلمه «من» جار، و كلمه «البصره» مجرور، و كلاهما متعلّق بكلمه «سرت»، مع أنّهم لا يقولون بهذا المعنى في مقام تركيب الفاعل و المفعول، و هذا شاهد على التفاتهم إلى أنّ المعنى الذى كانت حقيقته صرف الربط لا بدّ في مقام اللفظ أيضا من المتعلّق له، بخلاف المعانى المستقله كالفاعل و المفعول. فالوجدان حاكم بوجود هذه الواقعيه في المراحل الثلاثه، كما هي واضحه، و ليست قابله للإنكار،

ص: ١٥٩

و الحروف حاكيه عنها، و لكن لها خصوصيّه إن استعملت الحروف وحدها لا تحكى عنها، بل لا معنى لكلمه «من» وحدها، و ليس لازم ذلك عدم الواقعيّه أصلاً، كما قال به المحقق النائيني قدّس سرّه، و هذا قسم من الحروف التي سمّيت بالحروف الحاكيه، و أكثر الحروف من هذا القبيل.

و قسم آخر منها لا يحكى عن واقعيّه، بل توجد بها معانٍ آخر كالعقود و الإيقاعات، و هو عبارته عن حروف التأكيد، مثل: كلمه «أنّ» و «اللام» الذي هو سبب لتحقيق التأكيد و إيجاده، لا- أنّه حاك عنه، و حروف القسم مثل: حرف «ب» و «ت» و «و» التي توجد القسم بلحاظ وضع الواضع له، و حروف النداء مثل: حرف «أى» و «يا» الذي وضع لتحقيق النداء و إيجاده، و سمّيت بالحروف الإيجاديّه.

و أمّا كيفيّة الوضع في باب الحروف الحاكيه فاعلم أنّ الوجودات الواقعيّه في المعاني الحرفيه ليست لها الماهيّة التي تتحقّق في الخارج، و قد تتحقّق في الذهن، بل الواضع حين وضع كلمه «من» للواقعيّه الابتدائيّه يلاحظ مفهوم الابتداء النسبي الذي لا يكون للحمل الشائع نسبه، فإنّه ليست بنسبه واقعيّه، و يشهد له أنّ النسبه الخارجيه تحتاج إلى الطرفين، بخلاف مفهوم النسبه كما هو واضح، بل هو عنوان يلاحظه الواضع ثمّ يضع اللفظ للمعنونات الخاصّه، أي واقعيّات الابتداء الخارجيه.

و لكن أشكل على هذا المعنى صاحب الكفايه قدّس سرّه كما أشرنا إليه سابقاً بأنّ الموضوع له و المستعمل فيه لكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و الخصوصيّه المحكيه فيها غير معلومه، و عليك بيانها.

و إن شئت قلت: إذا كانت الحروف على قسمين: إمّا إيجاديّه و إمّا حكاكيّه،

فكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» من أيهما؟ لا شك في أن إيجاديته مخالف للوجدان، و لا معنى لحكايته بعد. هذا أولاً.

و ثانياً: أن السير في هذه الجملة يكون مأموراً به، و لا بد في المأمور به من كونه أمراً كلياً، و لا يمكن أن يكون جزئياً خارجياً؛ إذ السير قبل تحققه ليس بجزئي خارجي، و بعد تحققه في الخارج يكون الأمر به لغواً، فكيف يكون الموضوع له واقعياً خارجياً و خصوصيته خاصه بعد القطع بأن استعمال كلمه «من» في هذه الجملة لا يكون مجازاً؟! و أجابوا عنه بوجه:

الأول: أن المعاني الحرفيه واقعيات اندكائيه في أطرافها و متعلقاتها و لا استقلال لها، فتكون الحروف من حيث الكليته و الجزئيه تابعه لمتعلقاتها، فيكون معنى «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» كلياً تبعاً للسير.

الثاني: ما يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (١) و هو: أن ما نحن فيه يكون من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و لازم ذلك تعدد المعاني و الموضوع له و استقلال كلّ منهما، و الفرق بينهما من جهتين، و هما أن الوضع في المشترك اللفظي متعدّد بخلاف ما نحن فيه، و أن المعاني فيه محدوده بخلاف ما نحن فيه؛ إذ المعاني هاهنا متعدده بتعدد أفراد العامّ، فلا مانع من القول: بأن كلمه «من» في هذه الجملة استعملت في معان متعدده.

إن قلت: إن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد محال.

قلنا: أولاً: لا نسلم استحاله كما سيأتي مفصلاً، و ثانياً: لو سلمنا الاستحاله فهي في موارد كانت للفظ معان مستقلة، مثل: كلمه «عين» لا في موارد كانت

ص: ١٤١

للفظ معان تبعيه كما في ما نحن فيه.

و لكن التحقيق في الجواب: أنه لا بد من توضيح نكته هاهنا، و بها يندفع الإشكال و لا نحتاج إلى الجوابين المذكورين، و هي: أن صاحب الكفايه قدس سره لم يبين معنى الجزئيه التي ذكرها في جمله: «سرت من البصره إلى الكوفه»، و كذا معنى الكلّيه التي ذكرها في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه»، و لا بد من توجيهه بأن السير الذي تحقّق في الماضي و كان المتكلم في مقام الإخبار عنه كانت له خصوصيات متعدده، من قبيل تحقّقه في زمان معيّن و طريق معيّن و مع وسيله مشخّصه، و هكذا، فيكون هذا المعنى جزئياً خارجياً. و أمّا في مقام الأمر في قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون السير المأمور به كلياً؛ إذ المولى لم يقيد تحقّقه بزمان كذا و طريق كذا و... فتحصل موافقه الأمر بامتنال كلّ مصداق من المصاديق، و لا معنى للكلّيه و الجزئيه سوى ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه في أنه لا دلالة للجمل الخبرية على زمان السير و طريقه و سائر خصوصياته، و لا تحكى عنها أبداً، و الالتزام بأنّ دلالة هذه الجمل ناقصه باطل إجماعاً و مخالف للوجدان، فيكون كلمه «من» في جمله: «سرت من البصره إلى الكوفه» حاكية عن الواقعيه المتعلّقه بالسير و البصره، و هي تمام معناها، و لا دخل للزمان و سائر الخصوصيات فيه، و لا فرق في هذا المعنى بينها و بين جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و كلتاهما تفيضان واقعيه واحده، كالأسامي إذا استعملت في الجمل الإنشائية لا فرق بينها و بين ما إذا استعملت في الجمل الخبرية، فكيف يكون معنى كلمه «من» في الاولى جزئياً و في الثانيه كلياً؟! و بالجمله، إنّما الحروف على قسمين: قسم منها يسمّى بـ «الحكاية» و هي

تحكى عن الواقعيه، سواء كانت فى ضمن الجملى الخبريّه أو الإنشائيّه، و قسم منها يسمّى ب«الإيجاديّه» و هى حروف توجد بها معان لم تتحقّق قبلها.

و أمّا كيفيّة الوضع فى القسم الأوّل فهى لا- تكون بصوره الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، بأن تكون هنا حين الوضع ماهيّه كليّه، فيضع اللفظ لمصاديقها بعد لحاظها، فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا المعنى محال، بل الواضع يلاحظ عنوانا ثمّ يضع اللفظ للمعنونات؛ إذ لا يمكن له لحاظ المعنونات جميعا، فلا بدّ من لحاظ عنوانها نحو عنوان «النسبه الابتدائيّه» و لا دخل له فى حقيقه المعنونات، و هذا يشبه بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و أمّا كيفيّةه فى القسم الثانى فهو قريب من هذا المعنى، فإنّ الواضع حين وضع حرف «و» للقسم يلاحظ مفهوم القسم ثمّ يضع اللفظ لإيجاد القسم، و معلوم أنّ الجزئيّه مساوقه للوجود، فيكون الموضوع له لحرف «و» عباره عن مصاديق القسم، و كما أنّ حرف «من» لو استعمل بوحدته لا يكون له معنى أصلا، كذلك حرف «و» و هذه الخصوصيّه- أى الخصوصيّه التعلّقيّه - محفوظه فى كلا القسمين من الحروف، و لا يخفى أنّ عنوان «إيجاد القسم» ليس بقسم، كما أنّ عنوان «النسبه الابتدائيّه» ليس بنسبه.

فى القضايا

و المشهور أنّ القضايا الحملية على قسمين: قسم منها يسمّى ب«الحمل الأوّل الذاتى» و قسم منها يسمّى ب«الحمل الشائع الصناعى» و الأوّل على قسمين: فإنّ الموضوع و المحمول قد يكونا متّحدى المفهوم و الماهيّه، كما فى قولك: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناء على الترادف، فيكون ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، و قد يكونا متّحدى الماهيّه و مختلفى

المفهوم، كما في قولك: «الإنسان حيوان ناطق» إذ ليس ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، و معلوم أنّ لازم الاتّحاد في الماهيّة و المفهوم الاتّحاد في الوجود كما هو واضح، و هذا هو الملاك في القضيه الحملية بالحمل الأولى الذاتى.

و أما القضيه الحملية بالحمل الشائع الصناعى فهى أيضا على قسمين: فإنّ الملاك فيها الاتّحاد في الوجود و المغايره في الماهيّة و المفهوم، و لكنّ حمل المحمول على الموضوع قد يكون بلا- واسطه، بل يكون الموضوع مصداقا حقيقيا للمحمول، كما في قولك: «زيد إنسان» إذ لا- شكّ في مغايرتهما من حيث المفهوم و الماهيّة، فإنّ ماهيّة «زيد» عباره عن الحيوان الناطق المقيد بخصوصيات فردية، و هذه غير ماهيّة الإنسان، و يبقى بينهما الاتّحاد في الوجود فقط، و مع هذا قد يكون حمله عليه مع الواسطه، كما في قولك: «الجسم أبيض» لأنّ حمل الأبيض عليه يحتاج إلى الواسطه؛ إذ الجسم صار معروضا للبياض، و البياض أبيض فالجسم أبيض.

و أمّا المعروف في الألسنه من أنّ القضايا الحملية مركّبه من ثلاثه أجزاء -أى الموضوع و المحمول و النسبه- فهذا التركب يتحقّق في جميع مراحل القضايا، يعنى: في مرحله التلقّظ و القضيه الملفوظه، و فى مرحله المفهوم و القضيه المعقوله و ما يعقله المخاطب من القضيه الملفوظه، و فى مرحله الواقعيه و القضيه المحكيه.

و توضيحه يتوقّف على مقدّمتين: الأولى: أنّ النسبه -كما مرّ- تكون من الامور الواقعيه المتقومه بطرفيها، فلا بدّ من التغير في طرفى النسبه، و بدونه لا معنى للنسبه كما هو واضح.

و الثانيه: أنّ الأصل في مراحل القضايا هى المرحله الواقعيه و القضيه

المحكّيه؛ إذ الغرض من الجملة الخبرية إلقاء الواقعيه عن طريق اللفظ إلى المخاطب و انتقاله إليها من هذا الطريق.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ في أنّ النسبه ليست موجوده في النوع الأول من القضية الحملية بالحمل الأولى الذاتى؛ إذ لا تتحقّق المغايره بين الموضوع و المحمول، بل هما متّحدان من حيث الماهية و المفهوم و الوجود، و لا- مغايره بينهما حتّى المغايره بالإجمال و التفصيل مع كونها من أصدق القضايا، نحو:

«الإنسان إنسان» و هكذا في النوع الثانى منها، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» و هذه القضية ليست قابله للمناقشه، مع أنّه لا تتحقّق النسبه فيها أيضا؛ إذ لا مغايره بين الإنسان و الحيوان الناطق حتّى تتحقّق النسبه بينهما، و هكذا في النوع الأول من القضية الحملية بالحمل الشائع الصناعى، مثل: «زيد إنسان»؛ لأنّ الغرض في هذه القضية ليس إلاّ إثبات فردية «زيد» للإنسان، و إذا كان الأمر كذلك لا نرى فى الخارج واقعيه باسم «زيد» و فى مقابلها واقعيه اخرى باسم الإنسان حتّى تكون بينهما النسبه.

و أمّا النوع الثانى منها مثل: «الجسم أبيض» فإذا رأينا فى الخارج اتّصاف الجسم بالبياض فلا نشكّ فى تحقّق النسبه بينهما؛ إذ الجسم وجود جوهرى و البياض وجود عرضى يعرضى له، و بينهما تتحقّق النسبه، و لكن فى مقام الحكايه عن هذه الواقعيه قد يقول المتكلم: «الجسم له البياض» و قد يقول:

«الجسم أبيض»، و بينهما بون بعيد؛ إذ لا- تتحقّق النسبه فى الصوره الثانيه، و الأبيض عباره عن ذات ثبت لها البياض، و هو فى الخارج عين الجسم و متّحد معه، و لا يكون الجسم شىء و الأبيض شىء آخر حتّى تتحقّق بينهما النسبه، و أمّا فى الصوره الاولى فالظاهر أنّه تتحقّق النسبه فيها؛ إذ الجسم

مبتدأ و البياض خيره، و بينهما النسبه متحققه، و لكنّ أهل الأدب فى مقام التركيب قالوا: إنّ للجار و المجرور متعلق محذوف، و يعبر عن هذا السنخ من القضايا بالقضيّه المؤوّله، و أصل القضيّه عباره عن «الجسم ثابت له البياض»، و كلمه «ثابت» خبر للمبتدأ، و حينئذ لا فرق بينها و بين قضيّه «الجسم أبيض» من حيث عدم النسبه فيهما؛ إذ «الجسم» ليس غير ثابت له البياض، بل يكون بينهما اتّحاد، و هو لا يوافق النسبه كما لا يخفى.

و لكنّ التحقيق: أنّه إن لم نلاحظ القضيّه من نظر النحويين فلا تكون النسبه الموجوده فى هذا السنخ من القضايا مدلوله للقضيّه الحملّيه، بل هى مدلوله للحروف، و يشهد على ذلك إفاده نسبه هذه الجملة و إن كانت بصوره المركّب غير التام، مثل: «الجسم الذى له البياض»، هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ المحمول فى هذه القضيّه عند المشهور عباره عن جمله: «له البياض» فلا بدّ من وجود النسبه أيضا بين «الجسم» و «له البياض»؛ إذ البياض لا يكون خبرا حتّى تتحقّق النسبه بينهما، مع أنّه لم يقل به أحد.

و الحاصل: أنّه فى القضايا إمّا أنّه ليس للنسبه أثر و لا خبر، أو كانت مدلوله للحروف - كما مرّ آنفا - مع أنّ الظاهر من كلامهم عدم الفرق بين القضايا الموجبه و السالبه من جهه الاشتراك فى وجود النسبه فيها، و لكن كانت النسبه فى الاولى إيجابيه، و فى الثانيه سلبيه، كما فى قولك: «زيد ليس بقائم»، فكيف تكون النسبه قابله للتصوّر هاهنا؟! إذ لا يكون فى الخارج قيام حتّى يقع طرفا للنسبه، و السلب أمر عدميّ، و لا يمكن أن يكون العدم طرفا للنسبه، مع أنّ تحقّق النسبه على أمرين وجوديّين كما هو واضح.

فلا بدّ من توجيه كلامهم على خلاف ظاهره بأنّ مرادهم من النسبه

السليبي في القضايا السالبه عباره عن سلب النسبه، و حينئذ ليست النسبه فيها موجوده، فلا أصل و لا أساس لما قال به المشهور من تركب القضايا من ثلاثه أجزاء، و إن كان هذا منشأ لأكثر التعاريف و المباني في المنطق و الاصول و العلوم الأديبيه.

و مناط الحمل في القضايا- كما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) في باب المشتقّ- هو الاتّحاد و الهوهويّه، و له مراتب و درجات، و أعلى مراتبه: عباره عن الاتّحاد في المفهوم و الماهيّه و الوجود، مثل: «الإنسان إنسان».

و ثانيها: عباره عن الاتّحاد في الماهيّه و الوجود، مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

و ثالثها: عباره عن الاتّحاد في الوجود فقط، و هي أدنى مرتبه الاتّحاد و الهوهويّه، مثل: «زيد إنسان». و معلوم أنّ هذه القضيّه صحيحه إذا كان الحمل بمناط الاتّحاد في الوجود، و أمّا إذا كان بمناط الاتّحاد في الماهيّه فهي قضيّه كاذبه؛ إذ ليس بينهما اتّحاد في هذه المرحله.

و أمّا النوع الثاني من القضيّه الحملية بالحمل الشائع الصناعى إذا كانت الحكايه بصوره «الجسم أبيض» و «زيد قائم» فلا شبهه في الاتّحاد بين الموضوع و المحمول في مرحله الوجود، إنّما الإشكال في سنخ الأخير منها، مثل: «الجسم له البياض»، و «زيد في الدار»، فإنّ كلمه «في» تدلّ على الظرفيه، و هي واقعیه ثالثه لا يمكن اتّحادها مع الموضوع أو المحمول، فلا تكون جمله:

«في الدار» قابله للحمل على الموضوع، كما أنّ البياض لا- يكون قابلا- للحمل على الجسم، فلا- بدّ لها من المتعلّق، مثل كلمه «كائن» أو «ثابت» أو «مستقرّ»،

ص: ١٤٧

و معلوم أنّ بين «زيد» و كائن في الدار اتّحاد و هوهويّه، و لذا عبّروا عن هذه القضايا بالقضايا المؤوّله، بمعنى أنّ المحمول فيها ليس قابلاً للحمل بدون التأويل.

هذا، و الملا-ك في القضايا السالبه عباره عن نفى الاتّحاد و الهوهويّه، و لكن ليس المراد من سلب الاتّحاد سلبه عن جميع المراحل-أى مرحله المفهوم و الماهيّه و الوجود-بل لا بدّ فيه من مراعاة نوع الاتّحاد المقصود في القضيّه الموجهه، فإذا قيل: «زيد قائم» في الموجهه و «زيد ليس بقائم» في السالبه يعلم أنّ المراد من الاتّحاد و سلبه فيهما يكون في عالم الوجود فقط، كما أنّه إذا قيل في الموجهه: «الإنسان حيوان ناطق» و في السالبه: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» نستكشف أنّ المراد من الاتّحاد و سلبه فيهما يكون في مرحله الماهيّه فقط، فيظهر منه أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» كانت هذه قضيّه صحيحه، كما أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم «الإنسان حيوان ناطق» كانت هذه قضيّه كاذبه. هذا تمام الكلام في باب القضايا.

الإشياء و الأخبار

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1)-بعد ما اختار أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متّحداً بالذات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان من حيث اللحاظ الآلي و الاستقلالي في مقام الاستعمال-: ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإشاء يستعمل في قصد تحقّقه و ثبوته و إن

ص: ١٦٨

اتَّفقا فيما استعمالاً فيه، بمعنى أنهما أيضاً متَّحدان من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان في الداعي، فإنَّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى، و في الخبر قصد الحكاياه عنه و إن كان في كلامه نوع من المسامحه، و ظاهره يدلُّ على خلاف مقصوده.

توضيح ذلك يتوقَّف على مقدّمه، و هي: أنَّ الجملات التي يستعملها المتكلِّم في مقام الإفاده على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يستعمل في مقام الإخبار فقط، مثل جملة «زيد قائم» فإنَّها جملة خبريّه محضه، و استعمالها في مقام الإنشاء باطل قطعاً.

و ثانيها: ما يستعمل في مقام الإنشاء فقط، و لا يتحقَّق بها إلّا الإنشاء، مثل صيغته «افعل» و هي أمر إنشائي، سواء استعمل في مقام الأمر الوجوبي أو الاستجابي أو في مقام توهم الحذر؛ إذ الجواز أيضاً أمر إنشائي.

و ثالثها: ما قد يستعمل في مقام الإنشاء، و قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل جملة «بعت داري» و نحوها.

و لا يخفى أنَّ المراد من الاختلاف في الخبر و الإنشاء في كلامه قدّس سرّه هو القسم الثالث منها، و قال: إنَّ لجملة «بعت كذا» معنى واحداً، لا دخل للإنشاء و الإخبار في حقيقته، و لكن إن استعملت في مقام إنشاء البيع تجدد عنوان الإنشائيّه، و إن استعملت في مقام الإخبار عمّا سبق تجدد عنوان الخبريّه، و ليس لها معنيان مختلفان في الحقيقه.

و لكن يرد عليه: بأنّه قدّس سرّه استفاد من الأدلّه الامتناع و الاستحاله في بحث الحروف؛ إذ الخصوصيّه التي قال بها الجمهور في الموضوع له الحروف لا محلّ لها خارجاً و لا ذهناً، ثمَّ اختار المبني المذكور، و أمّا في بحث الخبر و الإنشاء

فتمسك بكلمه «لا يبعد»، ومعناه إمكان الفرق في جمله «بعث كذا» بين ما إذا استعملت في مقام الإخبار، وبين ما إذا استعملت في مقام الإنشاء، مع أنه لا خصوصية هاهنا حتى يوجب التمسك.

و التحقيق في المسألة: أنه كما قلنا في بحث الحروف: إن المعاني الحرفية و الاسميّة متباينتان بتمام الذات و الحقيقة، و أنّ لفظ الابتداء يحكى عن المفهوم و عنوان الابتداء، و حرف «من» يحكى عن المعنونات و الواقعيّات الخارجيّة، و كذلك في هذه المسألة لا مانع من أن يكون لجمله «بعث كذا» معنيان متضادان بالحقيقه من حيث الموضوع له و المستعمل فيه: أحدهما عباره عن الحكايه عن تحقّق البيع، و الآخر عن إنشاء البيع، و العرف أيضا يساعد هذا المعنى، إنّما الإشكال في أنّ لكلمه «بعث» مادّه و هيئته، و لكلّ منهما معنى على حده؛ لأنّ مادّتها عباره عن البيع، و هو في اللغه مبادلّه مال بمال، و هيئتها عباره عن الفعل الماضى لمتكلم وحده، و معناه خبر محض و صرف الإخبار عن السابق، و ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضعا ثالثا، و لا- نعلم أنّ المعنيين المذكورين مدلولان للهيئه أو للمادّه، إن كانا مدلولين للهيئه فلم لا يكون في أمثال هذه الهيئه؟ و إن كانا مدلولين للمادّه فلم لا يكون في أمثال هذه المادّه؟

و هذا الإشكال يهدينا إلى الانصراف عمّا قلناه من أنّ لكلمه «بعث» معنيين متضادّين، و يوجب القول بأنّ الإنشائيّه اخذت في حقيقه المادّه مع قطع النظر عن الهيئه، و لا- شكّ في أنّ المراد من المبادلّه في المعنى اللغوى هي المبادلّه الإنشائيّه لا- المبادلّه المكائيه، و الإنشائيّه لا تنفكّ عن المادّه أصلا، و أمّا استعمال كلمه «بعث» في مقام الإنشاء و الإخبار، مع أنّ عنوان الإنشائيّه محفوظ في نفس المادّه، فيكون وضع الواضع الهيئه كذلك، مثل كلمه «يضرب»

الذى وضعه الواضع للدلاله على الحال و الاستقبال.

فإذا استعملت هذه الجمله فى مقام الإنشاء يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فى الحال، و إذا استعملت فى مقام الإخبار يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فيما مضى، و الفرق بينهما لا يكون إلا من حيث الزمان فقط، و عنوان الإنشاء فى كليهما محفوظ، و الهيئه قد توجد الإنشاء فى الحال و قد تحكى عمّا مضى، و هذه الحكايه لا تكون إلا لوضعها من ناحيه الواضع كذلك، و هكذا فى سائر الجمل المشتركه بين الإخبار و الإنشاء.

و ربّما يشكل بأنّه سلّمنا هذا المعنى فى كلمه «بعث» و «أنكحت» و سائر الجمل التى قد تستعمل فى مقام الإنشاء، و قد تستعمل فى مقام الإخبار، و اخذت فى مادّتها عنوان الإنشائيّه، و لكنّنا نرى كثيرا ما استعمال الجمل الخبريّه، مثل: «يعيد صلاته» و «يغسل ثوبه» مكان «ليعد صلاته» و «ليغسل ثوبه»، مع أنّه لا يؤخذ فى مادّتها عنوان الإنشائيّه، كما لا يخفى.

و جوابه: أنّ استعمال كلمه: «بعث» و «أنكحت» فى مقام الإنشاء و الإخبار استعمال حقيقى يحتاج إلى الوضع، و أمّا استعمال الجمل المذكوره فى المعنى الإنشائي فاستعمال مجازى و كنائى، و لا نحتاج فيه إلى وضع خاصّ، و لا يخفى أنّ كلامنا فى الاستعمال الحقيقى لا المجازى.

حقيقه الإنشاء و الإخبار

و اعلم أنّ الإنشاء و الإخبار و صفان للجمله، و المفرد لا يتّصف بهذين العنوانين، و المقسم لهما جملة يصحّ السكوت عليها. و أمّا حقيقه الإخبار فلا إبهام فيها، بل أوضح من أن يبين؛ لأنّه يحكى عن الواقع فى الزمان الماضى أو الحال أو الاستقبال، أو نفى الواقع كذلك، و أمّا حقيقه الإنشاء فتحتاج إلى

البحث و التأمل، و البحث فيها يكون فى مرحلتين:

الاولى: فى أنّ للفظ تأثيرا فى حقيقه الإنشاء أم لا؟ قال بعض الأعلام -على ما فى كتاب المحاضرات (1)-: إنّ الجملة الإنشائية موضوعه لإبراز أمر نفسانى، فكلّ متكلم متعمّد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية، مثلا: إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه يتكلم بصيغته «بعث» أو «ملك»، و إذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه يبرزه بقوله: «زوّجت» و «أنكحت»، و إذا قصد إبراز اعتبار كون المادّه على عهد المخطاب يتكلم بصيغته «افعل» و نحوها، و هكذا، فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفسانى، سواء كان هناك لفظ يتلفّظ به أم لم يكن؟ نعم، اللفظ مبرز له فى الخارج.

ثمّ يدفع الإشكال بقوله: أمّا الاعتبارات الشرعيّه أو العقلانيّه فهى و إن كانت مترتبه على الجمل الإنشائية، إلا أنّ ذلك الترتب إنّما هو فيما إذا قصد المنشئ معانى هذه الجمل بها لا مطلقا، و المفروض فى المقام أنّ الكلام فى تحقيق معانيها و فيما تترتب عليه تلك الاعتبارات.

و بتعبير آخر: أنّ الجملة الإنشائية و إن كانت ممّا يتوقّف عليها فعليّه تلك الاعتبارات و تحقّقها خارجا، و لكن لا بما أنّها ألفاظ مخصوصه، بل من جهه أنّها استعملت فى معانيها.

على أنّه ليس فى كلّ مورد من موارد الإنشاء اعتبار من العقلاء أو من الشرع؛ لأنّ فى مورد إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام و نحوها ليس أى اعتبار من الاعتبارات حتّى يتوصّل بها إلى ترتبه فى الخارج.

ثمّ استدللّ لذلك المعنى بقوله: إنّ الجملة الإنشائية لم توضع لإيجاد المعنى فى

ص: ١٧٢

الخارج، و الوجه في ذلك هو أنهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، و إن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب و الحرمه أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك فيردّه أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به؛ ضروره أنّ اللفظ في الجملة الإنشائيه لا يكون علّه لإيجاد الأمر الاعتباري، و لا واقعا في سلسله علته، فإنّه يتحقّق بالاعتبار النفساني كما قلناه.

و لكن يرد عليه: أولاً- أنّ صريح الوجدان يحكم بأنّ الزوجيه تتحقّق بنفس جملة «أنكحت كذا» و «قبلت كذا»، لا أنّها تحكي عمّا حدث من الإنشاء سابقاً، و هكذا في جملة «بعت كذا» و نحوها.

و ثانياً: أنّ البرهان الذي ذكره- دام ظلّه- مقنع لمن أحال أن يكون الاعتبار النفساني كافياً في الإنشاء، و هو يقول في جوابه بإمكان كفايته، و لكنّ كلّ ممكن لا يوجب الإيصال إلى الواقعيه، فإننا نرى بالوجدان تأثير اللفظ في تحقّق الإنشاء عند الشرع و العقلاء في موارد الإنشاءات اللفظيه- كالبيع و النكاح و نحوهما- و حتّى في باب الأوامر و النواهي إن لم يكن اللفظ لا يصدر من الأمر أمر و من المأمور عمل به في الخارج، فالإنشاء اللفظي لا- يتحقّق بدون اللفظ، مع أنّ لازم كلامه أن تكون الجملة الإنشائيه في مقام الإنشاء جملة خبريه؛ إذ لا فرق في مقام الحكايه عن الواقع المحقّق بين أن يكون تحقّقه قبل اسبوع أو شهر أو آناً ما قبل الحكايه.

المرحله الثانيه: في ذكر الأقوال في حقيقه الإنشاء: نسب إلى المشهور أنّ الإنشاء عبارته عن استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّق هذا المعنى في وعاء

تحققه من الاعتبار؛ إذ الملكيه-مثلا-مع أن أسبابها مختلفه قد تتحقق بفعل فاعل مختار، مثل: حيازه المباحات، و قد تتحقق بعامل غير اختياري -كالإرث- و قد تتحقق بالإنشاء، و لكنّه أمر اعتباري لا- واقع له في الخارج إلا- اعتبار الشارع و العقلاء، فيكون استعمال صيغته «بعت» في مقام البيع بداعي تحقق سبب للملكيه في عالم الاعتبار، و صيغته «أنكحت» في مقام العقد بداعي تحقق سبب للزوجيه في العالم المذكور.

و لكن يرد عليه: أولا: أن لازم هذا المعنى عدم تحقق الإنشاء فيما لو باع البائع مال الغير لنفسه عالما و اشتراه المشتري كذلك؛ إذ لا- يكون هاهنا استعمال كلمه «بعت» في معناها بداعي تحققه في عالم الاعتبار بعد علمهما ببطلان هذا البيع عند الشارع و العقلاء، مع أن القول بعدم تحقق الإنشاء أصلا خلاف الوجدان؛ إذ لا فرق في تحقق الإنشاء بين كون البائع غاصبا أو غيره.

و ثانيا: أن لازم هذا المعنى محدوديه الإنشاء بامور اعتباريه فقط، و أما الامور الواقعيه-مثل: الطلب الذي له واقعيه خارجيه-فهى إرادته قائمه بالنفس، و واقعيه ذهنيته، و هى عبارته عن تصوّر مفهومه و لا- يتعلّق به الإنشاء؛ إذ ليس فيه استعمال اللفظ في معناه بداعي تحققه في عالم الاعتبار.

و لكن يمكن جوابه بأن مفهوم الطلب كمفهوم الإنسان ليس فيه قابليته الإنشاء عند المشهور حتى يشملته التعريف.

قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في فوائده: إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، مثلا: ملكيه المشتري للمبيع لها واقعيه لم تكن لها قبل الإنشاء، و لا نعى من وجود الملكيه بالإنشاء إلا مجرد التحقق الإنشائي

ص: ١٧٤

لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها،الحاصل بغيرها من الأسباب الاختياريه كحيازته المباحات،و الاضطراريه كالإيرث،بمعنى:أنه كما أنّ الملكيه تكون من الامور الاعتباريه،كذلك الوجود الإنشائي أمر اعتباري،فيمكن أن يكون في مورد الوجود الإنشائي ملكيه المبيع للمشتري بدون اعتبار الملكيه من الشارع و العقلاء،مثل:بيع الغاصب لنفسه،و يمكن أن يكون في مورد هذا الوجود الإنشائي مع تحقّقه خارجا و ذهنا،مثل:مفهوم الطلب، و يمكن أن يتحقّق الوجود الإنشائي بلا إرادته سابقه-أى وجود واقعي الطلب-كالأوامر الامتحتايه.

و اعلم أنّ نفس الأمر أعمّ من الواقع؛إذ هو منحصر بالوجود الذهني و الخارجى و اللفظى و الكتبى،و أمّا نفس الأمر فيشمل وجودا آخر باسم الوجود الإنشائي فى عالم الاعتبار.

لا يقال:إنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد فكيف يتشخص هذا الوجود مع كونه فى مقابل الوجود الذهني و الخارجى؟

لأننا نقول:إنّ مشخصات هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ و شخص لفظه،بحيث لو أنشأ بلفظ آخر،أو أنشأ شخص آخر يتحقّق وجود إنشائي آخر.هذا ملخص كلامه.

و الكلام معه قدّس سرّه يقع فى جهتين:

الاولى:أنّ المفاهيم الواقعيه هل يتحقّق لها هذا الوجود الإنشائي أم لا؟ و هو قدّس سرّه قائل بأنّ مفاد صيغه «افعل» كان وجودا إنشائيا للطلب،و مفاد صيغه «لا تفعل» كان وجودا إنشائيا للنهى.

و بعبارة اخرى:مع أنّه يتحقّق لمفهوم الطلب وجود واقعي خارجى،

و وجود واقعى ذهنى، و كانت له واقعيه اخرى فى نفس الأمر باسم الوجود الإنشائى، و سيأتى إتمام و إكمال هذا البحث من هذه الجبهه فى مبحث الأوامر إن شاء الله.

الجبهه الثانيه: فى أنّ لازم كلامه قدّس سرّه فى العقود الصحيحه تحقّق اعتبارين من العقلاء، أحدهما اعتبار الوجود الإنشائى، و الآخر اعتبار الملكيه، مع أنّ العقلاء لم يلتزموا بهذا المعنى.

قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (1) فى تفسير كلام صاحب الكفايه ما هذا إجماله:

إنّ الوجود منحصر بالعينى و الذهنى و الکتبى و اللفظى، و مراده قدّس سرّه من الوجود الإنشائى هو الوجود اللفظى، فيكون وجود المعنى بعين وجود اللفظ، بحيث ينسب الوجود إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض و بالجعل و المواضعه، كما أنّ ماهيته الإنسان بسبب المصداق تتّصف بالوجود العينى، و بسبب التصوّر تتّصف بالوجود الذهنى، كذلك المعنى يتّصف بالوجود اللفظى بسبب اللفظ؛ لتحقّق علاقته الوضعيه بينهما، فلفظ الإنسان بما أنّه لفظ له تحقّق و وجود حقيقه حين التكلم به، و لماهيته تحقّق بالعرض، و إنّما قيدوه بنفس الأمر، مع أنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود للمعنى أيضا بالعرض؛ تنبيها على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلا- فى جميع النشئات، فكأنّ المعنى ثابت فى مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفكّ عنه فى مرحله من مراحل الوجود، و المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشىء- أى الماهيه- من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

إن قلت: هذا المطلب جار فى جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون

ص: ١٧٦

قلنا: فرقه أنّ المتكلم قد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه، وقد يتعلّق بالحكاية عن النسبه الواقعه، مثلا: مفاد كلمه «بعت» إخبارا وإنشاء واحد، وهى النسبه المتعلقه بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجا بوجودها اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد أمر آخر وهى الإنشاء، وقد يقصد زياده على ثبوت المعنى تنزيلا للحكاية عن ثبوتها فى موطنه أيضا وهى الإخبار.

ثمّ قال فى آخر كلامه: فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده فى معانيها فإنّها كالإنشائيات من حيث عدم النظر فيها إلاّ إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا، غايه الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعانى الإنشائية، وهذا أحسن ما يتصوّر فى شرح حقيقه الإنشاء، و عليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنّه نحو وجود آخر فى قبال جميع الأنحاء المتقدمه فإنّه غير متصوّر.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه قدس سرّه يكون موردا للإشكال من جهتين:

الاولى: من جهه حمل كلامه على هذا المعنى؛ إذ لا شكّ ولا شبهه فى عدم ظهور كلامه فى المعنى المذكور، ولذا لا دليل لحمل كلامه عليه، إلاّ من حيث عدم معقوليته كما صرّح فى آخر كلامه؛ إذ الوجود منحصر بأجزاء أربعه كما قال به المحققون من الفلاسفه.

والتحقيق: أنّ انحصار الحقائق والواقعيّات والماهيات فيها غير قابل للإنكار، ولكن مع ذلك لا إشكال فى أنّ للملكيه أيضا تحقّقا ووجودا إذا حصلت بالحيازه أو الإرث، مع أنّه لم يكن من أجزاء الوجود الأربعه، فلا بدّ له قدس سرّه فى مقام الجمع بينهما من القول بأنّ تقسيم الوجود بالأقسام الأربعه

مربوط بالحقائق والواقعيّات، وأمّا الملكيه والزوجيه ونحوهما فتكون من الامور الاعتباريه، لا واقعيه لها إلا في عالم الاعتبار، وإذا كانت الملكيه كذلك فيكون الوجود الإنشائي أيضا من هذا القبيل، فإنه ليس في مقابل الوجود العيني والذهني، بل هو أمر اعتباري عند العقلاء و كان ظرف تحقّقه نفس الأمر، وهو أعمّ من الواقع؛ لشموله عالم الاعتبار أيضا. ولا دليل على تفسير نفس الأمر بأنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه ووجود المعنى في جميع المراحل حتّى مرحله الماهيه؛ إذ لا- ربط للفظ بالمعنى في الماهيه؛ لأنّ وجود اللفظ وجود بالذات وبالأصالة، ووجود المعنى وجود تبعي لا استقلال له، و بينهما بون بعيد، فكيف يتحدان في الماهيه؟ أفلا يكون له داع لذكر نفس الأمر إلا الأعميه، ويكون تفسيره به في غير محلّه، وكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه لا يكون كلاما غير متصوّر.

الثانيه: من جهه عدم صحّه كلامه أصلا، فإنّ بيانه يرجع إلى أنّ الوجود الإنشائي عباره عن الوجود اللفظي، و تحقّق المعنى يكون بتحقّق اللفظ، و ينسب التحقّق إلى اللفظ أصاله وبالذات، و إلى المعنى بالعرض. وهذا المعنى يستلزم المحذورات في باب المفردات غير الإنشائيه، مثل: كلمه «إنسان» حيث قال قدّس سرّه: هذا المعنى جار فيه أيضا، ولا فرق بينه وبين الجمل الإنشائيه في الإنشائيه، و مع هذا كان ملا-ك الفرق بين المفرد و الجمله، لا- بين كلمه «إنسان» و الجمل الإنشائيه؛ إذ لا- تكون فيها شائبه الإنشاء، بل مفهومه أيضا بعيد عن عالم الإنشاء كما يحكم به صريح الوجدان.

و هكذا في مقام الفرق بين الجمل الخبريه و الإنشائيه حيث قال قدّس سرّه: إنّ في كليهما يتحقّق معنى الإنشائيه، بل هما مشتركان في هذا المعنى، و الفرق بينهما في

أنَّ الجمل الخبريّه مشتمله على زياده، وهو الإخبار عن الواقعيّه، مع أنّ هذا مخالف لما اتّفق عليه جميع العلماء من أنّ الإنشاء و الإخبار من المقولتين المتضادّتين كالسواد و البياض، و ليست فيهما جهه مشتركه أصلاً، و هذا دليل على بطلان أصل مبناه قدّس سرّه و هذا المعنى أبعد من كلام المشهور و صاحب الكفايه.

فالأمر دائر بين قول المشهور و ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه مع أنّهما أيضاً مخدوشان من جهه؛ لأنّ تعريف المشهور لا ينطبق على الإنشاء الذي يتحقّق في بيع الغاصب لنفسه، و لازم كلام صاحب الكفايه تعدّد الاعتبار في العقود، و هو بعيد عند العقلاء.

و لكن بعد التحقيق و التدقيق نشاهد أنّ لازم كلام المشهور أيضاً كان تعدّد الاعتبار، أحدهما: اعتبار تحقّق السبب، و الآخر: اعتبار تحقّق المسبّب، فإنّهم يقولون بأنّ الإنشاء هو استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّقه في وعاء مناسب - أي الاعتبار - و معلوم أنّ سببّه كلمه «بعث» لا اعتبار الملكيه ليست في عالم التكوين أو الخارج، مثل: سببّه النار للحرايه، بل هي مربوطه بعالم الاعتبار، يعتبرها الشارع و العقلاء، فيكون تعريف المشهور مخدوشاً من جهتين، و الترجيح في المقام - بعد المقايسه بين الأقوال - لرأى صاحب الكفايه قدّس سرّه.

أسماء الإشاره و الضمائر

إشاره

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في أسماء الإشاره و الضمائر أيضاً عامّ، و إنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل ظهور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر،

ص: ١٧٩

و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخيص كما لا- يخفى... و لكن التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخيص المستعمل فيه... فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» و «هو» و «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، و تشخيصه إنّما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه... غير مجازفه.

و مراده أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عامّ و كليّ، و هو المفرد المذكور، و الفرق في مقام الاستعمال فقط، و نظيره قال في باب الحروف في مقام الفرق بين كلمه «من» و «الابتداء»:

مقدمه:

لا- يخفى أنّ مورد استعمال كلمه «هذا» عباره عن الإشاره الحضورية، و أنّ عنوان الإشاره يكون من المعاني الحرفيه المتقومه بالطرفين- أي المشير و المشار إليه- كالظرفيه المتقومه بالظرف و المظروف، هذا متفق عليه، و لكنّ الإشاره على نوعين: إحداهما: إشاره عمليه محضه، و هي مستقله لا يحتاج في تحقّقها إلى اللفظ، كالإشاره باليد و سائر الجوارح.

و الثانيه: إشاره لفظيه، و أمّا في تحقّقها مستقله أو أنّها تحتاج إلى اقترانها مع الإشاره العمليه فاختلف العلماء فيه.

قال بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات: «إنّ كلمه «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معناها و هو المفرد المذكور، إلّا بمعونه الإشاره الخارجيه كالإشاره باليد- كما هي الغالب- أو بالرأس أو بالعين، و ضمير الخطاب لا- يبرز معناه إلّا مقترنا بالخطاب الخارجى» (١).

ص: ١٨٠

و لكن يرد عليه: أولاً: أن الإشارة اللفظية و إن كانت مقترنه بالإشارة العمليه في أكثر الموارد، مع أنه لا- كئيه لها، و هي تأكيد لها، فإننا نرى بالوجدان تحقق إشارة لفظية مستقلة، و لم يلتزم أحد بعدم صحه هذا الاستعمال أو مجازيته.

و ثانياً: أن الضمائر و أسماء الإشارة لا تنحصر بباب التكلم فقط، بل يستفاد منها في مقام الكتابه أيضاً، و لا معنى لاقترانها هاهنا.

و ثالثاً: أن لازم اقترانها بها دائماً- مع أن الإشارة العمليه مستقلة في تحققها- أن تكون الإشارة اللفظية تأكيداً لها، فكلمه «هذا»- مثلاً- وضعت لتأكيد الإشارة.

و الحاصل: أن كلا- منهما مستقلة من حيث التحقق، و قد يجتمعان للتأكيد، و لا ريب في أن مدلول حركه اليد و مفاد الإشارة العمليه لا يكون المفرد المذكور، بل حركه نحو المشار إليه، عمل و فعل يدل على الإشارة، و الدال هو الفعل، و المدلول هي واقعته الإشارة، كأنه وضع بالوضع الطبيعي للدلاله على الإشارة، و هي معنى حرفي تتقوم بشخصين: المشير و المشار إليه، و هكذا مدلول «هذا» و مفاد الإشارة اللفظية، فإنه أيضاً يدل على الإشارة بلا فرق بينهما، إلا أنه أخذ في مشار إليه كلمه «هذا»- الخصوصيتين- أعنى: كونه المفرد المذكور و الحاضر- و لكن لا ربط لهما في حقيقه المعنى كما يؤيده ابن مالك بقوله:

«بذا لمفرد مذكر أشر».

و أمّا ما قال به المحقق الخراساني قدس سره: من أن كلمه هذا وضع لكلى المفرد المذكور، فهو مخالف لفهم العرف منه، و يخالف ما يفهم من سائر مرادفاته في باقى اللغات، و لا يكون بينهما اتحاد مفهومي و لا اتحاد من حيث الماهية.

لا- يقال: إنه إذا كان مدلول كلمه «هذا» الإشاره مع كونها من المعانى الحرفيه، فلا يصلح لأن يقع مسندا و لا مسندا إليه، مع أنّ وقوعه مسندا ليست قابله للإنكار، مثل جمله: «هذا زيد» و«هذا قائم».

لأننا نقول: إنّ الموضوع و المسند و المبتدأ فى هذه الموارد و هكذا فى الإشاره العمليه هو المشار إليه لا الإشاره، أو أنّ المحمول قرينه على أنّ الموضوع هو المشار إليه؛ إذ الإشاره ليست بقائم، بل المشار إليه قائم.

و الحاصل: أنّ الإشاره-سواء كانت إلى القريب أو البعيد-لها معان حرفيه و إن عبروا عنها بأسماء الإشاره.

مدلول الضمائر

و لا- بدّ لنا من البحث فى كلّ منها مستقلاً، و لا- دليل لاشتراكها فى المعنى فنلاحظها مستقله، أمّا ضمير الغائب-مثل كلمه «هو» و«هما» و«هم» و«هى» و أمثال ذلك-فالظاهر أنّه مشترك مع اسم الإشاره فى المعنى، كما أنّ أسماء الإشاره وضعت لحقيقه الإشاره، كذلك ضمير الغائب وضع لحقيقه الإشاره، إلّا أنّه قيّد فى مرجع ضمير الغائب بمعهوديته ذكراً أو ذهنًا، و هذه توجب صلاحيته للإشاره و ينزله منزله الحاضر، و إلّا لا يمكن الإشاره اللفظيه إلى الغائب، كما أنّه لا يمكن إشاره عمليه إليه، مع أنّ الإشاره اللفظيه أكثر ما تكون معها إشاره عمليه، سواء كانت إلى الغائب أو الحاضر، فيكون لضمير الغائب كأسماء الإشاره معنى حرفى.

و أمّا ضمير المخاطب فلا يخفى أنّه لا تحقّق لعنوان الإشاره فيه، و فى مدلوله احتمالان:

الأول: أنّه وضع للمخاطبه التى كانت لها واقعته متقومه بالطرفين، فوضع

ضمير «أنت» و«إيّاك» و أمثال ذلك للمخاطبه، فهو مشترك مع ضمير الغائب في المعنى الحرفى.

الثانى: أنّ الواضع فى مقام الوضع لاحظ عنوان كلى المخاطب ثمّ وضع لفظ المخاطب لهذا العنوان الكلى، و لفظ «أنت» و«إيّاك» لمصاديق هذا المفهوم، و لذا إن سمع كلمه «أنت» من وراء الجدار يتصوّر مخاطبا جزئيا، بخلاف كلمه «المخاطب»، و هذه عباره عن الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فلا- تنحصر مصاديقه بباب الحروف، و لكنّ هذا الاحتمال مبنائى، و هو ممنوع عندنا- كما مرّ فيكون معنى الضمير المخاطب على هذا الاحتمال معنى اسمى.

و أمّا ضمير المتكلم ففى مدلوله أيضا احتمالان:

أحدهما: أنّ لفظ «أنا» و كذا لفظ «نحن» وضع للإشاره بشرط أن يكون المشار إليه فيه نفس المتكلم أو الأنفس، و يؤيّداه اقترانها غالبا مع الإشاره العمليه إلى النفس أو الأنفس، فيكون له معنى حرفى.

و ثانيهما: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم كلى المتكلم، ثمّ وضع كلمه «المتكلم» لهذا المفهوم الكلى، و كلمه «أنا» لمصاديقه بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و يؤيّداه سماعهما من وراء الجدار، فإنّ من السماع الأوّل ينتقل الذهن إلى المعنى الكلى، و من السماع الثانى إلى المعنى الجزئى و الخاصّ، فيكون له معنى اسمى.

نكته: أنّ المعانى الحرفيه مع أنّها فى تحقّقها تحتاج إلى الطرفين، و لكن فى مقام الإفاده و بيان المقاصد يتعلّق الغرض بها؛ لأنّ غرض المتكلم فى جميع الجمل بيان هو هوئيه متحقّقه بين الموضوع و المحمول، فيكون لها فى هذا المقام كمال الاستقلال.

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

اختلفوا في أنّ ملاك صحّحه استعمال اللفظ في المعنى المجازي و ما يناسب الموضوع له هل هو بالطبع أو بالوضع، أعنى ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود علقه من العلائق؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع، بشهادته الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا- يناسبه، و لو مع ترخيصه، و لا معنى لصحّته إلّا حسنه، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١).

لا- يخفى أنّ أصل كلامه مؤيد بوضع أعلام شخصيته؛ إذ الواضع- مثل الأب و غيره- يضع لفظ «حاتم» مثلا لابنه، مع أنّه لا يعلم بتأصافه بصفه الجود في المستقبل، و بعد أتصافه بهذه الصفه يطلق هذا اللفظ على كلّ من أتصف بصفه الجود بلا ترخيص من الواضع؛ إذ الطبع يقبله و يحسّنه، و لكنّ دليله قدّس سرّه مجمل، فإنّا لا نعلم أنّ التفسير من صحّحه الاستعمال بحسن الاستعمال ينحصر في الاستعمالات المجازيّة أو يشمل الاستعمالات الحقيقيه أيضا، و لا بدّ من أعمّيته في كلّ الاستعمالات؛ إذ لا يعقل للصحّحه معنيان، و حينئذ هل يكون الحسن في

ص: ١٨٥

مقابل القبح أو فى مقابل عدم الحسن؟ فإن كان المراد هو الأوّل لكان استعمال الغلط قبيحا، و هو كما ترى فإنّا لا نرى القبح فى استعمال الغلط، غاية الأمر هو باطل، و الباطل ليس بقبيح.

و إن كان المراد هو الثانى فإنّا لا نرى حسنا فى الاستعمالات الحقيقيه، بل لعلّ استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى لا حسن فيه، و لذا يكون مقصوده من الاستدلال غير معلوم.

و ذهب المشهور إلى أنّ المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، و ملاك الصحه عبارته عن إذن الواضع و ترخيصه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

و خالفهم السكاكى فى قسم واحد من المجازات، و هو الاستعاره، و قال: إنّ ذلك حقيقه لغويه، بمعنى أنّ استعمال لفظ «أسد» - مثلا فى «الرجل الشجاع» بعلاقه المشابهه استعمال حقيقى لا مجازى، و لكنّ العقل و الذهن تصرّف و جعل ادعاء ما ليس بفرد فردا، فكأنّه كان للأسد فردان: أحدهما: فرد حقيقى - و هو الحيوان المفترس - و الآخر: فرد ادعائى، و هو للرجل الشجاع.

و استدلّ عليه بأنّه لو لا هذا التصرّف لما صحّ التعجّب فى قوله:

قامت تظّلنى و من عجب شمس تظّلنى من شمس

إذ الشاعر ادعى معشوقته فردا من الشمس فتعجّب، و إلا - لا - يكون فى تظّلل الجسم تعجّب، و هذا لا يوافق قول المشهور، و هو واضح (1).

و لا بدّ من توجيه كلامه بوجهين:

الأوّل: أنّ كلمه «أسد» اسم جنس مثل كلمه «إنسان» و ضع لمفهوم كلّى ينطبق على جميع المصاديق، و إن استعمل لفظ «أسد» فى مصداق خاصّ فهذا

ص: ١٨٦

استعمال فى غير ما وضع له، كما أنّ لفظ «الإنسان» إن استعمال فى فرد خاصّ بحيث يدلّ على معنى خاصّ فأيضاً استعمال فى غير ما وضع له، و لذا قلنا فى قضيه «زيد إنسان»: إنّ الحمل فيها حمل شائع صناعى، و ملاكه الاتّحاد فى الوجود لا فى الماهيه، بمعنى أنّ «زيدا» فرد من الإنسان.

و إذا كان حال الكلّى مع مصداقه كذلك، فكيف حال استعمال لفظ «أسد» فى الرجل الشجاع، مثل قولك: «زيد أسد» و «أسد على و فى الحروب نعامه»؟! و من المعلوم أنّ هذا الاستعمال بطريق أولى استعمال فى غير ما وضع له، فلا بدّ من توجيه كلام السكاكى بأنّ لفظ «أسد» هاهنا استعمال فى معناه الحقيقى، و هى ماهيه كليّه، و لكن فى مقام التطبيق ادّعى أنّ الرجل الشجاع أيضاً كان من أفراد هذه الماهيه، و هكذا فى سائر الموارد.

الثانى: أنّ استعمال الأعلام الشخصيه بعلاقه المشابهه فى غير ما وضع له يكون بادّعاء العييه، مثل لفظ «حاتم» الذى وضع لشخص خاصّ، و ليس له معنى كلّى إذا استعمال فى كلّ من اتّصف بصفه الجود بادّعاء العييه، بمعنى: أنّ لفظ «حاتم» استعمال فى معناه الحقيقى، و لكن ادّعى أنّ «زيدا» هو «حاتم»، و هكذا فى قول الشاعر الذى استدلّ به، فإنّ الشاعر ادّعى أنّ معشوقته عين الشمس، و لذا أطلق الشمس عليها.

و ذكر الشيخ محمّد رضا الأصفهاني قدّس سرّه فى هذا المقام فى كتاب وقايه الأذهان كلاماً قابلاً للتأييد، و تبعه تلميذه الإمام الخمينى - دام ظلّه - (1) و لكن لا بدّ لنا من ذكر مقدّمه لتوضيح كلامه قدّس سرّه و هى: أنّ الاصوليين اختلفوا فى أنّ تخصيص العامّ يستلزم المجازيه فيه أم لا؟ و المتقدّمون منهم يقولون: بالاستلزام،

ص: ١٨٧

و المتأخرون- و منهم المحقق الخراساني قدس سره (١)- يقولون: بعدم الاستلزام، فإن لنا إرادته استعماليه و إرادته جدّيه، و لا يخفى أنّهما قابلتان للتفكيك و التخالف، مثل أنّ المقنن في مقام وضع القانون كان من عادته جعل القانون بصورة الكلّي، ثمّ خرّج بعض الموارد بعنوان التبصره و نحوها، و ليس معناه عدم استعمال ألفاظ القانون في معناها، بل حاكيه عن أنّ الإراده الجدّيه ليست تابعه للإرادته الاستعماليه.

و مثل قول المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قوله بدليل منفصل: «لا تكرم زيدا العالم»، و من الممكن عدم تعلق مراده من أول الأمر ب«إكرام زيد»، و لكن ليس معناه عدم استعمال «أكرم كلّ عالم» في معناه، بل المراد أنّ الإراده الاستعماليه تتعلّق بكلّ الأفراد و المصاديق حتّى «زيد العالم». و أمّا الإراده الجدّيه فلا تتعلّق بإكرامه، فالتخصيص يختصّ في دائره الإراده الجدّيه فقط.

و هكذا قال العلّامه الأصفهاني قدس سره في باب المجاز، و ملخص كلامه: أنّ اللفظ في جميع المجازات لا يستعمل إلاّ فيما وضع له، و لكنّ ما هو المراد استعمالا غير ما هو المراد جدّا، بمعنى أنّ في مقام تطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا يدعى كونه مصداقا له- كما في الكلّيّات- و إمّا يدعى كونه عينه- كما في الأعلام- ثمّ استدللّ بأنّ حقيقه المجاز ليست إلاّ التلاعب بالمعاني، بحيث تحفظ بها لطائف الكلام و جمال الأقوال في الخطب و الأشعار التي لا يكون في الاستعمالات الحقيقيه منها خبر و لا أثر، كما في قوله تعالى: وَ قُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٢)؛ إذ لا يكون حسن المجاز بالتلاعب

ص: ١٨٨

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٥: ١- ٣٣٩.

٢- ٢) يوسف: ٣١.

بالألفاظ و إعاره لفظ الملك عاربه عن معناه لوجود يوسف، و جعلهما متّحدان في الاسم، بل أنّ «الملك» استعمل في معناه الحقيقي، و ادّعى أنّ يوسف من مصاديقه، مع أنّ جملة «حاش لله» لا يناسب لفظ «الملك»، بل يناسب معناه.

و كما في قوله: وَ سَيَّبِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (١)، فإنّه لا حسن للمجاز إن كان المراد من القرية أهلها؛ إذ لا دليل لحذفه هاهنا، بل القرية استعملت في معناها الحقيقي، كأنّهم قالوا: تشهد على عدم سرقتنا الجمادات، مثل قول الفرزدق:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم (٢)

فإنّ جعل هذا الشعر و أمثاله من المجاز بالحذف -مع أنّه لا يناسب البلاغه- مخالف لدليل وجود المجازات في الكلام، و هكذا إطلاق العين على الربيّته ليس إلّا بادّعاء كونها عينا باصره بتمام وجوده لكمال مراقبته و إعمال ما هو أثر خاصّ لها، و هذا المعنى يوجب الحسن في الكلام و اللطائف في الأقوال، و أصل وجود العلائق ليس إلّا مجوّزا و مصحّحا للاستعمال.

و لا يخفى أنّ المجاز قد يكون في الكلمه مثل: استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، و قد يكون في الإسناد مثل: «أنبت الربيع البقل»، فإنّ إسناد الإنبات -مع أنّه من أفعاله- تعالى إلى الربيع مجازي، و قد يكون في المركّب، و هو إرادته المعنى المجازي من الجملة، مثل قولك للمتخير: «أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى»؛ لأنّ ألفاظها استعملت في معانيها الحقيقيه، و ليس للمركّب وضع على حده، و يدّعى أنّ هذا الشخص المتردّد و المتخير حاله و أمره يتجلّى في هذا

ص: ١٨٩

١-١) يوسف: ٨٢.

٢-٢) الإرشاد للمفيد ١٥١: ٢.

المثل كأنه هو، فتكون الإرادة الاستعماليه هاهنا أيضا متعلقه بالمعنى الحقيقى، و أما الإراده فتتعلق بالمعنى المجازى، و ليس على مبنى المشهور توجيه للمجاز المركب.

هذا، و الفرق بين قول السكاكى و هذا القول: أولا: أنّ كلامه منحصر بباب الاستعاره فقط، بخلاف هذا القول فإنه لا يختصّ بباب دون باب، بل يشمل جميع المجازات.

و ثانيا: أنّ الإشكاليين المذكورين فى كلام السكاكى فى أسماء الأجناس و الأعلام الشخصيه، ثمّ توجيه كلامه بالوجهين المذكورين غير وارد على هذا القول، و لا يحتاج إلى التوجيه و التأويل أصلا.

و ثالثا: أنّ ادعاء العيبيّه أو الفرديه فى باب الاستعاره على مذهب السكاكى يقع قبل الاستعمال، ثمّ يستعمل اللفظ فى المصداق الادعاءى، و على ما قال به العلامة الأصفهاني قدّس سرّه يقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق طبيعه الموضوع له على المصداق.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى مؤيد بلفظ المجاز؛ إذ الحقيقه عباره عن الأمر الثابت، و المجاز ما اخذ فيه عنوان المرور، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الدنيا دار المجاز، و الآخره دار القرار» (1)، فإنّا نمّر على هذا المعنى من ممّر المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ الدلاله اللفظيه الوضعيه على ثلاثه أقسام: المطابقه و التضمينيه و الالتزاميه، و المعنى المجازى لا يدخل فى أحدها؛ إذ المعنى المجازى معنى غير ما وضع له اللفظ و غير مدلول له.

ص: ١٩٠

لا يقال: إنَّ المجاز إن كان بعلاقه الجزء و الكلّ يكون داخلا تحت الدلاله التضميتيه.

لأننا نقول: إنَّ معناه عباره عن دلاله اللفظ على الكلّ، و لَمَّا كان الكلّ مركبا من الأجزاء يدلّ على الجزء بتبع الكلّ، و هكذا فى الدلاله الالتزاميه فإنّ مدلول اللفظ الملزوم و بتبع مدلوليته يدلّ على اللازم، لا أن يستعمل اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء، فلا بدّ من القول باستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى حتّى يكون داخلا تحت الدلاله المطابقيه.

و يمكن أن يقال: إنَّ المجاز محفوف بالقربنه، مثل: «رأيت أسدا يرمى» و معلوم أنّ للقربنه معنى مطابقيه، و تدلّ عليه بالدلاله المطابقيه.

قلنا: إنَّ هذا متفق عليه، و لكن على المبنى المشهور لفظ «الأسد» استعمل فى الرجل الشجاع، و هو ليس بمدلول مطابقيه له، مع أنّ القربنه قد تكون حالتيه، فلا يكون الاستعمال المجازى فى غير ما وضع له.

قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١): لا شبهه فى إطلاق اللفظ و إرادته نوعه به، و له مثالان: الأوّل: ما يشمل نفسه أيضا مثل: «زيد لفظ»، و الثانى: ما لا يشمل نفسه، مثل: «ضرب فعل ماض».

و كذا إطلاق اللفظ و إرادته صنفه، و له أيضا مثالين: أحدهما: ما يشمل نفسه أيضا، مثل: قولك: «زيد إذا وقع فى ابتداء الكلام مبتدأ»، و ثانيهما: ما لا يشمل نفسه مثل: «زيد فى ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به شخص القول.

و كذا إطلاق اللفظ و إرادته مثله كـ «زيد» فى المثال المذكور، أو إذا سمعت كلمه «زيد» و أنت تقول: «زيد علم شخصي».

ص: ١٩١

إشارة

إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

و هاهنا يتصوّر قسم رابع، و هو: إطلاق اللفظ و إرادته شخصه، و مثله قدّس سرّه ب«زيد لفظ»، و لكنّ الأولى منه ما يقول به القائل بعد تكلمه بكلام: «هذا لفظي»، أو «هذا كلامي».

و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

و أما المقام الأوّل:

في صحّحه هذه الإطلاقات و عدمها. و ناقش صاحب الفصول قدّس سرّه (١) في القسم الأخير منها.

و استدلّ صاحب الكفايه قدّس سرّه لصحّحه الأقسام الثلاثة الأولى بدليلين: الأوّل: ما اختاره (٢) في باب المجاز من أنّ صحّحه الاستعمال عبارته عن حسنه، و في هذه الموارد أيضا لا يرى قبحا، بل الحسن موجود، فيكون الإطلاق صحيحا بالطبع لا بالوضع.

و الثاني: أنا نرى مثل هذه الإطلاقات في المهملات التي لا وضع لها أصلا، مثل: «ديز لفظ»، فلا يشترط في صحّحه الإطلاق ترخيص الواضع.

ص: ١٩٣

١-١) الفصول الغرويه: ٢٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١٩: ١-٢٠.

و يؤيدّه أولاً نشيوع هذه الإطلاقات في المحاورات. و ثانياً: انحصار بعض موارد التفهيم و التفهّم بهذه الإطلاقات، مثلاً: إذا أمر الاستاذ تلميذه بتركيب جملة «جاء زيد من السفر» فلا بدّ له من القول: بأنّ «جاء» فعل و «زيد» فاعله، فلا دليل على انحصار الإطلاقات الصحيحة في الحقيقه و المجاز، بل هذه الإطلاقات أيضاً صحيحة.

و أمّا القسم الرابع -يعنى إطلاق اللفظ و إرادته شخصه- كما إذا قال الاستاذ لتلامذته: «تلفظوا كلّ واحد منكم بلفظ»، و قال أحدهم: «زيد لفظي»، و آخر مثلاً: «بكر لفظي»، و هكذا.

و لكن استشكل صاحب الفصول (1) في صحته بأنّه إن اعتبر دلالاته على نفسه حينئذ لزم اتّحاد الدال و المدلول. و إن قيل: لا دلالة له على شيء لزم تركّب القضيه من جزئين؛ لأنّ القضيه اللفظيه المركّبه من ثلاثه أجزاء تكون حاكيه عن المحمول و النسبه لا الموضوع؛ إذ لم يكن لكلمه «زيد» مفاد و مدلول، و لم تكن حاكيه عن شيء، فتكون القضيه المحكيه بها مركّبه من جزئين مع امتناع التركّب إلّا من ثلاثه؛ ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

و أجاب المحقّق الخراساني (2) عن الأوّل بقوله: يمكن أن يقال: إنّهُ يكفي تعدّد الدال و المدلول اعتباراً و إن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّهُ لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، و من حيث إنّهُ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً.

و عن الثاني بقوله: إنّ حديث تركّب القضيه من جزئين لو لا اعتبار الدلالة

ص: ١٩٤

١-١) الفصول الغرويه: ٢٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٢٠.

فى البين إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا- كان أجزاءها الثلاثة تامه، و كان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه، غايه الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، بمعنى أن الموضوع فى القضيه المفوظه و المحكيه هو كلمه «زيد» و لا إشكال فيه.

و لكن التحقيق فى الجواب- بعد القول بأن كلام صاحب الكفايه فى مقام الجواب كان فى محله-: أن البحث هاهنا فى مقام إثبات صحه هذه الإطلاقات، و أما البحث عن تسميتها فهل لها دخل بالاستعمال و الدلاله أم لا فسيأتى إن شاء الله فى المقام الثانى، و هو متفرع على إثبات أصل الصحه.

و أما المقام الثانى:

فهو هل أن لعنوان الاستعمال و الدلاله دخلا- فى هذه الإطلاقات أم لا-؟ و توضيح المقام يتوقف على بيان مقدمه: و هى أن الاستعمال عباره عن طلب عمل اللفظ فى المعنى بحيث إن سمع لفظ «زيد» ينقش صورته منه فى ذهن السامع لا عينه، فإن عين اللفظ كالوجود الخارجى لا- يمكن إتيانه فى الذهن، فإنهما متباينان و لا يجتمعان، و هذه الصوره الذهنيه تكون بمنزله المرأه للانتقال إلى المعنى.

إذا عرفت هذه فنبحث فى كل واحد من الأقسام على حده، و نبدأ من القسم الأخير، و هو أن يقول: «زيد لفظى» و أراد به شخصه و نفسه، فهل ينطبق عنوان الاستعمال المذكور عليه بمعنى أنه دال على شخصه، و أن المتكلم استعمل اللفظ فى شخصه أم لا؟ و الظاهر أنه لا ينطبق؛ إذ ملاك الاستعمال ليس بموجود، فإن المتكلم إذا قال: «زيد» يوجد فى الذهن الصوره الذهنيه منه، ثم يتوقف فينظر إذا كان المحمول مثل «قائم» و أمثال ذلك ينتقل منه إلى الوجود الخارجى، و إن كان المحمول كلمه «لفظى» و أمثاله فيتوقف فيه و لم

ينتقل إلى شيء؛ إذ لا يوجد شيء حتى ينتقل إليه.

ولا يخفى أنّ كلام صاحب الكفاية في مقام بيان المغايره الاعتباريّه بين الدالّ والمدلول لا يخلو من إشكال، فإنّ لازم كلامه تقدّم مقام الصدور على مرحله الدلاله، فإنّه يقال: إنّ لفظ «الأسد» بما أنّه لفظ صادر من المتكلم فهو دالّ، مع أنّ اللفظ الدال صدر من المتكلم، و معلوم أنّه لم يقل: إنّ اللفظ صادر من المتكلم يدلّ على معنى كذا، ويشهد لذلك عدم اعتناؤه قدّس سرّه في مقام الاستعمال بهذه المغايره، وعدم قبوله الاستعمال في هذا القسم من الأقسام، ولذا لا شكّ ولا شبهه في أنّ الاستعمال ليس بوجودها هنا.

وأما القسم الثالث - وهو إطلاق اللفظ وإرادته مثله - والظاهر أنّ الاستعمال فيه متحقّق وإن خالف فيه بعض الأعظم؛ وذلك لأنّ الملاك المذكور للاستعمال موجود فيه، فإنّ اللفظ الصادر من المتكلم موجود للصوره الذهنيّه للمخاطب، و ينتقل منها إلى شيء آخر، ولكنّه لا يكون من مقوله المعنى بل من مقوله اللفظ، مثلاً قال قائل: «جاء زيد من السفر»، و أنت تقول: كلمه «زيد» في هذه الجملة تكون فاعلاً، وهذا الإطلاق إطلاق اللفظ وإرادته فرد آخر، فالاستعمال يكون متحقّقاً، غايه الأمر أنّ المستعمل فيه غير الموضوع له.

ولكن ناقش فيه استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) بأنّ اللفظ الصادر من متكلم غير اللفظ الصادر من متكلم آخر؛ لأنّ لهما خصوصيّتين بلحاظ متكلميها، ولكنّ المخاطب يتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعه غافلاً عن خصوصيّاتها، و ينتقل بقرينه الحكم إلى الحصّه المتحقّقه منها في ضمن الشخص المراد، فلا يراد من إلقاء اللفظ إلى المخاطب وإيجاده في ذهنه أن ينتقل

ص: ١٩٦

منه إلى شيء آخر، فلا يكون في هذا المورد استعمال و إفاء للفظ في شيء آخر، فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال، فإن المقصود من ذكر اللفظ هو تحقق نفس طبيعه اللفظ في ذهن المخاطب لا بما هي هي، بل بما أنها مرآة لأفرادها.

و لكن التحقيق أنه ليس بتام، فإن المتكلم إذا قال: زيد في كلام القائل فاعل، تصوّر «زيد» الصادر من المتكلم، ثم استعمل كلمه «زيد» فيه، و كان المستعمل و المستعمل فيه متعددا بالوجدان، و لا دخل لغفله المخاطب و توجهه في هذا المعنى، و يشهد لتعددهما تعدد المتكلم، و كلامه قدس سره خارج عن محل النزاع كما لا يخفى، و هذا المعنى مسلم كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و أما القسم الأول و الثاني - أي إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه - فحكهما واحد و لا معنى للتفصيل بينهما.

و قبل بيان تحقق الاستعمال و عدمه فيهما لا بد لنا من ملاحظه كلام المحقق الخراساني (1) هاهنا، و هو يقول ابتداء: إنه يمكن أن يقال: إنه ليس من باب الاستعمال ما إذا أطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، كما تقول: «زيد لفظ»، فإن كلمه «زيد» فرد من النوع و مصداقه، لا - أنه لفظ، و النوع معناه كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضيّه عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص الجزئي، و نظيره قولك: «زيد متعجب»؛ إذ هو بما أنه فرد من أفراد الإنسان كان موضوعا للتعجب لا بما أنه «زيد»؛ إذ لا خصوصيه فيه.

و احتمال ثانيا تحقق استعمال في ما نحن فيه، بمعنى أنه إذا لوحظ خصوصيه لفظ «زيد» بعنوان المستعمل - غايه الأمر أن المستعمل فيه هو

ص: ١٩٧

الطبيعي و الكلي - فيتحقق الاستعمال، كما إذا قصد به فرد مثله، مثل استعمال لفظ «زيد» في طبيعي الإنسان.

ثم قال: وبالجملة، وحاصل كلامه قدس سره عبارة عن أنّ لكلّ من إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه تتصوّر صورتان: فإذا أطلق و أريد به نوعه أو صنفه كما إذا أريد به فرد مثله - يعني كان لفظ «زيد» الصادر عن المتكلم مع خصوصيته مستعملاً، والمستعمل فيه كلّ لفظ «زيد» الذي يتلفظ به في أيّ كلام و أيّ حالة - كان من باب استعمال اللفظ في المعنى و إن كان لفظ «زيد» فرداً منه، و قد حكم في القضية بما يعمّه. و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حكايته فليس من باب الاستعمال، كأنه في مقام جعل «زيد» موضوعاً للفظ تجرّد عن الخصوصيات، و جعل الموضوع طبيعي لفظ «زيد».

و قال في آخر كلامه: لكنّ الإطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست من قبيل الثاني كما لا يخفى، و فيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه عدم الاستعمال ممّا كان الحكم في القضية لا - يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في «ضرب فعل ماضٍ»؛ لأنّ «ضرب» في مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماضٍ، فلا يعمّه الحكم في القضية، بل إنّما يكون اسماً حاكياً عمّا يكون محكوماً به، فلا بدّ من الاستعمال هاهنا؛ إذ لا فائده في تجريد الخصوصيات.

و أمّا استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدس سره (1) فقد أنكر الاستعمال في هذين القسمين بطريق أولى بعد إنكاره فيما إذا أطلق اللفظ و أريد به فرد مثله، فإنّ خصوصيته «زيد» مغفول عنها هاهنا لدى المتكلم و المخاطب، فكأنه ألقى طبيعي

ص: ١٩٨

لفظ «زيد» واستمع المخاطب أيضا هذا الطبيعي، فليس من الاستعمال خير ولا أثر.

ولكن التحقيق: أن الاستعمال في هذين القسمين ليس قابلا- للإنكار، و توضيحه يتوقف على بيان مقدمه، وهي: أن للفردية و الكليته واقعتين بحيث لا- يمكن انفكاك الفردية من الفرد و الكليته من الكلي، فلا تكون فردية «زيد» من الامور الاعتبارية بحيث إذا لوحظ مع خصوصياته يصير جزئيا، و إن لوحظ بدونها يصير كليا. هذا أولا.

و ثانيا: أن الفرد و الكلي متباينان من حيث الماهية و إن اتحدا من حيث الوجود، و لذا كان الحمل فيهما حملا- شائعا صناعتيا، مثل «زيد إنسان».

إذا عرفت هذا فنقول: إن في قضية «زيد لفظ» لا إشكال في فردية «لفظ» لهذا الكلام، فكيف يمكن تجريده منها فيكون اللفظ فردا له ماهية و واقعية و المراد منه كلي له واقعية و ماهية اخرى؟! فالمستعمل شيء و المستعمل فيه شيء آخر، فكان الاستعمال متحققا بلا إشكال.

إن قلت: سلمنا أن المستعمل هو شخص «زيد» و لكن المستعمل فيه كلي يشمل المستعمل أيضا، فيلزم اتحاد المستعمل و المستعمل فيه.

قلنا: إن المستعمل فيه هو نفس الكلي، و ليس معنى انطباقه على المصاديق أن تكون الأفراد مستعمل فيه، بل لا يكون المستعمل فيه هذا الفرد و لا سائر الأفراد، فالمغايرة بينهما أوضح من أن يخفى، فالاستعمال كان متحققا.

وضع الألفاظ لذوات المعانى

و اختلفوا فى أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيه أم المراده؟ بحيث أن يكون للإرادة دخل فيها شرطا أو شطرا؟ فلا بدّ لنا ابتداء من تحرير محلّ النزاع، و بيانه يتوقّف على ذكر أقسام الإراده فاعلم أنّ الإراده على أقسام:

أحدها: مفهوم الإراده و ما وضع له لفظ الإراده، و يعبر عنه بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و هذا هو الموضوع له لكلمه «الطلب» على فرض الاتّحاد بينهما، و هذا هو ماهيته الإراده.

و ثانيها: وجود الإراده، و معلوم أنّ الوجود على قسمين؛ إذ الماهية قد تتحقّق فى الذهن، و تحقّقها فى الذهن عباره عن التفات النفس إليها و لحاظ معناها. و قد تتحقّق فى الخارج، و تحقّقها فى الخارج و وجودها الحقيقى عباره عن الشوق الواقعى القائم بالنفس الذى هو محرّك للعضلات نحو المراد، و لكنّ هذه الواقعيه تكون من سنخ المعانى الحرفيه؛ لأنّها متقومه بالطرفين، أعنى المرید و المراد.

و ثالثها: الإراده الإنشائية أو الطلب الإنشائى على فرض اتّحادهما، بأنّ المتكلّم ينشئ و يقصد به تحقّق ماهيته الطلب.

إذا عرفت أقسام الإرادة فنقول: إنَّ المراد من الإرادة في ما نحن فيه هي الإرادة الواقعيَّة و الحقيقيَّة، و هل للإرادة الجزئيَّة الواقعيَّة دخل في معنى الإنسان-مثلا-بعنوان الجزء أو القيد أم لا؟ قيل: لها دخل. و ذكر المحقق الخراساني قدس سره (1) و بعض آخر وجوها لإبطال دليل من يقول بدخلها في الموضوع له:

أحدها: التبادر، فإنَّ سماع كلمه «زيد» من وراء الجدار يوجب انتقال الذهن إلى الهيكل الخارجي، فتكون ذوات المعاني تمام الموضوع له في الأعلام الشخصيَّة، و هكذا في أسماء الأجناس.

و ثانيها: إيجاد الإشكال في القضايا الحملية لو قلنا به، فإنَّ الملاك فيها الاتِّحاد و الهوويَّة، مثل «زيد قائم»، فلو كانت الإرادة جزء معنى «زيد» و «القائم» لكانت إرادته «زيد» غير إرادته «القائم»، فلا يكن بينهما اتِّحاد، و لا يصحَّ الحمل بدون تجريدتهما عن الإرادة، و حيث إنَّه لا نحتاج إلى التجريد في تشكيل القضايا نستكشف أنَّه لا دخل للإرادة في المعنى الموضوع له.

و ثالثها: أنَّ لازم ذلك ألا يكون في العالم وضع العامّ و الموضوع له العامّ أصلا، و يلزم كون وضع عامّه الألفاظ عامّا و الموضوع له خاصّيّا؛ لأنَّه إذا كان الحيوان الناطق المقيّد بإرادته معنى الإنسان، و معلوم أنَّ الإرادة جزئيَّة، فيلزم أن يكون المعنى الموضوع له جزئيًّا.

و أمّا دليل من يقول بدخلها فيبانه يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنَّ العلّة الغائيَّة في الأفعال و الحركات الاختياريَّة و إن كانت متأخّره بوجودها العيني و الخارجي عن نفس الأفعال و الحركات و لكنّها

ص: ٢٠٢

مؤثره في تحريك الفاعل بوجودها الذهني، بل هي المهم في سلسلة العلل.

الثانية: أنّ المعلول بما أنّه رشحه من رشحات العله فلا استقلال له؛ لأنّه عين الربط بعلمته، فهو لا محاله يتضيق تضيقاً ذاتياً بضيقها، ولا يمكنه أن يكون أوسع منها، فكلّ معلول محدود و مضيق بالعه الغائيه.

و بالنتيجه: العلم الغائيه في باب الوضع عبارته عن السهوله في التفهيم و التفهيم، يعنى إظهار المقاصد و بيان ما تتعلّق به الإراده، فيكون تعلّق الإراده بالمعاني جزء العله الغائيه، فتضيق المعلول - أي دائره الوضع - بالمعاني المقصوده، و لذا لو سمعت لفظاً من لافظ بلا شعور لا وضع له؛ إذ لم يكن فيه القصد و الإراده.

و لكنّ التحقيق: أنّ الوضع بعد عدم تحقّق علقه ذاتيه بين اللفظ و المعنى عبارته عن جعل علقه اعتباريه بينهما، و ثمرته دلالة اللفظ على المعنى بحيث إنّه إذا سمع سامع اللفظ ينتقل ذهنه إلى المعنى، و دلالة اللفظ على المعنى لا يكون زائداً على دلالة إشارته عمليه على المشار إليه؛ لأنّ وضع اللفظ لسهوله فهم المعنى و جعله علامه له، و لا دخل للإراده فيها أصلاً. هذا أولاً.

و ثانياً: لو سلّمنا إيجاد التضيق في الوضع من ناحيه العله الغائيه، و لكن ليس معناه مدخلية حقيقه الإراده في الموضوع له شرطاً أو شرطاً، بل معناه أنّ مورد تحقّق العلاقه الوضعيه عبارته عمّا تحققت فيه الإراده، و لو لا الإراده لما تحقّق الوضع.

و نظيره نزاع صاحب المعالم و صاحب القوانين في مسأله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، فقال صاحب المعالم (1): «إنّ كلّ لفظ وضع

ص: ٢٠٣

للمعنى بقيد الوحده، بحيث لو استعمل فى أكثر من معنى واحد يلزم استعمال اللفظ فى غير الموضوع له.

وقال صاحب القوانين (١): «إنّ حين وضع لفظ العين للعين الباكيه كانت العين مقرونه بالوحده، فلا دخل لها فى الموضوع له».

وهكذا فى ما نحن فيه، فحين تتحقّق الإراده يتحقّق الوضع، وأما مدخليتها فى الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط فممنوع، وعليه فالدليل المذكور أعمّ من المدعى، فإنّ الدليل يضيّق الوضع و المدعى المدخلية فى الموضوع له كما لا يخفى.

ولكن حكى عن العلمين الشيخ الرئيس (٢) و المحقّق الطوسى (٣) من أنّهما قالوا: إنّ الدلاله تتبع الإراده، و توهم من ذلك أنّه لو لم تكن الإراده داخله فى الموضوع له لما كان لهذا القول وجه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٤) و حاصل كلامه: أنّ الدلاله على قسمين:

أحدهما: الدلاله التصوّريّه، و هو خطور المعنى فى الذهن عند سماع اللفظ، فهى تحتاج إلى شعور السامع و الوضع و العلم به، و أمّا من طرف الالفاظ فلا- حاجه إلى شىء سوى تلفّظه و لو كان بلا شعور. و الآخر: الدلاله التصديقيّه و هو تصديق السامع بكون المتكلم مريدا لهذا المعنى من اللفظ، و هى تحتاج مضافا إلى ما ذكر إلى شعور المتكلم و كونه مريدا له، فلا بدّ له من إحراز هذا المعنى منه.

ص: ٢٠٤

١-١) قوانين الاصول ٦٣:١-٦٤.

٢-٢) الشفاء، قسم المنطق ١:٤٢.

٣-٣) جواهر النضيد فى شرح التجريد: ٤.

٤-٤) كفايه الاصول ٢٣:١.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد العلمين من الدلالة التي حكما بتبعيتها للإرادة الدلالة التصديقيه، ولا يكون كلامهما ناظرا إلى الدلالة التصوريه، وكون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده، وكلامهما هاهنا ليس قابلا للإنكار و مسلم عند الكل، ولكنه خارج عن محلّ النزاع.

ولكن اعترض على صاحب الكفايه عدّه من الأعظم بأنّه لا وجه لحمل الدلالة في كلامهما على الدلالة التصديقيه، فإنّ تبعيتها للإرادة في الواقع و نفس الأمر واضح فلا مجال للكلام فيها أصلا، فإنّ عبارته العلامه-في «جواهر النضيد» التي نقلها عن استاذة و شيخه المحقّق الطوسي- صريحه في الدلالة الوضعيه التصوريه.

فيكون مراد العلمين من هذا الكلام أنّ العلقه الوضعيه مختصّه بصوره إرادته المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له شطرا أو شطرا.

و الحاصل من كلامهما: أنّ للإرادة دخلا- في الوضع، وهي توجب التضييق فيه؛ بحيث لو لم تكن الإرادة لم تتحقّق الدلالة الوضعيه.

ولا يخفى أنّه كان لصاحب المحاضرات (1) كلام في هذا المقام، حيث قال: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيه هل هي الدلالة التصوريه أو أنّها الدلالة التصديقيه؟ فالمعروف و المشهور هو الأوّل بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لا بدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب عبارته عن الوضع. و ذهب جماعه من المحقّقين إلى الثاني- أي انحصار الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه- والتحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني.

ص: ٢٠٥

و الوجه فيه على ما سلكناه فى باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد و الالتزام فواضح؛ ضروره أنه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لفظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بآخر، و هكذا، فإن هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد و الالتزام.

و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء كانت الإراده تفهيميه محضه و استعماليه أم جدّيه، فإنه أمر اختيارى، فيكون معلقاً للالتزام و التعهد.

و بالجملة، أن اختصاص الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام. و أما الدلالة التصوريه- و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ- فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر، و من ثمة كانت هذه الدلالة موجوده حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقه الوضعيه بما ذكرناه، فيكون مراد العلمين من الدلالة الدلالة التصديقيه الوضعيه، و لا ربط للدلالة التصوريه بباب الوضع أصلاً.

و لكن التحقيق: أنه- مع أن أصل مبناه مردود عندنا، و انحصار الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه مخالف للمشهور كما اعترف به- مخالف للواقع، فإنه إن سمى مولود باسم «على» و قال أحد بعد لحظات: جئنى ب«على» و معلوم أن القول بعدم الانتقال إليه مخالف للوجدان، و أما انتقال الذهن إليه فليس مستندا إلى كثره الاستعمال، فلا محاله يستند إلى الوضع و التسميه، و إذا كان الأمر كذلك فما الدليل على خروج الدلالة التصوريه عن الدلالة الوضعيه؟ فلا بدّ من كونها أيضاً من هذا الباب، و كان كلام العلمين أيضاً ناظراً إلى هذا المعنى.

وضع المركبات

لا- يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يأتي فيما إذا كان للمركّب وضع غير وضع المفردات التي هي الهيئه التركيبية، مثلاً: في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاصّ، و كلمه «قائم» هيئه و مادّه لمعنى آخر، و الهيئه القائمه بهما لمعنى ثالث، فلا إشكال في كلّ واحد من تلك الأوضاع الثلاثة، و إنّما الكلام و الإشكال في وضع مجموع المركّب من هذه المواد على حده.

و أما وضع هيئه الجملة فلا كلام في وضعها للنسبه أو الهوهويّه كما مرّ، و منشأ هذا النزاع قول بعض النحويين بأنّه كما أنّ للمفرد وضعاً كذلك للمركّب وضع، و إن احتمل بعض أنّ مراد القائل بالوضع وضع هيئه المركّب لا هو بنفسه، فيكون النزاع لفظياً، و لكنّ صريح كلام بعض آخر منهم يأبى عن هذا الاحتمال، و هو أنّ مفاد مجموع المركّب هو معنى هيئه الجملة الخبرية.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصحيح هو أنّه لا وضع للمركّب بما هو مركّب، و استدللّ له بدليلين:

الأوّل: أنّ الواضع لما رأى تحقّق الحقائق الكليّه و الجزئيه في العالم و أنّه لا يمكن الإشاره العمليّه إليها، أو ممكن و لكنّها توجب العسر و الحرج، و لذا وضع

لكل واحد منها لفظاً حتى يحكى عنها، فيكون غرضه من الوضع إفاده المعانى الواقعيه، فلو لم تكن الواقعيه لم يتحقق الوضع أصلاً.

و يمكن أن يقال: إنّ لنا عناوين و ألفاظاً مع أنّها ليست لها واقعيه و حقيقه، و لكنّها تحكى عن المعانى، فلا تكون دائره الوضع محدوده بالواقعيّات، مثلاً:

عنوان «شريك البارى» و «اجتماع النقيضين»، و أمثال ذلك بعد إقامه البرهان على استحاله كل واحد من هذه العناوين لا واقعيه لها، و لكنّها تدلّ على المعانى.

و جوابه: أولاً: بأنّ كلمه «البارى» وضعت لذات واجب الوجود، و هكذا كلمه «الشريك» وضعت لمطلق الشركه، و أمّا تلفيق المضاف و المضاف إليه فيكون من عمل القائل بداعى جعلهما موضوعاً لحمل كلمه «محال» عليه، لا وضعه لها، و هكذا فى جملة «اجتماع النقيضين محال».

إن قلت: لو سلّمنا هذا المعنى فى المركّبات فكيف التوفيق فى المفردات التى لا واقعيه لها، و تدلّ على المعانى، مثل كلمه «ممتنع» و «محال»؟

قلنا: إنّ الواضع لا يكون له وضع لهيئه كلمه الممتنع و مادّتها ملفّقين، بل لمادّتها وضع و لهيئتها وضع آخر، و كل منهما يحكى عن المعنى، و تلفيق الهيئه و المادّه يكون من عمل القائل، و ليس التلفيق فى لسان الواضع.

و ثانياً: أنّ المقصود من الواقعيه ليس التحقّق و العيئه الخارجيه، بل المراد منها ما يقبل الإيجاب و السلب و الإثبات و النفى، بل لو كان ممّا اتّفق الكلّ على عدمه - مثل اجتماع النقيضين - كان له واقعيه باعتبار وقوعه موضوعاً لكلمه «محال»، و لأنّه لو لم تكن محاليه اجتماع النقيضين لا يمكن إثبات واقعيه من الواقعيّات، فيكون لاجتماع النقيضين و شريك البارى معنى، و لكنّه ممتنع و محال.

و لو سلّمنا الوضع فيهما فهو لمحالّيه مفادهما، لا أنّه ليس لهما معنى أصلا، و هكذا في كلمه «ممتنع» أيضا كان له معنى و مفاد، و لكنّه لا يعقل أن يتحقّق في الخارج.

و حيثنذ نقول: لا- حاجه لنا إلى وضع المركّبات، فإنّ لكلّ جزء من أجزاء الجمل وضعا، مثلا في جمله «زيد قائم» يكون وضع لكلمه «زيد» و وضعان لكلمه «قائم» من حيث المادّه و الهيئته، و وضع للهيئه القائمه بالجمله، و من الواضح أنّ هذه الأوضاع الأربعة وافيه لإفاده الغرض المتعلّق بالمركّب، و لا يبقى هنا غرض آخر حتّى لا تكون تلك الأوضاع وافيه لإفادته حتّى نحتاج إلى وضع المركّب بما هو على حده لإفاده ذلك الغرض، فلا يوجد غرض بصوره «شريك الباري» و مفاد كلمه «ممتنع».

و بعبارة اخرى: أنّ وضع المركّب على حده إمّا أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتّب على وضع المفردات، و هو مفقود وجدانا؛ إذ الغرض حاصل منه، فيلزم تحصيل الحاصل، و هو محال. و إمّا بلا غرض فيلزم اللغويّه، و هي قبيحه.

و لذا لما التفت إلى هذا المعنى بعض النحويين قال في مقام التوجيه: إنّ مفاد مجموع المركّب هو مفاد جمله الخبريّه، و أنّ النسبه أو الهوهويّه مدلول لهما، نظير الألفاظ المترادفه التي تدلّ على معنى واحد.

و لكنّ هذا التوجيه باطل لوجهين:

الأوّل: لأنّ أصل الترادف محلّ للإشكال؛ لأنّ عدّه من المحقّقين قائله: بأنّ لكلّ لفظ من الألفاظ المترادفه خصوصيّه لم تكن هي في غيره، و هو قريب؛ لأنّ الذوق الارتكازي يحكم بأنّ مورد استعمال أحدها غير مورد استعمال الآخر.

الثانى: لو سلّمناه و لكن الغرض منه تسهيل الأمر للمستعملين فى التعبير عن المعنى الموضوع له، بلحاظ كثره ابتلاء الناس بهذا المعنى، و لذا اقتضت المصلحة أن يحكى أكثر من لفظ واحد عن هذا المعنى، و لا يخفى أنّ هذا الغرض ليس موجودا فى ما نحن فيه، فإنّ هيئة المركّب و مجموع المركّب أمران متلازمان غير قابلين للتفكيك، فيلزم اللغويه.

مضافا إلى أنّ هذا الوضع يستلزم إفاده المعنى الواحد مرّتين و الانتقال إليه بانتقالين؛ لأنّ تعدّد الوضع يقتضى تعدّد الإفاده و الانتقال، بحيث كان انتقال الثانى فى عرض انتقال الأول؛ لتحقّق كلّ من الدالّين فى عرض تحقّق الآخر، و هذا مخالف للوجدان.

و أمّا الدليل الثانى فهو ما قال به ابن مالك، و هو: أنّه لو كان لمجموع مركّب «زيد قائم» وضع على حده، فلا محاله لا يكون وضعاً نوعياً؛ إذ كلّ واحد من المركّب كان مبانياً للآخر، و لذا لا يتصوّر أن يكون الوضع نوعياً، فيكون الوضع فيه شخصياً و لكنّه مردود لوجهين:

الأول: أنّ المركّب لا يعدّ و لا يحصى باعتبار الزمان و الأشخاص، و اللغات، فلا يمكن الوضع فيه.

الثانى: بأنّ وضع المركّب يوجب تعطيل الخطابه و ابتكار الكلام و تشكيل الجملات الذوقية، فإنّ المتكلم لا بدّ له أن يلاحظ كلّ جملة بأنّ لها وضعاً أم لا، فانقدح من ذلك أنّ أصل الوضع فيه مردود، كما لا يخفى على المتفطن.

إشاره

علامات الحقيقه و المجاز

و قد ذكروا للحقيقه علائم:

منها- التبادر:

إشاره

لا- يخفى أنّ المتقدمين من الاصوليين عدّوا إحدى العلامات تنصيب أهل اللّغه، و لكنّ المتأخّرين منهم لم يتعرّضوا له، و لعلّه لعدم حجّيته عند الأكثر، و أمّا التبادر فلا بدّ لنا من البحث فيه في جهات:

الجهه الاولى: في معنى التبادر:

و هو خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير قرينه و تقرّره فيه، لا سبقه حصول المعنى في الذهن بالنسبه إلى معنى آخر و إتيان الآخر بعده.

الجهه الثانيه: في مورد التبادر:

و اعلم أنّه لا ينحصر في الاستعمالات الدائره بين الحقيقه و المجاز أو الصحّح و البطلان، بل يعرف منه المعنى الحقيقى و لو لم يكن استعمال، فإذا كان أحد جاهلا باستفاده معنى اللفظ منه- كما لو شكّ في كون الماء موضوعا للجسم السّيال البارد بالطبع- فيكون التبادر طريقا لإثباته، فيقول لأهل اللّغه العربيه في مقام الاستعلام: «جئنى بماء» و يلاحظ ما يتبادر عنده، فهو الموضوع له، فتكون موارد الاستفاده من التبادر وسيعه.

الجهه الثالثه: فى ثمره التبادر:

هل ينتج منه المعنى الموضوع له أو المعنى الحقيقى؟ إذ الرابطه الاعتباريّه كما تحصل بالوضع كذلك تحصل بكثره الاستعمال حتّى يصير حقيقه، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيّنّى ليس بصحيح، فتكون الحقيقه أعمّ مطلقاً من الموضوع له؛ إذ كلّ موضوع له حقيقه، وليس كلّ حقيقه موضوع له، فتكون ثمره التبادر إثبات كون المعنى المتبادر حقيقه، لا كونه موضوعاً له.

الجهه الرابعه: فى علّه كون التبادر علامه للحقيقه:

و بيانه: أنّ اللفظ و المعنى لو لم يكن بينهما ارتباط حقيقى لم يتبادر من بين المعانى المتعدّده المحتملّه هذا المعنى؛ إذ لا يتصوّر خصوصيّة للانسباق سوى ذلك، فهذه الخصوصيّة علّه للتبادر.

الجهه الخامسه: فى الإشكالات و التفصّيات:

فقد يورد أنّ علاميّة التبادر تستلزم الدور؛ إذ لا معنى للتبادر عند الجاهل، فإنّه لا يدرك سوى الأصوات و الألفاظ، فلا محاله يتبادر عند العالم بالمعنى الحقيقى، فالتبادر متوقّف على العلم بالمعنى الحقيقى، و المفروض أنّ العلم به متوقّف على التبادر.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى (1) بوجهين: الأوّل: أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامه الحقيقه للجاهل به، فالمستعلم يرجع فى ذلك إلى العالم بالوضع، فيكون علم الجاهل متوقفاً على التبادر، و لكنّ التبادر متوقّف على علم العالم، و بذلك يندفع الدور كما لا يخفى.

الثانى: أنّ التبادر و إن كان متوقفاً على العلم بالمعنى الحقيقى، إلّا أنّ ذلك العلم ارتكازى مكنون فى خزانه النفس، من دون التفات تفصيلى إليه،

ص: ٢١٢

فالتبادر يوجب العلم تفصيلا به، فالعلم التفصيلي بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر، ولكن التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي، فارتفع الدور من البين.

و أجاب عنه بعض المحققين بأنه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصا، فإن العلم الشخصي الحاصل من التبادر مغاير مع العلم الشخصي الذي يتوقف التبادر عليه و إن كان كلاهما علما تفصيليا، فيكون أحد الفردين متوقفا على التبادر، و لكنه متوقف على الفرد الآخر، و لا مانع من توقف أحد الفردين على الآخر.

و لكنه مردود بأن العلم من امور ذات الإضافة، له إضافة إلى العالم و إضافة إلى المعلوم، و تعدده متوقف على تعدد أحد طرفيه أو تعددهما، و لا يعقل العلم التفصيلي في حال واحد لشخص واحد على شيء واحد مرتين، مثل قول القائل مثلا: «لنا عشرة علوم تتحقق اليوم».

الجهه السادسة: في اشتراط علاميه التبادر بكونه مستندا إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه

في اشتراط علاميه التبادر بكونه مستندا إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه، هذا إذا احرز انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ، و إنما الكلام في صورته الشكّ و احتمال استناد ظهور اللفظ إلى وجود قرينه داخلية أو خارجيه، فهل لنا طريق مضبوط أو قاعده مضبوطة لإثبات هذا المعنى أم لا؟

ربما يقال: إن الاطراد يدلّ على كون التبادر مستندا إلى حاقّ اللفظ، و هو أنّ تبادر المعنى من اللفظ لا يختصّ بمورد دون مورد، بل كلما اطلق لفظ «صعيد» يتبادر منه التراب الخالص، و هذا دليل على كونه مستندا إلى الوضع.

و جوابه: أنّ الاطراد إن كان موجبا للعلم فلا إشكال فيه، بل هو خارج عن محلّ البحث، و إن كان حججه في مورد التبادر مع عدم حصول العلم منه فلا

دليل على حجّيته أصلاً؛ إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسك به.

و أيضا يمكن التمسك لإثبات هذا المعنى بأصالة عدم القرينه.

و لكنّه أيضا مردود، فإنّه إن كان دليل هذا التمسك بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينه فيردّه أنّ بناء العرف إنّما يختصّ بما إذا شكّ في مراد المتكلّم، و لم يعلم أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي؛ لاحتمال أن يكون في الكلام قرينه قد خفيت علينا. و أمّا إذا علم المراد و شكّ في أنّ المعنى المتبادر مستند إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه فلا بناء من أبناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينه، أو يحتمل عدم بنائهم هاهنا، ففي صوره عدم إحراز بناء العقلاء لا معنى لجريان هذا الأصل.

و أمّا لو كان دليل هذا التمسك أخبار الاستصحاب و كان الأصل شرعيّا فنقول: إنّ اللفظ ما لم يكن موجودا لم يكن محفوفًا بالقرينه، و بعد وجوده نشكّ في محفوفيته بالقرينه، فيستصحب عدم المحفوفيه المتيقّنه.

و يردّه: أنّ هذا الاستصحاب كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه، و عدم التزكيه لا- يجرى، فإنّ القضية المتيقّنه و المشكوكه غير متّحدتين عرفا؛ لأنّ القضية المتيقّنه سالبه بانتفاء الموضوع، و المشكوكه سالبه بانتفاء المحمول، مع أنّ من شرائط جريان الاستصحاب اتّحاد القضيتين.

و يمكن أن يقال: إنّنا نجرى استصحاب عدم القرينه بأنّ القرينه لم تكن سابقا، و نشكّ في أنّها حدثت مقارنة للكلام أم لا، فيستصحب عدم القرينه السابقه.

و يردّه بأنّ من شرائط الاستصحاب كون المستصحب حكما شرعيّا أو موضوعا ذا أثر شرعي، و استصحاب عدم القرينه يثبت به استناد التبادر إلى

نفس اللفظ، و يستفاد منه أنّ التراب الخالص المتبادر من لفظ «الصعيد» يكون معنى حقيقياً له، و ينتج أنّ الحكم الشرعي-أى التيمم-يتعلق به، فيكون أصلاً مثبتاً، و هو ليس بحجّه، إلا أن تكون الواسطه خفيّه، بحيث لا يراها العرف واسطه، فلا يكون طريقاً فى موارد الشكّ بأنّ التبادر مستند إلى الوضع أم لا.

الجهه السابعه: فى أنّ عدم التبادر علامه للمجاز أم لا:

و الظاهر من عدم تعرّض صاحب الكفايه لهذه الجهه أنّه ليس علامه له عنده، و لكنّ الظاهر من المشهور أنّه كما أنّ التبادر يكون علامه للحقيقه كذلك عدمه يكون علامه للمجاز.

و اورد عليه بأنّه منقوض بالألفاظ المشتركه؛ لأنّه إذا قال المتكلّم: «رأيت عينا» و لم ينصب قرينه معيّنه لا يتبادر منه شىء، مع أنّ هذا الاستعمال كان حقيقياً.

و قال صاحب الفصول و صاحب القوانين و بعض آخر-للتفصيلى عن هذا الإشكال-: إنّ تبادر الغير علامه للمجاز، بأن يكون المحتمل عندنا أنّ المعنى الحقيقى لكلمه «صعيد» مطلق وجه الأرض، و لكن تبادر منه التراب الخالص، و هذه قرينه على كون المعنى المحتمل معنى مجازياً له.

و اورد عليهم بأنّ هذا المعنى منقوض بقول القائل: «رأيت عينا» إذا استعملها فى المعنى المجازى سوى المعانى الحقيقيه، فإنّه لم يكن هاهنا تبادر الغير أصلاً.

و اجيب بأنّ التبادر إذا كان علامه للحقيقه فليس معناه كلّما تحققت الحقيقه يتحقّق التبادر أيضاً، بل معناه كلّما يتحقّق التبادر تحققت الحقيقه، و كذلك فى

ما نحن فيه أنه كلما كان تبادر الغير متحققا تتحقق المجازيّه، لا أنّ كلما كانت المجازيّه متحققه فيتحقق تبادر الغير، فيندفع هذا الإشكال، فكما أنّ التبادر علامه للحقيقه كذلك تبادر الغير علامه لكون هذا اللفظ مجازا في هذا المعنى.

و منها-عدم صحّه سلب اللفظ عن المعنى:

و هو المعبر عنه بصحّه الحمل أيضا، قيل: بكونه علامه للحقيقه، كما أنّ صحّه سلبه عنه بقول مطلق المعبر عنه بعدم صحّه الحمل يكون من علائم المجاز.

و قال المحقق الخراساني (1): إنّ عدم صحّه السلب عنه و صحّه الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتّحاد مفهوما علامه لكونه نفس المعنى، و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتّحاد علامه لكونه من مصاديقه و أفراده الحقيقيه، كما أنّ صحّه سلبه علامه أنّه ليس منها... الخ.

نكته:

تقسيم القضايا الحملية إلى الحمل الأولى الذاتى و الشائع الصناعى منحصر فى القضايا الموجبه، أو يجرى فى القضايا السالبه أيضا؟ بأن تكون القضيه السالبه على نوعين: أحدهما: ينفى الاتّحاد فى الماهيه، مثل: الإنسان ليس ببقرة، و ثانيهما: ينفى الاتّحاد فى الوجود، مثل: زيد ليس ببقرة؛ إذ «زيد» ليس من مصاديق تلك الماهيه.

و لكنّ التحقيق: أنّ فى ناحيه الإيجاب خصوصيه تقتضى التنوع فيها، و هى خصوصيه التحقق و الإثبات التى تقتضى السؤال عن كيفيتها، فإنّه إذا قلنا:

ص: ٢١٤

«الإنسان في المدرسه» يمكن السؤال بأنه عالم أم لا، وكذلك إذا قلنا: بالاتحاد بين الموضوع و المحمول يمكن السؤال عن نحو الاتحاد الوجودى و الماهوى، بخلاف ناحيه السلب فإنه إذا قلنا: «الإنسان ليس في المدرسه» لا معنى للسؤال بأنه عالم أو غير عالم، وكذلك إذا قلنا: بسلب الهوهوىيه بينهما لا محلّ للسؤال عن نوع الاتحاد الغير المحققه، و لذا لم يكن التنوع فيها، فإن ملاك السلب عدم الاتحاد، و لا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوما و وجودا، فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد.

و لكنّ الظاهر من كلام صاحب الكفايه أنه كما أنّ صحّه حمل اللفظ على المعنى بالحمل الأولى علامه على كونه عين الموضوع له، و بالحمل الشائع علامه على كونه من أفراد، و كذلك فى طرف السلب فصحّه سلب اللفظ عنه بالسلب الأولى علامه على عدم كونه عين الموضوع له، و بالسلب الشائع علامه على عدم كونه من أفراد الموضوع له، و لذا يصدق «زيد إنسان» بالحمل الشائع، و ليس بإنسان بالسلب الأولى.

و قال عدّه من المنطقيين للتفصيلى من هذا التناقض: إنّ الوحدات الثمانيه لا تكفى لحصول التناقض ما لم يضاف إليها وحده الحمل، فيشترط فى تحقّق التناقض وراء الوحدات الثمانيه وحده الحمل و السلب بمعنى كونهما معا أوليين أو صناعتيين.

و أمّا جوابه - كما قال به استاذنا المرحوم السيد البروجردى - فإنّ تقسيم الحمل إلى قسمين صحيح، و لكنّ السلب على قسمين، فإنّ الملاك لصحّه الحمل هو الاتحاد، فإن كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوليا ذاتيا، و إن كان بحسب الوجود الخارجى كان شائعا صناعتيا. و أمّا السلب فملاكه عدم

الاتحاد، و عدم الطبعه بعدم جميع أفرادها، فما دام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع و المحمول لا يصح سلبه عنه، و صدق السلب فى المثال بعد تحقق نحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول ممنوع جدًا. فتكون قضيه «زيد ليس بإنسان» كاذبه محضه، و لو لم يكن فى مقابل قضيه «زيد إنسان» فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد.

و قد اورد على التبادر باستلزامه الدور المحال.

و جوابه هو الجواب هناك، من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، أو الإضافه إلى المستعلم و العالم.

و لا يخفى أن هاهنا إشكالا غير قابل للذب، سواء كان الحمل أوليا ذاتيا أو شائعا صناعيا، أما إذا كان الحمل أوليا- بأن صحه حمل اللفظ على المعنى كان علامه على أن المعنى هو المعنى الحقيقى- فنقول: إن المحمول فى هذه القضيه هو اللفظ أو المعنى أو كلاهما، و جميعها يوجب الإشكال، و لو شك- مثلا- أن المعنى الحقيقى لكلمه «الصعيد» هو مطلق وجه الأرض أم لا، فيقال فى مقام تشكيل القضيه الحملية بالحمل الأولى الذاتى: مطلق وجه الأرض صعيد، فإن كان المحمول فيها لفظ «صعيد» فهو باطل، فإن اللفظ و المعنى تكون بينهما مغايره مقولته، و لا يتحقق بينهما نحو من الاتحاد، فكيف تتحقق القضيه الحملية؟! و هكذا فى سائر القضايا، فإذا كان معنى مطلق وجه الأرض موضوعا فلا معنى لحمل لفظ «الصعيد» عليه.

و من هنا يستفاد بطلان كون اللفظ و المعنى معا محمولا؛ إذ لو لم يكن جزء المحمول قابلا- للاتحاد مع الموضوع فالمجموع أيضا لم يكن قابلا له، فيتعين كون المعنى محمولا على الموضوع، و حينئذ لا بد من كون المحمول معلوما عند

المتكلم، و لا معنى لجهله به، فإنه يدعى الاتحاد بين الموضوع و المحمول، فإذا كان المعنى معلوما بالتفصيل عنده فلا احتياج إلى تشكيل قضيه حمليه حتى تكون صحه الحمل علامه للحقيقه.

و أمّا إذا كان المعنى معلوما بالإجمال فحينئذ قد يكون المعنى مغفولا- عنه، و قد يكون موردا للالتفات، فالأول يرجع إلى الجهل، و الثاني إلى العلم التفصيلي؛ إذ معناه هو الالتفات و التوجه كما مرّ، فلا فائده في تشكيل القضيه أصلا.

و كذلك في الحمل الشائع فإنه بعد العلم بأنّ التراب الخالص هو المعنى الحقيقي لكلمه «الصعيد» أو داخل في معناه، فلو شكّ في مصداقيه الحجر له فيقال في مقام تشكيل القضيه: الحجر صعيد، فالإشكال عينا جار هاهنا، بأنّ اللفظ أو اللفظ و المعنى ليس محمولا بلا كلام، فيتعين كون المعنى المعلوم محمولا، و إذا كان الأمر كذلك فيسأل: أنّ المعنى المعلوم عند المتكلم هل يشمل الحجر أم لا؟ فلو قلت بشموله له فلا فائده لتشكيل القضيه، و لو قلت بعدم شموله أو بعدم العلم بشموله فلا يصحّ هذا الحمل، و صحه القضيه الحملية بالحمل الشائع متوقفه على علم المتكلم بأنّ للصعيد معنى عاميا شاملا- للحجر، و حينئذ فلا- احتياج إلى تشكيل القضيه الحملية بالحمل الشائع حتى تكون علامه للحقيقه.

و الظاهر أنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) التفت إلى هذا الإشكال، و لذا عبّر للتفصيلى عنه بأنّ عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالا عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه.

ص: ٢١٩

و لكن بهذا التعبير أيضا لا- يندفع الإشكال؛ إذ لو كان مراده كون اللفظ و المعنى معا محمولا فقد مرّ آنفا أنه غير متصوّر، و لو كان مراده كون المعنى محمولا فمع أنه مخدوش- كما ذكر- مخالف لصريح كلامه.

و يحتمل أن يكون مراده أنّ اللفظ بما هو مندكّ و فان فى المعنى و صورته له، فاللفظ بهذه الصورة يكون محمولا- على الموضوع، و لكنّه أيضا لعب بالكلمات، و لا يوجب تعيين المحمول فى القضيّه بدون إشكال؛ إذ لا بدّ من كون اللفظ أو المعنى أو كليهما محمولا فيها، و كلّ ذلك مردود كما لا يخفى، فالإشكال فى محلّه.

و الحاصل: أنّ ما ذكر فى التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه لا يجرى هاهنا، و لا يدفع الإشكال. و أمّا ما ذكر فيه من التغير بالإضافة إلى المستعلم و العالم فهو جار فى ما نحن فيه أيضا؛ لأنّ صحّحه الحمل عند العالم علامه الحقيقه للمستعلم، و كذلك فى جانب عدمه.

و استشكل فى علاميّه صحّحه الحمل المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) بأنّ مجرد صحّحه الحمل لا يكون من علائم الحقيقه، فإننا نرى صحّحه الحمل فى موارد مع أنّه لا- شبهه فى كونه مجازا، حيث لا- يصحّ استعمال اللفظ الموضوع لأحد المفهومين فى المفهوم الآخر على الحقيقه كقولك: «الإنسان حيوان ناطق»، حيث إنّهما مع كونهما متّحدين ذاتا و وجودا لا يصحّ استعمال أحدهما فى الآخر؛ نظرا إلى ما بين المفهومين من التغير، و كونه فى أحدهما بسيطا و فى الآخر مركّبا؛ لأنّ المدار فى الحقيقه و صحّحه الاستعمال إنّما هو على وحده المفهوم منها كما فى الإنسان و البشر، و صحّحه الحمل- و لو بالحمل الذاتى فضلا عن الشائع الصناعى الذى مداره الاتّحاد فى الوجود- لا يقتضى وحده المفهوم الموجبه

ص: ٢٢٠

لصحة استعمال أحد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة.

و فيه: أولاً: أنّ أصل علامته صحة الحمل مخدوش كما مرّ آنفاً.

و ثانياً: مع قطع النظر عن الإشكال و قبول أصل العلامته لا دليل لنا على استثناء مورد من موارد الحمل؛ لأنّ الموضوع و إن كان مركباً في بعض الموارد، و لكنّ ذلك التركيب يستفاد من المعنى البسيط بحسب التحليل العقلي، فينتج المعنى الحقيقي بأنّ كلّ ما يرجع جنسه إلى الحيوان و فصله إلى الناطق فهو المعنى الحقيقي للإنسان، مع أنّه لا بدّ في مقام الحمل من تجريد الموضوع عن قيد التركيب، و إلاّ لم يصحّ الحمل أصلاً.

و منها - الأطراد:

و قد ذكروا الأطراد علامه للحقيقة، و عدمه علامه للمجاز، و عرفوه بتعاريف مختلفه، منها: ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) و حاصله: ليس الغرض تكرار استعمال لفظ في المعنى و عدمه، فإنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّه واحده يصحّ فيه مرّات عديده، من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي و المجازي، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كليّ على فرد، و لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكليّ مطرد أم لا، فإذا وجد صحّ الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكليّ كشف عن كونه من المعاني الحقيقيه، و إن لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعاني المجازيه.

مثلاً: إطلاق لفظ «رجل» على «زيد» باعتبار كونه واجداً لخصوصيه الرجوليه صحيح و مطرد، و هكذا إطلاقه على كلّ من كان واجداً لها من المصاديق، و هذا يكشف عن كونه معنى حقيقياً له. و أمّا إطلاق لفظ «الأسد»

ص: ٢٢١

على كل فرد من أفراد الشجاع فلا يطرد و لا يصح مطلقا، بل يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلى على الإنسان الشجاع، و لا يصح إطلاقه على كل رجل يشبهه، كما إذا كان شبيها له في البحر، و هكذا يكشف عن كونه من المعانى المجازية.

و لكن استشكل فى علامية الاطراد أيضا بأن الاطراد ليس لازما مساويا للوضع حتى يكون أماره عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلا- عليه؛ لعدم دلالة العام على الخاص، و وجه أعميته هو وجود الاطراد فى المجاز أيضا، حيث إن علاقته المشابهة فى أظهر الأوصاف، كشجاعه الأسد- مثلا- توجب جواز استعمال لفظ «الأسد» فى جميع موارد وجود هذه العلاقة، فالاطراد بلحاظ كل واحد من العلائق الموجوده حاصل، مع أن استعمال اللفظ فى المعانى بلحاظ تلك العلائق مجاز.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (1)، و حاصل جوابه: أن الاطراد فى المجازات إنما يكون بلحاظ أشخاص العلائق، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلا- فى صحه الاستعمال و حسنه، لا- بملاحظه أنواعها كما هو شأن الاطراد فى الحقائق، فاستعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع بعلاقه المشابهة بينهما و إن كان مطردا، إلا أن اطراده إنما هو بملاحظه شخص هذه العلاقة، أعنى علاقته المشابهة بينه و بين الرجل الشجاع بخصوصه، و لذا لا يحسن استعماله فى العصفور الشجاع مع وجود الشجاعه فيه، و هذا بخلاف الاطراد فى الحقائق، فإنه يكون بملاحظه أنواع العلائق من دون خصوصية لمورد الاستعمال، فيكون الاطراد علامه للحقيقه، و عدمه بالنسبه إلى نوع العلاقة علامه

ص: ٢٢٢

و أجاب عنه أيضا المحقق الأصفهاني قدس سره (1) بقوله: الكلام في عدم أطراد المعاني المجازية المتداوله بين أهل المحاوره، و إن كان المعنى المجازى المناسب للحقيقى واقعا أخصّ ممّا هو المتداول لتخلّفه فى بعض الموارد، فإذا اطرّد استعمال لفظ فى معنى بحدّه فهو علامه الوضع؛ إذ ليس فى المعانى المتداوله بحدّها ما هو كذلك إلّا فى الحقائق.

و لكنّ التحقيق: أنّه لا يساعد هذا التفسير من الاطراد، فإنّه أوّلا: يرجع إلى صحّحه الحمل بعد القول بأنّ زيدا رجل.

و ثانيا: أنّ إطلاق الرجل على «زيد» و «عمرو» و «خالد» لخصوصيّة الرجوليّه لا يستلزم أن يكون هذا المعنى المرّد معنى حقيقيا للرجل و يكون هذا الإطلاق صحيحا؛ لأنّه يمكن أن يكون إطلاق الرجل على جميع الأفراد بنحو المجاز، بل لا يمكن إحراز صحّحه الإطلاق و عدمه إلّا بالعلم بالمعنى الحقيقى و المجازى؛ إذ العلم بصحّحه الإطلاق و عدمه فى مورد الاطراد و عدمه متوقّف على العلم بهما، و هذا دور.

و إذا قيل: إنّ هذا الإطلاق عند العرف صحيح.

قلنا: إنّ هذا يرجع إلى المغايره بين العالم و المستعلم، و هو خارج عن محلّ البحث، فهذا البيان على الظاهر ليس بتام.

و أمّا التفسير الآخر فلاستأذنا المرحوم السيّد البروجردى قدس سره و ملخص ما أفاده بعد قبوله علاميّة الاطراد و عدمه للحقيقه و المجاز: أنّ الاطراد هو حسن الاستعمال بنحو الإطلاق، بخلاف عدم الاطراد.

بيان ذلك: أن الاستعمالات الحقيقيه لها شرط واحد، و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه-مثلا-على الرجل الرامى، كما فى قولنا: رأيت رجلا يرمى، و صحه هذا الإطلاق لا يختص بزمان خاص أو مكان خاص؛ لأنّ الإطلاق حقيقى و انطباقه لا ينحصر بمورد دون مورد. و أمّا الاستعمالات المجازيه فيحتاج إحرازها إلى امور ثلاثه: الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤيه به و أنّه يرمى.

الثانى: حسن ادّعاء كونه أسدا، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته، كما فى قولنا: رأيت أسدا يرمى؛ لأنّ استعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع إذا كان المقصود-مثلا-تحريكه إلى الجهاد حسن، بخلاف إطلاقه فيه فى مقام دعوته إلى الأكل، مثلا: بأن يقال له: «يا أسد تفضّل إلى أكل الطعام»، بل يكون إطلاق «الأسد» عليه قبيحا فى هذا المقام.

ثمّ قال: إنّ جعل عدم الأطراد علامه للمجاز و إن فرض أنّه ليس بلحاظ نوع العلاقه بل بلحاظ الصنف منها، لكن قولكم: «فالمجاز أيضا على هذا مطّرد» واضح الفساد، بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادّعاء لا يكفى فى الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

و فيه: أوّلا: أنّه لا- يحسن إطلاق الحقائق بنحو الإطلاق، فلا بدّ لها أيضا من المناسبه، كقولنا بعد العلم باسم زوجته أحد: السلام عليك يا زوج فلانه، فإنّه مع حقيقته قبيح، حتّى فى باب الأدعيه لا بدّ لنا من رعايه المناسبه فى القول؛ لأنّه لا يقال فى مقام طلب المغفره-مثلا-: يا قهّار، اغفر لى، بل يقال:

«يا غفّار، اغفر لي»، مع أنّ كليهما من الحقائق.

و ثانياً: أنّ إحراز حسن إطلاق الحقائق و عدم حسنه في المجازات متوقّف على العلم بهما، وإلا فكيف يحرز الجاهل أو المتردّد أنّ هذا الإطلاق حسن أو قبيح، إلا أن يتصوّر هاهنا أيضاً العالم و المستعلم، و هو خارج عن محلّ البحث.

و أمّا التفسير الآخر عن الأطراد لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (1) و هو: أنّ الأطراد الكاشف عن الحقيقة عبارته عن استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص في موارد مختلفه بمحملات عديده مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، و هذه طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبية، و استكشاف حقائقها العرفيه.

توضيح ذلك: أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر ورد في بلد لا يعرف لغتهم، فإذا تصدّى لتعلّم اللغه السائده في البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً و يريدون به معنى، و يطلقون لفظاً آخر و يريدون به معنى آخر، و هكذا، و لكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه أو المجازيه، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ و يريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأنّها معاني حقيقيه؛ لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع أو القرينه، و حيث فرض انتفاء القرينه من جهة الأطراد فلا محاله يكون مستندا إلى الوضع، مثلاً: إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، و لكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقيه أو من المعاني المجازيه، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الأطراد علم بأنّه من المعاني الحقيقيه، و لا يكون فهمه منه مستندا إلى قرينه حالتيه أو مقالتيه، و بهذه الطريقه - أي تكرار

ص: ٢٢٥

الاستعمال-غالبًا يَعْلَمُونَ الأطفال و الصبيان اللغات و الألفاظ.

و بهذا تحَصَّل أنَّ الأطراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامه لإثبات الحقيقة، بل أنَّه هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالبًا، فإنَّ تصريح الواضع و إن كان يعلم به الحقيقة إلاَّ أنَّه نادر جدًّا، و أمَّا التبادر فهو و إن كان يثبت به الوضع - كما عرفت - إلاَّ أنَّه لا بدَّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمَّا من جهة تصريح الواضع أو من جهة الأطراد، و الأول نادر فيستند إلى الثانى لا محاله. انتهى.

و فيه: أوَّلًا: أنَّ الإحاطه بجميع موارد الاستعمالات لا- يمكن أن تتحقَّق بحسب العاده، فلا بدَّ من التأويل و التوجيه بأن مراده منها الشيوخ و كثره الاستعمال كما هو الظاهر من لفظ الأطراد.

و ثانياً: أنَّه إذا رأى شخص من أهل سائر اللغات أنَّ العرب يستعملون لفظ «الماء» فى معناه المعهود، فقد يعلم فى الاستعمالات الثانیه و الثالثه أنَّ هذا المعنى مستند إلى حاقَّ اللفظ، و حينئذ لا يحتاج إلى الأطراد، و هذا متمخِّض فى التبادر عند الغير. و قد لا يعلم أنَّه مستند إلى حاقَّ اللفظ أم لا، و حينئذ قد لا يوجب كثره الاستعمال لرفع الشكِّ و إن بلغ ما بلغ، و قد يوجب العلم باستناده إلى حاقَّ اللفظ و إن احتمل فى الاستعمالات الأوَّليه استناده إلى وجود القرينه، و لكنَّ الأطراد يوجب إحراز استناده إلى حاقَّ اللفظ، فنقول:

إنَّ العلامه هاهنا عباره عن التبادر لا الأطراد، و لكن كان له الشرط الذى لم يتحقَّق قبل كثره الاستعمال، و هو إحراز الاستعمال مستندا إلى حاقَّ اللفظ، فيكون سبب الكشف إحراز الاستعمال لا الأطراد، فتشخيص المعنى الحقيقى مستند إلى إحراز الاستناد، و هو من أى طريق حصل و من أى سبب يتحقَّق يكفى فى التبادر، كما مرَّ سابقا.

و حاصل هذا البيان يرجع إلى تحقّق شرط التبادر، فهو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة، فلا ربط للأطراد بما هو هو في تشخيص المعنى الحقيقي، كما أنّه لا ربط للتكرار في تعليم الأطفال، فإنّهم يأخذون المعنى من الاستعمال الأوّل، و الغرض من التكرار هو حفظ المعنى كما هو معلوم.

و قد تحصيل ممّا ذكرناه في بحث علائم الحقيقة و المجاز أنّ الأطراد ليس بعلامه أصلاً، و أمّا صحّة الحمل فهو علامه للحقيقة إذا كان المستعلم غير العالم، و كذلك صحّة السلب علامه للمجاز، إذا كان كذلك فالأولى في العلامية التبادر، و كان له طريقان كما مرّ مفضّلاً. هذا تمام الكلام في بحث علائم الحقيقة و المجاز.

ص: ٢٢٧

تعارض الأحوال

إنَّ للفظ أحوال- خمسة، و هي: التخصيص و التقييد و المجاز و الاشتراك و الإضمار و النقل. و البحث فيه كما ذكرنا يقع في مقامين: أحدهما: في دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و بين إحداها، و ثانيهما: في دوران الأمر بين نفس الأحوال الخمسة.

و المحقق الخراساني قدس سره (1) اكتفى بجمله في المقام الأول و هي: أنه «لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي إلا بقريته صارفه عنه إليه».

و في المقام الثاني اكتفى بقوله: «و أمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا- أنها استحسانات لا- اعتبار بها، إلا- إذا كانت موجبه لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى». انتهى.

و لكن الأولى هاهنا البحث في أصاله عدم النقل تبعاً لاستاذنا السيد الإمام -دام ظلّه- فلا شكّ إجمالاً في تحقّق أصاله عدم النقل عند العقلاء، و لكنّ

ص: ٢٢٩

البحث فيه يقع في مقامين:الأول:في ملاك هذا الأصل،و الثاني:في مورد هذا الأصل.

أما البحث في المقام الأول:فيحتمل أن يكون هذا الأصل استصحابا عقلاييا،فإنّ الوضع للمعنى الأول متيقن،و الشكّ في حدوث النقل بالوضع التعيني أو التعيني،فتجرى أصاله عدم النقل،و لكنّ الظاهر أنّ الاستصحاب بما هو هو ليس بحجّه عندهم،و اتّكأؤهم بحسب الظاهر عليه ليس بسبب الاستصحاب،بل كان بسبب اطمئنان البقاء في أكثر الموارد كالرجوع إلى الدار للاطمئنان ببقائها،فلا يكون هذا الأصل استصحابا عقلاييا.

و يمكن أن يقال:إنّ الملاك فيه عبارته عن تحقّق غرض الوضع-أى التفهيم و التفهّم بسهولة-إذ لو لم يكن هذا الأصل في موارد مشكوكه لم يتحقّق غرض الوضع.

و قال سيّدنا الاستاذ-دام ظلّه-(1):إنّ المدرك لهذا الأصل عندهم هو حكم الفطره الثابته لهم من عدم رفع اليد عن الحجّه-أى الوضع للمعنى الأول-بلا حجّه،و عن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال،و لكنّ المهمّ أصل تحقّق هذا البناء لا ملاكه كما لا يخفى.

و أمّا البحث في المقام الثاني فإنّه كان لهذا الأصل مورد مسلّم و موارد مشكوكه،و الأول فيما إذا كان أصل الوضع مسلّما و تحقّق النقل مشكوكا،فههنا يجرى هذا الأصل بلا إشكال.و من الثاني العلم بتحقّق النقل و الشكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه.

و الحقّ أنا نعلم بعدم بنائهم على جريانه هاهنا،و لا أقلّ من الشكّ في بنائهم،

ص: ٢٣٠

و هو يكفى فى عدم الحجّيه و عدم بنائهم، كالشكّ فى اعتبار الاصول الشرعيّه.

كما قال به استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (١) تبعاً للمحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢).

و قال العلامه الحائرى قدّس سرّه (٣): «إذا كان النقل متيقّناً و تقدّمه على الاستعمال مشكوكاً تجرى أصاله عدم النقل حين الاستعمال؛ لأنّ الحجّيه لا ترفع اليد عنها إلّا بحجّيه مثلها، و أنّ الوضع السابق حجّيه فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى».

و لكنّ التحقيق: أنّ الحجّيه هو الظهور لا الوضع بنفسه، و لم ينعقد لهذا الاستعمال ظهور أصلاً؛ إذ الشكّ فى تقدّم النقل و تأخّره عنه يمنع من انعقاده، فلا- محلّ لجريان أصاله عدم النقل هاهنا كما هو الظاهر. و كان فى هذا الأصل بيان آخر لا فائده فى التعرّض له.

ص: ٢٣١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٤:١.

٣-٣) درر الفوائد ٤٦:١-٤٧.

إشاره

الحقيقه الشرعيه

ذكروا لثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه فى الكتب القديمه أقوالا مختلفه، و لكل قول دليل أو أدله متعدده، و لكنّ البحث فيه مبنى على الأساسين المهمين بحيث لو انهدم أحدهما أو كلاهما فلا محلّ لهذا البحث و لا ثمره فيه.

و لكنّ البحث فيه مبنى على الأساسين المهمين

أحدهما:

كون المعانى مدلولاً عليه للألفاظ فى شريعه الإسلام فقط، بحيث كانت مستحدثه فى شرعنا، و لم يرد فى الشرائع السابقه عن هذه المعانى خبر و لا أثر أصلاً.

و ثانيهما:

ثبوت أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله وضع الألفاظ للمعانى، و بسبب الشارع نقل هذه الألفاظ من المعانى اللغويه إلى المعانى المستحدثه شرعاً.

و لا- يخفى أنّ ألفاظ المعاملات خارجه عن حريم النزاع، فإنّ حقائقها عرفيه أمضاها الشارع، فالنزاع يجرى فى ألفاظ العبادات فقط، فلا بدّ لنا من البحث فى جهات حتّى يتّضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:

البحث فى جهات حتّى يتّضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:

الجهه الاولى: فى ملاحظه تأريخ حياه رسول الله صلّى الله عليه و آله

من حيث تحقّق الوضع و النقل و عدمه فيه، و لا شكّ فى أنّ التأريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيره رسول الله صلّى الله عليه و آله و حياته و أفعاله حتّى أفعاله العاديه فضلاً عمّا له ربط بالتشريع

لم يحفظ ذكرا عن الوضع و النقل، مع أنه لو كان هناك شيء لنقل إلينا؛ لكثرة الدواعي إلى نقله، و المهمّ منه عدم ذكر الأئمة عليهم السّلام للوضع في كلماتهم، مع أنهم ذكروا خصوصيات مهمّة من حياته صلّى الله عليه وآله و لكن لم يتعرّضوا له أصلاً. و لم تتحقّق مسأله باسم الوضع حتّى لو قلنا بأنّ الوضع كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينه الوضع كما قال به صاحب الكفايه، و إلا لا بدّ من ذكره في التاريخ أو في لسان الأئمة عليهم السّلام فإنّه ليس أقلّ أهمّيه من كفيّته و ضوئه صلّى الله عليه وآله التي نقلت مرارا على ألسنتهم عليهم السّلام.

الجهه الثانيه: في ملاحظه كتاب الله من حيث وجود تلك المعاني في الامم

[السابقه و عدمه]

فلا شكّ في أنّه يستفاد من مراجعه القرآن معهوديّة تلك المعاني في الامم السابقه، كما ينبى عنه غير واحد من الآيات، مثل: قوله سبحانه:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)، و قوله تعالى في مقام الحكايه عن قول عيسى عليه السّلام: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٢)، و قوله سبحانه لإبراهيم عليه السّلام: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ يَا تَوَكَّلْ رَجُلًا (٣)، و المهمّ منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ صِيْلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَ تَصْدِيهً (٤)، فثبوت هذه المعاني حتّى الزكاه في الشرائع السابقه لا إشكال و لا- كلام فيه، و إن لم نقل بثبوتها فيها بهذه الكيفيه و الأجزاء و الشرائط الثابته في شرعنا، بل كانت فيها بعنوان عباده مخصوصه سوى المعنى اللغوى، و الاختلاف فيها بين شريعتنا و سائر الشرائع لا يكون أزيد من اختلافها

ص: ٢٣٤

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) مريم: ٣١.

٣- (٣) الحجّ: ٢٧.

٤- (٤) الأنفال: ٣٥.

بحسب حالات المكلفين، كاختلاف صلاه الحاضر و المسافر و الغريق و المريض.

فهذه الآيات كلها شواهد بيّنه على أنّ ألفاظ العبادات كانت معلومه المفهوم عند رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و أصحابه و معاصريه من الكفار، و كلهم يفهمون معانيها بلا معونه قرينه.

إن قلت: إنّ ثبوت هذه المعانى فى الشرائع السابقه لا يدلّ على وجود تلك الألفاظ فيها، بل كانت فى بعضها بالسريانيه كما فى لغه عيسى عليه السلام، أو بالعبريه كما فى لغه موسى عليه السلام و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه فى شريعتنا، لاقتضاء مقام الإفاده ذلك.

قلنا: إنّ المهمّ تحقّق هذه المعانى بعنوان عباده مخصوصه فى الشرائع السابقه و لو كانت باللغه السريانيه أو العبريه، فإذا تحقّق أنّ الصوم أو الصلاه كان فيها بعنوان عباده من العبادات يكفى فى الاستدلال؛ على عدم كون هذه المعانى مستحدثه فى شريعته الإسلام، مع أنّه مخالف لظاهر الآيات، و لا يكون جوابا لمعهديه تلك الألفاظ عند رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و معاصريه من الأصحاب و المشركين حين نزول الآيات.

و لا- يتوهم أنّ الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء تلك المعانى فى ألسنه الأنبياء السالفه؛ لأنّه و إن كان ممكنا فى نفسه إلاّ أنّه لا شاهد عليه، لا من الآيات، و لا من الروايات، مع أنّه لو كان كذلك فلا فائده لنا فى بحث الحقيقه الشرعيه، فإنّ جميع الاستعمالات فى لسان النبى صَلَّى الله عليه و آله تحمل على المعانى السابقه.

الجهه الثالثه: فى أنّه لا بدّ للوضع من موقعيه تقتضى تحقّقه فيها،

اشاره

و لا معنى له بدونها، فإنّ الواضع بعد ملاحظه أنّه كان معنى الصوم-مثلا-موردا لابتلاء

ص: ٢٣٥

الناس و أنّ تفهيمه من طريق الإشاره مشكل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى؛ لغرض السهوله فى التفهيم و التفهيم، فإذا جاء رسول من الله تعالى بدين جديد و مسلك حادث كان موقعيه وضعه من حين تبعيه الناس له و رغبتهم إليه و بسط دينه، فهو بعد ملاحظه احتياجه و احتياج امته إلى استعمال الألفاظ فى المعانى المستحدثه يضع الألفاظ للمعانى على فرض تحقّقه بسبب النبىّ صلّى الله عليه و آله.

و بناء على ذلك كان المقتضى له زمان تقرّره و حياته فى المدينه، لا زمان حياته فى مكّه، حيث إنّ تابعيه فى ذلك الزمان كانوا فى غايه القله، مع أنّا نرى وجود ألفاظ العبادات فى الآيات المكيه النازله فى ابتداء البعثه، كقوله سبحانه فى سوره المزمل: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١)، و قوله تعالى فى سوره الأعلى: وَ ذَكَرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ (٢).

و لا شكّ فى أنّ المراد من الصلاه هى العباده المخصوصه، و أنّ دلالتها عليها ليست بمعونه قرينه حالتيه أو لفظيه، فإنّا نرى عدم وجود قرينه لفظيه فى الآيه، و أمّا القرينه الحالتيه فليست مناسبه للكتاب الذى كان بعنوان معجزه باقيه إلى يوم القيامه، فكيف وضع رسول الله صلّى الله عليه و آله هذه الألفاظ لتلك المعانى مع أنّ الموقعيه لم تقتضيه أصلاً؟!

و أمّا قوله صلّى الله عليه و آله فى حديث: «صلّوا كما رأيتمونى اصلى» (٣) فليس بقرينه، بل هو مؤيد لعلم الناس بكون الصلاه عباده مخصصه و جهلهم بكيفيتها، و قد مرّ أنّ الجهل بالكيفيه لا ينافى أصل التحقّق، فكان رسول الله صلّى الله عليه و آله يرشدهم إلى الكيفيه بهذه الجملة، كإرشاد العالم الجاهل إلى الكيفيه فى زماننا هذا.

ص: ٢٣٦

١-١) المزمل: ٢٠.

٢-٢) الأعلى: ١٥.

٣-٣) البحار ٢٧٩: ٨٢.

فيستفاد من الجهات الثلاثه المذكوره عدم تحقّق النقل و الوضع أو الحقيقه الشرعيه بلسان رسول الله صلّى الله عليه و آله.

هذا، و اختلف الاصوليون أيضا في مسأله الحقيقه الشرعيه من حيث ترتّب الثمره عليها و عدمه، فقال عدّه من الأعاضم: لا ترتّب عليها ثمره أصلا، فلا يكون في هذا البحث فائده عمليّه.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١): «و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع، بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فيما إذا جهل التأريخ- إمّا بجهل تأريخ كليهما أو أحدهما- ففيه إشكال».

و وافقه بعض بناء على الثبوت بأن يحمل على المعنى الشرعي فيما إذا تأخّر الاستعمال عن النقل، و لكن خالفه بعض بناء على عدم الثبوت بأنّ اللفظ يصير مجملا، فلا بدّ من التوقّف فيه، و لا يحمل على المعنى الحقيقي اللغوي، و لا على المعنى الشرعي الحادث.

إن قلت: لا بدّ لنا من متابعه أصله الحقيقه إذا دار الأمر بين المعنى المجازي و الحقيقي فهي المرجع هاهنا لا التوقّف.

قلنا: لا- شكّ في صيوره المعاني الشرعيه من المجازات المشهوره، بحيث إذا استعمل اللفظ بلا قرينه ليس احتمالها أقلّ من احتمال المعنى الحقيقي؛ لكثرة استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعيه، فصار اللفظ حينئذ مجملا، و المختار هاهنا هو التوقّف.

ص: ٢٣٧

و مَن أنكر أصل ترتب الثمره في هذا البحث المحقق النائيني قدس سره (1) و تبعه فيه تلميذه العلامة الخوئي - دام ظلّه - (2) و قال في مقام الإنكار: إنّه لا - ثمره لهذه المسأله أصلاً؛ لأنّ ألفاظ الكتاب و السنّه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد، فلا يبقى مورد شكّ فيه في المراد الاستعمالي، و لا يتوقّف في حملها على المعاني الشرعيّه، فإنّ ألفاظ الكتاب و السنّه قد وصلت إلينا من النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و آله بواسطة الأئمّه الأطهار عليهم السّلام.

ثمّ قال: إنّ الحقيقه الشرعيّه و إن فرض أنّها لم تثبت إلّا - أنّه لا شبهه في ثبوت الحقيقه المتشرعيّه في زمن ما، كما قال المحقق الخراساني قدس سره: إنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابره، فاستعملت هذه الألفاظ في ألسنه الأئمّه عليهم السّلام... جميعاً في المعاني المستحدثه بلا قرينه، مثل:

استعمالات سائر المتشرّعه، و عليه فليس لنا مورد شكّ فيه في مراد الشارع المقدّس من هذه الألفاظ حتّى تظهر الثمره المزبوره. نعم: لو فرض كلام وصل إلينا من النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و آله بلا واسطه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشكّ في مراده صلّى الله عليه و آله منه، إلّا - أنّه فرض في فرض. فبالنتيجه لا - ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً، بل هو بحث علمي فقط. انتهى.

و لكن يمكن المناقشه في قوله - دام ظلّه - فقوله: «إنّ ألفاظ الكتاب و السنّه قد وصلت إلينا من النبيّ الأ - كرم بواسطة الأئمّه الأطهار» غير صحيح؛ لأنّ للكتاب حيثيتين: حيثيه اللفظ و حيثيه المعنى، و لا شكّ و لا شبهه في أنّ المرجع لحيثيه الثاني هو الأئمّه عليهم السّلام فإنّهم مفسّرو الكتاب، و لو كان تفسيرهم على

ص: ٢٣٨

١ - ١) أجود التقريرات ٣٣: ١ - ٣٤.

٢ - ٢) محاضرات في اصول الفقه ١٢٥: ١ - ١٢٦.

خلاف الظاهر، فإنّ المفسّرين يحتاجون إليهم عليهم السّلام في التفسير.

و أمّا المرجع لحيثه الأوّل فهو التواتر فقط، ولا ربط له بالأئمّه عليهم السّلام أصلاً، فطريق إثبات الكتاب أو إثبات جزئيه الآيه المشكوكه-مثلاً-منحصر بالتواتر، كما صرح به المفسّرون، ولعله كان سهواً من القلم؛ لأنّ هذا المعنى ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين، كما يستفاد من استدلالهم في موارد مختلفه، مثل قول المالكيه (1): بأنّ «بسم الله» الذي ذكر في ابتداء السور ليس من القرآن، فإنّه لم يثبت قرآنيّتها متواتراً.

واجبوا بثبوت قرآنيّتها متواتراً، ويشهد لذلك وجودها في جميع المصاحف المكتوبه في صدر الإسلام، مع أنّهم لم يكتبوا شيئاً سوى القرآن حتّى أسامى السور، فهذا دليل على ثبوتها متواتراً.

وقال السيوطي في كتاب الإتيان: إنّ فخر الدّين الرازي نقل عن بعض الكتب القديمه أنّ ابن مسعود اعتقد بأنّ فاتحه الكتاب و كذا المعوذتين في آخر القرآن ليس من الكتاب. واستبعده السيوطي: بأنّه كيف يمكن إنكار ما ثبت بالتواتر مع أنّه يوجب الكفر؟! ولو قال بعدم اشتراط ثبوت القرآن بالتواتر فيوجب التزلزل في قرآنيّته القرآن، فلا بدّ من توجيه كلامه أو تكذيب النسبه إليه، فهذا دليل على أنّه لا بدّ من إثبات القرآنيّته بالتواتر.

و أمّا الدليل على شرطيه التواتر فيه فلا يخفى أنّه ليس إلّا عبارته عن كلام الله، فإنّ لنا مطالب آخر باسم الأحاديث القدسيّه التي تنسب إليه تعالى، ومع ذلك لا- يشترط في إثباتها التواتر، ولا- لأنّه معجزه رسول الله صلّى الله عليه وآله كما هو المعلوم، بل لخصوصيّته موجوده في نفس القرآن التي تقتضى انحصار طريق

ص: ٢٣٩

(١-١) البيان في تفسير القرآن: ٤٣٢-٤٤٨.

إثباته بالتواتر، وهو كونه أساساً للإسلام، وكتاب هداية للناس من الضلاله، و معجزه باقيه إلى يوم القيامة، و لم يأت لبيان الأحكام خاصه، بل كان إتيانه لبيان جميع ما له دخل في سعادته الإنسان، و هو الكتاب الذى قال الله تعالى فى شأنه: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١)**، و حيث كان شأنه كذلك فلا معنى لإثباته بخبر عادل، بل لا بد فيه من التواتر، فكان المسلمون يستبقون إلى حفظه من الابتداء، و كذلك الكفار الذين كانوا فى أعلى درجه من الفصاحه و البلاغه يستبقون إلى حفظه لوهنه و إيراد الخدشه عليه؛ إذ القرآن ناداهم بأعلى صوت بقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ (٢)**، و لذا كانت الدواعى لحفظ القرآن وافرته و لم تصل النوبه إلى خبر الواحد حتى يقال: إنه يثبت به أم لا.

و قد أخطأ خطأ بينا من قال: بعدم جمع القرآن فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله بل كان جمعه و اتصال الآيات بمعنى تأليف الكتاب و تنظيم السور فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و مرتبطاً بالوحى، بل جمعه و اتصاله و ارتباطه بالوحى ضرورياً؛ إذ روى إتيان جبرئيل بكل آيه من القرآن، و قوله لرسول الله صلى الله عليه و آله: ضعها فى سوره كذا.

و أقماً الجمع الذى نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أو أبى بكر أو عثمان فلا يرتبط بتأليف القرآن و تنظيم الآيات و السور، فإن جمع مولى الموحدين عليه السلام عبارته عن كتابه جميع خصوصيات الآيات، من تفسيرها و تبين غوامضها و شأن نزولها و سائر ما له دخل بها، مع رعايه نظمها و ترتيبها، كما فعل ذلك ابن مسعود

ص: ٢٤٠

١- (١) الحجر: ٩.

٢- (٢) البقره: ٢٣.

و أميا جمع أبي بكر فعباره عن جمعه من الأوراق و الأخشاب و الجلود فى القرطاس، كما يشهد له بعض روايات العامه بأن أول من جمع القرآن فى القرطاس هو أبو بكر (١).

و أميا جمع عثمان فعباره عن جمع الناس على قراءه واحده، فإن فى عصره بسبب انتشار القرآن بين قبائل العرب و اختلافهم فى الألسنه اختلفت قراءتهم، و لذا أمر بإحراق المصاحف المكتوبه بسائر القراءات، فيستفاد من هذا انحصار طريق إثبات القرآن بالتواتر فقط.

و لا- بد فى كل آيه من إثبات امور ثلاثه فيها بالتواتر: الأول: كونها جزء من القرآن، و الثانى: كونها جزء من سوره كذا، و الثالث: كونها قبل آيه كذا و بعد آيه كذا. فكيفيه إيصال القرآن إلينا مثل كيفيه إيصاله إلى سائر المسلمين، و هذا هو التواتر لا نقل الأئمه عليهم السلام.

و أميا ما قال به صاحب المحاضرات تبعا للمحقق النائنى قدس سرّه فلا يخلو من مناقشه، فإنه إن كان المراد من الفرض الثانى - أى قوله: «نعم»، لو فرض كلام وصل إلينا من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بلا واسطه الأئمه عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشك فى مراده صلى الله عليه و آله منه، إلا- أنه فرض فى فرض -«عدم وجدان مورد نشك فيه، قلنا: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود».

و إن كان مراده عدم الوجود بحسب الواقع قلنا: إن هذا الادعاء متوقف على التتبع و الإحاطه بجميع الكتب الروائيه من المسلمين جميعا، و هو مشكل جدا مع تعددها و تنوعها. فقبول هذا الادعاء بعيد.

و أما على الفرض الأوّل-أى نقل السنّه من النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله بواسطه الأئمّه عليهم السّلام-فقد يكون نقل الأئمّه عليهم السّلام نقلا بالمعنى.

و لا شكّ فى حمل الألفاظ على المعانى المتعارفه لا بدّ من مراجعه العرف و الحقيقه المتشرّعه، كما أنّه لا شكّ فى حملها عليها إن فسّرت السنّه بواسطه الأئمّه عليهم السّلام، و كما أنّه لا شكّ فى حملها عليها إذا نقل عن الأئمّه عليهم السّلام مسأله ثمّ استشهد بكلامه صلّى الله عليه و آله.

و قد يكون نقلهم عليهم السّلام بلا دخل و تصرّف فى اللفظ، بل كان لهم عنوان «الرواه المعلوم صدقهم» كروايه سائر الصحابه عنه صلّى الله عليه و آله مثل قول محمّد بن مسلم، قال الصادق عليه السّلام: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: صلّ عند رؤيه الهلال (١).

و معلوم أنّا نشكّ فيه، فهل مراده صلّى الله عليه و آله عباره عن المعنى المتعارف عند المتشرّعه، أو المعنى الحقيقى اللغوى؟ و تظهر ثمره بحث الحقيقه الشرعيّه فى هذا المورد، فإنّه على القول بالثبوت و تأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحادث، و على القول بعدم الثبوت أو عدم العلم بتأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحقيقى اللغوى، فلا يكون ترتّب الثمره قابلا للإنكار، مع أنّ موارد الشكّ لا تكون كثيره، بل هى قليله جدّا.

فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لنا من البحث فى هذه المسأله مختصرا، مع قطع النظر عن الجهات الثلاثه المذكوره فى السابق، فقد مرّت إشارتنا إلى قول المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و أنّه ذكر طريقا آخر لإثبات الحقيقه الشرعيّه، و هو: أنّه لما كانت دعوى الوضع التعيينى فى عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله فى غايه الإشكال؛ إذ لو كان لنقل إلينا، فادّعى إمكانه بقوله: إنّ الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح

ص: ٢٤٢

بإنشائه- كأن يقول: إنّي وضعت لفظ كذا لمعنى كذا- كذلك يتحقّق بنفس استعمال اللفظ فى معنى يقصد الوضع له و الحكايه عنه، لا- بالقرينه المجازيّه، و إن كان لا- بدّ حينئذ من نصب القرينه، إلاّ- أنّه للدلاله على ذلك لا- على إرادته المعنى كما فى المجاز، مثل قول الأب الذى لم يوضع لولده اسما بعد: «جئنى بولدى على» قاصدا به تسميه ولده ب«على»، فيصير بنفس الاستعمال معنى حقيقيا للفظ.

و لكن أشكل عليه المحقق النائنى قدّس سرّه (١) بدعوى أنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى و إلقاء المعنى فى الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولا عنها، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر إلى الألفاظ آليا، و الوضع يستدعى أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلاليا، فالجمع بين الوضع و الاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و هو غير معقول، بل محال.

و أجاب عنه الشيخ ضياء الدين العراقى قدّس سرّه (٢) على ما فى مقالات الاصول:

بأنّ توهم اجتماع اللحاظين غلط؛ إذ النظر الآلى و المرآتى متوجّه إلى شخص اللفظ المستعمل فى مقام الاستعمال، و أمّا النظر الاستقلالى فمتوجّه إلى طبيعه اللفظ و نوعه فى مقام الوضع، فإنّ الواضع إذا قال: وضعت لفظ «على» اسما لهذا المولود لا يكون مراده شخص هذا اللفظ الخارج من فمه، بل يكون مراده طبيعه هذا اللفظ من أى مستعمل فى أى مكان يتحقّق، فلا- يجتمع اللحاظان فى شىء واحد، فإنّ متعلّق اللحاظ الآلى عبارته عن شخص اللفظ، و متعلّق اللحاظ الاستقلالى عبارته عن طبيعه اللفظ كما لا يخفى. ثمّ قال فى آخر كلامه:

ص: ٢٤٣

١- ١) أجود التقريرات ٣٣: ١-٣٤.

٢- ٢) مقالات الاصول: ٦٧-٦٨.

«و العجب صدور هذا الإشكال من بعض أعظم المعاصرين على ما فى تقرير بعض تلامذته».

و التحقيق:

أنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّه سلّمنا توجّه اللحاظ الآلى إلى اللفظ حال الاستعمال، و توجّه اللحاظ الاستقلالى إليه فى مقام الوضع، و المراد منه فى الأوّل شخصه، و فى الثانى نوعه. و لكن تحقّق ثلاث لحاظات فى استعمال واحد غير معقول، مع أنّ لازم كلامه قدّس سرّه تعلّق اللحاظ الآلى بشخص اللفظ، و تعلّق اللحاظ الاستقلالى بنوعه، و تعلّق اللحاظ الاستقلالى الآخر بالمعنى فى استعمال واحد، فكيف يمكن ذلك مع كون المستعمل واحداً و هو شخص اللفظ أو نوعه؟!

نعم، يمكن إطلاق اللفظ و إرادته نوعه بحيث كان شخص اللفظ مستعملاً و نوعه مستعملاً فيه، و لكن لم يكن فيه ثلاث لحاظات كما مرّ، فلا يمكن باستعمال واحد تحقّق الوضع و الاستعمال معاً.

و لكن يرد على المحقّق النائينى قدّس سرّه إشكال آخر و هو: أنّه لا- يوجد دليل على تعلّق اللحاظ الآلى بالألفاظ فى جميع الاستعمالات، بل تختلف الموارد باختلاف الأغراض؛ إذ سلّمنا تعلّق اللحاظ التبعى باللفظ فى أكثر الاستعمالات، إلّا- أنّ تعلّق اللحاظ الاستقلالى به فى بعض الموارد لا يكون قابلاً للإنكار، مثل: مقام أداء الخطابه و كتابه المقاله الأدبيّه؛ إذ الغرض فى هذين المقامين يتعلّق بإفاده المقصود فى ضمن الألفاظ الحسنه الجميله، و هكذا، فإنّ توجّه اللحاظ الآلى أو الاستقلالى إلى اللفظ تابعا لاقتضاء المناسبه لأحد منهما، فليس هنا قاعده كليّه بأنّ اللفظ لا بدّ فيه من اللحاظ الآلى فى جميع الاستعمالات.

و حينئذ نقول: إنَّ من الموارد المناسبة التي تقتضى النظر الاستقلالى إلى اللفظ هو الاستعمال المحقّق للوضع، فلا- يجمع بين اللّحاظين الآلى و الاستقلالى، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و كلامه فى محلّه؛ إذ لا شبهه فى وقوع الوضع التعيينى على النحو الذى ذكره خارجاً، بل لعلمه كثير بين العرف و العقلاء فى وضع الأعلام الشخصيّة و المعانى المستحدّثه.

إنّما الكلام فى نفس الاستعمال المحقّق للوضع، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى أو لا- هذا و لا- ذاك؟ فيه وجهان، بل قولان، فقد اختار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) الاحتمال الأخير، و ملخص كلامه: أنّه لا يكون من الاستعمال الحقيقى؛ لأنّ الاستعمال الحقيقى استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، و المفروض أنّه لا- وضع قبل هذا الاستعمال ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، و أمّا أنّه لا- يكون من الاستعمال المجازى، فلاجل أنّ الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له، و المفروض أنّه لا- وضع قبل هذا الاستعمال، و معه لا يعقل المجاز، فلا يكون ذلك الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً، و قد ذكرنا أنّ صحّحه الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً، بل صحّح الاستعمال بدون أن يكون متّصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، و قد عرفت أنّ إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله من هذا القبيل.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ بين الإطلاقات المذكوره و ما نحن فيه فرقا واضحاً، و قياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع لا- يكون استعمالاً فى غير ما وضع له؛ إذ لا- يعتبر فى كون الاستعمال الحقيقى تقدّم الوضع على الاستعمال، بل غايه ما يقتضيه ذلك هو ألا يكون

ص: ٢٤٥

الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع له زماناً، والمفروض أنّ الوضع والاستعمال في هذا المقام كذلك، بخلاف الإطلاقات المذكورة فإنها ليست من قبيل الاستعمال فضلاً من كونها الاستعمالات الحقيقية؛ إذ المفروض إطلاق اللفظ وإرادته نوعه مثلاً، ومعلوم أنه لا نسخيه بين المعنى ونوع اللفظ، بل هما متباينان كما لا يخفى.

هذا كله في الوضع التعييني، وإن قلنا: بعدم تحققه أصلاً ولو بالطريق الذي ذكره صاحب الكفاية قدس سرّه فإنه وإن كان ممكناً ولكنه ليس لكل ممكن وقوع وثبوت، فتصل النوبه إلى الوضع التعييني الذي منشؤه كثره الاستعمال، لا الجعل والمواضعه، فقد ذكرنا أنه لا يصح إطلاق كلمه الوضع عليه؛ لأنّ هذا المنشأ يوجب صيروره المعنى معنى حقيقياً، والحقيقه أعمّ مطلقاً من الوضع، ولكن نعبر عنه بالوضع تبعاً لصاحب الكفاية قدس سرّه.

ولا شك ولا شبهه في تحقق الوضع التعييني، فإنّ ثبوته في زمن الصادقين عليهما السّلام معلوم، بل الإنصاف يحكم حتّى بثبوته في زمن أمير المؤمنين عليه السّلام ولا سيما في زمن خلافته عليه السّلام، بل ولا يبعد ثبوته في عصر النبي صلّى الله عليه وآله بلسانه ولسان تابعيه؛ لكثرة استعمالات هذه الألفاظ في هذه المعاني وكثرة الأسئلة التي ترد من السائلين، وجوابه صلّى الله عليه وآله عنها، ونقلهم الجواب بينهم، وإخبارهم بالآخرين.

نعم، ثبوته في خصوص لسانه صلّى الله عليه وآله مشكل جداً؛ لعدم العلم بكثرة استعمالاته صلّى الله عليه وآله على حدّ يوجب التعيين، كما أشار إليه في الكفاية. ولكنه لا يضرّ بالمقصود؛ إذ الملاك في الوضع التعييني، وما يوجب حمل الألفاظ على المعاني المستحدثه بلا قرينه هو كثره الاستعمال في المجتمع الإسلامي في عصره صلّى الله عليه وآله

لا كثره الاستعمال فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله فلا نحتاج فى تحقق الوضع التعينى إلى كثره الاستعمال فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بل يكفى كثره الاستعمال فى النظام الإسلامى، و معلوم أنه فى هذا المقام كذلك، فهو الملاك لقاطبه المسلمين، و لا فرق فيه بين الشارع و غيره، فترتب الثمره المذكوره لبحث الحقيقه الشرعيه على الوضع التعينى أيضا.

بقى الكلام فى مورد تحقق الثمره و مورد ترتبها على هذا البحث، فقد مرّ عن المحقق الخراسانى قدس سرّه قوله: «و أما الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيّه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، و فيما إذا جهل التأريخ ففيه إشكال...» الخ.

و لا- يخفى أنّ فى صورته إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع لا- إشكال فى ترتب الثمره عليها- كما مرّ- و إنّما الكلام فى صورته الجهل بتاريخهما أو أحدهما، فهل يحمل اللفظ الصادر عن الشارع كقوله صلى الله عليه وآله مثلا: «صلّ عند رؤيه الهلال» على المعنى اللغوى أو الشرعى؟ و هنا قولان، و لكلّ منهما دليل لا يكون قابلا للمساعده عليه، بل مردود كما سيأتى:

أحدهما: أنه يحمل على المعنى الشرعى؛ لأصالة تأخر الاستعمال عن الوضع.

و ثانيهما: أنه يحمل على المعنى اللغوى؛ لأصالة عدم النقل عن المعنى اللغوى.

أمّا الاستناد إلى أصالة تأخر الاستعمال إن كان من حيث كونه أصلا عقلائيّا باسم أصالة تأخر الحادث- بمعنى أنّ أصل تحقق الحادث مثل مجيء

«زيد» من السفر معلوم، و لكن لا- نعلم تحقّقه في يوم الخميس أو الجمعة، فأصّاله تأخّر الحادث حاكم بتحقّقه في يوم الجمعة- فجوابه إنّنا من العقلاء و لا نرى عندهم من هذا الأصل أثرا و لا خبرا حتّى يزيل به الشكّ، بل العقلاء يحكمون بالتّبين في المثال المذكور.

و أمّا إذا كان الاستناد إليه من حيث كونه أصلا شرعيّا بدليل «لا- تنقض اليقين بالشكّ» (1) فهو أيضا مردود؛ إذ لا- بدّ في الاستصحاب أوّلا- من حاله متيقّنه سابقه، و ثانيا: من كون المستصحب حكما شرعيّا- مثل: استحباب وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه- أو موضوعا للحكم الشرعي- مثل:

استصحاب عداله «زيد» لجواز الاقتداء به- و إلاّ فلا معنى لجريانه، و لو كان المستصحب ملازما لشيء يكون هذا الشيء موضوعا للحكم الشرعي.

و حينئذ إذا كان في المثال المذكور نفس عنوان التأخّر مجرى الاستصحاب فلا يتحقّق فيه الشرط الأوّل؛ إذ ليس له حاله سابقه متيقّنه. و أمّا إذا كان المستصحب عدم مجيء «زيد» يوم الخميس- كما في المثال المذكور- فلا يتحقّق فيه الشرط الثاني، فإنّنا نتيقّن بعدم صدور «صلّ عند رؤيه الهلال» في أوائل ظهور الإسلام- مثلا- لأنّه فرضنا أنّ الوضع تحقّق في السنه الخامسه من البعثه، و نشكّ في صدور هذه الجملة في السنه الرابعه أو السادسه، فيستصحب عدم صدورها قبل السنه السادسه، فيكون المستصحب أمرا عدميّاً، و لا يكون حكما شرعيّا و لا موضوعا للحكم الشرعي.

نعم، هو ملازم لتأخّر الصدور عن الوضع، فيحمل على المعنى الشرعي، و لكنّه ملازم عقليّ، و هو كما ترى.

ص: ٢٤٨

(١-١) الوسائل ٢٤٥:١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

مع أنه لو سلّمنا ثبوت تأخر الصدور عن الوضع بالاستصحاب فلا يترتب عليه أثر شرعي؛ إذ لا يكون في لسان الدليل الشرعي موضوع له، بأنه إذا كان الاستعمال متأخراً عن الوضع فيجب أن يحمل على المعنى الشرعي، بل هو حكم عقليّ.

على أنه لو قلنا بصحّ جريانه فهي منحصره بصوره العلم بتاريخ الوضع و الشكّ في تأريخ الاستعمال، و أمّا إذا كان كلاهما مجهول التأريخ فيكون كلاهما أمراً حادثاً، و يجرى الأصل المذكور فيهما معاً، فلا يكون هذا الأصل قابلاً للتمسك أصلاً.

و أمّا القول الثاني - وهو الحمل على المعنى اللغوي؛ لأصالة عدم النقل - فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّها أصل عقلائيّ، إلا أنّ مورده عبارته عن الشكّ في أصل النقل إلى المعنى الحادث، و أمّا إذا كان أصل النقل متيقّناً و تقدّمه على الاستعمال كان مشكوكاً فنعلم بعدم جريان أصالة عدم النقل فيه، و لا أقل من الشكّ في جريانه، فيحتاج جريان أصل مشكوك الاعتبار إلى دليل، و معلوم أنّه لا دليل على جريانه.

و الحاصل: أنّه و لو كان أصل ترتب الثمره على هذا البحث - مع قطع النظر عن الجهات المذكوره في ابتداء البحث - قابلاً للمساعده عليه إلا - أنّ شرطه إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع، و هو يتفق نادراً لا - دائماً كما هو المعلوم. هذا تمام الكلام في البحث عن الحقيقه الشرعيّه.

الصحيح و الأعم

إنّ الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات هو الصحيح أو الأعمّ، و لا يخفى أنّه بحث مستقلّ فى مقابل بحث الحقيقه الشرعيه و لازمه أنّ جميع الأقوال و الآراء فى البحث السابق تأتي فى هذا البحث أيضاً، و إلاّ لم يكن له استقلال، فقد تحقّق فى البحث السابق بعد التتبع أنّ الأقوال أربعه: أحدها:

القول بالوضع التعينى لألفاظ العبادات للمعاني المستحدثه، و ثانيها: القول بالوضع التعينى الذى نسمّيه باسم «الحقيقه التعيينيه» ثالثها: استعمال الألفاظ فى المعاني المستحدثه دائماً بصوره المجاز بدون الوضع التعينى و التعينى، رابعها:

القول بأنّ ألفاظ العبادات استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغويه و لكنّه أراد المعاني الشرعيه من جهه نصب القرينه الدالّه على ذلك بنحو تعدّد الدال و المدلول، و هو المنسوب إلى الباقلانى (١).

إذا عرفت هذا فنقول: لا- بدّ لنا فى هذا البحث من عنوان جامع للآراء المذكوره، فإنّه بحث مستقلّ كما هو المفروض، و لكنّ التعبير الدائر بين الاصوليين فى عنوان هذا البحث عبارته عن أنّ ألفاظ العبادات هل هى

ص: ٢٥١

١- ١) انظر: كفايه الاصول ١: ٣٥، شرح العضدى على مختصر الاصول ٥١: ٥٢-٥١.

موضوعه للصحيح أو الأعم؟ وهذا التعبير يشمل القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط، فإن منكريها منكرون لأصل الوضع، فلا معنى للوضع للصحيح أو الأعم عندهم، وهذا التعبير ليس بجامع للأقوال والآراء.

و أما المحقق الخراساني قدس سرّه (1) فقد عبّر بأن ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه أو الأعم منها.

لكن لا يندفع به تمام الإشكال؛ لأنه يشمل القولين: القول بالوضع التعيني كما هو المعلوم، وهكذا القول بالوضع التعيني، فإن بعد كثره استعمال لفظ «الصلاه» في الأركان المخصوصه على حدّ لا يحتاج في الدلاله عليها إلى قرينه يصدق أنّ لفظ «الصلاه» صار اسما لها، كما أنّ في كلمه «الأسد» بعد الاستعمال في الرجل الشجاع بهذا الحدّ يصدق أنّ «الأسد» صار اسما للرجل الشجاع، بخلاف القول بالمجاز فإنّ الاستعمال على هذا القول يحتاج إلى قرينه دائما، و عليه لا يصدق أنّ «الصلاه» صارت اسما للأركان المخصوصه، فهذا التعبير أيضا لا يكون جامعا للآراء والأقوال.

و الأولى في التعبير ما ذكرناه في عنوان البحث، فيدخل فيه الجميع حتى قول الباقلاني على توجيهه، أمّا شموله للقول بالوضع التعيني و كذا القول بالحقيقه التعيّنيه فمعلوم لا كلام فيه.

و أمّا على القول بالمجاز - سواء استعملت الألفاظ في الصحيح أو الفاسد - فلأنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله في كلام الشارع مجازا هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أنّ أيهما كان فقد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعاني اللغويّه ابتداء، و استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتّه، كي ينزل

ص: ٢٥٢

كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعانى اللغويّه، و عدم قرينه اخرى معيّنه للآخر، فيكون أحدهما مجازيًا في طول الآخر لا في عرضه، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه. و يعبّر عنه في العلوم الأدبيّه بسببك المجاز عن المجاز، و كان له أثر في مقام العمل، فإنّ الشارع إذا أراد من اللفظ معناه المجازى الأوّل فلا بدّ له من نصب قرينه صارفه عن المعنى اللغوى بدون نصب قرينه معيّنه اخرى، و أمّا إذا أراد منه معناه المجازى الثانى فليُنصب قرينتين: صارفه و معيّنه، فيمكن أن يقول البعض بالأصالة للصحيح و التبعية للأعمّ، و البعض الآخر بالعكس.

و أمّا على قول الباقلانى فبأنّ الألفاظ مستعمله في معانيها اللغويّه، و لكن الخصوصيات من الأجزاء و الشرائط مستفاده من القرينه، و هى قد تكون بألفاظ مفصّله خاصّه، مثل: أن يقال: «صلّ» و «اسجد» و «اركع» إلى غير ذلك، و حينئذ لم يكن أى نزاع.

و قد تكون باللفظ الجامع العامّ بأن يقال: «صلّ» و يضمّ إليه لفظ جامع لشتاتها، و حينئذ أمكن النزاع بأنّ المراد من هذه القرينه الجامعه هل يكون جميع ما يعتبر من الأجزاء و الشرائط أو فى الجملة؟ فيعتبر عن الأوّل بالصحيح و عن الثانى بالأعمّ.

و لا بدّ لنا قبل الخوض فى أصل البحث من ذكر امور:

الأوّل: تعريف الصحّه و الفساد و معناهما، فقد صرّح المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى مواضع متعدّده بأنّ الصحّه عند الكلّ بمعنى واحد و هى التماميّة، و لا محاله يكون الفساد بمعنى النقصان.

و يستفاد من كلامه أنّ الصحّه و التماميّة كانتا مترادفتين، كما أنّ الفساد

ص: ٢٥٣

و النقصان كانا من المترادفين، و أنّ اختلاف التعبيرات عن الصّحّة لا- يرجع إلى اختلاف في مفهومها، بل لما كانت الأغراض مختلفه عتبر كلّ عن الصّحّة بلازمها الموافق لغرضه، فإنّ غرض الفقيه-مثلا- البحث عن حال فعل المكلف الذى هو موضوع علمه، و لذا عرّف الصّحّة بإسقاط القضاء أو الإعادة، و لما كان غرض المتكلم البحث عمّا يرجع إلى المبدأ و صفاته و أفعاله التى منها أوامره و نواهيه و موافقتها الموجهه لاستحقاق المثوبه و مخالفتها الموجهه لاستحقاق العقوبه، عرّف الصّحّة بموافقته الشريعة، و كذا الطيب كان غرضه البحث عمّا يرتبط بسلامه بدن الإنسان-مثلا- عرّف الصّحّة باعتدال المزاج، و هكذا عرّفها كلّ بما يوافق غرضه، و هذا لا يوجب تعدّد المعنى.

ثمّ قال (1) فى آخر كلامه: إنّ الصّحّة و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحّه و فسادا بحسب الحالات، فيكون تامّا بحسب حاله و فاسدا بحسب اخرى، فإنّ الصلاة من جلوس صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه.

و فيه: أوّلا: أنّ تقابل التمام و النقص كان تقابل للعدم و الملكة؛ إذ الناقص عباره عن الشىء الذى من شأنه أن يكون تامّا و لكنّه بالفعل غير تامّ، مثلا:

يقال: للإنسان الذى لم يكن له رجل أنّ هذا الإنسان ناقص؛ لأنّ من شأنه أن يكون له رجلان، و أمّا الجدار-مثلا- إذا كان كذلك فلا يقال له: إنّ ناقص؛ لأنّ الجدار ليس من شأنه أن يكون له رجل، فيكون أحدهما أمرا وجوديّاً و الآخر أمرا عدميّاً خاصّاً.

و أمّا الصّحّة و الفساد فهما عباره عن أمرين وجوديّين متضادّين؛ إذ الفساد

ص: ٢٥٤

أمر وجودى ملموس كما هو المعلوم، وهكذا الصحه.

و ثانيا: أن لازم الترادف جواز استعمال كل واحد من الألفاظ المترادفه فى محل الآخر، مع أنا نرى أن إطلاق كلمه الناقص على الإنسان الفاقد للبصر صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الفاسد عليه، و لا يصح القول بأن هذا الإنسان فاسد. و هكذا إطلاق كلمه الفاسد على البطح إذا كان كذلك صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الناقص عليه، و لا يصح القول بأنه ناقص.

فالملاك فى إطلاق كلمتى الناقص و التمام أنهما يطلقان على المركبات بلحاظ فاقدتيها لبعض الأجزاء و واجديتها لجمعها، كما فى المولود الذى كان واجدا لجميع الأعضاء و الجوارح فىقال: إنه تام الخلقه، و أميا إذا كان فاقدا لبعضها فىقال له: إنه ناقص الخلقه.

و أضاف استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه-موردا آخر لإطلاقهما و هو: أنهما يطلقان على البسائط بلحاظ المراتب التشكيكيه و الدرجات الشديده و الضعيفه، فىقال للوجود الشديد و لمبدأ المبادئ: إنه وجود تام، و للضعيف مثل الممكن: إنه ناقص، و لا يصح القول: بأن الممكن له وجود فاسد، أو للبارى أنه وجود صحيح.

و أميا الملاك فى إطلاق كلمتى الصحيح و الفاسد فهو أن الشئ إذا تترتب عليه الآثار المترقبه من نوعه يطلق عليه كلمه الصحيح، كاللون و الطعم الخاصين فى البطح-مثلا-و إذا لم يترتب عليه ذلك يطلق عليه كلمه الفاسد، فإطلاقهما عليه ليس لكونه مركبا ذى أجزاء قد يكون واجدها، و قد يكون فاقدا لبعضها، و ليس لكونه أمرا بسيطا ذات مراتب متفاوتة، فتكون موارد استعمال الصحه و الفساد غير موارد استعمال التام و الناقص، كما لا يخفى.

و استشكل بأن الصلاة مركبة اعتباريّه من الأجزاء و الشرائط، بل من المقولات المتباينه و المختلفه، فلأزم هذا البيان عدم صحّه إطلاق كلمتي الصحيح و الفاسد عليها، مع أنه متداول بلحاظ واجديتها للأجزاء و الشرائط، و فاقديتها لبعضها.

و أما جوابه فأنّ الصلاة مع كونها من المركبات الاعتباريّه كانت لها بنظر الشارع الوحده الاعتباريّه أيضا، و يؤيدها تسميه الشارع عدّه من الامور باسم قواطعها كالضحك و التكلم و أمثالهما، و معلوم أنّ مورد إطلاق كلمه القطع عباره عن الشئ الذي كانت له وحده اتصاليّه.

و لا يتوهم أنّ هذا الإطلاق يكون بلحاظ كون الصلاة من الأقلّ و الأكثر الارتباطي، كما إذا أمر الطبيب المريض بأكل المعجون المركب من الأجزاء العشره-مثلا- و يشترط بأنّه إذا فقد بعض الأجزاء لم يكن للباقي شئ من الأثر أصلا، و كذلك في الصلاة؛ لأنّ المفروض في الصلاة تحقّق جميع الأجزاء، و معه تحقّق أمر آخر باسم القاطع كالضحك مثلا، و هذا مؤيد لاعتبار الشارع لها وحده اعتباريّه.

و يؤيدها أيضا فرض بعض الروايات الصلاة بمنزله الإحرام الصغيره التي شروعها بتكبيره الإحرام و ختمها بالتسليم، مثل إحرام الحجّ التي شروعها بالتلبيه و ختمها بالتقصير أو الحلق.

فيكون إطلاق الفاسد و الصحيح عليها بلحاظ ترتّب الأثر المترقّب منها عليها و عدمه، فإنّ الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء لا تكون معراجا للمؤمن و قربانا لكلّ تقى، و لذا يطلق عليها كلمه الفاسد، لا بلحاظ تركبها من الأجزاء و فقدان بعضها.

و الحاصل: أنّ تفسير الصّحّه بالتمام و الفاسد بالناقص ليس بصحيح أصلا.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين كأسماء الأجناس إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة، أو يكون سنخ استعمالها من هذا النسخ إن لم نقل بثبوتها.

و يدلّ عليه: أولا: أنّ ما يتبادر إلى الذهن من سماع هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، مثل تبادل المعنى العامّ من لفظ الإنسان مثلا.

و ثانيا: أنّ استعمالها في لسان الأدلّه بمعنى العامّ، مثل: «الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر»، و «الصلاه معراج المؤمن»، و «عمود الدين»، و «الصوم جتّه من النار»، و أمثال ذلك. و لا شكّ في أنّ الموضوع له في هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، و دلالتها على المعاني الكلّيّه غير قابله للإنكار، و لا يحتمل أن يكون استعمالها في هذه الموارد استعمالا في غير ما وضع له، فإنّه بديهى البطلان.

و اعلم أنّ هذا الأمر أساس للأمر الآتى، فلا بدّ من ذكره ابتداء، و تفريع البحث الآتى عليه، و لكنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه لم يراع هذا الترتيب، و ذكره بعد البحث الآتى.

إذا عرفت هذا فنقول في مقام تصوير محلّ النزاع: إنّنا إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّه في البحث السابق و بوضع ألفاظ العبادات للصحيح هنا، فكيف يتصوّر وضع لفظ الصلاه-مثلا- للمعنى الصحيح بنحو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ؟!

توضيح ذلك: أنّ الشارع حين وضع لفظ «الصلاه» لاحظ معنى كليا ثمّ وضعه لهذا المعنى الكلّي، و لكن السؤال الذى يطرح نفسه: أنّ المعنى الكلّي

الصحيح الذى توجه لحاظ الشارع إليه حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارته عن «الصلاه» الجامعه للأجزاء و الشرائط و المركبه من أربع ركعات؟ و قلنا: إنَّ الصَّحَّه و الفساد أمران إضافيان، فهى فى حاله صحيحه و فى حاله فاسده، و هكذا «الصلاه» المركبه من ركعتين صحيحه للصيح و فاسده للظهر-مثلا- أو كانت صحيحه للظهرين للمسافر و فاسده للحاضر.

و يمكن أن يقال: إنَّ الشارع حين الوضع لاحظ مفهوم الصحيح فوضع هذا اللفظ للأركان المخصوصه الصحيحه، فأخذ مفهوم العام الصحيح بعنوان الجزء أو القيد فى المعنى.

و لكنّه مردود، بأنّه إن كان المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأولى الذاتى الذى ملاكه الاتّحاد فى المفهوم فلا دخل له فى معنى «الصلاه»؛ إذ لا ينتقل الذهن من سماع كلمه الصحيح إلى «الصلاه» و بالعكس، مع أنّ لازم القيدية انسباقه إلى الذهن من سماع كلمه الصلاه، مثل: انسباق كلمه «الناطق» إلى الذهن من سماع لفظ الإنسان.

و إن كان المراد منه الصحيح بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود فهو مستلزم لكون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا فى لفظ «الصلاه»، و المهمّ فى الإشكال أنّه لا يمكن أخذ كلمه الصحيح فى معنى «الصلاه» أصلا، فإنَّ الصَّحَّه و الفساد تكونان من عوارض الوجود الخارجى؛ إذ «الصلاه» الموجوده فى الخارج قد تكون صحيحه و قد تكون فاسده، و لا يمكن اتّصاف الماهية بهما، فلا تكون الماهية الكليّة المتّصفه بصفه الصَّحَّه موضوعا له للفظ «الصلاه»، فإذا كانت الصَّحَّه من عوارض الوجود لا يكون هذا المعنى قابلا للتصوّر فى مقام الثبوت، فضلا عن إثباته، حتّى لو سلّمنا ما قال به المحقّق

الخراساني قدس سرّه في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، من أنّه لا إشكال في وجوده و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره، مثل الناهيه عن الفحشاء، و المعراجيّه للمؤمن، فإنّ النهي عن الفحشاء و المعراجيّه للمؤمن أيضا تكونان من عوارض وجود الصلاه؛ إذ الصلاه الموجوده في الخارج تكون ناهيه عن الفحشاء، بخلاف الماهيّه فإنّها إذا كانت في مرحله الوجود الذهني لم تكن ناهيه عن الفحشاء و المنكر.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الصّحّه هاهنا هي الصّحّه التعليقيّه لا- الصّحّه الفعلية، و لا- منافاه بينها و بين الفساد؛ إذ يمكن أن تكون الصلاه فاسده بالفعل لفقدان بعض الأجزاء و كانت لها الصّحّه التعليقيّه باعتبار أنّه لو انضمت إليها ركعه اخرى- مثلا- كانت الصلاه صحيحه.

و فيه: أوّلا: أنّ الصّحّه التعليقيّه لا- تناسب العنوان المذكور في محلّ النزاع، فإنّها ذكرت هنا في مقابل الفساد، و يستفاد منه أنّ المراد منها هي الصّحّه الفعلية.

و ثانيا: أنّ القائل بالصّحّح لا يقول به، و يشهد له كلام صاحب الكفايه بأنّ الجامع بين الأفراد الصحيحه ما هو الناهي عن الفحشاء و المنكر، و معلوم أنّ الصّحّه التعليقيّه لا تكون ناهيه، بل الناهي هي الصلاه الصحيحه بالفعل، كما لا يخفى.

و ثالثا: أنّ الصّحّه التعليقيّه كالصّحّه الفعلية، و الفساد يكون من عوارض الوجود الخارجى، فإنّ الصلاه بعد تحقّقها في الخارج تتّصف بأحدهما، لا قبله.

و الحاصل: أنّه لو كان المراد من الصّحّه هي الصّحّه التعليقيّه لا يندفع الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنَّ الصَّحَّةَ وصف من الأوصاف فلا بدَّ من لحاظ موصوفها قبل الاتِّصاف بها، فلا بدَّ للشارع في مقام وضع لفظ الصلاة للأركان المخصوصه الصحيحه من لحاظ الأركان المخصوصه ابتداءً، فهى تصوير بسبب التَّصوُّر موجوده، فلا مانع بعد الوجود من وقوعها معروضه للصَّحَّة.

و فيه: أنَّ الصلاة الموجوده في الذهن لا تتَّصف بالصَّحَّة - كما مرَّ آنفاً - إنَّما المعروض للصَّحَّة عباره عن الموجود الخارجى فقط، و لكنَّ المفروض فيما نحن فيه أنَّ الواضع لاحظ ماهيته كليله و وضع لفظ الصلاة لها، إلاَّ أنَّه لا نعلم أنَّ الملحوظ حين الوضع ما هو؟ هل هو عباره عن الأركان المخصوصه أو الأركان الصحيحه؟ و الثانى منفى بعدم اتِّصاف الصلاة بالصَّحَّة فى مرتبه ماهيته قبل تحقُّقها فى الخارج، و الأول خلاف الفرض.

فعلَّ تفسير المحقِّق الخراسانى قدَّس سرَّه الصَّحَّة بالتماميه و الفساد بالنقصان كان ناظراً إليه و تفصيلاً عنه؛ إذ التماميه و النقصان يعرضان للماهيه أيضاً، و لذا يصحَّ القول بأنَّ الماهيه التامه للإنسان عباره عن الحيوان الناطق، و أنَّ الحيوان ماهيه ناقصه له، كالقول بأنَّ الحيوان بعض ماهيه الإنسان. فهذا المعنى مقرب لتفسيره قدَّس سرَّه الصَّحَّة بالتماميه و الفساد بالنقصان، فلا بدَّ لنا من تبديل لفظى الصحيح و الأعمَّ فى عنوان البحث بلفظى التامَّ و الناقص، أو تفسيرهما بالتمام و النقصان.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه فى آخر البحث و كان المناسب أن يذكره هنا، و هو: أنَّ للعبادات امورا يعبر عنها بالأجزاء و الشرائط و الموانع أو القواطع، و هل الصحيح فى محلّ النزاع عند القائل به عباره عن الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط و الفاقد لجميع الموانع أو القواطع، أم يكون للصحيح فى

مقام الوضع و التسميه خصوصيّه تقتضى عدم تضييقه بهذا الحدّ.

بيان ذلك: أنّ الجزء عبارته عمّا يتركّب الأمور به منه و من غيره، فلأجزاء دخل في قوام الماهيّه المركبه، و لا إشكال في دخول ذلك في محلّ البحث.

أمّا ملخص كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في المقام فقد يكون عبارته عن أنّ الجزء جزء لماهيه الأمور به و طبيعته، و قد يكون ممّا يتشخص به الأمور به و يعتبر عنه بجزء الفرد أو شرط الفرد، فإنّ دخله في الأمور به تارة يكون بنحو الجزئيه و اخرى بنحو الشرطيّه، و على كلا التقديرين ربّما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه.

و الأوّل مثل: قراءه التسيّحات الأربعة في الصلاه ثلاث مرّات بناء على وجوبها مرّه واحده، فإنّها ممّا يتشخص به الأمور به في الخارج و يوجب المزيه فيه، و لا دخل لها في الماهيّه.

و الثاني مثل: وقوع الصلاه في المسجد، فإنّه من الشرائط التي تتشخص بها الصلاه في الخارج، و توجب المزيه فيها، و لا دخل له في الماهيّه.

و أمّا المثال الثاني لجزء الفرد فهو القران بين السورتين بناء على كراهته، لا حرمة، فإنّه يوجب النقص في الصلاه، مع أنّ كليهما يكون بعنوان جزء الفرد لها.

و أمّا المثال الثاني لشرط الفرد - كوقوع الصلاه في الحّمّ - فإنّه يوجب النقص فيها، و لا دخل له في الماهيّه، فيكون ما له دخل في حقيقه الأمور به و ماهيته داخله في محلّ النزاع قطعاً لا كلام و لا إشكال فيه.

و أمّا الموانع فقد وقع الكلام في أنّها هل ترجع إلى الشرائط أو هي عناوين وجوديّة مضادّه لتحقّق الأمور به، و يوجب وجودها عدم ترتّب الأثر على

المأمور به؟ و لكن فى مقام الوضع و التسميه لا- بدّ من إرجاعها إلى الشرائط بأنّ بعض الامور وجوده معتبر فى المأمور به، و بعضها الآخر عدمه معتبر فيه، و حينئذ هل للشرائط دخل فى محلّ النزاع حتّى يكون الصحيح عند القائل به عبارته عن الصحه من حيث الأجزاء و الشرائط أم لا؟

و اعلم أنّ الشرائط على أقسام ثلاثه، و يعبر عن أحدها: بالشرائط الشرعيه، و كان لها خصوصيتان: الاولى: إمكان أخذها فى متعلق الأمر كالأجزاء، مثل قوله صلى الله عليه و آله: «صلّ مع طهور» (١) و «صلّ مستقبلا القبلة» (٢) و نحو ذلك.

و الثانيه: أخذها خارجا فى لسان الأدلّه كذلك، و كان أكثر الشرائط من هذا القبيل.

و ثانيها: ما يعبر عنه بالشرائط العقليّه، و هو ما يمكن أخذه فى متعلق الأمر، و لكن لم يتحقّق أخذه فيه خارجا، فالعقل حكم بشرطيّه، كما سيأتى فى مبحث «الأمر بشيء و النهى عن ضده» بأنّ الأمر بالإزالة يقتضى النهى عن الصلاه، و النهى فى العباده يقتضى الفساد، فمن أتى بها فى سعه الوقت تكون صلاته باطله، و لكنّ دليل بطلانها عبارته عن تحقّق المانع الذى يحكم العقل بعدمه، و هو عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى، و إن أمكن الشارع أن يقول: «صلّ مع عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى»، إلاّ أنّه لم يكن فى لسان الدليل من هذا التعبير خبر و لا أثر.

و ثالثها: ما لا يمكن أخذه فى متعلق الأمر أصلا، مثل: قصد القربه فى

ص: ٢٤٢

١- ١) هذه الجملة مضمون حديث.

٢- ٢) هذه الجملة مضمون روايه.

العباده، بناء على كونها بمعنى الإتيان بداعى الأمر، و بناء على قبول قول صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) بأنّه إن كانت هي بمعنى الإتيان بداعى الأمر فلا يعقل أن يؤخذ في المتعلق؛ لأنّه مستلزم للدور كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في المسأله أقوالا ثلاثة:

الأول: القول بأنّ لجميع الأقسام الثلاثة دخل في مقام الوضع و التسميه، و هو ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه في موضعين:

أحدهما: في آخر هذا البحث بعد القول بدخاله الجزء في التسميه: قال:

«و أمّا ما له الدخل شرطا في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسميه بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزء فيها، فيكون الإخلال بالجزء إخلالا بالشرط دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها» (٢) انتهى.

و يستفاد من عدم تفصيله بين أقسام الشرائط أنّ لجميعها دخلا في التسميه عنده.

و ثانيهما: بعد قوله بأنّ ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه قال:

«لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه- مثلا- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما» (٣) انتهى.

و معلوم أنّ هذه الآثار لا تترتب إلّا على الصلاه الصحيحه الواجده لجميع

ص: ٢٦٣

١- ١) كفايه الاصول ١٠٧: ١٠٩-١٠٩.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٥٢.

٣- ٣) المصدر السابق: ٣٦.

الأجزاء و الشرائط، و معناه دخاله الشرائط كالأجزاء فى التسميه و الوضع.

القول الثانى: ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) و هو: أنّ الشرائط بأقسامها خارجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ مرتبه الأجزاء مرتبه المقتضى فى التكوّينات، و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى، فإنّ المقتضى هو المؤثر فى المسبّب، و الشرائط دخيله فى فعلية التأثير، و كذلك الأجزاء فى العبادات؛ لأنّها مؤثره فى الآثار، و الشرائط فيها دخيله فى فعليتها، و لا يجوز إدخالها فى المسمى لتكون مساويه للأجزاء فى الرتبة.

و أمّا جوابه فإنّ تأخر الشرائط رتبه عن الأجزاء مسلم لا إشكال فيه، و لكنّه لا يستلزم محاليه وضع اللفظ بإزاء المجموع؛ إذ الوضع بإزاء المتقدّم و المتأخر رتبه بل زمانا من الواضحات الأولى كما هو المعلوم؛ ضروره أنّ الوضع من الامور الاعتباريه، و تقدّم و التأخر من حيث الرتبة و الزمان لا- يوجب الإشكال فيه. كما أنّ وضع لفظ الصلاه للمركّب من المقولات المتباينه لا- يوجب الإشكال فيه، و لذا نرى وضع لفظ واحد للمعنيين المتضادين كلفظ «القرء» للطهر و الحيض، فلا يمكن المساعدة على هذا القول.

القول الثالث: ما قال به المحقق النائنى قدس سره (٢) و هو التفصيل بين الأقسام الثلاثه المذكوره بأنّه إذا كانت الشرائط من قبيل القسم الأوّل فلا إشكال فى دخلها فى محلّ النزاع، و إذا كانت من قبيل القسم الثانى و الثالث فلا ينبغى الإشكال فى خروجها عن حريم النزاع؛ إذ لازم أخذ الشرط فى متعلّق الأمر لحاظ تقييد المشروط- أى الصلاه- به، و لا يمكن لحاظ التقييد بالشرط- أى

ص: ٢٤٤

١- ١) مطارح الأنظار: ١٧-١٨.

٢- ٢) فوائد الاصول ١: ٦٠-٦١.

الطهاره-بدون لحاظ نفس الشرط، و ليس معناه إلا لدخالته فى الوضع و التسميه.

و أما إذا حكم العقل بأنه يشترط فى صحه الصلاه عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى فلا كلام فى أن للمزاحم طرفين و هما: الصلاه و الإزاله-مثلا-لا الشىء الذى لو لم يكن ابتلاه بالمزاحم الأقوى نسميه بالصلاه و الإزاله، و هذا دليل على عدم دخاله هذا الشرط فى الوضع و التسميه، فإن رتبه المزاحمه متأخره عن هذا المقام.

و هكذا فى الشرط الذى لا يمكن لحاظه و أخذه فى المتعلق حين الأمر، فإنه متأخر عن مقام التسميه بمرتبتين؛ إذ الإتيان بداعى الأمر متأخر عن الأمر، و هو متأخر عن الوضع و تعيين المسمى، و ما كان شأنه كذلك كيف له الدخول فى متعلق الأمر فى مقام الوضع و التسميه؟ أفلا يعقل أخذه فى المسمى.

و فيه: أن بعد إثبات كون الوضع من الامور الاعتباريه لا معنى لاستحاله أخذ هذين الشرطين فى المسمى، و إن كانا متأخرين عن المتعلق من حيث الرتبه، و لكن الظاهر أن الحق معه و أنه لا دخل لهما فى المسمى؛ إذ العقل حكم بشرطيهما لا الشرع، و ما لم يأخذه الشارع فى المتعلق أو لم يمكن أخذه فيه فهو خارج عن المسمى، و يؤيده عدم حكم عرف المتشرعه على المصلّى فى المسجد و تارك الإزاله بأنه لم يصل أصلا.

الأمر الرابع: أنه هل يلزم تصوير جامع تشترك فيه جميع الأفراد أم لا؟

قال المحقق الخراسانى قدس سره (1): «إنه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع فى البين».

ص: ٢٦٥

ثم قال في مقام الاستدلال: بأنه «قد مرّ في باب الوضع أنّه في مقام التصرّو على أربعة أقسام: وهي كون الوضع و الموضوع له عامين، و كونهما خاصين، و كون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا، و كون الوضع خاصًا و الموضوع له عامًا.

فذكر كلمه «العام» في الثلاثه منها، و أمّا في ألفاظ العبادات فلا يتوهم أن يكون الوضع و الموضوع له فيها خاصين؛ إذ لازمه تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصلاه-مثلا- و هو منفي بأدنى تأمل.

و حينئذ إذا كان الوضع و الموضوع له فيها عامين فنحتاج إلى قدر جامع، و المعنى العام فإنّ المفروض أنّه ملحوظ حين الوضع، و هو الموضوع له، و هكذا إذا كان الوضع فيها عامًا و الموضوع له خاصًا؛ إذ المفروض هاهنا لحاظ المعنى العام، في مقام الوضع و وضع اللفظ لأفراده.

و أمّا إذا كان الوضع فيها خاصًا و الموضوع له عامًا-بناء على إمكانه كما هو الحقّ- فلا بدّ أيضا من المعنى العام الكلّي؛ إذ كان هو الموضوع له في هذا الفرض فلا محيص من معنى كلّي في جميع الأقسام الثلاثة». انتهى.

و لكن خالفه في المقام المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) و ذهب إلى أنّه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع وحداني تشترك فيه جميع الأفراد، سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيحه أم للأعمّ؛ و قال في مقام الاستدلال: بأنه يمكن الالتزام بأنّ الحال في المركّبات الشرعيّه كحال سائر المركّبات الاختراعيّه، بأنّ اللفظ فيها موضوع ابتداء للمرتبه العليا، و استعماله في بقيه مراتبها من باب الادّعاء، و تنزيل الفاقد منزله الواجد، أو من جهه الاشتراك في الأثر المترقّب عنها،

ص: ٢٦٦

و هكذا فى باب العبادات، فإنّ الموضوع له فى مثل لفظ «الصلاه» أولاً هى المرتبه العليا الواجده لتمام الأجزاء و الشرائط على كلا القولين، و يستعمل فى بقيه المراتب من باب تنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه، أو من باب اكتفاء الشارع به كما فى صلاه الغرقى؛ لأنّ للصلاه مرتبه عليا و هى صلاه الحاضر المختار، و مرتبه دنيا و هى صلاه الغرقى، و بين المرتبتين متوسّطات، ثمّ إنّ الاستعمال عند الصحيحى فى فاسد صلاه الغرقى أيضا بتنزيل الفاقد منزله الواجد المنزّل منزله تامّ الأجزاء و الشرائط من باب الإجزاء و الاكتفاء، و لا يلزم سبك مجاز عن مجاز.

ثمّ قال: «و أمّا القصر و الإتمام فهما فى عرض واحد، فلا بدّ من تصوير جامع بينهما فقط». انتهى.

و لا- يتوهم أنّه قدّس سرّه منكر لعموميّه الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات، بل هو منكر للاحتياج إلى تصوير جامع فى المقام، كما يستفاد من نظيره لها بالمركّبات الاختراعيّه، فإنّ وضع كلمه «الطيّاره» لموجود خارجى كذا و كذا، و هو ليس كوضع كلمه «على» لمولود كذا؛ إذ المولود ليس قابلا للتكثّر و التعدّد بخلافه، فيكون الوضع و الموضوع له فيه عامين، و هكذا فى ألفاظ العبادات.

و لكنّه مع ذلك ترد على هذا البيان إشكالات متعدّده: منها: أنّ المتشرّعه يطلقون لفظ «الصلاه» على كلّ مرتبه من مراتبها على نسق واحد بدون لحاظ عنايه فى شىء منها، و لا يرون تفاوتاً فى مرحله الاستعمال و الإطلاق بين المرتبه العليا و بين بقيه المراتب أصلاً؛ لأنّ إطلاق لفظ «الصلاه» على صلاه المختار الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط و على بقيه المراتب مثل: صلاه المضطرّ و نحوه على نسق واحد، من دون لحاظ عنايه تنزّلها منزله الواجد، أو

اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر، فيستفاد من ذلك أنّ الموضوع له هو الجهد الجامع بين جميع المراتب لا خصوص المرتبة العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات.

و توهم إطلاق لفظ «الصلاة» على المراتب النازلة عند الشارع كان مع العناية و التنزيل، مدفوع؛ بأنّ مستند استعمال المتشرّعه لا يكون إلا استعمال الشارع كما لا يخفى، مع أنّه لا دليل لنا على ذلك.

و لكنّ الإشكال المهمّ هو: أنّ الحاجه إلى تصوير الجامع لا تختصّ بالقصر و الإتمام، بل لا بدّ من تصويره بين جميع المراتب العاليه، فإنّ المراتب العليا من العبادات مختلفه و متشتّه من حيث الكميّه أو الكيفيه، مثلا: المرتبة العليا من صلاة الصبح غير المرتبة العليا من صلاة الظهرين، و كلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة المغرب، و كلّ ذلك غير المرتبة العليا من صلاة العشاء بحسب الكميّه أو الكيفيه، و هي بأجمعها غير المرتبة العليا من صلاة الآيات و صلاة العيدين و غيرهما.

و الحاصل: أنّ المراتب العاليه أيضا متعدّده، فلا بدّ من تصوير جامع بينها ليكون اللفظ موضوعا بإزاء ذلك الجامع.

و الحقّ في المسأله: أنّه لا بدّ من تصوير الجامع على كلا القولين، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و اعلم أنّ الجامع على كلا القولين لا بدّ له من خصوصيات ثلاثه:

إحداها: كونه مقدورا عليه للمكلف و لو مع الواسطه، فإنّ المسمّى بلفظ «الصلاه» هو المأمور به، و لا يتعلّق التكليف بغيره، فلا بدّ من كونه مقدورا عليه لو مع الواسطه؛ لأنّ تحصيل الطهاره و إن لم يكن مقدورا للمكلف بدون

الواسطه؛ إذ هو أمر معنوى يحصل من هذه الأفعال، و مقدور بواسطه الأسباب كالغسل و الوضوء و التيمم كما هو المعلوم.

الثانيه: كونه أمرا واقعيًا و حقيقيًا قبل تعلق الأمر به، و لا- يكون عنوانا ناشئا من قبل الأمر مثل: عنوان ما هو المأمور به، فإنّ هذا العنوان متأخر عن الأمر، و كون المسمّى بلفظ «الصلاه» عباره عمّا هو المتأخر عن الأمر، هو خلاف الظاهر و إن لم يكن محالًا كما مرّ، مع أنّه لو كان الجامع نفس عنوان ما هو المأمور به بلا- قيد يشمل جميع الواجبات، و لا- يكون جامعًا بين أفراد الصلاه الصحيحه فقط، و لو اضيف إليه قيدا بأنّه عباره عمّا هو المأمور به فى الأمر المتعلق بالصلاه؛ ليلزم دخاله الاسم فى المسمّى، و هو أيضًا خلاف الظاهر.

الثالثه: كونه أمرا بسيطًا غير مركّب؛ إذ لم تكن لنا صلاه مركّبه تتّصف فى جميع الحالات بصفه الصحّه؛ لأنّ الصلاه المركّبه من أربع ركعات صحيحه فى الحضر دون السفر، و الصلاه المركّبه من ركعتين صحيحه للصبح لا للظهيرين و العشاءين.

و لا يخفى أنّه لا يوجد دليل عقلى يدلّ على اعتبار هذه الخصوصيات فى الجامع بحيث يكون فقدان أحدها مستلزما للمحال العقلى، لكنّ الظاهر يحكم باعتبارها كما قلنا.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الصحيحى و الأعمى لو لم يكن قادرا على تصوير الجامع بهذه الخصوصيات يستكشف أنّ الحقّ مع مقابله. نعم، لو كان كلاهما قادرا عليه فتصل النوبه إلى الأدلّه التى يرجّح أحد القولين بها.

قال المحقق الخراساني قدس سره (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه: إنه لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، وإمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره التي تستفاد من الآيات و الروايات، كقوله تعالى في باب الصلاة: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، و كما في عدّه من الروايات: «الصلاه عمود الدين» و «الصلاه قربان كلّ تقى»، و «الصلاه معراج المؤمن» و نحو ذلك، مع أنه لا تترتب هذه الآثار و الخواصّ إلا على الصلوات الصحيحه، و أنها مشتركه في هذه الآثار، بلا فرق بين صلاه الحاضر و المسافر و المتوضى و المتيمّم و... ثمّ قال: و هذا الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد بين تلك الأفراد الصحيحه، يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوجداني، و إلا لانتقضت القاعده الفلسفيّه، بأن «الواحد لا يصدر إلا من واحد». انتهى.

و أمّا ما أورد عليه استاذنا المرحوم السيد البروجردى قدس سره (2) على ما في تقريراته من أنّ المتبادر من لفظ «الصلاه» ليس هذا السنخ من المعاني و الآثار، كيف و لو كان لفظ «الصلاه» موضوعا لعنوان الناهى عن الفحشاء-مثلا- لصار قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ بمنزله أن يقول:

الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر؟! و هذا واضح الفساد.

مدفوع بأنه لم يقل بموضوعيّه هذا العنوان للفظ «الصلاه»، بل هو عنوان مشير إلى الموضوع له، فلا محلّ لهذا الإشكال، و لا سيّما بعد تصريحه بأنّ الأثر إنّما يشار به الى الجامع، لا أنّه الموضوع له، كما في قول الصادق عليه السلام حيث سأله

ص: ٢٧٠

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٦:١.

١-٢ (٢) نهايه الاصول ٤٨:١.

أحدهم: عمّن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «عليك بهذا الجالس»، وأشار بيده إلى زرارته، و معلوم أنّه لا ربط لعنوان الجلوس في هذا الحكم، بل هو عنوان مشير، وهكذا في ما نحن فيه. وإذا كان الأمر كذلك فلا دخل لتحقيقه و عدمه في تحقيق الجامع، و لذا لو كانت الصلاة صحيحة و لم تكن ناهية عن الفحشاء على الفرض فلا يضرّ بالمستمي و ما هو الموضوع له.

و لكن يرد على تصوير الجامع المذكور إشكالات متعدّده، و هي:

الأول: ما قاله استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (١) و هو: أنّ جريان القاعده المذكوره التي جعلت أساسا لتصوير الجامع المذكور منحصر في الواحد البحث البسيط الذي ليست فيه رائحة التركيب- أي الباري- و لا يجرى في الواحد الاعتباري أصلا، كما حقّق في محلّه، مع أنّ كفيّته هذه القاعده أيضا وقعت موردا للبحث و الكلام، كما لا يخفى على المتأمل.

و على فرض توسعه دائره هذه القاعده فهي تجرى في التكوينيّات و ما هو متّصف بالوحده الواقعيّه، و لا يكون توسعتها أزيد من ذلك، فكيف تجرى في الصلاة المركّبه من المقولات المتباينه التي لاحظها الشارع في مقام الاعتبار واحده؟! فلا دخل لهذه القاعده في ما نحن فيه أصلا.

الإشكال الثاني: أيضا ما قاله استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (٢) و هو: أنّه لو فرض جريان هذه القاعده في الامور الاعتباريه لا معنى لجريانها في ما نحن فيه؛ لأنّ أثر الصلاة- بناء على ما ذكره كثير- كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين، و هكذا، و لازم جريان هذه القاعده تحقّق أثر واحد

ص: ٢٧١

١- ١) تهذيب الاصول: ٧٢-٧٣.

٢- ٢) المصدر السابق.

لجميع أفراد الصلاة الصحيحه، بل يمكن أن يقال: إنه على فرض تحقق أثر واحد لها لا معنى لجريانها؛ إذ لأثر واحد-كالنهي عن الفحشاء والمنكر- مصاديق متعدده مستقله، كالغصب و شرب الخمر و الكذب و السرقة و أمثال ذلك.

و الحاصل: أنّ الناهيه عن الفحشاء و المنكر تنحلّ إلى آثار متعدده، بأنّ الصلاة تنهى عن شرب الخمر، و أنّ الصلاة تنهى عن الغصب... فلا يكون الأثر واحدا حتّى تجرى القاعده.

و لكنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال مندفع؛ لأنّ استدلاله قدّس سرّه ليس مبتنیا على تعدّد الآثار، بل هو مبتن على الاشتراك فى أثر واحد، و حينئذ إذا كان جميع أفراد الصلاة الصحيحه مشتركه فى المعراجيه-مثلا-فهو كاف فى جريان القاعده، سواء كانت فى سائر الآثار مشتركه أم لا، فإذا كانت المؤثرات متعدده و الأثر واحد يستكشف أنّ المؤثر أيضا واحد، فلا يضّر اشتراكها فى سائر الآثار لجريان القاعده هنا أيضا.

نعم، لو كان المؤثر فى إحدى الآثار غير المؤثر فى أثر آخر- كما إذا كان أثر بعضها المعراجيه مثلا و أثر بعضها الآخر القربانيه- لأضّر بجريانها، و لكن المفروض اشتراك الجميع فى جميع الآثار، و هو ليس بمانع أصلا.

الإشكال الثالث- و هو الإشكال المهمّ فى المقام:- أنّ الموضوع و الملزوم لهذه الآثار هل هو عباره عن ماهيه الصلاة و طبيعتها الكلّيه أو وجودها الخارجى أو وجودها الذهني؟ و يمكن أن يتوهم كونها من لوازم الماهيه كالأزواجيه للأربعه التى لا- دخل لوجودها الخارجى أو الذهني فى لازميتها لها، و لذا يعبر عنها بلازم الماهيه.

و لكنّ المتأمل يعلم بأدنى التفات بأنّها لم تترتب على الماهيّة و المفهوم، و هكذا على وجودها الذهني، بل تترتب على وجودها الخارجي، فالوجودات الخارجيّة مشتركة في هذه الآثار؛ إذ هي كما تترتب على صلاة الحاضر كذلك تترتب على صلاة المسافر، و كما تترتب على صلاة القائم كذلك تترتب على صلاة القاعد، لكنّها تترتب على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها الخاصّة المعتبره في صحّتها خارجا عن الأجزاء و الشرائط و عدد الركعات المعتبره فيها و نحو ذلك؛ لأنّ الصلاة المركّبه من أربع ركعات لكونها تامّه و مؤثّره، و الصلاة المركّبه من ركعتين إن كانت مقصوره مؤثّره، فكيف يتصوّر الجامع بينها مع دخاله هذه الخصوصيّات في ترتّب الأثر؟!

و الحاصل أنّ ترتّب الأثر متوقّف على الصحّه، و الصحّه متوقّفه على وجود الخصوصيّات و حفظها، و أمّا تصوير الجامع فإنّه متوقّف على إلغائها منها، فإنّها مع حفظ الخصوصيّات حقائق متخالفه و متباينه، فلا يكشف عن الاشتراك في وجود الجامع.

الإشكال الرابع: أنّ لازم تصوير الجامع بهذا البيان أنّه إذا كان أحد جاهلا بالآثار- كما هو الغالب في المتشرّعه- فلا يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا؛ لأنّه قدس سرّه قال: إنّ الجامع و إن كان عند الشارع مشخّصا و معلوما، إلّا أنّه مجهول عندنا باسمه و رسمه، و لكنّه يشار إليه من طريق الآثار، فالجاهل بالآثار لا طريق له إلى معنى الصلاة أصلا، لا بالذات و لا بالأثر، فإنّ كثيرا من الناس لا يعلمون تأثير الصلاة في النهي عن الفحشاء و المنكر، فضلا عن العلم بكشفه عن الجامع، مع أنّنا نشاهد خلافه لدى المتشرّعه عند سماع لفظ «الصلاه» فلم يكن ذلك الجامع موضوعا له لمثل كلمه الصلاة و نحوها، كما هو المعلوم.

الإشكال الخامس: أنه قد مرّ فيما ذكرنا أنّ الشرائط على أقسام بعضها داخله في المسمّى، وبعضها الآخر خارجه عنه، فالصّحّة التي ادّعت في مقام الوضع و التسميه عباره عن الصّحّه من حيث الأجزاء و بعض الشرائط، و أمّا ما يترتّب عليه الأثر فعبارّه عن الصّحّه من حيث الأجزاء و جميع الشرائط، فإنّ الصلاه إذا ابتليت بمزاحم أقوى أو لم يقصد بها التقرب لم تكن ناهيه عن الفحشاء، فما يترتّب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً، و ما وضع له اللفظ يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه و الفاسده جميعاً بناء على هذا التصوير.

لكنّ الظاهر أنّه قدّس سرّه ليس قائلاً بالتفصيل بين الشرائط، بل صرّح باعتبار الشرائط كالأجزاء في التسميه، إلاّ أنّه استبعد منه القول بدخاله ما هو متأخّر عن الأمر في مقام التسميه، و لذا استشكل عليه، فلا يمكن المساعدة على هذا التصوير.

و قال الشيخ ضياء الدين العراقي قدّس سرّه (1) في مقام تصوير الجامع: إنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً أو جامعاً عنوائياً اعتبارياً، و الالتزام بكلّ واحد منهما مشكل. أمّا الجامع الذاتى المقولى فهو منحصر فى الماهية و المقوله الواحده إذا كانت لها أفراد متعدده، مثل أفراد الإنسان فإنّها مشتركه فى ماهية واحد و جامع واحد- و هى الإنسانيه- و هو غير معقول فى ما نحن فيه؛ لأنّ الصلاه- مثلاً- مؤلّفه من مقولات متباينه كمقوله الكيف و الوضع و نحوهما، و المقولات أجناس عاليه و ليس فوقها جنس تدرج تحته، فلم يمكن جامع ذاتى بين أجزاء مرتبه واحد من الصلاه، فضلاً بين بقيه المراتب المختلفه

ص: ٢٧٤

بالزيادة و النقيصه، مثل صلاه الحاضر و المسافر و المتوضئ و المتيمم و أمثال ذلك.

و أما الجامع العنوانى - كعنوان الناهى عن الفحشاء - فالوضع بإزائه و إن كان ممكنا إلا أنّ لازمه عدم صحّ استعمال لفظ الصلاه - مثلا - فى نفس المعنون إلا بعنايه؛ لأنّ العنوان غير المعنون، و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أنّ استعمال لفظ الصلاه فى نفس الهيئه التركيبه بلا عنايه صحيحه.

مضافا إلى سخافه القول بوضع لفظ الصلاه لعنوان الناهى عن الفحشاء؛ إذ لو كان كذلك لصار قوله تعالى: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** بمنزله أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر، و هذا واضح الفساد كما لا يخفى.

ثمّ قال: «و لكنّ الجامع لا - ينحصر فى الجامع العنوانى و لا - فى الجامع الماهوى الذاتى، بل هناك جامع آخر أيضا و هو مرتبه خاصه من حقيقه الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينه الماهيه، فتكون الصلاه أمرا بسيطا تصدق على القليل و الكثير؛ لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز...» انتهى.

لكنّه مدفوع بأنّه قدّس سرّه إن أراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختصّ بها، بل يعمّ جميع الموجودات. و إن أراد به اشتراكها فى حقيقه الوجود فالأمر أيضا كذلك، و إن أراد به أنّ لتلك المقولات وحدها مرتبه خاصه من الوجود و يكون لها وجود واحد فى الخارج ففيه:

أولا: أنّ الوجود مساوق للجزئيه و التشخص، فهو لا يناسب عموميه

الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات، فإنَّ معناه وضع ألفاظ العبادات لتلك المرتبه الخاصه من الوجود الخارجى، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنَّه غير معقول، فإنَّ اتِّحاد مقوله مع مقوله اخرى فى الوجود بديهي الاستحاله؛ إذ لا ريب فى أنَّ للعرض وجوداً مستقلاً رغم قوامه بالمعروض، مع هذا فللجسم وجود، و للبياض وجود آخر؛ لأنَّهما من مقولتين، و إذا كان الأمر فى باب العرض و المعروض كذلك فكيف الحال فى الصلاه المركبه من مقولات متباينه؟! فتكون للصلاه وجودات متعدده، فلا محاله يكون ما فرض جامعا عنوائياً لها.

هذا، و للمحقِّق الأصفهاني قدس سره (١) بيان آخر فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و محضَّ كلامه أنَّه ذكر فى الابتداء مقدّمه، و هى: أنَّ سنخ المفاهيم و الماهيات، و سنخ الوجودات العيئيه و الواقعيّات فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان، فإنَّ سعه سنخ الماهيات و المفاهيم من جهه الضعف و الإبهام، و لذا كلّما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر.

و أمّا سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية و قلّه الإبهام، و لذا كلّما كان الوجود أشدّ و أقوى كان الإطلاق و السعه أعظم و أتمّ.

ثمّ قال: إنّ الماهيات على قسمين: أحدهما: ماهيات حقيقيه متأصّله، و ثانيهما: ماهيات اعتباريه غير متأصّله، فإنّ كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها، لا بلحاظ ذات الماهيه، كالإنسان -مثلاً- فإنّته لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، إنّما الإبهام فيه من حيث الشكل و شدّه القوى و ضعفها،

ص: ٢٧٦

و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيته و وجودا.

و أما إذا كانت الماهية من الماهيات الاعتبارية المؤتلفه من عدّه امور بحيث تزداد و تنقص كما و كيفا، فمقتضى الوضع لها-بحيث يعمّها مع تفرّقها و شتاتها- أن تلاحظ على نحو مبهم في غايه الإبهام، فيكون الإبهام فيها بلحاظ ذات الماهية، و لكن يعرفها و يشار إليها ببعض العناوين غير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر-مثلا-مائع مبهم من حيث إمكان اتّخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح و مرتبه الإسكار، و لذا لا- يمكن وصفها إلا- لمائع خاصّ بمعرفّيه المسكريّه من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا. و كذلك لفظ «الصلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفا لا بدّ أن يوضع لسنخ عمل معرفّه النهى عن الفحشاء أو فريضه الأوقات الخمسه أو غير ذلك من المعرفّات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم، إلا من حيث كونه مطلوبا في الأوقات الخاصّه.

و الحاصل: أنّ الجامع بين الماهيات الاعتبارية- كالصلاه مثلا- هو سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر، أو من حيث فريضه الوقت.

و لا يخفى أنّ بين كلامه قدّس سرّه و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فرقا واضحا، فإنّه قائل: بأنّا لا نعلم من لفظ «الصلاه» شيئا، و لا طريق لنا للعلم بمعناها، إلا أنّها قابله للإشارة إليها بالآثار، مثل: عنوان ما هو ناهيا عن الفحشاء و نحوه، و لذا استشكل عليه بأنّه إذا كان الأحدها بالآثار فلا يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا...

بخلاف المحقق الأصفهاني قدس سره (١) لأنه قال: بأن العرف يفهمون من لفظ «الصلاه» معنى، إلا أن هذا المعنى لم يكن قابلاً للتوصيف، فكأنه يدرك و لا- يوصف، مع أنه قال بإمكان معرفه المعنى المذكور بغير الآثار أيضاً، مثل: كونه مطلوباً في الأوقات الخاصه، ثم قال قدس سره: «لا دخل للإبهام المذكور في ما نحن فيه بالإبهام الموجود في باب النكره، فإن المتكلم إذا قال: «جاءني رجل» يردّد المخاطب من حيث صفاته و خصوصياته، و لا إبهام له بحسب الواقع. و أما الإبهام المذكور هنا يكون بحسب ذات الماهية و الواقع.

ثم قال قدس سره: و قد التزم بنظيره بعض أكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية- كالوجود و النور- جواباً عن تصوّر شمول طبيعه واحده لتمام المراتب الزائده و المتوسطه و الناقصه، فيكون للوجود ماهية مبهمه، بحيث يستقرّ بإبهامه في الذهن، فلا بدّ من الإشارة إليه ببعض العناوين غير المنفكّه عنها.

ثم قال في آخر كلامه: و أمّا على ما تصوّرناه من الجامع فكلّ واحد من الصحيحى و الأعمى في إمكان تصوير الجامع لهما على حدّ سواء، فإنّ المعرّف إن كان فعلية النهى عن الفحشاء فهي كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، و إن كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعم. انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكنّه مخدوش لوجه:

منها: أنّ المتسرّعه ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلى المعنى قطعاً، و لا- شكّ في أنّها ليست ممياً تدرك و لا- توصف إلاّ بالآثار، كيف! مع أنّ الآيات المبيّنه للآثار، و أوقات الصلاه- مثل: إنّ الصّلاه تنهى عن الفحشاء،

ص: ٢٧٨

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ - كانت نزولها بعد نزول آية الوجوب، فلم يكن لأصحاب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ طَرِيقٌ لِلإِشَارَةِ إِلَى الْمَعْنَى عِنْدَ نَزْوْلِ آيَةِ الصَّلَاةِ، وَلاَزِمَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمْ يَفْهَمُوا مِنْهَا شَيْئًا، وَهَذَا مِمَّا لَمْ يَلْتَزِمَ بِهِ أَحَدٌ، وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الْمَرْكَبَاتِ الْمَتَدَاوِلَةِ بَيْنَ النَّاسِ.

وَمِنْهَا: أَنَّ الْآثَارَ الْمَذْكُورَةَ لَيْسَتْ مِنَ الْآثَارِ الْلازِمَةِ لِلْمَاهِيَةِ - كَالزَّوْجِيَّةِ لِلأَرْبَعَةِ - بَلْ لَيْسَتْ مِنْ آثَارِ الْوُجُودِ الْذَهْنِيِّ، بَلْ هِيَ مَتَرْتَبَةٌ عَلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، فَكَيْفَ يُشَارُ إِلَيْهِ وَتَعْرِفُ الْمَاهِيَةَ بِسَبَبِ آثَارِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؟!!

وَقال اسْتَاذُنَا الْمَرْحُومُ السَّيِّدُ الْبِرُوجَرْدِيُّ قَدَّسَ سِرَّهُ (١) فِي مَقَامِ تَصْوِيرِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ الصَّحِيحَةِ مِنَ الصَّلَاةِ: إِنَّ الصَّلَاةَ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الْمُتَبَايِنَةِ الْمُنْدَرِجَةِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَهَا حَقِيقَةٌ بَاقِيَةٌ إِلَى آخِرِ الصَّلَاةِ مَحْفُوظَةٌ فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ، بَلْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ حَالِهِ تَوَجُّهُ خَاصٍّ يَحْصُلُ لِلْعَبْدِ وَتَوْجُدٌ بِالشَّرْعِ فِيهَا وَتَبْقَى بِبَقَاءِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ، فَتَكُونُ مَرَاتِبَ الصَّلَاةِ بِمَا لَهَا مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ مُشْتَرِكَةً فِي كَوْنِهَا نَحْوَ تَوَجُّهِ خَاصٍّ وَتَخَشُّعٍ مُخْصِصٍ مِنَ الْعَبْدِ لِسَاحَةِ مَوْلَاهُ، يَوْجَدُ هَذَا التَّوَجُّهُ الْخَاصَّ بِإِيْجَادِ أَوَّلِ جِزْءٍ مِنْهَا وَاسْتِمْرَارِهِ إِلَى أَنْ تَخْتَمَ، وَلاَ يَوْجَدُ هَذَا الْأَمْرَ الْبَاقِيَ بِوُجُودِ عَلَى حِدَةٍ وَرَاءَ وَجُودَاتِ الْأَجْزَاءِ حَتَّى تَكُونَ الْأَجْزَاءُ مَحْصِيَّاتٍ لَهُ، بَلْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الصُّورَةِ لِهَذِهِ الْأَجْزَاءِ الْمُتَبَايِنَةِ بِالذَّاتِ، فَهُوَ مَوْجُودٌ بِعَيْنِ وَجُودَاتِ الْأَجْزَاءِ، فَيَكُونُ الْمَوْضُوعُ لَهُ لِلْفِظِ «الصَّلَاةِ» هَذِهِ الْعِبَادَةُ الْخَاصَّةُ وَالْمَعْنَى الْمَخْصُوصُ، وَيَكُونُ هَذَا الْمَعْنَى مَحْفُوظًا فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ، فَكَمَا أَنَّ طَبِيعَةَ الْإِنْسَانِ مَحْفُوظَةٌ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِ الْمُتَفَاوِتَةِ بِالْكَمَالِ وَالنَّقْصِ وَالصَّغَرِ

ص: ٢٧٩

و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته ما دامت الصورة الإنسانيه محفوظه فى جميع ذلك، فكذلك طبيعه الصلاه، و مثل هذا المعنى يمكن أن يفرض فى سائر العبادات أيضا.

و يؤيده اختلاف التعبيرات فى باب الصلاه و سائر المركبات؛ إذ المركب لما كان قوامه و تحققه بتحقيق جميع أجزائه فلذا بعد تحققها يعبر بأنه وجد المركب، و لكن فى باب الصلاه من حين الشروع بها يعبر بأن فلان شرع فى الصلاه، و فى أثنائها يعبر بأنه مشغول بالصلاه، و بعد إتمامها يعبر بأنه فرغ من الصلاه، و لا يعبر بأن الآن تحققت الصلاه. فيستكشف أنّ الصلاه حقيقه واحده وراء هذه الأجزاء و الشرائط التى توجد مع تكبيره الإحرام، و يستمر إلى أن يتحقق التسليم و الفراغ منها، فتكون الأجزاء بمنزله المواد لها، فلذا لا يضر الاختلاف فى كميّتها و كفيّتها فى أصل الحقيقه؛ لأنّ شبيّه الشئ و حقيقته بصورته لا بمادّته. و هذا المعنى متحقق فى الصلوات الصحيحه دون الفاسده.

انتهى.

و يؤيده أيضا الروايات الوارده فى باب الصلاه، بأنّ الصلاه تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، كما أنّ الحجّ تحريمه التلبيه، و تحليله الحلق، أو التقصير.

و يستكشف منها أنّ الصلاه حقيقه خاصه وراء الأجزاء و الشرائط، بل هى بمنزله المواد لها، و معلوم أنّ شبيّه الشئ بصورته لا بمادّته.

و لكنّه مخدوش: أولاً: بأنه لا شكّ فى مدخلية المادّه كالصوره فى شبيّه الشئ، إلا أنّ الأصاله فى الدخلى تكون بالصوره، فكيف يمكن تحقّق الحقيقه بتحقّق الصوره فقط؟!

و بعباره اخرى: إذا كان للركوع أو السجود مدخلية فى حقيقه الصلاه

بعنوان مادّة من المواد فلا- يعقل تحقّق الصورة قبل تحقّق الركوع أو السجود، حتّى على القول بالكشف، فإذا تحقّقت جميع المواد لا يصحّ القول بأنّ هذا كاشف عن تحقّق الصورة قبل تحقّق المادّة.

و ثانياً: بأنّ هذا المعنى مخالف لما ارتكز في ذهن المتشرّعه من أنّ الصلاة عبارته عن الشرائط و الأجزاء الطوليه.

و أمّا ما ذكرناه من المؤيّد له فيستفاد منه: أولاً: أنّ الصلاة مركّبه من المقولات المتباينه و الماهيات المتضادّه، و لكن مع ذلك لوحظت بين أجزائها وحده اعتباريّه كما مرّ.

و ثانياً: أنّ حين الاشتغال بها حرّم الله تعالى علينا امورا متعدّده كالضحك و الاستدبار و نحوهما، فيكون وجود المحرّمات في حال الصلاة و لحاظ الوحده الاعتباريّه مصحّحا للتعبير بأنّ الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم.

و إن أبيت عن ظهوره إلّا- فيما قال به المرحوم البروجردى قدّس سرّه قلنا: إنّ ما ارتكز في ذهن المتشرّعه ينفي هذا الظهور، و تكون أيضاً الوحده الاعتباريّه الطوليه مجوّزه للتعبير بأنّه شرع في الصلاة أو هو في الصلاة أو فرغ من الصلاة، فلا يكون هذا البيان قابلاً للمساعدته و إن كان مأنوساً بالذهن.

و قال استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه: أمّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمه و فيها امور:

منها: أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفه كيفاً و كمّاً، فحينئذ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصحّه و الفساد عليه؛ لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود

ص: ٢٨١

العبادات خارجاً، ولكن تصوير الجامع مربوط بمرحلة الماهية.

و منها: أنّ الصّحّه و الفساد ليست بمعنى النقص و التمام؛ لأنّ بينهما تقابل التضادّ- كما مر- فلا يكون الصّحّه و الفساد من الامور الإضافيه بحيث يجوز أن تكون ماهيه صحيحه من حيثيه و فاسده من اخرى، كما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه؛ إذ يستحيل أن يكون المتضادان- كالسواد و البياض- من الامور الإضافيه كما هو المعلوم.

و منها: أنّه مرّ أنّ الشرائط على أقسام، و أنّ بعض ما هو من الشرائط و يكون دخيلاً في اتّصاف الصلاه بالصّحّه خارجاً، غير داخل في محطّ البحث و التسميه؛ لما عرفت من أنّ البحث هنا يكون في المرتبه المتقدمه على الوجود الخارجى، و ما يعرضه الصّحّه و الفساد. فعلى هذا لا مناصّ من الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى؛ لما علمت من أنّ الماهيه التى وضعت لها لفظه «الصلاه» إذا وجدت فى الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا- محاله بالفساد، و لا يمكن اتّصافها بالصّحّه فى هذا الحال، و هذا بعينه مقاله الأعمى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الألفاظ التى توضع للمركبات الحقيقيه أو الاعتباريه تكون على أنحاء مختلفه؛ إذ اللفظ الذى يوضع للمركب تارة يلاحظ المركب بمادّه معيّنه و هيئته مخصوصه، بحيث لو تغيّرت الهيئه أو المادّه بزياده أو نقيصه لم يكن الموضوع له للفظ، و إطلاق اللفظ عليه يكون على نحو المسامحه، و تارة يلاحظ المركب بمادّه معيّنه فقط، و تارة يلاحظ المركب بهيئته مخصوصه فقط، و قد يوضع اللفظ للمركب بدون لحاظ مادّه معيّنه و هيئته مخصوصه فيه، بل لوحظ المركب بنحو اللابشرط، و الملاك فيه ترتّب غرض

خاصّ و أثر مخصوص بأى مادّه و هيئه حصلت، و ذلك مثل البيت و السياره و أمثال ذلك، فإنّ البيت بيت سواء اخذت مواده من الحجر أو الطين أو الجصّ أو الخزف، بنى على هيئه المربع أو المثلث أو غيرهما.

ثمّ قال: لا مانع عن القول بأنّ الصلاه و أضرابها موضوعه للمركبات الاعتباريّة الشرعيّه التي لا تكون محدوده من حيث الهيئه و المادّه حتّى بصوره أنّه يقال: الصلاه ماهيّه إذا وجدت في الخارج لا تنطبق إلّا على الأفراد الصحيحه؛ إذ قلنا بخروج بعض الشرائط الدخيله في الصّحّه عن الموضوع له، فيصدق على الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها.

ثمّ قال: و لكنّ هذا الجامع لا ينطبق على صلاه الغرقى؛ إذ الغريق إذا لم يكن قادرا عليها إلّا بالتوجّه القلبي فكيف ينطبق عليه عنوان الصلاه؟! إلّا أنّه ليس بصلاه حقيقه، و إطلاق لفظ الصلاه عليه يكون من باب المسامحه. و الإشكال المهمّ الموجود في المقام هو: أنّ الشرائط الدخيله في الموضوع له عند الصحيحى - كالطهاره - لا تكون قابله للرؤيه؛ إذ لا دخل لنفس الشرائط فيه، بل للتقيّد بها و معيّتها دخل في الموضوع له، فحينئذ بأيّ طريق نعلم واجدها من فاقدها مع أنّه لا فرق بين الواجد و الفاقد من حيث التركيب الخارجى أصلا. هذا تمام كلامه - دام ظلّه - في المقام.

و معلوم أنّ هذا الجامع بعد توجّه الإشكاليين المذكورين في كلامه - دام ظلّه - عليه لا يكون قابلا للمساعده كسائر الجوامع المذكوره في المقام.

و الحاصل: أنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح حسب ما ذكرنا من كلام صاحب الكفايه و الأجلاء من تلامذته يكون مخدوشا.

و لكنَّ التحقيق في المقام أنَّه قد يكون الغرض من تصوير الجامع على القول بالصحيح إثبات القول بالصحة، كما هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني (١) فإنَّه قال: لا- بدَّ على كلا- القولين من قدر جامع في السبب، و لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره. و أمَّا تصوير الجامع على القول بالأعم ففي غاية الإشكال، ثمَّ استفاد منه أنَّ الحقَّ مع الصحيحى؛ إذ يمكن له تصوير الجامع بخلاف الأعمى.

و جوابه: أوَّلاً: أنَّه لا يمكن للصحيحى أيضا تصوير الجامع كما مرَّ أن ذكرناه أكثر ممَّا قيل في تصويره و جوابه مفصَّلا.

و ثانياً: أنَّ المهمَّ في هذا البحث بحث الحقيقة و المجاز؛ إذ القائل بالحقيقه الشرعيه يقول: إنَّ الصلاه حقيقه في الصحيح و مجاز في الأعم، أو حقيقه في الأعم، فيكون تصوير الجامع أيضا من علائم الحقيقه كالتبادر و نحوه، بأنَّه إذا كان تصوير الجامع على القول بالصحيح ممكنا فالصلاه حقيقه في الصحيح، و إذا كان تصوير الجامع على القول بالأعم ممكنا فهي حقيقه في الأعم، مع أنَّه لا دخل لتصوير الجامع و عدمه في تشخيص الحقيقه عن المجاز، فتصوير الجامع لهذا الغرض لا فائده فيه.

و أمَّا إذا كان الدليل على القول بالصحيح التبادر و صحه السلب عن الفاسد و أمثال ذلك كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع و العلم به و لو من طريق الإشاره إليه بآثاره و خواصه، فإنَّنا نستكشف من ضمِّ عموميه الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات إلى أنَّها لا- تنطبق على الأفراد الفاسده، أنَّ الجامع موجود و لا-حظه الشارع حين الوضع، و لا ضروره تدعو

ص: ٢٨٤

إلى العلم بها أصلا.

و لو قيل: إنَّ الجامع إذا كان مبهما فكيف ينسب إلى الذهن و لا مناسبه بين إبهام الشيء و تبادره إلى الذهن كما لا يخفى!؟

قلت: لا- مانع من ذلك، فإننا نرى كثيرا ما تبادر معنى فى الذهن مع أنّ كنهه و حقيقته مبهم عندنا، و منها حقيقه الوجود، فإنها بكنهها غير معلومه عندنا، مع أنّها من أظهر المعانى و المفاهيم كما هو المعلوم.

نعم، لقائل أن يقول: إنّه لا- يعقل تصوير الجامع على القول بالصحيح أصلا، بل هو مستحيل، كما أشار إليه صاحب الكفايه و أجاب عنه.

و توضيح ذلك: أنّ الجامع إمّا أن يكون أمرا مركبا أو أمرا بسيطا، و كلاهما أمر غير معقول، فإن كان الجامع أمرا مركبا ذا أجزاء ففيه: أولا- أنّ كلّ ما فرض جامعا فله حالتان: أنّه إذا كان واجدا لجميع الأجزاء فيتّصف بالصحّه، و إذا كان فاقدا لبعض الأجزاء فيتّصف بالفساد.

و ثانيا: أنّه يكون فى حاله صحيحا و فى حاله فاسدا.

و إن كان الجامع أمرا بسيطا فهو إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له، و الأوّل غير معقول؛ لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب فى متعلقه، مع استلزامه الترادف بين لفظه «الصلاه» و المطلوب، و عدم جريان البراءه مع الشكّ فى أجزاء العبادات و شرائطها، و الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين؛ لعدم الإجمال حينئذ فى الأمور به فى العبادات، و إنّما الإجمال و الشكّ فيما يتحقّق به- أى فى المحصّل- و فى مثله لا مجال للبراءه كما حقق فى محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشكّ فى أجزاء العبادات.

ص: ٢٨٥

و الثاني أيضا غير معقول؛ إذ لا- بد لنا في مقام العمل من القطع بتحقق عنوان ملازم للمطلوب، ففي صورته الشك في جزئيه السوره-مثلا-لا بد من القول بالاحتياط؛ إذ هو شك في المحصل، مع أنهم قائلون بالبراءة في الشك فيها.

و إذا لم يمكننا الجواب عن هذا الإشكال فهو أقوى شاهد على بطلان القول بالصحيح، فلا مناص عن القول بالأعم؛ إذ الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات كانا عامين، فلا بد لنا من الجامع و لو بصوره الإمكان.

و لكن المحقق الخراساني قدس سره (1) قال في مقام الجواب عنه: إننا نختار من الفروض الثلاثة الشق الأخير منها، و هو كون الجامع أمرا بسيطا و ملازما مساويا للمطلوب، و في صورته الشك في الأجزاء نقول بجريان البراءة أيضا.

بيان ذلك: أن مورد جريان أصاله الاشتغال هو صورته تعدد وجود السبب و المسبب و امتيازهما وجودا، كالطهاره من الحدث فإنها-بناء على كونها حاله نفسائيه-مغايره وجودا لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوهما، فإذا شك في دخل شيء جزء أو شرطا في أسباب الطهاره فمحصّلها تجرى فيه أصاله الاشتغال.

و أمّا الجامع في المقام فيكون متّحدا مع المركبات الخارجيه وجودا-كاتحاد الطبيعى مع أفراد-حيث لا وجود له إلا بوجود أفراد، فالشك في الأجزاء لا محاله يرجع إلى الشك في دخل شيء في نفس الأمور به، فتجربى فيه البراءة.

فالجامع هو مفهوم واحد بسيط و متّحد مع الأفراد المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات. و من هنا نرجع إلى ثمره النزاع بين الصحيحى

ص: ٢٨٤

و الأعمى، و لا تتعرض لنقل الجوامع المذكوره فى المقام على القول بالأعم، فإنه: أولاً: أن ما قال به صاحب الكفايه قدس سره فى بحث الثمره يرتبط بما نقلناه عنه آنفا فى جواب القائل بالاستحاله.

و ثانياً: أنه لا- فائده فى نقل الجوامع المتصوره على القول بالأعم و نقدها؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون باطلا- كما قال به المحقق الخراسانى قدس سره فلا ثمره فى نقلها- و إما أن يكون صحيحاً، فما ذا يستفاد من تصوير الجامع بعد أن لم يكن صحه تصوير الجامع دليلاً لصحه قول الأعمى، كما قلنا فى تصوير الجامع على القول بالصحيح، فلا فائده فى إطاله الكلام فى هذا المقام.

ثمره المسأله:

ذكروا لها عدّه ثمرات:

منها: أنه بناء على الأعم لا- بدّ من الرجوع إلى البراءه فى مورد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين إذا كان الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، و أمّا بناء على الصحيح فلا بدّ من الرجوع إلى الاشتغال فى المورد المذكور.

و لكنّ الالتزام بهذه الثمره يستلزم ألا تكون مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين مسأله مستقله، بل هى متفرّعه على مسأله الصحيح و الأعم، و لذا أورد عليها صاحب الكفايه بأنه لا وجه لجعلها ثمره البحث هنا؛ إذ القول بالبراءه أو الاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لا يبتنى على القول بالأعم أو الصحيح فى هذه المسأله، بل لا ربط بين المسألتين أصلاً، بحيث يجوز للصحيح القول بالبراءه فى تلك المسأله، و للأعمى القول بالاشتغال فى تلك المسأله، و لذا ذهب المشهور إلى البراءه مع ذهابهم إلى الصحيح، فإنّ مورد البراءه غير مورد الاشتغال كما مرّ تفصيله.

و لكنَّ المحقّق النائيّ قدس سرّه قال بترتّب هذه الثمره على المسأله، و أنّه لا بدّ للصحيحى من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنّه لا بدّ للأعمى من الرجوع إلى البراءه، فإنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح لا يمكن إلاّ بتقييد المسّمى، إمّا من ناحيه العلل و المصالح-مثل عنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر و نحوه من علل تشريع الصلاه-و إمّا من ناحيه الآثار و المعلولات، مثل قوله عليه السّلام: «إن قبلت الصلاه قبل ما سواها». و حيث إنّ هذه العناوين خارجه عن المأتى به، و مأخوذه فى المأمور به، و بناء على ذلك فالشكّ فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً لا محاله يوجب الشكّ فى حصول العناوين المذكوره، فيرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ فى المحضّل، و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءه.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه-([1](#)) كلام آخر هاهنا. و محصّيله: أنّ الصحيحى إذا لم يمكن له تصوير الجامع إلاّ بتقييد المسّمى بعنوان بسيط خاصّ إمّا من ناحيه علل الأحكام، أو من ناحيه معلولاتها كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه فلا مناص له إلاّ-الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنّه للأعمى لا- مناص إلاّ الرجوع إلى البراءه، و لكن حسب ما قلنا فى تصوير الجامع لا إلزام فى اختيار قاعده الاشتغال أصلاً، بل يجوز لنا القول بجريان أصاله البراءه.

توضيح ذلك: أنّه قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الجامع عبارته عن المركّب الاعتبارى الشرعى الذى لا يكون محدوداً من حيث الهيئته و المادّه، إلاّ أنّه يترتّب عليه غرض خاصّ و أثر مخصوص، كالدار التى وضعت لمركّب كذا لغرض السكونه فيها من دون تقييده بمادّه خاصه و هيئته مخصوصه، و حينئذ

ص: ٢٨٨

إذا شكَّ في جزئيه شيء للمأمور به أو شرطيته فلا- مانع من جريان أصاله البراءه فيه عقلا، و لا يرجع الشكُّ هنا إلى الشكِّ في محصّل المسْمَى؛ إذ ليس له وجود سوى وجود الأجزاء المحقّق في الخارج.

و بعباره اخرى: كان المأمور به متّحدا مع المأتى به من حيث الوجود، فيكون متعلّق الأمر تسعه أجزاء منه متيقّنه-مثلا-و أمّا الجزء العاشر منه فمشكوك، و هو مورد جريان أصل البراءه.

و لكنّ الظاهر-على ما ذكره المحقّق الخراساني في مقام تصوير الجامع-عدم إمكان جريان البراءه و إن قلنا باتّحاد الجامع مع الأجزاء الخارجيه من حيث الوجود و إمكان الإشاره إليه من طريق العلل و المصالح؛ إذ المبني للقائلين بالبراءه في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر هو عباره عن انحلال العلم إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك، بأنّ تعلّق الأمر بتسعه أجزاء-مثلا-مقطوع، و تعلّقه بالسوره مشكوك، فيجرى في معلوم الجزئيه حكم العلم و في المشكوك حكم الشكِّ، و حكم الشكِّ في التكليف هو جريان أصاله البراءه فيه.

و لكنّ المحقّق الخراساني بعد قوله بأنّ الجامع أمر بسيط ملازم للمطلوب لا يمكنه القول بالانحلال؛ إذ لا معنى للانحلال في أمر بسيط، بل مورده هو الأمر المركّب، فالانحلال لا- يناسب بساطه الجامع؛ إذ هو فرع التركّب و التعدّد، فلا بدّ له من الرجوع إلى الاشتغال.

و الحاصل: أنّ جريان الاشتغال لا ينحصر بالشكِّ في المحصّل و المحصّل و تعدّد الوجود بينهما، بل لا بدّ له قدس سرّه أيضا من القول بالاشتغال بعد قوله بأنّ المأمور به أمر بسيط؛ إذ المبني للبراءه هو الانحلال، و لا- معنى له هنا كما قال به أيضا المحقّق النائيني قدس سرّه. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

و لكن الصحيح أنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه قائل بكون المأمور به أمرا بسيطا لازما مساويا للمطلوب، و أنّه متّحد مع المأتي به الذي تركّب من مقولات متباينه، فقد مرّ منه قدّس سرّه: أنّ وجود الجامع ليس إلّا الوجود المركّب الخارجي، بل كان تحقّقهما بوجود واحد، إلّا أنّه يمكن أن يقال بعدم معقوليته هذا المعنى بين المأمور به و المأتي به، و لكنّ الظاهر أنّ هذا المعنى مسلّم عند المحقق النائيني و الإمام-دام ظلّه- و لذا لم يعترض عليه من هذه الجبهة. و إذا كان الأمر كذلك فلا مانع من تحقّق الانحلال هاهنا أيضا؛ إذ لا فرق بين كون المسمّى أمرا مركّبا، أو أمرا بسيطا متّحدا مع المركّب، فيجرى الانحلال فيهما معا كما هو المعلوم.

فالحقّ مع المحقق الخراساني، و ترتّب هذه الثمره على النزاع ليس بصحيح، فلا يكون جريان البراءه أو الاشتغال في صوره الشكّ في الجزئيه متفرّعا على القول بالصحيح أو الأعمّ هنا.

و منها-أى الثمره-: ما ذكره جماعه-منهم المحقق الخراساني قدّس سرّه- و هو: أنّه لا يجوز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح؛ لنفي جزئيه شيء مشكوك أو شرطيته؛ لعدم إحراز المسمّى مع الشكّ في الجزئيه أو الشرطيه، و يجوز التمسك به على القول بالأعمّ إذا لم يكن المشكوك محتمل الركبيته، فإنّ موضوع الخطاب عليه بعد تماميه مقدّمات الحكمه محرز.

و توضيح ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات:

الاولى: كون المتكلّم في مقام البيان.

الثانيه: عدم قدر متيقّن في مقام التخاطب مع تعلق الحكم بالجامع القابل للانقسام إلى قسمين أو أقسام.

الثالثه: عدم نصب قرينه على التعيين.

فإذا تحققت هذه المقدمات يجوز للأعمى التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمال دخله في المأمور به جزء أو شرطاً، فإنه قائل بأن المأمور به عبارته عن الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإذا احرز جزئيه عدّه من الامور و شرطيه عدّه اخرى و شكّ في جزئيه السوره-مثلاً-فلا مانع من التمسك بالإطلاق؛ لإثبات عدم جزئيتها؛ لأنه شكّ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

نعم، لو شكّ في كون الشيء ركناً للصلاه أم لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع حينئذ إلى الشكّ في صدق اللفظ، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق كما لا يخفى.

و أمّا للصحيح فلا يجوز التمسك بالإطلاق في صورته الشكّ في جزئيه شيء من الأشياء، أو شرطيه شيء بعنوان الدخول في المسمّى؛ لأنّ المقدمه الثانيه على هذا القول مفقوده؛ إذ الأمر عليه لم يرد إلا على الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط، فلو شكّ في جزئيه شيء أو شرطيته فلا محاله يرجع الشكّ إلى الشكّ في صدق اللفظ على الفاقد المشكوك فيه؛ لاحتمال دخله في المسمّى، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق، مع أنّه كان التمسك بالإطلاق متفرّعا على إحراز عنوان المطلق؟! فإذا شكّ في رقيّه «زيد» و حرّيته لا يجوز التمسك بإطلاق «اعتق رقبه».

نعم، إذا شكّ في أخذ قيد الإيمان فيها بعد إحراز رقيّه «زيد» يجوز التمسك به، كما أنّه إذا شكّ في عالميّة «زيد» لا يجوز التمسك بعموم «أكرم العلماء»، بل يجوز التمسك به في صورته الشكّ في إكراهه بعد إحراز عالميته، و إلاّ يوجب التمسك به في الصوره الاولى التمسك بالعام، أو المطلق في الشبهه المصداقيه،

و هو كما ترى. و هكذا في ما نحن فيه لو تمسك الصحيحى في صورته الشك في جزئيه السوره-مثلا- بإطلاق أقيموا الصلاة
لنفي جزئيتها كان هذا من التمسك بالدليل العام في الشبهه المصداقيه، فإنه قائل بدخاله جميع الأجزاء و أكثر الشرائط في
المسمى، و لا يصدق عنوان الصلاة على فاقد بعضها أصلا.

و اورد على هذه الثمره بأنه لا فرق في جواز التمسك بالإطلاق بين القول بالصحيح أو الأعم، فإننا نرى أن الصحيحى كالأعمى
يتمسك به فيما إذا احتمل جزئيه شىء أو شرطيته زائدا على القدر المتيقن، و لذا يتمسك الفقهاء قدس سرهم بإطلاق صحيحه
حماد (1)- التى وردت في مقام بيان الأجزاء و الشرائط، حيث إن الإمام عليه السلام بين فيها جميع أجزاء الصلاة و شرائطها ما عدا
الاستعاذه- على عدم وجوبها، بلا فرق في ذلك بين الصحيحى و الأعمى.

و هو مدفوع بما ذكرنا بعنوان الملاك؛ لعدم جواز التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح، أعنى كونه من التمسك بالمطلق في
الشبهه المصداقيه الذى لم يقل به أحد؛ إذ لا- يمكن التمسك بالإطلاق قبل إحراز عنوان المطلق، فكيف يمكن للصحيحى
التمسك به إذا شك في جزئيه الاستعاذه- مثلا- مع أن هذا الشك يرجع إلى الشك في صدق اللفظ؟! و حينئذ لو رأينا في مورد
تمسكهم به فلا بد من توجيهه بنسيانهم مبناهم هنا، و أمثال ذلك.

و أمّا الاستشهاد عليه بتمسك الفقهاء-رضى الله عنهم- بإطلاق صحيحه حماد فهو خلط بين الإطلاق المقامى و الإطلاق
اللفظى، مع أن الأول متقوم بسكوت المتكلم عن البيان حينما يورد الحكم على نفس الأجزاء و الشرائط أو الأفراد، و الثانى متقوم
بإحراز صدق المطلق على المورد المشكوك، و كل من

ص: ٢٩٢

الإطلاقين أجنبيّ عن الآخر، و جواز التمسّك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّك بالآخر.

و الإطلاق في الصحيحه من قبيل الأوّل، فإنّ الإمام عليه السّلام كان في مقام بيان الأجزاء و الشروط، فكلّ ما لم نبيّنه يستكشف منه عدم دخله في الأمور به، و التمسّك به مشترك بين القائل بالصحيح و القائل بالأعمّ.

و أمّا الإطلاق اللفظي الذي هو محلّ البحث فلا يجوز التمسّك به على القول بالصحيح دون الأعمّ.

هذا، و اورد عليها أيضا بأننا سلّمنا إمكان التمسّك بالإطلاق للأعمّى دون الصحيحى، و لكن إذا كان الإطلاق جامعا لشرائط التمسّك به - أى تماميه مقدّمات الحكمه - و لا يخفى أنّ أدلّه العبادات جميعا فى الكتاب و السنّه كانت مجمله و لم يرد شىء منها فى مقام البيان، فلا - يجوز التمسّك بإطلاقها على كلا - القولين، فإنّها جميعا فى مقام الجعل و التشريع و لم تنظر لها إلى خصوصياتها من الكمّيّه و الكيفيّة.

و اجيب عنه بأنّ ألفاظ العبادات و إن لم يرد شىء منها فى مقام البيان و جميعها مجمله، إلّا أنّ إمكان ترتّب هذه الثمره يكفينا لكون المسأله اصوليه، فإنّ الملاك فيها إمكان وقوعها فى طريق استنباط حكم فرعى كلى لا فعليته.

و لكنّ الظاهر أنّه ليس بتامّ؛ إذ كيف يمكن أن تكون الكبرى الكليّه بعنوان الثمره و لم تكن له الصغرى و المصداق أصلا؟! افلا فائده فى البحث بطولها مع كون ثمرتها بدون المصداق.

و الحقّ فى الجواب: أوّلا - بأنّ ألفاظ العبادات لا - تنحصر بلفظ الصلاه، بل جميعها حتّى ألفاظ العبادات التى كان وجوبها غيريّا داخله فى محلّ النزاع، فيكون التتبع الكامل و دقّه النظر و الإحاطه بجميع ألفاظ العبادات للإنسان

الواحد محالا عاديا، فهذا ادعاء عظيم و غير معقول عند العقلاء.

و ثانيا: بأن من الآيات الكريمة ما وردت في الكتاب و كانت في مقام البيان، مثل آيه الوضوء و التيمم، نحو قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، و نحو قوله تعالى:

فَتَيْمَّمُوا صِعْدًا طَيِّبًا فَأَمْسِئُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ (٢)، فإذا شك في جزئيه شيء فيهما فلا- مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيات، و هكذا في آيه الصوم كقوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٣)، فلو شكنا في اعتبار شيء غير ما ذكر في الآيات- كالكف عن الارتماس في الماء فيها- فلا مانع من التمسك بإطلاقها على عدم اعتبارها، كما أنه لا مانع من التمسك بإطلاق أحل الله البيع في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها.

هذا، مضافا إلى ما في السنه و الأخبار من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان.

و اورد على هذه الثمره أيضا: أن الأعمى كالصحيحى فى عدم إمكان تمسكهم بالإطلاق عند الشك فى جزئيه شيء أو شرطيته، فإن النزاع بين الصحيحى و الأعمى إنما هو فى مقام التسميه و الوضع، و أما الثمره المذكوره فإنما هى مربوطه بمقام تعلق الأمر و التكليف بالمأمور به، فلا- إشكال و لا- خلاف فى أن متعلق الأمر هو عبارته عن الصلاه الصحيحه عند الصحيحى و الأعمى؛ إذ الشارع لا يأمر بالصلاه الفاسده، و لا بما هو الجامع بينه و بين الصحيح قطعا.

ص: ٢٩٤

١- ١) المائده: ٦.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) البقره: ١٨٣.

و الحاصل: أنّ في مرحلة النزاع بينهما لا محلّ للتمسّك بالإطلاق، و في مرحلة تحقّق الإطلاق لا نزاع بينهما في أنّ المأمور به هي الصلاة الصحيحه، و في هذه المرحله لا يجوز التمسّك بالإطلاق على كلا القولين فلا ثمره في البين.

و جوابه يحتاج إلى الدقّه و التأمل، فإنّ المأمور به على كلا القولين و إن كان هو الصلاة الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في أنّ صدق اللفظ على الفاقد لجزء المشكوك معلوم عند الأعمى و غير معلوم عند الصحيحى.

توضيح ذلك: أنّ القائل بالصحيح يدعى أنّ ماهيته الصلاة و مفهومها، ما في قوله تعالى: أقيموا الصّلاة عباره عن معنى لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه و الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، فإذا شكّ في جزئيه شيء - كالسوره للصلاه- فلا يجوز له التمسّك بإطلاق أقيموا الصّلاة؛ إذ الشكّ في الجزئيه مساوق للشكّ في صدق عنوان الصلاة، فلا- معنى للتمسّك به في الشكّ في المصدق.

و أمّا القائل بالأعمّ فيدعى أنّ لفظ «الصلاه» وضع للأعمّ من الصحيحه و الفاسده، و لكنّ المراد من الصلاة في قوله تعالى: أقيموا الصّلاة هو الصلاة الصحيحه، و لا- يخفى أنّه لم يلتزم بمجازيه استعمال ألفاظ العبادات في تلك الموارد، بأنّ استعمال لفظ الموضوع للأعمّ أو المطلق في الخاصّ أو المقيد مجاز، كما أنّه لم يلتزم أحد بحذف وصف الصحيحه في الموارد التي ذكر فيها كلمه الصلاة فإنّه ممّا لم يلتزم به العالم فضلا عن الفاضل، بل الظاهر أنّ المتكلم إذا قال: «اعتق رقبه» ثمّ قال: «لا- تعتق الرقبه الكافره» تحققت هنا إرادته استعماليه و إرادته جدّيه، و لا- شكّ في أنّ الإراده الاستعماليه تعلّقت بمطلق الرقبه بعنوان بيان حكم كلّى، فإنّ لم يتحقّق دليل المقيد كانت الإراده الجدّيه تابعه للإرادته

الاستعمالية، وإن تحققت فيوجب التضييق في دائره الإراده الجدّيه، ولا- يوجب التجوّز أو التضييق في المطلق و الإراده الاستعمالية، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه في باب العامّ و الخاصّ.

فالصحيح في مقام تصوير الجامع يقول: إنّ الصلاه وضعت للأركان -مثلا- فيكون معنى قوله تعالى: أقيموا الصّلاة أقيموا هذه الأركان الخمسه، سواء تحققت بقيه الأجزاء أم لا، فهو مطلق من هذه الحثيه، فإذا شكّ في جزئيه شيء يتمسك لنيفها بإطلاق أقيموا الصّلاة إذا لم يكن المشكوك محتمل الركتيه؛ إذ الصلاه الفاقده للسوره -مثلا- بلحاظ واجديتها للأركان يصدق عليها لفظ الصلاه قطعاً. و بالنتيجه يحكم قوله تعالى: أقيموا الصّلاة بإتيان الأركان بلحاظ الإراده الاستعمالية، و أمّا الأدله المقيدة، مثل:

«لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (١)؛ و «لا صلاه إلا بطهور» (٢) و أمثال ذلك، فتوجب التقييد و التضييق في الإراده الجدّيه فقط، و لا دليل على التمسك لجزئيه السوره بعدم اعتبارها بإطلاق أقيموا الصّلاة، و هذا معنى كون المأمور به صحيح عند الأعتمى، فيترتب على البحث الصحيح و الأعتمى ثمره مهمه.

أدله القولين

إذا عرفت مقدّمات البحث و ثمراته فلنبدأ في ذكر أدله القولين:

فقد استدلل المحقق الخراساني قدّس سرّه (٣) للقول بالصحيح بوجه: منها: التبادر، و قال: «إنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، و معلوم أنّه

ص: ٢٩٦

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

٢- (٢) الوسائل ٣٦٥: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- (٣) كفايه الاصول ٤٣: ١-٤٥.

من علائم الحقيقه، بل لعلّه كان علامه وحيدہ لها».

ثمّ استشكل عليه بأنّه كيف تصحّ دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع ما تقدّم في مقام تصوير الجامع على هذا القول من أنّ الجامع لا- طريق للعلم به؟! إلاّ- أنّه قابل للإشاره إليه من طريق الآثار كالناهي عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و أمثال ذلك، فالجمع بين تبادر الصحيح منها و بين عدم العلم بالجامع بعينه جمع بين المتناقضين لمنافاه التبادر مع إجمال المعنى.

و قال قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: إنّ المنافاه بينهما إنّما تتحقّق فيما إذا كان المجمل مجملا من جميع الجهات، و أمّا إذا كان مجملا من جهه و مبيّنا من جهه اخرى -مثل منشئيتها للآثار كالمعراجيه و غيرها- فيكفي ذلك في صحّحه دعوى التبادر. نعم، يتوجّه هذا الإشكال إلى الأعمى، فإنّه لو ادّعى التبادر على مدّعاه بعد كون الجوامع المتصوّره عندهم جميعا مخدوشه، فيستشكل عليه بأنّ الجامع إذا لم يكن مبيّنا لا بالذات و لا بالآثار كيف يتبادر إلى الأذهان؟! هذا محصل كلامه قدّس سرّه.

و لكن أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه- (1) و إشكاله يبتنى على مقدّمين:

الاولى: في أنّ الماهيّات في وعاء تقرّرها متقدّمه على الوجود، و لا- يكون وعاء تقرّرها في عرض تحقّق الوجود، بل هي بعنوان الموصوف متقدّمه من حيث الرتبه على الوجود، و يشهد له قولهم: بأنّ الماهيه من حيث هي ليست إلاّ- هي، لا- موجوده و لا معدومه، يعنى: لا ارتباط بينها و بين الوجود و العدم

ص: ٢٩٧

فى وعاء تقرّرها، بل الوجود و العدم يعرضان لها بعنوان الوصف. و لذا يقال:

الماهية قد تكون موجوده و قد تكون معدومه، أو يقال: الماهية موجوده، و لا يقال: الوجود ماهية، فالماهية متقدّمة على الوجود كتقدّم الجسم على الأ-عراض، فكما أنّ لوازم الماهية متأخره عنها نحو تأخر الزوجية عن الأربعة، فكذلك الوجود متأخر عنها، بل تأخره أظهر منه؛ لأنّه قابل للانفكاك عنها بخلاف لوازمها، و هكذا هى متقدّمة على لوازم الوجود بمرتين؛ لتوسّط الوجود بينها و بين لوازم الوجود، كما هو المعلوم.

المقدّمة الثانية: فى أنّ الانتقال من شىء إلى شىء آخر يحتاج إلى العلّة و الدليل، فلا يمكن الانتقال إلى ماهية الإنسان من الحجر. نعم، يصحّ الانتقال من ماهية الأربعة إلى لازمها-أى الزوجية-لشده الانس و الارتباط بينهما، و أمّا الانتقال من العلّة إلى المعلول أو بالعكس فى برهان الإينّ و اللّم فهو مربوط بالوجود، فإنّنا نستكشف وجود المعلول من وجود العلّة أو بالعكس؛ إذ المشكوك هو الوجود لا- الماهية، فالانتقال إلى الماهية يحتاج إلى الدليل، و لا يخفى أنّ التبادر مربوط بعالم الماهية، فإنّ ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس وضعت للماهيات، فلا دخل لها فى عالم الوجود، فنستكشف بواسطه التبادر -كمراجعه الكتب اللغوية- أنّ الألفاظ لأى ماهية وضعت.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا- شكّ فى أنّ النهى عن الفحشاء، و المعراجية و أمثالهما من لوازم الوجود الخارجى، لا- من آثار الماهية، فكيف يمكن الانتقال من آثار الوجود الخارجى إلى الماهية مع تأخرها عن الماهية الموضوع لها بمرتين؟! أفلا معنى للانتقال من العرض المفارق-أى الوجود- إلى المعروض-أى الماهية-فضلا عن لوازم العرض، فلا يعقل تبادر الماهية

المجهوله بالذات و بالآثار من لفظ الصلاه-مثلا-.

و من هنا يعرف حال صحه السلب عن الفاسد أيضا؛ إذ القول بأنّ الصلاه الفاسده ليست بماهيّه الصلاه متوقّف على العلم بالماهيّه بوجه من الوجوه، و إذا كانت الماهيّه مجهوله بالذات و بالآثار لتأخرها بمرتبين عن الماهيّه-كما مرّ آنفا-فلا- يعقل سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، بل هو مستحيل كما لا يخفى.

ثمّ قال: يمكن تصحيح دعوى التبادر و صحه السلب إمكانا لا وقوعا؛ إذ ليس كلّ ممكن بواقع، و هو متوقّف على بيان مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الغرض من الوضع-كما مرّ-عبارة عن التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ الإنسان بعد لحاظه أنّ إيفاء المقاصد من طريق الإشاره بالأعضاء مشكل بل مستحيل في بعض الموارد جعل الألفاظ علامه للمعاني لسهولة التفهيم و التفهّم بها، و هذا أمر جعلى اعتبارى.

ثانيهما: أنّ الواضع فى مقام وضع اللفظ لمعنى كلى لا ضروره له أن يكون عالما بالموضوع له بجنسه و فصله و سائر الجهات، كما أنّ الواضع للأعلام الشخصيه-مثل الأب-لا يكون عالما بخصوصيات جنس المولود و فصله و خلقه و حتّى خلقه أحيانا مع ذلك يضع لفظ «على»-مثلا-لمولوده.

و كذلك فى وضع أسماء الأجناس، بلا فرق بينهما من هذه الحيثيه؛ إذ لا إشكال فى قول الواضع-مثل يعرب بن قحطان-فى مقام وضع كلمه الإنسان لوجود كذا: وضعت لفظ «الإنسان» لنفسى و أمثالى، مع أنّه لا دليل لنا على علمه بجنسه و فصله، إلا أنّ واضع ألفاظ العبادات على تقدير ثبوت الحقيقه الشرعيّه هو الشارع، و لا شكّ فى أنّه عالم بماهيّه الموضوع له بتمامها و كمالها،

و لكن لا دخل لعلمه بالوضع أصلا.

ثم استفاد من هاتين المقدمتين في ما نحن فيه، وقال: كما أنّ في الوضع لا- يلزم أن يكون الواضع واقفا و عالما بالموضوع له كذلك في التبادر لا- يلزم أن يكون المعنى المتبادر معلوما بجنسه و فصله حتّى يتبادر إلى الأذهان؛ إذ لا شكّ في أنّ العوام ينسب إلى أذهانهم من كلمه «الإنسان» معنى مخصوص، مع أنّهم لم يفهموا من الجنس أو الفصل شيئا، فيمكن أن يكون الموضوع له لكلمه الصلاه- مثلا- أيضا غير معلوم بتمام جهاته للمتشرّعه، و لكن يتبادر منها إلى أذهانهم معنى مخصوص يناهى معنى الصوم و الزكاه و أمثال ذلك، فلا يضّرّ كون معنى الصلاه مبهما في ظرف التبادر، و بذلك تندفع الاستحاله المذكوره و يصحّ دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلاّ أنّه لا دليل على وقوعه في الخارج كذلك؛ لأنّ الصحيحى يدعى تبادر معنى الصحيح من اللفظ و صحّه السلب عن الفاسد، و الأعمى يدعى تبادر الأعم منه، و عدم صحّه السلب عن الفاسد، و لكنّ الإنصاف و الوجدان يحكم بخلافهما، فكلّ منهما يحتاج إلى دليل آخر. انتهى.

الكلام في أدلّه القول بالصحيح

و من الأدلّه التي استدلّ بها على كون ألفاظ العبادات أسام للصحيح طائفتان من الروايات:

الاولى: الأخبار المثبتة لبعض الآثار و الخواصّ للمسمّيات، مثل كون «الصلاه معراج المؤمن»، و «الصوم جتّه من النار» إلى غير ذلك.

الثانيه: الأخبار النافيه للماهيته و الحقيقه في صورته فقدان بعض الأجزاء

الغير الركبيّ و بعض الشرائط، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) و «لا صلاة إلا بطهور» (٢)، و نحوهما.

و أمّا تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى حسب ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية: أنّه جعل ماهيّة الصلاة-مثلا-موضوعا، و آثار وجودها الخارجى -كالمعراجيّة-محمولا فى القضيه، مع أنّا نرى ترتّب أمثال هذا العنوان على خصوص الصلاة الصحيحه فقط لا الأعمّ، فلا بدّ إمّا من الالتزام بإضمار كلمه «صحيحه» فيها و القول بأنّ حقيقه القضيه أنّ الصلاة الصحيحه معراج المؤمن، و إمّا من الالتزام بأنّ ماهيّة الصلاة و مسماها مساوق للصلاه الصحيحه، فالموضوع فى الواقع هو الصلاة الصحيحه، و المحمول لوازمها، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثانى هو الحقّ، فيستفاد منها أنّ الموضوع له لكلمه «الصلاه» هى الصلاة الصحيحه.

و لكنّ هذا الاستدلال ليس بتامّ؛ لأنّ المعراجيّة و أمثال ذلك و إن كان من اللوازم و الآثار للأفراد الصحيحه-و المراد من الصلاة فى القضيه المذكوره هو خصوص الصلاة الصحيحه-إلا أنّ استعمالها فيها بنحو الحقيقه غير معلوم هنا، بل لقائل أن يقول: إنّها استعملت فيها بنحو المجاز بقرينه العلم بكون المحمول فى هذه الموارد من لوازم الوجود الخارجى، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه على المشهور.

نعم، لو قلنا بأنّ الأصل فى الاستعمال هى الحقيقه فى مورد الشكّ-كما قال به السيّد المرتضى قدّس سرّه-فيمّ الاستدلال، و لم يقل به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه. هذا هو

ص: ٣٠١

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

٢- ٢) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

التقريب الأول للاستدلال بهذه الأخبار.

التقريب الثاني للاستدلال بهذه الطائفة من الروايات: تظهر من نفس هذه التعبيرات قاعده كليّيه، وهى أنّ كلّ ما هو مسمّى باسم الصلاه يكون معراجاً للمؤمن، و يكون قرباناً لكلّ تقى و نحوهما، و يضاف إليها ما هو المسلمّ عند الصحيحى و الأعمى من أنّ الصلاه الفاسده ليست موضوعه لشيء من هذه الآثار.

ثمّ نشكّ فى أنّ خروج الصلاه الفاسده عن عموم «الصلاه معراج المؤمن» هل يكون بنحو التخصيص أو بنحو التخصيص؟ و من المعلوم أنّ الصحيحى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ لأنّ الصلاه الفاسده ليست بصلاه عنده، و الأعمى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ إذ الصلاه الفاسده عنده تكون من مصاديق الصلاه.

فيستدلّ الصحيحى على مدّعاؤه بأنّه إذا دار الأمر بين التخصيص ص و التخصيص فلا شكّ فى أنّ التخصيص ص مقدّم على التخصيص، فإنّ لازمه بقاء العامّ على عموميّته، بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تضيق العامّ، فإذا كان التخصيص ص أولى يتمّ الاستدلال حسبما استفدنا من قوله صلّى الله عليه و آله: «الصلاه معراج المؤمن» (1) فإنّ كلّ ما هو مسمّى بهذا الاسم يكون معراجاً للمؤمن، فيكون المسمّى و الموضوع له لكلمه الصلاه عباره عن الصلاه الصحيحه لا الأعم.

و لكنّ هذا الاستدلال أيضا ليس بتام؛ لأنّ مسأله تقدّم التخصيص ص على التخصيص ممّا لا شبهه فيه و لكنّه فى مورده، فلا بدّ لنا من توضيح ذلك بذكر مثالين هنا، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال فى دليل منفصل آخر:

ص: ٣٠٢

«لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيدان أحدهما عالم و الآخر ليس بعالم، فلو شكّ فى أنّ المراد من زيد منهى الإكرام هو زيد العالم أو غير العالم؟ فإن كان مراد المولى هو الأول فهذا يوجب تخصيص العام، و إن كان مراده هو الثانى فهذا حكم مستقل لا يوجب التخصيص فى العام، بل كان خروج «زيد» عن العام بنحو التخصيص، و فى هذا المورد يحكم العقلاء بتقدّم التخصيص على التخصيص و أنّ مراد المولى هو «زيد» الجاهل، و الخصوصيّة الموجوده فى هذا المورد هو وقوع ترجيح التخصيص فى طريق استكشاف مراد المولى.

و أمّا لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال فى دليل منفصل آخر: «لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيد واحد، و لا نعلم أنّه عالم أو غير عالم، و حينئذ لا ترديد فى مراد المولى، بل الترديد فى أنّه هل يكون عالما حتّى يكون خروجه عن «أكرم كلّ عالم» على نحو التخصيص أم يكون جاهلا حتّى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ فهذا الأمر أيضا دائر بين التخصيص و التخصيص، و لكن لا- وجه لتقدّم التخصيص على التخصيص فى هذا المورد؛ إذ لا- ترديد فى مراد المولى حتّى يكون المخاطب فى صدر استكشافه، بل الغرض من تقديمه ارتفاع الجهل عن نفسه، و لا يحكم العقلاء فى هذا المورد بتقدمه، و لا أقلّ من الشكّ فى عدم تقدمه، و ليست هناك قاعده كئيّه تنصّ على أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالترجيح مع التخصيص، بل مورده وقوعه فى طريق استكشاف مراد المولى فقط.

و الظاهر أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل المثال الثانى؛ إذ لا- شكّ فى مراد المولى من قوله: «الصلاه» هو: «الصلاه معراج المؤمن» سيّما بعد إضافه القاعده الكئيّه المذكوره إليه، و لا شكّ فى أنّ الصلاه الفاسده ليست معراجا للمؤمن،

سواء كان خروجها عن العموم بنحو التخصيص أو التخصيص، ولا نعلم أن الصلاة الفاسده هل تكون مسماه باسم الصلاة أم لا، فهذا الاستدلال مبتن على تحقق قاعده كليته تنص على أنه كلما دار الأمر بين التخصيص و التخصيص كان التخصيص مقداً على التخصيص. و هو كما ترى.

مع أن أصل الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار مخدوش؛ بأن هذا الدليل لا ينطبق على ما ادعاه الصحيحى فى محل النزاع من أن جميع الأجزاء و شرائط القسم الأول داخل فى محل النزاع بخلاف شرائط القسم الثانى و الثالث، مع أن الصلاة ما لم تكن واجده لجميع الأجزاء و الشرائط لم تكن معراجاً للمؤمن، فكيف ينطبق الدليل على هذا المدعى؟!!

فلو قلت: الصلاة الصحيحه من حيث الأجزاء و شرائط القسم الأول مؤثره فى المعراجيه.

قلنا: لا شك فى أن الصلاة بدون قصد القربه لا تكون معراجاً للمؤمن.

و إن قلت: الصلاة مقتضيه لأن تكون معراجاً للمؤمن.

قلنا: هذا بعينه ما ادعاه الأعمى.

فالاستدلال بهذه الأخبار مبتن على أن يكون المدعى فى محل النزاع الصّحّه من حيث الأجزاء و جميع الشرائط.

و أمّا الاستدلال بالطائفة الثانيه من الأخبار التى كانت لها ظهور فى نفي الماهيه لفقدان بعض الشرائط و الأجزاء غير الركنيه، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (١)، و أمثال ذلك بأنه لا شك فى دخاله فاتحه الكتاب فى صحّه الصلاة، و أن تركها عمداً يوجب فساد الصلاة قطعاً عند الصحيحى و الأعمى، فمع

ص: ٣٠٤

ملاحظه هذا المعنى لا- بد لنا فى مقام استكشاف المراد من الجملة المذكوره إماما من تقدير كلمه «صحيحه» فيها، أى لا صلاه صحيحه إلا- بفاتحه الكتاب، و لو كان معناها كذلك فلا فائده فى الاستدلال بها، فإنّ توقّف صحّه الصلاه عليها ممّا اتّفق عليه الصحيحى و الأعمى معا، و لكنّ التقدير خلاف الظاهر، مع أنّ الطريق لا ينحصر به.

و إماما من القول بأنّ الظاهر منها نفي الماهية و المسمى بدون فاتحه الكتاب، و هذا لا ينطبق إلاّ على القول الصحيحى، فإنّهُ يقول بأنّ الموضوع له و المسمى لكلمه الصلاه هى الصلاه الصحيحه لا غيرها، و يعامل جميع الأجزاء معاملة الأجزاء الركيته فى دخالتها فى المسمى، بخلاف الأعمى.

إن قلت: إنّنا نشاهد فى أشباه و نظائر هذا التركيب أنّه لا بدّ من الالتزام بالتقدير و الحذف، مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد» (1)، فإنّنا نعلم بعدم دخاله وقوعها فى المسجد فى صحتها أصلا، و لم يقل أحد بفساد صلاه جار المسجد ما لم يصلّ فيه، فاستعمل هذا التركيب فى نفي الصفه، مثل الكمال و نحوه، لا نفي الماهية و الحقيقه، فتقديره: لا صلاه كامله لجار المسجد إلاّ فى المسجد، و إذا كان الأمر هنا كذلك فيقتضى اتّحاد السياق بين الجملتين أن تكون فى نوع هذه التعبيرات كلمه تناسبه محذوفه، نحو كلمه «صحيحه» فى جملة «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب».

قلنا: إنّ نفي الصفه ممنوع حتّى فى مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد»، بل استعملت كلتا الجملتين فى نفي الماهية و الحقيقه، إلاّ أنّ نفي الماهية تاره يكون على وجه الحقيقه، مثل: «لا صلاه إلاّ

ص: ٣٠٥

١- (١) المستدرک ٣: ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١ و ٢.

بطهور» (١)، و اخرى على وجه الادعاء و المبالغه، مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» كما قال به السكاكى فى باب الاستعاره من المجازات.

و الشاهد عليه أنه لو فرضنا تقدير كلمه مثل: «كامله» فإنه لا يدل على المبالغه، و لا حسن فى هذا الكلام، مع أن الغرض فيه إلقاء نكته مهمه بأنه لا بد من شدّه الارتباط بين المسجد و جاره، بحيث لو لم يصل فى المسجد لما كانت صلاته بصلاه، و إلا فلم لا يقال من الابتداء: لا كمال لصلاه جار المسجد إلا فى المسجد، و لم لا يقال فى زيد أسد: زيد كثير الشجاعه. هذا تمام الكلام فى استدلاله بهذه الطائفه من الأخبار.

و لكن يرد عليه: سلّمنا أن نفي الحقيقه قد يكون على وجه الحقيقه و قد يكون على وجه الادعاء و العنايه، و أن نفي الحقيقه فى جمله: «لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» يكون على نحو العنايه و الادعاء، إلا أن الكلام فى أنه ما الدليل على أن يكون نفي الحقيقه فى جمله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» على نحو الحقيقه؟ و يمكن أن يقال: إنه أيضا يكون على نحو العنايه.

نعم، يصح الاستدلال بهذه الروايه لو أثبتنا من الخارج مع قطع النظر عن هذه الأخبار أن كلمه الصلاه وضعت لماهية الصحيحه، و لكن المفروض إننا نستدلّ به بنفس هذه العبارة.

و يمكن أن يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه: إن السكاكى و إن قال فى باب الاستعاره: إنه لا يكون فيها استعمال فى غير ما وضع له أصلا، سواء اريد من كلمه «الأسد» الحيوان المفترس أم اريد به الرجل الشجاع، و أمّا إن استعملت عنده جمله: «رأيت أسدا» بغير القرينه، فلا شكّ فى أنه يحملها على

ص: ٣٠٦

المعنى الحقيقي بحكم أصاله الحقيقه.

و بعباره اخرى: أنّ الاستعاره و إن لم تكن استعمالا فى غير ما وضع له إلاّ- أنّه لا- بدّ لها من القرينه، و إلاّ- تحمل على الفرد الحقيقى، و هكذا فى ما نحن فيه بأنّ النفى فى جمله: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد» يحمل على نفى الحقيقه الادعائيه بمقتضى القرينه، و أمّا فى جمله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» فلا قرينه حتّى يحمل عليه، و لذا يحمل النفى فيها على نفى الحقيقه حقيقه بحكم أصاله الحقيقه.

و لا يخفى أنّ هذا الكلام ليس بتامّ؛ لأنّ جريان هذا الأصل مختصّ بموارد الشكّ فى مراد المتكلّم، كما فى مثل: «رأيت أسدا»، و أمّا فى مثل: «لا- صلاه إلاّ- بفاتحه الكتاب» فلا- شكّ فى مراد المتكلّم، و أنّ فاتحه الكتاب دخيله فى الصّحّه كما هو أساس الاستدلال على ما مرّ، إنّما الشكّ فى دخاله فاتحه الكتاب و أمثالها فى المسمّى و عدمها، و هذا ليس محلّ التمسك بأصاله الحقيقه.

و أمّا الدليل الرابع للصحيحى- على ما ذكره فى الكفايه- فهو: إنّنا نقطع بأنّ طريقه المخترعين من العقلاء إذا اخترع أحدهم مركّباً ذا أجزاء و شرائط - كالسياره- فإنّهم يضعون اللفظ للمركّب الصحيح التامّ الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ حكمه الوضع- أى التفهيم و التفهيم بسهولة- مترتب على التامّ الأجزاء و الشرائط؛ لأنّه منشأ الآثار و محطّ الأغراض و مورد احتياج الناس فى محاوراتهم.

و لا يتوهم أنّ الاحتياج لا يختصّ باستعمال الألفاظ فى المركّب الصحيح حتّى يدعى وضعها له، بل الحاجه إلى استعمالها فى الفاسد أيضا موجوده، فالداعى إلى وضعها للأعمّ متحقّق.

ص: ٣٠٧

فإننا نقول: إنَّ الحاجة المذكوره لم تكن بحدِّ تقتضى كون الاستعمال فى الناقص على وجه الحقيقه ليثبت بها الوضع للأعمِّ؛ لإمكان أن يكون استعمالها فى الناقص بالعنايه و المجاز و تنزيل الفاقد منزله الواجد، و إذا كان الأمر فى المركبات المخترعه كذلك فمعلوم أنَّ الشارع لم يتخطَّ هذه الطريقه، بل سلك مسلكهم و وضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

وفيه: أوَّلاً: أنَّ صريح الوجدان يحكم بعدم كون إطلاق كلمه «السياره» على فاقد جزء من الأجزاء على وجه العنايه و المجاز، بل يطلق على الواجد و الناقص بنحو الحقيقه، كما نشاهده فى محاورات الناس.

و ثانياً: أنَّ الحاجة للاستعمال فى الفاقد و الفاسد أوفر و أكثر من الحاجة للاستعمال فى الصحيح؛ لأنَّ للفاسد أبعاداً مختلفه بتعداد الأجزاء و الشرائط، و يؤيِّده كثره السؤال و الجواب عن العبادات الفاسده فى الاستفتاءات و نحوها، و أمَّا للصحيح فبعد واحد، و لا- احتياج فيه إلى السؤال كما هو معلوم، فلعلَّ الأعمى يتمسِّك به و استفاد منه لإثبات قوله، و أنَّ هذا دليل لوضع الألفاظ للأعمِّ؛ بأنَّ حكمه الوضع عباره عن حاجه الاستعمال، و هى تقتضى وضعها للأعمِّ.

مع أنَّ أساس القول بالصحيح مبتن على تخطُّ الشارع عن طريقه العقلاء فى مقام الوضع و التسميه، فإنَّ العقلاء حين الوضع يلاحظون جميع الأجزاء و الشرائط، و يضعون اللفظ لجميعها.

و أمَّا الصحيحى فيدعى أنَّ الشارع وضع اللفظ للأجزاء و شرائط القسم الأوَّل، و أمَّا شرائط القسم الثانى و الثالث فلا دخل لهما فى المسمى و الموضوع له، و هذا يستلزم أن يكون استعمال لفظ الصلاه فى الصلاه الفاقد له لقصد القربه

على وجه الحقيقة، واستعماله في الصلاة الفاقده لفاتحه الكتاب على وجه العناية و المجاز، وهو كما ترى. هذا تمام الكلام في أدلّه القائلين بالصحيح و جوابها.

الكلام في أدلّه القول بالأعم

اعلم أنّ الأعمى استدللّ بوجهه، وأوّل ما يصلح أن يكون دليلا له ما ذكرناه آنفا في ذيل الجواب عن الصحيحى من أنّه لو قلنا بأنّ المسمّى و الموضوع له عبارته عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط بلا فرق بين شرائط القسم الأوّل و الثانى و الثالث بحيث إن تحقّق المسمّى فى الخارج بلا زياده و نقيصه من حيث الأجزاء و الشرائط الدخليه فيه يتّصف بعنوان الصحه فله وجه.

و أمّا لو قلنا: بأنّ المسمّى عبارته عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء و شرائط القسم الأوّل فقط، فلو تحقّق جميع ما له دخل فى المسمّى بلا زياده و نقيصه فهل يتّصف بالصحه أم يتّصف بالفساد؟ و معلوم أنّ من شرائط صحه الصلاه إتيانها مع قصد القربه عند الكلّ، و عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى كالإزالة-على قول-مع أنّهما من شرائط القسم الثانى و الثالث. و هذا عين ما يدّعيه الأعمى من أنّ لفظ الصلاه-مثلا-وضع للأعم من الصحيح و الفاسد، و لكن بشرط أن تكون الأركان موجوده فيها، فإنّ الصحيحى قائل بالتفكيك بين الأجزاء و بعض الشرائط؛ بأنّ الصلاه إذا كان فسادها لأجل فقدان فاتحه الكتاب فهى ليست بصلاه، و أمّا إذا كان فسادها لأجل فقدان قصد القربه فهى صلاه، و هذا لا يوجب الفرق فى أصل الوضع للأعم، مع أنّ صريح الوجدان يمنع عن هذا الكلام؛ إذ لا شكّ فى صحه الصلاه فى صورته نسيان فاتحه الكتاب، فضلا عن صدق لفظ الصلاه عليها، بخلاف قصد القربه فإنّها

و من الوجوه التي ذكروها للقول بالأعمّ حديث «لا تعاد» الذي يشتمل على المستثنى و المستثنى منه، و هو قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس:

الطهور و الوقت و القبلة و الرّكوع و السّجود» (١).

و أمّا الاستدلال به فيتوقّف على ذكر مقدّمه، و هي: أنّه لا يصحّ إضافه كلمه «الإعاده» إلى الصلاه الصحيحه و إسنادها إليها؛ إذ لا معنى لإعادتها بعد مطابقه المأتى به مع المأمور به، و هكذا لا يصحّ إضافتها إلى الصلاه الفاسده أيضاً؛ إذ لا تكون الإعاده فيها إلّا بتكرار تلك الفاسده، و لا- أثر في تكرار الصلاه الفاسده أصلاً، و لا تصير الصلاه صحيحه بإعاده الصلاه الفاسده، فلا محاله استعملت كلمه «الصلاه» هاهنا في المعنى الأعمّ من الصحيحه و الفاسده حتّى تضاف إليها الإعاده و عدمها معاً، فيستفاد منه أنّ كلمه «الصلاه» استعملت هاهنا في المعنى الأعمّ.

إن قلت: سلّمنا أنّ كلمه «الصلاه» قد تستعمل في المعنى الأعمّ، و أمّا استعمالها فيه فلا يكون بنحو الحقيقه، بل يكون بنحو المجاز، و إنّما الشكّ في كيفيه الاستعمال لا في مراد المتكلّم حتّى يتمسك بأصالة الحقيقه.

قلنا: إنّ هذا المعنى ممّا لا إشكال فيه، و معلوم أنّ الاستعمالات المجازيّه تكون من محسّنات الاستعمال، إلّا أنّ لها محلاً خاصّاً و مورداً مخصوصاً، و لا حسن فيها في جميع الموارد، بل توجب الفساد و القبح في بعض الموارد، مثل استعمالها من قبل القاضى في مقام القضاء، و جريان أنواع العقود بها سيّما عقد النكاح. و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ هذا الحديث كان قابلاً للاستناد في موارد

ص: ٣١٠

كثيره من الفقه، و موردا لاحتياج الفقهاء فى طول الزمان، فكيف تناسب المقام هذه المجازيه و الاستعاره؟! افلا تصل النوبه بعد الاستعمال فى الأعم إلى السؤال بأن هذا الاستعمال يكون على نحو المجاز أم لا.

و يمكن الإشكال على الاستدلال المذكور بأن أساس هذا الاستدلال مبتن على أن فى الحديث جملتين: إحداهما: جمله نافية- أى «لا تعاد الصلاه من غير هذه الخمسه»- و الثانيه: جمله مثبتة- أى «تعاد الصلاه لهذه الامور الخمسه»- و أن كلمه «الصلاه» فى كلتا الجملتين على معنى واحد؛ لو حده السياق، و لكن فى الجملة الاولى نسبة عدم الإعادة إلى الصلاه لا نفس الإعادة، و لا مانع من نسبة عدم الإعادة إلى الصلاه الصحيحه كما هو المعلوم، فيكون المراد من الصلاه فيها الصلاه الصحيحه.

و أمّا فى الجملة الثانيه فلم تذكر كلمه «تعاد» مضافه إلى كلمه «الصلاه»، بل المذكور فيها كلمه «إلا» و استفيد منها هذا المعنى، فكيف يحكم بأنه قد استعملت فى الروايه كلمه «تعاد» مضافه إلى «الصلاه» و أن الإمام عليه السلام قد أضاف الإعادة إليها، مع أن المحور فى العلوم الأديبيه هو اللفظ لا المعنى، و لا تكون كلمه «إلا» قائمه مقام جمله «تعاد الصلاه» من حيث اللفظ و المعنى معا؟!!

ثم أضاف إلى ذلك أن لو حده السياق موردا مخصوصا و هو صورته استعمال الجملتين متعاقبا، مثل: «قام زيد» و «قام عمرو» فتقتضى وحده السياق أن تكون كلمه «قام» فى كلتا الجملتين بمعنى واحد.

و أمّا إذا لم يكن كذلك بل عطفت إحداهما على الاخرى و إن كان العطف بالواو- مثل قام زيد و عمرو- فلم تكن بينهما وحده سياق؛ لإمكان أن يكون المراد من كلمه «قام» فى الاولى القيام بعد القعود، و فى الثانيه القيام بالسيف.

وقد انقدح من ذلك أنه لم يكن بين المستثنى و المستثنى منه وحده سياق أصلا.

و جوابه: أولا: إنا لا نسلّم عدم تحقّق وحده السياق فى المثال المذكور، وإلاّ يستلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، أو كون المثال مجملا؛ مع أنّ العرف يمنع من أن يكون بين المثالين فرقا من حيث المعنى.

و ثانيا: على فرض تسليم الفرق بينهما أنّ كلمه «إلاّ» إذا كانت مسبوقة بكلمه «لا» و«ما» فتكون من العناوين الحصريّه، بل كانت من أهمّها، و أنّه يقال فى تعريف المفهوم المخالف: أنّه عباره عن الجملة التى تكون مغايره للمنطوق فى النفى و الإثبات، فيستفاد منهما أنّ المفهوم مرتبط بكلام المتكلّم و كأنه صرّح به، و يؤيّد ما يقال فى باب التعادل و الترجيح من تعارض المنطوق و المفهوم، كما فى قوله عليه السّلام: «إذا خفى الأذان فقصّر» (١) و قوله عليه السّلام: «إذا خفى الجدران فقصّر» (٢).

و لكن اختلفوا فى تحقّق المفهوم و عدمه فى القضايا، بخلاف أداه الحصر فإنّ تحقّق المفهوم فيها ممّا اتّفق عليه الكلّ، و الاختلاف فى أنّه جزء المنطوق أم لا، فلا- تكون جملة المستثنى فى الحديث بمعنى تفسير كلمه «إلاّ»، بل هى ممّا صرّح به المتكلّم، و كلمه «إلاّ» قامت مقامها من حيث اللفظ، و حينئذ إذا كان المعنى فى جملة «تعاد الصلاة» أعمّ من الصحيح و الفاسد، فيقتضى وحده السياق أن يكون فى جملة «لا تعاد» أيضا كذلك.

هذا. و من الوجوه التى استدللّ بها الأعمى استعمال الصلاة و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسد كقوله عليه السّلام: «بنى الإسلام على خمس: الصلاة

ص: ٣١٢

١- (١) الوسائل ٤٧٠: ٨، الباب ٦ من صلاة المسافر.

٢- (٢) المصدر السابق.

و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه» (١).

و تقريب الاستدلال بأنّه لا يخفى أنّ المراد من كلمه «لم يقبل» في ذيل الحديث عباره عن عدم الصحّه، و أنّ الولايه شرط صحّه العبادات، فلا بدّ أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ ليصدق أخذهم بالأربع، و إلاّ لما كانوا آخذين بالأربع، و على الوضع للصحيح لا يصحّ القول بأنّهم آخذون بالأربع.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٢): أوّلا: بأنّه لو تمّ الاستدلال المذكور فغايتة إثبات استعمال الألفاظ المذكوره في الفاسده، و هو غير مثبت للوضع للأعمّ الذي هو المدعى، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، و يمكن أن يكون الاستعمال بنحو المجاز.

و لكنّه ليس بتأمّ؛ لأنّ للاستعمال المجازى موردا مخصوصا - كما مرّ - و ليس هذا الحديث موردا له، فإنّه عليه السّلام كان في مقام بيان عظمه مرتبه الولايه، فلو كان المراد من الأربع: «الصلاه و الصوم...» المجازى فلا عظمه للولايه، فلا محاله يكون معنى الحديث أنّه لو أنّ أحدا صام نهاره بالصوم الحقيقي... لم يقبل له صوم و لا صلاه.

و ثانيا: بأنّه لا - نسلم أن يكون الاستعمال في الحديث للأعمّ؛ إذ لا شكّ في أنّ المراد من الأربع في صدر الروايه هو الصحيح بقريته بناء الإسلام عليها، فلا بدّ من أن يحمل الأربع في الذيل و قوله عليه السّلام: «صام نهاره...» أيضا على الصحيح، فإنّا نعلم أنّ المراد من الأربع في ذيل الحديث هو الأربع المذكوره في الصدر؛

ص: ٣١٣

١ - ١) الكافي ١٨: ٢، الحديث ٣.

٢ - ٢) كفايه الاصول ٤٧: ١ - ٤٨.

لأنّ الألف و اللام فى كلمه الأربع للعهد الذكرى، فاستعمل الأربع هاهنا فى الصحيح، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعى النفس الأمري، فىكون الاختلاف بيننا و بينهم فى معنى الصحه نظير اختلاف فقهاءنا فىه، فالألفاظ لم تستعمل إلا فى الصحيح، إلا أنّ تاركى الولايه أخطئوا فى تطبيق الصحيح على عباداتهم.

و من الأخبار المذكوره قوله عليه السلام: «دعى الصلاه أيام أقرائك» (١).

و تقريب الاستدلال به يكون على نحوين على حسب احتمالين:

الأول: أن يكون النهى فى الحديث مولويًا؛ بأن تكون صلاه الحائض مبعوضه عند المولى بحيث لو ارتكبتها استحققت العقاب، فالاستدلال على هذا الاحتمال بأنه لا- شك فى اعتبار قدره فى متعلق النهى و الأمر، و كون التكليف مقدورا عليه، فنستكشف من توجه التكليف إلى الحائض و أنّها تقدر عليه، مع أنّ الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها، فلا بدّ من الوضع للأعمّ، و إلاّ يستلزم النهى عن الأمر الغير المقدور. فهذا الحديث يدلّ على الوضع للأعمّ.

و جوابه: أنّ هذا المعنى يستلزم أن يكون إتيان الصلاه محرّمًا على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه، و لا أظنّ أن يلتزم به أحد حتّى المستدلّ بالروايه، فلم تستعمل الصلاه هاهنا إلاّ فى الصلاه الصحيحه مع قطع النظر عن الحيض، فالصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط سوى الطهاره من الحيض محرّمه على الحائض و توجب العقوبه، فهذه ليست بصلاه عند الصحيحى، و لا تنطبق على ما ادّعاه الأعمى، فإنّ الطهاره من الحيض دخيله فى التسميه عند الصحيحى؛ لكونها من شرائط القسم الأول، و لا ينحصر الموضوع له بالفاسد

ص: ٣١٤

من حيث الطهاره عند الأعمى. فهذا التقريب ليس بتام.

و أما الاحتمال الثانى فإن يكون النهى فى الحديث إرشادياً، بأن يكون الخلو من الحيض من شرائط الصحه عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» (١)، فلا يكون معناه حرمة البيع رأساً، بل معناه عدم وقوع البيع لغير المالك، فإنه مشروط بأن يكون البائع مالكا أو مأذونا فى البيع، وهكذا فى ما نحن فيه؛ لأنّ صلاه الحائض مشتمله على المانع، فتكون الصلاه فى حال الحيض باطله، و أمّا إتيانها بعنوان المأمور به فيوجب إسناد ما ليس من الشارع إليه، فتكون الحرمة من حيث التشريع لا من جهه نفس العمل.

و أمّا تقريب الاستدلال على هذا الاحتمال بأنه يشترط فى التكليف-سواء كان مولوياً أو إرشادياً- أن يكون متعلقه مقدورا للمكلف، فحينئذ لو قال الشارع: الحيض مانع من الصلاه أو يشترط فى الصلاه الخلو عن الحيض، فلا شكّ فى أنّ المراد من الصلاه هنا هى الصلاه الصحيحه، و لا يكون قابلاً للاستدلال.

و أما لو قال: «دعى الصلاه أيام أقرائك»، فلازمه أن تكون الصلاه مقدوره للمكلف من حيث الفعل و الترك، و معلوم أنّ الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها، فلا- محاله يكون متعلق النهى ما هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد حتى يكون المكلف قادراً على إيجاده و تركه، و هذا لا يستلزم أن تكون للصلاه حرمة ذاتيه؛ إذ النهى إرشادى بمعنى عدم وقوع صلاتك صحيحه.

و من الوجوه التى استدللّ بها الأعمى أنّه لا شبهه و لا إشكال فى صحه تعلق النذر بترك الصلاه فى مكان تكره فيه- كالحمام مثلاً- بأن يقال: لله على الآ

ص: ٣١٥

اصلى فى الحمام، و أيضا لا إشكال فى حصول الحنث بفعالها فيه، فيستفاد منهما أنّ كلمة «الصلاه» وضعت للأعم؛ إذ الصلاه فى الحمام بعد تعلق النذر بها تكون منهيّا عنها، و معلوم أنّ النهى فى العباده يقتضى الفساد، فلا محاله تكون الصلاه فيه بعد النذر فاسده و مع ذلك يوجب الحنث فيه، فيستكشف أنّ معنى الصلاه فى عقد النذر هو الأعمّ من الصحيح، و إلاّ لم يحصل الحنث بها أصلا، مع أنّ من شرائط انعقاده ألاّ يوجب النذر سلب القدره عن الناذر، و لا شكّ فى أنّه لو كان المراد من الصلاه فى العقد الصلاه الصحيحه فلا يقدر الناذر على إتيانها، بل هو قادر على إتيان الصلاه بالمعنى الأعمّ فقط.

و لكن هذا الاستدلال مردود لوجه:

الأول: أنّ غايه ما يستفاد منه على فرض التماميه هو استعمال كلمه «اصلى» فى المعنى الأعمّ حسبما يقتضيه الدليلان المذكوران، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا ينطبق على ما ادّعاه الأعمى من أنّ كلمه «الصلاه» وضعت للأعمّ؛ إذ يمكن أن يكون الاستعمال هنا مجازيا، فإنّه لم تكن قاعده فقهيّه كئيه، بل هو استعمال صدر من المكلف، و لا مانع من كونه مجازيا.

الثانى: أنّ الأعمى يدعى استعمال كلمه «اصلى» فى معنى الأعمّ، و هكذا يدعى أنّ ألفاظ العبادات تشمل جميع ما تصدق عليه هذه الألفاظ من الصحيح و الفاسد، و لكن تسأل بأنّ الناذر إذا صلى أربع ركعات للظهر فى الحمام بدون طهاره، هل يحصل الحنث بها أم لا؟

إن قلت: بالحنث بها.

قلنا: لم يلتزم به أحد من الفقهاء.

و إن قلت: بالفرق بين فساد الصلاه فى الحمام من ناحيه تعلق النذر بتركها

و بين فسادها فيه من ناحيه فقدان الطهاره أو فقدان بعض الأجزاء و الشرائط، و تحكم بصدق الصلاه عليها في الأول دون الثاني.

قلنا: هذا يوجب الاستهزاء بين الناس، مع أنه لا رجحان في ترك الصلاه الفاسده في الحمام حتى تعلق النذر بها.

الثالث: أنه لو سلمنا جميع ما ذكره الأعمى هنا فلا ريب في أن الإشكاليين المذكورين مشتركاً الورود على الصحيحى و الأعمى؛ إذ لو قال الناذر: «لله على الأ- أصلى صلاه صحيحه في الحمام»، فلا شك في صحه هذا النذر عند الصحيحى و الأعمى، فإن ترك الصلاه الصحيحه في الحمام راجح عند الكل، و هكذا لا شك في أنه لو صلى في الحمام يوجب الحنث عند الكل مع كونها فاسده، و مع أن هذا النذر موجب لسلب قدره عن الناذر، فكيف الحل في هذا المثال حتى نلتزم به في مثل: «لله على الأ- أصلى في الحمام»؟ فهذا الاستدلال ليس بتام.

و أمّا حلّ المسأله و كيفيه انعقاد النذر بما أشار إليه المحقق العراقي و المرحوم الحائرى قدس سرهما و كمله استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- و هو: أن النذر على نحوين؛ إذ الناذر قد يقول: «لله على الأ- أصلى في الحمام»، فهذا مطلق، و كان له مصداقان: أحدهما: ترك الصلاه في الحمام فقط، و ثانيهما: ترك الصلاه رأساً؛ إذ يصدق عليه أنه لم يصل في الحمام، كما أنه يصدق عليه أنه لم يصل في المسجد و الدار، و إذا كان النذر بهذه الكيفيه فهو باطل و لم ينعقد أصلاً، فإن أحد مصداقى النذر لو لم يتحقق بترك الصلاه رأساً فلا رجحان فيه، فلم ينعقد النذر كما هو معلوم.

و قد يقول: «لله على الأ- أصلى صلاتى الواجبه في الحمام»، فإذا كان العنوان

كذلك فيكون متعلق النذر بحسب الواقع وقوع الصلاة في الحَمَام لا نفس الصلاة، بل خصوصيته من خصوصياتها.

و بعبارة اخرى: يكون متعلق النذر تأين الصلاة في الحَمَام و اتصاف وقوعها في الحَمَام، فالمنهي بعد النذر هو الوصف و الخصوصيته، لا نفس الصلاة، فلا مانع من صحه الصلاة في ما نحن فيه، و نظيره نذر المستحبات، مثل صلاة الليل؛ لأن الواجب هو الوفاء بالنذر، لا صلاة الليل، و كذلك في ما نحن فيه.

و من المعلوم أنّ الأمر أو النهي إذا تعلق بعنوان لم يمكن أن يتجاوز عنه إلى غيره و لو كان بينهما ملازمه و اتحاد من حيث الوجود.

و بعبارة أوضح: أنّ متعلق النذر هو متعلق الكراهه، و معلوم أنّ للصلاة في الحَمَام حيثيتين: إحداهما: حيثية الصلاتية، و هي في مقابل ترك الصلاة، و الثانية: حيثية إيقاعها و إيجادها في الحَمَام، و هي في مقابل إيقاعها في الدار أو في المسجد، و الكراهه و المرجوحية متعلقه بهذه حيثية، و لذا لا يصح التعبير بأن الصلاة في الحَمَام من العبادات المكروهه، فإنّ معناه تعلق الكراهه بنفس الصلاة، كما أنه لا- يصح القول: بأن الكراهه هنا تكون بمعنى أقلية الثواب، فإنّ إيقاع الصلاة في الحَمَام تكون من المكروهات الواقعية، فيكون النذر بترك الصلاة في الحَمَام بمعنى النذر بترك المكروه و المرجوح، و هي عبارة عن تأينها و تحيئها فيه. و قد أشرنا إلى أنّ تجاوز الأحكام من دائره متعلقها ليس بممكن، و لا- معنى لدخل ملازمات الوجود الخارجى في مقام تعلق الحكم؛ لأنّ مرحلة تعلق الحكم مقدّم على مرحلة الوجود الخارجى، و من هنا نرى أنّ الأعضاء من تلامذه المحقق الخراسانى قدس سرّه قالوا بجواز اجتماع الأمر و النهي؛ بأن الأمر متعلق بعنوان الصلاة، و لم يتجاوز عنه إلى عنوان آخر، و هكذا النهي متعلق

بعنوان الغضب، وإن جمع أحد في مقام الامتثال بين العنوانين و أتى بالصلاه في الدار المغصوبه فلا- دخل له بمقام تعلق الأحكام، فإنّ الاتحاد الوجودى متأخر عن مرحله تعلق الأحكام.

فيكون لإتيان الصلاه في الحّمّام بعد النذر عنوانان: أحدهما: عنوان الصلاه بما أنّها صلاه، و هو ليس إلاّ المأمور به. و ثانيهما: عنوان وقوعها و تحيّيها فيه، و هو المكروه، و يعرضه الحرمة بعد النذر حسب ما يقول به الأعمى، فهو المنهى عنه، فلم يتجاوز الأمر و النهى المتعلق بأحدهما إلى الآخر، و لازم ذلك أن يكون إتيان الصلاه بعده فيه مع حرمة صحيحا. و على هذا يحصل حثّ النذر بالصلاه الصحيحه لا الفاسده، و لا يسلب القدره عن الناذر أصلا.

و الحاصل: أنّه يتوجّه إلى هذا الناذر ثلاثه أدلّه:

الأوّل: دليل وجوب الصلاه، مثل: *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِمُدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*، و متعلّقه عباره عن ماهيّة الصلاه، و لا يتعدّها إلى العناوين المتّحده معها في الخارج، فلا دخل للوقت و المكان و سائر الخصوصيّات في المتعلّق، فإنّ تمام المتعلّق هو نفس ماهيّة الصلاه.

الثانى: دليل كراهيه إتيان الصلاه في الحّمّام، و متعلّقه خصوصيّة من خصوصيّات الصلاه، و هى حيّيته وقوعها في الحّمّام، و مقابلها حيّيته وقوعها في مكان آخر لا تركها رأسا، و هو أيضا لا يتعدّى عن متعلّقه إلى عناوين آخر حتّى إلى نفس الصلاه.

الثالث: دليل وجوب الوفاء بالنذر، مثل: *«أوفوا بالنذور»* و متعلّقه عباره عن العنوان الكلّي، و هو وجوب الوفاء بالنذر، و هو أيضا لا يتعدّى منه إلى مصاديقه، فإذا قال المولى: *«أكرم إنسانا»* لم يصحّ القول بأنّه: *«أوجب إكرام زيد»*

-مثلا-فإنه إنسان مع الخصوصيات الفرديّة، و متعلّق الحكم عبارته عن الإنسان الكلّي، و هكذا في ما نحن فيه؛ فإنّ لعنوان الوفاء بالنذر مصاديقا متعدّده، مثل: نذر إعطاء الصدقه إلى الفقراء، و نذر إتيان صلاة الليل، و نذر ترك الصلاة في الحّمّام. و لا يصحّ القول بأنّ المولى حيث أوجب الوفاء بالنذر فأوجب علينا إتيان صلاة الليل المنذوره؛ إذ الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر، و صلاة الليل باقيه على استحبابها، فالتعبير بأنّ الحجّ -مثلا- قد يجب بالنذر لا يخلو عن مسامحه، فإنّ دليل الوفاء بالنذر لا يسرى عن متعلّقه إلى غيره أصلا، فلا يجب بالنذر إلّا الوفاء به، مع أنّ البرهان يقتضى عدم وجوب المستحبّ بالنذر؛ إذ لو فرضنا وجوبه بعده هل يبقى الاستحباب أم لا؟ فعلى الأوّل: يلزم أن تكون صلاة الليل -مثلا- في آن واحد معروضا للحكمين، و هو كما ترى.

و على الثانی: يلزم انهدام ما هو مصحّح النذر و مقوّم وجوب الوفاء به-أى الاستحباب و الرجحان بواسطه الوجوب- و هو غير معقول، فإنّ انهدام الاستحباب يستلزم انهدام الوجوب و زواله، فالاستحباب باق على حاله، و الواجب هو الوفاء بالنذر، كما لا يخفى.

و من المعلوم أنّ من شرائط انعقاد النذر و صحّته أن يكون المنذور فعل عمل راجح أو ترك عمل مرجوح، و ما نحن فيه من القسم الثانی، فيجب الوفاء به بعد انعقاده، بدليل: «أوفوا بالندور»، و هو تكليف وجوبى، و لم يعقل تبدّل التكاليف الوجوبيه بالتكاليف التحريميه، و لا دليل على حرمه مخالفه النذر، فليس هاهنا تكليف تحريمى أصلا، و لذا لم يعاقب تارك الصلاة-مثلا- عقوبتين، عقوبه على ترك إتيان الواجب، و اخرى على ارتكاب المحرم، و هكذا

فى جانب التكليف التحريمى، إلا أن ترك الواجب كفعل الحرام يوجب استحقاق العقوبه.

فبان من جميع ما ذكرناه إلى هنا أن الصلاة فى الحَمَام لم تكن باطله؛ إذ لا يصدر من الناذر إلا مخالفه دليل الوفاء بالندز، و هو تكليف وجوبى لا- يتصف بالحرمة- كما مرّ آنفا- ويستحقّ العقوبه؛ لعدم وفائه بالندز، لا- لإتيانه الصلاة المنهى عنها فى الحَمَام، فالصلاه لم تكن منهى عنها حتّى على القول الذى فساده أظهر من الشمس، و هو: أن يكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده العام- أى الترك- و أن تكون كلمه «الاقضاء» بمعنى العيئه، و معناه أن يكون الأمر بالشىء عين النهى عن ضده؛ لأنّ البعث و التحريك إلى المأمور به، و النهى و الزجر عن المنهى عنه من المعانى المتضاده، و لا يعقل ادعاء العيئه بينهما.

و على فرض صحّه هذا المبنى فإنّه لا يفيد فى ما نحن فيه، فإنّ الأمر متعلّق بالوفاء بالندز، فلو كان الأمر به عين النهى عن ضده يكون عدم الوفاء منهيًا عنه، و هو عنوان كلّى لا دخل له بالصلاه فى الحَمَام و إن اتحد معها من حيث الوجود، إلا أن الحكم إذا تعلّق بالعنوان الكلّى لم يتعلّق بمصاديقه، كما مرّ.

إذن لا طريق لبطلان الصلاة فى الحَمَام بعد تعلّق النذر بتركها فيه، و لا يصحّ استدلال الأعمى رأسا.

و أمّا الحقّ فى مسأله الصحيح و الأعمّ على ما تقتضيه دقّه النظر فى أدلّه الطرفين فهو القول بالأعمّ؛ لأنّ أدلّه الصحيحى جميعا قابله للمناقشه، بخلاف أدلّه الأعمى، فإنّ صحّه بعضها و تماميته ليست قابله للإنكار، كما مرّ تفصيل الكلام فى هذا المقام.

الأول: في جريان البحث في ألفاظ المعاملات و عدمه

إنَّ أسامى المعاملات بمعنى الأعمّ - كالبيع و النكاح و الإجاره - هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه، بحيث يكون استعمالها في الفاسده منها بنحو العنايه و المجاز، أم تكون موضوعه للأعمّ بحيث إنَّ استعمالها في الصحيح و الفاسد يكون بنحو الحقيقه؟ و لكن قبل الخوض في البحث لا - بدّ من ذكر مقدّمه أشار إليها صاحب الكفايه (1) قدّس سرّه و هي: أنّ جريان النزاع في باب المعاملات متوقّف على أن يكون الموضوع له في ألفاظ المعاملات عباره عن الأسباب لا المسببات، و إلا فلا مجال للنزاع فيها أصلاً.

و توضيح ذلك: أنّه لا - شكّ في تحقّق الأسباب في باب المعاملات كالإيجاب و القبول، و تحقّق المسببات المترتبه عليها كالتملك و التمكّك و الزوجيه و أمثال ذلك، فيكون عقد البيع سبباً للملكيه، و عقد النكاح سبباً للزوجيه، و معلوم أنّ الأسباب بلحاظ اشتمالها على الأجزاء و الشرائط قابله للاتّصاف بالصحّه و الفساد؛ لأنّها قد تكون واجده لجميع الأجزاء و الشرائط و لذا تتّصف

ص: ٣٢٣

بالصحة، وقد تكون فاقده لبعضها ولذا تتصف بالفساد.

وأما المسببات فهي ليست معروضة للصحة والفساد، فإنه مع أنّ الذوق السليم يأبى عن هذا التعبير فيها لا تشتمل على الأجزاء و الشرائط حتى تكون تامّة أو ناقصة بلحاظ واجديتها وفاقديتها بعضها، فلا تركيب فيها، بل هي من الأمور البسيطة. هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ المسببات - كالملكية والزوجية - تكون من الأمور الاعتبارية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ إذ الشارع أو العقلاء إمّا يعتبر الملكية فتتحقق، وإمّا لا - يعتبرها فلم تتحقق، فلا تتصف الملكية بالصحة والفساد حتى في موارد الاختلاف بين اعتبار الشارع والعقلاء، كما أنّ في البيع الربوي وفي نكاح بعض المحارم يدور أمر المسبب بين الوجود والعدم لا بين الصحة والفساد، ولا - معنى لاعتباره عند الشارع مع نفي جميع الآثار؛ لأنّ نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأساً عنده، مع أنّ اعتبار المسبب بهذه الكيفية لغو لا أثر له، بل لا ربط لانقسام الملكية إلى المستقره والمتزلزله بالصحة والفساد، كما لا يخفى.

و الحاصل من كلام المحقق الخراساني قدس سره (1) أنّه إذا قلنا بأنّ الموضوع له لألفاظ المعاملات هو الأسباب - بمعنى أنّ البيع هو العقد المؤثر في التمليك والتملك، والنكاح هو العقد المؤثر في الزوجية - فيجوز النزاع الصحيح والأعمى.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو المسببات - بمعنى أنّ البيع هو التمليك والتملك والنكاح هو التزويج والتزوج - فلا مجال لجريان النزاع رأساً.

ص: ٣٢٤

ثم قال: لا يبعد دعوى أنه كما أن ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيحه فكذلك ألفاظ المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه، و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا.

و لكن ربما يقال: إن بين العبادات و المعاملات فرقا واضحا، فإن كلاً من الصّحّه و الفساد في العبادات منوط بنظر الشارع، و لا دخل لنظر العقلاء فيهما هاهنا، بخلاف المعاملات فإنها بلحاظ شيوعها بين العقلاء و كثره ابتلائهم فيها قد يقع الاختلاف بين الشرع و العرف في بعض الموارد، كالبيع الربوي، فإنه صحيح بنظر العرف و العقلاء و فاسد بنظر الشرع، و هكذا في سائر العقود، فإذا قلنا: إن الموضوع له لألفاظ المعاملات هو خصوص الصحيحه فالمقصود من الصحيحه هي الصحيحه عند العرف أو الشرع؟

و قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الإجابة: بأن هذا الاختلاف بين الشارع و العقلاء لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الصحيح، بل يكون الاختلاف في محقق الصحيح و مصداقه، و كلاهما قائل بأن البيع -مثلا- هو العقد المؤثر في الملكيه، إلا أن العرف قد يشتهه في تطبيق الصحيح الذي هو الموضوع له على ما لا يكون مؤثراً واقعا، و الشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا و يتبته على خطائه، فلا يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف في المعنى.

و لكن أشكل عليه استاذنا السيد الإمام -دام ظلّه- (2) بأنّ كفيته دخاله عنوان الصحيح في الموضوع له بأيّ نحو كان يوجب الإشكال، فإنه لو قلنا

ص: ٣٢٥

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) تهذيب الاصول ٨٧: ١-٨٨.

بدخاله مفهوم و عنوان الصحيح فى الموضوع له بالحمل الأولى كقولنا: «البيع هو العقد الصحيح»، فلأزمه الانتقال الذهنى من استماع لفظ البيع إلى مفهوم الصحيح، كالانتقال من لفظ البيع إلى العقد، مع أنّ الوجدان و التبادر بخلافه، فلا دخل لمفهوم الصحيح فى الموضوع له بهذه الكيفيّة.

و أما لو قلنا بدخاله عنوان الصحيح فيه بالحمل الشائع الصناعى، بمعنى أنّ البيع هو العقد الذى يقع فى الخارج صحيحا، و معلوم أنّ البيع الواقع فى الخارج ليس بكلى، و هذا لا يناسب ما قاله فى باب العبادات و وضع الحروف، فإنّه قال فى باب العبادات و هكذا فى وضع الحروف بخلاف مقوله المشهور من أنّ الوضع و الموضوع له فيهما عامان، و يستكشف أنّ هذا مبناه فى باب المعاملات أيضا، فلا يمكنه الالتزام بدخاله فيه بالحمل الشائع، فلا محيص له عن القول بوضع ألفاظ المعاملات للماهية التى إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر، فالبيع هو العقد الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحا، فنفس هذا العنوان كلى لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه.

إلا أنّ التزامه بهذا المعنى يوجب بطلان قوله بأنّ الاختلاف بين الشرع و العرف لا يرجع إلى الاختلاف فى المعنى، بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق؛ لأنّ الشارع إذا قال: «البيع هو العقد الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحا» فلا يشمل هذا العنوان البيع الربوى رأسا؛ إذ المراد من الصحيح هو الصحيح عند الشارع.

و أما العرف فإذا قال كذلك فإنّه يشمل البيع الربوى، فإنّ الصحيح فى عنوانه عبارته عن الصحيح عنده، فيرجع الاختلاف بينهما فى المعنى. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

و لكنّه لا يخلو من إشكال، فإنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه لم يقل بدخاله مفهوم الصحيح بالحمل الأولى في معنى البيع؛ إذ لو قال: بأنّ البيع هو العقد الصحيح و الإجاره هو العقد الصحيح و النكاح هو العقد الصحيح، فما الفرق بين البيع و الإجاره و النكاح؟ بل يمكن أن يقال: إنّ لعنوان الصحيح- كعنوان الجنس- أنواعا متعدّده، منها البيع الصحيح بمعنى العقد المؤثر في ملكيه العين، و منها:

الإجاره الصحيحه و هو العقد المؤثر في ملكيه المنفعه، و منها: النكاح الصحيح و هو العقد المؤثر في الزوجيه، و جميعها عناوين كليّه من حيث الوضع و الموضوع، و لا- شكّ في انتقال الذهن من استماع كلمه البيع أو الإجاره أو النكاح إلى العقد المؤثر في ملكيه العين أو في ملكيه المنفعه أو في الزوجيه.

و بالنتيجه يندفع بهذا البيان الإشكالات؛ لأنّ هذا العنوان: أوّلا: عامّ من حيث الوضع و الموضوع له، مع أنّه لا ينطبق إلّا على العقود الصحيحه. و ثانيا:

يوجب اندفاع إشكال الاختلاف بين الشرع و العرف، بأنّ الاختلاف بينهما يكون في المصاديق لا في أصل المعنى؛ إذ الشارع و العقلاء متّفقان على أنّ البيع هو العقد المؤثر في ملكيه العين، و لكنّ الاختلاف كان في تطبيق هذا العنوان على المصاديق كالبيع الربوي- مثلا- فإنّ الشارع قائل بعدم تأثيره في ملكيه العين، و أمّا العقلاء فقائلون بتأثيره فيها. و قد ظهر إلى هنا أنّ صاحب الكفايه قائل في ألفاظ المعاملات- كالعبادات- بأنّها وضعت لخصوص الصحيحه و إطلاقها في الفاسده يكون على نحو المجاز.

و لكنّ التحقيق في المسأله: أنّ ألفاظ المعاملات: أوّلا: لم توضع للأسباب، بل الموضوع له فيها هي المسببات، فإنّ المتبادر من لفظ البيع أنّه أمر ليس من مقوله اللفظ، بل هو أمر من مقوله المعنى كتبادر الماهيه، و المعنى

و يؤيده قول اللغوى على ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه فى بيع المكاسب عن المصباح بأن: «البيع مبادله مال بمال»^(١)، و معلوم أنّ المبادله تكون من الامور المعنويه و إن كان سببها من الألفاظ.

و عبارته اخرى لهذا التعبير: أنّ البيع هو التمليك و التملك أو النقل و الانتقال، و جميعها تكون من مقوله المعنى، فيظهر من عدم تبادل الإيجاب و القبول من لفظ البيع و عدم قول أهل اللغه بأنه لفظ أو عقد، فإنّ ألفاظ المعاملات وضعت للمسببات، فلا محلّ للنزاع بين الصحيحى و الأعمى رأساً، كما مرّ تفصيل الكلام فى هذا المقام.

و ثانياً: لو تنزّلنا عن هذه المرتبه و فرضنا أنّها وضعت للأسباب فلا محيص من القول بالأعمّ كما قلنا فى ألفاظ العبادات؛ لأنّ الأدلّه المذكوره فى ذاك الباب تجرى هاهنا أيضاً، و منها: أنّ الوضع من المسائل العقلائيه، و الغرض منه التفهيم و التفهّم بسهولة، و أنّ الموضوع له إذا كان مركّباً ذا أجزاء و شرائط فيكون من خصوصيّاته أنّ حاجه الاستعمال إلى فاقد بعض الأجزاء و الشرائط تكون أوفر و أكثر من حاجه الاستعمال إلى واجد جميع الأجزاء و الشرائط، فحكمه الوضع تقتضى أن يكون الموضوع له هو الأعمّ من الفاقد و الواجد، كما يؤيده وضع المخترعين إذا اخترعوا شيئاً كالسياره و الطياره.

و هكذا فى باب المعاملات إذا كان الموضوع له لعنوان البيع -مثلاً- السبب المركّب من الأجزاء و الشرائط فحكمه الوضع تقتضى أن يكون استعماله فى الواجد و الفاقد بنحو الحقيقه.

إلا- أنه يمكن أن يقال: بأنّ المقرّ إذا أقرّ في محضر الحاكم بأنّه باع داره لزيد فلا- شكّ في أنّ الحاكم يحكم برّد الدار إلى المشتري من دون استيضاحه في كون البيع فاسدا أم صحيحا، وهذا دليل على أنّ البيع وضع للصحيح فقط، و هكذا في سائر ألفاظ المعاملات.

و أمّا جوابه فيحتاج إلى مقدّمه، وهي: أنّ معنى الوضع للأعمّ ليس استعمال لفظ البيع- مثلا- في كلّ الموارد في معنى الأعمّ و إرادته، بل يمكن استعماله فيه و إرادته خصوص البيع الصحيح أو الفاسد، فإنّ استعماله في خصوص الصحيح أو الفاسد يستلزم المجازيّه، فلا بدّ من الاستعمال في الأعمّ و إقامة القرينه على إرادته خصوص الصحيح أو الفاسد، فيكون الاستعمال في الأعمّ على ثلاثه أنحاء من الإراده؛ لأنّه قد يستعمل فيه و يراد المعنى الأعمّ، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الصحيح بقرينه معيّنه، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الفاسد بقرينه معيّنه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقرّ في مقام الإقرار إذا قال: «بعت دارى» فقد استعمل لفظ البيع في المعنى الأعمّ، لكنّه في البين قرينه على انطباق هذا المعنى الأعمّ في خصوص الصحيح، و هي عدم لغويّه الإقرار في محضر الحاكم، و كونه أمرا منشئا للأثر، فنفس عدم لغويّه الإقرار يكون قرينه على انطباق معنى الأعمّ على خصوص الصحيح، فتكون عناوين المعاملات كالعبادات موضوعه للمعنى الأعمّ.

فقد مرّ في باب العبادات ترتّب ثمره مهمّه على البحث الصحيحى والأعمى، و هي: أنّه يمكن للأعمى التمسك بالإطلاق في موارد الشكّ في الجزئيه و الشرطيّه، فإنّ عنوان الصلاه-مثلا- بدون السوره المشكوكه الجزئيه أيضا صادقه عنده، فهو بعد الشكّ في جزئيتها يتمسك بإطلاق أقيموا الصلاه فينفى جزئيتها، بخلاف الصحيحى إذ لا- يمكنه التمسك بالإطلاق في الموارد المذكوره و لو كانت مقدّمات الحكمه تامّه، فإنّه بعد الشكّ في جزئيه السوره -مثلا- يشكّ في أنّ الصلاه بدون السوره هل هي صلاه أم ليست بصلاه؟ فكيف يتمسك به مع أنّ التمسك به يكون فرعا لإحراز عنوان المطلق؟! فترتّب هذه الثمره على النزاع في باب العبادات، و لا- يخفى أنّه في بادئ النظر ينسب إلى الذهن أنّ في باب المعاملات أيضا يكون الأمر كذلك، و لذا استشكروا على الشهيد قدّس سرّه حيث قال: «إنّ ألفاظ المعاملات و العبادات حقيقه في الصحيح و مجاز في الفاسد إلاّ الحجّ؛ لوجوب المضى و الإتمام فيه و لو كان فاسدا» (1)، مع أنّه قدّس سرّه كغيره يتمسك بإطلاقات أدلّه المعاملات، و الحال أنّ الصحيحى لا يمكنه التمسك بها؛ لعدم إحراز عنوان المطلق مع الشكّ في الجزئيه

و لكنّ دقّه النظر تحكّم بالفرق بين البابين من حيث ترتّب الثمره، فإنّ العبادات تكون من الموضوعات الشرعيّه، ولذا يعبر عنه بالموضوعات المستنبطه، وأمّا المعاملات فتكون من الموضوعات العرفيه و العقلائيّه، ويشهد له أولاً: المراجع في تعيينها إلى العرف، فإذا قال الشارع: «الدم نجس» و «الخمير حرام» فالمرجع في تشخيصها هو العرف، بأنّ كلّ ما يحكم العرف بأنّه دم أم خمير فهو كذلك، وهذا المعنى بعينه يجرى في باب أحلّ الله التبيح و أمثال ذلك؛ إذ البيع فيه هو البيع العرفي.

و ثانياً: أنّه لو كان المراد من البيع في الآيه الشريفه البيع الشرعي فإنّه يوجب اللغوئيه، فيكون معناها على هذا: «أحلّ البيع الذي أحله الله» و هو كما ترى، فلا بدّ من كون البيع فيها بيعاً عرفياً، بمعنى أنّ كلّ ما يكون بيعاً عند العقلاء فقد أمضاه الله تعالى إلاّ ما خرج بالدليل كما سيأتي تفصيل الكلام فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: الإنصاف أنّ الشكّ في المعاملات على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يصحّ للصحيح و الأعمى مع التمسك بالإطلاق، و هو الشكّ في الأمر الذي لا يوجب وجوده و لا عدمه الضرر في الصحّه العرفيه، كالشكّ في اعتبار العربيّه في صيغه البيع، فيصحّ للأعمى التمسك بإطلاق أحلّ الله التبيح و نفى العربيّه، و هكذا للصحيح، فإنّ وجودها و عدمها بنظر العرف سواء.

الثاني: فيما لا يصحّ لهما مع التمسك به، كالشكّ في ركتيه شيء في البيع، فإنّ مع عدم الشيء المشكوك الركتيه لا يحرز عنوان المطلق حتّى يتمسك به لنفيه.

الثالث: فيما يصحّ للأعمى التمسك به بخلاف الصحيح، كالشكّ في أنّ ماله

التمن-مثلا-هل لها دخل في صحّ البيع العرفي أم لا؟ وإذا كان الثمن فاقدا للماليه هل هذا البيع صحيح عند العقلاء أم لا؟ مع أنّنا نعلم بعدم دخالتها في صدق أصل عنوان البيع، فهنا يتمسك الأعمى بإطلاق أحلّ الله البيع، و يحكم بعدم شرطيه المائيه؛ لأنّ الموضوع فيها هو مطلق البيع، سواء كان صحيحا عند العقلاء أو فاسدا، فيصدق عنوان المطلق، بخلاف الصحيحى، فإنه يقول بأنّ الموضوع فيها هو البيع الصحيح عند العقلاء، فإذا شكّ في صحّته عندهم لم يحرز عنوان المطلق، فلا يصحّ التمسك بإطلاقه عنده. فيكون هذا ثمره النزاع بين القولين.

بقيت هنا مسألتان:

المسأله الاولى: أنّ البيع فى الآيه الشريفه

لا يمكن أن يكون بيعا شرعيا، فإنّ شرعيته مأخوذه من هذه الآيه، فلا معنى لكون موضوعه فيها بيعا شرعيا، فلا بدّ من كونه فيها بيعا عرفيا، وإذا كان الأمر كذلك فمعناها أنّ كلّ ما كان عند العقلاء بيعا صحيحا فقد أمضاه الله تعالى، و كأنّه تحققت الملازمه بين صحّ البيع عند العقلاء و صحّ البيع عند الشارع، و حينئذ يمكن أن يستشكل بأننا نرى عدم تحقّق الملازمه فى موارد متعدده، كالبيع الربوى و البيع الغررى و أمثال ذلك ممّا حكم الشارع بطلانها، مع أنّه عند العقلاء يكون من المعاملات المعموله و الشائعه، فكيف تدلّ الآيه بالملازمه بينهما؟!!

و جوابه: أنّ الآيه تكون بمنزله قاعده كليّه، و قد كانت لها مقيدات متعدده لا توجب الخدشه فى إطلاقها؛ لأنّ التقييد كالتخصيص تصرّف فى الإراده الجديّه لا فى الإراده الاستعماليه، و لذا لا يوجبان التجوّز فى لفظ العامّ و المطلق، و كما أنّ لسائر المطلقات تحقّق المقيدات، و فى موارد الشكّ يتمسك بالإطلاق،

ص: ٣٣٣

و هكذا فى باب المعاملات، مع أنّ فى خصوص البيع الربوى خصوصيته لا- تتحقق فى موارد آخر، وهى أنّ التعبير بالإطلاق و التقييد فيما إذا كان القيد متصلا لا يخلو عن مسامحه و عنايه؛ إذ لا إطلاق فى البين، بل الحكم كان مقيدا من الابتداء، فالإطلاق و التقييد يتحققان فيما إذا كان القيد منفصلا، و أمّا فى الآيه الشريفه فقد ذكرت جمله: حَرَّمَ الرَّبَا عَقِيبَ جَمَلِهِ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ كَأَنَّمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: «الربا ليس بيع» من الابتداء، و يستفاد من مجموع الجملتين أنه: أحلّ الله البيع الغير الربوى، أو أنّ الربا غير مشروع؛ لأنّه ليس بيع كما يفهمه العرف من مقابله البيع و الربا فى الآيه، فالجمله الثانيه تشبه الاولى بدليل الحاكم، فكأنّ الاولى تقول: أحلّ الله البيع. و الثانيه تقول:

«البيع الربوى ليس بيع عند الشارع».

المسأله الثانيه:

أنّه قد مرّ أنّ نزاع الصحيحى و الأعمى فى ألفاظ المعاملات لا يجرى إلّا إذا كانت موضوعه للأسباب دون المسببات، و أمّا إن قلنا:

بوضعها للمسببات- كما اختاره شيخنا الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) و الظاهر أنّ الحقّ معه- فمعنى الآيه أنّ الله تعالى قد أمضى الملكيه فى مورد البيع، و حينئذ إن شككنا فى أنّه إذا كان صيغه البيع بالفارسيه هل تؤثر هذه الصيغه فى تحقّق الملكيه أم لا؟ فمع أنّ الشكّ فى محدوده الأسباب و إطلاق الآيه فى محدوده المسببات فكيف يكون هذا الإطلاق قابلا للاستناد و التمسك؟!

أشكل بعض بأنّ بعد ملاحظه الأسباب و المسببات يستفاد أنّ المسبب قد لا يكون له إلا سبب واحد، و قد يكون له أسباب متعدده، لكن الأسباب قد تكون كلّها فى رديف واحد من حيث التأثير فى المسبب و عدمه. و قد يكون

ص: ٣٣٤

بعضها متيقن التأثير و بعضها مشكوك التأثير، فإن كان السبب و المسبب من قبيل القسم الأول فلا شك في أن إمضاء المسبب بقوله: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يستلزم إمضاء السبب أيضا، و كذلك في القسم الثاني، فإن إمضاء المسبب يستلزم إمضاء جميع الأسباب؛ لأنها في رديف واحد، إلا- أن هذين القسمين قلما يتحققان، و أما إذا كان من قبيل القسم الثالث و شك في شرطيه العربيّ في عقد البيع- مثلا- و نعلم أن إجراء باللغه العربيّ مؤثره في السبب و نشك في تأثير اللغه الفارسيّ فيها، فلا- محلّ للتمسك بإطلاق أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ لنفي شرطيه العربيّ، و هذا إشكال مهمّ و يترتب عليه في الفقه ثمرات متعدده، و هذا القسم محلّ ابتلاء و شائع بين الناس، فكيف يندفع الإشكال هنا؟

و قال المحقق النائيني قدس سرّه (1) في مقام جوابه: إن نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى مسبباتها حتى يكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتبا قهريّا، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها؛ بداهه أن قول: «بعت» أو «أنكحت» ليس بنفسه موجدا للملكيه أو الزوجيه في الخارج نظير الإلقاء الموجود للإ-حراق، فإذا لم يكن من قبيل الأسباب و المسببات فليس هناك موجودان خارجيان حتى لا- يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل كان كلّ واحد منهما موجودا بوجود واحد، و حينئذ لا- فرق بين أن يكون إطلاق أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ناظرا و شاملا للآله أو ذبيها، فيكون إمضاء أحدهما ملازما لإمضاء الآخر، فيتمسك بالإطلاق في صورته الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيه شيء و نفيها به.

و لكنّ الجواب مخدوش من جهتين:

ص: ٣٣٥

الاولى: أنّ القائل بالسبب لا- يقول: بأنّ السبب عباره عن نفس كلمه «بعت» و«اشترت» و لو كان القائل فى حال النوم أو فى مقام الإخبار، بل السبب عنده عباره عن قولهما فى مقام الإنشاء مع قصد التملك و التملك، فنسبه هذا التوهم إليه بعيد من المحقق النائينى قدّس سرّه.

الثانيه: أنّا لا نعلم أنّ مقصوده من اتحاد الآله و ذيهما ما هو؟ فكيف يعقل الاتحاد الوجودى بين السكين و القتل أو القلم و الكتابه مع أنّ الاولى تكون من مقوله الجوهر و الثانيه من مقوله الفعل؟! مع أنّ فى باب المعاملات شاهدا أقوى على أنّ بين الآله و ذيهما يتحقّق كمال المغايره، و هو أنّ الآله عباره عن اللفظ و لها واقعته غير قابله للإنكار، و أمّا ذوها فعباره عن الملكيه و أمثال ذلك، و هى من الامور الاعتباريه، و لا يعقل الاتحاد بينهما أصلا.

و لو سلّمنا أنّ نسبه صيغ العقود إلى المعاملات نسبه الآله إلى ذيهما فلا مناص عن تعدّد الوجود، و إذا كان الأمر كذلك فيعود الإشكال هاهنا أيضا؛ لأنّه يدور مدار تعدّد الوجود، فإذا كانت الآله و ذوها متعدّده و الآيه الشريفه ناظره إلى ذيهما فهو دليل على عدم إمضاء المعاطاه و البيع بالفارسيه و أمثال ذلك من الأسباب أو الآلات المشكوكه، إلّا فى صورته وحده السبب أو تعدّده و كونها فى رديف واحد من حيث التأثير و عدمه.

و أمّا التحقيق فى الجواب فيحتاج إلى مقدّمتين: إحداهما: أنّ المسببات التى وضعت الألفاظ و العناوين لها عباره عن المسببات العرفيه لا الشرعيه، و لكنّ الشكّ فى السببيه الشرعيه بعد إحراز السببيه العرفيه، فإنّا نعلم أنّ المعاطاه و البيع بالفارسيه و أمثال ذلك لها سببيه عند العرف، و نشكّ فى إمضاء الشارع لسببيتها و عدمه.

و الثانيه: أن المسبب - كالملكيه - وإن كان من الامور الاعتباريه إلا أنها تعدد باختلاف طرف إضافتها، فإن ملكيه «زيد» للكتاب غير ملكيه «عمرو» له، وإذا صار ملكا له فهذه ملكيه اخرى لا نفس تلك الملكيه، وهكذا ملكيه «زيد» لكتابه غير ملكيته لداره، فللملكيه مصاديق متعدده، إلا أن جميعها مشتركه في الملكيه الاعتباريه كاشتراك أفراد الإنسان في الماهيه النوعيه - أى الإنسانيه.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إن الأسباب المتعدده التي يكون بعضها متيقن السببيه و بعضها مشكوك السببيه ليس لها مسبب واحد حتى لا يكون إمضاء المسبب ملازما لإمضاء الأسباب المشكوكه، بل كان لكل سبب مسبب خاص، فإذا باع أحد كتابه ببيع المعاطاه أو العقد بالفارسيه فلا شك في تحقق السبب العرفي و شمول إطلاق أحوال الله البيع له، ولا معنى لإمضاء الملكيه الحاصله عقيب المعاطاه و البيع بالفارسيه، بدون إمضاء هذين السبيين، فلا محاله إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب أيضا.

و بعبارة اخرى: أن المراد من وحده المسبب ما هو؟ فإن كان المراد الوحده الشخصيه الخارجيه فهو خلاف الواقع، فإن لكل بيع مسببا خاصا، و يدل عليه تغيير الملكيه بتغيير طرف إضافتها. و إن كان المراد منها الوحده النوعيه و السنخيه و له مصاديق متعدده - و إطلاق الآيه الشريفه يشمل جميعها - فإمضاء المسبب بالإطلاق إمضاء للسبب العرفي، و لو كان مشكوكا من حيث الشرع فلا يعقل صحه الملكيه الواقعه عقيب المعاطاه بدون المعاطاه، و لا يكاد ينفك إمضاء المسبب عن السبب، فيتمسك في موارد الشك بالإطلاق، و ينفى به مشكوك الشرطيّه أو الجزئيه.

في الاشتراك اللفظي

فقد وقع الخلاف في أنّ الاشتراك ضروري الوجود أو ضروري العدم؛ لامتناع وقوعه خارجا، أو سلب الضروره من وجوده و عدمه و إمكان وقوعه خارجا.

و استدللّ القائل بوجوب الاشتراك في اللغات بأنّ الألفاظ متناهيه؛ لتركّبها من الحروف الهجائيه المتناهيه و التراكب المؤلّفه منها أيضا متناهيه قطعاً، بخلاف المعاني الموجوده في الواقع و نفس الأمر، فإنّها غير متناهيه، فلا بدّ من الاشتراك في الألفاظ حتّى تكون الألفاظ وافيّه بالمعاني، و لا- يبقى معنى بلا- لفظ دالّ عليه، إلاّ- أنّه لا يكون بمعنى الاشتراك في جميع الألفاظ، بل بمعنى وقوعه و لو كان بوضع لفظ واحد لمعاني متعدّده و عدمه في لفظ آخر أصلاً.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بوجه: أحدها: أنّ اشتراك الألفاظ في المعاني غير المتناهيه يستدعي أوضاعاً غير متناهيه، فإنّ تعدّد الوضع تابع لتعدّد المعنى، و يحتاج كلّ معنى من المعاني إلى وضع مختصّ به، و حيث إنّ

ص: ٣٣٩

المعاني غير متناهيه فلا بدّ من الأوضاع الغير المتناهيه، و صدورها من واضع متناه محال.

و ثانيها: أنّه لو سلّم إمكان الاشتراك حينئذ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالى إلاّ أنّه من البديهي أنّ الواضع مقدّمه للاستعمال و لإبراز الحاجه و الأغراض، و هو من البشر لا منه تعالى، فحينئذ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الغير المتناهيه يكون لغوا محضاً، و لا يترتب عليه الأثر، فلا يصدر عن الواضع الحكيم، فإنّه زائد على مقدار الحاجه إلى الاستعمال.

و ثالثها: أنّ المعاني الجزئيه و إن كانت غير متناهيه لكنّها لا تقتضى الأوضاع الغير المتناهيه؛ لإغناء الواضع للمعاني الكليّه المتناهيه عن الواضع للمعاني الجزئيه الغير المتناهيه، كما أنّ الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس، فإنّ لفظ الأسد-مثلاً-موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاصّ ثمّ نستعمله في كلّ فرد من أفرادها من دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصّه فلا داعي إلى وجوب الاشتراك.

و رابعها: أنّ باب التفهيم و التفهّم ليس منحصرًا بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، فإنّ باب المجاز واسع، و لا مانع من أن يكون الاستعمال لمعنى واحد حقيقيًا و لمعان متعدّده مجازيّه، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ. هذا تمام كلامه في مقام الجواب عن القول بوجوب الاشتراك.

و يضاف إليه ما ينسب إلى الذهن من أنّه لا مانع من وضع لفظ مخصوص لمعنى غير متناهي، مثل: وضع لفظ «الله» لذات واجب الوجود.

و لا يخفى أنّ ما أفاده قدّس سرّه في الجواب الأوّل من احتياج كلّ معنى من المعاني

إلى وضع على حده مناف لما مرّ منه قدّس سرّه في باب الوضع؛ لأنّ من أقسام الوضع المذكوره فيه هو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، ومعناه ملاحظه معنى كلّى و وضع اللفظ لمصاديقه، و معلوم أنّ بين المصاديق تحقّق التباين، فيمكن أن يكون للفظ واحد ألف ألف معنى، مع أنّه يتحقّق بوضع واحد، فيتحقّق الاشتراك اللفظى بدون الاحتياج إلى أوضاع متعدّده، و لا معنى لهذا القسم من الوضع سوى الاشتراك اللفظى، فالقائل بهذا القسم من الوضع كيف ينكر وحده الوضع في باب الاشتراك؟! فلا بدّ لمن قال بإمكان تصويره- كالمحقّق الخراسانى قدّس سرّه- من وحده الوضع في باب الاشتراك، و ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا القسم من الوضع لا إمكان له لا وقوعا و لا تصوّرا. فهذا مناقشه في كلامه قدّس سرّه مع أنّ أصل ما أفاده قدّس سرّه في كمال المتانّه و التماميّة.

و استدل القائل بالاستحاله بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك ينافى حكمه الوضع و هى التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ إبراز المقاصد لا يمكن في جميع الموارد إلّا باللفظ، و أمّا غيره- كالإشاره و نحوها- فلا يفي بذلك في المحسوسات فضلا عن المعقولات- فنحتاج إلى الوضع لسهولة التفهّم و التفهيم، و حيث إنّ الاشتراك مخلّ بذلك؛ لأنّ نسبة اللفظ إلى كلّ من المعنيين أو المعانى على حدّ سواء، و خفاء قرائن المراد نوعا فتبطل حكمه الوضع، فصدوره عن الواضع الحكيم محال.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بوجهين: الأوّل: أنّ إمكان الاتّكال في تفهيم المعنى الذى أرادّه على القرائن الواضحه الدالّه من الواضحات، فإنّ اللفظ المشترك و إن لم يدلّ على المقصود بنفسه و لكنّه يدلّ عليه بواسطه ضمّ قرينه إليه، فلا يلزم منافاه لحكمه الوضع.

ص: ٣٤١

الثانى:أنا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فإنَّ الغرض كما يتعلّق بالتفهم و التفهّم كذلك قد يتعلّق بالإهمال و الإجمال و عدم نصب دلالة على المراد.

و الحاصل:أنّ هذا التعليل أخصّ من المدعى؛لاختصاصه بصورة خفاء القرائن،فلا يصلح لأن يكون دليلا على منع الاشتراك مطلقا و لو فيما إذا كانت قرائن المراد جليته و دلالتها على المقصود واضحة.

و منها:أنّ الاشتراك ينافى حقيقه الوضع؛لأنّ الوضع عبارته عن جعل اللفظ مرآه و فانيا فى المعنى،بحيث إنّنا ننتقل من استعمال اللفظ إلى المعنى بلا تحيّر و تردّد،و معلوم أنّ هذا المعنى لا يناسب الاشتراك.

و جوابه:أنّه قد خلط المستدلّ بين مقام الوضع و الاستعمال؛إذ لا شكّ فى أنّ الواضع يلاحظ اللفظ مستقلاّ كالمعنى ثمّ يجعله علامه للمعنى،و قد مرّ مرارا أنّ الوضع مثل تسميه الأب لمولوده من جهة استقلال اللفظ و المعنى معا.

نعم،بعد تحقّق الوضع و إيصال النوبه إلى مقام الاستعمال يتعلّق غرض المستعملين بإلقاء و تلقى المعنى فقط،و يكون التفاتهم إلى اللفظ التفات مرآتى، بل اللفظ يكون فانيا فى المعنى بحدّ كأنه لم يسمع أصلا.فهذا الدليل ليس بتامّ.

و من الوجوه التى استدلّ بها القائل باستحاله الاشتراك:أنّ حقيقه الوضع عبارته عن جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ و المعنى؛بحيث أنّ اللفظ لا يكاد ينفكّ عن المعنى،و المعنى لا يكاد ينفكّ عن اللفظ،فعليه يلزم من الوضع للمعنيين أن يحصل عند تصور اللفظ الانتقالان المستقلان دفعه واحده، و سيأتى أنّ هذا المعنى مستحيل عند عدّه من المحقّقين،فكيف يعقل الملازمه بين اللفظ و المعنى الأوّل و الثانى و عدم انفكاكهما عنه!؟

و جوابه: أن هذا المبنى مخدوش من أساسه؛ إذ الوضع لا- يكون عبارته عن جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى، فإنهما من المتباينين، و لا- يمكن جعل الملازمه التكوينيته بينهما للواضع، و لا معنى لجعل الملازمه الاعتباريه، مضافا إلى أن الواضع في مقام الوضع يقيم مقام الإشاره اللفظيه حتى يعرف المشار إليه في حال الحياه و الموت، و الحضور و الغياب باللفظ الموضوع، فامتناع الاشتراك كضروره وجوده ليس بتام، بل هو أمر ممكن تحققه في الخارج، بل نرى تحققه بين المعنيين المتضادين، مثل: لفظ «القرء» بمعنى الطهر و الحيض، و أمثال ذلك.

و لكنّه يمكن أن يقال: إنّه لا نحتاج إلى الاشتراك، مع أنّ الألفاظ كانت وافيه للمعاني، فلا موجب له، فما الدليل لتحقيقه؟

ذكروا هاهنا وجهين:

الأول منهما ينتج من ضمّ مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الاشتراك في لغه لا يستلزم الاشتراك في كلّ لغه، فإنّا نرى أنّ لكلّ قبيله أو بلد اصطلاحات خاصّه مع اشتراكهم في أصل اللغه، مثلا: يراد من لفظ «العين» في بلد من البلاد العربيه العين الباكيه، و في بلد آخر منها العين الجاربه، فالاصطلاحات متغايره بحسب البلاد في زماننا هذا، و بحسب القبائل في الأزمنه السابقه؛ لأنّ الواضع لا يكون ذات الواجب و لا شخصا معينا خاصا، بل لكلّ قبيله وضع خاصّ و اصطلاح مخصوص.

و ثانيتهما: أنّ ديدن المحققين من اللغويين كان استفاده اللغات من ألسنه الأقوام و القبائل، فإذا رأى اللغوي أنّ في قبيله يراد من لفظ العين -مثلا- العين الباكيه و قبيله اخرى يراد منها العين الجاربه فلا بدّ له حين الكتابه

من كتابه جميع المعاني؛ بأنّ العين-مثلا-تكون حقيقه فى سبعين معنى،فيكون أحد مناشئ الاشتراك اختلاف المعاني فى القبائل فى الأزمنه السابقه، و اختلافها فى البلاد فى زماننا هذا.

الثانى:تقدّم أنّ الغرض من الوضع هو التفهيم و التفهّم،و لا يخفى أنّ ذلك على نوعين،فإنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المراد بنحو كامل و إظهاره ما فى ضميره بنحو أجلى للمخاطب،و قد يتعلّق غرضه ببيان المراد بنحو الإجمال،و معلوم أنّ الاشتراك اللفظى أحسن طريق لبيان المراد على النحو الثانى،فيقضى غرض الوضع تحقّق الاشتراك فى اللغات.

و يمكن لنا بيان منشأ آخر للاشتراك و هو:أنّ الواضع وضع لفظ«الأسد» للحيوان المفترس،و لكنّه استعمل كثيرا فى المعنى المجازى بحيث صار حقيقه فيه فى مقابل المعنى الحقيقى؛بحيث أنّ المخاطب حين استماع كلمه«الأسد»بلا قرينه يصير متحيّرا فى أنّ المراد منه ما هو؟فيتحقّق هاهنا الاشتراك اللفظى بصوره الوضع التعيّنى،فهذا أيضا منشأ للاشتراك اللفظى،كما لا يخفى.

و أشار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1)إلى قول آخر فى المسأله و هو القول بالتفصيل بين القرآن و غيره؛بأنّ الاشتراك مستحيل فى القرآن دون غيره؛إذ لو قلنا بوجود لفظ المشترك فيه لزم التطويل بلا طائل أو الإجمال،و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

توضيحه:أنّه حين الاستعمال إن اعتمد فى تعيين المراد على القرائن الداله عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه،و إن لم يعتمد عليها فى تعيين المراد لزم الإجمال،و كلا الأمرين غير لائق بكلامه تعالى،و هذان المحذوران أوجبا

ص: ٣٤٤

و جوابه أولا: إنا نرى فى القرآن وجود اللفظ المشترك كثيرا ما، مثل قوله تعالى: و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (١)، فإن لفظ القروء استعمال فى المعنيين المتضادين- أى الطهر و الحيض- و هكذا لفظ العين استعمال فى موضع من القرآن فى معان متعدده، مثل قوله تعالى: لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (٢). و قوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (٣) و أمثال ذلك.

و ثانيا: أن الدليل المذكور مردود بكلا وجهيه: أما الإجمال فبأنه اجتهاد فى مقابل النص؛ لأنه تعالى صرح بوجود المتشابهات فى القرآن بقوله: هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (٤).

و أما لزوم التطويل بلا طائل فبإمكان أن يكون نصب القرينه لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينه داله بالدلاله الالتزاميه على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل.

ص: ٣٤٥

١- ١) البقره: ٢٢٨.

٢- ٢) الأعراف: ١٧٩.

٣- ٣) المطففين: ٢٨.

٤- ٤) آل عمران: ٧.

ذكر مقدمتين حتى يعلم محل النزاع:

إشاره

لا بد لنا قبل تحقيق المسأله من ذكر مقدمتين حتى يعلم محل النزاع:

إحداهما:

أن عنوان المسأله في كتب القدماء حتى إلى زمان صاحب المعالم قدس سره (١) و صاحب القوانين قدس سره (٢) يدور مدار الجواز و عدمه، إلا أن المتأخرين كالمحقق الخراساني قدس سره (٣) بدّل العنوان بالإمكان و الاستحاله، فعلى هذا يقع البحث في مرحلتين: المرحله الاولى: في الإمكان و عدمه، و إن قلنا بإمكانه في هذه المرحله فتصل النوبه إلى المرحله الثانيه، و هي أن هذا الأمر الممكن هل يكون موردا لترخيص الواضع أم لا؟

و الثانيه:

أن محل النزاع هو في ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلين؛ بحيث يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين، و الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين، و يكون كل واحد من المعنيين مرادا على الاستقلال.

ص: ٣٤٧

١-١) معالم الدين: ٣٩.

٢-٢) قوانين الاصول: ٣٩.

٣-٣) كفايه الاصول ٥٤: ١.

و من هنا يظهر أنّ استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك، أو في قدر جامع بينهما أو في أحدهما على سبيل البديهي، أو في أحدهما أصاله و في الأخرى تبعاً، خارج عن محلّ النزاع، فمحلّ النزاع فيما إذا كان كلّ واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال و الانفرد.

و أمّا في المرحله الاولى فقال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) باستحالته، و قال في مقام الاستدلال: إنّ حقيقه الاستعمال ليس جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى حتّى يقال: إنّه لا إشكال في جعل اللفظ علامه للمعنيين، بل هي عبارته عن جعل اللفظ فانيا في المعنى و عنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، و لذا يسرى إلى اللفظ حسن المعنى و قبحه، فلحاظ اللفظ وجهها للمعنى و فانيا فيه ينافي لحاظه وجهها لمعنى آخر مع فرض وحده اللحاظ، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟ أفلا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانيا في اثنين و وجوداً و وجهاً لهما معاً، إلّا أن يكون اللا حظ أحول العينين.

و لا يخفى أنّ في هذه العبارة ثلاث احتمالات

الأوّل: أن يكون مدار كلامه قدّس سرّه

في الاستعمال بأنّ ماهيته الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، و بعد فنائه في المعنى الأوّل فليس له وجود سوى وجود هذا المعنى حتّى يفنى في المعنى الثاني، فإن كان مراده هذا الاحتمال ففيه:

أوّلاً: أنّ ماهيته الاستعمال ليست فناء اللفظ في المعنى و إن كان له عنوان

ص: ٣٤٨

تبعى بالنسبه إلى المعنى، وإلا يلزم عدم دخاله اللفظ من حيث حسنه و قبحه فى إلقاء المعنى، مع أنّ الخطيب يسعى فى استخدام ألفاظ حسنه لإلقاء مطالبه، فكيف يعقل فناء اللفظ فى المعنى مع أنّهما من المقولتين المتباينتين!؟

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ ماهية الاستعمال هى فناء اللفظ فى المعنى إلاّ- أنّ كلا المعنيين لما كانا فى عرض واحد فلا مانع من فناءه فيهما؛ إذ لا يكون هاهنا أوليه و ثانويه، بل كلاهما فى عرض واحد.

الاحتمال الثانى:

إشاره

أنّ المعنى حين الاستعمال يتعلّق به اللحاظ الاستقلالى، و إذا كان المعنى متعدّدا فاللحاظ الاستقلالى الذى يتعلّق بها أيضا كان متعدّدا، و أمّا لحاظ اللفظ فيكون تابعا للحاظ المعنى، فإذا استعمل فى شيئين يكون تابعا لهما فى اللحاظ، فيجتمع فيه اللحاظان الآليان بالتبع، و هو كما ترى.

و يحتمل قويّا أن يكون مراده قدّس سرّه هذا الاحتمال، و لعلّه كانت جملة «إلاّ أن يكون اللا حظ أحول العينين» ناظره إلى هذا المعنى، و هذا هو الأقرب إلى كلامه قدّس سرّه.

و إن كان مراده هذا الاحتمال فيجاب بأنّ اللفظ و المعنى قد يلاحظان بنظر المتكلّم، و قد يلاحظان بنظر السامع.

توضيحه:

أنّ المولى قبل صدور الأمر منه يلاحظ المعنى و يتوجّه إليه، و لكن يتوجّه إلى اللفظ حين صدور الأمر و تفهيم مراده العبد، فيلاحظه تبعا للمعنى و يقول: «جئنى بماء» إلاّ- أنّه لا- دليل لأن يكون اللحاظ التبعى متعدّدا، بل يلاحظه تبعا بلحاظ واحد، فيلاحظ المعنيين ثمّ يلقى كليهما بلفظ واحد، فإذا كان الملحوظ بلحاظ استقلالى متعدّدا فلا يستلزم أن يكون الملحوظ باللحاظ التبعى أيضا متعدّدا.

و أما السامع و المخاطب فينتقل من اللفظ إلى المعنى فينعكس الأمر؛ إذ يكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ و سماعه، فإذا كان اللفظ دالاً على المعنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم استحاله أبداً، فلا يلزم من تبعيته للحاظ جمع اللحاظين في اللفظ، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث:

أن كلامه قدس سره يدور مدار أصل اللحاظ مع حذف عنوان الاستقلال و التبعية عنه؛ بأن معيار تعدد اللحاظ في اللفظ هو تعدده في المعنى، فإذا كان اللحاظ في جانب المعنى متعدداً فلا بد من تعدده في جانب اللفظ أيضاً.

و جوابه: أن هذا ليس بتام؛ لأنه إذا قال المتكلم: «رأيت عينا» و أراد منها العين الباكية، ثم قال بعد ساعه أيضاً: «رأيت عينا» و أراد منها هذا المعنى، فلا شك في تعدد اللحاظ و وحده المعنى، فكيف كان اللحاظ متعدداً مع أن المعنى واحد؟ فلا بد من تغيير المعيار؛ بأن تعدد اللحاظ في جانب اللفظ تابع لتعدد الاستعمال، فإذا كان الاستعمال واحداً يكفي فيه اللحاظ الواحد و إن كان المعنى متعدداً، و إذا كان الاستعمال متعدداً فلا بد من تعدد اللحاظ. و لا يصح ما أفاده قدس سره في مقام الاستدلال للقول بالاستحاله، فتدبر.

فإن قيل: إنه لا مانع من تعلق اللحاظين بلفظ واحد مع أنه واحد.

قلنا: إن هذا المعنى ليس بصحيح؛ إذ اللحاظ عبارته عن تصوّر الشيء و حضوره عند النفس و التفات الذهن إليه، و من المعلوم أنه لا يمكن إحضاره في النفس مرتين بدون تعدد الزمان، كما أنه لا يمكن إتيان علمين في آن واحد بشيء واحد للإنسان.

و قد استدلل المحقق النائيني قدس سره (1) على الاستحاله بأن حقيقه الاستعمال ليست

ص: ٣٥٠

إلا- عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقاءه إلى المخاطب خارجا، و لذا لا- يرى المخاطب إلا- المعنى، فإنّه الملحوظ أولا و بالذات، و اللفظ ملحوظ باتباعه و فان فيه، فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه. و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فلا شكّ في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، و المستلزم للمحال محال.

و جوابه: أنّ النفس بما أنّها جوهر بسيط و لها صفحه واسعة تقدر أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد. و يدلّ على ذلك امور:

الأول: أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّها تقدر على تصوّر امور متضاده أو متماثله بتصورات مستقلّة في آن واحد، فإنّ إسناد الرؤيه-مثلا- إلى العين أو النفس إسناد حقيقي، و معلوم أنّ النفس بما لها من السعه تقدر على رؤيه عدّه أشخاص في آن واحد بلا تقدّم و تأخر، فالرؤيه مع كونها عملا للنفس تستلزم أن يكون المرئى متعدّدا، فلا يكون اجتماع اللحاظين فيها ممتنعا أصلا.

الثاني: أنّ استفاده النفس في آن واحد من قوه السامعه و الباصره و اللامسه لا تكون قابله للإنكار، فكيف تقدر النفس في آن واحد على لحاظ المسموع و الملموس و أمثال ذلك؟! فيكشف أنّ للنفس سعه خاصّه تقدر بها بما لا يمكن صدوره عن المادى.

الثالث: أنّ في القضايا الحملية التي ملاكها الاتّحاد و الهوهويه و إن كان الموضوع متقدّما و المحمول متأخرا من حيث اللفظ، إلا أنّ حمل الشئ و الحكم

بشوته له كقولنا: «زيد قائم» يستدعى لحاظ كل من الموضوع و المحمول في آن واحد، و هو آن الحكم، و إلا لكان الحكم من النفس ممتنعاً، فلا - بد حين الحمل و الحكم من الالتفات إليهما، و حضورهما معا في النفس بلا تقدّم و تأخر، فالحمل يستلزم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

الرابع: أنه لا - إشكال في أنّ قولنا: السواد و البياض متضادان قضيه صحيحه، و لا - ريب في أنّ الموضوع فيها عباره عن السواد و البياض بلا تقدّم و تأخر في موضوعيه أحدهما على الآخر، فالمتكلم حين حمل المتضادين عليهما إما أن يكون غافلاً عنهما، و إما أن يكون ملتفتاً إلى كل واحد منهما و لا ثالث في البين، و حيث إنّ الأول غير معقول فتعين الثاني، فلا بد من حضورهما و لو في آن واحد عند النفس معا حتى يصح الحمل، فالاستحاله التي ادعى المحقق النائيني قدس سرّه في جانب المعنى - أى اجتماع اللحاظين المستقلين في آن واحد عند النفس - ليست بتامه، كما أنّ الاستحاله التي ادعاها المحقق الخراساني قدس سرّه في جانب اللفظ أيضا ليست في محلها.

و قد ذكر طريق ثالث للاستحاله و هو: أنّ للمفاهيم و الماهيات تصوّرات وجودات خمس: الأول: الوجود العيني الخارجى، الثانى: الوجود الذهنى، الثالث: الوجود الإنشائى، و لكنّه منحصر ببعض المفاهيم كمفهوم الطلب و أمثاله، الرابع: الوجود الكتبى، الخامس: الوجود اللفظى. و هو أنّ تحقّق العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى يقتضى أن يكون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فيكون «زيد» من حيث وجوده الخارجى مصداقاً واقعياً و وجوداً خارجياً لماهية الإنسان، و أمّا من حيث وجوده اللفظى فيكون وجوداً تنزيليّاً لها و إن كان هذا اللفظ وجوداً خارجياً و مصداقاً واقعياً لماهية اللفظيه.

و بعبارة أوضح: أنه لا- إشكال في أن قضيه «زيد إنسان» قضيه حملته بالحمل الشائع الصناعي الذى ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول من حيث الوجود، و هكذا قضيه «زيد لفظ» التى يكون الموضوع فيها عبارة عن لفظ «زيد» قضيه حملته بالحمل الشائع الصناعي، فإن لفظ «زيد»- أى الموضوع- إذا لوحظ بالنسبة إلى ماهية اللفظ- أى المحمول- يكون بينهما اتحاد وجودى؛ إذ لا شك فى تحقق الاتحاد الوجودى بين لفظ «زيد» و ماهية اللفظ، فىكون هذا اللفظ مصداقا واقعيًا لماهية اللفظ، كما أن معناه يكون مصداقا واقعيًا لماهية الإنسان، و لكنه مع ذلك يكون لفظ «زيد» مرحله من معناه و وجودا تنزيليًا له.

ثم استفاد المستدل من ذلك بأن اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد من المحالات؛ إذ لا يمكن اجتماع فردين من ماهية الإنسان- مثلاً- فى وجود واحد؛ لأن تعدد الفردية ملازم لتعدد الوجودات، كما لا يخفى، فإذا كان الحال فى الوجودات الحقيقية كذلك فى الوجودات التنزيلية أيضا كذلك، فلا يمكن أن يكون اللفظ الواحد وجودا تنزيليًا للمعنيين، فىكون استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد من المحالات.

و فيه: أولًا- أن تقسيم وجود الماهيات و المفاهيم إلى الأقسام الخمسة المذكورة مميًا لا- دليل عليه من العقل و النقل، و إنما يستحسنه الذوق فى مقام التخيل و التصور فقط؛ إذ لا- يمكن بحسب الواقع و الدقة العقلية أن يكون اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى؛ لأنهما من المقولتين المتباينتين، فكيف يمكن أن يكون لفظ «زيد» الذى يكون من مقوله كيف المسموع وجودا للمعنى الذى يكون من مقوله الجوهر؟! و لا يعقل هذا المعنى أصلاً. نعم، يكون بينهما ارتباط

وضعى و اعتبارى بعنوان حكاية اللفظ عن المعنى.

و ثانيا: على فرض تسليم أن يكون اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى، و لكنّه لا دليل على أن يكون اجتماع الوجودين التنزليين فى فرد واحد كاجتماع الوجودين الواقعيين فى من المحالات، و إثبات هذه المماثلة و المشابهة يحتاج إلى الدليل، و فقده يوجب بطلان الاستدلال رأسا، مع أنه تحقّق لنا دليل على خلافه، و هو أنّا نرى اجتماع الوجود الحقيقى و التنزلى فى فرد واحد، كما فى المثال المذكور فى الاستدلال، يعنى «زيد لفظ»، فإنّ لفظ «زيد» اجتمع فى الوجودان الحقيقى و التنزلى؛ إذ هو وجود تنزلى بالنسبة إلى المعنى و ماهيته الإنسان، و وجود حقيقى و مصداق واقعى بالنسبة إلى ماهية اللفظ، و لا يختصّ كونه وجودا تنزليًا له فى صورته الاستعمال أو غيره، فإذا تحقّق اجتماع الوجودين الحقيقى و التنزلى فلا إشكال فى اجتماع الوجودين التنزليين أيضا، فما هو من المحالات المسلّمه هو اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد لا غير، فلا يكون استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى واحد مستحيلا فى مقام الثبوت.

و إذا فرغنا من مرحله الإمكان تصل النوبه إلى المرحلة الثانية، و هى مرحله ترخيص الواضع و عدمه، بمعنى أنّ هذا الاستعمال الممكن جائز عنده أم لا، غاية ما ثبت لنا فى هذه المرحلة أنّ الواضع مع التوجّه و الالتفات وضع لفظ العين -مثلا- لمعان متعدّده بأوضاع متعدّده، و لا نعرف منه تعهّدا و شرطا بأن يقول: هذا الوضع مشروط بعدم استعمال المستعمل فى أكثر من معنى واحد حين الاستعمال، بل يقتضى نفس وضع اللفظ لمعان متعدّده استعماله فى أكثر من معنى واحد، مع أنّا لا نرى فى كتب أهل اللغة و كتب التأريخ

ص: ٣٥٤

من الشرط المذكور أثرا ولا خيرا.

و لكنَّ المحقِّق القمى قدس سرّه ذكر طريقا آخر لعدم الجواز في كتاب القوانين (١)، و هو قوله في مقام الإشكال على صاحب المعالم قدس سرّه بأنّه: «لا أقول: إنّ الواضع يصرِّح بأنّي أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ألا يراد معه شيء آخر و بشرط الوحده، و لا- يجب أن ينوى ذلك حين الواضع أيضا، بل أقول: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد و في حال الانفراد، لا بشرط الانفراد حتّى تكون الوحده جزء للموضوع له».

توضيح كلامه: أنّ تصريح الواضع بعدم الجواز ليس بلازم كقوله: إنّي وضعت لفظ العين للعين الجاربه بقيد الوحده، و للعين الباكيه أيضا كذلك، و هكذا... بل الواضع حين الواضع يلاحظ اللفظ و المعنى في حال الوحده و يضعه له في هذا الحال، و هو يكفى في عدم جواز استعماله في أكثر من معنى واحد؛ إذ لا بدّ في الاستعمال من التبعيّه و التأسّي من الوضع، فيقتضى اتّصاف المعانى حين الوضع بقيد الوحده أن يلاحظ هذا الحال حين الاستعمال أيضا، و لذا لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و فيه: أوّلا: أنّه لو سلّمنا أنّ المعنى حين الوضع كان في حال الوحده، و لكنّ رعايه جميع خصوصيات حال الوضع حين الاستعمال ممّا لم يقل به أحد؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلا بدّ من رعايه خصوصيات الواضع و حالاته و زمان الوضع و مكانه، فإذا كان الواضع حين الوضع مستقبلا للقبه-مثلا- فيجب في حال الاستعمال رعايه هذا الحال، و هكذا، فلا بدّ أن يراعى حين الاستعمال الخصوصيات التي شرطها الواضع حين الوضع فقط، فتكون كبرى بيانه

ص: ٣٥٥

و ثانياً: أنه لو فرضنا صحّ كلامه قدّس سرّه من ناحيه الكبرى لكن لا تجرى صغرى بيانه في جميع المشتركات اللفظية؛ إذ كان من أقسامها الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو عبارته عن لحاظ الواضع معنى كلياً و وضع اللفظ لمصاديقه و أفراده، و معلوم أنّ اللفظ هنا كان واحداً و المعنى متعدّداً بتعدّد أفراد العامّ و الكليّ، فيتحقّق الاشتراك بين المعاني المتعدّده بوضع واحد، فلا تكون المعاني حين الوضع في حال الواحد و متّصفه بصفه الواحد، فلا يجرى كلامه قدّس سرّه في هذا النوع من المشترك اللفظي، و لم نجد في هذه المرحله دليلاً على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، مع أنّنا نرى في كلمات الادباء و الشعراء استعماله كذلك، و لا يمكن الالتزام بأن يكون استعمالهم غير جائز.

فثبت إلى هنا أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ليس بمستحيل، و لا- دليل على منع الواضع من هذا الاستعمال كما عرفت، و لكنّ البحث في أنّ هذا الاستعمال هل يكون بنحو الحقيقة مطلقاً، أو بنحو المجاز مطلقاً، أو يكون في المفرد بنحو المجاز و في التثنيه و الجمع بنحو الحقيقة؟ فتكون في المسأله ثلاثه أقوال، و العمده هنا بيان قول صاحب المعالم قدّس سرّه (1)- يعني القول الأخير- و في ضمن تبيينه يظهر ما هو الحقّ منها.

و استدلال صاحب المعالم لمدّعاها بأنّ الموضوع له في الألفاظ المشتركة ليس هو ذوات المعاني، بل هو عبارته عن المعنى مقيداً بقيد الواحد، فيكون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مشروطاً بشرط الواحد، و للقيّد دخل في الموضوع له بعنوان الجزئيه، فإذا استعمل لفظ «العين»- مثلاً- في أكثر من

معنى واحد يستلزم إلغاء قيد الوحده و يوجب استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ فى الجزء، فيكون هذا الاستعمال مجازا. هذا تمام كلامه فى المفرد.

و فيه: أولا: أنّ كون الموضوع له ذات المعنى بقيد الوحده ممّا لا يؤيّده كتاب من كتب اللغه، بل هو ادّعاء لم يقم أى دليل عليه، و لا يوجد واقعا دليل له، فهو ادّعاء بلا دليل.

و ثانيا: لو سلّمنا دخاله قيد الوحده فى الموضوع له و لكنّه لا يكون بنحو التركيب- بأن يكون الموضوع له مركّبا من العين الباكيه و قيد الوحده حتّى يكون أحد الجزئين عباره عن قيد الوحده و الآخر عباره عن ذات المعنى- بل تكون دخالته فيه بنحو التقييد، كما اعترف به بقوله: «إنّ الموضوع له عباره عن المعنى مقيدا بقيد الوحده»، و بناء على ذلك تقييد جزء و القيد خارجى، و معلوم أنّ التقييد أمر عقلى، و لا يشمل قولهم: «إن استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ فى الجزء فهو مجاز» لمثل هذا الجزء قطعاً على ما هو التحقيق.

و أشكل عليه أيضا صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما حاصله: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحده، و إن سلّمنا اعتباره فى الموضوع له فلا- يجوز استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازا، إذ ليس الأ-كثر بجزء الموضوع له ليصحّ استعمال اللفظ فيه مجازا بعلاقه الكلّ و الجزء؛ لأنّ المستعمل فيه- هو الأكثر- مباين للمعنى الموضوع له- و هو المعنى- مقيدا بقيد الوحده؛ لمباينه المشروط بشيء للمشروط بعدمه، فإنّ الأكثر الذى يكون «بشروط شيء» و المقيد بالوحده يكون «بشروط لا»، فأين الكلّ و الجزء حتّى يصحّ الاستعمال المجازى بلحاظهما؟ و كيف يستعمل المفرد فى أكثر من

ص: ٣٥٧

و لكنّه مدفوع بأنّه اختلط عليه المفهوم و المصداق؛ إذ المستعمل فيه ليس بعنوان الأكثر و مفهومه، بل هو عبارته عن مصداقه، يعنى استعمال اللفظ فى المعنيين أو المعانى باستعمال واحد مثل استعماله فيهما أو فيها مستقلاً، و حينئذ يصدق لفظ الموضوع للكلى فى الجزء، كما لا يخفى.

و أمّا استدلال صاحب المعالم لمّدعاه فى التشبيه و الجمع بأنّهما بمنزله تكرار اللفظ، و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ فى معنى أو معان غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فيكون استعمال التشبيه و الجمع فى المعنيين المختلفين أو المعانى المختلفه على نحو الحقيقه، بخلاف المفرد.

و لكنّ أشكال عليه أيضاً فى الكفايه (1) بأنّ التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله تكرار المفرد، إلا أنّ علامتهما تدلّ على تعدّد أفراد ما ارىد من المفرد، و إذا كان المراد من المفرد معنى واحداً فالتعدّد يكون فى أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا ارىد من العين -مثلاً- العين الجاريه فلا يراد من تشبيهما و جمعها إلا فردان و أفراد من هذه الماهيّه، فوزان التشبيه و الجمع وزان المفرد فى عدم جواز استعمالهما فى أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقه.

و اعترض على صاحب الكفايه بأنّ لازم هذا البيان عدم صحّه دخول علامه التشبيه و الجمع على الأعلام الشخصيه؛ لعدم كون معنى العلم الذى يثنى و يجمع ذا أفراد حتّى يراد فى تشبيته و جمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ زيدين -مثلاً- يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامه التشبيه و الجمع على تعدّد مصداق معنى واحد لا يصحّ تشبيه الأعلام

و جمعها، مع أنّ من البديهيّات صحّتهما، كما لا يخفى.

و أجاب عنه في الكفايه (1) بأنّ الأعلام التي لحقتها علامه التشبيه و الجمع لم تستعمل في معانيها الحقيقيه غير القابله للتعدّد، بل تستعمل في معنى مجازى - و هو المسمّى بزید- ثمّ تثنى و تجمع، و معلوم أنّ المسمّى ذو أفراد و مصاديق، فيصير «زید» بعد هذا التأويل كالعين التي تكون لكلّ واحد من معانيها أفراد متعدّده.

فحاصل إشكال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في هذا المقام على صاحب المعالم: أنّ علامه التشبيه و الجمع لا تدلّ على تعدّد المعنى و الماهيته، و إنّما تدلّ على تعدّد مصداق المعنى الواحد الذي ارید من المفرد، هذا أوّلا.

و أشكال عليه ثانيا: لو فرضنا أنّ علامه التشبيه و الجمع تدلّ على مطلق التعدّد لا على تعدّد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد، فيلزم خروج التشبيه و الجمع عن حريم النزاع، و هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فإنّهما بعد أن يكونا بمنزله تكرار المفرد لا بأس بأن يراد من كلّ لفظ معنى غير المعنى الذي ارید من اللفظ الآخر، و معلوم أنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتّى ينازع في كونه على نحو الحقيقه أو المجاز، فإذا ارید من العين -مثلا- الباكيه و الجاربه فيراد من التشبيه كلاهما بلا إشكال.

نعم، إذا استعملت التشبيه في فردين من كلّ من المعنيين كفردين من العين الباكيه، و فردين من العين الجاربه، فكان استعمال للعينين في أكثر من معنى، و لا- يجدى تكرر المفرد في كونه على نحو الحقيقه، فإنّ مناط المجازيه - و هو إلغاء قيد الوحده المعبره في الموضوع له في هذا الاستعمال- موجود

ص: ٣٥٩

و محقق؛ إذ التثنيه وضعت للطبيعتين أو للفردين من طبيعه واحده، فإذا استعملت في أربعة أفراد من طبيعتين فلا محاله تلغى قيد الوحده المعتبره في الموضوع له، فالتثنيه تشارك حينئذ المفرد في كون الاستعمال في كليهما على نحو المجاز، ولا يجرى هذا الاستدراك في الجمع، كما لا يخفى. هذا تمام توضيح كلامه قدس سره.

و لكن التحقيق أنه لا يمكن استعمال التثنيه و الجمع في أكثر من معنى أصلاً، فإنَّ هيئه التثنيه و الجمع -أى الألف و النون أو الواو و النون- موضوعه للدلاله على إرادته المتعدّد من مدخولها، و تدلّ على تضاعف المفرد، فإن اريد من المفرد ككلمه العين -مثلاً- فى قولك: «رأيت عينين» المعنيان -كالجاريه و الباكيه- فالهيئه الطارئه عليها تدلّ على فردين من الجاريه و فردين من الباكيه، و هذا ليس من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل هو من باب استعمال المفرد فى ذلك، فإنَّ التثنيه مستعمله فى معناها الموضوع له الذى يدلّ على تضاعف المفرد، و هذا بعينه نظير ما إذا تثنى يكون متعدداً من نفسه كالتثنيه فى قولنا: «رأيت طائفتين» فكما أنه لم يذهب إلى و هم أحد أنّ التثنيه فى أمثال هذه الموارد مستعمله فى أكثر من معنى فكذلك فى المقام.

و الحاصل: أنّ دلاله الهيئه تابعه للمفرد و الماده، فإن اريد بالماده طبيعه واحده -كالذهب- فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدّد منه، و إن اريد بالماده الطبيعتان المختلفتان فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدده منهما، فلا معنى لاستعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى رأساً، فيكون محلّ النزاع فى هذا البحث لفظ المفرد فقط، و الاستعمال فى أكثر من معنى كان فيه على نحو الحقيقه كما مرّ.

ثم إنَّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (١) بعد ما قال باستحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى أشار في خاتمه كلامه إلى ما يوهم وقوع ذلك، وهو: أنَّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه، مع أنّ أكثر ألفاظ القرآن ليس بمشترك، و من المعلوم تنافى الوقوع للاستحاله العقليّه فكيف يمكن القول بالاستحاله؟!

ثمّ أجاب عنه في الكفايه (٢) بأنّ بين مفاد الأخبار و محلّ النزاع فرقا واضحا بيّنهما بزخ لا يبغيان (٣)، فإنّا نبحت في عدم جواز استعمال لفظ المشترك في المعنيين في عرض واحد بلا تقدّم و تأخّر بحيث إنّ استعمال في كلّ واحد مستقلا، و لا دلاله لهذه الأخبار على أن يكون معنى الباطن مع معنى الظاهر كذلك، بل لا دلاله لتلك الأخبار على أنّ إرادته تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتّى تنافى ما ذكرنا «من استحاله الاستعمال في أكثر من معنى»، فإنّها تجرى فيها احتمالات تمنع عن ظهورها في كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمّ ذكر قدّس سرّه احتمالين منها: أحدهما: أنّه يمكن أن تكون البطون مراده بالاستقلال من دون دلاله الألفاظ عليها، لكنّها تكون مقارنه لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: قام زيد-مثلا-و أراد مقارنا لهذا الكلام معنى آخر كحلول زمان الحصار أو غيره من المعاني المستقلّة التي تراد مقارنه لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلاله لذلك اللفظ و لو بالالتزام عليها.

ص: ٣٦١

١- ١) كفايه الاصول ٥٧: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) الرحمن: ٢٠.

و أشكل عليه بعض الأعلام بأنه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سرّه لا يكون ذلك موجبا لعظمه القرآن على غيره و لا لفضيلته على سائر المحاورات، مع أنّ هذه الأخبار تكون في مقام بيان عظمته و فضيلته.

على أنّ لازم ذلك ألاّ تكون البطون بطونا للقرآن و معانها له، بل كانت شيئا أجنبيّا عنه، غاية الأمر أنّها اريدت حال التكلّم بألفاظه، و هو مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيله و العظمه للقرآن على غيره من جهه اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه و أنّها معانى القرآن لا أنّها شيء أجنبيّ عنه. و لا يخفى أنّ الإشكال في كمال الصحّح و المتأنه.

و أمّا الاحتمال الثاني الذي ذكره قدس سرّه في أخبار البطون فهو: يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملا فيها، و إن دلّ عليها بالدلاله الالتزاميه، نظير ما إذا فرض أنّ قدوم الحاجّ يلازم عادة نزول البركات، فإنّ قوله حينئذ: «قدم الحاجّ» لم يستعمل إلاّ في معناه، لكنّه يدلّ التزاما على نزول البركات، و الدلاله الالتزاميه أجنبيّه عن الاستعمال و إن كانت أفهامنا قاصره عن إدراكها.

و أيّد هذا الاحتمال بعض الأعلام (1) بقوله: «و أمّا ما ذكره ثانيا من أنّ المراد من البطون لوازم معناه و ملزوماته من دون أن يستعمل اللفظ فيها، فهو صحيح». ثمّ استشهد له بعدّه روايات:

منها: ما جاء عنهم عليهم السّلام من أنّ القرآن حيّ لم يمت، و أنّه يجرى كما يجرى الليل و النهار، و كما تجرى الشمس و القمر، و يجرى على آخرنا كما يجرى على

ص: ٣٤٢

و منها: ما تضمّن أنّ القرآن ظاهره قصّه و باطنه عظه، و غير ذلك من الأخبار.

و لكن لا- نفهم أنّه كيف يستفاد من الروايات أنّ البطون تكون من المدلولات الالتزامية لألفاظ القرآن؟! فإنّه يحتمل أيضا أنّ يكون المراد من البطون أنّه يجرى في القرآن احتمالات سبعة أو سبعين، و لا- يمكن أن يكون الحكم بأنّ هذا المعنى مراد منه دون ذلك، فإنّه ذو وجوه و احتمالات.

و يؤيّده منع أمير المؤمنين عليه السلام سلمان عن الاحتجاج بالقرآن حين إرساله للاحتجاج مع قوم؛ لأنّه يمكن أن يريد القوم من الآيه التي تستدلّ بها معنى خالف مرادك و استدلالك (٢).

و يؤيّده أيضا اختلاف المفسّرين في معنى الظاهر، مع اتّفاقهم على حجّته ظواهر القرآن.

و يؤيّده أيضا: تعبير الروايات بالبطون لا المعاني، و لذلك يلزم علينا كثره التدبّر في القرآن حتّى ينجينا من الضلال، فهذا الاحتمال يجرى في المقام، مع أنّه لا دليل على خلاف الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين.

ص: ٣٤٣

١- (١) البحار ٤٠٣: ٣٥، الحديث ٢١.

٢- (٢) نهج البلاغه (فيض الإسلام): ١٠٨١، الوصيه ٧٧.

إشاره

في المشتقّ

يتصوّر لإطلاق لفظ المشتقّ و حمله على الذات حالات ثلاث: فإنّه قد يطلق على المتلبّس بالمبدأ فعلاً، كقولك: «زيد اليوم ضارب»، و لا إشكال في أنّ هذا الإطلاق إطلاق حقيقيّ، و قد يطلق على الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ في المستقبل، كقولك: «زيد ضارب»، و لا خلاف في أنّه إطلاق مجازي، و قد يطلق على من انقضى و انصرم عنه المبدأ بلحاظ تلبّسه به في الماضي، كقولك:

«زيد ضارب»، و إنّما الكلام و الإشكال في أنّه إطلاق مجازي أو حقيقيّ؟ و قبل تحقيق البحث و تدقيقه ينبغي التنبيه على أمور؛ لتوضيح محلّ النزاع في المقام، و هي:

ص: ٣٦٥

الأمر الأول: في أن النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟

في أن النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟

فإنه إذا كان عقلياً فيدور النزاع مدار حكم العقل، مثل: النزاع في مقدمه الواجب بأنه هل يلزم عقلاً وجوب ذي المقدمه وجوب المقدمه أم لا؟ وإذا كان لغوياً يدور النزاع مدار حكم الوضع و الواضع بأنه حين وضع هيئه الفاعل-مثلاً-لاحظ معنى مشتركا بحيث يعمّ حال النسبه و حال انقضاء المبدأ عن الذات ثم وضعها له، أم لاحظ خصوص حال التلبس و وضعها له؟

و الحقّ أنّ النزاع لغوي، و لكن يستفاد من كلمات المحقق النائيني قدس سرّه (١) أنه عقليّ على ما في تقريراته، حيث إنّه قال: و السرّ في اتّفاقهم على المجازيّه في المستقبل و الاختلاف فيما انقضى هو: أنّ المشتقّ لما كان عنواناً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته وقع الاختلاف بالنسبه إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمكان قيام العرض بمحلّه في زمان الماضي، و هذا بخلاف ما لم يتلبس بالمبدأ بعد، فإنّه لم يتولّد عنوان المشتقّ؛ لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك

ص: ٣٤٧

فيستفاد من تعليله أنه قائل بعقليته النزاع في المقام، وإلا لا بد أن يقيم الدليل على أن الواضع وضع لفظ المشتق للمعنى الأعم من المتلبس و ما انقضى عنه المبدأ، ولكن أصل كلامه ليس بتام، فإن العقل ناظر إلى الحقائق و الواقعيّات و لا يكون من أهل المسامحة، فحينئذ بعد القول بأن المشتق عنوان يتحقق من قيام العرض بالمعروض يحكم العقل بأن «زيدا» اليوم لا يكون متلبسا بالعرض حقيقه؛ إذ لا فرق عقلا بين المتلبس بالمبدأ في ما مضى و التلبس به في المستقبل، و يصدق الفاقديّه للعرض على الذات في كلتا صورتين بلا فرق بينهما أصلا، و هذا بعينه دليل على أن المسأله لغويّه لا عقليّه، و حينئذ لا بد لنا من تبعيّه الوضع متعبدا و ملاحظه أن الموضوع عنده عباره عن خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم من المتلبس بالفعل و من قضى.

و يستفاد أيضا عقليّه المسأله عنده من تعليله لخروج العناوين الذاتيه عن محلّ النزاع بأن شيئيه الشىء بصورته لا بمادته، و إنسانيّه الإنسان ليست بالصوره الترابيه، بل إنما تكون بالصوره النوعيه التي بها يمتاز الإنسان عن غيره. و إقامة هذا الدليل الفلسفي دليل على أنه قائل بأن المسأله عقليّه، مع أن المسأله لغويّه و لا ربط لها بالعقل أصلا، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الثاني: في أن أيّ العناوين داخله في محلّ الكلام، و أيّ العناوين خارجه عنه، و لا يخفى أن هنا حيثيتين، و لا بد من انفكاك كلّ منهما عن الاخرى و إن اختلطا في تقريرات (1) الإمام قدس سرّه على المقرّر، و هكذا خلط بينهما

الاولى: فى كئفئه ارتباط العنوان مع الذات، بأن ارتباطه معها بأى نحو كان حتى يدخل فى محل النزاع؟

الثانىة: فى جهه المعنى الاشتقاقى للعناوين، فإنه إذا تحقق الضرب-مثلا- من «زيد»، فإن لاحظنا هذا الارتباط بصورة «زيد ضرب» فهو خارج عن محل النزاع، وإن لاحظناه بصورة «زيد ضارب» فهو داخل فى محل النزاع.

الحيثه الاولى: لا- إشكال و لا- خلاف فى أن العناوين المنتزعه عن الذات بلا واسطه أمر خارج عنها- كالإنسانيه و الحيوانيه و الناطقيه للإنسان- خارجه عن محل النزاع فى باب المشتق، فلا يقال للتراب: إنه إنسان حقيقه و لا مجازا باعتبار أنه كان إنسانا فى ما مضى.

إنما الكلام فى دليله، فالمحقق النائى قدس سره (٢) و صاحب المحاضرات (٣) ذكرا دليلا- له؛ بأن شئيه الشىء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانيه- و هى صورته النوعيه- قد انعدم و زال و وجدت حقيقه اخرى و صورته نوعيه ثانيه، و لا يصدق الإنسان على التراب بوجه من الوجوه، و لا معنى لأن يقال: إن إطلاق الإنسان على التراب حقيقه أو مجاز.

و فيه: أولا: أنه قد مرّ أن المسأله لا تكون عقليه حتى يحتاج إلى دليل عقلى، بل هى مسأله لغويه و منوطه بوضع الواضع.

و ثانيا: أن هذا الدليل منقوض بأمثال الخل و الخمر، فإن الخل إذا صار

ص: ٣٤٩

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ٢١٨: ١.

٢- ٢) فوائد الاصول ٨٤: ١.

٣- ٣) المصدر السابق.

خمرا يتبدّل الشيء من حاله إلى حاله اخرى، و لا- يتبدّل قطعا من صورته إلى صورته اخرى، فيصحّ على هذا إطلاق الخلّ على الخمر على نحو التحقيقه بلحاظ كونه في ما مضى خلا، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و ثالثا: أنّه سلّمنا أنّ شَيْئَهُ الشيء بصورته لا بمادته، و لكن لا دخل لهذا الكلام في ما نحن فيه، فإنّه لا ينحصر بالجواهر، بل يشمل كلّ موجود حتّى الأعراض، فكما أنّ شَيْئَهُ الجسم بصورته كذلك شَيْئَهُ البياض بصورته، فلا يصحّ القول بأنّ الجسم اليوم أبيض بلحاظ عروض البياض له في ما مضى، مع أنّه لا كلام في صحّه هذا الإطلاق، و إنّما الكلام في أنّه حقيقه أو مجاز، فكيف يصحّ هذا الإطلاق مع تبدّل الصورة البياضيه فلا يكون علّه لخروج هذه العناوين عن محلّ النزاع؟! إلا أنّ وضعها يكون بكيفيه خاصّه يعنى وضع الواضع لفظ الإنسان لما هو بالفعل إنسان، و لفظ الحجر لما هو بالفعل حجر، فالمسأله لغويّه، و يلزمنا متابعه الوضع و الواضع كما مرّ آنفا.

و أمّا العناوين المنتزعه عن الذات بواسطه أمر خارج عن الذات فهى داخله في محلّ النزاع، بلا فرق بين أن تكون الواسطه أمرا حقيقيا وجوديا - مثل عنوان الأبيض الذى ينتزع من الذات بواسطه البياضيه - أم تكون الواسطه أمرا حقيقيا عدميا - مثل عنوان العمى الذى ينتزع من الذات بواسطه عدم البصر - أم تكون الواسطه أمرا اعتباريا من ناحيه الشرع أو العقل - كالملكيه و الزوجيه، و أمثال ذلك - أم تكون من العناوين الانتزاعيه - كالفوقيه و التحتيه - فتدخل في محلّ النزاع مثل: «الجسم أبيض» و «زيد أعمى» و «زيد زوج» و «هذا السقف فوق» و «زيد مالك»، و هكذا.

و أمّا العناوين التى تكون لها مصداقان إذا لوحظت بالنسبه إلى أحدهما

تكون من العناوين المنتزعه عن الذات، و إذا لوحظت بالنسبه إلى الآخر تكون من العناوين المنتزعه بواسطه أمر خارج عن الذات، مثل عنوان الموجود فإنه إذا لوحظ بالنسبه إلى واجب الوجود انتزع من الذات، و إذا لوحظ بالنسبه إلى ممكن الوجود لم يكن كذلك، و هكذا سائر العناوين المشتركه بين الواجب و الممكن، فلا إشكال في أنّ هذه العناوين داخله في محلّ النزاع، فإنّ النزاع في المقام ينحصر في هيئه المشتقّ و لا يتوجّه الواضع حين وضع هيئه المفعول أنّه قد تتحقّق في ضمن موجود و كان له فردان.

الحيثيه الثانيه: لا شكّ في أنّ للمشتق النحوى معان كثيره، فإن قلنا بأنّ مبدأ المشتقات هو المصادر المجرّده فيشمل عنوان المشتقّ جميع الأفعال و اسم الفاعل و المفعول و اسم الزمان و المكان و الآله و صيغه المبالغه و المصادر المزيده، و لكنّ الإشكال في أنّ الأفعال و المصادر خارجه عن محلّ النزاع، فإنّ الفعل و إن كان مشتقاً إلاّ أنّه لا يتّحد مع الاسم و الذات و لا يحمل عليها و لا ينطبق عليها، بل يسند الفعل إليها، و لذا لا يصحّ القول بأنّ جملة «زيد ضرب» قضيه حمليه، بخلاف «زيد ضارب»؛ لأنّ ملاك القضيه الحمليه متحقّق في الثانيه دون الاولى.

و هكذا المصادر المزيده، فإنّها و إن كانت من المشتقات قطعاً، و لكنّها خارجه عن محلّ النزاع، فإنّها لا تتّحد مع الذات و لا تنطبق عليها، بل تعرض عليها كعروض البياض على الجسم، فإنّ قول: «زيد إكرام» لا يخلو عن مسامحه.

و هكذا المصادر المجرّده، فإنّ جملة «زيد عدل» ليست قضيه حمليه في الواقع؛ إذ العدل ملكه نفسائيه عارضه على الذات لا أنّها تتّحد معها، فالنزاع

يجرى فى كلّ عنوان يتّحد مع الذات و ينطبق عليها.

و قال صاحب الفصول قدّس سرّه (١) باختصاص محلّ النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه، كالمصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل، و كالأسماء المنسوبه مثل: القمى و الطهرانى و البغدادى و غير ذلك، كما يدلّ على هذا المعنى تمثيلهم بذلك، و كما يدلّ عليه احتجاج الأعمى بإطلاق اسم الفاعل على الأعمّ دون بقيه الأسماء.

و الإنصاف أنّ هذين الدليلين فى كمال الضعف، فهما غير قابلين للتمسك بهما، فإنّ التمثيل به و الإطلاق فى مقام الاستدلال لا يدلّ على الانحصار قطعاً.

و لكنّه قدّس سرّه استدلّ لخروج بقيه الأسماء بأنّ من أسماء المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، و منها: ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو: هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، و لم نقف فيه على ضابطه كليّه، و المرجع فيه إلى العرف، و اسم الزمان حقيقه فى الأعمّ، و كذا اسم المكان، و اسم الآله حقيقه فيما اعدّ لآليّه أو اختصّ بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغه المبالغه فيما كثر أتصافه بالمبدأ عرفاً. انتهى كلامه قدّس سرّه.

و محصّل كلامه أنّه لا بدّ من كون المشتقّ فى هذه الموارد موضوعاً للأعمّ، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبّسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و ما يلحق به عن حريم النزاع.

و أجب عنه فى الكفايه (٢): أوّلاً: بأنّ منشأ زعم بعض الأجلّه توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، مع أنّه ليس فى محلّه؛ لعدم تبين مفهوم سائر المشتقات كاسم الفاعل؛ لكونها محلاً للخلاف أيضاً.

ص: ٣٧٢

١- ١) الفصول الغرويّه: ٥٩-٦٠.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٥٨: ١-٥٩.

و ثانياً: بأنَّ اختلاف أنحاء التلبّسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئته المشتقّ، وإن كان يوجب اختلافاً في كيفيّة التلبّس، فإنّ المبدأ إن كان فعلياً يزول التلبّس به بسرعة كالشرب-مثلاً-فالتلبّس به هو الاشتغال بالشرب و بانتهائه ينقضى عنه المبدأ، وإن كان ملكه كالاتجاه فالتلبّس به هو بقاء ملكته و إن لم يكن له استنباط فعلي، و إن كان الشأنيّه فالتلبّس به هو بقاء شأنيّته كالمفتاح، فإنّ التلبّس بالمفتاحيّة بقاءه على الهيئته المفتاحيّة، و إن كان الصنّاعه كالخياطه و النجاره و نحوهما فإنّ التلبّس بما يتحقّق بالممارسه، و لا- تنقضى إلاّ بالإعراض، فيصدق الخياط و النجار و البقال على تاركى هذه المبادئ لا بقصد الإعراض، فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشأنيّه، و غيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام-أعنى وضع هيئته المشتقّ-فإن قلنا بوضع هيئته المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ، فيكون إطلاق المشتقّ على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها على نحو المجازيّة، و إن قلنا بوضعها للأعمّ، فيكون إطلاقه عليها بعد انقضائه على نحو الحقيقة.

و أمّا قولك: «هذا مقتول زيد» إن كان المراد منه من وقع عليه القتل فهو حقيقه على القول بالأخصّ، و مجاز على القول بالأعمّ، و إن كان المراد منه من زهقت روحه بواسطة «زيد» فهو حقيقه على كلا القولين.

و الحقّ في المقام بعد الدقّه و التأمل مع المحقّق الخراساني قدّس سرّه كما لا يخفى، و يدخل أيضاً في محلّ النزاع باب النسبه كالقمي و الخراساني و الحمّامي و أمثال ذلك، فإنّ ملاك البحث-أى الاتّحاد و الانطباق على الذات-موجود فيه، و يدخل أيضاً فيه ما كان جارياً على الذات و منتزعا عنها بواسطة أمر خارج

عنها و لو كان جامدا كعنوان الزوج و الزوجه و الرق و الحر، كما يشهد به ما ذكره العلامة في القواعد (1) و فخر المحققين في الإيضاح (2) في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان و زوجه صغيره و قد أرضعت الكبيرتان الصغيره. قال صاحب الإيضاح: «تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين، و أمّا المرضعه الاخرى ففي تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف رحمه الله و ابن إدريس تحريمها؛ لأنه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»، انتهى.

مع أنّ تقييد الدخول بالكبيرتين في كلامه لا يخلو من مسامحه؛ لأنّ ملاك الحكم في المسأله هو الدخول بالكبيره الاولى كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

و لكنّ التحقيق: أنّ حرمة المرضعه الاولى و الصغيره ممّا اتفق عليه الكلّ كما يدلّ عليه الإجماع المصرّح به في كلام صاحب الإيضاح و الروايات (3) العديده و الصحيحه، إلاّ أنّه ينبغي ملاحظه المسأله على مقتضى القاعده الأولى و العناوين الكئيه مع قطع النظر عن الإجماع و الروايات.

و أمّا الصغيره فتحرم على الزوج، فإنّ اللبن إذا كان منه فهى بنت له، و إذا كان من غيره فهى بنت الزوجه المدخول بها، و كلا العنواين قد ثبتت حرمتهما في الكتاب و السنّه، كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأَخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ

ص: ٣٧٤

١-١ (١) القواعد ٢٥:٣.

٢-٢ (٢) إيضاح الفوائد ٥٢:٣.

٣-٣ (٣) الوسائل ٤٠٢:٢٠، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (١).

و مثله الروايات (٢)المعتبره التي تدلّ على حرمة بنت الزوجه و لو كانت من الزوجه المنفصله عنه بطلاق أو نحوه،فالصغيره محرّمه عليه مؤبدا.

و أمّا الكبيره الاولى فقد استدللّ على حرمتها بأنّه يصدق عليها عنوان أمّ الزوجه الفعلية،و هي محرّمه بلا- إشكال،و تقريب الاستدلال على وجهين:

أحدهما:ما قال به بعض الأعاظم و هو:أنّ انتفاء الزوجيه مسبب عن الأميه و البنتيه،و معلوم أنّ المسبب متأخر رتبته عن السبب،و معناه أنّ المسبب لا يتحقّق في رتبه السبب،فلا محاله يتحقّق نقيضه-يعنى الزوجيه- و إلاّ يلزم ارتفاع النقيضين،فيتحقّق في رتبه السبب عنوان الزوجيه،فيصدق عنوان أمّ الزوجه الفعلية الحقيقيه في هذه الرتبه.

و فيه:أنّ الواقع و إن كان كذلك بحسب الدقه العقلية إلاّ- أنّ العرف لا- يرى كذلك،فإنّه يقول:هي أمّ من كانت زوجه،لا أمّ الزوجه،و المتبع هنا نظر العرف- كما في مسأله بقاء الدم و عدمه بعد بقاء لونه في الثوب-و إن كان مخالفا لما حكم به العقل.

و ثانيهما:ما قاله صاحب الجواهر قدّس سرّه (٣):و هو:أنّ الأميه و البنتيه و انتفاء الزوجيه كلتاهما معلولتان لعلّه واحده في عرض واحد بلا تقدّم و تأخر،و هي تحقّق الارتضاع،و لذا لا يكون بين المعلولين فاصله قطعاً،فهذه المرأه حقيقه أمّ الزوجه؛لعدم الفصل الزمانى بين الأميه،و الزوجيه،فلا يحتاج إلى النزاع فى باب المشتقّ أصلا.

ص: ٣٧٥

١- (١) النساء: ٢٣.

٢- (٢) الوسائل ٤٥٧: ٢٠، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهره.

٣- (٣) جواهر الكلام ٣٢٩: ٢٩- ٣٣٠.

و فيه: مع ما اورد على بعض الأعاظم- أن مجرد عدم الفصل زمانا لا- يقتضى التقارن- فإن زوجيه الصغيره قد انقضت بتحقق الرضاع المحرّم، فزمان تحقّق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجيه عنها، و ذلك الزمان بعينه هو زمان تحقّق عنوان الأميه للكبيره، فصدق عنوان الأميه للكبيره و الزوجيه للصغيره فى زمان واحد غير معقول، فكيف تكون أمّ الزوجه حقيقه؟! فالحرمة فى الكبيره الاولى مثل الكبيره الثانيه مبن على النزاع فى باب المشتقّ، إلا- أن الإجماع و الروايات الصحيحه حاكمه على حرمة المرضعه الاولى قبل النزاع فى باب المشتقّ، و أمّا المرضعه الثانيه فحكمه مبن على النزاع فى هذا الباب.

ص: ٣٧٦

في جريان النزاع في اسم الزمان

قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات - كما عرفت - إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، فإنّ مورد البحث في المشتقّ هي الذات الباقية في حالتى التلبس و الانقضاء؛ إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين، مثل «زيد ضارب» حيث إنّ الذات فيه باقيه بعد انقضاء المبدأ عنها، فيصحّ النزاع حينئذ في أنّ جرى «الضارب» على «زيد» بعد زوال المبدأ عنه هل هو على نحو الحقيقه أم العنايه و المجاز؟ و هكذا في سائر المشتقات حتّى اسم المكان - كالمسجد - فإنّ الذات محفوظه فيه في كلتا الحالتين، بخلاف اسم الزمان؛ إذ الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، فإنّه من الامور التدريجيّه و ليس محفوظه في حالتى التلبس و الانقضاء، فكيف يصحّ حمل المقتل فعلا على يوم عاشوراء؟! و هذا نظير إطلاق عنوان «الضارب» على «زيد» فعلا باعتبار اتّصاف عمرو بالضاربيّه في اليوم الماضى، فلا بد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتقّ.

و أجابوا عن هذا الإشكال بما لا يخلو عن المناقشه، و قال صاحب

الكفايه قدس سره (1) في مقام الجواب عنه أنه: يمكن حل الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ.

توضيح ذلك: أنّ مورد البحث في المشتقّ هو المفهوم، وحينئذ يجري النزاع في اسم الزمان أيضاً؛ إذ الموضوع له فيه هو مفهوم عامّ يشمل المتلبّس والمنقضى و إن كان مصداقه في الخارج منحصرًا بفرد واحد، وهو خصوص حال التلبّس؛ إذ لا- يعقل المنقضى عنه المبدأ فيه، وهذا لا ينافي وضع اللفظ- كالمقتل- للمفهوم العامّ و جريان النزاع فيه.

ثمّ ذكر لتأييده شاهدين:

الأول: أنّ ذات الباري لا تعدّد فيها بلا ريب، بل هو واحد أحد لأدله التوحيد، و لكن مع ذلك وقع الخلاف في أنّ الموضوع له للفظ الجلاله هل هو شخص الباري أم معنى كلّى، و هي الذات المستجمعه لجميع الصفات الكماليّه، فلا مانع من انحصار مفهوم عامّ بفرد و وضع اللفظ بإزاء هذا المفهوم الكلّي، و إلّا لم يكن لهذا النزاع مجال.

الثاني: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عامّ بلا إشكال مع انحصار مصداقه بذات الباري.

و أمّا أصل كلامه قدس سره فمردود بأنّ هذا المعنى لا يناسب غرض الوضع- أي التفهيم و التفهّم بسهولة- فإنّه إذا لم يعقل المنقضى عنه المبدأ في اسم الزمان فلا- فائده لوضع اللفظ لجامع المشترك بين المتلبّس و من قضى عنه المبدأ، و لا يوجب تسهيلاً أصلاً، فلا بدّ من كون الموضوع له في مقام الوضع مصداقاً

ص: ٣٧٨

و أمّا الشاهد الأوّل فمردود؛ بأنّ الاختلاف في لفظ الجلاله ناش عن الاختلاف في أصل التوحيد؛ لأنّ عدّه من الفلاسفه قالوا بتعدّد الواجب -تعالى عن ذلك شأنه- و معلوم أنّ الواضع في مقام الوضع لا- يكون تابعا لنظر الموحّدين، فيمكن وضع لفظ الجلاله لمفهوم كليّ.

ثمّ اختلف الإلهيون في مصداقه بأنّه واحد أم متعدّد، فلا ربط للوضع بالاعتقاد الصحيح و الباطل، مثل: وضع كلمه الصنم لشريك الباري، مع أنّ الحقّ أنّه علم شخص كما لا يخفى.

و أمّا الشاهد الثاني فواضح البطلان؛ إذ المراد منه إن كان كلمه الواجب فقط فهو بمعنى الثابت و الضروره و كان له مصاديق متعدّده، فإنّه قد يضاف إلى الوجود و قد يضاف إلى العدم، فيقال: واجب العدم، مثل: شريك الباري، و إن كان المراد منه كلمتي الواجب و الوجود معا فلا- وضع لهما أصلا، بل هما كلمتان كان لكلّ منهما وضع على حده و ركّبهما المستعمل حين الاستعمال، مع أنّه بعد التركيب أيضا لا ينحصر بالباري، فإنّ لها أقساما متعدّده، مثل: واجب الوجود بالغير- أي الممكنات- و واجب الوجود بالقياس إلى الغير. نعم، ينحصر به إذا ركّبت ثلاث كلمات مثل: واجب الوجود بالذات.

و أمّا الجواب الثاني عن الإشكال فهو ما قال به استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) و بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (2) و هو: أنّ اسم

١-١) نهاية الاصول ١: ٧٢.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٣٢-٢٣٣.

الزمان لم يوضع بوضع على حده فى قبال اسم المكان، بل الهيئه المشتركه بينهما - و هى هيئه مفعول - وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلى، و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، و النزاع يكون فى وضع الهيئه بلا نظر إلى مادّه دون مادّه، و فرد دون فرد، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى فرد مع زواله لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى نفس الهيئه المشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك، و حيث إنّ الهيئه فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعمّ نزاعا معقولا، غاية الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، و إذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك.

نعم، لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام، إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع.

و لا يخفى أنّ صحّه هذا الجواب مبتن على أن تكون هيئه «مفعول» مشتركا معنويا، و إلاّ بقى الإشكال بحاله، فلا بدّ من تحقيق أنّ هذا الاشتراك معنوى أو لفظى، و معلوم أنّه لا يعقل بين الزمان و المكان جامع ماهوى و حقيقى، فإنّهما من المقولتين المتباينتين.

نعم، يتصوّر بينهما جامع عنوانى مثل عنوان «الظرف» بأنّ الواضع وضع هيئه «مفعول» للظرف، و هو يشمل ظرف الزمان و المكان بصوره مشترك معنوى.

و لكنّه مخدوش بأنّ هذا الوضع إن فرض بصوره الوضع العامّ و الموضوع له

العامّ فلا- بدّ من انسباق الذهن إلى مفهوم الظرف بمجرد سماع هيئته «مفعّل» فإنّه معناها، و هو خلاف المتبادر عند العرف، و إن فرض بصوره الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ بأنّ الواضع لاحظ مفهوم الظرف و وضع هيئته «مفعّل» لمصاديقه و كان له فى الخارج مصداقان، أى الزمان و المكان.

و فيه: أوّلاً: أنّ لازم ذلك كون الوضع فى جميع المشتقات كذلك، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّ أصل الإشكال يعود بحاله، فإنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ نوع من الاشتراك اللفظى كما مرّ- و إن كان أصل إمكان هذا القسم من الوضع مخدوشاً عندنا- إذ يتحقّق عنوان الاشتراك اللفظى بلحاظ تعدّد موضوع له و إن لم يكن الوضع متعدّداً، و كأنّه تحقّق هنا وضع مستقلّ لاسم الزمان و وضع مستقلّ آخر لاسم المكان، فلا بدّ من خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع؛ إذ لا يتصوّر له من قضى عنه المبدأ.

و ثالثاً: أنّه إذا قلنا بأنّ يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السّلام كان العاشوراء معنى كليّاً، و هو عبارته عن يوم العاشر من المحرّم الحرام، و هو عنوان ثابت يتحقّق فى كلّ سنه، فاليوم العاشر من المحرّم سنه «٦١» تلبس بالمبدأ، و اليوم العاشر من المحرّم فى السنوات الأخر انتضى عنه المبدأ، فيدخل اسم الزمان فى محلّ النزاع.

و فيه: أنّ البحث هنا لا يكون فى مفاد يوم العاشر، بل البحث فى معنى هيئته «مفعّل» و القول بأنّ قتل الحسين عليه السّلام وقع فى يوم عاشوراء، و عاشوراء كلّى قابل للدوام لا يوجب حلّ الإشكال، فإنّ هذا نظير تلبس الفرد بالمبدأ، و انتساب بقائه إلى فرد آخر من ماهيته، و هو كما ترى.

و رابعاً: أنّ الاتّصال مساوق مع الوحده، و لذا لا تعدّد في الزمان.

و فيه: أنّ هذا بحث فلسفي، و لكنّ العرف يرى الزمان ممّا يوجد و ينقضي.

فالحقّ أنّ الإشكال لا يكون قابلاً للجواب، فلا بدّ من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع.

ص: ٣٨٢

في خروج الأفعال و المصادر من النزاع

لا شك في أنّ للمشتقات تحقّق مادّة الاشتقاق، و يعبر عنه بمشتقّ منه، و لكنّ الاختلاف في أنّها عبارة عن المصدر أو الفعل، و هكذا في كيفيّة وضعها، و حكى عن الكوفيين أنّها عبارة عن المصدر، و عن البصريين أنّها عبارة عن الفعل، و كلا القولين واضح البطلان؛ إذ لا بدّ في المادّة من كونها محفوظة بلفظها و معناها في جميع المشتقات، و لا تتحقّق هذه الخصوصيّة فيهما؛ إذ الظاهر من الفعل هاهنا هو الفعل الماضي، و كان له معنى خاصًا و هيئته خاصّه، و ليس أحدهما موجودا في أحد المشتقات، فإنّ هيئته آبيه عن ورود هيئته اخرى عليه، و معناه مابين لمعنى سائر المشتقات كما لا يخفى.

و أمّا المصدر فإن كان معناه مشتملا على النسبه-مثل الضرب الذي يعبر عنه بالفارسي ب«كتك زدن»-فهو أيضا لا يحفظ لفظه و لا معناه في سائر المشتقات، و أمّا إن كان معناه خاليا عن النسبه-مثل أن يعبر عن الضرب بالفارسي ب«كتك»-فهو و إن كان معناه محفوظا في سائر المشتقات إلا أنّ هيئته ليست بمحفوظه.

فالتحقيق كما قال المحققون من المتأخرين: إنّ مادّة المشتقات عاربه

عن جميع الهيئات و ليست لها هيئه خاصه، و لا تكون فيها خصوصيه سوى ترتيب حروفها و عدم الزيادة و النقيصه فيها، فوضع الواضع حروف «ض» و «ر» و «ب» لمعنى خاليا عن النسبه، و حينئذ كان لفظ الماده و معناها محفوظين فى جميع المشتقات.

و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدده، و لكن جميعها قابل للدفع.

منها: أن اللفظ عباره عن الماده و الهيئه، و لا يقال للماده بدون الهيئه: لفظا؛ لأن الماده الخاليه عن التحصل لا تكون قابله للتلفظ، مع أن اللفظ الموضوع لا بد من كونه قابلا للتلفظ به.

و جوابه: أن اللفظ لا يستعمل بدون الهيئه أبدا، و لكن الغرض من وضع الماده ليست الإفاده الفعلية، بل هى موضوعه بالوضع التهيئى لاستعمالات اشتقاقية، فلا يكون وضعها وضعا مستقلا فى قبال وضع المشتقات؛ إذ لا نحتاج إلى إفاده نفس الماده إلا قليلا، و تهيو الواضع لهذا الاستعمال النادر هيئه مخصوصه كما سيأتى فى الجواب عن الإشكال الثانى.

و منها: أن اسم المصدر و كذا المصدر موضوع لنفس الحدث الخاليه عن النسبه، كما هو المشهور بين النحويين، و على هذا لا فائده فى وضعه للحدث العاريه عن النسبه بعد وضع الماده له أيضا.

و جوابه: أن هيئه اسم المصدر لا تفيد معنى وراء ما تفيد مادتها؛ لأن الماده وضعت لنفس الحدث، لكن لا يمكن التلفظ بها، و ربما نحتاج إلى إظهار ذلك، فوضعت هيئته لا لإفاده معنى من المعانى، بل لكونها آله للتلفظ و التنطق بالماده.

و منها: أن لازم ذلك هو دلالة الماده على معناها و إن تحققت فى ضمن هيئه

غير الموضوعه-مثل «ضرب» بكسر و ضم الضاد و سكون الراء-مع أنه ليس كذلك.

و جوابه: أنّ للمادّه ثلاث خصوصيات و هى عبارته عن الحروف الثلاثه «ض،ر،ب» ليس إلاّ-الترتيب، و الانحصار فى الهيئات الموضوعه، و المشتقات المحدوده.

و منها: أنّه يلزم على القول باستقلال كلّ من المادّه و الهيئه فى الوضع دلالتهمما على المعنيين المستقلين بتعدد الدال و المدلول، فيكون لفظ الضارب-مثلا- حين الاستعمال بمنزله اللفظين الدالّين على المعنيين، مع أنّه لا فرق بينه و بين لفظ «زيد» فى وحده الدال و المدلول.

و جوابه: أوّلا: أنّ هذا الإشكال مشترك الورد؛ إذ لا تخصّص منه و لو قلنا بما قال به الكوفيون أو البصريّون، فإنّ كلّ لفظ كانت له حيثتان مستقلّتان يرد عليه هذا الإشكال، و أمّا لفظ «زيد» فكان وضعه شخصيا؛ إذ الواضع لاحظ مادّه و هيئه مخصوصه ثمّ وضعها لهيكل مخصوص.

و ثانيا: أنّ الإشكال مردود من أصله، فإنّه و إن كان للمشتقات حيثتان من جهة الوضع و لكن مع ذلك لا تكون لها دالتان؛ لأنّ المادّه متخصّصه بتحصيل الهيئه، و لا تحقّق لها بدون الهيئه فهى متّحده معها، و دلالتها على المعنى مندكّه فى دلالة الهيئه، فيكون بين المادّه و الهيئه نحو اتّحاد فى الدلاله، مثل اتّحاد الهيولى مع الصوره فى عالم التكوين، فالمادّه و إن كانت مستقلّه فى قبال الهيئه حين الوضع، إلاّ أنّها ليست كذلك حين التحصيل و الاستعمال.

و الحاصل: أنّ ما قال به المتأخرون فى مادّه الاشتقاق، و كيفيه وضعها يناسب حقيقه الاشتقاق.

و اعلم أنّ المحقق الخراساني قدس سرّه (1) بعد القول بخروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حریم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات و لا تحمل عليها، ذكر بالمناسبه أنه قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الاقتران به في تعريفه و جعلوه فارقا بينه و بين الاسم، و هو اشتباه.

و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدده:

منها: أنّ جميع الأفعال لا- تقترن بالزمان و لا- تدلّ عليه؛ إذ الأمر و النهى مع أنّهما من الأفعال لم تؤخذ في معناهما الخصوصيه الزمانيه أصلا، فإنّهما وضعا لإنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتهما على الزمان، غايه الأمر أنّ الإنشاء بهما وقع في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالجمله الاسميّه مثل:

«زيد قائم» أو بالماضي أو المستقبل، فلا- تكون ظرفيه زمان الحال للإنشاء و الإخبار بالأفعال المذكوره دليلا على كونه جزء لمدلولها كما لا يخفى.

و منها: أنّه يمكن منع دلالة الفعل الماضي و المستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزء لمدلولهما أيضا، فإنّ الفعل إذا اسند إلى نفس الزمان، مثل:

مضى الدهر و الأيام و الذنب حاصل و جاء رسول الموت و القلب غافل

لزم تجريد الفعل عن الزمان و الالتزام بالمجازيه؛ إذ الزمان لا يكون في زمان آخر.

و هكذا إذا اسند إلى المجزّات مثل: «علم الله» و «خلق الله»، فإن كان الزمان مأخوذا في مدلول الفعل فلا بدّ من تجريده عنه في هذه الأمثله، و كون استعماله فيها مجازا، مع أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاستعمالات حقيقه.

نعم، إذا اسند إلى الزمانيات- أي ما كان الزمان ظرفا لوجوده كغالب

ص: ٣٨٦

الموجودات-فتدلّ على الزمان، لكنّ هذه الدلالة مستنده إلى الإطلاق و الإسناد إلى الزمانيات، لا إلى الوضع الذي يقول به النحاه.

ثمّ استشهد صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) لتأييد هذه المسأله بشاهدين، لكن لا نزيل الكلام بذكرهما، بل نذكر متّما و مكّملا لبيانه، و هو: أنّ الأساس و المحور في باب الأفعال هي الهيئه لا المادّه-مثل شبيّه الشىء بصورته لا بمادته-فقد مرّ أنّ مداليل الهيئات معان حرفيه، و معلوم أنّ للمعاني الحرفيه واقعيّه متحقّقه، إلاّ- أنّ سنخ وجودها مغاير لسنخ وجود سائر الموجودات؛ لأنّ الوجودات على أقسام بعضها لا يفتقر في وجوده إلى شىء أصلا-مثل وجود الجوهر-و بعضها يفتقر في وجوده إلى شىء واحد-مثل وجود العرض- و بعضها في أدنى مراتب الوجود؛ إذ يفتقر في وجوده إلى شيئين كالظرفيه في جمله «زيد في الدار»، فإنّها تفتقر في وجودها إلى الظرف و المظروف، فكما أنّ جمله «الجسم له البياض» حاكيه عن الواقعيّه العرضيه، كذلك جمله «زيد في الدار» حاكيه عن الواقعيّه، و هي المعنى الحرفي، أي كون زيد في الدار، و هو قائم بالطرفين.

و قد سبق أن ذكرنا نكته في المعاني الحرفيه، و لا- يخلو ذكرها في المقام عن فائده؛ لدفع ما توهمه الأعظم، و منهم صاحب الكفايه قدّس سرّه فاعلم أنّ المشهور قائل بأنّ الوضع في المعاني الحرفيه عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، يعنى لاحظ الواضع حين الوضع معنى كليّا فوضع اللفظ لمصاديقه.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (2) أنّه: إذا كانت الجملة خبريّه مثل: «سرت من

ص: ٣٨٧

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) كفايه الاصول ١٣:١-١٤.

البصره إلى الكوفه» يكون الابتداء باعتبار الحكايه عن الواقعيه الخارجيه جزئيا، و أما إذا كانت الجملة إنشائية مثل: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا يكون الابتداء فيها جزئيا، بل هو كلى باعتبار تعدد الطريق و تعدد كفيته طى الطريق، فعلى المشهور أن يفرق بين الجملتين من حيث عموميّه الموضوع له و خصوصيته.

و جوابه: أنّ المراد من الخصوصيه في كلام المشهور ليست الخصوصيه الخارجيه، بل هي خصوصيه الطرفين اللذين يتقوم بهما المعنى الحرفى.

و بعبارة اخرى: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم الابتداء، و هو مستقلاً فى عالم المفهوميه، مثل: استقلال مفهوم البياض و الإنسان، إلاّ أنّه إذا تحقّق فى الخارج يحتاج إلى الطرفين، كالسير و البصره، فيكون المراد من الخصوصيه خصوصيه السير و البصره، فإنّها غير خصوصيه السير من طهران، و هكذا.

و أما الخصوصيات الخارجيه-مثل زمان السير و طريق الحركه و أمثال ذلك-فلا تكون مراده و لا تدلّ عليها الجملة حتّى الجملة الخبريه-مثل سرت من البصره إلى الكوفه-فإنّها حاكيه عن الواقعيه الجزئيه، و هي تحقّق ابتداء السير من البصره فقط. و معلوم أنّ الجملة الإنشائية-مثل: سر من البصره إلى الكوفه-أيضا تدلّ على هذه الخصوصيه، فلا فرق بين الجملتين من حيث جزئيه الابتداء أصلا، فيكون الوضع فى المعانى الحرفيه عامّا، و الموضوع له فيها خاصّا.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ الماده فى باب الأفعال وضعت للحدث خاليه عن النسبه و القيد، إلاّ أنّ بعد عروض هيئه من الهيئات عليها يضاف

قيدا و نسبه إليه. و أمّا هيئه الأفعال فوضعت للدلاله على تحقّق الارتباط بين الحدث و الفاعل مثل: «ضرب زيد» فإنّ هذه الهيئه وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، و هذا معنى حرفى يحتاج إلى شيئين، فكما أنّ جملة «زيد فى الدار» حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، كذلك هيئه الفعل حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، يعنى صدور الحدث من «زيد» مثلا.

و لكنّ هيئتا فعل الماضى و المضارع مع اشتراكهما فى المادّه و الارتباط الصدورى و المعنى الحرفى كانت لها خصوصيه توجب الافتراق بينهما، و هى عباره عن التحقّق و الانطباق على زمان الماضى فى فعل الماضى إذا كان فاعله زمائيا، و عن الترقّب و الانطباق على زمان الاستقبال فى فعل المضارع إذا كان فاعله كذلك، لكن لا بمعنى وضع اللفظ بإزائهما، بل بمعنى وضع اللفظ لمعنى ينطبق عليهما، فيكون مفاد هيئه الفعل مستقلاّ فى عالم المفهوميه، و أمّا فى تحقّقه الخارجى فيحتاج إلى الطرفين كالحروف، إلاّ أنّ وضع مادّه الحروف لا يكون مستقلاّ فى قبال وضع هيئتها، بخلاف الأفعال، فإنّه كان لكلّ من الهيئه و المادّه منها وضع مستقلّ، و لكن مع ذلك يكون تحصيل المادّه بالهيئه، فيما فهم من فعل الماضى مادّه و هيئه عباره عن شىء واحد.

ثمّ إنّ استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بين الفعل الماضى المتعدّى و اللازم-على ما فى تقريراته- من حيث الوضع؛ بأنّ الارتباط المتحقّق بين المبدأ و الذات فى الأوّل ارتباط صدورى، نحو «ضرب زيد» يعنى صدر الضرب منه. و أمّا فى الثانى حلولى بنحو «قام زيد» يعنى اتّصف «زيد» بالقيام، و حينئذ لا بدّ من القول بتعدّد الوضع فى فعل الماضى.

ص: ٣٨٩

و لا يتوهم أنّ القدر الجامع بينهما موجود، فلا ضروره بتعدد الوضع؛ بأنّ الواضع وضع اللفظ لكلي الارتباط، سواء كان صدوريًا أم حلوليًا؛ لأنّه مردود؛ إذ كلي الارتباط يشمل الفعل الماضي المجهول أيضًا، مع أنّ الارتباط فيه وقوعيّ، فلا يكون جامعا بين خصوص الارتباط الصدوري و الحلولي، فلا بدّ من تعدّد الوضع فيه و إن كانت الهيئه واحده. و أمّا الفعل المضارع فيختلف في الدلاله، فمنه ما يدلّ على المستقبل، و منه ما يطلق على الحال، مثل:

قول القائل: هل تعلم حكم هذه المسأله؟ و الجواب: نعم أعلم حكمها، و هكذا قوله: هل تقدر على الذهاب إلى المدرسه؟ و الجواب: نعم أقدر على ذلك، فاستعمل في هذين المثالين بمعنى الحال، و استعماله في هذا المعنى كثير، و لذا قال المحقّق النائيني قدس سرّه: إنّ الفعل المضارع وضع للحال و لا يستعمل في الاستقبال إلاّ بالقرائن، و استدللّ بقوله تعالى: وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا (١).

و جوابه: أنّ الآيه تدلّ على استعمال الفعل المضارع في الحال، لا أنّه يستعمل فيه مطلقا، و هو يكون معنى حقيقيا له، فلا شكّ في استعمال الفعل المضارع في الحال و الاستقبال بدون القرينه، إنّما الكلام في أنّ اشتراكه بينهما هل يكون معنويًا أم لفظيًا، أو يكون في المسأله احتمال ثالث؟ و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سرّه (٢) أنّ اشتراكه بينهما يكون معنويًا، و من هنا ذكر تأييدا لما ادّعاه من عدم دلاله الفعل على الزمان بقوله: إنّ المضارع يكون مشتركا معنويًا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلاّ أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمهما مثل

ص: ٣٩٠

١- (١) الرعد: ٤٣.

٢- (٢) كفايه الاصول ١: ٦٢.

الزمان غير الماضي.

كما أنّ الجملة الاسميّة كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً.

و حاصله: أنّ المشترك المعنوي ليس بمعنى وجود عنوان جامع بينهما، بل يكون لمدلول فعل المضارع خصوصيّة تنطبق في الزمانيات على الحال و الاستقبال.

و قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١): «لا يبعد أنّ يقال: إنّ هيئته المضارع وضعت للصدور الاستقبالي، لكنّها استعملت في بعض الموارد في الحال حتّى صارت حقيقة فيه».

و لكنّ الظاهر أنّه لا يبعد القول بتعدّد الوضع في الفعل المضارع أيضاً؛ بأنّ الواضع وضعه تارة للصدور الحالى و اخرى للصدور الاستقبالي بصوره الاشتراك اللفظي؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ص: ٣٩١

١-١) تهذيب الاصول ١١٠:١.

الأمر الرابع: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع

في أنّ اختلاف مبادئ المشتقات هل يوجب الاختلاف

في المبحوث عنه-يعنى هيئات المشتقات-أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سرّه (١): إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفه و صناعه-كالتاجر و الصانع-و في بعضها قوه و ملكه-كالمثمر و المجتهد-و في بعضها فعلياً-كالضارب و الشارب-لا- يوجب اختلافاً في دلالة المشتقات بحسب الهيئه أصلاً، و لا تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى، غايه الأمر أنّه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس بالمبدأ فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه، و يكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت في دلالة الهيئه أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات.

و الحاصل: أنّ المبدأ إن كان ملكه أو حرفه فالتلبس به عباره عن وجودهما و إن لم يتلبس بهما بعد، أو انقضى عنه بعد التلبس بهما و إن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا أكل مثلاً، و إن كان فعلاً فالتلبس بالمبدأ

ص: ٣٩٣

هو الاشتغال به، فإطلاق المشتق على من لم يتلبس به أو انقضى عنه يكون مجازاً كالشارب و الضارب، فما يترتب على اختلاف المبادئ هو طول زمان التلبس بها و قصره، فالشجره المثمره يصدق عليها عنوان المثمر فى جميع فصول السنه ما دامت لها قابليه الإثمار و شأنيته، و إذا زالت عنها هذه الشأنيته فينقضى عنها المبدأ.

و هذا الكلام و إن كان صحيحاً بحسب الظاهر و النظر الابتدائى و لكن الواقع و النظر الدقى يقتضى خلافه، فإن أكثر المبادئ يكون بنحو الفعلية؛ إذ التاجر -مثلاً- مادته عبارته عن التجاره لو أخذ فيه عنوان الحرفه، كيف ينطبق فى الآيه الشريفه: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا- أن تكون تجارة عن تراض (1)، مع أنه لا- شك فى أن المراد من التجاره فيها هو صدور التجاره و فعليتها لا- حرفته، و هكذا الخياط-مثلاً- مبدأه عبارته عن الخياطه، و لا يؤخذ فيه عنوان الحرفه؛ إذ لو نذر أحد أن لا يتحقق منه الخياطه فلا شك فى تحقق المخالفه و الحنث بتحقيق عنوان الخياطه و لو لم يجعل حرفته ذلك. و هكذا فى مثال القوه فمثلاً: كما أن تنجيس المصحف يكون محرماً كذلك يحرم كتابته بالمركب النجس، و معلوم أن المراد منه الكتابه الفعلية لا- الكتابه بالقوه، و هكذا فى أكثر المبادئ أخذ عنوان الفعلية حتى فى مبدأ المثمر، فإن مبدأه عبارته عن الإثمار، فلو أخذ فيه عنوان الشأنيته كانت إضافه كلمه الشأنيته إليه فى الاستعمالات لغوا.

نعم، كلمه الاجتهاد بوحدها تكون فى الاصطلاح بمعنى الملكه و القدره على الاستنباط، إلا- أنها ليست فى اللغه كذلك، بل تكون بمعنى استفراغ الوسع

ص: ٣٩٤

و الجَدِّ في طلب شيء، فاخذ في جميع المبادئ عنوان الفعلية.

و يؤيدُه عدم أخذ العناوين المذكوره في الفعل الماضي و المضارع و أمثال ذلك؛ إذ لم يؤخذ في «أتجر» و «يتجر» عنوان الحرفه أصلا، و لكن اخذ في اسم فاعلها، مع أنّ المادّه في الجميع واحده.

إنّما الكلام في أنّ ما فهم العرف من لفظ «ضارب» غير ما فهم من لفظ «تاجر» و «مثمر» و أمثال ذلك، مع أنّ الهيئه في أكثرها واحده، فهل يوجب هذا الاختلاف الالتزام بتعدّد الوضع في هيئه واحده؛ بأن يقول: هيئه فاعل -مثلا- تاره وضعت لمعنى تدلّ على الفعلية و اخرى لمعنى تدلّ على الحرفه، و هكذا؟

و استبعده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) و قال بعد ذلك: يمكن أن يقال: إنّ ما يدلّ على الصنعه و الحرفه و أمثال ذلك قد استعمل في تلك المعانى أولا بنحو المجاز حتّى صارت حقيقه تعيّنيه، و لكنّ هذا أيضا لا يخلو من بعد، فإنّه يوجب الافتراق بين المبدأ و المشتقّ، من حيث أخذ الحرفه -مثلا- في المشتقّ دون المبدأ.

و قال بعض الأعلام على ما في تقريراته: «إنّ موادّ المشتقات و مبادئها تنقسم إلى أقسام: منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه كالقيام و القعود، و منها: ما يكون من قبيل الملكه و القوّه و الاستعداد كالجهتد و المهندس و المفتاح، و منها: ما يكون من قبيل الحرفه و الصنعه كما في الخياط و البناء...

فيكون التلبس بالمبدأ و الانقضاء عنه في كلّ ذلك بحسبه».

ثمّ قال: إنّ كون التلبس بالمادّه على نحو القوّه و الاستعداد قد يكون

ص: ٣٩٥

من جهة أنّ المادّة موضوعه لذلك كما فى الاجتهاد و نحوه، وقد يكون من جهة استفاده ذلك من الهيئه كما فى الممكنه و المفتاح، فإنّ المادّه فيهما - وهى الفتح و الكنس ظاهره فى الفعلية لا فى القابليه و الاستعداد، و لكنّ الهيئه فيها موضوعه لإفاده تلبس الذات بها شأنًا و استعدادًا، فالمفتاح و الممكنه موضوعان لما من شأنه الفتح و الكنس، لا للمتلبس بالكنس و الفتح فعلا.

و فيه: أوّلا: أنّ ما ذكره فى ذيل كلامه كان فى الحقيقه عدولا عمّا ذكره ابتداء فى عنوان البحث و مناقضا له.

و ثانيا: سلّمنا أنّ هذا الكلام جار فى اسم الآله، فإنّ له هيئه واحده، و لكنّ الاختلاف فى هيئه الفاعل - كالتاجر و الضارب - يرجع إلى خصوصيته الهيئه أو المادّه، مع أنّ الهيئه فيهما واحده و لم يؤخذ فى مادّتهما عنوان الحرفه، فالإشكال فى محلّه.

و قال البعض: إنّ عنوان كلّ من «التاجر» و «الضارب» و «المجتهد» و نحو ذلك قد يستعمل مجرّدا و بدون الجرى على الذات، و قد يستعمل بصوره القضيه الحملية و الجرى على الذات، و إذا كان بالصوره الاولى فلا فرق بين العناوين المذكوره من حيث تحقّق الفعلية فى الجميع، و أمّا إذا كان بالصوره الثانيه فيتحقّق لكلّ من العناوين معنى من المعانى المذكوره، كالحرفه فى قضيه «زيد تاجر».

و نظيره قيل فى الفقه فى مسأله الماء الجارى، فإنّ له خصوصيات، منها النبعان من الأرض، فاحتمل هنا أنّ لفظ الجارى قد يستعمل مجرّدا فلا دخل للخصوصيه المذكوره فى مفهومه، و قد يستعمل و يجعل صفه للماء مثل الماء الجارى، فيكون لهذه الخصوصيه دخلا فيه.

و لكنّ كلاً- القولين- فى الفقه و ما نحن فيه- باطلان، فإنّ القضيّه الحملية توجب الاتّحاد بين الموضوع و المحمول، لا أنّها توجب تغيير المعنى المحمول كما لا يخفى، مع أنّ لفظ «التاجر» و إن كان بصوره المجرد يكون معناه التصورى عباره عن حرفه التجاره.

و أمّا الجواب عمّا قيل فى الماء الجارى فإنّه إذا لوحظ من حيث معناه اللغوى فلا تكون فيه الخصوصيه المذكوره، و أمّا إذا لوحظ من حيث معناه الاصطلاحى فتكون فيه هذه الخصوصيه، كما مرّ مثله فى لفظ المجتهد.

و الظاهر هاهنا أنّ اسم الآله وضع لما اعدّ للآليه للمبدا الفعلى و لو لم يقع به التلبس بالمبدا أصلاً، فالمفتاح وضع لما من شأنه الفتح الفعلى، و لذا يصدق لفظ «المفتاح» حقيقه على كلّ ما فيه قابليه للفتح و إن لم يقع الفتح به خارجاً، فما دامت الشأنيه موجوده فالتلبس فعلى، و يتحقّق الانقضاء بزوال القابليه عنه، فيجرى النزاع فيه بأنّ إطلاق «المفتاح» على ما انقضى عنه المبدأ هل يكون بنحو الحقيقه أو المجاز؟

و هكذا اسم المكان- كالمسجد- وضع لما اعدّ لأن يتحقّق فيه السجود الفعلى الخارجى، فيصدق هذا العنوان على كلّ ما اعدّ للسجده فيه ما دام هذا التهيؤ باقياً، و عند زواله يصير منقضياً عنه المبدأ، و «المحبس» يعنى ما اعدّ لأن يحبس فيه المتخلفون و المجرمون و هكذا، إلاّ أنّه لا يجرى فى بعض أسماء الأمكنه.

و حكى بعض الأعلام عن استاذة القول بخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع، بتقريب: أنّ الهيئه فيه وضعت لأنّ تدلّ على وقوع المبدأ على الذات، و هذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء؛ لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل

انقضائه عنها؟! ضروره أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، فلا يتصوّر فيه الانقضاء.

ثمّ أجب عنه حقّ جوابه بأنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في اسم الفاعل أيضاً، فإنّ الهيئته فيه موضوعه لأنّ تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، و من المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المبدأ واحد- كالضرب مثلاً- لا يتفاوت حاله بالإضافه إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى و بالآخر قيام وقوعى.

فالحقّ معه؛ إذ المراد من الوقوع و الصدور المذكورين هو الوقوع و الصدور الفعليان، و معلوم أنّ الفعلية تتصوّر بالنسبه إليهما، فخرج اسم المفعول عن محلّ النزاع مستنداً إلى الاستحاله غريب عنه.

و أمّا ما ينتهى دقّه النظر إليه في مثل التاجر أنّ مادته وضعت للتجاره الفعلية، و هكذا هيئته؛ إذ لا- فرق بينه و بين الضارب و الشارب من حيث الهيئته، إلاّ أنّ العرف يستفاد من مجموع هيئته و مادّته- لكثرة الاستعمال أو غيره- معنى آخر، و يطلق عندهم على معنى غير الموضوع له بنحو الحقيقه، و هو من له حرفه التجاره إن لم تكن قرينه على خلافه، فلا يرتبط هذا المعنى بمحلّ النزاع فى باب المشتقّ؛ إذ النزاع هاهنا يكون فى مفاد الهيئته فقط.

في المراد من كلمه «الحال» في العنوان

أن المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسأله هل هو حال النطق أو الجرى أو التلبس؟ إذ الحالات الثلاث قد تتفق كقولنا: «زيد ضارب الآن» مع كونه ضاربا في حال النطق، وقد يختلف حال النطق مع حالي التلبس و الجرى و لكنهما اتفقا، كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» و «زيد سيكون غدا ضاربا» إذا جعل أمس و الغد ظرفا للإطلاق و الجرى معا، و قد تختلف حال التلبس مع حال الجرى و النطق، كقولنا: «زيد ضارب أمس» إذا جعل أمس قيما للتلبس فقط دون الجرى، و قد يختلف كل منها مع الآخر، و هو فيما إذا كان التلبس قبل أمس و الجرى في أمس و التكلم الآن، كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» فهو حقيقه عند الأعمى؛ إذ لا فرق عنده بين أن تكون النسبه في أمس أو قبله أو بعده، إذا كان التلبس بالمبدإ قبل أمس.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (1): «إن المراد بالحال في عنوان المسأله هو حال النسبه-على ما صححه المشكيني قدس سره- لا حال النطق؛ ضروره أن مثل «كان زيد ضاربا أمس» أو «سيكون غدا ضاربا»-بشرط جعل أمس و الغد قيما

ص: ٣٩٩

للجری فقط-حقیقه إذا كان متلبسا بالضرب فی الأمس فی المثال الأول و متلبسا به فی الغد فی الثانی،فجری المشتقّ حیث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه فی أحد المثالین و لم یأت بعد فی الآخر كان حقیقه بلا خلاف، و لا ینافیہ الاتفاق علی أنّ مثل «زید ضارب غدا»مجاز،فإنّ الظاهر أنّه فیما إذا كان الجری فی الحال و التلبس فی الاستقبال».

لکنّ التحقیق:أنّ سرّ المسأله-كما قال به استاذنا السید الإمام قدّس سرّه و غفله نوع من المحققین-عباره عن أنّ المراد بالحال فی عنوان البحث لیس أحد الأزمنه المذكوره؛إذ لا-دخل للزمان أصلا فی باب المشتقّ،و أثبتنا مع التكلّف أنّه لا دخل للزمان فی مدلول الأفعال،و أمّا المشتقات الداخله فی محلّ البحث -كاسم الفاعل و المفعول-فلا دخل للزمان فی مدلولها قطعا.

علی أنّ النزاع فی باب المشتقّ یدور مدار معنی الهیئه و الموضوع لها،و من المعلوم أنّ الحمل متأخر عن مقام الوضع،فإنّ حمل الإنسان علی زید-مثلا- متفرّع علی العلم بمعنی الإنسان،فلا دخل لحال النسبه فی ما نحن فیه،و هكذا التكلّم باللفظ متأخر عن اللفظ و وضعه،فکیف یكون هناك دخل لحال النطق فی الموضوع المتقدّم علیه من حیث الرتبه؟!مع أنّه لو كان المراد بالحال فی العنوان حال التلبس بأنّ المشتقّ حقیقه فی المتلبس بالمبدإ فی حال التلبس أو الأعمّ منه فهو یصدق علی المنقضى قطعا؛إذ المنقضى أيضا كان متلبسا بالمبدإ فی حال التلبس،فیكون البحث هاهنا فی المفهوم اللغوی التصوّری،و أنّ هیئه الفاعل-مثلا- وضعت لمعنی لا ینطبق إلاّ علی من یدر منه المبدأ أو لمعنی أعمّ منه.

و بعباره اخرى:أنّ الجامع الانتزاعی الموضوع له ینطبق علی الفرد المتلبس بالمبدإ فعلا فقط أو ینطبق علی المنقضى أيضا.

و ربّما يتوهّم أنّ بعض المشتقات لا يكون متلبّسا بالمبدإ كالمعدوم و الممتنع، فإنّ الذات فيهما تكون متلبّسه بالعدم، إلاّ أنّ ثبوت التلبّس بالعدم للذات متوقّف على ثبوت الذات؛ للقاعده الفرعيّه؛ بأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المبتدأ له، مع أنّ تحقّق الذات و التلبّس بالعدم من الممتنعات التي لا تنكر.

و جوابه: أنّ القاعده الفرعيّه تجري إذا تحققت الذات واقعا، ثمّ تلبّسها بالمبدإ، فإن قلنا بتركّب معنى المشتقّ بأنّ معنى المعدوم عبارته عن ذات ثبت له بالعدم فيلزم هذا الإشكال، و أمّا إن قلنا ببساطه معنى المشتقّ - كما سيأتي - فلا مجال لجريان القاعده المذكوره، فالتلبّس بالمبدإ متحقّق في جميع المشتقات، إلاّ أنّ تلبّس كلّ شيء بحسبه، حتّى في مثل المعدوم و الممتنع مع ملاحظه جهتين فيهما: الاولى: أنّ للمشتق معنى تصوريّا و مفردا، الثانيه: أنّ له معنى بسيطا غير مركّب. هذا إذا لوحظ كلّ من الممتنع و المعدوم مجرّدا و مفردا.

و أمّا إذا قلنا بصوره القضيه مثل «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» فهل تجري القاعده الفرعيّه فيهما أم لا؟ و من المعلوم أنّ الحمل فيهما حمل شائع صناعي، و ملاكّه الاتّحاد في الوجود، فيتّحد شريك الباري مع الممتنع في الوجود، و هكذا في «زيد معدوم»، و حينئذ تحكّم القاعده المذكوره بأنّ ثبوت الامتناع لشريك الباري فرع ثبوت شريك الباري، فلا بدّ من تحقّقه و وجوده حتّى يحمل الممتنع عليه، فيلزم انقلاب العدم بالوجود و الامتناع بالإمكان.

و أجب عنه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) تبعاً لصدر المتألّهين (٢): أنّ صدق

ص: ٤٠١

١-١ (١) نهايه الدرايه ١:١٩٢.

١-٢ (٢) الأسفار ٣٤٧:١.

المشتق على شىء بالحمل الشائع الذى مفاده الاتحاد فى الوجود على أنحاء، فإن الوجود خارجى و ذهنى، و كل منهما بتى و تقديرى، ففى قولنا: «زيد كاتب» يكون الاتحاد فى الخارج بتا، و فى قولنا: «الإنسان نوع» يكون الاتحاد فى الذهن بتا، و فى قولنا: «كذا ممتنع» يكون الاتحاد فى الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج و إلا ففى الذهن، فإن العقل بتعمله و اقتداره يقدر و يفرض لعنوان المعدوم و الممتنع و أشباههما فردا ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك و عين البطالان، فيحكم عليه و به بمرآتيه العنوان، فيتحد هذا الفرد الفرضى مع الممتنع فى الوجود، فالإتحاد فى الوجود أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بتعمل العقل و اختراعه.

و أشار استاذنا السيد الإمام قدس سره (1) إلى ما هو الأولى فى الجواب عن الإشكال، و هو: أن قضيه «شريك البارى ممتنع» و إن كانت على الظاهر قضيه حمليه موجه إلا أنها فى الواقع و الباطن قضيه سالبه محصيه له، و لا تكون محتاجه إلى وجود الموضوع، فإنها تصدق مع انتفاء الموضوع كصدقها مع انتفاء المحمول، كقولنا: «زيد ليس بقائم» فإنه يصدق مع وجود «زيد» و انتفاء القيام و عدم اتصافه بالقيام، و هكذا يصدق مع عدم وجود «زيد» رأسا، فلا يكون هاهنا محل جريان قاعده فرعيه، و إن أبيت قلنا: إن القاعده الفرعيه تجرى فيما كان للمحمول واقعته و حقيقه، و أمّا إذا لم يكن كذلك - كالمعدوم و الممتنع - فهو خارج عن القاعده بالتخصيص أو التخصّص، كما يستفاد ذلك من لفظ «شىء» فى عنوان القاعده.

ص: ٤٠٢

لا اصل فى المسأله

و أنه إذا لم تنته الأدله فى باب المشتق إلى التتيجه بأنه وضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه، بل نبقى فى حال الشك، فهل يمكن تعيين الموضوع له بالأصل أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سره (1): «لا أصل فى نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشك»، ثم أجاب عن شبهه مقدّره و هى: أن الخاصّ عبارته عن العامّ مع خصوصيّته زائده، فالشكّ فى المسأله يرجع إلى أنّ الواضع لاحظ هذه الخصوصيّته الزائده أم لا؟ فتجرى أصاله عدم ملاحظه الخصوصيّته، فيستفاد أنّ المشتقّ وضع للأعمّ.

و حاصل جوابه عنها: أوّلاً: هذه معارضه لأصاله عدم ملاحظه العموم؛ إذ النزاع فى باب المشتقّ يكون فى المفهوم التصورى لا فى المصاديق و الأفراد، و من المعلوم أنّ مفهوم الإنسان متضاد مع مفهوم الحيوان و إن كان من حيث المصداق بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً، فيسقط الأصلان بالمعارضه.

ص: ٤٠٣

و ثانيا: لا- دليل على اعتبار هذا الأصل فى تعيين الموضوع له. فإن قلنا: إن منشأه هو بناء العقلاء فهذا ممّا يحتاج إلى الإثبات، و لا دليل لإثباته؛ لأنّ الثابت عند العقلاء اعتبار الأصل المذكور فى تعيين المراد-مثل أصاله عدم القرينه إذا شكّ فى إقامتها بعد قوله: «رأيت أسدا» لا فى كفيته الإراده و تشخيص الموضوع له مع العلم بالمراد.

و إن قلنا: إن منشأه عباره عن الأدله الشرعيه مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فلا مانع منه، إلا أنّ الإشكال من ناحيه اخرى، و هو: أنّ من شرائط الاستصحاب أن يكون المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعا له، و إن لم يكن كذلك بل كان لازما عقليا له أو عرفيا يترتب عليه الأثر الشرعى، فلا- يجرى الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، و المستصحب فى ما نحن فيه- أى عند عدم ملاحظه الخصوص- لا يكون أثرا شرعيا و لا موضوعا له. نعم يترتب الأثر الشرعى على ملاحظه العموم، لكنّه لازم عقلى له.

ثمّ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): «و أمّا الأصل العملى فيختلف فى الموارد».

توضيح كلامه: أنّ تشريع الحكم قد يكون بعد انقضاء المبدأ كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» بعد انقضاء العلم عن الذات المتّصفه به، و قد يكون قبل انقضائه عنها، فإن كان بعده فمقتضى أصل البراءه عدم الوجوب؛ لأنّ المشتقّ إن كان حقيقه فى الأعمّ فوجوب إكرامه ثابت، و إن كان حقيقه فى خصوص حال التلبس فإكرامه غير واجب، فالشكّ فى معنى المشتقّ يوجب الشكّ فى أصل التكليف و حدوث الوجوب، و مقتضى أصاله البراءه عدمه.

و أمّا إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها فمقتضى الاستصحاب بقاء

ص: ٤٠٤

(١-١) المصدر السابق.

وجوبه؛ إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ في ارتفاع الوجوب؛ إذ على تقدير وضع المشتقّ للأعمّ بالحكم باق، وعلى تقدير وضعه للأخصّ بالحكم مرتفع، وحيث إنّ الحكم مشكوك فيه فالاستصحاب يقتضى بقاءه، فمع أنّ منشأ الشكّ في كلتا المسألتين واحد لكنّ الأصل الجارى في كلّ منهما غير الآخر كما لا يخفى.

وقال بعض الأعلام (1): إنّ ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه أوّلاً من أنّه لا أصل هنا ليعوّل عليه عند الشكّ في الوضع، فهو صحيح، وأيّاً ما أفاده ثانياً من أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمى في المقام، وهو أصاله البراءة في موارد الشكّ في الحدوث، والاستصحاب في موارد الشكّ في البقاء، فلا يمكن المساعدة عليه؛ إذ المرجع في كلا الموردين هو أصاله البراءة دون الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لا يجرى في موارد الشبهات المفهومية - كما أشار إليه شيخنا العلامة الأنصارى قدّس سرّه - لا حكماً ولا موضوعاً، أمّا الاستصحاب الحكمى فإنّه لم يحرز فيه الاتّحاد المعتبر بين القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، فإذا شكّ في بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمرة المشرقيه عن قمه الرأس من جهه الشكّ في مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؛ فعلى الأوّل كان الموضوع - وهو جزء النهار - منتفياً، وعلى الثانى كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأيّاً الاستصحاب الموضوعى - أى النهاريّه - فلعدم الشكّ في شىء خارجاً مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردّد مفهومه بين الأعمّ والأخصّ،

ص: ٤٠٥

فإن استتار القرص حسي معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فما هو المستصحب؟ و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإن الشبهه فيه مفهوميّه، و الموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و من المنقضى، فإذا كان «زيد» عالما و تشريع الحكم أيضا كان في زمانه تلبّسه بالعلم، ففي زمان انقضائه عنه ما ذا يستصحب؟ فإن قلنا بالاستصحاب الحكمي -يعنى زيد كان واجب الإكرام فبعد الشكّ يستصحب وجوب إكرامه- فهو مردود؛ بأنّ وجوب الإكرام في السابق كان بلحاظ تلبّسه بالعلم قطعا، و جريان الحكم فيه بعد الانقضاء ليس إلا بمعنى جريان حكم متيقّن العالميه في حقّ مشكوك العالميه، و هو كما ترى. فإن قلنا: بالاستصحاب الموضوعي -أي العالميه- فهو أيضا مردود؛ بأننا لا نشكّ في أمر خارجي؛ إذ لا شكّ في أنّ زيدا كان متلبّسا بالعلم في الأمس و انقضائه عنه الآن، بل الشكّ في مفهوم العالم، و جريان الاستصحاب فيه كما ترى.

و يردّ على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضا: أنّ القول بجريان الاستصحاب في الفرض الثاني -أي تشريع الحكم قبل الانقضاء- يستلزم جريانه في الفرض الأوّل -أي تشريع الحكم بعد الانقضاء- أيضا؛ إذ لا فرق بين تشريعه قبل الانقضاء و بعده بعد القول بجريان الاستصحاب في الشبهه المفهوميّه؛ بأنّ تلبّس زيد -مثلا- بالعلم و انقضائه عنه كان متيقّنا، فإذا صدر الحكم بإكرام كلّ عالم نشكّ في صدق هذا العنوان عليه و عدمه؛ للشكّ في وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس أو أعمّ منه، فتستصحب العالميه، فيجرى الاستصحاب في كلا الفرضين على مبناه هذا قدّس سرّه.

و إذا فرغنا مميًا ذكرنا من المقدمات فيقع البحث في أصل النزاع في باب المشتق. قال المحقق الخراساني قدس سره في هذا المقام: إن الأقوال في المسأله و إن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى - كما فصل صاحب الفصول (1) بين ما كانت مادته فعلا لازما، و بين ما كانت مادته فعلا متعديا؛ بأن الأول حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ، و الثاني حقيقه في الأعم منه - أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، مثل كونه محكوما عليه أو محكوما به، فقال بعضهم باشرط البقاء في الثاني دون الأول، و قد مرّت الإشاره إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، و هو اعتبار التلبس في الحال؛ وفاقا لمتأخرى الأصحاب و الأشاعره، و خلافا لمتقدميهم و المعتزله.

و قد مرّ في ضمن بيان المقدمات أنّ النزاع في باب المشتق يكون في المعنى اللغوي و تعيين ما هو الموضوع له لهيئه المشتق، و أنّ الأساس في باب المشتق و الفارق بين المشتقات هي الهيئات، و أنّ الملاك لدخول المشتق في محلّ النزاع

ص: ٤٠٧

أن يجرى على الذات و يحمل عليها و إن لم يكن مشتقاً نحوياً كالحز و العبد و الزوج و الزوجه.

و من هنا يستفاد أنّ التفصيلات المذكوره فى المسأله أجنبيّه عمّا نحن فيه، فإنّها ترجع إلى المبادئ، مع أنّ الواضع حين الوضع لم يتوجّه إلى المبادئ و اختلافاتها أصلاً، كما أنّه لا دخل لوقوع المشتقّ مسنداً أو مسنداً إليه فى وضع هيئته، فالبحث فى المعنى التصوّرى للمفرد، سواء كان محكوماً به أو محكوماً عليه، أو غير ذلك، فلا بدّ من البحث حول القولين الأصليين هاهنا.

و هما القول بكون المشتقّ حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ و مجازاً فى غيره، و القول بكونه حقيقه فى الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ.

و لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) أقام لمختاره ثلاث أدلّه، و لكنّها ترجع إلى التبادر كما سيأتى إن شاء الله تعالى، و لا ريب فى أنّ التبادر من الهيئات هو خصوص المتلبّس بالمبدأ، و قد قرر فى محلّه أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): «إنّ عدم صحّه السلب و الاطراد أيضاً من علائم الحقيقه».

و قلنا: إنّ الطريق لإثبات الحقيقه منحصر بالتبادر و تصريح الواضع، و لا فائده فى شىء آخر حتّى التنصيص من أهل اللغه. و أمّا صحّه الحمل و عدم صحّه السلب فيرجع إلى التبادر، فإنّ حمل المعنى المرتكز فى الذهن على اللفظ يحتاج إلى اللحاظ، فتكشف الحقيقه حين اللحاظ بالتبادر قبل الحمل، فلا يكون عدم صحّه السلب دليلاً مستقلاً فى مقابل التبادر.

ص: ٤٠٨

١-١ (١) كفايه الاصول ١:٦٨.

٢-٢ (٢) المصدر السابق.

ثم ذكر قدس سره مؤيدا لصحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، و حاصل ما ذكره قدس سره:

أنه لا-ريب في مضاده الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده، كالقائم و القاعد المأخوذين من القيام و القعود، فهما متضادان بحسب معناهما المرتكز في الذهن، فلو كان المشتق موضوعا للأعمّ لزم صدق الصفه المنقضية على الذات حين اتصافهما بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام حين اتصافها بالقعود، و هذا علامه كونها صفات متخالفه لا متضاده، و هو خلاف ما ارتكز في الذهن، فالتضاد بين الصفات كالتضاد بين المبادئ دليل على أنّ المشتق وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

و لكنّه أيضا يرجع إلى التبادر؛ إذ المتبادر من القائم هو خصوص المتلبس بالمبدأ، و لذا يكون بينه و بين القاعد مضاده، و لو لم يكن التبادر يمكن القول بعدم المضاده بين القائم و القاعد، و هكذا بين الأسود و الأبيض، فالعمده من الأدله-و هو التبادر و غيره-إما لا أساس له، و إما أن يرجع إلى التبادر كما هو المعلوم.

و أمّا القائل بالأعمّ فلا بدّ لنا من البحث معه في مقام الثبوت قبل مقام الإثبات، و هو أنّ الاشتراك قد يكون معنويًا و قد يكون لفظيًا، و المشترك اللفظي قد يتحقّق بتعدّد الوضع-مثل وضع لفظ «عين» لمعان متعدّده-و قد يتحقّق بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو أن يلاحظ معنى كليًا، ثمّ وضع اللفظ لمصاديقه بحيث يكون كلّ مصداق معنى مستقلًا له، فيكون الموضوع له متعدّدًا بوضع واحد، و الاشتراك المعنوي ما يتحقّق بوضع واحد للموضوع له الواحد الجامع بين المعنيين أو المعاني.

و القائل بالأعمّ يدعى في ما نحن فيه اشتراكا معنويًا، فلا بدّ له من مفهوم

جامع بين المتلبس و المنقضى حتى يكون الموضوع له اللفظ المشتق، و حينئذ لا شك في أنه لا يتحقق جامع ذاتي بينهما، فإن المتلبس واجد و مرتبط بالمبدأ فعلا، و المنقضى فاقد و غير مرتبط بالمبدأ فعلا، و لا اشتراك بين الوجدانيه الفعلية و الفاقدية الفعلية من حيث الماهية و الذات.

و أما الجامع الانتزاعي فلا بد له من ثلاث خصوصيات: الاولى: أن لا يكون للزمان دخل في معنى المشتق.

الثانية: أن لا يكون معنى المشتق معنى مركبا؛ لأنه بسيط على ما حققه المحققون.

الثالثة: أن ينسب إلى الذهن من سماع هيئه المشتق.

و لا ريب في أن الجامع الانتزاعي مع حفظ هذه الخصوصيات لا يكون قابلا للتصور أصلا، و على هذا لا محل للبحث مع الأعمى في مقام الإثبات، و لكن الإشارة إلى أدلته لا تخلو من فائده.

أدلة القول بالأعم

احتج القائل بالأعم بعدّه و جوه:

الأول-التبادر:

بأن المنسبق عن المشتق هو المعنى العامّ الشامل للمتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه. و قد عرفت أن التبادر منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم مع ملاحظه دليل التضاد.

الثاني: عدم صحه سلب

المقتول و المضروب بملاحظه المعنى المرتكز في الذهن عمّن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «بكر مضروب زيد» أو «مقتوله»، بدون رعايه علاقته، و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

و فيه: أولا: أن اسم المفعول خارج عن محل النزاع عند بعض الأجله

كالمحقق النائبي (١) و صاحب الفصول قدس سرهما (٢).

و ثانيا: أنّ إطلاق المشتقّ إن كان بلحاظ حال التلبس فيكون حقيقه بلا إشكال و لو كان الجرى بعد الانقضاء، مثل قولك: «زيد كان مضروب بكر أو مقتوله»، و أمّا إن كان الإطلاق بعد الانقضاء بلحاظ حال النسبه و الجرى -مثل قولك: «زيد مضروب بكر في هذا اليوم»- فلا يكون حقيقه و لا يخلو عن مسامحه.

و ثالثا: أنّه لا- يصحّ التفكيك بين اسم الفاعل و المفعول مع أنّهما متضايقان، فإن كان إطلاق المضروب بعد الانقضاء بنحو الحقيقه يكون إطلاق الضارب بعد الانقضاء أيضا كذلك. فهذا الدليل باطل.

الثالث: دلالة آيه حدّ السارق و السارقه و الزانى و الزانيه على الأعمّ؛ بأن تصدق عليهم هذه العناوين بنحو الحقيقه حين إجراء الحدّ؛ لأنّ الحدّ منوط بصدق هذه العناوين، و إن قلنا بعدم صدقها بعد الانقضاء بنحو الحقيقه فهو مخالف لصريح الآيه الشريفه، فيستفاد منها أنّ المشتقّ حقيقه فى الأعمّ، كما استدللّ بها أيضا المفضل بين المحكوم عليه و المحكوم به.

و فيه: أوّلا: أنّنا نعلم خارجا أنّ آيات الحدود منوطه بأصل تحقّق المبادئ لا بصدق العناوين بنحو الحقيقه، فالموجب للحدّ هو تحقّق الزنا و السرقة، سواء صدقت عليه العناوين بنحو الحقيقه أو المجاز.

و ثانيا: أنّ إطلاق هذه العناوين بعد الانقضاء يكون بلحاظ حال التلبس، مثلا: السارق يعنى من كان متلبسا بالسرقة فى ظرف تحقّق السرقة، و الزانى

ص: ٤١١

١- ١) فوائد الاصول ١: ١٢٤-١٢٧.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٦٠.

يعنى من كان متلبسا بالزنا فى ظرف تحقق الزنا، ولا شك فى أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء حقيقه.

و ثالثا: أن الاستعمال فى المنقضى فى القضايا الحقيقه غير معقول، بل يكون الاستعمال فيها دائما فى المتلبس، فإن القضية إن كانت خارجيه-مثل زيد ضارب-يتصور لها حالتى التلبس و الانقضاء، و أما إن كانت حقيقه فلا يعقل فيها حال الانقضاء؛ إذ الموضوع فيها عباره عن الأفراد المقدره الوجود و المحققه الوجود، و لا يختص بالأفراد المحققه الوجود وحدها، كما فى قوله تعالى: **الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (١)**، و قوله تعالى:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٢)، فإن المراد منهما أن كل شخص يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده أو بقطع يده، فالمشتق فى كلتا الآيتين استعمال فى المتلبس؛ إذ الموضوع فيهما هو كل إنسان يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فى الخارج، و معلوم أنه لا يتصور له حالتى التلبس و الانقضاء، بل عنوان الزانى أو السارق صادق دائما فىمن تلبس بالمبدأ. هذا ما قال به بعض الأعلام.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره **(٣)** و هو استدلال الأئمه عليهم السلام بقوله تعالى:

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَقَالَ الْخَلِيلُ سرورا بها: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٤) على عدم لياقه من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم

ص: ٤١٢

١-١ (١) النور: ٢.

٢-٢ (٢) المائده: ٣٨.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول ١: ٧٤.

٤-٤ (٤) البقره: ١٢٤.

و من الواضح توقّف الاستدلال على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلاّ لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافه، فلا بدّ من وضع المشتقّ للأعمّ؛ ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآيه.

و جوابه:- كما قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه:- أنّ المشتقات التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على ثلاثه وجوه:

الأول: أن تكون لمحض الإشاره إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها في موضوعيته أصلاً، فالعنوان الملحوظ يكون مشيراً إلى الموضوع و معرّفاً له، كقوله عليه السّلام: «عليك بهذا الجالس» (1)، و أشار إلى زرارته. و قولك: «أكرم من في الدار»، و نحو ذلك.

الثاني: أن تكون للإشاره إلى عليه المبدأ للحكم، بحيث يكون اتّصاف الذات به أنّاً ما كافيّاً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاء، فصدق المشتقّ على الذات كاف في الحكم حدوثاً و بقاءً، نظير موضوعيه السارق و الزاني و الجاني و نحو ذلك لوجوب الحدّ.

الثالث: أن تكون للإشاره إلى عليه المبدأ للحكم حدوثاً و بقاءً، بحيث يكون الحكم منوطاً بوجود المبدأ و بقائه، نظير العالم و العادل في دوران الحكم من جواز التقليد و الاقتداء و غيرهما مدار وجود العلم و العدالة، و عدم كفايه وجودهما أنّاً ما في بقاء الحكم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أخذ العنوان في الآيه الشريفه يكون على النحو

ص: ٤١٣

الثاني؛ بقريته صدر الآيه، و أنها في مقام بيان جلاله منصب الإمامه، و أنها من أعظم المناصب الشامخه الإلهيه التي لا يليق بها كل أحد، فمن أتصف في آن من آتات عمره برذيله من الرذائل لا- يليق بأن تناله الخلافه، فلا- يتم استدلال القائلين بالأعم بالآيه الشريفه، فالمشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ كما لا يخفى.

ثم إن المحقق الخراساني قدس سره (1) بعد نقل أدله القولين في المسأله و النقض و الإبرام فيها تبه على امور:

بساطه مفهوم المشتق

الأول: في أن مفهوم المشتق و معناه التصوري بسيط أم مركب؟

و لا شك في أن صدق عنوان الاشتقاقى متوقف على تحقق الذات و المبدأ و الارتباط بينهما، و إنما البحث في أن ما ينسب من سماع لفظ المشتق إلى الذهن هل هو معنى بسيط أو مركب؟ و لا- يخفى أن معنى البساطه بحسب المفهوم- كما قال صاحب الكفايه قدس سره- وحدته إدراكا و تصوّرا، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد لا شيان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شىء له الحجريّه أو الشجريّه مع وضوح بساطه مفهومهما.

و اعلم أن أصل كلامه في مفهوم البسيط في كمال الصحّه و المتانّه، إلا أن التشبيه المذكور ليس بصحيح؛ إذ المراد من التحليل العقلى في باب المشتق ما يرتبط بمقام الدلاله و الموضوع له للهيئه، و أمّا تحليل الحجر بشىء له الحجريّه

ص: ٤١٤

فلا يرتبط بهذا المقام، بل هو مربوط بواقعيه الحجر أو الشجر.

و إذا كان هذا معنى البسيط فالتركيب هو ما ينسب إلى الذهن معنيان من سماع اللفظ مثل ما ينسب إليه من سماع اللفظين، نحو «ابن زيد»؛ إذ لا شك في انسباق المعنيين إلى الذهن من سماع لفظ المضاف و المضاف إليه و إن كانت النسبه ناقصه، فالتركيب هاهنا-يعنى انسباق المعنيين إلى الذهن-من لفظ الضارب-مثلا-نحو ذات ثبت له الضرب.

و قال بعض الأعلام (1): «هذا المعنى غريب من المحقق صاحب الكفايه قدس سره؛ لأنّ مورد النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل و الواقع لا بحسب الإدراك و التصوّر، و ذلك لأنّ البساطه الإدراكيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه؛ ضروره أنّ المتفاهم في مرحله التصوّر من كلّ لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيط، سواء كان في الواقع أيضا بسيطا أم كان مركبا، فلا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه و التركيب بحسب التصوّر و الإدراك».

ثمّ حكى عن الفلاسفه و المتأخرين من الاصوليين قولهم ببساطه المفاهيم الاشتقاقية، و أنّهم قد أصرّوا على أنه لا فرق بين المشتقات و مبادئها حقيقه و ذاتا، و إنّما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشئ مرّه «لا بشرط»، و مرّه اخرى «بشرط لا»، فيكون معنى الضارب هو معنى الضرب الذى يجرى و يحفظ في جميع المشتقات، يعنى نفس الحدث الذى يعبر عنه بالفارسي ب «كتك»، إلّا أنّ المبدأ إذا لوحظ «بشرط لا» فلا يكون قابلا للحمل على الذات، مثل: «زيد ضرب»، و إذا لوحظ «لا بشرط» فيكون قابلا له مثل «زيد ضارب» فلا فرق بين الضارب و الضرب من جهه المعنى أصلا، فكما أنّ

ص: ٤١٥

معنى الضرب لا يكون قابلاً للانحلال فمعنى الضارب أيضاً كذلك.

و لكنّ بطلانه أظهر من الشمس، فإنه كما قلنا في المعاني الحرفية أنّها واقعيّات و حقائق تحتاج في تحقّقهما إلى تحقّق الظرف و المظروف و النسبه بينهما، و هكذا في المعنى الاشتقاقي كالضارب فلا بدّ في تحقّقه من وجود الذات و المبدأ و تلبّسها به؛ إذ لا شكّ في أنّ صرف الاعتبار و اللحاظ لا يوجب تحقّقه أصلاً، فيكون لفظ الضارب في جملة «زيد ضارب» حاكياً عن الواقعيّه و هي تلبّسه بالمبدأ، بخلاف لفظ «الضرب» في قولك: «زيد ضرب»، فاعتبار المبدأ و تخيله «لا بشرط» أو «بشرط لا» لا يوجب إيجاد الواقعيّه أو تغييرها في الخارج، فكيف يكون معنى الضارب هو معنى الضرب؟! و معلوم أنّ معنيهما متغيّران، كما يستفاد من تعبير المحقّق الشريف عن معنى المشتقّ بالمعنى البسيط المنتزع عن الذات المتلبّس بالمبدأ حين الاستدلال لبساطته، فالمنتزع غير المنتزع منه.

فالأولى أن يكون المراد من البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر لا بحسب التحليل العقلي حتّى لا يفضى الكلام إلى هذا القول الباطل.

إلاّ أنّ بعض الأعلام قال بأنّه لو كان المراد البساطه و التركيب بحسب الإدراك فلا نحتاج إلى إقامة البرهان الذي أقامه المحقّق الشريف على البساطه، و الظاهر أنّ إثبات البساطه اللحاظيه لا يحتاج إلى ثبوت الاستدلال و إقامة البرهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللّغه، و لا إشكال في أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك.

و جوابه متوقّف على نقل بيان المحقّق الشريف و إيراد شارح المطالع (1) على

ص: ٤١٦

(١-١) شرح المطالع: ١١.

التعريف الذى ذكره الماتن للفكر، و هو: أنّ الفكر: ترتيب امور معلومه لتحصيل أمر مجهول. ثمّ استشكل عليه الشارح بأنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصّه وحدها، مثل تعريف الإنسان بالحدّ الناقص أو بالرسم الناقص كقولنا: الإنسان ناطق أو ضاحك، ولا شكّ فى تجويز المنطقيين لهذين التعريفين للإنسان، فلا ضروره لترتيب امور، بل يكفى أمر واحد معلوم لتحصيل أمر مجهول.

فأجاب عنه بأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، و المشتقّ و إن كان فى اللفظ مفردا إلّا أنّه من حيث المعنى مركّب، فيكون معنى الناطق شىء له النطق، و معنى الضاحك شىء له الضحك، فيتحقّق فى التعريف بالفصل، أو الخاصّه أيضا ترتيب امور معلومه بحسب دقّه النظر.

و أورد المحقّق الشريف فى حاشيته (1) على شرح المطالع بما ملخصه: أنّ الشىء الذى هو جزء معنى المشتقّ إن اريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العامّ فى الفصل المقوم للذات؛ لأنّ مفهوم الشىء من الأعراض العامّه؛ لصدقه على الامور المتباينه من جميع الجهات كالواجب و الممكن و الممتنع، و هو محال.

و إن اريد به مصداقه لزم انقلاب القضيه الممكنه ضروريّه؛ لاستلزامه حمل الشىء على نفسه و هى الضروره، فإنّ قولنا: «الإنسان ضاحك» قضيه ممكنه بالإمكان الخاصّ، و المصداق الذى له الضحك هو عين الإنسان، فيرجع معناه إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك»، و من المعلوم أنّ حمل الشىء على نفسه ضرورى، فانقلبت جهه الإمكانيّه إلى الضروريّه، و هو أيضا محال، فلا بدّ من الالتزام ببساطه المشتقّ؛ لئلا يلزم شىء من هذين المحذورين.

ص: ٤١٧

هذا، والمستفاد من كلام شارح المطالع أنّ معنى الناطق وإن كان بالنظر البدوى مفردا لكنّه بحسب دقّه النظر مركّب، ولكن هل هو نفس المعنى الذى ذكره صاحب الكفايه بأنّ المقصود من البسيط هاهنا البساطه فى مقام الإدراك و التصوّر؟ وهذا لا ينافى التركّب عند التحليل، والمراد من التحليل فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هو دقّه النظر فى كلام شارح المطالع حتّى لا يكون بينهما فرق إلّا بالتسميه، بأنّ شارح المطالع سمّاه مركّبا، و صاحب الكفايه سمّاه بسيطا.

و التحقيق: أنّ قول شارح المطالع فى التركيب هاهنا يشبه تركيب «غلام زيد» إلّا أنّ معنى «غلام زيد» مركّب بحسب بادئ النظر، و معنى «ضاحك» مركّب بحسب دقّه النظر، فلا فرق بين «الضاحك» و «غلام زيد» فى مقام الإدراك و التصوّر من حيث تركّب المعنى أصلا، بخلاف ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، فإنّه لا تركّب فى معنى «الضاحك» و «الناطق» فى مقام الإدراك و التصوّر عنده أصلا.

على أنّ البساطه التى ادّعاها المحقّق الشريف هى البساطه عند الإدراك و التصوّر بحسب دقّه النظر (1)، فإنّه إذا كان معنى «الناطق» و «الضاحك» بحسب النظر الدقّى التصورى مفردا فلا يستلزم أخذ العرض العامّ فى الفصل و تبديل القضيّه الممكنه بالضروريّه و إن كان بحسب التعمّل و التحليل مركّبا.

ص: ٤١٨

١- ١) لا يخفى أنّ المراد من المركّب بحسب الإدراك و التصوّر أن يكون المعنى المتبادر إلى الذهن مركّبا فى الواقع مثل المعنى المتبادر من «غلام زيد»، و البسيط بعكسه، و المراد من المركّب بحسب التحليل أن لا يكون المعنى المتبادر إلى الذهن كذلك، بل كان فى الواقع واحدا، و لكنّ العقل بالتعمّل و التعقّل، و التحليل يجعله مركّبا، و البسيط بعكسه، و لا يذهب عليك أنّ دقّه النظر فى عبارته غير التحليل العقلى، و المقصود منه أن يكون المعنى مركّبا فى الواقع و لكنّه فى بادئ النظر يتصوّر بسيطا، و مع دقّه النظر يكشف الحال.

و من مجموع ذلك يتبين أنّ محلّ النزاع هو البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر، لا بحسب التحليل العقلي، بعكس ما يقول به بعض الأعلام، و الدليل العمده للبساطه أو التركيب في معنى المشتقّ مثل أصل معناه هو التبادر، إلا أنّ المحقّق الشريف بلحاظ كونه منطقيًا استدلّ بالبرهانين المذكورين.

و لا- يخفى أنّ البرهانين المذكورين على فرض صحّتهما لا يثبتان أن يكون معنى المشتقّ بسيطًا؛ إذ يمكن أن يكون مفهوم و معنى المشتقّ مركّبًا بدون دخاله الشئ مفهومًا و لا- مصداقًا فيه خصوصًا مع القول بعدم الفرق بين المبدأ و المشتقّ إلاّ بالاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ معنى المشتقّ مركّب من المبدأ و نسبه إلى الذات، و لا ينفي هذا بالبرهانين المذكورين.

و التحقيق: أنّ برهان المحقّق الشريف مخدوش من أصله.

و اجيب عن برهانه الأوّل بأنّ الشئ ليس بعرض عامّ، و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ ذلك لا يكون قابلاً للإنكار بعد صدقه على المقولات العشر المتباينه و الواجب و الممتنع و الممكن، حتّى على القول بأنّ الشئ هو الوجود؛ إذ الوجود أيضًا لا يكون من ذاتيات الإنسان كالجنس و الفصل.

و الجواب الصحيح عنه- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و جماعه من الفلاسفه المتأخّرين منهم السبزواري (2) في حاشيته على منظومته-: أنّ «الناطق» ليس بفصل حقيقيّ، بل هو لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه؛ إذ لا يمكن وصول أحد إلى حقائق الأشياء و فصولها الحقيقيه ما عدا الباري سبحانه

ص: ٤١٩

١-١ (١) كفايه الاصول ١: ٧٨-٧٩.

٢-٢ (٢) يستفاد هذا من حاشيته على الأسفار ٢: ٢٥.

و تعالى، و لذا وضعوا مكان الفصل لازمه و خاصته، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه، فإنّ النطق إمّا أن يكون بمعنى الإدراك و العلم و هو من مقوله الكيف النفسانى أو الإضافة أو الانفعال على الخلاف فى ماهيته العلم، و إمّا أن يكون بمعنى التكلّم فهو من مقوله الكيف المسموع، و على التقديرين يكون النطق عرضاً، فكيف يكون مقوماً للجواهر؟! فلا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتقّ إلّا- دخول العرض العامّ فى الخاصّه، بمعنى دلالة هيئه المشتقّ على العرض العامّ المقرون بالخاصّه.

و يشهد له أنّه ربّما يجعلون اللانزمين مكان فصل واحد كالحساس و المتحرك بالإراداه فى تعريف الحيوان، مع أنّه لا يعقل أن يتقوم الشىء الواحد بفصلين قريبين فى رتبه واحده، و حينئذ لا بأس بأخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق، فإنّ مفهوم الشىء و إن كان عرضاً عامّاً لجميع الأشياء الخارجيه و المعقولات الثانيه، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواصّ الإنسان؛ لاختصاص الشىء الذى له النطق بالإنسان.

و أجاب صاحب الفصول (1) عن برهانه الثانى: أنّ المحمول فى مثل قولنا:

«زيد ضاحك» ليس مصداق الضاحك و هو الإنسان مطلقاً لتحلّ القضيّه إلى قولنا: «الإنسان إنسان» فتكون ضروريّه، بل المحمول هو الإنسان المقيّد بالضحك، يعنى إنسان له الضحك، و إثباته للإنسان لا يكون ضرورياً، فتبقى جهه الإمكانيّه بعد هذا التحليل أيضاً.

و قال المحقّق الخراسانى قدس سرّه (2) فى مقام الدفاع عن الانقلاب المذكور: إنّ عدم

ص: ٤٢٠

١-١) الفصول الغرويه: ٦١.

٢-٢) كفايه الاصول ٧٩: ١-٨٠.

كون ثبوت القيد ضروريًا لا يضّر بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول-كالضحك في المثال-إمّا هو ذات المقيّد؛ بأن يكون القيد خارجاً عنه و التقيّد داخل فيه، و إمّا هو مجموع القيد و المقيّد. و على الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً؛ إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيّد كالإنسان الذي هو جزء لمعنى الضحك، و ثبوته للإنسان ضروري بلا ريب، و أمّا التقيّد بالضحك بلحاظ كونه معنى حرفياً قائماً بالذات المقيّد فلا يصلح للحمل الذي لا بدّ فيه من اللحاظ الاستقلالي، فالقضيّة لا محاله تكون ضروريّة.

و على الثاني يلزم الانقلاب أيضاً، إلاّ أنّه في جزء القضيّة لا في تمامها؛ لأنّ المحمول مركّب يحمل كلّ جزء منه على الموضوع، و لذا تنحلّ قضيّة: «الإنسان ضحك» إلى قضيّتين، و هما: «الإنسان إنسان» و «الإنسان له الضحك»؛ لأنّ المفروض أنّ «ضحك» ينحلّ إلى «إنسان له الضحك»، فإنسان المطوى في الضحك يحمل على الإنسان الموضوع، و لا شكّ في أنّ هذه القضيّة ضروريّة، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركّب- و هو له الضحك- يحمل أيضاً على الإنسان الموضوع، و يقال: «الإنسان له الضحك»، و هي قضيّة ممكنة، فالانقلاب إلى الضروريّة ثابت على كلّ حال، سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد و المقيّد.

ثمّ استشهد بكلام الشيخ و الفارابي في عقد الوضع بقوله: فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة مطلقه عامّة عند الشيخ، و قضيّة ممكنة عامّة عند الفارابي. و المراد من المطلقه العامّة أن تكون الفعليّة مأخوذة في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّة ما يكون بالفعل إنساناً، بخلاف الممكنه العامّة فإنّ المراد منها أن تكون الإمكان

مأخوذه في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيه ما يكون بالإمكان إنسانا، فإذا كان الحال في عقد الوضع كذلك فالأمر في عقد الحمل أوضح.

و من المعلوم أنّ كلامه قدس سرّه في هذا المقام في مرتبه من الضعف و البطالان، و أمّا فرض الأوّل في كلامه فإنّ المعنى الحرفي سنخ من الحقائق و نوع من الواقعيّات، و إن احتاج في تحقّقه إلى الأمرين إلّا أنّ واقعيّته لا تكون قابله للإنكار كما حقّق في محلّه، فإذا كان المحمول الإنسان بوصف التقيّد و للتقيّد دخل في المحمول فالقضيه ليست بضروريّه، و إلّا يلزم أن يكون معنى «الكاتب» و «الضاحك» و «الناطق» هو معنى الإنسان، و هو كما ترى، فلا- ترجع قضيه: «الإنسان ضاحك» إلى قضيه «الإنسان إنسان»، فلا محاله يبقى جهه الإمكان بحالها بعد حكاية المعنى الحرفي عن الواقعيّه و الحقيقه.

و أمّا الفرض الثاني في كلامه فإنّه إن سلّمنا الانحلال في القضيه و أنّ إحدى القضيتين ضروريّه و اخرى ممكنه، فحينئذ إن قلت بعدم تحقّق الانقلاب فهذا لا يكون جوابا لصاحب الفصول، و إن قلت بتحقّقه- كما هو ظاهر الجواب- فهو غير صحيح؛ إذ النتيجة بلحاظ ملاحظه المجموع تابعه لأخسّ المقدمتين، فإذا لوحظت القضيه الضروريّه و الممكنه معا فلا محاله تكون جهه المجموع ممكنه؛ لأنّ الإمكان أخسّ من الضروره، كما ثبت في محلّه، فأين يلزم الانقلاب؟! مع أنّ أصل الانحلال ليس بصحيح؛ لأنّ الموضوع في قضيه «الإنسان ضاحك» هو الإنسان، و المحمول على فرض أخذ مصداق الشىء في المشتقّ هو إنسان له الضحك، فلم يكن إنسان ثالث في البين حتّى يجعل موضوعا في القضيه الثانيه.

و الغريب منه مقايسته عقد الحمل بعقد الوضع، و القول بأنّ عقد الحمل ينحلّ إلى قضيّه كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّه.

و وجه الغرابه: أنّ هذا ليس بمعنى الانحلال الحقيقي إلى القضيتين المذكورتين حتّى تكون قضيّه واحده منحلّه إلى أربع قضايا من جهة انحلال عقد الوضع و عقد الحمل، بل معناه انحلال المحمول إلى أمرين و قضيّه واحده مثل أن يكون المحمول جملة، فكما أنّ رجوع عقد الوضع إلى ممكنه عامّه أو مطلقه عامّه لا يوجب انحلال أصل القضيّه إلى قضيتين كذلك في عقد الحمل، فلا يستلزم تركيب معنى المشتقّ انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره كما عرفت.

ثمّ إنّ الجزء الثانی من كلام المحقّق الشريف- و هو دخاله مصداق الشیء في معنى المشتقّ- خارج عن محلّ النزاع، فإنّه يستلزم أن يكون الوضع في المشتقّ عامّاً و الموضوع له خاصّاً، مع أنّه لم يقل به أحد القائلين بالتركيب و البسيط، حتّى أنّ القائلين بعدم الفرق بين المشتقّ و المبدأ إلّا- بالاعتبار سلّموا كون الموضوع له فيه عامّاً، و لم يقل أحد منهم بأنّ بينهما فرقا آخر، و هو كون الموضوع له في المشتقّ خاصّاً، على أنّ مصداق الشیء في القضايا الحملية ك«زيد كاتب» كان معيّناً، و كذا إذا كان المشتقّ عنواناً يختصّ بنوع خاصّ كالضاحك- مثلاً- و أمّا إذا لم يختصّ العنوان بنوع خاصّ كقولنا: «حسياس متحرّك بالإرادة» فتحصيل المصداق أمر لا يمكن المساعده عليه، فلا بدّ لنا إمّا من الالتزام بالإبهام في معناه، و إمّا من الالتزام بأخذ مفهوم الشیء في معنى المشتقّ، و لكن الإبهام مردود؛ لعدم الفرق بين الكاتب و المتحرّك من جهة عدم الإبهام في المعنى.

فمحلّ البحث و مدار الكلام هو أخذ مفهوم الشیء في معنى المشتقّ و لا ينفیه

دليل المحقق الشريف كما مرّ.

وقال صاحب الكفاية قدّس سرّه (1): «ثمّ إنّهُ يمكن أن يستدلّ على البساطه بضروره عدم تكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب كذا»، ولو كان المشتقّ مركّباً من الشىء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكرّره؛ بأن يقال في المثال «زيد الذى شىء له الكتابه» إن كان المأخوذ في معنى المشتقّ مفهوم الشىء، و«زيد الذى زيد له الكتابه» إن كان المأخوذ فيه مصداق الشىء».

و فيه: أنّه لو سلّمناه في صورته أخذ مصداق الشىء مع خروجه عن محلّ النزاع لا نسلّمه في صورته أخذ مفهوم الشىء قطعاً؛ إذ مع رفع «الذى» تكون جمله «زيد شىء له الكتابه» قضيه حملية، فلا- تكرر في الموصوف أصلاً؛ لأنّ الموصوف هو «زيد»، لا «شىء» و«زيد»، والمستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّه يقول بما مرّ من انقلاب الإمكان إلى الضروره عن المحقّق الشريف، مع أنّ ظاهر كلامه يوهم أنّه كلام جديد، فأخذ مفهوم الشىء بعنوان عرض عامّ في معنى المشتقّ لا- يوجب تكرّر الموصوف كما لا يخفى.

و استدلال أيضاً للبساطه بأنّه لو اخذ مفهوم الشىء في المشتقّ يلزم دخاله شىء آخر غير المبدأ و الذات في معنى المشتقّ، و هي نسبة الذات إلى المبدأ، و حينئذ تشتمل قضيه «الإنسان ضاحك» على نسبتين: نسبة في المشتقّ و نسبة في القضيه، و من المعلوم أنّه لا يتحقّق فيها إلّا نسبة واحده، و من هنا نستكشف عدم دخاله مفهوم الشىء في معناه.

و فيه: أوّلاً: أنّ النسبه في المشتقّ غير النسبه في القضيه؛ إذ الاولى ناقصه و الثانيه تامه، فإنّ النسبه التامه لا تصلح لأن تقع محمولاً في القضيه؛ إذ لا بدّ في

ص: ٤٢٤

المحمول من كونه مفردا أو مركبا ناقصا.

و ثانيا: أنّ النسبه الناقصه المأخوذه فى المشتقّ متقدّمه من حيث الرتبه على النسبه التامه فى القضيّه، فإنّ النسبه فى القضيّه متأخره عن المحمول المأخوذ فيه النسبه الناقصه رتبه.

و ثالثا: لا ارتباط بين النسبتين أصلا؛ لعدم الاتّحاد فى الموضوع و المحمول، فإنّ الموضوع فى نسبه المحمول التى استفيدت من كلمه «له» هو «شئ»، و فى القضيّه «إنسان» موضوع و «شئ له الضحك» محمول، و هذا غير قاذح.

فالحقّ فى المسأله بعد عدم تماميه أدلّه القائلين بالبساطه و عدم نفي الأدلّه المذكوره دخاله مفهوم الشئ فى معنى المشتقّ، و بعد أن ظهر احتياج معنى المشتقّ فى تحقّقه إلى المبدأ و الذات، و تلبّسها به و لو بعنوان المنتزع منه كما قال به المحقّق الشريف أنّ المتبادر من لفظ المشتقّ هو معنى المركّب لا البسيط، فكما أنّه يتبادر من سماع المصدر «ضرب» الحدث و من سماع فعل الماضى «ضرب» الحدث مع النسبه فى الزمان الماضى، كذلك يتبادر من سماع لفظ المشتقّ، مثل: «ضارب الإنسان» المتلبّس بالضرب، بلحاظ اختصاص الضرب بالإنسان، و كذلك يتبادر من لفظ الأبيض الشئ الذى عرض له البياض، فيما ينسب إلى الذهن من المشتقّ عباره عن المعنى المركّب، و هو الذات-مفهوم شئ- و الحدث و النسبه بينهما، فلا فرق بين المشتقّ و الأفعال من حيث تركّب المعنى من الامور الثلاثه المذكوره فيهما، إلا أنّ الأفعال تنطبق على الزمان فى الزمانيات، فالضارب يعنى شئ ثبت له الضرب، و من الممكن أن يكون للفظ المفرد معنى تركيبى، لا سيما اللفظ الذى له مادّه و هيئته، و كان لكلّ منهما وضع على حده و إن لم يكن للمادّه تحصيل إلا بالهيئه، ألا ترى أنّ

«غلام زيد» مفرد، و لكن لكل من «غلام» و «زيد» معنى مستقل؛ لتعدد الوضع و الموضوع له، و هكذا لفظ المشتق.

و لا يخفى أنّ بعض الأعلام أيضا قائل بالتركيب، و استدلل أيضا بالتبادر، و لكنّه نقض لكلامه السابق، حيث أنّه ردّ كلام صاحب الكفايه قدس سرّه بأنّ المراد من البساطه و التركيب هاهنا البساطه و التركيب بحسب التحليل لا بحسب الإدراك و التصوّر.

بيان النقض: أنّ التركيب التحليلي لا يناسب التبادر؛ لأنّ التبادر لا يكون إلّا في مقام الإدراك و التصوّر، و التبادر مقدّم من حيث الرتبة على التحليل العقلي، فما ينسب إلى الذهن و يقع تصويره فيه، فهو مربوط بعالم التصوّر و الإدراك، فالقول بالتركيب التحليلي لا يجامع التمسك بالتبادر. هذا تمام الكلام في البساطه و التركيب في معنى المشتق.

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق و مبدئه

و أمّا الفرق بين المشتقّ و مبدئه فإنّ كثيرا من الفلاسفه قالوا في هذا المقام:

إنّ المشتقّ يكون «لا بشرط» و المبدأ يكون «بشرط لا»، ثمّ اختلف العلماء في مرادهم عن هذه العبارة.

و فسرها صاحب الفصول (1) بأنّ مرادهم أنّ المشتقّ و المبدأ حقيقه واحده، و كان لهما مفهوم واحد، إلّا أنّه إذا لوحظ و اعتبر «لا بشرط» فيكون مشتقّا و يصحّ حمله على الذات، و إذا لوحظ و اعتبر «بشرط لا»، فيكون مبدئا و لا يصحّ حمله عليها، كما سيأتي نظيره في بحث المطلق و المقيد، فإنّ مفهوم الرقبه

ص: ٤٢٤

-مثلا-واحد،قد يلاحظه المولى حين جعله متعلّقا للأمر«لا بشرط»بالنسبه إلى الإيمان و الكفر،وقد يلاحظه«بشرط شيء»بالنسبه إلى الإيمان،وقد يلاحظه«بشرط لا»بالنسبه إلى الكفر،فالأمر يتمثل بعق الرقبه المؤمنه أو الرقبه غير الكافره لو قلنا بالواسطه بين الكفر و الإيمان كما في أطفال الكفار -مثلا-و هكذا لا فرق بين المشتقّ و مبدئه على هذا التفسير إلاّ بالاعتبار و اللحاظ،و لذا اعترض صاحب الفصول على أهل المعقول بأنّ هذا الفرق غير صحيح؛لأجل امتناع حمل العلم و الحركه على الذات،و إن اعتبر«لا بشرط» فالاعتبار لا يغيّر المبدأ إلى المشتقّ،و من هنا لا نشكّ في أنّ قولنا:«زيد علم» ليس بقضيّه حمليه صحيحه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) بأنّ مرادهم ليس ما توهم حتّى يرد الإشكال المذكور،و ذلك بعد ما قال قدّس سرّه:«إنّ في ذات المشتقّ خصوصيّة قابله للحمل و الجرى على الذات،بلا دخل للحاظ المتكلم و عدمه فيه،كقولنا:

«زيد عالم»فإنّه لا فرق في اتّحاد الموضوع و المحمول الذى هو ملاك الحمل بينه و بين قولنا:«زيد إنسان»،بخلاف المبدأ فإنّ فى معناه خصوصيّة تأبى عن الحمل على الذات،فالفرق بينهما عنده واقعى و حقيقى.

و بعد هذا البيان قال قدّس سرّه:و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون«لا بشرط»،و المبدأ يكون«بشرط لا»،أى يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل،و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه.

و اعترض عليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (٢) بأنّ هذا الكلام مناف مع تصريح

ص:٤٢٧

١-١) كفايه الاصول ٨٣:١-٨٤.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢١٨:١-٢٢٢.

أهل المعقول، فإنَّ المحكى عن المحقق الدوّانى فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى أنه لا- فرق بين المشتقّ و مبدئه الحقيقى دون مبدئه المشهورى- و هو المصدر- إلاّ بالاعتبار.

ثمّ أقام دليلا لبساطه مفهوم المشتقّ بما يشبه دليل المحقق الشريف، و قال:

«لا- دخل للشىء مفهوما و لا- مصداقا فى معنى المشتقّ؛ إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض الشىء كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض»: «الثوب الشىء الأبيض، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض، و كلاهما معلوم الانتفاء».

و هذا مغالطه منه؛ إذ المعنى فى الصورة الاولى هو: «الثوب شىء له البياض»، و فى الصورة الثانية هو: «الثوب ثوب الذى له البياض»، و على أىّ حال صرّح بأنّ الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار.

و صرّح أيضا صدر المتألّهين (1) فى شواهد الربوبيه حيث قال: مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات و الصفه و النسبه، و عند بعض المحققين هو عين الصفه، لا اتحاد العرض و العرض عنده بالذات، و الفرق بكون الصفه عرضا غير محمول إذا اخذ فى العقل «بشرط لا»، و عرضيا محمولا إذا اخذ «لا بشرط».

و يؤيّدُه نقل الحكيم السيزوارى (2) فى تعليقاته على الأسفار عن المحقق الدوّانى و جهين آخرين: أحدهما: «أنا إذا رأينا شيئا أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، و نحن نعلم بالضروره أنّا قبل ملاحظه أنّ البياض عرض و العرض

ص: ٤٢٨

١- ١) الأسفار ٤٢: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

لا- يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه، و لم يجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكنّ الأمر خلاف ذلك.

و حاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات و مثّلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، و مثّلوا لها بالجار و البارد، و لو لا الاتّحاد لم يصحّ ذلك.

هذا، و فسّر الكلام المذكور فى لسان أهل المعقول الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار بما يغاير تفسير صاحب الفصول و صاحب الكفايه معا، و ملخصه: أنّ نفس حقيقه البياض و غيرها من الأعراض تاره تلاحظ بما هى و أنّها موجوده فى قبال موضوعها، فهى بهذا اللحاظ بياض و لا يحمل على موضوعه، كيف و قد لوحظ فيه المباينه مع موضوعه و الحمل هو الاتّحاد فى الوجود. و اخرى تلاحظ بما هى ظهور موضوعها و كونها مرتبه من وجود موضوعها و طورا لوجوده و شأننا من شئونه، و ظهور الشىء و طوره و شأنه لا يباينه، فيصحّ حملها عليه؛ إذ المفروض أنّ هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع و الحمل هو الاتّحاد فى الوجود.

و لكنّ الإمام قدّس سرّه (1) على ما استفاد من تقريراته أنّه استشكل أولا على ما حكاه السبزوارى عن المحقّق الدوانى من أنّه: إذا رأينا البياض و العقل يحكم بالضروره فى المرحله الاولى بأنّه أبيض، و ملخص إشكاله: أنّه لو فرضنا أن يحكم العقل كذلك، و لكنّ مفهوم المشتقّ و معناه أمر لغوى و عرفى لا بدّ من استفادته من العرف، و لا يصحّ القول بأنّ البياض أبيض عند العرف قطعا.

ص: ٤٢٩

و ثانيا: على ما قال به المحقق السبزواري من أنّ البياض قد تلاحظ بما هو ظهور موضوعه فيصحّ حمله عليه.

و يرد عليه: أنّ البياض على أيّ نحو يلاحظ ليس قابلا للحمل أصلا، فقولنا: «الجسم بياض» ليس بقضيته، بل القضية أن يقال: الجسم أبيض. و من هنا نكشف أنّ للأبيض معنى يكون بنفسه قابلا للحمل، و للبياض معنى لا يكون بذاته كذلك.

على أنّ المقصود من المبدأ ما هو؟ فإنّ كان المراد منه المبدأ الحقيقي لا المشهورى، يعنى المادّه الساريه فى ضمن المشتقات كما هو الظاهر من كلمات أهل المعقول، و حينئذ يرد عليهم:

أولا: أنّ اجتماع «بشرط لا» و «لا بشرط» فى كلمه واحده، مثل:

«ضارب» كيف يعقل؟! إذا المادّه التى كان لها عنوان «بشرط لا» كيف تجتمع مع هيئته لها عنوان لا بشرط؟!!

و ثانيا: أنّ المادّه كما لا- تحصيل لها من حيث اللفظ إلا فى ضمن الهيئه كذلك لا تحصل لها من حيث المعنى إلا فى ضمن الهيئه، فليس لها معنى حتى تكون قابله للحمل.

و إن كان المراد من المبدأ المشهورى- أى المصدر- فهو خلاف ظاهر كلمات أهل المعقول، بل خلاف تصريح المحقق الدوانى المتقدّم.

و الحاصل: أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الفرق بين المشتقّ و مبدئه من أنّ المشتقّ له معنى بذاته قابل للحمل، و المبدأ له معنى بذاته لا يكون قابلا للحمل فهو الصحيح، و حينئذ إن قلنا: إنّ المبدأ هى المادّه غير المتحصّله فعدم قابليته للحمل تكون بنحو السالبه بانتفاء الموضوع كما قال به

الإمام قدس سرّه، و إن قلنا: إنّ للمبدا معنى متحصّلا و هيئه المصدر وضعت لإمكان التّنطق به فيكون للمبدا معنى غير قابل للحمل، فإن رجع كلام أهل المعقول إلى هذا المعنى فهو، و إلاّ فليس بصحيح.

ثمّ إنّ صاحب الفصول (1) ذكر في ذيل جواب أهل المعقول مسأله اخرى تحت عنوان «ملاك الحمل» و هي في الحقيقة جواب آخر على رأى أهل المعقول، و هي: أنّ الحمل يتقوم بشيئين: أحدهما: المغايره الدخيله في تشكيل القضيه الحملية، و ثانيهما: الاتّحاد الدخيل في ظرف تحقّق الحمل من الخارج أو الذهن، فالتغاير قد تكون اعتباريّاً و الاتّحاد حقيقياً، مثل: «زيد انسان»، و قد يكون التغاير حقيقياً و الاتّحاد اعتباريّاً؛ بأنّ الشّيئين يعتبران و يلاحظان شيئاً واحداً، فيجعل المجموع الذي اعتبر واحداً موضوعاً، و جزء منه محمولاً، مثل:

«الجسم بياض»، بخلاف الأبيض فإنّه قابل للحمل على الجسم بدون اعتبار الوحده، فهذه ضابطه الحمل التي جعلها صاحب الفصول جواباً لأهل المعقول.

و لكنّ الفرض الثاني من كلامه وقع مورداً للإشكال؛ بأنّه كيف يعقل حمل أحد المتغايرين على الآخر بالوحده الاعتبارية؟! و لا يخفى أنّ صاحب الكفايه قدس سرّه توهم أنّ ملاك الحمل بتمامه عنده ملاك حظه التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو مجموع واحداً، و لذا اعترض عليه بأنّ ملاك الحمل هو الهوهويّه و الاتّحاد من وجه و المغايره من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا- يعتبر معه ملاك حظه التركيب بين المتغايرين، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديد، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» و سائر القضايا في طرف الموضوعات.

ص: ٤٣١

و الإنصاف أنّ هذا بعيد من كلام صاحب الفصول بمراحل، فإنّه في مقام جواب أهل المعقول و بيان الفرق بين المشتقّ و مبدئه، قال (1): «حمل البياض على الجسم يحتاج إلى اعتبار التركيب، بخلاف حمل الأبيض عليه، فإنّه و كذا سائر المشتقات يحمل عليه بدون الاعتبار كما لا يخفى؛ إذ الأبيض مع الجسم متحد حقيقه.

و لعلّ منشأ توهم المحقّق الخراساني قدّس سرّه تمثيل صاحب الفصول للمغايره الوجوديّة بقوله: «الإنسان جسم»؛ إذ لا مغايره بينهما أصلاً، بل هما متّحدان من حيث الوجود.

و أمّا إشكاله الثاني على صاحب الفصول فوارد عليه، و هو: أنّ ملاحظه التركيب و اعتبار المجموع أمراً واحداً منحلّ بالحمل؛ لاستلزامه المغايره بين الموضوع و المحمول بالجزئيّه و الكلّيّه، فهذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكلّ، و الجزء بما هو جزء أب عن الحمل على الكلّ و على جزء آخر، فلا يصحّ هذا الحمل؛ لمغايره الجزء للكلّ و عدم الاتّحاد المصحّح للحمل بينهما.

و أمّا الإشكال المهمّ فهو: أنّ القضيّه الحملّيّه ما تحكى و تخبر عن الواقعيّه الخارجيّة و تلقى الواقعيّه إلى السامع بدون زياده و نقيصه، ففي الواقع و إن كان وجود العرض - كالبياض - مغايراً لوجود الجوهر - كالجسم - إلا أنّ في مقام الحمل يحمل الأبيض على الجسم، و معناه على القول بالتركيب في معنى المشتقّ عبارته عن شيء له البياض، و لا شكّ في أنّه لا مغايره بين الجسم و شيء له البياض، بل تحقّق بينهما اتّحاد و هوهويّه، و إذا كان الأمر بحسب الواقع كذلك و في مقام الإخبار أيضاً تلقى الصوره الواقعيّه طابق النعل بالنعل، فالقضيّه

ص: ٤٣٢

الحملّيّه صحيحه.

و من هنا يتّضح أمران:

أحدهما: بطلان ما قال به صاحب الفصول من اعتبار الاتّحاد بين الجسم و البياض و صحّحه حملهما.

و وجه البطلان أنّ البياض مغاير للجسم من حيث الوجود و مباين له، فحيثُ إن كان الغرض من حملهما إلقاء الواقع و إرادته الواقعيّه و الإخبار عنها فلا يكون بينهما اتّحاد و هو هوّيّه بحسب الواقع حتّى يخبر عنه.

و أمّا اعتبار التركيب و الوحده بين المتغايرين فلا يوجب تغيير الواقعيّه عمّا هي عليه، و لا يصحّح الحمل و الإخبار، فيكون كلام صاحب الفصول في نفسه باطلا، مع قطع النظر عن إشكال المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانيهما: بطلان ما قال به الأعظم كالمحقّق الأصفهاني و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما من أنّه إذا كان بين الموضوع و المحمول بحسب الواقع اتّحاد و هو هوّيّه فلا بدّ في مقام تشكيل القضيه الحملّيّه من اعتبار المغايره بينهما.

وجه البطلان: أنّه لا نحتاج إلى اعتبار المغايره أصلا، و لا ضروره تقتضيه.

و إن قلت: إنّ وجود النسبه في القضايا يقتضيه؛ إذ لا بدّ من مغايره المنسوب و المنسوب إليه، و إلاّ لا يعقل نسبه شيء إلى نفسه.

قلت: إنّ المشهور و إن كان تقوّم القضايا الحملّيّه بثلاثه أشياء: الموضوع و المحمول و النسبه، و لكنّ التحقيق أنّها متقوّمه بالاتّحاد، فلا- تتحقّق النسبه بين «زيد» و «القائم» في قضيه «زيد قائم»، إنّما النسبه بين «زيد» و القيام متحقّق، إلاّ- أنّ القيام ليس بمحمول، و المحمول هو القائم، و معناه- كما مرّ- شيء له القيام، و هو متّحد مع «زيد» الموضوع، فلا نحتاج إلى النسبه في القضايا

و إن قلت: لا يحمل الشيء على نفسه فلا بد من المغايره و إن كانت اعتباريه حتى يصح الحمل، و إلا كيف يحمل الشيء على نفسه؟!

قلت: لا- إشكال في حمل الشيء على نفسه، أ لا ترى أن بيان ماهية الإنسان -مثلا- بصوره قضيه حملية و قولك: «الإنسان حيوان ناطق» لا- يحتاج إلى أى اعتبار كما لا يخفى؛ إذ لا ضروره في مقام الإخبار و إلقاء الواقع إلى اعتبار المغايره أصلا، و من المعلوم أن الجملة الخبرية هي مرآة للواقع، و لذا لا يكون ملاك الحمل في القضايا الحملية إلا الاتحاد، و أقل مراتبه الاتحاد في الوجود، و أعلى منه الاتحاد في الماهية و المفهوم، فلا وجه لاعتبار التغير، بل لعله ليس بصحيح؛ إذ هو على خلاف الواقع.

و استفاد من كلمات الإمام قدس سره (1) على ما في تقريراته: أن القضية الحملية تكون في الحقيقة ثلاث قضايا: أحدها: القضية المحكية، و هي عبارة عن الواقعيه الخارجيه التي تخبر القضية الحملية عنها في مقام الحكايه. و ثانيها:

القضية الملفوظه، و هي عبارة عن نفس الألفاظ المستخدمه بعنوان الموضوع و المحمول. و ثالثها: القضية المعقوله، و هي عبارة عن الصوره الحاصله في ذهن المستمع من القضية الملفوظه.

ثم قال: فكما لا- يكون التغير الواقعي متحققا في القضية المحكية الصادقه كذلك لا- معنى للتغير الاعتباري، و اعتبار التغير بوجه؛ لأن اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتحاد و الهوهويّه. نعم، تغاير الموضوع و المحمول في القضية الملفوظه و المعقوله وجودا أو مفهوما أيضا ممّا لا بدّ منه، فإذا قلت: «زيد زيد»

يتكرّر اللفظ، و هما يحكيان عن هويّه واحده، و لا يحكيان عن الاتّحاد، مع أنّه لا بدّ في القضيّه الحملّيّه من الحكايه عن الاتّحاد و الهوهويّه، فلا يكون قولك:

«زيد زيد» قضيّه حملّيّه؛ إذ لا تغاير في القضيّه الملفوظه و المعقوله في الواقع.

و صرّح في ذيل كلامه أنّ حمل الشئ على نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصّحّه، و فائدته دفع توهم من توهم أنّه يمكن أن يكون الشئ غير نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّّه إذا بدّلنا قولنا: «زيد زيد» بقولنا: «الإنسان إنسان» فلا شبهه في أنّه قضيّه حملّيّه صحيحه، مع أنّه لا مغايره بين الموضوع و المحمول، فلا ضروره إلى التغاير أصلاً.

إن قلت: إنّ التغاير اللفظي بينهما في قضيّه «الإنسان إنسان» متحقّق، فإنّ كون الموضوع معرفه و المحمول نكره يكفي في التغاير.

قلت: سلّمنا أنّ التغاير اللفظي في كلام الإمام قدّس سرّه يشمل هذا النوع من التغاير أيضاً، و لكنّ قول القائل بأنّ «زيد زيد» بعد إحراز أنّه في مقام الإخبار و تشكيل القضيّه لا- التأكيد لم، لا- يكون قضيّه حملّيّه، مع أنّ فائدته دفع التوهم موجود فيه، و حمل الشئ على نفسه ضروري الصّحّه؟!، فالظاهر أنّ قولنا:

«زيد زيد» أيضاً قضيّه حملّيّه صحيحه، و يؤيّده التعابير العرفيه، فإنّ كثيراً ما يقال مثلاً: «ابن الإمام ابن الإمام»، لا شكّ في أنّه قضيّه حملّيّه صحيحه، بدون التصرّف في المضاف و المضاف إليه في الجملتين كما هو الظاهر، فليس الملاك في القضايا الحملّيّه إلّا الاتّحاد و الهوهويّه و لا نحتاج إلى اعتبار التغاير بوجه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) ذكر مسأله بعنوان الأمر الرابع، و ذكر أيضاً

ص: ٤٣٥

الجهة الأخرى منها تحت عنوان الأمر الخامس، ولكنهما في الحقيقة مسأله واحده، فلا بدّ من بحثهما معا كما فعل الإمام قدّس سرّه.

الأمر الثالث: في ملاك الحمل

ولا يخفى عليك أنّ للمسأله جهتين: الأولى: في أنّه ظهر ممّا سبق أنّ المشتقّ له معنى قابل للحمل على الذات، والمبدأ بعكسه كما مر، فلا شكّ ولا شبهه في مغايره المبدأ مع الذات التي يجرى المشتقّ عليها.

الثانية: في أنّه بعد الاتفاق على اعتبار المغايره بينهما لا بدّ من الارتباط بينهما بوجه، وكلّ من الجهتين وقع موردا للإشكال.

وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في الجهة الأولى: إنّّه لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتقّ عليه مفهومًا وإن اتّحدا عينا وخارجا، فصدق الصفات-مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال-عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّه صفاته يكون على نحو الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهومًا، فلا- فرق بين قولنا: «زيد عالم» وقولنا: «الله تعالى عالم» في إطلاق العالم عليهما على نحو الحقيقة، فإنّ مناط الحمل- هو الاتّحاد الوجودي في صفات الباري تعالى مع المغايره المفهوميه- موجود.

وأما صاحب الفصول فلما توهم أنّ المراد من المغايره المعبره بين المبدأ والذات هو التغير الوجودي والواقعي التزام بحمل صفات الباري تعالى عليه بالتجوّز؛ بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوي، أو النقل؛ بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقي مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذي

ص: ٤٣٦

يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا؛ إذ لا- إشكال في كون المبدأ عينا في الواجب و زائدا في الممكن، بناء على مذهب الحق.

الأمر الرابع: في كيفية حمل صفات البارئ على ذاته المقدسه

و أما في الجبهه الثانيه من المسأله فتتحقق أقوال متعدده:

منها: ما نسب إلى الأشاعره، و هو أن تكون كفيته ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى كقيام البياض بالجسم، ثم لاحظوا أنّ صفه المتكلم ممّا يكون إطلاقه عليه تعالى صحيحا في جميع الشرائع، و لاحظوا أيضا أنّ قيام مبدئه-يعنى الأصوات الخاصه-على ذات البارئ لو كان بنحو القيام الحلولى يستلزم أن يقع البارئ مع كونه قديما معروضا للحوادث؛ إذ لا شبهه في أنّ الأصوات من الامور الحادثه. و لذا التزموا بأنّ مبدأ المتكلم إذا أطلق على الله سبحانه فهو كلام النفس، و هو قديم و قائم على ذات البارئ بنحو الحلول.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ قيام المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى في جميع المشتقات واضح البطلان، فإنّه سلّمنا أنّ قيام الضرب بالمضروب-مثلا- حلولى، و لكنّه بالضارب صدورى لا حلولى، فليس ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى أبدا.

و منها: ما قيل بعدم اعتبار القيام في ارتباط المبدأ بالذات أصلا، فإنّه توهم أنّ كلمه «القيام» ملازمه لكلمه «الحلول»، و إشكاله أوضح من أن يخفى.

و للتفصّي عن هذا الاشكال التزم بعدم اعتبار القيام رأسا.

و منها: ما عن ظاهر الفصول (1) من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول

ص: ٤٣٧

و الصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتا، مثل: الضارب و المضروب و نحو ذلك، و عدم اعتبار القيام فيما كان المبدأ ذاتا كالابن، و إذا كان المبدأ عين الذات كصفات الواجب تعالى فالتزم بالنقل أو التجوز؛ للتفصي عن الإشكال؛ بأن قيام مبدأ العالم-مثلا- بذات البارى لا يكون بنحو الحلول و الصدور، فقولنا: «اللّٰه تعالى عالم» ليس بصحيح.

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١) بأنّه إذا قلنا: «اللّٰه تعالى عالم» إمّا أن نعنى أنّه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العامّ الشامل للواجب و الممكن، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى المعبر عنه بالجهل، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و إمّا أن لا نعنى شيئاً فتكون صرف لقلقه لسان و ألفاظ بلا معنى، فلا بدّ من إرادته المعانى العامّة من الصفات؛ لئلا يلزم شىء من المحذورين فيه تعالى.

و الإنصاف أنّ هذا الجواب عن صاحب الفصول ليس بصحيح، فإنّه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لما كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه سبحانه و تعالى التزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوز بمعنى إرادته معنى من العلم و القدره، مثلاً: يكون عين ذاته عزّ و جلّ و لا- يكون زائداً عليها، فيصحّ قولنا: «اللّٰه تعالى علم»، بل هذا التعبير أولى من قولنا: «اللّٰه تعالى عالم».

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): و التحقيق: أنّه لا ينبغى أن يرتاب من كان من اولى الألباب فى أنّه يعتبر فى صدق المشتقّ على الذات و جريه عليها من

ص: ٤٣٨

١-١) كفايه الاصول ٨٨:١.

٢-٢) المصدر السابق: ٨٦-٨٨.

التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه الناشئه من اختلاف الموارد تاره، و اختلاف الهيئات اخرى، من القيام صدورا- كالإعطاء و الضرب- أو حلولا- كالمرض- أو وقوعا عليه- كالضرب بالنسبه إلى المضروب- أو فيه - كمجلس و مسجد- أو انتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتحاد معها خارجا كما فى صفاته تعالى، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما فى الإضافات- نحو الابوه- و الاعتبار- نحو الملكيه- التى لا تحقق لها و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء، ففى صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له مفهوما و قائما به عينا، لكنّه بنحو من القيام، لا- بأن يكون هناك اثنيته و كان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد و العيته و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفيه لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمل من العقل، و العرف إنما يكون مرجعا فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها. هذا ملخص كلامه قدس سره.

و ما يستفاد من كلام الإمام قدس سره (1) و بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (2) أنه لا يعتبر فى جرى المشتق على الذات تلبسها بالمبدأ حتى نحتاج إلى توسعه دائره التلبس و شمول الموارد التى لا يساعدها العرف، و ينتهى الأمر إلى إنكار مرجعته العرف، بل المعتبر فيه واجديته الذات للمبدأ فى قبال فقدانها له، و هى تختلف باختلاف الموارد، فتاره يكون الشىء واجدا لما هو مغاير له وجودا و مفهوما، كما هو الحال فى غالب المشتقات.

ص: ٤٣٩

١- ١) تهذيب الاصول ١: ١٢٨.

٢- ٢) محاضرات فى الفقه ١: ٢٩١-٢٩٢.

و اخرى يكون واجدا لما هو متحد معه خارجا و عينه مصداقا و إن كان يغيره مفهوما، كواجديّه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه.

و ثالثا يكون واجدا لما يتحد معه مفهوما و مصداقا و هو واجديّه الشيء لنفسه، و هذا نحو الواجديّه، بل هي أتمّ و أشدّ من واجديّه الشيء لغيره، فالواجديّه خصوصيه متحققه في المشتقّ، و يشهد له التبادر و الوجدان.

و أمّا كيفيه الواجديّه من كونها بنحو العييه أو بنحو زياده المبدأ على الذات فلا دخل لها في مفهوم المشتقّ، فالعالم يعنى الواجد للعلم، سواء كانت الواجديّه بنحو العييه- كما في البارى- أم بنحو زياده المبدأ على الذات- كما في المخلوقين- فإنهما خارجتان عن مفهوم العالم، فلا- فرق بين إطلاق العالم على زيد- مثلا- و على البارى من حيث كونه إطلاقا حقيقيا، فلا نحتاج إلى الالتزام بالنقل و التجوّز. و هذا المعنى قريب إلى الذهن بعد الدقه و التأمل، و العرف أيضا يساعده.

الأمر الخامس: لا يعتبر في صدق المشتقّ التلبس الحقيقى

الظاهر أنه لا- شكّ في أنّ إطلاق كلمه «جار» على الماء ك«الماء جار» إطلاق حقيقى، و لا بحث فيه، و لا شكّ أيضا في أنّ إطلاق كلمه «جار» على الميزاب- كما في الميزاب جار- إطلاق مجازى، و إنّما البحث في أنّ لفظ «جار» بما أنّه مشتقّ هل هو استعمل فيه في معناه الحقيقى حتّى يكون مجازا في الإسناد، أم استعمل في غير معناه الحقيقى حتّى يكون مجازا في الكلمه؟

و ما يستفاد من كلام صاحب الفصول (1) أنّه يعتبر في صدق المشتقّ حقيقه

ص: ٤٤٠

الإسناد الحقيقي، فلازمه أن يكون قولنا: «الميزاب جار» مجازاً في الكلمة، و لكنَّ المحقِّقين قائلون بأنَّ كلمة «جار» استعملت في معناها الحقيقي، إلاَّ أنَّ تطبيقها على الميزاب و إسناده إليه مجازي، فكلمه «جار» في قولنا: «الماء جار» و في قولنا: «الميزاب جار» استعملت في معناها الحقيقي بلا فرق بينهما، إلاَّ أنَّ الإسناد في الأوَّل حقيقي، و في الثاني مجازي.

فالتحقيق: أنَّ الحقَّ مع المحقِّقين، و ما قال به صاحب الفصول كان من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمة. هذا تمام الكلام في بحث المشتقِّ.

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

في الأوامر و فيه فصول

ص: ٤٤٣

إشاره

فيما يتعلّق بمادّه الأمر من جهات

و هي عديده:

الجهه الاولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

منها:الطلب، كما يقال:أمره بكذا،و لا يخفى أنّ الأمر بمعنى الطلب كنفس الطلب يكون من المشتقات،و لذا يعبر عن المكلف بالمأمور،و عن المكلف به بالمأمور به،و هو لا يجمع إلا بالأوامر.

و منها:الشأن، كما يقال:شغله أمر كذا.

و منها:الفعل، كما فى قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١).

و منها:الفعل العجيب، كما فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (٢)قال المرحوم البروجردى قدس سره (٣):أنّ عدّ الفعل العجيب من معانيه لعله من جهه

ص:٤٤٥

١-١ (١) هود:٩٧.

٢-٢ (٢) هود:٨٢.

٣-٣ (٣) نهايه الاصول:٧٥.

الاشتباه بالإمر-بكسر الهمزة-فإنه بمعنى العجيب كقوله تعالى: لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (١)، و أن الأمر في قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بَرَشِيدٍ و في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا مَا اسْتَعْمَلَ إِلَّا فِي مَعْنَى الطَّلَبِ كَمَا لَا يَخْفَى.

و منها: الشيء، كما تقول: (رأيت اليوم أمرا عجيبا).

و منها: الحادته، كما تقول: (وقع في هذا اليوم أمر كذا).

و منها: الغرض، كما تقول: (جاء زيد لأمر كذا).

و من المعلوم أن الأمر بهذه المعاني يكون من الجوامد، و جمعه عباره عن الامور.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (٢): لا يخفى أن عد بعضها-أى بعض هذه المذكورات من معاني الأمر-من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضروره أن الأمر في (جاء زيد لأمر كذا) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقا للغرض، و هكذا الحال في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا يَكُونُ مَصْدَاقًا لِلتَّعَجُّبِ لَا مَسْتَعْمَلًا فِي مَفْهُومِهِ، و كذا في الحادته و الشأن.

ثم قال: لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء، هذا بحسب العرف و اللغه.

و حاصل كلامه: أن الأمر مشترك في المعنيين: و هما الطلب و الشيء، إلا أن الشيء قد يقع مصداقا للغرض و قد يقع مصداقا للحادته، و هكذا، و التعابير قرينه على كونه مصداقا لأى من المعاني المذكوره.

ص: ٤٤٤

١-١) كهف: ٧١.

٢-٢) كفايه الاصول ٨٩: ١-٩٠.

و وافقه صاحب الفصول (1) في أنّ الأمر مشترك بين المعنيين، لكنّه ذكر عوض الشيء شأنًا.

و أمّا تقييد الطلب بـ«في الجملة» في كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه فيحتمل أن يكون ناظرًا إلى المباحث الآتية من أنّ للعلوّ والاستعلاء دخل في معنى الأمر أم لا، و أنّ الأمر بمعنى الطلب يختصّ بالأمر الوجوبي أو يشمل الطلب الاستجابي أيضا.

و يحتمل أن يكون ناظرًا إلى أنّه إذا قلنا: إنّ الأمر يكون بمعنى الطلب فليس معناه صحّح إطلاق لفظ الأمر في كلّ مورد يصحّ إطلاق لفظ الطلب فيه، بل إذا طلب شخص من شخص آخر شيئًا-مثل طلب المولى من عبده ماء-فيطلق عليه الأمر و الطالب معاً، و أمّا إذا جعل لفظ الطلب صفة الشخص-مثل طالب العلم و طالب الشهادة-فلا يطلق عليه لفظ الأمر، و لا يقال في المثال: أمر العلم و أمر الشهادة.

و يستفاد من عدم تقييده كلمه «الشيء» بـ«في الجملة» أنّ في كلّ مورد يطلق لفظ «الشيء» يطلق لفظ الأمر أيضا، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ إطلاق لفظ الأمر في بعض موارد استعمال لفظ «الشيء» فيه غير مانوس جدًّا، كما إذا قلنا: هذا الكتاب أمر عجيب، و من هنا نكشف أنّه لا بدّ من تقييد لفظ «الشيء» أيضا بالقييد المذكور.

فقد عرفت أنّ معاني الأمر ليست من سنخ واحد، فأحدها حدثي و اشتقائي، و هو الطلب. و الأمر بهذا المعنى جمعه أوامر، و المعنى الآخر-سواء كان شيئًا أو شأنًا أو غيرها-ليس باشتقائي، و الأمر بهذه المعاني جمعه امور.

ص: ٤٤٧

و من المعلوم أنّ استعمال الأوامر محلّ الامور و بالعكس ليس بصحيح، و من الواضح أنّ المغايره فى المشترك اللفظى لا تتحقّق إلاّ- من ناحيه المعنى؛ إذ اللفظ مع جميع خصوصياته يوضع تاره لمعنى و اخرى لمعنى مغاير له و هكذا، كوضع لفظ العين لمعان متعدّده، بلا- تصرّف فى اللفظ، و إن كان جمعها متفاوتا، فإنّ العين الباكيه تجمع على أعين، و العين الجاريه تجمع على عيون، و العين بمعنى الأعظم تجمع على أعيان.

و لكنّه فى ما نحن فيه وضع لفظ الأمر بهيئته و مادّته لمعان غير اشتقاقية تاره و وضع بمادّته فقط لمعنى اشتقاقى آخر، فالدخيل فى وضع الأمر للطلب هى المادّه وحدها يعنى «أم،ر» و أمّا الدخيل فى الأمر الموضوع للشىء و أمثاله فهى الهيئه المعينه و المادّه المعينه، فأين لفظ الواحد المشترك بين المعنيين؟! افلا تتحقّق هاهنا خصوصيه لازمه فى المشترك اللفظى، فيكون وضع اللفظين للمعنيين كما هو المعلوم.

و لا- يخفى أنّ هذا الإشكال مبتن على ما اخترناه فى باب المشتقّ من أنّ المبادئ فى المشتقات عباره عن المادّه الخاليه عن الهيئه؛ إذ لا بدّ من أن يكون المبدأ ساريا و جاريا فى جميع المشتقات من حيث اللفظ و المعنى، فإذا كان للمبدأ هيئه مخصوصه- مثل هيئه المصدر- فلا يمكن سريانه فيها لفظا و معنى؛ إذ الهيئات متغايره فيها، و لا تتحقّق فيها هيئه المصدر، و لذا قلنا: إنّ المصدر وضع لإمكان النطق بالمبدأ، و لا معنى له أزيد من معنى المبدأ، فما هو المعروف من أنّ المصدر أصل للكلام، و أنّ المصدر ما كان فى آخر معناه الفارسى «د،ن» أو «ت،ن» ليس بصحيح.

و الإشكال الثانى على المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّه لم لا يعدّ الفعل من المعانى

الحقيقيه، و لا- من المعانى التى يعبر عنها باشتباه المصداق بالمفهوم و إن كان داخلا- فى هذا السنخ من المعانى؟! إلا أنه لا دليل؛ لعدم ذكره وحده.

و الإشكال المهمّ عليه قدّس سرّه أنّه قال: إنّ الأمر فى قولنا: «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللام قد دلت على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقا للغرض.

فقول: أوّلا: ليس استعماله فيه باطلا؛ إذ لا شكّ فى صحّته قول: «جاء زيد لغرض كذا».

و ثانيا: على فرض تسليم أن يكون مدخول اللام مصداقا للغرض فهل الأمر استعمل فى مصداق الغرض بما أنه مصداق للغرض أو بما أنه مصداق للشيء؟ إن قلت: استعماله فيه بما أنه مصداق للغرض، قلنا: فلم لا يجوز استعماله فى مفهوم الغرض؟! بل استعماله فيه يكون جائزا بطريق أولى.

و إن قلت: استعماله فيه بما أنه مصداق للشيء، قلنا: هذا ليس من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ لأنه حينئذ استعمل فى مصداق نفس الغرض لا فى مصداق أحد المفاهيم العامه، مع أنّ استعماله فى مفهوم الشيء استعمال حقيقى عنده، و هكذا فى قولنا: «شغلنى أمر كذا» أنّ الأمر إن استعمل فى مصداق الشأن بما أنه مصداق للشأن فكيف لا يجوز استعماله فى مفهوم الشأن؟! و إن استعمل فيه بما أنه مصداق للشيء فليس هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم. و هكذا فى سائر المعانى.

و ذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) إلى أنّ لفظ الأمر مشترك بين المعانى بنحو الاشتراك المعنوى، و الموضوع له أمر واحد، و هى الواقعة التى لها أهمّيّه فى

ص: ٤٤٩

الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، وقد ينطبق على الشأن، وقد ينطبق على الغرض، بل يمكن أن يقال: إنَّ الأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنَّه أيضا من الامور التي لها أهمّيّه، فلا يكون للفظ «الأمر» إلا معنى واحد يندرج الكلّ فيه. فكلامه قدس سرّه يحتوى على أمرين:

الأوّل: أصل الاشتراك المعنوي، الثاني: أنّ القدر الجامع عبارته عن الواقعه التي لها أهمّيّه في الجملة.

و من البديهي أنّ الأمرين مخدوشان؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من الجامع هو الجامع الذاتى و المقولى لا العرضى و لا الانتزاعى، و أقلّ مراتب الجامع الذاتى هو الاشتراك فى الجنس، و هذا لا يتصوّر بين المعنى الاشتقاقى و غيره؛ لأنّ الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنى اشتقاقيا أو جامديا و لا- ثالث لهما، و على الأوّل لا- ينطبق على الجوامد، و على الثانى لا- ينطبق على المعنى الحدثى، و هذا معنى عدم تصوّر جامع ذاتى بينهما.

على أنّه لا يعقل اختلاف الجمع فى لفظ الموضوع للجامع الجنسى باختلاف المعانى، فإنّ تحقّق الجامع الجنسى هاهنا يستلزم أن يكون استعمال الأمر الذى يجمع على امور فى خصوص المعنى غير الاشتقاقى استعمالا مجازيا، و هكذا استعمال الأمر الذى يجمع على أوامر فى خصوص المعنى الاشتقاقى استعمالا مجازيا، فإنّ استعمال اللفظ الموضوع للجامع فى خصوص بعض الأنواع مجازى، مع أنّه لم يلتزم به أحد. نعم، تصوير اختلاف الجمع فى المشترك اللفظى سهل، فينفى الاشتراك المعنوى اختلاف لفظ الأمر فى الجمع.

و لو سلّمنا أصل الاشتراك المعنوى فى المقام و لكنّ الواقعه ليست مثل الشىء من المفاهيم العامّه حتّى تصدق على كلّ الأشياء.

على أنه لا دليل لأخذ الأهمّيّة في معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّيّة له مجازاً؛ إذ لا فرق في استعماله فيه و استعماله فيما له أهمّيّة في الجملة، و من هنا صحّ تقسيم الأمر إلى المهمّ و غير المهمّ، و لو كانت الأهمّيّة داخله في معناه لكان هذا تناقضاً.

أمّا المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) بعد القول بأنّه لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشىء بحسب العرف و اللغه، و بعد ذكر المعنى الاصطلاحي له قال: إنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا- قرينه، و قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب و السنّه، و لا حجّه على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة و المجاز، و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم و لم يعارض بمثله لا دليل على الترجيح به، فلا بدّ عند التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه، و إن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك- أى ظاهراً في المعنى الأوّل، و هو الطلب.

و من المعلوم أنّ هذا رجوع عمّا قال به في صدر كلامه من كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشىء.

و أمّا استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) فبعد مناقشته الاشتراك اللفظي و المعنوي قال: الظاهر- كما هو مقتضى التبادر- من قولنا: «أمر فلان زيد» أنّ مادّته موضوعه لجامع اسمي بين هيئات الصيغ الخاصّه بمالها من المعنى، لا الطلب

ص: ٤٥١

١-١) كفايه الاصول ١:٩٠.

٢-٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ١:٢٣٧-٢٣٨.

و لا الإرادة المظهره و لا البعث و أمثالها، و لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوقا للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ.

و سيأتى توضيح كلامه إن شاء اللّٰه تعالى، و لكنّه لا- يستفاد من كلامه شيء بالأخص بعد مناقشته الاشتراك اللفظى و المعنوى، فإنّ للأمر فى المثال معنى اشتقاقيًا، و هو الطلب.

و لو سلّمنا أنّه ليس كذلك، إنّما البحث فى أنّ استعمال الأمر فى سائر المعانى هل يكون بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو بنحو المجاز، أو ليس له معنى غير الاشتقاقي؟ و لا يستفاد من كلامه شيء من ذلك.

و الظاهر أنّ الإشكال فى الاشتراك اللفظى أقلّ ممّا فى الاشتراك المعنوى؛ إذ الإشكال فيه مبتن على المبنى الخاصّ، فلا يبعد القول بالاشتراك اللفظى بين معنيين: أحدهما: الطلب فى الجملة، و ثانيهما: الشيء فى الجملة.

و أمّا البحث فى المعنى الاصطلاحي فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه: و أمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره، فالأمر بحسب الاصطلاح هو صيغته «افعل».

و لا- يخفى أنّه لا- يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذ لا- يكون معنى حديثيًا، فإنّ هيئته «افعل» ليست بمشتق، بل هى من مقوله اللفظ، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبّر.

و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا- نفس القول، تعبيرًا عن الطلب بما يدلّ عليه، و هو القول المخصوص مجازًا من باب ذكر الدالّ و إرادته المدلول، فالفرق بين المعنى اللّغوى و الاصطلاحى بالعموم و الخصوص؛ إذ المعنى اللّغوى هو الطلب، سواء كان بالقول أم لا،

و الاصطلاحى هو الطلب بالقول المخصوص، فكلاهما اشتقاقى.

و فيه: أنه لا نحتاج إلى معنى اصطلاحى مغاير للمعنى اللغوى هاهنا، و أمّا استدلاله فمردود بأنّه من البديهي أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه، فكيف نعتمد عليه فى إثبات المعنى الاصطلاحى؟! او يؤيّدّه ما نرى فى الخارج و إطلاق لفظ الأمر فى المحافل و المجالس بمعنى واحد، و فهم الكلّ منه معنى واحداً.

و لذا قال الإمام قدّس سرّه (١): إنه لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوقاً للمعنى اللغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ.

و محضّل كلامه قدّس سرّه أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه بكونه معنى اصطلاحياً - أى القول المخصوص و هو المعنى اللغوى أيضاً - بأنّ مادّه الأمر موضوعه لمفهوم اسمى متترع من الهيئات بمالها من المعانى، بمعنى أنّ الموضوع جامع للهيئات المستعمله فى معانيها لا نفس الهيئات و لو استعملت لغواً أو مجازاً فى غير معناها، و من المعلوم أنّ للهيئه معنى حرفياً، إلاّ أنّه قد يكون للإخبار و الإخبار، و قد يكون للإنشاء و الإيجاد، كحرف النداء فإنّه وضع لإيجاد النداء، و هكذا حرف القسم.

و أمّا الهيئات بلحاظ أنّها للإنشاء و إيجاد الطلب فكان لها مفهوم حرفى داخل تحت مفهوم اسمى، و هو نفس هيئه «افعل» و ما يشابهها من الثلاثى المزيد، و الرباعى المجزّد و المزيد، فإنّه كان لنفس هيئه «افعل» مثل لفظ الابتداء معنى اسمى، و لمصاديقها معنى حرفى، فمعنى الأمر لغه و اصطلاحاً مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى كانت لها معانى حرفيه إيجاديه.

فحينئذ يرد عليه الإشكال المذكور أيضاً بشدّته، و لكنّه قدّس سرّه أجاب عنه: بأنّ

ص: ٤٥٣

١- ١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٣٨: ١.

هيئه «افعل» و إن لم تكن لها معنى حديثاً إلا أنها بلحاظ انتسابها إلى اللفظ و صدورها منه يصح الاشتقاق منها، كما أنّ الكلام و اللفظ و القول مشتقات باعتبار الانتساب إلى اللفظ و القائل و المتكلم. هذا محصل كلامه قدس سره.

و أجاب المحقق الأصفهاني قدس سره (1) عن الإشكال بأن وجه الإشكال إن كان لتوهم أنّ الموضوع له -أي القول المخصوص- لفظ لا معنى فضلاً من أن يكون حديثاً، و بعبارة أوضح: أنّ الاشتقاق و عدمه من شئون المعنى، و إذا لم يكن المعنى متحققاً فلا محلّ لعنوان الاشتقاق و عدمه، ففيه: أنّ الأمر بمعنى القول و اللفظ كنفس اللفظ، له لفظ و معنى، و من هنا يصح القول بأن «زيد لفظ».

و إن لم يكن له معنى كان القول به -مثل القول بأن «زيد ديز»- قولاً باطلاً و لذا يصح تقسيم اللفظ إلى المهمل و المستعمل، فتحقق المعنى للفظ ممّا لا شبهه فيه.

و إن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كون الموضوع له معنى حديثاً ففيه: أنّ القول و اللفظ من مقوله الكيف المسموع بحيث يكون للمسموع دخل في ماهيته النوعية، فالمسموعيه فصل مميز له كما أنّ الناطقيه فصل مميز للإنسان، و لا شكّ في أنّ للمسموع معنى اشتقاقياً، فكيف يمكن تفكيك المعنى الاشتقائي عن اللفظ و القول مع أنّه جزء ماهية نوعيه لهما؟! فلا يعقل القول بأنّ القول المخصوص له معنى و لكنّه ليس بمعنى حديثي.

و أشكل عليه تلميذه بأنّ لكلّ لفظ حيثيتين: الأولى: حيثيه صدره من اللفظ خارجاً و قيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

الثانية: حيثيه تحقّقه و وجوده في الخارج، فاللفظ من حيثيه الأولى و إن

ص: ٤٥٤

كان قابلا- للتصريف و الاشتقاق، إلا أنّ لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيشه، و إلا لم يكن لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحيشه الثانيه، و من الطبيعي أنّه من هذه الحيشه غير قابل لذلك، كما عرفت. فما أفاده قدّس سرّه مبنى على الخلط بين هاتين الحيشتين.

و فيه: أوّلا- أنّه لا- دليل على كون محلّ النزاع هو اللفظ من حيشته الثانيه، بل يمكن القول بأنّ محلّ النزاع هو اللفظ من الحيشه الاولى، مع أنّ المسموعيه التي تكون جزء ذات اللفظ لا يمكن تفكيكها منه، فلا يعقل لحاظ اللفظ بدون لحاظ كونه مسموعا.

نعم، يعدّ هذا إشكال على استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه فإنّه لاحظ الاشتقاقيه بالنسبه إلى اللفظ و المتكلم، و لكن يؤيّد قوله تعالى: **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ (١)**؛ لأنّ اللفظ أقرب إلى المعنى الاشتقائي من السواد و البياض قطعاً، و أنّ انتسابهما إلى المكان- أي الوجوه- يوجب أن يكون لهما معنى اشتقائي، و مع قطع النظر عن الانتساب لا يتحقّق المعنى الاشتقائي أصلاً، فإنّ الضرب و القتل مع قطع النظر عن الانتساب إلى القاتل و المقتول و الضارب و المضروب واقعتان خارجيتان، و لا دليل على كونهما حديثاً.

و لا- يتوهم أنّه إذا كان الانتساب ملاكاً في المقام فلا يبقى في العالم معنى غير الاشتقائي، فإنّنا نقول: إنّ لفظ «زيد» و أمثاله أجنبي عن المعنى الاشتقائي، و إن لوحظ انتسابه إلى أشياء متعدّده فالحقّ مع الإمام قدّس سرّه فإنّ المعنى اللغوي و الاصطلاحي واحد، و هو القول المخصوص، و لا يكون من الاشتراك بنوعيه

ص: ٤٥٥

أثر ولا خبر.

وإن أبيت أنّ مبدأ الاشتقاقى فى الأمر بمعنى الطلب عبارته عن المادّه بوحدتها، ومبدأه فى الأمر بمعنى الشىء مثلا عبارته عن المادّه مع الهيئه.

قلنا: لا إشكال فى البين؛ إذ اللفظ والمعنى متعدّد، وليس لفظ الأمر من الألفاظ المشتركة أيضا.

ص: ٤٥٦

الجهه الثانيه: فى أنّ العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟

فى أنّ العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟

و لا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الأمر لو كان بصوره المشترك اللفظى أو المعنوى بين المعنى المشتقّ و الجامد فالبحث هاهنا فى المعنى الاشتقاقى و أنّ المراد من الطلب الموضوع له هو الطلب المطلق أو الطلب من العالى، و لعلّ كلمه «فى الجملة» فى العبارة ناظره إلى هذا كما مرّ.

و أمّا إذا قلنا: إنّ المعنى الاشتقاقى هو مفهوم اسمى جامع بين الهيئات -يعنى هيئه صيغه افعال- فالبحث يجىء؟؟؟ فى أنّ المراد من المفهوم الاسمى المشترك بين الهيئات هو الهيئه المطلقه أو الهيئه الصادره من العالى و المستعلى، فعلى كلا التقديرين يجرى هذا البحث.

و الثانيه: أنّ العلو عبارة عن عظمه الشخص عند العقلاء؛ إذ العقلاء بما هم عقلاء قائلون بلزوم الإطاعه و عظمه الأشخاص المخصوصه فى الاجتماع مثل الأب و المولى و الحاكم و إن كان غاصبا، و نرى أيضا تبعيتهم فى ذلك عن الشرع من الأمر باتّباع العلماء و العرفاء و الفقهاء.

و أمّا الاستعلاء فعبارة عن الاتّكاء بالعلو، و لكنّ المستعلى قد يكون واجدا

لعلو حقيقه فيقال له:العالى المستعلى،و قد يكون فاقدًا له حقيقه فيقال له:

السافل المستعلى.

إذا عرفت هذا فنقول:لا- إشكال فى اعتبار العلوّ فى معنى الأمر على ما هو المتبادر من لفظ الأمر،و يشهد له الاستعمالات العرفيه،فإنه يقال:«أمر الوالد ولده»و«أمر المولى عبده بكذا»إذا طلبا منهما شيئًا،و لا- يقال:«إنّ العبد أمر مولاه»و«الابن أباه بكذا»حين طلبهما منهما شيئًا،و هكذا لا يقال:«إنّ المقلّد أمر مرجعه بكذا».

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)بعد قبول هذا الأمر:إنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء،فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه،و أمّا اعتبار أحدهما-على سبيل منع الخلو-فضعيف.فطلب المساوى أو السافل مع الاستعلاء من العالى المستعلى لا يكون أمرا عنده.

و ذكر المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2)فى المقام مقدّمه صحيحه،و لكنّه استفاد منها ما لا يساعده العرف،و هو قوله:«إنّ حقيقه الأمر بنفسه تغاير حقيقه الالتماس و الدعاء».و هذا ممّا يساعده العرف،و يؤيّده الاستعمالات الشائعه، كما مرّ آنفا.

ثمّ قال:إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:الأوّل:الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه بنفس هذا الطلب؛بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب،و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا.القسم الثانى:

هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه بنفس الطلب،بل

ص:٤٥٨

١-١ (١) كفايه الاصول ٩١:١.

٢-٢ (٢) نهايه الاصول ٨٦:١-٨٧.

كان قصده انبعث المطلوب منه بهذا الطلب منضمًا إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغنى؛ فإنه لا- يقصد انبعث الغنى بنفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفايه بعثه في تحرك الغنى، و لذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعث الغنى كالتضرع و الدعاء لنفس الغنى و والديه -مثلا- و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء، فعلى هذا فحقيقه الطلب على قسمين، غايه الأمر أنّ القسم الأول منه- أى الذى يسمّى بالأمر- حقّ من كان عاليا، و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمرا أيضا، و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأنًا له، كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل، و لو صدر عن العالى أيضا لم يكن أمرا، فيقولون:

لم يأمره بل التمس منه، و يرون هذا تواضعا منه.

و فيه: أنّ للعلوّ- إذا كان- دخلا- فى معنى الأمر، فما يصدر من السافل ليس بأمر، و إذا لم يكن له دخل فيه فلم لا يكون من حقّه و شأنه الطلب على النحو المذكور؟! فتحقّق الأمر من السافل مع عدم كونه من حقّه متناقضان لا يجتمعان، و لعلّه تخيل أنّه لو كان للعلوّ دخل فى معنى الأمر لا- بدّ حين تفسير قولنا: «أنا آمرك بكذا» أن نقول: أطلب منك و أنا عال، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ لا شبهه فى دخاله إنسانيه الأمر فى معنى الأمر، و هكذا كون الطلب وجوبيا على ما هو التحقيق كما سيأتى، و لكن لا نقول فى مقام تفسير القول المذكور:

أطلب منك و أنا إنسان، أو أطلب منك طلبا وجوبيا؛ لأنه لا ضروره لذكر هذه الخصوصيات.

فالتحقيق: أنّ الاستعلاء و العلوّ معا معتبران فى معنى الأمر، فإنّ الطلب الصادر من العالى إن كان بصوره الالتماس و عدم الاتكاء بالعلو لا يطلق عليه

الأمر، كما صرّح به قدّس سرّه آنفاً.

قال المحقّق القمى (١) صاحب القوانين قدّس سرّه: إنّ الاستعلاء عبارته عن تغليظ القول. و من المعلوم أنّه مساوق للإيجاب و الطلب الوجوبى.

و لا يخفى على أحد مغايره معنى الاستعلاء و الإيجاب؛ إذ الإيجاب و الاستحباب نوعان من الطلب، و أمّا الاستعلاء فهو الاتّكاء بالعلو و لو لم يكن فى الواقع عالياً، و هو يتحقّق بعدم تغليظ القول أيضاً. نعم، يمكن أن يكون فى بعض الموارد تغليظ القول أماره للاستعلاء.

و قال بعض: إنّ أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، إمّا علو الطالب واقعا، و إمّا استعلاؤه كاف فى صدق الأمر، و استدللّ لكفايه الاستعلاء فى صدقه بأنّ العقلاء يقبّحون السافل المستعلى الذى يأمر العالى، و يذمّونه بأنّك لم تأمر العالى؟ فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلى يدلّ على كفايه استعلاء الطالب فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلو الواقعى فيه، و إلّا يذمّونه بأنّك لم تستعلى على العالى.

و جوابه: أنّ التقييح إنّما هو على استعلائه على العالى لا على أمره حتّى يقال: إنّ التقييح على هذا الأمر يكشف عن عدم اعتبار العلو الواقعى فى صدقه، و إطلاق الأمر على طلبه فى مقام توبيخه إنّما هو بحسب مقتضى استعلائه، فإنّه يعلم أنّ للعلو دخلا فى الأمر، و يعلم أيضاً أنّه فاقد لذلك، فلذا يأمر السافل اتّكاء على العلو الادعائى و التخيلى، فىكون إطلاق الأمر على طلب المستعلى السافل مجازاً؛ لمناسبته صورته الحقيقى، فلا يكفى الاستعلاء بدون العلو فى صدق الأمر.

ص: ٤٦٠

الجهه الثالثه: فى أن مفاد الأمر عبارته عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟

فى أن مفاد الأمر عبارته عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟

حكى صاحب الكفايه قدس سره (١) أدله عن القائلين بالأعم و أجابها، و المهم منها:

أن تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب بقولهم: الأمر إما للوجوب و إما للاستحباب يدل على كون الموضوع له هو الأعم؛ إذ لا بد فى صحه التقسيم من وجود المقسم فى جميع الأقسام، فكما أن الأمر يطلق على الطلب الوجوبى على نحو الحقيقه كذلك يطلق على الطلب الاستحبابى على نحو الحقيقه.

و جوابه: أن التقسيم المذكور لا يدل على أزيد من استعمال الأمر المقسم فى المعنى الأعم، و أمّا دلالته على المدعى - و هو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه - فممنوعه؛ إذ يمكن أن يكون على سبيل المجاز؛ لعدم الملازمه بين صحه الاستعمال فى معنى و بين كونه على نحو الحقيقه، كما صرح به المحققون فى مقابل السيد المرتضى قدس سره.

و لا يقال: إننا نتمسك بأصالة الحقيقه، فإنّ هذا الأصل يجرى فيما كان مراد المتكلم مشكوكا، و أمّا إذا كان مراده معلوما و شكنا فى كيفيته الاستعمال

ص: ٤٦١

-مثل ما نحن فيه-فنقطع بعدم جريانه،و لا أقل من الشك،و هو يكفى فى عدم جريانه؛إذ لا بد من إحراز مورد جريان الأصل العقلانى.كما لا يخفى.

و استدلل المحقق الخراسانى قدس سره (1)على كون الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى بأدله متعدده:

منها:التبادر،و هو أمر وجدانى لا-يمكن الاستدلال به له،ولذا أنكره بعض كالمحقق العراقى قدس سره (2)،و لكنّ مراجعه الاستعمالات العرفيه تؤيد التبادر المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدس سره،بل هو دليل مهمّ فى المقام،و لعله هو الدليل المنحصر هاهنا.

و منها:قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (3)،و الاستدلال مبتن على ما سيأتى إثباته من أنّ دلالة هيئه «افعل»على الوجوب،فتقريبه على هذا:أنّه تعالى هدّد و حدّر مخالف الأمر بأنّه يجب على مخالف الأمر الحذر من إصابه الفتنة أو العذاب الأليم؛إذ لا معنى لنذب الحذر أو إباحته،فبدل ترتّب وجوب الحذر على مطلق مخالفه الأمر على أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب.

و يمكن أن يقال:إنّ فى الآيه قرينه على دلالة الأمر على الوجوب،و هى عبارته عن إضافه الأمر إلى الله تعالى،و هذا لا يناسب المدعى من أنّ الأمر مطلقا مساوق للطلب الوجوبى،و لعله كان دليلا لجعلها مؤيدا فى الكفايه.

و أورد عليه أيضا المحقق العراقى قدس سره (4)،و بيان الإيراد متوقّف على ذكر مقدّمه

ص: ٤٤٢

١-١ (١) كفايه الاصول ٩٢:١.

١-٢ (٢) نهايه الأفكار ١٦٠:١-١٦٣.

٣-٣ (٣) النور: ٦٣.

١-٤ (٤) نهايه الأفكار ١٦٢:١.

سيأتى تفصيلها فى بحث العامّ و الخاصّ، و هى: أنّه لو ورد خطاب بوجوب إكرام كلّ عالم، و قد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد، لكنّه يشكّ فى أنّه مصداق للعالم حقيقه كى يكون خروجه عن الحكم العامّ بنحو التخصيص، أو أنّه لا يكون مصداقا للعالم حقيقه كى يكون خروجه من باب التخصيص، فهل تجرى هاهنا أصاله العموم لإثبات عنوان الجاهل لزيد و خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أم لا؟ و المحققون قائلون بعدم جريان أصاله العموم و الإطلاق فى مثل ذلك المورد، فإنّ الدليل على حجّيتهما عبارته عن السير و بناء العرف و العقلاء، و القدر المتيقّن من جريانهما إنّما هو فى خصوص الشكّ فى المراد، و أمّا إذا كان الشكّ فى كيفيّة الاستعمال كما فى ما نحن فيه فلا تجرى أصاله العموم و الإطلاق، فإنّنا نعلم بعدم وجوب إكرام زيد-مثلا- و نشكّ فى خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أو التخصّص، فلا محلّ لجريان أصاله العموم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ الأمر فى الآيه بلحاظ ترتّب وجوب الحذر على مخالفته محمول على الأمر الوجوبى قطعاً؛ إذ لا معنى لترتبه على الأمر الاستجابى بعد جواز تركه شرعاً، فلا شبهه فى مراده تعالى، و إنّما الشكّ فى أنّ الأمر الاستجابى هل يطلق عليه الأمر حقيقه و أنّه خارج عن الآيه تخصيصاً -مثل «زيد» المذكور فى المثال إذا كان عالماً- أو يطلق عليه الأمر بالعنايه و المجاز و أنّه خارج عنها تخصّصاً؛ لأنّ الأمر الاستجابى لا يكون أمراً فلا يفيد جريان أصاله الإطلاق فى الآيه هاهنا؛ إذ الشكّ خارج عن مراده تعالى و مفاد الآيه؟!

و منها: قوله تعالى: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (١) فإنّه ورد فى مقام

ص: ٤٤٣

توبيخ إبليس بسبب تركه لما امر به من السجود لآدم حينما قال تعالى للملائكة: **أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (١)**، و معلوم أنه لا توبيخ إلا في ترك الواجب، فالأمر حقيقه في الوجوب.

يرد عليه أيضا الإشكالان المذكوران؛ لأنّ غايه ما يستفاد من ذلك أنّ أمر الله تعالى حقيقه في الوجوب؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ مطلق الأمر لا يكون كذلك.

على أنّ توبيخه تعالى قرينه على كون الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، فلا شكّ في مراده تعالى؛ و إنّما الشكّ في أنّ خروج الأمر الاستحبابي عن الآيه هل يكون بنحو التخصيص أو التخصّص؟ و لا طريق لإثبات ذلك، و لا تجرى أصاله العموم أو الإطلاق هاهنا.

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أنّ أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» **(٢)**؛ إذ الكلفه و المشقّه لا تكون إلا في التحريم و الوجوب، و أمّا إطلاق التكليف على الاستحباب و الكراهه و الإباحه فلا- يخلو عن مسامحه، فهذا التعبير دليل على أنّ الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، مع أنّه صلّى الله عليه و آله أمر مرارا بالسواك على وجه الاستحباب، فلا- بدّ من كون هذا الأمر للوجوب، و إلاّ لزم لغويّه الأمر المترتب على المشقّه.

و لكن يرد فيه أيضا الإشكالان المذكوران؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ أمره صلّى الله عليه و آله حقيقه في الوجوب، و أمّا مطلق الأمر فلا يكون كذلك.

على أنّ مراده صلّى الله عليه و آله في الروايه معلوم، و لا طريق لإثبات أنّ خروج الأمر

ص: ٤٦٤

١- ١) البقره: ٣٤.

٢- ٢) الوسائل ١٧: ٢، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

الاستجابى عنها بنحو التخصّص أو التخصيص، ولا تجرى فى المقام أصاله العموم أو الإطلاق.

و منها: ما يقول به المحقق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ الإطلاق و مقدّمات الحكمة تدلّ على أنّ لمادّه الأمر ظهور فى الطلب الوجوبى، و تقريبه من وجهين، و حاصل أحدهما: أنّ المولى إذا أمر عبده بأن قال: «جننى بحيوان» و نعلم أنّه له أنواع متعدّده و متباينه، و لا يصدق أحد النوعين على فرد من أفراد النوع آخر؛ إذ الإنسان و الحمار -مثلا- نوعان متباينان، و لا يصدق الإنسان على فرد من أفراد الحمار و بالعكس، مع أنّهما مشتركان فى الجنس بمقتضى الإطلاق و تماميه مقدّمات الحكمة، أى كون المولى فى مقام البيان، و عدم تحقّق القرينه للتقييد بأحد النوعين، و عدم قدر متيقّن فى مقام التخاطب على قول أنّ متعلّق غرض المولى هو الإتيان بأى نوع من الأنواع، و لا دخل لنوع خاصّ فيه.

و هكذا فى ما نحن فيه بأنّ الطلب الاستجابى باعتبار ما فيه من النقص أو جواز المخالفه، أو عدم التماميه يحتاج إلى نحو تحديد و تقييد بخلاف الطلب الوجوبى، فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر فى مقام البيان هو كون طلبه طلبا وجوبيا لا استجابيا؛ إذ الوجوب عباره عن مطلق الطلب بلا زياده، و الاستجاب عباره عن الطلب المقيد بالنقصان.

و جوابه: أوّلا بالنقض، و ثانيا بالحلّ.

و أمّا الجواب النقضى: فإنّه لا فرق على القاعده بين أن يقول المولى: «أنا آمرك بكذا»، و «أنا أطلب منك كذا»، بل جريان الإطلاق فى الجملة الثانيه أجلى من الجملة الاولى، و لا أقلّ من اتّحاد الجملتين من حيث الملاك، مع أنّ

ص: ٤٦٥

الظاهر منه قدس سره عدم جريان الإطلاق في الجملة الثانيه.

و أما الجواب الحلى فيقال: إن هذا الكلام غير معقول من أصله؛ لأن تقسيم الطلب إلى الطلب الوجوبى و الاستجابى أبى من أن يكون القسم عين المقسم من دون زياده، بل لا بد في المقسم من تحققه في القسمين بعنوان الجنس، و في القسم لا بد منه و من أمر زائد بعنوان الفصل المميز، فلا يعقل أن يكون الطلب الوجوبى عباره عن مطلق الطلب بلا زياده، و لذا قال المحققون في مقام الفرق بين اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى، بأن اللابشرط المقسمى عباره عن ذات الماهية فلذا يجتمع مع ألف شرط، و اللابشرط القسمى ما هو اللابشرطية من قيده، فهذا الدليل أيضا ليس بصحيح، فالدليل المنفرد و الواحد للمسألة هو التبادر فقط.

إذا عرفت هذا فلا- بد لنا من ذكر ما به يمتاز الوجوب من الاستجاب، فإنه مفيد لهذا البحث، و البحث الآتى في هيئه «افعل» و لموارد آخر، و لكن قبل الخوض في البحث نذكر ما يظهر من الفلاسفه بعنوان المقدمه: من أن امتياز الشيين على ثلاثه أنواع: إما تمام الذات أو بجزء منها أو بأمر خارج عنها.

أمّا الأول فهو فيما إذا لم يشتركا أصلا أو اشتركا في أمر خارج عن ذاتهما، كما تمتاز كل من الجوهر و العرض و أنواعهما من الآخر، فالجوهر و أنواعه ممتازه بتمام الذات من العرض و أنواعه، و اشتراكهما في عناوين مثل الممكن و الشىء خارج عن ذاتهما.

و أمّا الثانى فهو فيما إذا اشتركا في بعض الأجزاء و امتازا في بعض آخر كما تمتاز النوعين من جنس واحد نحو الإنسان و الفرس، فإنهما مشتركان في الحيوانية و ممتازان بالناطقية و الصاهلية.

و أمّا الثالث فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كما تمتاز زيد عن بكر، فإنهما

مشاركان في الإنسانيّة، وهي تمام ذاتهما و ممتازان بالعوارض المشخصه.

و قد اختلف أهل المعقول في وجود قسم رابع و عدمه هاهنا، و المحققون منهم قائلون بتحقيقه و هو أن يشتركا في تمام الذات و الحقيقه، إلاّ- أنّ الحقيقه تكون كامله و شديده في إحداهما و ناقصه و ضعيفه في الاخرى، فيكون ما به الامتياز عين ما به الا- اشتراك مثل وجود الواجب و الممكن، فإنّهما مشاركان في أصل الوجود و ممتازان أيضا بأصل الوجود، إلاّ أنّه في الأوّل كامل و في الثاني ناقص؛ إذ الأوّل لا يفتقر إلى علّه موجدّه بخلاف الثاني، و لا يتوهم أنّ وجود الواجب مركّب من الوجود و الكمال، و وجود الممكن مركّب من الوجود و النقص؛ إذ لا- دخل في ذاتهما غير واقعته الوجود، و لكن في عين اشتراكهما في هذه الواقعيّه تكون إحداهما كامله و الاخرى ناقصه، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز، و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

و إذا تمّهدت هذه المقدمه فنقول: قد يتخيل أنّ الامتياز بين الوجوب و الندب بجزء ذاتهما، بأن يكونا مشتركين في الجنس و هو الطلب، و يمتاز كلّ منهما بفصل مختصّ به، و ما يمكن أن يعدّ لهما فصلا امور:

الأوّل: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، و للاستحباب الإذن في الترك.

و فيه: أوّلا: أنّ معنى كلمه «المنع» ليس إلاّ التحريك نحو الترك- أعنى طلب الترك- فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، و هو عبارته اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنسا، كما قال به المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1).

ص: ٤٦٧

و ثانياً: لو كان لمنع الترك دخل في ماهيته الوجوب بعنوان الفصل فلا- محاله يلتفت الإنسان إلى الترك حين الالتفات إلى الوجوب؛ إذ لا معنى للالتفات إلى المنع من الترك بدونه، مع أنّ الأمر و المأمور لا يلتفتان إلى الترك أصلاً، فضلاً عن المنع من الترك، فيستكشف من هذا أنّه لا دخل له في معنى الوجوب.

الثاني: أنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، و الاستحباب هو الطلب الغير الموجب له.

و فيه: أنّ الوجوب بعد تحصيله و صيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فيوجب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته، و لا يعقل أن يكون أثر الشيء جزء للشيء.

على أنّ الحاكم باستحقاق العقوبة هو العقل لا- الشرع، و لو كان هذا جزء مقوماً له فلا بدّ من اعتباره من ناحيه الشرع، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديده، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفه.

و فيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثه على الطلب، و المعلول بتمام ذاته متأخر عن العله، و لا يمكن أن يكون صدور المعلول عن العله من مقوماته و أجزائه، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عباره عن الاختلاف الذاتى بينهما، و الدليل يثبت الاختلاف فى العله.

و لا ينافى هذا ما ذكره أهل المعقول- من أنّ الحراره قد توجد بالنار و قد توجد بالشمس مثلاً، و لكن كانت للحراره المتحققه بواسطه النار خصوصيته مرتبطه بالنار، و للحراره المتحققه بواسطه الشمس خصوصيته مرتبطه بها، ففى الواقع يتحقّق النوعان من الحراره- فإنّه صحيح، و لكن ليس معناه الاختلاف

فى ذات الحرارتين، بل المغايره ترجع إلى الخصوصيات المشخصه.

الرابع: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الملزمه، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الراجحه الغير الملزمه.

و فيه: أنّ المصالح و المفاسد متقدمه رتبه على الإراده، لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح و المفاسد بمرتبتين، فلا يصحّ عدّها من مقومات الوجوب و الاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

الخامس: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) فى ذيل مسأله استصحاب الكلّي من القسم الثالث، من أنّه قد لاحظنا الوجوب و الاستحباب بالنظر العرفى، و قد لاحظناهما بالنظر العقلى، فإذا لاحظناهما بالنظر العرفى فتكون المغايره بينهما ببعض الذات، و إذا لاحظناهما بالنظر العقلى فتكون المغايره بينهما بالنقص و الكمال و الشدّه و الضعف، فالعقل يحكم بأنّ الوجوب عباره عن الطلب الكامل، و الاستحباب عباره عن الطلب الناقص.

و لكنّ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (٢) بعد ذكر هذا الكلام بصوره التوهم أشكل عليه بأنّ الأمر الإنشائى ليس قابلاً للشدّه و الضعف بنفسه؛ لأنّه أمر اعتبارى صرف، و ليس الامور الاعتباريه بقابله للتشكيك بذواتها، فهذا النوع من التمايز ينحصر فى الامور التكوينيّه و الواقعيّه، مثل الوجود و نحوه.

و لا بدّ لنا من توضيح أمرين:

أحدهما: أنّ الامور الاعتباريه لم لا تكون قابله للتشكيك؟ و الدليل عليه أنّ الأمر الاعتبارى يدور مدار اعتبار المعبر، فهو إمّا يتحقّق باعتبار من

ص: ٤٤٩

١-١) كفايه الاصول ٣١٤:٢.

٢-٢) نهايه الاصول ١٠٠:١-١٠١.

الشارع و العقلاء و إمّا لا يتحقّق، و لا يتصوّر فيه النقص و الكمال.

و ثانيهما: أنّ الوجوب و الاستحباب هل يكونان من الامور الاعتباريّة أم لا؟ و لا يخفى أنّ الطلب على قسمين: الطلب الحقيقي و الإنشائي، و أمّا الطلب الحقيقي فإن قلنا بعدم الفرق بينه و بين الإرادة- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- فهو من الأوصاف الحقيقيه القائمه بالنفس كالعلم، لكنّه كان من أوصاف ذات إضافه إلى الطالب و المطلوب، فهذا القسم من الطلب يكون من الامور الواقعيه، إلا أنّ هذا ليس معنى الأمر، بل معناه عباره عن الطلب الإنشائي، فإنّ الإنسان يوجد مفهوم الطلب بواسطه اللفظ في عالم الاعتبار كإنشاء البيع- مثلاً- بواسطه اللفظ في عالم الاعتبار، فحينئذ كان الوجوب و الاستحباب قسمين من الطلب الإنشائي.

و الحاصل: أنّ الوجوب و الاستحباب أمران اعتباريّان؛ لأنّهما قسمان من الطلب الإنشائي، فلا يكون التمايز بين الأمرين الاعتباريين بالشّدّه و الضعف و النقص و الكمال.

و جوابه- بعد قبول أنّ الوجوب و الاستحباب أمران اعتباريّان-: أنّ عدم قابليّه الامور الاعتباريّة للتشكيك ادّعاء ليس له وجه صحيح و برهان تامّ، فإنّنا نرى بالوجدان بعد الدقّه في الامور الاعتباريّة أنّ التشكيك فيها متحقّق؛ إذ البيع- مثلاً- قد يقع بين الطرفين الأصليين فيعتبره الشارع و العقلاء، و قد يقع فضوله فيعتبره الشارع و العقلاء أيضا على القول بصحّته، فكلا البيعين أمران اعتباريّان، و التمايز بينهما بالشّدّه و الضعف، و النقص و الكمال؛ لأنّ الأوّل بيع كامل لا يحتاج إلى الإجازة اللاحقه، و أمّا الثاني فبيع ناقص يحتاج إلى الإجازة اللاحقه من المالك، فإن ردّه يبطل من أصله، فلا شكّ في أنّ الأمر

الاعتبارى يدور مدار الوجود و العدم، و لكنّ البحث فى المقام لا- يكون بين وجود الاعتبار و عدمه، بل البحث فيما يحقّق الاعتبارين كاعتبار بيع الفضولى و الأصيل، فإنّ نرى بعد المقايسه بينهما أنّ البيع الأصيل بيع كامل غير متوقّف على شىء، و أمّا البيع الفضولى فمع كونه صحيحا ناقص متوقّف على إجازة المالك.

و قال المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) فى مقام الفرق بين الوجوب و الاستحباب بما ملخصه: إنّ الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات و عدمها؛ إذ الأمر الإنشائى قد يقترن بالمقارنات الشديده- مثل ضرب الرجلين على الأرض و تحريك الرأس و اليد حين الطلب- فينتزع منه الوجوب، و قد يقترن بالمقارنات الضعيفه- مثل أن يقول حين الطلب: و إن لم تفعل فلا- جناح عليك- فينتزع منه الندب، و قد لا يقترن بشىء منها أصلا فهو مختلف فيه، فما تنتزع منه حيثيه الوجوب أو الندب هو نفس الأمر الإنشائى بلحاظ مقارناته، و لا- دخاله لذلك فى نفس حقيقه الوجوب و الندب، فيكون التشكيك فيهما بحسب المقارنات لا بحسب الذات، فليس للطلب بنفسه و بحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسمان، بل هو أمر واحد تختلف أفراده باعتبار ما يقترن به، فإنّ ما تنتزع منه حيثيه الوجوب هو نفس الطلب الإنشائى المقترن بالمقارنات الشديده أو الأعمّ منه و من المجرّد، لا- أنّ الوجوب شىء واقعى يستعمل فيه الطلب الإنشائى و يكون المقارن قرينه عليه، و هكذا ما ينتزع منه الاستحباب.

و فيه أوّلا: أنّه خلط بين مقام الثبوت و الإثبات؛ لأنّ البحث عن التمايز

ص: ٤٧١

١-١) نهاية الاصول ١٠١:١-١٠٢.

و الافتراق بين المفاهيم يرتبط بمقام الثبوت، و أمّا البحث في أنه أين ينتزع الوجوب من صيغته «افعل» و أين لا ينتزع يرتبط بمقام الإثبات، فالبحث في مقام الفرق بين ماهية الوجوب و الاستحباب لا في منشأ انتزاعهما و تحقّقهما بحسب الخارج، كالبحث عن الفرق بين ماهية البيع و الإجاره، فإنّنا لا- نبحت فيه عن تحقّقهما خارجا، و أنّ البيع ينتزع بواسطه بعث-مثلا- أم لا، و هكذا في ما نحن فيه.

و ثانيا: أنه لا- يستفاد من كلامه أنّ التمايز بينهما بأيّ نوع من الأنواع الأربعة المذكوره ربّما يتوهم أنّ التمايز عنده يكون بالعوارض الفرديّه و الشخصيه بعد الاشتراك في تمام الذات، لكنّه مدفوع بأنّ الوجوب و الاستحباب ماهيتان كليتان، و لا يعقل فيهما التمايز بالخصوصيات الفرديّه، فإنّ هذا النوع من التمايز يختصّ بأفراد ماهية واحده في مرحله الوجود الخارجى، و مع ذلك لا يستفاد من كلامه ما هي الذات المشتركه بينهما جنسا و فصلا.

فالتحقيق: أنّ التمايز بينهما بالنقص و الكمال و الشدّه و الضعف- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- فالتقص يكون فصلا للاستحباب، و الكمال للوجوب، مع اشتراكهما في أصل حقيقه الطلب مثل وجود الكامل و الناقص، فلا يصحّ ما قال به المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ الوجوب كان عين الطلب من دون زياده، و الاستحباب هو الطلب مع زياده، فإنّ لازم التقسيم أن يكون كلّ قسم عباره عن المقسم مع زياده، فالتمسك بالإطلاق لإثبات أن يكون مفاد الأمر هو الوجوب ليس بصحيح.

و من هنا نرجع إلى أصل المسأله لتكميل البحث، و قد مرّ أنّهم ذكروا لكون

ص: ٤٧٢

الأمر حقيقه فى الوجوب أدله، وبقى منها ما اختاره بعض الأعلام و هو: أن العقل يدرك بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء و لم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى الخارج، قضاء لحق العبوديه، و أداء لوظيفه المولويه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه.

و فيه: أن هذا الاستدلال مبن على إثبات أن كل أوامر المولى يجب الإتيان بها، مع أن أمر المولى قد يكون واجب الإطاعه و لازم الإتيان، و قد لا يكون كذلك، فلا يستفاد من ذلك أن الأمر حقيقه فى الوجوب، فالدليل الصحيح للمسأله هو التبادر. كما مرّ.

فى أن الأمر موضوع للطلب الإنشائى

الظاهر أن الطلب الذى هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء انشأ بصيغته «افعل» أو بمادّه الطلب أو بمادّه الأمر أو بغيرها.

توضيح ذلك: أن الطلب على أنواع: أحدها: الطلب الحقيقى و هو الشوق المؤكّد الحاصل فى النفس عقيب الداعى، فهو ما يتحد مع الإراده على قول صاحب الكفايه قدّس سرّه و من الكيفيات القائمه بالنفس، و له وجود واقعى.

و ثانيها: الطلب الذهنى، و هو عباره عن الصوره المرتسمه فى الذهن حين الالتفات إلى الطلب و تصوّر مفهومه و لو لم يكن الطلب الحقيقى متحقّقا، و له أيضا وجود واقعى فى وعاء الذهن.

و ثالثها: الطلب الإنشائى، و هو أن المتكلّم يوجد هذا المفهوم بصيغته «افعل» و أمثال ذلك فى وعاء نفس الأمر، و هو أعمّ من عالم الواقع و الذهن و الاعتبار كما سيأتى تفصيله.

ثم إنّ الطلب الحقيقى قد يجعل موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب، مثل:

«الطلب الحقيقي طلب»، فلا محاله تكون هذه قضيه حمليه بالحمل الشائع الصناعي، وقد يجعل الطلب الذهني موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب، وقد يجعل الطلب الإنشائي موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب.

و قال المرحوم صدر المتألهين: إن هذين الحملين لا- يكونان حملا- شائعا و لا- حملا- أوليا ذاتيا، بل نوع آخر من الحمل، فإن الموضوع في الحمل الشائع لا بد أن يكون مصداقا حقيقيا للمحمول، فإن كان مصداقا ذهنيًا أو إنشائيًا له فلا يكون حملا شائعا صناعيًا. و كان كلام صاحب الكفايه قدس سره ناظرا إلى هذا المعنى.

و لا بد لنا بالمناسبه من ذكر بحث في حقيقه الإنشاء، قال الشهيد الأول- في كتاب قواعد الأحكام الذي نظمه الفاضل المقداد و سماه باسم نضد القواعد الفقهيّه (1)-: «الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر».

و لا- يكون ذكر القول في كلامه للاحتراز عن غيره، بل لعل ذكره كان لوضوحه و كونه فردا كاملا- لما يتحقق به الإنشاء، فمقصوده في الواقع أعم من القول و الفعل، فالبيع أمر اعتباري يتحقق بسبب القول و الفعل في نفس الأمر، و تترتب عليه الآثار عند العقلاء و الشارع كالتملك و التملك، و هكذا في النكاح و أمثال ذلك، و لا- يكون البيع و نحوه من الامور الواقعيّه، فإن تحققه لا يوجب تغييرا واقعيًا في البائع و المشتري، و لا الثمن و المثل، بل يوجب تبديل الإضافه الاعتباريه في الثمن و المثل، و لا يكون أيضا من الامور الذهنيه؛ لأن الوجود الذهني عباره عن تصور مفهوم البيع و إيجاد البيع في الذهن لا في عالم الاعتبار، و لا يبحث في علم الفيلسوفه عن الامور الاعتباريه، بل يبحث فيه عن الواقعيّات، و لذا تكون واقعيّه الوجود الذهني أيضا موردا للتأمل، فلا حظّ

ص: ٤٧٤

للامور الاعتبارية و الدهتية فى هذا العلم.

نعم، لا- ينحصر الوجود الإنشائى فى الامور الاعتبارية، ولا يشمل جميع المفاهيم و الماهيات، بل يشمل بعض المفاهيم التى لها مصاديق حقيقته، مثل مفهوم الطلب و الاستفهام و التمنى و الترجى الموجوده فى القرآن، كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (١).

و الظاهر أنّ المشهور أيضا يقول بأنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ.

و أشكل على هذا القول بعض الأعلام فى كتاب البيان فى تفسير القرآن (٢)، و ملخص كلامه: أنّ الوجود الإنشائى لا أصل له، و اللفظ و المعنى و إن كانت لهما وحده عرضيه منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الوضع، و من ذلك يسرى حسن المعنى أو قبحه إلى اللفظ، إلا أنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائية، بل يعمّ الجمل الخبرية و المفردات أيضا، و أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين:

أحدهما: وجوده الحقيقى الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر و الأعراض، و لا بد فى تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه و علله، و الألفاظ أجنبيّه عنها بالضرورة.

و ثانيهما: وجوده الاعتبارى، و هو نحو من الوجود للشيء، إلا- أنّه فى عالم الاعتبار لا- فى الخارج، و تحقّقه باعتبار من بيده الاعتبار، و اعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه و يصدر منه بالمباشرة، و لا يتوقّف على وجود لفظ فى الخارج أبدا.

أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادره من

ص: ٤٧٧

١- ١) كفايه الاصول ١: ١٠٢-١٠٣.

٢- ٢) البيان فى تفسير القرآن: ٤٠٩-٤١٠.

الناس فهو و إن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، و لا أثر لاعتباره إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، و موضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذى جىء به فى مرحله سابقه على الإمضاء، فالقول بالوجود الإنشائي للبيع -مثلا- قبل إمضائه من الشارع و تحقّقه فى عالم الاعتبار لا أساس له.

ثمّ قال فى مقام الحلّ: و الصحيح أنّ الهيئات الإنشائية وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسائيه، و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتبارا من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الإيقاعات، و قد يكون صفه من الصفات كما فى التمنى و الترجى، فهىئات الجمل أمارات على أمر ما من الامور النفسائيه، و هو فى الجمل الخبريّه قصد الحكايه، و فى الجمل الإنشائيّه أمر آخر.

ثمّ إنّ الإتيان بالجمله المبرزه بوضعها لأمر نفسانى قد يكون بداعى إبراز ذلك الأمر، و قد يكون بداعى آخر سواه، و فى كون الاستعمال فى هذا القسم الأخير مجازا أو حقيقه كلام ليس هنا محلّ ذكره.

و جوابه: أوّلا: أنّ إشكاله على المشهور ليس بصوره برهان منطقى دائر بين النفى و الإثبات، فإنّه يقول: لو كان منشأ الوجود الإنشائي العلقه الوضعيّه فهو يعمّ الجمل الخبريّه و المفردات أيضا، و لو لم يكن هذا منشأه فالوجود منحصر فى الوجود الحقيقى و الاعتبارى، و كلاهما أجنبيّ عن الوجود الإنشائي.

و لكن لقائل أن يقول: إنّه ما الدليل على انحصار الوجود بهذين النوعين؟

فلنا أن نقول: بأنّ هنا وجودا ثالثا يسمّى بالوجود الإنشائي.

و ثانيا: لا شكّ فى أنّه يجوز للبائع اعتبار الملكيه و البيع قبل اعتبار الشارع و العقلاء-يعنى فى المرحله السابقه على الامضاء- و إلا لا معنى لإبراز ما فى

نفسه باللفظ، فنحن نقول بالوجود الإنشائي في هذه المرحلة، وأن البيع الذي اعتبره البائع في نفسه يوجد بلفظ «بعت»، ولكنه ربما يكون منشأً لاعتبار الشارع والعقلاء، وربما لا يكون منشأً لاعتبارهما كالمعامله الفاسده عندهما، فيتحقق الوجود الإنشائي فيها أيضاً، ولكن لا يترتب عليها الأثر المقصود عند العقلاء و الشارع.

و ثالثاً: لا- نسلم أن تكون الألفاظ بعنوان الأماره و المبرز لما تحقق في النفس، بل يتحقق البيع و نحوه بنفس اللفظ، و لا يكون ما اعتبره البائع في نفسه بيعاً، و يشهد له الوجدان و العقلاء من المتشرع، و غيره.

على أن الأماره لا- موضوعية لها، بل هي طريق و كاشفه عن الواقع للشاك، فإذا علم أن الزوجه في نفسها اعتبرت الزوجية فهل يمكن الالتزام بأنه قد تحققت الزوجية و لا احتياج إلى اللفظ المبرز؟ فالتحقيق أن الامور الاعتبارية و بعض المفاهيم- مثل الطلب- يوجد بالقول، و نسمى هذا الإيجاد بالوجود الإنشائي، كما قال به المشهور.

و المحقق الخراساني قدس سره (1) بعد القول بأن المراد من الطلب الذي يكون معنى الأمر هو الطلب الإنشائي لا- الطلب الحقيقي، قال: و لو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب- أي الجامع بين الحقيقي و الإنشائي- فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب، و المنصرف منها عند إطلاقهما هي الإراده الحقيقيه، و اختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين

ص: ٤٧٩

الطلب و الإرادة، خلافا لقاطبه أهل الحقّ و المعتزله.

و لكن لا- بدّ لنا من ذكر مقدّمه لتحقيق المسأله و هى: أنّ المسائل الاعتقاديّه -مثل وجود الصانع و صفاته الثبوتيه و السلبيه و المعاد و أمثال ذلك- كانت محلّاً للبحث و النزاع من القرون المتماديه قبل الإسلام بين الناس، و أمّا بعد ظهور الإسلام و نزول القرآن فقد ظهر للمسلمين رءوس المسائل الاعتقاديّه كمقام الربوبيّه و الخالقيه و سائر صفاته تعالى، و المبدأ و المعاد و غير ذلك، و أمّا بعد استقرار الحكومه الإسلاميه و وقوع حروب مكرّره بين المسلمين و الكفّار، و إيساره بعض علمائهم، و معاشاتهم معهم، و إلقاء اعتقاداتهم بينهم، و إسلام بعضهم على الظاهر، و نفوذ نظريّاتهم الخاصّه بينهم، فقد جعل بعض نظريّاتهم محلّاً للبحث.

على أنّ ارتباط الخلفاء بالحكّام الكفّار و تبادل السفراء بينهم و انعقاد المعاهدات بينهم-مثل انعقاد المعاهده بين معاويه و حاكم الروم (١)- أوجب وقوع المسلمين فى جريان اعتقاداتهم.

و المهمّ من ذلك أنّ اندحار الكفّار-بالأخصّ اليهود و النصارى- و ذلّتهم فى زمن حياه رسول الله صلّى الله عليه و آله بيد المسلمين و عدم تسليمهم مع ذلك فى مقابل الإسلام من حيث الاعتقاد يوجب القطع بأنّهم كانوا دخلاء فى انحراف الخلافه عن مسيرها الأصلي، بل نرى تسلّط أيادهم و عمّ الهيم على المقامات العاليّه من الحكومه الإسلاميه و مشاوره الخلفاء لهم فى الامور المهمّه، و يشهد على ذلك مصاحبه معاويه و مشاورته ل«سرجون» النصرانى و ابنه منصور و حضورهما فى المقامات العاليه، مثل أماره المائيات و أرزاق العساكر،

ص: ٤٨٠

كما صرح به ابن الأثير في تاريخه، بأن «سرجون» الرومي كان كاتبه و صاحب أمره (١).

و في مقتل الخوارزمي: أن يزيد نصب عبید الله بن زياد أميراً على الكوفة بمشاورة «سرجون» الذي ينتهي إلى شهادة الحسين بن عليّ عليهما السّلام و قتل أهل بيته و أصحابه، و أسر نسائه و يتاماه من بلد إلى بلد (٢)، بل كان تشكيل السقيفة و غضب الخليفة من أمير المؤمنين عليه السّلام بمشاورة عقول و أفكار اليهود و أمرهم، مثل كعب الأبحار اليهودي و أمثاله، كما قرّره السيّد الشهيد «رضا پاک نژاد» في كتابه المسمّى باسم «مظلوم گم شده در سقيفة»، فمن علل المهّمّة في تفرّق المسلمين و الاختلاف و التحزّب بينهم نفوذ أيادي اليهود و النصارى و عمّالهم و اعتقاداتهم في بيت الخلافة، و انقطاع الخلافة من معدن الوحي و الرساله، يعنى الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و يؤيّد تشكيل المذهب الضال الوهابي في زماننا هذا.

و أمّا الأشاعره و المعتزله فكانوا فريقين من المسلمين، و سبب تشكيلهم أن الحسن البصرى الذي كان من الاسراء ظاهراً، لما كان من علماء زمانه و من فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع حوله عدّه من الناس لاستماع نظرياته في المسائل الاعتقاديّه، و من تلامذته واصل بن عطاء، و هو بعد البحث و النزاع مع استاذه في جلسه درسه خرج و اعتزل مجلسه، فهو و أتباعه بعد ذلك شكّل جلسه مستقلّه في مقابل استاذه سمّوا بالمعتزله.

و كان أيضاً من تلامذه الحسن البصرى أبو الحسن الأشعري الذي كان من

ص: ٤٨١

١-١) الكامل في التاريخ ٤:١١.

٢-٢) مقتل الخوارزمي: ١٩٨.

أصلاّب أبى موسى الأشعرى المعروف، و هو كان مجدّاً فى إشاعه نظريّات استاذّه، و مشوّقا للناس إلى الاشتراك فى جلسّته و مجلس درسه، و لذا سمى هو و أتباعه بالأشاعره، و كان لكلّ منهما نظرا مخالفا للآخر فى أكثر المسائل.

و أوّل ما اختلف فيه الفريقان كان عبارته من أنّ القرآن الكريم قديم أو حادث، و منشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام الله عليه بين المتشرّعه من صدر الإسلام إلى الآن.

على أنّه نسب إليه تعالى فى بعض آيات القرآن أيضا عنوان التكلّم و التكليم، مثل قوله تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (١)، و يستفاد من ذلك أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى لا ينافى مع الشرع و القرآن، كما أنّه صحيح عند كلا الفريقين.

ثمّ إنّ أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الذاتيه، و هى قائمه بذاته الواجبه، و قديمه بقدمها، و ثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاصّ و شخص خاصّ و حاله مخصوصه، كالعلم و القدره و الحياه، فإنّها من الصفات الذاتيه التى لا يحتاج ثبوتها إلى شىء من الأشياء، و لذا نقول: أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

و ثانيهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الفعليه، و هى تختلف بالنسبه إلى الحالات و الموارد و الأشخاص و الأزمنه، مثل صفه الخالقيه و الرازقيه و أمثالها، فإنّه تعالى قادر على كلّ شىء، و لكنّ كلّ مقدور لا يتحقّق و لا يصدر عنه فى مقام العمل، فلذا يقول: وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي

ص: ٤٨٢

الرَّزْقِ (١)، فهذه الأوصاف تكون حادثه، فإنَّ زيدا-مثلا-خلق اليوم مع أنه لم يخلق في الأمس.

ثمَّ اختلفت الأشاعره و المعتزله في أنّ صفة التكلّم هل تكون من صفاته الذاتيه أو من صفاته الفعلية، و ذهبت المعتزله إلى أنّ إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأنّ كلام الإنسان حين التكلّم عباره عن إيجاد المتكلم أصواتا متدرّجه، و كلّ صوت متكى على مخرج من مخارج الفم و مقطع من مقاطعه، و يستمعها المخاطب أيضا متدرّجه، و هكذا كلامه تعالى، إلا أنّ الله تعالى بلحاظ تجرّده و عدم كونه جسما يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدرّج و التدرّج، مثل إيجاده تعالى الأصوات في الشجره، و قوله بعده: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، و مثل إيجاده تعالى الأصوات في الحصاه و شهادته برسالة رسول الله صلّى الله عليه و آله حين هبوطه على جبل حراء، فلا- فرق بين كلامه تعالى و كلام الإنسان من حيث الماهية و الكيفية، و هذا موافق لنظر المتكلمين من الإماميه، فتكون صفة التكلّم على هذا القول من صفاته الفعلية و من الامور الحادثه.

و ذهبت الأشاعره إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتيه، و قائم بذاته الواجبه و قديم بقدمه تعالى، مثل العلم و الحياه و القدره و أمثال ذلك، و لأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّه كانت لذاته تعالى صفة و واقعیه باسم الكلام النفسى، أى ما وراء الكلام اللفظى، فالقرآن هو الكلام النفسى القائم بالذات بالقيام الحلولى. فكما أنّه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتيه و القديمه كذلك يطلق على الإنسان، مع أنّ علمه محدود و حادث، و هكذا القادر

ص: ٤٨٣

و نحوه، و یجری هذا المعنى بعينه فى الكلام النفسى، فإنه إذا لوحظ بالنسبه إلى ذات البارى يتحقق فيه و يكون من الأوصاف الذاتيه و القديمه، و أمّا إذا لوحظ إلى الإنسان و الجمل الخبریه مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقق وراء الألفاظ، و علم المتكلم بالمعنى المذكور أمرا نفسائيا آخر و الذى نعبر عنه بالكلام النفسى، و هكذا فى الجمل الإنشائيه إلا أنها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ و هو الطلب، و إذا اشتملت على النهى و كانت ماهيه النهى عباره عن الزجر لا طلب الترك يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ آخر، و هو الزجر، و أمّا الجمل الإنشائيه المشتمله على العقود و الإيقاعات و التمنى و الترجى لا يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ.

و حكى الإمام قدس سرّه فى رساله الطلب و الإراده عن بعض أهل التحقيق: أنّ إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلا، إلا أنّ الإنسان يتكلم بالفم و اللسان، و هو تعالى يوجد الكلام من دون آله و من دون واسطه، و يؤيده تكلمه تعالى مع موسى بقوله: **وَ مَا تَلَكَّ يَمِينُكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهْسُبُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَا رَبُّ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى (١).**

ثمّ إنّ الإمام قدس سرّه بعد نفي هذه الأقوال اختار فى المسأله قولا آخر، و محصله:

أنّ كلام الله سبحانه عباره عن الوحي، فإنّ إنزال القرآن و سائر الكتب إلى الأنبياء و المرسلين عليهم السلام لا يكون بصوره إيجاد الكلام فى شيء آخر قطعا، كما أنه لا يكون بصوره تكلمه تعالى مع موسى عليه السلام أيضا و لا بما ذهب إليه

ص: ٤٨٤

الأشاعره؛ إذ القيام الحلولى مستلزم للقوّه و النقص و التركيب، تعالى عنه، كما أنّ خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك.

نعم، أنّه تعالى متكلم بوجه آخر حتّى فى مرتبه ذاته يعرفه الراسخون فى الحكمه، فكلامه تعالى عباره عن الوحى، و أمّا حقيقه الوحى و كيفيته ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلا الأوحى الراسخ فى العلم بقوّه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان، و قد أشار إلى بعض أسراها قوله تعالى: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١)، و قوله تعالى: إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (٢). و أفهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام و الإعراض عنه أولى. فالتحقيق أنّ الحقّ مع الإمام قدّس سرّه.

اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه

و لكن لا بدّ لنا من ذكر محلّ النزاع بين الأشاعره و المعتزله قبل بيان استدلالهما فى المقام؛ لدفع ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان محلّ النزاع و المصالحه بينهما، و محصّل كلامه: أنّ الحقّ هو اتّحاد الطلب و الإراده، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشئ بلفظه أو بغيره عين الإراده الإنشائيّه.

و بالجملة، هما متّحداً مفهوماً و إنشئاً و خارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائى

ص: ٤٨٥

١- (١) الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

٢- (٢) النجم: ٤-١١.

الذى هو المنصرف إليه إطلاقه- كما عرفت-متّحد مع الإرادة الحقيقيّة التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا،فيكون لفظا الطلب و الإرادة من الألفاظ المترادفه كالإنسان و البشر،و لازم الترادف اتّحاد المعنى فى جميع المراحل و المراتب من الوجود الحقيقى و الإنشائى و الذهنى،فلا فرق بينهما إلّا فى مقام الانصراف، و لكنّه لا ينافى الترادف كما لا يخفى.

و الأشاعره لا محاله تقول على هذا البيان:إنّ الطلب و الإراده لفظان متغايران،و كان لهما معنيان.

فحاصل النزاع:أنّ المعتزله تقول:الطلب موضوع لما وضع له لفظ الإراده، و الأشاعره تقول:الطلب موضوع لغير ما وضع له لفظ الإراده.

و من المعلوم أنّ النزاع بهذه الكيفيّة يكون نزاعا لغويّا،مثل نزاع الفقهاء فى أنّ المراد من لفظ الصعيد هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض؟و لا شكّ فى أنّ هذا بعيد عن محلّ النزاع و الاختلاف بين الأشاعره و المعتزله،فإنّ النزاع بينهما يدور مدار تحقّق صفه من الأوصاف الواقعيّه وراء الصفات الثبوتيه و عدمه،و لا- يكون لترادف لفظى الطلب و الإراده و عدمه دخل فى ذلك،و القول بالترادف لا يستلزم بطلان الكلام النفسى،كما أنّ القول بعدم الترادف لا يستلزم ثبوت الكلام النفسى.

و أبعد من ذلك ما قال به فى مقام التصالح بين المتخاصمين من أنّه يقع الصلح بين الطرفين بأن يكون مراد المعتزله من اتّحاد الطلب و الإراده اتّحادهما مفهوما و مصداقا و إنشاء،بمعنى أنّهما متّحدان مع وحده المرتبه بحيث يكون كلّ منهما عين الآخر فى تلك المرتبه،و مراد الأشاعره من المغايره تغايرهما مع اختلاف المرتبه كالطلب الإنشائى و الإراده الحقيقيّه،فإنّهما متغايران و لا

يُتَّحَدَانِ أَصْلًا، وَبِهَذَا الْوَجْهِ يَقَعُ الصَّلْحُ بَيْنَهُمَا وَ يَصِيرُ النِّزَاعُ لَفْظِيًّا.

و من البديهي أنّ التصالح و عنوان محلّ النزاع بهذه الكيفيه بعيد بمراحل عن محلّ النزاع بين الفريقين، بل هو أقوى شاهد على عدم التفاته إلى كنه نزاعهما، فإنّ الأشاعره تدّعي تحقّق صفه الواقعيه القائمه على الذات بالقيام الحلولى، و المعتزله تنكره، فلا دخل للألفاظ و التعابير فى هذا النزاع، و لا يمكن المصالحه بينهما أصلاً، فالنزاع جار و لوقلنا باتّحاد الطلب و الإراده فى مرتبه واحده.

فلا بدّ لنا فى تنقيح البحث و محلّ النزاع من ملاحظه أدلّه الطرفين.

و من أدلّه الأشاعره أنّه إذا أخبر المخبر بأنّه «جاء زيد من السفر» فلا شكّ فى اتّصاف هذه الجملة بالخبريه، سواء كان المخبر عالماً بمطابقه المخبر به مع الواقع أم شكّاً، أم عالماً بمخالفه المخبر به مع الواقع، و لا يشترط فيه علم المخبر بمطابقه المخبر به مع الواقع، كما أنّه لا دخل لحالات المستمع من العلم و الشكّ فيه، و لا يوجب علمه بكذب المتكلم خروج الجملة عن الاتّصاف بالخبريه، فإنّ ما يقال من أنّ الخبر يحتمل الصدق و الكذب فهو باعتبار ذات الخبر مع قطع النظر عن علم المتكلم و جهله، أى من شأنه احتمال الصدق و الكذب.

ثمّ استدلّ بأنّه لا بدّ فى الجمل الخبريه من الحكايه عن الواقعيه النفسائيه، فإن كانت هى عباره عن العلم و التصديق بثبوت مخبر به فهو لا يتحقّق إلّا فى صورته واحده من الصور الثلاثه، فنكشف من ذلك تحقّق الصفه النفسائيه التى نعبر عنه بالكلام النفسى فى جميع الصور المذكوره، و كما أنّ ألفاظ الجملة فى الاتّصاف بالخبريه لا يكون مشروطاً بشرط فى الصور الثلاثه كذلك تتحقّق صفه نفسائيه اخرى وراء العلم فى الصور الثلاثه، بلا فرق بين علم المتكلم بمطابقه خبره مع الواقع و شكّه و علمه بمخالفه خبره معه، فتتحقّق للواقعيه الخارجيه ثلاث حالات، و أمّا الواقعيه النفسائيه فتتحقّق حتّى للكاذب، فلا بدّ

لنا من الالتزام بالكلام النفسى، وإلا لم يكن أتصاف الجمله بالخبريه فى جميع الصور قابلا للتوجيه.

و جوابه: يظهر بمراجعته الوجدان و بالفحص و التحليل مداليل الجمل الخبريه بعد كونها من المسائل المبتلى بها فى الاستعمالات الشائعه بين الناس، و إذا قال المخبر: «زيد قائم» فلا نجد فى هذه الجمله سوى عدّه من الواقعيّات:

الاولى: واقعيّه الألفاظ، مثل: واقعيّه لفظ «زيد» و «قائم» و حركاتهما، و تقدّم بعض الحروف على الآخر و أمثال ذلك، و مثل واقعيّه هيئه الجمله نحو مرفوعيّه لفظ الأوّل بعنوان المبتدأ و الثانى بعنوان الخبر، و تقدّم أحدهما على الآخر.

الثانيه: واقعيّه المعانى، مثل: واقعيّه معنى «زيد» و واقعيّه معنى «القائم» بمادّته و هيئته، و مثل واقعيّه معنى الجمله.

الثالثه: واقعيّه الإراده فإنّ التكلّم و صدور اللفظ من المتكلّم فعل من أفعاله الاختياريه، فلا بدّ من كونه مسبوقا بالإراداه التى لها مقدّمات و مبادئ، و فى رأس المبادئ التصوّر.

الرابعه: الواقعيّه النفسائيه للمخبر، و هى أتصافه بإحدى الحالات الثلاث، فإنّه قد يكون عالما بالمطابقه، و قد يكون عالما بالمخالفه، و قد يكون شاكّا بالمطابقه و المخالفه.

الخامسه: واقعيّه مطابقه المخبر به مع الواقع و عدم مطابقته معه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه فى عدم كون أحد هذه الواقعيّات بالكلام النفسى، و أمّا واقعيّات الألفاظ و المعانى فلا دخل لها بالنفس، كما أنّ واقعيّه مطابقه المخبر به للواقع و عدمه لا- دخل لها بنفس المخبر، بل كانت هى من أوصاف الجمل الخبريه.

و أمّا الواقعيّ النفسانيّ المتحقّقه في الجمل الخبريّ-يعنى اتّصاف المتكلّم بكونه عالما بالمطابقه أو عالما بالمخالفه أو شاكّا- فتحقّقها و إن كان مقطوعا و لم تكن قابله للإنكار إلّا أنّها أيضا ليست بالكلام النفسى عند الأشاعره، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير للعلم و زائد عليه، على أنّهم صرّحوا بأنّ المتحقّق في جميع الجمل الخبريّ واقعيّ واحده و صفه متّحده المأل، سواء كان المتكلّم صادقا أم كاذبا أم شاكّا، فإن كان الكلام النفسى عباره عن هذه الحالات الثلاث للمتكلّم واقعيّات و لا أقلّ من واقعيّتين-أى العلم و الشكّ- كما هو المعلوم.

و أمّا الواقعيّ النفسانيّ الاخرى-يعنى واقعيّ الإراده-فهى أيضا لا تكون كلاما نفسيا.

و تدلّ عليه أدلّه متعدّده:منها:تصريح الأشاعره بأنّ كلام النفس مغاير للإراده.

و منها:أنّ منشأ الإداره في الجمل الخبريّ عباره عن أنّ التكلّم فعل من أفعاله الاختياريّ، و كلّ فعل اختياريّ مسبوق بالإداره، فالتكلّم مسبوق بالإراده. و من المعلوم أنّ هذا المنشأ يتحقّق في الخياطه و التجاره و الكتابه أيضا، فيكون الكلام النفسى فى التاجر و الخياط و الكاتب أيضا متحقّقا حين الشروع، مع أنّهم قائلون بانحصار الكلام النفسى فى الجمل الخبريّ و الإنشائيّ.

على أنّ الإراده مسبوقة بالمبادئ، و أوّل المبادئ التصوّر، و هو قسم من العلم؛ إذ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصوّر و إلّا فتصديق، و قد مرّ أنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير للعلم و زائد عليه، فلا تكون الواقعيّات

المتحقّقه المذكوره كلاما نفسيا، و لا ضروره تقتضى الالتزام بتحقيق الكلام النفسى فى الجمل الخبريه، و لا نقص فيها حتى ينجبر بالترام تحقق الواقعيه المجهوله باسم الكلام النفسى.

و أمّا فى الجمل الإنشائيه الطلبيه فكان للكلام النفسى عندهم اصطلاح خاصّ، و هو الطلب، فاستدلّ هاهنا بصوره السؤال عن المعترله بأنّ المولى إذا قال لعبده: «جئنى بالماء» فما هى الصفه النفسائيه المتحقّقه فى الجمل الإنشائيه الطلبيه؟ فلا محاله تقول المعترله: هى عباره عن الإراده المتعلقه بتحقيق المأمور به فى الخارج عن المكلف.

و جوابه: أنّ الجمل الإنشائيه الطلبيه قد تتحقّق بدون أن تكون إرادته المولى متعلقه بتحقيق المأمور به فى الخارج كما فى الأوامر الاختياريه؛ إذ لا شكّ فى تحقق الأمر فيها، و يكون إطلاق الأمر عليها على نحو الحقيقه لا على سبيل التجوّز و المسامحه، و مع ذلك لا تتحقّق فيها الإراده النفسائيه المذكوره.

و هكذا فى الأوامر الاعتذاريه؛ إذ لا يريد فيها تحقق المأمور به، بل المراد رفع لوم الناس فى ضرب المأمور و مؤاخذته باعتذار أنّه قد عصاه، فالطلب فى صورتى الاختبار و الاعتذار موجود بدون الإراده، مع أنّها أمر حقيقى و يجرى عليها ما يجرى على الأوامر الأخر من استحقاق العقوبه و أمثاله.

فيستفاد من ذلك أنّ غير الإراده المتحقّقه فى بعض الأوامر تتحقّق صفه نفسائيه اخرى فى جميع الأوامر التى نسميها بالكلام النفسى و نعبر عنه هاهنا بالطلب، فالطلب مغاير للإرادته، كما يدلّ عليها قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإنّ مقتضاه أنّ ظرف تحقق الكلام الحقيقى عبارته عن النفس، و أمّا الألفاظ

و الأصوات فتكون بمنزله الدليل و الكاشف عنه.

و جوابه:فى الجمل الإنشائيّ عين الجواب عن الاستدلال فى الجمل الخبريّه،فإنّهما مشتركان فى كثير من الواقعيّات المتحقّقه المذكوره فى الجمل الخبريّه،فالوجدان أقوى شاهد لعدم تحقّق صفة نفسانيّه فى نفس الأمر،سوى إرادته تحقّق الأمور به عن الأمور حين الأمر،و أمّا الأوامر الاختياريّه و الاعتذاريّه و إن لم تتحقّق فيها هذه الإراده،إلا أنّ الداعى الاختبار و الاعتذار متحقّق فيها مثل داعى تحقّق الأمور به فى سائر الأوامر،فأىّ دليل يقتضى ثبوت الصفة النفسانيّه الاخرى سوى هذه الدواعى الموجوده فيها،فلا يستلزم عدم تحقّق الإراده فى بعض الأوامر ثبوت الكلام النفسى.

و أمّا الجواب عن الاستدلال بقول الشاعر فأولا:أنّه من الممكن أن يكون الشاعر من الأشاعره،مع أنّه لا دليل على حجّيه الشعر،إلاّ أن يكون من الأئمّه المعصومين عليهم السّلام.

و ثانيا:أنّ مفاد الشعر المذكور لا ينطبق على الكلام النفسى أصلا،فإنّ مفاده عباره عن أنّ مراد الإنسان من التكلّم هو اطلاع الغير على ما فى قلبه، بحيث إن أمكن الاطّلاع عليه بدون التكلّم لا يحتاج إلى الألفاظ و الأصوات و اللسان،و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا،فهو أيضا لا يدلّ على تحقّق الكلام النفسى.

و قد مرّ أنّ الأساس لإثبات الكلام النفسى هو إطلاق المتكلّم على البارى تعالى،فإنّ الأشاعره لاحظت أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى فى الإطلاقات و الاستعمالات شائع بين المتشرّعه،و لاحظت أيضا أنّ فى صدق المشتقّ لا بدّ من تحقّق الارتباط بين المبدأ و الذات،فقد مرّ فى بحث المشتقّ أنّ العلماء

اختلفوا في كفيته هذا الارتباط، وقالت الأشاعره: إنه لا بد من كون المبدأ قائما بالذات بالقيام الحلولى، ولاحظت هذا المعنى فى قولنا: الجسم أبيض أو أسود، فإنّ البياض أو السواد قائمان بالجسم بالقيام الحلولى، و هما حالان فى الجسم، و الجسم محلّ لهما، ثم فرضت هذا المعنى بعنوان الضابطه الكليّه فى جميع المشتقات.

ثم قالت: تجرى هذه القاعده فى إطلاق المتكلم المشتقّ على الله تعالى، و لا بدّ أن يكون بين الكلام و ذات البارى ارتباط بنحو القيام الحلولى، فحيث لا يعقل أن يكون الكلام اللفظى مع كونه من الامور المتصرّمه و المتدرّجه و الحادّته حالاً- فى ذات البارى، فلا بدّ من الالتزام بالكلام النفسى الذى هو حالّ فى ذات البارى و قديم بقدمه. هذا محصل ما قالت به الأشاعره فى تحقّق الكلام النفسى لذات البارى.

و فيه: أنّ مبنى الأشاعره لا- دليل عليه، مع أنّه مناف لأكثر المشتقات، و لا تجرى هذه الضابطه المسلّمه عندهم فى أكثرها، و لا ينحصر المشتقّ بما يجرى فيه هذا المعنى كالأبيض و الأسود و أمثال ذلك؛ إذ لا شكّ فى أنّ الضارب و القاتل يكونان من المشتقات، مع أنّ مبدأيهما- أى الضرب و القتل- قائمان بالذات بالقيام الصدورى لا الحلولى، و هكذا أمثالهما.

و أوضح من ذلك أنّه لا شكّ فى أنّ إطلاق المالك على «زيد» يكون بنحو الحقيقه، مع أنّ الملكيه أمر اعتبارى اعتبرها الشارع و العقلاء، و لا- يكون بإزائها شىء فى الخارج، فلا قيام فى البين، فضلا من أن يكون بنحو الحلول، و هكذا العناوين، مثل: الزوج و الزوجه و أمثالهما، فلا كليّه للقاعده المذكوره فى كلام الأشاعره.

و على أن لازم هذا القول فى الأوصاف الذاتيه- كالعلم و القدره- زيادتها عليها و تحقّق القديمين المستقلين، مع أن عيئيه صفات الذات مع الذات لا- شكّ فيها و قد ثبت فى محلّه، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنه قال: «و كمال الإخلاص نفى الصفات عنه» (1) يعنى نفى شىء زائد على الذات، و مقتضى هذه العيئيه ألا تكون فى صدق عنوان المشتقّ بين المبدأ و الذات مغايره عيئيه و وجوديه، فلا تعتبر فى صدق عنوان المشتقّ مغايره حقيقته و واقعيه بينهما، فضلا من القيام الحلولى، فالعيئيه نوع من التلبس- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- بل هى مصداقه الأتمّ و الأكمل، و لكن يتبادر إلى الذهن من سماع لفظ التلبس ما يتغاير المبدأ و الذات فيه بلحاظ ابتلائنا كثيرا ما بما يكون كذلك.

و من هنا يستفاد أن دائره صدق عنوان المشتقّ أوسع ممّا قال به الأشاعره.

و أوضح ممّا ذكرنا أنّا نرى فى الاستعمالات العرفيه بدون المسامحه و التجوّز إطلاق عنوان البقال على بائع البقل، و إطلاق عنوان العطار على بائع العطر، مع أنّ مبدأهما لا يناسب الذات أصلا؛ إذ لا يكون للبقل و العطر معنى فعلى حديث، و هكذا إطلاق اللابن و التامر على بائع اللبن و التمر، و يعبر عن هذه المشتقات بالمشتقات الجعليه، أى لا يكون لها مصدر و فعل ماضى و مضارع، مع أنه ينطبق عنوان المشتقّ فى هذه الموارد أيضا.

إذا عرفت هذا فرجع إلى أصل المسأله- يعنى إطلاق المتكلم على الله تعالى- و نبحت مع الأشاعره من جهتين:

الاولى: فى أن الصفات على نوعين: الأول: صفات الفعل، الثانى: صفات

ص: ٤٩٣

الذات، وملاك التمايز بينهما أنّ كلّ صفة لا يصدق ضدها على الله تعالى في أيّ حال من الحالات و أيّ زمان من الأزمنه، و بالنسبه إلى أيّ شيء من الأشياء، مثل صفة العلم و القدره و أمثالهما فهي من صفات الذات، و أمّا الصفة التي يصدق ضدها عليه تعالى في بعض الحالات و في بعض الأزمنه و بالنسبه إلى بعض الأشياء فهي من صفات الفعل، مثل صفة الخالقيه و الرازقيه، فإنّه لم يخلق -مثلا- الإنسان الذي كان طول قامته سبعين ذراعاً في عين كونه مقدوراً له تعالى، فيصدق في هذا المورد ضدّ الخالقيه عليه تعالى، و هكذا في الرازقيه كما قال في الآيه الشريفه: **وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (١)**، فيصدق على المرتبه النازله منه عدم الرازقيه بالنسبه إلى المرتبه العاليه منه.

على أنّ صفة الذات قديمه بقديم الذات، بخلاف صفة الفعل فإنّها حادثه و لا تتّصف بالقدم، و من هنا نستكشف أنّ المتكلميه ليست من صفات الذات، بل تكون من صفات الفعل، و يدلّ قوله تعالى: **وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (٢)** على أنّ التكلم تحقّق في زمان خاصّ لا بعده و لا قبله، أي عدم التكلم في غير ذلك الزمان، فالتكلم من صفات الفعل بمقتضى الآيه، فنفس الآيه منافية للالتزام بالكلام النفسى القديم.

و يدلّ عليه ما رواه الكليني قدّس سرّه في اصول الكافي عن عليّ بن إبراهيم -الموثّق- عن محمّد بن خالد الطيالسي -الممدوح- عن صفوان بن يحيى -الموثّق- عن ابن مسكان -الموثّق- عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

ص: ٤٩٤

١-١) النحل: ٧١.

٢-٢) النساء: ١٦٤.

يقول: «لم يزل الله عزَّ وجلَّ ربِّنا و العلم ذاته و لا معلوم-أى كان الله تعالى عالما مع أنه لم يتحقَّق المعلوم فى الخارج-و السمع ذاته و لا- مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدره ذاته و لا مقدور- كما أن الإنسان قادر على القيام فى حال قعوده مع أنه لم يكن متحقِّقا- فلما أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدور»، قال: قلت: فلم يزل الله متحرِّكا؟ قال: فقال: «تعالى الله عن ذلك أن الحركه صفه محدثه بالفعل»، قال: قلت: فلم يزل الله متكِّما؟ قال: فقال: «إنَّ الكلام صفه محدثه ليست بأزليته، كان الله عزَّ وجلَّ و لا متكِّم» (١).

و يستفاد من ذلك أن صفه التكلِّم تكون من الأوصاف الفعلية و المحدثه على الظاهر، و إن أمكن أن تكون للحديث توجيهات فلسفيه.

الجهه الثانيه: فى أن عنوان المتكِّم هل يكون من المشتقات الحقيقيه أو من المشتقات الجعليه؟ التكلِّم يكون من باب تفعيل، لا شكَّ فى تحقُّق الماضى و المضارع و سائر المشتقات له فى هذا الباب، و لكن لم نجد له مصدر ثلاثى مجرد، فإن قيل: هى عباره عن «الكلم» قلنا: إنَّه لو سلَّمناه لا نرى له فى اللغه العربيه فعل ماض و لا مضارع و لا سائر المشتقات، مع أنه ليس بمعنى الكلام بل هو بمعنى الجرح و الجراحه لغه.

و على هذا ما معنى التكلِّم؟ من المعلوم أن معناه إيجاد الكلام، و لفظ الإيجاد يوجب تحقُّق المعنى الاشتقاقي فيه، كما أن لفظ البيع يوجب تحقُّق المعنى الاشتقاقي فى كلمه «اللابن»، فحينئذ يصدق المتكِّم على الله تعالى، كما يصدق على الإنسان بلا فرق بينهما أصلا، إلا أنا نتكلِّم باللسان، و لكنَّه تعالى يوجد

ص: ٤٩٥

الكلام فى موجود آخر بلحاظ عدم جسميته.

و لا- يتوهم أنّ معنى المتكلم هو الكلام؛ إذ ليس للكلام معنى مصدرى بل اسم مصدر، و نعتبر عنه باللغه الفارسيه ب«سخن» فلا يتصور له معنى سوى إيجاد الكلام.

و هذا الجواب موافق لنظر المعتزله و المتكلمين من الإماميه، و قد ذكرنا فى صدر المسأله حكايه نظر بعض أهل التحقيق من أنّ تكلمه تعالى يتحقق من دون واسطه شىء من الأشياء، كتكلمه تعالى مع موسى عليه السلام بدون واسطه، و قد مرّ أيضا ما قال به الإمام الأعظم قدس سره بعد نفى هذه الأقوال: «إنّه تعالى متكلم و القرآن كتابه و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله بالوحى، و أمّا كيفيه الوحى و تكلمه متيا لم يصل إليها فكر البشر إلاّ الأوحى الراسخ فى العلم بقوه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان».

ثمّ قال: يمكن أن نلتزم بالكلام النفسى، و لكنّ أفهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام، فالإعراض عنه أولى.

و لكن ما ذكرناه فى مقام الجواب عن الأشاعره موافقا لظاهر الآيات و الروايات يكفى فى نفى الكلام النفسى، و لا نطيل الكلام فى هذه المقوله أزيد من ذلك.

و لا يخفى أنّ القول بتحقيق الكلام النفسى لا يستلزم أن يكون الطلب و الإراده متغايرين، كما أنّ إنكاره لا يستلزم القول بالاتحاد بينهما، و إن استفيد ذلك من كلام صاحب الكفايه قدس سره - كما أشرنا إليه فى صدر المسأله - و لكنهما بحثان مستقلان: أحدهما: بحث لغوى، و الآخر: كلامى، و لا ارتباط بينهما أصلا. و نحن فرغنا بعون الله من البحث الكلامى.

و أما البحث اللغوي و هو: أن لفظي الطلب و الإرادة هل وضعاً بإزاء مفهوم واحد أو يكون لكل منهما معنى لا يكون للآخر؟ و قد مرّ ما ذكره المحقق الخراساني قدس سرّه من: أنّهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و هما متّحدان في المفهوم و الوجود الحقيقي و الإنشائي و الذهني، غايه الأمر أنّ لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، و لفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، و هذا لا- يوجب المغايره بين اللفظين في المفهوم؛ إذ لا- مانع من أن يكون اللفظان المترادفان متغايرين من حيث الانصراف.

و لكنّ المحقّقين من الاصوليين بعد إنكارهم الكلام النفسى في البحث السابق يقولون بتعدّد مفهوم الطلب و الإرادة، منهم استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدس سرّه (1) حيث قال في الابتداء بعنوان ضابطه كلّيه لما يتعلّق به الإنشاء: إنّ الموجودات على قسمين: الأوّل: ما يكون له وجود حقيقى و واقعى في الخارج، بحيث يكون بإزائه شىء فيه كالإنسان و الحيوان و البياض و نحوها، و هو لا يقبل الإنشاء. الثاني: ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده منشأ انتزاعه، و هو قد ينتزع عن الامور الحقيقيه و الواقعيه كالفوقيه و التحتيه و نحوها و هو أيضا لا- يقبل الإنشاء، و قد ينتزع عن الاعتبار و الإنشائيات كالملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك و هو يقبل الإنشاء، فالمعتبر في المنشأ ألاً- يكون من الامور الواقعيه و لا منتزعا منها، بل كان من الامور الاعتباريه المحضه.

ثمّ قال: إنّ الإرادة من صفات النفس، و الصفات النفسائيه من الامور الحقيقيه و الواقعيه فلا تقبل الوجود الإنشائي، بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلاً

ص: ٤٩٧

للإنشاء؛ إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل، و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلي- كأخذ الطالب من يد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود- فكذلك يحصلان بالتحريك القولي؛ بأن يقول الطالب: اضرب فلانا أو أطلب منك الضرب أو أمرك بكذا-مثلا- فقله: «افعل كذا» بمنزله أخذه من يد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود، فحقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده. نعم الطلب بكلامه معنيّه- أي البعث و التحريك الفعلي و القولي- مبرز و مظهر للإرادة، و ليس معناه اتحاد الطلب و الإراده، بل كان معناه أنّ هاهنا شيئين و أنّ أحدهما مبرز للآخر، فالإرادة صفه قائمه بالنفس، و الطلب عباره عن البعث و التحريك، و هو قد يكون فعليا و قد يكون قوليا. هذا محصل بيان سيدنا الأعظم المرحوم البروجردى.

و فيه: أنّ تعلق الإنشاء بالطلب- سواء تعلق بالبعث و التحريك العملي أو القولي أو مفهوم الطلب- لا يخلو من اشكال، و لا يناسب القاعده المذكوره.

أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك العملي- يعنى هدايه الأمر المأمور نحو المأمور به عملا- فلا- شكّ فى أنّه أمر مبصر و مشاهد، و هو واقعته مسلّمه، فلا ريب فى بطلان هذا الفرض.

و أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك القولي- يعنى صدور الأمر من قبل المولى- فلا- شكّ فى أنّه أيضا واقعته من الواقعيّات الخارجيه، فإنّ واقعته القول بصدور الألفاظ و الكلمات عن الالفاظ و المتكلم، مع أنّ البعث و التحريك القولى هو البعث و التحريك الإنشائي، و المنشأ مع وصف كونه منشأ و قيد المنشئيه قيده لا يعقل أن يكون متعلقا للإنشاء؛ إذ المنشأ متحقق قبل تعلق الإنشاء به، فهو تحصيل للحاصل و تقدّم الشئ على نفسه مع ملاحظه أنّ المنشأ مغاير للإنشاء، بل يتحقق بسبب الإنشاء.

و أما تعلق الإنشاء بالماهية و مفهوم البعث و التحريك مع قطع النظر عن المصداق فهو صحيح كما قال به صاحب الكفاية قدس سرّه، و لكنّه لا- فرق بين الطلب و الإرادة من هذه الناحية، فإذا كان مفهوم الطلب قابلاً لتعلق الإنشاء به فلم لا يكون مفهوم الإرادة قابلاً لتعلق الإنشاء بها؟! فما قال به سيّدنا الاستاذ قدس سرّه ليس قابلاً للمساعدة.

و أحسن المقال فى المقام ما ذكره بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1)، و توضيحه: أنّ الإرادة صفة من الأوصاف النفسانية القائمة بالنفس، و لا بحث فيها، إنّما الكلام فيما وضع له لفظ الطلب و فيما يفهم منه عرفاً، و الطلب لغه: عبارة عن محاوله الشىء و أخذه و التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج، و هذا من الأفعال الاختيارية الصادره عن الإنسان، فهو مبين مع الإرادة، و يؤيدّه الاستعمالات العرفية؛ إذ لا- يقال: طالب المال أو طالب الدنيا أو طالب العلم لمن اشتقاق إليها و أرادها فى افق النفس ما لم يظهر فى الخارج بقول أو فعل، بل يقال لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها، فالطلب مبين للإرادة مفهومها و مصداقاً.

و بالنتيجة الطلب كالإرادة، كان من الامور الواقعيه، و يتحقّق بالسعى فى الخارج للإيصال إلى المطلوب، إلاّ أنّه قد يكون بالمباشرة و قد يكون بالقول، كقول المولى لعبده: «جننى بالماء» فلا- يتعلّق الإنشاء بالطلب أيضاً، و سيأتى إن شاء الله تعالى أنّه ما ينشأ بهيئه «افعل». هذا تمام الكلام فى مسأله الكلام النفسى و اتحاد الطلب و الإرادة، و لا ضروره إلى بيان بحث الجبر و التفويض بعنوان مسأله اصوليه.

ص: ٤٩٩

إشاره

فيما يتعلّق بصيغه الأمر

أى هيئه افعال و ما يشابهها، و فيه مباحث:

المبحث الأول: فى معانى الصيغه

فى معانى الصيغه

أنه ربّما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها، و قد عدّ منها الترجى و التمنى، و التهديد كقوله تعالى: **إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (١)**، و الإنذار و الإهانه كقوله تعالى:

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (٢)، و الاحتقار و التعجيز كقوله تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ (٣)**، و التسخير كقوله تعالى: **كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (٤)** إلى غير ذلك.

و هو كما ترى؛ ضروره أنّ الصيغه لم تستعمل فى واحد منها، بل لم تستعمل

ص: ٥٠١

١-١ (١) فصلت: ٤٠.

٢-٢ (٢) الدخان: ٤٩.

٣-٣ (٣) البقره: ٢٣.

٤-٤ (٤) البقره: ٦٥.

إلّا- فى إنشاء الطلب-أى الطلب الإنشائى فى مقابل الطلب الحقيقى لا إنشاء الطلب؛ إذ الإنشائيه والإخباريه كالأستقلاليه والآليه عن المعنى الاسمى و الحرفى خارجتان عن المعنى المستعمل فيه-إلّا- أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى،و يكون اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى.

و قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك،لا بداع آخر منها،فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشأؤه بها تحديدا مجازا،و هذه غير مستعمله فى التحديد و غيره فلا تغفل.هذا تمام الكلام لصاحب الكفايه قدس سرّه (١).

و لكّنه يصحّ على القول باتّحاد الطلب و الإراده فى جميع المراحل؛ إذ لا- فرق بين أن يقول:مفاد هيئه«افعل»هو إنشاء الطلب أو إنشاء الإراده.

و أمّا على القول بتغايرهما و كونهما واقعتين مستقلّتين:إحدهما قائمه بالنفس و الاخرى عباره عن السعى المشاهد و المحسوس فى الخارج،فلا- يكون كلّ منهما قابلا- للإنشاء،بل لا بدّ من أن يكون المنشأ أمرا اعتباريا،بناء على الضابطه التى حكيناها عن المرحوم البروجردى قدس سرّه،مع أنّه لا- شكّ فى أنّ مفاد هيئه«افعل»هو المعنى الإنشائى،فما الذى ينشأ بصيغه«افعل»بعد ألّا يكون الطلب قابلا للإنشاء؟

و لا بدّ لنا من التحقيق فى هذه المسأله المبتلى بها و الشائعه بين الناس، فنقول:إنّ استعمال هيئه«افعل»قد يكون بداعى البعث و التحريك و تحقّق الأمور به فى الخارج،و قد يكون بسائر الدواعى كالتمنّى و الترجّى و التعجيز

ص:٥٠٢

و أمثال ذلك.

و أمّا إذا كان بداعى البعث و التحريك كقولنا: «جئني بماء» فلا شكّ في تحقّق الواقعيّ النفسانيّ للمستعمل، و هي علاقه و صوله إلى المأمور به و تمكّنه منه، و إن لم تكن بين العلاقه و الأمر ملازمه إلاّ أنّ الأمر كاشف عن تحقّقها في النفس. و لا يخفى أنّ الأمر ليس بعله تامّه لتحقّق المأمور به في الخارج، و لذا لا يوجب العصيان التغيير في ماهيته الأمر و حقيقته.

و قد مرّ في الفصل السابق أنّ البعث و التحريك كما يحصلان بالتحريك العمليّ و التكوينيّ - بأن يأخذ الطالب من المأمور و يجرّه نحو العمل المقصود - كذلك يحصلان بالتحريك القوليّ، و لكن لا يتصوّر العصيان في الأوّل بخلاف الثاني، فإنّ المأمور به قد يتحقّق بعده و قد لا يتحقّق.

إذا عرفت هذه المقدّمه فيستفاد منها أنّ البعث و التحريك على قسمين:

أحدهما: البعث و التحريك الواقعيّ التكوينيّ، و هو لا يكون قابلاً للإنشاء.

و ثانيهما: البعث و التحريك الاعتباريّ و هو ينشأ بصيغته «افعل» و تترتب عليه آثار متعدّده، منها: أنّ العبد إذا وافقه و عمل على مفاده يستحقّ المثوبه، و إلاّ - يستحقّ العقوبه عند العقلاء، كما أنّ الملكيه و الزوجيه بعد إنشائهما يترتب عليهما الآثار، فيتحقّق بواسطه هيئته «افعل» البعث و التحريك الاعتباريّ في عالم الاعتبار.

و يمكن أن يقال: إنّه لا فرق بين هذا القول و ما قال به المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه إلاّ في التعبير و التسميه، فإنّه قائل بأنّ متعلّق الصيغه هو الطلب الإنشائيّ، و عبّر في هذا القول عنه بالبعث و التحريك الاعتباريّ، فالنزاع بينهما لفظيّ.

و جوابه: أنّ الطلب هو السعيّ في الخارج للإيصال إلى المطلوب و لا شكّ في

أنه واقعته من الواقعات المحسوسه، و هو لا يكون قابلا للإنشاء، إلا أن الأمر يوجد مصداقا للطلب بسبب الإنشاء؛ إذ الأمر نوع من الطلب كما مرّ، فنفس إصدار الأمر مصداق للطلب، و لا- بحث فيه، و البحث فى المرحله السابقه عليه، و هى: أن الذى يتعلّق به الإنشاء و الذى ينشأ بصيغته «افعل» ما هما؟ فيكون متعلّق الإنشاء و الطلب القولى هو البعث و التحريك الاعبارى، و هما مغايران للطلب الذى هو أمر واقعى، مع أنه ليس لنا طلب اعبارى أصلا، فلا يمكن تسميه البعث و التحريك بالطلب.

و يؤيّده اختلاف الطلب مع البعث فى المشتقات؛ لأنّ مادّه الطلب لا تحتاج إلى تعدّد الشخص، بخلاف مادّه البعث فإنّها تحتاج إلى شخصين الباعث و المبعوث، بخلاف الطالب كما ترى فى طالب العلم و طالب الدنيا و أمثالهما.

نعم، قد يعبر عن المأمور و المبعوث بالمطلوب منه، و لكن ليس له أساس فى اللغه، بل هو جعل للسهوله فى التعبير.

على أنه لو كان له أساس فهو أقوى شاهد على المغايره بينهما؛ إذ المراد من المطلوب منه هو المبعوث، و المراد من المطلوب هو المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون النزاع مع صاحب الكفايه قدّس سرّه نزاعا لفظيا مع ملاحظه هذه الاختلافات فى المشتقات؟!

و الحاصل: أنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث و التحريك الاعبارى كما اشير إليه فى كلام استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه.

و أمّا إذا كان استعمال الهيئه بدواعى آخر- كالتعجيز و التهديد و التسخير و أمثال ذلك- فلا بأس فى القول بكون المستعمل فيه عباره عن البعث و التحريك الاعبارى فى هذه الموارد أيضا، لكنّه لغرض التعجيز و التسخير

و أمثالهما، كما مرّ في باب المجاز أنّ المجاز ليس التلاعب بالألفاظ، بل المستعمل فيه في الاستعمالات المجازيّة عبارته عن المعنى الحقيقي و الموضوع له، كما قال به السكاكي في خصوص الاستعاره-أى المجاز بعلاقته المشابهة-إلا أنّ المعنى الحقيقي قد يثبت الذهن فيه و لا يتجاوز إلى غيره، و قد يجعل معبرا للتجاوز عنه إلى المصداق الأدعائي.

و من المعلوم أنّ الاستعمالات المجازيّة إذا كانت بهذه الكيفيّة تكون جامعها للمحسنات البيانيّة، بخلاف ما قال به المشهور، كقول الشاعر:

قامت تظّلني و من عجب شمش تظّلني عن شمس

فإنّ التعجّب من أنّ الشمس كيف تكون حائله بينه و بين الشمس، و لا معنى للتعجّب إذا كان المراد من الشمس معشوقته و هذا نظر ابتكره الشيخ محمّد رضا الأصفهاني صاحب كتاب وقايه الأذهان استاذ الإمام قدّس سرّهما.

كذلك في صيغته «افعل» فإنّها وضعت للبعث و التحريك الاعتباري، أمّا إذا كان استعمالها بداعي تحقّق المبعوث إليه في الخارج يكون الاستعمال على نحو الحقيقة، و أمّا إذا كان بدواعي آخر كالتعجيز و التسخير و التمنيّ و الترجّي، مثل قول امرئ القيس:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

فيكون الاستعمال فيها على نحو المجاز، و لكنّ المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي جاوزنا عنه إلى هذه الأغراض.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر بحثا لدفع المشكله القرآنيّه؛ بأنّا نرى في القرآن استعمال أدوات الاستفهام و التمنيّ و الترجّي، كقوله تعالى: وَ مَا تَلْكُكَ

ص: ٥٥٥

بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى (١)، و كقوله تعالى: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢) يَهْتَدُونَ (٣) و أمثال ذلك، مع أن ثبوت هذه المعانى مستلزم للجهل و العجز المستحيلين فى حقّه تعالى.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الجواب عنها: إنّ المستحيل فى حقّه تعالى هو الاستفهام و التمنى و الترجى الحقيقى دون إنشائها الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإنشائية الإيقاعيه أيضا، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبّه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

و أمّا حلّ الإشكال على المبنى الذى ذكرناه فإنّ أدوات الاستفهام و التمنى و الترجى استعملت فى معانيها الحقيقيه فى جميع الموارد، إلّا أنّ لاستعمالها فى مورد الجاهل و العاجز و الاستعمالات الحقيقيه خصوصيه، و هى خصوصيه الثبوت و البقاء فى معانيها الحقيقيه، بخلاف استعمالها فى مورد العالم و القادر و الاستعمالات المجازيه؛ إذا المعانى الحقيقيه فى هذا المورد تكون بمنزله المعبر عن الأغراض الأصليه. و يؤيّده ما مرّ منا من أنّ الإنشاء لا يتعلّق بامور واقعيه، و لا شكّ فى أنّ الاستفهام و التمنى و الترجى تكون من الامور الواقعيه.

ص: ٥٠٦

١- ١) طه: ١٧.

٢- ٢) البقره: ٢١.

٣- ٣) الأنبياء: ٣١.

المبحث الثاني: في أنّ الصيغه هل هي حقيقه في الوجود أو الندب

في أنّ الصيغه هل هي حقيقه في الوجود أو الندب

أو في المشترك بينهما؟

و ذكروا في ذلك وجوه بل أقوال، ولا بدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر امور:

الأول: أنّه قد تقدّم في مقام الفرق بين الوجود و الاستحباب أنّ التغاير بينهما يكون بالشده و الضعف، و لكن بعد أن تحقّق أنّ الطلب أجنبيّ عن مفاد هيئه «افعل» لا بدّ من القول بأنّ للبعث و التحريك الاعتبارى مرتبتين:

إحدهما: المرتبه الشديده و هي الوجود، و الثانيه: المرتبه الضعيفه و هي الاستحباب.

الثاني: أنّه لا شكّ في تحقّق المراتب للبعث و التحريك الحقيقى و الواقعى، فإنّه قد يقع مع كمال الشده و السرعه و القوه، و قد يقع بدون ذلك، فلا يكون له مرتبه واحده كما يشهد عليه الوجدان، و هكذا لا شكّ في تحقّق المراتب الشديده و الضعيفه للإيراده- أى صفه الواقعيّه القائمه بالنفس- فإن كان مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه من تعريفها- بأنّها عبارته عن الشوق المؤكّد المستتبع

ص: ٥٠٧

لتحريك العضلات نحو المراد-أنه ليس لها سوى المرتبه الواحده فهو مخالف لما نحسه و نراه بالوجدان،إلا أن يلتزم بتحقق
المراتب للشوق المؤكّد من التأكّد الضعيف و الشديد.

و أما الكاشف عن شدّه الإراده و ضعفها فقد يكون ما يتحقّق بعد تحقّقها فى النفس من الأعمال و الأفعال،فإنّ بين إرادته نجاه
الغريق مغايره و إرادته إصلاح اللّحيه-مثلا-فرق واضح؛إذ الاولى لا- تكون قابله للزوال بل تجرّ المرید بالشدّه و السرعه نحو
المراد،بخلاف الثانى،و قد تكون عوامل دخيله فى تكوين الإراده،و المهمّ منها مقدار إدراك المرید أهمّيّه المراد و
عظمته،فكلّما كان إدراك الأهمّيّه أقوى تكون إرادته الإيصال إليه أقوى،فإنّنا نعبد الله تعالى عن إرادته-مثلا-و الأئمّه عليهم
السّلام أيضا يعبدون الله تعالى عن إرادته،و لكن بين إرادتنا و إرادتهم عليهم السّلام بالنسبه إلى تحقّق العباده فى الخارج فرق
واضح؛للفرق بين إدراكنا و إدراكهم عليهم السّلام عن عظمته تعالى و أهمّيّه عبادته تعالى.

و من هنا نشير بالمناسبه إلى مسأله العصمه،فإنّ المعصوم لا- يمكن صدور المعصيه منه مع أنّه قادر على فعلها.و من عوامل
العصمه الإدراك الكامل و العلم المحيط بالنسبه إلى قبح المعاصى و شناعتها،فالأئمّه عليهم السّلام بلحاظ علمهم بالآثار و
عواقب المعاصى و المحرّمات كانوا معصومين منها،مع أنّهم ليسوا مجبورين على تركها،كما أنّ العصمه تتحقّق لأكثر المتشرّعه
بالنسبه إلى بعض المعاصى-مثل كشف العوره فى المألأ- العامّ و الزنا مع المحارم-بلحاظ علمهم بشناعتها مع قدرتهم على
فعلها.

الثالث:أنّ كلّ فعل اختيارى بمعنى الأعمّ يدلّ بدلاله عقليّه على وجود الإراده فى النفس،فالقول أيضا فعل اختيارى للقائل و
كاشف عن الإراده

و مسبوق بها، ولا بدّ لكلّ إرادته من المبادئ و المقدمّات و من العناية الإلهيّة إهداء خلاقية إرادته إلى نفس الإنسان، فإنّه إذا تكلم ساعه لا بدّ له من إرادته كلّ واحد من الألفاظ و إرادته معناه و هيئته و تركيبه مع لفظ آخر، و كلّ ذلك يتحقّق سريعاً بلحاظ خلاقية النفس، فيكون صدور هيئته «افعل» عن المولى فعلاً اختياريّاً له و مسبقاً بالإرادة.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل المسألة، و أنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث و التحريك الوجوبى، أو الأعمّ منه و من الندبى، أو وضعت لكليهما بنحو الاشتراك اللفظى.

و استدللّ للأوّل بوجوده: الأوّل: التبادر، قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه.

الثانى: الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال.

الثالث: الاستفاده من الإطلاق و مقدمّات الحكمه، و أنّ نتيجة الإطلاق الحمل على الوجوب، فإنّه عبارته عن البعث و التحريك الاعتبارى بدون قيد زائد، بخلاف الندب، كما مرّ عن المحقّق العراقى قدّس سرّه فى مادّه الأمر.

الرابع: أنّ هيئته «افعل» كانت إماره عقلائيّه لكونها مسبوقه بالإرادته الحتميّه التى لا يرضى المولى بمخالفتها، و هذا معنى الوجوب.

الخامس: أنّ صدور هيئته «افعل» من قبل المولى حجّه تامّه على الوجوب بحكم العقل و العقلاء، فلا بدّ من إجابته بالإطاعه و الامتثال.

و أمّا التبادر فنبحث فيه فى مقامين: أحدهما: مقام الثبوت، و الآخر مقام الإثبات، فنقول: هل يمكن وضع هيئته «افعل» فى مقام الوضع للبعث

ص: ٥٠٩

والتحريك الوجوبى أم لا؟ ويستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) الاستحاله إلا فى بعض الصور، ولكن لا بد لنا من ذكر مقدمه توضيحا لكلامه قدس سرّه، وهى:

أنّه قد مرّ فى باب الحروف أنّ الوضع فى الحروف عامّ، وأمّا الموضوع له والمستعمل فيه فكانا خاصّين فيها، بخلاف ما قاله به صاحب الكفايه قدس سرّه من أنّ كلّ واحد من المستعمل فيه و الموضوع له فيها كالوضع عامّ، و قلنا: إنّ هذا من المشترك اللفظى الذى يكون اللفظ الواحد لمعانى لا تعدّ و لا تحصى، فكلمه «من» وضعت لمصاديق الابتداء لا لمفهومه الكلى، و مرّ أيضا أنّ المعانى الحرفيه واقعيّات محتاجه إلى شيئين، و كان مقام وجودها أدنى من مقام وجود الأ-عراض، و لكنّ الحروف على قسمين: أحدهما: الحكائيّه مثل «من» و «إلى» و «فى»، و ثانيهما: الإيجاديّه مثل «واو القسم» و «ياء النداء» و كما أنّ الحروف الحكائيّه لا تحكى إلا- عن المعانى الجزئيه كذلك الحروف الإيجاديّه لا- يوجد بها إلا- المعانى الجزئيه. و يلحق بالحروف فى خصوصيه المعنى و جزئيه و سائر أحكام الهيئات، و هى أيضا على قسمين: الحكائيّه كهيه فعل الماضى و الإيجاديّه كهيه «افعل»، فعلى هذا وضعت هيئه «افعل» لمصاديق البعث و التحريك الاعتبارى لا لمفهومه الكلى، و معلوم أنّ مفاد هيئه «افعل» متقوم بشيئين- أى الباعث و المبعوث- فتعامل معها معامله الحروف.

ثمّ قال الإمام قدس سرّه بعد ما عرفت من المقدمه: إنّ هيئه «افعل» لو دلّت على الوجوب بالدلاله الوضعيه يتصوّر لها ثلاث صور: إحداها: أن يقيد البعث و التحريك الاعتبارى بمفهوم الإراده الحتميه، و هو مستحيل، فإنّك عرفت أنّ

ص: ٥١٠

مفاد الهيئه جزئى فكيف يمكن تقييد المعنى الجزئى بالمفهوم الكلى؟! و الثانى: أن يقيد البعث و التحريك الاعتبارى بوجود و مصداق الإراده الحتميه، و هو أيضا مستحيل، فإنه تقييد المعلول بعلة؛ إذ البعث و التحريك معلول للإراداه و لو بمراتب، فلو تقييد البعث بوجوده الخارجى بوجود الإراده الحتميه لزم كون المتقدم متأخرا أو المتأخر متقدما.

نعم، هناك تصوير آخر و إن كان يدفع به الاستحاله فى مقام الثبوت، إلا أن التبادر و التفاهم فى مقام الإثبات على خلافه، فإنه قد مرّ أنفا أن الوضع فى باب الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ بأنّ الواضع حين الوضع يتصوّر معنى عاميا كليا فيضع اللفظ لمصدايقه. إنما الكلام فى أنّ هذا المعنى العامّ الكلى المتصوّر هل يكون معنى حرفيا حتى يكون جامعا ذاتيا للمصدايق أو يكون معنى اسميا حتى يكون جامعا عرضيا لها؟ و لا- بدّ من القول بكونه معنى اسميا؛ لأنّ تصوّر هذا المفهوم العامّ لا يحتاج إلى شيئين، مع أنّ المعنى الحرفى الجزئى لا- يقبل الجامعيه، فيكون هذا المعنى العامّ معنى اسميا و جامعا عرضيا للمعانى الحرفيه، فيتصوّر الواضع حين الوضع معنى كليا اسميا بعنوان جامع عرضى للمعانى الحرفيه، و هكذا فى باب هيئه «افعل» يتصوّر الواضع مفهوم الكلى للبعث و التحريك الاعتبارى و وضع الهيئه لمصدايقه، فإذا كان المتصوّر أمرا كليا فلا- إشكال فى تقييده، فالمتصوّر عبارته عن البعث و التحريك الاعتبارى الناشئ من الإراده الجدّيه و الحتميه، فالكلى قد قيّد بكلى آخر، و لا استحاله فى مقام الثبوت، و لكنّ المتبادر من الهيئه لدى العرف فى مقام الإثبات هو كلى البعث و التحريك الاعتبارى لا المقيّد. هذا تمام كلام الإمام قدّس سرّه مع توضيحه.

و لكن يستفاد من كلامه قدّس سرّه صدرا و ذيلا ما لا يكون قابلا للالتزام، و هو أنّ

البعث و التحريك فى نفسه لا- ينقسم إلى قسمين، بل الانقسام يكون باعتبار المنشأ و العله؛ بأن الإراده إن كانت قويه و شديده يكون البعث و التحريك وجوبيا،و إن كانت ضعيفه يكون البعث و التحريك استحبابيا،مع أنّ ماهية البعث و التحريك الاعتبارى تنقسم إلى قسمين مع قطع النظر عن المنشأ و العله، كما أنّ البعث و التحريك التكويني و الخارجى يكون كذلك.

على أنّ وجود الاختلاف و الانقسام فى المنشأ و العله لا يدلّ على عدمه فى المعلول.

و يؤيده أنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم و إلّا عاقبتك»، و إمّا إذا قال:

«و إن شئت اشتر الخبز» فلا شكّ فى أنّ العرف و العقلاء يفهمون منهما نوعان من البعث و التحريك بدون الالتفات إلى المنشأ و العله، فالبعث و التحريك الاعتبارى كالإراداه ينقسم إلى قسمين، و حينئذ لا يبعد ادّعاء تبادل نوع واحد من البعث و التحريك الاعتبارى من الهيئه فى مقام الإثبات.

فالحقّ فى مقام الثبوت مع استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه، و أمّا فى مقام الإثبات فمع المحقق الخراسانى قدّس سرّه، فإذا كان البعث و التحريك منقسما إلى قسمين لا يبعد القول: بأنّ المتبادر من الهيئه هى المرتبه الشديده من البعث و التحريك. هذا تمام الكلام فى مسأله التبادر.

و أمّا دعوى الانصراف الناشئ من كثره استعمال اللفظ فى معنى و تحقّق الارتباط و الاستثناس بين اللفظ و المعنى بحيث ينسب هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ فيدعى فى المقام أنّ هيئه «افعل» كثير ما استعملت فى الوجوب و هو يوجب الانصراف إليه فى جميع الموارد هل هو صحيح أم لا؟

و كان لصاحب المعالم قدّس سرّه (1) كلام يوجب التزلزل فى الانصراف، و هو أنّه بعد

ص: ٥١٢

إقامه الأدله لكونها حقيقه فى الوجوب قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه عليهم السّلام أنّ استعمال صيغه الأمر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرّجح الخارجى، فيشكل التعلّق و التمسك فى إثبات وجوب الأمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السّلام.

و الحاصل: أنّ المجاز الراجح و المشهور يوجب التقدّم على المعنى الحقيقى، و لا أقلّ من التوقّف و عدم الحمل على خصوص أحدهما، فهذا الادّعاء معارض لادّعاء الانصراف إلى الوجوب.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى مقام جواب صاحب المعالم: إنّ كثره الاستعمال فى الندب فى الكتاب و السنّه و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حملة عليه؛ لكثرة استعماله فى الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال و إن كثر فيه إلاّ أنّه كان مع القرينه المصحوبه، و كثره الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقّف، على الخلاف فى المجاز المشهور. فلذا دعوى الانصراف إلى الندب بعنوان المجاز المشهور غير صحيح.

و التحقيق: أنّ هذا يكفى فى مقام جواب صاحب المعالم قدّس سرّه، و لكن لا - يثبت به ادّعاء الانصراف إلى الوجوب كما لا يخفى. فلا دليل لهذا الادّعاء.

و أمّا الاستفاده من مقدّمات الحكمه كما مرّ تفصيله فى مادّه الأمر عن المحقّق العراقى قدّس سرّه (2) بأنّ المولى إذا كان فى مقام البيان لا فى مقام الإجمال أو الإهمال و لم ينصب قرينه على الندب و لم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب فلا بدّ من حمل

ص: ٥١٣

١-١) كفايه الاصول ١:١٠٤.

٢-٢) نهايه الأفكار ١:١٦٠-١٦٣.

الهيئة على الوجوب، فإنّ الوجوب عبارة عن الطلب فقط، و لا يحتاج إلى قيد و مؤونه زائده، بخلاف الندب فإنّه عبارة عن الطلب أو البعث و التحريك مع قيد زائد و هو الإذن في الترك، فيستفاد من مقدّمات الحكمه الإطلاق، و نتيجته الحمل على الوجوب، كما أنّ نتيجته الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه في مثل «اعتق رقبه» هو الحمل على مطلق الرقبه، و عدم دخاله قيد الإيمان فيها.

و جوابه: أوّلاً- ما ذكرناه في بحث مادّه الأمر، و هو أنّه لا يعقل أن يكون القسم عين المقسم، فإذا كان الطلب أو البعث و التحريك مقسما للوجوب و الندب، فلا يعقل أن يكون أحد القسمين- أى الوجوب مثل البعث و التحريك- مقسما، بلا قيد زائد، بل لا بدّ في كلّ قسم من خصوصيّة زائده على المقسم.

و ثانياً: أنّ نتيجته الإطلاق- في مثل اعتق رقبه- و هو الحمل على الموضوع له و ماهيّة الرقبه بعد القطع بأنّ الموضوع له هو مطلق الرقبه بدون دخاله قيد الإيمان فيه أصلاً، و أمّا جريان مقدّمات الحكمه في هيئته «افعل» فمتفرّع على عدم قبول التبادر و الانصراف، و إلّا- لا- مجال للتمسّك بالإطلاق، فإنّ التبادر و الانصراف قرينتان للتقييد بالوجوب، و هكذا متفرّع على إحراز الموضوع له قبل التمسّك بالإطلاق، و إلّا لا مجال للتمسّك به، فلا بدّ من القول بأنّ الموضوع له هو مطلق البعث و التحريك، و أنّ هيئته «افعل» وضعت لمطلق البعث و التحريك، فنتيجته الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه هو الحمل على مطلق البعث و التحريك- أى القدر المشترك- لا الحمل على الوجوب.

و معلوم أنّه لا- إجمال هنا، كما أنّه لا إجمال فيما إذا قلنا بالمشترك المعنوي، و وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين، فهذا الاستدلال أيضا ليس بتام.

و أما الاستفادة من نفس الاستعمال؛ بأن له كاشفيته عقلائية و أماريه عرفيه لكونه ناشئا عن الإراده الحتميه، فلا محاله يكون مفادها البعث و التحريك الوجوبى.

و فيه: أولا: أن هذا ادعاء بلا دليل.

و ثانيا: أن الكاشفيته العقلائية و الأماريه العرفيه متفرعه على ثبوت وضعها للبعث و التحريك الوجوبى بأدله آخر كالتبادر و الانصراف؛ إذ لا معنى لها بدون منشأ وضعى أو انصرافى، و حينئذ لا تصل النوبه إلى هذا الوجه، بل يثبت المدعى قبل التمسك به، فهذا يرجع إلى التبادر و الانصراف، و أميا مع إنكار أدله آخر- كما هو المفروض- لا يكون منشأ للكشف المذكور، فإن مفاد الهيئه- أى مطلق البعث و التحريك- يناسب الإراده الحتميه و غيرها، فلا- دلالة لصدور هيئه «افعل» على أن مفادها هو البعث و التحريك الوجوبى.

نعم تحقّق هنا دلالة عقليه اخرى، و هى أن صدور كلّ فعل اختيارى عن الإنسان يدلّ بدلاله عقليه على كونه مسبوقا بالإراداه.

قلت: نعم هو مسبوق بنفس الإراده، لا الإراده الحتميه، و معلوم أن بين الإرادتين فرق من حيث المراد، فإن هذه الإراده متعلّقه بنفس هذا الفعل الاختيارى و هو صدور الكلام منه، و أما الإراده الحتميه فمتعلّقه بتحقيق المأمور به فى الخارج من المأمور، فالكاشفيته متحقّقه بالنسبه إلى إراداه صدور هيئه «افعل»، و هى متغايره مع الإراده الحتميه المتعلّقه بتحقيق المأمور به من العبد، فهذا الطريق أيضا ليس بتام.

و أميا الوجه الأخير الذى اختاره استاذنا السيّد الإمام و الاستاذ الأعظم المرحوم البروجردى قدّس سرهما فتوضيحه: أن العقل يحكم بلزوم إطاعه الأوامر

الصادر من المولى، وأن صدور هيئته «افعل» من قبل المولى حججه على العبد التي لا يقبل معها عذره من احتمال كونها صادرة عن الإرادة الغير الحتميه أو ناشئا عن المصلحه الغير الملزمه؛ إذ العقل يحكم بأن بعث المولى لا يترك بغير جواب، فتمام الموضوع لحكم العقل و العقلاء بوجوب الطاعه و الامتثال هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

و قال المرحوم البروجردى قدس سره (1): بل يمكن أن يقال: إنَّ الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه على تركها، و أنه معنى لا- يلائمه الإذن فى الترك بل ينافيه؛ لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

و حينئذ يجب أن يقال: إن الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا تكون مستعمله فى الطلب البعثى إلا بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل، و ببالى أن صاحب القوانين (2) أيضا اختار هذا المعنى فقال: إن الأوامر الندبيه كلها للإرشاد. و هو كلام جيد.

و فيه: أولاً- أن هذا الوجه متفرع على إنكار الوجوه السابقه، و حاصله: أن الوجوب اخذ فى ماهيته البعث، و لذا لا يلائم الإذن فى الترك حتى من قبل المولى. و الإشكال أنه لا- شك فى أن مفاد هيئته «افعل» هو البعث و التحريك الاعتبارى، فإذا كان البعث مستلزماً للوجوب، فالمتبادر من الهيئه هو البعث و التحريك الوجوبى و لا- تصل النوبه إلى هذا الوجه، فإن البعث لا- يكون إلا وجوباً على هذا المبني.

ص: ٥١٤

١- ١) نهاية الاصول ١٠٣: ١-١٠٤.

٢- ٢) قوانين الاصول ٨٤: ١.

و ثانياً: أنّ الإمام قدّس سرّه صرّح بجواز الترخيص فى الترك من قبل المولى، فهيهته «افعل» عنده تجتمع مع الإذن فى الترك، و كذا تجتمع مع التهديد على الترك و المنع منه، فإذا كانت الهيهته معرّاه من كلا القيدىن فما الدليل و الملاك على الحمل على القسم الثانى؟ و أنّ المراد منها هو البعث و التحريك الوجوبى حتّى يحتاج إلى الجواب بالامثال و الإطاعه، فلا يمكن المساعده على هذا الوجه أيضاً، فلا يبقى دليل سوى التبادر للدلاله على الوجوب.

ص: ٥١٧

دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب

إننا نرى في كثير من الروايات بيان الحكم بصورة الجملة الخبرية المضارعية كقوله عليه السلام في جواب السائل: «يعيد صلاته و يغسل ثوبه و يتوضأ» (١)، و أمّا استعمال الجملة الخبرية الماضوية في هذا المقام فليس إلا فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السلام: «من تكلم في صلاته أعاد»، و إنما البحث و الكلام في أنه بعد المفروغية من عدم حملها على المعنى الحقيقي، أي الحكاية عن وقوع النسبة في المضارع أو تحققها في الماضي فهل تدلّ على الوجوب أم لا؟

قال المحقق الخراساني قدس سرّه (٢): الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة، و لكنّه لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن

ص: ٥١٩

١- (١) الوسائل ٤٧٩، ٤٧٧، ٤٦٦، ٤٦٥ و ٤٨٢، الباب ٤٢، ٤١، ٣٧ و ٤٤ من أبواب النجاسات.

٢- (٢) كفاية الاصول ١٠٤: ١.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّه كيف تكون الجمل الخبريّة مستعمله في معناها الإخباري دون الإنشائي، مع أنّه مستلزم للكذب غالباً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

و أجاب عنه بقوله: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام لا لداعي البعث؛ إذ كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب؟! و لو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و إنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد و إن كان له رماد كثير، فيكون الطلب بصوره الخير في مقام التأكيد أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائية، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

فأثبت قدس سرّه إلى هنا أظهريّة الجمل في الوجوب، ثمّ أقام دليلاً لظهورها فيه.

و توضيحه: أنّ مقدّمات الحكمه تقتضى حلمها على الوجوب؛ إذ المفروض أنّ الإمام عليه السّلام حين سأله زواره كان في مقام البيان لا في مقام الإهمال و الإجمال، و لم ينصب قرينه على النذب، فاستفاد زواره من جملة «يعيد صلاته» الوجوب، بقرينه سؤاله عن مسأله اخرى و لشدّه مناسبه الإخبار بالوقوع مع الوجوب، و تلك النكته إن لم تكن موجبه لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبه لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده. هذا تمام كلام صاحب الكفايه قدس سرّه في مقابل القول بالتوقّف و إنكار أصل الظهور، و أنّ استعمالها في الإنشاء-سواء كان وجوبياً أو استحباتياً-مجاز، و لا يحمل بدون القرينه على الوجوب.

و لكن لا- بدّ لنا من ملا-حظه الوجوه التي حكيناها لإثبات ظهور الهيئه في الوجوب، و الوجه الأ-خير منها ما اختاره الإمام و البروجردى قدّس سرّهما، و خلاصته:

أنّ صدور الأمر و إقامة الحجّه من المولى يحتاج إلى الجواب بالامتثال و الإطاعه، و يترتّب على مخالفتها استحقاق العقوبه بحكم العقل، و هذا معنى الوجوب، فإن اخترنا هذا المسلك هاهنا فهل هو منحصر بالحجّه الصادره بصوره هيئه «افعل» أو الأعمّ منها و من الحجّه الصادره بصوره الجمله الخبريّه؟ لا شكّ في أنّ الأساس و الملاك في هذا الوجه هو ثبوت الحجّه من المولى و صدورها منه، و لا دخل لكيفيته صدورها فيه بعد القطع بأنّ الإمام عليه السّلام كان في مقام بيان الحكم، و صدور الجمل عنه عليه السّلام لا يكون في مقام الإخبار، بل كان في مقام الإنشاء، فلا- شكّ في حجّيتها، بل قد يكون صدور الحجّه من المولى بالإشاره المفهمه، فالحجّه تامّه مع أنّها لم تصدر بالقول.

و بالنتيجه: أنّ الجمل الخبريّه- مثل هيئه «افعل»- ظاهره في الوجوب، و يكون كلاهما من حيث الظهور في رتبه واحده، و لا أظهريّه لأحدهما على الآخر، و لا- فرق بينهما من حيث الظهور، إلّا- أنّ الوجوب كان معنى حقيقيّا لهيئه «افعل» و معنى مجازيّا للجمل الخبريّه، فيكون المستعمل فيه في جميع الجمل الخبريّه، سواء استعملت في مقام الإخبار أو الإنشاء هو ثبوت النسبه بين الفعل و فاعله، إلّا- أنّها إذا استعملت في مقام الإخبار يثبت المستعمل في المعنى الحقيقي، و إذا استعملت في مقام إنشاء الحكم بداعى البعث و التحريك يتجاوز عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

و إذا ثبت ظهور الهيئه في الوجوب بالتبادر- كما هو المختار- فلا ريب في انحصار التبادر بهيئه «افعل» و أشباهها، و حينئذ لا بدّ من القول بأنّ التبادر في

هيئه «افعل» يدلّ على شيئين: أحدهما: أنّها ظاهره فى الوجوب، و ثانيهما: أنّها وضعت للبعث و التحريك الوجوبى، و لكن فى الجمل الخبريّه نحن بصدد إثبات الظهور فقط، و هو أعمّ من الحقيقه؛ إذ لا شكّ فى جريان أصاله الظهور فى الاستعمالات الحقيقيه و المجازيّه، فيستفاد ظهورها فى الوجوب-بعد القطع بعدم جريان التبادر فيها-من نفس الروايات؛ بأنّ محطّ النظر و محور سؤال الراوى يشهد على ذلك، فإنّ زواره-مثلا-قال: قلت له عليه السّلام: أصاب ثوبى دم رعا ف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أنّ أصيب له الماء، فحضرت الصلاه و نسيت أنّ بثوبى شيئا و صلّيت، ثمّ إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السّلام: «تغسله و تعيد الصلاه...» (١).

و معلوم أنّه لا- يتوهم أحد أنّ زواره سئل عن استحباب الإعادة و عدمه، بل العرف يستفيد أنّه سئل عن وجوب الإعادة و عدمه، فتحمل جملة «تعيد الصلاه»-لمطابقه الجواب مع السؤال-على الوجوب، و الغرض من هذا التعبير أنّ الإمام عليه السّلام لمّا كان فى مقام البعث فالمناسب له الإتيان بما يؤكّد، و حيث إنّ الإخبار بالوقوع يدلّ على شدّه الطلب و الاهتمام بالمطلوب و إرادته إيجاد بحيث لا يرضى بتركه، و لذا أخبر بوقوع المطلوب و أتى بالجملة الخبريّه.

هذا ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و استفاد من كلام الإمام قدّس سرّه (٢) أنّ البعث و التحريك فى الجمل الخبريّه متضمّن للتشويق بلسان الإخبار، فقول الوالد لولده: ولدى يصلّى أو يقرأ

ص: ٥٢٢

١- (١) الوسائل ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١: ١٤٥.

القرآن أو يحفظ مقام أبيه لا يريد منها إلا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه و صدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله و رشده و تمييزه.

و ببالى مع قطع النظر عن التتبع أنّ السائل و الراوى إذا كان عالما بالضوابط و الاصول فى الأحكام-بحيث إن لاحظ بدقّه يعلم الحكم بنفسه، و لكنّه مع عدم الدقّه فى المسأله يسأل حكمها من الإمام عليه السّلام- فيعبّر الإمام عليه السّلام فى مقام الجواب بالجمال الخبريّه، كما فى سؤال زراره الإمام عليه السّلام فى الحديث المذكور.

و أمّا إذا كان الراوى جاهلا محضا فيعبّر بصوره هيئه «افعل»، مثل:

قوله عليه السّلام: «صلّ صلاه الجمعة» و لكنّه يحتاج إلى التتبع و الدقّه فى الروايات، و أمّا أصل ظهور الجمال الخبريّه فى الوجوب فليس قابلا للإنكار كما مرّ تفصيله.

و ذكر استاذنا المرحوم السيد البروجردى قدّس سرّه (1) شبهه مهمّه فى ذيل البحث، و هى: أنّ الأوامر و النواهي الصادره عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام على قسمين:

القسم الأوّل: ما صدر عنهم فى مقام إظهار السلطنه و إعمال المولويّه، نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّه بالنسبه إلى عبيدهم، مثل جميع ما صدر عنهم عليهم السّلام فى الجهاد و ميادين القتال، بل كان ما أمروا به عبيدهم و أصحابهم فى الامور الدنيويّه و نحوها، كبيع شىء لهم و عماره بناء و مبارزه زيد مثلا.

القسم الثانى: ما صدر عنهم عليهم السّلام فى مقام التبليغ و الإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلّ» أو «اغتسل للجمعه و الجنابه» أو نحوهما ممّا لم يكن المقصود منها إعمال المولويّه، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه فى الأحكام الشرعيّه بالنسبه إلى مقلّديه.

ص: ٥٢٣

أمّا القسم الأوّل فهو و إن كان ظاهراً في الوجوب و لكنّه نادر جدّاً بالنسبه إلى القسم الثاني الذي هو العمده في أوامرههم و نواهيهم، و هو محلّ الابتلاء أيضاً.

و أمّا القسم الثاني فلما لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولويّه بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب و الندب تابعه للمرشد إليه-أعنى ما حكم الله بها-و ليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويّاً، فتأمل جيّداً.

و حاصله: أنّ الأمر إذا كان مولويّاً فهو ظاهر في الوجوب بأيّ نحو صدر، و أمّا إذا كان إرشاديّاً فلا يكون ظاهراً فيه، و إن صدر بهيئته «افعل» فإنّه تابع للمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، فالأوامر الصادره عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام لا تكون مولويّه؛ لأنّ الأمر المولوي هو الأمر الصادر عن المولى بما أنّه أمر و مقنّن و من شأنه إصدار الأمر، و هو الله تعالى فقط.

و لكنّ هذا الإشكال قابل للجواب؛ بأننا سلّمنا أنّ أوامر النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام إمّا مولويّه-مثل أمره صلّى الله عليه و آله بقلع نخله سمره بن جندب و رميها إليه (1)-و إمّا إرشاديّه كقولهم عليهم السّلام: «اغتسل للجنابه» أو «تعيد الصلاه» و أمثال ذلك، و الأوامر الإرشاديّه تابعه لمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، إلّا أنّ الأوامر الإرشاديّه اخذت في ماهيتها الإرشاديّه، مثل: أمر الطبيب للمريض بشرب الدواء، فإنّ معناه أنّ طريق التخلّص من المرض هو الاستفاده من المعجون الكذائي، و معلوم أنّه ليس لهذا الأمر المولويّه و الإلزام و إن صدر بهيئته

ص: ٥٢٤

«افعل»، بخلاف أمر الفقيه للمقلد، فإنّ ماهيّة هذا الأمر و حقيقته مغايره لحقيقه أمر الطيب؛ لأنّ معنى قوله: «اغتسل للجنابه» أنّي أظنّ حسب اجتهادى و ما أدّى إليه اجتهادى أنّ الله تعالى حكم بوجوب غسل الجنابه، و هكذا أمر النّبىّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام -بصلاه الجمعه- مثلاً -معناه أنّا نعلم أنّ الله تعالى أوجب صلاه الجمعه، فحقيقه هذه الأوامر أوامر مولويّه تبعيّه كالأمر الصادر عن الوكيل.

و يشهد على ذلك ما ذكره المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) فى مقدّمه كتاب جامع أحاديث الشيعه: من أنّ الأئمّه عليهم السّلام كان عندهم كتاب مدوّن يأملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و خطّ علىّ بن أبى طالب عليه السّلام و فيه جميع سنن رسول الله صلّى الله عليه و آله و ما أمر الله بتبليغه إلى امّته من المعارف الإلهيّة و الأحكام الدينيه، ثمّ ذكر روايات متعدده لتأييد ذلك و استفاد منها: أنّ ما عند الأئمّه عليهم السّلام من علم الحلال و الحرام و الشرائع و الأحكام نزل به جبرئيل عليه السّلام و أخذوه من رسول الله صلّى الله عليه و آله، فتحرم على الامّه مخالفتهم فى الحكم و الفتوى؛ لأنّ ما عندهم أوثق ممّا عند غيرهم، فكلّ ما قال به الأئمّه عليهم السّلام أحاديث مسنده إلى الله تعالى و إن لم يذكروا السند كثيرا، فأوامرهم أوامر مولويّه ظاهره فى الوجوب، مثل أوامر البارى تعالى.

ص: ٥٢٥

في الواجب التعبدي والتوصلّي

قال المحقق الخراساني قدس سرّه (١): إنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلّيًا فيجزى إتيانه مطلقًا و لو بدون قصد القربه أو لا؟ فلا- بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعيّدّيته و توصلّيته إلى الأصل. و لا- بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمات: إحداهما: الوجوب التوصلّي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بدّ في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرّبًا به منه تعالى... الخ.

توضيح ذلك: أنّه متى احرز أنّ هذا الشيء واجب و لكن لا نعلم أنّ وجوبه من قبيل الواجب التعبدي أو التوصلّي، فهل يمكن بعد اليأس من الدليل التمسك بالإطلاق اللفظي أو المقامي لنفي التعيّدّيّه أم لا؟ و على الثاني هل يقتضى الأصل العملي البراهه عن التعيّدّيّه أو يقتضى الاشتغال؟ ثمّ ذكر مسائل مثل الواجب التعبدي و التوصلّي و افتراق أحدهما عن الآخر بعنوان المقدّمه.

ص: ٥٢٧

و لكنّ التحقيق: أنّ جعله مسأله الشكّ فى التعبدية و التوضيحية أصلا و عنوانا للبحث، و سائر المسائل فرعا و مقدّمه لهذه المسأله، ممّا لا وجه له، فإنّ جميع المسائل المبحوث عنها تحت هذا العنوان تكون من المسائل المهمّة، و لا يكون لإحداها عنوان الأصاله و للاخرى عنوان الفرعيّه كما لا يخفى. و نحن نبحثها بعون الله تعالى بحسب الترتيب للتفصّي عن الإشكال:

الأول: تقسيم الواجب إلى التعبدية و التوضيحية، و ما يلاحظ فى كلمات الاصوليين بالنسبه إلى هذا التقسيم عبارته عن نكتتين: إحداهما: أنّ التقسيم ثنائى ذو طرفين، و الاخرى: جعل عنوان التوضيحية فى مقابل عنوان التعبدية، مع أنّه لا يصحّ الجمع بين هاتين النكتتين فى كلمات القوم و الأعاضم، و لا بدّ من الإعراض عن إحداهما.

و الدليل على هذه الدعوى أنّ ما كان له عنوان المقدّمه للبحث، و هو أنّ لفظ التعبدية بحسب الظاهر و اللغه عبارته عن عباده الغير، و معلوم أنّ صرف الإتيان بالعمل مع قصد القربه لا يوجب صدق عنوان العباده و إن كان موجبا للتقرّب إلى الله و ترتّب الثواب الزائد عليه، و لذا لا تصدق العباده على إطاعه الوالدين، و تطهير الثوب و إعطاء الزكاه و أمثال ذلك، و إن تحققت هذه الأعمال بقصد القربه، فالعباده محدوده لحدّ خاصّ، و التضييق مأخوذ فى مفاده و معناه.

و أمّا البحث عن طريق استكشاف عباده العمل فقال البعض: إنّ بعض الأعمال عباده ذاتا، مثل السجده للغير فإنّها ملازمه للعباده، سواء كانت للإنسان أو للصنم أو لله تعالى.

و لكنّ التحقيق: أنّ السجده ليست كذلك، بل قد يكون لها عنوان العباده، و قد يكون لها عنوان غير العباده، و يشهد على ذلك أمر البارى للملائكه

بالسجود لآدم عليه السلام، و معلوم أنّ سجودهم له ليست عباده و إلا لا بدّ من القول بالتخصيص في الشرك في العبادة، مع أنّ الآيه الشريفه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (١) غير قابله للتخصيص، فالسجده لآدم ليست بعباده له، بل كانت عملاً مأموراً بها من البارئ تعالى، فالطريق المنحصر لاستكشاف عبادته الأعمال عبارته عن بيان الشارع و تصريحه بها.

و الحاصل: أنّ كلّ عمل واجب ليس بعباده و إن كان إتيان العمل بقصد القربه، و لذا يقال للمصلّي: إنّه مشغول في العباده، و لا يقال لمن كان في مقام أداء الزكاه أو إطاعه الوالدين: إنّه مشغول في العباده، و لا دخل لما أضاف إليه كلمه العباده في معناها فأخذ معنى خاصاً في مفهوم العباده زائداً على قصد القربه، فكانت هاهنا ثلاثه عناوين: الأوّل: العنوان التعديدي، الثاني: العنوان التقريبي. الثالث: عنوان الإطاعه.

و لا شكّ في أنّ العنوان التقريبي أعمّ من العباده، و عنوان الإطاعه و إن استعمل في لسان الاصوليين فيما يعتبر فيه قصد القربه، و لكنّه لغه أعمّ من العنوان التقريبي، فإنّ أمر الله تعالى بإطاعه الرسول صلّى الله عليه و آله في آيه أُطِيعُوا اللَّهَ وَ أُطِيعُوا الرَّسُولَ (٢) أمر مولويّ بإطاعته، و لكن لا يعتبر في إطاعته قصد القربه، و هكذا أمره صلّى الله عليه و آله الأنصاري بقلع نخله سمره بن جندب أمر مولويّ لا يعتبر فيه قصد القربه.

و بالنتيجه: التقسيم الشائع في كلمات الاصوليين للواجب بأنّه إمّا تعديدي و إمّا توصيلي ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من الإعراض عن أحد الأمرين، إمّا من

ص: ٥٢٩

١- (١) النساء: ٤٨.

٢- (٢) النساء: ٥٩.

ثنائيته التقسيم، وإما من العنوان التعبدى و تبديله بالتقربى حتى يدخل تحته ما لا- يدخل تحت عنوان التعبدى و التوصلى، مثل: الخمس و الزكاه، و أما إن كان القسم الأول عباره عن التعبدى مع حفظ ثنائيته التقسيم فلا يشمل هذا جميع أقسام الواجبات قطعاً.

و قال بعض فى مقام التعريف: إن الواجب التعبدى: ما لا نعلم و لا يتعين غرضه، و التوصلى: ما يتعين و نعلم غرضه، و لكنّه ليس فى محلّه؛ لأننا نعلم الغرض فى كثير من الواجبات التعبدية، بل صرح الشارع به فى بعض الموارد، مثل: قوله تعالى فى ذيل آيه الصوم ب لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١)، و قوله صلى الله عليه و آله: «الصلاه معراج المؤمن» (٢)، و قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ (٣)، و أمثال ذلك.

و لكنّ الحقّ كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه: إن الواجب التعبدى: ما لا يحصل الغرض منه بدون قصد القربه، و الواجب التوصلى: ما يحصل الغرض منه بمجرد تحقّقه فى الخارج، سواء تحقّق مع الالتفات و المباشرة و قصد القربه أم لا.

و أشكل عليه بأنّ الواجب التوصلى لو كان كذلك فكيف يصدق عليه عنوان الواجب و التكليف، و على المخاطب عنوان المكلف و المأمور؟!

و جوابه يظهر بعد ملاحظه أمرين فى الواجب التوصلى: الأول: أنّ الغرض منه يحصل من أىّ طريق حصل الواجب؛ إذ الغرض فى قول الشارع: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» حصول الطهاره من أىّ طريق حصل.

الثانى: أنّ المفروض فيما كان المكلف قادراً على إتيان المأمور به، فحينئذ

ص: ٥٣٠

١- ١) البقره: ١٨٣.

٢- ٢) اعتقادات المجلسى: ٢٩.

٣- ٣) العنكبوت: ٤٥.

لا إشكال هاهنا، لا من ناحيه توجّه التكليف و لا من ناحيه سقوط التكليف.

البحث الثانى: فى أنّه هل يمكن أخذ قصد القربه فى المتعلّق أم لا؟ و إذا فرغنا من تعريف الواجب التبعدى و التوضيلى فلنشرع فى مسأله مهمّه فى هذا البحث، و هى: أنّه كانت للواجبات التبعديّه أجزاء و شرائط، و ما كان ملحوظا للأمر و متعلّقا للأمر هو عبارته عن الأجزاء و الشرائط، و النزاع فى أنّ قصد القربه المعبره فيها هل كانت كسائر الأجزاء و الشرائط متعلّقا للأمر و ملحوظا فى مقام تعلق الأمر أم لا؟

قال بعض العلماء بالأوّل، و قال جمع آخر بالثانى، و كان على رأسهم الشيخ الأعظم الأنصارى (١) المبتكر لهذا البحث، و تبعه فى ذلك أكثر تلامذته و منهم صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢).

و لكن قبل الخوض فى البحث لا بدّ لنا من بيان أمر مهمّ، و هو أنّه ربّما يتوهّم أنّه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليّه، مع أنّه لا محلّ له؛ إذ قد تترتب عليه ثمره عمليّه مهمّه فى صورته الشكّ، فإنّنا لو شككنا فى أنّ القنوت -مثلا- جزء للصلاه أم لا، و المرجع لنى الجزئيه قبل جريان الاصول العمليّه هو التمسك بالإطلاق اللفظى بعد فرض كون المولى فى مقام البيان، و أمّا بعد فقدان الإطلاق لدليل وجوب الصلاه و اليأس من الدليل اللفظى تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاشتغال، و هكذا الشكّ فى شرطيه شىء لها.

و أمّا إن شككنا فى اعتبار قصد القربه فى واجب من الواجبات و اخترنا

ص: ٥٣١

١-١) مطارح الأنظار: ٦٠.

٢-٢) كفايه الاصول ١٠٧:١-١١٢.

قول الشيخ و تلامذته فى المقام فلا- يمكن التمسك بإطلاق دليل الوجوب، فإنه لا يجرى فى مورد كان التقييد مستحيلا، كما سيأتى تفصيله، وإن اخترنا القول الأول فى المسأله فيمكننا التمسك به كالشك فى سائر الأجزاء و الشروط.

إذا عرفت هذا فلنشرع بالبحث بذكر أدله القولين

قال الشيخ الأعمش قدس سره: إن القيود و الأوصاف الدخيله فى الأمور به على قسمين: الأول: ما يمكن اتصاف الأمور به و الواجب به قبل تعلق الأمر، مثل السوره و الطهاره للصلاه؛ إذ يمكن تحقق الصلاه- مع قطع النظر عن تعلق الأمر- معهما و بدونهما لا مانع من الجزئيه و الشرطيّه لهذا السنخ من القيود فى مقام تعلق الأمر. الثانى: ما لا يمكن اتصاف الأمور به و الواجب به قبل تعلق الأمر، مثل عنوان الأمور به و الواجب و المستحب؛ إذ لا يمكن إطلاقه على المركب من الأجزاء و الشروط قبل توجه الأمر إليه، و قصد القربه أيضا من قبيل هذه الأوصاف، فإن معناه إتيان العمل بداعى الأمر و الامتثال بقصد الأمر كما هو المشهور، و لا يمكن إتيان الصلاه المقيده بداعى الأمر قبل تعلق الأمر بها، بل هذا أمر مستحيل.

نعم، قد يكون المراد من قصد القربه إتيان العمل بداعى كونه محبوبا للمولى، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى المصلحه الملزمه، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى كونه حسنا، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حصول التقرب بسببه إلى المولى، و لكن مراد الشيخ و تلامذته هو الأول، و أنهم من القائلين بالاستحاله فى المقام، مع اختلافهم فى أنّ المقصود من الاستحاله الاستحاله بالذات أو الاستحاله بالغير.

و توضيح ذلك: أنه كما فى باب الواجب قسم منه واجب الوجود بالذات

-مثل وجود البارى تعالى-و قسم منه واجب الوجود بالغير-مثل وجوب الوجود للمعلول-و هكذا فى باب الممتنع و المستحيل،قسم منه مستحيل بالذات،مثل اجتماع النقيضين،و لعلّه ينتهى و يرجع جميع المحالات إليه كما قال بعض المحققين،و قسم منه مستحيل بالغير،مثل استحاله تحقق المعلول بدون العله.

فإننا نبحت ابتداء من أدله القائلين بالاستحاله الذاتيه حسب الترتيب،ثم أدله القائلين بالاستحاله بالغير و إن ثبت إحداهما يثبت المطلوب،و هو استحاله أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر.

منها:أن النسبه المتحققه بين العرض و المعروض فى التكوينيّات بعينها متحققه بين الحكم و المتعلق فى الشرعيّات،مثلا:إذا عرض البياض على الجسم فالنسبه الحاصله بينهما عباره عن التقدّم و التأخر الرتبى؛إذ المعروض مستقلّ فى الوجود و العرض يحتاج إليه،و هكذا فى مثل الصلاه و الأمر المتعلق بها،و كان للصلاه عنوان المعروضيه و التقدّم الرتبى على الأمر،و للأمر عنوان العرضيه و التأخر الرتبى عن الصلاه.

و بالنتيجه:أنه لا- مانع من تقدّم الأ-جزء و الشرائط للصلاه من حيث الرتبّه على الأمر بها،و أمّا قصد الأمر فمتأخر عن الأمر و يتوقّف عليه،و لازم أخذها فى المتعلق أن يكون متقدّما على الأمر و متأخرا عنه فى آن واحد،و هذا مستحيل بالذات.

و جوابه:أنّ ما ذكر فى باب العرض و المعروض فى التكوينيّات صحيح بلا- إشكال،و لكنّ المقايسه بينه و بين الأحكام و المتعلّقات فى الشرعيّات ليس بصحيح،فإننا نقول:هل المراد من الحكم هى الإراده التى كانت من الواقعيّات

النفساتيه أو البعث و التحريك الاعتبارى الذى كان مفاد هيئه «افعل»؟ فإن كان المراد منه هو الأول فإننا نسلّم بأن الإراده الواقعيه غير قابله للإنكار، و نسلّم أيضا أنه يحتاج فى التحقّق إلى المراد، كما أنّ العرض يحتاج إلى المعروض و متقوم به، فإنّ كليهما من امور ذات الإضافه، فلا يعقل تحقّق الإراده بدون المتعلّق و المراد، إلاّ أنّ البحث فى أنّ المقصود من متعلّق الإراده ما هو؟ فهل هو المراد الخارجى؟ و هو ليس بصحيح؛ لأنّه يتحقّق بعد الإراده بمدّه مديده.

و هذا البحث يجرى بعينه فى باب العلم، فإننا نعلم -مثلا- بتحقّق يوم الجمعه بعد ثلاثه أيام، فالعلم متحقّق الآن بدون المعلوم، مع أنّه واقعيه نفسائيه يحتاج فى تحقّقه إلى المعلوم.

و لكنّ حلّ الإشكال فى باب العلم بأنّه كان للعالم معلوم بالذات و معلوم بالعرض، و المعلوم بالعرض عباره عن الموجود فى الخارج، و المعلوم بالذات عباره عن الصوره الذهنيه الحاصله فى الذهن من يوم الجمعه، فالمعلوم للعالم حين العلم، و متعلّق علمه عباره عن المعلوم بالذات، و هكذا فى باب الإراده، فيكون متعلّق الإراده قبل تحقّق المراد فى الخارج عباره عن الصوره الذهنيه للمراد الموجوده فى حال الإراده، و حينئذ يظهر الجواب من مقايسه نسبه الحكم و المتعلّق مع الجسم و البياض؛ بأنّه إذا كان الحكم بمعنى الإراده فلا يلزم أن يكون متعلّقها متحقّقا فى الخارج؛ إذ المتعلّق عباره عن الصوره الذهنيه للمراد، و لا مانع من جعل المولى الصوره التى كانت موجوده فى ذهنه و مقيدده بقصد الأمر متعلّقا للأمر، و لا استحاله فى البين.

و أمّا إن كان الحكم بمعنى البعث و التحريك الاعتبارى -كما هو المشهور-

فلا- تعقل المقاييسه بين الحكم و متعلقه مع العرض و المعروض؛ لأنّ المعروض واقعيّه مستقلّه من حيث الوجود، و له تقدّم رتبه على العرض-أى الواقعيّه الغير مستقلّه فى الوجود-و لا معنى للتقدّم و التأخر فى الامور الاعتباريّه، فالمولى فى مقام الأمر يتصوّر الصلاه المقيّد به بقصد الأمر، ثمّ يجعل المقيّد متعلّقاً للبعث و التحريك الاعتبارى، و كما أنّه لا مانع فى تصوّر الصلاه قبل الأمر كذلك لا مانع من تصوّر قصد الأمر قبله.

و يؤيد عدم قابليته مقاييسه الأحكام بالأعراض أنّ الجسم فى حال كونه معروضا للبياض لا يعقل أن يكون معروضا للسواد و لو من قبل الشخصين، و أمّا فى باب الأحكام و المتعلّقات فيمكن أن يكون السفر-مثلا-مورداً لأمر الوالد و نهى الوالده فى آن واحد، فاجتماع العرضين المتضادّين فى معروض واحد و آن واحد مستحيل و لو من ناحيه الشخصين، بخلاف الأحكام.

و من أدلّه القائلين بالاستحاله الذاتيه لزوم الدور فى المسأله، و تقريب ذلك أنّه لا شكّ فى توقّف قصد الأمر على الأمر؛ إذ لا معنى لتحقق قصد الأمر الخارجى و الحقيقى بدون الأمر، و هكذا لا- شكّ فى توقّف وجوب المكلف به على قدره المكلف، فالأمر متوقّف بالقدره على المتعلّق، و القدره على المتعلّق متوقّفه على الأمر بعد فرض أخذ قصد الأمر فى المتعلّق، و هذا دور مستحيل بالذات.

أقول: فى مقام الجواب عن هذا: أوّلاً: أنّ اعتبار القدره على المأمور به فى ظرف تحقّق الامتثال كاف، سواء كان فى زمان الأمر و ظرف التكليف مقدوراً أم لا، و العقل لا يحكم أزيد من ذلك.

و ثانياً: أنّ العقل يحكم بوجود القدره و إن كانت من نفس الأمر، كما إذا أمر

أحد المراجع-مثلا-شخصا بالسفر إلى مكّه و هو غير قادر على ذلك،و لكن لهذا الأمر جهّزه المتديّنون بالزاد و الراحله،و هذا كاف في تحقّق القدره،فنحن سلّمنا أنّه لا يعقل تحقّق قصد الأمر بدون الأمر في الخارج،و لكنّ الأمر بشيء لا يتوقّف على تحقّق القدره عليه قبله؛إذ لا مانع من تحقّق القدره بعد الأمر أيضا.

و من أدلّتهم أيضا اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلي في آن واحد في شيء واحد،توضيح ذلك:أنّه لا بدّ للمولى حين الأمر من لحاظ الأمر و المأمور به، و من المعلوم أنّ لحاظ الأمر يكون لحاظا آليا؛لأنّه وسيله لتحقّق المأمور به، و أمّا لحاظ المأمور به بجميع الأوصاف و الخصوصيّات فيكون لحاظا استقلاليا،فإذا كان قصد الأمر داخلا في المتعلّق فلا بدّ من ملاحظه المضاف و المضاف إليه مستقلا،فالأمر تعلق به لحاظان:لحاظ آلي و لحاظ استقلالي، و الجمع بين اللحاظين في آن واحد مستحيل ذاتا.

و جوابه:سلّمنا أنّ الأمر بما أنّه وسيله لتحقّق المأمور به يتعلّق به لحاظ آلي،و بما أنّه جزء المتعلّق يتعلّق به لحاظ استقلالي،و لكن لا يكون اللحاظان في آن واحد،فإنّه ملحوظ بالاستقلال في رتبه المتعلّق و ملحوظ بالآليه في رتبه نفسه،و لا استحاله في البين.

و المهمّ من الأدلّه ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) في المقام،و محصّل كلامه:أنّ القضايا إمّا طبيعيه و إمّا حقيقيه و إمّا خارجيه،و الطبيعيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الماهيه مثل «الإنسان حيوان ناطق»،و الحقيقيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الأفراد،سواء كان الأفراد محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود،

ص: ٥٣٦

و الخارجيه ما كان الموضوع فيها عباره عن أفراد محققه الوجود، ولكن نوع القضايا المتضمنه لبيان الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه، مثل «المستطيع يجب عليه الحج»، إلا أن القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، و قولنا: «المستطيع يجب عليه الحج» يرجع إلى قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص و صدق عليه أنه مستطيع و جب عليه الحج»، و كل قيد في القضايا الحقيقيه إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج -سواء كان اختياريًا كالعهد و النذر و الاستطاعه أم كان غير اختياري كالوقت و البلوغ- يستحيل تعلق التكليف به، و من البديهي أن مثل هذه القيود إذا اخذت في مقام الجعل فلا محاله أنها اخذت مفروضه الوجود في الخارج؛ بأن المولى فرض وجودها أولاً- ثم جعل الحكم عليها، فمثل قوله تعالى: «أوفوا بالعقود (1)» و نحوه يرجع إلى أنه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا- أنه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج و الوفاء به، و مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل» يرجع إلى أنه متى تحقق وقت الزوال -مثلا- فالصلاه واجبه، لا و جب الصلاه و و جب تحصيل الوقت.

و الحاصل: أن كل قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختياريًا أم لا، و مقامنا من هذا القبيل، فإن قصد الأمر إذا اخذ في متعلقه فلا محاله يكون الأمر موضوعًا للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه و تحقق شيء في رتبين- أي رتبه المتعلق بما أنه جزء و رتبه نفسه- و مرجعه إلى اتحاد الحكم و الموضوع.

ص: ٥٣٧

و بالنتيجة إن اخذ داعى الأمر متعلقه يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع فى مقام الجعل، و توقّف الشىء على نفسه فى مقام الفعلية، و كلاهما مستحيل و كان فى كلام المحقق النائنى قدّس سرّه نقاط إبهام.

الاولى: أنّ ادّعاء كون نوع القضايا المتضمّنه لبيان الأحكام الشرعيّه بصوره القضايا الحقيقيّه ليس بصحيح، فإنّ القضية الحقيقيّه عباره عن القضية الحملية الخبرية، و هذا لا ينطبق على أكثر أدلّه العبادات و المعاملات، مثل قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١)، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢)، وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣)، و أمثال ذلك.

الثانية: أنّه على فرض تسليم كون الأدلّه المذكوره بصوره القضايا الحقيقيّه و لكنّ ما ذكره ثانيا من أنّ القضايا الحقيقيّه ترجع إلى القضايا الشرطيّه ليس بصحيح؛ إذ يمكن إرجاع بعض القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه كالمثال المذكور فى كلامه قدّس سرّه يعنى المستطيع يجب عليه الحجّ، بقولنا: «أيّها المكلفون، إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ»، و أمّا سائر الأدلّه، مثل: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فلا يمكن إرجاعها إلى القضية الشرطيّه؛ إذ لا يتصوّر فيها الشرط و الجزاء و المقدم و التالى.

و من هنا نستكشف قاعده كليّه لإرجاع القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه، و هى أنّ كلّ قضيه كان المكلف فيها معنونا بعنوان خاصّ لا مانع من إرجاعها إلى الشرطيّه، مثل قوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

ص: ٥٣٨

١- ١) البقره: ٤٣.

٢- ٢) المائده: ١.

٣- ٣) الاسراء: ٣٤.

إِسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)، و كان هاهنا للمكلف عنوان خاصّ، و هو عنوان المستطيع الذى بينته جملة «من استطاع إليه سبيلاً»، و هذا العنوان موضوع للتكليف الوجوبى الذى بينته كلمتى «الله» و «على»، و المتعلق الذى بينته كلمتى «حجّ البيت» غير الموضوع.

و أمّا فى مثل قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ الذى ليس فيه للمكلف عنوان خاصّ حتّى نجعله الموضوع للتكليف، فلا يمكن إرجاعه إلى القضيّه الشرطيّه؛ إذ لا يتصوّر الشرط فيه.

نعم، إذا كانت فى المسأله قيود غير اختياريّه فلا بدّ من فرض وجودها فى مقام الأمر، فلا محاله ترجع إلى القضيّه الشرطيّه، مثل قولنا: إذا بلغتكم يجب عليكم إقامة الصلاه، و إذا تحقّق غروب الشمس يجب عليكم صلاه العشاءين.

و يمكن أن يقال: إنّ كلام المحقّق النائنى قدّس سرّه يتمّ بناء على ذلك، فإنّ قصد القربه أيضا تكون من الامور الغير الاختياريّه؛ إذ الأمر فعل المولى، فما نبحت فيه يرجع إلى القضيّه الشرطيّه.

و فيه: أوّلاً: أنّ قصد الأمر ليس من الامور الغير الاختياريّه؛ إذ مرّ منّا مفضيلاً أنّنا نحتاج إلى قصد الأمر فى مقام الامتثال، لا فى مقام جعل الحكم، كما أنّ القدره المعتره فى التكليف معتبره فى مقام الامتثال، فإنّ تحقّق من ناحيه الأمر فلا بأس به، و إن كان كذلك فقصد الأمر صار أمراً اختياريّاً، فإنّه مقدور لنا بعد الأمر، بخلاف زوال الشمس فإنّه ليس بمقدور لنا بوجه.

و ثانياً: أنّ على فرض تسليم كون قصد الأمر من الامور الغير الاختياريّه -مثل زوال الشمس- و لكن قصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس، فإنّ

ص: ٥٣٩

معنى قضيه «إذا زالت الشمس تجب صلاتا الظهر و العصر» أنّ للزوال دخلا في ترتب الجزاء-أى الوجوب-فإذا لم يكن الزوال فلم يكن الوجوب، وهذا المعنى لا- يجرى في قصد الأمر؛ إذ لا- دخل لقصد الأمر في تحقق وجوب الصلاة، ولا- يعقل قولنا: إذا قصدت الأمر يجب عليك الصلاة.

و أما قوله قدس سره: إنّ القيود التي تؤخذ في القضايا بصوره الشرط فلا محاله تكون في مقام جعل الحكم مفروض الوجود إن كان مراده الوجود الذهني، أى إن كان للوجود الذهني للقيود دخل في تحقق الوجوب، فلا فرق في ذلك بين المقذور و غير المقذور فإنّ تصور غير المقذور-بل المحال أيضا-مقدور، و إن كان مراده من مفروض الوجود الوجود الخارجى فلا فرق بين الطهاره و قصد الأمر فإنّ كليهما مقدور لنا، إلا- أنّ الطهاره مقدوره مع قطع النظر عن الأمر، بخلاف قصد الأمر كما مرّ تفصيله، فجميع أدلّه القول بالاستحاله الذاتيه ليست في محلّه.

و يستفاد من أدلّه بعض العلماء القول بالاستحاله الغيريه، كما تستفاد هذه من كلام صاحب الكفايه قدس سره (١).

و توضيح كلامه: أنّه يدعى في صدر كلامه الاستحاله الذاتيه، فإنّه يقول «الاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر»، وهذا ظاهر في مسأله الدور، و تقدّم الشيء على نفسه التي تساق الاستحاله الذاتيه.

و لكنّه في مقام الاستدلال قال: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها» يعنى: لو اخذ قصد الأمر في المتعلق

ص: ٥٤٠

فلا يكون المكلف قادرا على الامتثال.

و هذا ظاهر في الاستحالة الغيريّه؛ إذ من المعلوم أنّ التكليف بغير المقدور -مثل تحقّق المعلول بدون العله- مستحيل بالغير.

ثمّ قال في مقام إثبات هذه الدعوى و دليل عدم قدره المكلف على الامتثال، و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعى الأمر، و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى؛ ضروره إمكان تصوّر الأمر لها مقيّده و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدره المعتبره عقلا- في صحّه الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا- حال الأمر واضح الفساد؛ ضروره أنّه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها؛ لعدم الأمر بها- أى الأمر بالصلاه مجرّده- فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيّده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، و لكنّ نفس الصلاه أيضا صارت مأمورا بها بالأمر بها مقيّده.

قلت: كلا؛ لأنّ الذات المقيّده لا- تكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلا، فإنّها ليست إلّا وجودا واحدا و واجبا بالوجوب النفسى، كما ربّما يأتى في باب المقدّمه، أى الصلاه جزء تحليلى، و تقيّد بقصد الأمر جزء تحليلى آخر، و هذا الشىء الواحد تعلق به الأمر.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطا، و أمّا إذا اخذ شرطا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقا للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه بكلّ جزء بعين تعلقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب؛ ضروره صحّه

الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك- أى امتناع اعتبار قصد الامتثال كذلك؛ إذ القصد يكون بمعنى الإرادة، و هى ليست باختيارية- فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريًا إلا أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادته اخرى، و إلاّ لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره، و إلاّ لزم اتّحاد المحرك و المحرك إليه، و لا يعقل إتيان داعى الأمر بداعى الأمر، فلا- يمكن إتيان متعلق الأمر، أى المجموع المركب من الأجزاء و الشرائط و قصد الأمر بقصد الأمر، و أمّا الصلاه المجزّده عنه فلا تكون مأمورا بها.

و الحاصل: أنّ قصد الأمر إن اخذ فى الصلاه بنحو الشرطيّه فلا يكون المكلف قادرا على إتيان الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها؛ إذ الصلاه المجزّده -أى ذات المقيدة- ليست متعلّقا للأمر، و إن اخذ قصد الأمر بنحو الجزئية، فكما أنّ الأمر يكون داعيا إلى الصلاه كذلك يكون داعيا إلى الجزء الآخر منها، و المفروض أنّه عباره عن نفس داعى الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعى الأمر محرّكا و محرّكا إليه فى آن واحد.

و أجاب عنه أعظم أهل الفن بأجوبه متعدّده:

منها: ما قال به المرحوم البروجردى (1) و الإمام قدّس سرّهما (2) و هو الحقّ عندنا، و يتوقّف على بيان مقدمات:

ص: ٥٤٢

١-١) نهاية الاصول ١:١١٥-١٢٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١:١٥٣-١٦٣.

الاولى: أنّ متعلّق الأمر و الوجوب أو الموضوع في قضيه «الصلاه واجبه» يحتمل أن تكون عباره عن نفس ماهيه الصلاه من دون التقييد بوجودها الذهني أو الخارجي.

و يحتمل أن تكون عباره عن ماهيه الصلاه مقتيده بوجودها الذهني، يعنى الصلاه الموجوده في ذهن المولى بما أنّها موجوده في ذهنه تكون معروضه للوجوب.

و يحتمل أن تكون عباره عن ماهيه الصلاه مقتيده بوجودها الخارجي، يعنى الصلاه المتّصفه بالوجود الخارجي معروضه للوجوب، مع أنّ التعبير بكلمه «معروضه عنها» تسامح، و لكن بعد الدقّه نتوجه إلى أنّ الماهيه المقتيده بوجودها الخارجي لا يعقل أن تكون متعلّقه للصلاه، فإنّ غرض المولى يحصل بعد تحقّق الصلاه في الخارج و يسقط التكليف، و لذا قالوا: الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته.

و هكذا لا يمكن أن يكون متعلّق الأمر عباره عن الماهيه المقتيده بوجودها الذهني، فإنّها ليست قابله للامثال.

و لو قلنا بحصول الامثال بإيجادها في ذهن العبد فهو مخدوش: أوّلا بأنّ ما اوجد في ذهن العبد مباين لما كان متعلّقا للأمر-أى الصلاه المقتيده بوجود ذهن المولى- إذ ما تصوّره المولى غير ما تصوّره العبد.

و ثانيا: أنّ الامثال الواقعي يحتاج إلى إيجاد المكلف به في الخارج، و إذا كان كذلك لا شبهه في أنّ وجود خارجي الصلاه و وجودها الذهني نوعان من الوجود كالإنسان و البقر، و لا يمكن أن يكون فرد من نوع فردا من نوع آخر، فالموجود في الذهن بما أنّه موجود في الذهن لا يعقل أن يتحقّق في الخارج،

و هكذا عكسه.

و يمكن أن يتوهم أنّ الموجود الخارجى بسبب التصوّر يصير موجودا ذهنيًا، و بهذا يتحد الوجودان.

و جوابه: أنّ الموجود الخارجى بوصف الخارجيه لا يعقل أن يتحقّق فى الذهن، و ما يتحقّق فى الذهن عبارته عن الصورة الحاصله من الخارج فى الذهن، كما مرّ نظيره فى مسأله العلم و المعلوم.

و بالنتيجه بعد بطلان الاحتمالين المذكورين يتعيّن الاحتمال الأوّل، يعنى ماهيته الصلاه مع قطع النظر عن التقييد بشيء من الوجودين الذهني و الخارجى تكون معروضه للوجود.

و لا يخفى أنّ جميع المقدمات يدور مدار جملتين عند صاحب الكفايه:

الاولى منها قوله: «الأمر يكون داعيا إلى متعلقه»، الثانيه منها قوله: «و لا يكاد يكون داعيا إلى غير متعلقه»، و جعلنا البحث فى المقدمه الاولى حول المتعلق و قلنا فيها: إنّ المتعلق عبارته عن ماهيته المأمور بها بلا دخل للوجود الذهني و الخارجى فيها.

المقدمه الثانيه: فى المراد من قوله: الأمر يكون داعيا إلى متعلقه؟ فإن كان مراده البعث و التحريك للمكلف إلى تحقّق المتعلق بالبعث التكويني و الحقيقى فهو ليس بصحيح، فإننا نرى عدم الانبعاث فى العصاه و الكفار، مع أنّ البعث الحقيقى لا ينفك عن الانبعاث. و إن كان مراده أنّ الأمر يكون محققا لموضوع الطاعه و الانبعاث- كما هو الحق على ما سنبينه- فهو مخالف لظاهر العبارة.

فالداعى عبارته عن الأمر القلبي الراسخ فى نفس العبد، و يختلف بحسب تفاوت درجات العباد و اختلاف حالاتهم و ملكاتهم، فمنهم من وجد فى قلبه

ص: ٥٤٤

ملكه الخوف من عقاب المولى أو ملكه الشوق إلى ثوابه و رضوانه، و منهم من وجد فى قلبه ملكه الشكر و صار بحسب ذاته عبدا شكورا، و باعتبار هذه الملكات يصدر عنه إطاعه أوامر المولى، و منهم من رسخ فى قلبه عظمه المولى و جلاله و كبريائه فصار مقهورا فى جنب عظمته، و باعتبار هذه الملكة صار مطيعا لأوامره.

و أعلى مرتبه العباده ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى دعائه و هو قوله عليه السّلام:

«ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك، بل وجدتك أهلا للعباده فعبدتك» (1)، فكان خوفا من النار و طعما فى الجنّه و شكرا للمنعم و وجدان المعبود أهلا للعباده من الدواعى إلى المتعلّق، كما أنّ كلام أمير المؤمنين عليه السّلام صريح بأنّ المحرّك و الداعى عبارته عن وجدانه عليه السّلام إياه أهلا للعباده.

و أمّا الأمر فليس من شأنه إلاّ تعيين موضوع الطاعه، فيصير بمنزله الصغرى لتلك الكبريات، فما اشتهر من أنّ الأمر يكون داعيا إلى متعلّقه ليس بتامّ.

المقدّمه الثالثه: حول قوله: «الأمر لا يكاد يكون داعيا إلى غير متعلّقه»، و معناه على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ ما كان خارجا عن دائره المتعلّق فهو خارج عن تحت داعويّه الأمر، و على هذا فالشرايط بما أنّها خارجة عن دائره المتعلّق لا يكاد يكون الأمر داعيا إليها، و هكذا فى نفس الأجزاء فإنّها تغاير المتعلّق - أى المركّب من جميع الأجزاء - بتغاير اعتبارى، و إن اتّحدا خارجا، فإنّ المتعلّق عبارته عن نفس الماهيّه، فإن تغاير معها شىء بتغاير اعتبارى فهو خارج عن الماهيّه، فالأجزاء أيضا لا تكون متعلّقا للأمر، و لذا قال بعض

ص: ٥٤٥

بتبعض الأمر حسب تعدد الأجزاء فرارا عن الإشكال، وقال بعض آخر بأن الأجزاء محكومها بالوجوب الغيرى بعنوان المقدمه.

و أما إن كان الداعى بالمعنى الذى ذكرناه فلا إشكال فى تعلق الأمر بالأجزاء و الشرائط، فإن المحرك و الداعى الإلهى إذا وجد فى النفس كما يدعو إلى المتعلق يدعو إلى جميع ما يتوقف عليه المتعلق أيضا، بلا فرق بين كون الداعى خوفا من العقاب أو طعما فى الجنة أو وجدان الله تعالى أهلا للعباده؛ إذ المكلف يرى أن خوفا من العقاب كما يدعو إلى أصل الصلاه كذلك يدعو إلى كل ما له دخل فى تحققها، و كما أن ترك أصل الصلاه موجب لترتب العقاب كذلك ترك تحصيل الطهاره موجب لترتب العقاب، و أن شكر المنعم و العباده لا يتحقق بدون الشرائط و جميع الأجزاء، و هكذا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: ما هو الحق فى الإجابة عما ذهب إليه صاحب الكفايه قدس سره؟ و محصل كلامه: أن قصد الأمر إن اخذ فى المتعلق بعنوان الشرطيه لا يكون المكلف قادرا على إتيان الأمور به بداعى الأمر المتعلق به، فإن الأمور به بدون قيد الداعى لا يكون متعلقا للأمر، و إن اخذ بعنوان الجزئيه فمعناه أن الأمر كما يكون داعيا إلى أصل الأمور به كذلك يكون داعيا إلى أجزائه، و من الأجزاء نفس داعى الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعى الأمر محركا و محركا إليه. و كلا- الفرضين مستحيل؛ إذ لو كان الأمر داعيا لا ينفك عن الامتثال الخارجى، فإن الداعى بمنزله العله، و العله لا تنفك عن المعلول.

و الجواب عن فرضه الأول: أنه سلمنا أن قصد القربه إن كان بالمعنى الذى ذكرته فليس المكلف قادرا على الامتثال، و أما إن كان قصد القربه و الداعويه

بالمعنى الذى ذكرناه فلا إشكال فى البين بوجه، ولا مانع من قول الشارع بأن الصلاة تجب عليكم، أو أقيموا الصلاة بشرط أن يكون الإتيان بها بإحدى الدواعى الإلهية المذكورة، والمكلف أيضا قادر فى مقام الامتثال على إتيانها كذلك.

و أمّا الجواب عن فرضه الثانى فإنّ الأمر متعلّق بجزءين أحدهما: عبارته عن الصلاة، والآخر: عبارته عن إحدى الدواعى الإلهية المذكورة، وإن كان كذلك فكيف يلزم أن يكون الداعى داعيا إلى نفسه بعد أن لا يكون الأمر داعيا أصلا؟! فلا استحاله فى كلا الفرضين.

و أمّا قوله بأنّ القصد يكون بمعنى الإرادة و هى ليست من الامور الاختيارية، فلذا لا يمكن أخذ قصد الامتثال فى المتعلّق، فجوابه: أنّه لا شكّ فى أنّ الإرادة - كما مرّ و سيأتى أيضا فى المباحث الآتية - أنّها تكون من الامور الاختيارية، وأنّ نفس الإنسان بواسطه عنايه الرحمن كانت مظهره لخلقته الله تعالى بالنسبة إلى الإرادة، وإن شككنا فى اختيارية الإرادة فلا بدّ من التشكيك فى الأفعال أيضا.

و أجاب المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1) صاحب الكفاية بجوابين، و محصّل جوابه الأوّل أنّه ذكر فى الابتداء بعنوان المقدّمه: أنّ متعلّق الحكم سواء كان حكما تكليفيا أو وضعيا على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه أصلا، بل لو صدر عن الغافل لصدق عليه عنوانه، مثل عنوان الإتلاف فى قاعده «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

و ثانيهما: ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما.

ص: ٥٤٧

ثم قال: إذا تمهد هذا فنقول: لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال و الأقوال الصلاتية-مثلا-من دون إضافه قصد إليها ليست محبوبه و لا مجزيه قطعاً، فإنها كانت من قبيل القسم الثانى، فحقيقه العباده عباره عن التعظيم و الخضوع و الخشوع لله تعالى، إلا أنّ الإنسان قد يدرك عباديّه بعض الأعمال -كالسجود لله تعالى- فإنها عند العرف و العقلاء أعلى درجه التعظيم و الخضوع و الخشوع لله سبحانه. و لا يدرك عباديّه البعض الآخر؛ لقصور إدراكه كالصوم، بناء على كونه عباره عن التروك و الإمساك، و كالهيهه المركبه من الأفعال و الأقوال باسم الصلاه، و يكون إدراكه و التفاته فى هذه المواد موقوفا على إعلام الشارع، فلا بدّ من إعلامه أولاً بما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، و حينئذ لا مانع من قوله تعالى: أيها الناس يجب عليكم إقامه الصلاه المقرونه بقصد عنوانها الذى هو عنوان التعظيم و الخضوع و الخشوع؛ إذ من الممكن كون صدور الصلاه المقرونه بقصد العنوان من العبد كان محبوباً للمولى و محققاً للعباديّه، سواء اخذ قصد العنوان فى المتعلّق بعنوان الشرطيّه أو الشرطيّه، و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و استشكل عليه المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) بأنّ هذا ينافى لما اعتبره الفقهاء فى مسأله التيه فى كتاب الصلاه من أنّ المعبر فى التيه أمران: أحدهما: قصد عنوان الصلاه، و ثانيهما: قصد القربه، فملاك العباديّه قصد القربه لا قصد العنوان.

و لكنّه قابل للجواب و هو مبتن على مقدّمه استفدناها منه قدّس سرّه و كتبناها فى

ص: ٥٤٨

كتاب نهايه التقرير على ما بيالى، و هي: أن قصد القربه مع كونه ملاكا لعبادته العبادات لم يذكر اعتباره فى الآيه و الروايه، إنما ذكر فى الروايات ما هو مضاد لقصد القربه، و حكم بطلان ما اقترن مع أحد الأضداد كالرياء-مثلا- كما قال الله تعالى فى الحديث القدسى: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله إلا ما كان لى خالصا» (١).

و إذا كان الأمر كذلك فنقول: إنه لا شك فى عدم تفاوت الصلاه المقرونه بالرياء مع الصلاه المقرونه بقصد القربه من حيث صورته العمل، و الفرق بينهما فى الأمر القلبي الذى عبّرنا عنه بالداعى.

و بالنتيجه إن كان إتيان الصلاه بقصد عنوان العباديه فلا محاله تقع بقصد القربه، و إن كان فاقدا لقصد العنوان فلا محاله تقع رياء، فيكون بين قصد القربه و قصد العنوان ملازمه من حيث الوجود، و إن كان الظاهر من اعتبار الأمرين فى كلام الفقهاء عدم الملازمه، و لكن نحن نرى تحقّق الملازمه بينهما خارجا بالوجدان.

و لكن نشكل على كلام المحقّق الحائرى قدّس سرّه من جهه اخرى، و هي: أن هذا ليس جوابا عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، فإنّه بعد القول بالاستحاله بالغير يبنى كلامه على أمرين: أحدهما: أن قوام العباديه و امتياز الواجب التعيّد عن التوصلى بسبب قصد القربه، كما قال به المشهور. و ثانيهما: أن يكون قصد القربه بمعنى قصد الأمر و داعويّه الأمر.

و صرّح فى ذيل كلامه بأنّه إن كان قصد القربه بمعنى إتيان العمل بداعى المحبوبيّه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى كونه حسنا فلا مانع من كونه

ص: ٥٤٩

و أما المحقق الحائرى قدس سره فقد أنكر مبناه الأول و قال: إن الملاك فى العباديه عباره عن الخصوصيه الموجوده فى نفس العمل- أى التعظيم و الخضوع و الخشوع لله- و ذلك قد يستفاد من ذات العمل كالسجود، و قد يحتاج إلى هدايه الشارع، و لذا إن قصد هذا العنوان تتحقق العباديه، و من البديهى أن هذا لا يكون جوابا عنه بل هو تغيير للمبنى.

و يمكن أن يتوهم أن هذا الإشكال بعينه يرد على ما اخترناه تبعا للإمام و المرحوم البروجردى قدس سرهما، إلا أننا ننكر مبناه الثانى، و قلنا: إن الداعى عباره عن إحدى الامور الإلهيه و أنكرنا الداعويه للأمر، فالإشكال مشترك الورود.

و جوابه: أن داعويه الأمر عندنا غير معقوله و مستحيله، و أما المحقق الحائرى فقد استظهر أن يكون الملاك فى العباديه عباره عن الخصوصيه المذكوره، و معلوم أن الاختلاف فى الصوره الثانيه مبنائى بخلاف الاولى.

و أما الجواب الثانى الذى ذكره المحقق الحائرى قدس سره على كلام صاحب الكفايه قدس سره فى المقام فهو أيضا متوقف على مقدمه، و هى: أن الواجب على قسمين: الأول: الواجب الغيرى، و هو ما يتعلق بالوجوب ابتداء بغيره ثم يسرى إليه، و لا يترتب على تركه استحقاق العقوبه، مثل وجوب المقدمه.

الثانى: الواجب النفسى و هو أيضا على قسمين: الواجب النفسى للنفس، و هو ما يكون الوجوب متعلقا به لنفسه و يترتب على تركه استحقاق العقوبه، و الواجب النفسى للغير و هو ما يترتب على تركه استحقاق العقوبه، مع أنه لا موضوعيه له، بل إنما يكون لمراعاة حصول الغير فى زمانه، مثل وجوب التعلم للعمل بالأحكام الشرعيه، فإنه واجب نفسى للغير، و مثل وجوب الغسل قبل

الفجر فى شهر رمضان، فإنَّ وجوبه نفسى لا مقدّمى؛ إذ الأمر به متعلّق قبل الأمر بالصوم، و معلوم أنّه لا معنى لوجوب المقدّمه قبل وجوب ذى المقدّمه.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المأمور به مركّب من ثلاثة أجزاء: الصلاة و عدم الدواعى النفسائيه و وجود الداعى الإلهى، أو أنّ المأمور به مشروط بالشرط المركّب من جزئين -أعنى: عدم الدواعى النفسائيه و ثبوت الداعى الإلهى- و من البديهي أنّ وجود الداعى الإلهى ملازم لعدم الدواعى النفسائيه و بالعكس، و لا يمكن عدمهما و لا اجتماعهما، فالأمر متعلّق بالجزئين أو بالمشروط و الجزء الأوّل من الشرط- أى الصلاة و عدم الدواعى النفسائيه- و كان تعلق الأمر بهما للغير- يعنى لتحقّق الداعى الإلهى- و هو يتحقّق بالملازمه، و المفروض أنّ القدره على التكليف تعتبر فى ظرف الامتثال و إن حصلت بنفس الأمر، فالصلاه المقيّده بعدم صدورها عن الدواعى النفسائيه متعلّقه للأمر من دون ضمّ قيد داعى الأمر، و الداعى الإلهى إليها، فلا مانع منه و لا يلزم الدور. هذا محصّل كلام المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1).

و يرد عليه: أو لا- بأنّ هذا بعيد عن الواقعيه، فإنّ ازدياد جزء فى المأمور به أو نقصه عنه ليس فى اختيارنا حتّى يستفاد من هذا الطريق لحلّ العقده هاهنا، مع أنّا لا نرى فى كلمات فقيه من الفقهاء احتمال كون وجوب الصلاه للغير، فضلا عن القائل به، فهذا الكلام أشبه بالتخييل و لا يناسب الفقه.

و ثانيا: ذكرنا فيما تقدّم أنّ كون قصد القربه بمعنى داعى الأمر من أساسه أمر غير معقول، و أنّ الداعى أمر من الامور النفسائيه المذكوره التى تتفاوت بحسب درجات العبوديّه.

ص: ٥٥١

و ثالثاً: على فرض تسليم إتيان الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها لا ضروره لإتيان الدواعى غير الإلهيّه بداعى الأمر، فإن لم يمكن إتيان داعى الأمر بداعويّه نفسه ففى ناحيه عدم الدواعى النفسائيه على فرض الإمكان لا ضروره تقتضى إتيانه بداعى الأمر، فهذا الجواب أيضا ليس بتام.

و آخر ما تعرّضنا له من الأجوبه على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه ما قال به صاحب المحاضرات (1) و هو مبتن على مقدّمتين:

الاولى: أنّ تصوير الواجب التعيدي على أنحاء: الأول: أن يكون تعديداً بكافه أجزائه و شرائطه. الثانى: أن يكون تعديداً بأجزائه مع بعض شرائطه.

الثالث: أن يكون تعديداً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأول فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، و لا يتعدى عن مرحله التصوّر إلى الواقع الموضوعى.

و أمّا النحو الثانى فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث إنّ أغلب العبادات الواقعه فى الشريعه المقدّسه الإسلاميه من هذا النحو، منها الصلاه-مثلاً- فإنّ أجزاءها بأجمعها أجزاء عباديه، و أمّا شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، و ذلك كطهاره البدن و الثياب و استقبال القبلة و ما شاكل ذلك فإنّها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصليّه و تسقط عن المكلف بدون قصد التقرب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّه تعديديه، فلا تصحّ بدونه، و أضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاه بتلك القيود أيضا لا يكون عبادياً، فلو صلى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المكلف غير قاصد للتقييد، فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً؛

ص: ٥٥٢

لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضا كذلك، و من هنا لو صلى غافلا عن الطهاره الحديثيه، ثم بان أنه كان واجدا لها صحت صلاته، مع أنه غير قاصد لتقيدها بها، فضلا عن إتيانه بقصد القربه، و هذا ظاهر.

و أمّا النحو الثالث- و هو ما يكون بعض أجزاءه تعديدا و بعضها الآخر توصيلا- فهو أمر ممكن فى نفسه و لا مانع منه، إلا أنا لم نجد لذلك مصداقا فى الواجبات التعديديه الأوليه، كالصلاه و الصوم و ما شاكلها حيث إنها واجبات تعديديه بكافه أجزائها، و لكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات العرضيه، و ذلك كما إذا افترضنا أن واحدا-مثلا- نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم لفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو مجموع واجبا، و كان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركبا من جزءين أحدهما: تعديدى و هو الصلاه، و ثانيهما: توصيلى و هو إعطاء الدرهم، و كذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك.

المقدمه الثانيه: أن الأمر المتعلق بالمركب من عدّه امور ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه و ينسبط على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقا لأمر ضمنى و مأمورا به بذلك الأمر الضمنى، فينحلّ الأمر الاستقلالى إلى عدّه أوامر ضمّيه حسب تعدّد الأجزاء.

و لكنّ هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلا: الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّه خاصه منها، و هى ما كانت مسبوقة بالتكبيره و ملحوقه بالركوع، و كذلك الحال فى الركوع و السجود و نحوهما، و لذا لا يتمكّن المكلف من

الإتيان بالركوع-مثلا-بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية. هذا إذا كان الواجب مركبا من جزءين أو أزيد و كان كل جزء أجنبيا عن غيره وجودا و في عرض الآخر.

و أمّا إذا كان الواجب مركبا من الفعل الخارجى و قصد أمره الضمنى فالأمر المتعلق بالمركب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه، و عليه فكلّ من الجزء الخارجى و الجزء الذهنى متعلّق للأمر الضمنى، غايته أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الخارجى تعبدي فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الذهنى توصلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و قد سبق أنّه لا محذور فى أن يكون الواجب مركبا من جزء تعبدي و جزء توصلى.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاه و ما شاكلها مركبة من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى أو مقيدا بقصد أمرها الضمنى، و عليه فبطبيعته الحال أنّ الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء و بقصد أمرها كذلك، فيكون كلّ منها متعلّقا لأمر ضمنى، و عندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقّق الواجب و سقط، و قد عرفت أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بقصد الأمر توصلى، فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره. هذا تمام كلامه بتصرّف.

و لا يخفى أنّ هذا الجواب مبني على أمرين، فإن كان كلاهما أو أحدهما مخدوشا فلا يكون الجواب فى محله:

أحدهما: عبارته عن الانحلال المذكور، و سيأتى تفصيل الكلام فى مبحث مقدمه الواجب بأنّ أجزاء المركب هل تكون من مقدّماته أو عينه؟ و أنّ الأمر المتعلّق بالمركب ينحلّ إلى الأوامر المتعدّد حسب تعدّد الأجزاء؟ أو أنّ الأمر

يلاحظ في عالم الاعتبار المركب من الأجزاء المختلفه الحقائق شيئاً واحداً ثم يجعله متعلقاً للأمر؟ وما نقول هاهنا: إن هذا الأمر ليس من الامور المسلّمه، بل يكون قابلاً للبحث و المناقشه.

و ثانيهما: عبارته عن كون قصد القربه بمعنى داعى الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا أمر غير معقول؛ إذ لو كان الأمر داعياً إلى المتعلق فلا ينفك عن الامتثال، بل الداعى عبارته عن إحدى الدواعى الإلهيه المذكوره و الأمر محقق الموضوع فقط.

على أنّ هذا الجواب ليس من ابتكاراته، بل استفاده من ذيل كلام صاحب الكفايه، و ما نبهته الآن و يرتبط بعنوان المسأله، هو أنّه هل يمكن للشارع أخذ قصد القربه فى المتعلق بعنوان الجزئيه أو الشرطيّه أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1): «إنّه لا يمكن أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المتعلق و المأمور به، لا بعنوان الجزئيه و لا بعنوان الشرطيّه».

ثم قال: إن قلت: نعم، هذا كلّه إذا كان اعتباره فى المأمور به بأمر واحد، و أمّا إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره - أى قال الشارع: أيّها الناس، يجب عليكم إتيان الصلاه المأمور بها بالأمر الأوّل بداعى الأمر، و من المعلوم أنّ الأمر المتعلق بذات الفعل أمر تعبدي، و الأمر الثانى المتعلق بإتيانه بداعى أمره أمر توييلى، يعنى لا يلزم أن يكون مقرونا بقصد القربه - فلأمر أن يتوسل بتعدّد الأمر فى الوصله إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

و أمّا فى مقام الجواب عن هذا فأجاب بجوابين: الأوّل: أنّه ليس لنا فى

ص: ٥٥٥

الشرعيه المقدسه عباده تعلق بها أمران: أحدهما: بذات العباده، و الآخر: بقصد القربه، فهذا لا ينطبق مع الواقعيه. الثاني: أن الأمر المتعلق بالصلاه-مثلا- إما تعبدى و إما توضحى و إما مشكوك التعبدية و التوضييه، فإن كان تعبدياً فمعناه عدم حصول الغرض و الامتثال بدون قصد القربه، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني، و إن كان توضحياً فمعناه حصول الامتثال و الغرض بدون قصد القربه فلا نحتاج أيضا إلى الأمر الثاني، مع أن هذا خلاف الفرض، و إن كان مشكوك التعبدية و التوضييه فالعقل يحكم برعايه قصد القربه فى مقام الامتثال من باب الاحتياط و حصول الغرض يقينا، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني أيضا. هذا تمام كلامه فى مقام الجواب بتوضيح منا.

و لكن هذا الجواب من أوله إلى آخره مخدوش، فإن جوابه الأول خرج عن محلّ البحث-يعنى مقام الثبوت إلى مقام الإثبات و الوقوع الخارجى- إذ البحث فى أنه هل يجوز للشارع أن يأخذ بقصد الأمر فى متعلق الأمر أو يستحيل مع أن تحقّق الأمرين المتعلقين أحدهما بذات العباده و الآخر بقصد القربه لا يكون قابلا للإنكار؛ إذ سلّمنا أنه ليس فى رديف الأمر بالصلاه -مثلا- الأمر بقصد القربه، و لكنّ الأمر الضمنى المستفاد من النهى عمّا يضادّ قصد القربه- إذ هى من الدواعى غير الإلهيه التى توجب البطلان- متحقّق قطعاً، و لا يلزم توجه الأمر إلى عنوان قصد القربه صريحا، بل يكفى تحقّق الأمر الضمنى المستفاد من النهى أيضا.

و أمّا جوابه الثانى فهو مخدوش: أولاً بأنه انسدّ طريق استكشاف العباديه رأساً، فإن بعد انسداد طريق تبين الشارع بالقول-بأنه لا يمكن له أخذ قصد القربه فى المتعلق لا بأمر واحد و لا بأمرين- ليس لنا طريق لاستكشاف

عبادته الواجبات، مع أنه معترف بتحقق الواجبات التعبدية، ونحن نرى أن صلاة الميت-مثلا-تحتاج إلى قصد القربة بخلاف دفته، فما المانع من بيان الشارع العبادية والتوصيلية مثل بيانه شرطيه الطهاره و جزئيه فاتحه الكتاب بقوله: «لا صلاة إلا بطهور» (١)، و«لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٢) بعد كون العقول عاجزه عن درك هذه المسائل قطعاً، فلا يسلم انسداد يد الشارع بالنسبه إلى تبين قصد القربة.

و أما قوله: «إن أحرز عبادته العمل فلا يبقى مجال للأمر الثاني؛ لحصول الغرض بموافقه الأمر الأول، وإن شك في العبادية فالعقل يحكم مستقلاً من باب قاعده الاشتغال برعايه قصد القربة» فهو مخدوش من جهات:

الاولى: أن مع قطع النظر عن بيان الشارع يمكن أن يكون المكلف غافلاً عن التعبدية والتوصيلية، ويمكن أن يكون قاطعاً بالتوصيلية مع كون العمل في الواقع عبادياً، وعلى فرض كون المكلف في العبادات إما قاطعاً في التعبدية وإما شاكاً في التعبدية والتوصيلية، وفي صورته الشك حكم العقل برعايه قصد القربة، ولكنه لا يكون من الأحكام الفطرية العقلية، مثل حكمه بالفطره على وجود الصانع، بل كان من قبيل حكم العقل في باب الأقل والأكثر الارتباطيين؛ بأنه يدعى البعض حكم العقل بالاشتغال والبعض الآخر حكمه بالبراءه، ولذا يدعى البعض أن العقل يحكم برعايه قصد القربة والبعض الآخر يدعى خلافه.

الثانية: لو سلمنا اتفاق العقول جميعاً في الحكم برعايه قصد القربة في مورد

ص: ٥٥٧

١- (١) الوسائل ٣١٥: ١، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

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

الشك في التعديديه و التوضيحيه، و هكذا اتفقهم في باب الأقل و الأ-كثر الارتباطيين في الحكم بالاشتغال و رعايه الأجزاء و الشروط.

ففيه:أولاً:إننا نرى تبين الشارع لسائر الأجزاء و الشروط مثل قوله:«لا صلاح إلا بطهور»و«لا صلاح إلا بفاتحه الكتاب»، و هكذا،فما الفارق بينها و بين قصد القربه؟الذى أوجب استحاله بيان الشارع في قصد القربه بخلاف سائر الأجزاء و الشروط،مع أنّ حكم العقل في الجميع سواء.

و ثانياً:أنّ نتيجة اتفاق العقول في الحكم عدم الاحتياج إلى بيان الشارع لا الاستحاله،فهذا الدليل لا ينطبق مع المدعى،أى ادعاء عدم إمكان أخذ قصد القربه في المتعلق،لا من طريق أمر واحد و لا من طريق أمرين،مع أنّنا نرى بيان عدّه من الأحكام التحريميه و الوجوبيه من ناحيه الشارع في موارد حكم العقل بقبحها أو حسننها،مثل:«الظلم قبيح»و«الإحسان حسن»،بل الملازمه بين حكم العقل و الشرع،وقاعده«كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» أقوى دليل على عدم صحّه القول بعدم الاحتياج إلى بيان الشارع في مورد حكم العقل.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني قدس سرّه (1)بعد القول باستحاله أخذ قصد القربه في المتعلق قال:هذا كلّه إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال،و أمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى،فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه.

و يمكن أن يتوهم في بادئ النظر أنّه ليس للدليل-أى لكفايه الاقتصار-

ص: ٥٥٨

دلالة على المدعى-أى أنه غير معتبر فيه قطعاً-بل كما يكفى قصد القربة بمعنى قصد الامتثال كذلك يكفى بمعنى إحدى الامور الثلاثة المذكورة.

ولبعض المحشئين بيان لتوضيح ذلك؛ بأن كل واحد من الامور المذكورة إما يعتبر تعييناً أو يعتبر تخييرياً بينه وبين قصد الامتثال، والأول باطل قطعاً؛ لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فى مقام العمل بلا خلاف، والثانى باطل أيضاً؛ إذ التخيير إن كان متحققاً هاهنا فلا بد من كونه تخييرياً شرعياً، وهو ما كان جميع أطراف التخيير قابلاً لتعلق الأمر بها، فلا معنى للتخيير الشرعى بعد إثبات استحاله أخذ قصد القربة بمعنى قصد الامتثال فى المتعلق.

ولا يخفى أن التفصيل المذكور بين قصد القربة بمعنى قصد الأمر و بإحدى المعانى الثلاثة ليس بصحيح، بل يرد على قصد القربة بهذه المعانى مثل ما ورد عليه بمعنى قصد الأمر.

توضيح ذلك: أنك قلت: لو كانت الصلاة المقيده بداعى الأمر متعلقه للأمر لا يكون المكلف قادراً على إتيان الصلاة بداعى الأمر، فإن ذات الصلاة ليست مأموراً بها.

قلنا: إن هذا الإيراد بعينه يجرى فى هذه المعانى؛ بأنه لو كانت الصلاة المقيده بداعى الحسن-مثلاً-متعلقه للأمر لما كان المكلف قادراً على الامتثال، فإن ذات الصلاة لا تكون حسناً فكيف يمكن له إتيان الصلاة بداعى الحسن؟! وهكذا فى صورته كون الصلاة المقيده بكونها ذات مصلحه أو بكونها لله تعالى متعلقه للأمر.

و أما قولك: إن أخذ قصد الأمر فى المتعلق بعنوان الجزئيه يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويه نفسه، وهذا غير معقول.

فنقول: إنّه لو كانت الصلاه المركّبه من داعى الحسن مأمورا بها يلزم أن يكون الحسن داعيا إلى داعويّه نفسه، و هذا أيضا غير معقول، و هكذا فى صورته كون الصلاه المركّبه من داعى المصلحه أو كونها لله تعالى مأمورا بها.

و الحاصل ممّا ذكرنا: أنّ أخذ قصد القربه فى المتعلّق-سواء كان بمعنى داعى الأمر أو إحدى المعانى الأخر-لا مانع منه.

البحث الثالث: فى أنّه هل يمكن التمسك بإطلاق الصيغه عند الشكّ فى العباديّه و التوضيحيّه لاستكشاف أحد الأمرين أم لا؟ و الكلام هاهنا يقع فى مقامين: المقام الأوّل فى الأدلّه اللفظيّه، و الثانى فى الاصول العمليّه.

و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى المقام الأوّل كلام يحتاج إلى توضيح، و هو أنّه بعد القول بأنّ قصد القربه يكون بمعنى قصد الأمر و هو لا- يكون قابلا- للأخذ فى المتعلّق، لا- بنحو الجزئيّه و لا- بنحو الشرطيّه، لا بأمر واحد و لا بأمرين. قال: «لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات التوضيحيّه، بمعنى أنّه لو شككنا فى جزئيّه شيء أو شرطيّه- كالسوره أو الطهاره مثلا- يمكننا التمسك بإطلاق أقيموا الصلاه بعد تماميّه مقدّمات الحكمه، أى كون المولى فى مقام البيان، و عدم نصبه القرينه على التقييد، و عدم كون القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، فيستفاد منها عدم الجزئيّه أو الشرطيّه.

و أمّا فى مورد الشكّ فى دخاله قصد القربه-بمعنى قصد الأمر الذى لا يمكن أخذه فى المتعلّق-فلا يجوز التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق و التقييد من باب العدم و الملكه، و هما يحتاجان إلى الموضوع القابل، أى الإطلاق عبارته عن عدم التقييد فى المورد الذى يمكن التقييد فيه، و إذا ثبت عدم إمكان تقييد

ص: ٥٦٠

المتعلق بقصد القربه فلا إطلاق في البين حتى نتمسك به لنفي العباديّه، فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوضيحيّ من إطلاق الصيغه بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناش من قبل الأمر من إطلاق المادّه في العباده لو شكّ في اعتباره فيها.

نكته: أنّه مرّ في باب الصحيح و الأعمّ أنّ الأعمى يمكن له التمسك بإطلاق أقيموا الصلّاه لنفي جزئيه السوره المشكوكه-مثلا- بعد تماميّه مقدّمات الحكمه؛ إذ على فرض جزئيتها لا- تكون الصلوات الفاقده للسوره خارجه عن عنوان الصلاه، بخلاف الصحيحى فإنّ فاقده السوره عنده ليست بصلاه أصلا على فرض جزئيتها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلّق أمره لامتناع دخله فيه- كقصد القربه و نحوه- و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، و إلا- لكان سكوته نقضا له و خلاف الحكمه. فهذا الإطلاق المقامى الذى قد يعبر عنه بالإطلاق الحالى في مقابل الإطلاق اللفظى المعبر عنه بالإطلاق المقالى أيضا. هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و اعلم أنّ الفرق بينهما امور:

الأول: أنّ الإطلاق المقامى لا يرتبط باللفظ و ليس من الاصول اللفظيه، بل يرتبط بمقام المولى و حاله، بخلاف الإطلاق اللفظى.

الثانى: أنّ المولى في الإطلاق المقامى لا يتكلّم بعنوان المنشى و الأمر و الحاكم، بل يتكلّم بعنوان المخبر و المطلع على الواقعيّات بجميع ما له دخل في

حصول الغرض المترتب على الصلاة-مثلا-بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنّ المولى فيه يتكلّم بعنوان الأمر و المنشئ بتمام ما له دخل-شطرا أو شرطا-في المتعلّق و إن كان ظاهر كلامه بصوره الجمله خبريّه، مثل قوله عليه السّلام: «لا صلاة إلّا بطهور» إذ كان مفاده أنّه يعتبر في الصلاة الطهاره.

الثالث: أنّهم بعد أن يذكروا شرائط الإطلاق اللفظي في باب المطلق و المقيد؛ و أنّها عباره عن مقدّمات الحكمه، و أولها أن يكون المولى في مقام البيان لا الإهمال و الإجمال، ثمّ يقولون: إنّ المولى إذا قال: أقيموا الصّلاة فيتصوّر فيه ثلاث حالات: فقد نحز من الخارج كونه في مقام بيان خصوصيّات معتبره في الصلاة، و قد نحز عدم كونه كذلك، و قد نشكّ في كونه كذلك، و لا بحث في الصوره الاولى و الثانيه، و أمّا في الصوره الثالثه فيقولون:

إنّ بناء العقلاء في هذا المورد على تحقّق المقدمه الاولى من مقدّمات الحكمه، و أنّ المولى في مقام البيان، فتمسّك بالإطلاق في الصوره الاولى و الثالثه، بخلاف الإطلاق المقامى؛ إذ يمكن لنا التمسّك به في صوره واحده، أى صوره إحراز كون المولى في مقام البيان بسبب تصرّحه أو بطرق اخرى، و أمّا في صوره الشكّ فليس للعقلاء بناء على كونه في مقام البيان، فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق المقامى.

و حاصل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه لا يجوز التمسّك بالإطلاق اللفظي في مورد الشكّ في التبعديّه و التوضيحيّه، و أمّا التمسّك بالإطلاق المقامى فلا بأس به.

و نرجع إلى البحث فنقول: هل أنّ هذا البيان تام أم لا؟ و هاهنا مطالب من أعظم تلامذته، و لا بدّ لنا من ملاحظه بعض منها لتفريح البحث.

منها: ما قال به المحقق الحائري على ما نقله عنه استاذنا السيد الإمام قدس سره (1)، و محصل ما أفاده مبنئ على مقدمات:

الاولى: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبايع، أى المفاهيم الكلّيه اللّابشرطيّه العاريه عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود و لا بالوجود السعى و السارى فى جميع الأفراد و المصاديق.

الثانيه: أنّ العلل التشريعيّه كالعلل التكوينيّه طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانيه يكون من مقتضيات الاولى أيضا كتكثّر المعلول لتكثّر علته، و كعدم انفكاك المعلول عنها و غير ذلك، فكما أنّ النار سبب للحراره كذلك إتلاف مال الغير سبب للضمان، و كلّ جناحه سبب مستقلّ لوجوب الغسل، و لا يمكن الانفكاك بين السبب و المسبب فى التكوينيّات و التشريعيّات إلاّ بالإعجاز فى الاولى- مثل قضيه إبراهيم عليه السّلام- و حكم خلاف القاعده فى الثانيه، فلا بدّ لنا من المشى على القاعده فى موارد لم يكن الدليل على عدم الانفكاك، و على ذلك بنى قدس سره القول بعدم التداخل فى الأسباب و القول بظهور الأمر فى الفور و دلالة على المرّه، فالأمر علّه شرعيّه لتحققّ المأمور به و تكون المرّه، و كذا الفوريه داخله فى مفاد الأمر، كما أنّ الفوريه و المرّه تكون من آثار العلّه التكوينيّه.

الثالثه: أنّ القيود اللّبيّه على قسمين: قسم منها ما يمكن أخذها فى المتعلّق على نحو القيديّه اللّحاظيه كالطهاره، و قسم منها ما لا يمكن أخذها فى المتعلّق و تقييده بها، إلاّ أنّه لا ينطبق إلاّ على المقيّد بمعنى أنّه له ضيقا ذاتيا لا يتّسع غيره بدون دليل يوجب التوسعه كمقدمه الواجب- بناء على وجوبها- فإنّ

ص: ٥٦٣

الإرادة المستتبعه للبعث من الأمر لا- تترشح إلى المقدمه مطلقا، موصله كانت أم لا- لعدم الملا-ك فيها، ولا- على المقيد به بالإيصال؛ لاستلزامه الدور المقرّر في محلّه، ولكنها لا تنطبق إلا على المقدمه الموصله و كالعلل التكوينيّه، فإنّ تأثيرها ليس في الماهيّة المطلقه و لا المقيد به بقيد المتأثر من قبلها فإنّها ممتنع، بل في الماهيّة التي لا تنطبق إلا على المقيد بهذا القيد، كالنار فإن معلولها ليست الحراره المطلقه، سواء كانت مولده عنها أم لا، و لا المقيد به بكونها من علته التي هي النار، ولكنها لا تؤثر إلا في المعلول المنطبق المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: إنّ الأمور به ليس إلا نفس الطبيعه القابله للتكثّر بحكم المقدمه الاولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاه المطلقه، سواء كانت مبعوثا إليها بهذا الأمر أم غيره، و لا المقيد بكونها مأمورا بأمرها المتعلق بها، بل ما لا ينطبق إلا على الأخير لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلا نحو الأمور بها، كما في العلل التكوينيّه.

و بعبارة أوضح: أنّ الأوامر تحرّك المكلف نحو الطبيعه التي لا تنطبق لنا إلا على المقيد بتحرّيكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوه الأمر لا يكون آتيا بالمأمور به؛ لأنّه لا ينطبق إلا على المقيد بدعوه الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبيديه قريبه. هذا تمام ما ذكره المحقّق الحائري قدّس سرّه في أواخر عمره الشريف على ما نقله الإمام قدّس سرّه و به عدل عن كثير من مبانيه السابقه، و رجع إلى الأصاله التعبيديه بعد ما كان بانيا على جواز الأخذ في المتعلق، و أنّ الأصل في الأوامر كونها توصليه.

و لكن هذا الكلام مخدوش من جهات:

الاولى: أنّ ترتّب النتيجة المذكوره على المقدمات المذكوره ليست صحيحه

و لو فرضنا صحّحه المقدمات؛ إذ التضييق المذكور هل تحقّق في جميع الموارد و إن كان الواجب توضيحاً أو في خصوص الواجبات التعديديه؟ فإن كان مراده الأوّل فهو مخالف لما هو من ضروريات الفقه؛ من أنه لا حاجة في الواجبات التوضيحية إلى التضييق و التقييد بقصد القربه بوجهه، و إن كان مراده الثاني و سلّمنا أنّ مقتضى الأصل اللفظي عبارته عن التعديديه في موارد الشكّ، و لكن نسأل أنّ أصل هو و ما هو اسمه؟

فإن قيل: أنّ مرجع الشكّ في التعديديه و التوضيحية إلى الشكّ في تضييق الأمور به و عدمه، و إتيانه بدون قصد القربه يوجب الشكّ في براهه الذمّه، فلا بدّ من رعايه قصد القربه لتحصيل البراهه اليقينيّه.

قلنا: إنّ هذا أصل عملي لا لفظي.

الثانيه: أنّ قياس العلل التشريعيّه بالتكوينيّه قياس مع الفارق- كما قال الإمام قدّس سرّه (1) بهذا الجواب- فإنّ هذا ادّعاء بلا دليل، بل لنا دليل على خلافه، و هو أنّ المعلول في العلّه التكوينيّه الحقيقيّه- أي الفاعل الإلهي لا المادّي الذي هو في سلك المعدّات- إنّما هو ربط محض بعلته لا- شيئيه له قبل تأثير علته، ففعلتيّه ظلّ فعلتيّه علته، كما قال المرحوم صدر المتألّهين (2) في مسأله ارتباط الواجب و الممكنات: إنّ الممكن عين الربط لا- شيء له الربط، بخلافه في العلل التشريعيّه فإنّ الأمر إمّا يكون بمعنى الإراده القائم به بنفس المولى، و إمّا بمعنى البعث و التحريك الاعتباري، فكلاهما بعيدان عن العلتيّه بمراتب؛ إذ أقلّ ما يتحقّق في العلتيّه تقدّم العلّه على المعلول، و هذا المعنى لا يجري فيهما؛ لأنّ

ص: ٥٦٥

١- ١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٧٦: ١.

٢- ٢) الحكمة المتعاليه ٢٩٩: ٢.

تشخص الإرادة التي تعدّ علّه تشريعياً بتشخص المراد؛ إذ هي أمر ذات إضافه لا يعقل تعلقها بشيء مجهول، فالمراد و كذا المرید مقدّم على الإراده، و هكذا البعث الاعتباري، فإنّ المبعوث إليه تكون رتبته متقدّمه على البعث، بل هو متقوم به، فلا تكون الأوامر قابله للمقايسه بالمعدّات التي تصوّرها العلل التكوينيّه فضلاً عن العلّه الحقيقيه التكوينيّه.

ثمّ قال: و أولى بعدم التسليم ما اختاره في باب تعدّد الأسباب، فإنّ اقتضاء كلّ علّه تكوينيّه معلولاً مستقلاً إنّما هو لقضيّه إيجاب كلّ علّه مؤثّره وجوداً آخر يكون معلولاً- و وجوداً ظلّياً له؛ إذ العلّيّه و المعلوليّه تدور مدار الوجود، و لا معنى لأن تكون إحدى الماهيات علّه لماهيه اخرى، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده فلا معنى لتعلقه بشيء واحد زماناً و مكاناً مرّتين؛ إذ لا يقع الشيء الواحد تحت دائره الإراده إلّا- مرّه واحده، و لا- تحت أمر تأسيسي متعدّد، فإنّ تكثّر الإراده تابع لتكثّر المراد، و أمّا المعلول التكويني فتكثّره تابع لتكثّر علّته.

و أيضاً يدلّ على بطلان المقايسه عدم انفكاك المعلول عن علّته، فإنّ وجود العلّه التامّه كاف في تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده فيتعلّق بأمر استقبالي أيضاً كما في الواجبات التعليقيّه، مثل الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه؛ إذ الوجوب يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعه، و لكنّ الواجب يتحقّق في الموسم.

و بالنتيجه لا يتحقّق في مورد الشكّ في التبعديّه و التوضيحيّه الأصل اللفظي على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه بعد عدم تماميه ما قال به المحقّق الحائري قدّس سرّه بما ذكرناه و بما لم نذكره من المناقشات اجتناباً من التطويل.

و من هنا نرجع إلى كلام صاحب الكفايه و الجواب عنه، و هو مبتن على

مقدمتين و نحن نجيب عن مقدمته الاولى، و نأخذ النتيجة من البحث، و على فرض تماميه المقدمه الاولى نلاحظ أن مقدمته الثانيه هل تكون صحيحه أم لا؟ و المقدمتان عباره عن استحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المتعلق، و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، بمعنى استحاله الإطلاق بعد استحاله التقييد، فنقول: إن أخذ قصد القربه فى المتعلق كسائر الأجزاء و الشرائط لا مانع منه و لا إشكال فيه، فالتمسك بإطلاق الدليل لرفع الشك فى التعبدية و التوضيحيه و نفي دخاله قصد القربه فى الأمور به لا إشكال فيه أيضا.

و لكن قد مرّ أنّ التمسك بالإطلاق مبنى على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم؛ إذ الأمور به على القول بالصحيح عباره عن الصلاه الصحيحه-مثلا- و لا نعلم أنّ الصلاه الفاقده لقصد القربه صحيحه أم لا، و لا بدّ فى مورد التمسك بالإطلاق من إحراز تطبيق المطلق و الشكّ فى دخاله قيد زائد-مثل إحراز عنوان الرقبه- و الشكّ فى دخاله قيد الإيمان فى مسأله اعتق رقبه، فالتمسك بإطلاق الدليل على القول بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلق لا إشكال فيه، بخلاف القول بامتناع تقييد الأمور به بقصد القربه بمعنى داعى الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه.

و لقائل أن يقول: إنّه لا ربط بين امتناع التقييد و التمسك بالإطلاق، فإنّا لا نتمسك بالتقييد، بل نتمسك بالإطلاق لنفى التقييد.

و لا- بدّ لنا فى مقام الجواب عن هذا السؤال من ملاحظه أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هل يكون تقابل العدم و الملكه أو تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب و السلب، إن كان التقابل بينهما تقابل التضادّ فيلزم أن يكونا أمرين

وجوديين، التقييد بمعنى أخذ القيد و الإطلاق بمعنى رفض القيد، وإن كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب فيكون التقييد أمراً وجودياً و الإطلاق أمراً عدمياً بمعنى سلب القيد، و إن كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة فيكون الإطلاق أمراً عدمياً و لكنّه في مورد كان قابلاً- للتقييد، و إن لم يكن قابلاً- للتقييد فلا- معنى للإطلاق، فامتناع التمسك بالإطلاق بسبب امتناع التقييد يكون على مبنى كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة؛ و لذا لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي التقييد.

و أمّا على مبنى كون التقابل بينهما تقابل التضادّ فليس هذا البيان بتمام؛ إذ لا يلزم من امتناع أحد المتضادّين امتناع الآخر، إنّما يمتنع اجتماع المتضادّين فقط؛ و لذا لا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي التقييد على هذا المبنى.

و لو سلّمنا مقدّمته الاولى- أى امتناع أخذ قصد القرّبه فى المتعلّق- كما أنّه كذلك على مبنى كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب؛ إذ لا يلزم من امتناع الإيجاب امتناع السلب أصلاً، بل ربما يكون بالعكس، و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لصاحب الكفايه الاستفادة من مقدّمته الاولى بوحدتها لنفي التمسك بالإطلاق.

و المحقّق النائينى (١) أيضاً قال بمثل ما حكيناه عن المحقّق الخراسانى من أنّ لازم كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن كذلك لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً.

و أجاب عنه صاحب المحاضرات (٢) نقضاً و حلاً، و ذكر للنقض عدّه موارد،

ص: ٥٦٨

١-١) أجود التقريرات ١: ١١٣.

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ١٧٥: ٢-١٧٩.

و اکتفينا منها بموردین:

أحدهما: أنّ الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى، و لا يتمكّن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتّى نبينا محمّد صلّى الله عليه و آله و ذلك لاستحاله إحاطه الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلًا لكان جهله بها ضروريًا، مع أنّ التقابل بين الجهل و العلم من تقابل العدم و الملكه، فلو كانت استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر لزم استحاله الجهل فى مفروض المقام، مع أنّه ضرورى وجدانا.

و ثانيهما: أنّ الإنسان يستحيل أن يكون قادرًا على الطيران فى السماء مع أنّ عجزه عنه ضرورى و ليس بمستحيل، فلو كانت استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكه تستلزم استحاله الآخر لكانت استحاله قدره فى مفروض المثال تستلزم استحاله العجز مع أنّ الأمر ليس كذلك.

و أمّا حلاً- فلائذ قابلية المحلّ المعبره فى التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصيه فى جزئيات مواردّها، بل يجوز أن تكون صنفيه أو نوعيه أو جنسيه كما قال به الفلاسفه، فلا- يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتّصاف بالوجود- أى الملكه- بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه، أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتّصاف بالوجود و إن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتّصاف به.

و يتّضح ذلك ببيان الأمثله المتقدمه، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم و المعرفه، و لكن قد يستحيل اتّصافه به فى خصوص لأجل خصوصيه فيه، و ذلك كالعالم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم- و هو الجهل- عليه ضرورى، و من الطبيعى أنّ هذا ليس إلّا

ص: ٥٦٩

من ناحيه أنّ القابليته المعبره في الأعدام و الملكات ليست خصوص القابليته الشخصيه.

و كذلك الحال في المثال الثاني، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتّصاف بالقدرة لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها في خصوص هذا المورد، و قد عرفت أنّه يكفي في صدق العدم القابليته النوعيه، و هي موجوده في مفروض المثال.

و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد و لو كان تقابل العدم و الملكه، إلّا أنّه بالنسبه إلى نوع الإطلاق و التقييد؛ لأنّ امتناع أحدهما نوعا لا يستلزم امتناع الآخر، و أمّا استلزام امتناع أحدهما في مورد خاصّ امتناع الآخر، فلا يوجب أن تكون الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق مطلقا.

ثمّ ذكر لهذا الجواب مكّملا، و هو أنّ معنى التقييد عبارته عن اعتبار قصد القربه، و معنى الإطلاق عبارته عن عدم اعتبارها، فكيف يمكن أن يكون الاعتبار و عدم الاعتبار كلاهما ممتنعين؟! على أنّ تقابل العدم و الملكه هو تقابل الإيجاب و السلب في الحقيقه، إلّا أنّه تعتبر في الأوّل القابليته، و لا تعتبر في الثاني، و هذا مائز بينهما فقط، و من البديهي أنّ امتناع الإيجاب لا يسرى إلى السلب، بل السلب يكون ضروريا مع امتناع الإيجاب، و هذا المعنى متحقّق في العدم و الملكه أيضا، فإذا كان التقييد ممتنعا فلا يلزم أن يكون الإطلاق أيضا ممتنعا، بل هو ضروري.

و بالنتيجه: أنّ التمسك بالإطلاق في مورد الشكّ في التبعديّه و التوصلية لنفي اعتبار قصد القربه كسائر الأجزاء و الشرائط لا مانع منه. و إذا لم يمكننا التمسك

بالإطلاق على فرض تماميته مبنى صاحب الكفايه أو لعدم تماميته مقدمات الحكمه فتصل النويه إلى الأصل العملى.

و نبث هاهنا فى مقامين:الأول:فى الأصل العملى العقلى،الثانى:فى الأصل العملى الشرعى،وقد عرفت الاختلاف فى ما نحن فيه على قولين-أى استحاله أخذ قصد القربه فى المتعلق و جوازه-كاختلافهم فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين على قولين-أى القول بجريان البراءه العقليه و القول بجريان الاحتياط العقلى-و أمّا على القول بإمكان الأخذ فى المتعلق فلا-فرق بين المقام و بين الشكّ فى جزئيه السوره-مثلا-من حيث جريان البراءه و الاشتغال، فإنّ كليهما من صغريات مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أمّا على القول باستحاله الأخذ فى المتعلق فلازم القول بالاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و الشكّ فى جزئيه السوره القول بالاشتغال فى ما نحن فيه بطريق أولى؛لأنّ العقل إذا حكم بالاشتغال فى مورد الشكّ فى جزئيه السوره مع إمكان أخذها فى المتعلق فيحكم بطريق أولى فى ما نحن فيه بالاشتغال بعد فرض عدم إمكان الأخذ فى المتعلق.

و إنّما الكلام فيما قلنا بأصالة البراءه فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين هل يمكننا التمسك بها فى ما نحن فيه أم لا؟قال المحقق الخراسانى قدس سرّه (١):إنّه لا-مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال،و لو قيل بأصالة البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين،و ذلك لأنّ الشكّ هاهنا فى الخروج عن عهدته التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها،فلا يكون العقاب مع الشكّ و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذه عليه

ص: ٥٧١

بلا برهان؛ ضروره أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذه على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقه بلا قصد القربه.

و حاصل كلامه: أنّ الشكّ في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين يرجع إلى الشكّ في كمّيّه التكليف و ثبوت أمر زائد فيه، و العقل يحكم هاهنا بجريان أصاله البراءه. و أمّا الشكّ في ما نحن فيه فيرجع إلى الشكّ في كيفيّة الخروج عن عهده التكليف، و هو كالشكّ في أصل الخروج، و العقل يحكم فيه بالاحتياط.

و لكنّ هذا الكلام مخدوش بأنّ البيان قد يكون بيانا لكلّ ما يمكن أخذه في المتعلّق من الأجزاء و الشرائط، و قد يكون بيانا لكلّ ما له دخل في حصول الغرض من الأمور به، سواء كان قابلا للأخذ فيه أم لا، و عبّرنا عن هذا البيان بالإطلاق المقامى، و على هذا فنقول: هل المراد من كلمه «البيان» في قاعده قبح العقاب بلا بيان التي كانت مستنده لجريان أصاله البراءه مطلق البيان أو بيان ما يمكن أخذه في المتعلّق؟ و نحن نستكشف من إضافه «لا» النافيه إلى كلمه «البيان» أنّ المراد هو الأوّل، و حينئذ لا فرق بين المقام و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من حيث جريان أصاله البراءه، بعد أنّ البيان ممكن للمولى في كلتا صورتين، إلا أنّ الفرق في طريق البيان فلا دليل للتفكيك بين المقامين من هذه الناحيه.

و يمكن أن يقال: إنّ ترتّب الغرض على تحقّق الأمور به كما أنّه كان منشأ لصدور الأمر و حدوثه كذلك كان منشأ لبقائه إلى حين حصول الغرض، مثلا:

إذا قال المولى لعبده: جئنى بالماء، و العبد بعد إعطاء الماء لاحظ أنّ غرضه يعنى رفع العطش فلم يحصل بسبب انكسار ظرف الماء الذى بيده، فالعقل يحكم

بإعطاء الماء إليه ثانيا من دون حاجه إلى الأمر الثاني، وهكذا في المقام بعد العلم بأصل الوجوب، والشك في حصول الغرض بإتيان الواجب بدون قصد القربه العقل يحكم برعايه قصد القربه رعايه لحصول غرض المولى.

و جوابه: أولا- بالنقض بما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإننا في مورد الشك في الجزئية والاكتفاء بالأقل أيضا نشك في حصول الغرض، فلا بد هاهنا أيضا من الاحتياط، مع أنه خلاف الفرض، فإن هذا البحث في المقام كان بعد فرض القول بالبراءة في الشك في الجزئية.

و ثانيا بالحل، فإن غرض المولى قد يكون مشخصا للعبد في باب الأوامر، وقد يكون غير مشخص له إن كان بالصوره الاولى، فالعقل يحكم بإتيان ما يتحقق به غرض المولى، بل لا يحتاج إلى الأمر أصلا؛ لأنه طريق لتعيين غرضه، ومعلوم أن الطريق والأماره إنما يكون في مورد إذا كان الغرض فيه مجهولا، وأما إن كان بالصوره الثانيه و كان بعض الامور مشكوك المدخلته في المأمور به و تحقق الغرض، فليس للعقل الحكم برعايه شىء مشكوك، فتمسك بأصالة البراءة هاهنا مثل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بدون الفرق بينهما بوجه.

أمّا المقام الثانى فنبحث فيه أيضا على كلا- المبنيين فنقول: أمّا على القول بإمكان أخذ قصد قربه فى المتعلق و جريان البراءة العقلية فيه كسائر الأجزاء و الشروط فلا مانع من جريان البراءة الشرعية أيضا، فتمسك لفيه بحديث الرفع و أمثاله، بلا فرق بينه و بين سائر الأجزاء و الشروط فى هذا البحث أيضا.

و أمّا على القول بإمكان الأخذ فى المتعلق و الاحتياط العقلى فى المقام الأول

فهل يمنع الالتزام بالاشتغال هنا عن التمسك بحديث الرفع هاهنا أم لا؟ لقائل أن يقول: إنه لا يصح التمسك بالبراءة الشرعيه، فإننا سلمنا أنه ليس للشارع بيان، إلا- أنه يمكن إحاله البيان إلى حكم العقل، ولما حكم العقل برعايه قصد القربه فلا- ضروره لتعرضه، فهو مبين من جهه المولى، فلا محل لجريان حديث الرفع.

و جوابه: أولاً: أنه لو سلمنا حكم العقل بالاشتغال، و لكن لا شك في أنه ليس من الأحكام البديهيّه و الضروريّه العقليّه، بل هو من الأحكام التي اختلفت فيها العقول- كما مرّ تفصيله في المقام الأول- و حيث لا يكون هذا مجوّزاً؛ لعدم بيان الشارع، و لا معنى لتكاله على العقول لبيان ما له مدخلية في حصول الغرض.

و ثانياً: على فرض اتحاد العقول في الحكم بالاشتغال لا مانع من التمسك بحديث الرفع (1) أيضاً؛ لأنّ جريان أصاله الاشتغال لا يوجب تبديل الشك باليقين و ما لا يعلمون بما يعلمون؛ إذ الشك موضوع لجريان أصاله الاشتغال، و لا معنى لإعدام الحكم موضوعه، و لا- ينفي الحكم مجراه و مورده، بل كان جريانها مؤيداً لتحقيق عنوان ما لا يعلمون، و الجهل بالحكم الواقعي، فلا ينافي حكم العقل بالاشتغال مع التمسك بالبراءة الشرعيه، و لا إشكال في الاختلاف بين حكم العقل و الشرع، فتمشّى بما يقتضيه الدليل الشرعي.

و أمّا على القول بعدم إمكان أخذ قصد القربه في المتعلق فهل يمكن التمسك بالبراءة الشرعيه أم لا؟ قال المحقق الخراساني (2) في آخر كلامه: «لا أظنك أن توهم و تقول: إنّ أدله البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه

ص: ٥٧٤

١- (١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٥٦ من جهاد النفس، الحديث ١.

٢- (٢) كفايه الاصول ١١٤: ١.

الاشتغال عقلا هو الاعتبار؛ لوضوح أنه لا بدّ في عمومها من شيء كان قابلا للرفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربه في الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلا أنّهما يكونان قابلين للوضع و الرفع شرعا».

و لكنّه مخدوش بأنّه قد مرّ تصريحه بإمكان التمسك بالإطلاق المقامى فى الشكّ فى التبعديّه و التوضيحيّه؛ بأنّ المولى إذا كان فى مقام بيان جميع ما له دخل فى تحقّق الغرض بعنوان المخبر العادل لا بعنوان المنشئ و الأمر، و لم يتعرّض لدخاله قصد القربه فيه، فنستكشف عدم دخالته فى الأمور به. و هذا القول لا يكون قابلا للجمع مع عدم ارتباط وضع قصد القربه و رفعه بالشارع، بل كان أقوى دليل على أنّ وضعه و رفعه بيد الشارع، فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة الشرعيّه على هذا المبنى أيضا. هذا تمام الكلام فى مبحث التبعدي و التوصلى.

ص: ٥٧٥

فى دلالة الصيغه على الوجوب النفسى

و من المسائل المعنونه فى الكفايه أنه إذا دار الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى أو بين الواجب التعينى و التخييرى أو بين الواجب العينى و الكفائى فهل يوجد طريق لإحراز أحد الطرفين أم لا؟ قال المحقق الخراسانى قدس سره (١):

قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيناً عيانياً.

ثم استدلل بأنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب الغير- أى ذى المقدمه- بخلاف وجوب الواجب النفسى كالقول بأنّه يجب الوضوء إذا وجبت الصلاه، وهكذا فى الواجب التخييرى و الكفائى، فإذا كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد فالحكمه كونه مطلقاً، سواء وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا.

و لكن يرد عليه إشكال ذكرناه فى المباحث السابقه، و هو أنّ الواجب النفسى إن كان عبارته عن الواجب المطلق بلا قيد يلزم اتحاد القسم و المقسم، مع أنّه من لازم تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى أن يكون الواجب النفسى

ص: ٥٧٧

عبارة عن المقسم مع إضافه قيد و خصوصيته له، و هكذا فى الواجب التعينى و العينى.

و لكن قال المحقق الأصفهانى قدس سره (1) فى مقام الدفاع عن استاذة: إن مراد صاحب الكفايه من الواجب النفسى لا يكون الإطلاق من حيث وجوب شىء آخر فى مقابل الواجب الغيرى، بل مراده أن الواجب النفسى أيضا مقيد كالواجب الغيرى، إلا أنه مقيد بالقيد العدمى، و هو عبارة عن عدم كون الوجوب للغير، و عدم نصب القرينه على القيد الوجودى دليل على عدمه، فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيد العدمى لا المطلق، كما هو ظاهر المتن. هذا محصل كلامه قدس سره.

و جوابه: أن القضية السالبة المتصوره هاهنا على قسمين: الأول: ما يعبر عنه بالسالبه المحصله، و هى كما تصدق مع وجود الموضوع كذلك تصدق مع انتفاء الموضوع كقولنا: «ليس زيد بقائم».

و الثانى: ما يعبر عنه بالسالبه المعدوله، و هى تحتاج إلى تحقق الموضوع كاحتياج القضية الموجهه إليه كقولنا: «زيد لا قائم» و أما القيد العدمى الذى قال بتحقيقه فى الواجب النفسى فلا يكون من القسم الأول؛ إذ المفروض فى المقام أن أصل الوجوب مسلم، و الشك فى نفسيته و غيريته، فلا بد من كونه من قبيل القسم الثانى، فيكون له عنوان الوصفية للموضوع الموجود- أى الوجوب المسلم- إما أن يكون مع قيد عدمى، و إما أن يكون مع قيد وجودى، و من المعلوم أن من شرائط التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية بعد كون المولى فى مقام البيان، و عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب و أن لا ينصب

ص: ٥٧٨

قرينه على التقييد، فنسأل حينئذ أن المراد من التقييد هاهنا التقييد بقيد وجودى أو عدمى؟ فهل يمكننا إثبات الكفرية من إطلاق «اعتق رقبه» لكون الكفر عبارته عن عدم الإيمان و نفي قيد الإيمان؟ ولا شك في أن المراد من عدم نصب القرينه على التقييد فى هذه المقدمه من مقدمات الحكمه أعم من القيد الوجودى و العدمى، و نتيجة الإطلاق مطلق الوجوب و إثبات المقسم و نفي أى نوع من القيود، سواء كان القيد وجوديًا أم عدميًا، و لا يستفاد منه النفسية كما لا تستفاد الغيرية.

و أما احتياج القيد الوجودى إلى مؤونه زائده و عدم احتياج العدمى إليها فلا يعقل أن يكون دليلًا لإثبات أحد القيدين و نفي الآخر بسبب الإطلاق، و هكذا فى الواجب التعينى و العينى فى مقابل الواجب التخيرى و الكفائى.

نعم، يمكننا إثبات النفسية من الإطلاق بطريق آخر، و هو أنه لا بدّ فى دوران الأمر بين النفسية و الغيرية من دليلين؛ أحدهما مشكوك فيه من هذه الجهة، مثلًا: نعلم أن الوضوء واجب غيرى - أى يرتبط وجوبه بوجوب الصلاة - أو نفسى لا يرتبط به، فإن كان غيريًا يكون الوضوء شرطًا للصلاة، و حينئذ يكون الارتباط من الطرفين، فكما أن وجوب الوضوء متوقف على وجوب الصلاة كذلك صحه الصلاة متوقفه على تحقق الوضوء.

و بالنتيجة يرجع الشك فى نفسية وجوب الوضوء و غيريته إلى أن الوضوء شرط للصلاة أم لا. يكون شرطًا لها، فتجرى أصاله الإطلاق المربوطه بماده الصلاة و تنفى الشرطية كما فى سائر الشرائط، و إذا لم يكن شرطًا فلم يكن وجوبًا غيريًا، فوجوبه نفسى. و هذا الطريق لا يجرى فى إثبات العينية و التعيينية؛ إذ ليس فيهما من الدليلين أثر و لا خبر.

و يمكن أن يتوهم أنّ هذا المعنى يجرى فى دوران الأمر بين الواجب التعيينى و التخييرى أيضا، فإنّ الملا-ك المذكور-أى المواجهه مع الدليلين-ها هنا أيضا متحقّق، و أحد الدليلين أوجب شيئا، و الدليل الآخر أوجب شيئا آخر، و شكّ فى أنّ وجوبهما تخييرى أو تعيينى، فتجرى أصاله الإطلاق و استفاد منها التعيينيه.

و لكنّه مدفوع بأنّ مجرد تحقّق الدليلين لا يكفى فى استفاده التعيينيه، بل يعتبر أن يكون إطلاق أحد الدليلين منوطا بالمتعلّق و الآخر بالهيئه كما تحقّق فى دوران الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى، و أمّا الإطلاقان القابلان للتمسّك ها هنا فكلاهما منوطان بالهيئه، و من حيث قابليه التمسّك و عدمها أيضا متساويان، فإن لم يكن أحدهما قابلا- لإثبات التعيينيه و ثانيهما أيضا كان كذلك.

و تمسّك بعض بالتبادر و قال: إنّ المتبادر من هيئه «افعل» هو الوجوب المقيّد بقيد النفسيه و التعيينيه و العيينه، و معلوم أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و جوابه: أنّ لازم ذلك أن يكون استعمال هيئه «افعل» فى الواجب الغيرى و التخييرى و الكفائى استعمالا مجازيا، كما فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلا.

و من الطريق التى يتمسّك بها لإثبات النفسيه و التعيينيه و العيينه الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال، و من البديهى أنّ كثره استعمال هيئه «افعل» فى هذه المعانى إن كان بحدّ يوجب الانصراف إليها يكون قابلا للاستناد فى المقام،

ص: ٥٨٠

إلا أن الإشكال في تحقّق الانصراف في ما نحن فيه بعد أن نرى استعمال الهيئه في الواجبات الغيريّه و التخييريّه و الكفائيّه بحدّ لعلّه كان أزيد من استعمالها في الواجبات النفسيه و التعيينيه و العيئه، فكيف يمكن ادّعاء الانصراف؟!

و اختار استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) في أصل دلالة هيئه «افعل» على الوجوب طريقا يجرى في ما نحن فيه أيضا، و هو أنّ الأمر الصادر من المولى يحتاج إلى الجواب، و مجرد احتمال الاستحباب لا يكون عذرا للمخالفه، و العقل يحكم بالامثال في مقام تحيّر العبد، بأنّ البعث الصادر عن المولى إيجابى أو استحبابى، و هكذا نقول: إذا أمر المولى بالوضوء-مثلا- و شككنا في أنّه واجب نفسى أو غيرى حتّى يكون وجوبه متوقّفا على وجوب الصلاه، فالعقل يحكم بالامثال، و مخالفه العبد بدليل احتمال كون الوجوب غيريّا لا- يكون عذرا، بل العقل يحكم بأنّ التكليف المسلّم من المولى يحتاج إلى الجواب، فيستفاد من هذا الطريق النفسيه. و هكذا في الواجب التعيينى و العينى، هذا تمام الكلام في هذا البحث.

ص: ٥٨١

وقوع الأمر عقيب الحظر

فبعد البناء على ظهور صيغته الأمر في الوجوب إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهمه ظناً كان أو شكاً أو وهماً، هل يكون موجبا لارتفاع هذا الظهور فلا تدلّ حينئذ على الوجوب أم لا؟ والآراء في هذه المسألة مختلفه، فنسب إلى بعض العامه ظهورها في الوجوب كوقوعها في غير هذه الموقعيه، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال عله النهي، كما في قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١)، فإنّ الأمر علق بالانسلاخ الذي هو عباره عن انقضاء الأشهر الحرم التي هي عله النهي، فيفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر، و في قوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (٢) يفيد الإباحه التي هي حكم الصيد قبل النهي عنه، و أما إن لم يكن معلقا بزوال عله عروض النهي أو لم يكن معلقا أصلا أو وقع في مقام توهم الحظر فيفيد الوجوب.

و نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحه في كلا الفرضين، و لكن لا بد لنا

ص: ٥٨٣

١ - (١) التوبه: ٥.

٢ - (٢) المائده: ٢.

قبل الخوض في البحث من توضيح كلام المشهور، وقد تقدّم مرارا أنّ أصله الظهور من الاصول المعبره العقلانيه، و أعمّ من أصله الحقيقيه، فكما تحقّق في الاستعمالات الحقيقيه كذلك تحقّق في الاستعمالات المجازيه المحفوفه بالقرينه، فيكون لمجموع «أسدا يرمى» -مثلا- ظهور في المعنى المجازي، و حينئذ نلاحظ أنّ ظهور الصيغه في الإباحه إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه، هل يكون من سنخ ظهورها في الوجوب إذا وقعت في غير هذين الموقعتين أم لا؟ بمعنى أنّ كليهما مستندان إلى الوضع، و قول الواضع بأنّه وضعتها للإباحه إذا وقعت في هذين الموقعتين، و وضعتها للطلب الوجوبي إذا وقعت في غير هذين الموقعتين، أو أنّها وضعت للبعث الوجوبي من حيث الوضع، و أمّا وقوعها في أحد هاتين الموقعتين تكون بمنزله «يرمى» في قولنا: «رأيت أسدا يرمى»، يعني يتحقّق لها الظهور في المعنى المجازي اتّكالا على القرينه، إلا أنّ القرينه قد تكون جزئيه و شخصيه كما في المثال المذكور، و قد تكون كليّه و عامّه كما في ما نحن فيه.

فيكون وقوع الأمر عقيب النهي أو في مقام توهمه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فينحلّ نظر المشهور في الحقيقيه إلى ادّعاءين:

أحدهما: ادّعاء سلبي، و هو أنّ الأمر في هاتين الموقعتين ليس بظاهر في المعنى الحقيقي و البعث الوجوبي.

و ثانيهما: ادّعاء إثباتي، و هو أنّ الأمر في هاتين الحاليتين ظاهر في خصوص الإباحه، فهل يمكننا موافقه المشهور في كلا الحكمين أو في الحكم الأوّل فقط لجهه خاصّه؟ فيكون موجبا لإجماله بعد ارتفاع ظهوره الأوّل في الوجوب.

و لكن لا- بدّ من نظر إجمالي إلى أدلّه الأقوال كما قال صاحب الكفايه (١): إنّ أرباب الأقوال المذكوره تمسّـكوا لمدّعياتهم بجملة من موارد الاستعمالات، مثل أمر الطبيب بأكل بعض المأكولات بعد النهى عنها للمريض بدلالته على الإباحه و أمثال ذلك، مع أنّه لا- مجال للتمسّـك بها، فإنّه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعيّه، فلا- يصلح الاستدلال بها على كون مجرّد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينه على ما ادّعوه من الأقوال المذكوره بعنوان قاعده كليّه.

و وافق صاحب الكفايه قدّس سرّه المشهور في الادّعاء السلبي و هو: أنّ الأمر إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه ليس بظاهر في المعنى الحقيقي، و خالفهم في الادّعاء الإثباتي، و هو: ظهوره في هذين المقامين في الإباحه، بل هو قائل بأنّ الوقوع في أحد هذين المقامين قرينه صارفه فقط، و ليست بقرينه معيّنه فيصير الأمر حينئذ مجملا، فلا يحمل على أحد المعاني من الوجوب و الإباحه و أمثال ذلك إلا بقرينه اخرى.

و مبنى هذه المسأله أنّه إذا كانت في الكلام قرينه و شككنا في أنّ المتكلم اعتمد على هذه القرينه أم لا فليس له ظهور، لا في المعنى الحقيقي و لا في المعنى المجازي.

و لا- محلّ هاهنا لأصالة الظهور، فإنّ التمسّـك بها فرع إحراز أصل الظهور و تحقّقه، فإذا كان في الكلام كلمتان و كان بعدهما قرينه واحده، و نحن نعلم إرجاعها إلى واحد منهما و نشكّ في إرجاعها إلى الآخر، فيصير المشكوك فيه مجملا، كقولنا: «رأيت أسدا و ذئبا يرمى» و المتيقن إرجاعها إلى كلمه

ص: ٥٨٥

«الذئب»، و أمّا الإرجاع إلى كلمه «الأسد» فمشكوك، فليس لها ظهور فى المعنى الحقيقى؛ لاحتمال الاعتماد على القرينه، و لا فى المعنى المجازى؛ لاحتمال عدم الاعتبار بها، و إذا كان الأمر كذلك فلا مجال للتمسك بأصالة الظهور.

و أمّا أصالة الحقيقه فإن قلنا بعدم استقلالها فى قبال أصالة الظهور- بل أنها شعبه من أصالة الظهور كما هو الحقّ- فلا مجال لكليهما فى المقام بعد اشتمال الكلام على ما يصلح للقريته.

و أمّا على القول بحجّيتها تعبدا عند العقلاء فيحمل الكلام على المعنى.

الحقيقى و لو لم يكن ظاهرا فيه؛ لأصالة الحقيقه و لكونها معتبره عند العقلاء تعييدا، و لكنّه ليس بقابل للقبول؛ لعدم التعيّد فى الامور العقلائية.

و بالنتيجه ليس للأمر الواقع بعد الحظر أو فى مقام توهمه ظهور لا فى المعنى الحقيقى و لا فى المعنى المجازى كما فى المثال الذى ذكرناه، إلا أنّ القرينه فيه لفظيه و شخصيه، و فى المقام حالته و كليته، و لا فرق بين القرائن من هذه الجهه بعد الاشتراك فى أصل صلاحية القريته.

هذا توضيح ما قال به صاحب الكفايه فى هذه المسأله. و الحقّ أنّه كلام متين و نفيس جدّا.

في المرّه و التكرار

في أنّ صيغه الأمر-أى المجموع المركّب من الهيئه و الماده-هل تدلّ على المرّه أو التكرار أم لا؟-و لكن لا بدّ لنا ابتداء من البحث في جهتين:الاولى أنّ النزاع المذكور مربوط بالهيئه أو بالماده أو بكليهما،الثانيه:أنّ المراد بالمرّه و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد أو كلاهما؟

أما الجبهه الاولى

فاستدلّ لارتباط النزاع بالهيئه:أولا بأنّه من المسلّم عند المتأخّرين من أهل الأدب وحده الماده في المشتقات،و اختلاف المعانى فيها يرجع إلى الهيئات،و إذا لاحظنا هذا الاتفاق مع الاختلاف في دلالة صيغه الأمر على المرّه أو التكرار و عدمها،فيستفاد أنّ النزاع هاهنا أيضا يرجع إلى الهيئه،و إلّا ليجرى النزاع في جميع المشتقات بعد اشتراكها في الماده،فيدلّ انحصار النزاع في الأمر على ارتباطه بالهيئه.

و ثانيا:بما حكاه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه عن صاحب الفصول،و هو أنّ محلّ النزاع في دلالة الصيغه على المرّه أو التكرار هو نفس الهيئه دون الماده،فإنّها خارجه عن حريم النزاع؛لحكايه السكاكي اتفاق أهل العربيّه على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين الذى هو ماده صيغه الأمر لا يدلّ إلّا على نفس

الماهيته، فنزاع المرّه و التكرار يختصّ بالهيئه و لا يجرى فى الماده.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) بأنّ الاتّفاق المذكور فى المصدر لا يوجب الاتّفاق على أنّ ماده الصيغه لا تدلّ إلّا على الماهيّه؛ ضروره أنّ المصدر ليس بماده لسائر المشتقات، بل هو مثلها فى أنّه له ماده و هيئه، كيف يكون المصدر ماده للمشتقات و الحال أنّ معناه مابين لمعنى المشتقّ - كما عرفت - و مع المباينه كيف يصحّ أن يكون ماده لها؟! فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار فى ماده الصيغه.

ثمّ أشكل على إنكار كون المصدر أصلا للمشتقات بقوله: إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام؟ فأجاب عنه: أوّلا - بأنّه محلّ خلاف؛ لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل فى الكلام هو الفعل. و ثانيا: بأنّ معناه أنّ الواضع وضع أوّلا المصدر وضعاً شخصياً، ثمّ بملاحظته وضع بوضع نوعى أو شخصى سائر الصيغ التى تناسبه ماده و معنى، مثلاً: وضع الواضع كلمه «الضرب» للحدث المنسوب إلى فاعل ما بوضع شخصى، ثمّ بملاحظته وضع هيئه «ضرب» بوضع نوعى لفعل الماضى، فمعنى كون المصدر أصلا هو التقدّم فى الوضع، و ليس معناه كون المصدر بمادته و هيئته ماده للمشتقات؛ لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه فى المشتقات؛ لمبايئته لها هيئه و معنى.

و يمكن أن يقال: إنّّه يصحّ للواضع القول بأنّه: وضعت ماده «ض - رب» بشرط أن يكون الضاء مقدّما ثمّ الراء ثمّ الباء لمعنى كذا.

قلنا: هذا صحيح و لكن لا ينضبط معه الوضع، و لذا يكون المصدر فى الكلام بهذا المعنى.

ص: ٥٨٨

هذا محصل كلام صاحب الكفايه بتوضيح و إضافه.

و لكنّه لم يذكر أنّ مفاد هيئته المصدر الذي له هيئته و مادّه ما هو؟ و التحقيق أنّ فيه احتمالين: أحدهما: أنّ هيئته المصدر ليس لها معنى خاصّ، إنّما هي لإمكان التلفّظ و التنطق بالمادّه، كما قال به استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (1).

و ثانيهما: أنّ يكون لهيئته معنى زائد على المادّه، و يؤيّده ما يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر إمّا أن يكون بمعنى الفاعل، و إمّا أن يكون بمعنى المفعول، فيستفاد منه أنّ لهيئته يتحقّق معنى زائد على معنى المادّه الساريه في المشتقّات، فمفاد المادّه عبارته عن نفس الحدث الذي يعبر عنه بالفارسيه بـ «كتك»، و هذا المعنى متحقّق في جميع المشتقّات، و مفاد الهيئته عبارته عمّا يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر ما كان في آخر معناه الفارسي الدالّ «د» و النون «ن» أو التاء «ت» و النون «ن»، و هذا أقرب عندي.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إشكال صاحب الكفايه على صاحب الفصول ليس في محلّه، فإنّ الاتفاق ثابت بأنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين مفاده نفس الماهيه على ما نقل عن السكاكي، أي أنّ المادّه هي المصدر لا- تدلّ على المرّه و التكرار، و من المعلوم أنّ مفاد الهيئته ليس بأقلّ من مفاد المادّه، بل مفادها عبارته عن مفاد المادّه مع إضافه، فلا تنقص الهيئته من مفاد المادّه، و إذا لم تكن في مادّه المصدر دلالة على المرّه و التكرار فلا- تكون في مادّه سائر المشتقّات أيضا؛ إذ المادّه في الجميع واحده، و لا فرق بينها من هذه الجهه، و منها مادّه الأمر.

فيبقى في المسأله احتمالان: أحدهما: ارتباط النزاع بمجموع الهيئته و المادّه،

ص: ٥٨٩

١-١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٠٢: ١.

و ثانيهما:ارتباطه بالهيئه فقط،و الاحتمال الأول و إن كان جعل الصيغه في عنوان البحث مؤيدا له و لكن لا يساعده الواقع؛ إذ مرّ في باب المشتقّ أنّه ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضع على حده في قبال الهيئه و المادّه،حتّى يكون النزاع مرتبطا به،فلا محاله يتعيّن الاحتمال الثاني-أى الارتباط بالهيئه- فيرجع النزاع إلى أنّ هيئه الأمر هل تدلّ على خصوص المرّه أو على خصوص التكرار أو لا تدلّ عليهما أصلا.

و لكن أشكل عليه استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بإشكال و هو: أنّ هذا المعنى بعيد جدّا؛ لأنّ الهيئه وضعت لنفس البعث و التحريك،و مقتضى البعث هو إيجادها في الخارج،و حينئذ الشيء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث مكرّرا على نحو التأسيس،و لا- يكون مرادا و مشتاقا إليها مرّتين؛لما مرّ أنّ تشخّص الإراده بالمراد و المتعلّق فهي تابعه له في الكثره و الوحده،فلا تتعلّق بالشيء الواحد إرادات متعدّده في آن واحد،و هكذا البعث و التحريك المتعدّد بماهيّه واحده في زمان واحد.

فإن قلت:على القول بكون الإيجاد جزء مدلول الماهيه يصحّ النزاع،بأن يقال:إنّه بعد تسليم وضعها لطلب الإيجاد هل هي وضعت لإيجاد أو إيجادات؟ فإنّ إيجاد الماهيه قابل للتعدّد و التكرّر،فلا مانع من كون التكرار قيّدا لإيجاد الماهيه،و بتبعه يتكرّر البعث و التحريك أيضا.

و جوابه أو لا:أنّ كلمه الإيجاد لا- تكون جزء مفاد المادّه،فإنّ مفادها نفس الماهيه- كما مرّ آنفا نقل السكاكي الإجماع على ذلك- لا جزء مفاد الهيئه،فإنّ مفادها عباره عن البعث و التحريك،و أمّا انحصار طريق الامتثال بإيجاد

ص: ٥٩٠

المَاهِيَّة في الخارج فهو و إن كان صحيحا إلا أن البحث في مقام تعلق التكليف لا في مقام الامتثال، و لا دخل للوجود في متعلق التكليف.

و جواب الإمام قدس سره (1) عنه: أن مفاد الهيئه معاني حرفيه، و قد مرّ أنّها غير مستقلات مفهوما و ذهنا و خارجا و دلالة، و لا يمكن تقييد الإيجاد الذي هو معنى حرفي بالمرّه و التكرار إلا بلحاظه مستقلا. و مرّ أيضا أنّ لنا في قبال الجوهر و العرض وجودا آخر أضعف من وجود العرض؛ لاحتياجه في التحقّق إلى الوجودين، و هو عبارته عن واقعته ظرفيه الدار لزيد-مثلا- فإذا لم يكن للمعاني الحرفيه استقلال في مرحله من المراحل المذكوره فلا بدّ من لحاظها دائما آله للغير و وصفا للغير، و إذا اخذ التكرار قيذا في مفاد الهيئه فمعناه لحاظ الهيئه بما أنّ لها معنى حرفيا آله للغير، و لحاظها استقلالا بما أنّ التكرار قيد له، و الجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز.

و يمكن أن يتوهم أنّ الإمام قدس سره صرّح في المباحث السابقه أنّ القيود ترجع كثيرا إلى الهيئات كقولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة» و معلوم أنّ التقييد ب«يوم الجمعة» يرجع إلى مفاد هيئه ضربت يعني وقوع الضرب من المتكلم، فكيف لا- يمكن تقييد الهيئه في ما نحن فيه؟!

و قال الإمام قدس سره (2) في مقام دفع هذا التوهم: و ما ذكرناه سابقا من أنّ نوع الاستعمالات لإفاده معاني الحروف و جوزنا تقييدها، بل قلنا: إنّ كثيرا من التقييدات راجع إليها، لا ينافي ما ذكرناه هاهنا؛ لأنّ المقصود هناك إمكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر، فيكون دليل تقييد المعنى الحرفي في

ص: ٥٩١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

المثال تعلّق اللحاظين به في الموقعتين، أى تعلّق اللحاظ الآلى قبل التقييد و تعلّق اللحاظ الاستقلالى بعد التقييد و تكميل الجملة، و البحث في ما نحن فيه في نفس الهيئه بدون الضميمه، و معنى التقييد فيها اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى في آن واحد.

و إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئه موضوعه للإيجاد و المتقيّد بالمرّه و التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفى وقت لحاظه آلياً، و أمّا إذا قلنا بأنّها موضوعه للإيجادات بالمعنى الحرفى فلا يكون كذلك. و إن شئت قلت: بأنّه كما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى يجوز وضع الحرف للكثرات و استعمالها فيها.

قلت: ما ذكرت كان أمراً ممكناً و لكنّه خلاف الوجدان و الارتكاز في الأوضاع، فلا محيص في معقوليه النزاع من إرجاعها إلى وضع المجموع مستقلاً بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادى لا الصورى أو إلى نفس المادّه؛ بأن يقال:

إنّ لمادّه الأمر وضعاً على حده. هذا تمام كلام الإمام قدّس سرّه مع توضيح و إضافه.

و لكنّ التحقيق: أنّ أدلّته في المقام و إن كانت غير قابله للخدشه، إلّا- أنّ استنتاجه برجوع القيد إلى المادّه مع الاتّفاق بين المتأخّرين على وحده مفاد المادّه في جميع المشتقات بعيد جدّاً، و لكنّه أهون من إرجاع القيد إلى الهيئه كما لا يخفى.

و أمّا البحث عن الجبهه الثانيه

بأنّ المراد بالمرّه و التكرار هل هو الدفعه -بمعنى وحده الإيجاد التى تصدق على الأفراد أيضاً- و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ فكان لكلا القولين مقرب، و مقرب الأول أنّ لفظ المرّه ظاهر في الدفعه و لفظ التكرار في الدفعات، و مقرب الثانى أنّ ما أوجب طرح هذا

النزاع فى الاصول عبارته عن أنّ بعض الواجبات يكفى إيجاد فرد منه فى طول العمر مثل حجّه الإسلام، و البعض الآخر منها يلزم إيجاد أفراد متعدّد منه، إلا أنّ تعدّد كلّ شىء بحسبه، فالصلاه-مثلا-يجب فرد منها بالإضافة إلى كلّ وقت من الأوقات، و الصوم يجب إيجاد فرد منه بالإضافة إلى سنه، و هكذا، و اختلاف الواجبات من هذه الجبهه أوجب لطرح هذا البحث فى الاصول؛ بأنّ هيئته «افعل» إذا صدرت عن المولى هل يكفى الإتيان بفرد واحد من المأمور به أو يلزم الإتيان بأفراد متعدّد منه؟ فهذا يناسب مع الفرد و الأفراد لا الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و التحقيق أن يكون محلّ النزاع فيهما بكلا- المعنيين، و صاحب الفصول (2) أقام دليلا على كون المراد بالمرّه و التكرار هو الدفعه و الدفعات.

و إنّنا نبحت فى باب الأوامر عن المسألتين المتشابهتين: إحداهما: دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها، و ثانيهما: أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع و المفاهيم أو بالأفراد؟ و الظاهر أنّ إحداهما ليست متفرّعه على الاخرى، بل كلتاهما مستقلتان فى البحث.

و ضابطه الاستقلال أن يكون كلّ من القائلين بأقوال مختلفه فى هذه المسأله مختارا فى اختيار كلّ من الأقوال فى المسأله الاخرى، فبناء على إرادته الفرد من المرّه يلزم جعل هذا البحث تتمّه للمبحث الآتى من أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه أو الفرد، فيقال عند ذلك: و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق

ص: ٥٩٣

١- ١) كفايه الاصول ١١٩: ١-١٢١.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٧١.

بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه.

و أمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين، و يجرى البحث على كلا القولين فى تلك المسأله؛ بأن يقال: بناء على تعلّق الأمر بالطبيعه هل تقتضى الصيغه مطلوبتيه الطبيعه دفعه أو دفعات؟ و على القول بتعلّقه بالفرد هل تقتضى الصيغه اعتبار الدفعه فى مطلوبتيه الفرد أو الدفعات أو لا تقتضى شيئاً منهما؟ و نستكشف من استقلال المسألتين أنّ المراد منهما هى الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى مقام جوابه: إنّ هذا توهم فاسد، و جوابه مبتن على توضيح كلتا المسألتين، أمّا توضيح المسأله الآتية فهو أنّ مراد القائل بتعلّق الأمر بالطبيعه ليس بتعلّقه بنفس الطبيعه و الماهيته؛ إذ الطبيعه من حيث هى ليست إلّا هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، لا موجوده و لا معدومه، لا محبوبه و لا مبغوضه، بل المراد بتعلّقه بها باعتبار وجودها فى الخارج، و الفرق بين هذا القول و القول بتعلّقه بالفرد بأنّ الفرد عباره عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديّه، فيرجع النزاع إلى أنّ مطلوب المولى عباره عن وجود الماهيته فقط، و أمّا العوارض المشخصه بلحاظ الملازمه مع الوجود الخارجى فهى خارجه عن دائره المطلوب، أو المطلوب عباره عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديّه، مع اشتراكهما فى أصل تعلّق الطلب بوجود الطبيعه.

و توضيح هذه المسأله: أنّ المراد بالمرّه و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد هو أنّ القائل بالمرّه يقول بدلاله الأمر على وجود واحد من وجودات المأمور به،

ص: ٥٩٤

و القائل بالتكرار يقول بدلالته على وجودات متعدده منها، و القائل بعدم الدلاله عليهما يقول بدلالته على أصل الوجود، و عنوان الوحده و التكثر خارج عنه.

فيجري نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعه أو الأفراد بأن المطلوب إن كان هو الطبيعه يقع النزاع في أن الصيغه هل تدل على مطلوبيه وجود واحد أو وجودات متعدده أو لا تدل عليها؟ كما أن المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخصه يقع النزاع في أن الصيغه هل تدل على أن متعلق الأمر وجود واحد أو وجودات متعدده؟ فجعل هذا النزاع من تتمه مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد ليس في محله.

و التحقيق:

أن أصل مدّعاء- من أن المراد من الطبيعه وجود الطبيعه في المسأله الآتية، و المراد من الفرد و الأفراد في هذه المسأله هو وجود واحد و وجودات متعدده- كلام متين و لا يكون قابلاً للمناقشه، و لكنّ الدليل الذي أقامه لهذا الدعوى ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من إقامه الدليل الصحيح بعد موافقه أصل هذا الكلام.

و أمّا الاستدلال على كون المراد من الطبيعه ليس نفس الطبيعه؛ بأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فهو مخدوش: أولاً بأنّ المتناقضات بأجمعها مسلوبه عن مرحله الماهية، فكما أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، كذلك لا موجوده و لا- غير موجوده، و إذا لم تكن إضافه الطلب إلى الماهية صحيحه فكيف تصحّ إضافه الوجود إليها؟ مع أن كلاهما مسلوب عن ذات الماهية، فلا يمكن حلّ المشكل بأنّ الأمر طلب

و ثانيا: أن قول الفلاسفه بأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي أجنبي عن المقام، بل هو مربوط بالحمل الأولي الذاتى، و ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود و الماهية، و فى المفهوم أيضا على قول، فالماهية فى هذا المقام ليست إلا ذات الماهية و أجزائها- أى الجنس و الفصل- و كل ما كان خارجا عنهما كان خارجا عن الماهية أيضا، فقضية «الإنسان موجود» بلحاظ الحمل الأولي قضية كاذبه، كما أن قضية «الإنسان غير موجود» بهذا اللحاظ قضية كاذبه، و هكذا فى سائر المتناقضات، فمعنى قولهم: الماهية من حيث هي ليست إلا- هي، لا- مطلوبه و لا- غير مطلوبه، عبارته عن أن المطلوب ليس تمام الماهية و لا- جزء الماهية، كما أن كونها غير مطلوبه ليس كذلك، و هكذا، فكل ذلك مربوط بمقام الحمل الأولي الذاتى.

و أقما البحث فى مسأله تعلق الأمر بالطبائع و الماهيات فلا- شك فى أنه مربوط بمقام الحمل الشائع الصناعى، و ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، و أن الموضوع مصداق من مصاديق المحمول، مثل: «زيد إنسان»، فإذا قلنا: ماهية الصلاه مطلوبه لا يكون معناه المطلوبية داخله فى ماهية الصلاه، بل معناه أن ماهية الصلاه تكون من مصاديقها، كما أن الجسم يكون من إحدى مصاديق الأبيض، فالبحث فى أن الأمر متعلق بالماهية كعروض البياض بالجسم و عدمه، لا أن الطلب دخيل فى الماهية، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عبارته عن أن الأمر لا- يتعلق بالطبيعه، و الدليل عبارته عن أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فأصل مدعى صاحب الكفايه صحيح؛ بأن القائل بتعلق الأوامر بالطبائع مراده وجود الطبيعه، و القائل

بتعلّقها بالأفراد مراده الأفراد مع الخصوصيّات الفرديّه، فالنزاع في أنّ العوارض المشخّصه داخله في مطلوب المولى أم لا، مع قبول كلاهما أنّ الطلب يتعلّق بوجود الطبيعه.

ولكنّ البحث هاهنا في أنّ المادّه تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئه تدلّ على البعث و التحريك، فلا شيء آخر يدلّ على الوجود.

و نسب إلى صاحب الفصول (1) أنّه قال بأنّ الوجود جزء مفاد الهيئه-أى وضعت هيئه الأمر لطلب الوجود-فمجموع الهيئه و المادّه تدلّ على طلب وجود الماهيّة.

و لنا طريق آخر لعلمه يطابق الواقع، و هو كما مرّ أنّ البعث و التحريك على قسمين: أحدهما: البعث و التحريك الحقيقى، و الآخر: البعث و التحريك الاعتبارى. و الثانى فى الحقيقه قائم مقام الأوّل، و إذا سمعنا تحقّق البعث و التحريك الحقيقى فنفهم أنّه متوجّه إلى وجود مبعوث إليه، مع أنّ الألفاظ لا- تدلّ عليه، مثل: «زيد بعث عمرا إلى السوق»، و استفاده الوجود من هذا منوط بالدلاله الالتزاميّة لا الوضعيّة؛ إذ لا يمكن البعث و التحريك الحقيقى إلى غير جانب الوجود عقلا.

و هذا المعنى يجرى بعينه فى البعث و التحريك الاعتبارى أيضا؛ إذ كما أنّه لا معنى لاعتبار الملكيه بدون المالك و المملوك فى عالم الاعتبار كذلك لا- معنى للبعث و التحريك الاعتبارى بدون الوجود، خصوصا على القول بأصالة الوجود، و اللابدّيّه العقلية حاكمه بالملازمه بين المبعوث إليه و الوجود، بل العرف أيضا يستفيد من قول المولى لعبده: «سافر إلى طهران» أنّه بعثه إلى

ص: ٥٩٧

إيجاد السفر إلى «طهران»، فالعرف أيضا يساعد العقل في هذه المسألة، فما ادّعاه المحقق الخراساني قدّس سرّه صحيح، ولكن من هذا الطريق لا من الطريق الذي ذكره.

و هذا فتح باب لنا في أصل بحث دلالة الصيغه على المرّه أو التكرار و عدمها؛ إذ لا شكّ في أنّ المقصود من الدلالة هاهنا الدلالة اللفظية و الوضعيّة، سواء كان النزاع مربوطا بالهيئه أو بالمادّه أو بالمجموع، و حينئذ يظهر ما هو التحقيق في المسألة من أنّه لا ارتباط للمرّه و التكرار بالدلالة اللفظية، فإنّ لهما عنوان الوصفية للوجود، فإذا كان الموصوف خارجا عن الدلالة اللفظية - كما مرّ آنفا - فكيف الحال بالنسبه إلى وصف الوحده و التكرّر؟! بل الوصف خارج عنها بطريق أولى، و لا يعقل أن يكون الموصوف خارجا عن مفاد الصيغه و الوصف داخل فيه كما لا يخفى، فلا مجال للنزاع بأنّه هل الصيغه تدلّ على المرّه أو التكرار أم لا.

و يمكن أن يقال: إنّ كما يستفاد أصل الوجود عن طريق العقل و اللابديّه العقليّه كذلك يستفاد قيد المرّه أو التكرار أيضا عن طريق اللابديّه العقليّه، و إن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّه يكفي للإيصال إلى المرّه أو التكرار.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ اللابديّه العقليّه تحتاج إلى الملاك كما تحقّق في المبعوث إليه من أنّه مربوط لا محاله بالوجود، و ليست اللابديّه العقليّه أو العرفيه زائده حتّى تقتضى تحقّق القيد بالوحده أو التكرار أيضا.

و أمّا إذا كان الوجود داخلا - في مفاد الهيئه من حيث الوضع - كما قال به صاحب الفصول - ففي بادئ النظر و إن كان النزاع معقولا بأنّ الوجود المتحقّق في مفاد الهيئه هل هو عباره عن الوجود المطلق أو الوجود المقيّد بالوحده أو

التكرار، إلا أنّ تماميه هذا الكلام متوقف على تسليم جهتين: إحداهما: دخاله الوجود في مفاد الهيئه لغه، أى وضع هيئه «افعل» للبعث و التحريك إلى وجود مبعوث إليه بحسب اللغه، مع أنّه ليس كذلك واقعا.

و الثانيه: عدم ورود الإشكال الذى أورده الإمام قدّس سرّه من اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى فى آن واحد فى كلمه واحده، مع أنّه أيضا وارد و لا يكون قابلا للدفع.

و بالنتيجه لا دلالة لصيغه الأمر بمجموعها على المرّه و لا على التكرار.

ثمّ إنّ إتيان المكلف فى مقام الامتثال بوجود واحد من وجودات الطبيعه يكفى فى تحقّق المأمور به قطعاً، فإنّ مفاد صيغه الأمر عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و هو يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها فى الخارج، إنّما الكلام فى إيجاد المكلف فى مقام الامتثال أفراداً متعدّده، سواء كان بصوره عرضيه - كعتق عبيده بصيغه واحده بعد حكم المولى بوجوب عتق العبد - أو كان بصوره طوليه كعتق عبيده تدريجاً فرداً بعد فرد، و لا بحث فى تحقّق الامتثال و عدمه بها؛ لأنّه إذا كان إيجاد فرد واحد منها موجبا لتحقّق الامتثال، فإنّ إيجاد الأفراد المتعدّده بطريق أولى يكون كذلك، بل البحث فى أنّ إيجاد أفراد متعدّده يعدّ امتثالا واحداً أو يعدّ امتثالات متعدّده، و ثمرته تظهر فى استحقاق المثوبه من حيث وحدته و تعدّده.

أمّا الأفراد العرضيه فتكون فيها أقوال ثلاثه: بأنّها تكون بمجموعها امتثالا واحداً كما قال به استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (١)، أو يكون كلّ منها فرداً مستقلاً للامتثال كما قال به استاذنا السيّد البروجردى قدّس سرّه (٢)، أو هو تابع لقصد

ص: ٥٩٩

١-١) تهذيب الاصول ١: ١٧٢-١٧٣.

٢-٢) المصدر السابق ١: ١٢٤.

الممثل كما نقل عن المحقق الخراساني قدس سره في درسه، وإن استفاد من عبارته الكفايه (١) القول الأول؛ إذ يقول: فيكون إيجاد الطبيعه في ضمن الأفراد كإيجادها في ضمن الواحد.

وقال المرحوم البروجردى قدس سره في مقام الاستدلال: إن الطبيعه متكثره بتكثر الأفراد، ولا يكون فردان أو أفراد منها موجوده بوجود واحد؛ لأنّ المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكلّ فرد محقق للطبيعه، ولما كان المطلوب هو الطبيعه بلا قيد بالمره أو التكرار فحيث إذا أتى المكلف بأفراد متعدده فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلاً، فيكون كلّ فرد امثالاً برأسه كما هو موجود برأسه و بنفسه، نظير ذلك الواجب الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعه، و يكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي. و أمّا لو أتى به عدّه منهم دفعه فيعدّ كلّ واحد ممثلاً، و يحسب الكلّ امثالاً مستقلاً لأن يكون فعل الجميع امثالاً واحداً.

هذا تمام كلامه على ما نقل عنه الإمام قدس سرهما.

وقال الإمام قدس سره (٢) في مقام جوابه بما حاصله: إنّ الملا-ك في وحده الامثال و تعدده عبارته عن وحده التكليف و تعدده، فإن كان التكليف واحداً فالامثال أيضاً واحداً، و إن كان التكليف متعدداً فالامثال أيضاً متعدداً، إلّا أنّ تعدد التكليف طرقاً متعدده، فقد يكون بنحو الصلاه و الصوم... و تعدد التكليف فيها بتعدد عناوين المكلف به، و قد يكون تعدد التكليف بنحو العام الاستغراقى، مثل: «أكرم كلّ عالم»، و الحكم فيه ينحلّ و يتعدّد بتعدّد مصاديق

ص: ٦٠٠

١-١) كفايه الاصول ١:١٢١.

٢-٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ١:٢٨٩-٢٩١.

العالم، فيكون إكرام كل فرد واجبا برأسه، ولذا يمكن الامتثال و الموافقه بالنسبه إلى بعض الأفراد و المخالفه بالنسبه إلى البعض الآخر. فإذا الامتثال فرع الطلب، كما أن العقوبه فرع ترك المطلوب، فلا يمكن الامتثالات مع وحده الطلب و لا استحقاق عقوبه واحده مع كثرته.

أضف إلى ذلك أن قياس ما نحن فيه على الواجب الكفائي قياس مع الفارق؛ لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّة المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطباً بالحكم، فهناك طلبات كثيره و امتثالات عديده، لكن لو أتى به مكلف واحد منهم يسقط التكليف عن الباقي؛ لحصول الغرض و ارتفاع الموضوع، و إن تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً، و إن أتاها الجميع دفعه فقد امتثلوا كافه؛ لكون كل فرد منهم محكوماً بحكمه و مخاطباً ببعثه المختصّ، بخلاف المقام.

و أضعف من ذلك ما نقل عن درس المحقّق الخراساني قدّس سرّه؛ إذ لا دخل للقصد و عدمه بدون العمل لا في أصل الامتثال و لا في تعدّده و وحدته.

فالحقّ أنّ تعدّد الامتثال و وحدته يدور مدار تعدّد التكليف و وحدته كما قال به الإمام قدّس سرّه.

هذا في الأفراد العرضيه، و أمّا البحث في الأفراد الطويله فقد يكون غرض المكلف من الإتيان بالفرد الثاني تبديل الامتثال، و قد يكون غرضه منه تكميل الامتثال ليعدّ الإتيانان امتثالاً واحداً.

و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في هذه الصوره تفصيل، و هو أنّه إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد الامتثال فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً

ص: ٦٠١

واحدا؛ لما عرفت من حصول الموافقه بإتيان الطبيعه مرّه و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلا.

و أما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى- كما إذا أمر بإتيان الماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلا- فلا يبعد صحّحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا.

هذا، و الحقّ أنّ هذا التفصيل ليس بتام؛ لأنّ الغرض الأقصى الذى له دخل فى الأمر عبارته عمّا يترتب على فعل المكلف، لا ما يترتب على فعل المأمور و الأمر معا، و هو جعل العبد الماء تحت اختيار المولى، فيكون فعل المكلف علّه تامّه لتحقق هذا الغرض، و إذا تحقّق الغرض يسقط الأمر، فكيف يمكن أن تتحقّق طبيعه المأمور به فى ضمن الفرد الأوّل و مع ذلك لم يحصل الغرض الأقصى؟!

و بالنتيجة إذا تحقّق الفرد الأوّل يحصل الغرض، و إذا حصل الغرض فلا يبقى محلاً للفرد الثانى؛ إذ لا أمر فى البين بعد حصول الغرض، و أمّا فعل المولى من الشرب و الوضوء و عدمهما فلا- دخل له بالامتثال. هذه نتيجة البحث فى الأفراد الطوليه، و به يتمّ الكلام فى المرّه و التكرار.

في الفور و التراخي

اختلف العلماء في أنّ صيغته الأمر هل تدلّ على الفور أو التراخي أو لا- دلالة لها على الفور و لا- على التراخي؟ لا- يخفى أنّ مقصود القائل بالفور تقييد مفاد الصيغته به و أنّ الفور واجب، و مقصود القائل بالتراخي تقييده به و أنّ التراخي واجب، و مقصود القائل بعدم دلالتها عليهما عدم تقييدها بهما و أنّهما معا جائزان كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و يجري هاهنا جميع ما مرّ في مبحث المرّه و التكرار، إلّا- ما أشكل به الإمام قدّس سرّه من أنّ النزاع إن كان مربوطا بالهيئه فيستحيل تعلق البعث و التحريك مكررا بطبيعته واحده تأسيسا بلا فرق زمانا و مكانا؛ إذ لا مانع من تعلقه بها متراخيا.

و اختار عدّه من المحقّقين القول الثالث من الأقوال، و استدّلوا عليه بالتبادر، و أنّ ما ينسب من الصيغته إلى الذهن عبارته عن طلب الطبعه و الماهية، بلا دلالة على تقييدها بالفور أو التراخي، و قد مرّ أنّ قيد الإيجاد أيضا ليس جزء مدلول الصيغته، بل تدلّ اللابديّه العقلية و العرفية بدخله فيه، خلافا لما نسب

ص: ٦٠٣

إلى صاحب الفصول (1)، و يؤيده أنّ الفور و التراخي من قيود الزمان، و كما أنّ المكان لا يتبادر منها كذلك الزمان لا ينسب إلى الذهن.

و القائل بالفور بعد تسليم هذا الانسباق يقول: إنّ لنا طرقاً آخر لاستفاده الفوريّ لا في جميع الأوامر، بل في الأوامر الشرعيّة فقط:

أحدها: ما حكيناه عن المحقّق الحائري قدّس سرّه فيما مضى، و من الآثار المترتبه عليه الفوريّ في هذا المبحث، و هو أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في جميع الأحكام و الآثار و الخصوصيّات، و من الآثار المتحقّقه في العلل التكوينيّة فوريّه ترتّب المعلول على علته و عدم انفكاك المعلول عنها خارجاً، و هكذا في العلل الشرعيّة، فإذا تحققت العله الشرعيّة يتحقّق المعلول الشرعي، و من العلل الشرعيّة الأوامر، فبمجرد تحقّق الأوامر الشرعيّة لا بدّ من تحقّق المعلول فوراً بواسطة المكلف.

و جوابه: تقدّم أنّه لا دليل على هذا التشبيه، سيّما التشبيه بجميع الآثار التي منها تحقّق المعلول بتحقّق العله، فهو ادّعاء بلا دليل.

على أنّ لنا دليلاً - على خلافه، و هو أنّه لا - يقدر أحد - سوى الباري - على سلب العليه عن العله التكوينيّة، و لكن في الواجبات الشرعيّة نحن نرى كثير ما تحقّق الوجوب فعلاً، مع أنّ الواجب لا - يتحقّق إلّا - بعد مدّه مديده كما في الواجب المعلّق مثل الحجّ؛ لأنّ وجوبه يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعه، و لذا يجب على المكلف الإتيان بالمقدّمات، و أمّا الواجب فلا يتحقّق إلّا في الموسم، فانتقض هذا الدليل العقلي أو شبه العقلي بهذا المورد؛ بأنّ القول بالواجب المعلّق يستلزم التفكيك بين العله و المعلول الشرعي.

ص: ٦٠٤

و ثانيها: أنَّ عدّه من الآيات تدلّ على الفورّيّه كقوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (١) وَ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٢).

و تقريب الاستدلال: أنَّ الآيتين تدلان على وجوب المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره و الخير؛ إذ لا- معنى للاستباق و المسارعه إلى نفس المغفره و الخير بعد كونهما من أفعاله تعالى، و لا سبب لهما أعظم من الواجبات و امتثال أوامره تعالى، فيجب إتيانها و إطاعه الأوامر فوراً.

و أجابوا عن هذا الاستدلال بأجوبه متعدده، بعضها مختصّ بآيه واحده و لا- يجرى في الاخرى، و بعضها الآخر مشترك بين الآيتين.

و أمّا الجواب الاختصاصى عن الآيه الاولى فهو: أنَّ وجوب المسارعه في الآيه لا ينحصر بسبب المغفره؛ إذ يقول الله تعالى في ذيل الآيه: وَ جَنَّهُ عَرْضُهُ مِثْلَ السَّمَاوَاتِ وَ الْمَأْرُضِ، و الظاهر أنّ المعطوف مغاير مع المعطوف عليه، و بعد أن لا يكون لنا تكليف بعنوان المسارعه إلى الجنّه في مقابل سائر التكليف الإلهيّة يستفاد أنّ الأمر في الآيه إرشادى و لا يدلّ على الوجوب، و لا يعقل أن يكون الأمر بالنسبه إلى المعطوف عليه مولويّاً و بالنسبه إلى المعطوف إرشادياً، فلا- محاله يحمل الأمر بالسرعه في كلتا الجمليتين على الإرشادى.

و أمّا الجواب المشترك بين الآيتين فهو يجرى في الآيه الاولى بأنّ هيئه «سارعوا» تكون من باب المفاعله، و يتعلّق اللحاظ فيه بالطرفين، فأوجب الله تعالى بالآيه المسارعه و المسابقه إلى فعل المأمور به بين المكلفين، و هذا المعنى

ص: ٦٠٥

١-١) آل عمران: ١٣٣.

٢-٢) البقره: ١٤٨.

لا يجرى فى الواجبات العيئيه كالصلاه و الصوم و الحجّ و أمثال ذلك؛ إذ الواجب فيها إتيان كلّ واحد من المكلفين وظيفته بلا دخل له بوظيفه سائر المكلفين، و لا معنى للمسارعه لكلّ واحد منهم على الآخر بالنسبه إلى وظيفته، و حركه المتديّنين سريعا فى أوّل الوقت إلى المساجد تكون لإدراك فضيله الجماعه و أوّل الوقت لا لمسابقه بعضهم البعض الآخر.

و إنّما يجرى هذا الاستدلال فى الواجبات الكفائيه فقط، فإنّ غرض المولى فيها يتحقّق بعمل شخص واحد، فإن خالف الجميع يكون مستحقًا للعقوبه، و إن وافق أحد منهم يصدق عليه عنوان المطيع و يستحقّ المثوبه، و لا يصدق على سائر المكلفين عنوان العاصى و لا عنوان المطيع و لا يستحقّون المثوبه و لا العقوبه، فيصدق هاهنا عنوان المسارعه.

و هكذا فى آيه: فَأَسْرِتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَّا أَنْ السَّبِقِ و اللّٰهُ يَسْتَفَادُ مِنْ مَادَّةِ السَّبِقِ لَا مِنْ هَيْئَتِهِ، فالاستدلال بها يصحّ فى الواجبات الكفائيه فقط لا العيئيه، و لا معنى للسبق إلى الصلاه و الصوم و أمثال ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ دلالة الآيتين على وجوب المسارعه و الفوريه فى الواجبات الكفائيه كافيه فى الاستدلال، فإننا نستفيد بضميمه عدم القول بالفصل و وجوب الفوريه فى الواجبات العيئيه أيضا، و يثبت المدعى.

و فيه: أوّلا: أنّه لا يستفاد من ارتباط الآيتين بالواجبات الكفائيه و وجوب المسارعه و الاستباق، و أنّ فى كلّ واحد من الواجبات الكفائيه يتحقّق تكليفان: أحدهما: أصل الواجب، و ثانيهما: المسارعه إليه، بل التكليف واحد، و لكنّ المسارعه و الاستباق إليه راجح و مستحبّ.

و ثانيا: أنّ الاستباق و المسارعه لا يكون بمعنى الفوريه؛ لأنّ الاستباق

والمسارعه يصدق مع التراخي أيضا؛ لأنّ إتيان بعض المكلفين العمل قبل بعض الآخر يصدق أنّه استبق العمل بالنسبه إلى غيره، فلا يستفاد من الآيتين الدلاله على الفوريه قطعا.

و مع قطع النظر عن هذه الإشكالات نبحت أيضا في أنّ ظهور آيه فاستبقوا الخيرات في العموم لا يكون قابلا للمناقشه، فإنّ دلالة الجمع المحلى باللام على العموم متفق عليه، فيكون مفاد الآيه: واستبقوا إلى كلّ ما هو خير، وهذا يوجب الإشكال من حيث شمولها المستحبات كما سيأتي.

و أمّا الاستدلال بآيه: وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَهُوَ مَبْتَنٍ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ لَفْظِ السَّبَبِ مَقْدَرًا؛ إذ المغفره من أفعاله تعالى، و لا معنى للسرعه إلى فعل الغير، فلا بدّ أن يكون المقدّر ما هو فعل المكلف و هو السبب، و هذا أيضا يكون قابلا للمناقشه؛ بأنّ فعل الغير على قسمين: فإنّه قد لا يكون مربوطا بهذا المكلف بوجه، و حينئذ لا معنى للسرعه إلى هذا النحو من فعل الغير، و قد يكون مربوطا بالمكلف في عين كونه من أفعال الغير، و حينئذ لا مانع من أن تكون السرعه إلى فعل الغير واجبا بلحاظ هذا الارتباط، كقولنا للطالب مثلا: «اسرع إلى الشهريه»، مع أنّ إعطاء الشهريه فعل الغير، و لكنّ طرف إضافه الإعطاء هو الطالب، و لذا يصحّ هذا القول له، و المغفره أيضا من هذا القبيل؛ إذ يصحّ أنّ المغفره فعل الله تعالى.

و أمّا بلحاظ ارتباطه بالمكلفين فلا مانع من قولنا: «اسرعوا إلى مغفره من ربكم». هذا أولا.

على أنّه يرد على كلا فرضي التقدير و عدمه إشكال مهمّ آخر، و هو أنّه لو فرضنا عدم التقدير في الآيه فتكون المغفره نكره موصوفه، و معناها: سارعوا

إلى مغفره موصوفه بأنها من ربكم، و معلوم أنّ النكره الموصوفه ليست من الألفاظ الدالّه على العموم.

و إن فرضنا كون السبب مقدّرا و كان معناها: «و اسرعوا إلى سبب المغفره» فيكون سبب المغفره نكره مضافه، و هى أيضا لا تكون من الألفاظ الدالّه على العموم، و إن كانت هى أقرب إلى العموم.

و لو فرضنا دلالة النكره مضافه إلى العموم بخلاف النكره الموصوفه، فهل تعامل مع مثل الآيه معامله النكره المضافه، أو تعامل معامله النكره الموصوفه؟ لعلّ الملاك فيه ما هو ظاهر اللفظ لا ما هو المقدّر.

و يؤيّد عدم دلالة الآيه على العموم اختلاف المفسّرين فى تفسير الآيه، بأنّ المقصود من المغفره الصلوات اليوميّه عند بعض، و الدخول فى الصفّ الأوّل من الجماعه عند بعض، و السرعه فى الاقتداء-أى فى الصلوات- عند بعض، و التوبه عند بعض، و الجهاد فى سبيل الله عند بعض، و الإخلاص فى العمل عند بعض، و لم يقل أحد منهم بدلالاتها على العموم، و أنّها لا تنحصر بالمصاديق، فإن لم تدلّ على العموم ينهدم أساس الاستدلال.

و مع قطع النظر عن الإشكالات و فرض دلالة كلتا الآيتين على العموم يرد عليه:

أوّلا- أنّه لا- شكّ فى كون المستحبات كالواجبات خيرا، و هكذا فى سببيتها للمغفره، بل تكون سببيتها للمغفره أولى من بعض الواجبات، فلا يمكن خروج المستحبات بحسب الدلالة اللفظيّه عن الآيتين، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الاستباق إليها مع أنّها من العناوين المستحبه؟!

و ثانيا: أنّ الفوريّه و الاستباق فى أكثر الواجبات أيضا ليس بواجب

-كالصلاه و الزكاه مثلاً- و أما الواجبات المضيئه-كالصوم-فلا معنى للفوريه فيها،فيبقى تحت الآيتين عدّه من الواجبات كالحيج و الجهاد فى سبيل الله خصوصاً إن كان دفاعياً،و على هذا إن حملنا الآيتين مع عمومهما على الوجوب يلزم تخصيص الأكثر،و هو مستهجن،مع أنّ لحن الآيتين و سياقهما آب عن التخصيص،و لا يكون قابلاً له،فلا محاله يتعين القول بعدم دلالة الآيتين على الوجوب؛لدفع هذه المحذورات،و إن دلّتا من حيث الهيئه على الوجوب.

و أشكل على الاستدلال بآيه فاستيقوا الخيرات بأنه سلّمنا أنّ هيئه الأمر وضعت للبعث و التحريك الوجوبى،إلا أنّ هاهنا قرينه عقليه تمنع من حملها عليه؛إذ الاستباق و التقدّم بالنسبه إلى الخيرات لا بالنسبه إلى المكلفين، فكأنه يقول:«قدّموا بعض الخيرات على بعض»،و الملاك فى التقديم عباره عن نفس الأتصاف بالخيريّه و نفس انطباق عنوان الخير،و لم تلاحظ فى الآيه المراتب الشديده و الضعيفه،و ليس ملاك الاستباق كون الخير فى المرتبه القويّه، بل الملاك نفس الاشتراك فى الخيريّه.

و أمّا فى مقام العمل فلا محاله يتحقّق التقدّم و التأخّر؛إذ المفروض عدم إمكان الجمع بين جميع الخيرات فى آن واحد،و إذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح:ما مزيّه المتقدّم على المتأخّر و ما نقص المتأخّر بالنسبه إلى المتقدّم، مع أنّهما مشتركان فى أصل الملاك،و صدق عنوان الخيريّه عليهما سواء؟و على هذا إن حملنا الهيئه فى الآيه على وجوب الاستباق يلزم من وجوب الاستباق إلى الخير الأوّل عدم وجوب الاستباق إلى الخير الثانى،فيلزم من وجوده عدمه،و هو محال،و هذه القرينه العقليه توجب رفع اليد عن مفاد الهيئه.

و لا يستفاد من كلام المستشكل بعد عدم الحمل على الوجوب معنى آخر، و لعلّ مراده الحمل على الاستحباب، مع أنّ الإشكال يجرى بعينه فى هذا الفرض أيضا؛ إذ الملا-ك فى استحباب الاستباق هو الاتّصاف بالعناوين الخيريّه، فبعد اشتراك المتأخّر و المتقدّم فى أصل الملاك يلزم من استحباب الاستباق إلى الخير المتقدّم عدم استحباب الاستباق إلى الخير المتأخّر.

و لعلّ مراده الحمل على الإرشاد؛ بأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، و الآيه الشريفه تدلّ على هذا المعنى إرشادا، و هذا الحمل أولى من الحمل على الاستحباب.

و هذا البيان مخدوش: أوّلا: بأنّ ما يتّصف بالسبق عباره عن المكلفين لا الخيرات، و الظاهر من الآيه أنّه يجب على كلّ مكلف أن يستبق الخير من مكلف آخر، لا- أنّه يجب عليه أن يستبق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر، فالمسابقه بين المكلفين، كما مرّ ذكره فى الواجب الكفائى.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا و فرضنا أنّ الاستباق فى الآيه تكون بين الخيرات فلا يثبت المدعى أيضا، فإنّ مجرد عدم إمكان الجمع لا يوجب رفع اليد عن الوجوب و الالتزام بالحمل على الإرشاد، بل تصل النوبه إلى جريان قواعد باب التزاحم كمسأله إنقاذ الغريقين و الصلاه و الإزاله؛ لأنّ القاعده تقتضى فى مثل هذه الموارد تقدّم الأهمّ أو محتمل الأهميه، و فى صوره عدمهما كان المكلف مخيرا، فيكون مفاد الهيئه فى الآيه من مصاديق باب المتزاحمين، و يبقى على ظاهره بدون الحمل و التوجيه.

و ثالثا: أنّ الأمر الإرشادى تابع لما حكم به العقل من اللزوم أو الحسن قبل الأمر، و فى مورد الآيه صحيح أنّ العقل يحكم بالحسن، إلاّ أنّه يحكم

بحسن الاستباق إلى الخير في مقابل تركه، لا- أنه يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر، كما أن العقل في مورد آيه: أَطِيعُوا اللَّهَ يحكم بلزوم إطاعه الله تعالى قبل الأمر، فالأمر في الآيه أيضا يرشد إلى هذا المعنى.

على أنه يجرى إشكال الاستحاله في هذا الفرض أيضا؛ إذ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، و الملاك عباره عن صدق عنوان الخير بلا دخل للمراتب فيه، فلا محاله يتحقق في مقام العمل التقدّم بالنسبه إلى البعض و التأخر إلى بعض آخر، فما الفرق بين الخير المتقدم و المتأخر؟ فيلزم من وجوده عدمه، و هو محال، فلا- تدلّ الآيه على الإرشاد، كما أنه لا تدلّ على الوجوب و الاستحباب، و هذا أمر غير معقول.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنه لا- دليل لنا من اللغه على دلالة مطلق الأوامر على الفوريه و لا من الآيه و الروايه؛ للدلاله خصوص الأوامر الشرعيه عليها، و لذا بطل القول بالفور بمعنى التقيّد به، كما بطل القول بالتراخي بمعنى التقيّد به.

استمراره الفوريه و عدمها

و ذكروا في ذيل بحث الفور و التراخي مطلباً بعنوان التّمه و التكملة، و هو أنه على القول بالفور بنحو التقيّد في مطلق الأوامر أو في خصوص الأوامر الشرعيه، فهل مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني أو لا؟ وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب أو تعدّده.

توضيح ذلك: أن القيد و المقيد قد يكون بنحو وحده المطلوب بحيث إن

انتفى القيد ينتفى المقيّد رأساً، كما إذا قال المولى: اعتق رقبه مؤمنه-مثلاً- و أحرزنا من الخارج وحده مطلوبه و غرضه، و قد يكون بنحو تعدّد المطلوب كما فى الصلوات اليوميّه المقيّده بالأوقات الخمسه، فإنّه كان للمولى فيها مطلوبان: أحدهما: أصل صلاه الظهر-مثلاً- و الآخر: إيقاعه فى وقت خاصّ، فإن فات القيد يبقى المقيّد بحاله، فأمر ما نحن فيه دائر بين وحده المطلوب بمعنى كون الفوريّه مقومه لأصل المصلحه؛ بحيث تفوت بفوات الفوريّه، و تعدّد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحه قائمه بذات الفعل و مصلحه اخرى قائمه بإيقاعه فوراً.

و من المعلوم أنّ نهايه ما يستفاد من الآيتين عباره عن نفس التقيّد، و دلالتهما على مطلوبيّه الطبعه فوراً، لا- كيفيه التقيّد و نوعه، فتصل النوبه إلى الاصول اللفظيه و العمليه، و يمكن أن يقال فى مقام التمسك بالأصل اللفظي: إنّ مقتضى الإطلاق عدم الوجوب فى الزمان الثانى؛ لأنّه كما أنّ أصل التكليف يحتاج إلى البيان و التعرّض كذلك تحقّقه فى الزمان الثانى يحتاج إلى البيان و التعرّض، و بعد تماميه مقدّمات الحكمه و عدم تعرّضه له يستفاد عدم وجوبه فى الزمان الثانى.

و إذا لم يكن إطلاق فى البيان و وصلت النوبه إلى الاصول العمليه فكان هاهنا طريق لجريان الاستصحاب بنحو الكلى من القسم الثانى؛ بأن نقول: بعد توجه التكليف من المولى إلينا و حصول اشتغال ذمتنا و دوران الأمر بين وحده المطلوب- بحيث إن انتفى القيد ينتفى أصل التكليف- و تعدّد المطلوب- بحيث إن خالف القيد يبقى أصل التكليف- فنشكّ فى بقاء التكليف و عدمه، فلا مانع من استصحاب أصل التكليف، كما إذا نذر أحد الحجّ مقيداً بهذه

السنة ثم خالفه، فلا محاله شك في وجوب قضاءه في السنوات الآتية، والاستصحاب طريق لبقاء وجوب القضاء، ففي ما نحن فيه أيضا بعد الإخلال بالفوريه نستفيد بقاء التكليف من هذا الطريق، خلافا لما نستفيدة من الإطلاق.

ص: ٦١٣

في الإجزاء

إنَّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) جعل عنوان هذا البحث هكذا: الإتيان بالمأمور به على وجهه-أى بجميع خصوصياته المعتبره فيه-يقتضى الإجزاء، بمعنى عدم وجوب الإتيان على المكلف ثانيا، لا إعادته ولا قضاء. و صاحب الفصول قدّس سرّه (٢) جعل العنوان فيه هكذا: الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أو لا؟ كالعنوان فى مسأله الفور و التراخى، و المرّه و التكرار و نحوهما.

و على القول الأول تكون كلمه «يقتضى» بمعنى السببيه و التأثير، و على القول الثانى تكون بمعنى الدلاله، و جعل النزاع فى مدلول الأمر-أى العنوان الثانى-و إن كان مناسبا لمباحث الألفاظ، و هو الأقرب إلى الذهن فى بادئ النظر و أولى من العنوان الأول؛ إذ لا دخل للإتيان و العمل الخارجى باللفظ، إلاّ أنّه بعد التحقيق الدقيق و الكامل لا يكون قابلا للقبول، فإنّ كلمه «يقتضى» تكون على هذا التقدير بمعنى الدلاله كما قلنا، و الدلالات منحصره

ص: ٦١٥

١-١) كفايه الاصول ١٢٤:١.

٢-٢) الفصول الغرويه: ١١٦.

بالمطابقه و التضمّن و الالتزام، و كلّ ذلك ممنوع هاهنا، أمّا المطابقه فلائّ معناها أن يكون مفاد هيئه «افعل» بحسب الوضع و اللغه أنه إذا اتى بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء.

و جوابه: أوّلاً: أنّ هذا المعنى لا يتبادر إلى الذهن بعد سماع هيئه «افعل» فمثلاً: إذا سمعنا جملة أقيموا الصّلاة لا ينسب إلى الذهن أنه إذا أتيتم بالصلاه مع الخصوصيّات المعتره فيها، فلا تجب الإعاده في الوقت و لا القضاء في خارج الوقت.

و ثانياً: أنّ المعنى المطابقى عباره عن تمام الموضوع، مع أنّا نعلم أنّ مدلول هيئه الأمر هو الطلب أو البعث و التحريك الوجوبى، و إن كان لهذه الإضافات دخلا فيه فلا بدّ من كونها بصوره الأجزاء أو القيود؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجوب خارجاً عن الموضوع له.

و أمّا ممنوعيه الدلاله التضمّنيه فهى بدليل الأوّل؛ إذ المتبادر من الهيئه البعث و التحريك الوجوبى فقط، و لذا نفى دلاله التضمّن كالمطابقه لا يحتاج إلى الاستدلال و لم يلتزم بهما أحد.

و أمّا الدلاله الالتزاميه فإن كانت جزء الدلاله اللفظيه فيشترط فيها الخصوصيّتان على قول، و خصوصيه واحده على قول آخر، و الاولى أن يكون اللزوم فيها بنحو البين، و الثانيه أن يكون البين بمعنى الأخصّ، و معناه أنّ مجرد تصوّر الملزوم كافى فى تحقّق الانتقال إلى اللازم كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة و سائر لوازم الماهيه، و قال بعض: إنّه يكفى فى تحقّق الدلاله اللفظيه أن يكون البين بالمعنى الأعمّ، و معناه أنّ بعد تصوّر الملزوم و اللازم معاً لا تحتاج الملازمه و الارتباط بينهما إلى الدليل، فيتحقّق بتصوّر الطرفين القطع بالملازمه،

و لا شكّ في أنّ الأوّل من الدلالة اللفظيّة، و لكنّ الثّاني مختلف فيه.

و بعد هذا التمهيد يتّضح تقريب الاستدلال بالدلالة الالتزاميّة، فيقال: إنّ الأمر يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على وجود مصلحة ملزمه في المأمور به، و هي أوجب في صدور الأمر عن المولى، و إذا تحقّق المأمور به في الخارج تحقّق المصلحة الملزمه أيضا، فلا يبقى محلّ للإعاده و القضاء في الوقت أو في خارج الوقت.

و لكنّه لا يخفى أنّ صحّه هذا الكلام مبتنيه على أمرين: أحدهما: أنّ الأمر بالدلالة الالتزاميّة على تحقّق المصلحة في المأمور به.

و ثانيهما: أنّ يكون البين بالمعنى الأعمّ أيضا من الدلالة اللفظيّة. و كلاهما مخدوش:

أوّلا: بأنّ عدّه من العلماء ينكرون أساس المصلحة و المفسده كالأشاعره، فلمولى عندهم أنّ ينهى عن شيء من دون أن يكون هذا الشيء مشتملا على المفسده، أو تكون في النهي مصلحة، و هكذا في المأمور به.

و ثانيا: أنّ على القول بوجود المصلحة و المفسده في المأمور به و المنهى عنه، و أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحة في البين، و لكنّه مردّد بين أن يكون في المأمور به و بين أن يكون في نفس الأوامر، مثل: الأوامر الاختباريّة و الاعتذاريّة، كما أنّ في النواهي تكون مردّده بين تحقّقها في المنهى عنه و بين تحقّق المصلحة في نفس النهي، فكيف يوجب تصوّر الأمر الانتقال إلى المصلحة الملزمه المتحقّقه في المأمور به؟! و لو فرضنا أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحة ملزمه في المأمور به و أنّ اللزوم بين الأمر و المصلحة يكون بنحو البين بالمعنى الأعمّ فلا يتمّ المطلوب أيضا؛ لعدم إحراز كونه من الدلالة اللفظيّة،

فيكون عنوان صاحب الكفايه خاليا عن الإشكالات المذكوره، و أولى من عنوان صاحب الفصول.

و لا بد لنا قبل الورود في البحث من تحرير محلّ النزاع حتّى يظهر أنّ هذا المبحث هل يكون من المباحث العقليه أو من مباحث الألفاظ، أو قسم منه عقلي و القسم الآخر منه لفظي؟ و هو يحتاج إلى مقدّمه، و هي أنّ الأوامر على ثلاثه أقسام: الأوّل: الأمر الواقعي الأوّل أو الاختياري، الثاني: الأمر الواقعي الثانوي أو الاضطراري، الثالث: الأمر الظاهري.

و تتحقّق في الأوّل خصوصيتان: الاولى: كون المكلف مختاراً، الثانيه: كون المكلف قاطعاً بالتكليف و كونه عالماً بأنّ وظيفته كذا، كقول الشارع: «أقم الصلاه مع الوضوء إن كنت واجدا للماء».

و يتحقّق في الثاني الخصوصيه الثانيه المذكوره بخلاف الاولى؛ إذ المكلف لا يكون متمكّناً من الماء أو لا يكون متمكّناً من الاستفاده منه لاستلزامه الضرر أو الحرج، و لكنّه كان عالماً بالتكليف في هذه الحاله، كقوله: «أقم الصلاه مع التيمّم إن كنت فاقدا للماء».

و أمّا الأمر الظاهري فيتحقّق في مورد الشكّ في التكليف، مثلاً: لا-نعلم أنّ الواجب ظهر يوم الجمعه صلاه الجمعه أو صلاه الظهر؟ و جعل الشارع في مثل هذا المورد طرقاً و أمارات و اصولاً لتعيين وظيفه المكلف، كجعله خبر العادل حجّه بمقتضى آيه النبأ، فإذا نقل زراره عن الصادقين عليهما السلام أنّ في يوم الجمعه صلاه الجمعه واجبه، فكانت هذه وظيفه ظاهريه مقرّره للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله، و هكذا إن استفدناها من الاستصحاب بأنّ صلاه الجمعه في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام كانت واجبه يقيناً فنشكّ في عصر الغيبه

فى بقائه،فنتصحب وجوبها بمقتضى قول المعصوم عليه السّلام...«لا تنقض اليقين بالشك» (١)،فصلاه الجمعه وظيفه ظاهريه للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله،فنعبر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهريه.

إذا تمهدت لك هذه المقدمه فنقول:إنّ النزاع فى مسأله الإجزاء يقع فى مقامين:

الأول:أن يلاحظ كلّ المأمور به بالنسبه إلى أمره فهل أنّ إتيان المأمور به مع الوضوء و سائر الخصوصيات يجزى عن الأمر الواقعى الأوّلى أم لا؟ و إتيان فاقد الماء الصلاه مع التيمّم هل يكفى عن الأمر الواقعى الاضطرارى أم لا؟-و هكذا فى الأمر الظاهرى.

المقام الثانى:أنّ إتيان الصلاه مع التيمّم مع أنّ المكلف كان فى حال الصلاه فاقدًا للماء هل يكفى عن الأمر الواقعى الأوّلى بعد أن صار فى الوقت أو بعده واجدا للماء أم لا؟-و أنّ إتيان المأمور به بالأمر الظاهرى-مثل صلاه الجمعه- هل يجزى عن الأمر الواقعى بعد انكشاف الخلاف فى الوقت أو بعده أم لا؟ و ما هو المهمّ و الأساس فى المسأله عباره عن المقام الثانى المنحصر فى الأمر الاضطرارى و الظاهرى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث فى المقام الأوّل بحث عقلى؛إذ الحاكم بالإجزاء و عدمه فى مثل هذا المورد هو العقل و لا دخل للألفاظ فيه،و لا ينحصر هذا المعنى فى الأوامر الشرعيه،بل كان فى الأوامر العرفيه أيضا كذلك،و أمّا البحث فى المقام الثانى فبحث لفظى و خارج عن حدود حكم العقل،فلا بدّ لنا من مراجعه أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه و نلاحظ أنّه يستفاد من

ص:٦١٩

فمثلاً: تكون في روايه صحيحه جمله: «أنّ التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»، كأنه يقول: لا- تتوهم أنّ تحقّق الطهاره منحصر بالماء، بل التراب أيضا طهور في ظرف فقدان الماء، كما أنّ الماء طهور في ظرف وجدانه، ويستفاد من هذا اللحن خصوصا مع الدقه في ذيل الجملة- أي يكفيك إلى عشر سنين- الإجزاء، فيرجع البحث إلى مفاد دليل الأمر الاضطرارى لا إلى العقل.

و هكذا في الأوامر الظاهريه، فلا بدّ لنا من ملاحظه سياق أدلّه حجّيه الخبر و الاستصحاب من أنّ مفادها تعيين وظيفه الشاكّ في ظرف الشكّ فقط و بعد انكشاف الواقع تجب الإعادة و القضاء أم لا، فالبحث في هذا المقام متمخض في أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه.

إذا عرفت هذا فالظاهر أنه لا مانع من اجتماع المقامين المتضادين في محلّ النزاع تحت العنوان و الجامع الواحد، و هو كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ و لكنّ المقصود منه حين البحث في المقام الأوّل أنّه هل يقتضى الإجزاء بالإضافه إلى أمره؟ و حين البحث في المقام الثانى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى هل يقتضى الإجزاء بالإضافه إلى الأمر الأوّل الواقعى أم لا؟

و يمكن أن يتوهم أنّه لا- محلّ للبحث في المقام الأوّل، فإنّ المخالف فيه لا- يكون من يسمع كلامه، و ما هو أساس البحث و المهمّ في هذه المسأله عباره عن المقام الثانى الذى هو بحث لفظى، فهذا مؤيد لما ذكره صاحب الفصول في عنوان المسأله.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّه سلّمنا أنّ أساس البحث هاهنا بحث لفظي كما ذكرنا، إلّا أنّ المحور في البحث لا يكون نفس الأمر؛ إذ لا يستفاد منه لا الأجزاء ولا غيره، بل المحور فيه عبارته عن أدلّه الأمر الاضطراري و الظاهري و كيفيّة دلالتها، مع أنّه جعل الموضوع في البحث نفس الأمر الاضطراري و الظاهري، و بينهما بون بعيد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية قدّس سرّه (1) ذكر توضيحاً للألفاظ المأخوذة في عنوان المسأله، و نحن أيضاً نتعرّضه بنحو الإشاره، و من الألفاظ المأخوذة فيه عبارته عن لفظ «على وجهه»، و فيه ثلاث احتمالات: الأول: أن يؤتى بالمأمور به مع الخصوصيات المعتره شرعاً.

و هو مخدوش؛ بأنّ «عليه» يكون على وجهه قيّداً توضيحياً بعد دلالة نفس عنوان المأمور به على الكيفيّة المعتره شرعاً في متعلّق الأمر، و هو خلاف الأصل و لا يصار إليه إلّا بدليل.

الثاني: أن يؤتى به بقصد الوجه.

و هو مخدوش: أولاً - بأنّه لا - يعتبر عند الأ-كثر. و ثانياً: بأنّه يلزم خروج التوضيحات عن حريم النزاع، مع أنّه يجري في التوضيحات أيضاً، فلا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر القيود.

الثالث: أن يؤتى به بجميع الخصوصيات المعتره فيه، سواء كانت شرعيّه أو عقليّه، و هذا هو الحقّ كما لا يخفى.

و منها: كلمه «الاقتضاء» مع أنّنا نعلم من الخارج أنّ الاقتضاء قد يكون بمعنى العلّية و السببيّه و التأثير كما في قولنا: النار مقتضيه للحراره، و قد يكون

ص: ٦٢١

بمعنى الدلالة و الحكاياه كما فى قولنا: آيه كذا مقتضيه لمعنى كذا. و نعلم أيضا أنّ معناه فى المقام الأوّل من البحث عبارته عن العلّيه و السببّيه؛ إذ العقل يحكم بعد انطباق المأتى به مع المأمور به؛ بأنّ تحقّق العمل مع خصوصياته علّه للإجزاء.

إنّما الكلام فى المقام الثانى من البحث فهل لا بدّ لنا الالتزام بكونه بمعنى الدلالة و الكاشفيه حتّى يكون لكلمه «الافتضاء» معنيان بلحاظ المقامين من البحث؟ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ المراد من الافتضاء هاهنا الافتضاء بنحو العلّيه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله، و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه، فيكون الموضوع فى كلا المقامين عبارته عن الإتيان و العمل الخارجى و الإجزاء صفة له، إلّا أنّ الحاكم بالإجزاء فى المقام الأوّل هو العقل، و فى الثانى دلالة دليل الأوامر الاضطراريّه و الظاهريّه، فالافتضاء هاهنا أيضا بمعنى العلّيه و التأثير. هذا ملخص ما أفاده قدّس سرّه.

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) و استفاد فى النتيجة أنّه لا بدّ لنا من حذف كلمه «يقتضى» من عنوان المسأله، و تبديله بأنّ الإتيان بالمأمور به مجزى أم لا- يكون مجزيا؟ و تقريبه مع زياده توضيح: أنّ مسأله العلّيه و المعلوليه عبارته من نحو ارتباط بين الواقعتين بحيث يكون أحدهما مؤثرا فى الآخر و موجدا له، و هذا المعنى لا يتحقّق فى ما نحن فيه؛ لأنّ المقتضى و العلّه و إن كانت عبارته عن الإتيان بالمأمور به فى الخارج و هو من الواقعيّات المسلّمه التكوينيّه، و لكنّ المقتضى و المعلول عبارته عن الإجزاء، و معناه لغه الكفايه، أى عدم لزوم الإعادة و القضاء، فكما أنّ اللزوم أمر اعتبارى كذلك

ص: ٦٢٢

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٧٨:١-١٧٩.

عدمه، مع أنّ العدم التكويني لا- يمكن أن يكون معلولا؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يحتاج إلى العلّة؛ لأنّ العدم سواء كان عدم المضاف أو المطلق ليس له شائبه من الوجود، فالإجزاء بهذا المعنى لا واقعته له حتّى يكون معلولا.

و هكذا إن كان الإجزاء بمعنى سقوط الأمر، فإنّ مفاده عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، فكما أنّ ثبوته أمر اعتباري كذلك سقوطه أمر اعتباري.

إن قلت: إنّ الإجزاء هاهنا يكون بمعنى سقوط إرادة المولى، و لا- شكّ في أنّها واقعته تكويته قائمه بالنفس كالوجود الذهني، فيتحقّق بعد تمامية المبادئ من تصوّر المراد و التصديق بالفائدة... واقعته نفسانيته باسم الإرادة، فيصحّ القول:

بأنّ الإتيان بالمأمور به يكون علّه لسقوط إرادة المولى و كلاهما من الواقعيّات التكوينيّة، فيكون الاقتضاء بمعنى العلية و السببية.

قلنا: إنّ الإتيان لا يصير علّه لانعدام الإرادة و ارتفاعها لا في الإرادات التكوينيّة و لا في المولويّة التي يعبر عنها بالتشريعيّة، أمّا في الإرادة التكوينيّة، مثلا: إذا أردنا الاشتراك في درس فلا شكّ في انعدامها بعد الحضور فيه، فيتصوّر في بادئ الأمر أنّ حصول الغرض كان سببا لسقوط الإرادة و ذهابها، مع أنّه مستحيل؛ لأنّ الإرادة علّه لحصول الغرض، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طاردا لوجود علّته، و حلّ المسألة بأنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر مغيّاه و محدوده بحدّ خاصّ، فإذا حصل الغرض تسقط الإرادة لانتهاء أمدّها، إلّا أنّ لها بقاء، و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها.

و هكذا في الإرادات التشريعيّة التي توجب صدور الأمر من المولى، فلا يصحّ القول بأنّ الإتيان بالمأمور به من العبد صار علّه مؤثّره في سقوط

الأمر، بل كانت الإرادة من الابتداء مغتياه و محدوده به.

و الحاصل: أنّ الإجزاء سواء كان بمعنى الكفايه أو سقوط الأمر أو سقوط الإراده لا يمكن أن تكون كلمه «يقتضى» بمعنى العليّه و التأثير، فالأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا؟

و لكنّ الحقّ: أنّ الإشكال المذكور مع كونه قابلا للاستفاده العلميه ليس بوارد على صاحب الكفايه قدّس سرّه بنظري القاصر؛ لأنّ كلمه «الاقضاء» و «العليّه» قد تستعمل في لسان الفلاسفه و أهل المعقول في المباحث الفلسفيه بلحاظ أنّ الموضوع فيها هو الوجود و الواقعيّه، فيجرى جميع ما حكيناه عن الإمام قدّس سرّه من أن تكون العليّه بمعنى الإيجاد و التأثير، و أنّ طرفي العلّه و المعلول لا بدّ من كونهما واقعتين تكويتين.

و أمّا في استعمالات الفقهاء و الاصوليين فنحن نرى كثيرا ما استعمال كلمه «الاقضاء» و «العليّه» و «السببيّه» مع أنّ العلّه و المعلول أو المعلول فقط أمر اعتباري، كقولهم: الكريّه علّه لاعتصام الماء عن النجاسه مع ملاقاه الماء القليل علّه لانفعاله، و إتلاف مال الغير سبب للضمان، و النكاح سبب للزوجيه، و أمثال هذه التعابير لا تعدّ و لا تحصي في الفقه، مع أنّ الكريّه و الاعتصام و الانفعال و الضمان و الزوجيه من الامور الاعتباريه، و لكنّ المقصود في هذه الموارد من السببيّه و العليّه السببيّه الشرعيّه، و أكثر هذه الامور تتحقّق عند العرف و العقلاء بعنوان العلّه و السبب، و أمضاه الشرع أيضا كالنكاح مثلا، فمرادهم من «النكاح سبب للزوجيه»: أنّ النكاح سبب عقلائي و عرفي و شرعي للزوجيه، و ليست العليّه فيها بمعنى العليّه الفلسفيه، فلا مانع من كون كلمه «الاقضاء» في ما نحن فيه بمعنى العليّه الشرعيّه، أي الشارع جعل

الصلاه مع التيمّم سببا للإجزاء عن الأمر الأولى الاختيارى، و الصلاه مع الطهاره المستصحبه-مثلا-سببا للإجزاء عنه.

هذا بالنسبه إلى المقام الثانى من البحث، و هكذا فى المقام الأول؛ لأنّ الحاكم بالاستقلال بأنّ عقيب إتيان الأمور به على وجهه لا- يلزم تكراره كذلك ثانيا و إن كان هو العقل، إلاّ أنّه كان فى مورد الأمر و البعث و التحريك الاعتبارى، و مجرد كون العقل حاكما لا يستلزم أن يكون للموضوع و المحمول واقعيّه تكويّتيّه، كما أنّ نفس الإطاعه و العصيان أمران اعتباريان مع أنّ الحاكم بهما هو العقل، فليست العليّه فى المقام الأوّل أيضا بمعنى العليّه الفلسفيّه، فيكون الاقتضاء بمعنى العليّه فى عنوان البحث فى مقابل الاقتضاء بمعنى الدلاله و الكشف، و هو غير الاقتضاء بالمعنى الفلسفى، فالحقّ مع صاحب الكفايه، و الإشكال غير وارد عليه.

و منها: كلمه «الإجزاء»: و الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه اللغوى و العرفى و هو الكفايه، و لا- يكون له اصطلاح خاصّ عند الاصوليين و الفقهاء، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و إن كان يختلف ما يكفى عنه، و لكنّه لا- يوجب اختلافاً فى معنى الإجزاء، فإنّ أجزاء الأمور به بالأمر الاضطرارى- أى الصلاه مع التيمّم-معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء، و أجزاء الأمور به بالأمر الظاهرى- أى الصلاه مع الوضوء الاستصحابى-معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء الواقعى، إلاّ أنّ اختلاف ما يجزى عنه لا يوجب الاختلاف فى معنى الإجزاء لغه، و استعماله هاهنا فى معنى آخر.

و يشهد لذلك أنّه لو استعملت كلمه «الكفايه» عوض كلمه «الإجزاء»

ص: ٦٢٥

لا يوجب الفرق في المعنى، كقولنا: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الكفايه أو لا؟

و لكنّ الجمود على ظاهر الكلمات يوجب توهم تحقّق اصطلاح خاصّ في ما نحن فيه للإجزاء، فإنّ بعض العلماء عبّر عن الإجزاء بإسقاط التّعبد به ثانياً، وبعضهم عبّر عنه بإسقاط القضاء.

ولا يخفى عليك: أولاً: أنّ التّعبد به ثانياً أعمّ من الأداء في الوقت و القضاء في خارج الوقت، و أمّا كلمه «القضاء» في التعبير الثاني فيحتمل أن تكون في مقابل الأداء في الوقت، و هذا المعنى مستلزم لخروج بحث الإعادة في الوقت عن مبحث الإجزاء، مع أنّه داخل قطعاً، و يحتمل أن تكون بمعنى الفعل الثانوى، فيدخل هذا البحث أيضاً فيه.

و ثانياً: أنّه مرّ ذكرنا أنّ للمسأله مقامين من البحث، و هذان التعبيران يجريان فيهما قطعاً، فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الواقعي - كالصلاه مع الوضوء - يكفى، فيسقط به التّعبد به ثانياً، كما أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى - كالصلاه مع التيمّم - أو مع الوضوء الاستصحابى، يكفیان، فيسقط التّعبد بهما ثانياً. هذا بالنسبه إلى المقام الأوّل.

و أمّا بالنسبه إلى المقام الثانى فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى - كالصلاه مع الوضوء - يكفى، فيسقط التّعبد به ثانياً، إلّا أنّه لا بدّ من القول بنوع من الاستخدام في ضمير «به» إذ المراد منه في مرحله التكرار إتيان الصلاه مع الوضوء، و هكذا في إتيان المأمور به بالأمر الظاهرى.

و لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) تفسير عن التعريفين بما لا يرضى صاحبه، و لا

ص: ٦٢٦

(١ - ١) كفايه الاصول ١: ١٢٦.

يكون قابلا للالتزام، فإنه قال: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، فاختص التعريف الأول بالمقام الأول، والثاني بالمقام الثاني، مع أن كلا التعريفين يجري في مطلق الأوامر لا في أمر دون أمر.

و لعل ما أوجب تخصيصه التعريف الأول بالأمر الواقعي الأولي هو لزوم الاستخدام المذكور، فالترم بذلك فرارا عن الاستخدام.

ثم ذكر صاحب الكفاية قدس سره مقدمه مشتمله على دفع توهمين: أحدهما: أن هذا النزاع عين النزاع في مسأله المره و التكرار، فلا- وجه لإفراد كل منهما بالبحث، و تقريبه: أن الإجزاء مساوق للمره؛ إذ لو لم يدل الأمر على المره لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزيا، كما أن عدم الإجزاء مساوق للتكرار، و لا أقل من تفرع هذه المسأله على مسأله المره و التكرار.

و ثانيهما: أن النزاع في هذه المسأله عين النزاع في مسأله تبعية القضاء للأداء؛ بأن دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقه لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء و سقوط الأمر لا- وجه لوجوب قضائه، و دلالته على عدم وجوب القضاء مساوقه للإجزاء.

و جواب التوهم الأول بنحو الإجمال: أنه تحقّق في مسأله المره و التكرار ثلاثة أقوال: الأول: الدلالة على المره بنحو القيدية، الثاني: الدلالة على التكرار كذلك، الثالث: عدم الدلالة و نفى كليهما، كما مرّ تفصيلها، فإن كان هذا النزاع عين ذاك النزاع أو كان متفرعا عليه فلا- محاله يتحقّق في هذه المسأله أيضا ثلاثة أقوال: الأول: إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء، الثاني:.... لا يقتضى الإجزاء، الثالث:.... لا يقتضى الإجزاء و لا يقتضى عدم الإجزاء، مع أنه

ليس كذلك.

و أمّا الجواب عنه بنحو التفصيل و التحقيق فهو: أنّ النزاع فى مسأله المرّه و التكرار صغروى؛ لرجوعه إلى تعيين المأمور به، و فى مسأله الإجزاء كبروى؛ لرجوعه إلى أنّ الإتيان به مجز أو لا.

توضيح ذلك: أنّ النزاع فى مسأله المرّه و التكرار وقع فى تعيين المأمور به، و أنّ التقيّد بالمرّه داخل فيه، أو التقيّد بالتكرار داخل فيه، و من البديهي أنّ مراد القائل بالتكرار هو المسمّى بالتكرار و صدق عنوانه، و هو يتحقّق بإتيان المأمور به مرّتين، فالقائل بالتكرار يقول: إنّ المأمور به ليس عباره عن نفس العمل، بل هو عباره عن العمل المقيّد بالتكرار، و القائل بالقول الثالث يقول:

إنّ المأمور به عباره عن نفس الطيعه.

فبعد الفراغ من تشخيص قيود المأمور به و تعيين خصوصياته بدلاله الصيغه يقع النزاع فى بحث الإجزاء؛ بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يعنى بجميع القيود و الخصوصيات من قيد المرّه أو التكرار أو عدمهما مجز أو لا، و كلّ واحد من القائلين بالأقوال الثلاثة المذكوره فى المسأله السابقه كان مختاراً فى اختيار كلّ واحد من القولين - أى الإجزاء و عدمه - فى هذه المسأله، و هذا دليل على استقلال المسألتين.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى مقام الجواب عن التوهّم الثانى بأنّ البحث فى مسأله تبعيّه القضاء للأداء فى دلاله الصيغه على التبعيّه و عدمها، فالبحث فيها لفظى، بخلاف هذه المسأله فإنّه كما عرفت فى أنّ الإتيان بالمأمور به يجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء أو لا يجزى، فالبحث فيها عقلى، فلا علقه

ص: ٦٢٨

و لكنّه ليس بصحيح فإنّنا نبحت في ما نحن فيه كما مرّ في المقامين، فالبحت في المقام الأول بحث عقلي، و أمّا البحث في المقام الثاني فهو بحث لفظي، و قلنا:

إنّ الأساس و العمده في هذه المسأله هو البحث اللفظي.

و الحقّ أنّ بين المسألتين فرقا ماهويّاً، فإنّ موضوع البحث في مسأله الإتيان بالمأمور به، و معلوم أنّه أمر وجودي، و موضوع البحث في مسأله تبعيّة القضاء للأداء هو ترك المأمور به في وقته، و هو أمر عدمي، فيكون التفاوت بينهما تفاوت الوجود و العدم، فإنّه إذا لم يأت بالمأمور به على وجهه - أي مع جميع الخصوصيات، و منها الإتيان في الوقت - فتصل بعد ذلك النوبه إلى مسأله تبعيّة القضاء للأداء و عدمها.

و أضاف استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) مقدّمه تهدينا إلى اختيار ما هو الحقّ في أصل المسأله، و هي أنّ الظاهر من كلمات المتأخّرين كما يستفاد من الكفايه أنّ الأوامر على ثلاثه أقسام: الأوّل: الأوامر الواقعيّه الاختياريّه، الثاني: الأوامر الاضطراريّه، الثالث: الأوامر الظاهريّه، مع أنّ التحقيق بعد ملاحظه أدلّه الأحكام من الآيات و الروايات أنّه ليس هنا إلاّ أمر واحد تعلق بطبيعه المأمور به يشترك فيه جميع المكلفين، و الاختلاف في الخصوصيات و الحالات؛ إذ الشارع أمر بإتيانها بكيفيّة في حال الاختيار، و بكيفيّة اخرى في حال الاضطرار أو الشكّ، مع أنّ المأمور به في الجميع طبيعه واحده.

و على هذا يكون قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** - مثلاً - خطاباً عاماً إلى كلّ مكلف متضمّناً للأمر بإقامه الصلاه، و الاختلاف في فاقد الماء و واجده و في

العلم و الشكّ إنّما هو فى الخصوصيات الدخيله فى متعلق الأمر و طبيعه الصلاه، كما هو ظاهر قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ سبحانه: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (١)، فَإِنَّ ظاهرها أَنَّ الصلاه التى سبق ذكرها و شرطيتها بالطهاره المائيه يؤتى بها عند فقد الماء متيمّما، و أنّها فى هذه الحاله عين ما يكون فى حاله وجدان الماء من حيث الأمر و المأمور به.

و يستفاد هذا المعنى أيضا من ضمّ روايه: «التراب أحد الطهورين» (٢) إلى روايه: «لا صلاه إلا بطهور» (٣)، فلا يستفاد من الأدله أن يكون لفاقد الماء أمر مستقلّ فى قبال الأمر المتعلق بالطبيعه، و هكذا فى سائر الحالات من عدم التمكن من القيام و العجز عن الركوع و السجود و أمثال ذلك، فلا يوجب اختلاف الحالات المذكوره التعدّد فى الأمر، بل الأمر واحد متعلق بطبيعه الصلاه.

و هكذا فى أدله الأوامر الظاهريه، كصحيحه زراره، قال عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا» (٤).

فتدلّ جميع هذه الأدله على توسعه الطهاره من حيث شمولها الطهاره التراييه و الاستصحابيه و نحو ذلك، و لا تدلّ على تعدّد الأوامر بتعدّد الحالات، و ليس لنا خطاب مستقلّ و بعنوان «أَيُّهَا الواجدون للماء يجب عليكم الصلاه

ص: ٦٣٠

١-١ المائده: ٦.

٢-٢ الوسائل ٣:٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٣-٣ الوسائل ١:٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٤-٤ الوسائل ٣:٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع الوضوء»، و خطاب آخر بعنوان «أيها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاه مع التيمم»، و خطاب آخر بعنوان «أيها الشاؤون في الطهاره و المتيقنون بالطهاره السابقه صلوا مع الوضوء الاستصحابي».

و لعلّ منشأ القول بتعدّد الأمر ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مبحث الاستصحاب من أنّ الأحكام الوضعيه على ثلاثه أقسام: قسم منها لا- يكون قابلا لتعلّق جعل الشارع أصلا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل تبعا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل استقلالا، ثمّ ممثّل للقسم الثاني بجزئيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و شرطيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و مانعيه شيء عن المأمور به بما أنّه مأمور به، و ينحصر طريق جعل شرطيه الوضوء أو التيمم للصلاه بتعلّق الأمر بالصلاه مقتيدا بالوضوء أو التيمم، كقوله: «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التيمم» في صورته فقدان الماء حتّى ينتزع عنه شرطيهما، و هكذا شرطيه الوضوء الاستصحابي في صورته الشكّ.

و هكذا في باب الجزئيه فإنّ طريق جعل الجزئيه للقيام- مثلا- أو للجلوس مع العجز عنه ينحصر بتعلّق الأمر بالمركبّ الذي من جملة أجزائه القيام أو الجلوس.

و هكذا في باب الموانع، إلاّ أنّه فيها تنتزع المانعيه من وجود ما يشترط عدمه مثل عدم الحدث، فلا بدّ لانتزاع كلّ منها من تحقّق أمر على حده حتّى يكون المنشأ لانتزاع أحد من هذه العناوين.

هذا، و لكنّه كما سيأتي في محلّه أن تكون الجزئيه و الشرطيه و المانعيه قابله لتعلّق جعل الشارع مستقلا، كقوله تعالى في آيه: أقيموا

ص: ٦٣١

الصَّلَاةُ (١)، و في آية اخرى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و معلوم أنه يتحقق جعل الشرطيّه أوّلا للوضوء، و ثانيا للتيّم بنفس هذه الآيه من دون احتياج إلى أمر مستقلّ متعلّق بالمقيد حتّى يتحقّق به جعل الشرطيّه للوضوء تبعاً.

إذا عرفت المقدمات فنقول: إنّ البحث في مسأله الإجزاء- كما مرّ- يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ إتيان المأمور به بما هو مأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى أمره أم لا؟

و هذه المسأله مع كونها عقليّه تكون من المسائل البديهيّه أيضاً، فإنّ الصلاه مع التيمّم-مثلاً- إذا تحققت في الخارج بجميع الخصوصيّات المعتره فيها فيسقط الأمر بها؛ لحصول غرض المولى، فلا معنى لإتيان الصلاه كذلك ثانياً، و نعبر عنه بالإجزاء، و بناء على هذا لا يصحّ التعبير بالامثال عقيب الامثال، كما لا يصحّ التعبير بتبديل الامثال؛ إذ لا يبقى مجال للامثال الثاني بعد تحقّق المأمور به و حصول الغرض و سقوط الأمر، كما أنّه لا- مجال لتبديل الامثال، سواء كان بصوره الإعراض عن الامثال الأوّل أو بصوره ضميمة الثاني إلى الأوّل و جعل المجموع امثالاً واحداً، إلّا في الأفراد العرضيّه كإعتاق عبده بعقد واحد، و لكنّ البحث في الأفراد الطوليّه لا العرضيّه كما مرّ تفصيله.

إلى هنا تمّ البحث في المقام الأوّل، إلّا- أنّه لما أعاد المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) ما ذكره في مسأله المرّه و التكرار مع التأييدات المفيده و الشواهد الشرعيّه، أعدناه أيضاً، و نصّ كلامه: «لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامثال و التعبد

ص: ٦٣٢

١- (١) البقره: ١١٠، ٨٣، ٤٣ و...

٢- (٢) كفايه الاصول ١: ١٢٧-١٢٨.

به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا ولا منضمًا إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة».

و فيما علم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علّه تامّه لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى عبد بماء أمر به مولاه ليشربه، فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط قبل شربه الماء، و لو اهرق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما لو أنّه لم يأت به أولا؛ ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، و إلاّ لما أوجب حدوثة، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه.

نعم، فيما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أى القبيل فله التبديل؛ باحتمال أن لا يكون علّه فله إليه سبيل.

و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادته من صلّى فرادى جماعه، و«أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه» (١).

و جوابه: أولا: أنّه لا فرق بين تبديل الامتثال بصوره الإعراض عن الأوّل و بين صوره الانضمام إلى الأوّل على فرض صحّحه التبديل بالبيان المذكور؛ إذ الأمر يكون قابلا للامتثال بكلتا الصورتين على فرض عدم سقوطه.

و ثانيا: أنّه ليس بتمام من أصله، و توضيح الجواب يتوقف على مقدّمه، و هى: أنّه - كما مرّ - أنّ الحاكم فى مسأله إطاعه المولى هو العقل، و أنّ لزوم إطاعته على العبد لا ينحصر فى موارد صدور الأمر منه، بل اللازم على العبد تحصيل غرض المولى بدون الفرق بين أن يكون الكاشف

ص: ٦٣٣

١- ١) الوسائل ٤٠٣: ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١٠.

عن الغرض تحقّق الأمر من ناحيته و بين أن يكون الكاشف عنه سائر الطرق و الأمارات، مثلاً: إذا كان ابن المولى فى معرض الغرق فى الماء يجب على العبد نجاته عقلاً و إن كان المولى غائباً و لم يصدر عنه أمر أصلاً؛ لأنّه يعلم خارجاً أنّ غرضه تعلق بنجاه ابنه، فالملالك فى كلتا صورتين واحد، و إن يتحقّق العلم بالغرض كثيراً ما عن طريق الأوامر، إلّا أنّه لا موضوعيّة للأمر، بل هو كاشف عن الغرض.

و إذا لاحظت هذه المقدمه فلنرجع إلى المثالين المذكورين فى كلام صاحب الكفايه قدس سرّه و نقول: أمّا فى المثال الأوّل فلا شكّ فى أنّه يجب على العبد تمكّن المولى من الماء ثانياً، و لكنّه لا يكشف عن بقاء الأمر بحاله، بل هو دليل على عدم تحقّق غرض المولى؛ إذ يتحقّق ما هو مربوط بفعل العبد و غرض الأمر بعد تمكّنه من الماء أوّلاً فلا محاله يسقط الأمر.

و أمّا تحقّق غرضه الأقصى - كرفع العطش - فيتوقّف على مقدمه مربوطه بفعل نفس المولى، و لكنّ العبد بعد العلم بعدم تحقّق غرض المولى يمكنه من الماء ثانياً بحكم العقل، فلا يصحّ التعبير بعد سقوط الأمر بانضمام الامتثال أو تبديل الامتثال كما ذكرناه. و أمّا المثال الثانى و نظيره حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات ما دام سببها من الكسوف أو الخسوف باقياً.

فجوابه: أوّلاً: أنّ وجود عدّه من الروايات الصحيحه و الفتاوى لا يوجب رفع اليد عن الحكم العقلى البديهى.

توضيح ذلك: أنّ البرهان العقلى البديهى القطعى إذا تعارض مع الدليل التعيّدى الشرعى من الروايه أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى: جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَيِّفًا صَفًا ١، و يستفاد من ظاهره التجسّم، و قام فى مقابله البرهان العقلى القطعى بأنّه تعالى شأنه عن ذلك، فلا بدّ لنا فى مثل ذلك فى بادئ الأمر من توجيه الظاهر كما فعل هاهنا أهل الأدب و النحويون؛ بأنّ تقدير الآيه:

توضيح ذلك: أن البرهان العقلي البديهي القطعي إذا تعارض مع الدليل التعديدي الشرعي من الروايه أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى: جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (١)، ويستفاد من ظاهره التجسم، وقام في مقابله البرهان العقلي القطعي بأنه تعالى شأنه عن ذلك، فلا بد لنا في مثل ذلك في بادئ الأمر من توجيه الظاهر كما فعل هاهنا أهل الأدب و النحويون؛ بأن تقدير الآية:

جاءَ أمرُ رَبِّكَ... و إن لم يمكن لنا التوجيه اللفظي فيقدم البرهان العقلي، و تحمل الآية على المشابهات القرآنيه، و بناء على ذلك لا يوجب تحقق الموردين المذكورين في الشريعة رفع اليد عن البرهان العقلي البديهي.

و أما الروايات التي أشار إليها صاحب الكفايه قدس سره بعد اشتراك الجميع في الحكم باستحباب الإعادة فقال عليه السلام في الصحيحه: «يجعلها الفريضة» (٢)، أي الصلاه التي أعادها ثانياً يجعلها الفريضة. و في صحيحه اخرى: «يجعلها الفريضة إن شاء» (٣). و في ثالته: «إن الله يختار أحبهما إليه»، فلا بد لنا من جواب كل منها على حده.

فنقول في مقام الجواب عن أصل مسأله استحباب الإعادة: أولاً: أن مورد هذا الحكم هو ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاه ظهره أو أتم صلاه ظهره فرادى ثم وجدت جماعه، فيتمها ظهراً ثم يعيدها جماعه في الصورة الاولى بعنوان الاستحباب، و هكذا يستحب له الإعادة جماعه في الصورة الثانيه كما قال به المشهور.

و يمكن أن يكون مورد ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاه ظهره ثم وجدت جماعه، فليجعلها نافله فيتمها بعد الركعتين، و يجوز قطعها ثم يصلّيها جماعه، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بتيّه الواجب؛ لأن من صلّى الواجب بتيّه

ص:

١-١ (١) الفجر: ٢٢.

٢-٢ (٢) الوسائل ٤٠٣: ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١١.

٣-٣ (٣) المصدر السابق: ٤٠١، الحديث ١.

الواجب فلا- يمكن أن يجعلها غير واجب، كما قال به شيخ الطائفة في التهذيب (1)، وإذا كان الأمر كذلك فلا ربط للروايات بتبديل الامتثال.

و ثانياً: أنه لو سلمنا أنّ مورد الروايات عبارة عمّا يقول به المشهور، ولكن لا شكّ في أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر عبارة عمّا صدر عن المولى أمرا واحداً، والمستدلّ يدعى جواز إتيان المأمور به ثانياً بعد إتيانه أولاً للمكلف.

و أمّا ما يستفاد من الروايات فهو تحقّق حكّمين: أحدهما: الحكم الوجوبى الذى تعلّق بطبيعته الصلاة، و ثانيهما: الحكم الاستجابى الذى تعلّق بالإعادة جماعه، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟ ففى الحقيقة يكون الشارع فى مورد هذه الروايات فى مقام توسعه دائره مثوبه صلاه الجماعه.

و أمّا جواب الروايه المشتمله على جمله «يجعلها الفريضة» فهو أنّ معناها عبارة عن أنّ تحقّق الاستجاب المذكور متوقّف على قصد عنوان الظهر؛ إذ الصلاة من العناوين القصدية، فطريق تحقّق هذا الاستجاب منحصر بقصد عنوان الصلاة التى أتى بها أولاً من الظهر أو غيره، و لا يكون معناها إتيانها ثانياً بعنوان الواجب.

و أمّا جواب الروايه المشتمله على جمله «يجعلها الفريضة إن شاء» فهو أنّ كلمه «إن شاء» و إن كانت منافية فى بادئ النظر مع قصد عنوان الظهر و المعنى الذى ذكرناه للروايه السابقه و لكنّها أيضاً لا تتضمّن عقده غير قابله للحلّ كما لا يخفى، فإنّ معنى الروايه أنّ المصلّى يجعلها قضاء للظهر الذى فاتت منه إن شاء، و إن لم يشأ يقصد عنوان الظهرية فقط كما يؤيّده بعض الروايات الواردة

ص: ٦٣٦

بهذا المضمون.

و أما جواب الروايه المشتمله على جمله «إِنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» فهو أولاً: أنها ضعيفه من حيث السند، و ثانياً: على فرض صحه سندها معناها بعد فرض تساوى كلتا الصلاتين فى جميع الخصوصيات إلا- من حيث الجماعه و الفرادى، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْتَارُ الْجَمَاعَةَ لِكَثْرَةِ فَضِيلَتِهِ، أى الشارع يعطى ثواب الجماعه للمصلى، فالامثال يتحقق بصلاه الفرادى و مع ذلك يعطى له ثواب الجماعه، و ليس معناه تبديل الامثال أصلاً.

و أما جواب حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات-استناداً إلى الروايه الصحيحه الوارده بهذا المضمون: «إذا أتيت صلاه الآيات فأعد حتى يتحقق الانجلاء»، و الظاهر منها وجوب الإعادة، و لكن لم يقل به أحد، بل المشهور بالشهره المحققه استحباب الإعادة- فهو ما مرّ آنفاً من أنّ مورد تبديل الامثال بامثال آخر عباره عمّا صدر عن المولى حكم واحد، و لكن يتحقق فى ما نحن فيه حكمان متغايران: أحدهما: الحكم الوجوبى المتعلق بطبيعته صلاه الآيات، و الآخر الحكم الاستحبابى المتعلق بإعادة الصلاه. و لو فرضنا كون الحكم الثانى أيضاً وجوبياً فهو حكم وجوبى آخر غير الأول، فإنه سقط بإتيان الصلاه الاولى، فتحقق هنا حكمان، و لكل حكم امثال خاصّ.

و بالنتيجه إتيان المأمور به بكلّ أمر يجزى عن أمره، و الحاكم بالإجزاء هو العقل، و ليست مسأله تبديل الامثال، أو الامثال عقيب الامثال قابله للتعقل.

و أما البحث فى المقام الثانى فقد يقع فى الأوامر الاضطراريّه، و قد يقع فى

ص: ٦٣٧

الأوامر الظاهرية، ولا ملازمه بين القول بالإجزاء أو عدمه في المسألتين، كما أنّ البحث في الأوامر الظاهرية قد يقع في الطرق و الأمارات، وقد يقع في الاصول العملية، ولا ملازمه بينهما أيضاً؛ إذ يجوز للقائل بالإجزاء في الاولى القول بعدم الإجزاء في الثانية، فلا بدّ من تحقيق دقيق في كلّ منهما على حده، فنقول:

إنّ البحث في الأوامر الاضطرارية قد يقع في مقام الثبوت، وأنّه مع قطع النظر عن الأدلّة الواردة في باب التيمّم و تعبيراتها، هل يجزى إتيان الصلاة مع التيمّم عن الصلاة مع الوضوء أم لا؟

و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر مقدّمه، وهي: أنّ المراد من الصلاة مع التيمّم التي وقعت مورد البحث هاهنا عبارة عمّا كان مشروعيتها و صحّته مفروغا عنها واقعا و من دون أن يكشف الخلاف أصلا حتّى في صورته وجدان الماء؛ إذ لا معنى لإجزاء ما يكون باطلا أو ما يتوهّم صحّته.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر وجوها متصوّره في مقام الثبوت بأنّه يمكن أن يكون المأمور به بالأمر الاضطرارى-أى الصلاة مع التيمّم- كالمأمور به بالأمر الاختيارى وافيا بتمام المصلحه، والحكم في هذه الصوره الإجزاء، ولا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعادته.

و أمّا من حيث جواز البدار أو وجوب الانتظار فيدور مدار جواز العمل بالأمر الاضطرارى بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرؤ اختيار ذى المصلحه و الوافى بالغرض.

و يمكن أن لا يكون المأمور به بالأمر الاضطرارى وافيا بتمام المصلحه،

ص: ٦٣٨

و لكن لا يمكن تدارك الفائته، و الحكم فى هذه الصورة أيضا الأجزاء، و لا يكاد يسوغ له البدار فيها، إلا لمصلحه كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه، بل يبقى منه شىء، و لكن أمكن استيفاؤه مع استحبابه، و الحكم فى هذه الصورة أيضا الأجزاء، و لا مانع عن البدار فيها كما لا يخفى.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه، و لكن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزى، و لا بدّ من الإعادة أو القضاء، و لا مانع أيضا من البدار فيها، غاية الأمر يتخير فى هذه الصورة بين البدار و الإتيان بعملين أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار. هذا كلّه فى مقام الثبوت.

و أما البحث فى مقام الإثبات فيقع فى موضعين:

الأول: فى الإعادة، فهل تجب عليه الإعادة فى الوقت أم لا؟ و من البديهي أنّ المفروض فى ما نحن فيه - كما مرّ - أن تكون الصلاه مع التيمّم صحيحه حتّى مع وجودان الماء فى الوقت، و لازم ذلك أن لا يكون العذر المسوّغ للتيمّم مستوعبا لجميع الوقت، و إلاّ فيكشف عن بطلانها، فلا معنى لأجزاء ما هو باطلا، فيكون فقدان الماء فى أوّل الوقت سببا لمشروعته الصلاه مع التيمّم، و حينئذ نبحت فى أنّه هل تجب الصلاه مع الوضوء فى الوقت أيضا على مقتضى الأدلّه أم لا؟ و من هنا نرجع إلى المقدمه التى ذكرها الإمام قدّس سرّه (1) للبحث فى أنّ تعدّد الأمر بعد الدقه فى الأدلّه لا واقعته له و لا يكون أزيد من التخيّل؛ إذ الأدلّه متضمّنه لبيان كيفيه الصلاه بالنسبه إلى حالات المكلف من وجدان

ص: ٦٣٩

الماء و فقدانه، و من الحضر و السفر و أمثال ذلك، و يؤيده آيه الوضوء صدرا و ذيلا.

فيستفاد من ذلك أنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم و فرض كونها صحيحه يسقط الأمر، و لا مجال لإتيان الصلاة بعد وجدان الماء ثانيا؛ إذ لا يعقل امتثال أمر واحد مرّتين، فالقاعده على هذا المبني تقتضى الإجزاء و لا إعاده. هذا تحقيق البحث في مسأله الإعاده على القول بإنكار تعدّد الأوامر.

و أمّا على القول بتعدّد الأوامر بأن يتوجه خطاب إلى واجد الماء بعنوان «أيها الواجدون للماء تجب عليكم الصلاة مع الوضوء»، و خطاب آخر إلى فاقد الماء بعنوان «أيها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاة مع التيمّم»، فإذا أتى المكلف الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت فلا شكّ بعد فرض صحّتها فى سقوط الأمر المتوجه إلى الفاقد.

و إذا صار بعدها واجدا للماء فيمكن أن يقال: سلّمنا تعدّد الأمر هاهنا إلاّ أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب صلاة الظهر مع الوضوء بعد إتيانها مع التيمّم؛ إذ لا يجب بين زوال الشمس و غروبها مزيد من صلاة واحده.

و إن لم يجد دليل لتحقّق الإجماع فى هذا المورد فتصل النوبه إلى ما حكيناه عن الإمام قدّس سرّه فى منشأ القول بتعدّد الأوامر، فيحتمل أن يكون المنشأ أنّ الصلاة مع الوضوء و الصلاة مع التيمّم حقيقتان متغايرتان، و لا- يمكن تعلّق أمر واحد بهما، كما أنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بمتعلّق واحد من دون تأكيد، فيكون منشأ تعدّد الأوامر تعدّد ماهيات الأمور بها.

و يحتمل أن يكون منشأ الاضطرار المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه فى الأحكام الوضعيه من أنّ بعضها لا يكون قابلا لجعل الشارع، و بعضها يكون

قابلاً لجعله مستقلاً، وبعضها لا يكون قابلاً لجعله إلا تبعاً كالركوع و الطهاره و عدم الاستدبار و سائر الموانع و الأجزاء و الشرائط للصلاه؛ إذ لا- يمكن جعل جزئيه القيام للصلاه المأمور بها بما هي مأمور بها، إلا من طريق تعلق الأمر بالمركب الذى من جملته القيام، فلا بد للشارع من القول بأنه أيها القادر على القيام صلّ مع القيام حتى ينتزع عنه جزئيته، و هكذا.

و نظيره مرّ عنه قدّس سرّه فى مسأله قصد القربه بمعنى داعى الأمر، فيكون التعدّد مربوطاً بمقام الإثبات و التبيين، و المطلوب فى الحقيقه واحد، إلا أنه لا يمكن تبيينه بأمر واحد، فالضروره تقتضى الالتزام بتعدّد الأوامر.

إذا عرفت هذا فنقول: إن لازم الاحتمال الثانى أيضا القول بالأجزاء، فإن بعد إتيان الصلاه مع التيمّم و فرض صحّته و مشروعيتها و مطابقتها للأمر لا شكّ فى تحقّق الامتثال و سقوط الأمر، و لا يكون بحسب الواقع أزيد من أمر واحد حتى يحتاج إلى امتثال آخر بعد وجدان الماء.

و أمّا على الاحتمال الأوّل فإن احرز تعلق الأمرين معا بهذا الشخص الفاقد فلا شكّ فى عدم الأجزاء، و لكنّه لم يحرز و ليس بمسلّم، و بناء على ذلك إذا صار الفاقد واجدا للماء فى الوقت بعد إتيانه الصلاه مع التيمّم، فيتوقّف القول بعدم الأجزاء بإطلاق دليل الواجد؛ بأن يقول: الواجد للماء تجب عليه الصلاه مع الوضوء، أى بلا- فرق بين من أتى بها مع التيمّم أم لا. فالقول بعدم الأجزاء يتوقّف على تعدّد الأوامر أوّلاً، و كون منشأ التعدّد الاختلاف الماهوى فى ماهيته متعلق الأمرين ثانياً، و عدم تحقّق إجماع المذكور ثالثاً، و تحقّق الإطلاق لذاك الدليل رابعاً، فإن كان أحد هذه الامور مخدوشاً تكون نتيجة المسأله الأجزاء، و عرفت مناقشتنا فى تعدّد الأوامر، فمقتضى القاعده بحسب مقام

و لا يتوهم أنّ الإطلاق الذى ادّعى هاهنا معارض لدليل الفاقد،أى الفاقد للماء تجب عليه الصلاة مع التيمّم،سواء وجد الماء فى آخر الوقت أم لا،فإنّا نقول:إنّ هذا الإطلاق لا يساوق الإجزاء،بل نهايه ما يستفاد منه عبارته عن مشروعيه الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت،و لا ينكره القائل بعدم الإجزاء أيضا،فيمكن الجمع بين الإطلاقين.

الموضوع الثانى:فى القضاء و موضوع البحث هاهنا أن يكون العذر الموجب للتيمّم مستوعبا لتمام الوقت،إذا صار واجدا للماء فى خارج الوقت هل تجب عليه الصلاة مع الوضوء قضاء بعد إتيانها مع التيمّم فى الوقت أم لا؟و الفرض الآخر أن يكون المكلف واجدا للماء فى أوّل الوقت،و لكنّه أهمل و لم يأت بها حتّى صار فاقدا له فى آخر الوقت هل تجب عليه القضاء أم لا؟

و لا- يخفى أنّ القضاء يدور مدار عنوان الفوت بحكم «اقض ما فات»،فإن تحقّق عنوان الفوت يوجب القضاء،و إلّا فلا،و يجرى جميع ما ذكرناه فى الإعادة من الفروض و المبانى هاهنا أيضا،و بناء على هذا فإن قلنا بوحده الأمر كما هو الحقّ لا يجب عليه القضاء؛لأنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم فى الوقت و فرض صحّته و مشروعيته يتحقّق الامتثال و يسقط الأمر،فلا يبقى أمر حتّى يجب امتثاله ثانيا بعنوان القضاء.

و إن قلنا بتعدّد الأمر و تحقّق الإجماع على عدم وجوب صلاة بعنوان الأداء و القضاء معا،فلا تجب الصلاة مع الوضوء قضاء بعد تحقّق الصلاة مع التيمّم أداء؛إذ بعد مشروعيته الثانية و صحّتها يسقط الأمر،و لا يجب الجمع بين الأداء و القضاء بحكم الإجماع.

و هكذا فى صورته عدم الإجماع و كون تعدد الأمر منوطا بالاضطرار المذكور، فالحكم فى هذه الصور الثلاثة الإجزاء.

و أمّا إن كان تعدد الأمر ناشئا من اختلاف متعلقهما بحسب الماهية و الحقيقه فيجب القضاء فى خارج الوقت بشرط عدم الإجماع المذكور و تحقق الإطلاق لدليل القضاء، أى «اقض ما فات» بدون الفرق بين من أقام الصلاة مع التيمم فى الوقت أم لا، فتكون النتيجة من حيث الإجزاء و عدمه فى الإعادة و القضاء متساويه.

و إذا فرغنا من ذلك فتصل النوبه إلى الاصول العمليه؛ لعدم الدليل اللفظى المقتضى للإجزاء و عدمه، أى لا يكون لدليل الصلاة مع التيمم إطلاق حتى يستفاد منه المشروعيه لها فى صورته وجدان الماء فى الوقت أيضا، كما أنه لا يكون لدليل الصلاة مع الوضوء إطلاق حتى يستفاد منه عدم الإجزاء فى صورته إتيان الصلاة مع التيمم أيضا، و إن كان القدر المتيقن من الدليل الأول هو استيعاب العذر لتمام الوقت، و القدر المتيقن من الدليل الثانى هى صورته ترك الصلاة رأسا، و لكن مع ذلك يبقى الشك فى بقيه الصور، مثلا: أقام الصلاة مع التيمم رجاء بداعى احتمال المشروعيه و المحبوبيه و صار فى آخر الوقت واجدا للماء، و مقتضى الأصل العملى هو عدم الإجزاء، فإنّ ذمته فى أول الوقت مشغوله بتكليف وجوبى قطعاً، و براءة ذمته بإتيان ما هو مشكوك المشروعيه مشكوك بدهه، فاشتغال الذمه اليقينيّه تقتضى البراءه اليقينيّه، و لا تجرى أصله البراءه عن وجوب الإعادة هاهنا؛ إذ لا يتعلّق من الشارع حكم تكليفى مولوى لا- نفيا و لا- إثباتا على مسأله الإعادة، بل العقل يحكم بالإعادة إن لم يتحقق الامتثال، و يحكم بعدم الإعادة إن تحقق الامتثال.

و ما ورد فى مثل صحيحه زراره فى جواب السائل من قوله عليه السلام: «يغسله و يعيد» أمر إرشادى لا مولوى، فالعقل يحكم فى ما نحن فيه بالإعادة؛ إذ الإمام عليه السلام كأنه قال: كانت الصلاة المأتى بها فاقده للشرط، و حينئذ يحكم العقل بعدم الإجزاء.

و هكذا فى حديث (١) «لا- تعاد» كأنه قال عليه السلام: إن كان الإخلال بالأجزاء الركيته تكون الصلاة فاقده لخصوصيته معتبره فيها، و إن كان بالأجزاء الغير الركيته كفاتحه الكتاب- مثلا- لم تكن فاقده لها، فإن جزئيتها فى صورته التوجه و الالتفات فقط، فالعقل يحكم بالإجزاء فى الثانيه بخلاف الاولى، فلا يكون وجوب الإعادة حكما شرعيا مولويا حتى تجرى أصاله البراءه بالنسبه إليه، فمقتضى الأصل العملى عدم الإجزاء على القول بوحده الأمر.

و أما على القول بتعدد الأمر فالحاكم أصاله البراءه؛ إذ بعد فرض صحه الصلاة مع التيمم، و مشروعيتها قطعا أو احتمالا، و إتيانها فى أول الوقت يتحقق الامتثال بالنسبه إلى أمرها و يسقط.

و أمّا توجه التكليف بالصلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء فى آخر الوقت إليه فمشكوك؛ إذ المفروض أنه تكليف مستقل و ليس له الإطلاق، فيرجع الشك إلى توجه التكليف الثانى إليه و عدمه، و الحاكم فى مثل ذلك أصاله البراءه، فما يستفاد من الأدله اللفظيه من الإجزاء أو عدمه مغاير لما يستفاد من الاصول العمليه.

و أمّا إن كان المكلف فاقدا للماء فى جميع الوقت و كان العذر مستوعبا و صلى مع التيمم ثم صار واجدا للماء فى خارج الوقت، فهل القضاء واجب

ص: ٦٤٤

بمقتضى الأصل العملى أم لا؟ لا يخفى أنّ مشروعية الصلاه مع التيمّم لا يكون قابلاً للشكّ فى هذه الصورة بعد أهميه الوقت و تقدّمه على جميع الخصوصيّات و الشرائط المعتمده فى الصلاه، إلّا- فى صورته فقدان الطهورين عند بعض، و لكنّه فى عين المشروعيه لا تنافى مع وجوب القضاء بعد الوقت كعدم منافاتها مع الإعادة فى الوقت.

و من المعلوم أنّه على القول بوحده الأمر لا- يبقى مورد لدليل وجوب القضاء؛ لأنّه كما مرّ يدور مدار الفوت، و لم يفت من المكلف المأمور بالصلاه مع التيمّم شىء بعد إتيانها كذلك حتّى يتحقّق موضوع ل«اقض ما فات».

و هكذا على القول بتعدّد الأمر، فإنّ الوظيفه الفعلية المنتجزه على المكلف فى الوقت عبارته عن الصلاه مع التيمّم، و يسقط أمرها بعد الإتيان قطعاً، و لم يتوجّه الأمر بالصلاه مع الوضوء إليه فى الوقت بلحاظ الفاقديه، و شمول دليل القضاء لهذه الصوره مجرد تخيّل، و الفرض كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، بل هو يشمل لما فات من الفريضه المنتجزه الفعلية فى الوقت فقط. هذا تمام الكلام فى الأمر الاضطرارى.

فى الأوامر الظاهرية

و أمّا البحث فى الأوامر الظاهرية- و هذا التعبير كان تبعاً لصاحب الكفايه- فقد يقع فى الأمارات الشرعيه، و قد يقع فى الاصول العمليه، و لكن لا بدّ لنا فى بادئ الأمر من تحرير محلّ النزاع هاهنا، و هو يتصوّر على ثلاثه أنحاء:

الأوّل: أن يكون المأمور به مركباً من الأجزاء و الشرائط، و مفاد الأصل أو الأماره عبارته عن الحكم بتحقيق ما اخذ فى لسان دليل المأمور به بعنوان الجزء أو الشرط بعد الشكّ فى تحقّقه، مثلاً: إن شككنا فى بقاء الطهاره حين

الزوال فالاستصحاب يحكم بعدم نقض اليقين بالشك، كأنه يقول: أنت على طهارتك فيجوز لك الدخول في الصلاة، وهكذا إذا قامت اليقنة على طهارته الثوب المسبوق بالنجاسة، ولكن انكشف خلاف ما حكم به الاستصحاب أو اليقنة، فبعد إتيان الصلاة مطابقاً لحكمها هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟

الثاني: أن يكون المأمور به أيضاً مركباً من الأجزاء ومقيداً بالشرائط و كان الشك في تعداد الأجزاء و الشرائط كالشك في جزئية السورة أو شرطية شيء آخر للصلاة، ودلت روايه صحيحه معتبره على عدم جزئية السورة أو حكم الاستصحاب على ذلك، أو تدلّ الروايه على عدم شرطية ما شك في شرطية، و المكلف أقام الصلاة مدّه مديده بدون السورة مستندا إلى الأماره أو الاستصحاب ثم انكشف الخلاف، هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟ ولا يخفى أنّ التمثيل بالصلاه هاهنا يكون مع قطع النظر عن الحديث المسمى بحديث «لا تعاد» الذي يقتضى عدم الإعادة في مثل ذلك الموارد.

الثالث: أن تدلّ الأماره أو الأصل على تحقّق تكليف معين للمكلف في وقت معين ثم انكشف الخلاف بعد إتيان المكلف بالتكليف المذكور مثل دلاله حديث صحيح على وجوب صلاه الجمعه في يوم الجمعه، أو جريان الاستصحاب عليه، و بعد إتيان المكلف بها مدّه مديده انكشف عدم وجوبها أصلاً حتّى على سبيل التخيير، و أنّ الواجب التعيينى في هذا اليوم عباره عن صلاه الظهر.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض على القول بوحده الأمر خارج عن محلّ النزاع،

فإنه لم يأت بما هو التكليف و المأمور به، بل أتى بغير المأمور به، و محلّ البحث في هذه المسألة- كما مرّ في عنوان البحث- عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ فلا شكّ في خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

و أما على القول بتعدّد الأمر و جعل حكم آخر مطابقاً لمفاد الأماره أو الأصل الدالّ على وجوب صلاه الجمعة، فيقع هذا الفرض أيضاً في محلّ النزاع.

و لكن البحث من حيث الإجزاء و عدمه قد يقع في الأمارات، و قد يقع في الاصول، و في الأمارات أيضاً قد يقع على القول بالطريقيه، و قد يقع على القول بالسببيّه.

و معنى الطريقيّه أنّ الأماره من حيث هي ليست فيها مصلحه إلاّ- الهدايه إلى الواقع؛ إذ الاتكاء بالقطع فقط في امور المعاش و المعاد يوجب اختلال النظام، بل لا يمكن تحصيل القطع في بعض الموارد، و لذا اعتبر العقلاء الأماره طريقاً ظنياً إلى الواقع في موارد عدم إمكان تحصيل القطع.

و معنى السببيّه على ما هو المعقول و خالياً عن الإشكال عبارة عن تصديق عملي عادل تتحقّق فيه المصلحه التي توجب جبران المصلحه الواقعيّه الفائتة على فرض مخالفه الأماره للواقع، و كأنّه لم يفت شيئاً.

و نبحت الآن على مبني الطريقيّه و الكاشفيّه، و يتحقّق على هذا المبني بحث آخر، و هو أنّ حجّيه الأماره عند الشارع هل تكون بنحو الإمضاء و التأكيد أو بنحو التأسيس؟ و يمكن أن يكون بين الأمارات من هذه الجهه اختلافاً.

و معنى الحجّيه الإمضائيّه عبارة عن اعتبار العقلاء في امور معاشهم

الأمارات-مثل خبر الثقة-و معاملتها معاملة القطع،و الشارع أيضا أمضاها و لو بصورة عدم الردع.

و معنى الحجّية التأسيسيّة عبارته عن جعل الشارع الحجّية مستقلاً للأمارات مثل الشهره الفتوائيه، كما أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) جعل الحجّية من الأحكام الوضعيّة التي تكون قابله لتعلّق الجعل الاستقلالي بها.

و أمّا على القول بالحجّية التأكيديّة و الإمضائيّة فيكون الحكم عند العقلاء عدم الإجزاء، و هكذا عند الشارع؛ إذ العقلاء يعاملون خبر الثقة معاملة القطع بالعدم عند انكشاف خلافه، فيحسبون ما عمل مطابقاً لمفاده كالعدم، كأنّه لم يتحقّق شيئاً فلا يجزى عن شيء، و هكذا في الشرع بعد فرض إمضاء الشارع طريق العقلاء في مسأله الحجّية، فإذا أخبرنا زواره بعدم كون السوره جزء للصلاه و صلينا زمانا كثيرا بدونها-استنادا إلى هذا الخبر-ثم انكشف الخلاف فلا معنى للإجزاء هاهنا. و هكذا على القول بالحجّية التأسيسيّة يكون الحكم عدم الإجزاء؛ بأنّ الشارع في مقام جعل الحجّية لخبر الثقة، كأنّه قال:

جعلت خبر الثقة حجّة؛ لأنّه كاشف عن الواقع و طريق إليه في حدّه، و إذا بين العله فمن المعلوم أنّها تعمّم الحكم و تخصّيه و ترفع الإبهام عن وجهه، كقوله:

«الخمير حرام لأنّه مسكر»، فإن زال الإسكار يزول الحكم أيضا.

و بناء على هذا إذا دلّ الخبر على أنّ السوره ليست من أجزاء الصلاه -مثلاً- و صلينا مدّه مديده بدونها-استنادا إلى هذا الخبر-ثم انكشف خلافه فالقاعده تقتضى عدم الإجزاء؛ إذ لا معنى لكشف الخلاف، إلاّ أنّه لم يكن طريقاً إلى الواقع، بل نحن توهمنا طريقته و كاشفيته، كما أنّ هذا هو الحال في

ص: ٦٤٨

الكشف التام-أى القطع-فنفهم بعد كشف خلاف ما أتصف بالكاشفيته الناقصه أيضا أنه كان فاقدا لوصف الطريقيه و الكاشفيته، فلم يكن من أول الأمر حججه، فمع أن المركب ينتفى بانتفاء بعض أجزائه لا- معنى للإجزاء، إلا أنه لا يستحق المكلف العقاب؛ لتوهمه أنه طريق إلى الواقع، فتحصل مما ذكرنا أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إذا كان مفاد الأماره لا يكون مجزيا عن الأمر الواقعي.

في الاصول العمليه

و يبقى الكلام في الاصول العمليه، منها: أصاله الطهاره التي لا- شك في اعتبارها، وهي كما تجرى في الشبهات الموضوعيه- كالشك في طهاره الثوب و نجاسته- كذلك تجرى في الشبهات الحكميه كالشك في طهاره الحيوان المتولد من الكلب و الغنم- مثلا- و نجاسته، و لا- يخفى أن جريان الاصول العمليه في الشبهات الحكميه مطلقا مشروط بالفحص و اليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعيه كما يدل الإجماع و روايه زراره على عدم لزوم الفحص فيها.

و تستفاد هذه القاعده من قوله عليه السلام: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» (1)، و أمثال ذلك.

و قال المحقق الخراساني قدس سره في ضمن أدله الاستصحاب: إن المراد من الطهاره في هذه الروايات الطهاره الواقعيه، فيكون هذا الحكم حكما كليًا بالنسبه إلى جميع الأشياء، و لكنه ربما يخصص بتخصيص واحد أو متعدّد مثل الأعيان

ص: ٦٤٩

١- ١) انظر: المستدرک ٥٨٢: ٢، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات و الأواني.

النجسه، و الموضوع فيها عباره عن العناوين الأوليه و ذوات الأشياء، و الغايه فيها عباره عن العلم بالنجاسه، فيكون مفادها أنّ طهاره الأشياء تستمرّ باستمرار ظاهري حتّى يتحقّق العلم بالخلاف، و نعبر عنه بالاستصحاب، و قال عليه السّلام في دليل الاستصحاب أيضاً: «لا تنقض اليقين بالشكّ و لكنك تنقضه بيقين آخر»، و لذا جعل قدّس سرّه هذه الروايات من أدلّه الاستصحاب، فلا بدّ من اعتباره قاعده الطهاره من طريق الإجماع أو إنكارها رأساً.

و قال المشهور: إنّ جعل العلم غايه فيها كان بمنزله بيان خصوصيّة الموضوع، و يستفاد منه أنّ الشىء الذى وقع موضوعاً للحكم بالطهاره لا يكون الشىء بعنوانه الأولى، بل هو الشىء بما أنّه مشكوك الطهاره و النجاسه، فمعناها أنّ كلّ شىء شكّ فى طهارته و نجاسته فهو طاهر، فيكون مفاد مجموع الغايه و المغيّا الحكم بالطهاره فى الأشياء المشكوكه، سواء كانت الشبهه حكميّة أو موضوعيّة، و على هذا تكون قاعده الطهاره مستنده إلى هذه الروايات.

و على مشى المشهور لا بدّ لنا من ملاحظه عدّه خصوصيات قبل الانتهاء إلى النتيجة من الإجزاء و عدمه:

الأولى: أنّ موضوع الحكم فى هذه القاعده عباره عن الشىء الذى ليس له طريق معتبر إلى الواقعيه أعمّ من النجاسه و الطهاره، و تجعل القاعده مع حفظ عدم الطريقيه إلى الواقع طهاره فى مرحله الظاهر فقط فلا طريقيه لها إلى الواقع أصلاً.

الخصوصيّة الثانيه: أنّ الشكّ المتحقّق فى مجرى القاعده عباره عن مطلق الشكّ، لا- الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فإنّه قلّمّا يتفق للإنسان، مع أنّ القاعده وضعت بعنوان التسهيل على الناس و امتناناً عليهم فى الامور المبتلى بها.

و لا يتوهم أنّ احتمال بقاء الشكّ متحقق، فلا بدّ قبل إجراء القاعده من جريان استصحاب بقاء الشكّ إلى الأبد، فإنّ هذا التوهم يجرى في الشكّ المتحقق في مجرى الاستصحاب أيضا، فالموضوع هو شيء شكّ في طهارته و نجاسته، سواء كان الشكّ بحسب الواقع باقيا إلى الأبد أم لا.

الخصوصيّة الثالثه: أنّ المقصود من الطهاره في قاعده الطهاره الظاهريّه، فلا- تعارض بين كلّ شيء طاهر، و دليل النجاسه الواقعيّه «كلّ دم نجس و ما يلاقيه فهو متنجس» إذ يمكن الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي كما سيأتي إن شاء الله في محله.

الخصوصيّة الرابعه: أنّه لا- شكّ في ترتّب الآثار المتعدّده على الطهاره الواقعيّه كالأكل و الشرب، مثلا: يقول الشارع: يشترط في المأكول و المشروب أن يكون طاهرا، و كالدخول في الصلاه بقوله: يشترط طهاره الثوب و البدن للمصلّي و أمثال ذلك، و هل ترتّب هذه الآثار على الطهاره الظاهريّه التي جعلت تسهلا و امتنانا على الامّه بمفاد قاعده الطهاره أم لا؟ فلا بدّ لنا من القول بترتّب جميع الآثار المترتبه على الطهاره الواقعيّه، و إلّا- فما الذي يترتّب عليها من الآثار و الفائده؟ و بناء على هذا يكون طريق الجمع بين مفاد دليل الطهاره الظاهريّه- أي يجوز لك الصلاه مع الثوب و البدن المشكوك الطهاره- و بين دليل شرطيه الطهاره الواقعيّه- أي يشترط في الصلاه طهاره الثوب و البدن بحسب الواقع- بالتبيين و التفسير؛ بأنّ الأدلّه المذكوره في نفسها و إن كانت ظاهره في الطهاره الواقعيّه إلّا أنّ دليل القاعده يكون حاكما عليها، و يدلّ على أنّه ليس مراد الشارع منها الطهاره الواقعيّه، بل هو أعمّ منها و من الطهاره الظاهريّه، فما صلينا كذلك يكون واجدا للشرط و إن كان الثوب

بحسب الواقع نجسا.

و من هنا يظهر الحكم بالإجزاء فى هذه المسأله بأنه إذا صلينا مده مديه مع الطهاره الظاهريه للشوب أو للبدن ثم انكشف أنه كان نجسا من الابتداء، فهذا لا يكشف عن عدم جريان القاعده؛ إذ قلنا: إن موضوعها لا يكون عباره عن الشك الاستمرارى إلى آخر العمر، و قلنا أيضا: إن دليلها حاكم على أدله شرطيه الطهاره الواقعيه، و إنها أعم من الظاهري و الواقعي، فهى جاريه فى ظرفها قطعاً، فلا نقص فى الصلاه حتى نحكم بالإعاده أو القضاء.

و لكن أشكل عليه المحقق النائنى قدس سره (١): أولاً: بأن الأحكام الظاهريه فى الحقيقه أحكام عذريه، و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها حين الجهل به، و إنما يكون معذورا فى ترك الواقع ما دام بقاء الجهل و الشك، و إذا ارتفع يرتفع عذره، فإذن بطبيعته الحال تجب الإعاده أو القضاء.

و جوابه: أنه سلمنا أن هذه القاعده قاعده عذريه و بقاءها يدور مدار بقاء الشك فقط، و لكن مفادها جعل الطهاره الظاهريه لترتب آثار الطهاره الواقعيه، فلا نقص فى الصلاه المأتى بها بطهاره ظاهريه، و لا محل للإعاده أو القضاء.

و ثانياً: بأن الحكومه و التوسع للقاعده متوقفه على دلالتها على جعل الطهاره الظاهريه أولاً، و على دلاله دليل على أن ما هو الشرط فى الصلاه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، و المفروض أنه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهاره الظاهريه.

و جوابه: أن المعيار فى تشخيص التعارض و عدمه و تفسير أحد الدليلين

ص: ٦٥٢

لآخر و عدمه عباره عن نظر العرف و العقلاء، و لا شكّ في أنّ طريق الجمع عندهم منحصر بالحكومه هاهنا، فإنّ بعد نفى لغويّه جعل الحكم الظاهري و هكذا نفى التعارض بين قاعده الطهاره و بين ما يكون الظاهر عنه الطهاره الواقعيّه-مثل صلّ مع الطهاره- بتعيّن الحكومه، و لا- تحتاج حاكميّه القاعده على الدلاله على الأمرين، بل العقلاء يحكمون بالحاكميّه بعد الدلاله على الأمر الأوّل.

و ثالثاً: بأنّ الحكومه على قسمين: حكومه ظاهريّه و حكومه واقعيّه، و إجمال الفرق بينهما أنّ الموضوع في الثانيه عباره عن الواقعيّه في الدليل الحاكم و المحكوم، و يكون حكم الخاصّ مجعولاً-واقعيّاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بينهما طوليه و ترتّب، كما في مثل قوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» (١)، حيث يكون حاكمه على مثل قوله عليه السّلام: «إن شككت فابن على الأكثر» (٢)، و يوجب دليل الحاكم التضييق في دليل المحكوم، و أضاف إليه قيدها.

و نتيجه الدليلين: أنّه إذا شككت بين الثلاث و الأربع و لم تكن كثير الشكّ فابن على الأكثر.

و أمّا الموضوع في الحكومه الظاهريّه فلا شكّ في أنّه في دليل الحاكم عباره عن الشكّ في دليل المحكوم، و المجعول فيها إنّما هو في طول المجعول الواقعي و في المرتبه المتأخّره عنه، مثل قاعده الطهاره حيث تكون حاكمه على مثل: البول نجس، فمفاد قاعده الطهاره في قبال البول نجس هو أنّه إذا شككت في طهاره شيء و نجاسته فهو طاهر، و نعبر عن هذه ب«الحكومه الظاهريّه»، و هي

ص: ٦٥٣

١- ١) انظر: الوسائل ٨: ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

٢- ٢) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١ و ٣.

لا توجب تصرّفًا من حيث التوسعه و التضييق فى دليل المحكوم، فإنّ الحكم فى دليل الحاكم متأخر برتبتين عن الحكم فى دليل المحكوم؛ إذ لا- شكّ فى أنّ الحكم فى دليل الحاكم متأخر عن موضوعه، و قلنا: إنّ موضوعه عبارته عن الشكّ فى دليل المحكوم، فلا- بدّ من تحقّق دليل المحكوم أوّلا- و تحقّق الشكّ فيه ثانيا حتى يتحقّق موضوع دليل الحاكم، فكيف يمكن إيجاد التوسعه أو التضييق من دليل الحاكم فى دليل المحكوم؟! فلا- معنى للإجزاء استنادا إلى قاعده الطهاره، فالحكومه ظاهرية و لفظية، و يترتب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه، و يكون مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء.

و جوابه: مع أنّا ما سمعت حكومه ظاهرية فى محدوده الألفاظ: أنّ قاعده الطهاره لا تلاحظ مع مثل «البول نجس»، فإنّهما كانا حكيمين ظاهري و واقعي، و البحث فى إمكان اجتماعهما و عدمه فى محلّه، و نلاحظ فى ما نحن فيه قاعده الطهاره مع قوله عليه السّلام: «صلّ مع الطهاره» الذى يكون الظاهر منه فى بادئ النظر الطهاره الواقعيه، و يجمع العقلاء بين ما هو ظاهر شرطية الطهاره الواقعيه و بين قوله عليه السّلام: «كلّ شىء شكّ فى طهارته و نجاسته فهو طاهر» بالحكومه، بعد نفى التعارض بينهما و نفى لغويّه جعل الطهاره ظاهرية.

و رابعا: بأنّه لو كانت الطهاره المجعوله بأصالة الطهاره أو استصحابها موسّعه للطهاره الواقعيه لكان اللازم الحكم بطهاره ملاقى مستصحب الطهاره، و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف و كون الملاقى نجسا من الابتداء؛ لأنّه حين الملاقاه كان طاهرا بمقتضى التوسعه التى جاء بها الاستصحاب، و بعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاه اخرى توجب نجاسه الملاقى، فينبغى

القول بطهارته، مع أنه لم يلتزم به أحد، أى القول بأن الشك في الملاقى يوجب الحكم بعدم نجاسه الملاقى بحسب الواقع.

و جوابه: أولاً- أنه لو سلمنا تحقق ملاك الحكمومه فى قوله: «كل ما يلاقى النجس فهو متنجس»، كتحققه فى قوله: «صل مع الطهاره»، و لكنّه ما يرتبط منهما فى مبحث الأجزاء هو الثانى، و حكمومه القاعده و عدمها على مثل دليل الأوّل أجنبيّه عمّا نحن فيه، أو أنّ ملاك حكمومه القاعده على مثله متحقق، إلاّ- أنه يمنع مانع- مثل الإجماع أو ضروره الفقه و أمثال ذلك- عنها، و هو لا يتحقق فى مثل «صل مع الطهاره»، فلا دليل لرفع اليد عن مقتضى الحكمومه و الحكم بالأجزاء فى ما نحن فيه، فتحقق المانع الأوّل و عدمه فى الثانى يوجب القول بالتفصيل بينهما، و إن تحقق الملاك فى كليهما.

و ثانياً: أنه لا- شكّ فى أنّ الحكمومه مسأله عقلائيّه، و لكنّه لا- بدّ من الارتباط و السنخيه بين الدليل الحاكم و المحكوم، و من البديهى تحقّقه بين قاعده الطهاره و الأدلّه التى تترتب الآثار على الطهاره الواقعيّه ظاهراً، مثل قوله: «صل مع الطهاره»، و يشترط فى المأكول و المشروب أن يكون طاهراً، و أمثال ذلك، و لذا تتحقّق حكمومه القاعده عليها.

و أمّا الأدلّه التى يكون الحكم فيها عبارته عن النجاسه كقوله: «كل ما يلاقى النجاسه فهو متنجس»- مثلاً- فلا ارتباط بينها و بين القاعده أصلاً، بل يكون بينهما التخالّف و التضادّ؛ إذ تكون إحداهما فى مقام جعل النجاسه، و الاخرى فى مقام جعل الطهاره الظاهريّه، و طريق الجمع بينهما طريق الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى لا- الحكمومه، فالإشكالات غير وارده على المبنى، و بالنتيجه يكون الحكم بالأجزاء هاهنا.

و لا- يخفى أنّ التعبير بكشف الخلاف هاهنا مسامحه، و ليس بصحيح؛ إذ لا يحصل لنا بعد جريان قاعده الطهاره العلم بالواقع، و ليس لنا طريق إليه حتّى نعبر بكشف الخلاف بعد وضوح حقيقه الحال، بل القاعده توجب توسعه دائره الطهاره التى تترتب عليها الآثار تسهيلا و امتنانا على الائمّه. و يجرى جميع ما ذكرناه فى قاعده الطهاره من النزاع و النتيجة فى قاعده الحليّه أيضا.

بيان ذلك: أنّ قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» معناه على القول المشهور أنّه كلّ شيء شكّ فى حليّته و حرّمته فهو لك حلال ظاهرا، و الغايه تبين خصوصيّة الموضوع، فإن لاحظنا هذه القاعده مع قوله: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه-الظاهر فى أنّ ما يكون مانعا عن الصلاه عباره عمّا كان محرّم الأكل بحسب الواقع-تكون القاعده حاكمه عليه و توجب التضييق فى دائره المانع، فإن صلّينا فى جزء حيوان المشكوك الحليّه و الحرمه بعد جريان قاعده الحليّه فيه، ثمّ انكشف حرّمته لا يجب القضاء و لا الإعاده؛ إذ الصلاه تتحقّق مع الطهاره الظاهريّه، فلا مانع من صحّتها، فيستلزم الحكمه فى هذه القاعده تضييق دليل المحكوم و فى قاعده الطهاره توسعته، و كلاهما مناسب مع التسهيل و الامتنان. إلى هنا تمّ بحث الأصلين من الاصول العمليّه.

و البحث فى أصل البراءه قد يقع فى البراءه العقليّه، و قد يقع فى البراءه الشرعيّه، و لا شكّ فى أنّ البراءه العقليّه أجنبيّه عن مسأله الإجزاء و عدمه، فإنّ دليلها عباره عن قبح العقاب بلا بيان، و لا يكون مفاده نفى التكليف بحسب الواقع، بل يكون مفاده نفى استحقاق العقوبه فيما خالفه المكلف؛ لعدم تحقّق البيان من المولى، فإن صلّينا بدون السوره استنادا إلى هذا الأصل، ثمّ انكشف الخلاف يجب القضاء فى الوقت و الإعاده فى خارج الوقت، و غايه ما

تدلّ عليه البراءة العقلية هو نفي المؤاخذة فقط، وهو لا يستلزم الإجزاء قطعاً.

إنّما المهمّ البراءة الشرعيّة، ومستندها حديث الرفع مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رفع عن امتي تسع... ومنها ما لا يعلمون» (1)، والموصول فيه عامّ يشمل جميع ما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع من الأحكام التكليفية - كالوجوب و الحرمة - والوضعية، كالحجّية و الجزئية و الشرطية و المانعية و أمثال ذلك، فإن شككنا في جزئية السورة - مثلاً - فلا شكّ في عدم وصول النوبة إلى البراءة الشرعيّة إلّا بعد الفحص و اليأس عن الدليل اللفظي في جانب النفي أو الإثبات حتّى في صورته الإطلاق، والقول بأنّ مثل أقيّموا الصّلاة يكون في مقام بيان أصل المشروعيّة لا في مقام بيان كيفية الصّلاة، ولذا لا يمكن التمسك بإطلاقه لنفي الجزئية؛ لفقدانه شرائط التمسك به. والحكم هاهنا كما في قاعده الطهاره عباره عن الإجزاء، ولكنّه يحتاج إلى الدقّه و التأمل.

بيان ذلك: أنّ مفاد حديث الرفع ليس نفي المؤاخذة فقط، بل مفاده عباره عن نفي جزئية السورة المشكوك في جزئيتها، ولا يكون مفاده نفي الجزئية لغير العالم بالجزئية، فإنّه يوجب التقدّم و التأخر الدوري المحال، ولا أقلّ من التصويب الباطل؛ إذ القول باختصاص الحكم الواقعي بالعالم بالواقع لا للجاهل بتصويب مجمع على بطلانه.

على أنّ الروايات الكثيرة تدلّ على أنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل و العالم، و معلوم أنّ الظاهر من الحكم أعمّ من الحكم التكليفي و الوضعي، فكيف رفعت جزئية المشكوكه بعد اشتراكهما في أصل الجزئية؟!

و لا بدّ لنا من حلّ المسألة بأنّ المستفاد من ضمّ أقيّموا الصّلاة إلى ما

ص: ٦٥٧

١- (١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٦٥ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ١.

يدل على جزئيه السوره بحسب الواقع أن طريق امتثال هذا الأمر فى الخارج منحصر بإتيان الصلاه مع السوره، ولكن المجتهد بعد الفحص وعدم الظفر على الدليل المذكور التمسك بحديث الرفع، فمفاده لا محاله يكون فى هذه الحاله عباره من تجويز الشارع إتيان الصلاه للجاهل بالجزئيه بدون السوره امتنانه، وإذا أجاز له إتيانها بهذه الكيفيه فهو لا يكون قابلاً للجمع مع لزوم الإعاده أو القضاء بعد علمه بحقيقه الحال، فالحكم فى البراءه الشرعيه أيضاً عباره عن الأجزاء.

وأما أصاله الاشتغال فلا شك فى خروجها عن موضوع البحث، فإننا نبحت فيها تحقق عبادته مع فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط، ومورد جريان هذا الأصل عباره عما أتى بمحتمل الشرطيه والجزئيه وترك ما يحتمل المانع، ولذا لا يصح التعبير بأن أصاله الاشتغال مقتضيه للإجزاء، فإن بعد إتيان الصلاه - مثلاً - مع السوره وكشف عدم جزئيتها وكونها بعنوان المستحب، أو شىء غير قادح فى صحه الصلاه، فلا نقص فيها حتى نبحت ونعتبر بالأجزاء وأما أصاله التغيير التى تجرى فى دوران الأمر بين المحذورين بعنوان أصل عقلى فموردها قد يكون عباره عن عمل يدور أمره بين الوجوب والحرمه فلا معنى للإجزاء ههنا؛ إذ المكلف إما يأتى به أو يتركه، وعلى التقديرين إما يكشف عن الخلاف وإما لا- يكشف، وإن أتى به ثم انكشف أنه كان محرماً فلا يعقل التعبير بالإجزاء، وهكذا إن تركه ثم انكشف أنه كان واجباً بحسب الواقع، فإنه كان تاركه للمأمور به رأساً، فلا بد من إتيانه ولو قضاء؛ لأنه لم يأت بشىء أصلاً.

وقد يكون موردها عباره عن أجزاء المأمور به كالحشه فى أن للسوره

- مثلاً - جزئيه أو مانعيه، فحينئذ إن كان المأمور به قابلاً للتكرار فلا - مورد الأصالة التخيير أصلاً، والحاكم عبارته عن أصالة الاشتغال، ومفادها تكرار المأمور به تارة مع وجود الشيء المشكوك مانعيته أو جزئيته، وأخرى بدون الحصول العلم بتحقق المأمور به في الخارج.

وأما إن كان الأمر دائره بين المانعيه والجزئيه والمأمور به غير قابل للتكرار، فهو يرتبط ببحث الإجزاء، فإن بعد حكم العقل بالتخيير ورعايه المكلف جانب الجزئيه حين العمل وانكشاف المانعيه يجرى البحث بأن أصالة التخيير تقتضى الإجزاء أم لا؟ ويجرى هنا ما مر في البراءه العقليه من أن العقل بعد دوران الأمر بين المحذورين وعدم الترجيح يحكم بالتخيير، فإن تركه المكلف أو أتى به في مقام العمل لا يستحق المؤاخذة في صورته كشف الخلاف، ولا حكم للعقل بالاجزاء وعدمه، بل هو ينفى المؤاخذة فقط، والقاعده تقتضى عدم الإجزاء، فإنه إن كان جزء ترك، وإن كان مانعه أتى به.

وأما الاستصحاب فالتحقيق أنه أصل شرعي كما عليه المحققون، ومستنده عبارته عن عدّه روايات متضمنه لجمله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن شق المكلف في طهاره ثوبه أو بدنه واستصحاب الطهاره وصلى، ثم انكشف أن الصلاه وقعت في الثوب المتنجس، هل هي مجزيه أم لا؟ فإذا لاحظنا أدله شرطيه الطهاره في الصلاه، مثل: «لا صلاه إلا بطهور» و «صل مع طهاره الثوب والبدن»، فلا شك في أن الظاهر منها الطهاره الواقعيه، بحيث إن انكشف فاقديه الصلاه لها كانت فاقده للشرط فهي لا تكون مأموره بها ولا تجزى عنه.

وأما إذا لاحظنا دليل الاستصحاب فهو في مورد الشق يقول: إذا شككت

فى الوضوء وكنى على يقين من وضوئك السابق فأنت باقى على يقينك تعبد لا وجدانه بل ظاهره، أو أن الشارع يحسبك المتيقن من حيث ترتب آثار اليقين، أى يجوز لك الدخول فى الصلاه بهذا الثوب والبدن المشكوك طهارتها ومع الوضوء المشكوك بقاؤه.

ومن البديهي أن العقل بعد ملاحظه هذين الدليلين لا- يحكم بالتعارض بينهما، بل يحكم بأن دليل الاستصحاب مفتر للأدله المذكوره و مبين لمرادها الواقعي، فهو حاكم عليها ولازمه الأجزاء فى صورته كشف الخلاف.

وأما قاعده الفراغ والتجاوز ففى الابتداء بحث فى أنها قاعدتان مستقلتان، إحداهما: تبين وظيفه الشاك فى أثناء العمل، والأخرى: تبين وظيفته بعد الفراغ من العمل، أو أنها قاعده واحده. فقال بعض بالأول، وقال آخرون - مثل الإمام(1) - بالثانى، وأن القاعده فى قاعده التجاوز وقاعده الفراغ من مصاديقها، وتحقيق البحث فى محله بسيارى فإن لم يراع جزء أو شرطه استنادا إلى هذه القاعده ثم انكشف الخلاف كما لو وقعت الصلاه بدون الوضوء أو بدون الركوع - مثلا - فهل يجب القضاء أو الإعاده أم لا؟ ولكن لا بد لنا فى بادئ الأمر من تحقيق أن هذه القاعده هل تكون من القواعد العقلانيه والشارع أكدها وأمضاها فى ضمن الروايات الوارده فى هذه المقوله، أم تكون من القواعد الشرعيه؟ وعلى فرض كونها قاعده عقلانيه فهل تكون عندهم بعنوان الأماره والطريق إلى الواقع - كحجيه خبر ثقه وأماريته - أم لا؟ وكلتا الجهتين محل للبحث، ويحتمل أن تكون من الأصول التعبديه العقلانيه من دون أن تكون لها أماريه وكاشفيه، ونظيره

ص: ٦٦٠

١- تهذيب الاصول ١: ١٩٣.

البحث فى أصاله الحقيقه، بأن حجيتها من باب أصاله الظهور أو من باب التعبد، ولا شك فى أن حجيه أصاله الظهور عند العقلاء تكون من باب الأماره أنها من الظنون الخاصه، وأن لها كاشفه عن مراد المتكلم فى جميع الاستعمالات، الأعم من الحقيقه والمجاز.

وأما أصاله الحقيقه فيحتمل أن تكون من مصاديق أصاله الظهور، وليست من الأصول المستقله، فهى عباره عن أصاله الظهور، إلا أن موردها فىا كان خاليه عن القرينه.

ويحتمل أن تكون أصلا تعبدا عقلانيه بدون الارتباط بعنوان الأماريه والطريقه وأصاله الظهور، وهذا الاحتمال يكشف عن تحقق أصل عقلاني، لعله كانت أصاله عدم النقل أيضا من هذا القبيل، فيحتمل أن تكون قاعده الفراغ والتجاوز أيضا من هذا القبيل، فالروايات تحمل على الإمضاء والتأكيد لما هو المتداول بين العقلاء. تراكتورسازى ولكن التحقيق أن فى مثل هذه الأمور ليس للعقلاء حكم بالإجزاء، فإن شق فى جزء من الأجزاء الدخيله فى ترتب الأثر للمعجون الكذائى وأمثال ذلك فلا تكون طريقتهم عدم الاعتناء به، ولا تتحقق بينهم هذه السيره أصلا، ولو فرضنا تحققها بينهم ولكنهم بعد كشف الخلاف لا يحكمون بالإجزاء قطعه فلا يكون من هذه القاعده خبر ولا أثر، فتكون هذه القاعده استنادا إلى الروايات الوارده قاعده شرعيه، أو قاعدتين شرعيتين، وهذه توجب التخصص فى أدله الاستصحاب، وإذا شككنا حين السجود بإتيان الركوع و عدمه، والاستصحاب يقتضى العدم ولكن القاعده تقتضى الإتيان به، وهكذا إن شككنا بعد الصلاه فى تحققها فى حال الطهاره أم لا؟ والاستصحاب يقتضى

عدمها، ولكن القاعده توجب التخصيص فى دليله و تقتضى تحققها، كما فى مثل الشك فى عدد الركعات إن شككنا بين الثلاث والأربع يكون مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه، ولكن الشارع يقول تخصيصاً له:

إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» فالقاعده تخصص الاستصحاب بناء على كونها أصلاً، وبناء على كونها من الأمارات تكون حاكمه عليها، ولكن لابد لنا من البحث على كلا التقديرين، فإن كانت أماره كما يستفاد من بعض تعبيرات الروايات كقول الإمام لا لمن شك بعد الوضوء فى غسل يده اليمنى بعد الحكم بعدم الاعتناء بهذا الشك، وعلله بأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

قيل: إن الأذكريه أماره على الواقع، والمكلف استناداً إلى هذه القاعده لم يأت بغسل اليد ثانيه ثم انكشف الخلاف، ومر أن المحور والأساس فى الأمارات هو الواقع ولو كانت قطعه، ولذا لا وجه للإجزاء، ويجب القضاء والإعاده بلا شك ولا ريب؛ إذ الأمارات مبينه للصغرى وحاكمه بأن الطهاره الواقعيه ههنا متحققه بدون التصرف فى الكبرى توسعه أو تضيقه، ولذا لا صغريه لها بعد كشف الخلاف، بخلاف الأصول العمليه. هذا كله فى صوره أماريه القاعده وإن كانت القاعده أصلاً شرعياً تتحقق ههنا أيضاً، فإن الظاهر من دليل جزئيه الركوع هو الركوع الواقعي، ودليل القاعده كما فى مورد السؤال عن الشك فى الركوع وهو فى السجود، قال الإمام*: «نعم، قد ركعت» - يقول:

الشرط هو الركوع الذى أعم من الواقعي والظاهري، فهو يحكم بتوسعه الدائره الجزئيه، ولذا لا يجب القضاء والإعاده فى صوره كشف الخلاف، فلازم

وأما إذا شككنا فى إتيان الصلاه وعدمه فى الوقت وتركناها استنادا إلى قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت ثم انكشف الخلاف فلا- معنى للإجزاء؛ إذ لم يتحقق فى الخارج عمل حتى نقول بأنه مجزى أم لا، فهى قاعده تسهيلية عذريه فقط، ولا عذريه لها بعد كشف الخلاف.

وأما أصاله الصحه فبعض مواردها خارجه عن مسأله الإجزاء، مثل:

جريانها فى صوره الشك فى الصحه والفساد للبيع أو النكاح، وجريانها فيها ينطبق عليه قاعده الفراغ، وما يرتبط منها فى ما نحن فيه عباره عن جريانها فى مثل الاستئجار فى العبادات الفائته من الميت وشك الوارث فى صحه ما أتى به النائب فى الخارج بعد وثوقه بأصل تحقق العمل، ولكن انكشف الخلاف بعد الحكم بالصحه استنادا إلى أصاله الصحه، وأنه لم يرع بعض الأجزاء والشرائط، فهل يقتضى هذا الأصل الإجزاء أم لا؟

ولابد لنا من التحقيق فى ملاك حجيته، فإن كان ملاك الحجيه هو ظهور حال المسلم كظهور اللفظ فى المعنى بعنوان أماره من الأمارات، فالحكم حكمها - أى عدم الإجزاء - وإن كان ملاك الحجيه عباره عن التعبيرات الوارده فى الروايات - مثل قوله : «ضع أمر أخيك على أحسنه»، أى ضع أمر أخيك على كونه حسناً وصحيحه فى مقابل الباطل وما لا حسن فيه - فالحكم حينئذ أيضاً عدم الإجزاء، فإن ظاهر هذه العباره يقتضى الارتباط بين المخاطب والأمر الذى كان المخاطب مأوره بحمله على الصحيح، فالمكلف الوارث لا يجوز له عدم إعطاء الأجره بمجرد التردد فى الصحه، بل يلزم عليه الحكم بالصحه بالإضافة إلى ما يتعلق بنفع النائب، وهذا لا يستلزم الإجزاء

بالنسبه إلى وظيفه الوارث بإبراء ذمه المنوب عنه .

على أن جريان أصاله الصحه فى هذه الحيشه المتعلقه بالمنوب عنه مشكوك، سيما فى صوره كشف الخلاف، ولذا جريان أصاله الصحه فى الحيشه المتعلقه بالنائب، أى استحقاق الأجره لا- يستلزم الإجزاء كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فى مسأله الإجزاء.

ص: ٦٦٤

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات فی الاصول: تقریرا لابیحات آیت الله العظمی الفاضل النکرانی / المؤلف السیدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری: ۳ج.

شابک: 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: BP۱۵۹/۸/م۴۷۷۶ ۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

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

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع من حيث إن هذه المسأله فقهيته أو اصوليته؟

فى تحرير محل النزاع من حيث إن هذه المسأله فقهيته أو اصوليته؟

و كان عنوان المسأله فى أكثر الكتب الا-صوليه-كما فى الأذهان-بأن مقدمه الواجب واجبه أم لا-؟و لا شك فى أنه إذا كان عنوان البحث بهذه الكيفيه تكون المسأله من المسائل الفقهيته؛لأن الملا-ك الفقهى متحقق هاهنا،و هو أن يكون الموضوع فى المسأله فعلا- من أفعال المكلفين،و المحمول فيها حكما من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه،و كما أن ذا المقدمه فعل للمكلف كذلك مقدمه الواجب فعل للمكلف،و لا فرق بين هذه المسأله و القول بأن صلاه الجمع فى عصر الغيبه واجبه أم لا،إلا أن هذا المثال جزئى و لا يحكى إلا عن معنون واحد،و ما نحن فيه كلى و يحكى عن معنونات متعدده،و نعبر 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 الفضيّة من حيث الموضوع و المحمول حتّى 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 تحقّق الملازمة و عدمه بين الحكمين الشرعيين ليس فعلا للمكلف، مثلا: الوضوء مقدمه للصلاه الواجبه، و الملازمة بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه في جميع الموارد متحقّقه، فتحقّق الملازمة بين وجوب الصلاه و وجوب الوضوء. وهذه 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 حتّى 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 الأولى 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 تصوّر العمل و الإذعان بفائدته و سائر المبادئ، ثمّ 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 بأنّه يترشح من الإراده المتعلقه بذى المقدمه إرادته متعلقه بالمقدمه (1)، و الظاهر منه أنّه يتولّد من إرادته ذى المقدمه إرادته المقدمه بدون اختيار و احتياج إلى المبادئ و المقدمات، فكما أنّه 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 أنّ 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 أنّ 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 إلاّ 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، إلاّ 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 إلاّ 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، إلاّ 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»، وإلاّ يكون الأمر غلطاً أو ناقصاً، 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 عبارته عن الإرادتين، إحداهما:

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

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

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

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 الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدّمه و الإراده 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 المتضايقة؛ 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 عبارته 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 حيثنذ 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 بأن الواجب كما ينقسم إلى النفسى و الغيرى كذلك ينقسم إلى الأصلى و التبعى.

و قال صاحب الكفايه قدس سره (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 قدس سره 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 السّم بالنسبه إلى الكون على السطح.

و ربما يشكل كون الأجزاء مقدّمه لها و سابقه عليها، بأنّ المركّب 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 المقدمه بالخارجيه، ولا يمكن تصور المقدمه الداخليه.

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

و مراده منه أنا سلّمنا اعتبار التغير بينهما، ولكنّه لا ضروره تقتضى أن يكون التغير تغاير حقيقي و وجودي، بل التغير 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 المقدمه 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 المقدمه الداخليه تتعدّد بتعدّد الأجزاء.

على أنّه يستلزم عدم التغير بين المقدمه و ذي المقدمه، 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 إنّ 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 المتضادّين 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 - كالهولى 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 التمكنّ 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 الخارجيه مثل: استئجار البناء و المهندس و أمثال ذلك.

و بالنتيجة: الإرادة المتعلّقه بالمركبّ الصناعى غير الإرادة المتعلّقه بالمقدمات، مع أنّ المركبّ الصناعى-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 يتقوم 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 الإراده 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 صحّه 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 الغيرى 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 العله، و الأول خارج عن محل النزاع بخلاف الثانى.

و بعبارة اخرى: إن لاحظنا أجزاء العله بصورة المجموع من حيث المجموع فهى خارجه عن محل النزاع، و إن لاحظناها واحده واحده فهى داخله فى محل النزاع.

و تقريب ذلك يتوقف على مقدمه، و هى: أنه لا فرق بين الإراده الفاعليه و الإراده الأمرى من حيث المراد و أصل الإراده، إلا أن المراد يتحقق فى الاولى بالمباشرة و فى الثانية بوساطه الأمر.

ثم استفاد منها أن الإراده الفاعليه إذا تعلق بإحراق شىء فمن المعلوم أنها تتعلق بالعله دون المعلول فإن الإحراق خارج عن دائره قدره المرید، و هو يترتب على العله، و ربما لا يعدّ فعلا للفاعل، بل هو عمل و خصوصیه للنار، و إذا كان الأمر فى الإراده الفاعليه كذلك فيكون فى الإراده الأمرى أيضا كذلك، فإن قال المولى: «أحرق هذه الكتب الضالّه» يكون معناه فى الواقع «ألق هذه الكتب فى النار»؛ إذ لا بدّ من أن يكون المأمور به مقدورا و فعلا للمكلف، و ما هو المقدور له هاهنا ليس إلا إيجاد العله التامه، و لذا لا بدّ من خروج العله التامه عن محل النزاع.

و لكنّ الحقّ أنّ هذا الكلام مخدوش:

أولا: بأنّ نتیجه الاستدلال لو فرضنا صحته: أنّ العله التامه ليست بمقدمه، بل هى بنفسها ذو المقدمه.

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

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 تتعلق إرادتنا به بعد تصوّره و التصديق بفائدته و تماميه سائر المبادئ، إلاّ 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 إلاّ 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، إلاّ 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 الزوجيّه، 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 بدّ منه في مقدّمته المقدمه، و لكن بالتعبير الكنائى، فمعناه أنّه يشترط في الصلاه الطهاره.

و ثانيا: إن قلنا: إنّّه بيّن به الأمر الثانى الذى لا بدّ منه فى المقدّمه، و لا شكّ فى أنّه إرشاد إليه، و من البديهى أنّه يكون فى صورته المفروغيه عن الأمر الأوّل، و على أى حال يرتبط ما هو الأساس فى المقدّمه بحكم العقل - أى عدم تحقّق ذى المقدّمه بدون المقدّمه - و لذا ترجع المقدّمات الشرعيه إلى المقدّمات العقليه.

و أمّا المقدّمه العاديه فكان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فيها بيان يوافقّه التحقيق، و حاصله: أنّ المقدّمه العاديه إن كانت بمعنى عدم توقّف ذيلها عليها بحسب الواقع بحيث يمكن تحقّق ذيلها بدونها، إلّا أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطة، فهى و إن كانت غير راجعه إلى العقليه إلّا - أنّه لا - ينبغى توهم دخولها فى محلّ النزاع؛ إذ المقدّمه العاديه بهذا المعنى ليست بمقدّمه حقيقه، مثل عدم مقدّميه نصب السّلم للصعود على السطح، إلّا بحسب العاده؛ لإمكان الصعود بالحبل أو الطيران أو غيرهما. و إن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها و إن كان فعلا واقعيًا - كنصب السّلم و نحوه للصعود على السطح لأجل عدم التمكن عاده من الطيران الممكن عقلا - فهى أيضا راجعه إلى العقليه؛ لاستحاله الصعود على السطح لغير الطائر الفعلى عقلا بدون نصب السّلم، و إن كان الطيران بذاته ممكنا فيصدق ما ذكرنا فى تعريف المقدّمه العقليه - أى ما استحيل واقعا وجود ذى المقدّمه بدونه - على المقدّمه العاديه بهذا المعنى أيضا؛ إذ المراد من الاستحاله المذكوره فيه أعّم 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 عباره عمّا 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 كالاستطاعه 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 نبحت 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 نبحت 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 المشروط زمانا المتصرّم حين المشروط، 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 سببّه غسل الليله لصحّه صوم يوم الماضى مثل سببّه 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 طبيعي النار لا يكون مؤثرا في الإحراق، بل حصّه خاصّه منها تكون كذلك، فإنّ للطبيعه 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 طرفى الإضافه، بل يكفي فعليه أحد طرفى 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 الماضى - كمبعث الرسول صلى 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 الشرعيه بطريق أولى قابله للحلّ. هذا تمام كلامه بتوضيح منا.

و أجاب استاذنا السيد الإمام قدس 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 واقعیه 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 (١) و تبعه الإمام قدس سره (٢) 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: ١٤٥-١٤٦.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١: ٢١٣.

القاعده فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع - أى الحكم الوضعى كالزوجه 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 البديهي 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 عبارة 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 الإراده 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 الاستطاعة لا- يكفي لوجوب الحجّ، بل لا بدّ من بقائها له، فهذا هو الشرط المقارن لا المتقدّم إن بقيت الاستطاعة 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 الاستطاعة. و من المعلوم أنّ الاستطاعة الدخيلة في الوجوب هي الاستطاعة الحاصلة قبل الموسم لا الحاصلة 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 سرّه 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 أمّا شرائط الحكم الوضعى كالأجازة للملكية فى العقد الفضولى على الكشف الحقيقى، فقال صاحب الكفاية قدّس سرّه (١) بما حاصله: إنّ حالها حال شرائط التكليف فى أنّ الشرط حقيقه فى الحكم الوضعى هو اللحاظ أيضا، فالعقد الفضولى الملحوظ معه الأجازة يؤثّر فى الملكية-مثلا- و لا- شكّ فى أنّ لحاظ الأجازة مقارن للملكية، فليس فى الحكم الوضعى شرط متأخّر حتّى يوجب انخرام القاعده العقلية.

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 الأجازة 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 الشرعيه 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 قدّس سرّه (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 الآتیه 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 المتضايين 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 الشرعية و العاديه، و قلنا: إنّ المقدمه الشرعية 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 كما اتّصاف الإمام بالإمامه و المأموم بالمأموميه، فلا يعقل التقدّم الرتبيّ 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 أيضاً 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 التقدم فلا يمكن اتصاف يوم الإثنين أيضا بوصف التأخر.

ثم قال فى مقام الجواب عن الإشكال بأننا قد نبحت فى الاتصاف و إثبات وصف التقدم لشيء و التأخر بشيء آخر، و قد نبحت فى واقعته شيء و نحن نرى بعد ملاحظه يوم الأحد بالنسبه إلى الاثنين و تدريجيته الزمان أن يوم الأحد بحسب الذات متقدم على يوم الإثنين، و أن التقدم لا يكون وصفا له بل يكون جزء ذاته و داخل فى ذاته، بل التعبير بالتقدم 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 أننا نعبر ارتكازا بأن يومنا هذا مقدم على الغد مع أنه ليس من الغد أثر و لا خبر.

ثم ذكر لهذا المعنى أدله و مؤيدات:

منها: أنه مرّ أن للعلّه تقدما رتبيا على المعلول، مع أن وصفى التقدم و التأخر يتحققان فى زمان واحد و فى رتبه واحده، فاجتمعت فى العله جهتان:

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

و منها: أن من المعروف تقسيم المتقابلين إلى المتناقضين و المتضايقين و المتخالفين و المتضادين، مع أن 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 في صحّحه 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 لصحّحه 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 نسمّيه 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 مقارنة 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 مقارنة مع الجعل، فهى أيضاً 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 المقدمات العقلية 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 المؤثّره فيه بوجودها العلمي، طابق الواقع أم لا.

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

الأمر الثاني: أنّ القضايا الوارده في الشريعه لبيان الأحكام تكون من قبيل الثانيه، مثل وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، أى كلّ من وجد في 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 هي 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 الثاني 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 العقليّه 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 بأنّا 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 ذي المقدّمة و المقدّمة يقول بوجوب تحصيل كلّ واحد منها في ظرفه، و منكر الملازمة منكر لوجوب الجميع في ظرفه.

وقد 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 خارج عنها، و تنعكس المسألة هاهنا، أي في محلّ نزاع مقدّمة الواجب، فما هو الداخل فيها خارج هاهنا، و ما هو الخارج عنها داخل هاهنا.

وقد 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.

إشاره

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 متكثّره 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-أى البلوغ و العقل و القدره و العلم- مع أنّه ليس كذلك، هذا أولا.

و ثانيا: أنا نرى أنّ تصاف 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 الابوه و البنوه 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 الحجّ و أمثال ذلك، فإنّ الصلاه بالنسبه إلى الطهاره يتوقف عليها وجودها و لا يتوقف عليها وجوبها، و أمّا 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 الشرائط العامه المعتبره فى التكليف من البلوغ و العقل و القدره و العلم، و الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط

ص: ٥٠

١-١) كفايه الاصول ١:١٥١.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٧٩.

العامة على شيء آخر.

و الظاهر من هذا التعريف أيضا تحقق التضاد بينهما مع أنّهما عنوانان متضايقان، مع أنّه لا يكون واجب لم يتوقف على أمر زائد من الشروط العامة، فإنّ الصلاة-مثلا-تتوقف على الوقت، والصوم على زمان خاص، والحج على الاستطاعة والموسم، والزكاة على النصاب، وهكذا.

و التحقيق:

أنّ هذه التعاريف تعريفات لفظية لشرح الاسم، ولا بدّ لنا من ملاحظه كلّ واجب بالنسبة إلى واحد من الشروط، وكثير من الواجبات بل جميعها تتصف بالإطلاق والاشتراط معا، ولعلّه لا يوجد واجب مطلق محض أو مشروط محض، هذا بالنسبة إلى التعريفات.

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

و لكنّ الشيخ قدّس سرّه (2) قائل بأنّ الشرط من قيود المادّة لا-الهيئته، 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 إفادته 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 نتيجة البحث فى ارتباط جميع القيود بالمادّه فلا محاله يكون فى مقام الإثبات أيضا كذلك، وإن كانت نتيجة البحث فى ارتباط جميع القيود بالهيئه فيكون فى مقام الإثبات أيضا كذلك، وإن كان ظاهر اللفظ فى مقام الإثبات مخالفا لمقام الثبوت فلا بدّ من التصرّف فى الظاهر، وإن كانت نتيجة 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، وهى: 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 المباشره و التسبب، و لا شكّ فى أنّ الإراده الفاعليه تختلف بحسب الموارد، فإنّها قد تتعلّق بالمراد المطلق بحيث لا يكون قيذا فى البين أصلا، لا من جهه الإراده و لا- من جهه المراد، كما إرادته المشرف على الموت من شدّه الجوع و العطش بالنسبه إلى شرب الماء و أكل الطعام بأيّه كفيئيه 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 بالإكرام، 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 تنوع القيود و إن كانت ضابطته 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 ملخص 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 الأستطاعه- 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 الأستطاعه الحاصله بنفسها لا- نفس الأستطاعه بدون خصوصيته، و معلوم أنّ الأستطاعه الموصوفه بهذا الوصف لا- يلزم تحصيلها، فإن كان مراده إيجاد المصلحه بنفس الأستطاعه 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 أن 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: أن القول بأن الصلاه الفاعده 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 الفاعده 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 قابلا للتوجه و اللحاظ الاستقلالي، و إن لاحظناه استقلاله يخرج من حقيقه المعنى الحرفي كخروج الابتداء و الظرفيه باللحاظ الاستقلالي منها، مع أنّ التقييد يحتاج إلى لحاظ المقيد استقلالاً، و هو منتف في المعانى الحرفيه، و لذا لا يعقل رجوع القيد إلى الهيئة.

و جوابه: سلّمنا أنّ المعانى الحرفيه غير مستقله بالمفهوميه، و قد مرّ ذكرنا أنّ وجودها في مراتب الوجود أضعف من وجود العرض؛ لا احتياجهما 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 خبريه مرآتا لما يقع في الخارج.

و إذا لاحظنا الواقعيه 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 هويه متحققه بين «زيد» و«قائم»، و هو معنى حرفى، فتقتضى الدقه فى هذه الجمل أن التقييد لا يرتبط بعالم اللفظ، بل يرتبط بالواقعيه التى تكون الألفاظ حاكيه عنها. هذا فى الجمل الخبريه.

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

توضيح ذلك: ذكرنا فى بحث الإخبار و الإنشاء أن 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- يتحقق مفهوم البيع و النكاح و الوجوب بدون لفظ «بعث» و«أنكحت» و«أكرم» مع قصد إيجادها بها، فالأساس فى باب الإنشاء هو اللفظ، إلا أنه لا شكّ فى أن المولى يلاحظ قبل الإنشاء أن إكرام زيد مطلقا لا مصلحه فيه، بل المصلحه تتحقق بعد مجيئه، و لذا يتصوره 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 حتى نقول: إنه 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 لخصوصيّات 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 معنيين، 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 عبارته 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 عبارته 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 صورته 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 عبارته 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 حتّى 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 العراقى 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 مقيداً 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 الحاصلة 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 انسداده، 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 التشريعيّه، والقائل بالملازمه يقول: إنّا 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 بوجود المقدمه قبل تحقّق المجرىء 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 تعلق بالمكلف به و لم يتوقّف على أمر غير مقدور - كالمعرفه - فيسمى منجزاً، و ما تعلق و توقّف حصوله فى الخارج على أمر غير مقدور - كالوقت فى الحجّ - فيسمى معلقاً، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل 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 وَ آله وَ معرفة الأئمة عليهم السَّلام، و الأقوى هو الأخير. و على كلا الاحتمالين لا تتوقف المعرفة على أمر غير مقدور، فالواجب المعلق و المنجز مشتركان فى خصوصيته و أحده، و هى فعليته التكليف فيهما، و يفترقان فى توقّف أحدهما على أمر غير مقدور، و عدم توقّف الآخر عليه.

و قال فى آخر كلامه: إنَّ قلت: ما الفرق بين الواجب المعلق و الواجب المشروط؟ قلت: إنَّ التعليق فى الواجب المشروط يرتبط بأصل التكليف و الوجوب، و فى الواجب المعلق يرتبط بالواجب. هذا تمام كلامه بتصريف منّا.

و لا- بدّ لنا قبل البحث عن إمكان الواجب المعلق و استحالته من بيان نكته، و هى: أنّ بحثنا يكون فى مقدّمه الواجب، و من مقدّمات هذا البحث مسأله تقسيم الواجب إلى أقسام كما ذكرنا، و لا بدّ لكلّ تقسيم من أثر و نتيجة فى بحث مقدّمه الواجب، و إلّا- لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات، مثل: أنّ الواجب إمّا بدنى و إمّا مالى، و إمّا مختلط من الأمرين، و أنّ الواجب إمّا جوانحى - كاصول العقائد- و إمّا جوارحى كالصلاه، إلى غير ذلك.

و أثر تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط أنّ الواجب إن كان مطلقا فتجب مقدّمته بناء على القول بالملازمه بلحاظ فعليته و جوب ذى المقدّمه، و إن كان مشروطا فلا تجب المقدّمه قبل تحقّق الشرط؛ إذ لا وجوب قبل تحقّق الشرط لذى المقدّمه على القول المشهور، فلا معنى لوجوب المقدّمه قبله.

إذا عرفت هذا فنسأل صاحب الفصول: ما الذى يترتّب على تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز من الفائده فى بحث مقدّمه الواجب؟ و يمكن أن يجيب بأنّه إذا ثبت التكليف بمجرّد الاستطاعه فى باب الحجّ فيجب تحصيل

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

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

وأنكر الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢) تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز بنحو آخر، بلحاظ أنّه اختار في الواجب المشروط أنّ الشرط لزوماً من قيود المادّه، وادّعى امتناع كونه من قيود الهيئه ثبوتاً وإثباتاً، على خلاف القواعد العربيّه وظاهر المشهور، ولذا قال: إنّ المعلق بما فسّره صاحب الفصول يكون من مصاديق المشروط وأقسامه مع إضافه في المعلق، وهي كون الشرط غير مقدور للمكلف، فصحّه هذا التقسيم مبني على مغايره المشروط للمعلق، والمفروض اتّحادهما، فتقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط يغني عن تقسيمه إلى المعلق والمنجز.

ولكنّ التحقيق: أنّه بناء على القول المشهور في الواجب المشروط، ومع قطع النظر عن إنكار صاحب الكفايه قدّس سرّه يرد على التقسيم المذكور إشكال آخر، وتوضيحه يتوقّف على مقدمتين:

الاولى: أنّ الظاهر من قضيّه «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 يتبعه 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 لَمّا 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 عبارته 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 بالإرادته 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 عبارته 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 الإرادة، 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 الإرادة 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 الإرادة هي الجزء الأخير من العلّه التامّه لحركة العضلات.

فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإرادة 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.

فنعول: 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 تعلّق 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 تحرّك 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 مبن على أنّ للنفس مراتب و درجات، و للقوّه الشوقيه أيضاً مراتب و منازل، و أعلى درجه 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 بأنّه 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 يؤيّدته 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 شيء عقيب شيء 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 قاهرا 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 الذي

يتوقّف على أخذ ظرف الماء من الأرض و جعله محاذاً للقم-فالتحقّق 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.

الثانية: 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 تأخّر 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 المعلوليّه 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 استقبالى 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 الاعتبارى، 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 الاعتبارى 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 الاعتبارى.

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 كالأستطاعه 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 تحققه، و أكثر القيود يكون من هذا القبيل.

و قسم منها يكون بنحو الشرط المتأخر، و معناه تحقق الوجوب قبل تحققه، 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 عبارته عن صورته الشكّ فى رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه.

قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1):إن علم حال القيد فلا- إشكال،و إن دار ثبوتها 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 البراءة 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 المقدّمه 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 تحقّق التكليف قبل تحقّق القيد.

و لكن استدللّ الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1)-على ما فى تقريراته فى هذه المسأله- لرجوع القيد إلى المادّه 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 المادّه؟!!

قال المشكينى قدّس سرّه (2)فى حاشيته على الكفايه:إنّ مقصوده من الرجوع إلى الهيئه الرجوع إليها فى الظاهر،مع كونه فى الواقع قيذا اختيارياً غير لازم التحصيل للمادّه،و من الرجوع إلى المادّه الرجوع إليها على نحو يكون لازم التحصيل،و تظهر ثمره هذا النزاع فى لزوم تحصيل القيد و عدمه فقط.

و فيه-مع عدم صحّه كون الهيئه بمعنى المادّه-:أنّه مخالف لما استدللّ به الشيخ قدّس سرّه من الفرق بين إطلاق الهيئه و المادّه من حيث الشموليته و البدليته؛إذ لا معنى للإطلاق البدلى فى المادّه،فيكون الإطلاق الشمولى فيما إذا كان المراد من الهيئه نفسها لا-المادّه،فيحتمل قويا أنه قدّس سرّه ذكر المسأله على مبنى المشهور و فرض رفع اليد عن مسلكه و مبناه،و لذا قال فى دليله الأوّل:إنّ 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 والهاشمى 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 الشمولى و اخرى البدلى، و ربما يقتضى التعيين أحيانا كإقتضاء الصيغه كون الوجوب نفسيًا إذا دار الأمر بينه و الوجوب الغيرى، أو عينيًا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب الكفائي، أو تعينيًا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب التخييري، 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 إنما 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: أن الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمه، و لكنها 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 أن 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 أن الشموليه و البدليه وصفان 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 شك فى أن لفظ

ص: ٨٤

البيع لا- يدلّ على هذا المعنى و لا يحكى عنه؛ إذ لا فرق بينه و بين لفظ الإنسان في عدم الدلالة على الأفراد، فإنّ معنى الإنسان عباره عن الحيوان الناطق، و معنى زيد-مثلا-عباره عن الحيوان الناطق المتخصّص بالخصوصيات الفرديّه، و هما متباينان، فكيف يمكن أن يدلّ لفظ الإنسان على زيد المتخصّص بهذه الخصوصيّة مع أنّ وجود الطبيعي عين وجود أفراده خارجا؟! أو لكنّ مرحله الاتّحاد في الوجود غير مرحله الدلالة و الحكايه و المرآتيه، فكما أنّ لفظ الصلاه لا يحكى عن الغضب مع اتّحادهما من حيث الوجود في الدار المغصوبه، و كذلك لفظ الإنسان لا- يحكى عن زيد أبدا بلحاظ وضعهما للمعنيين المتغايرين، و هكذا في لفظ «البيع» فإنّه لا- يدلّ إلّا على أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّه و الصّحّه هو طبيعه البيع، و في كلّ مورد تحقّقت هذه الطبيعه يصدق عليه أنّه بيع، سواء صدر عن زيد أو عن عمرو، و سواء صدر بصيغته العربيّه 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 البدلي هو قولنا: «أكرم عالما»، و لا فرق بين لفظ «العالم» و لفظ «البيع» من حيث الدلالة على الطبيعه و الإطلاق، إلّا أنّ تنوين التكرير هاهنا يدلّ على الوحده و البدليّه، و يكون كقولنا: «أكرم العالم العادل» من جهة تعدّد الدال و المدلول. و بالنتيجه ليس للإطلاق نوعان و معنيان. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من استدلال الشيخ الأنصاري قدّس سرّه لرجوع القيد إلى المادّه. الوجه الثاني في كلامه قدّس سرّه: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في 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-كram-مثلا- إذا قيّد بمجىء زيد فلا يبقى للماده-و هي الإكram-إطلاق؛ إذ الإكram 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 المجرىء -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 المنجّز.

الواجب النفسى و الغيرى

ذكر المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى ابتداء الأمر تعريفًا ثم 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 كمعرفه 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

ص: ٨٩

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 ینسب 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-كالصلاة 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 ینسب الأول بالواجب الغیری بخلاف الثاني؟!!

ثمّ دفع الإشكال بقوله: فإن قلت: نعم، و إن كان ما ینترب علی الصلاة -مثلا- محبوبا لزوما، إلاّ أنّه حیث كان من الخواصّ المترتبة عليها، و لذا لا- يكون داخلا- تحت قدره المكلف حتّى یتعلق الأمر به بنفسه، بخلاف الصلاة التي یتوقف تحققها علی تحقق 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 المسبب، و هو واضح، و إلاّ- لما صحّ وقوع مثل التطهیر و التملیک و التزویج و الطلاق و العتاق إلى غیر ذلك من المسببات 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 ينافى 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 تعلّق 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 يصحّ 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 بتعفنّ 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 أنّ تحقّق 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 للتوصّل 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 المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و أمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسىّ أو غيرى، فالتحقيق أنّ الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعتمهما- أى لجامع الطلب- إلا أنّ

ص: ٩٣

إطلاقها يقتضى كونه نفسيًا، فإنه لو كان شرطًا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم؛ لكون شرطيته قيدًا زائدًا على نفس الطلب.

و جوابه: - كما مرّ سابقًا: - أن لازم التقسيم أن تكون الأقسام غير المقسم، و المقسم هاهنا عبارة عن مطلق الوجوب و طبيعته، فكما أن الواجب الغيرى قسم من هذا المقسم كذلك الواجب النفسى قسم منه، و يتحقّق فى كلّ من القسمين بعد تحقّق أصل الوجوب خصوصيّه زائده، و لا يعقل أن يكون أحد القسمين عين المقسم، إلاّ أنّه يكون قيد أحدهما قيدًا وجوديًا، و الآخر قيدًا عدميًا بناء على التعريف الذى اخترناه، و هو أنّ وجوب الواجب النفسى لا- يكون للتوصّل إلى واجب آخر، و وجوب الواجب الغيرى يكون للتوصّل إلى واجب آخر، و كلاهما قيدان وجوديّان بناء على التعريف الذى اخترناه، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات النفسىّ بعد اشتراكهما فى التقييد؛ إذ يثبت به المقسم لا الأقسام كما لا يخفى.

و لما كان الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى صدد الجواب عن التمسك بالإطلاق فى تقريراته يظهر أنّ بعض الأعظم تمسك به قبل صاحب الكفايه قدّس سرّه لإثبات النفسىّ، و محضّل كلام الشيخ (1) أنّه: لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشكّ المذكور؛ إذ الهيئه ملحقه بباب الحروف من حيث الوضع و كفيّته، و الوضع فيها عامّ و الموضوع له خاصّ، فمفاد الهيئه عبارة عن الأفراد و المصاديق التى لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو المفهوم - أى كان الموضوع له عامًا - صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بعيد عن الواقع بمراحل؛ إذ لا شكّ فى أنّصاف 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 المجىء، 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 للمحقّق النائينى قدّس سرّه (١) بيان آخر للتمسك بالإطلاق فى دوران الأمر بين النفسيه و الغيريه.

و توضيح بيانه يتوقّف على مقدّمه، و هى: أنَّ الواجب الغيرى لَمّا كان وجوبه مترشّحا عن الوجوب النفسى يصحّ التعبير بأنّ الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى، فوجوب الصلاه علّه لوجوب الوضوء، و حينئذ يصحّ التعبير بأنّ وجوب الصلاه شرط لوجوب الوضوء، و وجوبه مشروط بوجوبها، فكما أنّ وجود ذى المقدمه مشروط بوجود المقدمه، و كذلك وجوب المقدمه مشروط بوجوب ذى المقدمه، فيتوقّف وجود الصلاه على وجود الوضوء، و يتوقّف وجوب الوضوء على وجوب الصلاه، فالوضوء بالنسبه إلى الصلاه يكون من قيود المادّه، و وجوب الصلاه بالنسبه إلى الوضوء يكون من قيود الهيئة، و من البديهى أنّ الدوران بين النفسيه و الغيريه يكون فيما لو صدر عن المولى أمران و احرز وجوب واجبين، و كان الشكّ فى وجوب الثانى من حيث إنّه واجب نفسى كالواجب الأوّل أو غيرى.

ص: ٩٦

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 أن 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 المقدميه هو عدم إمكان كونه على السطح عاده بدون نصب السلم، ولكنّ النزاع فى التقييد و دخاله نصب السلم بعنوان القيد فى مادّه «كن على السطح»، و انتفاؤه بأصالة الإطلاق، لا فى المقدمه.

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

«كن على السطح» أنّ الواجب هو الكون على السطح المقيّد بنصب السلم، 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 الشرعيه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، و لكن تقيّد ذى المقدمه بالمقدمه أمر زائد على المقدميه، و المقدميه بنفسها لا تقتضى التقييد، فكلامه قدّس سرّه ناش من الخلط بين المقدميه و القيديه، فلا يصحّ هذا الاشتراط.

و أمّا اشتراط وجوب الواجب الغيرى بوجوب الواجب النفسى فهو يستفاد من مسأله الترشيح و العليه و المعلوليه، كأنّه يدعى أنّه تتحقّق ضابطه عقليه 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 الفرعيه تشمل جميع موارد الثبوت، سواء كانت بصوره قضيه حمله أو بصوره ثبوت الوصف، فالمشروطيه 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 الواجب النفسى شرطا لتحقيق الواجب 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 الخراسانى قدّس سرّه (٢) قائل باستحاله الانحلال و جريان أصله الاشتغال، و المحقّق النائنى قدّس سرّه (٣) قائل بالتفصيل، و أنّه فى صوره الشكّ فى الجزئيه يحكم بالبراءه العقليّه، و فى صوره الشكّ فى الشرطيّه يحكم بالاشتغال، فما نحن فيه بلحاظ كونه من قبيل الشكّ فى الشرطيّه لا يكون مجرى البراءه على مبناه قدّس سرّه.

ثمّ قال: القسم الثانى: ما إذا علم بوجود كلّ من الغير و الغيرى و لكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب و البراءه معاً؛ إذ الشكّ فى نفسيه الوضوء و غيريّته يرجع إلى شرطيه الصلاه بالوضوء و عدمه، و أصله البراءه تنفى الشرطيّه، و يرجع أيضاً إلى أنّ الوضوء قبل الزوال تعلق به تكليف فعلى أم لا؟ و الاستصحاب ينفى وجوبه قبل الزوال، فأثر البراءه عباره عن نفسيه وجوب الوضوء و أثر الاستصحاب غيريّته، و لا- منافاه بينهما، فإنّنا لا نثبت عنوان نفسيه و الغيريه كما مرّ.

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

ثمّ قال: القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شكّ فى غيريّته و لكن شكّ فى وجوب الغير، كما إذا شكّ فى وجوب الصلاه- فى المثال المتقدّم- 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 التوسّيط في التنجيز الذى 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 النفسيه و الآخر مشكوك النفسيه 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 نفي وجوب الصلاه بأصالة البراءه؟! فهذه الصوره خارجه عمّا نحن فيه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه تعرّض لمسألتين في ذيل هذا البحث بعنوان «تذنيبان» و قال: الأوّل: «لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى 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 ١: ١٧٥-١٧٨.

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 مصاحبته 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 مُّحَضَّرًا 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 مؤيّد به 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 بالتعبير 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 حدوده 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 صوره 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 موافقه موجبه لاستحقاق المثوبه.

و على الثانى أيضا 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 فعلئه التكليف

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

قلنا: سلّمنا تحقّق الفرق هاهنا، و لكنّه فى استحقاق المدح و عدمه لا- فى استحقاق المثوبه و عدمه؛ إذ الانقياد و التهيؤ بإتيان المبادئ مع عدم حصول ذبيها 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، و لكنّها لا ترتبط بالمقدّمات، 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 بالجمله، 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 المقدمّات - 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 يتوقف على جواب الإشكال الثاني.

و ثانياً: بأن الواجبات النفسية على قسمين: فقد تكون تعبدية، وقد تكون توصيلية، مثل: أداء الدين و دفن الميت، و أما الواجبات النفسية فلا شبهة في توصيليتها، فإن 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 أنها تكون باطله بدونه في عين كونها من الواجبات الغيريه، فما منشأ عباديتها؟

إن كانت العباديه مستنده إلى الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها ففيه أولاً: لو سلمنا الاستحباب النفسى فى الوضوء و الغسل فلا دليل على الاستحباب النفسى فى التيمم، مع أنه لا فرق بينها من حيث العباديه.

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

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

و إن كانت مستنده إلى الأمر الغيرى بأنه قد يتعلّق بمقدمات غير عباديه، و قد يتعلّق بالمقدمات العباديه، مثل: الطهارات الثلاث، فلا فرق من هذه الناحيه بين الأمر النفسى و الغيرى، و الإشكال فيه أنه يستلزم الدور، و تقريبه يحتاج إلى مقدمه، و هى: أن متعلق الوجوب الغيرى و المحكوم بهذا الحكم ليس مفهوم المقدمه، و ما تكون مقدمه بالحمل الأولى الذاتى، بل هو عبارته عن مصداق المقدمه، و ما تكون مقدمه بالحمل الشائع الصناعى، فإن نصب السلم

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 القرية -مثلا- إذ الوضوء العبادى واجب بالوجوب الغيرى، فلا بدّ من تحقّق قصد القرية قبل الأمر الغيرى، فإنّ رتبه الموضوع متقدمه على رتبه الحكم، و المفروض أنّ عباديته الوضوء تتحقّق بنفس هذا الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى يتوقّف على عباديته، و عباديته متوقّفه على الأمر الغيرى. و حاصل الدور: أنّ الأمر الغيرى بما أنّه حكم متأخّر عن الوضوء العبادى، و بما أنّه دخيل فى عباديه الوضوء العبادى متقدّم عليه.

و قال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) فى 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 فى 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 غيريه، و حينئذ تكون ذوات الأفعال فى 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 الضمّيّة الغيريّة المتعلّقه بالغسلتين و المسحّتين لا شبهه في عباديّتها على المبنى، و أما الأمر الضمّنى المتعلّق بقصد القربه فلا يمكن أن يكون عباديًّا، 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 توصيليًّا، و لازم ذلك أن يتحقّق في الشريعة أمر كان بعض أجزائه عباديًّا و بعضه الآخر توصيليًّا، و لم نسمع بهذا من آباءنا الأوّلين؛ إذ الأوامر إمّا عباديّه و إمّا توصيليّه، 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 حصّيتها 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 ثانيا: 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 القبله 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 الشرائط مساو، كما أنّه يدعو إلى الأجزاء كذلك يدعو إلى الشرائط، 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 الشرائط- 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 مكررا، و إذا فرض خروج الشرائط عن دائره المتعلق فلا داعويه للأمر إليها أصلا، و إلا يلزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاه داعيا 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 نفسيا أو غيريا، 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 مقربا إلى المولى كما هو الظاهر من اللفظ و المرتكز في الأذهان، و يحتمل أن يكون بمعنى إتيانه بداعي كونه حسنا، 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 مثلا؟

و جوابه: أنّ عباديه بعض الأعمال معلومه لا- تحتاج إلى الدليل كالسجده، فإنّ العباده عباره عن الخضوع و الخشوع في مقابل المعبود، سواء كان أهلا 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 في الواجبات التوصلية أيضا. و معلوم أنّ معنى لزوم قصد التقرب في الأمور به أنّ امتثاله رياء أو بدواع آخر لا يكون مقربا، بل يكون مبعّدا عن المولى.

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

صلاحيته لأن يتقرب به، و ثانيهما: التقرب به في مقام العمل و الامتثال، و لا بدّ لنا من إحراز صلاحية العباديه من طريق الشرع، و نستفيد منها في 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 للتميم إلاّ في موارد نادره، مثل: استجاباه عند النوم مع التمكن من الماء، بخلاف الوضوء فإنّه مستحبّ في جميع الحالات حتّى في حال الوضوء بعنوان التجديد، و هكذا للغسل أيضا استجاب نفسى في 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 الداعي غيره، مع أنّه لا إشكال في صحّتها إن أتى بها بقصد الأمر الغيرى المتعلّق بها، بل هكذا يقع العمل في الخارج؛ إذ المتوضّى بعد السؤال عن محرّكه يقول: «أتوضّأ للصلاه»، و معناه:

أنّ الداعي 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 في التيمّم بلحاظ عدم تحقّقه فيه أصلا، فكما أنّ المتيمّم في 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 في 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 ببطلانه نقول: لا إشكال في صحّته، و توافقه الفتوى، و يكون الأمر في 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 في صحّحه وضوءه و عدم تصحيح العباديّه بالأمر الغيرى، و قد يكون مراده منه أنّى أتوضّأ بدونه

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

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

و لعل أن ما قاله صاحب الكفايه قدس سره فى ذيل كلامه المتقدم ناظر إلى هذا المعنى، و هو قوله: «نعم، لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فى الطهارات أمرها الغيرى لكان قصد الغايه ممّا لا بدّ منه فى وقوعها صحيحه (١)»... إلخ.

و جوابه: أن مجرد إتيان الوضوء الذى 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 فى العباديه- أى قصد القربه- إذ هو لا يجتمع مع الرياء. و بالنتيجه سلّمنا أن الوضوء العبادى 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 فى باب الطهارات الثلاث أن لعباديتها يتحقق طريقان:

أحدهما: الإتيان بها بقصد القربه و لكونها صالحه للمقربيه، و ثانيهما: الإتيان بها بداعى الأمر النفسى المتعلق بها، و لا فرق فى هاتين الجهتين بين كونه قبل الوقت و بعد الوقت، و إنّما الفرق بينهما فى تحقق الأمر الغيرى 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 أعطاها 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 النسبيه 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- شكّ في عدم تحقق المشروط أيضا، فليست الصلاه بواجبه عند عدم إرادتها، و أمّا إذا تحققت الإراده فمعناه أن تتحقق الصلاه في الخارج، و كانت علّه تحققها عبارته عن نفسها، فلا دخل لأمر المولى في تحقق الأمور به.

و لا- يتوهم أنّ لكلّ من الإراده و الأمر دخلا في تحققه، فإنّ الإراده متقدمه على الأمر من حيث الرتبه؛ إذ لا شكّ 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 إرادة 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 ذىها 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 عبارته 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 حيتيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح من هذا الطريق.

الثاني: أن يكون مراده بصوره قضيه حيتيه 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 العله و المعلول من حيث الإطلاق و الاشتراط ممتنع عقلاً.

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 بالعله 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 المتعين في كلامه قدس 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 فيشكل بأنّه لا يمكن تعلّق التكليف و الوجوب بها، سواء كان الوجوب نفسيا أو غيريا.

و لكن تقدّم أن ذكرنا أنّها أمر اختياري، و يؤيّده شرطيه قصد القرّبه 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 المحقق الخراساني قدس سرّه استحاله أخذ قصد الامتثال و إتيان المأمور به بداعي أمره في المتعلّق، سواء كان بصورة الجزئية أو الشرطيه، 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 القرّبه بمعنى قصد الامتثال في المتعلّق، و أمّا إن كان بمعان آخر كإتيان الشيء 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 قدس سرّه فلا نبحت معه في مقام الثبوت؛ إذ لا إشكال ثبوتا في تعلّق الوجوب الغيري بشيء مقيد بقصد التوصل إلى ذي 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 يتعلّق بذات المقدمه أو يتعلّق 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 الأهمّ مقدمه منحصره محرّمه، كإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق المتوقّف على الدخول فى ملك الغير بغير إذن مالكة؛ بأنّه تبدّل الحرمة الأوليه بالوجوب الغيرى المقدمى على القول المشهور، بلا فرق بين أن يتحقّق قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه و عدمه، فلا عصيان للتكليف التحريمى؛ لأنّه بعد فرض مقدّميته للواجب الأهمّ صار حكمه الوجوب الغيرى، إلاّ أنّه يتحقّق التجزى فى صوره واحده، و هى صوره عدم التفات المكلف إلى المقدميه و الوجوب الغيرى و اعتقاده بالحرمة حين العمل.

و أقميا على قول الشيخ قدس سره فيتحقّق الوجوب الغيرى فى صوره واحده فقط، و هى صوره التفاته إلى المقدميه، و إرادته إتيانها و إتيان ذىها، ففى هذه الصوره تبدّل 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 ذيها، وإن لم يستمرّ عدم قصده، بل حصل له بدء الإتيان بذى المقدمه بعد المقدمه، فيكون عاصيا بالنسبه إلى الوجوب الغيرى، و متجزيًا بالنسبه إلى الوجوب النفسى بلحاظ عدم قصده من حين الدخول فى ملكك الغير.

و أما إن كان الداعى للمقدمه متعددا- كإنقاذ الغريق و رؤيه الدار مثلا- فتبديل الحرمة بالوجوب الغيرى على المشهور بلا شبهه.

و أما على قول الشيخ قدس سره فإن كان مراده من قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه طرف الإثبات فقط فلا إشكال أيضا فى تبدله بالوجوب الغيرى، و إن كان مراده منه طرف الإثبات و النفى معا يعنى قصد بها التوصل و لم يقصد بها شيئا آخر، فهذه المقدمه ليست متعلقه للوجوب الغيرى، و هى حرام، و يتحقق بها العصيان.

القول الثالث: فى مقابل المشهور من القائلين بالملازمه ما قال به صاحب الفصول قدس سره (1) و هو: أن الوجوب الغيرى يتعلق بالمقدمه الموصله، أى ترتب ذى المقدمه خارجا على المقدمه، سواء تحقق قصد التوصل من الابتداء أم لا، بخلاف الشيخ قدس سره فإنه اعتبر قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه، سواء تحقق الإيصال أم لا.

يحتمل أن يكون مراده شرطيه الإيصال؛ بأن الوجوب الغيرى المقدمى مشروط دائما بالإيصال و ترتب ذى المقدمه عليها، و يحتمل أن يكون مراده قيديه الإيصال للواجب و المتعلق، و حينئذ يلزم تحصيله، و يعبر عن الأول بأنه تجب المقدمه إن كانت موصله، و عن الثانى بأنه تجب المقدمه

ص: ١٢٩

مع قصد الإيصال.

و اجيب عن الاحتمال الأول بأنه بديهي الاستحالة ثبوتاً؛ إذ لا شك في تقدم الشرط على الجزاء دائماً في القضايا الشرطية من حيث الرتبة، فإن كان عنوان الإيصال شرطاً للوجوب الغيرى فلا بد من تعلق الوجوب الغيرى بعد تحقق عنوان الإيصال خارجاً، مثل تعلق الوجوب بالحج بعد تحقق الاستطاعة، و هذا تحصيل للحاصل؛ إذ لا معنى لتعلق الوجوب بالمقدمه بعد تحققها و تحقق ذيلها، فترجع الشرطية إلى الامتناع البين في مقام الثبوت، فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و الحق أن هذا الجواب صحيح و لا يكون قابلاً للمناقشه.

و على الاحتمال الثاني أيضاً تمسكوا بطرق متعدده لإثبات الاستحاله في مقام الثبوت:

أحدها: عبارته عن مسأله الدور.

بيان ذلك: أن ذا المقدمه يتوقف على المقدمه الموصله، و هذا التوقف لازم المقدميه لا شبهه فيه، و المقدمه الموصله تتوقف على ذى المقدمه، فيتحقق الدور المستحيل.

و لكته قابل للجواب: بأنه وقع الخلط في تقرير الدور؛ إذ سلمنا أنه لا يمكن تحقق المقدمه الموصله بدون ذى المقدمه، فتوقف المقدمه بوصف الإيصال على ذيلها لا يكون قابلاً للإنكار، و أمّا توقف ذى المقدمه على المقدمه الموصله فليس بصحيح؛ لأنه يتوقف على ذات المقدمه، لا عليها بوصف الإيصال، فتتحقق المغايره بين المتوقف و المتوقف عليه، فلا يرد هذا الإشكال.

و ثانيها: أن هذا القول يستلزم التسلسل، و هو مبنى على أن المركب 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 بمقدّميّة ذات المقدمه وحدها للمقدّمه الموصله، و هكذا لا يقول بمقدّميّة قيد الإيصال وحده للمقدّمه 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 بالمقدّمه، 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 بالمقدّمه.

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 بالمقدّمه، 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 عبارته عن عنوان الصلاه، و متعلق النهى عبارته 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: أن 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 إلا 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 بد من تعلق الوجوب الغيرى بمطلق المقدمه، لا بالمقدمه الموصله فقط، و إلا 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 الحرارة المتولده من النار قهرا، و أما أجزاء العله التامه - كالشرط و المقتضى و نحوهما - فلا يتعلق بها الوجوب.

فإن قلت: ما من واجب إلا 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، إلا أن تتمم العله التامه و مكملها فى سائر الواجبات عبارته عن إرادته المكلف، و هى لا تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار، و إلا لتسلسل، بخلاف الواجبات التوليديه؛ إذ لا دخل للإرادته و عدمها فى علته بلحاظ ترتب المعلول قهرا بمجرد تحقق العله.

و لكن 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 إلاّ 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 متعلّق بنفس المقدّمه، بلا دخل لتحقّق ذى المقدّمه عقبيه.

و يمكن الجواب عنه دفاعا عن صاحب الفصول: بأنّ 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 ذيهما 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

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» (١).

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 تعلّق 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: أنّ 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 أنّه لا- دخل لحال الإيصال و حينه في ترتب الحكم، بل هو عنوان مشير، و تكون لكل واحد من المقدمات حصتان و نحويان من الوجود، حصّه توأمه مع سائر المقدمات، و حصّه غير توأمه معها، و الوجوب الغيرى متعلق بحصّه 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 بحصّه توأمه من كلّ جزء لا بنحو المطلق و لا مقيّدا بانضمام سائر الأجزاء كذلك الوجوب الغيرى يتعلّق بحصّه 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 المقيد به 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 الحصيه 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 الحصيه 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 منحصر 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 ذبيها 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 العقليه؛ 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 منهيّا 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 سره (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 الموصّل، و نقيضه المحرّم هو عدم ترك الصلاة الموصّل، 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 سره (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 الموصول -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 الموصول قد يقترن مع فعل الصلاة و ترك الإزاله، وقد يقترن مع تركهما معا، ولا شكّ فى عدم سرايه الحرمه 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 لحرمه 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 و جوب 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 الصلاة-مثلاً-حكمان:

أحدهما: وجوبى متعلّق بفعلها، و الآخر: تحريمى متعلّق بتركه، و من تركها يستحقّ العقوبتان، مع أنّه 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 الصلاة صحيحه على كلا- القولين؛ إذ المشهور أيضاً قائل بوجوب ترك الصلاة بعنوان المقدّمه للإزاله، و نقيضه الحرام عباره عن ترك ترك الصلاة فقط، ففعل الصلاة صحيح، فإنّ الحرمة لا تتعدّى عن النقيض.

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

تتعدى 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 مبنأى.

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 السنّه 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

تُصِف 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 الاتّصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه، وإلا لما اتّصف بواحد منهما؛ إذ لم يكن بعد مفاد دليل، و هو كما ترى؛ إذ من البديهى أنّهما يتحقّقان قبل هذه المرحله.

وقال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (1) تأييدا لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: و التحقيق ما أشرنا إليه فى بعض الحواشى المتقدّمه من أنه للواجب وجودا و وجوبا 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.

و الثانیه: العلّيه الفاعليه، و هى أنّ إرادته ذى المقدّمه علّه لإيراده مقدّمته، و منها تنشأ و ترشّح عليها الإراده، فالجهه الاولى مناط الغيريه، و الجهه الثانيه مناط التبعيه. و وجه الانفكاك بين الجهتين أنّ ذات الواجب النفسى حيث إنّّه مترتب على الواجب الغيرى فهى الغايه الحقيقيه، لكنّه ما لم يجب لا- تجب المقدّمه، فوجوب المقدّمه معلول خارجا لوجوب ذيهما و متأخّر عنه رتبه، إلا أنّ الغرض منه ترتّب ذيهما عليها.

و الدليل على ارتباط التبعيه و الأصاله بالعلّيه الفاعليه عبارته عن استقلال ذى المقدّمه و أصالته فى التحقّق، و تبعيه إرادته المقدّمه للإرادته المتعلّقه بذيهما، و حينئذ لا محاله لا يرتبط هذا التقسيم بمقام الإثبات و الدلاله.

و نضيف إليه أنّ التقسيم إلى النفسيه و الغيريه بلحاظ ارتباطه بالوجوب و البعث و التحريك الاعتبارى يرتبط بمقام الإثبات و الدلاله.

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 نفسيه موجب لارتكازيه الإراده لا ينافى أصليتها؛ لعدم تبعيتها لإرادته اخرى.

و الإشكال على المحقق الأصفهاني قدس سرّه كما مرّ مكرّرا أنّ التعبير بالترشّح و العليّه عن الإراده المتعلّقه بذى المقدمه للإرادته المتعلّقه بالمقدمه ليس بصحيح، فإنّه يستلزم عدم احتياج الإراده المتعلّقه 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 لتعلّق الإراده به، فلا فرق بين الإراده المتعلّقه بالمقدمه و الإراده المتعلّقه بذى المقدمه من حيث الاحتياج إلى المبادئ، و على هذا لا يكون التوضيح المذكور منه مصحّحا لكلام استاذّه بعد إنكار العليّه و الترشّح.

و يرد على صاحب الكفايه: أوّلا: نفس ما مرّ من الإشكال على تقسيم الواجب إلى المعلّق 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 بامور عدميه. 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 الامور 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 الحاله السابقه العدميه للواجب التبعي، بمعنى أنه لم يتعلق به إرادته مستقلة.

قلنا: إن الحاله السابقه المتيقنه تكون مع فرض انتفاء الموضوع و عدم تعلق الإراده، و الشك يكون مع فرض تحقق الموضوع و تعلق الإراده. و المحقق الأصفهاني قدس سره أيضا قائل بترشح الحاله السابقه العدميه، 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: الموضوع مقدمه لواجب، و كل ما هو مقدمه لواجب واجب، فينتج أن الموضوع 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: فى بيان الثمره فى مسأله مقدمه الواجب

فى بيان الثمره فى مسأله مقدمه الواجب

و منه يتضح أنه ليس من الثمره لمثل هذه المسأله الاصوليه الموارد التى 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 شرعى، بل الحاكم به هو العقل، فإنه يقول بحصول الوفاء به بلحاظ موافقه المأتى به مع المأمور به، و ما يرتبط بالشارع عبارته عن وجوب الوفاء بالنذر و وجوب المقدمه، و لا يكون له حكم ثالث؛ بأنك إذا أتيت بمقدمه الواجب و فيت بنذرك، 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 بشيء أمرًا بمقدّماته أيضا، و على هذا فإن أتى بالمقدّمات بدون ذى المقدّمه 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 المقدّمه 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 بالمقدّمه 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 القرية 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 القرية به بعنوان الثمره العمليّه مع أنّه لا يمكن به قصد القرية؛ 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 بداعي الأمر فقط؛ إذ الحّمّال لو نذر أن يحمل في كلّ يوم حملاً في سبيل الله و حملة في المثال بهذا الداعي فلا شكّ في عدم استحقاقه، و على هذا يمكن أن يكون الداعي 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 الحّمّال 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 أيّ 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 الداعي 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 الخراساني قدّس سرّه، و لكن لا- بأس في كونها ثمره عمليّه و ثمره مع الواسطه للمسأله، فتكون ثمره البحث الاصولي 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 المسأله

و من المباحث الأصلية في هذه المسأله عباره عن تأسيس الأصل إن لم يحرز لنا طرف النفي أو الإثبات في باب الملازمه و كُنَّا في حاله الشك، فهل يتحقق أصل عملي لإثبات أحد الطرفين أم لا؟ قد يقع مجرى الأصل ما هو محل النزاع في بحث مقدمه الواجب، يعنى الملازمه و عدمها، و على هذا لا يكون هنا أصل؛ إذ الملازمه تكون من المسائل العقلية كما مرّ، و ليست لها حاله سابقه عدميه حتى يحتمل تبدلها بالوجوديه، بل هي أزلية و أبدية، مثل: حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين، فإن تحققت الملازمه يكون تحقّقها من الأزل إلى الأبد، و إن لم تتحقق يكون عدم تحقّقها أيضا كذلك، فلا أصل في أصل المسأله، و قد يقع مجرى الأصل نتيجة المسأله، يعنى ما جعلناه ثمره اصوليه، و هي عباره عن وجوب المقدمات شرعا، و على هذا يتحقق استصحاب العدم، فإن الأحكام الشرعيه حادثه و تكون لها حاله سابقه عدميه، كالحجّ -مثلا- فإن 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 بمجوعول شرعي،بل بلحاظ أنّ الملازمه تكون عقليّه و قهريّه بين الوجوبين و ليس بمجوعول 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 مبنايى 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-مما 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 سره (1) بأن 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 كتحققها 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 السيد الإمام قدس سره (2) بأن 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 عباره عما إذا كان الحكم الواقعي مشكوكا و فعليته مقطوعه العدم على جميع التقادير، مثلا: نجرى أصاله الحليه في صوره 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 صوره محدوديه الملازمه بالحكمين الواقعيين سلّمنا أن الحكم الظاهري حاكم في مرحله الفعلية بلحاظ عدم إيصالهما في هذه المرحله، و أمّا في صوره 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 صوره 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 مقدمه الواجب و الأقوال فيها

هل تتحقق الملازمه أم لا؟

قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الاستدلال على تحقق الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه: و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات أيضاً لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، و يقول مولويًا:

«ادخل السوق و اشتر اللحم مثلاً»، بداهه أنّ الطلب المنشأ بـ«ادخل» مثل المنشأ بـ«اشتر» في كونه بعثاً مولويًا، و لا فرق بينهما إلا في النفسيه و الغيريه، و لا يعقل أن يكون الأمر بدخول السوق أمراً إرشادياً، فإنّه في مورد لا يلتفت المكلف إلى المأمور به مثل أوامر الطبيب، 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 الغيريه في الشرعيّات و العرفيات، كالأمر بالوضوء و الغسل و الأمر بدخول السوق؛ لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدمه أمر غيرى إلا- 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 المقدمه.

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 المولوى، و بهذا لا يثبت المدعى، فإنّته عباره عن الملازمه و عدم الانفكاك بين وجوبى المقدّمه و ذى المقدّمه، و معناها التحدّم لا الجواز و الإمكان، و معلوم أنّ منكر الملازمه أيضا يقول بهذا المعنى، و أنّه يمكن له جعل المقدّمه مأمورا بها بالأمر المولوى.

و الجواب عمّا ذكره فى ذيل كلامه بعنوان التأييد من تعلق الأوامر الشرعيّه بالمقدّمات: أنّ هذه الأوامر إرشاديّه، و أمّا فى باب المعاملات فقد اعترف صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) فى مسأله النهى عن المعامله و هل يقتضى الفساد أم لا؟ بأنّه لا يبعد القول بكون النواهى 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 فى العبادات إذا تعلّق الأمر أو النهى بمجموعه العباده مثل: «أقيموا الصلاه» و «دعى الصلاه أتيام أقرائك» فلا- بحث فى ظهورهما فى 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 التكوينية، بخلاف الشرعيات فإن المقدمات و الموانع فيها تحتاج إلى البيان و الإرشاد، فالظاهر أن الأوامر المتعلقة بالوضوء و الغسل و أمثال ذلك إرشادية.

و ربما يؤيده تعليق الأمر بالوضوء بقوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يَرشُدُ إِلَى أَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَصحُّ بِدُونِ الْوَضُوءِ، و إن أبيت عن هذا الظهور نقول:

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

و استدلال أيضا للقول بالملازمة بأن الإرادة التشريعية في جميع الموارد تابعة للإرادة التكوينية، ففي كل مورد تحققت و أمكنت الإرادة التكوينية يمكن فيه تحقق الإرادة التشريعية أيضا، و لذا لا- يتعلق الأمر و الإرادة التشريعية بمثل اجتماع الضدين و المثليين، كأنه يتحقق بين الإرادتين نوع من الملازمة.

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

ص: ١٤٣

كذلك إذا أمر بشخص آخر ياتيانه كان له أمران: إحداهما يتعلّق بذي المقدمه و الآخر بالمقدمه، و لا- يصحّ التفكيك بينهما، فتقتضى تبعيته الإراده التشريعيه للإراداه 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 للإيراده المتعلّقه بذي 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 بذي 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 (1): و لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات، و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى،

ص: ١٦٤

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 بدّ 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 المستتبّع 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، فإنّه 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 يتولد و يترشح من إرادته إرادته اخرى قهرا بدون أن تكون ناشئه من المبادئ، فبطانها أوضح من أن يبين كما مرّ مكررا، فإنّ قاعده احتياج الإراده إلى المبادئ لا يكون قابلا للتخصيص.

و إن كان بمعنى سببيه الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه لإرادته اخرى ناشئه من المبادئ، فهو مردود بعد ترتب الثمره عليها، مع أنّ من مبادئ الإراده التصديق بالفائده؛ إذ المولى لا يرى للإراداه 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 استدللّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلاّ بالمقدور، و المقدور لا يكون إلاّ هو السبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتبه عليه قهرا، و لا يكون من أفعال المكلف و حركاته 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 استدللّ 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.

تتمه:في مقدّمه الحرام

مقدّمه الحرام:

هل تتحقّق الحرمة الغيريه لمقدّمات الحرام أم لا؟و الأتوال 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 التسبيبيّه،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 تعلقها 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 مقدّمة.

و ثانيا: أنّه لا بدّ في الأفعال التوليديّة - كالإلقاء في النار - أيضا من الإرادة المقدّمة، 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 مبغوضاً من دون تقييد بالاختيار و إن كان له دخل فى استحقاق العقاب، مثل: قتل النفس، و بين ما يكون المبغوض الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، ففى الأول تكون إحدى المقدمات لا بعينها محرّمه، 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 الاختيارية عنده فهي لا- تتصف بالحرمة الغيرية بلحاظ عدم قابليتها لتعلق التكليف بها، و سائر المقدمات لا تكون محرمة بلحاظ عدم استناد الحرام إليها.

هذا، و أورد عليه استاذنا السيد (1) بأن لازم العنوان الذي ذكره قدس سره للقسم الثاني خروج الإرادة عن رديف سائر المقدمات و دخولها في دائره ذى المقدمه و تعلق الحرمة النفسية بها، فإنه عبارة عن فعل كان للإرادة دخل في مبغوضيته؛ بحيث إن وقع لا عن إرادته لا يتحقق مبغوضاً للمولى كشرب المسكر مثلاً.

و لكنّه ليس بوارد عليه؛ لأنّ دخاله الإرادة في المبغوضيّة قد تكون بصوره الجزئية، مثل: قول المولى بأنّ شرب المسكر و إرادته معاً حرام، و قد تكون بصوره القيدية كقوله: «شرب المسكر الصادر عن إرادته حرام»، و ليس معناه أن تكون الإرادة 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 أنّنا 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 للعلّة التامه، و هو قد يكون عبارة عن الإرادة، و قد يكون عبارة 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 العقليّة، و ذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الأوامر كونها لفظية.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الاقتضاء في العنوان الأعمّ من كونه على نحو العيية، و ما يعبر عنه بالدلالة المطابقيه أو التضمّية أو الالتزامية بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

و لكنّه يتحقّق هاهنا إشكالان، و الأوّل مختصّ بكلام النائني قدّس سرّه، و الثاني مشترك بين كلام النائني و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما.

أمّا الإشكال الأوّل فهو: أنّ بين كلامه في الأمر الأوّل و كلامه في الأمر الثاني تهاافتا، فإنّ القول بعقليه 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» للعيية 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 مصداقاً ادّعائياً 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 الصلاه، 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 الخصوصيه الثانيه المعتبره فيه، أى السببيّه و المسببيّه.

و إن قلت: إنه لا مانع من استعماله هاهنا استعمالاً مجازياً.

قلنا: سلّمنا أنّ للاستعمالات المجازيه مع كثرتها محسنات لا تتحقّق في الاستعمالات الحقيقيه، إلاّ أنه 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 الخصوصيه المغايره متحقّقه لا شبهه فيه، و أمّا الخصوصيه 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 في باب مقدّمه الواجب، و أنّ التعبير بالعلّيّه و المعلوليه و الترشيح في هذه الموارد ليس بصحيح، فعلى القول بخروج العينيّه و الجزئيّه عن محلّ النزاع أيضا لا- يمكن رفع عنوان المجازيّه عن كلمه «يقتضى»، و لذا لا بدّ من تبديله بكلمه «يدلّ» أو يكشف.

هذا، و لا بدّ لنا قبل الخوض في الاستدلال و نقل الأقوال من التنبيه على امور:

الأوّل: 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 في ثمره القول بالمقدّمه الموصله.

و أمّا الضدّ الخاصّ فهو عباره عمّا يكون المأمور به معه مشتركا في كونهما أمرين وجوديين، إلاّ أنّهما لا يكونان قابلين للاجتماع في آن واحد، و لذا يقولون في تعريف المتضادين: أنّهما أمران وجوديان لا يجتمعان.

الأمر الثاني: أنّ ما هو المعروف في المثال المذكور فيما نحن فيه أنّ الإزالة واجب أهمّ و الصلاة واجب مهمّ، و لا- يخفى أنّ أهمّيّتها تكون بلحاظ فورّيّتها في صورته وسعه وقت الصلاة، و أمّا في صورته ضيق الوقت فلا أهمّيّته لها في مقابل الصلاة، و لا إشكال في تأخيرها في هذا المورد؛ إذ الصلاة لا تترك بحال.

الأمر الثالث: أنّ القول بالافتضاء في هذا المثال- أي الضدّ الخاصّ- يتوقّف على القول بمقدّمته عدم الضدّ لتحقق ضدّ آخر أولا، و القول بالملازمه في 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، وقد 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 (1) 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 (1) 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 رتبه 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 رتبه العله لا يباين وجوده فى مرتبه نفسه.

و إن شئت فعبر: أن نقيض الشىء بديله، فنقيض شىء فى زمان أو رتبه هو عدمه الذى فى ذلك الزمان و فى تلك الرتبه، و إلا يلزم اجتماع النقيضين، فالمعلول معدوم فى رتبه العله، و موجود فى رتبه متأخره منها، فنقيض الوجود فى رتبه العله هو العدم فى رتبتها. 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 الرتبه كما تقدم فكذلك فى اجتماع الضدين.

و نتيجة هاتين المقدمتين: أنه كان أحد الضدين مع نقيض الآخر فى رتبه واحده، فعلم أن البياض مع نقيضه فى رتبه 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» وتجرى 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 العلّه التامه مقدّم 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 العلّه على المعلول فإنها تفيضه، و الحاكم بالتقارن أيضا هو العقل، كما إذا تحقّق لعلّه واحده المعلولان فى عرض واحد، و ملاك حكم العقل بتقارنهما هو أنّ كلّا 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 صحّه 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 قدّس سرّه (1) هاهنا تحقيق مفيد فى موارد كثيره بعد التوجّه 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 موجب، و إن كانت بحسب الواقع أيضا موجب 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 ذهنيا-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 ماهيته من الماهيات».

و استشكل عليه بأنّ من القضايا ما تكون على الظاهر موجب، 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 موجب 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 الموجه 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 لعدم لا في الخارج و لا في الذهن و لا في نفس الأمر، سيما على القول بأصالة الوجود، فكيف تجرى القاعده الفرعيه هنا؟!

إن قلت: إنَّ لعدم حطًا من الواقعيه، و لذا يقال في الفلسفه: إنَّ وجود العله علمه لوجود المعلول، و عدم العله علمه لعدم المعلول، فالتأثير و التأثر لا ينحصر بدائره الوجود، بل لعدم أيضا العليه و التأثير، فلا مانع من القول بأنَّ عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر.

قلنا: إنَّ هذا التعبير لا واقعته له؛ إذ كيف يمكن أن تكون العله عدما و المعلول أيضا عدما؟! و لكنَّ أحد العدمين مؤثرا في عدم الآخر، و لكنّه ليس إغراء بالجهل بعد إثبات أنَّ عدم ليس بشيء، بل هو تأكيد للجمله الاولى، كأنه يقول: إنَّ شدّه ارتباط المعلول بالعله و قوته بحدّ ينعدم المعلول بانعدام العله، لا- أنَّ له العليه و التأثير، و لذا القضيّه الحملتيه التي كان موضوعها أمرا عدميا و محمولها أمرا وجوديا ليست بقضيّه صادقه.

و للمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) هاهنا كلام مخالف لكلام الإمام قدّس سرّه و ذكر في الابتداء مسأله بعنوان المقدمه، و هي في نفسها قابله للدقه و لا تخلو عن فائده، و قال: إنَّ 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: إنَّ التقدّم الطبعي على أقسام؛ لأنَّ المتقدّم قد يكون دخيلا- في قوام المتأخّر مثل: تقدّم الجزء على الكلّ، و قد يكون للمتقدّم عنوان المؤثريه في المتأخّر 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 الضدين - كالسواد - على عدم الضد 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 الضدين على عدم الضد الآخر تشكيل قضيه حمله؛ بأنّ عدم أحد الضدين يكون مقدمه لوجود الضد 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، إلّا أنّ ظهوره قد يكون بصوره الأمر بالشىء، و قد يكون بصوره النهى عن تركه، و يؤيّده تشبيهه بالمترادفين فى مقام الاستدلال.

و يحتّم أن يتحقّق حكمان: أحدهما: يتعلّق بالفعل و الآخر بالترك، و يؤيّده 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: أنّ المراد من الإرادة هل هى الإرادة التكوينية أو الإرادة التشريعية؟ إن كان المراد منها الإرادة التكوينية فلا شكّ فى أنّها تحتاج إلى المبادئ، ولا- تتحقّق بدونها أصلاً، فإذا تعلّقت إرادته شخص بدخول السوق -مثلاً- فلا بدّ من تصوّره و التصديق بفائدته و العزم و الجزم حتّى تتحقّق 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 إلاّ 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 حتّى تتحقّق الإرادة.

و المتوهّم يقول: إنّ بعد تعلّق الإرادة التشريعية بالبعث إلى دخول السوق تتعلّق إرادته التشريعية اخرى بالزجر عن تركه، و نحن نقول: إنّ الإرادة تحتاج إلى المبادئ التى كان أولها: التصوّر، و ثانياً: التصديق بفائدته، فبعد أمر المولى بوجود دخول السوق فما الذى يترتّب على الزجر عن تركه من فائده؟

و لا يتوهّم أنّه تتحقّق له فائده تأكديّه، فإنّ التأكيد أولاً: لا ينحصر بالنهى عن النقيض، بل له طرق متعدّده منها تأكيد الأمر الأول.

و ثانياً: أنّ 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: أنّ 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 الثانيه: 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 الثانيه.

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 العقليه، و لا يمكن تحققها 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 الثانى إمّا يكون واجبا أيضا و إمّا ليس بواجب،و على الثانى يجوز ترك الملازم الثانى، و لازم ذلك جواز ترك الملازم الأوّل أيضا.و نحن نقول:إنّ هذا عين المدعى و عين الكلام؛لأنّ سرايه جواز الترك من الملازم الثانى إلى الأوّل مبتن على تسليم اتّحاد المتلازمين فى الحكم،فلا دليل لسرايه الجواز،و لا يلزم الخلف أصلا.

نكته:و هى أنّ إطلاق عنوان التكليفية على الأحكام الخمسه يكون من باب التغليب.

توضيح ذلك:أنّ للواجب خصوصيتين:الاولى:أنّ إيجابه يكون من الشارع،و الثانى:أنّه يشتمل على مصلحة لازمه الاستيفاء،و هكذا فى المستحبّ يكون استحبابه من ناحيه الشارع و يشتمل على مصلحة غير لازمه الاستيفاء،و هكذا فى 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، فالعبارة المعروفة 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 بالصحة 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 يدل من حيث اللفظ على أزيد من الحرمه، و على القول بالفساد يحكم العقل بأن العباده إن كانت مشتمله على مفسده لازمه الاجتناب يكون مبعدا عن المولى، و المبعيد لا - يمكن أن يكون مقربا، و المبعوض لا - يمكن أن يكون محبوبا و مطلوبا، و لذا تكون العباده باطله؛ إذ لا - يتحقق هنا عنوانان مستقلان كالصلاه فى الدار المغصوبه، بل النهى متعلق بنفس العباده.

إذا عرفت هذا فنسأل بأنه هل يتحقق فيما نحن فيه الملاك المعبر فى فساد المنهى عنه أم لا؟ فقد مرّ أنّ أكثر القائلين بالاعتضاء استدلوا بالمقدميه، و أنّ ترك الصلاه مقدمه للإزاله، و مقدمه الواجب واجبه، و لا - شكّ فى أنّ وجوب المقدمه أبدا وجوب غيرى، 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 مقربا و لا مبعدا.

و معلوم أنّ النهى المتعلق بفعل الصلاه الناشئ عن الوجوب الغيرى المتعلق بتركها أيضا يكون نهيا غيريا، فلا يمكن أن تكون حرمة نفسه، و على هذا لا - يتحقق فى النهى الغيرى المبعديه و المقربيه، فما الدليل لأن يكون تعلق مثل هذا النهى فى العباده مقتضيا لفسادها؟ فملاك الفساد الموجود فى مثل صلاه الحائض لا يتحقق هاهنا.

و على القول بالتلازم يكون الأمر أيضا كذلك، فإنّ بعد فرض تلازمهما و اتحاد المتلازمين فى الحكم لا تتحقق فى ترك الصلاه فى نفسه مصلحه أصلا، و تعلق الوجوب به يكون من ملازمته للإزاله، و فوريه وجوب الإزاله يوجب أهميتها و أولويتها، لا أنّه يتحقق فى فعل الصلاه فى هذا المقام مفسده كتحققها

فعلى كلا القولين لا تكون الصلاة مكان الإزالة باطله، ولا نسلم ترتب هذه الثمره الخاصه كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سره (١)، وأما ترتب الثمره العامه - أي 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 عباديًا بنحو آخر، وهو أن الصلاة مكان الإزالة تكون باطله على كلا القولين.

أمّا على القول بالاقضاء فمعلوم أنّ النهي المتعلق بالعباده يقتضى الفساد، و لا فرق بين هذا النهي و النهي عن الصلاة المتوجه إلى الحائض، و أمّا على القول بعدم الاقضاء فلأنّ القائل بعدم الاقضاء لا يقول أيضا بأنّ كلا الضدين في آن واحد يكونان مأمور بهما، و لا- يمكن للمولى بعد فرض تحقّق المضاده بين الصلاة و الإزالة أن يتعلّق التكليف الفعلي بهما، بل الأمر الفعلي يتوجه إلى الإزالة بلحاظ أهمّيّتها بالنسبه إلى الصلاة في سعه الوقت، فالصلاه ليست بمأمور بها و لا بمنهي عنها، و هذا يكفي لبطلانها؛ إذ يشترط في صحه العباده تعلّق الأمر بها، سيّما على القول بأن يكون قصد القربه بمعنى إتيان المأمور به بداعي أمره. هذا ما قال به الشيخ البهائي قدس سره (٢) و جماعه من العلماء.

و أجاب عنه المحقّق الخراساني قدس سره (٣): أوّلا: بأنّه لا- نحتاج في صحه العباده إلى الأمر، بل يكفي مجرد الرجحان و المحبوبيه للمولى لصحّتها، فإنّه يصحّ من العبد أن يتقرّب بمجرّد الرجحان إلى المولى كما لا يخفى، فالصلوات التي تكون ضدا

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 أنه 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 أنه كان في مرتبه الأمر بالمهمّ اجتماعهما، بداهه فعليّه الأمر بالأهمّ في هذه المرتبه، و عدم سقوطه بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليّه 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 حجه في تصحيحه إلى الترتب- أي و إن اختصت الاستحاله بغير حال الاختيار و كان التعليق على سوء الاختيار مصححا لطلب الضدين لزم أيضا صحه تعليق طلب الضدين على فعل اختياري غير عصيان الأمر بالأهم، مثل: أن يقول: إن أكلت تفاحا فصل و أزل النجاسه عن المسجد في آن واحد- مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال.

أقول: إن ما سمي بعنوان الواجب المشروط و شرطه عباره عن العصيان بنحو الشرط المتأخر أو العزم على العصيان بنحو الشرط المقارن، هل يكون هذا الشرط شرطا شرعيا أو شرطا عقليا؟

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 عقلا أن يكون هذا الشرط شرطا شرعيا، توضيح ذلك يتوقف على بيان امور:

الأول: أن التكاليف الإلهية من الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبائع والماهيات أو تتعلق بالأفراد والمصاديق، يعنى الوجودات الماهية بضميمة 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 والمصاديق، كأن المولى لاحظ شمول الطبيعة بالنسبه لها.

و لكن اجيب عنه: أولاً: بأنه لا يبقى على هذا فرق بين المطلق والعام، فلا فرق بين «أحلّ الله كل بيع»، و «أحلّ الله البيع».

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 كل بيع» يدلّ على العموم و سريان الأفراد، بخلاف «أحلّ الله البيع»؛ 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 -أي 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: الاولى:

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 سره (1) و استدلل على بطلان كلام المشهور صاحب الكفايه قدس سره بأن قولكم: «إن الأحكام الإنشائية إذا حصل العلم و القدره عليها تصل إلى مرحله التنجز و الفعلية و إلا فلا»، هل المراد منها الأحكام المدونة في الكتاب و السنه كما هو الظاهر من كلامهم؟ و معناه أن ما يدل عليه قوله تعالى و قول رسوله و الأئمه عليهم السلام من الأحكام منحصر بالعالم و القادر، مع أنه لا فرق في أدلته الأحكام بين الجاهل و العالم و القادر و العاجز، إلا في موردین: أحدهما: فيمن جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر، و ثانيهما: فيمن أتم في موضع القصر أو قصر في موضع الإتمام، و لم يقل أحد بأن المخاطب بالأحكام هو العالم و القادر فقط إلا في هذين الموردين.

و مما يدل على تكليف الجاهل و العاجز عبارته عن دليل البراءة العقلية و هي قاعده قبح العقاب بلا بيان، و معناها أن القبيح هو المؤاخذه و العقوبه بلا بيان، لا- التكليف بلا بيان، فالتكليف محقق للجاهل و لكنه لا يعاقب مع الجهل، فلا شرطيه للعلم على خلاف ما هو المعروف للتكليف إن كان المراد منه الأحكام المدونة، بل الجهل عذر يمنع العقاب، و هكذا القدره.

و إن كان المراد من الحكم و التكليف إرادته تشريعيه ذات البارى فلازم كلام صاحب الكفايه قدس سره دوران الإراده التشريعيه مدار علم المكلف، و جهله و قدرته و عجزه وجودا و عدما و تبدلها باختلاف حالات المكلف، و هو كما ترى، فليس لكل حكم مرتبتان و لا مراتب أربعه، بل التحقيق كما يستفاد من الروايات أن 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 شخصيا 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 متوجّه 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 للبراءه، و إذا كان العلم شرطا للتكليف ينتج الشك في التكليف القطع بعدم التكليف من دون احتياج إلى جريان أصاله البراءه، 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 البراءه في مورد الشك فيه لا يكون قابلا للجمع، و من هنا نستكشف عدم شرطية العلم للتكليف.

و أمّا الدليل الثاني بالنسبه إليه فهو مبنى 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 المدونه 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 نفى 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 القدره 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 نبحث تاره في مقام الثبوت، و اخرى في مقام الإثبات.

و أمّا البحث في 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 في رتبه واحده، و المشروط بالمتأخّر لا محاله متأخّر.

و جوابه: أوّلا: تقدّم أن نقلنا ما ذكره المحقّق القوچاني قدّس سرّه في توضيح تشبيه صاحب الكفايه قدّس سرّه مسأله الضدّين بمسأله النقيضين، و محصّل كلامه في مقام نفي المقدّميه:

أنّ فعل الصلاه و ترك الصلاه في رتبه واحده، و يتحقّق بين ترك الصلاه و فعل الإزالة كمال الملاءمه التي تقتضى أن يكون فعل الصلاه و الإزالة أيضا في رتبه واحده، فلا مقدّميه في البين.

و قلنا في جوابه: أنّ الترك و العدم لا- يمكن أن يقع موضوعا لأمر وجودي؛ لأنّه ليس بشيء حتّى يحكم عليه بشيء وجودي كالحكم بالتأخّر أو الاتّحاد و نحو ذلك، فإنّها أحكام ثبوتيّه تحتاج إلى الموضوع.

و ثانياً: 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 عقلاً بلحاظ فقدان ملاكه.

و يستفاد ممّا ذكرناه فيما نحن فيه أيضاً مع إضافه، و نقول: سلّمنا أنّ الإطاعه متأخره عن الأمر بالإزاله، و لكنّه لا دليل على تأخر العصيان عنه، فإنّه: أوّلاً:

أمر عدميّ لا- يكون قابلاً- لحمل حكم و جودي عليه، و ثانياً: 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 عاصياً بأيّ داع يتحقّق.

و ثالثاً: 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 أمراً وجودياً، فالترتب يكون محلاً للإشكال و النظر ثبوتاً.

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 أيضاً 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- متحققّ أيضاً، فيتحققّ الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ فى آن واحد، و لكنّه لا- ترتفع بهذا الاشتراط 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 لتحققه.

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 بأيّ وجه من الوجوه؛ إذ بناء على الأوّل يصحّ بطريق أولى قول المولى: «إن أكلت اليوم خبزا يجب عليك الجمع بين الصلاة و الإزالة»، و على الثانى يصحّ قوله: «إن عصيت واجب كذا يجب عليك الجمع بين الصلاة و الإزالة»، 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 المسألة مسألة زمانية، 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 ونبحثه 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 والبياض 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، وبعد 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 الإقامه، 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 الإقامه، بل يترتب على قصد الإقامه كما لا يخفى.

و لو فرضنا أن يكون متعلق نذره عدم قصد عشره أيام في بلد كذا لا عدم الإقامه 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 الإقامه منه لا يتحقق التكليف بوجوب الصيام و إتمام الصلاه، و بعد تحققه يسقط الأمر بوجوب الوفاء بالنذر.

و ثانياً: أنّه لا يتحقق التضادّ في مقام العمل بين عدم قصد الإقامه و الصوم و إتمام الصلاه؛ 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 إقامه 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: في أنه هل يجوز الأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

في أنه هل يجوز الأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

قال المحقق الخراساني قدس سره (1) بعدم الجواز، خلافاً لأكثر المخالفين، إنما الإشكال في أصل محلّ البحث قبل تحقيق المسألة، ولا شك في أنّ كلمة «يجوز» في عنوان المسألة ليس بمعنى الإباحة و الجواز الذي يستعمل في لسان الفقهاء، بل يكون بمعنى الإمكان، و الإمكان على نوعين في مقابل الاستحالة، يعني:

الإمكان الذاتي و الإمكان الوقوعي، في مقابل الاستحالة الذاتية و الاستحالة الوقوعيّة، و الاستحالة الذاتية عبارة عمّا يكون محورا لجميع الاستدلالات في العالم، و الاستحالة الوقوعيّة ترتبط بممكن الوجود، فإنّه إذا لم تتحقّق علته يستحيل و يمتنع أن يقع في الخارج و إن كان بحسب الذات ممكنا متساويا النسبه إلى الوجود و العدم، و إن تحققت علته يجب أن يقع في الخارج، و لكن يعتبر عنه بواجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير.

و البحث في أنّ المراد من الإمكان هل هو الإمكان الوقوعي أو الإمكان الذاتي؟ و الظاهر أنّ كليهما لا يخلو من إشكال؛ إذ البحث عن الإمكان الذاتي لا يكون من شأن الاصولي، و لا يناسب المباحث الاصوليّة، بلحاظ ارتباطه

ص: ٢٢٥

بالمباحث الفلسفيّه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: يرد عليهما إشكال مشترك، وهو: أنّ استعمال كلمه «العلم» في 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 أنه هل يجوز الأمر للأمر الحكيم مع علمه بأنّ المكلف به لا يكون واجدا 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 شيئا واحدا مأمورا به و منهيا عنه فى آن واحد، فالأشاعره قالوا بجوازه، و العدليه قالوا بالعدم، و لكن بعد ملاحظه ما ذكرناه فى بحث الترتب 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 تتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟

في أنه هل تتعلّق 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 فردية، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر و النواهي متعلّقه بالماهيات أو متعلّقه بالوجودات، و هذا البحث متفرّع على بحث أصاله الوجود و أصاله الماهية في الفلسفه، و القائل بأصاله الوجود يقول بتعلّقها بالوجودات، و القائل بأصاله الماهية 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 فردية.

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 الماهية فيما نحن فيه، مع أنّ ظاهر عنوان المسأله أنه بحث اصولي.

المبعّد الثالث: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه و عدّه من المحقّقين يقولون بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع مع تصريحهم بأنّ القول بأصاله الماهية، و أصاله

الوجود فى الفلسفه لا يوجب فرقا فى مختارنا فى هذه المسأله، و هذا دليل على الفرق بين المسألتين.

الاحتمال الثانى أيضا مبنى على البحث الفلسفى و المنطقى، و هو البحث فى وجود الكلى الطبيعى؛ إذ المشهور قائل بأن وجوده عين وجود أفراده، 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 الشريعة 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 سنخيه 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 المجرد من الألف و اللام و التثوين لا يدلّ إلاّ على الماهيه، فقد مرّ البحث في أنّ المصدر ليس مادّه للمشتقات، 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 مجرداً أو غير معروض لهيئته «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 زائدا 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 الماهيّة 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 الماهيّة، 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 الماهيّة أن يكون الطلب جزءاً، فوقع منه قدّس سرّه الخلط بين المقامين.

مثلاً: إذا قلنا: الماهيّة موجوده بمعنى كون الوجود جزء لها و حمل الوجود عليها بالحمل الذاتى، فهى قضيه كاذبه؛ إذ المحمول لا يكون تمام الماهيّة و لا- جزء الماهيّة للموضوع، و إذا قلنا: الماهيّة موجوده بمعنى عروض الوجود عليها و حملها بالحمل الشائع، فهى قضيه صادقه.

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 الماهيّة، فلا- فرق بينهما فى العروض على الماهيّة، 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.

في نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

و هذا البحث بهذه الصورة عنوان في الكلمات، و لكن لا بدّ في الابتداء من البحث في مقام الثبوت، و بعد القول بالإمكان في هذا المقام تصل النوبه إلى مقام الإثبات، و عنوان البحث في مقام الإثبات أيضا لا يكون بهذه الكيفيّة.

و البحث في مقام الثبوت بأنّه هل يمكن بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ أو بالمعنى الأخصّ بعد ارتفاع الوجوب أم لا؟ و المرتكز في الأذهان أنّ للوجوب ماهيّة مركّبه - كما ذكر صاحب المعالم قدّس سرّه (1) - و هي الإذن في الفعل و المنع من الترك، و هكذا الاستحباب و الكراهه و الإباحه.

و التحقيق: أنّ الوجوب أمر اعتبارى بسيط ينشأ عن إرادة المولى الحتميّة، كما أنّ الاستحباب أمر بسيط اعتبارى ناشئ عن إرادة غير حتميه، و يكون التفاوت بينهما بالشّدّه و الضعف، كالتفاوت بين أفراد الكلّي المشكّك، 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 ماهيّة الوجوب و لا تمام ماهيّةه، بل الوجوب يدلُّ بدلاله التزاميّة على الجواز بنحو دلالة الملزوم على ثبوت اللازم؛ بمعنى تبعيّة له مثل تبعيّة وجوب المقدّمه لوجوب ذى المقدّمه، فلا يعقل بقاء اللازم بعد ارتفاع الملزوم و نسخه، فنحكم فى هذا المقام بالاستحاله، و أنّه يستحيل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، و لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات أصلا.

و لو فرض إمكان بقاء الجواز فى هذا المقام فى 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 مستقلاّ 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 يدلّ على الرجحان و الجواز أيضا، 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 الجمعه» و «لا- تجب صلاه الجمعه» 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 الجمعه- 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» فى معناها الحقيقى، إلّا أنّ ترخيص المولى بمخالفته بقوله: «لا- تجب صلاه الجمعه» 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 شكَّ فى حدوث فرد كلى مقارنة لارتفاع فردة الآخر، و بعد جريان الاستصحاب ترتب عليه آثار الكلى لا الفرد، و فيما نحن فيه تحقَّق الجواز فى ضمن الوجوب قطعاً يحتمل أن يتحقَّق مقارنة لارتفاع وجوب فرد آخر من الجواز، فنستصحب كلى الجواز و لا مانع منه.

و جوابه: أن جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث محلّ 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، فإنَّ الجواز الذى يتحقَّق حين الوجوب ليس بحكم شرعى، و إلاَّ يستلزم أن يكون فى كلِّ واجب للشارع حكمان شرعيان، مع أنه ليس كذلك بلا إشكال؛ إذ المجمعول الشرعى عبارته عن الوجوب، و هو أمر واحد بسيط غير مرَّكب، و الجواز حكم عقلى يدلُّ عليه الوجوب بدلاله التزامية عقلية، فإذا نسخ وجوب شىء فلا يمكن بقاء جوازه، بل يمكن أن يكون محكوماً بالحرمة.

في الواجب التعيينى و التخييرى و كيفيه تعلق الحكم بهما

أمّا تعلق الواجب التعيينى 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 التعيينى، بأن يكون الواجب على نوعين: نوع منه الواجب التعيينى و نوع منه الواجب التخييرى، أى يتعلق الحكم فيه بكلا الشئيين تعيينا، 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 تعيينيا فى الواقع و معينا 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 الشئيين 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 التخييرى على نوعين: الأوّل: 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 التخييرى سنخ من الوجوب تترتب عليه آثاره الخاصّه من عدم جواز تركه، و ترتّب 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 التخييرى 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 التصرف فى الظاهر و الالتزام بالتخيير العقلى، كالتصرف 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: إنّ 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 ثانيا 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 أيضا 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 والأكثر 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 ٢٢٦: ١- 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-عبارة 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 تدريجا في الخارج يتحقّق الأقلّ في ضمنه أيضا، و هو يتحقّق في التدريجيات 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 مستقلا:

الاولى: أن يكون للمولى غرض واحد و تعلق بماهيته رسم الخطّ-مثلا- 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 مباحا أو مستحبّا.

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، فالتخير 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 التخير 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 التخييري.

في وجوب الواجب الكفائي

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى العيني و الكفائي، و محور البحث في هذا التقسيم عبارته عن الواجب الكفائي، و لا بد لنا قبل تعريفه من ملاحظته آثاره و خصوصياته، و من البديهي أنّ التكليف في الواجب العيني يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين استقلالاً بلا حظ تعدّد التكليف بحسب تعدّد المكلفين و إن كان خطاب العامّ واحداً، و تترتب 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 في الواجب الكفائي فإنّه أيضاً يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين و لكنّه يسقط التكليف فيه بفعل بعضهم، سواء كان الواجب قابلاً للتعدّد-مثل صلاه الميت- 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 في حقيقه الواجب الكفائي؛ 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 أنّ 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، و هكذا في الإرادة التشريعية لا يمكن أن يكون طرف إضافه الإراده فردا مرددا.

الاحتمال الرابع: أن يكون المكلف عبارة عن صرف الوجود من المكلفين، فيتحقق التكليف بفعل بعضهم، كما يتحقق بفعل عدده منهم، و كما يتحقق بفعل جميعهم في مقابل الوجود السارى و مطلق الوجود.

الاحتمال الخامس: أن يكون الفرق بين الواجب العيني و الكفائي من ناحيه المكلف به، بلا- فرق بينهما من حيث المكلف؛ بأن محصل غرض المولى في الواجب العيني هو حصول المأمور به عن كل واحد من المكلفين بالمباشرة، و أما محصل الغرض في الواجب الكفائي فهو تحقق المأمور به في الخارج، بلا فرق بين تحققه بالمباشرة أو بالغير.

و التحقيق: أن الواجب الكفائي على ثلاثة أقسام، و تصويره بالنسبه إليها مختلف، و هي:

الأول: أن يتعلق التكليف بطبيعته المأمور به، و معلوم أن طبيعته بما هي هي قد لا يكون لها مصداق أصلا، مثل: «شريك الباري 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 في 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 لتحصياله 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.

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 الفقهيّه عباره عن فعل المكلف. و تبعيّه العمل الصادر عنه للمكلف من حيث الزمان و المكان ممّا لا بدّ منه عقلا، إلاّ أنّه تاره 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 المأمور به خاليا عن الزمان يحصل غرض المولى، و إمّا تكون له مدخلية فيه، لا الزمان بخصوصيّه كذا و شهر كذا و يوم كذا، بل لماهيّه الزمان بما هو زمان مدخلية فى حصول الغرض و ترتّب الآثار.

و الصوره الاولى مصداق أظهر للواجب غير الموقت، و أمّا الصوره الثانيه فالظاهر أنّها أيضا مصداق له، فإنّ مدخلية الزمان بدون الخصوصيّه لا تحتاج

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، و هكذا 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 مهمّل، 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 قضائه 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 أيضا 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 أيضا.

وقد يتمسُّك بالاستصحاب لإثبات وجوب الموثَّق في خارج الوقت؛ بأنَّ وجوب صلاة الظهر -مثلا- كان قبل غروب الشمس معلوما، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يثبت وجوبها بعد الوقت.

وجوابه: أنَّ هذا الاستصحاب ليس قابلا 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 والتميقَّنه، وتحقُّق الشكِّ 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 شكَّ في عدم بقائها، وما نشكَّ 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 التكليفية متعلّقه بنفس الطباع و الماهيات لا بوجودها، و ما يقول به الفلاسفة: من أنَّ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا- هي، لا موجودة و لا غير موجودة، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، ليس معناه ما استفاد صاحب الكفاية قدّس سرّه، بل معناه أنَّ في ماهية الإنسان- مثلاً- لا مدخلية لأيّ شيء سوى الجنس و الفصل حتّى الوجود و العدم خارجان عن دائره الماهية، و لا- يكون معنى قولنا: «الطلب متعلّق بالطبيعه»، جعله جزء لها، بل معناه أنَّ الطلب عارض عليها، فلا فرق بين قولنا: «الماهية موجودة» و «الماهية مطلوبه» من هذه الناحية.

و إذا تعلّق الحكم بالطبيعه، و العنوان يكون من خصوصياتة أنَّ العنوان إذا

كان مقيداً بقيد أو موصوفاً بوصف لا يمكن انطباقه في غير مورد الوصف و القيد؛ إذ القيد يوجب محدودية المقيد، ولا يعقل أن يصدق عنوان الإنسان الأبيض على غير الأبيض، وعنوان الرجل العالم على غير العالم، والمأمور به فيما نحن فيه عبارة عن طبيعه المقيد- أي الصلاة المقيد به بالوقت- فلا يمكن انطباق هذا العنوان على الصلاة خارج الوقت، والقضية المتيقنه عبارة عن وجوب الصلاة المقيد به بالوقت، والقضية المشكوكه عبارة عن أن الصلاة في خارج الوقت هل تكون واجبه أم لا؟ ولا يتحقق الاتحاد بين القضيتين بنظر العرف، فلا مجال لجريان الاستصحاب هاهنا.

و أما دليل جريان الاستصحاب في مثل الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه فهو عبارة عن كون الحكم فيه حكماً وضعياً، ومعلوم أنه يتعلّق بالوجود الخارجى، بخلاف الحكم التكليفى؛ إذ الوجود الخارجى يكون ظرف سقوطه لا ثبوته، ومتعلّق الحكم الوضعى فى قوله تعالى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) هو البيع المحقق فى الخارج مع الشرائط المعتره الشرعيه، وهكذا الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثه فى الخارج نجس، لا- مفهومه و لا- وجوده الذهنى، فلا- بدّ من تحقق الماء المتغير أولاً، ثم اتصافه بالنجاسه، ولذا يتحقق الاتحاد بين القضيتين؛ إذ الماء الموجود فى الحوض بعد تغير أحد أوصافه الثلاثه صار نجساً، وبعد 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 الدلالة 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 دلالة 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 ماهوى و حقيقى، و لا يرجع إلى الاختلاف في المطلوب، و لا دلالة لهما على الطلب أصلاً، فإنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه المأمور بها، و هيئته «لا تفعل» وضعت للزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه.

توضيح ذلك: أنّ المولى القادر بعد إرادته عمل من عبده قد يبعثه تكويناً

ص: ٢٦٥

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 المبنى 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 لصيغه النهى على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغه 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، فدلالة 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 هيئته «افعل» وضعت فى مقام الوضع للطلب أو البعث إلى إيجاد الطبيعه و لو بوجود واحد، و هيئته «لا تفعل» وضعت للترك أو الزجر عن إيجاد جميع أفراد الطبيعه، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ يتحقق فى الهيئات جهه مشتركه، و هى عبارته عن الاشتراك فى المادّه، و المادّه التى تكون فى هيئته «ضرب» -مثلا- بمعنى خاصّ تكون فى هيئته «يضرب» و «اضرب» و «لا تضرب» أيضا بهذا المعنى.

و أمّا فى الهيئته فقد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ هيئته «افعل» و هيئته «لا تفعل» يشتركان فى معنى واحد، و هو دلالتهما على الطلب، إلّا - أنّ المطلوب فى هيئته «افعل» عبارته عن الوجود المضاف إلى الطبيعه، و فى هيئته «لا تفعل» عبارته 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 النواهي بالوضع.

و على المبني المختار يكون الموضوع له فى هيئته «افعل» عبارته 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- كالناطق و الناطق 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 الجبهه، 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 حرمة 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 الجبهه؛ 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 في مورد واحد أو موارد متعدده.

و يرد عليه: أنه لا يجرى في مورد لم يكن المولى في مقام البيان من هذه الجبهة، فلا يصح القول باستمرار النهى بعنوان الكلى.

و المحقق النائيني قدس سره أجاب من جهة 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»، فتتعلق 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 هيته 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 الأصفهاني قدس سره (٢) أجاب من جهة 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 أولا: 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 الأصفهانى 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 المتمعدّه حسب تعدّد أفراد الطبيعه، و هذا يرجع إلى بيان النائينى قدس 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 متعدده، و إسقاط الأمر بإطاعه واحده و عصيان واحد أمر عقلى، و معلوم أنّ الامور العقليه تابعه للملاك العقلى، 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 الكلبيين المعنوين بالصلايته و الغصبيته.

و مقصوده: أنّ 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 مَشْكَلَهُ 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:

الأوَّلُ: 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 تشيِّجُدُوا باعتبار مادتها نظير «رأيت أسدا يرمى».

و لا- يكون احتمال رابع في البين، و بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأخيرين فلا محاله يتعين المشترك المعنوي، و لا فرق بين المثالين.

و يمكن أن يقال في مقام الفرق بينهما: إنه لا يتحقق في مثال السجود مورد الاجتماع للعنوانين حتى يصدق عليه السجود لله و السجود للصنم، بخلاف مثال الحركة و السكون الكليين.

و جوابه أولاً: إننا نبحت في الواحد الجنسي لا في مورد الاجتماع، و لا يصح إخراج مثال السجود عن دائره الواحد الجنسي؛ لعدم تحقق مورد الاجتماع فيه؛ إذ لا- يتحقق مورد التصادق بين الإنسان و البقر، مع أنه لا- شك في اشتراكهما في الحيوانيه، و تحقق الواحد الجنسي فيهما.

و ثانياً: أن 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 المثاليين؟! 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 لا اتحاد 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

أن العباده هل تكون باطله أم لا؟

الأمر الثالث الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره: أن مسأله اجتماع الأمر

و النهى...

(١)

هل هى مسأله اصوليه، أو من مبادئها الأحكاميه، أو التصديقيه، أو مسأله كلاميه، أو مسأله فقهيه؟ و قال: إنه حيث كانت نتيجه هذه المسأله مميًا تقع فى طريق الاستنباط كانت من المسائل الاصوليه؛ إذ على القول بجواز الاجتماع يقال: الصلاه فى المكان المغصوب-مثلا-مما اجتمع فيه الأمر و النهى، و كل ما اجتمع فيه الأمر و النهى صحيح، فالصلاه المذكوره صحيحه، و على القول بالامتناع تنعكس النتيجه، فالصحه 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 الفرعيه، و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى؛ ضروره أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فى المسأله جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل الاصوليه؛ إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها فى الاصول و إن عقدت أيضا كلاميه فى علم الكلام و صحّ عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت فى أول الكتاب أنه لا- ضير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه فى مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه، كانت بإحدهما من مسائل علم و بالاخرى من آخر، فتذكر. هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و فيه: أنه لا- يمكن صدق عنوان الفقهيه على هذه المسأله إلا مع تغيير عنوان البحث، و معه يمكن أن يصدق على أكثر المسائل الاصوليه عنوان الفقهيه، مثلا: إن كان عنوان البحث فى بحث مقدمه الواجب: أنه هل تتحقق 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، و لذا 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 بد من تغيير عنوان البحث بأنه هل يحسن صدور الأمر و النهى عن الحكيم على الإطلاق و تعلقهما بالعنوانين المتصادقين أم لا؟ لأن 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، و لذا 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 قدس سره على ما نقل فى تقريراته (1)، و هى عبارته عمّا يقع بعنوان الصغرى للمسأله الاصوليه، بأن مسأله التعارض و التزاحم، و الآثار المترتبه عليها تكون من مسائل علم الاصول، و نحن نبحث فى المقام بأنه هل يتحقق 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.

ولازم 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 يضرب 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 هيئته «افعل» و هيئته «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: ٢٨٥

١- ١) هامش كفايه الاصول ٢٣٦: ١.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢٣٧: ١.

التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلاله عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى، فإذا استفيد الإيجاب و التحريم من مثل:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ، أو من الإجماع، أو من دليل عقلى، فيجرى النزاع أيضا بلا إشكال.

و ذهاب 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: عبارته عن تعميم النزاع

و جريانه فى جميع أقسام الإيجاب و التحريم

(١)

؛ إذ الحرمة كالوجوب قد تكون نفسيه و قد تكون غيريه، إلا أن دائره الحرمة الغيريه محدوده؛ إذ يمكن بعد تحقّق عشر مقدمات الحرام إرادته الإنسان ترك الحرام، فلا تتّصف المقدمات بالحرمة الغيريه، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنّ مقدمات الواجب تتّصف بها من الابتداء، و هكذا.

كما أن الوجوب قد يكون تعييتيا و قد يكون تخييريا، كذلك الحرمة قد تكون تعييتيه و قد تكون تخييريا، مثل: أن ينهى المولى عبده عن مجالسه زيد و مجالسه بكر تخييرا، و تتحقّق الحرمة بمجالستهما معا.

و كما أن الوجوب قد يكون عييتيا و قد يكون كفايتيا كذلك الحرمة قد تكون عييتيه و قد تكون كفايتيه، و هى و إن لم يوجد لها مثال فى الشريعه 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 مطلوبيّته 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) هامش كفايه الاصول ٢٣٨:١.

٢-٢) كفايه الاصول ٢٣٨:١.

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 تعلّق حكّمين متضادّين فى نفسهما- مع قطع النظر عن مقام الامتثال- بشىء واحد ذى عنوانين؟ لعدم كون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق، كما تمنع تعلّق 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 للمكلف أم لا؟ و ذلك لعجزه و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدّين المتراحمين الواجدين للملاك، فإنّ القصور حينئذ من المكلف؛ 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 المقذور 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 المقذور؛ 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 الأول، 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. فقيديه 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 التوهمين

(١)

الذين قد يتوهمهما بعض، و قال: إنّه 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 يضرر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد، فإن الوجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا تضرر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضرر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين، و إلا- لما كان يجدى أصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لو حده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا، فكما أنّ وحده الصلاتيه و الغصبيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعدددهما 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، سلمنا أنه لا ابتناء فى البين، و لا بد من حلّ المسأله فى محلّها، و أنّ الوجود إن اخذ فى المتعلق بعنوان القيد فلا- يمكن تعلق الأمر لو حده به فضلا عن تعلق الأمر و النهى معا؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوت، و لا يعقل اتّصاف الصلاه بالوجود بعد تحقّقها فى الخارج، كما أنه 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 عبارته صاحب الكفايه قدس سره أن يكون المراد من الفرد الطبيعة الموجوده في الخارج مع خصوصياتها الفرديه و العوارض المشخصه، فيكون المأمور به عبارته عن الصلاه الموجوده في الخارج مع خصوصيات وقوعها في زمان كذا و مكان كذا و... و المنهى عنه عبارته عن شرب الخمر المتحقق فيه مع خصوصيات وقوعه هكذا، و على هذا لا بد من الالتزام بابتداء 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، بأن الجبهه المبحوث عنها فيما نحن فيه عباره عن مسأله السرايه، و أن الأمر المتعلق بالصلاه هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديه- كالغضب- أم لا؟ و أن النهى المتعلق بطبيعته الغضب هل يسرى إلى خصوصياته الفرديه- كالصلاه- أم لا؟ و القائل بتعلق الأحكام بالطبعه 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

ليبان الفرق بين التزاحم و التعارض

(١)

و أن مسأله الاجتماع تكون من صغريات باب التزاحم؛ و أن الحكمين فى باب التزاحم قد يكونا من سنخ واحد- مثل وجوب إنقاذ الغريقين- و قد يكونا من سنخين، و الحكم عباره عن ترجيح الأهم و الأخذ به، أو ترجيح محتمل الأهميه، أو التخير فى صورته التساوى.

و أقيا فى باب التعارض فلا بد من مراجعه مقام إثبات الحكم و ملاحظه دليل الحكمين 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 أنه يتحقق فى المتزاحمين مناط كلا الحكمين،

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 مزيد 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 المقدّر، 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 التراحم فى رديف كلمه التعارض؛ إذ التراحم 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

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 مقرّبيّه شيء واحد و مبغديّته 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 اتصاف الصلاة فى الدار المغصوبه بالصحة؛ إذ الصلاة من مقوله الوضع و مقربه للمولى و محبوبه له، و تترتب عليها المثوبه، و الغضب من مقوله الأين، و مبعد عن المولى و مبغوض له، و تترتب عليه العقوبه.

و بالنتيجه: تكون صحه الصلاة فى الدار المغصوبه على القول بالجواز من الواضحات، هذا تمام كلامه ملخصا.

و لكن التحقيق: أن 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 أن 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 عباره عن مجموعه من الواقعيات و المقولات المتعدده التى لاحظ الشارع بلحاظ إحاطته بالواقعيات بينها وحده اعتباريه، و سماها بالصلاه، و من البديهي أنها خارجه عن مقسم المقوله.

سلمنا أن كل جزء منها يكون مصداق مقوله من المقولات، و لكن هذه المجموعه الواحده الاعتباريه التى سميت بالصلاه لا تكون مصداقا لأى مقوله من المقولات.

و هكذا فى الغضب، فإن معناه الاستيلاء على مال الغير عدوانا؛ إذ لا شك فى أن الاستيلاء و موضوعه -أى الملكيه- يكون من الامور الاعتباريه، فإن الملكيه إذا تحققت بالبيع أو نحوه تتحقق قاعده السلطنه المستفاده من قوله صلى الله عليه و آله:

«الناس مسلطون على أموالهم» (١)، ولا- إشكال في أن هذا الدليل يكون في مقام إنشاء الاستيلاء وإيجاده، ومعلوم أن كل ما يتحقق بالإنشاء القولي أو الفعلى فهو أمر اعتبارى، والظاهر أن الاستيلاء بالغضب أيضا كان كذلك، وليس المراد منه الاستيلاء التكويني، 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 الاصوليّه، 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 بالحركه فيها، وهكذا، وإن كان مال الغير عبارة عن الألبسه فيتحقّق التصرف فيها بلبسها، وإن كان عبارة عن الأطمعه فيتحقّق بأكلها، ويكون متعلّق الأمر واحد اعتبارى باسم الصلاه، و متعلّق النهى واحد اعتبارى 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 اعتبارى، 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 الركنيه، 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 أوّلاً: 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 ثانياً: 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 مبغّدا، ولذا يكون لازم القول بجواز الاجتماع وثمرته صحّة الصلاة في الدار المغصوبه كما قال به المشهور.

و أما على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي فيقول بعض بتقدّم الأمر على النهي، و يقول البعض الآخر بتقدّم النهي على الأمر، و تمسك كلّ منهما بوجه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهي 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 النهي 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 إلاّ في الدار المغصوبه، و حينئذ يقول القائل بتقديم الأمر بأنّ الصلاة-بلحاظ كونها عمود الدين و إطلاق عنوان الكفر على تاركها في الروايات-ليست إلاّ مأمورا بها، و هذا يكفي في الاتّصاف بالصحّه.

و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي و ترجيح النهي على الأمر، و علم المصلّي بأنّ هذه الدار مغصوبه و أنّ الغضب حرام، أو كونه جاهلا مقصّرا، 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 شىء 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 -أى 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 البطلان، 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 النائني قدس سره (1) في مقام بيان الفرق بينهما: إن التراحم على قسمين:

قسم منه التراحم بين الحكمين، و القسم الآخر التراحم بين المقتضيين و المناطق، 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 بطبيعه 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 النهي ينشأ الأمر بالصلاه فى غير الدار المغصوبه، و التقييد هنا كسائر التقييدات، و لكنَّ النهي 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 النهي على ملاك الأمر فى هذه مرحله، و إنشاء حرمة الغضب مطلق بلحاظ ترجيح ملاك النهي، 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 عباره 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 الأجنبيّ 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، و كيف يمكن تعلق الحكمين اللزوميين المتضادين بهما، و لا إشكال في عدم جواز اجتماع الأمر و النهى في المتساويين، فهما أيضا خارجان عن محل النزاع.

و قد 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، و أنه 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 النهى 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: ١٢٦.

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 المقيد بالشمول و السريان لجميع الأفراد، كتقييد المقيد 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 المقيد به بوقوعها فى الدار المغصوبه لتعدّد العنوين و تصادقهما فى واحد.

و لا- يقال: إنَّ الصلاه فى الدار المغصوبه هى الصلاه المطلقه، و لا يمكن القول باجتماع الأمر و النهى هاهنا، و لذا يكون خارجا عن محلّ النزاع.

لأننا نقول: إنّه لا- دخل لمعنى المطلق بهذه الكيفيه فى محلّ النزاع بعد تعدّد العنوانين و تصادقهما فى واحد، فىكون الأعمّ و الأخصّ المطلق بكلا قسميه داخلا فى محلّ النزاع.

و أمّا العموم و الخصوص من وجه فهل يكون مطلقا داخلا- فى محلّ النزاع أم لا-؟ و كان للمحقّق النائينى قدّس سرّه (1) بيان مفصّل هاهنا، و حاصله: أنّ مع وجدان الشرائط الثلاث للعموم و الخصوص من وجه يدخل فى محلّ النزاع:

الأوّل: أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين لا- بين الموضوعين، و معلوم أنّ المتعلّق عبارته عن فعل المكلف، و الموضوع عبارته عمّا يضاف فعل المكلف إليه، مثلا: يكون متعلّق النهى فى مثل «لا تشرب الخمر» عبارته عن شرب الخمر، و الموضوع هو الخمر، فلا بدّ من كون العموم من وجه بين المتعلّقين، مثل: الصلاه فى الدار المغصوبه، فإنّ كلّا من الصلاه و الغصب فعل المكلف، و النسبه بينهما العموم من وجه، فىدخل فى محلّ النزاع، و أمّا مثل: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فهو خارج عن محلّ النزاع بلحاظ تحقّق العموم من وجه بين الموضوعين- أى العالم و الفاسق- لا بين المتعلّقين؛ إذ المتعلّق فى كليهما أمر واحد، و هو الإكرام.

و قد مرّ أن ذكرنا فى مقام الاستدلال للقول بالجواز أنّ الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله اخرى، و لا يمكن الاجتماع بين المقولات؛ لتحقّق التباين بينها، فتكون الصلاه 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 الأمور 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 لكل جزء من أجزاء المركب عنوان مستقل، و ماهية مستقلة، 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 محل النزاع، مثلا: إذا قال المولى: «اشرب الماء»، ثم قال: «لا تغصب» فالمكلف إن شرب الماء فى المكان المغصوب فهو داخل فى محل النزاع، و إن شرب الماء المغصوب فهو خارج عن محل النزاع، فإن كان العموم من وجه

واجدا لهذه الشروط الثلاثة دخل في محلّ النزاع، وإن كان فاقدا لأحد منها خرج عنه. هذا توضيح كلامه قدّس سرّه.

ولكنّ التحقيق: أنّ جميع الشروط المذكورة مورد للمناقشه، فإنّ منشأ الشرط الثالث عبارته عن الاعتقاد بأمرين: أحدهما: أنّ التركيب يرتبط بالموجودات الخارجيّة بلحاظ اجتماعها خارجا، ولا يتحقّق في عالم العناوين و الطبائع أصلا، ويجرى بحث التركيب بهذه الكيفيّة على القول بتعلّق الأحكام بالموجودات الخارجيّة، 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 المسبّبات إلى الأسباب في الأفعال التوليديّه و التسبيبيّه، و لا ضروره لهذا الشرط على القول بعدم انصراف الأحكام عن ظاهرها، و أنّ الأحكام في الواقع أيضا متعلّقه بالمسبّبات، فتكون هذه المسأله مسأله اختلافيه، و لازم القول بتعلّقها بالأسباب لا يكون إضافه القيد في عنوان محلّ النزاع هاهنا.

و أمّا الشرط الأوّل- 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 قدّس سرّه قائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و أكثر تلامذته يقولون بجوازه، و مقتضى التحقيق هو القول بالجواز، و لا بدّ 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 بعباره اخرى: أنه لا-بدّ فى تعلق الإراده التكويتيه بالمراد من تصوّر المراد و التفات 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 الخلاقته للنفس الإنسانيه تتحقق سريعا، و هكذا فى الإراده التشريعيه، و من المعلوم أنّ تعلق إراداه البارى بالبعث الاعتبارى إلى الصلاه

يكون لتحقّق خصوصيّة في المبعوث إليه، وهكذا 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 والمنكر، 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 تحقّقت الصلاه في الدار المغصوبه-مثلا-هل يكون المؤثر في النهي عن الفحشاء والمنكر 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 متعلّقه إلى ما يتّحد معه في الوجود الخارجي؛ إذ الأمر تابع للملاك و الملاك متقومّ بطبيعته الصلاه، و لا دخل لغيرها في تحقّق الملاك، فكيف يعقل سرايه الأمر إلى ما تتّحد الصلاه معه أحيانا؟!

الأمر الثاني: أنّ التمسك بأصالة الإطلاق متوقّف على جريان مقدّمات

الحكمه

، و البحث في معنى أصاله الإطلاق، و أنّ معنى الإطلاق في الآيه الشريفه: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (1) عباره عن الشمول و سريان الحكم بالحليّيه و النفوذ بجميع الأفراد و مصاديق البيع، نظير قولنا مثلا: **أَحَلَّ اللَّهُ كَلَّ بَيْع**، فلا فرق بين أصاله الإطلاق و أصاله العموم من حيث النتيجة، و الاختلاف بينهما في الطريق فقط، أو يتحقّق بينهما اختلاف ماهويّ 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 و اللام في مثل أحلّ الله البيع لا- طريق لدخاله الأفراد و الأنواع في معنى البيع أصلا، و معناه أنّ تمام متعلق الحكم بالحليّه و النفوذ عباره عن نفس طبيعه البيع، و لكنّ العقل يحكم بانطباق الحكم بالحليّه على كل فرد من أفراد البيع بما أنّه مصداق لهذه الطبيعه.

و على هذا تكون أصاله العموم أصلا لفظيا بلحاظ أخذ اللفظ الدالّ على العموم في متعلق 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 كلي»؛ إذ المعروض بعرض الكليّه و الموصوف بهذا الوصف هي نفس الماهيه، فإنّ تقيّد بها بالوجود الذهني أو الخارجي يوجب التشخيص و الجزئيّه، و هي في مقابل الكليه، 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 المقدمه 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 شكّ 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 فى الخارج يصير بيده موجودا، وهذا لا يكون شيئا آخر غير الطبيعة.

سلمنا أنّ الوجود الخارجى المأمور به والمنهى عنه مؤثر فى ترتب الآثار والمصالح والمفاسد، ولكنه لا يدل على أنّ متعلق الأمر والنهى أيضا وجودهما خارجى؛ إذ لا- طريق لتحقيق الغرض والإيصال إليه إلا بتعلق الأمر بالطبيعة، وتوهم عدم إمكان التفكيك بين متعلق الأمر ومحصيل الغرض باطل، بعد الإثبات بالأدلة الثلاثة أنّ متعلق الأحكام هى الطبيعة، هذا أمر عقلاى ووجدانى.

وبذلك يدفع توهم آخر، وهو: أنّ المتعلق إن كانت الطبيعة فلا بدّ من الالتزام بكفايه الوجود ذهنى للمأمور به أيضا فى مقام الامتثال، فإنّ الوجود ذهنى كالوجود الخارجى واقعيته من الواقعيّات.

و جوابه: أنّ الغرض من الأمر معلوم لنا ولا شبهه فيه، وهو إيجاد المأمور به وتحقيق الطبيعة فى الخارج، لا مجرد واقعيته الطبيعة ولو تحققت بالوجود ذهنى؛ إذ لا يترتب عليه شىء من الآثار.

إذا لاحظت هذه المقدمات الثلاثة يظهر أنّ اجتماع الأمر والنهى وتصادقهما فى شىء واحد جائز، ولا يتصور مانع منه؛ إذ أثبتنا فى المقدمه الاولى أنّ سرايه الحكم عن دائره متعلقه إلى أمر خارج عنها ممتنع؛ إذ الحكم تابع للملا-ك، وهو لا- يتحقق فى الخارج عن المتعلق، فلا يسرى الوجوب عن دائره الصلاه، وكذا الحرمة عن دائره الغصب.

و أثبتنا أيضا فى المقدمه الثانيه أنّ معنى أصاله الإطلاق بعد جريان مقدمات الحكمه فى مثل الصلاه واجبه غير معنى أصاله العموم، وهو: 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: أقيّموا 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 قدّس سرّه القول بجواز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد، و إن كان المأمور به الوجود الخارجى للصلاه و المنهى عنه الوجود

الخارجي للغضب، فإنهما من المقولتين المتباينتين و تركيب انضمامي لا اتحادي.

و لكنّه ليس بتام؛ لأنه متفرّع على كون متعلّق الأحكام الطبايع الموجوده في الخارج، و قد أثبتنا في المقدمه الثالثه أنّه لا يتحقّق في مرحله تعلّق الأحكام سوى ذات الطبيعه، فلا يكون هذا الطريق قابلا للمساعده أصلا. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ كون الصلاه و الغضب من مقولتين ليس بصحيح؛ إذ الصلاه أمر اعتباري، و الغضب أمر انتزاعي، و كلاهما خارجان عن دائره المقولات، و إن لاحظنا بعض أجزاء الصلاه مع منشأ انتزاع الغضب كالركوع-مثلا- مع واقعته التصرف في دار الغير، فيكون كلاهما من مقوله الأين.

و ثالثا: أنّ جواز الاجتماع في التركيب الانضمامي من البديهيات، و لا- يمكن لأحد فيه القول بالامتناع، فإنّ مجرد الانضمام و الاتصال و المجاوره لا- يوجب سرايه النهي عن متعلّقه إلى متعلّق الأمر، و بالعكس، فهو خارج عن محلّ البحث؛ إذ النزاع بين القائل بالجواز و الامتناع في التركيب الاتحادي، كما هو معلوم.

لا يتوهم: أنّ امتناع الاجتماع في التركيب الاتحادي من البديهيات بعد فرض كون الصلاه و الغضب من مقوله واحده، و تركيبهما في الخارج بالتركيب الاتحادي.

فإنّا نقول: إنّ الأمر و النهي لا- يتعلّق بالمقوله، بل يتعلّق بطبيعه الصلاه و الغضب، و لا- شكّ في استقلالهما في مرحله تعلّق الحكم، فيكون الطريق للقول بجواز الاجتماع الطريق الذي ذكرناه.

و يمكن أن يقال: إنّ القول بجواز الاجتماع يستلزم أن تكون الصلاه في 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، و ارتباطها بالذارج ثانيًا، أما من ذهه قيامها بالذفس فيذب أن تكون في البين ذفس حتى تتصف بأنها ذب شيئا أو ذبذ شيئا أو ذبم شيئا، و أما من ذهه إضاذتها إلى الذارج ذرى بالبذاهه ذلق كمال المذب و الاذتياق بكذير من الأشياء، مع ذحذذها في الذارج ذعلا، كذب إلى الذذب في موسمه، و هكذا في البذب، و الذبم، و ذم أن الاذتياق مبدأ من مباءى الإراذه و ذامل مذبك لذحذذ المراء، فذرف ذحذذه ذبل ذحذذ المراء.

و ذم ذم في ذقسيم الذلل أن من ذملتها الذله الذائيه، و هى مذبذره عن المذلول في الوجود الذارجى، و مذبذمه ذليه في الذأثير، فيذهر أن ذبل ذحذذ المذلول يذحذذ الاذتياق إليه.

بل ذم يذلق الذب بالمذبذذات كما في قولنا: «ذريك البارى مذبذ»، فإن ذب ذب ذبذره و ذعله موضوعا ذبم بامذبذعه.

لا يذوهم: أن ذحذذ الذب بدون ذحذذ المذلول كيف يذقل مع أن الذب من الأوصاف ذات الإضاذه؟!!

فإننا ذقول: إن ذرف إضاذه الذب في الذقيقه و الواقع هو ما يذعكس في الذهن لا الموجد الذارجى الذى يذبذور في باذى الذرف أنه مذبذق الذبم، و ذلى ذذا فلا ذرف بين أن يكون المذلول موجدا في الذارج بالذبل أم لا و هكذا في الذب و البذب.

ذعلى ذذا يكون وقوع الصلاه في الذار المذبذبه في الذارج مذبذ الذنابن، و في الذهن له صورذان: الصوره الصلابيه و الصوره الذببيه، أحذهما مذبذق الذب الذفسانى، و الآخر مذبذق البذب الذفسانى، فمقايسه ذذه المسأله مع السواذ و البياض ليس بصبذب.

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 الفصليّه و الصوره الجنسيّه، 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 حظّه 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 الهذيه محفوظه، و مع حفظ الهذيه 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 الهذيه 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 غصب، و الغصب 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 الماهيّه و الطبيعه.

الثانيه: مرحله ترتّب الآثار، و هي مرحله وجود الصلاه في الخارج، و ترتبط المصلحه و المفسده بهذه المرحله.

الثالثه: مرحله التضادّ، و هي مرحله الماهيّه الموجوده المتخصّصه بخصوصيّات فرديّه، 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 الدقّه، بأنّ تعريف التضادّ هل ينطبق على الأحكام الخمسه أم لا؟ و أنّ حقيقه الحكم ما هو؟

أمّا تعريف المتضادّين فعلى ما ذكره المنطقيّون: أنّهما ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان في جنس القريب مع البعد بينهما، أو كمال البعد بينهما.

و على هذا لا يتحقّق التضادّ بين صنفين من ماهيّه واحده، كما أنّه لا يتحقّق بين الماهيّتين النوعيتين المشتركتين في جنس البعيد و المتوسّط.

و أمّا حقيقه الحكم فهي على ثلاثه احتمالات:

الأوّل: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما بيالى من أنّ الحكم عبارته 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 ماهيته 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 الماهيته.

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 ماهيته 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 ماهيته 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 الاعتباريّه؛ إذ مرّ فى تعريف أهل المعقول: أنّ المتضادّين ماهيتان نوعيتان،و من المعلوم أنّ الماهيّة لا تتحقّق فى الامور الاعتباريّه،

بل هي للواقعيّات العينيّة و الخارجيّة، و استعمال كلمه الماهيّة في 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.

بقي متمّم و هو: قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّه لا-ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضادّه في مقام فعليّتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر.

و الظاهر منه أنّه لا فرق بين الأحكام الخمسه في 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 في الشدّه و الضعف لا يرجع إلى اختلاف ماهوى، بل كلاهما داخلان تحت كلّ 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 في بحث استصحاب الكلّي 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 الحمام و الصيام فى السفر و فى بعض الأيام كصوم يوم عاشوراء.

بيان الملازمه: أنّه لو لم يكن تعدد الجبهه 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 الحمام 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 مدخلية لها في المأمور به، و لكنّ الشارع حين وجه الأمر بإقامه الصلاه لاحظ أنّ المكلف غافل و جاهل بالفرق الموجود بين الصلاه في الحّمّام و الصلاه في الدار-مثلا-و أنّ صلاه ذى المصلحه إذا لوحظت مع الخصوصيّات الفرديّه بعضها توجب حرازه و منقصه في المصلحه، و بعضها توجب زيادتها، و بعضها لا توجب التغيير فيها.

و لذا يقول الشارع في مقام إرشاد المكلف إلى هذه الواقعيّه بأنّ «لا تصلّ في الحّمّام»، ليس معناه حكما مولويّا كراهيّا، بل إرشاد إلى أنّ وقوع الصلاه في المكان المذكور يوجب المنقصه في مصلحتها، و هكذا معنى «صلّ في 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 في الحقيقه، كأنّ الشارع يقول: إن كنت تريد زياده المصلحه فصلّ في المسجد، و إن كنت تريد عدم نقصانها فلا تصلّ في 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 النواهي، 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، وبعباره اخرى: الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام، ولا النهى عن ضده الخاص.

فنقول: سلّمنا أنّ عنوان ذى المصلحه يتّحد مع ترك الصوم فى يوم عاشوراء، أو ملازم له، و يتحقّق المستحبان المتزاحمان، و التزاحم هاهنا بين الفعل و الترك، و لكنّ البحث فى تعلق النهى التزهيى 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 زيّاره 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

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 بتحقّق 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:

الأول: 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 بخمريّه 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 عبارته 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 الاضطرار 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، و أنّ مقدّمه الواجب ليست بواجبه، ولا تتحقّق الملازمه بين وجوب المقدّمه، و وجوب ذى المقدّمه، و أنّه 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 الثلاثه المذكوره فهل يكون الخروج عن الدار المغصوبه كالصلاه فيه مأمورا به و منهيا عنه معا أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّّه 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 ذيهها، 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

(١ - ١) مطارح الأنظار: ١٥١.

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 الشىء 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 المنجز 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

جعل صاحب الكفاية قدّس سرّه عنوان البحث بهذا النحو، مع أنّ كلمه «الشىء» مطلق يشمل النهى المتعلّق بمثل الزنا و شرب الخمر أيضا، و الحال 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 الجبهة.

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» (١)؛ 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

لاستفاده الفساده من النهى المتعلق بالعباده بأنه إذا تعلق النهى بالعباده فمعناه مبغوضيه العباده للمولى، و حينئذ يحكم العقل بأنّ الذى يكون مبغوضا للمولى لا يمكن أن يكون مقربا إليه، فعلى هذا كيف يصحّ التعبير بكلمه «يدلّ»، 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 سرّه

اشاره

(1) فى

المقدمه

الاولى بأنّ الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه فى الجهه المبحوث عنها

كما عرفت، فإنّها 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 أنّه ليس بصحيح، فإنّ بعد تغاير المسألتين من حيث الموضوع و المحمول لا تصل النوبه إلى تغايرهما فى الجهه المبحوث عنها، فإنّ 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 بالشىء، و المحمول هو اقتضاء الفساد و عدمه، فلا تتحقّق جهه اشتراك بينهما أصلا حتّى نقول بتغايرهما فى الجهه المبحوث عنها.

المقدمه الثانيه: أنّه لا شكّ فى اصوليه هذه المسأله لانطباق ضابطه علم

الاصول عليها؛ لوقوعها كبرى القياس لاستنتاج حكم فرعى.

فإنّا 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 مركبه 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 مبغوضيتها 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 الصلاه، 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 الصلاه، 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 بالصحّه 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 عباديّته الاقتداء، فيتعلّق النهى التنزيهى فى العباده هاهنا.

الدليل الثاني: ما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سرّه (١) بقوله: إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيه، و معه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاكه 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 الملا-ك يختصّ بالعبادات؛ لأنّ المرجوحية المستكشفه عن النهي-تحريميّا كان أو تنزيهيّا- إنّما تنافي صحّه العباده؛ لأنّها تستدعي المحبوبيّه 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 الملا-ك 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 قدس سرّه، و الدليل على ذلك ما نذكره لا ما ذكره قدس سرّه، و هو: أنه كما لا دخل لاستحقاق العقوبه على المخالفه فى الفساد، كذلك لا دخل للحرمة بما هى فيه، بل حرمة الشىء تكشف عن مبغوضيته للمولى، و أنه مبعد عن ساحته، و لا يمكن أن يكون شىء واحد بعنوان واحد مقرَّبًا و مبعدًا معًا، و معلوم أنَّ 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 المبعديه من أجل الغير، و المقرَّبيه من حيث الذات، فتكون الصلاه مكان الإزالة من حيث الذات محبوبه للمولى، و من حيث إنها مقدّمه لترك الإزالة الحرام مبغوضه له، و لذا أنكرنا الثمره المذكوره، و قلنا بصحّه الصلاه على القول بالاقتضاء أيضا.

و قد مرّ فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و إلى الأصلى و التبعى أنَّ الواجب الغيرى يمكن أن يكون أصليًا و يمكن أن يكون تبعيًّا، بخلاف الواجب النفسى فإنه لا يكون إلا أصليًّا، و حينئذ إن قلنا بدخول النهى الغيرى فى محلّ النزاع يقع البحث فى أنه 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: أن 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 أن 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 بالعباده كيف يتصوّر، مع أنّه لا بدّ في العباده من تعلق الأمر بها و لو كان الأمر استحبابيّا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه في مقام جوابه: إنّ المراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده 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 الصلاه 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 القربه، بخلاف الواجب التوصلّي.

و أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ العباده من حيث اللغه و العرف و العقلاء يكون لها معنى خاصّ، و هو ما يعتبر عنه باللغه الفارسيّه ب(پرستش)، و بهذا المعنى تكون الآيه الشريفه: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ و كَلِمَهُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»**، يعنى لا معبود صالحا للعباده سوى البارى، فنحن نرى اعتبار قصد القربه في مثل الخمس و الزكاه، مع أنّه لا يصدق عليهما العباده 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 المهم لكل 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 الإعادته، 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 خاص في معنى

ص: ٣٥٧

الصَّحَّة و الفساد فى مقابل اللغه و العرف، بل العرف و اللغه 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 اللغه و العرف، بل ثبت خلافه؛ لأنّ النقص و التمام يطلقان على الشىء المركب بحسب الأجزاء غالباً إن كان واحداً و مشتملاً لجميع الأجزاء و الشرائط و الخصوصيات المعبره فيه كالإنسان و الدار و المعجون، فيقال: إنه تامّ، و لا يقال: إنه 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 التضاد، كما أنّ بين التمام و النقص تقابل العدم و الملكه. هذا بحسب اللغه 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 عليها، 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 شكّ 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 لكنّ بعضهم يقول:بأنّ المقصود من موافقه الأمر هو موافقه الأمر الأولى، و البعض الآخر يقول:إنّ المراد منها أعمّ من الأمر الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى،فتختلف الصحه و الفساد بحسب اختلاف الأنظار،فلا واقعته لهما.

و الكلام مع صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مرحلتين:

الأولى:أنّ كون الصلاه بدون السوره صحيحه بنظر و فاسده بنظر آخر لا يكون دليلا على عدم تحقق الواقعيه لهما،بل تتحقّق 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 بإجازه 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 عباره عن صحّه المأمور به بالأمر الظاهرى، و إتيانه بإجازه 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 مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها، إلاّ أنّ منشأ انتزاعهما أمران واقعيّان؛ إذ لا شكّ في أنّ مطابقه 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 للمرّكب 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 الشرعيّه، 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 الشرطيّه و الجزئيّه و عدمه يكون من المجعولات الشرعيّه، و هكذا فى الأمر الظاهرى، فإنّ بعد بيان دليل الاستصحاب من قبل الشارع يستفاد أنّ الطهاره المعتبره فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيّه و الظاهريّه، فالعقل حاكم بأنّ هذه الصلاه حيث كانت واجده للطهاره الظاهريّه فتكون صحيحه. هذا فى باب العبادات.

و أمّا قوله قدس سره فى باب المعاملات بأنّ الحكم الكلى للصحه مجعول الشارع، بنحو التأسيس أو الإمضاء، بخلاف صحه المعامله الشخصيه فإنّه 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 السببيّه و المؤثريّه للبيع، و هو يرتبط بماهيّه البيع و طبيعته، و لذا يتمسك الفقهاء بإطلاق **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** فى مثل المعاطاه

و أمثال ذلك، ولا- شك في أن 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 صوره الشكّ

، و أنّه إذا لم نتوصّل من حيث الدليل إلى دلالة النهي على الفساد أو عدم دلالة عليه و بقينا في حاله الشكّ، فهل يتحقّق هناك أصل يثبت الدلالة عليه أو عدمها أم لا-؟ و لا- بدّ لنا من البحث هاهنا في مقامين: الأوّل في المسأله الاصوليّة بأن يكون الأصل بعنوان الدليل في صوره الشكّ لدلالة النهي على الفساد و عدمها، الثاني: في المسأله الفقهيّه، و الشكّ في أنّ المعامله 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 الدلالة 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 بدّ 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 شرعيًا 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 قرشيّه المرأه و استصحاب عدم دلالة النهي على الفساد، فلما ذا قلت بجريان الأول دون الثاني؟ و الفارق أن عدم قرشيّه المرأه موضوع للحكم الشرعي، بأن المرأه إذا لم تكن قرشيّه فهي تحيض إلى خمسين سنه، هذا كله بالنسبه إلى المقام الأول.

و أما في المقام الثاني فلا بدّ 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 الصّحه و الفساد، و ثانيا على مبنى صاحب الكفايه قدس سره فيها، و اخترنا أنّ الصّحه و الفساد من عوارض الوجود الخارجى، فمثلا: إذا وقع البيع فى الخارج فقد يكون معروضا للصّحه و قد يكون معروضا للفساد، و على هذا إن تحقّق بيع فى وقت النداء و فرضنا أنه منهى عنه و حرام، و شككنا فى أنّ النهي يدلّ على فساده أم لا، و يرجع الشكّ إلى أنّ 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 أنّ محلّ البحث هو الشبهات الحكميه، و أنّ البيع فى وقت النداء صحيح أم لا، و لا تجرى هاهنا أصالة الصّحه، فإنّ مجراها الشبهات الموضوعيه كالشكّ فى رعايه المتعاملين شرائط الصّحه و عدمها.

و اختار المحقّق الخراسانى قدس سره أنّ الصّحه 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 المبنيين 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 الصحّه.

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 الصحّه.

و إن تعلّق النهي النفسى بالعباده فلا بدّ من الحكم بفسادها، فإنّه كاشف عن مبغوضيه المنهى عنه و مبعديته عن ساحه المولى؛ إذ المقربيه و المبعديه 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 صحّه 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 نبحث 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 فساده؛ 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، فلعلّه 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 قدّس سرّه مفضّلا بعنوان المقدّمه لا يرتبط بمحلّ البحث، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه المقدّمات فتصل النوبه إلى أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث فى مقامين:

و البحث فيها قد يكون في مقام الدلاله اللفظيه، وقد يكون في مقام حكم العقل - وإن لم يتعرّض للبحث اللفظي في الكفايه - ولا شك 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 معمولا - مثل: «صلّ مع الطهاره» و «لا - تصلّ في وبر ما لا - يؤكل لحمه»، و بعد التوجّه إلى إرشاديتهما قطعا؟ فإذا تعلّق 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، إلا أن تكون في البين قرينه على الحرمة الذاتيه. هذا من الجبهه اللفظيه للمسأله.

و أمّا من الجبهه العقليه فيكون الموضوع فيها الحرمة المولويه، و أنّ العباده بعد تعلّق النهي المولوي عليها، هل يمكن وقوعها صحيحه أم لا؟ يمكن أن يتوهّم بأنّه لا يمكن تصوّر كون الشيء عباده مع تعلّق الحرمة المولويه به حتّى نقول: إنّ الحرمة المولويه تقتضى الفساد أم لا، فإنّها إن تحقّقت في الخارج بدون قصد القربه فلا تكون محرّمه، و إن تحقّقت 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 النهى لكان أمره أمراً عبادياً، مثل صوم العيدين.

هذا ما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه، و معلوم أنّ طرف الملازمه هنا هو النهى المتعلق بالعباده، لا الشىء الذى يتصور له حالتى الصّحّه و الفساد، و بالنتيجه:

إذا تعلق النهى بالعباده الذاتيه-مثل أن يقول للحائض: «لا- تصلّى أيام أقرائك» أو «لا تسجدى لله»-فهل تكون حرمتها ملازمه لفسادها أم لا؟

و جوابه: أنّ النهى التحريمى كاشف عن مبغوضيه المنهى عنه، و أنّه يوجب المبعديه عن ساحه المولى، و تتحقّق فيه مفسده لازمه الاجتناب، فكيف يمكن أن تقع العباده صحيحه مع أنّ معناها حصول القرب من المولى، فلا شكّ فى تحقّق الملازمه بين حرمة العباده و فسادها بنظر العقل.

و قد مرّ فى ابتداء البحث أنّ النهى المأخوذ فى عنوان المسأله أعمّ من النهى التنزيهى و التحريمى، و ذكرنا أنّ مثال تعلق النهى التنزيهى بذات العباده عبارته عن اقتداء المسافر بالحاضر، فعلى هذا إذا تعلق النهى الكراهتى بالعباده كما فى المثال، فهل تتحقّق الملازمه بين الكراهه و الفساد عقلاً أم لا؟ و لا ريب فى مرجوحيه هذه العباده و أنّ عدم إتيانها أولى من إتيانها، فيتحقّق لها عنوان المبغوضيه فى 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 فى المسأله مشكله، و حلّها بالتفكيك بين الحكم الوضعى و التكليفى؛ بأنّ كراهه العباده من حيث الحكم الوضعى ملازمه لفسادها و بطلانها، و معنى الإذن فى الارتكاب الذى يستفاد من الكراهه أنّه لا يترتب على ارتكابها استحقاق العقوبه.

إشاره

و البحث فيها قد يكون من حيث الدلاله اللفظيّه و الظهور العرفي للنواهي المتعلقه بها، و قد يكون من حيث تحقّق الملازمه و عدمها عقلا- بين الحرمة المولويّه و فساد المعامله، و موضوع البحث في الأوّل هو تعلق النهي بالمعامله من غير قرينه تدلّ على إرشاديتّه أو مولويّته، 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 النبيّ صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»، بخلاف العبادات فإنّ مثل الصلاه بهذا النحو كمّا و كيفا تكون من المخترعات الشرعيّه، سواء قلنا بالحقيقه الشرعيّه أم لا.

الأمر الثاني: أنّه يتحقّق في المعاملات ثلاثه خصوصيّات طوليّه: أحدها: ما يصدر من المتعاملين بالمباشره من الإيجاب و القبول و التعاطي، و ثانيهما: ما يتفرّع عليه من التملك و التمليك، 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 مولويّه، و لا يكون الظهور اللفظي

مساعدًا على حرمة البيع، ولا يبعد ادعاء أنّ المتفاهم عند العرف إرشاديّ النهى إلى عدم ترتّب الآثار و الأحكام المقصوده منه.

و موضوع البحث فى الجهه الثانيه هو تعلق النهى المولى 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 المولى تعلق بأى مرحله من المراحل المذكوره، و لا بدّ من البحث فى كلّ منها مستقلًا، 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 محرّمًا 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 كثيرا ما يكون محرّمًا و قليلا ما يتحقّق على وجه الحلال، مثل: تحقّقه من النائم أو الطفل أو المضطّر إليه، فيكون قول: «بعتك دارى» حراما بما أنّه كلام صادر من المكلف فى أثناء الصلاه مع كونه سببا للتملك و التملك، فلا تتحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصوره عقلا.

و إن تعلق النهى بالمسبب، 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 أيضا بنظر العقل؛ إذ البيع لا يكون فاقدا للخصوصيات و الشرائط المعتره فيه حتّى نحكم ببطلانه، فتكون المعامله

محرمه و مبعوضه للمولى، و مع ذلك لا مانع من صحتها بلحاظ واجديتها لجميع الشرائط المعتبره فيها.

و لكن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) قائل بالتفصيل فى هذه المسأله على ما فى تقريراته، و هو أنه يحتمل أن تكون المعاملات أسبابا شرعيه بأن الشارع جعل البيع سببا للتملك و التملك، كما أن العبادات تكون من مخترعاته، و يحتمل أن تكون سببها المعاملات من المسائل الواقعيه العقلية، إلا أن 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، فإن حرمه البيع و صحته معا من جهة الشارع لا تكون قابله للاجتماع، و على الاحتمال الثانى يكون البيع صحيحا، فإن جعل السبب لا يكون بيد الشارع، و ما بيده عباره عن جعل الحرمة و المبعوضيه، فلا تتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد على هذا الاحتمال.

و لكن التحقيق: أن 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؛ لتحقق المفاسد الاجتماعيه فيه، و على هذا يكون حل صحه بيع العبد المسلم إلى الكافر-مثلا- مع مبعوضيته بأن الشارع لم يمض كل واحد واحد من المعاملات، بل أمضاها بنحو مطلق، مثل قوله: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**، ثم بين بعض المقيدات، مثل: **نهى النبى صلى 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 مبغوض 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 مقدوريته، و المقدوريّه دليل على صحّه المعامله، فالنهى هنا دليل على الصحّه.

و إن تعلّق النهى بالتسبب- أى الإيصال بالمسبّب- 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 مقدوريته للمكلّف، و لا معنى لمقدوريّه هذا العمل سوى صحّه الظهار و حصول بينونه به، مع مبغوضيته 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 ملكك 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 استفاد 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.

فبحكم بتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد عقلا، و لكن الاستظهار لا يكون مسأله برهائيه؛ إذ يمكن أن ينكره بعض.

و لكن بعد إثبات عدم تحقق الملازمه العقليه بين حرمة المعامله و فسادها يمكن أن يقال بتحقق ملازمه شرعيه بينهما من جهه دلاله غير واحد من الأخبار عليها:

منها: ما رواه في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما»، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد و لا يحل إجازته السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز». (١)

و استفاد الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) الملازمه الشرعيه بين الحرمة و الفساد من الروايه بعد ملاحظه أن عصيان السيد مستلزم لعصيان الله تعالى، و لا يمكن التفكيك بينهما، فإنّ وجوب إطاعه السيد على العبد يكون من الشارع و بأمره.

و استدلاله قدس سره بها يبتنى على مقدمات:

الاولى: أن المنهى عنه في باب المعاملات قد يكون إيجاد السبب، و الألفاظ الصادره عن المتعاملين بالمباشره، و قد يكون تأثير السبب في المسبب.

الثانيه: أن العبد و ما في يده ملك للمولى، و كما أن تصرف الغير فيه بدون إذن مالكة حرام، كذلك تصرف العبد في نفسه بدون إذنه حرام، و كما أن إجراء

ص: ٣٨٠

١ - ١) الكافي ٤٧٨: ٥، الحديث ٣، الفقيه ٣٥٠: ٣، 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.

الثالثه: أنه لا شك في تحقق معصيه الله تعالى بعد تحقق معصيه المولى، إلا أن معصيه الله تعالى قد تتحقق بواسطه معصيه 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 (1): 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 زواره 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 زواره 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 السّلام 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 السّلام: فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «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 السّلام 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 الاستفادة 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 العدّه 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 النهى 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 النهى في المعامله لم يتعرّض لتعلق النهى بالتسبّب و تعرّض لبقية الأقسام، و قد عرفت مخالفتنا لهما فيما إذا تعلق النهى بالسبب، مثل حرّمه التكلّم ب«بعت» و«اشترت» في حال الصلاه، و أنّ النهى عنه لا يدلّ على الصّحّه و لا على الفساد، و هكذا فيما إذا تعلق النهى بأثر المعامله، مثل حرّمه ثمن العذره، فإنّ النهى 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: أى تعلق النهى بالتسبّب، و تعلقه بالمسبّب، فلا بدّ لنا من البحث مع المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه فيما إذا تعلق النهى بالمسبّب.

و حاصل كلامه قدّس سرّه (1): أنّ النهى عن المعامله يكشف عن صحّتها بشرط تحقّق أمرين: أحدهما: وجود المنهى 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 يدل 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، فإن 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 بد من دلالة على الصحه بلحاظ وضع لفظها للصلاه الصحيحه، بخلاف القول بالأعم فإن تعلق النهي بالصلاه بعد كون المنهى عنه أعم من الصحيح و الفاسد لا يدل على صحته لكونه مقدوراً لنا.

و لكن التحقيق: أن الصحيحى إيماء أن يقول بوضع لفظ الصلاه للصحيح المطلق المشتمل على قصد القربه بمعنى داعى الأمر الملازم لوجود الأمر، فلا يعقل أن تكون الصلاه المأمور بها منهياً عنها أيضاً، و إما أن يقول بوضعه للصحيح الجامع للأجزاء و الشرائط بدون قصد القربه، و أنه لا دخل له في المسمى، فعلى هذا لا دلالة لتعلق النهي بها على الصحه، فلا يصح كلامهما في العبادات أصلاً. هذا تمام الكلام في باب النواهي.

المقصد الثالث: في المفاهيم

اشاره

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 عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيته المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيه.

و قال فى ذيل كلامه: فصَحَّ أن يقال: إنَّ المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور، كما فسّر به.

و الحال أن الاثنين باطلاق؛ إذ الحكم مفرد و ليس بجمله، و المفهوم كالمنطوق قضيه مشتمله على الحكم الإنشائي أو الإخباري، فلا يصحّ القول بأن المفهوم حكم، كما أنه لا يصحّ القول بأن صلاه الجمعه واجبه حكم، بل هى قضيه مشتمله على الحكم.

ثم إن صاحب الكفايه قدس سره ذكر أمرين قبل الورود فى البحث، و لا بد من

اشاره

ملاحظتهما:

الأول: أن المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله

و إن كان بصفات المدلول أشبه، و توصيف الدلاله أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

توضيح ذلك: أنه وقع الاختلاف بين القدماء و المتأخرين من القائلين بثبوت المفهوم فى طريق إثباته، أما 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 أن للمجىء مدخليته فى وجوب الإكرام، بحيث إن لم يتحقق المجىء لم يتحقق وجوب الإكرام.

و أما 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 العليّة المنحصره أم لا؟ وليس النزاع بينهم فى الحجيّة و عدم حجّيّه المدلول الالتزامى.

و أما على مبنى المتقدّمين فيرجع إلى حدّ مدخلية الشرط فى الجزاء بعد اتّفاق المثبتين و المنكرين فى أصل المدخلية، و لكنّ المثبتين يدّعون المدخلية الكامله بنحو العليّة المنحصره، و المنكرون يدّعون أنّه من الممكن أن ينوب مقام الشرط شرط آخر و قام مقامه.

فحاصل النزاع: أنّه هل تكون المدخلية إلى مرتبه العليّة المنحصره حتّى تكون القضيّه الشرطيّه مفهوما، أم لا- يكون إلى هذه المرتبه حتّى لا يكون لها مفهوما، فيكون النزاع على هذا المبنى أيضا صغرويا.

إذا فرغنا من المقدمات فلنشرع فى أصل البحث و نقول: إنّ النزاع يجرى فى القضيّه الشرطيّه، سواء كان جزاؤها حكما شرعيّا أو إنشائيّا، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و سواء كان حكما شرعيّا تكليفيّا أو وضعيّا، مثل: «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء»، أو كان بصوره جملة خبريّه، مثل: «إن جئتني جئتك»، و اختلف العلماء فى أنّه هل يتحقّق للقضيّه الشرطيّه مفهوم أم لا-؟ و بعبارة اخرى: هل يتحقّق بتبع القضيّه المنطوقيه قضيّه مفهوميّه اخرى أم لا؟

و استفاد القائلون بثبوت المفهوم لها من طريقتين: أحدهما طريق المتقدّمين منهم، و الآخر طريق المتأخّرين منهم، و الطريق الأوّل إن كان سالما من المناقشه يجرى فى جميع القضايا لا يختصّ بالقضيّه الشرطيّه فقط، بخلاف الطريق الثانى.

أمّا طريق المتقدّمين فهو: أنّ المولى العاقل المختار إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فهو عمل صادر من المولى المرید، و لا محاله تتحقّق فيه مبادئ

الإرادته من التصوّر والتصديق بفأئده، ولازم ذلك صدوره عن توجهه و التفات للإيصال إلى غرضه، والغرض هنا بعد ملاحظته 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 أننا 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، فإنه 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 صحه 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 بهيئه «افعل»، أو بالجملة الاسميه، مثل: «إن جاءك زيد فالواجب هو إكرامه»، أو بالجملة الفعلية، مثل: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه»، و بعد إثبات أنّ المفهوم عباره عن انتفاء سنخ هذا الحكم المجعول من قبل المولى يكون الدليل أجنيًا 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 أما طريق المتأخرين لإثبات المفهوم فى القضية الشرطيه فيتحقّق فيه عنوان، حيث ذكروا لإثباته طرق مختلفه، و هو أنّ الارتباط بين الشرط و الجزاء فى القضية 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 أنه 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 الطوليه لا من قبيل الارتباط بين الأربعة و الزوجيه.

الخصوصية الرابعة: أن يكون الترتّب و الطوليه من العلّه، أى كان التقدّم و السبقه للعلّه و ترتّب المعلول عليها.

الخصوصية الخامسة: أن تتّصف العلّه بالتماميه قبل اتّصافها بالانحصار، فلا بدّ أن تكون العلّه تامّه و مستقلّه حتّى تتّصف بالمنحصره.

الخصوصية السادسة: أن لا تكون العلّه متعدّده.

إذا عرفت هذا فارجع 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 جملته: «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 حقيقي 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 بالعله المنحصره.

و جوابه: أن الانصراف ينشأ من كثره الاستعمال، و لا دخل للشرافه و الكمال و القوه فيه؛ إذ معناه انس الذهن الذي 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 سره (1) إلى ذلك أنه ليس اللزوم بين العله و المعلول إذا كانت منحصره أكمل ممّا إذا لم تكن العله بمنحصره، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي 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 مقدّمات 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

الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط

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 الأخرى، 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، ونعبر عنه بالعه المنحصره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بمنع الصغرى، وقال: إنّه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاق الشرط كذلك، إلاّ أنّه من المعلوم ندره تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

ولكنّ الحقّ في الجواب منع الكبرى؛ فإنّ هذا الطريق يرجع في الحقيقه إلى طريق المتقدّمين.

و الجواب عنه: أنّ بهذا الإطلاق يصحّ إثبات العله المنحصره، إلاّ 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

ص: ٣٩٨

الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط

بنحو آخر، بأن المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و كان أمر المجيء مردداً بين كونه علّه منحصره لوجوب الإكرام أو غير منحصره يكون مقتضى الإطلاق و تماميه مقدمات الحكمه أنه علّه منحصره؛ إذ العلّه الغير المنحصره تحتاج إلى مثنونه زائده و بيان زائد، مثل: «إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه»، و عدم بيان زائد من قبل المولى يهديننا إلى حمل الشرط على العلّه المنحصره.

كما أن إطلاق صيغه الأمر إذا كان الوجوب مردداً بين التعيينى و التخييرى يقتضى كونه تعييناً، فإن الوجوب التخييرى محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كأن يقول فى مقام بيان كفاره الإفطار فى شهر رمضان: «صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً»، و عليه يكون مقتضى الإطلاق فيما نحن فيه كون العلّه منحصره.

و جوابه: -بعد إنكار الكلام فى المقيس عليه- أمر يتن؛ إذ الوجوب التعيينى قسم من مطلق الوجوب، كما أن الوجوب التخييرى عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، كذلك الوجوب التعيينى عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، فلا يعقل أن يكون المقسم عين القسم.

و لكنّ المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) بلحاظ قبول المسأله فى المقيس عليه كان فى صدد بيان الفرق بين ما نحن فيه و المقيس عليه، و قال: إنّ التعيين ليس فى الشرط نحوها يغاير نحوه فيما إذا كان متعدداً- أى لا- فرق بين العلّه المنحصره و غير المنحصره من حيث الماهيه- كما كان فى الوجوب كذلك، و كان الوجوب

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، ودخله 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 القوه 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 عبارة 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 عبارة عن الجزاء، يعنى وجوب إكرام زيد، فيجرى الإطلاق فيه؛ بأنّ تعليق المولى الحكم بقيد

واحد و هو المجيء-بعد كونه فى مقام البيان و تماميه سائر مقدمات الحكمه- يكون معناه: أن عند تحقق المجيء 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 لكنّ التحقيق أنّ هذا الطريق أيضا ليس بصحيح، فإنّا نقول:

أولا: أنّ بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه

؛ لأنّ قابليته جعل السببيه و الشرطيّه 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 الشرطيّه، و هكذا لا مانع من كون مجرى الإطلاق غير المجعول الشرعى، كما فى مثل: اعتق الرقبه؛ إذ يتحقق فيه الحكم باسم الوجوب، و متعلّق الحكم و هو فعل المكلف باسم العتق، و مضاف إليه المتعلّق و ما يعبر عنه بالموضوع باسم الرقبه، و محطّ الإطلاق فيه عبارته عن الرقبه بعد ارتباطها بواسطه المتعلّق إلى الحكم الشرعى، و هكذا فى القضيه الشرطيّه يكون مجوّز جريان الإطلاق فى المجيء ارتباطه بالحكم بعنوان القيديه، مع أنّه أمر تكوينى خارجى.

و ثانيا: أنّه لو فرضنا تماميه هذين المبنيين فلا يصحّ ما يستفاد منهما

؛ لأنّ معنى الإطلاق فى مثل: «اعتق رقبه» بعد تماميه مقدمات الحكمه أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم طبيعه الرقبه، فهى كما تصدق على الرقبه المؤمنه تصدق على الرقبه الكافره، لا أنّها مرآه للأفراد، فإنّها وضعت للطبيعه و الماهيه، و لا يعقل لحاظ الخصوصيات فى مرآه الماهيه كما يكون فى العموم كذلك، فإنّ

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 ترتب الحكم و الجزاء عليه في الترتب 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 وصيته أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه 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 بأنّ المنشأ فى القضيّه 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 القضيّه المنطوقيه 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 أنّه لا فرق بين الأسماء و الحروف من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى العموميّه، 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 قضيّه: «إن جاءك زيد يجب إكرامه»، فالحكم المفعول فى القضيّه 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 القضيّه إن كانت بصوره الجمله 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 أجب 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

انتفاء الشرط.

هذا، و نضيف إليه تنبيهات بصوره إشكالات و دفعها فنقول:
التنبيه الأول: إن قلت: إن قاعده العليه تقتضى تحقق الإكرام قهرا من غير

إرادته بعد تحقق المجيء

مع أنه لا يكون كذلك، و هذا دليل على عدم كون الإكرام معلولا لها فى القضية.

و جوابه: أن نظر القائل بالمفهوم هنا إلى جانب النفي، يعنى انتفاء السنخ عند انتفاء الشرط، و أن السنخيه و الارتباط تتحقق بين المجيء و الإكرام فقط، و لا يتوجه إلى جانب الإثبات و تحقق الملازمه بين العله و المعلول.

إن قلت: إن كلام الإمام قدس سره هنا يرجع إلى كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى الواجب المشروط بإرجاع القيود إلى الماده و المتعلق، و لازم ذلك فعلية الوجوب و استقباليه الواجب، فأنكر الواجب المشروط الذى يقول به المشهور، و كلام الإمام قدس سره يرجع إلى أن الواجب هو الإكرام المقتيد بمجىء زيد، فهذا عدول عن مبناه فى الواجب المشروط.

و جوابه: أن كلامه قدس سره و إن كان مشابها لكلام الشيخ قدس سره فى الواجب المشروط، و لكنّه يقول: إن تكليف العبد عبارته عن وجوب الإكرام بعد مجىء زيد، و لا يكون الوجوب فعليًا قبل تحقق المجيء، و لا يكون هذا عدولا عن مبناه.

التنبيه الثانى: فى تعدد الشرط و وحده الجزاء:

قال المحقق الخراسانى قدس سره (1): أنه إذا تعدد الشرط، مثل: «إذا خفى الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر». أما 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 خفي 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 عبارته عن الوضع و التبادر، و إمّا عبارته عن الانصراف، و إمّا عبارته 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 التساقت مقتضى القاعده الأوليه فى التعارض بين الأمارتين، فإنّ أصاله الحقيقه أماره و إن عتبر عنها بالأصل، فليس لهاتين القضيتين بعد التساقت 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 الأولى في تعارض الأمارتين هو التساقط؛ إذ أصاله الإطلاق أماره عقليه.

و يحتمل أن يجرى في 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 الإطالقيين في 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 الإطالقيين 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 العليه المنحصره من طريق الوضع، فبعد تعارض و تساقط أصاله الحقيقه فيهما يكون مفاد أحد الدليلين أن خفاء الأذان علّه تامّه لوجوب القصر، و مفاد الآخر أن خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، و هو لا ينافي تحقّق علّه تامّه ثالثه له.

و هكذا إن استفدناها من طريق الانصراف فبعد التعارض و تساقط الانصرافين يثبت بالدليلين عليه تامّه لهما، و لا ينافي تحقّق علّه تامّه ثالثه.

و إن استفدناها من طريق الإطلاق، فبعد التوجّه 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 العلّه أو علّه تامّه بوحده.

التنبیه 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 سره (1) التداخل، و عن الحلّى (2) التفصيل بين اتحاد جنس الأسباب و تعدده.

و التحقيق يقتضى بيان امور بعنوان المقدّمه لتفحيح محلّ النزاع: الأول: أنّه 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 عيّنه الشرط المنحصره، و فيما نحن فيه فى الجزء من حيث التكرار و عدمه، و لكن هذا النزاع لا- يجرى على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الأربعه المتقدّمه فى التنبيه السابق،- أى كون مجموع الشرطين مؤثراً فى تحقّق الجزء- 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 الجزء 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: أنّه يتحقّق فى باب التداخل عنوانان

و، و يعتبر عن أحدهما

ص: ٤١١

١- ١) مشارق الشموس: 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 (١) كفايه الاصول ١:٣٢٠.

١-٢ (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 مستقلاّن، هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و يمكن جوابه بأنّ طريق بيان التعدّد لا ينحصر بما ذكرته، و يصحّ تقييد الطبيعه فى صوره 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 له 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

الاحتمال الرابع قهرا.

الأول: أنه إذا تحقّق البول و النوم معا

-سواء تحقّقا متعاقبين أو متقارنين - فلا يكونا مؤثرين في وجوب الوضوء، بل يسقطان عن السبب رأسا، 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 أيضا 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 الاخرى أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، و لا يتحقّق شيء يدلّ على سببّه أمر ثالث باسم واحد غير معيّن.

الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركّب من البول و النوم مؤثرا 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 مؤثرا في مسبّب خاصّ

، و كلّ منهما كان سببا مستقلاّ لوجوب وضوء مستقلّ، و هذا معنى عدم التداخل.

و كان للشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) كلام مفصّل حول هذا الاستدلال،

ص: ٤١٤

وقال فى تقريرات بحثه: إن هذا الاستدلال مبتن على ثلاثه مقدمات، فإن كان إحداهما قابلاً للمناقشه فلا محلّ لمسأله عدم التداخل، و اجتماعها يهديننا إلى مسأله عدم التداخل، و كان لها إجمال و تفصيل، أمّا إجمال المقدمه الاولى فإنّ النوم الذى يتحقّق عقيب البول لا يكون وجوده كالعدم، بل كان له أيضاً أثر.

و أمّا إجمال المقدمه الثانيه فإنّ الأثر الذى يكون النوم مؤثراً فيه غير الأثر الذى يكون البول مؤثراً فيه، لا أنّ السبب الأوّل مؤثر فى حدوث وجوب الوضوء، و كلا السببين مؤثران فى بقائه.

و أمّا إجمال المقدمه الثالثه فهى أن يكون متعلّق الوجوب فى مقام الامتثال أيضاً متعدّداً، و لا يكفى تعدّد المسبّب و الوجوب، بل لا بدّ من تعدّد الواجب حين العمل و الامتثال.

ثمّ تناول الشيخ الأعظم قدّس سرّه البحث فى المقدمه الاولى مفضّلاً، و جعل تلامذته كلّ طرف منها بعنوان دليل مستقلّ، و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه بالنسبه إلى هذه المقدمه بيان، و الأولى منه ما ذكره المحقّق الهمدانى قدّس سرّه فى كتاب مصباح الفقيه (١)، و هو أنّه: إذا تعلّق الحكم الوجوبى من المولى بطبيعه بدون أى نوع من التقييد و التعليق - مثل «جئنى بالماء» - و لكن قبل امتثال المكلف فى الخارج صدر عنه عين هذا الحكم ثانياً، فلا - إشكال فى تأكيديه الحكم الثانى و كفايه الامتثال مرّه واحده، كما يستفاده العقل و العقلاء بعد ملاحظه إطلاق المتعلّق فى كلا الحكمين، و أنّ طبيعه واحده لا يمكن أن تكون متعلّق الحكمين المتماثلين؛ لاستحاله اجتماع المثليين.

و أمّا إن صدر عنه الحكمان بصوره قضيه شرطيه، مثل: «إذا بلى 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 مقديما 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 مطلقا مع كون البول سببا مستقلا 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 مقديما 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 إطلاقي الشرط على ظهور إطلاقي 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 الأخرى فيرد الإشكال؛ لعدم إمكان اجتماع الإطلاقين في الشرط مع الإطلاقين 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 الإطلاقين في الشرط على الإطلاقين

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 عبارته 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 لفظي، و هو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه، و الآخر مدلول عقلي و يتحقق فيه قيد، و هو أن المطلوب الواحد إذا امتثل مره لا يمكن امتثاله ثانيه؛ لعدم قابليه صرف الوجود للتعدد و التكرر. 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 الجزءاء 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 (١) 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 الاولى، 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 كالإفطار 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 «جئني بالماء» الصادر عن المولى أولا- 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 الدائميّ 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:

أولا: 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 ضيفه 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، فخروج 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 عبارته 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 بعبارته 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 متعلّقة الأحكام؛ إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولا محاله يكون متعلّقة الأحكام وجود الطبيعة، والخصوصيات الفردية خارجة عن دائره المتعلّقة 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 المتعلّقة.

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 متعلّقة الوجوب الماهيتين المتغايرتين. و إن عبّر عنهما بالفرد، و لكن تعلّق الأحكام به واضح البطلان.

و جوابه: أنّ تغاير متعلّقة 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- إلا أن يقول الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بالفرق بين المسألتين بأنّ الرواية في باب الأغسال تدلّ على كفايه غسل واحد بيّه 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 البراءة اليقينيّه.

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:

الأول: 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 الرتبه لا محاله يكون لغرض، و هو مدخلية في الحكم بحيث ينتفى 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 المتيقّن 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 النسبه بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، و مادّه الاجتماع عبارته عما يدلّ عليه المنطوق، مثل: «فى الغنم السائمه زكاه»، و معلوم أنّ مادّه الافتراق من جهه الموصوف، أى الغنم غير السائمه داخل فى محلّ النزاع فى باب المفهوم قطعاً.

و أمّا مادّه 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 بالجمال الإنشائيه، بل يجرى هذا المعنى عنده فى الجمال الخبريه أيضا، ففى القضيه الوصفيه أيضا يقول بتحقيق المفهوم فى الجمال الإنشائيه و الخبريه معا؛ 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 حالا من المفهوم فى القضيه الشرطيه، و إذا كانت أدلّه القائلين بالمفهوم هنا قابله للمناقشه فتكون هاهنا أيضا كذلك. هذا تمام الكلام فى القضيه الوصفيه.

مفهوم الغايه

و من القضايا التى وقع الاختلاف فيها من حيث المفهوم هى القضيه المغيابه، فيقع البحث فى أنّ القضيه الغايه هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الغايه أم لا-؟ و أمّا مسأله دخول الغايه فى المغيابه 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 لكلّي الطلب المتعلّق بالجلوس، و لازم ذلك ارتفاع حقيقه الطلب و طبيعته عن الجلوس عند وجودها. نعم، لو قلنا: إنّ مفاد الهيئه هو الطلب الجزئي الخارجى فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي، و لا ينافى وجود جزئي 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 تحقق المفهوم له؛ إذ لو كان مفهومه: «لا- يجب الجلوس بعد الزوال» لا- محاله يكون معارضا للكلام الثاني، فلا بد 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 قضيّه واحده، و أنّ حكم المولى هو إيجاب الجلوس من الصبح إلى الغروب، إذا فلا بد 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 قيّدا للموضوع فى المثال عند العرف، و على هذا لا- يدلّ على المفهوم، كما اعترف بذلك، فيكون الدليل على عدم التعارض بين الحكمين كون الغايه قيّدا للموضوع عرفا، فلا يمكن سدّ طريق مفهوم الغايه بهذا البيان فى صورته كون الغايه قيّدا 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 مكانيه، مثل: «سرت من البصره إلى الكوفه»، أو ذات أجزاء أخر، مثل: «أكلت السمكه حتّى رأسها»، فغايه الفيلسفى- 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 دلالة الاستثناء على انحصار المجيء بزيد وعدمه في المثال الأول وانحصار عدم المجيء ب بكر وعدمه في المثال الثاني، وحكى عن أبي حنيفة إنكار هذه الدلالة، واستشهد بروايه: «لا صلاة إلا بطهور»، بأنّ الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان دالاً على أنّ الواجده للطهور هي الصلاة مطلقاً، وإن كانت فاقده لما عداه من الأجزاء والشرائط، 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 والشرائط إلاّ الطهور، فإنّه إمّا ليس بصلاة أصلاً بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، وإمّا ليس بصلاة تامّة بناء على وضعها للأعمّ، فالمراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها وشرائطها المعبره فيها صلاة إلاّ إذا كانت واجده للطهاره، مع أنّ إثبات عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص بسبب القرينه لا يقدر في وضع أداه الاستثناء للدلالة عليه، فالاستعمال مع القرينه كما في المثال لا يدلّ على مدّعاها أصلاً.

وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّّه لا موقع للاستدلال على المدّعى بقبول رسول الله صلّى الله عليه وآله 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 إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا- وجوده، و أمّا على الثاني فلائها و إن دلت على وجوده تعالى، إلا 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 لَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَيَّحَرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ 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 إلا الله تفلحوا» يكون معناه:

ص: ٤٣٧

١-١) العنكبوت: ٦١.

٢-٢) الزمر: ٣.

أنّ فلا حكم في التوحيد في العباده، و يكون معنى كلمه «إله» من حيث اللغه:

المعبود الصالح للعبوديّه، فمعنى كلمه التوحيد أنّه لا معبود موجود إلاّ الله.

و توهم صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه يرتبط بمقام التوحيد في 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 و الخاصّ

اشاره

في العامّ و الخاصّ

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

و لا- يترتب على فهمه بكنهه ثمره فقهيته؛ إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعى نظير ترتبه على الموضوعات الاستنباطية.

و أورد عليه المرحوم المشكيني قدس سره (1) بأن ظاهر العلماء من التعاريف التعريف الحقيقي لا سيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد و العكس، و لو 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، و هو 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، و لكن تحقق قرينه أقوى على خلافه يوجب رفع اليد عنه، و هي القطع بأن هذا الشيء فرد للعام و لا يشمل التعريف، فلا يبقى مجال للظهور المذكور.

أو أن هذا الشيء كالمفرد المعرف بلام الجنس ليس بفرد له، و لكن 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 الأ-ثر: الأ-ثر الفقهي، و أن عنوان العام لا- يكون موضوعا للأمر و النهي في الشريعة، و هذا 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 الأخرى، 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 صلّى 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 لفظيه وضعيه.

و الشاهد على ذلك: أنّ الظاهر من كلمه الحكم فى عباره صاحب الكفايه قدس سرّه الحكم الإنشائى 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 أُكْحِكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرْنِي ثَمَانِي حَجْرٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمَنْ عِنْدَكَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَيَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ* قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أَيُّمَا الْأَجْلَيْنِ 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، إلا أنّه لا مانع من استعمال بعضها فى مورد بعضها الآخر بصورة المجاز و الاستعاره أو المشترك اللفظى.

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 معانها بعد إثبات الإطلاق كفايه إحضار رجل واحد و عتق رقبه واحده، فليس بصحيح؛ إذ قلنا مكررا: إنّ الإطلاق لا يرتبط بالدلالة اللفظيه، 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 مما لا شك فيه، ولكنه لا يرتبط بالإطلاق، بل يرتبط بقاعده عقليه اخرى، وهي أن الطبيعه توجد بوجود فرد ما، و غرض المولى تعلق بإيجاد الطبيعه، و يحصل الامتثال بإتيان فرد منها، و لا ينافي الاستناد بجانب إثبات القاعده المذكوره إنكارها في جانب النفي، فيتحقق في مثل: «أعتق رقبه» حكمان عقليان: أحدهما: يحكم بأن تمام الموضوع عتق رقبه، و الآخر يحكم بأن الطبيعه إذا وقعت مأمورا بها تحصل موافقه الأمر بإتيان فرد منها.

و الحاصل: أن اتصاف الإطلاق بالبدلي ليس بتام.

إن قلت: إذا قال المولى: «جئني برجل أي رجل شئت» لا شك في صحه هذا التعبير، و يكون ل «أي رجل شئت» في المثال عنوان التأكيد؛ إذ يستفاد بدون إضافته أيضا كفايه الإتيان بأي رجل، و لازم ذلك أن يكون له عنوان التأكيد. هذا أولا.

و ثانيا: أن دلالة كلمه «أي» على العموم البدلي و ظهورها فيه ممّا لا شبهه فيه، و في المثال وقع بعنوان التأكيد للإطلاق، و نتيجه صحه هذين الأمرين و انضمامهما ارتباط البدليه بالإطلاق، و إلا - يلزم إنكار أحدهما، فهذا المثال يهدينا إلى تحقق الإطلاق البدلي.

قلت: إنه وقع الخلط هنا بين عنوان التأكيد و عنوان عدم الاحتياج إلى ذكر جملة «أي رجل شئت»؛ لأن 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 في مثل: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**، فإن لفظ البيع وضع لطبيعه مبادله مال بمال مثلا، و لا يتحقق في مفاده نظاره و التعرض للمصاديق.

و يمكن أن يقال: إن وجود الطبيعي عين وجود أفراده.

قلنا: هذا ممّا لا شبهه فيه، إلاّ أنّ مدلول كلمه «البيع» من حيث الوضع لا يرتبط بالأفراد و الخصوصيات الفرديه، كما أنّ مفاد لفظ «الإنسان» يكون كذلك، فكما أنّ البدليه 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 في 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 في بعض الموارد، و تحقّق الحكم في جميع مصاديق الطبيعه في البعض الآخر منها، و هذا الاختلاف مستند إلى الأحكام المتعلقة بالمطلق، فإنّ نفس تعلق الحكم التكليفي به بضميمه القاعده العقليه المذكوره يهديننا إلى كفايه فرد واحد من طبيعه الصلاه-مثلا- في مقام الامتثال، و قد تتحقّق قرينه تقتضى تحقّق فرد

واحد منها، كقولنا فى مقام الإخبار: «جاءنى الرجل»، فإننا نعلم خارجا بعدم إمكان مجيء 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 تعلق أنواع الحكم بالطبيعه المطلقه.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ ألفاظ العموم وضعت للدلاله على العموم فى رتبه متقدّمه على تعلق الحكم، و لكن استشكل بأنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التمسّك بمقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّه عليه كلفظه «الكلّ» و أمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقا فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، و إن اخذ مقيدا فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، و المفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعا للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعا للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، فلا يدلّ قولنا:

«أكرم كلّ عالم» على إكرام تمام أفراد العالم إلّا 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 دالّا على تمام أفراد ذلك المقيد، 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 إلّا نفى الطبيعه المهمله، و هى تجامع المقيد، كما أنّها تجامع المطلقه، و المحرز لكون الطبيعه المدخوله للنفى هى المطلقه لا المقيد، هو مقدّمات الحكمه لا غيرها،

كما أنّ المحرز لكون الطبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلاّ 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 المقيده بالعداله و الطبيعه المهمله؛ إذ الغرض من جريان الإطلاق نفي

ص: ٤٥٠

مدخلية قيد العدالة و عدم إمكانها موضوعا للإطلاق في الاولي، 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 الطَّبيعه و نفيها بدون أى نظاره إلى الأفراد و الكثره، فيدلُّ «لا- رجل في الدار» على نفي وجود الطَّبيعه فيها، و القاعده تحكِّم بأنَّه إذا كانت الطَّبيعه منتفيه فانتفاؤها متوقِّف على انتفاء جميع الأفراد، فلا- بدُّ لنا من جريان مقدِّمات الحكمه لإحراز إطلاق الطَّبيعه في مورد الشكِّ، بخلاف «أكرم كلَّ عالم» فإنَّ لفظ الكلِّ هنا يدلُّ من ابتداء الأمر على الأفراد و الكثره، و لا يكون من الطَّبيعه 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 الكفايه قدَّس 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 الاولى بالطَّبيعه و في الثانيه بالأفراد.

على أنَّ لازم ذلك انتفاء أكثر الإطلاقات، فإنَّها كثيراً ما عبَّارة 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 الموافقه 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 تأكيديه 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 المجازية 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 تظللني و من عجب شمس تظللني 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؟! او يصح التعجب فيما كانت محبوبته فردا من الشمس ادعاء، و هكذا في مثل قوله: أسد على و في الحروب نعامة...، و مقصوده هنا من الأسد: الأسد الحقيقي، و من النعامة: النعامة الحقيقيه، و نحو ذلك من الأمثله.

و كلامه قدس سره يعم مطلق المجاز، مرسلا كان أم استعاره، و صرح أن بملاحظه مجموع كلام السكاكي في المفتاح يظهر أنه يعم مذهبه أيضا في مطلق المجاز، و إنما خص الاستعاره بالمثال لأنها من أشهر أقسامه، و من البعيد من مثله أن يفرق بينهما من غير فارق أصلا؛ إذ الادعاء الذي بنى عليه مذهبه ممكن في جميع أقسام المجاز.

أما قوله تعالى: وَ سئلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (١) فالمشهور قائل بأن المقصود من القرية بعلاقه الحال و المحل هو أهل القرية، مع أنه لا حسن فيه و ليس بصحيح، فإن مقصود أبناء يعقوب أن الدرب و الجدار يشهد بصدقنا و وجدان صواع الملك في رحل أخينا.

و هكذا في قولنا حين موت عالم: «كيف لا تظلم الدنيا و قد فقدت الشمس»، و نحو ذلك.

فالتحقيق: أن كلام السكاكي عام يشمل مطلق المجاز. و الفرق بين كلامه و ما ذكرناه أنه يبنى مذهبه على أن التصرف في أمر عقلي، و أن المستعير يدعى أن 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 الحقيقى و الادّعاءى فيها،بخلاف الأعلام الشخصيه كقولنا:هو حاتم؛إذ لا يتحقّق لحاتم فردان.

و قال التفتازانى فى مقام توجيه كلامه:إنّ المستعير يتأول فى 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 فى أسماء الأجناس أيضا موضوع للفرد الواقعى لا الادّعاءى،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 فى معانيها الأصليه و مستعملها لم يحدث معنى جديداً،بل أراد بها معانيها الأولى بالإراد الاستعماليه على نحو سائر استعمالته من غير فرق بينهما فى مرحلتى الوضع و الاستعمال أصلاً،و لكن يتحقّق فى الرتب 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 للمساعده كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه.

إذا عرفت هذا فنقول:هل يكون تخصيص العام مستلزماً لمجازيته 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.

و لكنَّه مردود بأنَّ معنى التخصيص محدودِيه الحكم لا الموضوع، كما يشهد له الوجدان و العرف، فإنَّ التخصيص نظير التبصره فى القانون و لا يكون الادِّعاء فى 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 الوضعى، كما أنَّ الأمر بوجوب الوفاء كناية عن صحَّه البيع، فمعناه أنَّه لا يجب الوفاء بعقد الربا؛ لكونه شبيه التبصره فى جنب القانون الكلى، 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 فى موضوعه، بخلاف التخصيص فلا يكون التخصيص -متصلاً كان أم منفصلاً- من مصاديق المجاز على هذا المبنى.

و أما على مبنى المشهور- أى كون المجاز عبارته عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له- فهل التخصيص مستلزم لمجازِيه العام أم لا؟- و المخصَّص المتصل لا- يستلزم المجازِيه، فإنَّه ليس بمخصَّص أصلاً، بل هو بمنزله الوصف، فهو نظير قولنا: «أكرم العلماء الموصوفين بالعداله أو الموصوفين بعدم الفسق»، و على فرض كونه تخصيصاً فلا يوجب المجازِيه، فإنَّ لازم ذلك استعمال لفظ العلماء فى غير ما وضع له، و على هذا يكون الاستثناء باطلاً؛ لعدم دخول العالم الفاسق فى عنوان العام من الابتداء، فكيف يمكن استثناءه منه؟!

ص: ٤٦٠

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

إنّما الكلام في المخصّص المنفصل على هذا المبنى، يمكن أن يقال: إنّ أمره دائر بين النسخ و المجاز، فإن قلنا باستعمال العام من الابتداء في علماء غير الفاسق فهذا استعمال مجازي؛ إذ الجمع المحلّي باللام الموضوع للعموم استعمل في غير ما وضع له.

و إن قلنا باستعماله في جميع العلماء فلا بدّ من الالتزام بنسخه بواسطة «لا تكرم الفساق»، وهذا خلف، فإنّنا نبحت في 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 توقيته، و أنّه كان ذا مدّة معيّنه، و لم يذكر لنا مصلحه، فلا مناص هنا إلاّ من الالتزام بالمجازيّة.

و المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) قائل بأنّه لا يستلزم المجازيّة مع تبعيته للمشهور في معنى المجاز، و بيانه هنا مع زياده توضيح: أنّه يمكن الجمع بين الأمرين، بأنّ المراد الجدّي للمولى مقيد و محدود بإكرام العلماء غير الفاسقين، و مع ذلك استعمل كلمه «العلماء» في العموم، فإنّ الإراده على قسمين: استعماليه و جدّيه، و يجوز استعمال اللفظ في العموم مع تعلق الإراده الجدّيه بالخصوص، و الإراده الاستعماليه تدور مدار الاستعمال و التفهيم و التفهّم في عالم اللفظ.

إن قلت: ما فائده التفكيك بين المراد الجدّي و الاستعمالى في هذه الموارد؟ و لما ذا لا يقول من الابتداء: أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق؟

و جوابه يحتاج إلى مقدّمه، و هي: أنّه لا يكون للشارع في مقام جعل القانون طريق خاصّ غير ما هو المتداول بين العقلاء، كما أنّه يكون كذلك في

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 دليبه على عدم استنزام 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 وضعيته 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.

في المخصّص المجمل

و إجمال المخصّص ص من حيث المفهوم قد يكون لتردّده بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا خصّص ص «أكرم العلماء» ب «لا تكرم الفساق منهم»، و دوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصيه، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و قد يكون لتردّده بين المتباينين كما إذا خصّص ص العام المذكور ب «لا تكرم زيدا» و كونه مردّدا بين شخصين، و على كلا التقديرين قد يكون المخصّص ص متّصلا، و قد يكون منفصلا.

أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر في المخصّص ص المتّصل كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» فالشكّ في إطلاق عنوان الفاسق و عدمه على مرتكب الصغيره منهم في 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 في صدق عنوان العلماء على العالم بالعلوم العربيّه- مثلا- فلا شكّ في عدم جواز التمسك بالعامّ لإثبات وجوب الإكرام، فإنّه فرع إحراز العالميه، و هكذا إن شككنا في صفته فإنّ التمسك بعموم «أكرم العلماء العدول» فرع إحراز العدالة،

و هكذا فيما نحن فيه، مع أنّ إطلاق عنوان التخصيص عليه مسامحه، فإنّه ليس بمخصّص أصلا 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»-مثلا- و قوله غدا: «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 مورده على العامّ يكون تقدّما للأقوى و الأظهر على الظاهر، لا- أنّه ينكشف من عدم انعقاد الظهور له، و لذا يكون الخاصّ حجّجه 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 منفصلا 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 مردّدا بين المتباينين- كقول المولى: «أكرم العلماء إلا زيدا» مع كونه مشتركا لفظا بين شخصين- و لا 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 دائرا بين المتباينين - كقوله: «لا- تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء»- فهو لا يكون مانعا

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 مردداً بين شخصين، فكلّ واحد منهما يحتمل أن يكون واجب الإ-كرام، و يحتمل أن يكون محرّم الإكرام، فالأمر دائر بين المحذورين، و المرجع هنا عبارته عن أصالة 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 بأصالة العموم؛ لكونه حجّة 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 أصالة الاشتغال و البراءه معاً، 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-مثلاً- بلحاظ إجمال المخصّيّ ص، و نفى الوجوب فقط عن إكرام زيد العالم، و لا بدّ من البراءه اليقينيّه عند اشتغال الذمّه يقيناً، و هى تحصل بإكramهما معاً عملاً، لا أنّه يجب إكramهما معاً، فإنّه مستلزم للغويّه دليل المخصّص، و إكramهما معاً عملاً

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 بموافقه 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 الشرعيه 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 حجّيه أصاله العموم بالنسبه إلى واحد منهما تقتضى القاعده تساقطها بالنسبه إليهما، فتجرى أصاله البراءه عن وجوب إكرامهما معا.

تَمَمّه:

إذا قال المولى: «أكرم أى عالم شئت»، ثم قال بدليل منفصل: «لا يجب إكرام زيد العالم» و كونه مردّدا بين شخصين، فالظاهر أنه يلحق بالعامّ المجموعى؛ إذ يتحقّق هنا أيضا تكليف واحد، و لا يكفى إكرام أحدهما فى مقام الامتثال؛ لاحتمال كون كل واحد منهما مورد دليل المخصّص، و الموافقه اليقيتيه متوقّفه على إكرامهما 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 الوجوبيه و التحريميه، فإذا شككنا فى خليّه مائع و خمريته -مثلا- لا يجوز التمسّك بعموم «لا تشرب الخمر»؛ لأنّ المرجع هنا أصل عملى، و هو الاحتياط عند بعض العلماء، و البراءه العقليه 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» فى العموم من الابتداء، فىكون للمولى حكم واحد، و هو وجوب الإكرام، و متعلقه العالم الذى لا فىكون فاسقا، فكما أنه لا فىجوز التمسك بـ «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» إذا شككنا فى عالميّه زىد، كذلك لا فىجوز التمسك به، و أما إذا شككنا فى عدالته و ارتكابه الكبيرة حتى فىكون فاسقا أم لا، فالمرجع هو الاصول العمليّه، و هذا ممّا لا شبهه فىه، و لا فىحتاج إلى بحث زائد.

إنّما الكلام فى المخصّي ص المنفصل كما لو قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بعد مضيّ زمان: «لا تكرم الفساق من العلماء»، فلا خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» إن شككنا فى عالميّه زىد، و هكذا لا- خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم «لا تكرم الفساق من العلماء» إن شككنا فى فسق زىد العالم، و جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» فى هذه الصوره و عدمه مختلف بين العلماء، و نرى فى كتاب العروه التمسك بالعام فى شبهه مصداقيّه المخصص فى موارد.

و المحقّق النائىنى قدّس سرّه (1) قائل بأنّ المخصّي صات المنفصله ترجع إلى المخصّي صات المتّصله، و لذا لا فىجوز التمسك بالعام، فإنّ المخصّي ص المنفصل فىكشف من كون المراد من العلماء هو العلماء المتّصفون بعدم الفسق، و إلا لا فرق بين النسخ و التخصيص، و لذا لا فىجوز التمسك بالعام فى 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 أنه فىتحقّق فىما

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 إلّا بالنسبه إلى ما يكون الخاصّ حجّه فعليّه 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 الجدّيّه، 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- إلاّ 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 لكثرة 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 أفرادَه- 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

العام هو معلوم العداوه فقط، و مشكوك العداوه لم يخرج عن حيزه.

بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ إذ السيد 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 المخصّص ص اللبى دون المخصّص 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:

الأول: أنّ حجّيه المولى لا تنحصر بالحجّيه اللفظيه، بل الحجّيه اللبّيه 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 المصادقيه.

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 المصادقيه للمخصّص، و لكنّه ذكر الشبهه المصادقيه 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 المتكلّم 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 المتكلّم 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 المتكلّم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلاّ بعد إحراز ذلك، و لو علمنا من الخارج بإيمان بعضهم كان ذلك موجبا لعدم اندراجهم تحت العموم، و لكنّ المتكلّم 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 اللبى 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 عبارته 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 دلالة 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 التنبهات:

الأوّل: 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 عالميّة 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 دلالة «أكرم العلماء» بوجود الإكرام بالنسبه إلى

ص: ٤٨١

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 العامين 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 الحجّية، و لازم ذلك عدم جريانهما 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 بمرجح 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.

وأما 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 فعليّ 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.

وأما في العالم المشكوك الفسق فلا يجوز التمسّك بعموم «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ من حيث الحكم الإنشائي، وفعليّته محدوده بلحاظ الارتباط بالعالم غير

الفسق. كما أنه لا يجوز التمسك بعموم «لا تكرم الفساق». وهذا أيضا من قبيل المخصّص المنفصل.

التنبيه الثاني: في جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص 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-أي 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 المأخوذة في موضوع الأحكام، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء»، ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء». فكما أنه يصحّ التمسك بالاستصحاب في مشكوك العالميه 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» و شموله 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:

الأول: ما قال به المحقق الخراساني قدس 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 هى عباره عن العدم الأزلى، مثل:

استصحاب عدم قرشيّه المرأه.

القول الثانى: ما قال به المحقّق العراقى قدّس سرّه (١) بأنّ الاستصحاب الموضوعى 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 الأزلى و غيره، بأنّ استصحاب عدم الفسق و نحوه كما يمنع من جريان دليل المخصّص كذلك يوجب جريان دليل العامّ فى المستصحب، و يمكنه عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه، و أمّا استصحاب العدم الأزلى فليس بصحيح من أساسه، فلا تصل النوبه إلى العزل و النصب به.

و بيان المحقّق العراقى قدّس سرّه مبتن على ما اختاره فى باب التخصيص من أنّ تخصيص العامّ بالمخصّص المنفصل لا يوجب التصرّف فى دليل العامّ فى أىّ 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 فى معناها، فى مقابل الألفاظ المجمله و المشتركه باشتراك لفظى بدون نصب القرينه لتعيين المراد، المرحله الثانیه: أن يتحقّق أصاله الظهور، بمعنى استعمال اللفظ فى معناه الظاهر، المرحله الثالثه: أن تتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه.

ص: ٤٨٥

١- ١) نهايه 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 ص موضوعاً للحكم، و لا يكون قادراً على جعل المستصحب مصداقاً للعام حتّى يكون واجب الإكرام.

لا- يقال: إنّه تتحقّق ملازمه عقليه بين عدم الفسق و وجوب الإكرام؛ إذ المفروض إحراز عالميه 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 العاديه على الاستصحاب الجارى فى الموضوعات، و ما يترتب عليه عبارته عن الأثر و الحكم الشرعى نفياً 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 المجازيه فى العام، بمعنى

تصرّفه في الدليل العامّ في مرحله الاستعمال، و أنّ العامّ استعمل في العالم غير الفاسق، فتكون مقياسه المخصّص المنفصل مع وفاه عدّه من العلماء خلاف الإنصاف.

و لو فرضنا صحّه المبني المذكور، و لكن ما ذكره في ذيل كلامه من عدم ترتّب الملازمات العقليّه على الاستصحابات الموضوعيّة يكون مورده ترتّب اللوازم العقليّه و العاديّه لنفس المستصحب الموضوعي، و أمّا ترتّب لوازم حكم المستصحب الموضوعي فلا- شكّ فيه، فإذا استصحب عدم الفسق فلا يجري «لا تكرم الفساق»، و هو ملازم لوجوب الإكرام، و لا يكون نفس المستصحب -أي عدم الفسق- ملازماً له، نظير استصحاب الخمريّة، و ترتّب اللازم العقلي للحرمه 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 الجدّي بالعموم، و أنّ دائرته تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالي، و لكن البحث في أنّ التخصيص يستلزم إيجاد عنوان خاصّ للمراد الجدّي، مثل: العالم الموصوف بأنّه غير فاسق، أم لا، و لازم ذلك لزوم إحراز العالميّة و غير الفاسقيّه معا و لو كان من طريق الاستصحاب.

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-عنوانيّة، فيكفي في إثبات حكم العامّ للفرد المشكوك نفي الخاصّ بالأصل، و لا- ضروره لإحراز عدم الاتّصاف بالفسق، و تظهر نتيجته في استصحاب العدم الأزلي.

مثلاً: إذا شكّ في أنّ امرأه تكون قرشيّه، أو غير قرشيّه، و تظهر ثمرته في

دوام دم حيضها إلى ستين سنة أو انقطاعه بعد خمسين سنة، فإن ما يدل على تحيض المرأة إلى خمسين سنة عامّ يشمل كلّ امرأة، سواء كانت قرشيّة أم غيرها، كقوله عليه السّلام: «كلّ امرأة ترى الحمره إلى خمسين سنة» (١).

وقد خصّص هذا العامّ بما يدلّ على أنّ المرأة إذا كانت قرشيّة ترى الحمره إلى ستين سنة، والباقي تحت العامّ بعد تخصيصه المرأة المعلوم عدم قرشيتها والتي لم يثبت انتسابها إلى قريش، فاستصحاب عدم انتساب المشكوكه القرشيّة إليه قبل الولاده تثبت فرديه هذه المرأة للعامّ، ولا ضروره لاستصحاب اتّصاف عدم كونها منتسبه إلى قريش، ولذا قالوا: إنّ السالبه 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. وقسم 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 كثره الابتلاء بها تقتضى البحث فيها بصوره مفصّله، و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه، و هى: أنّ المعروف- بل المسلّم- 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 المسلّم أيضا أنّ النسبه تحتاج إلى منتسبين متغايرين من حيث المعنى، مثل: الجسم و البياض، و لا يكفى التغير في اللفظ في تحقّقها.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظه القضايا من حيث تحقّق 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 التكويني 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 محصّيه و قد تكون معدوله، و المحصّيه له: 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 المحصّيه له من حيث المفاد و المدلول: أنّ القضيه الموجبه تحتاج إلى ثبوت الموضوع للقاعده الفرعيّه، بخلاف السالبه المحصّيه له 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 المحصّيه له 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 العام 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 المحصّيه له التي تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام عالم ليس بفاسق.

و لكنّ التحقيق: أنّ العامّ في المراد الجدّي أمر مسلّم و مفروغ عنه، و البحث في كيفيه أخذ عدم كونه فاسقا فيه، و لذا لا يكون مع السالبه المحصّيه له قابلا للتطبيق أصلا، و تضييق المخصّص و إن كان بالنسبه إلى الأمر العدمي، أي عدم كونه متّصفا بالفسق، إلّا أنّ العامّ 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 الذهني 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 عباره 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 الولاده 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 الولاده 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 الاتيان 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 خاصّ كاشف عن رجحانهما ذاتا في السفر و قبل الميقات، وإنما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع بالنذر.

و ثانيا: أنّهما يصيران راجحين بتعلّق النذر بعد ما لم يكونا كذلك.

و التحقيق في مسأله نذر الوضوء بمائع مضاف: أنّه يتحقّق هنا دليل عامّ يدلّ على وجوب الوفاء بالنذر مطلقا، و دليل آخر يكون مفاده بحسب الروايات أنّه: لا نذر إلّا في طاعه الله، و بإسناده يعتبر الرجحان في متعلّق النذر، و إذا لاحظناه في مقابل الدليل العامّ 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 أنّه كما لا يجوز التمسّك بدليل خاصّ كذلك لا يجوز التمسّك بدليل عامّ، 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 مفسّرا له من حيث مراده الاستعمالي، فيكون مجموعهما بمنزله دليل واحد، و معنى التمسّك بالعامّ هنا التمسّك بالدليل في شبهه 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.

التنبیه 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 أن زيدا يحرم إكرامه و شك 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 في الفقه: أنّ العلماء اختلفوا في نجاسه غسله النجس و طهارتها، فبعضهم قال بالتفكيك بين الغسالة الاولى و الثانيه فيما يعتبر التعدّد-و ذلك في 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 الغسالة 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 الغسالة، فيترتب 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 خاصا غير طريقهم في مقام التفهيم و التفهيم، و حجّيته ظواهر الكتاب مستنده إلى ذلك، فلا بدّ في 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 الشرعي على حجّيته شيء، و إذا راجعنا العقلاء و لاحظنا بناءهم نعلم أنّهم يتمسكون بأصالة العموم في صوره الشكّ في تخصيص العامّ، أو الشكّ في التخصيص الزائد، و الشكّ فيما نحن فيه في أنّه هل يكون زيد عالما حتّى يكون خروجه عن العامّ بنحو التخصيص، أم يكون جاهلا حتّى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ و لم يحرز في مثل هذا المورد

تمسّيه كهم بالعام، ولا أقلّ من الشكّ في تمسّيه كهم بعد عدم الترديد في مراد المتكلم، فإنّ زيدا لا يكون واجب الإكرام قطعاً، وسائر العلماء يكون واجب الإكرام قطعاً، فلا مجال للتمسّك بأصالة العموم هنا، ولا يمكن لنا إحراز عدم عالميه زيد، وعدم نجاسه الغساله بها.

ولذا قال صاحب الكفايه قدس سرّه: إنّ مورد التمسّيك بأصالة الحقيقه هو الشكّ في مراد المتكلم، لا- الشكّ في كفيته 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 العقليه و العاديه على الاصول العقلانيه، بخلاف الاصول التعديديه، نظير الاستصحاب، ولذا يثبت فيما نحن فيه بأصالة العموم وجوب إكرام زيد العالم، وهكذا يرفع بها الإيهام عن دليل «لا تكرم زيدا»، وينطبق على زيد الجاهل، هذا تمام الكلام في هذا الفصل.

اشاره

فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

هل تكون أصاله العموم متبّعه مطلقا أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به؟

و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من بيان امور بعنوان المقدمه

اشاره

و تحرير محلّ النزاع:

الأول: أنّ ملاك حجّيه أصاله العموم هو الظنّ النوعى أو الظنّ الشخصى

، بمعنى أنّ حجّيتها متوقّفه على حصول الظنّ الشخصى، أم يكفى فيها حصول الظنّ النوعى؟ و التحقيق أنّ الملاك هو الظنّ النوعى، كما يكون كذلك فى سائر الاصول، و إن كان المراد من الاصول العقلائيّه هى القواعد العقلائيّه، و لا يكون لها أساسا يقينيا، و لذا تصل النوبه إلى المظنّه، و يقع البحث بأنّ أى نوع منها يكون ملاك الحجّيه؟

الأمر الثانى: أنّ حجّيه أصاله العموم مختصّه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟

و التحقيق أنّها لا تختصّ بهم، كما أنّ حجّيه الظواهر تكون كذلك لجواز تمسّك غير المشافهين أيضا بهما.

الأمر الثالث: أنّ محلّ النزاع هنا العام الصادر عن المولى

، و احتمال كونه مخصّصا بدون أى علم تفصيلا أو إجمالا بالتخصيص، و إلّا 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 بالمخصصات المنفصله

،فإن احتمال كون مراد المولى إكرام العلماء العدول أو غير الفساق،و عدم ذكره المخصيص المتصل خطأ مندفع بأصاله عدم الخطأ و الاشتباه، كما أن 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 المخصص المتصل.

إذا عرفت ذلك فنقول:التحقيق فى المسأله التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سره (١)،و توضيحه:أن العمومات على قسمين:قسم منها ما يكون فى معرض التخصيص و يستعمل فى مقام التقنين كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنه،بعد القطع باستفاده الشارع فى مقام التفهيم و التفهم 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،ثم تقييده و تخصيصه بعنوان التبصره بلحاظ الموانع الموجوده،أو ترتب المفسد عليه فى مقام الإجراء؛لعدم إحاطتهم علما بتمام جهات القانون بحسب الأزمنه و الموارد،إلا أن الملاك فى الشريعه هى المصالح المقتضيه لجعل القانون بهذه الكيفيه،مثل ما اقتضى بيان القوانين و الأحكام فى صدر الإسلام بصوره التدريج و التدرج،و لذا نرى بيان العام فى لسان رسول الله صلى الله عليه و آله و بيان مخصيصه فى لسان الصادقين عليهما السلام،و هذا دليل على عدم اتخاذ الشارع طريقا

ص:٥٠٤

ففي هذا القسم من العمومات لا يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّي ص، 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 الخبر، مثل: «ما أجد أحدا في المدرسه» أم بصورة الإنشاء، مثل: «و اقرأ سلامي على العلماء»، فلا شبهة في أنّ سيره العقلاء على العمل به بلا فحص عن المخصّي ص، 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 المخصّي ص و الفحص في الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة؛ بأنّ الفحص عن المخصّي ص فحص عمّي يزاحم الحجّج؛ لأنّ ظهور العامّ في العموم مقتضى للحجّج إن لم يكن المزاحم الأقوى في البين، فالفحص هنا فحص عمّي 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 دل على الاستصحاب و البراهه فى مورد هما من غير تقييد بالفحص و جواز العمل بهما بدونه، إلا أن 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: أن 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 أن 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.

الثاني: عداوة الخلفاء الغاصبين لحقوق الأئمة المعصومين عليهم السّلام و اتّخاذهم سياسه خاصّه تجاههم أدّت إلى محو الكثير من آثارهم و آثار أتباعهم عمداً، و جعل أئمه الضلال في مقابلهم، و نحن نلمس الآثار السيئه لهذا العمل الشنيع إلى الآن، بل هو باق إلى زمان ظهور بقيه الله الأعظم و روحى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

و الحاصل: أنّنا نعلم إجمالاً- بتحقيق المخصّصات و المقيّدات في لسان الأئمة عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات، و عدّه منها موجوده في 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 في الإناءين المشتبهين، كما أنّه مانع عن قيام البيئه لنفى خمريه الإناءين المشتبهين، فهذا العلم الإجمالى مانع عن التمسك بأصاله العموم في جميع العمومات الوارده في الكتاب و السنّه، و هكذا في 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 نسبه 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 فى جريان أصاله الاشتغال فيه أو البراءه، و صاحب الكفايه قدّس سرّه قائل بجريان البراءه الشرعيّه فيه دون البراءه العقلية (١).

و مثال الثالث عباره عمّا نحن فيه.

و التحقيق: أنه يعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى أن يكون المعلوم بالإجمال

-نظير المستصحب-حكما شرعيّا أو موضوعا للحكم الشرعى، مثل: العلم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه، أو العلم الإجمالى بخمريّه أحد المائعين، و لا بدّ هاهنا من الاحتياط.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال مقارنا مع موضوع الحكم الشرعى أو ملازما له فلا منجزيه للعلم الإجمالى، و لا يترتب عليه فى الشريعه حكم، ففى مثال الدين موضوع الحكم الشرعى هو أداء الدين فى صوره مطالبه الدائن و قدره المديون على الأداء، و لا أثر لإثباته فى الدفتر، و هذا لا يوجب للاحتياط، أو الموضوع عباره عن اشتغال الذمّه بالدين، سواء كان مضبوطا فى الدفتر أم لا، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ المانع من جريان أصاله العموم عند العقلاء هو العلم الإجمالى بالمخصّصات و المقيّدات، لا العلم الإجمالى بوجود المخصّصات فى الجوامع الروائيه و الكتب التى بأيدينا، و العلم بالمخصّص نظير العلم بأصل الدين، و الفحص عن القدر المتيقّن منها كاف لجريان أصاله العموم، و الشكّ بالنسبه إلى المخصّصات الزائده بدوىّ و مجرى للبراءه، فلا يصحّ دفاع المحقّق النائينى قدّس سرّه عن المستدلّ بالعلم الإجمالى، فإنّ عنوان ما فى الدفتر و ما فى الجوامع الروائيه لا يكون حكما شرعيّا 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.

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 المحقق الخراسانى قدس سرّه

اشاره

يقول:إنه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثه:

(١)

الأول:أن يقال:هل يصحّ تعلّق التكليف المتكفل له الخطاب بالمعدومين

كما يصحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟

و هذا العنوان يشمل ما لا- يكون مقرونا بأداه الخطاب أيضا،مثل:قوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (٢)،ففى هذا الفرض لا- يعتبر عنوان خطاب المشافهه، كما أنه 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:أنه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالتداء

و ضمير الخطاب عقلا أم لا؟

فيكون محور البحث فى هذا الفرض هو المخاطبه،

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: أنّ الألفاظ العامّة، مثل: «الذين» و «الناس» الواقعة عقب أداء

الخطاب، مثل: «يا أيّها»، هل تعمّ الغائبين - بل المعدومين - بالوضع أم لا؟

توضيح ذلك: أنّ الظاهر من أداء الخطاب هو الاختصاص بالحاضرين الموجودين، و الظاهر من العناوين العامّة المذكوره هو شمول جميع المكلفين إلى يوم القيامة، و البحث في أقوائيه ظهور أيّ منهما، فيكون النزاع على هذا الوجه لغويا. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و لكن سلّمنا أنّ المسأله على الاحتمالين الأولين مسأله عقليه، إلّا - أنّ 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 تعلّق 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 لغويه 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 تعم الغائبين و المعدومين نظير الحاضرين أم لا؟ فلا تصحّ جميع الاحتمالات المذكوره في كلامه قدّس سرّه أن يجعل

و التحقيق:

اشاره

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 استفاد 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 الكلپايگانی قدّس سرّه واجبه»، و من البديهى أنّ هذا الحكم يختصّ بالأفراد الموجودين بالفعل، و لا يشمل الموجودين في الماضى 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 مكررا 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؟

فإنّا نقول: إنّ المراد من قضيّه «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 قضيّه طبيعيّه أم حقيقيّه؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيّة الإنسان.

و جوابه: أن مثل هذا التعبير لا يصدر من الحكيم الملتفت؛ إذ لا تترتب على الإتيان بلفظه «كل» فائده، ولا تحتاج طبيعته إليها، ولا يصح اتصاف الوجود خاصه بالوصف المذكور.

و لكن يقتضى ظاهر عبارته المحقق النائيني قدس سره أن نسبة المعدومين و الموجودين فى القضية الحقيقيه على السواء؛ إذ المعدومون ينزلون بمنزله الموجودين، و هذا الفرض و التقدير يكون مجوزاً لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموجودين، فالموضوع فى القضية الحقيقيه عبارته عن الأفراد الموجوده، سواء كانت موجوده بالحقيقه أم بالتنزيل.

و التحقيق: أن الاستعمالات العرفيه لا تساعد على هذا التفسير، فإن القضية الحقيقيه ممّا يكون متداولاً فى الاستعمالات، و لكن لا يلتفت أحد من المستعملين إلى أن لها أفراداً موجوده بالفعل و أفراداً موجوده بالتنزيل، و ما يساعده الوجدان و نظر أهل المعقول أنه لا بد فى القضية الحقيقيه من وجود الموضوع، و كلمه الكل فى مثل: «كل نار حارّه» تدلّ على استيعاب الأفراد، و معلوم أن الاتصاف بالفرديه يتوقف على وجود النار خارجاً، و إذا تحققت الفرديه تكون متّحده مع الحراره.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل البحث، و أن الأحكام الشرعيه هل تختصّ بالموجودين و الحاضرين و تشمل المعدومين من باب الاشتراك فى الحكم، أم لا؟ و حلّ المعضله فى الأدله الغير المشتمله على أداه الخطاب، مثل: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً (1) يكون بصوره القضية الحقيقيه، و لا يتوهم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكل

ص: ٥١٨

إنسان مستطيع بالاستطاعه المائيه و البدنيه 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 البارى تعالى، و لا دخل لرسول الله صلى الله عليه و آله فيها إلاّ تبليغها و تبيينها بعد الوحي إليه صلى الله عليه و آله، مع أنه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند نزول كل آيه 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 البارى؛ 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 لأن 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 لكلّ نبى من المعجزه المناسبه لما هو شائع في عصره و زمانه مثل: جعل العصا ثعبانا بيد موسى عليه السلام في عصر شيوع السحر، و إحياء الأموات و شفاء الأبرص و الأكمه على يد عيسى عليه السلام في عصر شيوع الطبايه، و إتيان القرآن بواسطه رسول الله صلى الله عليه و آله في عصر شيوع الفصاحه و البلاغه في أوساط العرب.

الأمر الثاني: أن دليل كون القرآن المعجزه البارزه و الكامله لرسول الله صلى الله عليه 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 حكّام 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

ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) ثمرتين لكيفيه البحث المذكور فى الكتب الاصوليه، ونحن ايضا نبحت عنهما تبعا له:

الاولى: أنّ الخطاب الشافيه إن كانت متوجهه إلى المعدومين - كالموجودين - فظواهرها حجّه لهم كحجّيتها للمشاهدين، فيجوز لهم التمسّيك بعمومها وإطلاقها، وإن لم تكن متوجهه إليهم فلا - تكون ظواهرها حجّه لهم، فليس لهم التمسّيك بها لإثبات الأحكام فى حقّهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم إلاّ الإجماع وقاعده الاشتراك.

و لكن أنكر صاحب الكفايه قدس سره ترتّب هذه الثمره على البحث، و حاصل كلامه: أنّ المحقّق القمى قدس سره (2) اختلف مع المشهور فى أصل حجّيه الظواهر، وقال: بحجّيتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنّهم يقولون: بحجّيتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم.

ص: ٥٢٣

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٥٩:١.

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 سرّه فيكون الأمر أيضا كذلك، فإن المقصودين بالإفهام ليس هم خصوص المخاطبين و الحاضرين في مجلس التخاطب، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

و لكنّ المحقق النائيني قدس سرّه (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: أنّه ليس بصحيح، فإنّ 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، إلّا أنّه 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 إلّا 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 إنّه 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

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 (1) 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 المحلّي باللام- أى المطلّقات- على العموم- أى الرجعيّات و البائناات- ميّالاً- 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، والبحث 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 بُعُولَتَهُنَّ 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 التربصّ 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 زيّناه 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 أصله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، و ذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع 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 أصله الظهور فيه بعد العلم بأن المراد منه خصوص الرجعيه، و تبقى أصله الظهور في العام خاليه عن

المعارض، ومقتضاها أنّ المقصود منه في قوله تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ هُوَ الْأَعْمَ من الرجعيه 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 كلبه في الاحتمال الأوّل، و أمّا الاحتمال الآخري، و هو: أن يحكم العقل برجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، مثل قول المولى: «أهن الفساق و اقتلهم»؛ إذ العقل يحكم بأنّ بعضهم - كالكافر و المرتد - يستحقّ القتل لا جميعهم، فيكون حكم العقل هاهنا بمنزله المخصّص المتصل للعام 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 العام الأوّل فيرجع البحث إلى أنّه إذا كانت في الكلام قرينه متّصله صالحه للقريته و لكن لا نعلم أنّ المتكلم استند إليها أم لا، فيصير الكلام مجملاً من حيث وجوب إهانه جميع الفساق أو خصوص الكافرين و المرتدين منهم، فتصل النوبه إلى الاصول العمليه 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 أنّ 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 العله 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

؛ بأنه ذكر في موضوع كلام المتكلم عنوان، و لكنّ العرف يحكم بسريان الحكم لفاقده أيضا، كقول القائل: رجل شكّ بين الثلاث و الأربع، و حكم الإمام عليه السّلام بالبناء على الأ-كثر و الإتيان بصلاه الاحتياط، و معلوم أنه لا- خصوصيّه 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 المنطوقيّه 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 المتكلم 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 علّه الحكم و يعبر

عنه بمنصوص العله

، كما ورد في الأخبار، مثلا: «لا تشرب الخمر لأنَّه مسكر»، فإذا كانت المسكريه تمام العله للحكم فيدور الحكم سعه و ضيقا مدارها و كان الكبرى أى كل مسكر حرام مطويه فى العله.

و لا- بدّ من ملا-حظه صلاحيه كل واحد من الاحتمالات لتخصيص العام و عدمها، فنقول: إنَّ صلاحيه المفهوم الموافق على الاحتمال الأوّل للتخصيص لا- شكّ فيها؛ إذ المفروض أنّ ذكر الخصوصيه يكون من باب المثال، فيصحّ تخصيص دليل الاستصحاب بحديث «رجل شكّ بين الثلاث و الأربع»، و تضيق دائره «لا- تنقض اليقين بالشكّ» به، فكما أنّه لا يجوز للرجل المصلّى استصحاب عدم الإتيان بالأربع عند الشكّ فيه كذلك للمرأه عند ذلك؛ لصلاحيه هذا الحديث مفهوما و منطوقا للمخصّصيه.

و هكذا على الاحتمال الثانى، فإنَّ الغرض الأصلى إلقاء معنى الملزوم و المعنى الكنائى، بل سيق الكلام لبيانه، و هو يكون مدار الصدق و الكذب، فصلاحيه 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 الأصلى فى قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ ببيان المعنى العام و الكلّى، و دليل التعرّض للفرد الخفى هو عدم التفات أكثر الأذهان إليه، فنفس الآيه تدلّ على عموميه الحكم، فكما أنّه يجوز تخصيص العام المعارض بالفرد الخفى كذلك يجوز تخصيصه بالفرد الجلى، و لا وجه لسلب صلاحيه التخصيص عنه.

ص: ٥٣٥

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 الكلية-أى كل مسكر حرام-و التعليل يغنى المتكلم عن التصريح به، فنيذ المسكر أيضا حرام و مخصص لأدله الحلية، مثل: «كل شىء لك حلال» كالخمر المسكر.

و يبقى الاحتمال الرابع، و هو ما يستفاد العقل من الأولوية القطعية حكما من كلام المتكلم، مثل: استفاده حرمة الضرب و الشتم من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بدون ارتباط هذا الحكم من حيث الدلالة باللفظ، و هذا نظير حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، فهل يمكن تخصيص العام بالحكم المستفاد من الأولوية القطعية أم لا؟

و قال المحقق النائيني قدس سره (1): إنه لا يمكن أن يكون المنطوق أجنبيا 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 الأولوية القطعية يدور الأمر مدار الأصالة 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 بأن الأمر يكون كذلك فى أكثر الموارد، إلا- أنه يمكن الجمع بين كون المفهوم بمعنى الأولوية القطعية 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 فى الدليل الثانى؛ أولاً: بأنّ الجهّال 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 فى تعارض كلّ من المفهومين مع عموم «لا تكرم العلماء»، و صلاحيتّهما لتخصيصه، و يتحقّق هاهنا فى بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

الأول: إنكار وجود المفهوم الموافق؛ لعدم إمكان تخصيص العامّ المنطوقى به، فليس له مفهوم أصلاً.

الثانى: 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 يؤيّد العرف و العقلاء بعد ملاحظه ملاكه- أى الأولويّه القطعيّه- و أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه فى 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 المقدّمه:

الأول: أنّ هذا البحث متمحّض فى 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 صغرى 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، فتاره 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، و هي تختلف باختلاف الموارد، و في المثال تجرى البراءة.

و أمّا في الصورة الثالثة فلا إشكال في تقدّم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدّمات الحكمة؛ لأنّ الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون قرينه مانعه عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدّمات الحكمة 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 الحجّية للمزاحمة، و إن تحقّق لهما الظهور البدوي لكون كلّ منهما قرينه منفصله للآخر، لا المتّصلة المانعه عن انعقاده، فالمرجع هو الأصل العملي.

و إن كانا مختلفين بعد أنّ المراد من عدم القرينه في باب مقدّمات الحكمة هو عدم القرينه المتّصلة، لا عدم مطلق القرينه، سواء كانت متّصلة أم منفصلة 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 عقيب الجمل المتعدده هو رجوعه الى الكلّ أو خصوص الأخره أو لا- ظهور له فى واحد منهما، فىصير الكلام مجملا بالإجمال المرّد بين الأقلّ و الأكثر، مع أنّ الرجوع إلى الأخره هو القدر المتيقن فلا بدّ فى التعيين من قرينه؟ فيه أقوال، و لكن لا بدّ لنا فى الابتداء البحث عن إمكان رجوعه إلى الجميع و عدمه ثبوتاً، و إن كان بحسب هذا المقام ممتنعاً، فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): و إن كان المترادى 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: «إلا»، و قد يقع بغيرها سواء كان اسماً، مثل: «جاءنى القوم باستثناء زيد»، أو فعلاً، مثل: «جاءنى القوم» و استثنى منه زيّداً.

ص: ٥٤١

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٤: ١-٣٦٥.

٢- ٢) معالم الدين: ١٢٢-١٢٥.

و هكذا فى المستثنى فإنه قد يكون عامياً إذا أفراد متعدده، مثل: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلا الفساق منهم»، و قد يكون فردا واحدا مع صدق كل واحد من المستثنى منه عليه، مثل: «أكرم العلماء و أهن الفساق و أضف كل هاشمى إلا زيدا»، مع كونه مجمع كل العناوين المذكوره، فيجب إكرامه بما أنه عالم، و يجب إهانته بما أنه فاسق، و تجب ضيافته بما أنه هاشمى، و قد يكون المستثنى فردا يصدق على أفراد متعدده بتعداد المستثنى منه، مثل: «أكرم الفقهاء و النحويين و الاصوليين إلا زيدا»، و وجد المسمى ب«زيد» فى كل واحد من العناوين، و معلوم أن هذا النزاع يجرى فيما كان المستثنى صالحا للرجوع إلى الكل، لا فى مثل ما إذا وجد المسمى ب«زيد» فى واحد من العناوين المذكوره لا فى جميعها.

ثم قال: إن الاستثناء إن كان بغير الحرف من الاسم و الفعل فلا- يمكن ارتباطه بجميع الجمل؛ لأنه مستلزم لاستعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد، و هو أمر مستحيل؛ بأن كلمه الاستثناء أو «استثنى» وضعت لإخراج واحد، و استعمالها فى الإخراج المتعدد بلحاظ تعدد المخرج عنه ممتنع.

و إن كان الاستثناء بأداه الاستثناء و الحرف فقد مرّ أن الوضع فى باب الحروف عام، و الموضوع له فيها خاص، فكلمه «إلا» وضعت لخصوصيته خاصه، فكيف يمكن استعمالها فى خصوصيات متعدده؟! أو استحاله واضحه.

و يتحقق فى بعض الصور استحاله اخرى بالنسبه إلى المستثنى كما فى قولنا:

«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلا زيدا» بعد تحقق 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 استحاله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد مبني، و قد أنكرناها، خلافاً للمحقق الخراساني قدّس 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 عامّ، و الموضوع له خاصّ، 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 القضيه 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 استفاده 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 إضافه 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 الأخيره 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 الأخيره؛ 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 الأخيره 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 في جميع الجمل واحدا، مثل: «أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا- زيدا». و يرجع الاستثناء هاهنا إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذي ذكر في صدر الكلام، فلا يجب ضيافه «زيد» بأيّ عنوان من العناوين.

و قد يكون عقد الحمل متعدّدا مثل: «أكرم العلماء و سلّم على الهاشميين و أطعم الفقراء إلّا زيدا»، و لا دليل لرجوعه إلى الجميع في 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 في الصورة الثانيه- أي صورته تحقّق المسمّى بزید في جميع العناوين- إذا كان عقد الحمل واحدا مثل: «أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا زيدا» فيبتنى الحكم هنا على المسأله الاخرى، و هي مسأله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و يتحقّق في أصل هذه المسأله ثلاثه أقوال: الأوّل: القول بالاستحاله و الامتناع كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، الثاني: القول بعدم الجواز عرفا و لغه، الثالث: القول بالجواز و وقوعه كثيرا ما في الاستعمالات المتداوله مثل استعمال الحروف في مقام الإنشاء.

فعلى القول بالاستحاله لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره في المثال، و إلّا يلزم استعمال لفظ «زيد» في 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 بالجملة الأخيره.

و يمكن أن يقال: إنّ المستثنى في المثال استعمل في المعنى العامّ و الكلّي بصورة

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 المتكلّم 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 في الموارد التي احرز رجوع العقلاء إليها، و لا- يصحّ التمسّيك بها في موارد اليقين أو الشكّ بعدم رجوعهم إليها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» -مثلا- و شككنا في وجود الدليل المتّصل أو المنفصل بعنوان المخصّص فلا شكّ في 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 في مثل هذا المورد لم يحرز تمسّيك العقلاء بأصالة العموم، و لا أقلّ من الشكّ في تمسّيكهم بها، و هذا يكفي لعدم صحّحه تمسّيكنا بها هاهنا، فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّه، و هي عبارته عن الاستصحاب، و في صورته عدم جريانه تجرى البراءه، و هكذا إن كان الحكم المذكور في المستثنى منه حكما تحريميا. هذا ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه في موارد الإجمال مع توضيح، و هو الحقّ على المختار.

و لكنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) يقول في 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 في أنّ عموم الجملة الاولى و الثانيه محفوظ، و على الثاني لا- يمكن إيصال المتكلّم إلى غرضه و مراده، فإنّه إذا ذكر «الآ- 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 توقّف 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: بأنّه 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) بمنى: «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 متضمنة 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 الأئمة 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 كلّاً منهما حجّه فى نفسه، و التساقط يكون بلحاظ عدم إمكان الجمع بينهما لا أنّ كلّاً منهما يصير فاقداً للحجّيه بلحاظ تحقّق المعارض و المخالف، فيكون خبر الثقة مقدّماً على أصاله العموم بنحو الورود بلحاظ انعدام شرط حجّيتها.

و هكذا فى العامّ الكتابى فإنّه و إن 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 مقيّداً 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 العلاجية.

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 مخالفاً 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 مخالفاً 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 مخالفاً و متناقضاً مع العامّ، و الوجدان حاكم بعدم الفرق بينه و بين المخصّص المنفصل من هذه الجهه، و لا يمكن الالتزام بكونه مخالفاً 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 استدلل 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 القرآنيته- بأن هذه الآيه أو السوره جزء من القرآن- منحصر بالإجماع و التواتر، و لذا ردّ قرآنيته 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 أن ممّا أنزل فى القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من... فنسخن بخمس رضعات معلومات... و هذا هو التحريف، مع اتّهامهم للشيعه بأنهم 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 للعامّ، فخير الواحد لا يصلح لأن يكون ناسخا للقرآن.

ثمّ إنّه وقع البحث فى تحقّق آيه الناسخ و المنسوخ فى القرآن، و أنكره بعض الأعلام قدّس سرّه إلا 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 عليك بمراجعته 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- 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

الأول: ما نقل عن بعض الأعاظم

(١): وهو عدم إمكان النسخ أصلاً، فإنّ صدور الأحكام الواقعيّة في مقابل الأحكام الصوريّة و الأوامر الامتحتائيّة يكون بداعي موافقه المكلّف و تحقّق المأمور به خارجاً، فإن حملنا الخاصّ على التخصيص في المثال يكون مبيناً للمراد الجدّي للمولى، و أنّ 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، و لكنّ 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؟! و لا 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، و لا مجال للنسخ.

القول الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدس 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 مقدره الوجود، و حينئذ قد يكون الحكم العام واجبا موقتا و قد يكون واجبا مطلقا، و المفروض في الأول صدور الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص قبل حضور وقت الواجب الموقت، 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 بد هنا أيضا من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه ولا أثر لوجوب الصوم على المسافر و المريض في فاصله نزول الآيتين، و لا يتصور له مصلحه حتى نقول به و الالتزام بنسخه.

و أقيا على الثاني- أي كون القضية المشتملة على الحكم العام بنحو القضية الحقيقيه غير الموقته- مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أي خصوصيه في الموضوعات و المكلفين، بعد فرض وجود المعدومين و اتّصاف غير العلماء بالعالميه، و صدر عنه بعد يومين الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص، فلا مانع من كونه ناسخا؛ إذ لا يشترط في صحّه جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلا، فإنّ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدر الوجود، و يصدق حينئذ رفع الحكم الثابت في الشريعه.

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 بداعى الإتيان فى الخارج مع التفات الأمر بانتفاء شرط فعليّته فيه، بل الحكم فى القضيّه الحقيقيّه يحمل على العنوان بصوره القانون الكلّي، كقوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، يعنى كلّ من وجد و صار مستطيعا يجب عليه الحجّ، و لا يكون من الفرض و التقدير أثر و لا خبر، و على هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعى بداعى الإتيان فى 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 فى فاصله نزول آيه الحجّ و صدور الدليل الناسخ، و لا وجه لثبوتّه فى هذه المدّه حتّى يصدق عليه رفع الحكم الثابت فى الشريعه، فلا يصحّ التفصيل المذكور فى كلامه قدّس سرّه.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ واردا بعد حضور وقت العمل بالعامّ

، و يمكن أن يقال: يكون فى هذه الصوره ناسخا لا مخصّصا؛ إذ لو كان مخصّصا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه، و هو قبيح بلا ريب، مع أنّ المخصّص يكون مبيّنا 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 فى لسان الصادقين و العسكريين عليهم السّلام مخصّصا لعمومات الكتاب و الروايات النبويّه، من دون ملاحظه أنّه تأخير للبيان عن وقت الحاجه، كما هو حال غالب العمومات و الخصوصات فى 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 العامّ 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 إما نفس المخصّصات، بأنّ العام 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 إما تحقّق القرينه، بأنّ العام الكتابي إن كان محفوظا بالقرينه بأنّه صدر ضربا للقاعده فهو من قبيل الثاني، و إلا 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 العام 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 العام 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 لكنه 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 لكنه تتحقق فيما اختاره صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره الامور المستبعده:

منها: أنه 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: أن تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصص بعد حضور وقت العمل به و عدمه خارج عن ماهية العام، فإن واجديه المخصص و فاقديته لا توجب التغيير في ماهية العام، و لا بد 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 الأصوليين 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، وإن 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 فى لسان الأئمة عليهم السّلام تدريجا لمصلحه أقوى.

و يشهد لذلك:أولا:أنّ بيان الأحكام فى أصل الشريعة المقدّسه أيضا كان على نحو التدرّيج واحدا بعد واحد لمصلحه تقتضى ذلك،و هى التسهيل على الناس و رغبتهم إلى الدّين،و معلوم أنّ هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التى تفوت عن المكلف،و لذا نلاحظ فى الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعا فى أواخر عمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مثل:مشروعيه حجّ التمتع فى حجّ الوداع.

و ثانيا:أنّه قد ورد فى بعض الروايات أنّ عدّه من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روحى 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 فى تقديمه مفسده مانعه عنه،و حلّ العويصه بهذا الطريق أولى من الطريق المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

الصورة الرابعه:ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ،و قبل حضور وقت العمل به

،ففى هذه الصورة يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم مخصّصا للعامّ المتأخّر؛إذ لا إشكال فى 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.

الصورة الخامسه:ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل

به،و المفروض أنّ حكم الخاصّ مستمرّ على الظاهر،ففى هذه الصورة 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

و لا- يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً- لكليهما؛ لكون الدوام و الاستمرار بمنزله العرض و الصفه للحكم، فلا بدّ من إثبات الحكم ثمّ اتصافه بذلك.

كما أنّه لا- يصحّ استصحاب بقاء حكم خاصّ بعد ورود العامّ أو استصحاب عدم النسخ؛ إذ لا شكّ في تقدّم أصله العموم الجاربه في طرف العام عليه، إمّا بنحو الوجود و إمّا بنحو الحكمه؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقّق الأصل اللفظي.

و كما أنّه لا يصحّ ترجيح جانب التخصيص بمساعده الحديث المعروف بأنّ:

«حلال محمّد صلّى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (1)، بمعنى أنّ كلّ الأحكام في الشريعه المقدّسه ثابتة و مستمرّه إلى يوم القيامة، بعد أنّ سياق هذه العبارة يأبى عن التخصيص و يمنع عدم الاستمرار حتّى في مورد واحد.

و وجه عدم صحّته: أنّ الحديث يكون في مقام بيان أنّ شريعه الإسلام خاتمه الشرائع و الأديان، و هذا لا يتنافى مع ارتباط النسخ و المنسوخ بالشريعه، فإنّ الحديث لا يكون ناظراً إلى المعنى المذكور حتّى يكون قابلاً للتمسك في مورد الشكّ في النسخ، بعد قطعيّه وقوع النسخ نادراً في الشريعه المقدّسه.

و اشكل عليه: ثانياً: بأنّ الخاصّ لا يصلح لأن يكون مخصّصاً للعامّ، فإنّ صلاحيّته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه و هي غير جاربه هنا؛ إذ العامّ المستند إلى الوضع قرينه على تقييد الخاصّ و مانع عن تماميه مقدّمات الحكمه بالنسبه إليه، فلا يكون إطلاقاً للخاصّ حتّى يكون معارضاً

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 المقيد

اشاره

في المطلق و المقيد

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 مقيدة مع قطع النظر عن اللفظ، فإنّ ماهيته الإنسان مطلقه، و الإنسان الأبيض مقيد، 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 الخصوصيات 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 المقيدات 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 داعى الأمر فى المأمور به، مثل سائر الأجزاء و الشرائط من المولى، و ترتب الثمره عليه، بأنه إذا شككنا فى تعديده واجب-مثل الزكاه- و توصيته، لا- يصح التمسك بإطلاق: آتوا الزكاه لنى 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 أن تقابل الإطلاق و التقييد عنده تقابل العدم و الملكه، و ما فى الأذهان أيضا يساعد على هذا المعنى.

نكته:

أن 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 (١)»، فإن قيد «من استطاع» عطف بيان للناس، من حيث الأدب، فتكون دائره الإطلاق و التقييد وسيعه.

ثم إن اسم الجنس يكون من مصاديق المطلق بعد أنه لا ينحصر فى الجواهر و الأعراض كالرجل و السواد، بل يتحقق فى الامور الاعتباريه أيضا كالملكيه و الزوجيه، فنقول: إن الواضع حين وضع أسماء الأجناس قد تصور ماهيه الإنسان-مثلا- و وضع اللفظ بإزاء نفس الماهيه، و المستعمل فيه أيضا يكون نفس الماهيه، سواء كان الاستعمال بصورة القضيه الحملية

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 بالحالات 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

ذكر الاصوليون أنّ الماهية قد تلاحظ فى نفسها فيعتبر عنها بالماهية اللابشرط، و قد تلاحظ مع تقييد بوجود شىء آخر فيعتبر عنها بالماهية بشرط شىء، و قد تلاحظ مع تقييد 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 اللابشرط هنا عين المقسم؛ إذ لا فرق بين الماهية و الماهية اللابشرط.

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 اللابشرط، 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.

إشارة

و أمّا أعلام الأجناس كـ «اسامه» و «ثعاله» فقد قال جماعه: إنه لا فرق بينها و بين أسماء الأجناس، إلا أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس الماهية، و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في الذهن، و من هنا يعاملونها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس.

و أشكل عليه صاحب الكفاية قدس سره (1) بما محصّيه له: أنّ أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهية المتعينة في الذهن فلازم ذلك أنّها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الأفراد الخارجيه، حيث لا موطن لها إلاّ الذهن، و معلوم أنّ الموجود الخارجى و الذهنى متضادان غير قابلين للاتحاد و الانطباق على الآخر، فلا يصحّ قولنا: «هذا اسامه»، مع أنّه لا شبهه في صحّ انطباق أعلام الأجناس بما لها من المعنى على الأفراد الخارجيه من دون تصرّف و تجريد فيها أصلا، و الحال أنّ الخصوصيه الذهنيه 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 خصوصيته في مقام الاستعمال، و هذا

ص: ٥٨٣

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 القضيه الحملية بالحمل الأولى 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 قضيه: «هذا اسامه» قضيه 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 الجزئية، كذلك ملحوظيه 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 المتخصّص بالخصوصيات، بخلاف النكره مثل: لفظ «رجل»؛ إذ لا دلالة له على التعيّن 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 تنكيهه إلى التنوين، و هذا دليل على أنّ الماهيه بما هي هي لا تتصف بأنّها معرفه و لا نكره، بل قابله للاتصاف 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 تتحقّق فى ماهيه اخرى، و هي لا ترتبط باللحاظ و عدمه و لا بالوجود و عدمه، ففى نفس ماهيه الإنسان امتياز لا يتحقّق 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 التقيد بالأمر الذهني، فيصح تشكيل قضيه: «هذا اسامه» بدون التصرف و التجريد.

ص: ٥٨٦

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): والمشهور أنّه على أقسام: المعرّف 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 تعدّد 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 مفيده للتعين في غير العهد الذهني.

و أنت خبير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس إلاّ الإشاره إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناء، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد، و معه لا فائده في التقيّد بالتعين الذهني مع أنّ التأويل و التصرّف 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 إغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف 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.

لا- شكّ في أنّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم و الاستغراق، و إنّما الكلام في كيفيه دلالته؛ إذ يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس الجمع بأن يكون الجمع المحلّى باللام موضوعا لإفاده العموم، و يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس اللام، إمّا من طريق وضع اللام للدلاله 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 إلا 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 لتعنين المرتبه المستغرقه لجميع الأفراد لتعنين مرتبه اخرى من مراتب الجمع أيضا، و هي أقلّ مراتبه، كما لا- يخفى، فلا- بدّ أن تكون دلالته على العموم مستنده إلى وضع الجمع المحلّى باللام للعموم.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال غير وارد على المشهور، فإنّ التعنين في ناحيه الاستيعاب واضح، أى كلّ مصداق من مصاديق العلماء- مثلا- بخلاف أقلّ

المراتب؛ لتعيّنه من حيث العدد لا من حيث الواقعيه، ولذا يكون ثلاثه في قولنا: «أكرم ثلاثه من العلماء» نكره و مبهما، نظير: «جئني برجل»، و لذا 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 الماهيه من حيث هي لا تكون نكره و لا معرفه، بل قابله لكليهما، و لذا 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 مقتيده بقيد الوحده، فالنكره في مقام الإخبار وضعت للموجود المشخّص عند المخبر و المبهم عند المخاطب، و في مقام الإنشاء وضعت للماهيه المبهمه المقتيده بقيد الوحده.

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 (١): 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 الخارجى على زيد، و لا شكّ في جزئيّته، و هكذا القيود الاخرى.

فعلى فرض صحّحه القول بدلاله النكره في مقام الإخبار على المعنى الجزئيّ، لا ينافى هذا مع الإطلاق، كما لا يخفى.

و لكنّ المحقّق الخراسانى 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 أنّ بعد تمامیه مقدّمات الحكمه يكون لقييد السریان دخل فى الماهية بعنوان قيد المعنى، مع أنه ليس كذلك بعد ملاحظه أمرین:

الأول: أنّ 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: أنّ 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 بأنّ 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 في أصله الإطلاق أصلاً، لا بالحكاية التفصيلية و لا بالحكاية الإجمالية، فلا مجال للشيوع و السريان و لو بنحو البدليته في معنى المطلق، و لا دخل له فيه و لو بمعونه القرينه.

ففي المطلق تمام الموضوع و تمام المتعلق هي الماهية؛ و لذا يحصل الامتثال و الموافقه بإتيان كل فرد من أفرادها، فلا يرجع الإطلاق إلى العموم.

مقدمات الحكمه

إشاره

و يتحقق في كل واحد منها بحثان: الأول: في تعريفه و معناه، البحث الثاني:

في مقدميته، و الأقوال فيهما مختلفه، مع أنّ الغرض من الأخذ بالإطلاق هو الاحتجاج على المولى و رفع المؤاخذه عن المكلف.

المقدمه الاولى: أن يكون المولى في مقام بيان تمام مراده لا في مقام الإجمال

و الإهمال،

و معلوم أنّ المقصود من المراد في هذه المقدمه هو المراد الاستعمالي لا المراد الجدّي، و إلاّ يكون الدليل المقيد كاشفا عن عدم الإطلاق، و أنّ المولى لم يكن في مقام بيان تمام مراده، و لم تكن مقدمات الحكمه تامة، فلا يمكن التمسك بأصله الإطلاق في مورد الشكّ في التقييد، فتتوقف تماميه المقدمه الاولى على كون المقصود منه المراد الاستعمالي؛ و لذا نقول بحمل المطلق على المقيد، يعني ما ثبت له الإطلاق و احرز عنوان كونه مطلقا يحتمل على المقيد، و يكون لأصله الإطلاق نظير أصله العموم عنوان الأصل الأوّلي و القانون و المرجع في موارد الشكّ، و هذا لا يكون قابلا للجمع مع كون المراد الجدّي هو جميع المصاديق؛ لعدم كونه قابلا للتقييد و الاستثناء.

و في مقابل كون المولى في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي أن يكون في مقام الإجمال و الإهمال، فإذا تعلق غرض المولى ببيان الحكم مجملا يعبر عنه

ص: ٥٩٧

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 نفى 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 كاشفيّه القرينه المنفصله على التقييد عن عدم ثبوت الإطلاق من أول 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 عباره عن عدم الفرد الجلىّ و المتيقّن للمطلق، بل عباره 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 أى 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 أىّ 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 أىّ طريق يمكن إحرازه؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، ثمّ استدلّ: 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 قدّس سرّه: بأنّ هذا التوجيه بعيد؛ لما مرّ سابقاً من وضع المطلق للماهيّة المهمله 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 بيّنا أنّ الوجه فيه هو سيره العقلاء. هذا تمام كلامه مع زياده توضيح.

و التحقيق:

أنّ هذا الكلام بالصوره الكليّه ليس بصحيح، بيان ذلك: أنّ الأحكام الصادره عن الإمام قدّس سرّه على نوعين؛ إذ الحكم الصادر عنه عليه السّلام قد يكون بداعي الضبط و الحفظ في الكتب بعنوان الذخير للشيعة، فلا بدّ هاهنا من ملاحظه المطلق و المقيد، و حمل المطلق على المقيد، 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،

اشاره

و لكن الانصراف على أنواع:

أحدها: انصراف المطلق إلى المقيد فى بادئ النظر

؛لغلبه الاستعمال الموجبه 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، وقال المولى بالنسبه إلى كَفَّارَه الإفطار في شهر رمضان: «من أفطر يجب عليه عتق الرقبه» و لكن يستفاد من القرينه أنّ مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه.

و هكذا قال في باب الظهر-مثلا-: «من ظاهر يجب عليه عتق رقبه» و اقيمت القرينه أيضا على كون مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه، و هكذا كثر هذا المعنى في موارد كثيره، و لكن شككنا في 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 في 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 إلا- بالقرينه المعيّنه، كما إذا فرض أنّ الصعيد وضع لمطلق وجه الأرض، ثمّ استعمل كثيرا ما في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، و هذا الانصراف يمنع أيضا من الأخذ بالإطلاق؛ إذ الكلام يصير في الحقيقه مجملا في هذا الفرض.

خامسها: انصراف المطلق إلى المقيد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ

النقل

، و مهجوريّه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المقيد في 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 فى الواقع أزيد من حكم واحد فى هذا المورد، و لكن يدور الأمر بين أن يكون متعلّقه هو المطلق أو المقيّد؟ و معلوم أنّه يتحقّق بينهما كمال التنافى بلحاظ عدم إمكان كون متعلّق حكم واحد مطلقا و مقيّدا معا؛ إذ لا بحث فى مقام الامتثال و اشتغال الذمّه حتّى يكون عتق الرقبة المؤمنه هو القدر المتيقّن.

إنّما الكلام فى طريق إحراز وحده الحكم، و هو قد يستفاد من طريق وحده السبب، مثل: «إن أفطرت فى شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبة»، و «إن أفطرت فى شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبة مؤمنه»، و نعلم أنّ بالنسبه إلى الإفطار ليس أزيد من حكم واحد، و هكذا بالنسبه إلى الظهر، و قد يستفاد من تصريح المولى أو القرائن الخارجيه، فتكون وحده الحكم فى جميع الصور الآتية مفروغ عنها.

و فى فرض وحده الحكم قد يكون المطلق و المقيّد فى الإثبات و النفى متوافقين - كما فى المثال المذكور - و قد يكونا مختلفين، مثل: «اعتق رقبة»

و«لا تعتق رقبه كافره»، 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 مبتن 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 كافره»، 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 كافره 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 كافره»، 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 الصلّاة» 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 التعيني، 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 ينافي 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- ينافي 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 أصاله 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 إنّ 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 (١) 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 جابريّه 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» (١)، 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 للحرمه، 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 يهديننا 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 دالّه 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 النهى كما ذكرناه،و موردها عبارته 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 مفصّلاً.

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 المجلل و المبلن

و الظاهر أنّ المراد من المبلن فى موارد إطلاقه: الكلام الذى له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قابلاً لخصوص معنى معين، و المجلل 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 مبلن، و لا بدّ من الأخذ بظاهره، و الكلام الفاقدا للظهور مجمل، و لا وجه للأخذ به.

ثمّ إنّه وقع الخلاف فيما إذا نسبت الحرمة إلى العين، مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (1) فى أنّه من مصاديق المجلل أو المبلن، 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 المجلل و المبلن لا يكون من

ص: ٦١٧

وظائف الفقيه، بل الملاك فيه نظر العرف فإن كان جميع التصرفات في الميته 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 الشفاهيه ٥١٣

فصل:فى ثمره الخطابات الشفاهيه ٥٢٣

فصل:فى تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٥٢٧

فصل:فى التخصيص بالمفهوم ٥٣٣

فصل:فى الاستثناء المتعقب لجمل ٥٤١

فصل:فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد ٥٥١

فصل:فى دوران الخاص بين كونه مخصصا و ناسخا ٥٥٩

المقصد الخامس:فى المطلق و المقيد فى المطلق و المقيد ٥٧٥

فى تقسيم الماهيه إلى أقسام ثلاثه ٥٨١

البحث عن علم الجنس ٥٨٣

البحث عن المفرد المعرف باللام ٥٨٧

الجمع المحلى باللام ٥٩١

مقدمات الحكمه ٥٩٧

أحكام المطلق و المقيد ٦٠٧

فصل:فى المجمل و المبين ٦١٧

ص:٦٢٣

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات فی الاصول: تقریرا لابیحات آیت الله العظمی الفاضل النکرانی / المؤلف السیدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری: ۳ج.

شابک: 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: BP۱۵۹/۸/م۴۷۷۶ ۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٣

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

المقصد السادس: في بيان الأمارات

اشاره

في بيان الأمارات

المعتبره شرعا أو عقلا

و لا بدّ من صرف الكلام إلى بيان بعضها في ضمن المسائل

ص: ٥

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): المقصد السادس فى بيان الأمارات المعتره شرعا- كحجّيه خبر العادل و نحوه- أو عقلا- كحجّيه الظنّ فى حال الانسداد بناء على الحكومه- و قبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من أحكام، و إن كان خارجا عن مسائل الفنّ، و كان أشبه بمسائل الكلام؛ لشده مناسبه فى المقام.

و أشار قدس سره إلى هذه المسأله بنحو من الإجمال، بدون ذكر أى دليل لخروج أحكام القطع عن مسائل علم الاصول، و شباهتها بمسائل الكلام و مناسبتها مع بحث الأمارات، و استفاد من كلامه قدس سره أنّ القطع ليس من مصاديق الأماره و لا يطلق هذا العنوان عليه، مع أنّه لا فرق بينه و بين خبر الواحد من حيث الأماريه و الكاشفّيه بحسب اللغه، بل القطع أظهر مصاديق الأماره.

و لا بدّ من توجيه كلامه قدس سره بأنّ الأماره هنا ليست بالمعنى اللغوى بل تكون بالمعنى الاصطلاحى، و هى فى الاصطلاح تستعمل فى مقابل القطع كاستعمالها فى مقابل الاصول العمليه.

و يستفاد دليل خروج مباحث القطع عن المسائل الاصوليه مما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) و هو: أن إطلاق الحجّه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعبره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوت له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّه» يراد به كونه واسطه لإثبات حكم متعلّقه، فيقال: «هذا مظنون الخمرية» و «كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه»، و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بخمرية شىء فيقال: «هذا خمر» و «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» و لا يقال: إنّ هذا معلوم الخمرية و كلّ معلوم الخمرية حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر.

و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول؛ لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا- يطلق على نفس القطع. هذا تمام كلامه قدس سره.

و إذا لاحظنا صدر هذا الكلام بدون ذيله يكون قابلا للمناقشه، فإنّ فى مورد قيام اليّنه المعبره على خمرية مائع لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ ما قامت اليّنه على خمرية فهو حرام؛ إذ الخمر موضوع للحرمه، لا مظنون الخمرية و لا مقطوع الخمرية، و ليس لنا دليل على جعل موضوع الحرمه فيه مظنون الخمرية، و بالتالى لا يصحّ هذا البيان.

مع أنّ الحجّه ليست المعنى الذى ذكره قدس سره، أى ما جعل حدّا وسطا فى القياس، بل هى بمعنى ما يصحّ به الاحتجاج من ناحيه المولى فى مقابل العبد، و بالعكس.

ص: ٨

و لعلّه كان ذيل كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه ناظرا إلى عدم انطباق ضابطه المسأله الاصوليّة على أحكام القطع، و هي أنّ كلّ مسأله وقعت نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي فهي مسأله اصوليّة، و إذا ثبت حجّيته ظاهر الكتاب-مثلا- تكون نتيجتها إثبات وجوب صلاه الجمعه-مثلا-فإنّه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب، كقولنا: «وجوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب»-أى الحجّه-و «كلّما دلّ عليه ظاهر الكتاب فهو واجب» فصلاه الجمعه واجب.

و الحاصل: أنّ المسأله الاصوليّة تقع في سلسله علل استكشاف الحكم الفقهي، و تكون مقدّمه و طريقا لاستكشافه، و هذه الخصوصيّة لا تتحقّق في مسائل القطع، فإنّ متعلّق القطع إمّا يكون نفس الحكم الفقهي كالقطع بوجوب صلاه الجمعه-مثلا-و إمّا يكون موضوعه و هو ملازم للقطع بحكمه، فمع القطع بوجوب صلاه الجمعه و خمريه المانع لا مجال لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، بل يبحث أنّ مخالفه هذا القطع يوجب استحقاق العقوبه أم لا-؟ فمسأله القطع خارجه عن مسائل الفنّ، و الشاهد على ذلك عدم تعرّض القدماء لها في كتبهم الاصوليّة.

و لكنّ استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) كان مصرّا على أنّ مسائل القطع من المباحث الاصوليّة، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الحجّه في الفقه، و هي بمعنى ما يصحّ أن يحتجّ به المولى في مقابل العبد، و بالعكس، لا- بمعنى الحجّه التي يبحث عنها في المنطق، أى ما يطلق على القياس، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، أى بلا واسطه

ص: ٩

فى العروض؛ بمعنى عدم احتىاج حمل العرض على المعروض إلى المسامحه و التجوز، كما هو الحال فى الواسطه فى الثبوت، و مع ذلك يكون قولنا: «ظاهر الكتاب حجّه» مسأله اصوليه.

و لا- يقال: إنّ الحجّه هنا جعلت المحمول لا- الموضوع، فإنّنا نقول: إنّ معناه فى الواقع أنّ الحجّه فى الفقه كانت متعيّنه فى ضمن ظاهر الكتاب أم لا-؟ و هل تتحد الحجّه فى الفقه مع ظاهر الكتاب مثل اتّحاد الكلّى الطبيعى مع مصاديقه أم لا؟ فإذا كان ظاهر الكتاب حجّه بهذا التقريب من المسائل الاصوليه تكون مسأله القطع أيضا كذلك، فإنّ أول ما يبحث فيها أنّ القطع حجّه أم لا، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و عدم تعرّض القدماء لها مستند إلى محدوديه أحكام القطع و وضوحها.

و التحقيق: أنّ على فرض كون البحث عن تعيّن العوارض تحتاج جميع المسائل إلى القلب و الانقلاب؛ إذ لا بدّ من جعل الحجّه فيها موضوعا و الموضوعات محمولا؛ بأنّ الحجّه هل تتحد مع القطع أو ظاهر الكتاب بحيث يكونان من مصاديق الحجّه أم لا؟ و هذا لا ينطبق مع العناوين المعنونه فى علم الاصول، فالقطع خارج عن مسائل علم الاصول؛ لعدم انطباق الضابطه عليه، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه فى موارد متعدده.

و أمّا أشبهيه بعض أحكام القطع بمسائل الكلام فهى مبتنيه على كون تعريف علم الكلام عباره عمّا يبحث فيه عن ذات البارى و صفاته و أفعاله، و ما يحسن أن يتحقّق منه و ما يقبح أن يتحقّق عنه و لكن فى محدوده الإسلام؛ إذ يبحث فى القطع عمّا يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب و العقاب، و أمّا على القول بكونه عباره عمّا يبحث فيه عن عوارض

ذاتيّه الوجود بما هو هو في محدوده الإسلام فلا شباهه بينهما أصلاً، كما يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سرّه في حاشيته على الكفايه.

و أما المناسبه بين بعض مسائل القطع و بيان الأمارات المعتبره فيتحقّق من جهات: منها: أنّ حجّيه الأمارات منحصره بغير القاطع؛ إذ لا أثر للأماره في مقابل القطع، و منها: أنّ البحث فيهما يدور مدار الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعذريّه.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري (1) بعد الفراغ عن المقدّمه: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و لا بدّ من البحث في هذه العبارة من جهتين:

الاولى: في نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟ و أنّ

المقصود منه خصوص المجتهد أو الأعمّ منه؟

الجهه الثانيه: في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه، و أشار صاحب الكفايه قدس سرّه إلى البحث عن الجهه الاولى في حاشيته على الرسائل (2) بأنّ عنوان المكلف ظاهر فيمن توجه إليه التكليف بالفعل، و لذا لا يشمل جميع الأقسام؛ إذ التكليف بالنسبه إلى الشاكّ لا يكون فعلياً؛ لأنّ الشكّ مانع عن فعليه التكليف، و لذا لا بدّ من العدول عن عباره الشيخ قدس سرّه و القول بأنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري؛ بمعنى خروجه عن محدوده رفع القلم و وروده في دائره وضع القلم و إنشاء التكليف، سواء كان التكليف بالنسبه إليه فعلياً أم لا.

ص: ١١

١- ١) الرسائل: ٢.

٢- ٢) حاشيه الرسائل: ١.

والتحقيق: أنّ هذا البيان ليس بصحيح، فإنّ عنوان المكلف و إن كان ظاهراً في المكلف الفعلي، و لكن ليس معناه فعلياً التكليف حتّى بالنسبة إلى هذه العناوين الثلاثة، بل معناه أنّ بعد الورود في دائره التكليف يصير بعض التكليف بالنسبة إليه فعلياً لا جميع التكليف، و يتحقّق بالنسبة إلى البعض الآخر الحالات المذكوره.

و ما هو المهمّ في البحث أنّ المكلف هنا مختصّ بالمجتهد أو أعمّ منه، و لا قرينه في كلام الشيخ قدّس سرّه لتعيين أحدهما، و يستفاد من عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه اختصاصه بالمجتهد بلحاظ قوله: متعلّق به أو بمقلّديه، كما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (١).

و معلوم أنّ القطع حجّه سواء كان بالنسبة إلى الحكم أو الموضوع، و إن كان مخالفاً لنظر مقلّد القاطع، فإنّ حجّيته فتواه له تكون بعنوان الأماره، و قد عرفت أنّ العمل بها وظيفه غير القاطع، و حجّيته القطع أمر ذاتي و بديهّي و لا يتوقّف على أمر المفتي، كما أنّ أصل التقليد و مراجعته الجاهل بالعالم يكون كذلك، فعموميّه دائره القطع و شموله للمجتهد و المقلّد لا شكّ فيه، و هكذا الاصول العمليّه و الأمارات الجاربه في الموضوعات، مثل استصحاب نجاسه الثوب و قيام اليئنه على خمريّه مائع لا يرتبط بالمجتهد، إلّا من جهه قوله بحجّيته الاستصحاب و الأماره.

إنّما الإشكال في الأمارات الدالّه على أصل الحكم و الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الحكميه، و المحقّق النائيني قدّس سرّه قائل بعدم ارتباطها بالمقلّد العامّي؛ لعدم اطلاعه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه-مثلاً- و عدم

ص: ١٢

علمه بحجّيه الخبر الواحد-مثلا-بعد اختلاف العلماء فيها، واختلاف القائلين بالحجّيه بأنّ خبر العادل حجّه أو ثقّه، أو موثوق به، وعدم علمه بالخبر المعارض، وتشخيصه عن غير المعارض، مع أنّه لا بدّ في جريان الاصول العمليّه في الشبهات الحكميه من الفحص عن الدليل و اليأس عن الظفر به، فلا محاله يكون المكلف المقسم عباره عن المجتهد.

و أنكره المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) بأنّ المجتهد إذا انتهى نظره بحسب الروايات بأنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه يصير نجسا، ولكنّه لاحظ خارجا أنّ الماء المذكور زال تغيّره من قبل نفسه بعد مدّه، فهو حينئذ صار شاكا ببقاء نجاسته وعدمه، فإن كان قائلا بحجّيه الاستصحاب يجرى الاستصحاب و يحكم بنجاسته.

و أمّا المقلّد في أصل الحكم بالنجاسه يقول به حسب فتوى المجتهد، ولكنّه بعد زوال تغيّر الماء من قبل نفسه أيضا يشكّ في بقاء النجاسه ثمّ يرجع إلى المجتهد و يسأل منه بأنّ هذا هل وقع مورد تعرّض الروايات نفيا أو إثباتا أم لا؟ و يقول المجتهد بعدم تعرّضها له و كونه مشكوكا عنده، و حينئذ يجرى الاستصحاب نيابه عن المقلّد، فلا دليل لاختصاص جريان «لا تنقض اليقين بالشكّ» في الشبهات الحكميه بالمجتهد، فالمكلف المقسم لا يختصّ بالمجتهد، بل يعمّ المجتهد و العامي معا.

و التحقيق: أنّ التفكيك بين المراحل الثلاثه-أي مرحله نجاسه الماء بالتغيّر، و مرحله المشكوكيه بزوال التغيّر، و مرحله جريان الاستصحاب-من حيث الرجوع إلى المجتهد ليس بصحيح، و هذا أمر بديهى، مع أنّ السيره العمليه

ص: ١٣

للمتشرّعه فى الرجوع إلى المجتهد ليس كما ذكره؛ إذ المقلّد يراجع الرساله العمليّه التى ذكر فيها خلاصه الأحكام و النتائج، مع أنّ النيايه أمر مخالف للقاعده و يحتاج إلى الدليل، و لا يتحقّق هنا دليل، فلا بدّ من القول باختصاص المقسم بالمجتهد؛ إذ القطع و إن كان حجّه للقاطع، و لكنّه خارج عن مسائل علم الاصول، و تعميمه للمقلّد و المجتهد لا يقتضى تعميم ما هو من الاصول-أى تعميم المقسم لهما-بعد أنّ التقسيم يكون بلحاظ الاصوليّه.

و هكذا فى جريان الأمارات و الاصول العمليّه فى الشبهات الموضوعيّه، و إن كان الشاكّ هو المقلّد-مثلا-و لكن لا بدّ من بيان حكم الشكّ من ناحيه المجتهد، مثل: الحكم بجريان الاستصحاب عند الشكّ فى البقاء، و جريان أصاله البراءه فى الشبهه التحريميّه الموضوعيّه، و نحو ذلك، فإنّ جميعها من شأن المجتهد.

و المهمّ هنا البحث فى الجبهه الثانيه، أى فى التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه

و قد عرفت من الشيخ الأعظم قدّس سرّه التقسيم الثلاثى، و أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعىّ فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، و الظاهر منها الشكّ الشخصى و القطع و الظنّ الشخصيين.

و اشكل عليه: أوّلا: بأنّ الظنّ الشخصى إذا لم يكن معتبرا-مثل حصوله من طريق الشهره الفتوائيه-فهو فى حكم الشكّ و مجرى الاصول العمليّه. و هذا الإشكال وارد عليه؛ لعدم تقييده بالظنّ الشخصى المعتبر.

و ثانيا: أنّ الأماره المعتبره قد تقوم عند المجتهد و لم يحصل له القطع و لا الظنّ الشخصى، مع أنّه لا بدّ له من الحكم بمفاده؛ إذ لا ضروره لإفاده الخبر الواحد الصحيح السند للظنّ الشخصى، فيرد على هذا التقسيم إشكال التداخل و الاختلاط.

و قال المحقق النائيني قدس سره (1) في مقام الدفاع عنه: إن بيانه قدس سره هنا بيان تمهيدى و لتوجيه الأذهان إلى التقسيم إجمالاً، و بيان المسائل بالتفصيل في محله، و لا تكون للعناوين المذكوره خصوصيته عنده.

و لكنّه ليس بتام؛ إذ التقسيم في أوّل الكتاب يكون بمنزله الأساس للبحث، و لا بدّ من ملاحظه جميع خصوصياته.

و لا يخفى أنّ الملتفت إليه في كلام الشيخ قدس سره هو الحكم الواقعى و إن لم يقيد به و لكن يتحقّق في العبارة ما هو شاهد عليه، و هو أنّ مجرى الاصول العمليّه هو الشكّ في الحكم الواقعى، فإنّ بعد جريانها و استفادته الحكم الظاهرى منها لا يبقى شكّ في البين، و معلوم أنّ الحكم الواقعى هو الذى يصلح لتعلّق الشكّ به بخلاف الحكم الظاهرى.

و لكنّ الملتفت إليه عند صاحب الكفايه قدس سره أعمّ من الحكم الواقعى و الظاهرى، و لذا عدل من التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، و قال:

إنّ البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى - سواء كان واقعياً أم ظاهرياً - فإمّا أن يحصل له القطع بذلك الحكم أو لا، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الاصول الشرعيّه حتّى الظنّ الانسدادى على القول بالكشف في الحكم الذى يقطع به، و إن لم يحصل له القطع به فلا - بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له، و قد تمت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّه من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتى في محله إن شاء الله تعالى.

ص: ١٥

و أشكل عليه الإمام قدس سره (١): أولاً بأن خروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن دائره القطع ليس بتامّ؛ إذ لو كان مراده من القطع العلم التفصيلي فلا يبقى مجال للبحث عن العلم الإجمالي في مبحث القطع، وإن كان مراده منه الأعمّ من العلم التفصيلي و الإجمالي فلا يصحّ عدّ الظنّ الانسدادي من القسم الثاني، فإنّ أساس دليل الانسداد هو العلم الإجمالي.

و ثانياً: أنّ الأولى من كلامه جعل الملتفت إليه عنوان الوظيفة حتّى لا يبقى مجال للتقسيم؛ إذ المجتهد قاطع بالوظيفه دائماً حتّى في مورد جريان الاصول العقلية كالبراءه و التخيير.

و يرد عليه إشكال آخر، هو: أنّه يستفاد من كلامه قدس سره في بحث الظنون الخاصّه أنّ الشارع في باب الأمارات لا يعمل عملاً سوى جعل الحجّيه لها بمعنى المنجزيه و المعدّريه، و لا- يكون فيها من جعل الحكم الظاهري أثر و لا خبر، إلّا في مورد جريان أصاله الطهاره و الحثّيه و الاستصحاب على القول بجعل الحكم المماثل، و في مورد أصاله البراءه لا- يكون سوى رفع الحكم حسب حديث الرفع، فكيف يمكن أن يكون الملتفت إليه أعمّ من الحكم الواقعي و الظاهري؟!

ثمّ قال صاحب الكفايه قدس سره (٢): و إن أبيت التقسيم إلّا- عن كونه ثلاثياً، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا- و على الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا-؛ لثلاثاً- يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع و من يقوم

ص: ١٦

١-١) تهذيب الاصول ٢:٧.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٥.

عنده الطريق.

و الملتفت إليه عنده على هذا التقسيم هو الحكم الواقعي، و الترتيب بين الحالات و الطوليه أيضا ملحوظ عنده كما يدل عليه ظاهر كلامه، و على هذا يرد عليه أنّ المقصود من الطريق المعبر هل هو الطريق المعبر الشرعي أو الأعم منه و من الطريق المعبر العقلي، و على الأول لا يشمل الأقسام للظنّ الانسدادي على الحكومه؛ إذ هو ليس بقطع و لا من الطريق المعبر الشرعي، و لا من الاصول العمليه.

إن قلت: إنّه داخل في دائره القطع و العلم الإجمالي.

قلت: إنّ بعد فرض الترتب و الطوليه في التقسيم يكون معناه تقدّم الظنّ الانسدادي على نحو الحكومه على الطرق و الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه، مع أنّه قدس سرّه صرح في التقسيم الثنائي بتأخر رتبه الظنّ الانسدادي عنها.

و على الثاني يدخل الظنّ الانسدادي في القسم الثاني، و لازم ذلك تقدّمه على الاصول الشرعيه من الاستصحاب و أصاله الطهاره و أصاله الحليه، مع أنّه ليس كذلك كما صرح في التقسيم الثنائي بتقدّم الاصول الشرعيه التي تكون من القطع عليه، فلا يصحّ تثليث الأقسام بهذه الكيفيه.

و يصحّ تثليث الأقسام بعد كون الملتفت إليه هو الحكم الواقعي بعد حفظ أمرين:

الأول: أن يكون المراد من الطريق المعبر هو خصوص الطريق المعبر الشرعي.

الثاني: أن لا يلاحظ الترتب و الطوليه بين الأقسام في التقسيم، فإنّه لا يتقوم

عليه، كما أنه لا يتحقق في التقسيمات مثل: الحيوان إمّا ناطق و إمّا غير ناطق، و الإنسان إمّا أبيض و إمّا أسود، و نحو ذلك، فنقول: المكلف إمّا يحصل له القطع بالحكم، و إمّا يقوم عنده طريق معتبر، و إمّا يكون مرجعه الاصول العمليّة عند الشكّ في الحكم، و هذا التقسيم خال من الإشكال، كما ذكره المحقّق الحائري قدّس سرّه إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في أحكام القطع و أقسامه و مسأله، قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1): «لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً».

و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ملاحظه العناوين المربوطه بالمسأله مثل:

عنوان وجوب متابعه القطع، و عنوان حجّيته بمعنى المنجزية عند إصابه الواقع، و المعدّريه عند عدم إصابه الواقع، و عنوان طريقته و كاشفيته، من حيث كونهما ذاتيتين له أو مجعولتين.

و الظاهر من وجوب المتابعه في كلام الشيخ قدّس سرّه هو الوجوب و لزوم الشرعي، و لا بدّ هنا من التأمل و الدقّه، بأنّ القطع من صفات ذات الإضافة و قائم بنفس الإنسان، كما أنّ الشكّ و الظنّ يكون كذلك، و معلوم أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه ليس لزوم متابعه القطع من حيث إنّ صفه نفسانيه و قائم بالنفس، بل مراده أنّ متعلّق القطع لازم المتابعه، فالقاطع بوجوب صلاحه الجمعه يلزمه إتيانها في الخارج، كما هو الظاهر من كلامه، و على هذا لا يصحّ أن يكون المراد من لزوم المتابعه اللزوم الشرعي؛ إذ لا يتحقّق هنا حكمان وجوبيان حتّى

ص: ١٨

يكون أحدهما متعلقًا بصلاحه الجمعه و الآخر متعلقًا بمتابعته ليرتّب على مخالفه القطع عقابان، فلا محاله يكون اللزوم هنا لزوما عقليًا، و لا يرتبط بالشرع.

و أمّا عنوان الحجّيه فيكون بمعنى المنجزيه في صورته مطابقه القطع للواقع، و المعذريه في صورته مخالفته له. و قد مرّ عن صاحب الكفايه أنّ للحكم أربعة مراحل: ١- الاقتضاء. ٢- الإنشاء. ٣- الفعلية. ٤- التنجز. يعنى استحقات العقوبه على مخالفته، و قلنا: إنّ التنجز ليس من مراحل الحكم، بل هو من آثاره؛ بأنّ القطع إذا تعلق بوجود صلاحه الجمعه و كانت في الواقع أيضًا كذلك يحكم العقل بترتب استحقات العقوبه على مخالفته، و هكذا في المعذريه. و لا يخفى أنّ إسناد المنجزيه و المعذريه إلى القطع لا يخلو عن مسامحه و تجوّز، فإنّ بحسب الواقع إيصال التكليف إلى المكلف و عدم إيصاله إليه يكون منجزًا و معذّرًا.

و أمّا عنوان كاشفيه القطع عن الواقع و طريقيته إليه فهو كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و صريح كلام النائيني قدّس سرّه (١) يكون من لوازم ذات القطع كزوجيه الأربعة، فكما أنّ الزوجيه تكون من لازم ماهيته الأربعة كذلك الكاشفيه و الطريقيه تكون من لازم ماهيته القطع، و لا يمكن الانفكاك بينهما، و لا يكون ذلك بجعل جاعل؛ لعدم إمكان الجعل التكويني التأليفي حقيقه بين الشىء و لوازمه، فإنّه يتصوّر في المحمولات المفارقه، كالقائم و العادل المحمولين على زيد-مثلا- و أمّا جعل اللازم فيكون بالعرض و المجاز، و يتبع جعل الشىء الملزوم بسيطًا، أى إيجاد بمفاد «كان» التامّه لا بمفاد «كان» الناقصه.

و التحقيق: أنّ الكاشفيه و الطريقيه لا تكون لازم ماهيه القطع، فإنّا نرى

ص: ١٩

الانفكاك بينهما أحيانا، مثل: تعلق القطع بوجود ما لا واقع له، فكيف يمكن أن يكون القطع هنا طريقا إلى الواقع و كاشفا عنه؟! و إذا قيل: إنَّ كاشفيّ القطع و طريقيّته تكون بحسب اعتقاد القاطع، و هو بنظره لا يرى إلاّ الواقع.

قلنا: إنَّ هذا دليل للفرق بين مسأله كاشفيّ القطع و مسأله لازم الماهيّه، فإنَّ الزوجيّه-مثلا-من لازم ماهيّه الأربعة في كلّ وعاء و عند جميع الأنظار و الأشخاص، و لا يتصوّر الانفكاك بينهما، فلا تكون كاشفيّ القطع قابله للمقايسه معها.

و لكّنك قد لاحظت في المنطق تعريف العلم بأنّه إن كان إذعانا للنسبه فتصديق، و إلاّ فتصوّر، أى كما أنّ التصديق علم كذلك التصوّر علم، و قد عرفت مرارا أنّ في مورد تحقّق العلم يتحقّق معلومان: أحدهما معلوم بالذات و هو الصوره الحاصله عند النفس، و الآخر معلوم بالعرض و هو الموجود الخارجى.

و لا- يتحقّق في العلم و القطع معلوم بالعرض في بعض الموارد بحسب الواقع، كما إذا كان القطع بمجىء زيد من السفر مخالفا للواقع مع وجود العلم و المعلوم بالذات، فإن كانت كاشفيّ القطع و طريقيّته بالنسبه إلى معلوم بالعرض فلا يصحّ المقايسه بينهما و بين لازم الماهيّه؛ لتحقّق الانفكاك بينهما كما عرفت، و إن كانت الكاشفيّ و الطريقيّ بالنسبه إلى معلوم بالذات فتصحّ المقايسه بينهما؛ إذ لا يمكن الانفكاك بين القطع و المعلوم بالذات.

و يؤيّدّه ما صرّح به المحقّق النائنى قدّس سرّه بعد المقايسه بينهما بقوله: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع. و يستفاد منه جعله قدّس سرّه ملاك الكاشفيّ عبارّه

عن المعلوم بالذات.

و ما يمكن أن يكون عين القطع هي الصورة الحاضره عند النفس؛ إذ يصحّ أن يقول: بأنّه لا يتحقّق في النفس شيئان: أحدهما القطع و الآخر المعلوم بالذات، و على هذا تكون كاشفيّه القطع كاشفيّه كامله و طريقيّته طريقيّه تامّه؛ لعدم الانفكاك بينهما أصلا بلا فرق بين صورته الإصابه و الخطأ.

و قد عرفت أنّ حجّيه القطع تكون بمعنى المنجزيه و المعدّريّه، و الجامع بينهما صحّحه الاحتجاج به إمّا من العبد في مقابل المولى، و إمّا من المولى في مقابل العبد. و لا يخفى أنّ الحجّيه لا ترتبط بماهيّه القطع و معناه، أي أنّه إدراك لا شكّ فيه، لا بوجوده الذهني و تصوّره، بل يرتبط بوجوده الواقعي، أي الصفه النفسانيّه التي نسمّيها بالقطع و ما يكون معروضا للحجّيه هو وجوده الواقعي فقط، و لا يكون قابلا للمقايسه من حيث الرتبّه مع الكاشفيّه التي تكون من لوازم ماهيّته.

و من المعلوم أنّ حجّيه القطع من الأحكام العقليّه البديهيّه، و لا تحتاج إلى جعل الشارع، و إلّا يلزم اللغويه؛ إذ لا يترتّب عليه أثر بعد حكم العقل بحجّيته بالبدهه، و لا يمكن جعل الحجّيه له من الشارع و لو بنحو الإمضاء نظير جعلها لخبر الواحد، فإنّ دأب الشارع لا يكون إمضاء جميع ما يكون معتبرا و رائجا بين العقلاء، فإنّنا نرى في بعض الموارد تأييده منه، و في بعض الموارد نفيه كنفى الربا-مثلا-بخلاف الأحكام العقليّه البديهيّه؛ إذ لا يمكن للشارع نفيها و إثباتها لاستلزام اللغويه، و الانتهاء إلى تنزيل أساس الاعتقادات، مثل:

إثبات الصانع و وحدانيّته، و لزوم إطاعه قوله و أمثال ذلك ممّا يترتّب عليه.

و لذا لا يصحّ القول: بأنّه لا مانع من حكم العقل و الشرع معا بحجّيه القطع،

نظير حكم العقل بقبح الظلم و حكم الشرع بحرمته؛ لأن ما حكم به العقل في باب الظلم غير ما حكم به الشرع، و لا تتحقق العيية بينهما، فإن ما حكم به العقل -أي القبح- يكون بمنزلة الملا-ك و العله للحكم الشرعي-أي الحرمة- و أميا في باب القطع بعد إدراك العقل صحه الاحتجاج به بإدراك الضرورى فلا مجال لحكم الشرع بها.

و ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) دليلا- آخر لعدم إمكان نفى حجيه القطع من الشارع، و هو أنه مستلزم لاجتماع الضدين بحسب اعتقاد القاطع في صورته عدم إصابه القطع للواقع، و بحسب الواقع و الاعتقاد في صورته الإصابه.

و هذا مبتن على ما ذكره قدس سره في باب اجتماع الأمر و النهى من تحقق التضاد بين الأحكام الخمسه التكليفية، و قد ذكرنا تبعا استاذنا السيد الاستاذ الإمام قدس سره أن دائره التضاد محدوده بالامور الواقعيه التكوينيته، مثل: عروض السواد و البياض على جسم واحد في آن واحد، و الأحكام التكليفية من الامور الاعتبارية، و لذا قلنا في مفاد هيئه «افعل»: إنه عبارته عن البعث الاعتبارى، و في مفاد هيئه «لا تفعل» أنه عبارته عن الزجر الاعتبارى في مقابل البعث و الزجر التكوينى، و هكذا في سائر الأحكام التكليفية، و لا يتحقق التضاد في الامور الاعتبارية، و الشاهد على ذلك عدم إمكان اجتماع المتضادين -كالسواد و البياض- في آن واحد و لو من ناحيه اثنين.

و أما في باب الأوامر و النواهي فيمكن أن تكون طبيعه واحده بالنسبه إلى مكلف حراما و بالنسبه إلى آخر واجبه، فكيف يتحقق التضاد بين الأحكام!؟

إن قلت: إن لم يتحقق التضاد بين الأحكام يصح للمولى أن يقول لعبده:

ص: ٢٢

«صلّ في هذه الساعه» و«لا تصلّ فيها»، أى تحريم طبيعه واحده و وجوبها بالنسبه إلى شخص واحد، مع أنّه مستحيل بالبداهه.

قلنا: إنّ منشأ الاستحاله هنا اجتماع الحبّ و البغض، و هما أمران تكويتيّان و من مبادئ البعث و الزجر الاعتبارى، فإنّ البعث الاعتبارى ناش عن حبّ المولى بتحقيق المأمور به فى الخارج، كما أنّ الزجر الاعتبارى ناش عن بعضه بتحقيقه فيه، و لا يعقل أن يكون شىء واحد فى آن واحد محبوبا و مبغوضا له.

و أشكل استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) على ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ هذا الاجتماع نظير اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى فى مورد الشكّ إذا كان مشكوك الطهاره بحسب الواقع نجسا، فإنّه طاهر بمقتضى قاعده الطهاره و نجس بحسب الحكم الأوّلى، فلما ذا لا تتحقّق هنا مسأله اجتماع الضدّين؟ ففيمّا نحن فيه أيضا يمكن أن تكون المسأله بهذه الكيفيه، بأن يقول الشارع: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه لا تكون صلاه الجمعه عليك واجبه» بدون تحقّق التضادّ أصلا.

نعم، يكون جعل الحكم الظاهرى امتنانا و تسهيلا على المكلف الشاكّ بدون استلزام اللغويه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ قول الشارع بعدم وجوب صلاه الجمعه على القاطع به لغو، و صدوره قبيح عن الحكيم، و لكنّ اللغويه مسأله و اجتماع الضدّين مسأله اخرى، و سيأتى تفصيل هذا الكلام إن شاء الله.

و قد مرّ فى مسأله كاشفيّه القطع أنّه بالنسبه إلى المعلوم بالعرض قد يكون مصيبا و كاشفا عنه، و قد لا يكون كذلك، فبالنسبه إلى المعلوم بالعرض تكون كاشفيته تامّه، و عرفت القول بعبيته القطع مع المعلوم بالذات، و على هذا

ص: ٢٣

لا- معنى للكاشفيته المتقومه على اثنيته، و أميا على القول بعدم العيية و تحقّق الشئين في النفس أحدهما كاشفا و الآخر مكشوفاً، فيصحّ البحث في إمكان جعل الكاشفيته للقطع من الشارع و عدمه.

و الظاهر أنّ طريقيه القطع إلى الصورة النفسائيه تكويته و لا يمكن للشارع بما هو شارع الدخاله في الامور التكويتيه، لا نفيًا و لا إثباتاً. فهو نظير إيجاد الشمس مشرقه و إيجاد النار حارّه في عدم الارتباط بعالم التشريع. هذا تمام الكلام في المسأله الاولى من مسائل القطع.

ص: ٢٤

في التجري

و لا بد قبل الخوض في هذا البحث من ذكر امور بعنوان المقدمه:

الأمر الأول: في معنى التجري و الانقياد بحسب الاصطلاح،

و التجري: ارتكاب ما يعتقد كونه حراما مع عدم حرمة بحسب الواقع، و ترك ما يعتقد كونه واجبا مع عدم كونه كذلك واقعا، و الانقياد: موافقه ما يعتقد كونه تكليفا لزوميا، مع أنه ليس كذلك بحسب الواقع في مقابل الإطاعة و العصيان، مع أنهما بحسب اللغه أعمّ منهما.

الأمر الثاني: أن التجري لا يختص بالقطع و إن كان هو مصداقه البين،

كما إذا ارتكب ما يقطع بحرمة أو خالف ما يقطع بوجوبه، مع أنهما لا يكونان كذلك بحسب الواقع، و لكن ينطبق في مورد الأمارات و الاصول العمليه أيضا، كما إذا دلّ خبر الواحد المعتبر على وجوب صلاه الجمعة، و تركها من قام عنده الخبر، مع أنها بحسب الواقع ليست بواجبه، فيصدق هنا عنوان التجري، إلا أن هذا بناء على القول بحجّيه الأمارات من باب الطريقيه، كما هو الحقّ و المشهور عند الإماميه، و أمّا على القول بحجّيتها من باب السببيه - بمعنى إحداث الحكم مطابقا لمؤدى الأماره بالنسبه إلى من قام عنده الخبر مثلا - فيصدق العصيان

على مخالفته، فإن قيام الخبر على وجوب صلاه الجمعة يجعلها واجبه بالنسبه إليه و هو قد خالفها، فيتحقق العصيان.

و أمّا في مورد الأمارات، مثل: قيام الاستصحاب على وجوب صلاه الجمعة و عدم إتيان المكلف بما يكون واجبا بمقتضى الاستصحاب، فلا يصدق هنا عنوان التجزى؛ إذ المقصود من الشكّ في «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الشكّ الفعلى الاستقرارى، لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فلا بدّ من الالتزام بجعل الحكم المماثل و الظاهرى فى مورد جريان الاستصحاب، و معلوم أنّ مخالفه الحكم الظاهرى اللزومى معصيه، بلا فرق بين مخالفته للواقع و مطابقتها.

و هذا بخلاف قاعده الطهاره و الحليه لجعلهما تسهيلا و امتنانا على العباد فى مشكوك الطهاره و الحليه، و ليس لهما لزوم الموافقه و المخالفه.

الأمر الثالث: أن القطع قد يكون طريقيًا و قد يكون موضوعيًا،

و القطع الطريقي ما لم يؤخذ فى لسان الدليل و موضوع الحكم، كما إذا قال الشارع:

«لا تشرب الخمر» و حصل القطع للمكلف بخمريه مائع فى الخارج، و القطع الموضوعى: ما اخذ فى موضوع الحكم و لسان الدليل بعنوان تمام الموضوع أو جزء الموضوع، كقوله: «لا- تشرب مقطوع الخمريه»، مثلا: إذا شربه القاطع، لا يقال له: إنّه متجزى، بل يقال له: إنّه عاص؛ لتحقق موضوع حكم الشارع و إن لم يكن بحسب الواقع خمرا.

إذا عرفت هذا فيقع البحث فى التجزى

اشاره

-بمعنى نيّه المعصيه و ارتكاب ما لا- تكون معصيه واقعا-مرّه فى ترتّب استحقاق العقوبه عليه و عدمه، و اخرى فى حرمة و عدمها، و ثالثه فى قبحه و عدمه، و لا إشكال فى كون البحث على الأول كلاميًا، كما لا إشكال فى كونه بحثا فقهيًا على الثانى، و أمّا على الثالث

فجعل عنوان البحث: أن التجزى هل يكون قبيحا أم لا؟ فهل ينطبق عليه عنوان المسأله الاصوليه أم لا؟ لقائل أن يقول باصوليته؛ إذ البحث إن انتهى إلى قبح التجزى فيمكن بضميمة قاعده الملازمه- أى كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة- إليه استنباط الحكم الفقهي، و هو أن التجزى من المحرمات فى الشريعة، و معلوم أن هذا ضابطه لاصوليه المسأله.

و جوابه: أولا: أن ملاك الاصوليه أن تقع نتيجة البحث فى كبرى القياس، كقولنا: «صلاه الجمعه ما دلّ خبر الواحد المعبر على وجوبه»، و «كل ما دلّ الخبر على وجوبه فهو واجب»، فصلاه الجمعه بما أنها دلّ الخبر على وجوبها تكون واجبه، بخلاف ما نحن فيه، فإننا نقول: «التجزى قبيح عقلا»، و «كل ما حكم العقل بقبحه فهو حرام شرعا»، فالتجزى حرام شرعا، و أنت ترى وقوع مسأله الملازمه فى كبرى القياس و وقوع مسأله التجزى فى صغرى القياس.

و ثانيا: أن جريان قاعده الملازمه محدود بالنسبه إلى الحسن و القبح الواقعين فى رتبه متقدمه على الحكم الشرعى و سلسله علله، نظير حكم العقل بقبح الظلم، و استكشاف حرمة شرعا من قاعده الملازمه، و إذا كان حكم العقل فى رتبه متأخره عن حكم الشرع فلا مجال لقاعده الملازمه، نظير حكم العقل بقبح المعصيه، فإنه متأخر عن حكم الشرع بحرمة شرب الخمر مثلا، و هكذا التجزى متأخر عن حكم الشرع بحرمة شرب الخمر و القطع بخمريه مائع و شربه بتيه المعصيه، فصدق التجزى متوقف على ذلك، و لذا لا محلّ لجريان قاعده الملازمه هنا، فلا يمكن أن يكون التجزى بهذه الكيفيه من مسائل علم الاصول.

و لكنَّ المحقِّق النَّائِنِي قَدَّسَ سِرَّهُ (١) ذَكَرَ طَرِيقًا آخَرَ لَجَعَلَ الْمَسْأَلَةَ اَصُولِيَّةً، وَ هُوَ أَنَّ الْإِطْلَاقَاتِ وَ الْعُمُومَاتِ نَظِيرَ «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» -مِثَالًا- هَلْ يَشْمَلُ مَقْطُوعَ الْخَمْرِيَّةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ خَمْرًا أَمْ لَا؟ وَ عَلَى كَلَا التَّقْدِيرِينَ يَسْتَنْبِطُ الْحُكْمَ الْفَقْهِيَّ الْفِرْعَوِيَّ.

وَ اشْكَلَ عَلَيْهِ بِأَنَّ بَحْثَ الشُّمُولِ وَ عَدَمَهُ لَا يَكُونُ بَحْثًا اَصُولِيًّا؛ إِذْ الْبَحْثُ الْاَصُولِيُّ فِيهَا هُوَ الْبَحْثُ عَنِ حُجَّتِهِ الْعَامِ وَ الْإِطْلَاقِ وَ قَابِلِيَّتِهِمَا لِلتَّمَسُّكِ، وَ أَمَّا الْبَحْثُ عَنِ تَحَقُّقِ الْإِطْلَاقِ أَوْ الْعُمُومِ لِدَلِيلٍ وَ عَدَمِهِ فَلَا يَرْتَبِطُ بِالْاَصُولِ؛ إِذْ الْبَحْثُ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بَحْثًا فِقْهِيًّا، كَمَا نَبَّحْتُ فِي كِتَابِ الْمَكَاسِبِ بِأَنَّ إِطْلَاقَ: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هَلْ يَشْمَلُ بَيْعَ الْمَعَاطَاةِ أَمْ لَا؟

وَ جَوَابُهُ: أَوْلَا؛ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ مَا نَحْنُ فِيهِ وَ بَحْثِ الْخُطَابَاتِ الشَّفَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ اخْتِصَاصِهَا بِالْمَوْجُودِينَ الْحَاضِرِينَ فِي زَمَانِ الْخُطَابِ أَوْ الْأَعْمَمِ مِنْهَا وَ الْغَائِبِينَ بَلِ الْمَعْدُومِينَ، مَعَ أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي اَصُولِيَّةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَ هَكَذَا الْبَحْثُ فِي أَنَّ الْكُفَّارَ مَكْلُوفُونَ بِالْفِرْعَوِيِّ كَمَا أَنَّ هُمُ مَكْلُوفُونَ بِالْاَصُولِ أَمْ لَا؟ وَ إِنْ كَانَ لَهُ عِنْوَانُ الْقَاعِدَةِ الْفِقْهِيَّةِ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ الْبَحْثَ هُنَا كَلِّيٌّ لَا يَخْتَصُّ بِخُطَابٍ مُعَيَّنٍ، وَ ذَكَرَ «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» يَكُونُ بِعِنْوَانِ الْمِثَالِ، فَإِنَّا نَقُولُ: إِنَّ مَتَعَلَّقَ الْأَدْلَةِ الْوَارِدَةَ فِي بَابِ الْمَحْرَمَاتِ مِثْلَ: «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» وَ «لَا تَغْصِبُ» وَ... هَلْ يَخْتَصُّ بِالْعِنَاوِينَ الْوَاقِعِيَّةِ أَوْ أَعْمَمِ مِنْهَا وَ مِنْ مَقْطُوعِ الْخَمْرِيَّةِ وَ مَقْطُوعِ الْغَضَبِيَّةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ خَمْرًا وَ غَضَبًا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ؟ وَ هَذِهِ لَيْسَتْ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ، بَلْ تَكُونُ مَسْأَلَةً اَصُولِيَّةً أَوْ قَاعِدَةً فِقْهِيَّةً. هَذَا تَقْرِيبَ كَلَامِ الْمَحَقِّقِ النَّائِنِيِّ قَدَّسَ سِرَّهُ.

ص: ٢٨

و أما التجزى-سواء كان له عنوان اصولى أو غيره-

فيقح البحث فيه من

جهتين:

الجهة الأولى: فى أنه قبيح عقلا أم لا؟

و لا خلاف فى أن العقل كما يحكم بقبح المعصيه كذلك يحكم بقبحه، إنما الكلام فى أنه صفة الفاعل أو الفعل، و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى (١) و المحقق النائنى قدس سرهما (٢) أنه صفة الفاعل؛ إذ المتحقق فى الخارج هو شرب الماء، و اعتقاد كونه خمرا لا يوجب اتصافه بالقبح؛ لعدم تغيير الواقع عما هو عليه بالاعتقاد، إلا أن إبراز تبه المعصيه يكون بواسطة الفعل، فالفاعل متّصف بالقبح.

و المحقق العراقى قدس سره (٣) قائل بالقبح الفعلى؛ إذ القبيح فى الواقع هو هتك حرمة المولى عملا، و الطغيان الخارجى عليه بعد التيه و اعتقاد كونه معصيه، و محصل الطغيان و محققه هو الفعل، فلا محاله يكون الفعل متّصفا به.

و جوابه: أن بعد الاعتراف بأن المتحقق فى الخارج هو شرب الماء و أن الاعتقاد لا يوجب تغيير الواقعيه، كيف يمكن أن يكون الفعل موصوف القبح؟!

و لكن لا يبعد أن يكون النزاع لفظيا، بلحاظ أن العمل مبرز لقصد المعصيه، و الإبراز معتبر فى صدق عنوان التجزى، و يمكن أن يكون صفة للفعل، و بلحاظ كشفه عن سوء سريره المكلف و جرأته فى مقابل المولى، و يمكن أن يكون صفة الفاعل.

الجهة الثانية: فى أن التجزى حرام شرعا أم لا؟

فإنّ الدليل الأول على

ص: ٢٩

١-١) الرسائل: ٥.

٢-٢) فوائد الاصول ٣: ٤٢.

٣-٣) نهايه الأفكار ٣٠: ٣٠-٣١.

حرمته ادعاء الإجماع، والقول بأنه و إن لم ينعقد على حرمه عنوان التجزى و لكن انعقد فى موارد لا- ينطبق عليها سوى هذا العنوان، منها: فى من ظن ضيق الوقت و آخر الصلاة، ثم تبين الخلاف وسعه الوقت، حيث ادعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة و استحقاؤه العقاب، و ذلك لا يكون إلا بناء على حرمه التجزى.

و منها: فى من سلك طريقا مذنون الضرر حيث ادعى الإجماع أيضا على عصيانه و وجوب الإتمام عليه؛ لكون سفره سفر معصيه و لو انكشف عدم الضرر، و هذا لا يتم أيضا إلا بناء على حرمه التجزى.

هذا، و لكن يرد عليه: أولا: أن الإجماع فى الموردين المذكورين لم يتحقق، و ليس بإجماع محصل، و لا اعتبار للإجماع المنقول، و على فرض كونه محصيا لا يحتمل أن يكون مستند المجمعين عباره عن الأدله الاخرى، فلا فائده فى الإجماع على فرض صحتها، و لا محل للفرع على فرض عدم تماميه الأصل.

و ثانيا: أن كلاً من الموردين اللذين ادعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه و ليس من موارد التجزى، أما فى الأول فلائن ظن الضيق يكون تمام الموضوع؛ لوجوب المبادره بالصلاه شرعا، فيكون الظن هنا موضوعيا- نظير «لا تشرب مقطوع الخمرية»- لا طريقيا، ففى صورته المخالفه يتحقق العصيان.

و هكذا فى الثانى؛ إذ تكون للعلم بالضرر و ما يقوم مقامه حتى الاحتمال العقلانى موضوعيه للحكم، فلا محل هنا للتجزى؛ لأن نفس الخوف موضوع للحرمه، كما أنه مجوز للإفطار فى باب الصوم و إن انكشف الخلاف، فلا يتم الإجماع على حرمه التجزى.

و يمكن أن يقال بحرمه التجزى من طريق قبحه العقلى و انضمام قاعده «كل

ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة».

و جوابه: أولاً: أنّ قبح التجزّي قبح فاعلي لا قبح فعلي كما ذكرناه.

و ثانياً: على فرض كون القبح قبحاً فعلياً و لكن مورد جريان قاعده الملازمه المذكوره منحصر فيما كان حكم العقل في سلسله المبادئ و علل حكم الشرع، و في رتبه متقدمه عليه، و حكم العقل بقبح التجزّي هنا متأخر عن حكم الشرع بمراتب، مع أنّ أصل قاعده الملازمه محلّ كلام.

و ذكر المحقق النائيني قدّس سرّه (1) طريقاً آخر لحرمة التجزّي و هو: أنّ الخطابات الأوليّة تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجزّي في عموم الخطابات الشرعيّه حقيقه، بيان: أنّ التكليف لا بدّ و أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلّف، و التكليف الذي له تعلّق بموضوع خارجي، كقوله:

«لا- تشرب الخمر» و «صلّ في الوقت» و إن كان وجوده الواقعي مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم و الجهل في ذلك، إلاّ- أنّ مجرد الوجود الواقعي لا- يكفي في انبعاث المكلّف و حركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه و الانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمي، و لا- أثر للوجود الواقعي في ذلك، فالعلم و إن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقاً، إلاّ أنّه بالنسبه إلى الاختيار و الإراده و الانبعاث يكون موضوعيّاً، و متعلّق التكليف إنّما يكون هو الاختيار و الانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع و التكليف، فيكون مفاد قوله:

«لا- تشرب الخمر» هو لا- تختار شرب ما أحرزت أنّه خمر، و هذا المعنى موجود في كلتي صورتى مصادفه العلم للواقع و مخالفته، فإنّه في صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، و المصادفه و المخالفه ليست اختيارية،

ص: ٣١

فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر.

ثمّ قال: إنّ حاصل هذه الدعوى تتركّب من مقدّمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلّق التكليف هو الانبعاث و حركة الإرادة و الاختيار نحو ما احرز أنّه من مصاديق الموضوع الذى تعلّق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الإحراز و العلم يكون موضوعا على وجه الصفّتيه، بمعنى الاختيار و الإرادة و إن كان طريقا بالنسبه إلى الموضوع.

ثمّ أشكل عليهما بقوله: و لا- يخفى عليك ما فى كلتى المقدّمتين من المنع، أمّا فى الاولى فلا أنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، لا نفس الإرادة و الاختيار، فإنّ الإرادة و الاختيار تكون مغفولا عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته و اختياره فالمتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

و أمّا فى الثانية فلا أنّ الإرادة و إن كانت تنبعث عن العلم لكن لا- بما أنّه علم و صورته حاصله فى النفس، بل بما أنّه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإرادة و الخمر طريقا، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدّمات وجود الداعى، حيث إنّّه تعلّق الإرادة بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى، و هذا الداعى ينشأ عن العلم به، فدخله فى الإرادة إنّما يكون على وجه الطريقيه و الكاشفيه عن المراد، لا على وجه الصفّتيه و الموضوعيه.

و لكنّ المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) استشكل على مجموعته مقالته بأنّ بعد الاعتراف

ص: ٣٢

بأنّ الخمر بوجوده الواقعي كان شرطاً للتكليف، فضمّ المقدمه الاخرى-أى دخاله العلم به في الانبعاث و الإراده-لا ينتج إلا فعلية التكليف في ظرف العلم المصادف لا- المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة-أى كون مفاد قوله:«لا- تشرب الخمر»:لا- تختبر شرب ما أحرزت أنه خمر-ينافي دخل الخمرية الواقعية في شرط التكليف.

كما أنّ في جعل الاختيار و الانبعاث تحت التكليف مسامحة اخرى؛ إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

مضافاً إلى أنّ التكليف بشيء إذا كان من شأنه الدعوه فلا جرم يكون المدعو إليه عنواناً في طول عنوان المعروض و إن كان العنوانان متّحدين ذاتاً و منشئاً، فما هو المعروض لا- يعقل أخذ الإراده فيه و لو قيداً؛ لأنّ الإراده الناشئه عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟! فما توهم في دفع المقدمه الاولى مندفع بهذا الكلام؛ إذ الفعل الصادر عن الإراده الناشئه عن دعوه التكليف معلول التكليف لا- معروضه، فلا- محيص من تجريد المعروض عن الإراده رأساً، كما لا- يخفى على الناظر الدقيق، و حينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإراده عن حيز التكليف لا- جهه الغفله، كيف؟ و كثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال كما في العبادات، خصوصاً عند الإخطار في التيه.

مع أنّ شمول الخطابات للعاصي و المتجرى بيان المحقق النائيني قدس سرّه مستلزم للغويه بحث التجري، مضافاً إلى اشتغال بعضها للتعليل، مثل:«لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، و من المعلوم أنّ المسكرية من شأن الخمر الواقعي، و مضافاً إلى اعتقاد العدليه بتبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد المتحققه في المتعلق،

و لا شكّ في تقوّمها بالواقعيّات لا بما قطع كونه خمرا-مثلا-فلا طريق لإثبات الحرمة للتجرّي.

ثمّ إنّ المتجرّي بعد ما لم يكن مشمولاً للخطابات الأولى هل يمكن توجيه الخطاب إليه من الشارع باستناد القبح الفاعلي أم لا؟
أشار المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى طريقين لإمكانه:

الأول: أن يقول: أيّها المتجرّي أو العالم المخالف علمه للواقع، يجب عليك الاجتناب عن معلوم الخمرية.

و يرد عليه: أوّلاً: بأنّه لا يعقل؛ لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلّق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، و المتجرّي لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّ؛ لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّياً، فلا يمكن توجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلي فقط.

و ثانياً: أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين المصادفه للواقع و المخالفه، بل هو في صورته المصادفه أتمّ و أكمل، فلو كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب فلا بدّ و أن يكون الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه و المخالفه.

و من هنا أشار إلى الطريق الثاني بأن يتحقّق هنا مضافاً إلى الخطاب الأولى الذي موضوعه العناوين الواقعيّة خطاب آخر على وجه يعمّ العاصي و المتجرّي؛ بأن يقال: لا- تشرب معلوم الخمرية، ففي صورته إصابه القطع للواقع يتحقّق العصيان بالنسبه إلى الحكمين، و في صورته عدم الإصابه يتحقّق التجرّي بالنسبه إلى الخطاب الأول و يتحقّق العصيان بالنسبه إلى الخطاب الثاني.

ثم استشكل عليه: أولاً: بأن الخطاب على هذا الوجه لا يمكن، لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً، فإن العلم عين الالتفات و لا يحتاج إلى التفات آخر، فلو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟! فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه و المفسده في المتعلق في صورته المخالفه لأن يكون مانعاً عن الخطاب بعد ما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع؛ لأن النسبه بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمرية هي العموم من وجه و في مادّة الاجتماع يتأكد الحكمان، إلاّ- أنّهما بالنسبه إلى المتجزى عامّ و خاصّ مطلق، فإنّه يرى دائماً علمه مطابقاً للواقع، ففي مادّة الاجتماع إمّا يكون اجتماع المتضادين أو المثليين.

و ثانياً: بأنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً و لمعلوم الخمرية أيضاً حكماً، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه، الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك و الباعث للاجتناب، و الحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً و يلزم لغويته، و ليس له مورداً آخر يمكن استقلاله في الباعثيه.

و جواب الإشكال الأوّل: أنّ مقام الإنشاء و جعل الحكم لا يرتبط بمقام الامتثال كما مرّ في مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإنّ متعلق الأحكام في مقام الجعل عبارته عن الطبائع و الماهيات، و مقام الامتثال عبارته عن عالم الوجود الخارجي، و لذا قلنا بجواز الاجتماع في محلّه.

و فيما نحن فيه أيضاً لا منافاه بين الحكم بحرمة الخمر، و الحكم بحرمة معلوم

الخمريه في مقام الجعل و الإنشاء؛ لكونهما عامين من وجه، و مخالفه المكلف في مقام الامتثال و شربه معلوم الخمريه بسوء الاختيار لا يرتبط بمقام الإنشاء، مع أن كون المكلف متجريا لا يوجب تغيير النسبه بينهما، و هو أيضا يعتقد بكون النسبه عامين من وجه مع قطع النظر عن نفس هذه الواقعه، فلا يصح الإشكال باجتماع المثليين.

و جواب الإشكال الثاني: أن إنشاء الحكم بحرمة معلوم الخمريه يمكن أن يكون بداعي انبعاث العبد.

توضيح ذلك: أن غرض المولى عدم تحقق المنهى عنه أصلا، و لكنه يلاحظ عدم انبعاث العبد بحكم واحد و حرمة واحده، و أما إذا تعدد الحكم و العقاب فيحصل له الانبعاث، فما ذكره من لغويته و عدم ترتب الأثر عليه ليس بصحيح، كما لا يخفى.

و استدلال صاحب الكفايه قدس سره (1) على عدم إمكان توجه خطاب خاص إلى المتجري بأن الخطاب بعنوان المتجري مستحيل، و خطاب «لا تشرب معلوم الخمريه» و إن كان في نفسه صحيحا، و لكنه غير ملتفت إليه، فإنه يرى قطعه مطابقا للواقع، و لذا يقول في مقام جواب: «ما ذا شربت؟» شربت الخمر، مع أنه لا بد في الموضوع و المتعلق من كونهما موردا للالتفات.

و ما ذكرناه عن المحقق النائيني قدس سره من أن العلم عين الالتفات و لا- يحتاج إلى التفات آخر... ناظر إلى الجواب عن صاحب الكفايه قدس سره.

و التحقيق: بعد تماميه كلام النائيني قدس سره في الجملة: أن القطع- سواء كان موافقا للواقع أو مخالفا له- لا استقلال له وجدانا، بل يكون طريقا و آله إلى

ص: ٣٦

الواقع، و الآله تكون مغفولا عنها نوعا.

و لكنّ الالتفات إلى العناوين الغير الملتفته قد يكون مستلزما لزوال هذه العناوين، مثل: عنوان النسيان و التجزى و نحو ذلك، و قد لا يكون كذلك، مثل:

عنوان العلم؛ إذ العلم عين الالتفات، و لذا يقول المتجزى فى جواب سؤال: «ما ذا شربت؟»: شربت الخمر عن علم و عمد، فيلاحظه استقلالاً.

و الحاصل: أنّ طريق حرمة التجزى منحصر بثلاثة طرق:

الأول: توجيه الخطاب إلى نفس عنوان التجزى، و قد عرفت أنه ليس بصحيح؛ إذ لا بدّ فى كلّ المحرّمات من إحراز الموضوع، و هو هنا مستلزم لزوال الموضوع.

الطريق الثانى: ما ذكره المحقق النائينى قدّس سرّه و هو: أن يكون الخطاب بنحو يعمّ العاصى و المتجزى، كقوله: «لا تشرب معلوم الخمرية» و قد مرّ عن المحقق النائينى قدّس سرّه (1) أنه لغو بعد تحقّق الخطاب الأولى، أى «لا تشرب الخمر».

و يرد عليه: أنّ المقصود من معلوم الخمرية فى موضوع الحكم إن كان العلم المخالف للواقع فهذا نظير عنوان المتجزى، فإنّ العالم لا يرى علمه مخالفاً للواقع، فلا يصحّ توجيه الخطاب إلى عنوان لا يمكن أن يكون مورداً للالتفات أصلاً.

و إن كان المراد منه العلم المطابق للواقع فلا يثبت المدعى؛ لشموله صورته العصيان فقط، مع أنّ المدعى هو حرمة التجزى.

و إن كان المراد منه مطلق العلم -سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له- فهو مستلزم لتعدّد العصيان و العقوبه فى صورته موافقه العلم للواقع، مع أنه لم يلتزم

ص: ٣٧

به أحد، والقول بالتداخل يحتاج إلى دليل.

الطريق الثالث: أن يقول الشارع في الابتداء: «لا تشرب الخمر» ثم قال:

«كلّ معلوم الحرمة حرام بالحرمة الاستقلاليه»، وهو مستلزم للتسلسل، فإنه من القضايا الحقيقيه التي تشمل نفسها؛ إذ لا شكّ في كون معلوم الحرمة من المحرّمات الواقعيه، ففي كلّ مورد صدق عنوان «حرام» ينطبق هذا الكلّي عليه، وهذا ينتهي إلى التسلسل.

الجهه الثالثه في التجزى: أنه يوجب استحقاق العقوبه أم لا؟

و اختار صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) و المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) القول بثبوت استحقاق العقوبه في مورد، و خالفهما الشيخ الأعظم الأنصاري (٣) و المحقّق النائيني قدّس سرّهما (٤)، و قد عرفت عدم ثبوت حرمة و لكن مع ذلك قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: بأنّ الحقّ أنّه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذه المتجرى و ذمّه على تجرّيه، و هتك حرمة لمولاه، و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و لا تفاوت بين المعصيه و التجزى من هذه الناحيه؛ إذ الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فيهما.

و قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٥) توضيحاً لذلك: إنّ مناط استحقاق العقوبه في مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمي، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشئء الحرام على مفسده لازمه

ص: ٣٨

١-١ (١) كفايه الاصول ١٠:٢.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٤١:٣.

٣-٣ (٣) الرسائل: ٥.

٤-٤ (٤) فوائد الاصول ٤٩:٣.

٥-٥ (٥) نهايه الدرايه ٢٩:٣.

الاجتناب؟ و معلوم أنّ الجميع لا يصلح أن يكون مناطا له، فإنّها تتحقّق في مورد ارتكاب الحرام جهلا، و لكن مع ذلك لا خلاف في أنّ الجاهل لا يستحقّ العقوبه، و من هنا نستكشف أنّه يتحقّق في المعصيه الواقعيّه مناط آخر لاستحقاق العقوبه، و هو الطغيان في مقابل المولى و الخروج عن رسم العبوديّة و العزم على العصيان، و هتك حرمة المولى، و تتحقّق هذه العناوين في المتجرى أيضا من دون فرق بينهما.

و لكن لا بدّ لنا من ذكر أمرين بعنوان المقدّمه للبحث:

الأوّل: أن يكون وحده الملاك لاستحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيّه مفروغا عنه، و من الامور المسلّمه.

الأمر الثاني: أن يكون الملا-ك في باب التجزى لاستحقاق العقوبه عين ما هو الملا-ك له في المعصيه الواقعيّه، فيتوقّف إثبات استحقاق العقوبه في مورد التجزى على إحراز المناط في المعصيه و جريانه بعينه في التجزى.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شكّ في عدم صلاحية تصوّر شرب الخمر -مثلا- لأن يكون مناطا لاستحقاق العقوبه في المعصيه، كما أنّ التصديق بفائدته لا- يصلح لذلك، و هكذا إرادته و العزم على ارتكابه؛ إذ العقل حاكم بعدم استحقاق العقوبه بمجرد نيّه المعصيه قبل تحقّقها خارجا.

و لكن تدلّ عدّه روايات على تحقّق استحقاق العقوبه في مورد نيّه المعصيه، و عدّه منها على عدم تحقّقه فيه، و لا بدّ من حمل الروايات النافيه على نفي العقوبه الفعلية، و المثبتة على استحقاق العقوبه بعد فرض تماميتها سندا و دلاله، إلاّ أنّه مستلزم لتحقّق العقوبتين في مورد المعصيه؛ إذ لا شكّ في الفرق شرعا بين من عزم على ارتكاب المعصيه و لكنّها لم تتحقّق منه لمانع خارجي و من

عزم و ارتكبيها، مع أنه لم يلتزم أحد بتعدد العقوبه في المعصيه.

و هذا يهدينا إلى عدم قابليته الروايات للاستناد، فلا تكون إرادته المعصيه أيضا مناطا لاستحقاق العقوبه.

ينبغي الالتفات إلى أنّ العناوين الثلاثة قد تقدّمت عند نقله قدّس سرّه عبارته المحقّق الأصفهاني حيث جاء فيها: «إنّ مناط استحقاق العقوبه في مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمي، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشيء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب».

العنوان الرابع (1) الذي يمكن أن يكون ملاكا لاستحقاق العقوبه في باب المعصيه: هو ارتكاب ما فيه المفسده، و ما هو مبغوض للمولى واقعا، و لكن قد عرفت النقض فيه بأنّ الجاهل الذي يشرب الخمر اعتمادا على أصاله الحليّه أو في صورته القطع بمائتيه يرتكب ما فيه المفسده اللازمه الاجتناب و ما فيه مبغوض للمولى، مع أنّ استحقاق عقوبه الجاهل لا يكون قابلا للالتزام، و من هنا يستفاد أنّ هذا العنوان أيضا لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبه.

العنوان الخامس الذي يصلح للمناطيه: هو مخالفه تكليف عن علم و عمد و اختيار، و لا- يفيد إضافه هذا القيد إلى العنوان الرابع؛ لعدم شموله للنواهي الاختياريه؛ إذ لا مفسده في متعلّقها أصلا، كما ذكره استاذنا السيد البروجردى قدّس سرّه.

و هذا العنوان ممّا يصلح للمناطيه بنظر العقل كما يشهد به الوجدان و عليه آراء العقلاء، فمخالفه تكليف المولى عن عمد و التفات ملاك لاستحقاق

ص: ٤٠

١-*) ينبغي الالتفات إلى أنّ العناوين الثلاثة قد تقدّمت عند نقله قدّس سرّه عبارته المحقّق الأصفهاني حيث جاء فيها: «إنّ مناط استحقاق العقوبه في مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمي، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشيء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب».

العقوبه، سواء كان التكليف ناشئاً عن المصلحه أو المفسده فى المتعلق، أم صدر لأغراض آخر و لكنّه مختصّ بالمعصيه.

العنوان السادس الذى يمكن أن يكون الملا-ك: هو الطغيان على المولى و هتك حرمة و الخروج عن رسم العبوديّه و إن كان العاصى و المتجرى مشتركين فيه، و لكن لا يمكن جعله مناطاً مستقلاً لاستحقاق العقوبه، فإنّه مستلزم لتعدّد العقوبه على معصيه واحده بعد فرض كون العنوان الخامس ملاكاً بنظر العقل و العقلاء، ففى معصيه واحده يتحقّق الملاكان و يترتّب عليهما عقابان، مع أنّه ليس بصحيح، كما ذكرناه فى مقدّمه البحث.

فالمستفاد ممّا ذكرناه أنّ ما يصلح للمناطيه هو العنوان الخامس الذى يختصّ بالمعصيه الواقعيّه، و بهذا يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه، فإنّ عدم صلاحيه العنوان الرابع للملاكيه لا يستلزم لأن يكون العنوان السادس ملاكاً للعقاب، فلا يتحقّق فى التجزى مناطاً لاستحقاق العقوبه كعدم تحقّق الحرمة الشرعيّه فيه.

و لكنّ القائلين باستحقاق العقوبه فى التجزى اختاروا طرقاً متعدّده للتفصيلى من تعدّد العقوبه فى معصيه واحده، و قال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1): إنّ الملاك لاستحقاق العقوبه هو الطغيان على المولى و الجراه عليه، و هذه جهه مشتركه بين العاصى و المتجرى، بلا- فرق بينهما حتّى فى الشدّه و الضعف و النقص و الكمال، فكما أنّ العاصى يكون طاغياً على المولى و خارجاً عن رسم العبوديّه، كذلك المتجرى يكون طاغياً عليه، فلا مجال لتعدّد العقوبه فى المعصيه.

ص: ٤١

و لكن بعد مراجعته الوجدان يتضح كمال الفرق بين العاصي و المتجرى كما ذكرناه، و هذا يقتضى عدم تحقق العقوبه فى التجرى أو تعددها فى المعصيه.

و قال صاحب الفصول قدس سره (١) بتداخل العقابين فى المعصيه.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (٢) بأنه إن اريد بتداخل العقابين وحده العقاب فلا وجه له، مع كون التجرى عنوانا مستقلاً فى استحقاق العقاب؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

و إن اريد عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلاً؛ لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق فى المسأله: أن التجرى بالمعنى الاصطلاحى لا يكون قابلاً للاجتماع مع المعصيه؛ إذ العمل الخارجى إما يكون تجريباً، و إما يكون معصيه، فينتفى موضوع مسأله التداخل، و لا- تصل النوبه إلى البحث من أن المقصود من التداخل ما هو، فعلى فرض مناطيه الطغيان لاستحقاق العقوبه يكون لكليهما عنوانان مستقلان للعقاب، و لا- يمكن اجتماعهما فى مورد، فلا- مجال لهذا البحث، من دون فرق بين القول باستحقاق العقوبه فى باب التجرى و عدمه.

و لا- وجه لكون الفعل المتجرى به موجبا لاستحقاق العقوبه؛ إذ لا- قبح فيه، و الاعتقاد المخالف للواقع لا يوجب تبديل عنوان حسنه بعنوان القبح؛ لعدم تأثير جهل المكلف و خطأ الاعتقادى فى الواقعيه الخارجيه عقلاً، و لا نرى وقوع مقطوع الخمرية منهى عنه فى الأدله، و بالتالى لا يكون حراماً، فلا دليل على استحقاق العقوبه فى الفعل المتجرى به بعد ما لم يكن قبيحاً و لا محرماً.

ص: ٤٢

١- ١) الفصول الغرويه: ٨٩.

٢- ٢) الرسائل: ٧.

و لكن ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) دليلا آخر لعدم القبح و الحرمة و استحقاق العقوبه فيه، و هو: أنّ الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختياريا، فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي - كعنوان الخمرية - لا بعنوانه الطارئ الآلي - أى عنوان مقطوع الخمرية - بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا - و من مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعا مع كونه مغفولا عنه؟! و لا يكاد تكون صفه موجب له لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

ثم ذكر فى ذيل كلامه بعد القول بعدم إرادته الإراده و ذاته الكفر و العصيان و عدم اختيارية السعاده و الشقاوه، أنّه لم يصدر من المتجرى فعل اختيارى، فإنّ ما أراه من شرب الخمر لم يتحقق فى الخارج، و ما تحقق فيه من شرب الماء لم يكن مقصودا له.

و نصّ كلامه أنّه: بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار - كما فى التجزى - بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام، فلا معنى للحكم بقبح الفعل المتجرى به، أو حرمة أو استحقاق العقوبه عليه.

و لكن لا شكّ فى بطلان هذا الكلام؛ إذ الوجدان حاكم بأنّه ليس كالمكره؛ لصدور شرب المائع عنه عن اختيار، و إن لم يصدر شرب الماء منه اختيارا، و لازم كلامه قدس سره عدم بطلان الصوم من شرب مقطوع الخمرية إذا كان فى الواقع ماء؛ لعدم صدور أى فعل اختيارى منه، و هذا ليس قابلا للالتزام، فلا يصحّ هذا الاستدلال.

و الحاصل: أنّه لا يتحقق فى الفعل المتجرى به جهه مقبحة، و لا يدلّ دليل

ص: ٤٣

على حرمة الشرعيه، ولا محاله تنتفى مسأله استحقاق العقوبه.

إلى هنا تمّ البحث في باب التجزّي، وجميع ما ذكرناه فيه يجرى في باب الانقياد أيضا، طابق النعل بالنعل.

ص: ٤٤

ثم إن صاحب الكفاية قدس سره (1) قد تعرض لمسألة الإرادة و عدم إراديتها، و لا بد لنا من ذكرها إجمالاً، و نقول:

الكلام هنا يقع في مسائل:

المسألة الأولى: أنه تتحقق هنا قاعده كليه

و هي: أن كل فعل اختياري -سواء كان من الأفعال الجوارحيه أم الجوانحيه- لا بدّ و أن يكون مسبقاً بالإرادة و الاختيار.

ثم وقع البحث في نفس الإرادة من حيث كونها اختيارية أم لا، و الالتزام بعدم اختياريتها مستلزم لعدم اختيارية أساس جميع الأفعال الاختيارية، فلا مجال لترتب الآثار من الثواب و العقاب عليها؛ إذ كيف يمكن تعلق التكليف بما كان أساسه اضطرارياً، فلا يمكن القول بعدم اختيارية الإرادة.

و إن قلنا باختياريتها فتحتاج إلى إرادة اخرى؛ إذ لا بدّ في كل فعل اختياري أن يكون مسبقاً بالإرادة، و ينقل الكلام إلى الإرادة الثانية، و هي إن كانت اختيارية تحتاج إلى إرادة اخرى للقاعده المذكوره، فإن كانت هذه الإرادة هي الاولى لزم الدور، و إن كانت إرادته ثالثة فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، بعد عدم إمكان الالتزام باضطرارية الإرادة الثانية كالأولى؛ إذ لا يبقى

مجال لاستحقاق العقوبه على المخالفه و استحقاق المثوبه على الموافقه.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى مقام الجواب عنه: إن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللوم و المذمّه.

و يستفاد من ذيل كلامه قدس سره أنّ المراد من بعض المبادئ الذى يكون غالباً بالاختيار هو العزم و ما بعده، و أنّ المبادئ التى تتحقّق قبله-مثل: تصوّر المراد و التصديق بفائدته و الميل النفسانى و الرغبه إليه-تكون غير اختيارية، بخلاف العزم و الشوق المؤكّد و تحريك العضلات نحو المراد؛ إذ يمكن للإنسان بعد تحقّق المقدمات ترك المراد لترتب العواقب و المفساد عليه.

و يرد عليه: أولاً: أنّ لازم هذا البيان التفصيل بين صورته الغالب و غير الغالب، و أنّ التكليف و آثاره لا- يتحقّق فى صورته غير الغالب، و هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: ما معنى اختيارية العزم و ما بعده؟ إن كانت بمعنى المسبوقيه بإرادته اخرى فننقل الكلام إليها، و يعود إشكال الدور و التسلسل بعينه.

و إن قلت: لا يلزم فى العزم و ما بعده المسبوقيه بالإرادة.

قلنا: ما الدليل لنقض القاعده المذكوره هنا، و لذا لا يندفع الإشكال بهذا البيان.

و أجاب المرحوم صدر المتألّهين عن الإشكال فى كتاب الأسفار بما حاصله: أنّ الوجدان حاكم بالفرق بين الأفعال الصادره عن الإنسان بالاختيار-مثل: حركه اليد الناشئه عن الإراده-و الأفعال الصادره عنه

ص: ٤٤

من غير اختيار، مثل: حركه يد الإنسان المبتلى بمرض الارتعاش، فإن لاحظنا الأفعال الاختيارية بنظر العرف و العقلاء يصح تعلق التكليف بها و جعل القانون بالنسبه إليها، و ترتب الثواب و العقاب و المدح و الذم على موافقته و مخالفته، فيكون التكليف في محوده الأفعال الاختيارية قابلا للجعل و التصويب.

و إن لاحظناها بنظر فلسفى بعد ارتباط الفلسفه بالواقعيات و الحقائق يصح القول بأن الفعل الاختيارى ما يكون مسبوqa بالإرادته، و معلوم أن الإراده واقعیه نفسائيه كسائر الصفات النفسائيه، فلا بد لنا من ملاحظه أوصاف مشابهه للإرادته لاستفاده أن نفس الإراده هل تقع متعلقا لإرادته اخرى أم لا-؟ و نقول: إن صفه الحب من الصفات النفسائيه ذات الإضافه و يتوقف وجودها بالمحب و المحبوب، و لذا يصح السؤال هنا عن المحب و متعلق الحب بأنه بما تعلق؟ و من المحب؟ فلا مجال للسؤال عما كان خارجا عن دائره الحب و المحب و المحبوب، كقولنا: هل تعلق بحبك حب آخر أم لا-؟ حتى ننقل الكلام إلى الحب الثانى، و هكذا؛ إذ لا واقعیه وراء ذلك.

و هكذا فى باب العلم فإنه أيضا صفه ذات إضافه إلى العالم و المعلوم، و إذا تحققت العلم تتحقق ثلاثه عناوين، و يصح السؤال فى محدوديتها، و لا يصح السؤال: هل لك علم بعلمك؟ حتى يلزم الإشكال المذكور؛ لعدم تحقق واقعیه رابعه حتى نسأل عنها.

و الإراده نظير العلم و الحب واقعیه نفسائيه ذات الإضافه و تحققها متوقف على تحقق المرید و المراد، و لا مجال هنا أيضا للسؤال عن أن نفس الإراده المتعلقه بشيء المراد هل تقع متعلقه لإرادته اخرى أم لا؟ هذا تمام كلامه قدس سره.

و التحقيق: أن هذا البيان و إن كان صحيحا و لكنّه ليس بكامل؛ إذ يصحّ السؤال عن منشأ الإرادة التي تكون واقعته من الواقعيّات النفسانيّة؛ لكونها أمر حادث و مسبوقة بالعدم، و يمكن أن يقال: إن العامل المؤثر في تحقّق الإرادة أمر غير اختياري و لذا لا بدّ لنا من ذكر متمع لهذا البيان بأنّ أفعال الإنسان و أعماله قد تكون جوارحيّه و قد تكون جوانحيّه، أمّا الأعمال الجوارحيّه فبعضها اختياري و بعضها غير اختياري كحركة يد المرتعش، و الفارق بينهما أنّ العمل الاختياري مسبق بالإرادة بخلاف العمل الاضطراري.

و أمّا الأعمال الجوانحيّه و الأوصاف النفسانيّه-كالإرادة-فلا بدّ لها من المقدمات و المبادئ مثل التصرّ و التصديق بالفائده...و لا شكّ في أنّ التصرّ أيضا واقعته قائمه بالنفس يحتاج في وجوده إلى شخص متصرّ و شيء متصرّ، فهل هو اختياري أم لا؟

و القول بعدم اختياريّته خلاف الوجدان، فإنّ الاستاذ إذا أمر تلامذته بتهيئه العناوين الفقهيّه لأخذ واحد منها لغرض التحقيق حوله يكون مختارا في تصوّرها و اختيار واحد منها بعد إتيانهم بها.

و إن قلنا: باختياريّته فما معنى اختياريّته؟ هل تجرى هنا أيضا القاعده المذكوره بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ و أن يكون مسبوقا بالإرادة؟ و الوجدان يأبى ذلك، فلا محاله تكون القاعده المذكوره محدوده بالأعمال الجوارحيّه، و أمّا اختياريّه التصرّ فتكون بمعنى عنايه الباري بحضّه من خلاّقته إلى النفس الإنسانيّه بمقتضى قوله: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (1)، و النفس تقدر على أن تتصرّ بالقدرة الإلهيه التي أعطاهها الباري، و هكذا التصديق بالفائده فهو أمر

ص: ٤٨

اختياري، لا بمعنى اختياريته المسبوقه بالإرادته؛ لاستلزامه للدور و التسلسل مع مخالفته للوجدان، بل معناها القدره على التصديق بالفائده بعنايه الله تبارك و تعالى، و هكذا نفس الإراده فإنها من الامور الاختياريه لا بمعنى المسبوقيه بالإرادته، بل بمعنى إهداء الخالق حصّه و شعاعاً من خلاقته إلى النفس الإنسانيه؛ و لذا يكون الإنسان قادراً على خلق التصوّر و التصديق بالفائده و الإراده، و من هنا يقول: أنا القادر على الإراده.

و القاعده المذكوره هنا نظير ما يقول به المادّيون: بأنّ كلّ موجود يحتاج إلى العله، و أنّه يشمل الواجب الوجود أيضاً، و الحال أنّ الافتقار إلى العله يرتبط بالماهيات الممكنه التي تكون نسبتها إلى الوجود و العدم على السواء، و أنّها واجب الوجود فلا معنى لاحتياجه في الوجود إلى العله؛ إذ الوجود له ضروريّ الثبوت فلا بدّ من ملاحظه محدوده هذه القواعد.

و يؤيد اختياريه الإراده ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه في باب المشتقّ من إطلاق المشتقات على الواجب الوجود و الممكن الوجود على السواء، فلا فرق بين قولنا: «الله تعالى عالم» و قولنا: «الإنسان عالم» من حيث مفهوم العالم، و الفرق بينهما من حيث إنّ علم الله تعالى عين ذاته، و علم الإنسان خارج عن ذاته و زائد عليه، و أنّه تعالى عالم بكلّ شيء و علم الإنسان محدود، و لكن لا فرق من حيث إطلاق العالم عليهما.

و نحن نقول: يتحقّق هذا المعنى في باب الإراده أيضاً، فإنّ إطلاق المرید على الله تعالى و على الإنسان على السواء، إلا أنّ إرادته الله تعالى عين ذاته و إرادته الإنسان أمر حادث توجدّها النفس الإنسانيه، و هذا فرق الواجب و الممكن لا فرق الإراده فيهما.

فالملاك في اختياريه الفعل هو صدوره عن إرادته من دون أن تكون هذه الإرادة مسبوقة بإرادته اخرى، فإن هذا المعنى في إرادته الباري مستلزم لأن يكون سبحانه و تعالى محلاً للحوادث، فإن حدوث صفه في محلّ مستلزم لحدوث قابليته و استعداد في المحلّ لها، فيلزم تركبه تعالى من جهه الفعلية بالنظر إلى الذات وجهه القابليه و الاستعداد بالنظر إلى حدوث الإراده، و المركب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن، و الممكن لا يكون واجبا لذاته، فيلزم انقلاب الواجب إلى الممكن، و هو محال.

المسأله الثانيه: في بيان المراد من جمله: «الذاتي لا يعلل»

و أنّ السعاده و الشقاوه من مصاديقه أم لا؟

و الذاتي قد يطلق و يراد به ذاتي باب الإيساغوجي -أي الكليات الخمسه- و المراد منه الجنس و الفصل و النوع المركب منهما، و قد يطلق و يراد به ذاتي باب البرهان، و معناه أعمّ من الذاتي في باب الإيساغوجي؛ لأنه يشمل لوازم ماهيته كالزوجيه للأربعه، بل مثل الوجود للواجب الوجود، و الامتناع لشريك الباري.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المراد من الذاتي في قاعده «الذاتي لا يعلل» هو الذاتي في باب البرهان، و أمّا الدليل على أنه لا يعلل فهو: أنّ كلّ محمول إذا قسناه إلى موضوعه لا يخلو عن أحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون المحمول ضروريّ الثبوت بالنسبه إلى موضوعه كالحيوان الناطق بالقياس إلى الإنسان.

الثاني: أن يكون المحمول ضروريّ العدم بالنسبه إليه كالحيوان الناهق بالقياس إلى الإنسان.

الثالث: أن يكون المحمول بالنسبة إليه متساوي الطرفين كالوجود بالقياس إلى ماهيته الإنسان.

و من الواضح أنّ التعليل في الأوّل يخالف كون المحمول ضروريّ الثبوت لموضوعه، كما أنّ التعليل في الثاني ينافى كونه ضروريّ العدم للموضوع، و أمّا إذا كانت النسبة متساوية الطرفين فلا بدّ من العله في اتّصاف الموضوع بالمحمول؛ لأنّ ما يمكن أن يتّصف بشيء و أن لا يتّصف به لا يمكن أن يتّصف به بلا عله، و لذا يصحّ السؤال عن عله اتّصاف الإنسان بالوجود و اتّصاف زيد بالقيام، و لا- يصحّ السؤال عن عله ناطقيته الإنسان و إنسانيته، و عن موجوديّه واجب الوجود، و امتناعيه شريك الباري، و عن عدم ناهقيته الإنسان؛ إذ الذاتى لا يعلّل.

المسألة الثالثة: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه صرّح بأنّ السؤال عن شقاوه

الإنسان و سعادته يكون بمنزله السؤال عن ناطقيته الإنسان و ناهقيته الحمار؛

لكونهما ذاتيين له، و الذاتى لا- يعلّل، و لا- بدّ لنا من ملاحظه السعاده و الشقاوه من حيث المفهوم، و أنّ الإنسان في أىّ مرحله يتّصف بهما.

و لا يخفى أنّه لا فرق بين العرف و الشرع في مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقيّ في مقابله، إلّا- أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه و لذا يعبر في القرآن: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَّهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... ١.

و لا يخفى أنه لا فرق بين العرف و الشرع فى مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقى فى مقابله، إلاّ- أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه و لذا يعبر فى القرآن: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... (١).

و أمّا العقلاء الغير المتدينين فيعتقدون بأنّ السعاده عباره عن الإيصال إلى الأهداف و الآمال الدينويّه من مقام الرئاسه... بحسب اختلاف أنظارهم، و البحث هنا حول السعاده و الشقاوه بنظر الشرع، و قد عرفت فى الآيه السابقه أنّ السعاده طريق ينتهى إلى الجنّه، و الشقاوه طريق ينتهى إلى النار.

و آيه اخرى تكون بمنزله التفسير لها، و هى قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ طَغَى* وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى* وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٢)، و الظاهر أنّ السعاده عباره عن الخوف من مقام الربّ، و نهى النفس الأمّاره بالسوء عن الهوى بالاختيار و الإراده، و هذا يوجب الإيصال إلى الجنّه، و الشقاوه عباره عن الطغيان و اختيار الحياه الدينويّه، و هذا ينتهى إلى النار، و يستفاد من إسناد الفعل إلى الإنسان أنّهما أمران اختياريّان.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا ترتبط السعاده و الشقاوه بقاعده «الذاتى لا يعلل»، فإنّهما ليستا من مقوله الجنس و لا الفصل، و لا النوع بالنسبه إلى الإنسان، كما هو واضح.

و هكذا لا يكونا من لوازم ماهيه الإنسان؛ إذ تتحقّق فى لازم الماهيه خصوصيتان:

الاولى: أنّ تصوّر الماهيه يوجب الانتقال إلى اللازم.

الثانى: أنّه لا مدخلية للوجود ذهنى و الخارجى فى لازم الماهيه؛ لكون

ص:

١-١) هود: ١٠٦-١٠٨.

٢-٢) النازعات: ٣٧-٤١.

الملزوم نفس الماهية، مثل: ملزومته الأربعة للزوجية. و كلتاهما مفقودتان هاهنا؛ إذ لا- يوجب إطلاق كلمه الإنسان الانتقال إلى السعادة و الشقاوه وجدانا، مع أنّ اتّصاف الإنسان بالسعادة أو الشقاوه متوقّف على وجوده الخارجى و كونه عاقلا و بالغا و داخلا فى دائره التكليف، ثمّ موافقه التكليف أو مخالفتها، فكيف يمكن كونهما من لوازم ماهية الإنسان؟!

و الحاصل: أنّ ما يترتب على الوجود و يكون من توابع الوجود يصحّ السؤال عن علته كصحّ السؤال عن علّه الوجود، فلا تكون السعادة و الشقاوه من مصاديق قاعده «الذاتى لا يعلل».

و من الممكن أن يكون منشأ ما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه الروايه النبويه المعروفه، أنّه قال صلّى الله عليه و آله: «الشقى شقى فى بطن أمّه، و السعيد سعيد فى بطن أمّه». (1)

و استفاد منها أنّ السعيد فى عالم الرحم ينطبق عليه عنوان السعيد، و الشقى أيضا فيه ينطبق عليه عنوان الشقى، و لذا تكون السعادة و الشقاوه داخلتين فى ذات الإنسان.

و فيه: أوّلا: أنّ هذه الروايه دليل على خلافه، فإنّ ما يكون ذاتيا للإنسان يتحقّق معه فى مرحله الماهية، مثل ذاتيه الناطقيه له، و لا يختصّ بمرحله من مراحل الوجود فقط، فنفس تحديد السعادة و الشقاوه بالمرحله الاولى من مراحل الوجود الخارجى، و هى بطن الامّ ينافى ذاتيتهما للإنسان.

و ثانيا: أنّ للروايه معنى عقلاييا، و هو: أنّه معلوم عدم صحّه القضاوه بملاحظه ظواهر الناس؛ إذ لا علم لنا بعاقبتهم، و لكن إذا أخبر مخبر صادق بأنّ عاقبه الشخص الفلانى تنتهى إلى السعادة ننظر إليه من حين الإخبار

ص: ٥٣

بنظره السعيد، مع أنه لم يعمل بالفعل عمل الخير و ما يوجب سعادته، وهكذا إذا اخبر بأن عاقبه فلان تنتهي إلى الشقاوه، فننظر إليه من حين الإخبار بنظره الشقيّ مع أنه لم يعمل بعد ما يوجب الشقاوه.

و يؤيده ما نقله المفيد قدس سرّه عن سالم بن أبي حفصه أنه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله إن قبلنا ناسا سفهاء يزعمون أنني أقتلك؟ فقال له الحسين عليه السلام: «إنهم ليسوا بسفهاء و لكنهم حلماء، أما إنه تقرّ عيني أن لا تأكل برّ العراق بعدى إلا قليلا». (١)

و المستفاد من ذلك أن أهل العراق نظروا إلى عمرو بن سعد بنظره الشقاوه؛ لعلمهم بكونه قاتلا للحسين عليه السلام ياخبار أمير المؤمنين عليه السلام بذلك، فمعنى الروايه أنه يصحّ أن يقال في حقّ السعيد: إنه سعيد و إن كان في بطن أمّه، و في حقّ الشقيّ: إنه شقيّ و إن كان في بطن أمّه، لا أن السعاده و الشقاوه ذاتيتان للإنسان.

و نضيف إليه ما ورد بعنوان التفسير للروايه النبويه عن موسى بن جعفر عليهما السلام و هو ما ذكره ابن أبي عمير أنه: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله: «الشقيّ من شقى في بطن أمّه، و السعيد من سعد في بطن أمّه»، فقال: «الشقيّ من علم الله و هو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال السعداء» (٢).

و هذا هو معنى الروايه و لا ترتبط السعاده و الشقاوه بالماهيه و أجزاء الماهيه، فلا يصحّ تشبيه الإيمان و الكفر بالماهيه و أجزاءها.

ص: ٥٤

١-١ (١) الإرشاد: ٤٨٩.

٢-٢ (٢) البحار ١٥٧: ٥، الحديث ١٠.

و يمكن أن يتوهم أنّ الكفر و الإيمان و السعاده و الشقاوه لا تكون من قبيل أجزاء الماهيّة و لوازمها، بل تكون من قبيل الوجود و عوارضه، فكما أنّ وجود الإنسان ليس باختيارى له كذلك قصر قامته و سواد لونه و كونه جميلاً و نحو ذلك، و هكذا سعاده و شقاوته و إيمانه و كفره يكون من الامور الغير الاختيارية له، فالسعيد لا بدّ و أن يكون سعيداً، و الشقي لا بدّ و أن يكون شقيّاً و لعلّ قول الشاعر ناظراً إلى هذا المعنى:

كليم بخت كسى را كه بافتند سيا به آب زمزم و كوثر سفيد نتوان كرد

و فيه: أنّ عروض الحالات المتضاده و المختلفه للإنسان فى طول حياته أقوى دليل على عدم صحّه التشبيه المذكور، كما يستفاد من قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ... (١)**.

و هذا دليل على أنّ الإيمان و الكفر لا يكونا من قبيل قصر القامه الذى لا ينفك عن الإنسان إلى آخر العمر.

و لكن عرفت أنّ الإنسان مع كونه مختاراً فى أعماله و أفعاله لا يكون مستقلاً فيها، فعبارته «بحول الله أقوم و أقعد» يعنى صدور القيام و القعود يكون عن اختيار، مع استنادهما إلى قدره الله تعالى و قوّته؛ و من هنا يقول تبارك و تعالى فى القرآن: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (٢)**، و عدم الاستقلال ليس بمعنى الإجمار و عدم الاختيار، فلا يصحّ المقايسه بين الكفر و الإيمان و عوارض الوجود مثل قصر القامه، و الحاكم بالفرق بينهما هو الوجدان

ص: ٥٥

١-١ (١) النساء: ١٣٧.

١٧-٢ (٢) الأنفال: ١٧.

و لذا قال الله تعالى: **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا، يَعْنِي عَنِ إِرَادِهِ وَ إِمَّا كَفُورًا (١)**، أى عن اختيار.

و الإرادة فى قوله تعالى: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلِيَّ الأَجْبِتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا (٢)** تكون تكويته، فإن الإرادة التشريعيه متعلقه بطهاره جميع الإنسان، و لكن متعلق الإراده ما يعبر عنه بالعصمه، و ليس معنى العصمه امتناع صدور المعصيه عن المعصوم و صيرورته كالجدار، فإنه لا تكون فضيله، و الفضيله ترك ما يكون قادرا على ارتكابه، و العصمه ما يتحقق فى جميع الإنسان، و لكن بالنسبه إلى بعض القبائح كالحضور فى محضر عام عربانا؛ لبداهه قبح هذا العمل من الإنسان بحيث لا يمكن التريد فيه لحظه، ففى عين قدره الإنسان العاقل المتشخص على كشف عورته لا يمكن تحققه منه، و هذا المعنى يتحقق فى المعصومين عليهم السلام بالنسبه إلى جميع المحرمات و المكروهات.

فأراد الله أن يكونوا معصومين لا- بما أنهم ليسوا بقادرين على المعصيه، بل فى عين قدرتهم كانوا معصومين، و تعلق إرادته الله تعالى لا توجب تغيير واقعيه العصمه عما هى عليه، فمشيئه الله تعالى تعلقت باختياره الإيمان و الكفر للإنسان، و استحقاق العقوبه و المثوبه يترتب عليها.

ص: ٥٦

١- (١) الانسان: ٣.

٢- (٢) الأحزاب: ٣٣.

في أقسام القطع و أحكامها

إشاره

القطع إمّا طريقي و إمّا موضوعي، و المراد من الأول: ما لم يتعرّض في الدليل المتضمّن لحكم من الأحكام الشرعيّه لعنوان القطع، بل تعلق الحكم بواقعيّه الشئ، مثل: الخمر حرام، إلا أنّ تنجز الحكم متوقّف على القطع بالحكم و الموضوع، ففي مثل هذا المورد يعبر عن قطع المكلف بخمريّه المائع، و حرمة حكمه بالقطع الطريقي، و هذا شائع في أدلّه الأحكام.

و المراد من الثاني: ما له دخل في ترتّب الحكم؛ لتعرّض الشارع لمدخلتيّه في لسان الدليل، و يعبر عنه بالقطع الموضوعي، و لكنّه ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون للواقع دخل في الموضوع أصلاً، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه المائع فهو حرام»، فالحكم دائر مدار القطع وجوداً و عدماً، سواء كان موافقاً للواقع أم مخالفاً له.

الثاني: ما يكون جزء الموضوع للحكم، بحيث يكون الموضوع مركّباً من جزءين: أحدهما نفس الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه المائع و كان في الواقع خمراً فهو حرام»، فالحكم ينتفي بانتفاء أحد الجزءين، كما ينتفي بانتفاءهما معاً.

ثم إنَّ القطع الموضوعى على كلاً- التقديرين تارة يكون مأخوذاً فى الموضوع على وجه الصفته بأن يكون القطع بما هو صفة خاصه قائمه بالنفس دخيلاً فى ترتب الحكم، و اخرى يكون مأخوذاً فيه على وجه الطريقيه التامه و الكاشفيه الكامله، و ثالثه يؤخذ فيه على وجه الطريقيه و الكاشفيه، مع قطع النظر عن كونها تامه أم ناقصه، و القطع فى هذا اللحاظ يشترك مع سائر الأمارات فى جهه الكاشفيه و الطريقيه لوجودها فيهما.

و الحاصل: أن أقسام القطع الموضوعى ستّه، و مع ضمّها إلى القطع الطريقي ترقى إلى سبعة أقسام.

ثم لا إشكال فى إمكان القطع الطريقي عقلاً، و الإشكال فى إمكان بعض أقسام القطع الموضوعى، و المحقق الأصفهانى قدّس سرّه (1) قائل بعدم إمكان أخذ القطع على وجه الصفته فى الموضوع، لا بعنوان تمام الموضوع و لا بعنوان جزء الموضوع؛ لأنّ الكاشفيه ذاتيه للقطع، بل ليس القطع شيئاً زائداً على الكشف ليعقل أخذه بما هو صفة و بقطع النظر عن كاشفيته؛ لأنّ حفظ الشئ مع قطع النظر عمّا به هو محال، كاستحاله حفظ الإنسان بما هو إنسان منع قطع النظر عن إنسانيته، فإذن ليس القطع الموضوعى مأخوذاً إلا بنحو الكاشفيه.

و جوابه: أن الكاشفيه لا- تكون من لوازم ماهيه القطع كما عرفت، فضلاً عن ذاتيتها له، فإنّه فى ظرف الوجود الخارجى فقط قد يكون كاشفاً عن الواقع، و ترتب المنجزيه على القطع فى صورته إصابه الواقع، و المعدّريه فى صورته الخطأ، لا أنّه فى صورته الخطأ ليس بقطع، بل يكون فى هذه الصوره أيضاً من مصاديقه و أثره المعدّريه، فلا يكون القطع كاشفاً عن الواقع دائماً و فى جميع

ص: ٥٨

الظروف.

و على فرض عيئته الكاشفيه مع القطع يمكن أن يلاحظ المولى حين اللحاظ و الاعتبار جهه صفتيته و قيامه بالنفس لا- جهه كاشفيته، فإنَّ أخذ شيء في الموضوع يرتبط باعتبار الجاعل، و يمكن له في مرتبه الاعتبار لحاظ أيَّ خصوصيته من خصوصياته.

و المحقق النائيني قدس سره (١) قائل بامتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بأنَّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصوره بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصوره، و لحاظ القطع طريقا ينافى أخذه تمام الموضوع.

و يحتمل أن يكون مراده من هذا الكلام في وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلي، و هو محال؛ لأنَّ لحاظ القطع استقلالياً و تمام الموضوع يقتضى عدم لحاظ متعلقه، و لحاظه طريقا و آليا يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس إلا جمع بين المتناقضين.

و يحتمل أن يكون مراده من أنَّ معنى كون القطع تمام الموضوع أنَّه لا- مدخلية للواقع في ترتب الحكم، و معنى أخذه بعنوان الطريقيه أنَّ له مدخلية فيه، فلا يمكن الجمع بين مدخلية الواقع و عدم مدخليته.

و يحتمل أنَّ الظاهر من كلامه قدس سره هو الأوّل.

و جوابه: أوّلا- بالنقض بما التزم به المحقق النائيني قدس سره نفسه من صحه أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقيه، مع وحده ملاك الاستحاله في كلتا الصورتين، و هو اجتماع اللحاظين؛ لأنَّ جزء الموضوع كنفس الموضوع لا بدّ

ص: ٥٩

و أن يتصوّر حتى يحكم عليه.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّه لا- منافاه بين اللحاظين؛ إذ القطع المأخوذ في حكم المولى بعنوان الموضوع هو قطع له طريقته للقاطع و المكلف، لا قطع المولى حتى يلزم المحذور المذكور؛ كأنه قال المولى: أيها العبد، جعلت قطعك الذي له كاشفته تامه موضوعا للحرمة، كما يتحقّق هذا المعنى في قوله: الظنّ الحاصل من خبر العادل حجه- أي الظنّ الحاصل للمكلف منه- و له طريقته إلى الواقع يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه.

و هكذا في مثل القطع حجه، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الطريقى الحاصل للمكلف يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه، يعنى إذا صادف الواقع يوجب المنجزيه، و إذا خالف الواقع يوجب المعدّريه.

و الحقّ أنّ ما ذكره الاستاذ لا- يكون جوابا عن الإشكال؛ إذ الإشكال في اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى في صورته أخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقيه لا- في متعلّق اللحاظ، و على فرض كون قطع المكلف موضوعا للحكم أيضا يعود الإشكال؛ إذ لا- بدّ في كلّ موضوع من تصوّره و لحاظه، فهل لاحظ المولى استقلاليا كما هو مقتضى كونه تمام الموضوع، أم لاحظه آليا كما هو مقتضى طريقته، و الجواب المذكور ليس بجواب عنه.

و جواب الاحتمال الثانى: أنّ أخذ القطع بعنوان تمام الموضوع سلّمنا أنّ معناه عدم مدخلية الواقع؛ لعدم الفرق بين صورتى الإصابه و الخطأ، و أمّا أخذ القطع على نحو الطريقيه فليس معناه دخاله الواقع، فإنّ طريقته القطع لا يستلزم الإيصال إلى الواقع، بل يوصل إليه أكثر الأوقات، و لا يوصل إليه أحيانا، مع أنّ عنوان طريقته محفوظ في كلتا صورتين، فلا مدخلية للواقع

أصلاً، فلا- يكون كلامه قدّس سرّه قابلاً- للالتزام على كلا- الاحتمالين، فالأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعى غير قابله للمناقشه.

و اعلم أنّ القطع الموضوعى تاره يقسّم بلحاظ نفسه كما عرفت أنّه بهذا اللحاظ ينقسم إلى ستّه أقسام، و اخرى يقسّم بلحاظ متعلّقه، و بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسّه أقسام:

الأول: أن يكون متعلّق القطع أمراً خارجياً، كما لو فرض القطع بخمريّه المائع موضوعاً للحرمة.

الثانى: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فيجب عليك التصدّق بكذا».

الثالث: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لضدّ ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتحرم عليك».

الرابع: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتجب عليك»، أى بوجوب آخر.

الخامس: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتجب عليك»، أى بنفس ذلك الوجوب المقطوع به.

ثمّ إنّ لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلّق بالموضوع الخارجى فى موضوع الحكم الشرعى، كما لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلّق بالحكم الشرعى فى موضوع حكم شرعى آخر مخالف له، و إنّما الإشكال فى إمكان بقيه الأقسام و عدمه.

أمّا القسم الثالث: فقد ذكر فى وجه استحالته امور متعدّده:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (١) من استلزامه لاجتماع الضدين، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ اجتماع الضدين يكون في صورته إصابه القطع الواقع، وأمّا في صورته الخطأ يكون اجتماع الضدين بحسب نظر القاطع لا بحسب الواقع.

وفيه: ما عرفته في مسأله اجتماع الأمر والنهي من أنّ التضادّ يتحقّق في الأمور التكوينيّه و الواقعيّه، مثل: اجتماع السواد والبياض في جسم واحد، وأمّا الأحكام الشرعيّه، فلا يتحقّق فيها مقوله التضادّ ولا غيرها من المقولات لكونها من الأمور الاعتباريّه، وقد عرفت عدم إمكان اجتماع الضدين ولو من ناحيه الشخصين، مع أنّه يمكن أن تكون طبيعه واحده حراما لمكّلف و واجبا لمكّلف آخر، أو تكون مأمورا بها من المولى و منهيّا عنها من مولى آخر.

الأمر الثاني: ما ذكره في كتاب مصباح الاصول بقوله: إذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه»، فلا يمكن للمكّلف الجمع بينهما في مقام الامتثال؛ إذ الانبعاث نحو عمل و الانزجار عنه في آن واحد محال، و بعد عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم (٢).

وفيه: ما عرفت في باب التزام من عدم ارتباط مرحله تعلق الحكم بمرحله الامتثال، و عدم سرايه الإشكال من هذه المرحله إلى مرحله تعلق الحكم، و معلوم أنّ متعلّق التكليف أمر ممكن، و لا شكّ في أنّ صلاه الجمعه أمر ممكن، و المكّلف قادر على إيجادها و تركها، و لكن عدم قدره المكّلف في مقام الامتثال، بلحاظ تعلق القطع بوجوبها و ترتّب الحرمة عليه لا يرتبط بمقام

ص: ٦٢

١-١) كفايه الاصول ٢:٢٥.

٢-٢) مصباح الاصول ٢:٤٥.

جعل الحكم، فلا يكشف عن امتناع التكليفين أو أحدهما، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنه يستلزم اجتماع المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه في صلاه الجمعه، مع أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد واجدا لهما معا.

و نظير ذلك أن وجوب شيء كاشف عن محبوبيته للمولى، و حرمة كاشف عن مبغوضيته له، و الحبّ و البغض أمران واقعيان متضادان، و لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

و فيه: أن هذا في صورته وحده العنوان، و أمّا في صورته تعدّد العنوان فلا مانع منه، مثل: اجتماعهما في الصلاه في الدار المغصوبه، فما هو متعلّق الوجوب و ذو مصلحه و محبوبيته عبارته عن نفس صلاه الجمعه بعنوانها الأوّلى، و ما هو متعلّق الحرمة و ذو مفسده و مبغوضيته عبارته عن عنوان مقطوع الوجوب، و تصادقهما خارجا في شيء واحد لا يوجب الاستحاله.

و ذكر استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) في المسأله تفصيلا، و هو مقتضى التحقيق، و محصّل كلامه قدّس سرّه: أن الشارع إذا أخذ القطع بالحكم تمام الموضوع للحكم المضادّ تكون النسبه بين مقطوع الوجوب و الوجوب الواقعي العموم من وجه، ثمّ إذا انطبق كلّ واحد من العنوانين على صلاه الجمعه فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه - أعنى المجمع - و بما أن الحكم المترتب على عنوان لا يتعدّى إلى العنوان الآخر، فلا يصير الموضوع واحدا حتّى تحصل غائله اجتماع الضدّين، بل و لا تسرى الأحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجيه؛ إذ الخارج ظرف السقوط لا العروض.

و أمّا إذا كان القطع جزء الموضوع فتقلب النسبه بين العنوانين إلى العموم

ص: ٦٣

المطلق، مثل أن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة و كانت بحسب الواقع واجبه تحرم عليك»، و عليه فلا بد من إرجاع البحث إلى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن خصصنا محلّ النزاع هناك بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه - كما هو الحقّ و عليه المحقّق القمى قدّس سرّه - فلا بدّ من الحكم بالامتناع فيما نحن فيه؛ لخروجه عن محلّ البحث، و أمّا إن عمّمنا النزاع بحيث يشمل ما إذا كان بينهما العموم المطلق - كما عليه صاحب الفصول قدّس سرّه - فلا امتناع حينئذ.

و فيه: أنّ تعميم محلّ النزاع يستلزم عدم بقاء مورد لمسأله حمل المطلق على المقيد؛ إذ يمكن أن يقال فى مثل: «اعتق رقبه» و «لا تعتق الرقبه الكافره»، بأنّ عتق الرقبه الكافره مجمع للعنوانين لتعلّق الوجوب بعنوان عتق الرقبه، و الحرمة بعنوان عتق الرقبه الكافره، كما هو الحال فى الصلاه فى الدار المغصوبه، فلا مجال لحمل المطلق على المقيد.

و لا يخفى أنّ العموم المطلق على نوعين؛ إذ هو قد يكون نظير الرقبه و الرقبه الكافره، و من البعيد الالتزام بدخول مثله فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و قد يتحقّق عنوانان متغايران، و لا ينتقل الإنسان من إطلاق أحدهما إلى الآخر، مثل: عنوان الحيوان و الإنسان، ففى مثل ذلك ما قال به صاحب الفصول قابل للمساعده، بخلاف ما إذا اخذ فى الخاصّ عنوان العامّ مع قيد آخر، فإنّ لازم ذلك أن تتعلّق إرادته جديده للمولى بعتق الرقبه بلا قيد و شرط، و إرادته الجديده الاخرى بعتق الرقبه الغير الكافره، و هذا مخالف لما حقّقناه سابقاً، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الوجوب هى صلاه الجمعة، و متعلّق الحرمة أيضاً عبارته عن صلاه الجمعة مع قيد كونها مقطوعه الوجوب و بحسب الواقع واجبه، فلا يمكن هنا اجتماع الأمر و النهى.

و أما القسم الرابع-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل-فقد ذكر فى وجه استحالته الامور المذكوره فى القسم الثالث:

الأول: ما عن صاحب الكفايه قدس سره (1) من استلزامه لاجتماع المثليين، و هو محال.

و جوابه: أن الأحكام الشرعيه امور اعتباريه، و لا تجرى فيها مقوله التضادّ و التماثل كما عرفت.

الثانى: لزوم اجتماع المصلحتين و الإرادتين على شىء واحد، و هو محال.

و جوابه ما عرفته هناك.

الثالث: لزوم اللغويه؛ إذ لا يترتب على جعل الحكم المماثل فائده و لا أثر بعد جعل الحكم المقطوع به.

و جوابه: أن عنوان محرّكته و باعثته محفوظ بالنسبه إلى بعض الأفراد، فإنّ بعض المكلفين لا يتحرّك بحكم واحد، و لكن يتأثر بحكمين؛ لما يراه من كثره التبعات و ازدياد العقاب عند المخالفه، فلذا لا مانع من نذر العمل الواجب كصلاه الصبح مثلاً، و فائدته العقلانيه هى المحرّكيه و الباعثيه.

و التحقيق فى المسأله: هو الفرق بين كون القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و أن اجتماع الحكمين المتمائلين على الأول ممكن و على الثانى ممتنع.

و أما القسم الخامس-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم-ففيه أقوال مختلفه:

الأول: ما اختاره جمع من الأعاضم، و هو أنه مستحيل؛ لاستلزامه الدور المحال، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف على الحكم، و الحكم يتوقّف على القطع به؛

ص: ٦٥

لتوقّف كلِّ حكم على موضوعه، وهذا دور صريح، وسيأتى الكلام فى هذا القول فى توضيح كلام الإمام قدّس سرّه.

القول الثانى: ما اختاره المحقّق النائنى قدّس سرّه (١) من التفصيل بين التقييد اللحاظى و نتيجه التقييد؛ باستحاله الأوّل و إمكان الثانى.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات قد تكون فى رتبه متقدّمه على الحكم كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ، فإنّ انقسام المكلف بالمستطيع و غير المستطيع لا يتوقّف على جعل وجوب الحجّ، و يعبر عنها بالانقسامات السابقه على الحكم، و قد يكون فى رتبه متأخره عن الحكم، مثل: تقسيم المكلف بأنّه إمّا عالم بالحكم و إمّا جاهل به، و يعبر عنها بالانقسامات اللاحقه للحكم.

ثمّ إنّ التقييد اللحاظى بالنسبه إلى الانقسامات السابقه ممكن، كما تراه فى قوله تعالى: **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٢)، يعنى إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ، و إذا أمكن التقييد اللحاظى فيها أمكن الإطلاق أيضا.

و أمّا فى الانقسامات اللاحقه فلا يمكن التقييد اللحاظى، فإنّ أخذ المتأخر عن الحكم - كالعلم به - فى رتبه الحكم بعنوان القيد يستلزم الدور الممتنع، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكن بما أنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول فلا بدّ إمّا من نتيجه الإطلاق أو من نتيجه التقييد؛ إذ الملاك الذى يقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظا فى كلتا حالتى الجهل و العلم، فلا بدّ حينئذ من نتيجه

ص: ٦٦

١- ١) فوائد الاصول ١١: ٣-١٣.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

الإطلاق، وإما أن يكون محفوظاً في حاله العلم فقط، فلا بد حينئذ من نتيجة التقييد، وحيث لا يمكن أن يكون الجعل الأول متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، وهذا الجعل الثاني يصطلح عليه بتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر.

وقد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل، والظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن تلك الأدلة والإجماع والضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق، وأن الحكم مطلق في حق العالم والجاهل، ولكن تلك الأدلة قابله للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم (1)، ففيما نحن فيه بلحاظ كون القطع من الانقسامات اللاحقة وعدم إمكان التقييد للحاظي فيه في ضمن جعل واحد، فلا بد من بيان إطلاق الحكم أو تقييده في ضمن متمم الجعل و دليل مستقل، ويعبر عنه بنتيجة التقييد، وهذا ليس بممتنع. هذا تمام كلامه قدس سره.

و يناقش فيه في عدّه جهات:

الأولى: أنه لا يمكن جريان نتيجة التقييد في جميع الانقسامات اللاحقة للحكم، بيان ذلك: أن الانقسامات اللاحقة على قسمين:

أحدهما: ما يمكن تقييد الحكم به بنحو نتيجة التقييد، وذلك مثل قصد القربة - بمعنى إتيان العمل بداعويّه أمره - في العبادات، ففي مثل ذلك يصحّ التفصيل المذكور، بخلاف ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في بحث الواجب التوصلّي

ص: ٦٧

والتعبدي من استحالته و إن كان بصورة نتیجه التقييد.

و ثانيهما: ما لا- يمكن تقييد الحكم به بنحو نتیجه التقييد كالتقييد للحاظي، و ذلك مثل: أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، فإنّ ملاك الامتناع هو الدور، يعني توقّف الحكم على القطع به و توقّف القطع بالحكم على الحكم، و هذا المحذور يتحقّق، سواء كان التقييد في دليل واحد أو كان في دليلين، فتعدّد الدليل لا يجدي في رفع غائله الدور.

و إذا قيل: إنّ أقوى شاهد على إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه وقوعه، و هو ما يستفاد من الروايات من أنّ الحكم بالجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام يختصّ بالعالمين به.

قلت: إنّ المستفاد من الروايات هو عدم وجوب الإعادة في هذه الموارد؛ لاختصاص أصل الحكم فيها بالعالمين به، و معلوم أنّه لا ملازمه بين الأمرين؛ إذ يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التخفيف و التسهيل و الإرفاق على المكلفين، و أمّا بحسب أصل الجعل فيكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، فالتشبيه ليس في محلّه.

الجهة الثانية: أنّ المراد من الإطلاق في مقابل التقييد للحاظي هو الإطلاق للحاظي- أي الإطلاق مع قيد اللحاظ- فعلى هذا يرد عليه:

أولاً: أنّ معنى الإطلاق لا يكون لحاظ السريان و الشمول فيه، بل معناه أنّ بعد تماميّة مقدمات الحكمه يستفاد أنّ المولى لم يلحظ في متعلّق الحكم خصوصيّة زائده على الماهيّة، كما مرّ في محلّه.

و ثانياً: سلّمنا أنّ الإطلاق يعني لحاظ السريان و الشمول فيكون التقابل حينئذ بينهما تقابل التضادّ، لا العدم و الملكة؛ إذ التقييد متقوم بلحاظ القيد،

و الإطلاق متقوم بلحاظ السريان، و لحاظ القيد و لحاظ السريان أمران وجوديان متضادان، و على المعنى الذى ذكرناه يكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب.

و إن كان المراد من الإطلاق عدم لحاظ شىء فى متعلق الحكم مع كونه قابلا له فحينئذ و إن كان التقابل بينه و التقييد للحاظى تقابل العدم و الملكة، إلا أننا لا نسلّم ما رتبته قدس سرّه على ذلك بنحو القضية الكلية من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، فإنّ امتناع التقييد قد ينشأ من عدم قابليته نفس الموضوع و قصوره عن ذلك، فحينئذ بامتناع التقييد يمتنع الإطلاق أيضا، كما فى مثل البصر و العمى بالنسبة إلى الجدار، و قد ينشأ امتناع التقييد لأمر خارج عن نفس الموضوع مع كون الموضوع فى نفسه قابلا- و مستعدّا له، ففى هذه الصورة لا- يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق أيضا كما هو واضح، و ذلك لاختصاص المانع بالتقييد دون الإطلاق، و هذا مثل ما نحن فيه؛ إذ المانع من التقييد هو الدور، فلا يلزم من استحاله التقييد استحاله الإطلاق؛ لعدم تحقّق الدور فى مورده.

القول الثالث: ما اختاره استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه (1) من التفصيل بين ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه، بإمكان الأوّل و استحاله الثانى، أمّا فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فامتناعه يلزم الدور، فإنّ الحكم يتوقّف على موضوعه، و الموضوع يتوقّف على الحكم بلحاظ كون الواقع جزء الموضوع، فالحكم يتوقّف على نفسه، بخلاف ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم و إن كان يتوقّف على القطع لتوقّف كلّ حكم على موضوعه، إلا أنّه لا يتوقّف

ص: ٦٩

القطع على الحكم؛ إذ لا دخل للواقع في الموضوع، بعد ما كان القطع تمام الموضوع للحكم، سواء كان بحسب الواقع حكماً أم لا.

والتحقيق: أنّ التفصيل المذكور لا يكون قابلاً للالتزام، بل يمتنع أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم مطلقاً، فإنّ أخذ القطع تمام الموضوع ليس معناه عدم وجود أيّ واقع في البين، وإلاّ لا يبقى مجال لفرض مطابقه للواقع تاره و عدم مطابقته له اخرى، بل معناه أنّه لا- دخل للمطابقه و عدمها لكون القطع تمام الموضوع للحكم، و أمّا أصل الواقع فهو مفروض الوجود، و المفروض فيما نحن فيه جعل الواقع و الحكم المجمعول بجعل واحد، و لا واقعيّه سوى هذا الجعل، فأخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه مستحيل مطلقاً.

ص: ٧٠

هل الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه تقوم مقام القطع بجميع أقسامه أم لا؟ لا إشكال في قيامها مقام القطع الطريقي، بلا فرق بين جريانها في الموضوعات الخارجيه و الأحكام الشرعيه، فإذا قال الشارع: «الخمير حرام» لا بدّ من إحرازه حكماً و موضوعاً بالقطع ليرتّب عليه الحكم بالحرمة، و مقتضى حجّيه البيّنه في الموضوعات الخارجيه أنّ البيّنه تقوم مقام القطع الطريقي و تكون بمنزله فيها، كما أنّ مقتضى حجّيه خبر العادل و اعتبار قوله قيامه مقام القطع لإثبات الأحكام، و هكذا مقتضى أدلّه حجّيه الاصول العمليه - كالاستصحاب - قيامها مقام القطع الطريقي، و إلّا يلزم لغويّه أدلّتها؛ إذ لا أثر لها سوى ذلك.

كما أنّه لا إشكال في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه؛ إذ لا دلالة لأدلّه حجّيتها عليه، بل لا ارتباط بينها و بين أخذ القطع في الموضوع بعنوان وصف من الأوصاف النفسانيه، بلا مدخلية لطريقته و كاشفيته في الحكم.

و أمّا قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه بدليل خاصّ فلا كلام فيه، و لا يستفاد ذلك من نفس أدلّه حجّيتها كما لا يخفى.

وإنما الإشكال في قيام الأمارات و الاصول الشرعيه مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، و المستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (١) أن أدله حجيتها كما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي كذلك تدل على قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه.

و حاصل كلامه قدس سره: أن معنى أدله حجيه الأمارات أنها و إن لم تفد العلم و يتحقق احتمال خلافها، و لكن الشارع جعلها بمنزله القطع تعبدًا، و كأنه قال:

افرض احتمال الخلاف كالعدم، فيرتب عليها جميع آثار القطع، فكما أنها تقوم مقام القطع الطريقي، كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه، فالأمارات بنفس دليل اعتبارها تقوم مقامه.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره (٢) استحالته لاستلزامه اجتماع الضدين.

توضيح ذلك: أنه لا- بد في كل تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معًا، و المنزل في المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتنزىل الأماره منزله القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأنه مقتضى موضوعيته، و تنزىلها منزله القطع الطريقي موقوف على لحاظه آله للغير- أى الواقع- و معلوم أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد، فلا يكون الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف كافياً لبيان كلا التنزىلين كما هو واضح، و إلا يستلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين على ملحوظ واحد.

ص: ٧٢

١-١ (١) الرسائل: ٣.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٢١.

و جوابه: أولاً: بالنقض، و هو أنّ الظاهر من كلامه قدّس سرّه إمكان جميع الأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعي، و منها أخذ القطع في الموضوع على نحو الطريقيّه، و كيف لا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين هناك، مع جريان هذا الدليل بعينه هناك أيضا كما عرفته من كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه (١)؟!

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ المستفاد من دليل الحجّيه موضوعيه الأماره للحكم المترتب عليها من الشارع، و لكنّها لا تكون إلاّ طريقاً إلى الواقع لمن تقوم عنده الأماره، و يكون حلّ الإشكال بتعدّد النسبه و الإضافه.

و هذا نظير حكم العقل بحجّيه القطع في قضيه «القطع حجّه»، فإنّ تمام الموضوع للحجّيه عند العقل هو القطع، فلا بدّ من كونه ملحوظاً بالاستقلال، كاستقلاله لحاظ المحمول، و معلوم أنّ القطع الذي يكون تمام الموضوع للحجّيه هو القطع الطريقي المحض الحاصل للقاطع، فالحاكم - أي العقل - يلاحظ استقلالاً ما هو آليّ عند القاطع عند حكمه بالحجّيه، و لا يحتاج العقل إلى لحاظ عنوان آليته؛ كأنّه يقول: القطع الطريقي الحاصل للمكّلف و يكون الكاشف عنده: «جعلته موضوعاً للحجّيه»، فترتبط موضوعيته بالعقل و كاشفيته بالقاطع، و هكذا في مثل: البيّنه حجّه كما عرفت. و لكنّك عرفت أنّ هذا لا يكون جواباً عن الإشكال.

و أجاب عن الاستحاله المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) بعد ما كان البحث في صورته قيام الأماره مقام القطع الذي اخذ بعنوان جزء الموضوع على نحو الطريقيّه، لا بعنوان تمام الموضوع؛ لاستحاله في نفسه عنده كما عرفت.

ص: ٧٣

١- (١) فوائد الاصول ٣:٢١.

٢- (٢) المصدر السابق.

و حاصل كلامه هنا: أنّ الجمع بين اللحاظين المتنافيين يلزم بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، وهذا المبني فاسد في نفسه، وأما على المختار من كون المجعول الشرعى فيه هو الكاشفيّه عن الواقع و الوسطيّه في إثباته، فلا- يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين، أمّا جريان الإشكال على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع بدليل الحجّيه يحتاج إلى اللحاظ الآلى، و قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقيّ يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالى، فكيف يمكن لدليل الحجّيه بكلام واحد لحاظ عنوان الآليه و الاستقلاليّه للأماره؟!

و أمّا عدم جريانه على المبني المختار فإنّ معنى دليل الحجّيه أنّ الخبر الواحد محرز للواقع، أى الواقع يكون محرزا بالخبر الواحد، و المفروض أنّ الواقع جزء الموضوع و إحرازه جزء آخر، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الأماره محرزا، كما كان فى صورته العلم، و بنفس دليل حجّيه الأماره يكون الواقع محرزا، فتقوم مقام القطع بلا التماس دليل آخر.

و جوابه كما سيأتى: أنّه ليس للشارع فى باب الأمارات جعل تأسيسى حتّى نبحث عن نوع المجعول، بل هى مسائل عقلائيّه، و تمام الملاك فيها بناء العقلاء، نظير حجّيه ظواهر الكتاب و السنّه، فلا تتحقّق لنا أماره شرعيّه معتبره غير العقلائيّه.

و لكنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر فى حاشيته على الرسائل وجها آخر لقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقيّ، و حاصله: أنّ أدلّه حجّيه الأمارات و إن كانت متكفّله لتنزيل المؤدّى منزله الواقع فقط، فلا يكون هناك إلّا لحاظ

ص: ٧٤

آلى، إلا- أنّ هذه الأدلّه تدلّ على تنزيل الأماره منزله القطع بالالتزام، لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، فيكون هناك تنزيلان أحدهما فى طول الآخر:

أحدهما: تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و المتكفّل لهذا التنزيل هو دليل حجّيه الأماره بالمطابقه. و الآخر: تنزيل الأماره منزله القطع الذى يفهم بالدلاله الالتزاميه العرفيه، و الدلاله الالتزاميه إنّما هى فى طول الدلاله المطابقه كما هو واضح.

و المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (١) تمسّك بدلاله الاقتضاء و العقل تأييدا لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و قال: لا بدّ من الالتزام بالمدلول الثانى صونا لكلام الحكيم عن اللغويه؛ إذ لو لم يكن تنزيل الأماره منزله القطع لا يترتّب على تنزيل المؤدّى منزله الواقع أثر، و يمتنع أن يصدر اللغو عن الحكيم.

و عدل صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) عمّا ذكره فى الكفايه، و حاصل كلامه: أنّ الموضوع فى موارد القطع الموضوعى الطريقي يكون مركّبا من جزئين أحدهما الواقع، و الآخر القطع المتعلّق به، و لا- يترتّب الأثر و الحكم فيما كان الموضوع مركّبا إلا بعد إحراز كلا الجزئين، إمّا بالوجدان أو بالتعيّد، أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبّد، و عليه فلو كان دليل التنزيل ناظرا لإثبات أحد الجزئين فلا بدّ من إحراز الجزء الآخر، إمّا وجدانا أو تعبّدا فى عرض تنزيل الجزء الأوّل؛ إذ لو كان فى طوله يلزم الدور كما فيما نحن فيه، فإنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع إنّما يتوقّف على تنزيل الأماره منزله القطع؛ إذ لا أثر للتنزيل الأوّل بدون الثانى حسب الفرض، و تنزيل الأماره منزله القطع يتوقّف على

ص: ٧٥

١- ١) نهايه الدرايه ٣: ٥٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢: ٢٤.

تنزيل المؤدى منزله الواقع توقّف كلّ دلالة التزاميه على المطابقه، وهذا هو الدور الواضح.

و جوابه: أنّه لا- شكّ في صحّه إثبات الموضوع المركّب بالتعبّدين، كما إذا قال المولى مثلا: إذا كان المائع حلالا طاهرا يجوز بيعه، بدلاله قاعده الحليّه على أحد الجزئين و قاعده الطهاره على الجزء الآخر، مع بدهاه تقدّم صدور إحدى القاعدتين على الاخرى لا محاله. و الحال أنّ لازم كلامه قدّس سرّه لزوم الدور هنا أيضا؛ لتوقّف جريان قاعده الطهاره بحيث يثبت بها الموضوع على جريان قاعده الحليّه و بالعكس؛ لدلاله كلّ منهما على جزء واحد، فلا بدّ من إثبات كلا الجزئين بالتعبّد الواحد.

و من هنا نستكشف بطلان كلامه قدّس سرّه بأنّ لغويّه كلام الحكيم كما تندفع بترتّب الأثر الفعلى على التعبّد و التنزيل، كذلك تندفع بترتّب الأثر التعليقي، بحيث لو انضمّ إليه جزؤه الآخر كان ذا أثر فعلى، فصحّه المدلول المطابقى- أى تنزيل المؤدى منزله الواقع- لا يتوقّف على المدلول الالتزامى حتّى يستلزم الدور.

مع أنّه يترتّب على التعبّد الأوّل أثر بيّن و هو قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض، و نحن هنا بصدد ترتّب الأثر الثانى، أى قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، و قد عرفت من ذلك بطلان ما ذكره المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه؛ إذ لا اقتضاء للغويّه بعد ما كان أثر تنزيل المؤدى منزله الواقع قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض قبل قيامها مقام القطع الموضوعى، فلا محذور فى مقام الثبوت من قيام الأمارات و الاصول العمليّه مقام القطع الطريقي و الموضوعى بأقسامه بنفس دليل اعتبارها.

و المهمّ هو البحث في مقام الإثبات، و يقع البحث عنه في مرحلتين: الأولى:

في الأمارات، و الثانية: في الاصول العمليّة.

أمّا المرحلة الأولى: فاعلم أنّ المتفق عليه بين الفحول من الاصوليين هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلّه حجّيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبه على القطع من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه.

و التحقيق: أنّ التعبير بقيامها مقامه ليس بصحيح، فإنّ معناه أصاله القطع و تبعيّة الأمارات، مع أنّ عمل العقلاء بالأماره حين فقدان القطع ليس إلّا - لكونها من الطرق الموصله إلى الواقع غالبا من دون نظر إلى أيّه جهه من الجهات الاخرى كالتنزيل و الفرعيّه، فالقطع و الأمارات يشتركان في أصل الحجّيه، إلّا أنّ حجّيه الأمارات مقتيده بعدم وجود القطع، لا أنّها منزله منزله القطع.

و يؤيّده ما هو المسلّم من اعتبار الاصول العمليّه و حجّيتها في صوره فقدان الأمارات، مع أنّه لم يقل أحد بقيامها مقامها، و هكذا في ما نحن فيه.

نعم، القطع طريق عقلي مقدّم على الأمارات من حيث الرتبه، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون عمل العقلاء بها من باب قيامها مقام القطع حتّى يكون الطريق منحصرًا عندهم بالقطع، فيكون العمل بالأمارات بعنايه التنزيل و الفرعيّه.

و لا - يخفى أنّ حجّيه الأمارات أيضا قد تثبت من طريق العقل، و هو اعتبار الظنّ من طريق دليل الانسداد على نحو الحكومه، فيترتب على الأمارات ما يترتب على القطع من الأثر، لا بعنوان التنزيل و الفرعيّه، و إن لم تصل النوبه بالأمارات مع وجود القطع.

و أمّا الأقوال و الاحتمالات فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى فثلاثه:

الأول: قيامها بنفس أدلتها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما اخذ فى الموضوع على نحو الصفّيّه.

الثانى: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى مطلقا، بلا- فرق بين كونه على نحو الطريقيّه أو الصفّيّه، كما عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

الثالث: التفصيل الذى اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه و المحقّق النائينى قدّس سرّه، و هو: قيامها مقام القطع الموضوعى إذا كان على نحو الطريقيّه، و عدم قيامها مقامه إذا كان على نحو الصفّيّه.

و التحقيق: أنّ كلامهما قدّس سرّهما كلام جيد، و لكنّه يحتاج إلى مكمل، و توضيح ذلك: أنّه لا يستفاد من أدلّه الحجيّه أن تكون الأمارات كالصفه النفسانيّه المسماه بالقطع، و هكذا فى القطع الموضوعى الطريقيّ إذا اخذ بعنوان كاشف تامّ، و عدم وجود احتمال الخلاف فى مورده، فإنّ الأماره لا تكون كاشفا تاما.

نعم، إذا اخذ فى الموضوع بعنوان مطلق الكاشفيّه يستفاد من أدلّه الحجيّه ترتّب أثر القطع على الأمارات، و لكن لا لأجل قيامها مقامه، بل لأجل أنّ معنى قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتصدّق بكذا» يرجع إلى أنّه: إذا انكشف لك وجوب صلاه الجمعه بمطلق الانكشاف فتصدّق بكذا، و يستفاد من أدلّه الحجيّه أنّ ممّا يوجب الانكشاف هو الخبر الواحد-مثلا- فالأمارات من مصاديق الموضوع حقيقه، و لعلّه كان مراد الشيخ الأعظم و المحقّق النائينى قدّس سرّهما أيضا هذا المعنى.

و أمّا المرحله الثانيه فاعلم أنّ الاصول العمليّه إمّا غير محرزه و إمّا محرزه، فأما الاصول العمليّه الغير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع بل هى وظائف

عملية للجاهل-مثل:أصالة البراءة و أصالة الحلية و أصالة الطهارة و التخيير و الاحتياط-فلا- يترتب عليها من أثر القطع سوى المعذرية التي هي قسم واحد من الحجية، فإن معنى المنجزية هو إثبات تكليف لزومي بدليل على عهده المكلف، ولا يكون في موردتها كذلك.

و معلوم أنّ المراد من أصالة التخيير هنا هو التخيير في مقام العمل، لا- أخذ أحد الجانبين في مقام الفتوى، فأتصافها بالحجية محدود بالمعذرية فقط.

أمّا الاحتياط العقلي- كما قال صاحب الكفاية قدس سره-فليس إلاّ نفس الحكم بتنجز التكليف و صحه العقوبة على مخالفته، بل يصح إرجاع أصالة الاحتياط العقلي إلى القطع، إلاّ أنه قد يكون تفصيليًا و قد يكون إجماليًا، و كلاهما يتصفان بالحجية.

و أمّا الاحتياط النقلى فهو و إن كان موجبًا لتنجز التكليف به و صحه العقوبة على مخالفته-كالقطع-إلاّ- أنّ الإلزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا- وجود له فى الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعا فى الشبهات البدويه، و أمّا فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالاحتياط فيها و إن كان ثابتًا، لكنّه عقليّ و ليس بشرعى، و هذا عين التنجز كما عرفت.

و لا تقوم هذه الاصول مقام القطع الموضوعى، سواء اخذ بعنوان الصفية أو الكاشفية التامة أو مطلق الكاشفية؛ إذ لا صلاحية لها لذلك، فإن قال المولى: «إذا قطعت بحليته هذا الشيء فتصدّق بكذا» لا يمكن قيام قاعده الحلية مقام القطع.

نعم، إذا اخذت العناوين الموجودة فى هذه الاصول موضوعًا للحكم فى دليل فيصحّ بها جعل الموضوع، كقوله: «إذا كان الشيء حلالًا طاهرًا يجوز لك

أكله» فيصح لنا بعد الفحص و اليأس عن الدليل بحرمة و نجاسته الحكم بحليته و طهارته استنادا إلى قاعده الطهاره و الحليه.

و أمّا الاصول العمليّه المحرزّه- كالاتصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز- فهي مقدّمه على سائر الاصول العمليّه عند التعارض، مثل: تقدّم استصحاب النجاسه على قاعده الطهاره، و نحو ذلك.

كما أنّ قاعده الفراغ و التجاوز متقدّمه على الاستصحاب؛ إذ يتحقّق في جميع موارد جريان هذه القاعده الاستصحاب المخالف لها من حيث النتيجة، فإنّ الاستصحاب ضابطه تعديديه قابله للتخصيص و الاستثناء كسائر العمومات، و لذا نلاحظ تخصيصه في مورد هذه القاعده و في مورد الشكّ في عدد ركعات الصلاه و البناء على الأكثر.

و اختلف العلماء في أنّ حجّيه الاستصحاب تكون بعنوان الأماريه أو بعنوان أنّه أصل من الأصول العمليّه المحرزّه، فإنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه و تلامذته أنكروا عنوان أماريته، فإنّ اعتبار شيء بعنوان الأماره من الشارع يتوقّف على تحقّق عنوان الكاشفيّه في الجملة و الحكايه عن الواقع في نفس هذا الشيء، و لا- يتحقّق في الاستصحاب أيّ نوع من الكاشفيّه؛ إذ اليقين المتعلّق بنجاسه الثوب- مثلا- أماره على النجاسه في أوّل الصبح، و تبدّل الآن بالشكّ، و ليس للشكّ أماريه و كاشفيّه.

نعم، حكى الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) عن بعض: أنّ ما ثبت يدوم، و لكنّه بعد عدم الدليل عليه يرتبط بنفس الشيء، بمعنى أنّه إذا وجد الشيء و كان فيه اقتضاء للدوام و صلاحيه للاستمرار فهو يدوم، و لا يرتبط

ص: ٨٠

بالاستصحاب الذى يدور مدار اليقين و الشكّ، فلا يتحقّق فى أدلّه الاستصحاب ما يهدينا إلى أماريّته، بل هو أصل من الاصول العمليّيه، و عنوانه الشكّ المقرون بحاله سابقه متيقّنه، و هكذا قاعده الفراغ و التجاوز لا يتحقّق فيها عنوان الأماريّيه، و تقدّمها على الاستصحاب يكون من باب التخصيص.

نعم، يمكن أن يستفاد من بعض رواياتها أماريّتها كما ذكر فى كتاب الرسائل، و هو قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١)، و لكن الظاهر بعد ملاحظه مجموع رواياتها أنّها أصل من الاصول العمليّيه المحرزه كالاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه يحتمل أن يكون معنى الاستصحاب: هو الحكم ببقاء المتيقّن بحسب الظاهر من الشارع بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و معناه جعل الحكم المماثل فى عالم التعيّد ظاهراً، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢)، و هذا المعنى مقتضى التحقيق.

و يحتمل أن يكون معناه عدّ الشارع الشكّ يقينا تعبداً- أى الشكّ المقرون باليقين بالحاله السابقه يكون يقينا شرعاً- مثل ملاحظه كثير الشكّ فاقدًا للشكّ فى عالم التعبّد، و هذا المعنى خلاف الظاهر.

و هو على المعنى الأوّل يقوم مقام القطع الطريقي و يترتب عليه أثره من المنجزيه و المعدّريه، و لا- يقوم مقام القطع الموضوعى، سواء اخذ القطع بعنوان الصفتيه أو الكاشفيّه، و بلا فرق بين أخذه تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ إذ

ص: ٨١

١- (١) الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢: ٢٣.

لا يمكن للاستصحاب بهذا المعنى جعل القطع لا وجدانا ولا تعبدا.

و أمّا على المعنى الثانى فتترتب عليه جميع آثار القطع الطريقي و الموضوعى بجميع أقسامه، فإنّ المستصحب بعد جريان الاستصحاب يكون متيقّنا شرعا.

و أمّا قاعده الفراغ و التجاوز فمفادها كما يستفاد من الروايات هو البناء على تحقّق المشكوك و عدم الاعتناء بالشكّ تعبدا، كما فى روايه حمّاد بن عثمان، حيث قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السّلام: «قد ركعت، فامضه» (١).

يعنى احكم بأنّه قد تحقّق منك الركوع، لا أنّك متيقّن بتحقيقه، فهى لا تقوم مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه، و لكن يترتب عليها أثر القطع الطريقي من المنجزيه و المعذريه.

ص: ٨٢

١-١) الوسائل ٣١٧:٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

لا- شكّ في وجوب الموافقه العمليه للأحكام الشرعيه، إنّما الكلام في وجوب الموافقه الالتزاميه بأن يعتقد الإنسان بها قلبا و يتدين بها اعتقادا.

و بعبارة اخرى: أنّ تنجز التكليف بالقطع أو بغيره من الحجج و الأمارات هل يوجب على المكلف إطاعتين: إحداهما بحسب العمل، و الاخرى بحسب الاعتقاد، أو لا يوجب إلا إطاعه عمليه فقط؟

و نحن نبحث هنا في ثلاث مراحل:

الاولى: في إمكان تعلق التكليف اللزومى بالموافقه الالتزاميه و عدمه ثبوتا، و اختلف العلماء فيه. و قال استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) باستحالته؛ بأنّ أفعال الإنسان على قسمين: جوارحيه و جوانحيه، أمّا الأفعال الجوارحيه فهي من الامور الاختياريه التي تتبع الإراده، و أمّا الأفعال الجوانحيه و العوارض النفسانيه- كالحبّ و البغض، و الخوف و الرجاء، و الخضوع و الخشوع- فإنّها ليست من الامور الاختياريه، بل وجودها في النفس إنّما يتبع وجود مبادئها، فإنّ لكلّ منها مباد و علل تستدعي وجود تلك العوارض، مثلا: إذا علم الإنسان بوجود البارى و عظمته و قهاريته يحصل له الخضوع و الخشوع لدى

ص: ٨٣

حضرته و الخوف من مقامه،و إذا علم برحمته التي وسعت كل شيء فلا محاله تحصل له صفه الرجاء.

و عليه فيما أنّ الموافقه الالتزاميه و التسليم القلبي فعل من الأفعال النفسائيه لا تتحقق إلا بعد تحقق مبادئها و أسبابها،و ليست تابعه لإرادته الإنسان و اختياره حتى يتعلق التكليف اللزومى بها.

و تترتب على هذا الكلام ثمرات:

الاولى:أنه لا بدّ من إرجاع الكفر الجحودى الذى أشار إليه فى القرآن بقوله: **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١)** إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللسانى؛ إذ لا- يمكن فى ظرف القلب و النفس الاجتماع بين اليقين بوجود المبدأ و إنكاره،فمعناه إنكار ما اعتقد به فى القلب لسانا.

الثانيه:أنّ التشريع الحرام يعنى إدخال ما ليس من الدين فى الدين،ليس معناه الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع مع العلم بعدم كونه منه،فإنه غير معقول فى نفسه و لا يتحقق خارجا،بل معناه هو التظاهر بكون الحكم الفلانى من الشارع مع العلم بعدم كونه منه.

و الحاصل:أنّ التكليف اللزومى لا يمكن أن يتعلق بالموافقه الالتزاميه،هذا ملخص كلامه قدس سره.

و جوابه:أولاً:أنه منقوض فى موارد متعدده:

منها:مسأله الإيمان،فإنّ معناه إن كان مركباً من الاعتقاد بالجنان و الإقرار باللسان و العمل بالأركان،فكيف تعلق التكليف به بقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ مِنَ الْأَفْعَالِ النَّفْسَائِيَّةِ؟!**

ص: ٨٤

و منها: مسأله الإراده، فإنّ الأفعال الجوارحيّه و الاختياريّه لا بدّ من صدورهما عن إرادته، فهل يلزم على المكلف إرادته الصلاه عند الزوال أم لا مع أنّها من الامور النفسانيّه؟!

و منها: مسأله الحبّ و المودّه كما فى قوله تعالى: **قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ (١)**، فكيف تعلق التكليف اللزومى بالأفعال النفسانيّه فى هذه الموارد و نظائرها؟!

و ثانيا: أنّه يكفى فى مقدوريّه متعلق التكليف كونه مقدورا مع الواسطه، كالواجبات المتوقّفه على المقدمه، فلا مانع من القول فى الموافقه الالتزاميه؛ بأنّ تحصيل علم البارى و إحاطته بالمصالح و المفاسد للإنسان يوجب الاعتقاد و الالتزام بأنّ حكم الصلاه هو الوجوب، و حكم شرب الخمر هى الحرمة، فيصحّ تعلق التكليف بها من هذا الطريق، فلا استحاله فى البين ثبوتا.

و سلّمنا أنّ التشريع ليس بمعنى الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع، بل يكون بمعنى التظاهر بكونه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، و لكنّه لا يستلزم امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه، و لا ملازمه بينهما.

و سلّمنا أيضا أنّ الكفر الجحودى لا يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل فى نفس الكافر الجاحد، بل يرجع إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللسانى، و لكن لا تكون نتيجة هذا المعنى امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه؛ إذ لا ارتباط بينهما.

و هكذا فيما قالوا: إنّ الملاك فى تحقّق القضيه هو اشتمال الكلام على نسبه

ص: ٨٥

يصحّ السكوت عليها، وهذا واضح في القضايا الصادقة، وأما القضايا الكاذبة فلا تشتمل على هذه النسبة؛ لأنّ المخبر الكاذب يعلم بعدم تحقّق النسبة بين الموضوع و المحمول في قوله: «زيد قائم».

وقال السيّد الفشاركي قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: بأنّ المخبر الكاذب يخلق تجزّماً قلبياً واعتقاداً نفسياً بتحقّق النسبة بين الموضوع و المحمول قبل إلقاء الخبر، ويقوم هذا التجزّم و الاعتقاد المخلوق بالاختيار مقام التجزّم و الاعتقاد الواقعي الحقيقي في القضايا الصادقة، وبهذا يتمّ الملاك في تحقّق القضية.

و قد عرفت فيما ذكرنا اشتغال القضية على النسبة ليس بصحيح؛ لعدم المغايره بينهما، فإنّ الملاك في القضية الحملية هو الاتّحاد و الهوهويّه، مع أنّ النسبة تتحقّق بين الشئيين المتغايرين.

و لكن على فرض صحّه هذا المبني لا يصحّ ما ذكره قدّس سرّه فإنّ التجزّم و الاعتقاد ليس من الامور الاختيارية التابعه لإرادته الإنسان، و لا يمكن له خلق التجزّم بالإرادته، و الملاك في صدق قضيه في القضايا الكاذبه هو الإخبار عن الشئ بصوره الجزم و البتّ، و هذا الملاك يتحقّق في القضايا الصادقه و الكاذبه معاً، و لذا لو القى الخبر بنحو الترديد فلا يتّصف بالصدق و إن كان المخبر جازماً قلباً.

و لكن عدم تجزّم الاختلاقيه ملاكاً في صدق قضيه من القضايا الكاذبه لا يكون ملازماً لعدم إمكان تعلّق التكليف بالموافقه الالتزاميه.

المرحلة الثانيه: في مقام الإثبات و قيام الدليل على وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه على تقدير إمكانه، قالوا: إنّه لا يدلّ على وجوبها دليل من الشرع و لا من العقل، فإنّ الظاهر من الأدلّه هو الإطاعه و العصيان في مقام

العمل، و لا يستفاد منها الالتزام بالأحكام قلباً أصلاً.

و التحقيق: أنّ الموافقه الالتزاميه إن لوحظت بالنسبه إلى الاعتقاد بأصل الدين و الشريعه فلا- يمكن الانفكاك بينهما إذا علم الإنسان بأنّ هذا الحكم قد صدر من المولى الذى لا- يكاد يمكن أن يتحقّق منه الاشتباه و الخطأ، و أنّ جعله يكون حسب الملاك الواقعي، فكيف يمكن انفكاك هذا العلم عن الموافقه الالتزاميه؟! بل لا بدّ منها بمقتضى حكم العقل، فلا يتصوّر إيجاب صلاحه الجمعه -مثلاً- من الشارع بدون إيجاب الاعتقاد القلبي عليه و الموافقه الالتزاميه و عدم الاعتقاد به قلباً، و لا محاله أنّه كاشف عن النقص و الخلل فى اعتقاد الإنسان بالصفات الثبوتيه و السلبيّه للبارى تعالى.

و إن لوحظت بالنسبه إلى جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فهى مسأله اخرى.

بيان ذلك: أنّه ذكر بعنوان ثمره البحث فى وجوب الموافقه الالتزاميه أنّ المانع عن جريان الاصول فيها هو لزوم المخالفه القطعيّه مع المعلوم بالإجمال إن لم نقل بمانعيّه نفس العلم، و لكنّه قد يستلزم ذلك كما فى استصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، فإنّ معامله الطهاره فيهما توجب المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال، و قد لا يستلزم ذلك كما فى استصحاب نجاسه الإناءين مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما؛ إذ الحكم بنجاستهما لا- يستلزم المخالفه القطعيّه معه، إلاّ- أنّه يتحقّق هنا المخالفه الالتزاميه، فهى مانعه من جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى على القول بوجوب الموافقه الالتزاميه.

و لكنّ التحقيق: أنّ ترتّب هذه الثمره ليس بصحيح، فإنّ الموافقه الالتزاميه

على القول بلزومها تتبع كفيته تعلق العلم بالحكم الشرعي في الخصوصيات، فإذا ثبت الحكم بحليته الشيء المشكوك الحليته و الحرمة استنادا إلى قاعده الحليه فلا بد من الالتزام بحليته ظاهرا، وهكذا إذا ثبت بالاصول العمليه كالأستصحاب، وإذا أحرز خمريه مائع تفصيلا فلا بد من الالتزام بحرمة بالخصوص، وإذا علم إجمالا أن أحد هذين الإناءين خمر لا بد من الالتزام بحرمة أحدهما بحسب الواقع.

و على هذا تكون الموافقه الالتزاميه في مستصحي النجاسه بالالتزام بنجاستهما ظاهرا، و طهاره أحدهما بحسب الحكم الواقعي، و في مستصحي الطهاره بالالتزام بطهارتهما ظاهرا، و نجاسه أحدهما بحسب الحكم الواقعي، فلا تتحقق المخالفه الالتزاميه في مستصحي النجاسه.

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سرّه (١) أنّه قال: «إنّ قطع القطّاع ليس بحجّه».

والمقصود من القطّاع من يحصل له القطع من الأسباب و الطرق التي لا ينبغي حصول القطع منها لمتعارف الناس.

ثمّ إنّ القول بعدم اعتبار قطع القطّاع تاره يكون بلحاظ القطع الطريقي المحض، و اخرى بلحاظ القطع الموضوعي، فإن كان باللحاظ الأوّل فلا شكّ في بطلانه؛ إذ القطع الطريقي حجّه مطلقاً، فإنّ العقل لا يفرّق بين الأسباب و الموارد و الأشخاص في حكمه بحجّيته، و كونه منجزاً للواقع عند المصادفه، و معذراً عند المخالفه، و الحجّيه لا تنفكّ عن القطع الطريقي من أى طريق حصل.

و إن كان باللحاظ الثانی فهو تابع لكيفيته أخذه في الموضوع من حيث السعه و الضيق، فإنّ للحاكم أن يجعل خصوص القطع الحاصل من الأسباب المتعارفه موضوعاً لحكمه، و له أن يجعل القطع موضوعاً لحكمه مطلقاً، فالمتّبع هو الدليل.

ص: ٨٩

ثمّ نسب إلى الأخباريين التفصيل في حجّيه القطع الطريقى بلحاظ الأسباب بأنّ القطع إن كان حاصلًا من المقدمات العقلية فلا يكون حجّيه في الأحكام الشرعيّه، وإن كان حاصلًا من المقدمات النقلية من الكتاب و السنّه فهو حجّيه.

وقد عرفت أنّ المنع عن حجّيه القطع ليس بصحيح عقلا، فإنّه في حكمه بحجّيه القطع و لزوم متابعتة لا يفرّق بين الأسباب، فلا وجه للمنع عن حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

هذا بناء على ثبوت النسبه كما عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه، و لكن الحقّ عدم ثبوتها وفاقا للمحقّق الخراسانى قدّس سرّه فإنّ النزاع بين الاصولى و الأخبارى ليس فى أصل حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ إذ لا شكّ فى أنّ القطع بعد حصوله يكون حجّيه من أىّ طريق كان، بل النزاع بينهما فى حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية، حيث إنّ الأخبارى يدعى أنّ المقدمات العقلية لا تفيد إلاّ الظنّ، و يؤيد ذلك ظاهر كلماتهم، فإنّ بعضهم فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، كما هو صريح كلام السيد صدر الدين قدّس سرّه و بعضهم فى مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنّها لا تفيد إلاّ الظنّ، كما هو صريح كلام الشيخ المحدث الأسترآبادى قدّس سرّه (1).

ص: ٩٠

و يقع البحث عنه في مقامين: الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي - كالعلم التفصيلي - و عدمه، الثاني: في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي و الاحتياط و عدمه لمن كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلي و امتثاله.

أما الأول، فالبحث عنه يقع من جهتين:

الأولى: في جواز المخالفة القطعيه للعلم الإجمالي و عدمه عقلا، و هذه الجبهه هي المقصوده بالبحث في مبحث القطع و بعد إثبات حرمة المخالفة القطعيه هنا يأتي البحث في باب الاشتغال من الجبهه الثانيه، و هي أن الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي و الاحتياط واجبه أم لا؟

و يتحقق في مرحله إثبات التكليف من حيث جواز المخالفة و عدمه أقوال متعدده:

الأول: أن العلم الإجمالي لا تأثير له في تنجز التكليف بل يكون كالعدم، و ذلك لأنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة تكليف المولى و استحقاق العقاب عليها أن يكون المكلف عالما بالمخالفة حين العمل؛ إذ لا يتحقق العصيان القبيح إلا مع العلم بالمخالفة حين العمل، و معلوم أن المكلف لا يكون

عالمًا بالمخالفه فى موارد العلم الإجمالى حين ارتكاب كل واحد من الأَطراف؛ لاحتمال أن يكون التكليف فى الطرف الآخر. نعم، يحصل له العلم بالمخالفه بعد ارتكاب جميع الأطراف، و لكنّه لا يوجب حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب.

و جوابه: أنّ هذا الكلام باطل عند العقل و العقلاء؛ إذ لا فرق بين علم الإنسان حين العمل بمبغوضيته للمولى و بعد ارتكابه، و تردّد المكلف به بين شيئين أو أشياء لا- يكون عذرا للمخالفه، و لا- فرق فى حكم العقل بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله و بين ما إذا عرفه إجمالاً بين شخصين أو أشخاص فقتلهم جميعاً، و عدم العلم بوجوده تفصيلاً لا يعدّ عذراً له، كما أنّ ترك صلاة الظهر و الجمعة فى يوم الجمعة معتذراً بعدم العلم التفصيلى بالتكليف ليس بجائر بلا إشكال.

القول الثانى: ما اختاره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) من أنّ العلم الإجمالى ليس كالشكّ البدوى، بل له تأثير فى تنجز التكليف، و لكن تأثيره فى ذلك بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، و ليس تأثيره فى ذلك بنحو العليّه، و ذلك لأنّ مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع العلم الإجمالى؛ لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، فيمكن ثبوتاً و ورود الترخيص فى موارد العلم الإجمالى و عدمه.

القول الثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢) من التفصيل فى منجزيه العلم الإجمالى بلحاظ الاقتضاء و العليّه، فإنّه منجز للتكليف بنحو

ص: ٩٢

١- ١) كفايه الاصول ٣٥: ٢.

٢- ٢) الرسائل: ٢٤٢.

الاقضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، و بنحو العليه التامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه.

القول الرابع: ما اختاره المشهور من أنّ العلم الإجمالي عله تامه بالنسبه إلى كلّ منهما، فلا يمكن ورود الترخيص ثبوتاً، و معه فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتي.

و هذا هو الحقّ بعد تحقّق القطع الوجداني و البديهي بالتكليف اللزومي الذي لا يحتمل الخلاف فيه، و بعد إيصاله إلى المرحله الفعليه- أي تعلق الإراده الجدّيه للمولى بإتيانه في الخارج- فلا يمكن الترخيص في بعض الأطراف فضلاً عن جميعها، فيكون هذا العلم عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه و حرمه المخالفه القطعيه.

و أمّا التردد في المكلف به فلا يوجب جواز ترك التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء، بل العقل يحكم بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالي؛ للخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي من حيث المنجزيه و المعذريه، إلا- أنّ الموافقه و المخالفه في العلم التفصيلي تتحقّق بفعل عمل واحد أو تركه، و في العلم الإجمالي تتحقّق بإتيان جميع الأطراف أو تركه، و هذا لا يوجب الفرق في أصل المنجزيه و المعذريه.

و على هذا لا- يمكن للشارع جعل الحكم المخالف في موارد العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي حتّى تترتب عليه المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيه، فثبوت الحكم بالعلم الإجمالي مانع من جريان الأصل العملي في موردّه، و مراجعه الوجدان و العقلاء أقوى شاهد على ذلك.

إن قلت: قد مرّ أنّ عالم تعلق الأحكام هو عالم العناوين، فلا مانع من كون

الصلاه فى الدار المغصوبه مأمورا بها و منهياً عنها معا عند أكثر المحققين، بلحاظ تعلق الأمر بعنوان الصلاه و النهى بعنوان الغصب، و الحكم المترتب على عنوان لا يتعدى إلى العنوان الآخر حتى يصير الموضوع واحداً، كما لا يسرى الحكم من عنوانه إلى مصاديقه الخارجيه، فيمكن أن يقال: كما أن النسبه بين الصلاه و الغصب هى العموم من وجه، فكذلك النسبه بين عنوانى المحرم الواقعى و المشتبه بما هو مشتبه عموم من وجه، و مادّه اجتماعهما المشتبه الخمرية الذى كان بحسب الواقع خمرًا و اجتمع فيه حكمان فعليّان، فيما أنه خمر يجب الاجتناب عنه و بما أنه مشتبه الخمرية لا- يجب الاجتناب عنه، و عليه فيمكن ورود الترخيص من الشارع فى موارد العلم الإجمالى، و لا مانع من جريان الأصل فى جميع أطرافه.

قلنا: إنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر و النهى قياس مع الفارق، فإنّ الوجوب و الحرمة فى الباب المذكور يتعلّق كلّ منهما بعنوان مستقلّ عن عنوان الآخر، بلا نظاره لأحدهما إلى الآخر، و معلوم أنّ قول الشارع: «أقم الصلاه» لا يكون ناظراً إلى قوله: «لا تغصب» و لذا لا يستلزم تصادقهما فى الخارج لاجتماع الأمر و النهى على شىء واحد.

و أمّا الترخيص فى ارتكاب أطراف العلم الإجمالى فلا- محاله يكون إلى الحكم بحرمة الخمر، و معناه رفع اليد عن الحكم بالحرمة فى بعض الموارد و محدوديته بما إذا كان الخمر معلوماً بالتفصيل، و معلوم أنّ الترخيص فى فرض تنجز الحكم بالعلم محال، فإنّ توجه التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال إلى المكلف لا- يكون قابلاً- للجمع مع جريان البراءة فى أطراف العلم الإجمالى.

و الفرق الواضح بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهى: أنّ الحكم

المتعلّق بالصلاه و الحكم المتعلّق بالغصب حكمان واقعيّان، بخلاف المقام فإنّ الحكم المتعلّق بعنوان المشتبه هو الحكم الظاهري، و من البديهي أنّ الأحكام الظاهريّه متأخّره رتبه عن الأحكام الواقعيّه؛ إذ المفروض في موردّها الشكّ في الحكم الواقعي، و مع عدم تنجّز الحكم الواقعي لمكان الشكّ فيه يأتي دور الحكم الظاهري، و أمّا مع فرض تنجّز الحكم الواقعي في حقّ المكلف لمكان القطع به كما هو مفروض البحث، فلا تصل النوبه إلى الحكم الظاهري.

و أمّا المقام الثاني- أي كفايه الاحتياط و الامتثال الإجمالي و عدمه في مقام الامتثال- فيقع البحث فيه تاره في التوصلّيات، و اخرى في المعاملات، و ثالثه في العبادات.

أمّا التوصلّيات فلا- شكّ في كفايه الامتثال الإجمالي فيها؛ لأنّ الغرض فيها مجرّد حصول المأمور به في الخارج كيفما اتّفق، و بإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق المأمور به لا محاله، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد و إمّا لعمر و أعطى لكلّ واحد منهما درهما يحصل له العلم بالفراغ، و هكذا لو غسل المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماء مطلقاً و الآخر مضافاً فلا- شكّ في حصول الطهاره له، سواء كان المكلف متمكّناً من الامتثال التفصيلي أم لا، و سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ فلا شكّ في جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالي فيها أيضاً، فإذا احتاط المكلف و جمع بين إنشاءات متعدّده يعلم إجمالاً بصحّه أحدها- مثلاً- يكفي في حصول المنشأ لا محاله و إن لم يتميّز السبب المؤثّر عنده بعينه، فإذا شكّ في أنّ الطلاق هل يحصل بالجملة الفعليّه:

«طلّقتك» أو أنّه لا بدّ في حصوله من الجملة الاسميّه «أنت طالق»؟ فلا مانع

حينئذ من الاحتياط و الجمع بين الصيغتين.

و حكى عن الشيخ الأعمش الأنصارى قدس سره المنع عن ذلك بدعوى أنّ الاحتياط فى العقود و الإيقاعات يستلزم الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء، و من الواضح أنّ التردد ينافى الجزم، و من هنا قام الإجماع على عدم صحّه التعليق فى الإنشاءات.

و جوابه: أنّ الجزم المعتبر فى المعاملات هو جزم المنشئ بتحقيق المعامله فى مقابل تعليق المعامله على شىء لم يعلم حصوله، و التردد فيما نحن فيه يكون فى السبب و الطريق، فيجمع بينها للاطمئنان بحصول المسبب، و أمّا المنشئ فهو جازم بالإنشاء و تعلق إرادته الجدّيه بتحقيق المسبب عقيب الإنشاء و السبب، و هذا المعنى لا ينافى التردد فى السبب، فإنّه أمر آخر غير راجع إلى التعليق فى الإنشاء.

و أمّا العبادات فيقع البحث فيها فى صور أربع؛ لأنّ الاحتياط فيها قد يستلزم التكرار و قد لا يستلزم ذلك، و على كلا التقديرين قد يتمكّن المكلف من الامتثال التفصيلى، و قد لا يتمكّن من ذلك.

أمّا فى صورتى عدم إمكان الامتثال التفصيلى فلا شبهه فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط بحكم العقل؛ لأنّه غاية ما يتمكّن منه المكلف فى مقام امتثال أمر المولى، و لا طريق له سوى ذلك؛ إذ المفروض عدم التمكّن من الامتثال التفصيلى؛ لانسداد طريق العلم الوجدانى و الحجّه الشرعيّه، فيكفى الامتثال الإجمالى هنا، سواء كان مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا الصورة الثالثه- أى كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، مع التمكّن من الامتثال التفصيلى- فالحقّ فيها أيضا كفايه الاحتياط، و ليلاحظ زياده

البحث و الاستدلال لذلك في الصورة الرابعه.

و أما الصورة الرابعه فما يمكن الاستدلال به للمنع من الاحتياط فيها امور:

الأول: الشهره، فإن ظاهر ما نسب إلى المشهور هو بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، فلا يصح الامتثال الإجمالى.

و جوابه-بعد عدم ثبوتها و عدم اعتبارها-: أن على فرض تحققها تكون فى مقابل من يعمل عملا باحتمال كونه مأمورا به، لا فى مقابل الاحتياط الذى يستلزم العلم بتحقق المأمور به بجميع خصوصياته.

الأمر الثانى: دعوى الإجماع المحكى عن السيد الرضى قدس سره على بطلان صلاه من لا يعلم حكمها.

و جوابه-بعد عدم اعتبار الإجماع المنقول-: أنه ليس ناظرا إلى المقام أصلا، فإن المقصود به بطلان الصلاه ممن لا يعلم الخصوصيات و الشرائط المعتمره فيها، و لا- يشمل معقد الإجماع للمخاطب الذى يعلم بإتيان المأمور به بجميع الشرائط و الخصوصيات المعتمره فيه.

الأمر الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) من أن الاحتياط فى العبادات يستلزم التشريع المحرم، فلا يجوز الاحتياط فيها، و ذلك لأن قصد القربه المعتمره فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أن الإتيان بكلا- المحتملين بوصف أنهما عباده مقربه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرما.

و جوابه: أولا بالنقض، و هو أن لازم ذلك عدم جواز الاحتياط فى صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا؛ للزوم التشريع المحرم الذى لا تكون

ص: ٩٧

حرمته قابله للتفصيل و التخصيص مع أنه لم يلتزم به.

و ثانيا بالحل، و هو على وجوه:

الأول: أن الاحتياط في مثل صلاتي الظهر و الجمعة ليس بمعنى إتيان كلّ منهما بعنوان أنه عباده مقرب، بل يكون بمعنى إتيان كلّ واحد منهما باحتمال كونه عباده، و إتيان ما هو بحسب الواقع واجبا بعنوان أنه عباده مقرب، مثل:

أن يغتسل من باب الاحتياط من يحتمل أنه صار جنبا برجاء كونها عباده مقرب، و أنه لو كنت جنبا تقرّبت بها، و هكذا فيما نحن فيه.

الوجه الثاني: أنه على فرض لزوم مراعاة الاحتياط و الإتيان بكلّ واحد منهما بقصد التقرب، مع العلم بعدم عبادته واحد منهما، و لكنّ متعلّق الحرمة هو التشريع و متعلّق الجواز هو الاحتياط، و لا شكّ في كونهما عنوانين مستقلّين، و قد مرّ أنّ الحكم لا يسرى من متعلّقه إلى عنوان آخر، و إن كان متّحدا معه في الوجود الخارجى، فلا يكون الاحتياط حراما.

الوجه الثالث: أنّ جواز الاحتياط و عدمه هنا لا يكون في مقابل الحرمة، بل يكون بمعنى كفايته و عدمها في مقام الامتثال، فعلى هذا لا يوجب قصد التقرب بما لا يكون عباده الإخلال بالواجب الواقعى الذى أتى به بجميع الشرائط و الخصوصيات، و وقوع التشريع المحرم في جنب امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به لا يوجب النقص فيه، هذا نظير من ستر عورته بالساتر الغصبى، و النظر إلى الأجنبيّ حال الصلاة، فلا نقص عقلا في المأمور به الواقعى حتّى نحكم بطلانه.

الأمر الرابع: أنّ قصد الوجه و التمييز أيضا معتبر في العباده، و معلوم أنه لا يمكن الإتيان بها مع قصد الوجه متميّزه عن غيرها عند العمل بالاحتياط،

و الامتثال الإجمالى.

و جوابه: أولًا: أنّ هذا الدليل لا- ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الاحتياط الممكن ثبوتًا هل يكفى فى مقام الامتثال أم لا؟ و الدليل يرجع إلى عدم إمكان الاحتياط فى العباده؛ لعدم إمكان مراعاة جميع الخصوصيات المعتره فيها مع الامتثال الإجمالى.

و ثانيًا: أنّ قصد الوجه أيضا يكون نظير قصد القربه بإتيان ما هو فى الواقع عباده واجبه على المكلف لكونه مقربًا و واجبا، و إتيان كل واحد من صلاتى الظهر و الجمعه باحتمال كونه واجبا و مقربًا.

و ثالثًا: أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى العباده.

نعم، قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1) فى بحث الواجب التوضيلى و التعديدى: إنّ قصد القربه إن كان بمعنى إتيان العمل بداعى أمره فلا- يمكن التمسك بإطلاق دليل المأمور به لئفى اعتبار قصد القربه فيه عند الشكّ فى كونه توضيلىًا أو تعديلىًا، فإنّ ثبوت الإطلاق فرع إمكان التقييد، و التقييد هنا مستلزم للدور، فلا يمكن التمسك بإطلاق نفس الدليل، إلاّ أن يتحقّق الإطلاق المقامى بمعنى كون المولى فى مقام بيان جميع الأجزاء و الخصوصيات المعتره فى المأمور به، و عدم إشارته إلى اعتبار قصد القربه أصلا، و يستفاد من ذلك عدم اعتباره، و إن لم يتحقّق الإطلاق المقامى أيضا تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاحتياط.

و يجرى هذا البحث بعينه فى قصد الوجه و التمييز أيضا، و لكنّ التحقيق: أنّه لا مدخلية لاعتبار قصد الوجه و التمييز زائدا على قصد القربه فى عباده

ص: ٩٩

(١-١) كفايه الاصول ١٠٩:١.

العباده، وإلا لاحتاج إلى بيان واضح؛ فلا يصلح هذا الوجه للمانع من الامتثال الإجمالى.

الأمر الخامس: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (1) بتقريبين:

الأول: أن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقّق، فإنّ الداعى له نحو العمل لكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

و جوابه: أولاً: أنّ لازم هذا البيان عدم كفايه الامتثال الإجمالى حتّى فى صورته عدم التمكن من الامتثال التفصيلى، مع أنّها خارجه عن محلّ النزاع.

و ثانياً: أنّ الإطاعة عند العقل عبارته عن انطباق المأتى به على المأمور به مع جميع الخصوصيّات المعتمده فيه، و المفروض تحقّقه فى الامتثال الإجمالى، بعد ما ذكرناه من إمكان رعايه قصد القربه فيه.

و ثالثاً: أنّ البعث بوجوده الواقعى لا- يكون مؤثراً فى الانبعاث بدون الارتباط بعلم المكلف و جهله، بل الانبعاث ناش عن العلم بالتكليف و تصوّر ما يترتّب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه إلا فى بعض المكلفين، كما قال مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك و لا طمعا فى جنتك، بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك». (2)

و العمل بالاحتياط ناش عن العلم بتكليف المولى، و ينبعث المكلف عن

ص: ١٠٠

١-١) فوائد الاصول ٣:٧٣.

٢-٢) البحار ١٨٦:٧٠، الحديث ٦٧.

الأمر المعلوم له، ويجمع بين صلاتي الظهر و الجمعة رعايه لتحقق الأمور به، فلا فرق بالوجدان في الانبعاث عن البعث المعلوم بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

التقريب الثاني: أن مراتب الامتثال و الإطاعه عند العقل أربعة:

الاولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق و الأمارات و الاصول المحرزه التي تقوم مقام العلم، مثل: إثبات وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه من طريق العلم أو بدلاله الخبر الواحد عليه أو من طريق الاستصحاب.

المرتبه الثانيه: الامتثال العلمى الإجمالي كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى - أى الظن الذى لم يقم الدليل على حجّيته - مثل: أن يكون الراجح عند المكلف فى يوم الجمعة وجوب صلاه الجمعة، مع عدم تمكّنه من تحصيل الحكم الواقعى، و عدم تمكّنه من الجمع بين صلاتي الظهر و الجمعة، و الإتيان بصلاه الجمعة على هذا يكون امتثالاً ظنياً غير معتبر.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويّه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعدّد الامتثال الإجمالى أو الظنى أو اختيار طرف مخالف الظنّ، مثل: أن يكون الراجح عنده صلاه الجمعة و لكنّه أتى بصلاه الظهر حين الامتثال.

ثمّ قال: و لا إشكال فى أنّه لا تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالى إلاّ بعد تعدّد الامتثال الظنى، و لا تصل النوبه إلى الامتثال الظنى إلاّ بعد تعدّد الامتثال الإجمالى.

إنّما الإشكال في المرتبتين الأوليين، فقيل: إنهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان من الامتثال الإجمالي، و على ذلك يبنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد و التقليد و العمل بالاحتياط، و هذا هو الأقوى.

و قد عرفت جوابه ممّا ذكرناه من أنّ العقل لا يحكم إلّا- بلزوم الإطاعه، و هى لا- تكون إلّا- إتيان المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه و خصوصياته، و معه يسقط التكليف، فلا صحّه لهذه الطوليه بحكم العقل.

الأمر السادس: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر المولى، و ما كان هذا حاله لا يصدق عليه الامتثال و الطاعه.

و فيه: أوّلا: أنّ التكرار فى العمل لا يعدّ لعبا و عبثا عند تعلق الغرض العقلاني به، كما إذا توقّف تحصيل العلم و الامتثال التفصيلي على مشقّه كالمشى إلى مكان بعيد للسؤال عمّن يقلّده، أو ملاحظه كتب متعدّده للاستنباط، مع أنّ استنباط الحكم من الأدلّه لا يوجب القطع به بحسب الواقع، فيمكن أن يتحقّق الاحتياط بعد الاجتهاد.

و ثانيا: أنّ اللعب على تقدير تسليمه لا- يمنع من الحكم بصحّه الامتثال الإجمالي و كفايته، و ذلك لأنّ اللّعب إنّما هو فى طريق إحراز الامتثال لا فى نفس الامتثال؛ إذ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعبا، و إنّما اللّعب هو الإتيان بما ليس بمأمور به، أو أنّ اللّعب لا يرتبط بأمر المولى بل يرتبط بالإطاعه، و لا يلزم أن تكون جميع مراحل الإطاعه بدواعى إلهيه، مثل:

اختيار الماء البارد للوضوء، أو المكان البارد للصلاه فى فصل الحراره، و نحو ذلك. هذا تمام الكلام فى أحكام القطع.

هل يمكن للشارع جعل المظنّنه أو الظنّ الخاصّ حجّة أم لا؟ أو أنّ التعبّد بالظنّ مستلزم للاستحالة وقوعاً أم لا مع عدم استحالته في نفسه؟ والمسألة اختلافية، والمشهور قائل بإمكانه، وابن قبه و تابعيه يقولون بامتناعه، و استدللّ المشهور على ذلك بأنّنا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد بالظنّ محال ذاتي أو عرضي.

و أشكل على هذا التقريب الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) بأنّ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه، و علمه بانتفاء الجهات المقبّحه في التعبّد بالظنّ، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر دليل الإمكان هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) بامور:

الأول: عدم ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ في إمكان شيء و امتناعه، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس قدّس سرّه «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعه الإمكان» يكون بمعنى الاحتمال، لا في مقابل

ص: ١٠٣

١-١ (١) الرسائل: ٢٤.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٣.

الامتناع، و لا يرتبط بما نحن فيه.

الأمر الثاني: أنّ على تقدير ثبوت السيره لا- حجّيه لها؛ لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، و الظنّ باعتبارها لو كان لا يفيد، فإنّ الكلام فى اعتبارها، و لا يمكن إثبات حجّيه الظنّ بالظنّ بالحجّيه.

الأمر الثالث: أنّه لا يترتّب على هذا النزاع ثمره عمليّه، فإنّ على فرض إثبات إمكان التعبد بالظنّ وقوعاً لا يكون ملازماً لوقوعه فى الخارج، فيحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل مستقلّ. نعم، مع قيام الدليل على وقوعه لا حاجة إلى إثبات إمكانه؛ لأنّ الدليل القائم على وقوعه دليل على إمكانه، حيث يستكشف منه عدم ترتّب تال فاسد عليه.

و أضاف المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) إشكالا آخر على صاحب الكفايه قدّس سرّه حاصله:

أنّ الإمكان المبحوث عنه فى المقام إنّما هو الإمكان التشريعى، حيث يبحث عن أنّ التعبد بالأمارات هل يستلزم محذورا فى عالم التشريع من اجتماع الحكّمين أو تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده أو غير ذلك من التوالى الفاسده، أو لا يستلزم شيئا من ذلك؟ و مورد ثبوت بناء العقلاء على إمكان الشىء عند عدم وجدان ما يوجب استحاله على فرض تسليمه إنّما هو الإمكان التكويني دون التشريعى.

و لكنّه ليس بتام، فإنّ الإمكان التشريعى لا يكون فى مقابل الإمكان الذاتى و الإمكان الوقوعى و قسيما لهما، بل يكون مصداقا للإمكان الوقوعى، كما أنّ الإمكان التكويني يكون مصداقا له، إلا أنّ دائره الاستحاله فى الشرع تكون أوسع من التكوين؛ لدوران الاستحاله فى التكوينيّات مدار اجتماع النقيضين

ص: ١٠٤

و الضدّين و المثليين، بخلاف الشرع فإنّ تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و نحو ذلك من الأعمال القبيحه يمتنع أن يصدر عن الحكيم على الإطلاق شرعا، مع أنّها ممكنه تكوينا.

و التحقيق: أنّه لا يترتب على البحث عن الإمكان و عدمه ثمره عمليّه، كما ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا نحتاج إليه، و المهمّ هنا إبطال ما استدلّ به القائل بالامتناع، فإن لم يكن صالحا لإثبات الاستحاله صارت الاستحاله مورد الشكّ و التردد، فتصل النوبه إلى البحث فى أنّه هل قام دليل قطعى على التعيّد بالأمارات الظنيّه كلّها أو بعضها، أو لا؟ و على فرض قيامه يدلّ بالمطابقه على حجّيه الخبر الواحد-مثلا- و بالالتزام على إمكان التعبد بالظنّ وقوعا.

فلا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه القائلين بالاستحاله، و استدلّ لها ابن قبه بوجهين:

الأوّل: أنّه لو جاز التعيّد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله لجاز التعيّد به فى الإخبار عن الله تعالى، و التالى باطل إجماعا فالمقدّم مثله.

و عدم تعرّضه لأخبار الأئمّه عليهم السّلام و اكتفائه بأخبار النبيّ صلّى الله عليه و آله فقط لعلّه كان لكونه من علماء أهل السنّه، و المراد من الخبر الواحد فى الدليل هو ما كان متضمّنا لبيان الحكم الفرعى، لا ما هو متضمّن لبيان المسائل الاعتقاديّه؛ إذ لا أثر للظنّ فيها كما أشار إليه فى قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (١)**، و هذا يرتبط بالاعتقادات و سياقه آب عن التخصيص.

و لكنّ التحقيق أنّ هذا الدليل ليس بتام، فإنّ الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله-سواء كان مع الواسطه أو بلا واسطه-يكون عن حسّ و يقول المخبر فى مقام

ص: ١٠٥

الإخبار: رأيت أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعْتُ أَنَّهُ قَالَ كَذَا، أَوْ يَقُولُ:

رَأَى فُلَانٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعَ فُلَانٌ أَنَّهُ قَالَ كَذَا.

وَأَمَّا الإخبارُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا أَنْ يَكُونَ بوساطه جبرئيل عليه السّلام والمفروض أنّ الوحي منقطع وخاتمته رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُحَرَّرَهُ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بِالإستماع من شجره ونحو ذلك مثلاً، وهو مختصّ بالأنبياء، فالملازمه في القضيّه الشرطيّه المذكوره محلّ إشكال.

وَعَلَى فَرَضِ قَبُولِ الْمَلَازِمَةِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ بَطْلَانِ التَّالِيِ عَدَمُ إِمْكَانِ الإخبارِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَاسْتِحَالَتِهِ عَقْلًا فَلَا مَعْنَى لِأَنَّ يَكُونَ الإجماع دليلاً - عليه؛ لعدم صحّهِ التمسّك بالإجماع في المسائل العقليّه، وإن كان المراد منه عدم وقوع الإخبار عن الله تعالى فهو خارج عن محلّ البحث و مغاير لمدّعا.

وَمَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ يَكُونُ الإجماع لمُدّعيه إجماعاً محصّياً ولا ولكنّه لنا منقول، وهو على فرض كونه حجّه يكون اعتباره بعنوان شعبه من الخبر الواحد، فأتصافه بالحجّيه يكون بعنوان كونه خبراً واحداً، فكيف يمكن إثبات استحاله التعبد بخبر الواحد بنفس الخبر الواحد؟! فهذا الدليل ليس تاماً.

الوجه الثاني: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا - يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً و بالعكس.

و هذا الدليل على فرض تماميته لا يختصّ بالخبر الواحد بل يجرى في مطلق الأمارات الظنيّه، خلافاً للدليل الأوّل حيث إنّهُ يختصّ بالخبر الواحد.

و لكن لأهمّيّه هذا الدليل لا بدّ من توضيحه و تكميله، فإنّ المحذورات المحتملّه في المقام أربعة:

الأوّل: ما يرتبط بنفس الخطاب، وهو محذور اجتماع المثليين في صوره

مطابقه الأماره للحكم الواقعي، أو الضدين في صوره مخالفتها له، حيث إن جعل الحجيّه للأماره يكون بمعنى جعل الحكم على طبقها.

و جوابه: أولاً: أنّ التضادّ و التماثل كما عرفت لا يجرى في الامور الاعتباريّه كالأحكام الخمسه التكليفيّه.

و ثانياً: أنّه على فرض جريان التضادّ و التماثل فيها أيضاً لا يتحقّق المحذور المذكور في المقام، فإنّ جعل الحجيّه لا يكون بمعنى جعل الحكم، بل يكون بمعنى منجزيه الحكم في صوره الإصابه، و معدريه المكلف في المخالفه في صوره الخطأ كما ذكرناه مراراً.

المحذور الثاني: ما يرتبط بلازم الخطاب، و كلام ابن قبه ناظر إليه، و هو أنّ التعبد بالمظنّه مستلزم للإلقاء في المفسده فيما إذا أدت الأماره إلى إباحه شيء -مثلاً- و كان حراماً في الواقع، أو لتفويت المصلحه فيما إذا أدت إلى إباحته و كان واجباً بحسب الواقع.

و لا يخفى أنّ تماميّه هذا الدليل يتوقّف على تحقّق أمرين:

الأول: أن تكون الأحكام تابعه للمصالح و المفساد كما قال به المعتزله، فعلى القول بعدم التبعيّه -كما هو المنسوب إلى الأشاعره- لا تتحقّق هنا مصلحه أو مفسده حتّى يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده.

الأمر الثاني: أن يكون المجمعول في باب الأمارات محض الطريقيه كما هو الحال في باب القطع، و لازم ذلك تفويت المصلحه الواقعيّه و عدم جبرانها في صوره مخالفه الأماره للواقع أحياناً.

أمّا على القول بإنكار أصل وجود المصلحه و المفسده أو تغيير الواقع بقيام الأماره و صيرورته على طبق الأماره فلا يستلزم التعبد بالمظنّه تفويت

المصلحة و الإلقاء فى المفسده، كما إذا قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد، إلا أن السلوك على طبق الأماره يوجب حدوث المصلحه و يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا يلزم محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده، فهذا الدليل متوقف على تماميه الأمرين المذكورين، و لا شك فى تماميتهما عندنا.

ثم إن المحقق النائنى قدس سره (١) أضاف أمرا ثالثا، و هو: أن المحذور إنما يتم فى صورته انفتاح باب العلم خاصه، و أما فى صورته انسداده فلا؛ لأن المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلا بالاحتياط التام، و ليس مبنى الشريعه على الاحتياط فى جميع الأحكام، فالمقدار الذى تصيب الأماره للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالأماره، و إن كان مورد الإصابه أقل القليل، فإن ذلك القليل أيضا كان يفوت لو لا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلا الخير.

و يرد عليه: أنه لا دليل لأن يكون مبنى الشريعه على عدم الاحتياط بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط فى مورد العلم الإجمالى و رعايه كل محتمل الوجوب و الحرمة، و لعل الشرع أيضا يؤيد ذلك.

و الجواب عن المحذور الثانى تاره يكون بلحاظ حال انفتاح باب العلم و زمان حضور الأئمه عليهم السلام، و اخرى بلحاظ حال الانسداد.

أمّا بلحاظ حال الانفتاح فلا شك فى أن السؤال من الأئمه عليهم السلام و إن كان أمرا ممكنا حسب الفرض إلا أن إلزام جميع الناس بالعمل بالعلم و سؤالهم صلى الله عليه و آله مباشرة لا يمكن عادة مع تفرق الشيعة فى أطراف العالم و البلاد البعيده و تسلط الطواغيت و حكام الجور، و هذا الأمر لا يمكن فى زماننا هذا أيضا مع كثره

ص: ١٠٨

وسائل الارتباط و الإمكانيات، فضلا عن زمان الأئمة عليهم السلام، و لذا قال الصادق عليه السلام: «عليك بهذا الجالس»، مشيرا إلى زواره، في جواب من قال:

عَمَّنْ آخَذَ مَعَالِمَ دِينِي (١)؟ ففي حال الانفتاح لا بدّ من العمل بالخبر الواحد و اعتباره.

و أمّا بلحاظ حال الانسداد فيدور الأمر بين الأمرين؛ و لا بدّ من الأخذ بأحدهما:

الأوّل: الاحتياط التامّ الجارى فى جميع الأحكام بمقتضى حكم العقل بلحاظ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الفعلية فى الشريعة، و هذا الطريق فى نفسه طريق جيّد لا يستلزم الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و لكنّه مستلزم لتنفّر الناس و انزجارهم من الدين؛ إذ الاحتياط يوجب اشتغال أكثر الأوقات بإتيان التكاليف المحتمله، و هذا ينتهى إلى خروج كثير من الناس من الدين.

الثانى: العمل طبق الأمارات و الطرق غير العلميه التى تكون مطابقه للواقع غالبا، و إن كانت فى بعض الموارد مخالفه له، و لا شكّ فى ترجيح الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه فى الموارد النادره على الخروج من الدين رأسا، و لعلّ العقل أيضا لا يحكم بالاحتياط فى مثل هذا المورد، فيكون محذور الاحتياط أقوى من محذور التعبد بالمظنّه، و اختيار التعبد بالمظنّه فى حال الانسداد طريق صحيح و لا بدّ منه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢) التزم بقبح التعبد بالأمارات الظنّيه

ص: ١٠٩

١-١) الوسائل ١٤٣: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٩.

٢-٢) الرسائل: ٢٥.

حال الانفتاح، و أمّا في حال الانسداد فرعم بأنّ تفويت المصلحه متدارك بالمصلحه السلوكيه.

و قد عرفت أنّ التعبد بالمظنه حال الانفتاح طريق متعين و أمر عقلائي، مع أنّ أدلّ دليل على عدم قبح شيء و وقوعه في الشريعة، و من هنا نرى في كلمات الأئمه عليهم السلام إرجاع الناس إلى الرواه.

و لكن قال المحقق النائيني قدّس سرّه (1) في توضيح كلام الشيخ قدّس سرّه بأنّ سبب الأماره لحدوث المصلحه تتصوّر على وجوه ثلاثه:

الأول: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه في المؤدى تستتبع الحكم على طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حقّ من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيّه مختصّه في حقّ العالم بها، و لا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤديات الطرق و الأمارات، فتكون الأحكام الواقعيّه تابعه لآراء المجتهدين، و هذا هو «التصويب الأشعري» الذي قامت الضروره على خلافه، و قد ادعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعيّه يشترك فيها العالم و الجاهل، أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ.

الوجه الثاني: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه في المؤدى أيضا أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأماره هو المؤدى، و إن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم و الجاهل على طبق المصالح و المفاسد النفس الأمرية، إلّا- أنّ قيام الأماره على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ و العوارض و العناوين الثانويه اللاحقه للموضوعات الأوليه المغيّر لهجه حسنها و قبحها نظير الضرر و الحرج، و لا بدّ و أن تكون

ص: ١١٠

المصلحة الطارئة بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحة الواقع؛ إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى و بين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلى ليس إلاّ- المؤدى، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد و البطلان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأماره لا تغير الواقع، و لا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه.

الوجه الثالث: أن يكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحة فى السلوك مع بقاء الواقع و المؤدى على ما هما عليه من المصلحة و المفسده من دون أن يحدث فى المؤدى مصلحة بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحة إنّما تكون فى تطرّق الطريق و سلوك الأماره و تطبيق العمل على مؤداها و البناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدى، و بهذه المصلحة السلوكيه يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه، هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ حجّيه الأمارات المعتره الشرعيه لا تكون تأسيسيه، بل تكون بمعنى إمضاء الشرع بعض ما يعتبر عند العقلاء و متداول بينهم بعنوان الأماره، فأساس حجّيه الأماره أمر عقلائي، و بعد مراجعه العقلاء يستفاد أنّ ملاك اعتبار خبر الثقة-مثلا- عندهم لا- تكون المصلحة السلوكيه، و أنّ المصلحة الفائته تكون منجره بها فى صوره مخالفه الواقع، بل الملاك أنّه طريق موصل إلى الواقع غالبا فى زمان انسداد باب العلم، فقيام الأماره لا يوجب حدوث مصلحة فى البين.

و ثانيا: أنّ فى مورد قيام الأماره لا يتحقّق أزيد من أمرين: أحدهما: إخبار

الثقة بأنّ صلاه الجمعة-مثلا-واجبه، و ثانيهما: إتيان المكلف بصلاه الجمعة في مقام العمل، فليس هنا أمر ثالث حتى تقوم المصلحه به.

و لكنّه مدفوع بأنّه يتحقّق هنا شيء ثالث، و هو استناد العمل إلى قيام الأماره و تقوم المصلحه به، فتكون المصلحه الفائتة منجبره بصلاه الجمعة التي يؤتى بها مستندا إلى قيام الأماره، مثل: إتيان المقلّد بصلاه الجمعة مستندا إلى فتوى المجتهد بوجوبها.

و ثالثا: أنّ لازم تدارك المصلحه الفائتة بالمصلحه السلوكيه هو الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف، مع أنّ التحقيق في باب الأمارات و هكذا في باب القطع عدم الإجزاء كما قال به المحقّقون، بخلاف الاصول العمليّه فإنّ الحقّ فيها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف كما عليه بعض المحقّقين، فلا معنى لعدم الإجزاء بعد القول بالمصلحه السلوكيه، و هذا دليل على عدم تحقّق المصلحه السلوكيه أصلا.

و لكنّه مدفوع أيضا بأنّه من التزم بالمصلحه السلوكيه يلتزم بلازمها أيضا، فيمكن أن يقول الشيخ الأعمش قدّس سرّه هنا بالإجزاء، و هذا ليس بتألي فاسد مسلّم، بل تكون مسأله مبنايّه، فيبقى الإشكال الأوّل وحده بقوّته، و لذا لا تكون المصلحه السلوكيه جوابا عن ابن قبه.

المحذور الثالث: ما يرتبط برتبه متقدّمه على الحكم و الخطاب، و هو محذور اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض على مورد واحد، فإذا دلّت الأماره على وجوب ما هو حرام في الواقع أو بالعكس لزم اجتماعهما على مورد واحد، و هو محال.

و جوابه يتوقّف على بيان مقدّمه، و هي: توضيح مراتب الحكم الشرعي

و معناها، و المستفاد من كلام المحقق الخراساني قدس سره (1) في حاشيه الرسائل: أن للحكم مراتب أربع:

الاولى: مرتبه الاقتضاء، و المراد بها شأئيه الحكم الموجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له كمعراج المؤمن، فإنّه يقتضى إنشاء الشارع و جوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك.

الثانيه: مرتبه الإنشاء، أى جعل الحكم مجرّدا عن البعث و الزجر.

الثالثه: مرتبه الفعلية، أى بعث المولى و زجره؛ بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجّه معتبره من علم أو علمى، فلا توجب مخالفته ذمّا و لا عقابا.

الرابعه: مرتبه التنجز أى وصول الحكم البالغ مرتبه البعث أو الزجر إلى العبد بالحجّه المعتمده من علم أو علمى، فتكون مخالفته حينئذ موجه لاستحقاق العقوبه.

و يرد عليه: أوّلا: أن مرتبى الاقتضاء و التنجز ليستا من مراتب الحكم، أمّا مرتبه الاقتضاء فإنّها راجعه إلى ملاكات الأحكام و ليست من مراتبها، فإنّ الملاكات امور تكويئيه خارجيه، فكيف تكون من مرتبه أمر اعتبارى؟! فهذه المرتبه ليست من مراتب الحكم بل تكون من مقدّماته.

و أمّا مرتبه التنجز فإنّها من أحكام العقل بعد تماميه الحكم الشرعى و ما يترتب على مخالفه الحكم، فما كان متأخرا عن الحكم و مرتبا على مخالفته لا مجال لأن يجعل من مراتب الحكم.

و ثانيا: أن الفرق بين الحكم الإنشائى و الفعلى بتحقيق البعث أو الزجر فى

ص: ١١٣

الثانى دون الأوّل ليس بصحيح، فإنّ عدم تحقّق البعث أو الزجر فى مرتبه الإنشاء دليل على عدم تحقّق الحكم هنا أصلاً بعد ما كان الوجوب و الحرمة بمعنى البعث و الزجر الاعتبارى، فكيف يكون ما لم يتحقّق فيه البعث أو الزجر من مراتب الحكم؟!

التفسير الثانى للحكم الإنشائى و الفعلى ما ذكره استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (١) و هو أنّ الشارع فى مقام التقنين لم يتّخذ طريقاً خاصاً بل كفيّته تقنينه هى الكيفيه المتداوله بين العقلاء، من جعل القانون ابتداءً بصوره كئيّه؛ بمعنى تعلق الإراده الاستعماليه على العنوان الكلى، ثمّ بيان مخصّصات و مقيداته بعنوان الاستثناء و التقييد فى مقام الإجراء و محدوديه المراد الجدّى حسب ما تقتضيه المصالح.

و الحكم الإنشائى ما هو مجعول بعنوان ضابطه كئيّه نحو قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)**، و بعد بيان مخصّصاته و مقيداته، مثل قوله عليه السّلام: «لا تبع ما ليس عندك» (٣)، و «نهى النبى عن بيع الغرر» (٤) يصير الحكم فعلياً، فالحكم الفعلى ما تعلقت به الإراده الجدّيه فى مقام إتيان العمل و تحقّقه فى الخارج، و من فوائد جعل الحكم الإنشائى التمسك بإطلاقه فى موارد الشكّ، كالشكّ فى حليه بيع المعاطاه-مثلاً- فالصحيح أنّه ليس للحكم الشرعى سوى هذين المرتبتين، و هذا هو الحقّ و مطابق للواقعيه.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض الأعلام قدّس سرّه (٥) من أنّه ليس للحكم إلّا

ص: ١١٤

١- ١) تهذيب الاصول ٧٠: ٢.

٢- ٢) البقره: ٢٧٥.

٣- ٣) الوسائل ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب احكام العقود، الحديث ٢.

٤- ٤) الوسائل ١٧: ٤٤٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

٥- ٥) مصباح الاصول ٤٦: ٢.

الأولى: مرتبه الجعل و الإنشاء بداعى البعث و التحريك بنحو القضية الحقيقية، كقوله سبحانه: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، ففي هذه الرتبة تنشأ الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود و الشرائط و عدم الموانع على نهج القضايا الحقيقية.

الثانية: مرتبه الفعلية و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجا، كما إذا صار المكلف مستطيعا مثلا.

و فيه: أولا: أنه كلام بلا شاهد، و من البعيد أن يكون الحكم الواحد بالنسبة إلى شخص إنشائيا، و بالنسبة إلى شخص آخر فعليا، مع مخالفته لما هو متداول بين العقلاء في كيفية التقنين كما ذكرناه، و لازم هذا الكلام عدم كون مثل **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** حكما إنشائيا، و لا- حكما فعليا؛ إذ الحكم في باب المطلق يتعلق بالطبيعه، و لا- نظاره لها إلى الأفراد و المصاديق حتى تكون محققه الوجود أو مقدره الوجود، بل يستحيل حكايتها عن الأفراد كما مرّ ذكره مرارا.

و ثانيا: أن لازم هذا الكلام إرجاع القوانين المجعوله في ضمن الجمل الإنشائية، مثل: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** إلى الجمل الخبرية لتصحيح القضية الحقيقية، كقولنا: «المكلف يجب عليه إقامة الصلاة» بأن الحكم يكون بالنسبة إلى «زيد» قبل البلوغ إنشائيا، و بعد بلوغه يصير فعليا، و بناء على هذا البيان لا بدّ من الالتزام بهذا التوجيه في مثل: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**، بخلاف ما ذكرناه من التفسير للحكم الإنشائي و الفعلى.

و ثالثاً: أن لازم هذا الكلام تعلق الإرادة الجديّة بجميع مصاديق البيع و إن كان غريباً، فكلّ معاملته إذا تحققت و اتّصفت بعنوان البيعته يكون حالاً نافذاً عند الله، فإنّ بعد تحقّق موضوع قضيه حقيقته تتعلّق به الإرادة الجديّة، و هذا ينافي التقييد و التخصيص، و لا- يكون قوله عليه السّلام: «نهى النبي عن بيع الغر» قابلاً- للجمع مع أحلّ الله البيع، بخلاف ما ذكرناه بلحاظ تعلق الإرادة الاستعماليّة و الحكم الإنشائي بحليه جميع أفراد البيع و مصاديقه، و هذا لا يتنافى مع دخاله بعض القيود في متعلق الإرادة الجديّة.

نعم، أصاله التطابق حاكم بتطابق الإرادتين إن لم يكن الدليل على الخلاف كما في بيع المعاطاه، فما يكون متعلق الإرادة الاستعماليّة هو حكم إنشائي، و ما يكون متعلق الإرادة الجديّة هو حكم فعليّ.

إذا عرفت هذه المقدّمه بالنسبه إلى المحذور الثالث- أي اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض في شيء واحد إذا أدت الأماره إلى حرمه ما هو واجب في الواقع أو وجوب ما هو حرام في الواقع- فنقول: و الجواب عنه ما هو التحقيق في الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ، و قد مرّ في مسأله المتزاحمين أنّه لا محيص إلّا عن رفع اليد عن الأمر بالمهمّ في مقام الفعلية، لا لعدم ملاك الوجوب فيه، بل لعدم قدره المكلف على امتثالهما معا و رعايه الأمر بالأهمّ، فلا يترتب على مخالفه الأمر بالمهمّ عقوبه و لا مذمّه.

و من هنا يستفاد فيما نحن فيه بأنّ صلاه الجمعة- مثلاً- إذا كانت بحسب الواقع واجبه و لكنّه لم يصل إلى المكلف لمانع، فلا بدّ له إمّا من الاحتياط التامّ الذي يؤدّي إلى العسر و الحرج الشديدين، بل و خروج الناس عن ربقة الإسلام و انزجارهم عن الدّين، و إمّا العمل على وفق الأمارات الذي يستلزم

المخالفه للواقع أحيانا و يوجب تفويت مصالح الأحكام الواقعيه، و لكنّه أهون للشارع من تنفّر الناس و انزجارهم عن أساس الإسلام، فالضروره تقتضى أن يجعل الشارع بعض الأمارات العقلائيّه حجّه، فالملاك الذى يقتضى رفع اليد عن الأمر بالمهم هو الذى يقتضى هنا رفع اليد عن الأحكام الواقعيّه.

آراء اخرى لدفع المحذور:

و تتحقّق هنا آراء اخرى للجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى:

الأوّل: ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) من أنّ الحكم الظاهرى قد اخذ فى موضوعه الشكّ فى الحكم الواقعى، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الشكّ فى الحكم الواقعى لا- محاله، و الشكّ فى شىء أيضا يكون فى طول ذلك الشىء، فيكون الحكم الظاهرى متأخرا عن الحكم الواقعى برتبتين، فلا تبقى منافاه بينهما.

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) بأنّ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى لمكان الطوليّه، إلا أنّ إطلاق الحكم الواقعى لحالات الجهل و العلم يشمل مرتبه الحكم الظاهرى، فإنّ اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به يلزم التصويب الباطل، و عليه فمحذور الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باق على حاله.

الرأى الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه التى هى عباره عن المنجزيه عند مطابقه الأماره للواقع و المعذريه عند المخالفه، فالأماره لا تستتبع حكما شرعيّا تكليفيّا أصلا، حتّى

ص: ١١٧

١-١ (١) الرسائل: ١٩٠-١٩١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٤.

٣-٣ (٣) المصدر السابق.

تحصل غائله التضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري.

و يرد عليه:أولاً:أنه لا جعل و لا تأسيس للشارع في مورد الأمارات،بل الموجود هو إمضاء ما عليه بناء العقلاء.

و لكّنه قابل للتوجيه بأنّ الحجّيه الإمضائيه تكون بمعنى المنجزيه عند الإصابه و المعذّريه عند الخطأ لدى المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانياً:أنّ كلامه قدّس سرّه صحيح في صورته مطابقه الأماره للواقع،و أمّا في صورته المخالفه فلا ترتفع الغائله بمجرد إنكار الحكم الظاهري و تعويضه بجعل الحجّيه، فإنّ منشأ ترك ما هو واجب بحسب الواقع هو تجويز الشارع بالحجّيه الإمضائيه للأماره الدالّه على عدم وجوبه،فيعود المحذور بأنّ الوجوب الواقعي و تعلق الإراده الجديّه بفعل شيء-مثلاً-كيف يكون قابلاً للجمع مع تجويز الترك؟!

الرأى الثالث:ما ذكره المحقّق الفشاركي قدّس سرّه على ما نقله تلميذه المحقّق الحائري قدّس سرّه في كتاب درر الفوائد (1)،و حاصل كلامه قدّس سرّه:أنّ موضوع الحكم الظاهري متفاوت مع موضوع الحكم الواقعي،و لا منافاه بينهما،مثلاً:إذا تصوّر المولى موضوع الحكم الواقعي في مقام جعل الحكم،فيلاحظ نفس صلاه الجمعه مع الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها،مثل:كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك.

و أمّا الحالات المتأخّره عن تعلق الحكم بها-مثل:عنوان كونها معلومه الحكم أو مشكوكه الحكم-فلا يمكن أن يتصوّر معها في هذه الرتبه؛لعدم إمكان إدراج الأوصاف المتأخّره عن الحكم في موضوعه.

ص: ١١٨

و الحاصل: أنّ موضوع الحكم الواقعي هو صلاة الجمعة مع الحالات التي لا ترتبط بتعلّق الحكم بها، و موضوع الحكم الظاهري هو صلاة الجمعة التي تكون مقيّده بعروض الشكّ في حكمها الواقعي و متّصفه بكونها مشكوكه الحكم، و حينئذ لا مجال للسؤال عن كيفيّة الجمع بين الحكمين. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص و إيجاز.

و يرد عليه: أوّلاً: ما ذكرناه في بحث التعيّد و التوضيحي في مقام الجواب عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه حيث قال: إنّ لا يمكن للمولى أخذ قصد القرية - بمعنى إتيان المأمور به بداعي الأمر المتعلّق به - في متعلّق الأمر بعنوان الجزئية أو القيدية، فإنّه يستلزم جعل ما هو متأخّر عن الأمر في رتبة متقدّمه على الأمر.

و قلنا في جوابه: إنّ المتأخّر عن الأمر هو داعويته الخارجيه، فداعويّه الأمر الخارجيه تتوقّف على وجوده الخارجى، و ما يتوقّف عليه الأمر هو تصوّر الموضوع بقيد كونه مأموراً به، و معلوم أنّه لا يكون تصوّر الشىء فرع وجوده الخارجى، فلا مانع من تصوّر داعويّه الأمر و أخذها في الموضوع في مقام تعلّق الأمر، و هذا الكلام يجرى بعينه فيما نحن فيه، فإنّ العناوين و الأوصاف العارضة على الموضوع بلحاظ تعلّق الحكم عليه - مثل: عنوان مشكوك الحكم - متأخّره عن الحكم بوجودها الخارجى، و أمّا في مقام تعلّق الأمر و تصوّر صلاة الجمعة - مثلاً - فلا فرق بين الأوصاف التي تتّصف بها في نفسها و الأوصاف التي تتّصف بها بعد تعلّق الحكم بها، و مقتضى إطلاق الحكم الواقعي هو شموله لصلاة الجمعة المشكوكه الحكم، مثل شموله لصلاة الجمعة الواقعيه في المسجد، فيجتمع الحكمان في مورد واحد و يعود الإشكال.

و ثانياً: أنّ ما أفاده قدّس سرّه - من كون موضوع الحكم الظاهري هي صلاة الجمعة

المتّصفه بأنّها مشكوكه الحكم و المشكوكيه تكون بعد تحقّق الحكم الواقعي و متأخّره عنه-ليس بصحيح، فإنّ الشكّ في الشيء لا يستلزم تحقّق المشكوك في الخارج، و إلاّ يلزم انقلاب الشكّ علماً؛ إذ كلّما شكّ في الحكم يعلم بثبوتّه؛ لمكان الملازمه بين الشكّ في الشيء و تحقّق المشكوك خارجاً، و هكذا الأمر بالنسبه إلى العلم، حيث إنّ العلم بالشيء لا يتوقّف على تحقّق المعلوم خارجاً، و إلاّ يلزم مطابقه العلم للواقع دائماً و انتفاء الجهل المركّب بالكلّيه.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه-من أنّ موضوع الحكم هو ذات الموضوع المجرّد عن الحكم، و موضوع الحكم الظاهري هو ذات الموضوع بلحاظ الحكم، فلا يمكن الجمع بين لحاظي التجرّد عن الحكم و لحاظ ثبوتّه-أيضاً ليس بصحيح، و ذلك لأنّ ما اخذ موضوعاً في الحكم الواقعي إمّا أن يؤخذ بشرط لا، و إمّا أن يؤخذ لا بشرط-بعد ملاحظه أنّه لا معنى للإهمال و الإجمال في مقام الثبوت و جعل الحكم و تعلّقه على الموضوع، بخلاف مقام الإثبات-فعلى الأول يلزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، و هذا تصويب باطل؛ إذ لحاظ صلاحه الجمعه بشرط أن لا تكون مشكوكه الحكم و جعل الوجوب لها بهذا اللحاظ مآله إلى وجوب صلاحه الجمعه في حقّ العالم بالحكم خاصّه.

و على الثاني يمكن انقسام العنوان المتعلّق للأحكام الواقعيه إلى معلوم الحكم و مشكوك الحكم، فيكون العنوان محفوظاً في كلتا المرتبتين: مرتبه الحكم الواقعي و مرتبه الحكم الظاهري؛ لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فليكن أحد هذه الشروط الشكّ في الحكم، و مع انحفاظ العنوان في كلتا المرتبتين يعود المحذور كما هو واضح.

الرأى الرابع: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (١) من أن الموارد التى توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية و الواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتبره على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفه الاصول المحرزه للواقع، و المراد منها ما يكون الموضوع فيها هو الشك المسبوق بحاله سابقه متيقنه كالأستصحاب.

ثالثها: موارد تخلف الاصول غير المحرزه عن الواقع، و المراد منها ما يكون الموضوع فيها نفس الشك فى الواقع كالبراءه.

و التفتيى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجمعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أميا فى باب الطرق و الأمارات فليس المجمعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحق عندنا، من أن الحجية و الطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصليه بالجعل و مما تنالها يد الوضع و الرفع ابتداء،... و منها الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات، فإنها بنفسها ميا تنالها يد الجعل و لو إمضاء؛ إذ ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم و إثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع... و لا بد فى الأماره من أن يكون لها جهه كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تتميم كشفها و لو إمضاء بإلقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأن الشارع أوجد فى عالم التشريع فردا من العلم، و جعل الطريق محرزا للواقع كالعلم، بتتميم نقص كشفه و إحرازه، و لذا قامت الطرق

ص: ١٢١

و الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه.

و إذا عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق و الأمارات و أنّ المجعول فيها نفس الوسطيه في الإثبات ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق و الأمارات حكم حتّى ينافي الحكم الواقعي ليقع في إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا- يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق، و يوجب تنجيز الواقع و صحّحه المؤاخذه عليه، و عند الخطأ و عدم الإصابه يوجب المعذوريه و عدم صحّحه المؤاخذه عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و يتحقّق في هذا الكلام ما يكون صحيحاً عندنا من عدم تحقّق حكم تكليفي مجعول على طبق مفاد الطرق و الأمارات، و أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم.

و لعلّه يستفاد من صحيحه أبي يعفور الوارده في معنى العدالة أنّ حسن الظاهر أماره معتبره شرعيّه لإحراز العدالة و إن لم يقد المظنّه، مع أنّه لا يكون معتبراً عند العقلاء ظاهراً، و على هذا تكون النسبه بين الأماره الشرعيّه و العقلائيّه عموم من وجه.

و لكن مع ذلك يرد عليه: أوّلاً: أنّ عطف الطريقيه و الكاشفيّه على الحجيّه ليس بصحيح، فإنّ الحجيّه قابله للجعل بخلافهما، فإنّهما من الامور التكوينيّه، و ما هو حاصل تكويننا لا معنى لجعله الشرعي لارتباطه كحراره النار بالخالقيّه، فالأثر التكويني للقطع و الظنّ هو الكشف التامّ أو الناقص، و هكذا

و ثانياً: أن مقاييسه الأماره الشرعيه بالقطع ليست بصحيح، فإن العمل بالعلم المخالف للواقع إنما هو ضروره يبتلى بها المكلف لقصور منه، و يكون معذورا عقلا- في مخالفه الواقع، و لا- يرتبط بجعل الحجيه للقطع من الشارع، و هذا بخلاف جعل الحجيه للأماره المخالفه للواقع و لو إمضاء، فإنه ينتهي إلى ترخيص من الشارع في مخالفه الأحكام الواقعيه الفعلية كما ذكرناه في جواب المحقق الخراساني قدس سره، فكيف يكون هذا قابلا للتوجيه؟!

و أما الاصول المحرزه فقال قدس سره: فالأمر فيها مشكل، و أشكل منها الاصول غير المحرزه كأصالة الحلّ و البراءه، فإن الاصول بأسرها فاقده للطريقه لأخذ الشكّ في موضوعها، و الشكّ ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتى يقال: إن المجعول فيها تتميم الكشف، فلا- بدّ و أن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعي، فيلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي عند مخالفه الأصل له.

هذا، و لكنّ الخطب في الاصول التنزيلية هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقه... فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل الجعل الشرعي إنما تعلق بالجري العملي على المؤدى على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعده التجاوز «بلى قد ركعت» (1)، فإن كان المؤدى هو الواقع فهو، و إلا كان الجري العملي واقعا في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

ص: ١٢٣

و يرد عليه: أنّ المنافاه لا ترتفع بهذا الحلّ - كما مرّ مرارا - فإنّ الترخيص في ترك الركوع بمقتضى قوله عليه السّلام: «بلى قد ركعت» مع أنّه لم يركع خارجا لا يجتمع مع تعلق الإراده الجدّيه القطعيّه بجزئيّه الركوع للصلاه بصوره الجزئيّه المطلقه، و أنّ تركه نسيانا أيضا يوجب بطلان الصلاه، ففي الواقع ترك الركوع مستند إلى ترخيص الشارع و حكمه بأنك قد ركعت، فيعود الإشكال.

و أمّا الاصول غير المحرزه كأصالة الاحتياط و الحلّ و البراءه فقال قدّس سرّه: قد عرفت أنّ الأمر فيها مشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه و الجرى العملى على بقاء الواقع، بل مجرّد البناء على أحد طرفى الشكّ من دون إلقاء الطرف الآخر و البناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله فى أصالة الاحتياط، و الحليّه المجعوله فى أصالة الحلّ تناقض الحليّه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهه أنّ المنع عن الاقتحام فى الشىء كما هو مفاد أصالة الاحتياط أو الرخصه فيه كما هو مفاد أصالة الحلّ، ينافى الجواز فى الأوّل و المنع فى الثانى.

ثمّ قال فى مقام الجواب عنه: إنّ للشكّ فى الحكم الواقعى اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه كحاله العلم و الظنّ، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعى؛ لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيره فى الواقع و عدم كونه موصلا إليه و منجزا له، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متّما للجعل و منجزا للواقع و موصلا إليه، كما أنّه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمّنا عن

الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية و مناطات الأحكام الشرعية،فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة احترام المؤمن و حفظ نفسه،فإنّه لمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهمّ في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ،حفظا للحمى و تحرّزا عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن،و هذا الحكم الظاهري إنّما يكون في طول الحكم الواقعي،نشأ عن أهميه المصلحة الواقعيّة...و لا مضادّه بينهما،فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو،و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظه فلا- يجب الاحتياط لانتفاء العله،و إنّما المكلف يتخيّل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه.

و لا- يخفى أنّ هذا الذيل من طغيان قلمه قدّس سرّه و لا يكاد ينبغى من مثله،فإنّ موضوع وجوب الاحتياط هو المشتبه،سواء انكشف الواقع فيما بعد أم لا، و موضوع وجوب الحفظ هي نفس المسلم،و انكشف الواقع لا- يكون كاشفا عن عدم تعلق وجوب الاحتياط على المشتبه من الشارع.

ثمّ قال قدّس سرّه:هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط،و إن لم تكن المصلحة الواقعيّة تقتضى ذلك و لم تكن بتلك المثابه من الأهميه بحيث يلزم الشارع رعايتها كيفما اتفق،فللشارع جعل المؤمن،سواء كان بلسان الرفع كقوله صلّى الله عليه و آله:«رفع ما لا يعلمون»أو بلسان الوضع كقوله صلّى الله عليه و آله:

«كلّ شيء لك حلال»،فإنّ المراد من الرفع في قوله صلّى الله عليه و آله:«رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض،بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات و إيجاب الاحتياط،فالرخصه المستفاده من قوله صلّى الله عليه و آله:

«رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصة التي تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي و لا تضاده، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

و السرّ في ذلك: هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي و متأخّر رتبته عنها؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجبا للحيثه في الواقع و غير موصل إليه و لا منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، و معه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي؟!!

و بالجمله، الرخصة و الحليّه المستفاده من حديث الرفع و أصاله الحلّ تكون في عرض المنع و الحرمة المستفاد من إيجاب الاحتياط، و قد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرّعا عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضا، و إلّا يكون ما في طول الشيء في عرضه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص و إيجاز.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ ما ذكره من الاعتبارين للشكّ في الحكم الواقعي، و أنّ باعتبار كونه من الطوارئ و العوارض للحكم الواقعي لا يمكن أخذه موضوعا لحكم آخر، و أمّا باعتبار كونه موجبا للحيثه في الواقع و عدم كونه موصلا إليه فيمكن أخذه موضوعا لما يكون متّمّا أو مؤمّنا لكونه بهذا الاعتبار متأخرا عن الحكم الواقعي، فليس بصحيح.

فإنّ الشكّ باعتبار الأوّل أيضا متأخّر عن الحكم الواقعي، و يشهد له التعبير بالعوارض و الطوارئ، فإنّ كلّ عارض متأخّر عن المعروف و لو بتأخّر رتبي، فلا يصحّ التفكيك بين الاعتبارين من هذه الناحيه.

و ثانياً: أنه ذكر في ذيل كلامه ما هو مخالف لما حقق في العلوم العقلية، وهو أن ما مع المتقدم في الرتبة لا يكون متقدماً رتبة، و ما مع المتأخر في الرتبة لا يكون متأخراً رتبة.

توضيح ذلك: أنه لا بد من كون التقدم و التأخر الرتبي مستندا إلى الملاك، و من هنا كانت العلة متقدّمة على المعلول رتبة لمكان العلية، و عليه فلو كان مع العلة شيء مقارن لا يقتضى الحكم بتقدّمه رتبة على المعلول لمجرد المقارنه و المعية مع العلة، و كذا الحال بالنسبة إلى مقارن المعلول. نعم، إن تحقق للمعلول علتان يصحّ القول بأنّ هذا المعلول متأخر عن كلتا علتين، فالمعية لا تقتضى التقدّم على المعلول.

و لكنّه قدّس سرّه قال: كما أنّ إيجاب الاحتياط في النفس المرّدده بين المسلم و الكافر متأخر عن الحكم الواقعي في الرتبة، كذلك قاعده الحلية متأخره عنه في الرتبة؛ لكونهما في رتبة واحده، فإذا كان أحدهما متأخراً عن شيء لا بدّ من تأخر الآخر، فلا يصحّ الحكم بتأخر الرخصة عن الحكم الواقعي رتبة لمجرد كونها في عرض إيجاب الاحتياط الذي هو في طول الحكم الواقعي و متأخر عنه رتبة.

و ثالثاً: سلّمنا أنه لا منافاه بين إيجاب الاحتياط و الحكم الواقعي، بل يكون إيجابه لتحفظ الحكم الواقعي في مورد الشكّ البدوي كما هو المفروض هنا، و لكنّ الإشكال المهمّ في قاعده الحلية و الطهاره مع أنّ جعلهما يكون بداعي التسهيل و الفرار عن الحكم الواقعي، فإن تعلقت إرادته جديّه المولى بحرمة شرب التتن -مثلاً- كيف يكون هذا قابلاً للجمع مع قوله: كلّ شيء شكّ في حليته و حرّمته فهو لك حلال؟! هذا محور الإشكال، و كلامه قدّس سرّه بطوله و تفصيله

لا يكون جوابا عنه.

و التحقيق هنا: أنّ حلّ الإشكال يكون برفع يد الشارع عن الحكم الواقعي كرفع يده عن أحد الحكّمين في باب التراحم.

توضيح ذلك: أنّه لا بدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط في جميع موارد احتمال تحقّق التكليف، وإمّا اعتبار الطرق و الأمارات العقلانيّة التي تكون غالبا مطابقيه للواقع، والأوّل يوجب انزجار الناس عن أساس الدين و ينافي السّمحه و السهله التي يكون تشريع الدين على أساسها، و يوجب تعطيل امور معاش الناس؛ لاشتغالهم في أكثر الأوقات بإتيان الواجبات المحتمله و التحرز عن المحرّمات المحتمله، فيتعيّن الثاني بأنّ مصلحه حفظ أساس الدين تقتضى جعل الشارع قاعده الطهاره و الحليّه في الموارد المشكوكه من باب المسامحه و السهوله، و المصلحه المذكوره تقتضى رفع اليد عن الحكم الواقعي مع فعليّته و تحقّق مناطه، و هذه مسأله عقلائيّه.

و من ذلك ظهر: أوّلا: أنّه لا محذور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بما ذكرناه.

و ثانيا: أنّ التعبد بالمظنّه لا يستلزم أيّ محذور من المحذورات المذكوره.

ص: ١٢٨

إذا كان مفاد الدليل القطعي هو اعتبار الأمارات و حجيتها فيجب متابعتها و الأخذ به، و إن كانت الأماره مشكوكه الحجية، و لم يقم دليل على إثبات حجيتها و لا نفيها فقد ذكرت وجوه لإثبات أن مقتضى القاعده هنا عدم الحجية:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) من أن التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب فيكفي منه قوله تعالى: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٢)، حيث دل على أن ما ليس بمأذون من قبل الله تعالى فإسناده إليه محرم و افتراء.

و أمّا السنّه فمنها قول الإمام الصادق عليه السلام في عداد القضاء: «القضاء أربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنة» (٣).

ص: ١٢٩

١-١ (١) الرسائل ٣١: ٣٠.

٢-٢ (٢) يونس: ٥٩.

٣-٣ (٣) الوسائل ٢٧: ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ف قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار» يدلّ على التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم.

و أمّا الإجماع فقد ادّعى الوحيد البهبهانى قدّس سرّه فى بعض رسائله من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام، فضلا عن العلماء و الخواص.

و أمّا العقل فقد أطبق العقلاء على تقييح العبد و توبيخه على اعتقاده و تدّيئه بما لا يعلم بوروده من المولى و إسناده إليه.

و فيه: أوّلا: أنّ هذه الأدلّة لا تنطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الأماره التى لم يدلّ دليل على اعتبارها و شكّ فى حجّيتها متّصفه بعدم الحجّيه، و غايه ما يستفاد من الأدلّه هو حرمة الإسناد إلى الشارع بغير علم، إلاّ أن تتحقّق الملازمه بين حرمة الإسناد و عدم الحجّيه، فتماميّة هذا الاستدلال تتوقّف على ثبوت الملازمه بينهما.

و قد ذكر كثير من العلماء موارد النقض لهذه الملازمه:

الأوّل: ما عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) من أنّ الظنّ على الحكومه حجّه، و لكن لا يصحّ إسناد المظنون فى مورده إلى الشارع كما هو واضح.

و التحقيق: أنّ هذا النقض ليس بوارد عليه؛ إذ الحجّه فى مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه ليس هو الظنّ كما تخيّل، بل الحجّه هى العلم الإجمالى بثبوت التكاليف اللزوميّه من الوجوبيّه و التحريميّة فى الشريعة، فإطلاق الحجّه على الظنّ مسامحه.

بيان ذلك: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على الحكومه لا تنتج حجّيه الظنّ، بل نتيجه التبويض فى مقابل الاحتياط، و ذلك بالأخذ بالمظنونات دون

ص: ١٣٠

المشكوكات و الموهومات؛ إذ الاحتياط التام في جميعها بمقتضى العلم الإجمالى موجب لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و لا يصح ترجيح المشكوكات و الموهومات على المظنونات؛ لكونه من ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بدّ من الاحتياط فى مورد الظنّ فقط و منشؤه العلم الإجمالى بثبوت التكليف، فكيف يصحّ إطلاق الحجّه عليه؟!

الثانى: ما عن المحقّق العراقى قدّس سرّه (١) من أنّ الشكّ فى الشبهات البدويه قبل الفحص حجّه يعنى إن كان شرب التتن بحسب الواقع حراما يوجب جريان البراءة قبل الفحص، لتنجّز الحرمة الواقعيّه، لعدم جواز إجراء البراءة فى موردها، و مع ذلك لا يجوز إسناد المشكوك إلى الشارع بالبداهه.

ثمّ قال: و هكذا إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه حجّه و منجّز للواقع بلا إشكال، إلّا أنّه لا يجوز الإسناد فى مورده كما هو واضح.

و جوابه: أنّ الشكّ البدوى قبل الفحص ليس بحجّه، بل الحجّه فى الشبهات البدويه قبل الفحص هو العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الشريعة، فإنّه يوجب اشتغال الذمّه عند عدم وجود المؤمن، و هكذا إيجاب الاحتياط ليس بحجّه، و إنّما هو رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالحجّه هو العلم الإجمالى السابق على الشكّ، إلّا أنّ الشارع جعل مؤمنا فى الشبهات البدويه بعد الفحص، و أمّا قبل الفحص فهو باق على حاله.

و لكنّ الملازمه المذكوره تحتاج إلى دليل و لا بدّ من إثباتها، و عدم إثباتها و مشكوكيتها يكفى لعدم تماميّه استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه.

الوجه الثانى: هو استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الأماره من

ص: ١٣١

الحوادث، و كل حادث مسبوق بالعدم.

و أورد عليه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) بأن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى استصحاب العدم ثم إثبات الحرمة.

و الحاصل: أن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك، و لا- يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل، و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود حصول اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ.

و اعترض عليه المحقق الخراساني قدس سره (2) بأمرين:

الأول: أن الحجية من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعي، فيصح إجراء الاستصحاب فيها وجودا و عدما، فإن استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكما أنه لا- يتوقف استصحاب عدم الوجوب و الحرمة على أثر آخر وراء عدمها، فكذلك استصحاب عدم الحجية بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية.

الأمر الثاني: أن الحكم الشرعي إما أن يكون مترتبا على الواقع فقط فلا مجال حينئذ إلا للاستصحاب لإحراز الواقع، و إما أن يكون مترتبا على الشك فقط، فلا- مورد حينئذ إلا- للقاعده المضروبه لحكم الشك، و قد يكون مترتبا على كل من الواقع و الشك، فيكون المورد قابلا لجريان الاستصحاب

ص: ١٣٢

١-١ (١) الرسائل: ٣١.

٢-٢ (٢) حاشيه الرسائل: ٤٣.

و القاعده، إلا أن الاستصحاب يجرى دون القاعده لحكومته عليها؛ لحكومته استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره.

ولا يخفى أن ما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فإن حرمه التعيد كما هي أثر للشك في الحجية، كذلك أثر لعدم الحجية واقعا، فلكل من الاستصحاب و القاعده مجال، إلا أن الاستصحاب يقدم بنكته الحكومه.

و التحقيق: أن هنا عنوانين مستقلين، و تدل على حرمه كل منهما أدله خاصه: أحدهما: عنوان التشريع؛ بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إخراج ما هو منه عنه، و هو حرام بلا إشكال، و تعلق الحرمه على واقعيه التشريع بلا مدخليه لعلم المكلف و جهله فيه، إلا أن الجهل مانع عن استحقاق العقوبه كما هو الحال في سائر المحرمات الواقعيه، و الأدله الأربعة تدل على حرمته ظاهرا.

و ثانيهما: إسناد ما لا يعلم كونه من الشارع إليه، و هو محرم أيضا.

و يدل على حرمته قوله تعالى: **وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَ حَيْدُنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١).**

و أمّا الاستدلال بقوله تعالى: **آلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْسَرُونَ (٢)** فغير تام؛ لأن الافتراء هو الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا، و هو أجنبي عن انتساب المشكوك فيه إليه تعالى.

و أمّا الأماره المشكوكه الحجية فكما أنها موضوع لحرمه الإسناد إلى

ص: ١٣٣

١- (١) الأعراف: ٢٨.

٢- (٢) يونس: ٥٩.

الشارع بغير علم، كذلك هي موضوع لحرمة التشريع، ولا مجال لجريان الاستصحاب بلحاظ العنوان الأول، فإن موضوع الحرمة هو الشكّ الحاصل بالفعل، ومجرد الشكّ و عدم العلم يكفي في ترتّب الحرمة عليها كما قال به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

و أمّا بلحاظ العنوان الثاني فيجری الاستصحاب، فإنّ إحراز ما ليس من الدين قد يكون وجدانا، وقد يكون بالأصل مثل: استصحاب عدم كونه من الدين، و بإدخاله يتحقّق عنوان التشريع المحرّم، و على هذا يصحّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، فالحقّ هنا التفصيل بين العنوانين.

الوجه الثالث: هو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) من أنّ الحجّه لها أثران:

الأول: التنجيز في صورته الإصابه للواقع، فيوجب استحقاق العقاب على المخالفه، و الثاني: التعذير في صورته عدم الإصابه فلا معنى للعقاب، و من الواضح أنّ موضوع هذين الأثرين هو الحجّيه الفعلية دون الإنشائية، أعنى ما أحرز و علم أنّه حجّه بالفعل، فإذا شكّ في حجّيه شيء يقطع بعدم ترتيب الأثر عليه من التنجيز و التعذير، و ذلك لانتفاء موضوعه.

و الدليل على ذلك أنّ الحجّه هي ما يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده ليقطع عذره، و يصحّ للعبد أن يحتجّ به على المولى ليثبت عذره، و من المعلوم عقلا و وجدانا توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجّه صغرى و كبرى، و لا يترتّب على واقع الحجّه. و هذا هو الصحيح عندي أيضا كما هو واضح.

ص: ١٣٤

حجيه الظواهر

اشاره

إذا عرفت إمكان التعيّد بالمظنّه ثبوتاً يقع البحث في الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها أو ادّعى قيام الدليل على حجّيتها، منها ظواهر الألفاظ و الكلمات،

و البحث فيها من جهات: الجهه الأولى: في أنه لا شك في حجّيه الظواهر في الجملة،

و منشأ ذلك استقرار بناء العقلاء على العمل بها إجمالاً في جميع امورهم، و معلوم أنّ الشارع في مقام تفهيم مقاصده لم يتخذ طريقاً خاصّاً لتحقيق هذا الغرض، بل جرى على ما هو المتعارف بين العقلاء من الأخذ بالظواهر، و معناه أنّ الظواهر حجّيه عند الشارع إمضاء.

الجهه الثانيه: في أقسام الدلاله:

فبعد خروج الألفاظ المهمله عن بحث حجّيه الظواهر رأساً يعلم أنّ لكلّ لفظ دلالات ثلاثه:

الدلاله الأولى: ما تسمّى بالدلاله التصوريه، أو الوضعيه

و هي انتقال الذهن من استماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له، و هذه الدلاله تتوقّف على ثبوت الوضع و العلم به، فهي لا تنفك عن اللفظ، سواء صدر من متكلّم نائم أو سكران أو مذياع.

الدلالة الثانية: وتسمى بالدلالة التصديقية الاولى، وهي دلالة اللفظ على

كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الاستعمالية،

أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الموضوع له، فاستعمله فيه.

و معلوم أنّ هذه الدلالة-مضافا إلى توقّفها على ثبوت الوضع و العلم به- تتوقّف على إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده و ملتفتا إلى مفهوم كلامه، و عدم نصب القرينه المتّصلة على خلاف المعنى الموضوع له؛ إذ مع ذكر قرينه «يرمى»-مثلا-فى قوله: «رأيت أسدا يرمى» لا تدلّ كلمه «أسد» على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الحقيقى، فيعتبر فى هذه الدلالة أربعة خصوصيات:

١-الوضع. ٢-العلم بالوضع. ٣-كون المتكلم فى مقام التفهيم. ٤-عدم اشمال الكلام على القرينه المتّصلة.

الدلالة الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية، وهي دلالة الكلام على كون المعنى

مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه،

و هذه الدلالة-مضافا إلى توقّفها على ثبوت الخصوصيات الأربعة المذكوره- تتوقّف على أمرين آخرين: أحدهما: كون المتكلم فى مقام الجدّ لا- فى مقام الهزل مثلا، و ثانيهما: عدم وجود قرينه منفصله على إرادته خلاف الظاهر من الكلام؛ لأنها تكشف عن عدم كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه، و لذا قلنا فى مبحث العام و الخاص: إنّ الخاصّ المتّصل يمنع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم، و أمّا الخاصّ المنفصل فلا- يمنع من انعقاد الظهور، إنّما يكشف عن عدم كون العموم مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه.

الجهة الثالثة: فى الخصوصيات المعتره فى كلمات الشارع لاستفاده الحكم

الشرعى منها:

الاولى: إحراز أصل صدور الكلام من الشارع،

إمّا مباشرة و إمّا مع

ص: ١٣٦

الواسطه، و الواسطه قد تكون من قبيل الخبر المتواتر، و اخرى الخبر المستفيض، و ثالثه الخبر الواحد-بناء على حجتيه- و هذه الخصوصيه من مختصات السنه، لا تعتبر في الكتاب بلحاظ كونه قطعى الصدور، و طريق إحراز القرآنيّه منحصر بالتواتر فقط.

الثانيه: إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبيه،

و لا بدّ من استفادته من قول أهل اللغه و التبادر، و لا بدّ من إحراز كيفيه الاستعمال من طريق علائم الحقيقه و المجاز.

الثالثه: إثبات جهه الصدور،

بأنّ الكلام-إنّما صدر لأجل بيان الحكم الواقعي لا لجهه اخرى من تقيّه و غيرها، و معلوم أنّ المراد الجدّي في باب التقيّه هو المراد الاستعمالي، و لكنّ الغرض من صدور الكلام يكون حفظ النفس المحترمه أو أساس المذهب لا بيان الحكم الواقعي.

الرابعه: إثبات الإراده الاستعماليّه،

فإنّها قد تكون مشكوكه لنا، فإذا قال متكلم: «رأيت أسدا»-مثلا- و شككنا في أنّ مراده من كلمه «الأسد» هو المعنى الحقيقى أو المجازى، فلعّل مراده المعنى المجازى، و عدم ذكر قرينه «يرمى» يكون مستندا إلى النسيان و الغفله و الخطأ، فالمرجع هنا على قول المشهور في باب المجاز-أى استعمال اللفظ في غير ما وضع له-هو أصاله الحقيقه، و على ما هو المختار فيه-أى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى و الموضوع، و لكن ادّعاء-يكون المرجع أصاله عدم النسيان و الغفله و الخطأ، فعلى كلا-القولين يحمل الكلام على المعنى الحقيقى.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى قدّس سزّه (1) أنّ المرجع هنا أصاله عدم القرينه،

ص: ١٣٧

مع أنه لا يوجد أصل زائد على الأصليين المذكورين، ولذا اعترض عليه المحقق الخراساني قدس سره (١) والحال أنه أيضا ذكر ما يرتبط بالمراد الجدّي لا بالمراد الاستعمالي، فخلط بينهما.

الخامسة: إثبات الإرادة الجدّيه،

فإذا شككنا في تعلق الإرادة الجدّيه بما تعلّقت به الإرادة الاستعماليه يكون المرجع هنا أصاله التطابق بين الإرادتين إن لم يكن الدليل على خلافه، وهذه من الاصول العقلائيّه، ولكنها تجرى في الأدلّه الشرعيّه أيضا بلحاظ عدم اتّخاذ الشارع طريقا خاصا في مقام التفهيم و التفهّم.

و أمّا أصاله الظهور التي نراها كثيرا ما في كلام المحقق الخراساني قدس سره فإن كانت بالنسبه إلى تشخيص المراد الاستعمالي فقد عرفت أنه لا يوجد أصل زائد على الأصليين المذكورين، وإن كانت بالنسبه إلى تشخيص المراد الجدّي فهي أصاله التطابق المذكوره، وليس لنا أصل آخر باسم أصاله الظهور، فالبحث عن حجّيه الظواهر يكون بداعي وجدان الطريق لاستكشاف المراد الجدّي.

و لا يخفى أنّ منشأ الشكّ في المراد الاستعمالي في باب الروايات إن كان احتمال نسيان الراوي و خطأه في نقل القرينه فالمرجع أصاله عدم الخطأ و النسيان، و احتمال الخطأ و النسيان و السهو بالنسبه إلى نفس الشارع منتف رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ الأقوال في حجّيه الظواهر متعدّده،

القول الأول حجّيه الظواهر مطلقا

و القول المشهور و الموافق للتحقيق أنّها حجّيه مطلقا، سواء أفادت الظنّ بالوفاق أم لا،

ص: ١٣٨

و سواء كان الظنّ بالخلاف أم لا، من غير فرق في ذلك كلّه بين من قصد إفهامه بها و بين من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب و غيره.

القول الثاني: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق،

أى الظنّ بإرادته المتكلّم لها، فمع عدمه لا تكون حجّيه.

القول الثالث: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف،

فمع الظنّ بالخلاف لا حجّيه لها.

و الجواب عنها: أنّ المرجع في حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و معلوم أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذى خالف ظاهر كلام مولاه إذا اعتذر عن المخالفه بعدم الظنّ بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، فالظنّ بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق.

القول الرابع: ما أفاده المحقّق القمّي قدّس سرّه من التفصيل بين من قصد إفهامه

بالكلام و بين من لم يقصد،

(١)

فيكون الكلام حجّيه للأوّل دون الثانى. و وجه الفرق بينهما هو: أنّ عدم إرادته الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه لا بدّ و أن يكون لأحد احتمالين:

أحدهما: غفله المتكلّم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر.

ثانيهما: غفله المخاطب المقصود بالإفهام و عدم التفاته إلى القرينه المنصوبه من قبل المتكلّم، و من الواضح أنّ العقلاء لا يعتنون بكلا الاحتمالين؛ لأصالة عدم الخطأ و الغفله.

و أمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فليس احتمال إرادته خلاف الظاهر منحصرا بهذين الأمرين كى يرفع بأصالة عدم الخطأ و الغفله، بل من الممكن

ص: ١٣٩

أن تكون بين المتكلم و من قصد إفهامه قرينه حالتيه أو مقالتيه على إرادته خلاف الظاهر و اختفت على من لم يقصد إفهامه، و ليس هنا أصل عقلائي يرفع هذا الاحتمال.

ثم إنّه رتب على هذا التفصيل ثمره انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيه؛ لأنّ ظواهر الكتاب و الأخبار ليست حجّه من باب الظنّ الخاصّ فى حقّها، و ذلك لاختصاص حجّيتها بالمشافهين و المقصودين بالإفهام، فإنّ خطابات القرآن غير متوجّهه إلينا، و الروايات أكثرها أجوبه عن الأسئلة، فهى موجّهه إلى خصوص الرواه السائلين دون غيرهم، و عليه فيكون العمل بالآيات و الأخبار من باب الظنّ المطلق الذى هو حجّه بدليل الانسداد.

و جوابه: أوّلاً: أنّ أساس حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و بعد الرجوع إليهم يستفاد عدم الفرق بين من قصد بالإفهام و غيره فى حجّيه الظواهر، و يدلّ عليه عدم الفرق فى سبّ الإنسان بين حضوره و غيابه عندهم، و هكذا صحّحه الشهاده بالإقرار من كلّ أحد سمع ذلك الإقرار، فإذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو علىّ مائه تومان» يصحّ لزيد أن يشهد بالإقرار و إن لم يكن مقصوداً بالإفهام، و نستكشف من ذلك عموم بناء العقلاء فى الأخذ بالظواهر.

و ثانياً: أنّ الثمره التى رتبها على كلامه - من عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات المتضمّنه للجواب و السؤال إلاّ من باب الظنّ المطلق و طريق دليل الانسداد - ليست بصحيحة و إن كان أصل التفصيل صحيحاً، فإنّ الخطابات القرآنيه و إن كانت مختصّه به بالحاضرين فى مجلس التخاطب فقط إلاّ أنّ هذا لا يستلزم اختصاص من قصد بالإفهام أيضاً بهم؛ إذ يمكن أن يكون المخاطب

خاصية، و المقصود بالإفهام عامياً بحيث يشمل جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، و النسبه بين هذين العنوانين عموم من وجه لا التساوى، مع أنّ الرواه كانوا يتعلمون الأحكام لا لعمل أنفسهم و ابتلائهم بها فقط، بل الغرض انتقالها إلى الآخرين لينشروا أحكام الإسلام و حفظها للحوزات الشيعية و المجامع العلميه فى عصر الغيبه، فلا مجال لتوهم حجيه ظواهر الكتاب و الروايات من طريق الظن المطلق وجدانا و إنصافا، و لا فرق بين آيه الصوم و آيه الحج فى العموميه عند العقلاء.

القول الخامس: التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجيه

الثانى دون الأوّل،

هذا هو مختار أصحابنا الأخباريين.

و نذكر أولاً أدله حجيه ظواهر الكتاب، ثمّ الجواب عن شبهات الأخباريين.

و استفاد حجيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدده

بعد ملاحظه عدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً للتفهم و التفهم سوى الطريق المتداول بين العقلاء فى محاوراتهم من الأخذ بظواهر الكلام:

الوجه الأوّل: أنّ الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه و العمل به

كى ينالوا السعاده الدنيويّه و الاخرويّه، و ينجوا من الهلكه الأبدية، فإنّ القرآن هو:

تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ (١)، و كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (٢)، و وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (٣)، و لا يخفى أنّ ظواهر الكتاب من محكماته لا متشابهاته، فلا محاله تكون ظواهر الكتاب حجّه، و إلا كيف

ص: ١٤١

١-١) النحل: ٨٩.

١-٢) إبراهيم: ١.

٣-٣) المائدة: ٤٦.

يكون كتاب الهدايه و الموعظه و المخرج إلى النور؟!

الوجه الثاني: أن القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لرسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم

القيامه،

و قد تحدى جميع البشر من الأولين و الآخرين على أن يأتوا بمثله، فقال سبحانه و تعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً (١) و نحو ذلك، و معلوم أن التحدى و تحريك المخالفين بالإتيان بمثل القرآن دليل على حججه ظواهر الكتاب، فإن الإتيان بمثله متوقف على فهم القرآن و الالتفات إلى مفاهيمه، و لو لم تفهم مقاصد القرآن من ألفاظه و كان من قبيل الرموز و الألغاز التي لا تفهم و لا تعرف فلا مجال للتحدى.

الوجه الثالث: المتواتر عند الخاصه و العامه أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «إني

تارك فيكم الثقلين

ما إن تمسيكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (٢)، و معلوم أن معنى التمسك بكتاب الله ليس مجرد الاعتقاد بأنه نازل من عند الله تعالى، و أنه معجزه خالده لرسول الله صلى الله عليه و آله، بل معنى التمسك به الموجب لعدم تحقق الضلاله هو الأخذ به، و العمل بما فيه، و جعله إماماً في جميع شئون الحياه، و هذا كله لا يجتمع مع عدم حججه ظواهر الكتاب.

الوجه الرابع: الروايات الكثيره الداله على عرض الأخبار الواصله إلينا

على الكتاب و طرح ما خالف منها،

كقوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» (٣)، و معلوم أن تعيين المخالف عن غيره و تمييزه عما سواه قد اوكل إلى فهم العرف،

ص: ١٤٢

١- ١) الإسراء: ٨٨.

٢- ٢) الوسائل ٣٣: ٢٧-٣٤، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٣- ٣) انظر: الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فإنهم هم المرجع في تشخيص ذلك، و عليه فلا محيص من حجّيه ظواهر الكتاب، و إلا كيف يمكن للعرف تشخيص المخالف عن غيره؟!

و لا يخفى أنّ هذه الضابطه تختصّ بالموارد المشكوكه، و إلا فبعد إثبات صدور الروايه عن المعصوم عليه السّلام و لو بواسطه خبر الواحد لا بدّ من الأخذ بها و إن كانت مخالفه لظاهر الكتاب.

الوجه الخامس: الأخبار الوارده في ردّ الشروط المخالفه للكتاب،

منها:

صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ و جلّ» (١).

و المرجع في تشخيص الشرط المخالف هو العرف، و هو لا- يقدر على ذلك إلا بعد الرجوع إلى الكتاب و فهم مقاصده من ظواهره.

الوجه السادس: الروايات التي تدلّ بوضوح على أنّ الأئمه عليهم السلام أرجعوا

الرواه إلى القرآن الكريم،

منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام، قال: قلت لأبي جعفر: أ لا تخبرني من أين علمت و قلت: إنّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فأجاب عليه السّلام: «لمكان الباء في قوله تعالى: فَاعْبُدُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (٢)» (٣).

و من المعلوم أنّ السؤال كان لأجل عدم الالتفات إلى وجود الباء، لا لأجل عدم ظهور الباء في التبعض عند السائل، و إلا لما صحّ الاقتصار في مقام الجواب بقوله عليه السّلام: «لمكان الباء» من دون التنبيه على ظهورها في التبعض.

ص: ١٤٣

١-١ (١) الوسائل ١٦: ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١.

٢-٢ (٢) المائدة: ٦.

٣-٣ (٣) الوسائل ١٢: ١٠٤، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

أدله القائلين بعدم حجّيه ظواهر الكتاب:

لا يخفى أنّ بعض هذه الأدلّه ناظر إلى منع الصغرى، يعنى إنكار أصل الظهور للكتاب، وبعضها الآخر ناظر إلى منع الكبرى، يعنى إنكار حجّيه ظواهر الكتاب.

الدليل الأوّل: أنّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى،

وقد نهت الروايات الكثيره عن تفسير القرآن بالرأى، كقوله عليه السّلام: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار» (١).

وهو ظاهر فى أنّ حمل ألفاظ القرآن على مصاديقها الظاهره تفسير بالرأى، ومعلوم أنّ ظاهر الروايات حجّه، وإن كان المصداق المتيقّن للتفسير بالرأى هو تفسير متشابهات القرآن ومجملاته.

و جوابه: أوّلاً: أنّ التفسير بحسب اللغه والعرف هو كشف القناع وإظهار أمر مستور، فلا يكون منه حمل اللفظ على ظاهره؛ لأنّه ليس بمستور حتّى يكشف.

و ثانياً: سلّمنا أنّ حمل اللفظ على ظاهره من التفسير إلّا أنّه ليس من التفسير بالرأى حتّى يكون مشمولاً للروايات الناهيه، وإنّما هو تفسير بما يفهمه العرف من اللفظ.

و ثالثاً: لو سلّم شمول الروايات الناهيه بإطلاقها لحمل اللفظ على ظاهره لكونه من التفسير بالرأى، إلّا أنّه لا محيص عن حمل الأخبار الناهيه على غير الظواهر، واختصاصها بالموارد المتيقّنه من التفسير بالرأى، وذلك لما هو مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار المتقدّمه التى يستفاد منها حجّيه ظواهر

ص: ١٤٤

الدليل الثاني: أنه لا شك في أن القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه،

فقال عز من قائل: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (١)، والمتشابه هو ما كان ذا احتمالين فيشمل الظواهر، ولا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر، وهو يكفي في الحكم بعدم الحجية.

و جوابه: أن المراد من شمول المتشابه للظواهر إن كان أنه صريح في الشمول، بمعنى أن مصداقيه الظواهر للمتشابه أمر قطعي لا ريب فيه فبطلان هذا الزعم بمكان من الوضوح؛ إذ يلزم عليه أن تكون أكثر الاستعمالات المتداوله في المحاورات العرفيه من المتشابه؛ نظرا إلى أن دلالتها على المعنى من باب الظهور لا النص، وهو كما ترى.

و إن كان المراد من الشمول أنه ظاهر فيه فيلزم-مضافا إلى المنع عن الشمول-إثبات عدم حجيه ظواهر الكتاب بالظاهر المفروض كونه من المتشابه، وهو باطل بالبدهاه.

و إن كان المراد منه احتمال شمول المتشابه للظواهر فيرد عليه-مضافا إلى المنع الاحتمال-أن مجرد احتمال الشمول لا يوجب سلب الحجية عن الظواهر.

و هذان الدليلان ناظران إلى منع الكبرى.

الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى،

و له تقريرات متعدده و جميعها يرجع إلى أن القرآن مشتمل على معان شامخه و مطالب غامضه و علوم متنوعه و معارف عاليه، تقصر أفهام الناس عن الوصول إليها و الإحاطه بها،

ص: ١٤٥

إلا الراسخون في العلم من العتره الطاهره عليهم السلام.

على أنّ بعض ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كما هو الحال في فواتح السور، و هي غير مفهومه إلا للمعصومين عليهم السلام.

و نضيف إليه ما ذكره الأئمة عليهم السلام للمخالفين كما في مرسله شعيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم، قال:

«فبأى شىء تفتيهم؟» قال: «بكتاب الله و سنّه نيّه صلّى الله عليه و آله»، قال: «يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حقّ معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟!» قال: «نعم»، قال:

«يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علما، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، و يلك ما هو إلا عند الخاص من ذريّه نبينا محمد صلّى الله عليه و آله و ما ورثك الله تعالى من كتابه حرفا» (١).

و كما في روايه زيد الشحام، قال: دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام فقال له:

«أنت فقيه البصره؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال: «بلغنى أنّك تفسّر القرآن؟» قال: نعم - إلى أن قال - يا قتاده، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلك، و إن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت و أهلك - إلى أن قال - ويحك يا قتاده، إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

و جوابه: أنّ اشتمال القرآن على المطالب الغامضه و المعارف العاليه لا يوجب نفى حجّيه ظواهره؛ إذ ليس كلّها كذلك، بل منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، و الظواهر من هذا القبيل، و نحن لا نقول باتّباع المتشابهات التي تحققت فيه لمصالح، و نفى حجّيه ظواهره التي يعرفها أهل اللسان ينافى كونه كتاب هدايه

ص: ١٤٦

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢- (٢) الكافي ٨: ٣١١، الحديث ٤٨٥.

و معجزه خالده كما مرّ أن ذكرناه، و كما أنّ اشتمال القرآن للرموز لا يرتبط بظواهره و حجّيتها.

و أمّا الروايه الاولى فظاهره في أنّ الاعتراض على أبي حنيفه كان لأجل ادّعائه معرفه القرآن حقّ معرفته بجميع خصوصياته، فقوله عليه السّلام: «ما ورّثك الله من كتابه حرفا» يعنى حرفا يحتاج إلى تعليم من الله تعالى، لا أنّه لا يفهم من القرآن شيئا أصلا، و هذا خارج عن محلّ البحث، فإنّ الظواهر لا- تحتاج إلى تعليم من الله تعالى، و أمّا ما يحتاج إلى التعليم فعلمه مختصّ بالأئمّه المعصومين عليهم السّلام، كما تدلّ عليه الروايه الوارده في تفسير آيه اللّذي عنده علم من الكتاب (١): أنا نعلم بالكتاب كله (٢).

و أمّا الروايه الثانيه فالتوبيخ فيها إنّما هو على تصدّي قتاده لتفسير القرآن، و الأخذ بظاهر الكلام لا يعدّ تفسيراً فضلاً عن التفسير بالرأى كما ذكرناه.

الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود قرائن منفصله في الروايات على

خلاف ظواهر الكتاب

من المخصّصات و المقيدات و القرائن على المجاز، أو نعلم إجمالاً بوجود قرائن متّصله لم تصل إلينا و حذفت من الكتاب، و هذا العلم الإجمالي يمنع عن العمل بظواهره، فالقرآن و إن كان له ظهور في حدّ ذاته، إلاّ أنّه مجمل حكماً و بالعرض.

و جوابه: بلحاظ وجود قرائن منفصله ظاهر، فإنّ العلم الإجمالي المذكور لا يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجّيه و إنّما يوجب لزوم الفحص عن المخصّص و المقيد و القرينه على المجاز قبل العمل بها، و إلاّ لوجب الحكم بعدم

ص: ١٤٧

١-١ (١) النمل: ٤٠.

٢-٢ (٢) الكافي ١: ٢٣٠، الحديث ١.

جواز العمل بالأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لوجود العلم الإجمالي المذكور فيها أيضا، مع أن المستدل لا يقول به.

و أمّا العلم الإجمالي بوجود قرائن متّصلة فجوابه: أولا: أنّ هذا يبتنى على القول بتحريف القرآن بالنقيصه، فلا يكون محلّ البحث عنه في الاصول، بل لا بدّ من البحث عنه في مقدّمات التفسير.

و ثانيا: أنّ اتّهام المذهب الحقّ بالتحريف من عمل المستعمرين و تلفيق الأجنب و المغرضين لأغراض شيطانيه، و إن كان أساس هذا الاتّهام وجود روايات مجعوله في الكتب الروائيه، و عدم تحقيق بعض العلماء في هذه المسأله، و مقالته بما لا يكون من شأنه، فلا يصحّ إنكار حجّيه ظواهر الكتاب استنادا إلى حصول التحريف فيه، فإنّه مخالف لنظر المحقّقين من العلماء، و مخالف لكونه معجزه خالده لرسول الله صلّى الله عليه و آله.

نعم، يتحقّق الاختلاف في القراءه، و كذا في تواتر القراءات السبع أو العشر و عدمه، و التحقيق عدم تواترها، فإنّه إن كان المراد بتواترها هو التواتر عن مشايخها و قرائها، فيرد عليه: أولا: أنّ لكلّ من القراء السبع أو العشر راويين روياء قراءته إمّا من دون واسطه و إمّا مع الواسطه، و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التواتر بمثل ذلك، أضف إلى ذلك أنّ بعض هؤلاء الرواه لم تثبت وثاقته.

و ثانيا: أنّه على تقدير ثبوت التواتر لا يترتّب أثر على ذلك بالنسبه إلينا؛ ضروره أنّ القراء ليسوا ممّن يكون قوله حجّج علينا، و لا دليل على اعتبار قولهم.

و إن كان المراد بتواتر القراءات تواترها عن النبيّ صلّى الله عليه و آله كما هو الظاهر من قولهم، بمعنى أنّه صلّى الله عليه و آله بنفسه قرأ على وفق تلك القراءات المختلفه، فيرد عليه:

أولاً: ما عرفت من عدم ثبوتها بنحو التواتر عن مشايخها وقرائها، فكيف بثبوتها عن النبي صلى الله عليه وآله كذلك؟!

و ثانياً: احتجاج كل واحد من القراء على صحه قراءته و إعراضه عن قراءه غيره دليل قطعى على أنّ هذه القراءات مستنده إلى اجتهادهم و آرائهم؛ إذ لو كانت بأجمعها متواتره عن النبي صلى الله عليه وآله فلا- حاجه فى إثبات صحّتها إلى الاحتجاج و الاستدلال، و لم يكن وجه للإعراض عن قراءه غيره، و لا لترجيح قراءته على قراءه الغير.

و من هنا تستفاد عدم حجّيه هذه القراءات، و أنّه لم يقم دليل على جواز الاستدلال بها، فليس شىء منها بحجّه بحيث يصحّ الاستدلال بها على الحكم الشرعى و إن كان مفاد بعض الروايات القراءه بها.

ص: ١٤٩

قد ثبتت حجّيه ظواهر كلام الشارع بلا- فرق بين ظواهر الروايات و ظواهر الكتاب، و أمّا إذا لم ينعقد ظهور للكلام فهل يصحّ إحراز الظهور بقول اللغوى ليكون قوله حجّه من باب الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق أم لا؟

فنقول: إن أفاد قوله العلم أو الاطمئنان بالوضع فلا إشكال فى حجّيته، و أمّا إن أفاد الظنّ أو لم يفده ففى حجّيته خلاف، فالمشهور بين المتقدّمين حجّيته، و قد نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه دعوى الإجماع عليه، إلّا أنّ المشهور بين علمائنا المتأخّرين هو عدم الحجّيه، و هذا هو الأقوى؛ إذ لا دليل على حجّيه قول اللغوى بأنّ هذا اللفظ ظاهر فى ذاك المعنى، فإنّ المتيقّن من سيره العقلانيه إنّما هو حجّيه الظواهر بعد الفراغ عن أصل الظهور، كما هو واضح.

و يمكن أن يستدلّ على حجّيه قول اللغوى بعنوان الظنّ الخاصّ بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع القولى،

حيث ادّعى الإجماع على العمل بقول اللغوى.

و فيه: أوّلاً: أنّ الإجماع القولى المحضّ منه غير حاصل؛ لأنّ كثيراً من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، و المنقول منه ليس بحجّه.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم الإجماع لا- يمكن الاعتماد عليه هنا لاحتمال مدركيته، فليس هنا إجماع تعيّد كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام؛ إذ من المحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين الوجوه الآتية مع أنّه لم يحرز صحّه

نسبه ادعاء الإجماع إلى السيد المرتضى قدس سرّه.

الوجه الثاني: الإجماع العملي،

حيث استقرت سيره العلماء على الرجوع إلى قول اللغوى فى كشف معانى الألفاظ و الاستشهاد بقولهم فى مقام الاحتجاج و الاستدلال.

و فيه: أولاً: أنّ رجوع العلماء إلى اللغويين لو سلّم فإنّما هو فيما يتسامح كتفسير خطبه أو بيان شعر أو معنى روايه غير متعلقه بالحكم الشرعى، و أمّا فى مقام استنباط الحكم الشرعى فلا.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ رجوع العلماء إليهم كان فى مقام الاستنباط أيضاً، إلاّ أنّ ذلك لا ينفع شيئاً؛ إذ يمكن أن يكون من جهه حصول الاطمئنان و الوثوق من قولهم، لا من جهه حجّيه قولهم بما هو، فلا ينطبق هذا الدليل على المدعى، فإنّ المدعى حجّيه قول اللغوى و لو لم يفيد ظناً، و الدليل يختصّ بما أفاد قوله العلم أو الاطمئنان.

الوجه الثالث: أنّ اللغوى من أهل الخبره فى تشخيص معانى الألفاظ،

و قد استقرّ بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره فى كلّ فنّ من دون اعتبار العدد و العدالة، كما هو الحال فى رجوعهم إلى الأطباء و المهندسين، و من الواضح عدم ثبوت الردع الشرعى عن بنائهم، فيكون قول اللغوى حجّيه.

و فيه: أولاً: أنّ اللغوى لا- يخبر عن المعنى الحقيقى ليرجع إليه فى تعيين الأوضاع اللغويه، و تمييز المعانى الحقيقيه عن المجازيه، و إنّما شأنه هو الإخبار عمّا يستعمل فيه اللفظ حقيقه كان أو مجازاً، و لذا يذكر اللغوى لكلّ كلمه معانى متعدده، و هذا لا يكفى لحجّيه قول اللغوى، و معلوم أنّ ذكر معنى من المعانى أولاً لا يدلّ على كونه هو المعنى الحقيقى للفظ دون البقيه، فإنّه منقوض

بالألفاظ المشتركة؛ إذ لا بدّ فيها من ذكر معانيها بالترتيب، واللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى تشخيص المعانى الحقيقيه و تعيين ظواهر الألفاظ، و أمّا خبرته فى الاستعمال فلا أثر لها.

و ثانيا: أنّ التمسّك ببناء العقلاء إنّما يصحّ فيما إذا احرز كونه بمرأى و مسمع من المعصوم عليه السّلام حتّى يستكشف من سكوته رضاه، و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه فى زمن المعصومين عليهم السّلام، بل رجوعهم إليها أمر حادث بعد الأئمّه المعصومين عليهم السّلام فلا دليل على إمضاء الشارع له.

و لكنّه قابل للمناقشه بأنّ إمضاء الرجوع إلى أهل الخبره يوجب إمضاء الرجوع فى الموارد الجزئيه أيضا، و لا يحتاج كلّ مورد إلى إمضاء على حده، فهو يكفى فى جميع الموارد، إلّا أن يتحقّق ردع خاصّ.

و أمّا الدليل على حجّيته قول اللغوى بعنوان الظنّ المطلق

فهو أنّ باب العلم و العلمى منسّد بالنسبه إلى فهم كثير من معانى الألفاظ، فيتعيّن العمل بقول اللغوى لكونه مفيدا للظنّ، و هذا ما يسمّى بالانسداد الصغير، أى انسداد باب العلم و العلمى فى بعض الموضوعات.

و فيه: أنّ انسداد باب العلم أو انفتاحه فى اللغه لا يترتب عليه أثر أصلا؛ لأنّ العبره بالانسداد الكبير، أى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه، فإنّ تمّت مقدّمات الانسداد الكبير صحّ العمل بمطلق الظنّ، سواء حصل من قول اللغوى أو من غيره، و سواء كان باب العلم منسّدا فى اللغه أو منفتحاً. و أمّا مع عدم تماميتها فلا يجوز الرجوع إلى الظنّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى العلم أو العلمى من الأمارات المعتره، و إلّا فالمرجع هو الاصول العمليّه عند فقدان العلم و العلمى.

و العنوان فى هذا البحث أنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجّيه أم لا؟

و بالمناسبه وقع البحث فى ملاك حجّيه الإجماع المحضّل، و لكن لا بدّ لنا قبل ذلك من ذكر مقدّمه، و هى: أنّ الإجماع بما هو إجماع لا- حجّيه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السّلام، فالحجّيه عندهم فى الحقيقه هو المنكشف بالإجماع، فيدخل حينئذ فى السنّه، و لا يكون دليلاً مستقلاً فى مقابلها، و أمّا جعله أحد الأدلّه الأربعة فليس إلّا من باب المماشاه للعائمه، حيث إنهم يقولون بحجّيه الإجماع بما هو إجماع.

و استدّلوا لذلك بأحاديث رووها عن النبىّ صلّى الله عليه و آله مضمونها: «لا تجتمع امتى على خطأ» (١)، فإنّها شهاده منه صلّى الله عليه و آله بعصمه مجموع الامّه، فيكون الإجماع حجّيه.

و جوابه: على فرض صحتها سندا أنّ لمثل هذه الروايه عنوان الخبريه من ناحيه رسول الله صلّى الله عليه و آله بعصمه اتّفاق مجموع الامّه من الضلاله، و لكنّه لا يثبت بالخبر الواحد؛ لكونه حجّيه فى الأحكام الشرعيّه، و أمّا شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للموضوعات الخارجيه فهو محلّ بحث و تأمل.

ص: ١٥٥

(١- ١) تأويل مختلف الحديث (ابن قتيبه): ٢٥.

مع أنّ المراد من الاجتماع فى الروايه لا- يكون اجتماع الامّه من زمان رسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم القيامه، كما أنّ المراد منه هو الاجتماع الاختيارى لا- الاجتماع القهرى و الإجبارى، كأنه صلى الله عليه و آله يقول: إنّ من عنايات البارى بامتى عصمه اتّفاق مجموع الامّه على الضلاله.

إذا عرفت هذا فنقول: كيف يصحّ الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر و أن يجعل أساسا للمذهب، مع أنّه ليس إلاّ اجتماع جمع من الصحابه من أهل المدينه فقط و مخالفه جمع كثير منهم و عدم بيعتهم حتّى التحق رسول الله صلى الله عليه و آله بالرفيق الأعلى و أخذت البيعه الإجباريّه من جميع المسلمين؟! فنفس هذه الروايه تدلّ على خلاف مقصودهم كما هو واضح.

على أنّه لا- دليل لقول المتأخّرين من العامّه من كون الإجماع عباره عن اتّفاق أهل الحلّ و العقد، أو اتّفاق العلماء و المجتهدين، أو اتّفاق أهل المدينه و نحو ذلك.

و الإجماع المحصّل عند علمائنا الإماميّه لا- يكون حجّه إلاّ- إذا كشف كشافا قطعيا عن قول المعصوم عليه السّلام، و قد ذكر الأصحاب و جوها لكيفيّه استكشاف قوله عليه السّلام:

الأوّل: أنّ منشأ القطع بقوله عليه السّلام هو الحسّ، كما إذا سمع قوله عليه السّلام فى جملة جماعه لا يعرف أعيان بعضهم و يعلم إجمالا بدخول المعصوم عليه السّلام فيهم، فيحصل له القطع بقوله عليه السّلام فى أقوال المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه، و يعبر عنه بالإجماع المدخولى، و لا يضرّ مخالفه معلوم النسب بالإجماع، و هذه الطريقه كانت معروفه عند قدماء الأصحاب إلى زمان السيد المرتضى قدّس سرّه.

و فيه: أنّ هذه الطريقه لا تتحقّق غالبا إلاّ لمن كان موجودا في عصر الإمام عليه السّلام، و أمّا حال الغيبه فلا، خصوصا مسأله السماع عن نفس الإمام عليه السّلام.

الوجه الثاني: أنّ يكون منشأ القطع هو الحسّ أيضا، و ذلك للتشرفّ عند حضره الإمام الحجّه عليه السّلام و سماع الحكم منه مباشره، كما قد يحصل ذلك لبعض حمله أسرار الأئمه عليهم السّلام فيظهر ما أطلع عليه في مقام البيان بصوره الإجماع؛ جمعا بين امتثال الأمر بإظهار الحقّ و النهي عن إفشاء الرؤيه.

و فيه: أنّ ترك ذكر منشأ الإجماع و التشرفّ ممّن تشرفّ بمحضره عليه السّلام يوجب مجهوليته مستند الإجماع، و معه يسقط عن درجه الاعتبار؛ إذ ليس لنا دليل قطعيّ للتشرفّ، و من الممكن أن يكون مستنده أمرا آخر، فلا أثر للإجماع التشرفّي في مقام العمل.

الوجه الثالث: أنّ يكون منشأ القطع هو الحدس لا الحسّ، و ذلك من جهه الملازمه العقليّه بين الإجماع و موافقه المعصوم عليه السّلام للمجمعين نظرا إلى قاعده اللطف، فكما أنّ لزوم اللطف على الله في حقّ عباده يقتضى إرسال الرّسل و إنزال الكتب و نصب الإمام في كلّ زمان لهدايه الناس إلى السعاده و حفظ الدين عن التحريف و الزيادة، كذلك يقتضى لزوم إلقاء الخلاف من المعصوم عليه السّلام عند اجتماع الفقهاء و العلماء على الخطأ و الباطل، و ذلك بإلقاء الخلاف بينهم، فإجماعهم على حكم و عدم ردع الإمام عليه السّلام عنه بالمباشره أو التسبيب يوجب القطع بموافقه عليه السّلام لهم.

و هذا هو ما اختاره شيخ الطائفه الطوسي قدّس سرّه و نقل إشكالا عن استاذه السيّد المرتضى قدّس سرّه بأنّ لزوم إلقاء الخلاف على الإمام عليه السّلام إنّما يكون فيما إذا لم تكن غيبه إمام العصر عليه السّلام مستنده إلى الائمة، و إلاّ لا دليل للزوم إلقاء الخلاف عليه.

و قال فى مقام الجواب عنه: إنّه على فرض تماميّه هذا الكلام ليس لنا طريق لحجّيه الإجماع.

و جوابه أوّلا- بعد تحقّق الطريق لحجّيه الإجماع كما سنذكره إن شاء الله:-

أنّ عدم حجّيه الإجماع ليس كعدم حجّيه الكتاب و السنّه، و لا يوجب تعطيل حكم من الأحكام، فإن لم يكن لنا دليل نقول بعدم حجّيته.

و ثانيا: أنّ اللطف على تقدير تسليم وجوبه عليه سبحانه إنّما يقتضى إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام عليه السّلام و إيصال الأحكام إلى الناس، كما تحققت جميع هذه الامور، و لا دليل لوجوبه بالكيفيه المذكوره على الإمام عليه السّلام حتّى نستكشف من عدم بيان الإمام موافقه نظره عليه السّلام.

الوجه الرابع: أن يكون منشأ الإجماع هو الحدس أيضا، و ذلك من باب أنّ اتّفاقهم فى مسأله يكشف عن وجود دليل معتبر استندوا فيها إليه، بعد عدم موافقه نظرهم للقاعده و الاصول العمليه، و لكن هذا الدليل لم يصل إلينا، و إلا لأخذنا به.

و فيه: أنّه كيف يمكن فقدان دليل معتبر استند إليه جميع الفقهاء، مع وجود الكتب الروائيه الكثيره؟!

على أنّه لا- يستكشف من إجماعهم اعتبار الدليل عندنا أيضا؛ إذ يمكن استنادهم إلى دليل لا نرى تماميته و اعتباره من حيث السند أو الدلاله، و الشاهد عليه شهره نجاسه ماء البئر عند المتقدّمين، و طهارته عند المتأخّرين بعد التأمل فى الروايات مثل قوله عليه السّلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» (1).

الوجه الخامس: أن يكون منشأ القطع هو الحدس أيضا، و ذلك من جهه

ص: ١٥٨

١- (١) الوسائل ١٧٠:١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الملازمه العاديّه بين اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار-على اختلاف مبانيهم- و بين رأى المعصوم عليه السّلام، و من المعلوم أنّ العاده تحكم بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رضا الرئيس و رأيه.

و استشكل عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديّه بين إجماع المرءوسين و رضا الرئيس مجال، و أمّا إذا وقع الاتّفاق بلا تواطؤ منهم على ذلك فهو ممّا لا يلازم عاده رضا الرئيس، و لا يمكن دعوى الملازمه.

و لا- يخفى غرابه هذا الكلام، فإنّ إنكار الملازمه العاديّه فى صوره التواطؤ أولى منه فى صوره عدم التواطؤ؛ إذ الاتّفاق مع عدم التواطؤ يكشف عن وجود ملاك و سبب فى الين، و أمّا مع التواطؤ فيحتمل أن يكون الاتّفاق ناشئاً عن أمر غير ما هو الواقع.

و كان لاستاذنا السيّد المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2) هنا كلام جيّد، و هو: أنّ المسائل الفقهيّه على ثلاثه أقسام: قسم منها ما يعبر عنها بالمسائل الفقهيّه الأصليّه كما نرى الإشاره إليها فى بعض الروايات كقوله عليه السّلام: «إنّما علينا أن نلقى الاصول و عليكم التفرّيع».

و قسم منها: عباره عن المسائل الفقهيّه الفرعيّه، و هى ما يستنبطه الفقيه من الإطلاقات و العمومات.

و قسم منها: ما يكون مبتنيا على المسائل العقليّه، مثل: الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه.

ص: ١٥٩

١-١) فوائد الاصول ١٥٠:٣-١٥١.

٢-٢) نهايه الاصول: ٥٣٤.

ثم قال: إنَّ الملازمه العاديّه المذكوره تكون قابله للانطباق في المسائل الفقهيّه الأصليّه فقط، مثل: بطلان العول و التعصّب في مسأله الإرث، فيكون اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار كاشفا عن رضا المعصوم عليه السّلام في مثل هذه المسأله، فاتّصاف الإجماع بالحجّيه يكون محدودا في هذه المحدوده، بخلاف المسائل الفقهيّه الفرعيّه أو العقليّه؛ إذ لم يتحقّق من المعصوم عليه السّلام في هاتين المسألتين بيان أصلا، فكيف يستكشف من الإجماع نظره عليه السّلام؟!!

و أمّا الإجماع المنقول فقد ينقل بالتواتر فهو ملحق بالإجماع المحصل، و قد ينقل بالخبر الواحد كما إذا نقل العلامه الحليّ قدّس سرّه الإجماع على حكم معيّن، و قد وقع البحث في حجّيته، بمعنى أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد هل يكون مشمولاً لأدلّه حجّيه الخبر الواحد أم لا؟

و من هنا كان المناسب تأخير هذا البحث عن مبحث حجّيه الخبر الواحد لترتبه عليه، و لكن تعرّضنا له في المقام تبعا للعظام.

فنقول: إنّ أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء، و من المعلوم أنّ بناءهم لمّا كان دليلا لثبوت فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، و القدر المتيقّن في بنائهم على الأخذ بالخبر و العمل به فيما إذا كان مشتملا على خصوصيتين:

الاولى: أن يكون إخبارا عن حسّ و مشاهدته، كالإخبار عن مجيء زيد من السفر و نزول المطر، لا إخبارا عن حدس، إلّا أن يكون الأمر الحدسي قريبا من الحسّ كالإخبار عن سخاوه زيد و شجاعته، و ذلك لأنّ حجّيه الخبر متوقّفه على ثبوت أمرين: أحدهما: عدم تعيّد الكذب، و الثاني: عدم الخطأ في النقل، و الأوّل و إنّ كان مدفوعا بعداله المخبر أو وثاقته، سواء كان الخبر عن حسّ أو عن حدس، إلّا أنّ احتمال الخطأ في النقل فيما إذا كان عن حدس فمما

لا- دافع له؛ إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الامور الحدسيه، فأصالة عدم الخطأ التي استقرّ عليها بناء العقلاء إنما تجرى في الامور الحسيه أو القريبه من الحسّ.

الثانيه: أن يكون المنقول بالخبر أمرا متعارفا حسب العاده كما في الأمثله السابقه، و أمّا الإخبار عن الامور الغريبه غير المتعارفه فلم يحرز استقرار بنائهم على الأخذ به و إن كان عن حسّ، بل الظاهر عدم استقرار بنائهم على ذلك، إلا إذا انضمت إليه قرائن و شواهد خارجيه تؤكّد صحته.

فتحصّل: أنّ القدر المتيقّن هو الإخبار عن حسّ أو قريب منه عن أمر عادى متعارف، و أمّا الإخبار عن حدس أو عن حسّ و لكن غير متعارف فلا دليل على شمول بناء العقلاء لهما.

و على هذا لا يشمل هذا الدليل للإجماع المنقول، فإنّ نقل رأى المعصوم عليه السلام في الإجماع إمّا أن يكون عن حدس و إمّا أن يكون عن حسّ غير متعارف، و كلاهما كما ترى.

توضيح ذلك: أنّ المقصود من نقل الإجماع قد يكون نقل السبب و قد يكون نقل المسبّب، أو السبب و المسبّب معا، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء و أقوالهم الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام، و المسبّب هو نفس قوله عليه السلام.

أمّا نقل السبب فلا إشكال في حجّيته إذا كان نظر المنقول إليه موافقا مع نظر الناقل في ملاك الإجماع؛ لأنّه إخبار عن حسّ و عن أمر متعارف أيضا، فتشمله أدلّه حجّيه الخبر الواحد؛ لكونه كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام عند المنقول إليه، و أمّا إذا كان المنقول جزء السبب و أقلّ من المقدار الكافي في الكشف فأیضا يكون النقل حجّجه فيما إذا انضمّ إليه ما يكمل السبب من الأقوال

و القرائن، فيكون المجموع كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام.

و أورد المحقق الأصفهاني قدس سره (1) بأنه في موارد نقل جزء السبب إن اريد إثبات الحجية بلحاظ المدلول المطابق للنقل فليس صحيحا؛ لأنه ليس حكما شرعيا و لا موضوعا له، و إن اريد إثبات الحجية له بلحاظ المدلول الالتزامي فالمفروض عدم الملازمه فليس له مدلول التزامي.

و فيه: أن المدلول الالتزامي ثابت في موارد نقل تمام السبب و نقل جزء السبب معا، إلا أن المدلول الالتزامي في الأول فعلي كما هو واضح، و في الثاني شرطي، أي إذا انضم إليه الجزء الآخر كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام، و لا يخفى كفايه هذا المدلول الالتزامي في دفع اللغويه و ثبوت الأثر للحجيه.

و أما نقل السبب و المسبب معا أو المسبب فقط فلا وجه لحجيته مطلقا.

أما الإجماع المبني على الحدس في كشف المسبب بوجهه الثلاثة فالأمر فيه واضح؛ لأنه ليس إخبارا عن الحس ليشمله دليل حجيه الخبر.

و أما الإجماع التشرفي فلأنه أمر خارج عن العاده، فلا يشمله أيضا دليل حجيه الخبر و إن كان حسيا.

و أما الإجماع الدخولي فهو أيضا خارج عن العاده بلحاظ زمان الغيبه، فلا يشمله دليل الحجيه.

ص: ١٦٢

الشهره فى الاصطلاح على أقسام ثلاثه:

الأول-الشهره الروائيه:و هى اشتهار الحديث بين الرواه و أرباب الحديث بكثره نقلها و تكررهما فى الجوامع الروائيه،و هى التى عدّها المشهور من المرجّحات السنديه فى باب التعارض،استدلالا بمقبوله عمر بن حنظله، و مرفوعه زراره،و تمام الكلام فى محلّه.

الثانى-الشهره العمليه:و هى اشتهار العمل بالروايه و استناد الأصحاب إليها فى مقام الفتوى،و هذه الشهره هى الجابره؛لضعف الروايه و مصححه للعمل بها و لو كانت بحسب القواعد الرجاليه فى منتهى الضعف.

و من الواضح أنّ النسبه بين الشهره الروائيه و الشهره العمليه عموم من وجه؛إذ ربّما تكون الروايه مشهوره بين الرواه و لكن لم يستندوا إليها فى مقام العمل؛لصدورها فى مقام التقيه مثلا،و ربما ينعكس الأمر،و قد يجتمعان.

الثالث-الشهره الفتوائيه:و هى مجرد اشتهار الفتوى فى مسأله بين الفقهاء بلا استناد إلى روايه،سواء لم تكن فى المسأله روايه أو كانت روايه على خلاف الفتوى،أو كانت على وفقها و لكن لم يستند إليها،فهل تصّف هذه الشهره بالحجيه أم لا؟قد يستدلّ على حجيتها بوجوه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها عن الإمام الصادق عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيبه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله». (١)

و الاستدلال بها يتوقف على بيان مقدّمتين:

الاولى: أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع الاصطلاحي - أعنى اتفاق الكل - حتّى تكون المقبوله أجنبيّه عن بحث الشهره الفتوائيه، بل المراد منه هو المشهور، و ذلك بقرينه قوله عليه السلام: «و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك».

الثانيه: أنّ الذى يوصف بأنّه لا ريب فيه هو الخبر الذى عليه فتوى المشهور، و أمّا نفس شهره الخبر مجرّده عن الفتوى فإنّه يورث الريب، بل يوجب الاطمئنان بوجود خلل فيه، و إلّا لعمل الأصحاب على طبقه.

و الحاصل: أنّ اشتهار روايه بين الأصحاب بحسب الفتوى يوجب اتّصافها بأنّه لا ريب فيها، و من هنا يتّضح أنّ المراد بالجمع عليه الذى لا ريب فيه هو الخبر المشهور بين الأصحاب بحسب الفتوى، و لا شكّ أنّ ما يقابل المجمع عليه - أى الشاذ النادر - فهو ممّا لا ريب فى بطلانه بقرينه المقابله، فالجمع عليه داخل فى القسم الأوّل من الأقسام الثلاثه، فيكون بيننا رشده، و الشاذ النادر يكون داخلًا فى القسم الثانى فيكون بيننا غيبه.

ص: ١٦٤

١ - (١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنَّ الشهره الفتوائيه بين القدماء تدرج في قوله عليه السّلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»؛ لأنَّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات فتاواهم، وقلنا: إنَّ اشتهاار الروايه بحسب الفتوى بين الأصحاب القدماء يجعل الروايه ممّا لا ريب فيه، و يجب الأخذ بمفاده، و لا يصحّ القول بورود المقبوله في الشهره الروائيه؛ إذ يمكن أن تكون الروايه مشهوره بين الأصحاب من حيث النقل، و لكن بلحاظ صدورها في مقام التقيّه-مثلا- لا يكون مفادها قابلا للأخذ، مع أنّ أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الحكم و مفاد الروايه المشهوره دليل على أنّ المراد منها الشهره الفتوائيه، فالروايه المشهوره بحسب الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام. هذا ما تدلّ عليه المقبوله سؤالاً و جواباً.

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ اشتمال ذيل المقبوله على السؤال و الجواب الآخري نفى هذا الاستدلال، و هو قوله: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السّلام: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه». (١)

توضيح ذلك: أنّ اتّصاف الروائتين المعروفتين بالشهره ممّا يمكن أن يتحقّق كلتاها معا بنقل كثير من الأصحاب؛ إذ لا إشكال في نقل شخص واحد للروائتين المتعارضتين، و أمّا الشهره الفتوائيه فإن كانت بمعنى فتوى الأكثر فلا يمكن تحقّق الشهرتين المتعارضتين في مسأله واحده، و إن كانت بمعناها اللغوي - أي الوضوح كقولنا: شهر فلان سيفه - فلا مانع أن تتحقّق في مسأله واحده شهرتان متعارضتان، و لذا نرى في كلام الأعظم التعبير بأنّ هذا مشهور

ص: ١٤٥

و ذاك أشهر.

و ثانيا: سلّمنا أنّ التعليل في المقبوله يقول: فإنّ الروايه المشهوره من حيث المفاد و الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام و لكنّه لا يثبت المقصود، فإنّ محلّ البحث عبارته عن فتوى المشهور بدون الاستناد إلى آيه و روايه و دليل آخر، و حجّيته لا تستفاد من المقبوله.

و جوابه: أوّلا: أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيه، فيكون تمام الملاك لوجوب الأخذ بالحكم و نفي الريب عنه و وصف الشهره، فلا دخل لوجود الموصوف - أي الروايه - و عدمه فيما نحن فيه.

و ثانيا: أنّه يمكن إلغاء الخصوصيه عن الروايه المشهوره في التعليل، فكما أنّ الروايه المشهوره لا ريب فيها كذلك الفتوى المشهوره لا ريب فيها.

و لكنّ التحقيق: أنّ إلغاء الخصوصيه أمر عرفي يحتاج إلى الإثبات، و هو ليس بمعلوم فيما نحن فيه، فلا يستفاد من المقبوله نفي الخصوصيه عن الروايه، كما أنّ الإشعار بالعلّيه ليس بدليل قابل للاطمئنان كما لا يخفى.

و مع ذلك يمكن استفاده الحجّيه للشهره الفتوائيه بين القدماء من المقبوله بلحاظ الخصوصيه الموجوده في فتاواهم، و هي أنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت فتاواهم عبارته عن نقل متون الروايات بالألفاظ و التعابير المأثوره و حذف الأسناد، و نرى هذا الأمر في جميع كتبهم شائعا قبل كتاب المبسوط للشيخ الطوسي قدس سرّه فإذا كانت الفتوى مشهوره في كتب القدماء تكون بمنزله الروايه المشهوره، فلا محاله تكون حجّه باستناد المقبوله، و أمّا حجّيه الفتوى المشهوره بين المتأخرين فلا تستفاد منها.

و لقائل أن يقول: إنّّه يصحّ استفاده حجّيه الشهره الفتوائيه بين المتأخرين

أيضاً من المقبوله، بأنّ قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يكون بمنزله الكبرى الكليّه، فدلّيل أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الروايه المشهوره من حيث المفاد:

أنّ كلّ مشهور لا ريب فيه، فكّل ما اتّصف بالشهره فهو ممّا لا ريب فيه، سواء كانت روايه أو فتوى، وهذا نظير «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر».

و أجاب عنه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ هذا التعليل ليس من العلّه المنصوصه ليكون من الكبرى الكليّه التي يتعدّى عن موردها؛ إذ لا يصحّ حمل قوله عليه السّلام:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» على الشهره الفتوائيه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافه إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليّه؛ لأنّه يعتبر في الكبرى صحّه التكليف بها ابتداء بلا- ضمّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، فإنّه يصحّ أن يقال: «لا- تشرب المسكر» بلا- ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبوله ليس كذلك؛ إذ لا يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافه إلى ما يقابله»، وإلاّ لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبه إلى غيره و بأقوى الشهرتين و بالظنّ المطلق و غير ذلك من التوالى الفاسده التي لا يمكن الالتزام بها.

و لكنّه مدفوع بأنّ المراد من «لا ريب فيه» هو عدم الريب بقول مطلق و لكن عرفاً لا عقلاً، و من الواضح أنّ اشتهار الروايه بحسب الفتوى من مصاديق «ما لا ريب فيه» بحيث يعدّ الطرف الآخر شاذّاً لا يعتنى به عند العرف و العقلاء، وهذا غير موجود في الموارد التي عدّها قدّس سرّه مثل أقوى الشهرتين، فلا يصدق عرفاً على أقوى الشهرتين بأنّها لا ريب فيه بقول مطلق، بحيث يعدّ الطرف الآخر- أي الشهره التي تقابلها- شاذّاً لا يعتنى به

ص: ١٦٧

عند العقلاء، فعموم التعليل تامّ لا إشكال فيه من هذه الناحية.

نعم، يصحّ الإشكال بأنّ كلمه «المجمع» في ابتداء المقبوله و في التعليل تكون بمعنى واحد، أى الروايه المشهوره لا ريب فيها، فلا يمكن هنا استفاده حكم كلى، و يكون التعليل بصوره الوصف و الموصوف لا بصوره قضيه حملئيه بحمل الشائع الصناعى التى يكون الموضوع فيها من مصاديق المحمول مثل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، أى لأنّ الخمر مصداق من مصاديق المسكر، و الكبرى المطويه فيها «أنّ كلّ مسكر حرام».

و هذا المعنى لا يتحقّق فى المقبوله حتّى يستفاد منها الحكم الكلى على فرض كون الشهره بمعنى الشهره الروائيه، و لكنك قد عرفت القرائن على كون المراد منها الشهره الفتوائيه المأخوذه من الروايه.

و منها: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدلّ على حجّيه الخبر يدلّ على حجّيه الشهره أيضا بالأولويه.

و فيه: أنّ المناط فى حجّيه الخبر الواحد ليس هو إفادته للظنّ، بل لقيام الدليل على حجّيته بالخصوص، و من الواضح أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا دلالة فيها على أنّ المناط فى حجّيته هو إفادته للظنّ، فالأولويه المدّعاة تكون حينئذ ظئيه لا قطعيه، و الأولويه الظئيه لا دليل على اعتبارها.

و ذكروا أدلّه اخرى أيضا لحجّيه الشهره الفتوائيه، و لكن لا ينبغي ذكرها خوف الإطاله. هذا تمام الكلام فى الشهره الفتوائيه.

و البحث فى حجّيه الخبر الواحد من أمّهات مسائل علم الاصول؛ إذ يستفاد حكم جلّ المسائل الفقهيّه الفرعيّه من الخبر الواحد، و ينقسم الخبر إلى المتواتر و الواحد، و يقصد بخبر الواحد ما لا يبلغ حدّ التواتر، سواء كان مستفيضاً أم غير مستفيض، و الخبر الواحد قد يكون محفوظاً بالقرائن المفيده للعلم، و قد لا يكون كذلك، أمّا الخبر المتواتر و الواحد المحفوظ بالقرائن المذكوره فلا إشكال فى حجّيتهما؛ إذ بعد إفادتهما للعلم و اليقين لم يبق معنى للبحث عن حجّيتهما، فإنّ القطع حجّه بذاته، و أمّا الخبر الواحد الظنّي الصدور و المجرد عن القرائن فقد وقع الخلاف فى حجّيته.

و تقدّم عن صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ الملاك فى كون المسأله اصوليه هو وقوع نتيجهها فى كبرى قياس الاستنباط بحيث لو انضمت إليها الصغرى أنتجت حكماً شرعياً فرعياً، فإن كانت نتيجه هذا البحث حجّيه الخبر الواحد، و دلّ الخبر على وجوب صلاه الجمعه -مثلاً- فنقول: وجوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه الخبر الثقه، و كلّ ما دلّ عليه الخبر الثقه يجب الأخذ به و اتّباعه، فوجوب صلاه الجمعه يجب الأخذ به و اتّباعه، فهذه المسأله اصوليه، و إن لم يكن الخبر الواحد من الأدلّه الأربعة لكونه حاكياً عن السنّه، و السنّه قول المعصوم عليه السّلام و فعله و تقريره.

و لكن تمسك عدّه من العلماء بوجوه لإثبات كون الموضوع في المسأله من الأدله الأربعة:

منها: ما قال به صاحب الفصول قدس سره بأن المراد من السنه التي تكون من الأدله الأربعة هي السنه الحاكيه لا السنه المحكيه.

و اشكل عليه بأنه لا يصحّ البحث عن عنوان دليتيه الأدله الأربعة في الاصول؛ إذ البحث عن دليتيه دليل لا يكون بحثا عن أحواله و عوارضه، فكيف يكون البحث عن حجتيه الخبر الواحد بحثا عن عوارضه مع أنّ المراد من السنه هي السنه الحاكيه؟

و منها: ما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) و هو: أنّ المراد من السنه هي السنه المحكيه، و لكن لا بدّ من تغيير صورته المسأله بأنه هل السنه - أي قول المعصوم عليه السلام - تثبت بخبر الواحد أم لا؟

و فيه: أولاً: أنّ الإشكال الوارد على المسأله بالعنوان الوارد في كلمات العلماء لا - يندفع بهذا، فإنّه طريق الحلّ لما جعله عنوانا للمسأله، لا لما يكون عنوانا في كلمات الأصحاب.

و ثانياً: إن اريد بثبوتها بالخبر عليّه الخبر لوجودها تكوينيا فهو واضح فساد؛ لأنّ الخبر الحاكي عن السنه متأخر رتبه عن المحكي، فلو كان الخبر علّه لوجود السنه تكوينيا لزم تأخر العلّه عن المعلول.

و إن اريد بثبوتها به ثبوتها تعبدا فهو و إن كان من العوارض و لكنّه من عوارض الخبر الحاكي لا من عوارض السنه، و ذلك لأنّ البحث عن ثبوت السنه به بحث عن عوارض السنه المشكوكه لا نفس السنه الواقعيه، فقولنا:

ص: ١٧٠

«هل خبر الواحد حجّه أم لا» معناه: أنه هل تثبت السنّه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء في حجّيه الخبر الواحد، والمشهور قائل بحجّيته في الجملة، والمحكى عن السيّد (1) والقاضى (2) وابن زهره (3) والطبرسى (4) وابن إدريس (5) عدم حجّيته، وقد عرفت أنّ القاعده الأوليه حرمة التعبد بالمظنّه و عدم حجّيتها إلّا ما قام الدليل على الحجّيه، فلا بدّ من كون الدليل القائم على حجّيه المظنّه قطعياً، أو حجّيته قطعياً؛ لعدم إمكان تخصيص القاعده الكليه بالدليل الظنى.

أدله القائلين بعدم حجّيه الخبر الواحد

و استدللّ المانعون عن الحجّيه-مع عدم احتياجهم إلى الاستدلال- بالأدله الأربعة:

أما الكتاب

فالأيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (6)، وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (7)، وغير ذلك من الآيات الداله على ذمّ من يعتمد على الظنّ، ومعلوم أنّ الخبر الواحد من المصاديق الظاهره لطبيعته الظنّ،

ص: ١٧١

١-١ رسائل المرتضى ٣:٣٠٩.

٢-٢ حكاه عنه في المعالم: ١٨٩.

٣-٣ الغنيه ٢:٣٥٦.

٤-٤ مجمع البيان ٥:١٣٣.

٥-٥ السرائر ٥:١٥١.

٦-٦ الاسراء: ٣٦.

٧-٧ النجم: ٢٨.

فلا يجوز العمل به.

و جوابه: أولاً: أنّ ظاهر الآيات الناهيه بقرينه المورد هو اختصاص النهى عن اتباع غير العلم بالاصول الاعتقاديّه، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه، فإنّ قوله تعالى: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ** ورد عقيب قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى * وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ؛** إذ استفاد من وقوع النكره فى سياق النفى أنّ طبيعه الظنّ بعيده عن الحقّ و لا تكون طريقاً إليه، فلا- أقلّ من عموميه الآيات و عدم اختصاصها بالاصول الاعتقاديّه، سيّما قوله تعالى: **وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**، فإنّه ورد فى ذيله قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً،** و لذا نرى فى روايه استشهاد الإمام عليه السّلام بهذا الذيل على حرمه إطاله الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء (٢).

و ثانياً: بعد تسليم عمومات الآيات الناهيه للفروع لا- مانع منه بعد كون ما دلّ على حجّيه خبر الواحد أخصّ من تلك الآيات، فيخصّص به عموم الآيات، و هكذا بدليل حجّيه الشهره الفتوائيه على فرض تماميته.

إن قلت: إنّ لسان تلك الآيات يأبى التخصيص.

قلنا: إنّ دلالة تلك الآيات على مفادها لا تكون قطعيّه؛ لعدم نصّها فى الحرمة، بل لها ظهور فيها، و الظاهر يفيد الظنّ لا القطع، و دليل حجّيه هذا الظنّ ما يدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب، فلا محاله يكون هذا الدليل مخصّصاً لتلك الآيات، فنفس الاستدلال بها يكون دليلاً على كونها قابله للتخصيص،

ص: ١٧٢

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) تفسير العياشى ٢: ٢٩٢، الحديث ٧٤.

كما هو واضح.

و ثالثاً: أنّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الخبر تقدّم على الآيات الناهيه، إمّا بنحو التخصّص، و إمّا بنحو الورود، و إمّا بنحو الحكومه على اختلاف فيه، فلا بدّ من توضيح هذه العناوين من باب المقدّمه، فنقول: إنّ التخصيص هو خروج فرد من الأفراد عن العنوان العامّ الشامل له بالإرادته الاستعماليه بدليل آخر، مثل: «لا تكرم زيدا العالم» بالنسبه إلى «أكرم كلّ عالم».

و أمّا التخصّص فهو الإرشاد و الانتباه إلى خروج فرد عنه مع كونه غير شامل له بدليل آخر، مثل: «لا تكرم زيدا» بالنسبه إلى «أكرم كلّ عالم»، فإنّنا نعلم خارجاً بعدم شمول العامّ له مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ؛ لعدم اتّصافه بالعلم.

و من المعلوم أنّ العلم و الجهل أمران واقعيّان لا يرتبطان بالحكم و التعيّد الشرعيّ، بخلاف الورود و الحكومه، فإنّهما يشتركان في أنّ عنوان الخروج و الدخول يتحقّق بمساعدته التعيّد و الدليل الشرعيّ، أمّا في باب الورود بعد مجيء الدليل الثاني فلا يبقى موضوع للحكم السابق، مثل: تقدّم الخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه على حديث الرفع الذي موضوعه عدم العلم، و معناه رفع الحكم الذي لا يدلّ عليه الدليل المعبر الشرعيّ، فمع وجوده لا يبقى عنوان «ما لا يعلمون».

و أمّا الدليل الحاكم في باب الحكومه فيكون في مقام توضيح الدليل المحكوم و تعيين حدوده، مثل حكومه قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على قوله عليه السلام:

«إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر» (1)، فيكون الدليل الحاكم

ص: ١٧٣

(١-١) الوسائل ٢١٦:٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

مفسِّرا و مبيِّنا للدليل المحكوم، و لا يكون الدليل المحكوم من الابتداء و بالإرادة الاستعماليَّة شاملا لمورد الدليل الحاكم، بل يتخيَّل أنَّه يشملُه، و هذا بخلاف التخصيص الذي يخرج مورده عن تحت العام بالإرادة الجديَّة بعد شموله له بالإرادة الاستعماليَّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّه لا شكَّ في تقدُّم أدلِّه حجِّيه الخبر الواحد على الآيات الناهيه، إلاَّ أنَّ الاختلاف في وجه التقدُّم.

و التحقيق: أنَّ تقدُّمها عليها بنحو الورد، و تقريب ذلك: أنَّ المراد من كلمه العلم في الآيات الناهيه-مثل: قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**- لا يكون القطع و اليقين، بل المراد منه الدليل المعتر القابل للاستناد، نظير قوله تعالى: **هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا (٢)**، فالآيات الناهيه تمنع عن متابعه الدليل غير المعتر.

و من المعلوم أنَّ بعد إثبات حجِّيه الخبر الواحد بالأدلِّه الآتيه يتحقَّق الدليل المعتر عند الشارع، فلا يبقى موضوع للآيات الناهيه فيما يدلُّ عليه الخبر الواحد المعتر، و لذا تكون أدلِّه الحجِّيه وارده عليها.

و إن أبيت عن ذلك و قلت: إنَّ المراد من العلم في الآيات الناهيه هو القطع و اليقين، فنقول: سلَّمنا أنَّ الخبر الواحد بالنسبه إلى المخبر به و مفاده ظنِّي، و لكنَّ أدلِّه حجِّيته قطعيَّة لا- محاله؛ إذ لا- بدَّ من انتهاء حجِّيه كلِّ ظنٍّ إلى الدليل القطعي، كما مرَّ، فمع القطع بحجِّيه الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه-مثلا- لا يبقى هنا موضوع للآيات الناهيه عن أتباع غير العلم، و لذا نقول: إنَّ الخبر

ص: ١٧٤

١- ١) الاسراء: ٣٦.

٢- ٢) الأنعام: ١٤٨.

الواحد دليل شرعى وارد عليها.

ثم إنَّ المحقق النائنى قدس سره (١) أجاب عن الآيات الناهيه بأنَّ أدلّه حجّيه خبر الواحد حاكمه عليها، حيث إنَّ تلك الأدلّه تقتضى إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرزا للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ.

هذا فى غير السيره العقلائيه، و أمّا السيره فيمكن القول بأنَّ نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، و ذلك لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة عندهم خارج عن العمل بالظنّ تخصّصا.

أضف إلى ذلك: أنّ رادعيه الآيات الناهيه عن السيره يلزم منها الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيره بالآيات الناهيه يتوقّف على أن لا تكون السيره مخصّصه لعمومها، و عدم كونها مخصّصه لها يتوقّف على أن تكون رادعه عنها.

و إن منعت عن ذلك كلّ فلا أقلّ من أن يكون حال السيره حال سائر الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات الناهيه، و المحكوم لا يصلح أن يكون رادعا عن الحاكم.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو اتّباع قول الثقة و جعل الحجّيه له، و أمّا تنزيل الخبر منزله العلم فى عالم التشريع بإلقاء احتمال الخلاف فيه فلا يستفاد منها بوجه، و قد عرفت سابقا عدم تماميه ما يقال من أنّ المجعول فى الأمارات هو الكاشفيّه أو تتميم الكشف لتكون الأماره مصداقا ادّعائيا للعلم.

ص: ١٧٥

و ثانيا: أن نسبة السيره العقلانيه إلى الآيات الناهيه ليست نسبة الورد أو التخصيه ص، و ذلك لأنها فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملا- بالعلم، و هو باطل؛ إذ لم يحصل لهم العلم منه، بل جعله العقلاء حججه للعمل به في مصاف القطع؛ إذ لو كان القطع طريقا منحصرًا في امور المعاش و الحياه الاجتماعيه يلزم ما لا يكون قابلا للتحمل من المشتقات و المشكلات، و أما عدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف في خبر الثقة فلا يصح الورد أو التخصيه ص؛ إذ الورد و التخصيه ص يدور مدار الخروج الواقعي الحقيقي لا مدار الخروج عند المخاطب.

و ثالثا: أن الدور المدعى غير تام نقضا و حلا، أما نقضا فلانقلاب الدور عليه قدس سره بيان: أن مخصصيه السيره لعموم الآيات الناهيه تتوقف على عدم رادعيه الآيات عنها، و عدم رادعيته عنها يتوقف على مخصصيه السيره لعمومها.

و أمّا حلا- فلائذ رادعيه الآيات الناهيه عن السيره حاصله بالفعل و لا تتوقف على شيء، و أما حججه السيره العقلانيه و بالتالي تخصيصها لعموم الآيات فهي غير حاصله بالفعل، و إنما تصير حججه بامضاء الشارع و عدم رده عنها، فلا يلزم من رادعيه الآيات الناهيه عن السيره الدور المحال.

و رابعا: أن حكومه السيره عليها من غرائب كلامه قدس سره فإنّ الحكومه إنّما تتقوم بلسان الدليل اللفظي كحكومه «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدله الشكوك، و أما السيره فهي عمل خارجي و دليل لثبي، و كيف تصحّ حكومته على دليل لفظي؟!

و أمّا السنّه

فهي على طوائف مع اختلاف مفادها من حيث السعه و الضيق:

ص: ١٧٦

الأولى: ما دلت على عدم جواز تصديق الخبر إلا إذا وجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب.

الثانية: ما دلت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلا إذا وافق كتاب الله تعالى و سنّه رسوله صلى الله عليه و آله.

الثالثة: ما دلت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلا إذا شابه الكتاب و أحاديثهم عليهم السلام.

الرابعة: ما دلت على طرح الخبر المخالف للكتاب (١).

و الجواب عن الاستدلال بها: أولاً: أنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، فلا تنفع الخصم للاستدلال بها؛ لأنّ المفروض أنّه يقول بعدم حجّيه أخبار الآحاد.

و ثانياً: لو سلّمنا تواترها فإنّها متواتره بالتواتر الإجمالى بمعنى العلم الإجمالى بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام قطعاً، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن من الأخبار، و هو أخصّها مضمونها - أعنى الخبر المخالف للكتاب - فتختصّ عدم الحجّيه بذلك بنحو القضية السالبة الجزئية. و من الواضح أنّ هذا لا يضرّ المدعى لحجّيه خبر الواحد فى الجملة؛ إذ لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين، بل لا بدّ للقائل بالحجّيه أيضاً الالتزام بعدم حجّيته فيما إذا خالف الكتاب كما يأتى فى محله.

و أمّا الإجماع:

فقد نسب إلى السيد المرتضى قدّس سرّه (٢) دعوى الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد، بل حكى عنه أنّه جعله بمنزله القياس فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

ص: ١٧٧

١- ١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- ٢) نسبة إليه فى الرسائل: ٨٨.

و فيه: أولاً: أن الإجماع المدعى إما محصل أو منقول، أما المحصل فغير حاصل بعد ادعاء الإجماع على حججه الخبر الواحد من تلميذه الشيخ الطوسي قدس سره (١) في عصره و زمانه، و على فرض تحققه فلا يمكن الاستناد إليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى وجوه أخرى، فيصير الإجماع مدركياً و لو احتمالاً.

و أما الإجماع المنقول فليس بحججه عند القائلين بحججه خبر الواحد.

و ثانياً: لو سلمنا حججه الإجماع المنقول إلا أنه لا يمكن الالتزام بالحججه في خصوص المقام؛ إذ لا يصح نفي حججه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد، فإنه مستلزم لنفي حججه الإجماع المنقول بخبر الواحد لكونه من أفراد.

و أما العقل

فقد مضى بيانه في كلام ابن قبه، و ذكرنا الجواب عنه.

أدله القائلين بحججه الخبر الواحد

و العمده هنا أدله القائلين بالحججه فإنهم أيضاً استدلوا بالأدله الأربعة:

الدليل الأول الكتاب

أما الكتاب فاستدل بآيات منه:

الآيه الاولى: آيه النبأ

قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (٢).

قال الطبرسي قدس سره في شأن نزولها: «إنها نزلت في الوليد بن عقبه بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به، و كانت بينهم عداوه في الجاهليته، فظن أنهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و قال: إنهم منعوا صدقاتهم، و كان الأمر بخلافه، فغضب النبي صلى الله عليه و آله

ص: ١٧٨

١-١) عده الاصول ٣٣٧: ١.

٢-٢) الحجرات: ٦.

و هم أن يغزوهم، فنزلت الآية». (١)

و الاستدلال بها على حججه خبر الواحد العادل من وجهين:

الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف، ببيان أنه علق وجوب التبين على كون المخبر متصفا بصفه الفسق، فينتفى بانتفائها؛ إذ لو كان التبين واجبا على كلا التقديرين - أي مجيء الفاسق بالنبا و مجيء العادل به - لكان تعليق الحكم على وصف الفسق في الجائي بالنبا لغوا، فتدل الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف على عدم وجوب التبين على تقدير مجيء العادل بالنبا، وهذا هو معنى الحججه.

وفيه: أن دلالة الآية على ذلك مبنيته على ثبوت المفهوم للوصف، وهو غير ثابت؛ إذ لا مفهوم للقضييه الوصفييه مطلقا، سواء كان الوصف معتمدا على موصوفه - كما في: «أكرم الرجل العالم» - أم لا - كما في الآية الشريفه - وذلك لأن ثبوت المفهوم لها يتوقف على دلالة الجمله الوصفييه المشتمله على الحكم و على كون الوصف عله منحصره بحيث يدور الحكم فيها مدار الوصف وجودا و عدما؛ إذ بدون ذلك لا يثبت لها مفهوم، وقد سبق في باب المفاهيم أنه لا دلالة لها على كون الوصف عله منحصره للحكم، لا بالوضع و لا بالتبادر.

إن قلت: إن الأصل في القيود كونها احترازيه لا - توضيحيه و لا - الغالبيه، فيكون قيد الفاسق في الآية الشريفه للاحتراز عن غير الفاسق.

قلنا: إن كان معنى الاحترازيه ثبوت المفهوم للجمله الوصفييه فهو أول الكلام، و نحن ننكره، و إن كان معناها مدخليه القيد في ثبوت الحكم فهو صحيح و لكنّه لا يستلزم كون القيد عله منحصره للحكم؛ إذ يمكن مدخليه شيء آخر أيضا في الحكم، و بدون إثبات العليه المنحصره لا يثبت المفهوم.

ص: ١٧٩

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط، ببيان أنه تعالى علق وجوب التبيين على مجيء الفاسق بالنبأ، فينتفى وجوبه عند انتفائه بمجىء العادل بالنبأ.

و يرد عليه: أولاً: أنه على فرض تحقق المفهوم للقضييه الشرطييه لا بد من كون الشرط أمراً مغايراً للموضوع، بحيث يمكن أن يتحقق للموضوع و يمكن أن لا- يتحقق له، و أمراً إذا كان عنوان الشرط متّحداً مع عنوان الموضوع لا- زائداً عليه و سيق الشرط لبيان الموضوع فلا مفهوم لها.

و معلوم أنّ القضييه الشرطييه فى الآيه الشريفه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، نظير قولك: «إن رزقت ولدا فاختنه»، فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف بانتهاء موضوعه، و لا مفهوم له، فكذلك الآيه لا مفهوم لها.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع فى الآيه ليس طبعى النبأ بل الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و الشرط هو المجىء، و الجزاء هو وجوب التبيين، بمعنى أنّ نبأ الفاسق إن جاء ك يجب التبيين فيه، فيكون المفهوم حينئذ عدم وجوب التبيين عند عدم مجىء الفاسق بالنبأ، فحينئذ لا موضوع فى البين حتّى يجب التبيين فيه أو لا يجب، و لا بد من فرض موضوع محفوظ فى كلا جانبيه وجود الشرط و عدمه حتّى يثبت المفهوم، و عليه فلا مفهوم للآيه لكونها مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى قدس سرّه (1) و حاصل كلامه: أنّ الموضوع فى الآيه هو طبيعه النبأ لا- نبأ الفاسق، و قد علق وجوب التبيين على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط لا يجب التبيين فى النبأ، فكأنّه قيل: النبأ الذى جاء كم له حالتان: إن كان الذى جاء به فاسقاً يجب التبيين فيه، و ليس بحجّه، و إن كان

ص: ١٨٠

الذى جاء به غير فاسق بل عادل فلا يجب التبين فيه و هو حججه، فيكون للآيه مفهوم، وليست مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

وفيه: أنّ ما أفاده قدس سرّه لا يساعده ظاهر الآيه و لا يكون قابلاً للاستظهار منها، و لا يصح الاستدلال بكون ذلك معنى الآيه احتمالاً، و الظاهر منها هو كون الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بل باحتمال كون الموضوع هو نبأ الفاسق لا يصح استدلاله قدس سرّه.

و لكنّ المحقّق النائيني قدس سرّه (1) ذكر شاهداً في المقام على كون الموضوع في الآيه هو طبيعه النبأ، و الشاهد هو مورد نزول الآيه، فإنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع في خبره عنوان كونه من خبر الواحد، و كون المخبر فاسقاً، و الآيه الشريفه إنّما وردت لإفاده كبرى كلّيه و إعطاء الضابطه لتمييز الأخبار التي يجب التبين فيها عن الأخبار التي لا يجب التبين فيها، و قد علّق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً لا- كون الخبر واحداً؛ لأنّه لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبين في الآيه عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد و جعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

وفيه: أنّ ظهور الآيه في إفاده الكبرى الكلّيه لتمييز الأخبار التي يجب التبين فيها عن الأخبار التي لا يجب فيها التبين موقوف على ثبوت المفهوم للآيه، و هو أول الكلام، مع أنّ سياق بيانه قدس سرّه أقرب إلى مفهوم الوصف من مفهوم الشرط، فكلامه قدس سرّه هذا ليس إلّا مصادره للمطلوب، فإنّ الآيه الشريفه على

ص: ١٨١

فرض تحقّق المفهوم للقضيّة الشرطيّة تكون من قبيل: «إن رزقت ولدا فاختنه» كما ذكرنا.

و يرد ثانيا على الاستدلال بالآية الشريفه بمفهوم الشرط: أنّ الظاهر في نوع القضايا الشرطيّة أن يكون الارتباط بين الشرط و الجزاء بنحو العليّة، و لذا وقع البحث في تداخل الجزاء و عدمه في صورته تعدّد العلّة، كما في قولنا:

«إذا بليت فتوضّأ»، و «إذا نمت فتوضّأ».

و أمّا الجزاء في الآيه الشريفه بحسب الواقع فلا- يكون تبيّنا، فإنّه لا يترتّب على إخبار الفاسق بعنوان الحكم اللزومي بحيث يعدّ تاركه عاصيا، فلا بدّ من تقدير جزاء يترتّب على الشرط المذكور في الآيه، و ما تقتضيه السنخيه لإخبار الفاسق أن يكون الجزاء هو عدم العمل و ترتيب الأثر بإخباره، فكأنّه قال: إن جاء كم فاسق بنيا فلا أثر له، و لا يترتّب عليه شيء، فيكون مفهوم الآيه: إن جاء كم عادل بنيا فله أثر و يترتّب عليه شيء. و معلوم أنّ هذا المعنى لا يدلّ على كون خبر العادل تمام الموضوع للحجّيه، بل هو أعمّ من ذلك و من كونه جزء الموضوع؛ بأن يفتقر للعمل به إلى أجزاء اخرى تنضمّ إليه، مع أنّ المدعى كونه موضوعا مستقلا للحجّيه و أنّ له كمال الأثر، فالمفهوم بما هو -على تقدير ثبوته- لا يثبت المدعى.

و يرد عليه ثالثا- بعد فرض تحقّق المفهوم للقضيّة الشرطيّة و عدم كون الشرط في الآيه مسوقه لبيان الموضوع و تسليم أنّ مفهوم الآيه هو حجّيه خبر العادل-: أنّ اشتمال الآيه للتعليل- أعنى قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»- مانع عن تحقّق المفهوم.

توضيح ذلك: أنّ علّه عدم اعتبار خبر الفاسق قبل التبيّن فيه هي أنّ العمل

به عمل بغير علم و مظنه للندامه، و هذه العله بعينها موجوده فى خبر العادل أيضا، فإنه لا يفيد العلم كما لا يخفى، ففتحقق الجهاله فى مورد بهما، و لعله كان ذكر عنوان الفاسق فى الآيه بداعى بيان فسق الوليد، لا لدخله فى موضوع الحكم، ففى الواقع يتحقق للآيه ظهوران: ظهورها فى ثبوت مفهوم الشرط، و ظهور التعليل فى أن و جوب التبين يدور مدار عدم العلم، و هو مشترك بين خبر العادل و الفاسق، و ظهور التعليل فى العموميه أقوى من ظهورها فى المفهوم و مانع منه.

و قد اجيب عن هذا الوجه بأجوبه متعدده:

الأول: أن على فرض اختصاص الآيه -مفهوما و منطوقا- بخبر غير مفيد للعلم يقع التعارض بين المفهوم و التعليل، فإن مفاد التعليل و جوب التبين فى مورد كل خبر غير مفيد للعلم، و مفاد المفهوم عدم و جوب التبين فى مورد خبر غير مفيد للعلم إذا كان المخبر عادلا، و دليل الخاصّ مقدّم على عموم التعليل، و لا تعارض فى البين.

و على فرض عموميه الآيه مفهوما و منطوقا للخبر المفيد للعلم أيضا يتحقق للمفهوم مصداقان: إتيان العادل بالخبر المفيد للعلم، و الآخر: إتيانه بالخبر غير المفيد للعلم، فيقع التعارض بين عموم التعليل و إطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع -أعنى خبر العادل الغير مفيد للعلم- و هنا لا بدّ من إبقاء مورد الاجتماع فى إطلاق المفهوم و تخصيص عموم التعليل بخبر الفاسق غير المفيد للعلم، و ذلك دفعا للغويه؛ إذ لو أبقينا خبر العادل غير المفيد للعلم فى عموم التعليل يلزم أن يكون مورد المفهوم خصوص خبر العادل المفيد للعلم. و من الواضح أن هذا لا خصوصيه له؛ إذ ما يفيد العلم حجّه مطلقا بلا فرق بين

و فيه: أوّلاً: أنّ عموم التعليل لمّا كان أقوى في مفاده يمنع من انعقاد الظهور للآيه في المفهوم، و معه لا تصل النوبه إلى ملاحظه النسبه بين عموم التعليل و المفهوم، فإنّ ملاحظه النسبه فرع وجود المفهوم للآيه، و قد عرفت عدمه.

و ثانياً- بعد كون فرض الثاني خلاف الظاهر و غير واقعيّ -: أنّ إبقاء مادّه الاجتماع في عموم العله لا يوجب اللغويّه، بل معناه أنّه لا يتحقّق المفهوم للآيه و لا ظهور لها في المفهوم.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ المفهوم حاكم على عموم التعليل فلا- تعارض بينهما، و ذلك لأنّ المفهوم يدلّ على أنّ خبر العادل علم في عالم التشريع، و عليه فلا يكون خبر العادل من أفراد عموم التعليل؛ لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، و العمل بخبر العادل عمل بالعلم لا بما وراء العلم.

و فيه: أوّلاً: أنّ هذا الجواب مبني على ما يراه المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ المجعول في الأمارات هو جعلها علماً بالاعتبار و التعيّد، و قد عرفت عدم تماميه هذا المبني، فإنّ الشارع جعلها حجّه شرعيّه؛ إذ لو كان طريق استفاده الأحكام منحصرًا بالقطع يوجب تعطيل أكثر الأحكام كما يستفاد من أدلّه الحجّيه، و أمّا جعل خبر العادل بمنزله العلم في عالم التشريع فلا يستفاد منها بوجه، و عليه فلا مجال للحكومه، بل المفهوم معارض للتعليل.

و ثانياً: على فرض تسليم أنّ خبر العادل مفيد للعلم في عالم التشريع، و لكنّه فيما كان التعليل في ضمن دليل مستقلّ و دليل آخر- مثلاً يقول: صدّق

العادل- فيصح القول بتقدّم صدق العادل على التعليل بنحو الحكومه، و أمّا في آيه النبأ فأصل ثبوت المفهوم يكون محلّ بحث، و يقول المستشكل بأنّ اشتمال الآيه على التعليل مانع عن ظهورها في المفهوم، فكيف يمكن حكومه المفهوم الذي يكون أصل وجوده محلّ التردد على التعليل الذي يدور الحكم مداره؟!

و ثالثاً: ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) من أنّ الحكومه المدعاه مستلزمه للدور؛ إذ انعقاد ظهور الآيه في المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل و كون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجود المفهوم.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) من أنّ إشكال التعارض إنّما يرد فيما إذا كانت الجهاله بمعنى عدم العلم المشترك بين خير الفاسق و العادل، إلّا أنّه لا يبعد دعوى كون الجهاله بمعنى السفاهه التي هي عبارته عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و معه فيختصّ التعليل بخير الفاسق و لا- يعمّ خير العادل؛ إذ الاعتماد على خير الفاسق بلا- تبيّن عمل سفهي، لاحتمال تعميده الكذب، و أمّا الركون إلى خير العادل فلا يكون سفهياً بوجه؛ لمكان علمنا بعدم تعميده الكذب كما عليه طريقه العقلاء.

و يرد عليه: أنّ جعل الجهاله بمعنى السفاهه خلاف المتفاهم العرفي من هذا اللفظ، بل هي بمعنى عدم العلم بالواقع. و يدلّ على ذلك جعل الجهاله في الآيه الشريفه في مقابل التبيّن الذي هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع، و يؤيّده أيضاً خلوّ المعاجم و مصادر اللغه من تفسير الجهاله بالسفاهه.

و لكنّه قابل للمناقشه؛ إذ سلّمنا أنّ الجهاله في كتب اللغه تكون في مقابل

ص: ١٨٥

١-١) نهايه الدرايه ٢:٧٨.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٨٦.

العلم، إلا- أنّ الجهل في لسان الشارع يكون في مقابل العقل كما نرى في الأدعية الواردة في ليالى القدر و آيه التوبه، كقوله تعالى: لِلَّذِينَ عَمِلُوا الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ (١)؛ إذ لا- شكّ في كونها بمعنى عمل لا ينبغي أن يصدر من العاقل، و إلا يلزم أن لا تكون التوبه للعالم العاقد.

على أنّ التبين في الآيه أعمّ من حصول العلم و قيام البينه، فإنها لا تكون في مقام نفى حجّيه البينه في مورد ارتداد بنى المصطلق أو عدمه، فيكون للتبين مصداقان: العلم و قيام البينه، و الجهاله في مقابلهما.

و يرد رابعا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّه يلزم من كون القضية ذات مفهوم خروج المورد من عموم المفهوم، مع أنّ خروج المورد من العموم مستهجن؛ لأنّ انطباق العام على مورده يكون بالنصّ، و من الواضح أنّ مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، و الارتداد موضوع من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت إلاّ بالعلم الوجدانى أو البينه؛ لاختصاص حجّيه خبر الواحد بالأحكام، فلو كان للآيه مفهوم فلا بدّ و أن يستثنى المورد بأن يقال:

صدّق العادل إلاّ في الارتداد الذى هو مورد هذا العام، و قد عرفت استهجانها.

و أجاب عنه المحقّق النائنى قدّس سرّه (٢) بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، و الآيه الشريفه إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليّه، و المورد داخل في عموم الكبرى، و هى قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا، فَإِنَّ خَبَرَ الْفَاسِقِ لَا يُعْتَبَرُ بِهِ مطلقاً، لا في الموضوعات و لا في الأحكام.

ص: ١٨٦

١-١ (١) النحل: ١١٩.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ١٧٤: ٣.

و أمّا المفهوم فلم ترد كبرى لصغرى مفروضه الوجود و التحقّق؛ إذ لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة، و لا ملازمه بين المفهوم و المنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ، فالمفهوم أيضا لا بدّ و أن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم.

و فيه: أنّ بيان الضابطه هنا يكون مع اللوم و التوبيخ على العمل بخبر الفاسق، و الظاهر أنّ محور اللوم هو فسق المخبر، و لكن إذا كان المخبر عادلا أيضا يتوجّه اللوم؛ لأنّ الاعتماد على الخبر الواحد-عادلا كان أو فاسقا-فى الموضوعات الخارجيّة غير صحيح فى نفسه؛ لعدم حجّيته فيها، و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص المستهجن.

و جوابه: أنّ خبر العادل و إن لم يكن حجّه فى الموضوعات الخارجيّة عند الشارع للزوم لغويه حجّيه البيّنه فيها، و لكنّه عند العقلاء حجّه بلا فرق بين الأحكام و الموضوعات، و لا بدّ فى اللوم من المناسبه العقلانيّه، فلا معنى للتوبيخ على شرب الخمر قبل بيان حرّمته.

فعلى هذا نقول: إنّ عدم حجّيه خبر العادل فى الموضوعات كان بيانه بعد نزول آيه النبأ، فاللوم فى الآيه إن كان بالنسبه إلى المنطوق تتحقّق المناسبه العقلانيّه؛ إذ يصحّ التوبيخ على العمل بإخبار الفاسق الذى يجرى فيه احتمال تعدّد الكذب بارتداد قبيله و مخالفتهم مع الأوامر الصادره عن رسول الله صلّى الله عليه و آله؛

بخلاف المفهوم؛ إذ لا تتحقّق المناسبه العقلائيه للتويخ في العمل بإخبار العادل قبل بيان عدم حجّيته في الموضوعات في عالم التشريع، فما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه قابل للتصحيح والالتزام.

و يرد خامسا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّها تبحث عن النبأ لا الخبر، و الفرق بينهما في أنّ النبأ هو خصوص الخبر عن أمر عظيم لا- عن كلّ شيء، فهو أخصّ من الخبر، فالآيه الشريفه بصدد بيان أنّ الأخبار الخطيره و الأنباء العظيمه يجب في موردها التبين التامّ و الفحص الكامل، و لا يجوز الإقدام عليها بجهاله، و هذا من غير فرق بين نبأ العادل و الفاسق، و من الواضح أنّ إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق كان من الأخبار الخطيره، كيف لا؟ و أنّ ارتدادهم و امتناعهم عن رفع الصدقات كان يستتبع إراقه دمائهم و اشتعال نار الحرب فيهم.

و فيه: أوّلا: أنّ الخبر و النبأ مترادفان كما صرّح به علماء اللغه، و لكنّه قد يوصف بالعظيم كما في ابتداء سوره النبأ، و قد لا يوصف. و ثانيا: أنّه على فرض أخذ قيد كون المخبر به أمرا خطيرا في معنى النبأ، لا يضرّ هذا بما نحن في صدده، و هو إثبات حجّيه خبر الواحد في الجملة في مقابل المنكر المطلق. على أنّ مورد الخبر الواحد أيضا من الامور العظيمه و هو تعيين وظيفه المسلمين في عصر الغيبه.

هذا تمام الكلام في آيه النبأ، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

ثمّ إنّ هناك إشكالات اخرى تعمّ جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد من دون أن تختصّ بآيه النبأ، فنبحثها هنا تبعا للأعلام قبل الورود في الآيه الثانيه،

و إن كان المناسب تأخير البحث فيها حتى الفراغ من جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد.

الإشكال الأوّل: وقوع التعارض بين أدلّه حجّيه خبر الواحد و بين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ و ما وراء العلم، و المرجع بعد التساقط إلى أصاله حرمه التعبد بالظنّ.

و فيه: ما عرفته سابقا من أنّ أدلّه حجّيه الخبر وارده على الآيات الناهيه، فلا مجال لتوهم المعارضة.

الإشكال الثانى: أنّه لو كان خبر الواحد حجّه لزم منه عدم حجّيته؛ إذ من جملة الخبر نقل السيّد المرتضى قدّس سرّه الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

و جوابه من وجوه:

الأوّل: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه مستند إلى الحدس، و أدلّه حجّيه خبر الواحد لا تشمل الخبر الحدسى، و لذا قلنا بعدم حجّيه الإجماع المنقول.

الثانى: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه معارض لخبر الشيخ الطوسى قدّس سرّه فيتساقطان بالمعارضه.

الثالث: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه بنفسه خبر واحد، فيلزم من حجّيه خبر السيّد قدّس سرّه عدم حجّيه خبره، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا تشمل أدلّه الحجّيه خبر السيّد قدّس سرّه.

الرابع: أنّ شمول أدلّه حجّيه الخبر لخبر السيّد قدّس سرّه يستلزم التخصيص إلى الواحد، الذى هو أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن؛ إذ الأمر بين إخراج الآلاف من الأخبار الأحاد من تحت أدلّه الحجّيه و إبقاء خبر السيّد قدّس سرّه بالخصوص، و بين إخراج خبره قدّس سرّه و إبقاء ما عداه من الأخبار فى دائره

الحجّيه، و من الواضح أنّ الثاني هو المتعيّن؛ لأنّ الأوّل يستلزم انتهاء التخصيص إلى الواحد.

و أورد على هذا الوجه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بأنّ انتهاء التخصيص إلى الواحد إنّما يتمّ فيما إذا كان خبر السيّد قدّس سرّه شاملاً لجميع أخبار الآحاد، سواء كانت صادرة قبل خبره أو بعد خبره، و لكنّ شموله للأخبار صادرة قبله ممنوع، و ذلك لأنّ أدلّه الحجّيه إنّما تشمل خبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه لا قبله؛ إذ لا معنى لحجّيه الشىء قبل وجوده، و من الواضح أنّ شمول أدلّه الحجّيه لخبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه إنّما يمنع من شمول تلك الأدلّه للأخبار صادرة قبله، فتبقى الأخبار الصادرة قبله مشموله لأدلّه الحجّيه، فلا يلزم تخصيص الأ- كثر المستهجن، فكيف يلزم أبشع أنواعه الذى هو التخصيص إلى الواحد؟!!

و فيه: أنّ معقد الإجماع الذى يدّعيه السيّد قدّس سرّه هو عدم حجّيه خبر الواحد مطلقاً فى الشريعة الإسلاميه، لا خصوص الأخبار المتأخّره عن خبره، و هذا نظير ما لو أخبر السيّد قدّس سرّه بوجوب صلاه الجمعه فى الشريعة الإسلاميه، فإنّه يكشف عن حكم إلهى عام لجميع الأفراد و فى كلّ الأزمنه، لا- أنّ الوجوب يثبت من حين تحقّق خبره، و عليه فلو كان خبر السيّد مشمولاً لأدلّه الحجّيه لزم منه عدم حجّيه الأخبار الآحاد مطلقاً، متقدّمه كانت أو متأخّره، و هذا هو انتهاء التخصيص إلى الواحد المستهجن غايته.

الإشكال الثالث: أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل الإخبار مع الواسطه، و هذا الإشكال يمكن تقريره بوجوه:

الأوّل: أنّ أدلّه حجّيه الخبر منصرفه عن الإخبار مع الواسطه.

ص: ١٩٠

و جوابه: أن منشأ الانصراف إما كثره الاستعمال و إما كثره الوجود، و كلاهما منتفیان فى المقام، بل الأمر بالعكس؛ لتحققهما فى الإخبار مع الوساطه، فدعوى الانصراف لا منشأ له.

و على فرض تسليم انصراف الأدله عن الإخبار مع الوساطه إنما نسلّمه فيما إذا كانت الوسائط كثيره جدًا، لا فيما كانت الوسائط قليله، فإننا نقطع بصدور الأخبار الواصله إلينا فى الكتب الأربعة من المشايخ، و لا نحتاج فى إثبات صدور تلك الأحاديث عنهم إلى أدله الحجّيه، فتبقى فى البين الوسائط الموجوده بينهم و بين الأئمه عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ هذه الوسائط ليست بتلك الكثره بحيث توجب انصراف الأدله عنها.

على أنّ الانصراف يتحقّق فى الأدله اللفظيه، و الدليل المهمّ لحجّيه الخبر - كما سيأتى - هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، فلا يتحقّق الانصراف فيه، و الاقتصار بالقدر المتيقّن فى الدليل اللّغوى إنّما يكون فى مورد الشكّ، و لا شكّ لنا فى تحقّق بناء العقلاء فى الإخبار مع الوساطه كالإخبار بلا واسطه.

الوجه الثانى: أنّ أدله حجّيه الخبر لا - تشمل كلّ خبر جاء به العادل، بل يتوقّف على أن يكون المخبر به حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى؛ لأنّ التعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن المخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض.

و عليه فالأدله لا تشمل الإخبار مع الوساطه، فإذا قال الشيخ الطوسى - مثلا - حدّثنى المفيد، قال: حدّثنى الصدوق، قال: حدّثنى ابن الوليد، قال: حدّثنى الصّفّار، قال: كتبت إلى الإمام الحسن العسكرى عليه السّلام...، فدليل الحجّيه لا يشمل مثل إخبار الشيخ عن خبر المفيد؛ لأنّ المخبر به - و هو خبر المفيد -

ليس حكماً شرعياً ولا إذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل الحجية، وهذا الإشكال جار في جميع سلسله السند إلا الأخير-أعني خبر الصفار-لأن المخبر في خبره هو قول المعصوم عليه السلام، ولا محاله يكون قوله عليه السلام حكماً من الأحكام الشرعية.

و جوابه: أن اشتراط ترتب الأثر على التعبد بالحجيه إنما هو من جهه حكم العقل؛ بأن التعبد بأمر لا يترتب عليه أثر شرعي لغو محض يستحيل صدوره من الحكيم، و من الواضح أن التعبد بحجيه أخبار الوسائط لا يكون لغوا لوقوع الجميع في سلسله إثبات الحكم الشرعي، و هذا المقدار كاف للخروج عن اللغوئه و صحه التعبد.

و الحاصل: أن الملاك في صحه التعبد بالأماره ليس هو ترتب الأثر بالفعل كى يلزم وجود الأثر الشرعي في كل واحد من إخبار الوسائط، بل الملاك في صحه التعبد هو الارتباط إلى الحكم الشرعي و عدم لزوم اللغوئه في إعمال التعبد، و قد عرفت عدم لزومها فيما نحن فيه لانتفاء الوسائط إلى الحكم الشرعي المنقول عن المعصوم.

الوجه الثالث: أن التعبد بالأمارات القائمه على الموضوعات الخارجيه إنما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه، و لولاها لما صحّ التعبد بها، فمثلاً: التعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» إنما يكون باعتبار ما يترتب على عداله «زيد» من جواز الاقتداء به في الصلاه و قبول شهادته و غير ذلك.

ثم إذا كان الخبر عن المعصوم عليه السلام بلا واسطه كإخبار محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام بوجوب شيء-مثلاً-فلا إشكال في صحه التعبد بخبره لترتب الأثر الشرعي عليه، و أمّا إذا كان الخبر مع الوسائط كإخبار الشيخ عن المفيد

عن الصدوق، إلى آخره، فالتعبد بإخبار الوسائط مما لا يترتب عليه أثر شرعى سوى نفس الحكم بوجوب التصديق المستفاد من دليل الحجية، ووجوب التصديق وإن كان أثرا شرعيا مترتبا على خبر الشيخ إلا أنه ليس أثرا ثابتا لخبره مع قطع النظر عن دليل الحجية والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، وهذا غير معقول.

و أجاب المحقق النائيني قدس سره (1) عن هذا الوجه بأن هذا الإشكال لا يتوجه أساسا على ما هو المختار من أن المجعول فى باب الأمارات نفس الكاشفيه و الوسطيه فى الإثبات، فلا يلزم شىء مما ذكر؛ لأن المجعول فى جميع السلسله هو الطريقيه إلى ما تؤدى إليه، أى شىء كان المؤدى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد»، و قول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق»، و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زراره» الحاكي عن قول الإمام عليه السلام، و لا يحتاج فى جعل الطريقيه إلى أن يكون فى نفس مؤدى الطريق أثر شرعى، بل يكفى الانتهاء إلى الأثر و لو بألف واسطه - كما فى المقام - فإن جعل الطريقيه لأقوال السلسله لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام فتكون جميع الأقوال واقعه فى طريق إثبات الحكم الشرعى.

و التحقيق: أن هذا الجواب نظير ما ذكرناه فى الجواب عن الوجه الثانى، فىكون جوابا عن الإشكال على جميع المباني لا على مختاره فقط، و إن كان الظاهر من صدر كلامه قدس سره أنه لا مانع من جعل الشارع خبر الشيخ طريقا شرعيا لإثبات خبر المفيد، و عليه يعود الإشكال لعدم ترتب الأثر الشرعى على خبر الشيخ، و لا بدّ فى إثبات الموضوع الخارجى من ترتب

ص: ١٩٣

الوجه الرابع: أنّ موضوع كلّ حكم متقدّم عليه رتبه، كما أنّ حكم كلّ موضوع متأخّر عنه رتبه؛ لاستحاله فعلية الحكم بلا فعلية موضوعه، و عليه فيستحيل أن يوجد حكم يكون موجبا لإحراز موضوعه، و لو فرض أنّ حكما أوجب إحراز موضوعه امتنع ثبوت ذلك الحكم عليه؛ لاستلزامه فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و قد عرفت استحالته.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا أخبرنا الشيخ بأنّه أخبره المفيد، و هكذا، فإنّ خبر الشيخ و اصل إلينا بلا واسطه و يكون مشمولاً لأدله الحجّية؛ لأنّه خبر محرز بالوجدان، فيترتب عليه الحكم، أعنى وجوب تصديق العادل، و أمّا خبر المفيد فلا يثبت كونه خبراً له إلاّ بعد ثبوت حكم وجوب التصديق بخبر الشيخ؛ إذ لو لا تصديق خبر الشيخ لا يثبت أنّ المفيد قد أخبره بحديث الصدوق، فيكون خبر المفيد متأخراً رتبه عن فعلية حكم وجوب التصديق، و معه لا يمكن ترتيب حكم وجوب تصديق العادل عليه، و إلاّ يستلزم فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و هو محال.

و الجواب عن هذا الإشكال: أولاً: بنقض الإقرار بالإقرار و بالبينه على البينه، حيث يحكم بنفوذ الأوّل و حجّيه الثاني.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه إنّما يلزم فيما إذا كان الحكم المترتب على خبر المفيد هو نفس الحكم المترتب على خبر الشيخ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المترتب على خبر المفيد هو وجوب تصديق آخر، و ذلك لأنّ حكم وجوب تصديق العادل إنّما هو كسائر الأحكام الشرعيّة في كونه مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيّه، و الحكم فيها و إن كان بحسب

الإنشاء واحداً إلاّ- أنّه بحسب المنشأ ينحلّ إلى أحكام عديده حسب تعدّد الأفراد خارجاً، فيكون لكلّ فرد من موضوع القضيه حكم برأسه، و عليه فما يترتب على خبر الشيخ من حكم وجوب التصديق لا يترتب بعينه و شخصه على خبر المفيد، بل المترتب على خبره وجوب تصديق آخر، و من هنا تظهر حقيقه الأمر في مسألتى الإقرار بالإقرار و البيّنه على البيّنه.

ثمّ إنّ هناك محاوله شريفه لاستاذنا السيّد الإمام الخميني قدّس سرّه (١) بإرجاع الخبر مع الواسطه إلى الخبر بلا واسطه، و معه لا يبقى موضوع لأصل الإشكال بوجهه الأربعة، و ذلك لأنّ العرف لا يرى في الخبر مع الواسطه إخبارات و موضوعات متعدّده بتعدّد المخبرين حتّى يتطلّب كلّ موضوع أثراً خاصّاً به، و إنّما يرى خبراً واحداً لا- غير يحكى عن قول المعصوم عليه السّلام، فالخبر المعنعن المسلسل عندهم خبر واحد لا أخبار متعدّده؛ إذ نظرهم إلى الوسائط طريقي و ليس موضوعيّاً، و الشاهد على ذلك انصراف الأدلّه الدالّه على احتياج الموضوعات إلى البيّنه و عدم كفايه الخبر الواحد فيها عن إخبار الوسائط مع كونها من الموضوعات، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في الاعتراضات العامّه على أدلّه حجّيه خبر الواحد، و قد عرفت عدم تماميه شيء منها.

الآيه الثانيه: آيه النفر

قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّهُ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (٢).

ص: ١٩٥

(١- ١) تهذيب الاصول ١٢٦: ٢- ١٢٧.

(٢- ٢) التوبه: ١٢٢.

و تقريب الاستدلال بها يتم بضمّ امور ثلاثه:

الأول: أنّ الآيه الشريفه تدلّ على وجوب تحذّر القوم عقيب الإنذار، وقد ذكروا وجوها للدلاله المذكوره:

الأول: أنّ كلمه «لعلّ» وضعت لإنشاء الترجي لا للترجي الحقيقي، فإنّه ملازم للعجز الذى يستحيل فى حقّه تعالى، ولكنّ الداعى للاستعمال هو إظهار محبوبيه التحذّر و رجحانه، وإذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا و عقلا.

أما شرعا فللإجماع المركّب حيث إنّ الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا- كالسيد المرتضى قدس سرّه- وبين من يلتزم بحجّيته بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل بالخبر و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركّب.

و أمّا عقلا- فلوجود الملازمه العقليه بين حسن الحذر و وجوبه؛ إذ مع وجود المقتضى للحذر يجب لا محاله، و مع عدم وجود المقتضى لا حسن للحذر أصلا، بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى له.

الوجه الثانى: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر؛ لأنّ الحذر وقع غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه.

الوجه الثالث: أنّه لو لا وجوب التحذّر لكان الأمر بالنفر و الإنذار لغوا، فإذا وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب وجب التحذّر و القبول من المنذر.

الأمر الثانى: أنّ التحذّر واجب مطلقا، أى سواء أفاد قول المنذر العلم أو لا.

الأمر الثالث: أنّ وجوب التحذّر بنحو مطلق مساوق لحجّيه خبر الواحد

شرعاً؛ إذ لو لا حجّيته لما وجب العمل بقول المنذر إلّا فى حال حصول العلم منه.

و الحقّ عدم تماميّه الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه خبر الواحد، و ذلك لعدم تماميّه الأمر الأوّل و الثانى من الامور الثلاثه، فلا تصل النوبه إلى الأمر الثالث.

أمّا الأمر الأوّل فهو غير تامّ بوجوهه الثلاثه:

أمّا الوجه الأوّل فلعدم تماميّه الملازمه بين محبوبيّته التحذّر و وجوبه لا شرعاً و لا عقلاً، أمّا عدم الملازمه شرعاً فلأنّ المجدى فى ثبوتها هو الإجماع على عدم الفصل، و هو غير ثابت فى المقام، و إنّما الثابت هو عدم القول بالفصل، و هذا غير مفيد؛ لعدم كونه إجماعاً كما لا يخفى. و أمّا عدم الملازمه عقلاً فلأنّ مجرد حسن الحذر لا يلازم وجوبه عقلاً؛ ضروره حسن الحذر فى الشبهات البدويّه مع عدم وجوبه عقلاً، فغايه ما تدلّ عليه أداه الترجيى هو محبوبيّته التحذّر و حسنّها بخلاف وجوبها.

و أمّا الوجه الثانى فلأنّ كبرى غايه الواجب واجبه-على فرض تماميّتها- إنّما تكون فيما إذا كانت الغايه من الأفعال الاختياريّه التى يصحّ تعلّق التكليف بها، و الغايه فيما نحن فيه ليست كذلك؛ لأنّ المراد بالتحذّر ليس التحذّر العملى الحاصل بالعمل على طبق قول المنذر، بل المراد به التحذّر القلبيّ، و من الواضح أنّ التحذّر و الخوف النفسانى من الأعراض و الأوصاف النفسانيّه التى لا يمكن أن تقع مورداً للتكليف؛ إذ وجودها و عدمها يدور مدار وجود عللها و مبادئها و عدمها، كما مرّ توضيح ذلك فى بحث الموافقه الالتزاميه.

و لكنّ الدقّه فى الآيه الشريفه تقتضى أنّها نزلت فى مورد النفر إلى الجهاد

بلحاظ استعمال كلمه «النفر» في القرآن في النفر إلى الجهاد على ما هو الظاهر، فتكون الآية في مقام تشويق طائفه من كل فرقه للنفر إلى الجهاد بداعي التفقه حين الجهاد في حالات المجاهدين و الأسرار التي تتحقق في الغزوات من الخصوصيات غير العاديه، و إنذار أقوامهم المشركين بها بعد الرجوع إليهم ليحصل لهم التحذر و الخوف النفساني.

و إن قيل بنزولها في مورد النفر إلى التفقه بأحكام الدين من الواجبات و المحرمات و إنذار قومهم بها بعد الرجوع إليهم.

و قال بعض على ما نقل عن ابن عباس في شأن نزول الآية:- إن بعد عدم شركه المنافقين في غزوه تبوك، و بناء المسلمين بالشركه في كل غزوه و سريره، و بقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حده في غزوه بالمدينه، فنزلت الآية بهذه المناسبه، و أن اللازم بقاء عدّه للتفقه و إنذار المجاهدين بعد الرجوع إليهم لعلهم يحذرون.

و لكنّه مخالف لظاهر الآية و ذلك أولاً: أن التفقه في الآية وظيفه النافرين، و ثانياً: أن قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لا يناسب المجاهدين بل يناسب الكفار، و لذا نرى في القرآن في مقام تشويق موسى عليه السلام بالذهاب إلى فرعون، و الأمر بموعظته قوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١).

و أمّا الوجه الثالث فلائنه يكفي في عدم لغويّه و جوب الإنذار كونه مفيداً للعلم في بعض الأحيان، فيختصّ وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم.

و أمّا الأمر الثاني فقد ذكر لإثبات إطلاق وجوب التحذر أمران:

الأول: ما أفاده المحقق النائيني قدس سرّه (٢) من أن المراد من الجمع في قوله تعالى:

ص: ١٩٨

١- ١) طه: ٤٤.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٨٦: ٣-١٨٧.

لِيَتَفَقَّهُوا و في قوله لِيُنذِرُوا و في قوله ليحذروا، هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، لا- المجموعى الارتباطى؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين-على الوجهين فى تفسير الآيه-و ليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين و ينذر كل واحد منهم.

و بالجمله، كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: يَحِذِرُونَ هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا و لِيُنذِرُوا هو الجمع الأفرادى.

و إذا عرفت أنّ المراد من الجمع هو العام الاستغراقى فلا- يبقى مجال للريب فى إطلاق وجوب التحذّر، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل؛ إذ أى إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآيه بالنسبه إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر و عدمه.

و فيه: أنّ المراد من أقوائيه الإطلاق إن كان إثبات إطلاق وجوب التحذّر من طريق العموم فهو صحيح بعد إثبات هذا المعنى فى نظائر هذه المسأله، و إن كان المراد إثباته من طريق أصاله الإطلاق فلا بدّ من تماميه مقدمات الحكمه، منها إحراز كون المولى فى مقام البيان، و لا دليل لنا لكون الآيه فى مقام بيان الإطلاق.

الثانى: ما أفاده بعض الأعلام قدّس سرّه (1) من أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه،

ص: ١٩٩

و الظاهر من الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنه يجب على طائفه منهم التفقه و الإنذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر -بالفتح- بمطابقه كلام المنذر -بالكسر- للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

و فيه: سلّمنا أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان، بمعنى عدم كونه فى مقام الإهمال و الإجمال، و لكنّه بمعنى كونه فى مقام البيان من جميع الجهات و الأبعاد ليس قابلا -للالتزام، و معلوم أنّ الآيه الشريفه تكون فى مقام إيجاب نفر الطائفه لا إيجاب التحذّر، بل الدقه تقتضى أنّها تكون فى مقام نفي النفر العمومى من المؤمنين و بعث طائفه منهم إلى النفر، فلا دلالة لها على وجوب الحذر فضلا عن وجوبه بنحو مطلق.

و لا- يخفى أنّ فى باب حجّيه الخبر كان المثبتون بصدد إثبات وجوب مطابقه عمل المكلف على وفق خبر الواحد، مع أنّ المناسب للإنذار هو التحذّر النفسانى كما ذكرناه، و هذا يؤيّد ما ذكرناه فى تفسير الآيه من نزولها فى مورد النفر إلى الجهاد و إنذار المجاهدين أقوامهم المشركين إذا رجعوا إليهم ليحصل التحذّر النفسانى لهم.

و الشاهد على عدم دلالة الآيه الشريفه على وجوب التحذّر مطلقا: أولا:

أنّه لا بدّ للمنذر -بالفتح- من إحراز أنّ الإنذار يكون فى محدوده تفقه المنذر -بالكسر- لا على ما تقتضيه إرادته النفسائيه، و معناه حصول العلم للمنذر -بالفتح- مع أنّ ما يوجب المناقشه فى مسأله حجّيه خبر الواحد هو احتمال كذب الراوى.

و ثانيا: أنّ وجوب الحذر عند الإنذار منوط بحصول العلم لاستشهاد

الإمام عليه السّلام بتلك الآيه على وجوب النفر لمعرفة الإمام و إنذار المتخلفين بما رأوه من آثار الإمامه، و من الواضح عدم ثبوت الإمامه إلّا بالعلم، كما فى صحيحه عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول العامه إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال:

«من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليته؟» قال عليه السّلام: «حقّ و الله»، قلت: فإنّ إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك، قال عليه السّلام:

«لا يسعه، أنّ الإمام إذا مات وقعت حجّه و وصيه على من هو معه فى البلد، و حقّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إنّ الله عزّ و جلّ يقول: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... إلخ (١)».

هذا تمام الكلام فى آيه النفر، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

الآيه الثالثه: آيه الذكر

قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢).

و تقريب الاستدلال بها هو أنّ وجوب السؤال يدلّ على وجوب القبول بالملازمه، و إلّا- يلزم لغويّه وجوب السؤال، و بالإطلاق لصوره عدم حصول العلم من الجواب تثبت حجّيه خبر الواحد.

و يرد عليه: أوّلا- أنّ مورد الآيه هى مسأله النبوه، و من الواضح أنّ خبر الواحد لا- يكون حجّه فى الاصول الاعتقاديّه التى يكون الواجب فيها تحصيل العلم، و لكن التحقيق: أنّ مسأله النبوه تكون من المسائل الاعتقاديّه لمن كان غرضه التبعيه لنبى، لا لمن كان غرضه التحقيق فى حالات الأنبياء السالفه،

ص: ٢٠١

١- ١) الكافي ٣٧٨: ١، الحديث ٢.

٢- ٢) النحل: ٤٣.

و على هذا لا- يحتاج إلى العلم؛ إذ لا- يترتب على إثباته أثر لنا، و معلوم أن مورد الآيه هو لزوم التحقيق و التفحص في حالات الأنبياء السالفه لإثبات أن نزول الوحي إلى الإنسان ليس من الامور الممتنعه، و لا دليل لاحتياج هذا أيضا إلى العلم.

و ثانيا: أن المستفاد من الآيه بلحاظ اشتراط وجوب السؤال على عدم العلم هو كون الجواب مفيدا للعلم و رافعا لعدمه، فكيف يكون الجواب حججه في صوره عدم إفادته للعلم حتى يستفاد منه حججه خبر الواحد؟!

و أجاب عن هذا الإشكال المحقق الأصفهاني قدس سره (1) بأن الظاهر من الآيه هو الأمر بالسؤال ليعلموا بسبب الجواب لا بأمر زائد عليه، و هذا لا يتم إلا مع كون الجواب مفيدا للعلم تعبدا، و عليه فيستفاد من الآيه وجوب قبول قول المجيب و ترتيب الأثر عليه؛ لأنه علم تعبدي.

و فيه: أولا: أنه لا شك في أن المراد بالعلم الذي علق وجوب السؤال على عدمه هو العلم الواقعي الحقيقي، فتكون الغايه من الأمر بالسؤال إنما هو تحقق هذا النوع من العلم لا العلم التعبدي.

و ثانيا: أن مسأله التعبد من رسول الله صلى الله عليه و آله فرع قبول نبوته صلى الله عليه و آله فكيف يصح أمره صلى الله عليه و آله بالسؤال عن أهل الذكر و جعله صلى الله عليه و آله الجواب في عالم التعبد علما لإثبات نبوته صلى الله عليه و آله؟! و هذا الكلام لا ينبغي أن يصدر من مثله. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالكتاب الكريم.

الدليل الثاني- السنه:

و قد استدلل على حججه خبر الواحد بروايات كثيره رتبها الشيخ الأعظم

ص: ٢٠٢

الأنصاري قدس سره (١) على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، فإنّ الظاهر أنّ حجّيه الأخبار في نفسها مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض كانت معلومه و مرتكزه في الأذهان، و لذا وقع السؤال عن حكم ما تعارض منها.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معيّنين و أخذ الحديث منهم، فإنّه لو لم يكن الخبر حجّه لم يكن معنى للإرجاع إليهم و الأمر بأخذ الحديث منهم.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى ثقات الرواه و عدم جواز التشكيك في رواياتهم، فإنّه لو لا حجّيه الخبر لم يكن وجه للحكم بالرجوع إليهم و عدم جواز التشكيك في رواياتهم.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمره بضبط الروايات و حفظها و استماعها و الاهتمام بشأنها، فإنّه لو لا حجّيه خبر الواحد لم يكن معنى لكل ذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ صحّه الاستدلال بهذه الأخبار متوقّفه على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور؛ إذ لا يمكن الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بالأخبار الأحاد؛ لاستنزاه الدور.

و التواتر على أقسام ثلاثة:

الأول- التواتر اللفظي: و هو اتفاق جماعه يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب على نقل خبر بلفظه، و ذلك كتواتر ألفاظ القرآن.

الثاني- التواتر المعنوي: و هو اتفاقهم كذلك على نقل مضمون خاصّ مع الاختلاف في اللفظ و التعبير، و ذلك كالأخبار الحاكيه عن حالات أمير

ص: ٢٠٣

المؤمنين على عليه السلام في حروبه، فإن تلك الأخبار متفق في دلالتها على شجاعته عليه السلام وإن كانت مختلفه في الألفاظ.

الثالث- التواتر الإجمالي: وهو اتفاقهم كذلك على نقل روايات يعلم بصدورها إجمالاً مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وذلك كالأخبار المودعة في الكتب الأربعة، فإنها وإن كانت مختلفه بحسب اللفظ والمعنى إلا أنه يعلم بصدور جملة منها إجمالاً، وإن لم تكن أشخاصها معينه خارجاً.

ثم إن المحقق النائيني قدس سره (١) أنكر التواتر الإجمالي بدعوى أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير.

و جوابه: أولاً- بالنقض فإنه يتحقق المعلوم بالإجمال في موارد العلم الإجمالي مع أن جريان احتمال الكذب في كل واحد من أطرافه لا- شبهه فيه، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة- مثلاً- مع جريان احتمال عدم الوجوب في كل واحد منهما.

و ثانياً: بالحل، وهو أنه يحتمل أن يكون مراده قدس سره من هذا الكلام أن التواتر الإجمالي على قسمين: قسم منه يرجع إلى التواتر المعنوي فيما إذا تحقق القدر الجامع والمشارك بين الأخبار، وقسم آخر منه لا يترتب عليه أثر، كما فيما لم يتحقق القدر المتيقن بين الأخبار.

هذا نهاية توجيه كلامه قدس سره ولكنه أيضاً قابل للجواب بأنه يمكن أن يتحقق

ص: ٢٠٤

التواتر الإجمالي في موارد لا يتحقق القدر الجامع أصلاً، كما إذا دلت عدّه روايات على أنّ دفن الكافر حرام، و عدّه اخرى على أنّ صلاه الجمعه واجبه، و نعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصوم، و لكن لا نعلم أنّه في العدّه الدالّه على الوجوب أو في العدّه الدالّه على الحرمة، و أثر التواتر الإجمالي هو الاحتياط في كلا-الموردين، و إن لم يتحقق التواتر الإجمالي يكون المرجع أصاله البراءة في كليهما كما لا يخفى، و اعترف به في كتاب فوائد الاصول.

نعم، إن كان التواتر الإجمالي في الأخبار الدالّه على وجوب شيء واحد و حرمة يكون المرجع أصاله التخيير، و لا يترتب عليه أثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ هذه الأخبار من الطوائف الأربعة لا تكون متواتره لفظاً و لا معنى إن كان المقصود منه اتّحاد المعنى سعه و ضيقاً و إن كان المقصود منه تحقّق القدر الجامع، و إن كانت الأخبار مختلفه من حيث السعه و الضيق فلا يبعد القول بتواترها معنى، و أمّا تواترها إجمالاً فلا يكون قابلاً للإنكار. و على كلا التقديرين لا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن ممّا تدلّ عليه الأخبار بالألفاظ المختلفه، و الالتزام بحجّيه ما هو أخصّ مضمونا منها.

ثمّ اختلف العلماء فيما هو الأخصّ مضمونا منها.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة.

و فيه: أنّ مفاد هذه الأخبار مختلف، فإنّ ظاهر بعضها كفايه مجرّد الوثاقه في الراوى، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: «نعم»، بعد قول السائل: أ فيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟ (2) و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك إمامياً،

ص: ٢٠٥

(١-١) أجود التقريرات ١١٣: ٢-١١٤.

(٢-٢) الوسائل ١٤٧: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا». (١)

فإن إضافة الثقة إليهم عليهم السلام ظاهره في اعتبار كون الراوي إماميًا، و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك عادلا، كما هو الظاهر من بعض الأخبار العلائقية من قوله عليه السلام: «خذ بما يقول به أعدلهما» (٢)، فإن ترجيح الأعدل دليل على مفروغيته اعتبار أصل العدالة. و عليه فكيف يمكن القول بأن أخص تلك الأخبار هو جواز العمل بخبر الثقة؟

و قال بعض: إن القدر المتيقن من الأخبار هو خبر العدل الإمامي الثقة، فلا يستفاد من هذه الأخبار إلا حججه الخبر الصحيح الأعلائي.

و يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سره (٣): «أن القدر المتيقن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي عن الإمام عليه السلام بلا واسطه مع كون الراوي من الفقهاء العدول الإمامية أمثال زراره و محمد بن مسلم و أبي بصير».

ففي صحيحه يونس بن عمار: أن أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: «أما ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» (٤).

و في حسنه عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي،

ص: ٢٠٦

١-١) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٤٠.

٢-٢) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٣-٣) تهذيب الاصول ١٣١: ٢.

٤-٤) الوسائل ١٤٣: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

فإنه سمع من أبي و كان عنده وجيها». (١)

و فى صحيحه شعيب العرقوفى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال عليه السلام: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير (٢).

و هذا رأى هو الصحيح، فالقدر المتيقن ليس مجرد الخبر الصحيح الأعلائى، بل هو مع كون الخبر بلا واسطه و كون الراوى من الفقهاء نظير الرواه المذكوره، بل مع كون الراوى كثير الروايه، كما يستفاد من جمله: «فإنه سمع من أبى و كان عنده وجيها».

الدليل الثالث-الإجماع:

و تقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع القولى المنقول عن الشيخ الطوسى قدس سره على حجيه خبر الواحد.

و فيه: أولاً: أنه معارض بالإجماع المنقول عن السيد المرتضى قدس سره على عدم حجيه خبر الواحد.

و ثانياً: أن الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد، فكيف يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد؟!!

و ثالثاً: أن ناقل الإجماع إنما يخبر عن رأى المعصوم عليه السلام عن حدس لا حس، فلا يكون الإجماع المنقول حجيه.

الوجه الثانى: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء عدا السيد المرتضى قدس سره و أتباعه على حجيه خبر الواحد، و خلافهم غير قادح فى حجيه الإجماع؛

ص: ٢٠٧

١-١) المصدر السابق: ١٤٤، الحديث ٢٣.

١٥-٢) المصدر السابق: ١٤٢، الحديث ١٥.

وفيه: بعد عدم تماميته مبنى الإجماع الدخولى أنّ هذا الإجماع لا- يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات و الروايات، و الإجماع المدركى ليس بحجّه، و لا أقلّ من احتمال ذلك، فإنّه يكفى فى سقوطه عن الحجّيه كما لا خفى.

الوجه الثالث: الإجماع القولى المحضّيل من جميع العلماء على حجّيه خبر الواحد حتّى السيّد المرتضى قدّس سرّه و أتباعه، بدعوى: أنّ ذهابهم إلى عدم الحجّيه إنّما كان لأجل اعتقادهم بانفتاح باب العلم فى الأحكام الشرعيّه، فلو كانوا فى زماننا المنسّد فيه باب العلم لحكموا بحجّيه الخبر قطعاً.

وفيه: مضافاً إلى كون بعض أتباعه- كالمرحوم الطبرسى- من المتأخّرين و إمكان انسداد باب العلم فى زمان السيّد المرتضى قدّس سرّه أنّه من المحتمل أنّ السيّد المرتضى قدّس سرّه و أتباعه بعد الاعتقاد بانسداد باب العلم كان يذهب إلى حجّيه الخبر الواحد من باب الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاصّ الذى هو محلّ البحث.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا من الاخباريين و الاصوليين على العمل بخبر الواحد.

وفيه: أنّ عمل جميع العلماء بالخبر ليس مستندا إلى حجّيه خبر الواحد بما هو خبر واحد؛ إذ عمل بعضهم به مبنى على كون ما فى الكتب الأربعة مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار فى نفسها مطمئنّه الصدور، و عمل جملة اخرى مبنى على احتفاف هذه الأخبار بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها، و هكذا.

نعم، عمل بعضهم مبنى على حجّيه خبر الواحد بما هو خبر الواحد، إلا أنّ

هذا لا يكون إجماعا ليكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام.

الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه الذى يسمّى بسيره المتشرّعه على العمل بخبر الواحد.

وفيه: أنّ جميع المتشرّعه فى عصر النّبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام و إن كان عملهم بالخبر الواحد ممّا لا يقبل الإنكار؛ إذ من المقطوع أنّهم لم يأخذوا الأحكام من نفس النّبىّ و الإمام عليهم الصلاه و السلام بلا واسطه شخص آخر، إلاّ أنّ عملهم بخبر الواحد ليس لأجل كونهم مسلمين لتحقق سيره المتشرّعه، بل عملهم به من باب كونهم عقلاء بما هم عقلاء و الذى يسمّى بالسيره العقلانيه، فلا بدّ من صرف عنان البحث إلى السيره العقلانيه، و هذا ما سنبحثه بعد دليل العقل.

الدليل الرابع - العقل:

و تقريره من وجوه:

الأوّل: إنّنا نعلم إجمالا - بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن المعصوم عليه السّلام و لا - نحتمل أن يكون جميعها مجعوله، خصوصا مع ملاحظه حال الرواه و أرباب الكتب الروائيه و شدّه اهتمامهم بتنقيح ما أودعوه فى تلك الكتب.

و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط، و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمره بحكم العقل.

وفيه: أنّ هذا الوجه - على تقدير تماميته - لا - يثبت إلاّ - لزوم الأخذ بالأخبار من باب الاحتياط، لا من باب الحجّيه التى هى محلّ الكلام، بحيث يكون مخصّصا للعمومات و مقيدا للمطلقات.

الوجه الثانى: إننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا- سيما الواجبات الضرورية، مثل: الصلاة و الصوم و الحج و الزكاه و غيرها، و معلوم أن أجزاء هذه الواجبات و شرائطها و موانعها لا تثبت إلا بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده، و لو لم يكن الخبر الواحد حججه و جاز ترك العمل به لخرجت هذه الواجبات عن حقائقها، و هذا ينافى كون تلك الواجبات ضروريه و بقاء التكليف بها إلى يوم القيامة.

و فيه: أن مقتضى هذا الوجه أيضا هو وجوب العمل بكلّ خبر دلّ على الجزئيه و الشرطيّه من باب حكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم الإجمالى، لا من باب أنه حججه يخصّص به العمومات و يقيد به المطلقات كما هو محلّ البحث.

الوجه الثالث: ما حكى عن المحقق صاحب الحاشيه على المعالم قدّس سرّه (1) من أننا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه و العمل بها؛ لحديث الثقلين الثابت تواتره عند العامه و الخاصه، و حينئذ فإن أمكن إحراز السنّه بالعلم فهو، و إلا فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ و العمل بما يظنّ صدوره منهم عليهم السلام.

و فيه: إن كان المقصود من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره فالوجوب الرجوع إليها و إن كان ثابتا بالأدله القطعيّه بلا ريب، إلا أن هذا المعنى لا يرتبط بما هو محلّ الكلام من حججه خبر الواحد الحاكي عن السنّه.

و إن كان المقصود منها الأخبار الحاكيه عن السنّه ففيه: أن وجوب الرجوع إليها و العمل بها هو أول الكلام، إلا أن يدعى العلم الإجمالى بصدور كثير منها، أو يدعى العلم الإجمالى بوجود أحكام كثيره فعليّه فى مضامينها بحيث

ص: ٢١٠

يلزم من إهمالها الخروج عن الدين، فعلى الأوّل يرجع هذا الوجه إلى أوّل الوجوه كما هو واضح، وعلى الثاني يرجع إلى دليل الانسداد، فهذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على ما عرفت.

وقال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الدفاع عن صاحب الحاشية قدس سرّه: إنّ ملاك هذا الوجه هو وجوب الرجوع إلى أخبار الآحاد الحاكية عن السنّه، وليس ملاك العلم الإجمالي بصدور جملة منها ليرجع إلى الوجه الأوّل، ولا العلم الإجمالي بثبوت التكليف في موردها ليرجع إلى دليل الانسداد، فيكون هذا الوجه دليلاً مستقلاً بحدّ ذاته.

وفيه: أنّ وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لا- يعقل أن يكون بلا سبب، وحينئذ إنّما أن يرجع إلى الوجه الأوّل أو إلى دليل الانسداد.

وما يمكن أن يقال في مقام توجيه كلام صاحب الحاشية قدس سرّه: إنّ المراد من السنّه هي السنّه المحكيه- أي قول المعصوم و فعله و تقريره- كما يثبت بحديث الثقلين التمسك بالكتاب و لزوم الأخذ به، كذلك يثبت به التمسك بالسنّه و لزوم الأخذ بها.

هذا في صورته العلم بالسنّه المحكيه، و أمّا في صورته عدم العلم بها، فتصل النوبه إلى المظنّه، فالعمل بالسنّه الحاكيه يكون بلحاظ الظنّ بكونها قول المعصوم.

و لكنّه أيضاً قابل للمناقشه؛ إذ لا- دليل لإثبات السنّه بالظنّ، و من الممكن أن يقال بعدم إثباتها إلا بالتواتر نظير الكتاب، مع أنّ المدعى هو حجّيه خبر الواحد مطلقاً، سواء أفاد الظنّ أم لا، و لازم هذا الاستدلال هو حجّيه خبر

ص: ٢١١

الواحد في صورته حصول الظنّ الشخصي بأنّ هذا فعل المعصوم أو قوله أو تقريره، فلا يكون هذا الدليل قابلاً للقبول.

الدليل الخامس - السيره العقلانيه:

فنقول: لا - شكّ و لا شبهه في قيام السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة و الاتكال عليه في مقام الاحتجاج، بل على ذلك يدور رحي نظامهم و معاشهم، و لكنّ الاستفاده من هذه السيره في الامور الشرعيه و التكليف الإلهيه تحتاج إلى تحقّق أمرين:

الأول: كونها مستمرّه إلى زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ نوع المسائل العقلانيه ليس من الامور الحادثه، و منها العمل بخبر الثقة، فهذه السيره كانت مستمرّه إلى زمان المعصومين عليهم السّلام.

الأمر الثاني: عدم وقوعها أحياناً أو في الخفاء، بل كانت من الامور المتداوله بين العقلاء و كانت بمنظر و مسمع من الشارع، و كان متمكناً من الردع عنها على فرض مخالفتها لها، و هذا أيضاً ممّا لا شكّ فيه، و مع ذلك لم ينقل عنه الردع، و هذا يكشف كشافاً قطعياً عن رضا الشارع و موافقته له.

و لا - يصحّ القول بكون الآيات الناهيه عن أتباع غير العلم رادعا من الشارع عن السيره؛ إذ لا بدّ من كون الردع عن مثل هذه المسأله المتداوله بين العقلاء دليلاً خاصاً و صريحاً، و لا يصحّ الاكتفاء بدليل عامّ، كما أنّه لا يصحّ ردع القياس و الربا - مثلاً - بمثل ذلك، بل يحتاج إلى قوله عليه السّلام: «السّنه لو قيست محقّ الدين»، (١) و قوله تعالى: وَ حَرَّمَ الرَّبَا (٢)، كذلك لا يصحّ ردع العمل

ص: ٢١٢

١ - (١) الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢ - (٢) البقره: ٢٧٥.

بخبر الثقة بمثل عموم الآيات الناهية.

فيكفي في استكشاف رضا الشارع وإمضاه للسيره العقلانيه عدم الردع مع التمكّن منه، ولا يلزم التصريح بالإمضاء و الرضا مع تحقّق الشواهد و القرائن لإمضاء المعصومين عليهم السّلام.

منها:اهتمام الأئمّه عليهم السّلام بنقل الرواه و أمرهم بالسؤال عمّا لا يكون مورد ابتلائهم كثيرا ما بداعى نقل ما يسمعون عنهم للغائبين و ضبطه في الجوامع الروائيه،فلو لم يكن خبر الواحد حجّه لكان هذا الاهتمام لغوا،بل هذا يكون إمضاء عملي للسيره العقلانيه عنهم عليهم السّلام.

و منها:الروايات الوارده في مباحثه بعض أئمّتنا عليهم السّلام مع بعض علماء العامه، كما قال الصادق عليه السّلام لأبي حنيفه:«أنت فقيه العراق؟»قال:نعم،قال:«فبم تفتيهم؟»قال:بكتاب الله و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله (١).

و قال بعضهم في جواب الإمام عليه السّلام:بما بلغني عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.و لا نرى في أى مورد مخالفه الأئمّه عليهم السّلام مع السيره العقلانيه و ردعهم عنها بأنّ ما بلغنا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله بخبر الواحد ليس بحجّه،بل سكت الإمام عليه السّلام عن هذه الناحيه، و قال لأبي حنيفه:«تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟»و هذا أقوى شاهد على تأييد بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد.

و منها:ما ورد من الأخبار في جواز العمل بخبر الواحد من الطوائف الأربعة،فإنّها إمضاء لما عليه العقلاء من العمل بخبر الثقة،و ظاهرها أنّ حجّيه خبر الثقة كان أمرا مركزوا و مفروغا عنه في الأذهان،كما يرشدنا قوله عليه السّلام:

«نعم»،بعد قول السائل:أ فيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟

ص:٢١٣

فيكون الدليل لحجّيه خبر الواحد بناء العقلاء المؤيّد من المعصومين عليهم السّلام في محيط الشرع و التكاليف الإلهيّة.

و لا يخفى أنّ المقصود من الثقة كون الراوى ثقة عند أهل الخبره و المطلعين لا كونه ثقة عند مخبر له، و لا يلزم أن يكون مخبر له عالما بوثاقته. نعم، في صوره العلم بعدم وثاقته لا أثر لخبر من يكون ثقة عند أهل الخبره.

و معلوم أنّ توثيق أهل الخبره قد يكون توثيقا شخصيا كقولهم بأنّ السكونى ثقة-مثلا-و قد يكون توثيقا عاما كقول محمّد بن قولويه في مقدّمه كتاب كامل الزيارات: «إنّ كلّ من وقع في أسناد الروايات التي ذكرناها في هذا الكتاب يكون من ثقات أصحابنا»، و هكذا قول على بن إبراهيم القمى في تفسيره.

و لكنّ اعتبار توثيق العامّ محدود بصوره عدم قدح الخاصّ في مقابله، و من المعلوم أنّ خبر الثقة في الموضوعات لا يكون حجّه عند الشارع؛ لردعه عن العمل به فيها بجعل البيّنه حجّه فيها، و معناه عدم اعتبار خبر الثقة فيها، و إلاّ يكون اعتبار التعدّد و العداله لغوا، فخبر الواحد ليس بحجّه في الموضوعات الخارجيه، بل المرجع فيها هو البيّنه أو الاستصحاب أو قول صاحب البيت أو ذى اليد.

ثمّ استدلّ في المقام على حجّيته مطلق الظنّ بأدله، منها: دليل الانسداد و كانت له مقدّمات، و الأهمّ منها انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى التكاليف الإلهيّة، و تماميّة هذه المقدّمه متوقّف على القول بعدم حجّيه خبر الواحد، فيكون دليل الانسداد بعد إثبات حجّيته مسأله فرضيّه، فلا داعى إلى بحثه.

المقصد السابع: في مباحث الاصول العمليه

اشاره

في مباحث الاصول العمليه

ص: ٢١٥

الاصول العمليّه هي المرجع عند الشكّ بعد الفحص و اليأس عن الدليل. قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): «إنّ المهمّ من الاصول العمليّه هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب»، و لم يتعرّض لأصالة الطهاره، و قال: إنّ الوجه لعدم تعرّضها أوّلا: أنّها من الاصول المسلّمه، و ثانيا: اختصاصها بباب الطهاره.

و قد يتوهّم أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهاره في علم الاصول: أنّ الطهاره و النجاسه من الامور الواقعيّه التي قد أخبر بهما الشارع، لا من الأحكام الشرعيّه، و كان الشكّ فيهما شكّا في الانطباق، و من المعلوم أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيّة لا يكون من المسائل الاصوليّة.

و فيه: أوّلا: أنّه لا يلزم من كون الشياء أصلا عمليّيا خلوّه بتمام المعنى عن الواقعيّه، بل عدم إدراك عقولنا يكفى لكونه أصلا عمليّيا.

و ثانيا: لا نسلم كون الشكّ فيهما من الشبهه المصدقيه؛ لأنّ الميزان في كون الشبهه مصدقيه أن يكون المرجع فيها العرف لا الشارع، كما أنّ الأمر في الشبهه الحكميّة بعكس ذلك، و لا إشكال في أنّ المرجع عند الشكّ في نجاسه شياء و طهارته - كالعصير العنبي بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوهما - هو الشارع، و بيانها من وظائفه، و لا يعلمها إلا هو.

ص: ٢١٧

القول : فى أصله البراءه

اشاره

فى أصله البراءه

ص: ٢١٩

ينبغي تقديم مقدمتين قبل الورود في أصل البحث و بيان الأدلة:

المقدمة الأولى: أن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره جعل الشك في التكليف الذي هو

مجري البراءة على أقسام ثمانية،

(١)

باعتبار أن الشبهه تاره تكون تحريميه و اخرى وجوبيه، و على كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو اشتباه الامور الخارجيه، و الثلاثة الاولى راجعه إلى الشبهات الحكميه، و الرابع راجع إلى الشبهات الموضوعيه، فهذه أقسام ثمانية و عقد لكل منها مسأله خاصه.

و المحقق الخراساني قدس سره طوى البحث عن الكل في فصل واحد و ذلك لوحده مناط البحث في الجميع، فإن المناط في الكل هو الشك في التكليف، و الاختلاف في منشئه لا يصحح عقد فصول متعدده، بل يكفي عقد بحث واحد عام لمطلق الشك في التكليف، و ما فعله قدس سره هو الأنسب.

المقدمه الثانيه: أن النزاع بين الاصوليين و الاخباريين في مسأله البراءه إنما

يرجع إلى صغرى المسأله لا الكبرى،

فإنهما متفقان على مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و أن العبد لا يستحق العقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إليه، و إنما الاختلاف في الصغرى حيث ذهب الأخباريون إلى تماميه

ص: ٢٢١

البيان و قيام الحجّه هنا، و هي أدلّه الاحتياط، و الاصولى ذهب إلى عدمها.

و من هنا لا بدّ أن نميّز بين قسمين من الأدلّه القائمه على جريان البراءة:

القسم الذى يكون معارضا لأدلّه الأختباريين، و القسم الذى هو أدلّه الاحتياط التى تكون على تقدير تماميتها حاكمه عليه، و من الواضح أنّ الذى ينفع الاصولى هو القسم الأول الدالّ على عدم تمامية البيان و عدم قيام الحجّه على التكليف المعارض لأدلّه وجوب الاحتياط، و أمّا القسم الثانى فلا ينفع الاصولى شيئا؛ إذ مفاده هو بيان الكبرى من قبح العقاب بلا بيان المتفق عليه بين الطرفين.

إذا عرفت هاتين المقدمتين

فنقد البحث فى مقامين:

اشاره

ص: ٢٢٢

اشاره

و هي أربعه:

الدليل الأول: الكتاب

و استدلل بآيات منه:

الآيه الاولى: قوله تعالى: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

دلّت الآيه الشريفه على نفى العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل للمكلف؛ إذ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و بيانها للعباد.

و قد اورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: ما عن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) من أنّ ظاهر الآيه هو الإخبار بوقوع العذاب سابقا بعد البعث، فتختص الآيه بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقه، فلا تشمل نفى العقاب الاخرى لأجل عدم البيان.

ص: ٢٢٣

١- ١) الإسراء: ١٥.

٢- ٢) الرسائل: ١٩٣.

و فيه: أولاً: أنه لا يوجد في الآيه ما يدل على تقييد العذاب بالدينوى عدا استعمال فعل الماضى فى قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، إلا- أن سياقه ليس هو الإخبار عن الامم السابقه، بل سياقه نفى الشأنيه، حيث ليس من شأنه تعالى أن يعذب الناس قبل البيان و إتمام الحجّه، و هذه سنّه الله من دون فرق بين الامم السابقه و اللاحقه و لا بين الدنيا و الآخره.

و ثانيا: أن الآيه الشريفه تناسب إرادته معنى عاما بلحاظ وقوعها بين الآيات الداله على العذاب الاخرى و الدينوى، فإن الآيه المتقدمه عليها قوله تعالى: وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَشُوراً* اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (١).

و الآيه المتأخره عنها قوله تعالى: وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْبَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً (٢)، فتكون الآيه الشريفه صالحه للاستدلال بها بلحاظ إرادته المعنى العام منها.

و ثالثا: سلّمنا أن المراد من الآيه هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقه فى الدنيا إلا بعد البيان بقريته التعبير بلفظ الماضى، إلا- أن دلالة الآيه على نفي العذاب الاخرى- الذى هو أشدّ بمراتب من العذاب الدينوى- ستكون بطريق أولى، و بالأولويه التى يستفادها العقل و العرف يتم المطلوب.

الوجه الثانى: ما عن المحقق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أن صحّه التمسك بالآيه مبتيه على عدم استحقاق العقاب الذى هو ملاك البراءه، و لكنّها لا تدلّ إلا

ص: ٢٢٤

١- ١) الإسراء: ١٣-١٤.

٢- ٢) الإسراء: ١٦.

٣- ٣) كفايه الاصول ١٦٧: ٢.

على نفي الفعلية، و عدم الفعلية أعم من أن يكون لأجل عدم الاستحقاق أو لأجل عفوهِ و لطفهِ تعالى للعباد مع استحقاقهم للعذاب. و عليه فلا يؤمن فاعل الشبهه من العذاب الاخرى؛ إذ المفروض أنّ نفي فعلية العذاب لا ينفي استحقاقه.

و فيه: أنّ التعبير باستحقاق العقوبه و عدمه و إن تحقّق في ظاهر الكلمات و لكن ليس من شأن الاصولي أن يكون في مقام إثبات استحقاق العقوبه و نفيه، فإنّه مسأله كلاميه، و إنّما النزاع بيننا و بين الأخباريين في ثبوت المؤمن من العقاب في ارتكاب الشبهه و عدمه، و معلوم أنّ المؤمن منه ثابت بالآيه قبل بعث الرسول و بيان التكليف، سواء تحقّق الاستحقاق أم لا.

الوجه الثالث: ما عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ مفاد الآيه هو الإخبار عن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الامم السابقه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبهه، فتكون أجنبيّه عمّا نحن فيه.

و فيه: أنّ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و تبليغها للعباد، فيكون مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبه داخل في مفاد الآيه، مع أنّه لا- فائده للاستدلال بالآيه في مقابل أدلّه الأخباريين؛ لحكومتها عليه، فإنّ مفاد الآيه هو نفي العقاب بلا بيان التكليف، و مفاد أدلّه الأخباريين- على فرض تماميتها- أنّ دليل الاحتياط بيان له، فظاهر الآيه أنّه ليس من شأن الباري ارتكاب ما هو قبيح عقلا.

الآيه الثانيه: قوله تعالى: لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ

ص: ٢٢٥

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإيصال والإعلام؛ لأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، وإيتاء التكليف ليس إلّا بإيصاله وإعلامه، فالآية تدلّ على رفع التكليف عند الشكّ وعدم وصوله وإعلامه.

أقول: استقصاء الكلام حول الآيه الشريفه يقتضى البحث فى جهات ثلاث:

الأولى: فى بيان الاحتمالات الوارده بشأن الموصول.

الثانية: فى تعيين الظاهر بين الاحتمالات.

الثالثة: فى أنّ البراءه المستفاده من الآيه هل هى بمستوى تعارض أدلّه الاحتياط -على تقدير تماميتها- أو بمستوى تكون أدلّه الاحتياط حاكمه عليها.

أمّا الجهه الاولى: فإنّ الاحتمالات الوارده فى الموصول أعنى به قوله تعالى إلّا ما آتاها أربعه:

الأوّل: ما ذكر فى تقريب الاستدلال بالآيه، من أنّ المراد من الموصول هو التكليف، ومن الإيتاء الوصول والإعلام، فيكون المعنى: لا- يكلف الله نفساً إلّا بتكليف أوصله إلى المكلف، وفى حال الشكّ لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف، وعلى هذا الاحتمال تكون دلالة الآيه على البراءه تامّه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الموصول هو المال بقرينه المورد، ومن الإيتاء التملك، فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بمال -أى بأداء مال- إلّا بما ملكه، فتكون الآيه أجنبيّه عن البراءه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشيء و تركه، و من الإيتاء الإقدار، فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفسا بفعل شيء أو تركه إلا إذا أقدرها عليه و مكنها منه، و عليه فتكون الآيه أيضا أجنبيه عن البراءه؛ لأن مفادها رفع التكليف عن العاجز ردًا لمن يرى جواز التكليف بغير المقدور.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من الموصول الجامع بين التكليف و المال و مطلق فعل الشيء و تركه، و المراد بالإيتاء هو الجامع بين الإيصال و التمليك و الإقدار؛ بأن يكون الإيتاء بمعنى الإعطاء، و لكن إعطاء كل شيء بحسبه، فإعطاء التكليف إيصاله و إعلامه، و إعطاء المال تمليكه، و إعطاء مطلق فعل الشيء و تركه الإقدار عليه، و حينئذ الآيه الشريفه بعمومها تشمل ما نحن فيه، و تكون داله على البراءه كالأحتمال الأوّل.

و لا يخفى أنّ الإشكال في الاحتمالات الثلاثه السابقه من جهه ظهور الآيه و مقام الإثبات، مع صحه جريانها في نفسها و مقام الثبوت، و لكنّ البحث في الاحتمال الأخير من حيث الإمكان و مقام الثبوت قبل وصول النوبه إلى الاستظهار، فإنّه استشكل عليه بامتناعه ثبوتًا.

توضيح ذلك: أنّ المراد بالموصول إن كان هو المال أو الفعل كان الموصول مفعولًا- به لفعل لا يُكَلِّفُ اللهُ بينما لو اريد به التكليف و الحكم كان مفعولًا مطلقًا، و من الواضح عدم إمكان اجتماع نسبه فعل واحد في استعمال واحد إلى المفعول به و المفعول المطلق، و ذلك للتباين و التنافي بين النسبتين، فإنّ نسبه الفعل إلى المفعول المطلق يحتاج إلى لحاظ كون المفعول من شئونه و أطواره على نحو لا- يكون له وجود قبل وجود الفعل، بل يكون وجوده بعين وجود الفعل مثل: «ضربت ضربًا شديدًا»، و هذا بخلاف المفعول به فإنّه لا بدّ و أن

يكون موجودا قبل تحقق الفعل، ليكون الفعل واقعا عليه، مثل: «ضربت زيدا».

وقد أجاب المحقق النائيني قدس سره (١) عن الإشكال بأن المفعول المطلق النوعي و العددى يصح جعله مفعولا- به بنحو العناية، فإن الوجوب و التحريم- مثلا- و إن كان وجودهما بنفس الإيجاب و الإنشاء و ليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقيه إلا أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري يصح تعلق التكليف بهما. نعم، هما بالمعنى المصدري لا يصح تعلق التكليف بهما.

و فيه: أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو الجمع بين الاعتبارين المتنافيين؛ إذ المفعول المطلق عبارته عن حاصل المصدر، و لهذا يكون متأخرا رتبة عن المصدر، و أما المفعول به فهو مقدّم في الاعتبار على المصدر؛ لأنه إضافة قائمه به، و عليه فكيف يمكن الجمع بين المفعول به و المفعول المطلق في الاعتبار؟ فإنه يلزم منه اعتبار المتأخر في الاعتبار متقدّما في الاعتبار في حال كونه متأخرا.

و هناك جواب آخر أفاده المحقق العراقي قدس سره (٢)، و هو: أنّ الإشكال إنّما يرد في فرض إرادته الخصوصية المزبوره من شخص الموصول، و إلا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلّي العام، و إرادته الخصوصية من دوال آخر خارجيه فلا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول و لا في لفظ الإيتاء، و لا من جهة تعلق الفعل بالموصول، و ذلك أمّا من جهة الموصول فظاهر، فإنه لم يستعمل إلا في معناه الكلّي العام، و أنّ إفاده الخصوصية إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجي، و كذلك الحال في لفظ الإيتاء فإنه أيضا مستعمل في معناه

ص: ٢٢٨

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٣٤٢-٣٤٣.

٢- ٢) نهاية الأفكار ٣: ١٩٦.

و هو الإِعطاء، غير أنّه تختلف مصاديقه من حيث كونه تاره هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، و اخرى الملكيه أو الإِقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل، و هكذا الأمر في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به، و مجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، و التعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدّده بالنسبه إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول كما هو ظاهره، غايه الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدال و المدلول.

و أورد عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١) بأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق و المفعول به مبين لا جامع بينهما، و أمّا تعدّد الدال و المدلول أو إقامة القرينه على الخصوصيات فإنّما هو فيما إذا كان هناك جامع حقيقى كى تكون الخصوصيات من مصاديقه، و قد عرفت أنّه لا جامع فى المقام للتباين الموجود بين نسبه تعلق الفعل إلى المفعول المطلق و نسبه تعلقه إلى المفعول به.

و الظاهر أنّه قابل للمساعده، فإنّ ارتباط الحاصل بين الفعل و المفعول من سنخ المعانى الحرفيه، و معلوم أنّ النسب متباينه ذاتا، و كما لا يكون الجامع بين نسبه الظرفيه فى جمله «زيد فى الدار» و نسبه الاستعلاء فى جمله «زيد على السطح» فكذلك لا يكون الجامع بين نسبه الفعل إلى المفعول به و نسبه إلى المفعول المطلق.

و لكن على فرض صحّه كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (٢) و تماميه الاحتمال الرابع ثبوتا فى معنى الآيه لا يصح الاستدلال به فى المقام كما قال المحقّق العراقى قدّس سرّه:

بأنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لاستفاده البراءه، و ذلك لعدم تماميه الإطلاق

ص: ٢٢٩

١- ١) تهذيب الاصول ١٤٣: ٢.

٢- ٢) نهايه الأفكار ٢٠٣: ٣.

مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث إنَّ القدر المتيقن منه بقرينه المورد إنَّما هو خصوص المال، و مثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال و الفعل و التكليف.

و فيه: أنَّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق، و انتفاؤه لا يكون من مقدّمات الحكمه، كما مرّ تحقيقه في مبحث المطلق و المقيد.

و أمّا الجبهه الثانيه فالصحيح أنّ الآيه غير ظاهره في الاحتمال الأوّل و الرابع على فرض إمكانه، و لا تكون صالحه للاستدلال على البراءه، و ذلك لإجمالها؛ إذ كما يحتمل أن يراد من الموصول خصوص الحكم أو الأعمّ منه و من الإيتاء الإعلام أو الأعمّ منه، كذلك يحتمل أن يراد منه خصوص المال، و من الإيتاء الملكيه، أو يراد من الموصول الفعل أو الترك، و من الإيتاء الإقدار عليهما، و عليه فالآيه مردّده بين هذه الاحتمالات، و من الواضح أنّه لا ظهور لها في الاحتمال الأوّل و الرابع المثبتين للبراءه لو لا دعوى ظهورها بقرينه المورد في الاحتمال الثاني أو الثالث، و هما أجنيبان عن البراءه.

على أنّ التمسك بالإطلاق فرع تعلق الإراده الاستعماليه في المطلق.

توضيح ذلك: أنّ الاحتمال الرابع-بعد فرض إمكانه ثبوتا و بعد عدم مانعيه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب عن التمسك بالإطلاق-لا يصحّ أن يكون مبني للاستدلال، فإنّ التمسك بالإطلاق يكون لتشخيص المراد الجدّي للمولى و تطابقه مع مراده الاستعمالي بعد إحراز أنّ مراده الاستعمالي من اللفظ هو المطلق بلا شبهه، و لم يحرز هذا المعنى فيما نحن فيه، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق الاحتمالي؟!

و أمّا الجبهه الثالثه فلو سلّمنا بدلاله الآيه على البراءه، فهل مفادها سنخ

مفاد ينفي وجوب الاحتياط حتى يكون معارضا لأدلته لو تمت، أو يكون مفاده محكوما لأدله الاحتياط؟

ذهب المحقق العراقي قدس سره (1) إلى أنّ غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفى الكلفه و المشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفى الكلفه مطلقا و لو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا- بيان، و من المعلوم عدم كون مثله مضرا بالاحتياط القائل به الأخبارى، فإنّه يدعى إثبات الكلفه و المشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل إلى المكلف.

و التحقيق: أنّ مفاد الآيه يعارض وجوب الاحتياط و ينفيه، و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط كلفه و مشقّه آتية من قبل التكليف المجهول، و الآيه تدلّ على رفعها عن المكلف، و من الواضح أنّ وجوب الاحتياط ليس وجوبا نفسيا استقلاليا، و إنّما هو وجوب طريقى يأتى من التكليف المجهول لجهه المحافظه عليه، و إلاّ يلزم تعدّد المثوبه و العقوبه فى موارد وجوب الاحتياط، و هو كما ترى.

و الحاصل ممّا ذكرناه: أنّ دلالة الآيتين المذكورتين على البراءه ليست بتامه.

ثمّ هناك آيات اخرى استدللّ بها الأعلام فى المقام إلاّ أنّ المهمّ منها ما ذكرناه.

الدليل الثانى: السنّه

و استدللوا بروايات:

الروايه الاولى: حديث الرفع

ما رواه الصدوق قدس سره فى كتاب الخصال بسند صحيح عن

ص: ٢٣١

حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الطيره، و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه». (1)

و استقصاء البحث في حديث الرفع يستدعي الكلام في مقامات ثلاثة:

أما مقام الأول: ففيه أمور يجب تقديمها لفقهِ الحديث:

الأمر الأول - في معنى الرفع و الدفع:

لا شك في أنّ الرفع يستعمل عرفاً في إزالة الشيء الموجود مع كون المقتضى للبقاء موجوداً، و الدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد، و لكن كان المقتضى لوجوده موجوداً، فالرفع عبارة عن إزالة الموجود في الزمان السابق عن ورود الرفع؛ بحيث لو لا الرفع لكان مستمرّاً في الوجود، و الدفع عبارة عن منع تأثير المقتضى في وجود الشيء و تحقّقه، و عليه فالرفع و الدفع متباينان مفهوماً.

الأمر الثاني - في بيان المراد من الرفع في الحديث الشريف:

ذهب المحقق النائيني قدس سرّه (2) إلى أنّ الرفع هنا بمعنى الدفع بلا عنايه و تجوز أصلاً، و ذلك لأنّ الرفع في الحقيقة يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه؛ لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء و إفاضه الوجود عليه من المبدأ الفَيّاض في كلّ آن، فالرفع في مرتبه وروده على الشيء إنّما يكون دفعا حقيقه باعتبار علّه البقاء، و إن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلاً.

ص: ٢٣٢

١-١) الخصال: ٤١٧، الحديث ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢-٢) فوائد الاصول ٣: ٣٣٦-٣٣٧.

و فيه: أولًا: ما عرفت من أنّ الدفع و الرفع متباينان مفهومًا لغه و عرفًا، فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر إلا بعنايه و تجوّز.

و ثانيًا: سلّمنا أنّ الشيء يحتاج إلى العله حدوثًا و بقاءً، و الرفع هو المنع عن تأثير المقتضى فى البقاء، و لكن قد يلاحظ الشيء باعتبار الزمان اللاحق مع قطع النظر عن وجوده فى الزمان السابق، فلا مانع حينئذ عن استعمال كلمه «الدفع»، و قد يلاحظ الشيء باعتبار وجوده فى الزمان السابق، فلا بدّ حينئذ من استعمال كلمه «الرفع»، و لذا نرى استعمال كلمه «الوضع» مكان «الرفع» فى لسان الأئمّه المعصومين عليهم السّلام حين الاستدلال بهذا الحديث الشريف فى مقابل أهل السنّه، و قالوا: قال صلّى الله عليه و آله: «وضع عن أمّتى تسعه...» و معلوم أنّ الوضع إذا كان متعدّيًا ب «عن» معناه رفع ما هو متحقّقًا و موجودًا فى الخارج، كقولنا:

وضع الكتاب عن الأرض، بخلاف ما إذا كان متعدّيًا ب «على»، فلا بدّ فى معنى الرفع من ملاحظه الوجود فى الزمان السابق، فالرفع و الدفع متباينان.

مع أنّ ظاهر كلامه قدّس سرّه هو التساوى بين عنوانى الرفع و الدفع، و ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه صدرا و ذيلًا: أنّ كلّ رفع دفع، و ليس كلّ دفع رفعًا، و النسبه بينهما العامّ و الخاصّ المطلق، و هذا مخالف للمعنى اللغوى و العرفى.

الأمر الثالث: فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور إلى العناوين التسعه هل

يكون إسنادًا حقيقيًا

بحيث لا يحتاج إلى التقدير و التصحيح أم لا؟ مع أنّ المراد من الرفع ليس هو الرفع التكوينى، فإنّنا نرى أنّ الامور التسعه المذكوره موجوده و متحقّقه فى الخارج.

قال المحقّق النائنى قدّس سرّه (1): إنّّه لا حاجه إلى التقدير أصلاً؛ لأنّ التقدير إنّما

ص: ٢٣٣

يحتاج إليه فيما إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعا تكويئياً، فلا بدّ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأمّا إذا كان الرفع تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع و النفي كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لا ضرر ولا ضرار»، و كقوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» و نحو ذلك ممّا يكون تلو النفي أمراً ثابتاً في الخارج.

و فيه: أوّلاً: أنّ شأن النبيّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام هو الإخبار عن الأحكام و التشريعات، و أمّا الإنشاء و التشريع فله تعالى وحده، و عليه فحديث الرفع إخبار عن أمر خارجي، و هو رفع الشارع تعالى هذه الامور التسعه عن الأئمّه الإسلاميه، فالشارع في الواقع هو البارى تعالى، و العالم بالشريعه و المبيّن لها عبارته عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و إن كان تفويض تشريع بعض الامور إلى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِمّا لا شبهه فيه.

و ثانياً: أنّ المتبع هو لسان الدليل، فإن كان لسانه إسناد الشيء إلى ما هو له فلا حاجه إلى التقدير و الادّعاء، و إن كان لسانه إسناد الشيء إلى غير ما هو له فيحتاج إلى المصحح و التقدير لا محاله بلا فرق بين الإنشاء و الإخبار، و معلوم أنّ إسناد الرفع إلى الامور التسعه يحتاج إلى العنايه و التقدير، بعد عدم رفع الامور التسعه عن الأئمّه الإسلاميه خارجاً، فيكون الإسناد مجازياً و يحتاج إلى المصحح.

الأمر الرابع - في بيان مصحح الادّعاء:

و هناك عدّه اتجاهات لبيان المصحح:

الأوّل: أنّ مصحح تعلق الرفع بهذه الامور التسعه هو رفع المؤاخذة في موردها للمناسبه و السنخيه المتحققه بين رفع هذه العناوين و المؤاخذة.

وفيه:أولاً:أنّ المؤاخذه من الامور التكوينيّة-أى فعل المولى-و ليست من الآثار الشرعيّه حتّى يتعلّق الرفع التشريعى بها،و أمّا استحقاق المؤاخذه فهو من الأحكام العقليّه،و ليس من الآثار الشرعيّه أيضاً.

و ثانياً:أنّ ظاهر بعض الأخبار عدم اختصاص المرفوع عن الامّه بخصوص المؤاخذه،فعن أبى الحسن عليه السّلام فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك،أ يلزمه ذلك؟فقال عليه السّلام:«لا»،ثمّ قال:«قال رسول الله صلّى الله عليه و آله:وضع عن أمّتى:ما اكرهوا عليه،و ما لم يطيقوا،و ما أخطئوا». (١)

فإنّ المرفوع فى هذا الحديث هو الحكم الوضعى من طلاق الزوجه و انعقاد العبد و صيروره الأموال ملكاً للفقراء،فلا وجه حينئذ لاختصاص المصحّح برفع المؤاخذه،مع أنّ اليمين بكون زوجته مطلقه يكون باطلاً-و إن لم يكن إكراهياً،كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢).

و ثالثاً:أنّ اختصاص المصحّح بالمؤاخذه لا يلائم إطلاق الرفع لأصل العناوين المذكوره.

الاتّجاه الثانى:أنّ المصحّح هو رفع خصوص الأثر الظاهر فى كلّ فقره من الفقرات التسع،كالحدّ عن شرب الخمر الإكراهى،و حصول البينونه عن الطلاق الإكراهى.

وفيه:أولاً:أنّه مخالف لإطلاق الرفع الظاهر برفع الموضوع بجميع آثاره.

و ثانياً:أنّ رفع الموضوعات برفع بعض آثارها لا-تمامها ليس بصحيح عرفاً؛إذ رفع الموضوعات مع بقاء بعض آثارها يعدّ من التناقض الباطل،

ص:٢٣٥

١-١) الوسائل ٢٣٧:٢٣،الباب ١٦ من كتاب الأيمان،الحديث ٦.

٢-٢) الرسائل:١٩٦.

فكون الموضوع مرفوعاً إنّما يصحّ فيما إذا كانت جميع آثاره مرفوعة لا بعضها.

و من هنا يظهر: أنّ رفع الموضوع بلحاظ مرفوعيّته بعض آثاره يتوقف على تصحيح ادّعاءين: دعوى أنّ رفع بعض الآثار رفع لجميع الآثار، ودعوى أنّ رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع من كلّ أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الاتّجاه الثالث: أنّ المصحّح هو رفع جميع الآثار، وهذا الاتّجاه هو الصحيح؛ إذ أولاً: أنّ الرفع فى الحديث وقع موقع الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، وثانياً: أنّ ذلك مقتضى إطلاق الرفع، وثالثاً: أنّ هذا الاتّجاه لا يحتاج إلّا إلى ادّعاء واحد، وهو ادّعاء أنّ رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع عن أى أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الأمر الخامس—فى شمول الحديث للأمور العدميّة:

بعد أن أثبتنا أنّ المرفوع هو عموم الآثار يقع البحث فى أنّ المرفوع هل هو خصوص الآثار الوجوديّة أو يعمّ الآثار العدميّة أيضاً؟

ذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) إلى الأوّل، فالمكلّف إذا اكره على الترك أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل لا يشمل حديث الرفع، وعليه لو نذر المكلّف أن يشرب من ماء الفرات فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفّاره عليه لو لم تكن أدلّه وجوب الكفّاره مختصّه بصوره تعيّد الحنث و مخالفه النذر عن إرادته و التفات، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا- تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعا لا رفعا، والمفروض أنّ المكلّف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون

ص: ٢٣٦

عدم الشرب في المثال مرفوعا و جعله كالشرب. و من الواضح أنّ حديث الرفع لا يتكفّل الوضع بل مفاده الرفع.

و قد اجيب عنه بوجه:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سرّه (1) من أنّ مرجع رفع الشيء - بعد أن كان - إلى الرفع بالعنايه الراجع إلى خلق صفحه التشريع عن حكمه و عدم أخذه موضوعا لأحكامه، و لا يكاد يفرّق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ رفع الوجود في عالم التشريع عبارته عن رفع الأثر المترتب عليه و خلوه عن الحكم في عالم التشريع كذلك في رفع العدم، حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعا للحكم بالفساد و وجوب الإعادة - مثلا - بملاحظه دخل نقيضه و هو الوجود في الصفحه، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود و تنزيه منزله الموجود، أو تنزيل الموجود منزله المعدوم كي يشكل بأنّ رفع المعدم لا يكون إلّا بالوضع، و حديث الرفع لا يتكفّل الوضع.

و فيه: أولاً: أنّ الرفع لو كان متعلّقا بموضوعيّة الموضوعات للأحكام لكان رفعا حقيقيّا، بخلاف ما إذا تعلّق بنفس هذه الموضوعات، فإنّه حينئذ يكون ادّعائيا و محتاجا إلى مصحح الادّعاء، و المحقق العراقي قدس سرّه ممّن التزم بكون الرفع في الحديث ادّعائيا، و هو ينافي كلامه هنا.

و ثانيا: أنّه على خلاف ظاهر الحديث، فإنّ ظاهره هو تعلّق الرفع بنفس هذه الموضوعات و العناوين التسعة، لا أنّ الرفع متعلّق بموضوعيّة هذه الموضوعات للأحكام، و من الواضح أنّ موضوعيّة الموضوع حيثيّة زائده على

ص: ٢٣٧

الوجه الثانى: ما نسب إلى استاذنا السيد الإمام قدس سره من أنّ العدم على قسمين: العدم المطلق و العدم المضاف، أمّا العدم المطلق فهو محض الهلاك و البطلان؛ إذ لا شئيه للعدم، و لذا قالوا: إنه لا تمايز فى الأعدام، و أمّا العدم المضاف كعدم زيد و عدم عمرو- أى العدم المضاف إلى الوجود- فيحصل له حظّ من الوجود، و لذا يلحقه نوع من التمايز، كالتمايز الحاصل بين عدم زيد و عدم عمرو.

ثمّ إنّ المكروه-مثلا- لا يكره على العدم المطلق، و إنّما يكره على العدم المضاف، كالإكراه على ترك شرب ماء الفرات، و الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، و هكذا، و قد عرفت أنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود، فيصحّ تعلّق الرفع به (1).

و قد قرّرت هذا البيان من مجلس درسه قدس سره فى سنه (١٣٧٤ هـ.ق)، و لكنّه قدس سره يؤكّد على ما هو الثابت فى الفلسفه من أنّ العدم المضاف- كالعدم المطلق- محض الهلاك و البطلان، و أنّ الأعدام مهما كانت لا يعقل فى موردها التقرّر و الثبوت.

و لكن ما يقتضى أن نلتزم بتوسعه دائره حديث الرفع للامور الوجوديه و العدميه هو أمران:

الأول: أنّ الرفع فى الحديث ادعائى لا حقيقى، و لذا نقول: إنّ المصحح لهذا الادعاء هو جميع الآثار.

الثانى: أنّ الشارع جعل بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام الشرعيه،

بل يكون بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام العقلية، مثل: ترتب الكفاره على حث النذر، و ترك شرب ماء الفرات فى المثال عن إرادته و اختيار مع أنه أمر عدمي، و مثل: استحقاق عقوبه من ترك واجب من الواجبات عقلا، فيكون عدم الإتيان بالواجب موضوعا لاستحقاق العقوبه عند العقل.

فلا بد لنا من الالتزام بأن لعدم المضاف حظ من الوجود فى عالم الموضوعيه للأحكام الشرعيه و الاعتبار، فبالملك الذى يرتب الشارع الآثار الشرعيه على ترك شرب ماء الفرات عمدا يرتب على تركه عن إكراه عدم الكفاره باستناد حديث الرفع، فلا مانع من تعلق الرفع بالامور العدميه بعد عدم المانع عن كونها موضوعه للأحكام الشرعيه.

الأمر السادس: أنه لا شك في أنه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت

للموضوع بالعناوين المذكوره فى الحديث،

فمثلا: وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ لا يكون مرفوعا بحديث الرفع، بل لا يمكن ذلك، فإن مفاد حديث الرفع كون طرؤ هذه العناوين التسعه موجبا لارتفاع الحكم الثابت للموضوع فى نفسه من باب حكومه الحديث على ما يستفاد منه هذا الحكم - كحرمه شرب الخمر مثلا - و تصير دائره حرمة مضيقه بما لم يقع عن إكراه بواسطه حديث الرفع، فلا - يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين كالمثالين المذكورين؛ إذ ما يكون موجبا و مقتضيا لثبوت الحكم - كالنسيان بالنسبه إلى وجوب سجدتى السهو و قتل الخطأ بالنسبه إلى وجوب الديه - لا يعقل أن يكون موجبا و مقتضيا لارتفاعه، مع أن معنى حكومه حديث الرفع هنا عدم بقاء مورد لما يدل على وجوب الديه و سجدتى السهو أصلا، لا تضيقه كما هو

الأمر السابع: في كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التي لا يكون في رفعها ما

ينافي الامتنان على الأتمه،

و ذلك لأنّ مساق الحديث هو الامتنان و التلطف على الائمّه، و من هنا قالوا: إنّ إتلاف مال الغير نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان بحديث الرفع؛ إذ رفعه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك.

و من هنا أيضا فرقوا بين المضطرّ إلى البيع و المكره عليه، فحكموا بصحّه بيع الأوّل دون الثاني؛ إذ نفى صحّه بيع المضطرّ خلاف الامتنان عليه.

الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدلّه الواقعيّه،

بمعنى كونه ناظرا إليها و موجبا للتضييق في مفادها؛ إذ لا شكّ في أنّ مقتضى عموم أدلّه الأحكام الواقعيّه ثبوتها لموضوعاتها من دون دخل للخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها من العوارض و العناوين، فيكون شرب الخمر حراما و يترتب عليه الحدّ مطلقا بلحاظ عموم الأدلّه، و لكنّ مقتضى الجمع بين الأدلّه الواقعيّه و حديث الرفع هو اختصاص الحكم الواقعي بغير صورته عروض تلك الحالات و العوارض؛ لحكمه حديث الرفع عليها. و هذا ممّا لا خلاف فيه.

إنّما الكلام في أنّ كيفيّة حكمه حديث الرفع غير كيفيّة حكمه قاعده «لا حرج» و «لا ضرر»، أم لا؟ و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بينهما، فإنّه قال:

إنّ الحكمه في أدلّه نفى الضرر و العسر و الحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام؛ إذ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً، و قد لا يكون، و أمّا في دليل رفع الإكراه و الاضطرار و غير ذلك إنّما تكون الحكمه باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن

ص: ٢٤٠

طروء الإكراه و الاضطراب و الخطأ و النسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض لموضوعاتها و متعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام نظير قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا سهو مع حفظ الإمام».

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ حديث الرفع لا يختصّ بالفقرات التي ذكرها قدّس سرّه؛ إذ من جملة فقره «ما لا يعلمون»، و هي بناء على شمولها للشبهات الحكميّة - كما هو أساس الاستدلال به لقاعده البراءة - تكون ناظره إلى عقد الحمل، فتكون حكومته نظير حكومه أدلّه نفى الضرر و الحرج.

و ثانياً: أنّ الضرر و الحرج إنّما يعرضان أوّلاً و بالذات على الموضوعات، فإنّ الصوم و الوضوء عند الضرر يكونان ضرريين و إن لم يكونا محكومين بالوجوب، و هذا يعني أنّ حكومه دليل نفى الضرر و الحرج على الأدلّه الواقعيّه تكون باعتبار عقد الوضع لا عقد الحمل.

و ثالثاً: أنّ عدم إمكان عروض الخطأ و النسيان على نفس الأحكام من غرائب الكلام، بداهه أنّهما كما يعرضان على الموضوعات يعرضان على نفس الأحكام أيضاً.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثاني: ففي البحث عن فقره «ما لا يعلمون»

و هي محلّ الشاهد في بحث البراءة، حيث تدلّ على أنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم، فهو مرفوع عن المكلف، و هذا هو معنى البراءة.

و لا شكّ في أنّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميّة إنّما يتمّ فيما إذا اريد من الموصول خصوص الحكم أو ما يعمّ الحكم و الموضوع الخارجي؛ إذ لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف

فى الخارج-بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكّلف بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلا شرب خمر أو شرب خلّ-يلزم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

و ربما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى لا غير، و ذلك لامور:

الأول:أنّه لا شكّ فى أنّ المراد بالموصول فى بقية الفقرات هو خصوص الفعل الخارجى؛لأنّ الفعل هو الذى يتعلّق به الاضطرار و الإكراه و هكذا،و لا- معنى لتعلّقها بالحكم،فيكون المراد من الموصول فى فقره«ما لا يعلمون»هو الفعل أيضا بشهادته وحده السياق.

و قد أجيب عن هذا الأمر بجوابين:

الأول:ما أفاده المحقّق العراقى قدّس سرّه (1)من إنكار أصل وحده السياق،حيث إنّ من الفقرات فى الحديث:الطيره و الحسد و الوسوسة،و لا يكون المراد منها الفعل،فمع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادته الموضوع المشتبه؟!

مضافا إلى أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهه اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى«ما لا يعلمون»هو ما كان بنفسه معروض عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخرى كالاضطرار و الإكراه و غيرهما،حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبوره،فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعيّة ينافى هذا الظهور؛إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل،و إنّما المعروض له هو عنوانه.

ص:٢٤٢

و حينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في ما لا يعلم على الحكم المشتبه، و بين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادته الفعل، و لا ريب في أنّ العرف يرجح الأول، فيتعين الحمل في «ما لا يعلمون» على إرادته الحكم.

و هذا الجواب قابل للمناقشه بكلا شقّيه، أمّا الشقّ الأول فيردّ عليه: بأنّ الفقرات الثلاث من «الطيره و الحسد و الوسوسه» أيضا من الأفعال، إلاّ أنّها من الأفعال الجوانحيّه لا الجوارحيّه، فهذه الفقرات لا تكون قادحه بوحده السياق.

و أمّا الشقّ الثاني: فأورد عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) و تقرير بيانه: أنّ المجهول في الشبهات الموضوعيّة إنّما هو نفس الفعل أيضا لا عنوانه فقط، فإنّ الشىء إذا كان بنوعه مجهولا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشىء مجهول، فإذا علمنا بأنّ هذا مائع، و لكن لا نعلم أنّه من نوع الخلّ أو من نوع الخمر فيصحّ أن نقول: إنّ شرب هذا المائع مجهول لنا، فيصحّ إسناد الجهل حقيقه إلى الفعل أيضا.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقّق المؤيّد س الحائري قدّس سرّه (2)، و هو: أنّ الموصول في جميع الفقرات قد استعمل في معناه الحقيقي من المفهوم المبهم المرادف للشىء، و لذا يقال في علم النحو: إنّ الموصول من المبهمات لا- يعرف إلاّ- بصلته، فمعنى «رفع عن أمّتى ما لا يعلمون» هو رفع عن أمّتى الشىء الذى لا يعلمونه، غايه الأمر أنّ الشىء الذى هو معنى الموصول في جميع الفقرات لا يعرف إلاّ

ص: ٢٤٣

١- ١) تهذيب الاصول ١٥١: ٢.

٢- ٢) درر الفوائد ٤٤١: ٢.

بصلته، فإنّ الشيء المضطرّ إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجيّة، وهكذا الشيء المكره عليه، وهذا بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق أيضاً على الحكم، ومن الواضح أنّ الاختلاف بين المصاديق إنّما هو بلحاظ عالم الانطباق لا- عالم الاستعمال، وليس الموصول مستعملاً في المصاديق حتّى يختلّ نظام وحده السياق.

ألا ترى أنّه إذا قيل: ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأفراد تخصيص الثانی أيضاً بذلك البعض.

و هذا الجواب متين و صحيح لا إشكال فيه.

الأمر الثاني: أنّه لا- إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيّة، وهذا يعني أنّ إرادته الفعل من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» يقيني، فإذا اريد به الحكم أيضاً لزم استعمال الموصول في معنيين، وهذا النحو من الاستعمال ممتنع كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، أو غير جائز.

و فيه: مضافاً إلى عدم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى - كما مرّ تحقيقه في مباحث الألفاظ - أنّ الموصول في الحديث لم يستعمل في الفعل و لا في الحكم، بل استعمل في معنى واحد، و هو معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء.

نعم، هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل، و قد ينطبق على الحكم، و قد عرفت أنّ تعدّد المصاديق و اختلافها لا يوجب تعدّد المعنى المستعمل فيه.

الأمر الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلّقه أمراً ثقيلاً، خصوصاً مع ملاحظه أنّ حديث الرفع قد ورد في مقام الامتنان، و من الواضح أنّ الثقل على المكلف هو الفعل لا الحكم؛ إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل

ص: ٢٤٤

كونه ثقيلًا على المكلف، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل وجود الفعل كما يتصوّر في الشبهات الموضوعيّة الوجوديّة، أو عدمه كما يتصوّر في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، أو كلاهما، مع أنّ ثقل الفعل الواجب يكون بلحاظ وجوبه، و معلوم أنّ الحكم هو السبب في وقوع المكلف في المشقّة و كلفه الفعل، و لذا سمّي الحكم بالتكليف.

الأمر الرابع: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي و إلى الفعل مجازي كما عرفت، فإنّ الفعل الاضطراري و الإكراهي لا يكون مرفوعًا حقيقه، بعد ما نرى تحقّقه كثيرًا ما في الخارج، فلا محاله يكون إسناد الرفع إلى هذه العناوين مجازيًا، و المصحح له هو رفع جميع الآثار.

و حينئذ إذا اريد بالموصول في جميع فقرات الفعل كان الإسناد في الجميع مجازيًا، و أمّا إذا اريد بالموصول في خصوص فقره «ما لا يعلمون» الأعمّ من الفعل و الحكم، فلا بدّ من الالتزام بكون الإسناد فيها حقيقه بلحاظ الحكم المجهول و مجازًا بلحاظ الفعل المجهول.

و فيه: أن الموصول في عامّة الفقرات قد استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشئ. نعم، هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل و قد ينطبق على الحكم، و عليه فليس في الحديث إلّا إسناد مجازي.

و لا- تكون المجازيّة في فقره «ما اكرهوا عليه» بلحاظ انطباقه خارجًا على الفعل و انحصار مصداقه فيه، بل تكون بلحاظ أنّ نفس عنوان «ما اكرهوا عليه» بالمعنى المبهم الموصولي لا- يمكن أن تكون مرفوعه حقيقه، فإنّ معنى رفعه حقيقه أن لا- يتحقّق المكره عليه في الخارج أصلاً، فيكون الرفع مجازيًا،

و المصحح لهذا الإسناد هو رفع جميع الآثار.

و على هذا لا يكون معنى عموميه فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الموضوعيه و الحكميه بحيث يكون المستعمل فيه الشبهه الحكميه و الموضوعيه، بل هو عباره عن معنى المبهم الموصولي، و إسناد الرفع إلى نفس هذا العنوان مجازي، و لا- يكون «ما لا يعلمون» بهذا المعنى مرفوعا حقيقه، فيصح الاستدلال بهذه فقره في باب البراءه.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الأخرى،

و البحث عنها يقع في جهات:

الجهه الأولى: أن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو تعلق الرفع بنفس الخطأ

و النسيان بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ و ما نسي،

و لكن مقتضى التحقيق هو تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا، كما هو الحال في بقية الفقرات من تعلق الرفع فيها بالموصول، و الدليل على ذلك امور:

الأول: ما ذكرناه سابقا في المقام الأول من أن الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكوره لا يرفع بحديث الرفع، فلا يرفع وجوب سجدي السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاه، و لا- وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ، فلا بد من تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا.

الأمر الثاني: ما مرّ في خبر البنزطي من قول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «رفع عن امتي ما اكرهوا عليه، و ما لا- يطيقون، و ما أخطئوا»، فالتصريح بما أخطئوا يبين لنا أن المراد من الخطأ و النسيان في حديث الرفع كذلك؛ لأن الأخبار يفسر بعضها بعضا كما هو واضح.

الأمر الثالث: استدلال الفقهاء على صحّة الصلاة المنسيّة فيها السجده أو التشهد بتطبيق الرفع على السجده المنسيّة و التشهد المنسى.

الجهة الثانية: فى البحث عن فقره «ما نسوا»

فنقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزئيه و الشرطيّه، فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلى التكليفى؛ لأنّ الجزئيه و الشرطيّه من الأحكام الوضعيه، و قد يتعلّق بنفس الجزء و الشرط مع العلم بحكهما، فيكون مساوقا لنسيان الموضوع.

أمّا الأوّل فلا شكّ فى صحّة العباده الفاقده للجزء أو الشرط؛ لحديث الرفع، و ذلك لحكومته حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط، فيختصّ وجوبهما بغير صورته النسيان، و مع الإتيان بالفاقد لهما يسقط التكليف و يكون مجزيًا، و ذلك لوحده الأمر و انطباق عنوان المأمور به على الفاقد و الواجد معا.

توضيح ذلك: أنّ فى مثل الصلاة يوجد أمر واحد قد تعلّق بعنوان الصلاة، كما فى قوله تعالى: أقيم الصلاة، و من الواضح أنّه يشترك فى هذا الأمر الحاضر و المسافر، و العالم و الجاهل، و الذاكر و الناسى، و هكذا، و قد دلّت أدلّه الأجزاء و الشرائط على جزئيه امور أو شرطيتها فى الصلاة فى جميع تلك الحالات، فيجب الإتيان بها فى أىّ حال من الأحوال، إلّا أنّه لَمّا كان هناك ملاك أقوى عند الجهل و النسيان حكم الشارع برفعها، فتكون النتيجة عدم وجوب الأجزاء و الشرائط عند عروض الجهل و النسيان، و هذا هو معنى الحكومه.

و أمّا الإجزاء و سقوط التكليف بالمأتى به الفاقد للجزء و الشرط فلأنّ الأجزاء و الشرائط ليست واجبه بالوجوب الغيرى أو الضمنى كما هو المشهور، بل هى واجبه بنفس الوجوب المتعلّق بالكلّ، أى الصلاة؛ إذ ليس

الكلّ إلا نفس الأجزاء و الشرائط، فالأمر الواحد المتعلّق بالصلاه يدعو إلى كلّ جزء و شرط بنفس دعوته إلى الصلاه بتمامها.

و من الواضح أنّ عنوان الصلاه مقول بالتشكيك، فيطلق على الفرد الواحد لهما و الفرد الفاقد لهما، و عليه فإذا دلّ حديث الرفع في ظرف النسيان على سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط فستبقى داعويه الأمر إلى الباقي على حالها، و بامثال الأمر بعد انطباق عنوان الصلاه على المأتى به يتمّ الامتثال و يسقط الأمر، و هذا هو معنى الإجزاء.

و أمّا الثانى فلا مانع أيضا من التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده؛ إذ مع تعلّق الرفع بنفس ذات الجزء أو الشرط بما لهما من الآثار يكون المأمور به فى حقّ الناسى المركّب الفاقد للجزء و الشرط لا الواجد لهما، و مع الإتيان به يسقط التكليف و يكون مجزيا كما شرحناه.

و من الواضح أنّ القول بحكومه حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط فى خصوص حال نسيان الحكم من الجزئيه و الشرطيّه، و عدم حكومته عليها فى حال نسيان الموضوع من الجزء و الشرط تحكّم محض بعد ما كان الرفع متعلّقا بعنوان «ما سوا»، و هو يشمل نسيان الحكم و الموضوع معا.

لا يقال: إنّه مع نسيان أصل الجزء أو الشرط لا ترتفع جزئيه الجزء و شرطيّه الشرط بالنسبه إلى المركّب الفاقد لهما؛ إذ المفروض أنّ المكلف عالم بالجزئيه و الشرطيّه و إنّما نسى الموضوع، و لا معنى للرفع مع العلم، و مع عدم ارتفاع الجزئيه و الشرطيّه لا يكون المركّب الفاقد لهما مصداقا للمأمور به، و لا يكون امتثاله مسقطا للتكليف و مجزيا عنه.

فإنّه يقال: إنّ مرجع رفع الجزء إلى رفع جميع آثاره الشرعيّه التى منها

الجزئية، كما أنّ مرجع رفع الشرط إلى رفع شرطيته بالنسبة إلى المركّب، كما أنّ الحرمة تكون أثراً شرعياً مجعولاً لشرب الخمر، و ترتفع عمّن شربه نسياناً مع العلم بحرمة، و عليه فيكون المركّب الفاقداً لهما تمام المأمور به، و يأتیان ما هو تمام المأمور به يسقط الأمر.

لا- يقال: إنّه إنّما تصحّ عباده الناسى و يكون المركّب الفاقداً لهما تمام المأمور به فى حقّه فيما إذا أمكن تخصيص الناسى بالخطاب، و أما مع عدم إمكانه لانقلاب الناسى ذاكراً فلا يمكن تصحيح عبادته.

لأنّه يقال: إنّ تكليف الناسى بالباقي لا يحتاج إلى خطاب خاصّ حتّى يلزم المحذور من انقلاب الموضوع، و إنّما يكفى فى ذلك الخطاب العامّ من قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ، فَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْوَاحِدَ كَمَا يَكُونُ بَاعِثًا نَحْوَ الصَّلَاةِ لِلذَّاكِرِ يَكُونُ بَاعِثًا لِلنَّاسِي أَيْضًا، فَإِنَّ الذَّاكِرَ وَالنَّاسِيَّ إِنَّمَا يَقْصِدَانِ بَقِيَامَهُمَا وَ قَعُودَهُمَا امْتِثَالَ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْوَاحِدَانِي.

نعم، غايه الأمر أنّه يلزم على الذّاكر إيجاد طبيعه فى ضمن الفرد الكامل المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و على الناسى إيجادها فى ضمن الفرد الناقص الفاقداً لهما، و ذلك لرفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط فى حقّه بحديث الرفع.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه صحّحه العباده الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط نسياناً بحديث الرفع، سواء كان المنسى نفس الحكم أو الموضوع.

و لكنّ المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) ذهب إلى عدم إمكان تصحيح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بحديث الرفع، و ذلك لوجوه:

ص: ٢٤٩

الأول: أن الرفع إنما يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، و من الواضح أن السوره المنسيه فى الصلاه-مثلا-لا مجال لورود الرفع عليها، و ذلك لخلق صفحه الوجود عنها.

و فيه: أولاً-أن حديث الرفع لا يختص بالامور الوجوديه، بل يشمل الامور العدميه أيضا كما مرّ تحقيقه، مع أنه ينافى ما ذكره من كون الرفع بمعنى الدفع و عدم الفرق بينهما.

و ثانياً: أن متعلق الرفع على ما ذكرناه هو «ما نسا»، أى الجزء المنسى بما له من الآثار، و هو أمر وجودى، و ليس متعلق الرفع ترك الجزء حتى يكون أمراً عديمياً.

الوجه الثانى: أن الأثر المترتب على السوره هو الإجزاء و صحه العباده، و هما ليسا من الآثار الشرعيه التى تقبل الوضع و الرفع، بل هما من الآثار العقليه.

و فيه: صحيح أن الإجزاء و الصحه من الآثار العقليه إلا أن الأثر المترتب على الجزء و الشرط إنما هو الجزئيه و الشرطيه، و هى مما تنالها يد الجعل نفياً و إثباتاً باعتبار منشأ انتزاعها.

الوجه الثالث: أن رفع السوره بلحاظ الصحه و الإجزاء يقتضى عدم الإجزاء و فساد العباده، و هذا ينافى الامتنان و ينتج عكس المقصود، فإن المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها.

و فيه: أن التمسك بحديث الرفع لا ينتج عكس المقصود، بعد ما عرفت من أن ما هو متعلق الرفع هو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار التى منها الجزئيه و الشرطيه، و مرجع رفعهما إلى أن تمام المأمور به فى حق الناسى هو

المركب الفاقده لهما، وياتيانه يتمّ الإجزاء و يسقط التكليف و تكون العباده صحيحه.

الوجه الرابع: لا شكّ في أنّ ترك الركن نسيانا يوجب بطلان الصلاه، فلو كان المدرك في صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسيانا حديث الرفع كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا، من غير فرق بين الأركان و غيرها.

و فيه: أنّ حديث الرفع من الأدلّه القابله للتخصيص و التقييد، فيقتد بإطلاقه للأركان بمثل حديث «لا تعاد».

الوجه الخامس: أنّه لم يعهد من فقهاءنا التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه و لا غيرها من سائر المركبات.

و فيه: أنّ من الواضح تمسك جماعه منهم به في مواضع عديده، فراجع كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري و المحقّق و العلامه قدّس سرّه.

الجهه الثالثه: في البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»:

فاعلم أنّه قد يكون مورد الإكراه التكاليف الاستقلاليه من الواجبات و المحرّمات، و قد يكون مورد التكاليف الضمّيه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فإذا تعلّق الإكراه بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب كذلك فلا إشكال في ارتفاع الحرمة بالإكراه عن الفرد المحرّم المكره عليه، و ارتفاع مبغوضيه ترك الواجب، بناء على الملازمه العرفيه بين الأمر بالشىء و مبغوضيه تركه.

و لكنّ المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) ذهب إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا» في التكاليف من الواجبات و المحرّمات، بدعوى أنّ الإكراه على الشىء يصدق

ص: ٢٥١

بمجرد عدم الرضا و عدم طيب النفس بإيجاده، و من الواضح عدم كفايه ذلك في تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى المشقه الموجه للعسر و الحرج، فضلا عن الاقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوغها إلا الاضطرار، و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه و لو لم يبلغ إلى حد الحرج.

نعم، لو بلغ الإكراه إلى حد الحرج جاز ذلك، و لكنّه حينئذ من جهه الحرج لا الإكراه.

و فيه: أولاً: أنّ عنوان «ما أكرهوا» يجرى في التكليف من الواجبات و المحرمات، و له شواهد كثيره في الروايات و الفتاوى: منها: إفتاؤهم بالعفو للزوجه المكرهه على الجماع من قبل الزوج في شهر رمضان، و منها: إفتاؤهم في حقّ المرأه المكرهه على الزنا من أنّه لا شيء عليها؛ للإكراه، و منها: ما ورد في بعض الروايات من قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه» إشاره إلى قوله تعالى: **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)** التي نزلت في شأن عمّار بن ياسر، و من الواضح أنّ ما صدر من عمّار من التبرّي من الله و رسوله كان حراما تكليفيا قد ارتفع بالإكراه.

و ثانياً: أنّ التفصيل بين فعل المحرمات و ترك الواجبات من حيث دخول الأوّل تحت عنوان «ما اضطرّوا إليه» و دخول الثاني تحت عنوان «ما أكرهوا عليه» بشرط كون متعلّق الإكراه حرجياً لا دليل عليه.

على أنّ الإكراه الشديد لأجل التوعيد بأمر لا- تتحمّله طاقه الإنسان عماده لا- يوجب كون متعلّق الإكراه حرجياً، فمثلاً: لو أكره شخص على ترك الواجب و توعد بالضرب الشديد فيما فعله، فإنّ متعلّق الإكراه حينئذ هو ترك الواجب

ص: ٢٥٢

و لكنّه ليس حرجيًّا، بل الضرر المتوعّد به حرجيٌّ، إلّا أنّ ذلك لا يوجب اتّصاف متعلّق الإكراه بالحرجيّه، ولا يرتبط بقاعده لا حرج، فإنّ موردها فيما إذا كان التكليف حرجيًّا، وجوبًا كان أو تحريمًا.

فالظاهر أنّ عنوان «ما اكروهوا عليه» يشمل فعل المحرّمات و ترك الواجبات، إلّا أنّ اللّواجبات و المحرّمات مراتب من حيث الأهمّيّه و الشدّه و الضعف، و لذا يعبر عن بعض المعاصي بالصغيره، و عن بعضها الآخر بالكبيره، و عن بعضها الآخر بأكبر الكبائر، و نلاحظ في باب التقيّه أوّلا بيان موردها كقولهم عليهم السّلام:

«التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له». (١)

ثمّ يستفاد تقييدها بقولهم عليهم السّلام: «إنما شرّعت التقيّه ليحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدّم فلا تقيّه» (٢).

فيستفاد من هذه الروايات -بل مع قطع النظر عنها- أنّ الإكراه لا يكون مجوّزا لقتل نفس محترمه و إن كان التوعيد بقتل نفس المكروه، و من هنا تستفاد قاعده كليّه، و هي أنّ مع شمول حديث الرفع لترك الواجبات و فعل المحرّمات لا بدّ من ملاحظه ترك الواجب و فعل الحرام المكروه عليهما من حيث الرتبه و الأهمّيّه، فإنّ الإكراه لا يكون مجوّزا للزنا بذات البعل أو لقتل النفس المحترمه، أو لشرب الخمر في المألّ -العام لمن يكون فعله معيارا للمجتمع الإسلاميّ، و أمثال ذلك، و هكذا في الاضطرار، فإنّ الاضطرار إلى الزواج لا يكون سببا لعدم اعتبار إذن وليّ المرأه و رضايته، و هكذا في حديث نفى الحرج.

ص: ٢٥٣

١- (١) الوسائل ٢١٤:١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ٢.

٢- (٢) الوسائل ٢٣٤:١٦، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١.

و أما إذا تعلّق الإكراه بإيجاد المانع كما لو اكره على لبس الثوب النجس فى الصلاة فلا إشكال فى صحّحه الصلاة لرفع ما هو أثر شرعى للمانع، أى المانع بالحدّث.

و أما إذا تعلّق بترك الجزء أو ترك الشرط فقد يقال: بصحّحه التمسك بالحدّث لرفع الجزئيه و الشرطيه، فتكون العباده صحيحه.

و الصحيح خلاف ذلك؛ إذ ليس للترك بما هو ترك أثر شرعى كى يكون الرفع بلحاظه، و أما وجوب الإعادة فليس أثرا شرعى للترك و إنّما هو أثر عقلى يدركه عند عدم انطباق الأمور به على المأتى به، و من الواضح أنّ الجزئيه و الشرطيه ليستا من آثار ترك الجزء و ترك الشرط حتّى يكون الرفع عند الإكراه على تركهما بلحاظهما، و إنّما هى من آثار نفس الجزء و الشرط، و المفروض عدم تعلّق الإكراه بهما.

و من هنا يتّضح الفرق بين ما نحن فيه و بين نسيان الجزء و الشرط، فإنّ متعلّق الإكراه هو تركهما، و لا يوجد أثر شرعى للترك كى يتمّ الرفع بلحاظه، و أمّا متعلّق النسيان فهو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار الشرعيه من الجزئيه و الشرطيه.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من التماس دليل آخر لتصحيح العباده فيما نحن فيه كحدّث لا تعاد، و لا فرق فيما ذكرناه من الأحكام بين الإكراه و الاضطرار.

هذا كلّه فى البحث عن النسيان و الإكراه و الاضطرار بلحاظ الأحكام التكليفيه.

الجهه الرابعه: فى البحث عن الفقرات الثلاث بلحاظ الأحكام الوضعيه،

و الكلام فيها يقع فى مرحلتين: الاولى: فى الأسباب، و الثانيه فى المسببات:

أما في المرحلة الاولى فالصحيح أن البيع الإكراهي لا يكون مؤثرا في التمليك و التملك استنادا إلى حديث الرفع، و هكذا في البيع النسياني، بخلاف البيع الاضطراري فإن الحكم ببطلانه خلاف الامتنان، فلا بد من الحكم بصحته.

و لكن المحقق النائيني قدس سره (1) ذهب إلى أن وقوع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار في الأسباب لا يقتضى تأثيرها في المسبب، و لا- تندرج في حديث الرفع؛ لما تقدم في باب الأجزاء و الشرائط من أن حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزله الواجد و لا يثبت أمرا لم يكن، فلو اضطر إلى إيقاع العقد بالفارسيه أو اكراه عليه أو نسي العربيه كان العقد باطلا، بناء على اشتراط العربيه في العقد، فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربى، و ليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، و شرطيه العربيه ليست هي المنسيه حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّه.

أقول: أما بالنسبه إلى نسيان السبب فالصحيح هو التفصيل بين ما إذا تعلق بأصل السبب، أو ما يعدّ أمرا مقوما للعقد عرفا، و بين ما إذا تعلق بشرط من الشرائط الشرعيه التي لا تعدّ عرفا مقوما للعقد كما في اشتراط العربيه مثلا، أو بشرط عقلائي كذلك كما في اشتراط تقدم الإيجاب على القبول، فإنه في الصوره الاولى لا إشكال في بطلان المعامله و عدم إمكان تصحيحها بحديث الرفع؛ إذ لا عقد هناك أصلا حتى يتصف بالصحة بإجراء حديث الرفع، و أما في الصوره الثانيه فلا إشكال في تصحيح العقد بحديث الرفع؛ إذ أصل العقد محقق عرفا غير أنه فاقد لشرط من الشروط الشرعيه أو العقلائيه غير

ص: ٢٥٥

الدخيله فى قوام العقد و ماهيته، و بما أنّ حديث الرفع حاكم على أدله الشرائط، فترفع شرطيه الشرط مع النسيان و يكون العقد صحيحا.

لا يقال: إنّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى، فكيف يحكم بصحة العقد؟

لأننا نقول: إنّ النسيان لم يتعلّق بالعقد الفارسى حتّى يكون مرفوعا، و إنّما تعلّق بالشرط، أعنى كون العقد عربيا، و قد قلنا مرارا: إنّ معنى رفع الشرط رفع شرطيته و الاكتفاء بالعقد الفاقد له.

و أمّا بالنسبه إلى الإكراه فالصحيح أيضا هو التفصيل بين ما إذا تعلّق الإكراه بترك إيجاد السبب أو ترك الجزء و الشرط، فيحكم ببطلان المعامله؛ إذ لا عقد هناك فى الأول حتّى يتّصف بالصحة، و أنّ ترك الجزء و الشرط بما هو ليس موضوعا للأثر حتّى يتمّ الرفع بلحاظه فى الثانى، و بين ما إذا تعلّق بإيجاد المانع فيحكم بصحة المعامله؛ إذ يصحّ التمسك بحديث الرفع لرفع مانعيه المانع فى حال الإكراه. و هكذا الحكم فى باب الاضطرار.

و أمّا فى المرحله الثانیه فذهب المحقق النائينى قدس سرّه (١) إلى أنّ المسببات على قسمين: فإنّها تاره تكون من الامور الاعتباريه التى ليس لها ما بحداء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحو ذلك من الوضعيات الاعتباريه التى أمضاها الشارع، و اخرى تكون من الامور الواقعيه التى كشف عنها الشارع كالطهاره و النجاسه الخبيثه على احتمال.

و أمّا القسم الأول فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع و الرفع التشريعى على ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيه يستقلّ بالجعل و ليس

ص: ٢٥٦

منتزعا من الأحكام التكليفية، فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه و نحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبب منزله العدم و كأنه لم يقع، و يلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب من حليته الأكل و جواز التصرف في باب العقود و الإيقاعات.

و أما القسم الثاني فهو ممّا لا تناله يد الوضع و الرفع التشريعي؛ لأنه من الامور التكوينية، و هي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت و وجدت لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بدّ و أن يكون من سنخ وضعها تكوينيا.

نعم، يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما ربّ عليها من الآثار الشرعيّة.

و لا- يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها و إن لم تقبل الرفع التشريعي إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر- و هو الغسل- قابله للرفع، فإنّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، من غير فرق بين الجنابه و النجاسه الاختياريّه و غير الاختياريّه.

و فيه: أوّلا: أنّ إطلاق دليل الأمر بالغسل عقيب الجنابه، و هكذا إطلاق دليل الأمر بالتطهير عقيب النجاسه ليس مانعا عن تعلّق الرفع بهما في صورته الإكراه؛ إذ المقصود حكمه حديث الرفع على إطلاقات الأدلّه الأوليه، و هذا يعني كون الإطلاقات فيها مصحّحه للحكومه لا مانعه عنها.

و ثانيا: أنّه لا- بدّ أن يقال في دفع التوهم: إنّ لا- دليل على ثبوت حكم تكليفي في الشريعة من وجوب الغسل أو التطهير عقيب الجنابه و النجاسه

مطلقاً، بل الموجود هو قيام الدليل على شرطية الطهاره من الحدث و الخبث فى صحه، و هى أثر عدم الجنابه، و المرفوع بالحديث أثر الجنابه الإكراهية، و لا أثر لها حتى يرفع به، و قد حَقَّقنا فى محلّه من عدم اتّصاف مقدّمه الواجب بالوجوب الغيرى، و عليه فلا وجوب شرعاً للغسل و التطهير عقيب الجنابه و النجاسه و لو غيريّاً حتى يكون الرفع بلحاظه. هذا تمام الكلام فى بيان حديث الرفع.

الروايه الثانيه: ما رواه الشيخ الصدوق قدّس سرّه مرسلًا،

قال: قال الصادق عليه السّلام:

«كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١).

و لا يضّر إرسالها بعد نسبه الشيخ الصدوق قدّس سرّه إلى الإمام عليه السّلام بلفظ قال.

و البحث فيها يقع فى جهات:

الجهه الأولى: فى الاحتمالات الوارده فى الحديث ثبوتًا،

فنقول: هناك نقاط ثلاث لا بدّ من بحثها:

الأولى: فى لفظه «مطلق» فإنّ فيها احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون المراد منه الإباحه الشرعيه الواقعيه المجمعوله للأشياء بعناوينها الأولى.

الثانى: الإباحه الشرعيه الظاهريه المجمعوله للأشياء بعناوينها الثانويه.

الثالث: الإباحه العقليّه الأصليّه فى الأشياء قبل ورود الشرع فى مقابل الحظر العقلى.

و من الواضح أنّ الاستدلال بالحديث على البراءه إنّما يتمّ بناء على الاحتمال الثانى؛ إذ البراءه هى الإباحه الظاهريه لا الواقعيه، و أمّا الإباحه العقليّه

ص: ٢٥٨

فيشكل إثباتها بالحديث؛ لعدم صحّة التعبد في الأحكام العقلية.

النقطة الثانية: في لفظه «يرد»، وفيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منها صدور الحكم من المولى و جعله له، فيكون مفاد الرواية: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق.

الثاني: أن يكون المراد منها وصول الحكم إلى المكلف و علمه به لا- مجرد صدوره من الشارع و إن لم يصل إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية: كلّ شيء لم يصل إلى المكلف فيه نهى من الشارع فهو مطلق و إن صدر فيه نهى من الشارع.

و من المعلوم أنّ الاستدلال بالرواية إنّما يتمّ بناء على الاحتمال الثاني دون الأول؛ إذ ما لا نهى فيه رأساً لا كلام في أنّه لا عقوبه على ارتكابه، و لا يقول الأخبارى بالاحتياط فيه.

النقطة الثالثة: في لفظه «نهى»، وفيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منها النهى الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه الأوّل.

الثاني: أن يكون المراد منها مطلق النهى المتعلق بالشيء و لو من حيث كونه مجهول الحكم.

و من الواضح أنّه على الاحتمال الأوّل تكون البراءة المستفاده من الرواية معارضة لأدله وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها، و على الثاني تكون أدله الاحتياط وارده عليها.

الوجه الثاني: في حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع،

و قد ذهب المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) إلى امتناع صورتين من هذه الاحتمالات: الأولى:

ص: ٢٥٩

أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الواقعيه مع إرادته الصدور من الورد.الثانيه:أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الظاهريه مع إرادته الصدور من الورد.

أمّا الصوره الاولى فلأنّ المفروض لا-اقتضائيه للموضوع في مورد الإباحه الواقعيه بالنسبه للمصلحه و المفسده،و ذلك ينافي فرض اقتضائيته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة.

لا يقال:عدم اقتضائيته إنّما هي من حيث ذاته،و ذلك لا ينافي اقتضائيته للمفسده بعنوان ثانوى يستدعى الحرمة.

فإنّه يقال:ظاهر الروايه هو وحده متعلّقى الإباحه و النهى عنوانا،فالماء الذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلّق به النهى،لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب مثلا.

و أمّا إذا اريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده فلا يصحّ أيضا،سواء كان بنحو المعرفيه و المشيريه،بأن يكون المقصود أنّ الموضوع الذى لم يرد فيه نهى مباح،و الموضوع الذى ورد فيه نهى ليس مباحا،أم كان بنحو تقييد أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثا أو بقاء؛إذ على الأوّل يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام و على الثانى يلزم مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر،و قد أثبتنا استحاله ذلك فى مبحث الضدّ.

و يرد عليه:أوّلا:أنّ الأحكام الشرعيه و إن كانت تابعه للمصالح و المفسد، و لكن ليس من الضرورى أن تكون تلك المصالح و المفسد كامنه فى نفس الموضوعات حتّى يكون الاقتضاء و اللاقتضاء راجعا إليها دائما،فإنّ الجهات الخارجيه و العوامل الاجتماعيه لها مدخليه تامه فى التشريعات الإسلاميه،

فمثلاً: نجاسة الكفار و المشركين ليس لأجل وجود قذاره فيهم كما هو شأن سائر الأعيان النجسه، بل أراد الشارع الحكيم بذلك إبعاد المسلمين عن الكفار و عدم الاختلاط بهم و ترك معاشرتهم؛ لئلا تسرى الأفكار الإلحاديه فى صفوف المسلمين و لا ينتشر الفساد و الضلال فى أوساطهم؛ حفظاً لشوكة المسلمين و أصالتهم و سيادتهم.

و عليه فمن الممكن أن يكون الموضوع لا اقتضائياً، إلا أن الموانع الخارجيه و المصالح السياسيه الإسلاميه تقتضى جعل الحرمة له، و كذلك بالعكس.

و ثانياً: أن ورود النهى من الشارع تحديداً للموضوع ليس بياناً لأمر بديهى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ لأن ما هو كالبديهى إنما هو فيما لو اريد بالمطلق الإباحه العقلية فى مقابل الحظر العقلى، و لكن مفروض البحث هو الإباحه الشرعيه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفية المتوقفه على الجعل و التشريع بالضروره، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و ثالثاً: أن مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر إنما هو ممتنع فى دائره التكوينيّات دون الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيه، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم ورود النهى.

أضف إلى ذلك أنه لا تضادّ بين الأحكام الشرعيه كما ذكرناه مراراً، فلا يجرى فيها مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

و أما الصورة الثانيه فأفاد قدس سرّه (1) فى وجه امتناعها امورا ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعي، و هذا الموضوع معيّناً بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى

ص: ٢٤١

تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غاية للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغياها بصدور النهي واقعا مع بقاء الجهل به، و إلا- لزم ارتفاع الحكم- أى الإباحه الظاهريه- عن موضوعه- الشئ المشكوك حكمه الواقعي- و ليس هذا إلا تخلف الحكم عن موضوعه، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

و فيه: أولاً- أنه لا يلزم فى المقام تخلف الحكم عن موضوعه التام مطلقاً، بل لا بد من التفصيل بين ما إذا كان صدور النهي قيدياً للإباحه الظاهريه أو غايه لها، فعلى الأول يكون موضوع الإباحه الظاهريه هو المشكوك المقيّد بعدم صدور النهي فيه واقعا، فبمجرد صدور النهي تنتفى الإباحه بانتفاء أحد جزئى موضوعها، و هذا ليس من باب تخلف الحكم عن موضوعه التام، بل من باب انتفاء الموضوع المركب بانتفاء أحد جزئيه، و أمّا على الثانى فيكون الموضوع للإباحه هو المشكوك بما هو مشكوك المجامع مع ورود النهي واقعا، فيلزم محذور تخلف الحكم عن موضوعه لا محاله.

و ثانياً: أن تخلف الحكم عن موضوعه ليس ممتنعاً، و ما ذكر من الامتناع ناش من قياس عالم التشريع بعالم التكوين بتخيّل أن الموضوع التام بالنسبه إلى حكمه، كنسبه العله التامه إلى المعلول، و بما أن تخلف المعلول عن علته التامه مستحيل، فكذلك تخلف الحكم عن موضوعه.

و قد عرفت أن الجهات الخارجيه دخيله فى جعل الأحكام على متعلقاتها، فلا إشكال فى تخلف الحكم عن موضوعه فيما إذا اقتضت المصالح الخارجيه لذلك.

الأمر الثانى: أن الإباحه الظاهريه حيث إنها مغياها بصدور النهي واقعا،

أو مقيداً بعدم صدوره واقعا، فمع الشك في حصول الغايه أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحه، بل لا بد في ترتيبها من إحراز عدم صدور النهي، و المفروض أنّ عدم صدوره غير محرز وجدانا؛ إذ البحث في شيء شك في حليته و حرمة، فلا بد من إحرازه تعبداً بأصالة عدم صدور النهي حتى تثبت الإباحه فعلا للموضوع المشكوك حكمه الواقعي.

ثم إن كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفي الحرمة ظاهرا فلا مانع منه، إلا أنه ليس من الاستدلال بالحديث بل بالأصل.

و إن كان الغرض منه التعبد بالإباحه الشرعيه فحينئذ يكون استدلالا بالحديث، إلا أنه لا يجرى الاستصحاب لإثبات الإباحه الشرعيه، و ذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه أو الظاهريه من الحديث؛ لما عرفت في الصورة الاولى و الأمر الأول من الصورة الثانيه، و أمّا استصحاب الإباحه بمعنى اللاحرجيه العقليه فغير جار أيضا؛ لعدم كونها حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعي (١).

و فيه: أولا: أننا نختار أنّ الغرض من إجراء الأصل التعبد بالإباحه الشرعيه، و قد عرفت إمكان إرادته الإباحه الواقعيه من الحديث في الصورة الاولى، و أمّا عدم إمكان إرادته الإباحه الظاهريه فهو مصادره واضح؛ إذ الظاهر من كلامه أنّ الأمر الثاني دليلا مستقلا مع غرض النظر عن الأمر الأول، و من المعلوم أنّ الأمر الثاني لا يدلّ على عدم إمكان إرادته الإباحه الظاهريه، و إنّما الأمر الأول هو الذي دلّ على ذلك، و قد عرفت جوابه.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم ورود النهي لإثبات الإباحه من الاصول

ص: ٢٤٣

المثبتة؛ إذ تحقّق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليّه كما لا يخفى. نعم، استصحاب بقاء الإباحه لا مانع منه.

الأمر الثالث: أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريّه - كما هو المفروض - و مقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، و مقتضاه عدم الشكّ فى الحليّه و الحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريّه المبعوثه بالشكّ فى الحليّه و الحرمة فى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء (1).

و فيه: أنّ عدم الحرمة إلّا - بعد ورود النهى لا - يستلزم عدم حصول الشكّ فى الحليّه و الحرمة من أوّل الأمر، فإنّ تحقّق الشكّ للمكّلف ضرورى مع شكّه فى ورود النهى و عدمه، و هو كافى فى جعل الإباحه الظاهريّه.

الجهه الثالثه: فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإنبات:

لا شكّ فى أنّ المراد من كلمه «يرد» فى الروايه هو الوصول إلى المكّلف لا الصدور من الشارع، و ذلك لانقطاع الوحي فى زمن صدور الروايه؛ لأنّها وردت فى زمان الإمام الصادق عليه السّلام.

و أيضاً لا - شكّ فى أنّ المراد من كلمه «نهى» هو النهى الواقعى المتعلّق بأفعال المكّلفين بعناوينها الأولى، و الدليل على ذلك هو إضافه النهى إلى الشىء، فالموضوع بما هو شىء متعلّق للنهى لا بما هو مشكوك الحكم، و عليه فىكون الحديث معارضاً لدليل الاحتياط، و مع عدم وصول النهى الواقعى يكون الحكم هو الإطلاق.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من الإطلاق اللاحظ العقلى حتّى تكون الآيه

ص: ٢٤٤

بصدد بيان حكم عقلي؛ لأن ذلك خلاف ظاهر مولويّه الخطاب الصادر من الشارع.

فتحصّل: أنّ دلالة الروايه على البراءه ممّا لا إشكال يعتريه، بل تكون البراءه المستفاده منها معارضه مع دليل الاحتياط.

الروايه الثالثه: قوله عليه السلام: «الناس في سعه ما لم يعلموا»

(١)

و لا شكّ في دلالتّه على البراءه، وإنّما الكلام في أنّ المستفاد منه براءه محكومّه لدليل الاحتياط أم معارضه له.

فذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) إلى أنّ كلمه «ما» إن كانت موصوله فالبراءه المستفاده من الحديث تعارض أدلّه الاحتياط؛ إذ مفاده: أنّ الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّه على كون الناس في الضيق من جهه الحكم الشرعي المجهول.

و أمّا إن كانت مصدرية زمانيّه فيكون مفاد الحديث: أنّ الناس ما داموا لا يعلمون يكونون في سعه، فيكون دليل الاحتياط حاكما عليه؛ لأنّه بيان، وهو شبيه حكمومه دليل الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و التحقيق: أنّ القسم الأوّل من كلامه قدّس سرّه صحيح و لا يكون قابلا للمناقشه، و أمّا القسم الثاني من كلامه قدّس سرّه فلا يكون قابلا- للمساعده، فإنّ المراد من «لا يعلمون» هو الجهل بالواقع، فلا بدّ ممّا يرد في مقابله بعنوان البيان أن يرفعه و ينقلب إلى العلم، و معلوم أنّ وجوب الاحتياط ليس بيانا للواقع حتّى يكون كذلك، فإنّ مجرى الاحتياط و مورد دليل وجوب الاحتياط هو الشكّ في

ص: ٢٦٥

١-١) المستدرک ٢٠:١٨، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

٢-٢) أجود التقريرات ١٨١:٢.

الحكم الواقعي، و لا- يمكن أن يكون الأصل العملي بعنوان البيان و العلم و رافعا للشك، و عليه فالبراءة المستفاده من الحديث معارضه لأدله الاحتياط، سواء كانت كلمه «ما» مصدرية أو موصولة.

ثم إنَّ المحقق الخراساني قدس سره (1) ذهب إلى تفصيل آخر، و توضيحه: أنَّ وجوب الاحتياط المستفاد من الأدله إنا يكون طريقيًا، بمعنى أنَّ وجوب الاحتياط إنما يكون طريقًا إلى الحكم الواقعي المجهول، فيكون الملاك في جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع مجرد الاحتفاظ بالواقع في ظرف الجهل به، و من الواضح أنه لا ثواب و لا عقاب لهذا الأمر الاحتياطي.

و إنا يكون نفسيًا بأن يكون الاحتياط واجبًا في نفسه من دون نظر إلى الواقع المجهول و ذلك لجعل المكلف أشد مواظبه و أقوى إرادته على ترك المحرمات و إتيان الواجبات، و من الواضح ترتب الثواب و العقاب على هذا الأمر الاحتياطي.

ثم إذا كان وجوب الاحتياط طريقيًا فتكون البراءة معارضه له؛ إذ حديث السعه ظاهر في الترخيص في مورد الحكم الواقعي المجهول، و دليل وجوب الاحتياط الطريقي ظاهر في أنَّ إيجابه إنما هو لأجل التحفظ على الحكم الواقعي المجهول، فيكون المكلف في ضيق منه، و هذا هو التعارض.

و إنا إن كان إيجاب الاحتياط نفسيًا فحينئذ يكون رافعا لموضوع حديث السعه و يقدم عليه، و ذلك لأنَّ المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط النفسي لا- محاله يقع في ضيق من ناحيه هذا الوجوب، و لكن لا- يقع في ضيق من ناحيه الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض حديث السعه؛ إذ وجوب الاحتياط- كما

ص: ٢٤٤

هو المفروض -حكم نفسى ناش عن ملاكته، ولا علاقه له بالواقع المجهول.

وفيه: أولًا: أنّ التعارض ثابت على كلا التقديرين، أمّا بناء على الطريقيّ فواضح، و أمّا بناء على النفسيّ فلأنّ مفاد حديث السعه هو التوسعه على الناس و رفع الضيق عنهم فى ظرف الشكّ و الجهل بالواقع، و معلوم أنّ جعل الاحتياط و لو بملاك نفسى فى هذا الظرف يوجب الضيق على الناس فيتعارضان.

و ثانيا: أنّه لو كان دليل الاحتياط بالوجوب النفسى رافعا لموضوع حديث السعه لكان جعل الترخيص و السعه لغوا؛ إذ لا ينفكّ موضوعه عن موضوع الاحتياط و لو فى مورد ما.

الروايه الرابعه: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم» .

(١)

فتدلّ على أنّ التكليف المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع و موضوع عنهم، و هذا الحديث يعارض أدلّه الاحتياط؛ لأنّها تدلّ على عدم رفع ما حجب الله علمه، أى التكليف المجهول عن العباد.

و قد اورد على الاستدلال بالحديث بأنّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله تعالى هو الأحكام التى لم يبينها الله تعالى أصلا، إمّا لأجل التسهيل و التوسعه على الامّة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فلا يشمل الأحكام التى يبينها الله تعالى و لكن خفيت على العباد لظلم الظالمين و منع المانعين، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» (٢) و يكون

ص: ٢٦٧

١- (١) الوسائل ١٦٣: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

٢- (٢) عوالى اللئالى ١٦٦: ٣، الحديث ٦١.

أجنيبًا عن أصل البراءة.

و جوابه: أولًا: أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور آخر، و توضيحه: أنّ كلمة «وضع» إن تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شيء على شيء و إثباته له، و إن تعدت بحرف المجاوزة دلت على معنى الإسقاط كقوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ (١)، أى أسقطها و رفعها عنهم، و من الواضح أنّ إسقاط شيء عن شيء فرع استقراره فيه.

و عليه فالظاهر من قوله عليه السّلام: «موضوع عنهم» رفع ما هو مجعول بحسب الواقع، لا ما لم يجعل أصلا و كان مسكوتا عنه من أوّل الأمر، فإنّ ما لم يجعل من البدايه لا يتعلّق به الرفع و الإسقاط كما هو واضح، فليس مفاد الحديث مفاد قوله عليه السّلام: «اسكتوا عمّا سكت الله».

و ثانيا: أنّ إسناد الحجب إليه تعالى، فلأجل ما برهن عليه فى المباحث الكلاميه من أنّ الأفعال الاختيارية كما يصحّ إسنادها إلى فاعلها كذلك يصحّ إسنادها إلى الله تعالى بعد ما كان ممكن الوجود مرتبطا بالعلّة، بل هو عين الربط بها، و لا استقلال له لاحتياجه فى كلّ آن إلى العلة، فلا مانع من إسناد الحجب إليه تعالى، و إن كان المانع عروض العوارض من ظلم الظالمين و منع المانعين و ضياع الكتب.

و لكنّ التحقيق: أنّ إسناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى و إن كان صحيحا مع توجه التحسين و التوبيخ إلى الفاعل المباشر، إلا أنّ إسناد أفعال غير حسنه إليه تعالى أمر غير معهود فى الكتاب و السنّه.

ص: ٢٤٨

١-١) الأعراف: ١٥٧.

(١)

و قد استدللّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) بالروايه على البراءه فى الشبهات الحكميه كالشبهات الموضوعيه، بدعوى أنّها تدلّ على حليّته ما لم يعلم حرّمته مطلقاً، و لو كان من جهه عدم الدليل على حرّمته.

و الصحيح عدم صحّحه الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات الحكميه، فتخصّص بالشبهات الموضوعيه، و ذلك لقربينه «بعينه» فإنّ الظاهر من الكلمه هو الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلّا على الشبهه الموضوعيه؛ إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكميه، فإنّه مع الشكّ فى حرّمه شيء و حليّته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و الحاصل: أنّ الروايه تفضّل بين نوعين من العلم بالحرام: أحدهما: العلم بالحرام بعينه كالعلم بخمريّه هذا المائع، فيجب الاجتناب حينئذ.

الثانى: العلم بالحرام لا بعينه كما إذا شككنا فى أنّ المائع الخارجى خمراً أو خلّاً، فإنّ الحرام - و هو الخمر - معلوم لا بعينه، فلا يجب الاجتناب حينئذ بل هو حلال، و هذا التعبير لا ينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه كما عرفت.

نعم، ذكر استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٣) بأنّه يمكن منع قريبيّته كلمه «بعينه» و ذلك بجعلها تأكيداً للعلم و المعرفه لا للحرام، فيكون كناية عن وقوف المكلف على الأحكام و قوفاً علمياً لا يشوبه شكّ، و عليه فيتمّ الاستدلال بالحديث فى الشبهات الحكميه.

ص: ٢٦٩

١- ١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- ٢) كفايه الاصول ١٧٥: ٢.

٣- ٣) تهذيب الاصول ١٧٥: ٢.

و لكن قد عرفت أنّ الظاهر من الكلام أنّه احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه لا تأكيدا للمعرفة، خصوصا مع اشتغال لفظ «بعينه» على الضمير الراجع إلى الحرام لا إلى المعرفة.

ثمّ أفاد قدّس سرّه بأنّ الرواية بصدد جعل الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانها وزان قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»، فلا يصحّ الاستدلال بها في الشبهات البدويّة، حكميّة كانت أو موضوعيّة.

و لا يخفى عليك الفرق الواضح بين الوزانين، فإنّ الرواية التي نبحت فيها تشمل الشبهات البدويّة بخلاف الرواية الثانية.

الرواية السادسة: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى

تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» .

(1)

و البحث في هذه الرواية من جهتين:

الاولى: في أنّها تشمل الشبهه الحكميّة في باب البراءة أم لا؟

الجهة الثانية: في أنّها بعد فرض عدم شمولها للشبهه الحكميّة هل تشمل الشبهه البدويّة الموضوعيّة، أم تختصّ بالشبهه الموضوعيّة في أطراف العلم الإجمالي؟

و التحقيق في الجهة الاولى: أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية على البراءة في الشبهات الحكميّة؛ إذ فيها قرينتان تقتضيان اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة:

الاولى: كلمه «بعينه» و قد مرّ توضيحها في الرواية السابقة.

ص: ٢٧٠

القرينه الثانيه:قوله عليه السّلام:«فيه حلال و حرام»فإنّه ظاهر في الانقسام الفعلى، بمعنى أن يكون هناك قسم حلال و قسم حرام، و قسم مشكوك فيه لم يعلم من أيهما كما في المائع المشكوك في كونه خلّاً أو خمراً، و من الواضح أنّ الانقسام الفعلى إنّما يجرى في الشبهات الموضوعيّة، و أمّا في الشبهات الحكميّة فليس فيها إلاّ احتمال الحرمة و الحليّه كما في شرب التتن.

و ذهب المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) إلى أنّه يمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميّة؛ نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضاً كما في كلّ اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين: قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الأرنب، و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير لا- يدرى بأنّه محكوم بالحليّه أو الحرمة، و منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال بمقتضى عموم الروايه أنّه حلال حتّى تعلم حرمة.

و فيه: أنّ الظاهر من الروايه أنّ منشأ الشكّ في الحليّه و الحرمة هو نفس الانقسام الفعلى إلى الحلال و الحرام كما هو الحال في الشبهات الموضوعيّة، و من الواضح أنّ منشأ الشكّ في الشبهه الحكميّة- كلحم الحمير- ليس ناشئاً من انقسام اللحم إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع من اللحم بنفسه مشكوك فيه من حيث الحليّه و الحرمة، إمّا لفقدان النصّ أو إجمال النصّ أو تعارض النصّين، و أمّا انقسام أنواع اللحم إلى الحلال و الحرام فلا دخل له بالشكّ في لحم الحمير بوجه، و لذا لو فرضنا حرمة جميع أنواع اللحم ما عدا الحمير أو حليتها لكان الشكّ في لحم الحمير من حيث الحليّه و الحرمة باق على حاله، و عليه فالروايه لا تشمل الشبهات الحكميّة.

ص: ٢٧١

و التحقيق فى الجهه الثانيه أيضا عدم صحه الاستدلال بالروايه على البراءه فى الشبهات البدويه الموضوعيه، فإن الظاهر منها كون القسمين من الحلال و الحرام مورد الابتلاء بالفعل، و هذا لا يتصور إلا فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و الروايه فى صدد جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كما سيأتى توضيحه فى باب الاشتغال.

الدليل الثالث: الإجماع

لا- يخفى أن ما ينفع منه فى المقام هو إجماع كافه العلماء من الاصوليين و الأخباريين على البراءه فى الشبهه الحكميه، و واضح أنه لم ينعقد الإجماع على هذا الوجه، بل هو مقطوع بعدم، فإنّ جلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط فيها، و لا يمكن دعوى عدم قبح مخالفتهم فى تحقّق الإجماع مع كونهم من العلماء الأجلّاء.

ثمّ إنّ هذا الإجماع على فرض انعقاده ليس إجماعاً تعديدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السّلام بل هو إجماع مدركى، فلا بدّ من الرجوع إلى نفس المدرّك.

الدليل الرابع: العقل

و البحث عنه يقع فى جهات ثلاث:

الاولى: فى تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان أو عدم تماميتها فى نفسها؟

الجهه الثانيه: فى ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهه الثالثه: هل أنّها تعارض أدلّه الاحتياط أو محكومها لها؟

أمّا الجهه الاولى: فلا شكّ فى استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه عند عدم البيان أو عدم وصول التكليف إلى العبد، فيكون العقاب على مخالفته

قيحا عقلا؛ إذ فوت غرض المولى حينئذ ليس مستندا إلى تقصير من العبد، بل مستند إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى.

و عليه فالمكلف بعد الفحص التام و عدم وجدانه دليلا- على الحكم يكون معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول، و إن كان هناك بيان في الواقع، و هذا متفق عليه بين الاصوليين و الأخباريين.

و ظهر بما ذكرنا أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان الواصل إلى المكلف؛ إذ من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، لا- التكليف بوجوده الواقعي، فإنّه لا يكون محرّكا و زاجرا للعبد، و لا يتم به الحجّه عليه.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) ذهب إلى أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و إن كان صحيحا في نفسه، إلاّ أنّه أجنبيّ عمّا يعينه الاصولي، و قال في توضيحه: إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مأخوذ من الأحكام العقلانيه التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، و من الواضح أنّ هذا الحكم العقلي العملي ليس منحازا عن الأحكام العقليّه العمليّه الاخرى، بل هو فرد من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، فإنّ مخالفه التكليف الذي قامت عليه الحجّه هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم العبوديه، و هو ظلم من العبد إلى مولاه، فيستحقّ الذمّ و العقاب عليه، كما أنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده، و هو قبيح من كلّ أحد؛ لأنّه يؤدّي إلى فساد النوع و اختلال النظام، و لا يخفى أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل

ص: ٢٧٣

الحرمة-مثلا-ما لم تقم عليه حجّه منجزه له،و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالآخره هو الظلم على المولى،فمع عدمه لا استحقاق قطعا،و عليه فلا حاجة إلى ضمّ قبح العقاب بلا بيان و إن كان صحيحا فى نفسه.

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ البحث فى باب البراءه يرتبط بشأن من شئونات المكلف،و أنّه إذا شرب التتن بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حليّته و حرمة لا يستحقّ العقوبه.

و أمّا قاعده قبح العقاب بلا- بيان فالمقصود منها أنّ عقوبه المولى للمكلف عند عدم تماميه الحجّه على التكليف من قبله قبيح؛لأنّه ظلم من المولى على العبد،فلا ينطبق الدليل على المدعى،فإنّ القاعده ترتبط بالمولى لا بالمكلف.

على أنّه لا أصاله لها بل هى من مصاديق الظلم.

و أورد عليه استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1):أولا:أنّه لا شكّ فى أنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعه المنعم و قبح مخالفته،كما أنّه مستقلّ باستحقاق العقوبه للمتخلف،و مع قطع النظر عن جميع الجهات الا-خرى فالحكم باستحقاق العقوبه ليس بملا-ك انطباق عنوان الظلم.

و ثانيا:أنّ المهمّ فيما نحن فيه هو تحصيل المؤمن من العقاب حتّى يجوز للمكلف ارتكاب محتمل الحرمة،و معلوم أنّه إنّما يحصل بالتمسّك بكبرى قبح العقاب بلا- بيان،و أمّا مجرد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس ظلما فلا- يكفى فى ذلك؛لأنّ دفع الاستحقاق من جهه الظلم لا يصير مؤمنا عن عامه الجهات ما لم ينضمّ إليه حكم العقل بقبح العقاب من المولى عند عدم البيان.

و أمّا الجهه الثانيه:فسيأتى البحث فيها عند مناقشه أدلّه الأخباريين.

ص: ٢٧٤

و أمّا الجهه الثالثه:فلا- شكّ في أنّ أدلّه الاحتياط-على تقدير تماميتها- وارده على كبرى قبح العقاب بلا- بيان بارتفاع موضوعها؛ إذ على تقدير وجوب الاحتياط يتمّ البيان من قبل المولى فلا يبقى موضوع للكبرى العقلية، وقد قلنا في أوّل بحث البراءه بأنّ التمسك بهذه الكبرى لا ينفع في مقام ردّ الأخباريين؛ إذ لا نزاع بين الفريقين في أصل تمامية الكبرى، وإنّما النزاع في الصغرى حيث ذهب الأخباريون إلى تمامية البيان و قيام الحجّه على التكاليف بأدله الاحتياط، و ذهب الاصوليون إلى عكس ذلك.

هذا تمام الكلام في أدله البراءه.

ص: ٢٧٥

إشاره

و أما الأخباريون فقد استدلوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه:

الدليل الأول: الكتاب

و منه: الآيات الآمره بالتقوى، كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (١) بتقريب: أن حق التقوى المأمور بها فى الآيه الشريفه هو الاجتناب عن الشبهات التحريميه، فإن الاقتحام فيها ينافى حق التقوى الواجب.

وفيه: أولاً: أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا- كما ذكرناه- ليس منافيا للتقوى، بل هو التقوى.

و ثانيا: أن الأوامر الآمره بالتقوى ليست أوامر مولويه و إنما هى أوامر إرشاديه، فلا تدل على الوجوب؛ لأن الأمر الإرشادى دائما تابع للمرشد إليه، و الدليل على كون الأمر بالتقوى إرشاديا هو أن التقوى لا- تصدق إلا- بعد فرض ما يتقى منه فى الرتبه السابقه، فلا بد من افتراض تنجز التكليف

ص: ٢٧٧

و العقوبه كما فى الواجبات و المحرّمات المعلومه فى الرتبّه السابقه على الأمر بالتقوى، و قد عرفت عدم تنجّز التكليف فى الشبهه البدويّه.

و ثالثاً: لو فرضنا أنّ الأمر بالتقوى مولويّاً و ليس إرشادياً، لكنّه مع ذلك لا ينفع الأخبارى شيئاً، و ذلك لأنّ هيئته الأمر فى الآيه الشريفه لا يصحّ حملها على الوجوب، بل لا بدّ من حملها على الاستحباب و الرجحان، و ذلك لأنّ الآيه لو شملت الشبهه لشمّلتها بجميع أقسامها بما فيها الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيّه، و من الواضح أنّ الأخبارى و الاصولى متّفقان على عدم وجوب الاحتياط فيهما، و عليه فيدور الأمر بين التصرّف فى الهيئته و حملها على الاستحباب دون الوجوب، و بين التصرّف فى المادّه-أعنى به التقوى- و تخصيصها بما عدا الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيّه، و بما أنّ لسان الآيه أب عن التخصيص-مع استلزامه لتخصيص الأ-كثر-فيتعيّن التصرّف فى الهيئته دون المادّه، و تكون النتيجة: أنّ الاحتياط راجح فى مطلق الشبهه، و واضح أنّ الاصولى لا ينكر رجحان الاحتياط أبداً كما سيأتى.

و منه: الآيات الناهيه عن القول بغير علم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**.

و لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الطائفه جدّاً، فإنّ الاصولى لا يقول بالحليّه فى الشبهات الحكميه إلّا عن دليل، فيكون قولاً عن علم؛ إذ لا شكّ فى حرمة التشريع عند أحد، فكما أنّ الأخبارى لا يقول بوجوب الاحتياط إلّا عن دليل، فكذلك الاصولى فى حكمه بالإباحه، فلو كان قوله بالإباحه عن دليل

ص: ٢٧٨

قولا بغير علم، فقول الأخبارى بوجوب الاحتياط عن دليل أيضا كذلك.

و القول بأن الأخبارى يترك الشبهه عملا لاحتمال الحرمة بخلاف الاصولى حيث إنه يرتكب الشبهه عملا، و لا مجال للسؤال عن ترك المباح فضلا عن ترك الشبهه، و يصح السؤال عن الارتكاب، مكابره ظاهره، فإن الأخبارى يحكم بوجوب الاحتياط و الحرمة فى مورد ارتكاب الشبهه التحريميه.

و منه: الآيات الناهيه عن إلقاء النفس فى التهلكه، كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (١) بتقريب: أن ارتكاب مشتهه الحرمة إلقاء للنفس فى التهلكه.

و فيه: أولا: أنه ليس فى ارتكاب الشبهه تهلکه بعد ما ورد الترخيص فيها من الشرع و العقل، بل التهلکه فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال.

و ثانيا: أن النهى فى الآيه إرشادى كما ذكرنا فى الآيات الأمره بالتقوى.

و ثالثا: أن الآيه الشريفه أجنبيه عما نحن فيه؛ لوقوعها فى سياق آيات الجهاد، و يكون المعنى حينئذ: أنفقوا فى سبيل الله بجهادكم و بذل الأموال و الأنفس، و لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكه بترك الجهاد بما يستلزمه من بذل النفس و النفيس؛ لکی لا يتسلط عليكم العدو فتذهب سيادتكم و سطوتكم.

الدليل الثانى: السنه

و هى على طوائف:

الطائفه الأولى: ما دل على حرمة الإفتاء بغير علم

ص: ٢٧٩

١- (١) البقره: ١٩٥.

و جوابها بأنّ الحكم بالإباحه الظاهريّه استنادا ما ذكرناه من الدليل الشرعى و العقلى لا يكون إفتاء بغير علم كما هو واضح.

الطائفة الثانيه: ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم

و جوابها: أنّ هذا الطائفة تمنع من الإفتاء بالأراء و الأهواء و التقوّل بلا رجوع إلى مصادر التشريع، و هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ الاصولى إنّما حكم بالإباحه الظاهريّه فى الشبهات البدويّه بعد الرجوع إلى الكتاب و السنّه و اليأس من الدليل.

الطائفة الثالثه: ما دلّ على التوقف عند الشبهه بلا تعليل:

منها: قوله عليه السّلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (١).

و منها: قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» (٢).

و لا يخفى ظهورهما فى الاستحباب، و الاصولى أيضا لا ينكر رجحان الاحتياط.

و منها: قوله عليه السّلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» - إلى أن قال عليه السّلام -: «أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج...» (٣).

و لا يخفى أنّ هذا الحديث راجع إلى آداب القاضى، و هو مستحبّ إجماعا.

و منها: قوله عليه السّلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (٤).

و معلوم أنّ هذا الحديث ناظر إلى إنكار الحقّ بلا دليل، و من الواضح أنّ الاصولى إنّما ينكر وجوب الاحتياط لقيام الدليل على خلافه، مع أنّه لا يرتبط

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل ١٦٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٣.

٣- (٣) المصدر السابق: ١٥٩، الحديث ١٨.

٤- (٤) المصدر السابق: ١٥٨، الحديث ١١.

بما نحن فيه، فإنه راجع إلى الكفر و الإنكار القلبي.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:

منها: قوله عليه السّلام: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (١).

و جوابه: أنّ الأمر بالتوقّف ليس إلّا إرشادياً؛ إذ عللّ التوقّف بأنّه خير من الاقتحام في الهلكه، و من الواضح أنّه لا يصحّ هذا التعليل إلّا أن تكون الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه، فلا يمكن إثبات الهلكه بالأمر بالتوقّف، و عليه فيختصّ الحديث بالشبهه البدويّه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالي، و ذلك لتنجّز التكليف و الهلكه في موردها، بخلاف الشبهات البدويّه بعد الفحص، موضوعيه كانت أو حكميه.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على الاحتياط في الشبهات:

منها: قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (٢).

و لا يخفى أنّ تعليق الاحتياط من حيث المقدار على مشيئه الإنسان و مقدّميه أخوك دينك للاحتياط كاشفان عن استحباب الاحتياط.

و منها: كتاب عبد الله بن وضّاح إلى العبد الصالح عليه السّلام يسأله فيه عن وقت المغرب و الإفطار؟ فكتب عليه السّلام إليه: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك» (٣).

و معلوم أنّ الروايه خرجت مخرج التقيّه؛ إذ المتوقّع من الإمام عليه السّلام عند السؤال هو بيان الحكم الواقعي لا الأمر بالاحتياط، و الحكم الواقعي في

ص: ٢٨١

١-١) المصدر السابق: الحديث ١٣.

٢-٢) المصدر السابق: ١٦٧، الحديث ٤٦.

٣-٣) المصدر السابق: ١٦٦، الحديث ٤٢.

المسألة هو التبرّص إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة، خلافاً للعامّة حيث يكتفون بغيوبه الشمس، ولكن لما كان التصريح بالحكم الواقعي في المكتوب مظنّه الضرر اضطرّ عليه السّلام في بيانه إلى طريق آخر، وهو الأخذ بالاحتياط، و عليه فلا يدلّ الحديث على وجوب الاحتياط في عامّه الشبهات.

و منها: قال عبد الرحمن بن الحجّاج: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال عليه السّلام:

«بل عليهما أن يجزى كلّ واحد جزاء الصيد»، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال عليه السّلام: «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرُوا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا» (١).

و فيه: أوّلًا: أنّ الحديث ورد فيما إذا أمكن السؤال من الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه، و محلّ النزاع فيما إذ لم يمكن إزاله الشبهه و بقاؤها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانياً: أنّ قوله عليه السّلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» فيه احتمالان: الأوّل أن يكون المراد من المشار إليه نفس الواقعة المسئول عنها، أي إصابه الصيد، و الثاني: أن يكون المراد منه الشيء الذي لا يعلم حكمه، و على الأوّل يكون الحديث أجنبيًا عن الشبهه التحريميّة البدويّة بعد الفحص، و راجعا إلى الشبهه الوجوبيّة المقرونة بالعلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ و الأكثر، و على الثاني فإنّما أن يراد من قوله عليه السّلام: «فعليكم بالاحتياط» الاحتياط في الفتوى أو الفتوى بالاحتياط أو الفتوى بالطرف الموافق للاحتياط، إلّا أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، فيكون المقصود ترك الفتوى و عدم التقرّول على الله تعالى إلّا بعد السؤال و العلم.

ص: ٢٨٢

و من الواضح أنّ الاصولى يقول بحرمة الإفتاء بغير العلم، و إنّما قال بالإباحه فى الشبهه لقيام الأدله الشرعيه و العقليه عليها، فيكون من مصاديق القول عن علم.

هذا كله فى الجواب التفصيلى عن هذه الطائفه، و يمكن الإجابة عنها إجمالاً بوجهين:

الأول: لا شك فى استقلال العقل بحسن الاحتياط، و ظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى هذا الحكم العقلى، و قلنا: إنّ الأمر الإرشادى تابع لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففى بعضها يكون الاحتياط واجبا كما فى الشبهه البدويه قبل الفحص و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و فى بعضها الآخر يكون الاحتياط حسنا كما فى الشبهات البدويه، موضوعيه كانت أو حكميه.

الوجه الثانى: سلّمنا أنّ أوامر الاحتياط أوامر مولويه، إلا أنّها لا تدلّ على وجوب الاحتياط، و إنّما تدلّ على استحبابه، و ذلك لأنّ هذه الأخبار مطلقه و بإطلاقها تشمل جميع الشبهات بما فيها الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، و الاحتياط فيها ليس واجبا إجماعاً، و عليه فيدور الأمر بين التصرف فى الهيئه برفع اليد عن ظهورها فى الوجوب و بين التصرف فى المادّه و تخصيصها بما عدا الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، و بما أنّ لسانها آب عن التخصيص فيتعيّن حملها على الاستحباب و رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب.

الطائفه السادسه: ما دلّ على تثليث الامور:

منها: قوله عليه السّلام: «حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان به أترك، و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها

يوشك أن يدخلها» (١).

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حَمِيٍّ، وَ أَنَّ حَمِيَّ اللَّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ، وَ الْمَشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحَمِيِّ لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعَا الْمَشْتَبِهَاتُ» (٢).

و لا- يخفى ظهورهما في الاستحباب، فإنَّ الرعي حول الحمي ليس ممنوعاً، إلاَّ أنَّه قد يوجب الرعي في نفس الحمي، و هكذا الأمر في المشتبهات، فإنَّ ارتكابها ليست محرّمة إلاَّ- أنَّ التعمّد بها و الاقتحام فيها قد يوجب جرأه النفس على ارتكاب المحرّمات، فترك الشبهات يخلق في النفس ملكه و قوّه تردع عن ارتكاب المحرّمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، و نذكر منها نقاط ثلاث:

الاولى: قوله عليه السّلام: «إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتّبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله».

و جوابها يتّضح ممّا مرّ في الطائفة الثانيه.

النقطه الثانيه: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتُ نَجَى مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ».

و لا يخفى ظهورها في الاستحباب بنفس البيان المتقدّم في الروايه الاولى و الثانيه.

ص: ٢٨٤

١-١) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٧.

٢-٢) المصدر السابق: ١٦٧، الحديث ٤٥.

النقطه الثالثه:قوله عليه السّلام:«إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك،فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و الجواب:أولاً- أنّ ظاهر الكلام فيما إذا أمكن السؤال من الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه به،و محلّ النزاع فيما إذا لا يمكن إزاله الشبهه و بقاؤها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانياً:أنّ الأمر بالتوقّف إرشادى كما مرّ فى الطائفه الرابعه.

و ثالثاً:أنّه على فرض مولويّه الخطاب لا- يدلّ إلاّ- على الاستحباب بقربنه الصدر-أعنى النقطه الثانيه-و التفكيك بينهما على خلاف المتفاهم العرفى.

و رابعاً:سلمنا ظهوره فى الوجوب،إلاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه من جهتين:

الاولى:وقوع التعارض بين المقبوله و بين ما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين،و الجمع العرفى يقتضى حمل المقبوله على الاستحباب تحكيماً للنصّ على الظاهر.

الجهه الثانيه:ما ذكرناه مرارا من دوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و بين تخصيص المادّه بما عدا الشبهات الموضوعيته و الحكميه الوجوبيه؛لعدم وجوب الاحتياط فيها إجماعاً،و لا شكّ أنّ الأوّل هو المتعيّن؛ إذ لسان الحديث آب عن التخصيص.

الدليل الثالث:العقل

و تقريبه من وجوه:

الوجه الأوّل:أنّ الأصل فى الأشياء-فى غير الضروريات-هو الحظر إلاّ

ما خرج بالدليل،

فلا يجوز ارتكاب الشبهه البدويه التحريميه؛لعدم ترخيص

ص:٢٨٥

من الشارع.

وفيه: أولاً: أنّ أصله الحظر ليست مسلّمه، فإنّ جماعه ذهبوا إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحه، فلا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف.

و ثانياً: أنّ القول بجواز التصرف مستند إلى الأدلّه المجوّزه الشرعيّه من الآيات و الروايات، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» فلا مجال لهذا التقريب من دليل العقل.

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل،

و المراد من الضرر هو الضرر الاخرى-أى العقوبه-لا الضرر الدنيوى؛ إذ لا دليل على لزوم دفع الضرر الدنيوى المقطوع فضلاً عن الضرر المظنون أو المحتمل، و فى ارتكاب الشبهه التحريميه احتمال الوقوع فى الضرر، و لا شكّ فى أنّ هذه القاعده ترفع موضوع البراءه العقليّه من قبح العقاب بلا- بيان، فإنّه مع حكم العقل بوجود الاحتفاظ على الحكم الواقعى حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل يتمّ البيان؛ إذ لا نقصد بالبيان خصوص البيان الشرعى، بل الأعمّ منه و من العقلى.

و قد اجيب عنه بإمكان العكس، بأن تكون قاعده قبح العقاب بلا- بيان رافعه لموضوع حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى مجال لاحتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل، فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لكنّ التحقيق فى المسأله يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لا- تصادم بين القاعدتين؛ لأنّها معا من القواعد العقليّه القطعيّه، و هذا ممّا لا إشكال فيه، فيمتنع أن يتحقّق التعارض بينهما؛ إذ التعارض فيما

لم يكن القطع في البين.

الأمر الثاني: أنّ صدق الكبرى و القاعده لا يتوقف على وجود صغرى لها، فإنّ لنا كبريات ليس لها صغرى أصلاً، و لكن على فرض وجود الصغرى تنطبق الكبرى عليها.

ثمّ إنّ الاحتجاج و الاستدلال دائماً يتمّ بتحقق الصغرى و الكبرى؛ إذ الكبرى بما هي لا- تنفع شيئاً في مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها، و عليه فالعلم بوجود دفع الضرر المحتمل كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان إلّا إذا انضمّ إلى كلّ واحد صغراه، فيقال في الأولى: إنّ الضرر في ارتكاب مشكوك الحرمة محتمل، و دفع الضرر المحتمل واجب، فينتج وجود الاحتراز عن مشكوك الحرمة.

و يقال في الثانية: إنّ العقاب على مشكوك الحرمة بعد الفحص و عدم العثور على الحكم عقاب بلا- بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أنّ العقاب على مشكوك الحرمة قبيح.

فالتعارض بين القياسين، فإنّهما غير قابلين للجمع، و لا محاله يكون الإشكال في أحدهما، و لا بدّ من ملاحظه ما هو متأخر عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الصغرى في القياس الثاني وجدائيه فعليّه و غير معلقه على شيء، فإنّ الذي يمارس عمليّه الاستنباط بعد الفحص الكامل في مظانّ التكليف يحرز وجدانا عدم وصول البيان من المولى في مورد الشبهه، و مع انضمام هذه الصغرى إلى الكبرى يستنتج أنّ العقاب في مورد مشكوك الحرمة قبيح، و من الواضح أنّ القياس المركّب من صغرى وجدائيه و كبرى برهائيه ينتج نتيجة قطعيه.

و أمّا بالنسبة إلى القياس الأوّل فصغراه غير فعليّته، بل معلقه على امور؛ إذ احتمال العقاب في مورد ما لا بدّ و أن يكون له منشأ معقول، و منشؤه يمكن أن يكون أحد الامور التاليه:

١- أن تكون الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالي.

٢- أن يكون ارتكاب الشبهه البدويّه قبل الفحص، أو بعد الفحص الناقص.

٣- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا عقلا.

٤- أن لا يرد ترخيص في ارتكاب الشبهه.

٥- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا على المولى.

و لا- يخفى انتفاء كلّ هذه الامور فيما نحن فيه، و معه لا يبقى مجال لاحتمال العقاب حتّى ينضمّ إلى كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل، و أمّا الكبرى بوحدتها فلا تنفع شيئا كما عرفت.

و من الواضح أنّ القياس المنظم من المقدمات الفعليّه مقدّم على القياس المعلق على امور لم يتحقّق واحد منها، و بما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما قيل من أنّ كبرى قبح العقاب بلا بيان وارده على كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل.

الوجه الثالث: أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالا في أوّل بلوغه بوجود تكاليف

إلزاميه كثيره في الشريعه،

و مثل هذا العلم الإجمالي ينجز التكاليف الواقعيّه على المكلف، فيجب عليه الخروج من عهدتها بالاحتياط في جميع الشبهات حتّى يحصل له العلم بالفراغ عمّا اشتغلت ذمّته به يقينا؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني بحكم العقل، و من المعلوم أنّ منجزيه العلم الإجمالي تمنع من الرجوع إلى البراءه.

و جوابه:أولاً:بالنقض بالشبهات الموضوعيّة و الشبهات الحكميّة الوجوديّة، فإنّ العلم الإجمالي هذا لو كان مانعا عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة لكان مانعا عن الرجوع إليها في الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة الوجوديّة بنفس البيان،مع أنّ الأخبارى لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما.

و ثانياً:بالحلّ،و هو أنّ العلم الإجمالي بتكاليف واقعيّه ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على التكاليف الإلزاميّة في أطراف المعلوم بالإجمال.

توضيح ذلك:أنّ للانحلال هنا ثلاث صور:

الاولى:انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، كما إذا علمنا إجمالاً بخمرية أحد الإناءين، ثمّ علمنا تفصيلاً بأنّ الخمر المعلوم بالإجمال هو في الإناء الواقع في طرف اليمين،و لا شكّ في انحلال العلم الإجمالي في هذه الصورة حقيقه لانعدامه و قيام العلم التفصيلي مقامه.

الصورة الثانية:انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير،مع العلم بأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير هو عين المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً- بوجود خمس شياخ مغصوبه في قطع من الغنم،و علمنا أيضاً بوجود تلك الشياخ المغصوبه في خصوص جملة الشياخ البيض من قطع الغنم،فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالي الأول الكبير بالعلم الإجمالي الثاني الصغير،فلا يجب الاحتياط إلّا في دائره القسم الأبيض من الشياخ.

الصورة الثالثة:انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي أو بالعلم الإجمالي الصغير،و لكن مع احتمال أن يكون المعلوم بالتفصيل أو المعلوم

بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير غير المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً - بخرميه أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً أو قام دليل شرعي من البيئه أو الأصل على خمرية الإناء الواقع في طرف اليمين، و لكن يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال مغايراً للمعلوم بالتفصيل و مفاد الأماره و الأصل.

و يترتب على هذه المسأله ثمرات متعدده في الفقه، فلا بد من البحث فيها مفصلاً، فنقول:

إنه يستفاد من كلمات الفقهاء و الأعاضم أن أصل الانحلال في هذه الصوره لا - إشكال فيه، إنما الكلام في أن الانحلال هنا حكمي أو حقيقي؟ فقد يقال: إن الانحلال في هذه الصوره حكمي، و ذلك بتقريبين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره (1) من أنه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الإجمالي، علما كان أو أماره أو أصلاً يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثره في هذا الطرف، لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين، و بخروجه عن قابليه التأثر من قبل العلم الإجمالي مستقلاً يخرج المعلوم بالإجمال، و هو الجامع الإطلاقي عن قابليه المزبوره، فلا يبقى مجال لتأثير العلم الإجمالي في متعلقه؛ لأنّ معنى منجزه العلم الإجمالي هو كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الإطلاق، و هذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابليه التأثر من قبله مستقلاً، فلا يبقى إلا تأثيره على تقدير خاص، و هو أيضاً مشكوك من الأول؛ إذ لا يكون التكليف على ذاك التقدير متعلقاً للعلم، فما هو المعلوم و هو الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد

ص: ٢٩٠

من الطرفين غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي، و ما هو قابل لذلك هو الجامع المقيّد انطباقه على الطرف الآخر لا يكون من الأوّل معلوماً؛ لعدم قابليته للانطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل، وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن السبب؛ للاشتغال بمعلومه يجعله في عهده المكلف، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر، و في ذلك لا فرق بين أنحاء الطرق، بل الاصول المثبتة، حيث إنّ الجميع على منوال واحد في كون الانحلال حكماً لا حقيقة.

و فيه: أولاً: ما سيأتي من تماميه الانحلال الحقيقي في المقام و انعدام العلم الإجمالي في لوح النفس.

و ثانياً: ما سوف يأتي تفصيله في بحث الاشتغال من أنّ القطع الوجداني -تفصيلاً كان أو إجمالاً- بالتكليف الفعلي الذي لم يرض المولى بتركه، و قد تعلقت إرادته به علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيّه و حرمة المخالفه القطعيّه، و عليه فلا يصحّ القول بأنّ العلم الإجمالي مع بقائه في لوح النفس يسقط عن التأثير و المنجزيه، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدّس سرّه (1) من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بوجوب ما لا يخرج من الطرفين، لا بأحدهما المرّد، فلا ينجز إلاّ بمقداره، فتنجز الخصوصيه المرّدّه كتتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إنّ كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم الإجمالي، فيكون في تركه احتمال العقاب، فينبعث الإنسان جبله و طبعاً نحو إتيان كلا الطرفين، و عليه ففي كلّ واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل

ص: ٢٩١

الحكم المنجّز لا أنّه منجّز، هذا هو حال العلم الإجمالي.

و أما الأماره القائمه على أحد الطرفين بخصوصه- كما إذا قامت على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة- فهى منجّزه للخاصّ بما هو خاصّ، و ليس لها فى تنجّز الخاصّ مزاحم، فلا محاله تستقلّ الأماره بالتأثير فى تنجّز الخاصّ بما هو خاصّ.

و لا- ريب فى أنّ تنجيز الخاصّ بما هو خاصّ الذى لا- مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا- يخرج عن الطرفين؛ إذ ليس للواحد إلّا- تنجّز واحد، فلا- يعقل بقاء العلم الإجمالى على تنجيزه، و إذا دار الأمر بين منجّزين أحدهما يزاحم الآخر بتنجيزه و لو بقاء و الآخر لا- يزاحمه فى تنجيزه و لو بقاء لعدم تعلّقه بالخاصّ حتّى ينجّزه، فلا محاله يكون التأثير للأوّل الذى لا مزاحم له و لو بقاء.

و فيه: أوّلاً: ما سيأتى من تماميّه الانحلال الحقيقى فى المقام.

و ثانياً: أنّ القول بكون العلم الإجمالى متعلّقاً بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المرّدّد ممّا ياباه الوجدان، فإنّنا عند ما نعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعة أو الظهر نرى وجدانا أنّ العلم متعلّق بأحدهما المرّدّد، أى نعلم أنّ الواجب إمّا هو الجمعة بما لها من الخصوصيّه أو الظهر بما لها من الخصوصيّه أيضاً. نعم، بعد تحقّق العلم الإجمالى فى لوح النفس و تعلّقه بأحدهما المرّدّد يقف المكلف على أنّ الواجب ما لا يخرج عن الطرفين، فما ذكره قدّس سرّه ليس إلّا بياناً لما بعد تعلّق العلم الإجمالى لا تفسيراً له.

و ثالثاً: أنّه كما أنّ كلّ واحد من طرفى العلم الإجمالى يحتمل الحكم المنجّز لا أنّه منجّز، فكذلك الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر بخصوصيّتها تحتمل

التنجيز، فإنّ معنى حجّيه الأماره هو منجزيتها للواقع عند مطابقتها للواقع، و معذريتها عند المخالفه للواقع، فالتنجيز في العلم الإجمالي و الأماره ليس إلّا على سبيل الاحتمال لا أنّه منجز، كما أنّ حكم العقل في كليهما على نسق واحد، و هو لزوم الاتّباع لاحتمال التكليف المنجز الموجب لاستحقاق العقاب على المخالفه.

فالأماره و إن قامت على الخصوصيه لكنّها ليست منجزه للتكليف على كلّ تقدير، بل على فرض مطابقتها للواقع.

و رابعاً: ما أورده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) من أنّه لو سلّمنا بأنّ متعلّق العلم الإجمالي إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، فلا- محاله يكون المنجز- بالفتح- بالعلم الإجمالي ما ينطبق عليه عنوان «وجوب ما لا- يخرج عن الطرفين»، و هو نفس التكليف الواقعي، فلو فرض قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر و تطابقها للواقع يكون مؤدّاها أيضا نفس التكليف الواقعي، و هذا يعني أنّ التنجيز كما يكون مستندا إلى الأماره يكون مستندا إلى العلم الإجمالي أيضا، بل يمكن القول بأنّ التنجيز مستند إلى العلم الإجمالي فقط بلحاظ سبقه و تقدّمه؛ إذ ليس للتكليف الواحد إلّا تنجيز واحد.

هذا كلّه في الانحلال الحكمي، و أمّا الانحلال الحقيقي فقد ذكر له تقريران أيضا:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (2) من أنّه ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً؛ إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلّا عدد

ص: ٢٩٣

١-١) تهذيب الاصول ٢١٠:٢-٢١١.

٢-٢) نهاية الدرايه ٢٠٠:٢.

خاصّ -مثلا- بلا- عنوان، و المفروض تنجز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم تنطبق عليها الواقعيّات المنجزه بالأمارات لكان إمّا من جهه زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو من جهه تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو يأبى الانطباق، أو من جهه تنجز غير الواقعيّات بالأمارات، و الكلّ خلف و خلاف الواقع.

و حاصل هذا التقريب يرجع إلى أنّ العلم الإجمالي قد تعلق بأمر غير متعين، و العلم التفصيلي تعلق بأمر متعين، و انطباق اللامتعين على المتعين قهري؛ لأنّ عدم الانطباق ينشأ من إحدى الوجوه الثلاثه المتقدمه، و هي خلاف الواقع.

و فيه: أنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان أمرا غير متعين فيحتمل فيه أن يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلي، و يمكن أن يكون غيره، فالقول بالانطباق القهري ممّا ياباه الوجدان، فإنّ لانطباق القهري هو العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال، مع أنّ العيّه محتمله كما هو مفروض المسأله.

التقريب الثاني: ما أفاده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) من أنّ الميزان في الانحلال لو كان قائما باتّحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه، إلا أنّ الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالي في لوح النفس، و انقلاب القضيّه المنفصله الحقيقيه أو المانع الخلوّ إلى قضيّه بتيه و قضيّه مشكوك فيها فيما إذا كان للعلم الإجمالي طرفان، أو إلى قضايا بتيه و قضايا مشكوكه إذا كان له أطراف، فمثلا: لو علم بوجود

ص: ٢٩٤

خمر فى الإناءين، ثم علم تفصيلا بأن الخمر فى الإناء من الطرف الأيمن، فلا محاله يرتفع الترديد حينئذ، و تنقلب القضية المرذده إلى قضيه بتيه و قضيه مشكوكه، فيقال: «هذا خمر قطعاً» و «ذاك مشكوك الخمرية».

إن قلت: صحيح أنه بعد العلم التفصيلى بخمرية أحد الإناءين ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى و شك بدوى، إلا أنه يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال هو نفس المشكوك فيه.

قلت: هذا الاحتمال لا يضر بالانحلال، و ذلك لأن المضر هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال بوصف كونه معلوما بالفعل على الطرف المشكوك، لا احتمال انطباق ما كان معلوماً إجمالاً فى السابق الذى هو معدوم فعلاً؛ للعلم التفصيلى بأحد الطرفين، فإنه لا أثر لهذا الاحتمال أصلاً.

و التحقيق: أن كلامه قدس سره مع تماميته فى بيان المعيار و الملاك للانحلال الحقيقى لا يشمل جميع فروض مورد البحث هنا.

بيان ذلك: أنه إذا تحقق العلم التفصيلى بأحد الطرفين بعد تحقق العلم الإجمالى أو تحقق العلم الإجمالى الصغير بعد تحقق العلم الإجمالى الكبير يتحقق ملاك الانحلال الحقيقى المذكور و إن احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير للمعلوم بالإجمال فى العلم الأول؛ لزوال العلم الإجمالى فيهما عن صفحه النفس حقيقه.

و أمّا إذا تحققت حجه شرعيه على أحد الطرفين بعد العلم الإجمالى - كالبينه فى الشبهات الموضوعيه، أو الأماره الشرعيه فى الشبهات الحكميه، أو الاصول العمليه - فلا يتحقق ملاك الانحلال الحقيقى؛ لعدم حصول العلم بمفاد الأماره و مجرى الاصول العمليه حتى يزول العلم الإجمالى عن صفحه النفس،

مع احتمال مغايرتهما للمعلوم بالإجمال.

و لكن مع ذلك يكون كلام الإمام قدس سرّه جواباً صحيحاً عن استدلال الأخبارى، فإنّ ما نحن فيه من قبيل انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير.

توضيح ذلك: أنّ العلم الإجمالى الكبير بوجود محرّمات كثيره فى الشريعة منحلّ بالعلم الإجمالى الصغير بوجود محرّمات فى دائره الأمارات المعتمره، و عليه فلا يجب الاحتياط إلّا فى خصوص دائره العلم الإجمالى الصغير، و الأخذ بكلّ أماره معتمره دالّه على الحرمة، و أمّا الشكّ فى وجود محرّمات اخرى فى دائره الشبهات فيكون شكّاً بدوياً، فتجرى فيها الاصول النافيه للتكليف.

ص: ٢٩٤

التنبيه الأول: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

قد عرفت في الأبحاث السابقة جريان البراءة في الشبهات الحكمية، وجوبية كانت أو تحريمية، وأمّا جريانها في الشبهات الموضوعية فوقع محلاً للاختلاف، و الحق في المسألة يحتاج إلى بسط في المقال، فنقول:

إن الحكم المتعلق بالطبيعة يتصور على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون التكليف متعلقاً بالطبيعة بنحو العام الاستغراقي؛ بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها، فيكون لكل فرد إطاعه و معصيه مستقلة، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً.

القسم الثاني: أن يكون التكليف متعلقاً بالطبيعة بنحو العام المجموعي؛ بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعاً واحداً تعلق به التكليف، و حينئذ فإن كان التكليف وجوبياً فالامتنال لا- يتحقق إلا- بإتيان جميع أفراد الطبيعة و يكون إطاعه واحده، و يتحقق عصيان الأمر و لو بترك فرد واحد و يكون عصياناً واحداً.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعة، و عصيانه يتحقق بإتيان جميع الأفراد. و أمّا الإتيان ببعض الأفراد دون بعض

فلم يكن عصيانا كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون متعلقا بالطبيعه بنحو صرف الوجود، و نقصد بصرف الوجود أوّل وجود الطبيعه الناقض للعدم، لا أوّل فرد الطبيعه، و لذا لو أتى بأفراد متعدّده دفعه واحده صدق عليها أوّل وجود الطبيعه.

نعم، لو أتى بها تدريجا فإنّما يتحقّق صرف الوجود بالفرد الأوّل الناقض للعدم، و من هنا قالوا: إنّّه لا تعدّد في صرف الوجود، و إنّما يتحقّق بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد دفعه واحده.

ثمّ إن كان التكليف وجوبيا فيتحقّق الامتثال بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أفراد متعدّده دفعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر بترك جميع أفراد الطبيعه.

و أما إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه، و عصيانه يتحقّق بإيجاد أوّل وجود الطبيعه، فيكون للنهي أيضا إطاعه و معصيه واحده.

القسم الرابع: أن يكون متعلقا بالطبيعه بما هي، فإن كان التكليف وجوبيا يحصل الامتثال بإتيان فرد من أفراد الطبيعه؛ لأنّ وجود الطبيعى بوجود فرد منه، و عصيانه يكون بترك جميع الأفراد، إلّا أنّه عصيان واحد لا أكثر، و إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه.

إذا عرفت هذا فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان البراءه، سواء كانت الشبهه الموضوعيه وجوبيه أو تحريميه، و ذلك لأنّ التكليف لمّا كان يتعدّد بتعدّد أفراد الطبيعه فلو شكّ في كون شيء مصداقا للطبيعه كان الشكّ في ثبوت الحكم للموضوع؛ إذ لكلّ فرد من أفراد الطبيعه حكم مستقلّ في نفسه، و من الواضح أنّ المرجع

عند الشكّ في التكليف هو البراءة لا الاشتغال.

إن قلت: إنّ الشكّ في الشبهات الموضوعية ليس من جهة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، وإنّما الشكّ نشأ من الاشتباه في الامور الخارجيه، فليس من قبيل الشكّ في التكليف حتّى تشملهُ أدلّه البراءة، بل يكون من قبيل الشكّ في الامتثال، وهو مجرى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ أدلّه البراءة-شرعيّه كانت أو عقليّه-لا تجرى في الشبهه الموضوعيه؛ ضروره أنّ وظيفه الشارع بما هو شارع ليس إلّا بيان الكبريات و الأحكام الكلّيه، وقد بيّنها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإنّما الشكّ في الصغرى و مقام الامتثال، و من الواضح أنّ المرجع في إزاله هذه الشبهه ليس هو الشارع، و عليه فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بداهه تحقّق البيان بصدور الحكم الكلّي و علم المكلف به، كما لا يجرى مثل حديث الرفع؛ إذ الحديث إنّما يرفع ما يكون وضعه بيد الشارع، و قد اتّضح أنّ ما يكون وضعه بيده هو جعل الحكم الكلّي و تبليغه لا غير، فالمتعيّن حينئذ هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال؛ لأنّ شغل الذمّه اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّه.

قلت: صحيح أنّ وظيفه الشارع إنّما هو بيان الكبريات لا المصاديق الخارجيه، إلّا أنّ العقاب لا يصحّ إلّا مع تماميّه الحجّه على العبد، و من الواضح أنّ الحجّه إنّما تتمّ بتمام الصغرى و الكبرى عند العبد؛ إذ الكبرى بما هي لا تنفع شيئاً في مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها.

و الحاصل: أنّ عدم تماميّه الحجّه قد يكون من جهة عدم تماميّه الكبرى، و قد يكون من جهة عدم تماميّه الصغرى، و مع عدم تماميّه الحجّه تجرى البراءة لقبح العقاب بلا بيان، أى بلا حجّه.

و أمّا القسم الثاني فالحقّ فيه هو التفصيل، بمعنى أنّه إن كان التكليف وجوبياً و شككنا في مصداقيه فرد للعام المجموعى، فالمرجع هو الاشتغال، فيجب الإتيان بالفرد المشكوك، فمثلاً: إذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» و شككنا في عالميه (زيد) يجب إكرامه؛ لأنّ ترك إكرامه و الاكتفاء بإكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ في تحقّق عنوان المأمور به، و هو إكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، و عند الشكّ في المحصّل و انطباق المأمور به على المأتى به تجرى قاعده الاشتغال لا محاله، و معلوم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في الشبهه الموضوعيه يكون مجرى للاحتياط، فإنّ اشتغال الذمه اليقيني يقتضى البراهه اليقنيه.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فلا- إشكال في جريان البراهه، و ذلك لجواز ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلاً عن الفرد المشكوك فيه؛ ضروره أنّ المنهى عنه في هذا القسم هو ارتكاب المجموع من حيث المجموع، و من الواضح أنّه مع ترك بعض الأفراد و ارتكاب البعض الآخر يصدق أنّه لم يرتكب المجموع من حيث المجموع، فلا يكون عاصياً، بل لو ترك فرداً واحداً من الطبيعه و ارتكب باقى الأفراد بأجمعها يكون مطيعاً. نعم، لا يصحّ الاكتفاء ببقاء الفرد المشكوك الفرديّه؛ إذ لم يحرز ببقائه عدم تحقّق المنهى عنه.

و أمّا القسم الثالث فالحقّ فيه هو التفصيل أيضاً، ففي جانب الحكم الوجوبى لا- يمكن الاكتفاء في مقام الامتثال بالفرد المشكوك، بل لا بدّ من الإتيان بما هو متيقّن الفرديّه للطبيعه؛ إذ مع الشكّ في انطباق المأمور به على المأتى به يجرى الاشتغال، و أمّا في جانب الحكم التحريمى فتجرى البراهه في الفرد المشكوك بلا- إشكال، فلا يجب الاجتناب عنه؛ إذ الشكّ حينئذ ليس شكّاً في سقوط التكليف حتّى يكون مورداً للاشتغال، و إنّما هو شكّ في ثبوت

التكليف فتجرى البراءة.

و أما القسم الرابع فالحكم فيه كما فى القسم الثالث حرفا بحرف.

فتحصّل: أنّ المرجع فى الشبهه الموضوعيه التحريميه هو البراءه مطلقا، و أمّا الشبهه الموضوعيه الوجوبيه فالمرجع فيها هو الاشتغال، إلاّ القسم الأول حيث كان المرجع فيه البراءه كما عرفت.

التنبیه الثاني: فى حسن الاحتياط مطلقا

لا- ريب فى حسن الاحتياط عقلا فى جميع صور احتمال التكليف و إن كان الحكم فيها هو البراءه كما عرفت، فإنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى، و ترك ما يحتمل أن يكون مبعوضاً له، سواء كانت الشبهه موضوعيه أو حكميه، و سواء كانت تعديديه أو توصيليه، بل حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف فى الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف فى الواقع كافى فى حسن الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقق النائيني قدّس سرّه (1) اشترط فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجّه، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّه؛ إحراراً للواقع، و ليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّه أولاً- ثمّ العمل بمؤدى الحجّه، إلاّ إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّه للواقع استثناء جملته العمل، كما إذا كان مفاد الحجّه عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، و لا يتوقّف على تكرار الصلاه و إن كان يحصل بالتكرار أيضاً. و هذا

ص: ٣٠١

بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاه الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال مخالفه الحجّة للواقع لا- يحصل إلا بتكرار العمل، و في هذا القسم لا يحسن إلا بعد العمل بما يوافق الحجّة، و لا يجوز العكس.

و السرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملا- و عدم الاعتناء به، و العمل أولا برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف. و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّ المكلف بعد ما أدى الوظيفة و عمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا، مضافا إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه، فإنّ للإطاعه مراتب عقلا: الاولى: الامتثال التفصيلي، الثانيه:

الامتثال الإجمالي، الثالثه: الامتثال الظنّي، الرابعه: الامتثال الاحتمالي. و لا يجوز عقلا الانتقال من المرتبه السابقه إلى المرتبه اللاحقه إلا- بعد تعذّر السابقه، و عليه فبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاه الجمعة يكون المكلف متمكّنا من الطاعة و الامتثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاه الظهر.

و يردّ عليه: أولا- ما ذكرناه مرارا من أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو لزوم أتباع قول الثقه و جعله منجزا و معدّرا، و أمّا تنزيله منزله العلم في عالم التشريع و إلقاء احتمال الخلاف فلا يستفاد منها بوجه.

و ثانيا: أنّه على فرض أن تكون حجّيه خبر الواحد بمعنى إلقاء احتمال الخلاف و تنزيله بمنزله العلم تعييدا، فلا يصحّ التفكيك و التفصيل بين إتيان

صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة وقبلها في المثال في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر بعد ما كان عالما بوجوب صلاة الجمعة.

و ثالثا: أنه على فرض صحّحه ما ذكره لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان قاصدا إتيان صلاة الظهر حين الشروع بصلاة الجمعة و بين ما إذا لم يكن قاصدا إتيانها حين الشروع بها، والحكم بالجواز في الصورة الثانية بخلاف الأولى، فإنّ معناه هو الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا ينافي معنى اعتبار الطريق و تنزيهه بمنزلة العلم و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

و رابعا: أنه لا- يتمّ ما ذكره قدّس سرّه من الطوليّه بين مراتب الامتثال، فإنّ العقل لا يحكم إلاّ بلزوم الإطاعة، و الإطاعة ليست إلاّ الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، و معه يسقط التكليف، و هذا المعنى يتحقّق في الامتثال الإجمالي بعد فرض إمكان الاحتياط، فلا فرق بين الامتثال الإجمالي و التفصيلي عقلا.

و خامسا: أنه على فرض صحّحه هذا المبني يختصّ بمن كان قاصدا إتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، و لا يشمل من لم يكن قاصدا لذلك ابتداء و لكن أتى بها لاحتمال وجوبها بعد الإتيان بصلاة الجمعة، و معلوم أنه لا مانع من الامتثال الاحتمالي، و نتیجه الامتثال التفصيلي و الاحتمالي عبارته عن الامتثال الإجمالي.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ حسن الاحتياط مقيّد بعدم استلزامه اختلال النظام، و عليه فلا بدّ من التبعض في مقام الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط التامّ في جميع الشبهات مستلزم لاختلال النظام القبيح عقلا.

و فيه: أنّ الأحكام لا تتعدّى من عناوينها إلى عنوان آخر، و إن اتّحد

العنوانان وجودا، فحرمة الإخلال بالنظام و قبحه لا توجب حرمة الاحتياط و قبحه و إن كان يتحد معه وجودا.

فتحصّل: أنّه لا- إشكال في تماميّه كبرى حسن الاحتياط مطلقا. نعم، قد يقع البحث في بعض صغرياتّه من أنّه هل يمكن فيه الاحتياط أم لا؟ و هذا ما بحثناه مفصّلا في مبحث القطع، فلا حاجة للإعاده.

التنبية الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة

لا- شكّ في أنّ كلّ ما يكون بيانا و علما يتقدّم على البراءة، إمّا ورودا أو حكومه، فإنّ موضوع البراءة العقليّه هو عدم البيان، و موضوع البراءة الشرعيّه هو عدم العلم، فمع مجيء البيان و تحقّق العلم يرتفع موضوع البراءة، و هذا من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيّه كما لو علم بخمريّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاّ فإنّ استصحاب الخمريّه يرفع موضوع أصاله البراءة و يحكم بحرمة شربه، أو تكون حكميّه كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم، و قبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقه يمنع جريان البراءة بارتفاع موضوعها.

و أيضا من غير فرق بين أن يكون الأصل الحاكم منافيا في مفاده للبراءة كما مرّ في المثالين، أو موافقا لها كما لو علم بخليّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خمرا، فإنّ استصحاب الخليّه مقدّم على البراءة.

و لكنّ الإشكال أنّه لا- يبقى مع ذلك مورد أصلا للبراءة، فمثلا: مثل شرب التتن إمّا أنّه كان في الشرائع السابقه حلالا و إمّا حراما، و إمّا لا- نعلم حكمه في الشرائع السابقه، فنشكّ في جعل الحرمة له في شريعته الإسلام إمضاء أو تأسيسا، فيجرى الاستصحاب في جميع الصور، و لا يبقى محلّ للبراءة، بعد بيان

حكم جميع الموضوعات المستحدثه فى الشريعه إلى يوم القيامه بلحاظ كونها شريعه باقيه خالده، و استصحاب عدم جعل الحرمة حاكم فى الموضوعات المستحدثه، إلا أن يناقش فى أصل استصحاب عدم كما قال به بعض العلماء، خلافا للمشهور.

ثم إنّه رتب على ما ذكرناه جريان أصاله عدم التذكيه فى الكلمات، كما إذا شكّ فى حليه لحم الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم و حرمة من جهه الشكّ فى قابليته للتذكيه، فيحكم على اللحم بالحرمة و النجاسه، و لا- تصل النوبه إلى أصالتي الحليّه و الطهاره؛ لحكومته أصاله عدم التذكيه عليهما.

أقول: بسط الكلام فى أصاله عدم التذكيه موكول إلى محلّه، و هو بحث الاستصحاب، و لكن مع ذلك لا بأس بالبحث فى امور ثلاثه:

الأول: فى جريان استصحاب عدم القابليّه للتذكيه و عدمه؟

الثانى: فى جريان استصحاب عدم الأزلى عند الشكّ فى القابليّه و عدمه؟

الثالث: فى جريان استصحاب عدم التذكيه و عدمه؟

أمّا الأمر الأول فقد قال المحقّق الحائرى قدّس سرّه بجريان استصحاب عدم القابليّه للتذكيه، و قال فى مقام تصحيح حاله السابقه المتيقّنه له: إنّ العرض قد يكون عارض الوجود و قد يكون عارض الماهيّه، و كلّ منهما ينقسم إلى اللازم و المفارق، فتكون الأقسام أربعه، و من الواضح أنّ قابليته الحيوان للتذكيه من العوارض اللازمه لوجود الحيوان، و ليست من العوارض اللازمه لماهيتّه، كما أنّ قرشيّه المرأه من العوارض اللازمه لوجودها، لا من العوارض اللازمه لماهيتّها.

و عليه فنقول: إنّ الحيوان المشكوك فى قابليته لم يكن قابلا للتذكيه قبل

وجوده قطعاً، فنشك في أنه حين تلبسه بالوجود هل عرضت له القابلية أم لا؟ فنستصحب عدم عروضها له، ومع استصحاب عدم القابلية نستغنى عن استصحاب عدم التذكية لحكومته عليه حكومه الأصل السببي على المسببي، وهكذا في المرأه المشكوكه القرشيه، فإن ماهيته المرأه في رتبه متقدمه على الوجود لم تكن قرشيه، وبعد تلبسها بالوجود الخارجى شك في أنها هل تلبست بالقرشيه أم لا؟ فنستصحب الحاله السابقه العدميه و نحكم بعدم قرشيتها.

وفيه: أولاً: أنه لو سلم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، إلا أنه لا يجرى استصحاب عدم القابلية في حد نفسه؛ لكونه من الاصول المثبتة، وذلك لأن القابلية و عدمها ليست حكماً شرعياً، وإنما هي أمر تكويني، كما أنها ليست موضوعاً للحكم الشرعي، فإن الموضوع للحكم هو المذكي و غير المذكي، حيث إن الأول موضوع للطهاره و الحليه، و الثاني موضوع للنجاسه و الحرمة، و من الواضح أن استصحاب كون الحيوان غير قابل للتذكية لا يثبت كونه غير مذكي إلا بواسطة عقله، حيث إن انتفاء الجزء - أعنى القابلية - يلائمه عقلاً - انتفاء الكل - أعنى التذكية - لأن التذكية عباره عن فرى الأوداج، و التسميه، و كون الذابح مسلماً، و كون الذبح بالحديد، و كونه إلى القبله، و كون الحيوان قابلاً للتذكية.

و ثانياً: أن أصل جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه محل الإشكال بلحاظ حاله سابقه متيقنه كما نذكر توضيحه في الأمر الثاني.

و أما الأمر الثاني فالبحث عنه يقع في مقامين: الأول: في الوجوه المتصوره في مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه، و الثاني: في بيان حال كل واحد

من هذه الوجوه.

أما المقام الأول فنقول: إن مجارى الاستصحاب فى الأعدام الأزليه تتصوّر على وجوه:

الأول: القضية السالبة المحصّله على نحو الهلئيه البسيطه، مثل «زيد ليس بموجود»، و مفادها سلب الموضوع.

الوجه الثانى: القضية السالبة المحصّله على نحو الهلئيه المركبه، مثل «ليس زيد بقائم» و صدق هذه القضية لا يتوقف على وجود الموضوع؛ إذ سلب المحمول يصدق مع انتفاء الموضوع أيضا.

الوجه الثالث: القضية السالبة المحصّله على نحو الهلئيه المركبه مقيدته بوجود الموضوع، مثل: «زيد ليس بقائم» فهى لا تصدق إلا مع تحقّق الموضوع.

الوجه الرابع: القضية الموجبه المعدوله المحمول، مثل: «زيد لا قائم».

الوجه الخامس: القضية الموجبه السالبة المحمول، مثل: «زيد هو الذى ليس بقائم» بجعل القضية السالبة -هو الذى ليس بقائم- نعتا للموضوع، و يكون المفاد ربط السلب، و من الواضح أنّ صدق هذا الوجه و ما تقدّمه يتوقف على وجود الموضوع؛ إذ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

الوجه السادس: المركب الناقص النعتى، مثل: «زيد غير القائم»، فإنّ قضيه ناقصه لا يصحّ السكوت عليها، و صدقها يتوقف على وجود الموصوف، كما هو واضح.

الوجه السابع: أن يكون مجرى الاستصحاب موضوعا مركبا من جزءين:

أحدهما: أمر وجودى، و الآخر: أمر عدمى، كسائر الموضوعات المركبه التى يشترط فيها إحراز جزئى الموضوع لكى يترتب الحكم عليها.

ص: ٣٠٧

و أما المقام الثاني فنقول: إنَّ الوجوه الصادقه مع انتفاء الموضوع لا يمكن أن تقع موضوعا لحكم إيجابي كالحرمه و النجاسه؛ لأنَّ الحكم الإيجابي لا يصدق إلا مع وجود الموضوع.

و أمّا سائر الوجوه فلا- يمكن أن تكون مجرى للاستصحاب، و ذلك لعدم الحاله السابقه المتيقنه في مورده، فإنَّ الحيوان الذي نشكُّ في قابليته لم يكن في زمان من أزمنه وجوده موردا للعلم بأنَّه غير قابل للتذكيه حتّى يجرى الاستصحاب.

و أمّا ما ذكره المحقق الحائري قدس سرّه من الإشاره إلى ماهيّه المرأه بأنَّ هذه المرأه لم تكن قرشيّه، و إذا شككنا بعد وجودها في قرشيّتها نستصحب عدم قرشيّتها السابقه.

ففيه: أوّلا: أنّ ماهيّه المرأه قبل وجودها ليست بشيء حتّى تجعلها مشارا إليها؛ إذ لا تحقّق لها و لا ثبوت لها قبل الوجود.

و ثانيا: أنّه يتنافى مع ما صرّح به من أنّ القرشيّه من عوارض الوجود الخارجى، فلا محاله يكون عدمها قبل الوجود بعنوان السالبه بانتفاء الموضوع.

و أمّا الوجه السابع: فقد يقال بتماميّه الاستصحاب فيه، و ذلك لأنّ مجرى الاستصحاب موضوع مركّب من جزءين: الحيوان و عدم القابليّه للتذكيه، و الجزء الأوّل محرز بالوجدان كما هو واضح، و الجزء الثانى محرز بالاستصحاب لمكان الحاله السابقه كما هو الشأن فى العدميات، و مع إحراز كلا الجزئين يترتّب الأثر من الحرمة و النجاسه.

و فيه: أنّ الجزء الثانى لا يخلو من وجهين، فإمّا أن يكون مطلق عدم

القابلية للتذكية مع غصّ النظر عن الجزء الأوّل و مستقلاً عنه، وإمّا أن تكون جزئيتها مع الاحتفاظ على تحقّق الجزء الأوّل و الارتباط به، فعلى الأوّل لا يكون قابلاً للتصوير، وعلى الثانى يلزم رجوع الوجه السابع إلى أحد الوجوه الثلاثة السابقة؛ إذ الارتباط و العلاقة بين الجزئين إمّا أن تكون بنحو الموجه المعدوله أو الموجه السالبة المحمول أو التقييد النعتى، و قد عرفت عدم تماميته الاستصحاب فيها.

و أمّا الأمر الثالث فالصحيح عدم جريان استصحاب عدم التذكية لنفس البيان المتقدم فى الأمر الثانى؛ لأنّ عدم التذكية إن كان بنحو السلب التحصيلى المطلق الصادق مع انتفاء الموضوع فلا يصحّ جعله موضوعاً للحكم الشرعى، و إن كان بنحو سائر القضايا المذكوره فلا تكون حاله سابقه متيقّنه فى موردها.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم قابليته للتذكية لا يكون جارياً، فلا مانع من جريان أصاله البراءة و أصاله الإباحة.

التنبيه الرابع: فى أخبار من بلغ

و قبل التعرّض للأقوال لا بأس بإيراد بعض روايات الباب:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «من بلغه عن النبىّ صلّى الله عليه و آله شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبىّ صلّى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب و إن كان النبىّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» (١).

و منها: حسنه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «من سمع شيئاً من

ص: ٣٠٩

١- (١) الوسائل ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٤.

الثواب على شيء فصنعته كان له وإن لم يكن على ما بلغه» (١).

و منها: رواه محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (٢).

إلى غير ذلك من الأخبار التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي قدّس سرّه تحت عنوان استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام في مقدّمه كتاب وسائل الشيعة.

أقول: قد اختلف الأصحاب فيما يستفاد من هذه الأخبار على أقوال:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني قدّس سرّه (٣) من أنّ المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأوّل، لا بالعنوان الثانوي الطارئ عليه - أعني عنوان بلوغ الثواب عليه - إذ ترتّب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبيّته ذات العمل بعنوانه الأوّل، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبّاً شرعيّاً بالعنوان الأوّل كسائر المستحبات الشرعيّة، وأمّا عنوان «طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله» أو «التماس ذلك الثواب» فهو خارج عن متعلّق الطلب الاستحبابي، وليس إلّا - داعياً لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أنّ الداعي خارج عن متعلّق الطلب، فالمستحبّ هو العمل بعنوانه الأوّل.

و إن شئت قلت: إنّ العنوان المذكور جهه تعليليّه للعمل و ليس جهه تقييديّه.

ص: ٣١٠

١-١) المصدر السابق: ٨٢، الحديث ٦.

٢-٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

٣-٣) كفايه الاصول ١٩٧: ٢.

وفيه: أنّ ترتّب الثواب على عمل أعمّ من الاستحباب الشرعي، والأعمّ لا يثبت الأخصّ، فإنّ ترتّب الثواب على عمل تاره يكون لأجل كونه محبوباً نفسياً وذا رجحان ذاتي فيثبت الاستحباب الشرعي، و أخرى يكون لأجل التحفّظ على ما هو محبوب واقعا، و في مثله لا يثبت الاستحباب كما هو واضح.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجّيه أم لم يكن كما هو ظاهر الإطلاق، و عليه فتكون أخبار من بلغ مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العداله في الخبر، و أنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشئ، و أمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا- يعتبر فيه ذلك. و ظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا المعنى، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

إن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّيه الخبر مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب و على الاستحباب، و أخبار «من بلغ» و إن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا- أنّه أعمّ من أن يكون واجدا للشرائط أو فاقدا لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر؟

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظره إلى إلغاء الشرائط

ص: ٣١١

فى الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد، و فى الحكومه لا تلاحظ النسبه؛ لأنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط فى مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشموله لها.

و يرد عليه: أوّلا: عدم تماميه أصل الدعوى، يعنى كون الأخبار فى مقام بيان حجّيه مطلق الأخبار بالنسبه إلى المستحبات، فإنّها بعيدة عن ظاهر أخبار «من بلغ» جدّا، فإنّ معنى الحجّيه عنده قدّس سرّه هو إلغاء احتمال الخلاف، و فرض مؤدّى الأماره هو الواقع، و هذا ينافى فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع كما هو مفاد أخبار «من بلغ» بتعبيرات مختلفه، مثل: «و إن كان النبىّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» و مثل: «و إن لم يكن الحديث كما بلغه»، و عليه فأخبار «من بلغ» أجنبيّه عن إعطاء الحجّيه للخبر الضعيف، و هكذا بناء على أن تكون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه؛ إذ لا معنى للمعدّريه فى المستحبات إذا كان الخبر مخالفا للواقع، فإنّ لازم ذلك عدم ترتّب الثواب فى هذه الصوره، مع أنّ الغرض فى الأخبار هو ترتّب الثواب فى صوره كذب الخبر.

و ثانيا: أنّ مخصّصيه أخبار «من بلغ» لأدلّه الحجّيه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك تناف بين الدليلين، و من الواضح أنّه لا تنافى بين أن يكون خبر الثقة حجّه مطلقا، و بين أن يكون مطلق الخبر حجّه فى المستحبات، و عليه فلا ينجز الأمر إلى التخصيص.

و ثالثا: أنّ حكومه أخبار «من بلغ» على أدلّه الحجّيه فى صوره التعارض

فى مادّه الاجتماع لىست تامّه، فإنّ قوام الحكومه هو تعرّض أحد الدليلين لحال الدليل الآخر من تفسير أو توضيح أو تصرّف فى جهه من جهاته، و فيما نحن فيه لىس الأمر كذلك، فإنّ أخبار «من بلغ» مفادها حجّيه مطلق الخبر فى المستحبات، و مفاد أدلّه الحجّيه هو حجّيه خبر الثقة مطلقاً، من دون تعرّض أحدهما إلى حال الآخر.

و رابعاً: أنّ خلوّ أخبار «من بلغ» من المصداق و المورد فيما لو قدّمت أدلّه شرائط الحجّيه فى مورد لىس بتام، فإنّ مدّعاى قدّس سرّه هو استفادته حجّيه مطلق الخبر-ثقه كان أو غيره- من أخبار «من بلغ»، و عليه فلو خرج مورد التعارض-أى خبر غير الثقة فى المستحبات-عن الاندراج تحت إطلاق أخبار «من بلغ» ببقى الفرد الآخر-هو خبر الثقة-تحتّه، و من الواضح أنّه لا يشترط أن يكون المورد الباقي ممّا يختصّ بأخبار «من بلغ» و لا تشمله أدلّه الحجّيه، و لا يخفى أنّ أخبار «من بلغ» لىست فى رتبه متأخره عن أدلّه الحجّيه حتّى يكون شمولها لخبر الثقة الوارد فى المستحبات لغوا و بلا أثر، بل تكون هى فى رتبتها و عرضها.

القول الثالث: أنّ مفاد هذه الأخبار هو استحباب العمل مقتدياً بعنوان «بلوغ الثواب عليه»، فىكون العنوان من الجهات التقيدية و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج و الخطأ و النسيان و الجهل و نحو ذلك، فىكون عنوان بلوغ الثواب ممّا يوجب حدوث مصلحه فى العمل، بها يصير مستحباً.

و فيه: أوّلاً: أنّ العنوان الثانوى عنوان سلبى يتحقّق بالنسبه إلى العمل أو الحكم، كما نراه فى حديث الرفع و أمثال ذلك، و لا يكون عنواناً إثباتياً اسند

إلى شخص كما يكون هنا كذلك.

و ثانياً: أن مع قطع النظر عن هذا الإشكال لا تدلّ التعبيرات الواردة في الروايات على هذا المعنى، فيحتاج إلى الإثبات.

القول الرابع: ما أفاده استاذنا السيد الإمام قدس سره (1) من أنّ وزان أخبار «من بلغ» وزان الجعالة، فكما أنّ قول القائل: «من ردّ ضالّتي فله كذا» جعل المعلق على ردّ الضالّ، فكذلك مفاد الأخبار جعل المعلق على إتيان العمل بعد البلوغ برجاء الثواب، وإنّما جعل الشارع الثواب على ذلك حتّى منه على التحفّظ بعامة السنن و المستحبات، حيث رأى أنّ الاكتفاء في طريق تحصيلها على خصوص الأمارات المعتبره ربما يوجب تفويت البعض الموجود في غيرها من الأمارات، ولأجل ذلك حتّى الناس على إتيان كلّ ما نقل عنهم عليهم السّلام، خالف الواقع أو طابقه، و أردف حتّى هذا بالثواب على العمل لكي يحدث الشوق في نفس المكلف إلى إتيانه، كلّ ذلك تحفّظاً على المستحبات الواقعيه، و عليه فتكون أخبار «من بلغ» مطلقه بالنسبه إلى كلّ ما بلغ عليه ثواب بسند معتبر كان أو بغيره، من دون أن تكون لها دلالة على حجّيه خبر الضعيف في المستحبات أو على استحباب العمل؛ إذ فرق بين ترتّب الثواب على عمل لمحبوبيته في ذاته و رجحانه في نفسه كما في سائر المستحبات الشرعيه، و بين ترتّب الثواب على الشىء لأجل التحفّظ على الواقع و إدراك المكلف له.

و الإنصاف أنّ هذا كلام صحيح و قابل للمساعده و لا إشكال فيه.

هذا تمام الكلام في تنبيهات البراءه، و به يتمّ البحث عن أصاله البراءه، و لله الحمد أولاً و آخراً.

ص: ٣١٤

القول: في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين

إشاره

في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين

ص: ٣١٥

فصل: فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة

فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة

لا- يخفى أنّ دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة- بأن علم إجمالاً بوجوب شىء معين أو حرمة قد يكون مع وحده الواقعة- كما لو علم إجمالاً بوجوب صوم يوم معين أو حرمة- وقد يكون مع تعدّد الواقعة، كما لو دار الأمر فى صلاة الجمعة فى عصر الغيبة بين الوجوب و الحرمة، فلو كانت الواقعة متعدّده أمكنت المخالفه القطعيه بالإتيان فى مرتبه و الترك فى مرتبه اخرى.

و أمّا لو كانت الواقعة واحده و كان كلا التكليفين توصيلياً، فلا يمكن المخالفه القطعيه؛ لكون المكلف إمّا تاركاً و إمّا فاعلاً. و إذا كان كلاهما أو أحدهما تعديداً يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه، كما إذا كان وجوب صوم يوم كذا تعديداً و حرمة على تقدير ثبوتها توصيلياً، فيمكن المخالفه القطعيه بأن يصوم بدون قصد القربه؛ إذ التكليف إن كان وجوبياً تحقّق بدون قصد القربه، و إن كان تحريمياً تحقّق المنهى عنه فى الخارج.

و القدر المتيقّن من الفروض المذكوره فيما إذا كانت الواقعة واحده، و لم يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه و لا من الموافقه القطعيه، و لم يكن شىء من الفعل أو الترك معلوم الأهميه أو محتملها فى نظر العقل، و حينئذ فهل يحكم

ص: ٣١٧

الظاهر أنّ العقل بعد الرجوع إليه يحكم بذلك، بمعنى أنّه يدرك أنّ المكلف في مقام العمل يكون مخيراً بين الفعل و الترك، لا بمعنى جعله الحكم بالتخيير في مقابل الوجوب الشرعي أو الحرمة الشرعيّة المعلومه بالإجمال.

و استفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله عدم ثبوت الوظيفة العقليّة هنا؛ لأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التراحم، و في دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل و الترك (١).

جوابه: أنّه لا دليل لانحصار مناط حكم العقل بالتخيير باب المتراحمين فقط، بل العقل كما يحكم هناك بالتخيير كذلك يحكم هنا به؛ إذ لا بدّ من الحكم به بنظر العقل بعد الرجوع إليه؛ لعدم تصوّر طريق آخر سواه في مقام العمل.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا التزم به المحقق العراقي رحمه الله من أنّ الحكم التخييري - شرعيًا كان كما في باب الخصال، أو عقليًا كما في باب المتراحمين - إنّما يكون في مورد يكون المكلف قادرا على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير، فكان الأمر التخييري باعنا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين (٢).

وجه ذلك: أنّه لا دليل على انحصار التخيير بما ذكر، فإنّ ملاك التخيير - أي

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٤٤٤.

٢- ٢) نهايه الأفكار ٣: ٢٩٣.

العلم الإجمالي بالتكليف الوجوبى أو التحريمى، و عدم الترجيح بينهما، و عدم إمكان الموافقه أو المخالفه القطعيه-موجود فى دوران الأمر بين المحذورين أيضا، و لذا يحكم العقل بالتخير فى مقام العمل.

هذا كله بالنسبه إلى أصله التخير، و جريانها فى المقام.

ص: ٣١٩

جريان البراءة العقليه فى دوران الأمر بين المحذورين

لا- يخفى أنّ العلم الإجمالى بالتكليف بيان منجز له، فلا بدّ من الاحتياط فى مقام العمل، كما إذا علمنا إجمالاً بتعلّق التكليف فى يوم الجمعة إمّا بصلاه الظهر، و إمّا بصلاه الجمعة، و أمّا فى دوران الأمر بين المحذورين فلا يكون كذلك، فإنّ العلم الإجمالى هنا بيان لجنس التكليف و هو الإلزام، و لا- يترتب عليه الأثر؛ لعدم إمكان موافقه كلّى الإلزام الدائر أمره بين الفعل و الترك، و أمّا بالنسبه إلى الخصوصيات النوعيه- كالوجوب بخصوصه أو الحرمة بخصوصها- فلا يكون البيان تاماً، فالعقاب عليها قبيح، فيكون هنا مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و لازم ذلك تحقّق المؤمن من العقاب، فلا إشكال فى جريان البراءة العقليه.

و العجب من أعظم المحقّقين حيث ذهبوا إلى عدم جريانها لعدّه وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لا- مجال هاهنا لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه لا قصور فى البيان هاهنا، و إنّما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها، و الموافقه الاحتماليه حاصله لا محاله، كما لا يخفى (١).

ص: ٣٢١

وفيه: أن المراد بعدم القصور في البيان إن كان هو عدم القصور بالنسبة إلى جنس التكليف فواضح، ونحن أيضا نقول به، ولكن لا- أثر له بعد عدم كون المكلف قادرا على الامتثال، وإن كان المراد به هو عدم القصور بملاحظه النوع أيضا فنحن نمنع ذلك؛ لتحقق كمال القصور فيه بعد ما كانت خصوصيته الوجوب و الحرمة مجهوله.

و منها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله: من أن مناط البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب؛ لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه لا- يقتضى التنجيز و التأثير، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجه إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (١).

و فيه: أن القطع بعدم العقاب و بوجود المؤمن مّا لا- يحصل لو اغمض النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان، و مجرد سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز و التأثير و صيروره وجوده كعدمه لا- يفيد ما لم تنضم إليه القاعده، كيف و لو فرض جواز العقوبه على خصوصيه الوجوب مثلا حتى لو كانت مجهوله فمن أين يقطع بعدم العقاب و وجود المؤمن حينئذ؟ فهذا القطع إنما هو بملاحظه هذه القاعده.

و منها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله و ملخصه: أن مع حصول الترخيص في الرتبة السابقه على جريان البراءة بحكم العقل بالتخير بين الفعل و الترك لا يبقى مجال لجريان أدله البراءة العقلية و الشرعيه (٢).

و فيه: أن الحكم بتأخر رتبة أدله البراءة عن حكم العقل بالتخير بين الفعل

ص: ٣٢٢

١- (١) فوائد الاصول ٣:٤٤٨.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣:٢٩٣.

و الترك ممنوع جداً، فإنَّ الحكم بالتخيير إنّما هو بعد ثبوت قبح العقاب على خصوصيّه الوجوب و الحرمة؛ لأنّه لو فرض إمكان العقوبه على التكليف الوجوبى-مثلاً-و إن كان مجهولاً لا يحكم العقل بالتخيير، فحكمه به إنّما هو بعد ملاحظه عدم ثبوت البيان على خصوصيّه و عدم جواز العقوبه عليها كما عرفت.

فمبنى أصاله التخيير عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ إذ التخيير هو حكم العقل بجواز الفعل و الترك، فإذا اختار أحدهما و كان مخالفاً للواقع فلا يترتب عليه العقاب بمقتضى القاعده المذكوره، كما لا يخفى.

جريان البراءة الشرعيّة في دوران الأمر بين المحذورين

عرفت أنّ لسان أدلّه البراءة الشرعيّة مختلف، فقد يكون بلسان الرفع، وقد يكون بلسان الإثبات مثل: قوله عليه السّلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)، ويعبّر عن البراءة المستفاده منه بأصالة الإباحه، أمّا على الأوّل فالظاهر -بعد ملاحظه ما ذكرنا في وجه جريان البراءة العقليّة- جريانها أيضا؛ لأنّ التكليف بنوعه مجهول، فيشمله مثل حديث الرفع.

ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله نفى جريانها؛ نظرا إلى أنّ مدرّكها قوله صلّى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» (٢)، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي المقام لا- يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما، لا- على سبيل التعيين و لا- على سبيل التخيير، و مع عدم إمكان الوضع لا يعقل الرفع، فأدلّه البراءة الشرعيّة لا تعمّ المقام أيضا (٣).

جوابه: أنّ في دوران الأمر بين المحذورين يتميّك بحديث الرفع مرّتين، مرّه لرفع الوجوب المجهول، و اخرى لرفع الحرمة المجهوله، و من الواضح أنّ وضع الوجوب بنفسه ممكن، كما أنّ وضع الحرمة لا استحاله فيه. نعم، ما لا يمكن وضعه هو مجموع الوجوب و الحرمة، و هو لا يكون مفاد حديث الرفع، فما

ص: ٣٢٥

-
- ١- ١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
 - ٢- ٢) وسائل الشيعه ٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، الحديث ١.
 - ٣- ٣) فوائد الاصول ٣: ٤٤٨.

يمكن وضعه يشمل الحديث، و ما لا يشمل الحديث لا يمكن وضعه.

و أما على الثاني فقد استدلل المحقق النائيني رحمه الله لعدم جريانها هنا بامور:

الأول: عدم شمول دليل أصالة الإباحة لصوره دوران الأمر بين المحذورين، فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الحل، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»، و ليس في هذا الباب احتمال الإباحة و الحل، بل الطرف هو الوجوب.

الثاني: أن دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية و لا يعم الشبهات الحكمية.

الثالث: أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا- يمكن، فإن أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأن مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل و الترك، و هذا يناقض العلم بالإلزام و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملي و كان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أنه حاصل بالوجدان و لا يجتمع مع جعل الإباحة و لو ظاهرا (1). انتهى.

و الإشكال عليه من وجوه:

الأول: منع ما ذكره في الأمر الثاني من اختصاص دليل أصالة الحل بالشبهات الموضوعية، فإنه قد مرّ عدم الاختصاص.

الثاني: أن ظاهر كلامه اتحاد أصالة الحل مع أصالة الإباحة، مع أن معنى الإباحة تساوى الفعل و الترك، و معنى الحلّ عدم كون فعله محرّما و ممنوعا، فالحلّية تغاير الإباحة، و ما دلّت عليه النصوص و الروايات (2) هو أصالة الحلّ

ص: ٣٢٤

١-١) فوائد الاصول ٤٤٥:٣.

٢-٢) وسائل الشيعة ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٣.

لا-الإباحه،فإنه لم يرد فى شىء منها الحكم بإباحه مشكوك الحرمة أصلا، فالإباحه حكم من الأحكام الخمسه فى مقابل الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهه،و الحليّه المستفاده من قوله عليه السّلام:«كلّ شىء لك حلال» فى مقابل الحرمة فقط،يعنى إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الحرمة فالمرجع هنا أصاله الحليّه.

الثالث: أنّ مقتضى ما ذكره أولا من عدم شمول دليل أصاله الإباحه لصوره دوران الأمر بين المحذورين ينافى ما ذكره أخيرا من أنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص فى الفعل و الترك.

بيان ذلك: أنّ الترخيص فى الفعل لا يعقل بعد كون الترخيص فيه معلوما، فإذا شكّ فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال-مثلا- فما يمكن أن تدلّ عليه أدلّه البراءه بالنسبه إلى الدعاء عندها هو الترخيص فى تركه،و أمّا الترخيص فى الفعل فلا تدلّ عليه أدلّه البراءه؛لكونه معلوما،فالترخيص فى الفعل إنّما يعقل إذا كان الفعل مشكوك الحرمة، كما أنّ الترخيص فى الترك إنّما يمكن إذا كان الفعل مشكوك الوجوب،و لا يعقل الترخيص فى الترك فى الأوّل و فى الفعل فى الثانى،و حينئذ فمقتضى ما ذكره أخيرا من أنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص فى الفعل و الترك هو أن يكون الفعل مشكوك الحرمة و الوجوب؛ إذ لا- يعقل الترخيص فى الفعل مع العلم بعدم الحرمة،و لا فى الترك مع العلم بعدم الوجوب،فالترخيص فيهما معا إنّما هو إذا لم يعلم عدم الحرمة و لا عدم الوجوب،بل دار الأمر بينهما،كما فى المقام،فمفاد كلامه الأخير هو اختصاص مورد أصاله الإباحه التى مرجعها إلى الترخيص فى الفعل و الترك بصوره دوران الأمر بين المحذورين؛ إذ لا يعقل الترخيص فيهما معا فى غيرها،

و مقتضى كلامه الأوّل هو اختصاص موردها بغير صورته دوران الأمر بين المحذورين، وهو تهافت فاحش.

الرابع: أنّ ما ذكره من منافاه الإباحه بمدلولها المطابقى مع المعلوم بالإجمال محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ ذلك مبنى على أن يكون مفاده هو الرخصه فى الفعل و الترك معا، مع أنّ مثل قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إنّما يدلّ على مجرد الترخيص فى الفعل فى مقابل الحرمة، و لا- يدلّ على الترخيص فى الفعل و الترك معا حتّى ينافى المعلوم بالإجمال، فمفاد أصاله الإباحه بمقتضى دليلها هو مجرد نفي الحرمة و جعل الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى الفعل، و هذا لا ينافى الوجوب، كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنّه على فرض التنافى و المناقضه لا بأس بذلك؛ لأنّه كالمناقضه بين الأحكام الظاهريّه و الأحكام الواقعيّه، فما قيل فى الجمع بينهما يقال هنا أيضا.

فالحقّ فى المسأله- بعد عدم شمول دليل أصاله الإباحه لهذا المورد- يرجع إلى ما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله فى الأمر الأوّل: من أنّ ما هو المستند إلى الدليل كقوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» عباره عن أصاله الحليّه، و مجراها الشكّ فى الحرمة و الحليّه، فهى كما لا- تجرى فى الشبهات الوجوبيّه المحضه، كذلك لا- تجرى فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، أى الدوران بين المحذورين.

عدم جريان الاستصحاب فى الدوران بين المحذورين

هل يجرى استصحاب عدم الوجوب بلحاظ مسبقته بالعدم، و هكذا استصحاب عدم الحرمة، أم لا؟

و محصّل ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى وجه عدم جريانه هنا: أنّه لَمّا كان الاستصحاب من الاصول التنزيلىّـ أى تنزيل مفاده منزله الواقع و الالتزام بأنّه هو الواقعـ فلا يمكن الجمع بين مؤداه و العلم الإجمالى؛ فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل و عدم حرمة واقعاـ كما هو مفاد الاستصحابينـ لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة.

و إن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقه الاـلتزاميه، فإنّ التصديق بأنّ لله تعالى فى هذه الواقعه حكما إلزاميا لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعا (1). انتهى.

و فيه: أوّلا: منع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلىّ بهذا المعنى، فإنّه ليس فى شىء من أدلّته ما يدلّ أو يشعر بذلك، إلا ما فى صحيحه زراره الثالثه من قوله عليه السّلام: «فبينى عليه»، و لكن لاـ يخفى أنّ المراد بالبناء على المتيقّن هو البناء العملى لاـ البناء القلبى على أنّ الواقع أيضا كذلك حتّى ينافى الموافقه

ص: ٣٢٩

و ثانياً: أنه على فرض تسليم كونه من الاصول التنزيلية يمنع لزوم الموافقة الالزامية في الأحكام زائداً على الموافقة العملية، كما مرّ في مبحث القطع أنّ لكلّ تكليف مخالفه واحده و موافقه واحده، فلا بأس بجريان الاستصحابين و البناء العملي على طبقهما، و لا منافاه بينهما و بين العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة أصلاً؛ لما مرّ في أصله الإباحه من إمكان الجمع بينهما كالجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

و لكنّ التحقيق: أنّ وجه عدم جريان الاصول العملية في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم التناقض في أدلّه الاصول، فإنّ دليل الاستصحاب-مثلاً- متضمّن للحكم الإيجابي و الحكم السلبي، كقوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ و لكن انقضه بيقين آخر»، و معناه أنّه إذا تحقّق يقين على خلاف اليقين السابق فاللازم الأخذ و التشبّث باليقين الفعلي و جريان الاستصحاب في الوجوب و الحرمة، و نفيهما معاً هنا مناقض للعلم و اليقين بنقض اليقين السابق، إمّا بالوجوب و إمّا بالحرمة في الزمان اللاحق، فعدم جريان الاستصحاب في ما نحن فيه مستند إلى ذلك لا إلى لزوم المخالفه القطعية العملية؛ لعدم إمكان تحقّقها هنا.

هذا كلّه مع كون تساوى الطرفين من حيث المزيّه و الترجيح.

أما لو كان لأحد الطرفين مزيّة محتمله أو البراءة محقّقه فلا إشكال في وجوب الأخذ به لو كانت المزيّة والأهميّة بمثابة تمنع من جريان البراءة حتّى في الشبهات البدويّة، كما في دوران الأمر بين كون الشخص الموجود في البين نبيا يجب حفظه أو سائب نبى مهذور الدم، و كما في دوران امرأه بين كونها زوجته التي حلف على وطئها أو أمه، و كما في غيرها من الموارد.

و أما لو لم تكن المزيّة بهذه المثابه فهل يستقلّ العقل بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين و التخيير في غير المقام- كما نفي عنه البعد في الكفايه (١)- أو لا يستقلّ بذلك، بل يحكم بالتخيير أيضا؟

و التحقيق: هو الثاني فإنّ حكم العقل بالاحتياط و الأخذ بالمعيّن في دوران الأمر بين التعيين و التخيير ليس قابلا للإنكار، إلا أنّ ما نحن فيه لا يكون من مصاديق تلك المسأله؛ لأنّ مورد دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو ما إذ كان التكليف بنوعه معلوما، غايه الأمر أنّه شكّ في خصوصيّاته، و أنّه على نحو التعيين أو على سبيل التخيير، و حينئذ فيمكن أن يقال: بأنّ مقتضى الشكّ في السقوط بعد الإتيان بالعدل الآخر هو وجوب الاحتياط بالإتيان بما

ص: ٣٣١

يحتمل تعينه.

و أميا في المقام فلا- يتحقق التكليف المنجز اللازم امثاله حتى نشك في سقوطه بالإتيان بفاقد المزيه و نقول: مقتضى قاعده الاشتغال بقاؤه و وجوب الخروج عن عهده بالإتيان بواجب المزيه، فمع عدم التكليف لا يبقى مجال لوجوب الأخذ بذي المزيه المحققه أو المحتمله، كما لا يخفى، فتجرى هنا أصاله التخيير العقلي.

هذا كله إذا كانت الواقعة واحده.

ص: ٣٣٢

و أما إذا كانت الوقائع متعدّده فلا إشكال فى ثبوت التخيير فيها أيضا، لكن هل التخيير بدوى أو استمرارى؟ المسأله اختلافيه.

و منشأ الخلاف: أنّ العلم الإجمالى فى واقعه من الوقائع المتعدّده و إن لم يمكن مخالفته قطعا و لا مخالفته كذلك، و لذا يحكم العقل بالتخيير، إلا أنّ هنا علمين إجماليين آخرين، لهما موافقه قطعيه و مخالفه قطعيه؛ فإنّ العلم الإجمالى بوجوب صلاه الجمعه أو حرمتها و إن لم يكن فى خصوص يوم واحد له موافقه و لا مخالفه له، إلاّ أنّه يتولّد منه علم إجمالى بوجوب صلاه الجمعه فى هذه الجمعه أو حرمتها فى جمعه اخرى، و كذا علم إجمالى بحرمتها فى هذه الجمعه و وجوبها فى اخرى، فإنّ من يعلم إجمالا بوجوب صلاه الجمعه فى كلّ جمعه أو حرمتها فيه يعلم أيضا إجمالا- بوجوبها فى هذه الجمعه أو حرمتها فى الاخرى، و كذا بحرمتها فيها أو وجوبها فى الاخرى، و هذان العلمان لهما موافقه قطعيه و مخالفه قطعيه، غايه الأمر أنّ الموافقه القطعيه فى أحدهما هى عين المخالفه القطعيه بالنسبه إلى الآخر، فإنّ من يصلّى الجمعه فى جمعه و يتركها فى جمعه اخرى وافق العلم الإجمالى الأوّل قطعا، و خالف الثانى أيضا كذلك؛ لكونهما متلازمين.

و حينئذ فإن قلنا بثبوت الترجيح و أنّ المخالفه القطعيه لها مزيه على الموافقه القطعيه يكون التخيير بدوياً؛ لئلا يلزم المخالفه القطعيه بالنسبه إلى العلمين الإجماليين الآخرين.

و إن قلنا بعدم ثبوت الترجيح و أنّه لا فرق بينهما يكون التخيير استمرارياً، و هذا هو الظاهر؛ لعدم الدليل على ترجيحها.

و ما حكى من كون المخالفه القطعيه علّه تامه للحرمة و الموافقه القطعيه مقتضيه للوجوب، فليس إلا مجرد دعوى بلا بينه و برهان.

و لانزم القول بترجيح المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه التخيير البدوى فى المقام؛ فإن مع اختيار فعل صلاه الجمعه فى الابتداء و الإتيان بها إلى آخر العمر لا تتحقق المخالفه القطعيه أصلاً، و هكذا مع اختيار تركها.

و أمّا على القول بعدم الترجيح بينهما فكما أنّ المخالفه القطعيه علّه تامه للقبح و لازمه الاجتناب، كذلك الموافقه القطعيه علّه تامه للحسن و لازمه الارتكاب، فلا محاله يكون التخيير استمرارياً؛ فإنّه و إن كان مستلزماً للمخالفه القطعيه و لكنّه يستلزم الموافقه القطعيه أيضاً؛ إذ قد مرّ أنّ موافقه كلّ من العلمين الإجماليين قطعاً عين مخالفه الآخر و بالعكس، فالتحقيق: أنّ التخيير هنا استمرارى؛ لعدم الفرق بينهما من حيث العلّيه التامه، كما لا يخفى.

و قال المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ما ملخصه: إنّ المخالفه القطعيه لم يتعلّق بها التكليف التحريمى شرعاً، بل قبجها- كحسن الطاعه- من المستقلّات العقليّه التى لا تستتبع الخطاب المولوى، و حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه فرع تنجز التكليف، و إلا فنفس المخالفه بما هى مخالفه لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف، فمخالفه التكليف المنجز قبجّه عقلاً، و أمّا مخالفه التكليف الغير

المنجّز فلا قبح فيها، و في المقام يكون الأمر كذلك؛ لأنّه في كلّ واقعه يدور الأمر بين المحذورين، فكون الواقعه ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال، و لا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين (١).

انتهى.

و يرد عليه: أنّ المراد بالمخالفه القطعيّه إن كان هو المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى العلم الإجمالي الأوّل - و هو العلم الإجمالي بوجوب صلاه الجمعه مطلقا أو حرمتها كذلك - فمن الواضح أنّه لا يكون له مخالفه قطعيّه بعد كون التكليف في كلّ واقعه تكليفا مستقلا، و لا فرق من هذه الجهه بين وحده الواقعه و تعدّها، فكما أنّه لا تكون له مخالفه قطعيّه في صورته الوحده كذلك لا تكون له تلك في صورته التعدّد.

و إن كان المراد بها هي المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى العلمين الإجماليين الآخريين فلا وجه للحكم بعدم قبحها بعد تنجّز التكليف، غايه الأمر أنّك عرفت أنّه حيث تكون المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى أحدهما ملازمه للموافقه القطعيّه بالنسبه إلى الآخر و لا دليل على ترجيح الاولى على الثانيه، يحكم العقل بالتخيير مستمرا، فالوجه في ذلك ما ذكرنا من إفادته رحمه الله.

ص: ٣٣٥

دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في التبعديات

قد عرفت أنّ دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنّما يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين إذا كان كلّ من الواجب و الحرمة توصيئياً، و ملاكه عدم إمكان المخالفة القطعيّة و الموافقة القطعيّة، و أمّا إذا كان كلاهما تبعديين فلا إشكال في عدم كون الدوران بينهما من ذلك القبيل؛ لإمكان المخالفة القطعيّة بالفعل مع عدم قصد التقرب، أو بالترك كذلك و إن لم يمكن الموافقة القطعيّة، و حينئذ فيجب عليه الموافقة الاحتماليّة بإتيان أحد الطرفين من الفعل أو الترك بقصد التقرب.

و هكذا إذا كان أحدهما المعين تعدياً فيمكن المخالفة القطعيّة بإتيان الطرف التبعدي بدون قصد التقرب، و لا يمكن الموافقة القطعيّة، فيجب عليه ترك المخالفة القطعيّة، إمّا بإتيان الطرف التبعدي مع قصد التقرب، و إمّا بإتيان الطرف الآخر.

و إذا كان أحدهما الغير المعين تعدياً و الآخر الغير المعين توصيئياً فلا يمكن المخالفة القطعيّة، فيصير أيضاً من قبيل الدوران بين المحذورين، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في أصالة التخيير.

القول: في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين

اشاره

في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين

ص: ٣٣٩

المقام الأول: فى تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينه

وقبل الخوض فى ذلك لا بدّ من تقديم أمرين:

الأول: فى ملاك حكم العقل لجريان قاعده الاشتغال

إنّ تمام الملاك لجريان قاعده الاشتغال التى يحكم بها العقل هو أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، وأن يكون الاحتياط ممكناً، وإذا تحقّق هذان الأمران يحكم العقل بالاشتغال و وجوب الاحتياط، بلا- فرق بين أن يكون التكليف المعلوم الذى شكّ فى متعلّقه تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً، و بلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم هو نوع التكليف- كما إذا علم بأنّه مكلف بتكليف وجوبىّ بعد الزوال من يوم الجمعة و شكّ فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر- أو جنس التكليف، كما إذا علم أنّه مكلف بتكليف إلزامى، و لكنّه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمه ذاك؟

و بلا- فرق أيضاً بين أن تكون الشبهه موضوعيه و الشكّ مستندا إلى الاشتباه فى الامور الخارجيه، كما فى تردّد الخمر بين الإنائين، أو كانت الشبهه حكميه منشؤها فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين.

ص: ٣٤١

الثاني: في إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

إنّ تردّد المكلف به قد يكون مع العلم الجازم بالتكليف الواقعي الفعلي، بحيث تعلّقت الإرادة الحتمية من المولى بذلك، ففي مثل ذلك لا فرق بين الشبهه المحصوره و غيرها في عدم إمكان الترخيص و لو في بعض الأطراف؛ ضروره مناقضه الترخيص و لو كذلك مع الإراده الجدّيه الواقعيه، و لا يمكن اجتماعهما، فالمولى إذا أراد حفظ ولده جدّا بحيث لم يرض بقتله أصلا كيف يمكن له حينئذ أن يرخص في قتل فرد مشتبه و لو كانت الشبهه غير محصوره، فضلا عمّا إذا كانت الشبهه محصوره، سيّما إذا رخص في جميع الأطراف؟!!

و الحاصل: أنّه لا شكّ في أنّ مع العلم بالتكليف الفعلي الواقعي الناشئ عن الإراده الجدّيه الحتميه لا يعقل الترخيص من المولى أصلا، فتحرم مخالفته القطعيه، كما أنّه يجب موافقه القطعيه. و لا- أظنّ أنّ أحدا يخالف في ذلك، و مخالفه العلمين المحقّقين الخوانساري و القمي رحمهما الله في حرمه المخالفه القطعيه إنّما هو في غير هذه الصوره؛ إذ وضوح ما ذكرنا بمكان لا يظنّ معه أنّ أحدا من العلماء يتوهم المخالفه فضلا عن مثل هذين العظيمين، و إن وقع الخلاف و الاشتباه في بعض الكلمات.

و قد يكون تردّد المكلف به مع العلم القطعي لا بالتكليف الفعلي الواقعي،

بل بقيام حجّه معتبره شرعيّه عليه، كشمول عموم أو إطلاق أو قيام أماره كخير الواحد و شهاده العدلين و نحوهما، فهو على قسمين، فإنّه قد يعلم بأنّه مع مصادفه الحجّه المعبره للواقع يكون الواقع مطلوباً للمولى و مراداً له بحيث لم يرفع يده عنه أصلاً، و قد لا يعلم ذلك.

ففى القسم الأوّل لا- معنى للترخيص؛ لأنّ الترخيص و لو فى بعض الأطراف لا- يجتمع مع إرادته المولى الواقع على تقدير المطابقه، و إرادته المولى و إن لم تكن معلومه لعدم العلم بالمطابقه ضروره، إلاّ أنّ احتمال المصادفه مع العلم بالترخيص مرجعه إلى احتمال اجتماع النقيضين و هو- كالتقطع به- مستحيل بداهه؛ إذ لا- يمكن الجمع بين الترخيص فى ترك بعض الأطراف و القول بأنّه لو كانت صلاه الجمعه بحسب الواقع واجبه لم يرض المولى بتركها أصلاً، فإنّ معنى الترخيص هو جواز ترك صلاه الجمعه، ففى هذه الصوره أيضاً يجب الاحتياط.

و أمّا القسم الثانى الذى مرجعه إلى العلم بقيام الحجّه المعبره و عدم العلم بكون الواقع مراداً جدّاً على تقدير المصادفه، فيحكم العقل أيضاً بلزوم المشى على طبق الأماره و وجوب الاحتياط، و لا- فرق فى نظره من هذه الحثيه بين العلم التفصيلى و العلم الإجمالى، فكما أنّ العالم تفصيلاً بحجّه معتبره شرعيّه لا يكون معذوراً لو خالفها و صادف الواقع، فكذلك العالم إجمالاً بها لا يكون معذوراً لو خالفها و لو يأتیان بعض الأطراف، و يجب عليه الاحتياط بإتيان الجميع فى الشبهات الوجوبيه و بتركه فى الشبهات التحريميه.

و لكن مع ذلك يمكن ورود الترخيص فيه من المولى و لا- تلزم المناقضه أصلاً، فإنّ مع عدم المصادفه لا تلزم المناقضه؛ لعدم ورود الترخيص على

مورد الحكم الواقعي، و مع المصادفه يكون مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحه أهم من مصلحه درك الواقع، كما هو الشأن في الشبهات البدويه، فإنّ الترخيص في مطلقها مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردّها إنّما هو لأجل أنّه رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحه أهمّ.

و ربّما يقال: إنّ الترخيص و الإيذن في الارتكاب يكون ترخيصا في المعصيه التي هي قبيحه عند العقل، و هو لا- يصدر من الحكيم، مضافا إلى لزوم المناقضه؛ لعدم إمكان اجتماع المعصيه مع الترخيص فيها بعد كونها متوقّفه على تكليف المولى.

و جوابه: أوّلا: بالنقض في الشبهات البدويه، بأنّ جريان حديث الرفع و ترخيص شرب (التتن) مثلا، كيف يكون قابلا للاجتماع مع حرمة بحسب الواقع؟ و بما ذكرت من الجواب هناك نقول به هنا.

و ثانيا: بالحلّ بأنّ القبيح و الموجب لاستحقاق العقوبه هي مخالفه التكليف الواقعي الذي كان مطلوبا للمولى و لم يرفع يده عنه لمصلحه اخرى أهمّ، كما في مثال حفظ الولد، و أمّا مخالفه التكليف الواقعي الذي يكون قد رفع اليد عنه لمصلحه التسهيل على العباد- مثلا-، فلا تكون قبيحه، و لا موجب لاستحقاق العقوبه أصلا، فالترخيص في مخالفه الإيماره التي هي طريق إلى الواقع و جواز عدم المشى على طبقها لمصلحه اخرى لا- يكون معصيه و لا- قبح فيه، و رفع المناقضه يكون بعدم تنجّز الحكم الواقعي في الشبهه، و كذا في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي.

و الحاصل: أن العقل قبل ورود الترخيص و إن كان يحكم بلزوم العمل على طبق الحجيّه الإجماليه و وجوب المشى معها بالاحتياط، إلاّ أنّه لا مانع عنده

من ورود الترخيص من المولى و لو فى جميع الأطراف.

فلا نقول: بأن الأدلة المرخصة مقيده للإطلاق أو العموم الشاملين لحال العلم الإجمالى بصوره العلم التفصيلى بالحكم أو الموضوع، وهكذا لا نقول بكونها مقيده لحججه الأماره بصوره العلم التفصيلى بقيامها؛ لأن لازم ذلك اختصاص الإراده الجدّيه و محدوديتها بالمقيّد من الابتداء و كون الإطلاق أو العموم تخيّلًا، بل نقول ببقاء الإطلاق أو العموم أو الأماره بحاله من حيث الإراده الجدّيه، إلا أنّ المولى رفع اليد عنها و جعل الترخيص لمصلحه أهمّ.

ص: ٣٤٦

الروايات الداله على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى

إنّما الكلام فى صدور الدليل المرخص من المولى فى أطراف العلم الإجمالى المتعارف-أى المستند إلى الحجّه و الأماره الشرعيّه-و يمكن أن يقال باستفاده الترخيص فى الارتكاب و جعل الحليّه فيها من أدلّه أصاله الحليّه الجاريه فى الشبهات التحريميه.

منها:مرسله معاويه بن عمّار عن رجل من أصحابنا،قال:كنت عند أبى جعفر عليه السّلام فسأله رجل عن الجبن،فقال أبو جعفر عليه السّلام:«إنّه لطعام يعجبني، سأخبرك عن الجبن و غيره:كلّ شىء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»(١).

و منشأ توهم الحليّه و الحرمة فى الجبن هى الأنفحه التى تكون جزءا من أجزاء الحيوان،و تستفاد فى صناعه الجبن،و يمكن أن تؤخذ من الميتة،فلذا ينقسم الجبن إلى الحلال و الحرام،و لكن لا خلاف بين علماء الشيعة فى طهاره الجبن المأخوذ من أنفحه الميتة؛لكونها من الأجزاء المحكومه بالطهاره،فلا بدّ من حمل الروايه على التقيّه؛إذ الجبن عندنا قسم واحد.

ص:٣٤٧

وقد وردت هذه الكليّة في روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كلّ ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (1).

و الاحتمالات الواردة في صدر الروايتين مع قطع النظر عن الغايه المذكوره فيهما ثلاثه:

أحدها: أن يكون المراد بالشىء هي الطبيعه الواحده التي يوجد فيها الحلال باعتبار بعض أنواعه و الحرام باعتبار بعضها الآخر، و حينئذ فيصير المراد أنّ هذه الطبيعه الواحده لك حلال حتّى تعرف نوعها الحرام بعينه، و حينئذ فيختصّ بالشبهات البدويّه، و لا يشمل صورته العلم الإجمالي و الشبهات المحصوره.

ثانيها: أن يكون المراد بالشىء مجموع الشئيين أو الأشياء التي يعلم بوجود الحرام بينهما أو بينها إجمالاً، و حينئذ فينحصر موردها بأطراف العلم الإجمالي.

ثالثها: أن يكون المراد به أعمّ من القسم الأوّل و الثاني، فتشمل الروايتان الشبهات البدويّه و المحصوره جميعاً.

و أمّا بالنسبه إلى ذيل الروايتين - أي «حتّى تعرف الحرام» - فإن كان المراد بالشىء هو الاحتمال الأوّل فيمكن أن يكون المراد بالمعرفه أعمّ من المعرفه التفصيليّة و الإجماليّه؛ إذ العلم الإجمالي معرفه كما أنّ العلم التفصيلي معرفه، فلا ترخيص في مورد العلم الإجمالي؛ لدخوله أيضاً في الغايه، و لكن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات الثلاثه.

و إن كان المراد به هو الاحتمال الثاني فاللازم أن يكون المراد بالمعرفه،

ص: ٣٤٨

١-١) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

المعرفة التفصيلية؛ لكون المعنى عبارة عن العلم الإجمالي بوجود الحرام بين الأشياء، فلا بد من كون الغاية عبارة عن العلم التفصيلي.

كما أنه بناء على الاحتمال الثالث لا بد أن يكون المراد بها هذه المعرفة؛ لاستهجان جعل الغاية للشبه البدوي أعم من المعرفة الإجماليته، مع أن المعنى شامل لصورة العلم الإجمالي أيضا، فلا بد أن يكون المراد من الغاية بالنسبة إليها المعرفة التفصيلية.

و كيف كان، فالروايتان بناء على الاحتمالين الأخيرين تدلان على جعل الحلية و الترخيص في أطراف العلم الإجمالي.

و الظاهر أن الاحتمالين الأخيرين أقرب من الأول؛ إذ المستفاد من قوله:

«كل شيء فيه حلال و حرام» أنه مورد ابتلاء المكلف بالفعل من حيث الحلية و الحرمة.

و مثل الروايتين المذكورتين في الدلالة على جعل الحلية و الترخيص روايه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك، و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهرا، أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» (١).

فإن المراد بالشيء هو كل ما شك في حليته و حرمة، و الغاية هو العلم بحرمة نفس ذلك الشيء المشكوك، فتشمل الشبهه المحصوره المقرونه بالعلم الإجمالي؛ لكون كل واحد من أطراف العلم الإجمالي مشكوك الحلية و الحرمة،

ص: ٣٤٩

١- (١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

فلا إشكال بالنسبة إلى صدر الرواية من حيث جعل الحليّيه و الترخيص بعنوان الضابطه.

و لكنّها غير قابله للاعتماد؛ لأنّ الأمثله المذكوره فيها لا تكون الحليّيه فيها مستنده إلى قاعده الحليّيه المجعوله في الصدر، بل الحليّيه فيها لأجل وجود بعض الأمارات أو الاصول المتقدّمه على قاعده الحليّيه في موردها، مثل: اليد في مورد احتمال سرقة الثوب، و إقرار العقلاء على أنفسهم في مورد احتمال حرّيه المملوك، و استصحاب عدم كونها رضيعه له، و كذا استصحاب عدم كونها اختاره، بناء على جريانه على خلاف ما هو الحقّ.

و الحاصل: أن جعل قاعده كليّيه ثمّ إيراد أمثله لها خارجه عنها داخله في قواعد آخر مستهجن لا- يصدر عن مثل الإمام عليه السّلام، فالروايه من هذه الجهه موهونه جدّا.

و هكذا روايه معاويه بن عمّار؛ لكونها مرسله، فلا يجوز الاعتماد عليها.

و هكذا روايه عبد الله بن سليمان الوارده في الجبن المشتمله على هذه القاعده الكليّيه، فإنّ عبد الله بن سليمان مجهول، فلم يبق في البين إلاّ روايه عبد الله بن سنان المتقدّمه، و هي صحيحه من حيث السند، تامّه من حيث الدلاله، خاليه من احتمال الصدور تقيّته؛ لعدم مورد لها.

و لقائل أن يقول بكفايه هذه الروايه لجواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، مع أنّ العقل لا يأبى عنه؛ لعدم كون الترخيص فيه ترخيصا في المعصيه بنظره.

و جوابه: أنّ المتّبع في مداليل الروايات هو فهم العرف و العقلاء، و المتفاهم من مثل هذه الروايه عندهم هو الترخيص في المعصيه، و هو-مضافا إلى

قبحه-غير معقول؛لاستلزامه التناقض كما عرفت سابقا فلا- بدّ من رفع اليد عنها من حيث الحكم بالترخيص في أطراف العلم الإجمالي و اختصاصها بالشبهات البدويّة.

و أضف إلى ذلك ما حكى عن صاحب الجواهر من ندور العامل بمثل هذه الروايه و الأخذ بمضمونها (1)، فكيف يمكن الاستناد إليها بعنوان الدليل المرخص هنا مع ندره العمل بها عند الإماميّة؟ فلا- مجال لجريان أصاله الحلّيّه في موارد الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي. و كذا أصاله البراءه؛ لأنّ مفاد أدلتها هو جعل التوسعه للناس و عدم التضيق عليهم في موارد الجهل و عدم العلم، و الحكم في الشبهه المحصوره معلوم، إجمالاً، و لا يجتمع الترخيص في جميع الأطراف عند العرف و العقلاء مع العلم بعدم الرخصه في بعضها إجمالاً، بعد كون مورد الترخيص هو صوره الجهل و عدم العلم.

رأى الشيخ الأعظم في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم

الإجمالي:

و قد اختلفت كلمات الشيخ رحمه الله في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي، فظاهر كلامه في مبحث الاشتغال (2) و صريح كلامه في أواخر الاستصحاب (3) أنّ المانع من جريان الاصول في أطرافه هو لزوم التناقض من جريانها على فرض الشمول؛ لأنّ قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ و لكن انقضه بيقين آخر»-مثلاً- يدلّ على حرمه النقض بالشكّ، و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه في أحد المستصحبين فلا يجوز، إبقاء

ص: ٣٥١

١- ١) جواهر الكلام ٢٩٤: ١- ٢٩٨.

٢- ٢) فرائد الاصول ٤٠٤: ٢.

٣- ٣) فرائد الاصول ٧٤٤: ٢- ٧٤٥.

كُلٌّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، فالمانع عنده حينئذ هو جهة الإثبات و عدم شمول الأدلّة لأطراف العلم الإجمالي؛ للزوم التناقض.

و على هذا المبني لا فرق في لزوم التناقض بين كون الحاله السابقه في أطراف العلم الإجمالي عباره عن الطهاره أو النجاسه.

و لكن يظهر من كلامه رحمه الله في بحث القطع (1) و في بعض المواضع الأخر أنّ المانع هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه، و حينئذ فالمانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً، و لازم هذا المبني أنّ الحاله السابقه في الإنائين المشتبهين إن كانت النجاسه و علمنا إجمالاً بطهاره أحدهما، و بعد جريان استصحاب النجاسه فيهما و الاجتناب عنهما لا تلزم المخالفه العمليه، فينحصر لزوم المخالفه في صوره كون الحاله السابقه فيهما الطهاره.

و جوابه: أنّ المانع إن كان من جهة الثبوت و عدم إمكان الجعل فقد ذكرنا أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لا يكون ترخيصاً في المعصيه، و أنّ عنوان المعصيه لا ينطبق على كلّ مخالفه؛ لإمكان رفع اليد عن التكليف لمصلحه أهمّ، بل ينطبق على مخالفه تكليف أحرزنا عدم رفع اليد عنه من المولى بأيّ نحو من الأنحاء، كما مرّ بيانه.

و إن كان المانع من جهة الإثبات و قصور الأدلّة عن الشمول فنسأل: أنّ المراد باليقين المأخوذ في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» هل هو اليقين الوجداني أو الحجّه المعبره، يقيتاً كانت أو غيره؟

فعلى الأوّل نقول: إنّ الحكم بحرمة نقض اليقين الوجداني بالشكّ و إن كان

ص: ٣٥٢

قابلا- للجعل، إلا أن الحكم بوجود نقض اليقين بيقين آخر مثله لا يكون قابلا للجعل بعد كون حجّيه القطع غير قابله للإثبات و لا للنفي كما تقدّم في مبحث القطع، فقوله: «و لكن انقضه بيقين آخر» لا يكون بصدد جعل حكم آخر حتّى يتحقّق التناقض بينه و بين الحكم الأوّل على تقدير جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بل بصدد تحديد الحكم المجعول أوّلا- و أنّ حرمة النقض بالشكّ تكون ثابتة إلى أن يجيء يقين آخر، فظهر أنّه بناء على هذا الاحتمال لا تكون الروايه مشتمله على حكّمين حتّى يتحقّق مورد التناقض و عدمه صدرا و ذيلا.

و على الاحتمال الثانى أيضا لا تكون الروايه كذلك؛ لأنّ الحكم بوجود نقض الحجّجه المعتره غير القطع بحجّجه اخرى و إن كان قابلا للجعل و التشريع، إلا أنّه باعتبار كون القطع أيضا من أفراد الحجّجه المعتره لا يمكن هذا التشريع، و جعل الحكم بالنسبه إلى بعض أفراد الحجّجه و بيان التحديد بالنسبه إلى بعضها الآخر ممّا لا يكون لهما جامع حتّى يمكن فى استعمال واحد، فلا يتحقّق فى أدلّه الاستصحاب الحكمان حتّى يستلزم التناقض بينهما فى المقام، كما لا يخفى.

هذا كلّه، مضافا إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك نقول: ظاهر سياق الروايه أنّ المراد باليقين فى قوله: «و لكن انقضه بيقين آخر» هو اليقين بما تعلّق به اليقين و الشكّ فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ»، لا- اليقين بأمر آخر؛ ضروره عدم وجوب النقض باليقين المتعلّق بشيء آخر.

و حينئذ نقول: فى موارد العلم الإجمالى لا يكون العلم الإجمالى متعلّقا بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، فلا يجب نقضه به.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين اللذين علم بطهارتهما

سابقا لا- يكون العلم الإجمالي متعلّقا بنفس ما تعلّق به اليقين السابق؛ ضروره أنّ اليقين السابق إنّما تعلّق بطهاره هذا الإناء بالخصوص، و بطهاره ذاك الإناء كذلك، و لم يتحقّق بعد يقين بنجاسه واحد معيّن منهما حتّى يجب نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل الموجود هو اليقين بنجاسه أحدهما المرّد، و هو لم يكن مسبقا باليقين بالطهاره، فمتعلّق اليقين السابق و اللاحق مختلف، فلا يجب النقض به.

و الحاصل: أنّ أدلّه الاستصحاب تجرى فى المقام و لا يلزم التناقض أصلا.

ثمّ إنّ المحقّق النائنى رحمه الله فضّل بين الاصول التنزيليه- كالأستصحاب- و غيرها- كأصالة الإباحه- و حكم بجريان الاولى مطلقا فى أطراف العلم الإجمالى، من غير فرق بين أن يلزم من جريان الأصلين مخالفه عمليّه أم لا، و بعدم جريان الثانيه إذا لزم من جريانها مخالفه عمليّه قطعيّه للتكليف المعلوم فى البين.

و قال فى وجه ذلك ما ملخصه: إنّ المجعول فى الاصول التنزيليه إنّما هو البناء العملى و الأخذ بأحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع، و إلغاء الطرف الآخر، و جعل الشكّ كالعدم فى عالم التشريع، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو البناء العملى على بقاء المتيقّن و تنزيل حال الشكّ منزله حال اليقين، و هذا المعنى لا يمكن جعله بالنسبه إلى جميع الأطراف فى العلم الإجمالى؛ للعلم بانتقاض حاله السابقه فى بعض الأطراف، فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف، و هذا لا فرق فيه بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفه عمليّه أم لا؛ لعدم إمكان جعل ثبوتا.

و أمّا الاصول الغير التنزيليه فلا مانع من جريانها إلا المخالفه العمليّه

للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانها ذلك، و تجرى إن لم يلزم (١)، انتهى ملخصاً.

و يرد عليه: أولاً: أن كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية بالمعنى الذى أفاده محلّ نظر، بل منع، فإنّ الكبرى المجعولة فى أدلته ليست إلاّ - حرمة نقض اليقين بالشكّ، و ظاهرها هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن فى ظرف الشكّ، و تطبيق عمله على عمل المتيقّن.

و أمّا البناء على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعل الشكّ كالعدم فلا - يستفاد من شىء من الأخبار الواردة فى الاستصحاب، كيف و اعتبار إلغاء الشكّ و جعله كالعدم فى عالم التشريع لا - يجتمع مع اعتباره فى الصغرى بقوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت؟» فلا يظهر من أخبار الاستصحاب إلاّ مجرد ترتيب آثار الواقع فى مقام العمل، لا الأخذ بالطرف الموافق للحاله السابقه بما أنّه هو الواقع.

و ثانياً: لو سلّم كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية فلا نسلم عدم جريانه فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّ كلاً منها مشكوك فيه مسبق بالحاله السابقه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و ما أفاده من أنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف ممنوع؛ لعدم الدليل على عدم إمكان الاجتماع، فإنّ للشارع فى عالم التشريع أن يتعبّدنا بترتيب آثار الوجود على ما ليس بوجوده، أو بترتيب آثار الميّت على من ليس بميّت كما فى المرتدّ الفطرى، و أن يتعبّدنا بالتفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهاره البدن و بقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول

ص: ٣٥٥

و الماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث و طهاره البدن يناهى العلم الإجمالى بعدم بقاء الواقع فى أحدهما؛ لأنّه إن كان المائع ماء فقد ارتفع الحدث، و إن كان بولا فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما ممكن.

و هكذا التفكيك بين المتلازمين العاديين؛ فإنّ استصحاب حياه زيد و عدم نبات لحيته يناهى العلم العادى بمخالفه أحدهما للواقع؛ للملازمه بين الحياه و النبات، و هكذا التفكيك بين المتلازمين العقليين كالتعبّد ببقاء الكلّى و عدم ترتيب آثار الفرد الطويل، مع أنّ بقاء الكلّى ملازم عقلا- مع تحقّق الفرد الطويل و نحو ذلك، كما أنّه يستفاد من ذيل كلامه الالتفات إلى ذلك، ففى عالم التعبّد لا مانع من الترخيص و التعبّد بخلاف العلم الإجمالى.

و أجب عن هذا الإشكال بما ملخصه: أنّه تاره يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتفقان على نفى ما يعلم تفصيلا ثبوته، أو على ثبوت ما يعلم تفصيلا نفيه، كما فى استصحاب نجاسه الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهاره أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابيين يتوافقان فى نفى ما يعلم تفصيلا من طهاره أحدهما أو نجاسته.

و اخرى لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالا بعدم مطابقه أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقان فى ثبوت ما علم تفصيلا نفيه، أو نفى ما علم تفصيلا ثبوته، بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلا العلم بمخالفه أحدهما للواقع، كما فى الاصول الجاربه فى الموارد التى يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين. و الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، و الذى منع من جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو الأوّل، و أمّا الثانى فلا محذور فيه أصلا؛ لأنّ التلازم

بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر (١). انتهى.

و الجواب عنه: أولاً- بالنقض بما إذا علم بجنس التكليف، و دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، مع كونهما مسبوقين بالعدم، فيكون الأصلان متخالفين، فإنّ أصل عدم الوجوب يخالف أصله عدم الحرمة، و لا يكون بينهما توافق كما هو واضح، و حينئذ فيصير من قبيل القسم الثاني، مع أنّه لا يلتزم بالجريان في هذه الصورة.

و ثانياً: أنّ الفرق بين القسمين ليس بواضح؛ لأنّ جريان الاستصحاب في القسم الأوّل في كلّ واحد من الإنائين لا ينافي العلم بالطهاره أو النجاسه، و لا- يكون المجموع من حيث هو مجموع موردا لجريان الاستصحاب حتّى يكون منافيا للعلم التفصيلي بالخلاف، بل مورده كلّ واحد منهما بالخصوص، و لا ينافي شيء من الأصليين للعلم الإجمالي، غاية الأمر أنّه بعد جريانهما يقطع بكذب أحدهما؛ للعلم الإجمالي بالطهاره أو النجاسه، فلم يظهر فرق بينه و بين القسم الثاني.

و مجرد توافق الأصليين في الأوّل و تخالفهما في الثاني لا- يوجب الفرق بينهما بعد كون الأوّل أيضا مصداقين لحرمة النقض بالشكّ لا مصداقا واحدا.

و الحاصل: أنّ المعلوم بالإجمال إن كان تكليفا فعلياً حتمياً لا يرضى المولى بتركه بأيّ وجه من الوجوه يكون العلم الإجمالي فيه علمه تامه لحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه بمقتضى حكم العقل، فلا- يمكن الترخيص من المولى في هذا المورد، و أمّا إن كان التكليف الفعلي المستفاد من الإطلاق أو العموم أو الدليل المعبر أو الأماره المعبره، فيكون العلم الإجمالي فيه علّه

ص: ٣٥٧

تأمه لحرمة المخالفه القطعيه بنظر العرف و العقلاء، و لا يجوز الترخيص في جميع الأطراف عندهم، بخلاف نظر العقل؛ إذ لا مانع عقلا من الترخيص فيه.

و رفع اليد عن التكليف لمصلحه التسهيل على العباد-مثلا- كما في الشبهات البدويه. هذا كله بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه.

ص: ٣٥٨

اشارہ

أمّا بالنسبہ إلى وجوب الموافقه القطعیہ فهل يكون العلم الإجمالی مقتضیا له أو علّه تامّه له عند العرف و العقلاء؟ و بعبارة اخرى: هل يجوز الترخيص فی بعض الأطراف عرفا بعد جواز ارتكاب الجميع عقلا أم لا؟ و الظاهر أنّه لا مانع منه عند العقلاء أيضا؛ لعدم كونه ترخيصا فی المعصیه، إنّما الكلام فی أنّه هل يوجد دليل يمكن أن يستفاد منه الترخيص فی بعض الأطراف أم لا؟

فقول: قد عرفت أنّ ما يمكن الاستدلال به للتخصيص هو خصوص صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه، و أمّا غيرها من الروایات فلا يصحّ الاعتماد عليها بعد وجود الخلل فی متنها أو سندها، و أمّا الصحيحه فقد عرفت أنّها تشمل صورته العلم الإجمالی بناء على كون المراد من الشيء المأخوذ فيها هو مجموع الشیئين اللذین أحدهما حلال و الآخر حرام، فهی تدلّ على حلّیه ذلك الشيء - أي المجموع - و حیث إنّها غیر قابله للأخذ بمضمونها؛ لدلالاتها على الإذن فی المعصیه بحسب متفاهم العرف و العقلاء، فلا بدّ من رفع اليد عنها، و لیس هنا شيء آخر يدلّ على حلّیه بعض الأطراف.

نعم، لو كان الدلیل دالّا على حلّیه کلّ مشتبّه لكان للبحث فی دلالاته على الترخيص فی بعض الأطراف مجال، و لكنّه لم يدلّ دليل معتبر على ذلك عدا

روايه مسعده بن صدقه المتقدمه التي عرفت عدم صحه الاعتماد عليها؛ لاغتشاشها و عدم تطابق القاعده مع الأمثله المذكوره فيها.

ثم لو فرض دلالتها على حليته كحل مشتبته لكان الظاهر منها هو حليته كحل مشتبته معين، و لا يمكن الأخذ به في المقام؛ لأن إجراء هذه القاعده في المجموع مستلزم للإذن في المعصيه، و في البعض المعين ترجيح من غير مرجح، و في البعض الغير المعين موجب للخروج عن الدليل الدال على اعتبارها؛ لأنه لم يدل إلا على حليته كحل مشتبته معين، و إن شئت قلت: إن البعض الغير المعين لا يكون من أفراد العام أصلاً، و الدليل يتضمن حليته جميع أفراد العام.

و يمكن الذب عنه بوجه:

منها: أن يقال: إن الدليل اللفظي و إن لم يدل على الترخيص في البعض الغير المعين، إلا أنه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمه حكم العقل؛ لأن القضية المشتمله على حكم متعلق بعنوان على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران: أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

ثانيهما: وجود الملاك في كل فرد منها.

ثم إن ثبت قيد يرجع إلى مادّه القضيه فمقتضاه التضييق في ناحيه الحكم و الملاك معاً، فإذا ورد: «أكرم العلماء»، ثم ورد قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»، يفهم من ذلك التقييد و التخصيص اختصاص الحكم و الملاك بما عدا مورد المخصّص، و إن ثبت قيد يرجع إلى إطلاق الهيئه دون المادّه فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّه.

كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثم وجد غريقان، فإنّ

ذلك الخطاب و إن كان غير شامل لهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلا أنه يحكم بإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوبا تخييرا مع عدم وجود الأهمّ في البين.

و في المقام نقول: إنّ الأدلّه المرخصه و إن اختصّ حكمها بغير صورته العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن في المعصية إلا أنّ وجود ملاك الإباحه في كلّ مشتبّه يستكشف من إطلاق المادّه، و بعد تعذّر الجرى على طبق الملاك في كلّ طرف من الأطراف يستكشف أنّ البعض على سبيل التخيير مرخص فيه، حيث لا ترجيح للبعض المعين (١). انتهى.

و يرد عليه ما أورده عليه المحقّق الحائري رحمه الله من أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع منه، كما في مثال الغريقين، و أمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالي يوجب مراعاة الواقع و يقتضى الاحتياط، و لعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا يقطع به العقل كما هو واضح (٢).

و منها: ما أورده المحقّق النائيني رحمه الله على نفسه بعد الحكم بسقوط الاصول بالنسبه إلى جميع الأطراف و ملخص ما ذكره: أنّ نسبه الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف و إن كانت على حدّ سواء، إلا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعا، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين؛ لأنّه بناء على شمول أدلّه الاصول لأطراف العلم الإجمالي يكون حال الاصول العمليّه حال الأمارات على القول بالسببيّه، و التخيير في باب الأمارات المتعارضه إنّما

ص: ٣٤١

١- ١) درر الفوائد: ٤٥٨-٤٥٩.

٢- ٢) المصدر السابق.

هو كالتخيير فى باب المتزاحمين.

و حينئذ لا بدّ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين بحال عدم العمل بالآخرى إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ، وإمّا من سقوط الأمرين و استكشاف العقل حكما تخييريا لأجل وجود الملاك التامّ، فى متعلّق كلّ من الأمارتين على المسلكين فى باب التزاحم، و الظاهر هو المسلك الأوّل؛ لأنّ منشأ التزاحم إنّما هو عدم القدره على الجمع بينهما، و المقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين، فلا بدّ من رفع اليد عنه؛ لأنّه الذى أوجب التزاحم، و الضرورات تتقدّر بقدرها.

و نقول فى المقام: إنّ حجّيه كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقه بالنسبه إلى ما عداه من سائر الاصول؛ لإطلاق دليل اعتباره، و هذا الإطلاق محفوظ فى الشبهات البدويّه و المقرونه بالعلم الإجمالى إذا لم يلزم من جريان الاصول فى الأطراف مخالفه عمليه.

و أمّا إذا لزم فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّيه لكلّ من الاصول الجاربه فى جميع الأطراف؛ لأنّ بقاء الإطلاق يقتضى صحّه جريانها فى جميع الأطراف، و المفروض أنّه يستلزم المخالفه العمليه، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الحجّيه، و نتيجه التقييد هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأسا، كما لا يخفى (١).

ثمّ أجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذا الوجه الذى أورده على نفسه بكلام طويل، و ملخصه: أنّ الموارد التى يحكم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين:

ص: ٣٦٢

أحدهما: اقتضاء الكاشف و الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف و المدلول ذلك، و إن كان الدليل يقتضى التعيّنه.

فمن الأوّل ما إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء» و علم بخروج زيد و عمرو عن العامّ، و لكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على نحو الإطلاق أو أنّ خروج كلّ منهما مشروط بحال عدم إكرام الآخر؟

و بعبارة أوضح: دار الأمر بين أن يكون التخصيص أفرادياً و أحوالياً معاً أو أحوالياً فقط، و الوظيفة في هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحدهما؛ لأنّ مرجع الشكّ في مقدار الخارج عن عموم و جوب إكرام العلماء، و لا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه، و هو التخصيص الأحوالي فقط، فلا محيص عن القول بالتخيير، إلا أنّ منشأه هو اجتماع دليل العامّ و إجمال دليل الخاصّ بضميمه و جوب الاقتصار على القدر المتيقّن، و ليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول له، بل المجعول في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعييني، فالتخيير إنّما نشأ من ناحيه الدليل.

و من الثاني المتزاحمان في مقام الامتثال، فإنّ التخيير فيهما إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضى التخيير في امتثال أحد المتزاحمين؛ لأنّه يعتبر عقلاً - فيها القدره على الامتثال، و حيث لا تكون القدره محفوظه في كليهما فالعقل يستقلّ بالتخيير، و الفرق بين التخيير في هذا القسم و التخيير في القسم الأوّل أنّ التخيير هناك ظاهري و هنا واقعي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القول بالتخيير في باب الاصول لا شاهد عليه، لا من ناحيه الدليل و الكاشف، و لا من ناحيه المدلول و المنكشف.

أمّا انتفاء الأوّل فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الاصول العمليّه إنّما

يقتضى جريانه عينا، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه.

و أمّا انتفاء الثاني فلاّ أنّ المجعول في باب الاصول العمليّه ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل بما أنّه الواقع، أو لا بما أنّه كذلك على اختلاف الاصول، ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبه الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثه، و هي: الجهل بالواقع، و إمكان الحكم على المؤدّي بأنّه الواقع، و عدم لزوم المخالفه العمليّه، و حيث إنّه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفه عمليّه فلا يمكن جعلها جمعا، و كون المجعول أحدها تخييرا و إن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه لا دليل عليه، لا من ناحيه أدلّه الاصول، و لا من ناحيه المجعول فيها (1). انتهى.

و يرد عليه - كما ذكر استاذنا السيّد الإمام رحمه الله - عدّه إیرادات:

منها: أنّ ما ذكره - من أنّ التخيير في القسم الأوّل إنّما هو من ناحيه الدليل و الكاشف لا المجعول و المنكشف؛ لأنّ في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعيني - محلّ نظر، بل منع؛ ضروره أنّه لو كان الحكم المجعول في الخاصّ حكما تعينيا - أي خروج زيد و عمرو في المثال عن العامّ في جميع الحالات - و علم ذلك لم يكن مجال للتخيير - بمعنى التخصيص الأحوالي، و هو خروج كلّ واحد منهما مقيّدا بدخول الآخر - لأنّه مساوق للعلم بكون التخصيص أحواليا و أفراديا معا؛ لوضوح أنّه لو كان التخصيص أحواليا فقط و كان خروج كلّ من الفردين مشروطا بدخول الآخر يكون الحكم المجعول حكما تخييريا.

و بالجملة، فاللذّي أوجب الحكم بالتخيير هو تردّد المجعول في الخاصّ بين

ص: ٣٦٤

كونه تعييتياً أو تخييرياً بضميمه وجوب الاقتصار فى التخصيص على القدر المتيقن، فالتخير إنمّا هو مقتضى تردّد المجعول بضميمه ما ذكر، كما لا يخفى، ولا يكون ناشئاً من الدليل.

و منها: أنّ ما ذكره - من أنّ التخير فى القسم الثانى إنمّا هو من ناحيه المدلول و المنكشف - محلّ منع؛ إذ التخير فيه إنمّا هو كالتخير فى القسم الأوّل؛ لأنّ التخير فيه إنمّا يكون منشؤه إطلاق مثل قوله: «انقذ كلّ غريق» بضميمه التخصيص بالنسبه إلى صوره العجز عن الإنفاذ بالإضافه إلى الغريقين مع لزوم الاقتصار فى مقام التخصيص على القدر المتيقن، و هو الخروج الأحوالى فقط الذى مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق، لا الأفرادى و الأحوالى معاً الذى مرجعه إلى رفع اليد عن العموم.

و بالجملة، فلا فرق بين القسمين إلّا فى أنّ الحاكم بالتخصيص فى القسم الأوّل هو الدليل اللفظى، و فى القسم الثانى هو الدليل العقلى، و هو لا يوجب الفرق بين التخيرين من حيث المقتضى، كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكر فنمنع ما ذكره - من عدم كون التخير فى باب الاصول العمليّه من ناحيه الدليل و الكاشف؛ لأنّ لنا أن نقول بأنّ التخير فيها من جهه الدليل و الكاشف؛ لأنّ أدلّه أصاله الحلّ تشمل بعمومها أطراف العلم الإجمالى أيضاً، غايه الأمر أنّها خصّصت بالنسبه إليها قطعاً، و لكن أمر المخصّص دائر بين أن يكون مقتضاه خروج الأطراف مطلقاً حتّى يلزم الخروج الأفرادى و الأحوالى معاً، و بين أن يكون مقتضاه لخروج كلّ واحد منها مشروطاً بدخول الآخر، فهذا الإجمال بضميمه لزوم الاقتصار على القدر المتيقن فى مقام التخصيص أو جب التخير، كما هو واضح.

و منها: -و هو العمده:- أن ما ذكره- من عدم كون التخيير فى باب الاصول من مقتضيات المعجول و المنكشف- ممنوع جدًّا؛ ضرورة أن المقام إنما هو من قبيل المتراحمين، كما أن فىهما يكون الملاك فى كل فرد موجودا، فكذلك الملاك لجريان أصل الإباحة فى كل من الأطراف موجود قطعاً، و كما أن المانع العقلى هناك بضميمه اقتضاء كل من المتراحمين صرف القدره إلى نفسه يوجب الحكم بالتخيير إثمًا لتقييد الإطلاق، و إنما لسقوط الخطابين و استكشاف العقل حكما تخييريا، كذلك المانع العقلى هنا، و هو لزوم المخالفه القطعيه بضميمه اقتضاء كل من الأصليين لإثبات حكم متعلقه يوجب التخيير قطعاً.

فالعمده فى الجواب ما ذكرنا من أنه ليس هنا ما يدل على جريان أصل الحليته فى كل واحد من الأطراف، بل مجراه هو مجموعها، أى المختلط من الحلال و الحرام بمقتضى قوله: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» فى صحيحه عبد الله بن سنان، و جريانه فيه مستلزم للمخالفه القطعيه كما مرّ.

و الحاصل: أن أطراف العلم الإجمالى لا يكون من مصاديق أصاله الحليته، فإن جريانها فى مجموع المشتبهين يستلزم الترخيص فى المعصيه، و هو ممتنع عرفاً و عقلاء؛ لعدم استفادته من الدليل الشرعى بنظر العرف و إن لم يكن له مانع عقلاً، و أمّا جريانها فى بعض الأطراف فلا مانع منه عقلاء بحسب مقام الثبوت، و لكن لا دليل له بحسب مقام الإثبات.

هذا،

و لا بدّ من التنبيه على امور:

ص: ٣٦٦

الأمر الأول: تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات

لو كان أطراف العلم الإجمالي ممتًا يوجد تدريجا، كما إذا صار عالما إما بوجوب أداء الدّين فعلا بنحو الواجب المنجّز، وإما بوجوب الحجّ في موسمه بنحو الواجب المعلق، فهل يجب الاحتياط أيضا بالإتيان بجمعها في الشبهات الوجوبية و بترك الجميع في الشبهات التحريمية، أم لا؟

و يستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمه الله انحصار تدريجيّ الأطراف بدوران الأمر بين المعلق و المنجّز فقط، وقال: «إنّه لو علم فعلية التكليف و لو كان بين أطراف تدريجيّ لكان منجّزا و وجب موافقته، فإنّ التدرّج لا يمنع عن الفعلية؛ ضروره أنّه كما يصحّ التكليف بأمر حالي كذلك يصحّ بأمر استقبالي، كالحجّ في الموسم للمستطيع» (1).

و لكن يمكن إضافه مورد آخر إليه أيضا، و هو دوران الأمر بين الواجب المطلق و المشروط؛ إذ التكليف في الواجب المطلق فعلى و في الواجب المشروط استقبالي، فإنّ القيد و الشرط في مثل قولنا: «إن جاءك زيد فاكرمه» يرجع إلى مفاد الهيئه، لا إلى مادّه الإكرام، فوجوب الإكرام معلق على مجيء زيد عند المشهور، بخلاف ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله فلا يكون قبل تحقّق الشرط

ص: ٣٦٧

هناك تكليف.

فإذا علمنا بأنه إما هذا الشيء واجب بنحو الواجب المطلق، وإما ذاك الشيء بنحو الواجب المشروط، فالظاهر وجوب الاحتياط هنا أيضا؛ لأنَّ التكليف ولو كان مشروطا بأمر استقبالي بحيث لم يكن متحققا قبل تحقق الشرط، كما هو الشأن في جميع الواجبات المشروطة، إلا أنه لو فرض كونه معلوما بالتفصيل لكان اللازم على المكلف الإتيان بمقدمات المكلف به التي لا يقدر عليها بعد ثبوت التكليف، ولا يكون المكلف معذورا لو لم يفعلها؛ نظرا إلى أنَّ التكليف لم يكن ثابتا قبل تحقق الشرط، فكيف يجب على المكلف تحصيل مقدماته؟ وبعده وإن تحقق التكليف إلا أنه معذور في المخالفه لأجل عدم القدره على فعل متعلقه؛ لأنَّ المفروض عدم القدره على المقدمات بعد تحقق الشرط.

ووجه عدم المعذوريه: أنَّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدمات مع العلم بعدم القدره عليها بعد ثبوت التكليف وإن لم يكن التكليف متحققا بعد، فإذا كان الأمر كذلك فيما لو كان الواجب المشروط معلوما بالتفصيل فكيف إذا دار الأمر بين كون الوجوب مطلقا أو مشروطا؟

و بالجمله، لا ينبغي الإشكال في وجوب الاحتياط في التدريجيات من دون فرق بين أن يكون الأمر دائرا بين المعلق والمنجز، وبين أن يكون دائرا بين المطلق والمشروط.

أمَّا في الأوَّل فواضح بعد ما عرفت من كون التكليف في الواجب المعلق يكون ثابتا قبل وجود المعلق عليه أيضا، فهو عالم إجمالا بتعلق تكليف فعلى حالي، غايه الأمر أنَّ المكلف به مردد بين أن يكون حاليًا أو استقباليًا، والعقل

ص: ٣٤٨

يحكم بلزوم الاحتياط؛ لعدم الفرق بينه و بين ما هو متحقق بالفعل.

و أما فى الثانى فلما عرفت من أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى لا يتوقف على صدور أمر فعلى من ناحيته، بل يحكم بذلك و لو كان التكليف استقبالياً، بل قد عرفت فى بعض المباحث السابقه أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض و لو لم يكن فى البين أمر أصلاً، كما لا يخفى.

ص: ٣٦٩

الأمر الثاني: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي

لو اضطرَّ بالترك في الشبهات الوجوبيه أو بالارتكاب في الشبهات التحريميه إلى أحد الأطراف، فتاره يكون الاضطرار إلى طرف معين، و اخرى يكون إلى غير معين، و على التقديرين قد يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف و العلم به، و قد يكون بعدهما، و قد يكون بعد واحد منهما و قبل الآخر، و قد يكون مقارنا لهما أو لأحدهما، فههنا صور:

فنقول: أمّا لو كان الاضطرار إلى طرف معين و كان الاضطرار قبل تعلق التكليف أو بعده و قبل العلم به، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر أيضا، سواء قلنا بأن الاضطرار من حدود التكليف و قيوده بحيث لا يكون فعليا مع الاضطرار و يكون مشروطا بعدمه، أو قلنا بأن الاضطرار و كذا سائر الأعذار أعذار عقليه و التكليف ثابت فعليّ مطلقا، غايه الأمر أنه لا يصح للمولى الاحتجاج به مع وجود مثل الجهل و العجز و الاضطرار و نحوها من الأعذار، كما اختاره استاذنا السيد الإمام رحمه الله، و قد مرّ تحقيقه في مواضع متعدده، و يأتي أيضا فيما بعد إن شاء الله.

أمّا على القول الأوّل فلأنه يشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يكون متعلقه التكليف الفعلي الثابت على أيّ تقدير، بحيث لو تبدّل إلى العلم

التفصيلي بثوته في كل واحد من الأطراف لكان منجزاً، و هنا ليس كذلك؛ لأنه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الشيء الذي تعلق به التكليف فلم يكن حينئذ فعلياً، لاشرطاً فعليته على الفرض بعدم عروض الاضطرار بالنسبه إلى المكلف به، و حينئذ فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي على أي تقدير، كما هو واضح.

و أمّا على القول الثاني فلأنّ الاضطرار و إن لم يكن من قيود التكليف الفعلي إلاّ- أنّه من قيود التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج، و لا- بدّ في تأثير العلم الإجمالي من أن يكون متعلقه هو التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أي تقدير، و من الواضح أنّه ليس هنا كذلك؛ لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، فلا يكون التكليف حينئذ صالحاً للاحتجاج و إن كان باقياً على فعليته، و مجرد البقاء على فعليته لا يجدي ما لم ينضمّ إليه القابليته، و لذا لا يكون العلم الإجمالي مؤثراً لو حصل له الاضطرار إلى جميع الأطراف كما لا يخفى.

إن قلت: لازم ما ذكرت هو جواز القعود عن تكليف المولى فيما لو شكّ في كونه قادراً على إتيان متعلقه؛ لأنّ مقتضى ما ذكرت هو كفايه مجرد احتمال كون المضطرّ إليه هو المكلف به، فإذا كان مجرد احتمال الاضطرار بالنسبه إلى متعلق التكليف كافياً في عدم قابليته للاحتجاج فكذلك مجرد احتمال عدم قدره و العجز عن إتيان المكلف به يكون كافياً؛ ضروره أنّه لا فرق بين الاضطرار و العجز من هذه الحيثيه أصلاً، و بطلان اللازم واضح كما يظهر بمراجعته العقل و العقلاء؛ لأنّه لا يكون العبد الشاكّ في قدره معذوراً عندهم في المخالفه، و حينئذ فلا بدّ من الالتزام بذلك في الاضطرار كما في المقام.

قلت: الفرق بين المقام و بين مسأله الشكّ في قدره التي لا يكون العبد فيها

معذورا في المخالفه هو أنّ في المقام يكون الاضطراب معلوما و لا يكون المكلف المضطرّ شاكّا فيه أصلا، غايه الأمر أنّه يشكّ في انطباقه على مورد التكليف، و يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به أو أن يكون غيره، و حينئذ فأمره دائر بين أن يكون عروض الاضطراب بالنسبه إلى المكلف به، فلا يكون التكليف بالنسبه إليه صالحا للاحتجاج، و بين أن يكون المضطرّ إليه هو غير المكلف به فيكون التكليف بالنسبه إليه قابلا له، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، و قد عرفت أنّه شرط في تأثير العلم الإجمالي، بخلاف الشكّ في القدره؛ إذ التكليف الفعلي الصالح له معلوم، و الشكّ في القدره لا يكون عذرا للمخالفه؛ إذ الشكّ في أصل وجود ما يتحقّق به العذر لا- يكون مجوّزا لمخالفه التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء. ففي صوره الاضطراب إلى الواحد المعين قبل تعلق التكليف أو بعده و قبل العلم به لا- يجب الاحتياط و الاجتناب عن الآخر.

و أمّا لو كان الاضطراب إلى المعين بعد تعلق التكليف و العلم به، فالظاهر هنا وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير هو تنجّز التكليف و لزوم الاحتياط و تحصيل الموافقه القطعيّه، فإذا عرض له الاضطراب المانع عن ذلك فلا يرى العقل المكلف معذورا في ترك الموافقه الاحتماليّه، كما لا يخفى.

هذا كلّ فيما لو كان الاضطراب إلى واحد معين من الأطراف.

و أمّا لو كان الاضطراب إلى واحد غير معين منها فالظاهر وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقا؛ لعدم كون الاضطراب عارضا للمكلف به حتّى يخرج التكليف الفعلي المتعلق به عن الصالحية للاحتجاج؛ لأنّ الاضطراب

إنّما عرض إلى واحد غير معيّن من الأطراف، فالعلم بالتكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أىّ تقدير موجود؛ ضروره أنّه لو تبدّل إلى العلم التفصيلى بثبوتيه فى كلّ واحد من الأطراف لكان اللازم رفع الاضطرار بارتكاب الطرف الآخر، واحتمال كون ما يختاره المكلف هو المكلف به لا يضرّ بذلك بعد كون ذلك ناشئا عن جهل المكلف بالواقع.

و بالجمله، لا- مزاحمه بين ثبوت التكليف بالوصف المذكور و بين الاضطرار إلى بعض الأطراف بحسب الواقع، و لذا لو علم المكلف به تفصيلا لكان اللازم عليه امتثاله و رفع الاضطرار بالطرف الآخر، و إنّما المزاحمه بينهما وقعت فى بعض الأوقات فى مقام العمل؛ لجهل المكلف بالواقع، و هذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين و الاضطرار إلى غيره: لأنّه فى الأوّل لا تكون المزاحمه مستنده إلى الجهل، بل المزاحمه على تقدير كون المضطرّ إليه هو المكلف به ثابتة مطلقا مع العلم و الجهل، بخلاف الثانى.

و بعبارة اخرى: أنّ الاضطرار لا يكون عارضا للمكلف به هنا أصلا، بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنّه فى أحد الوجهين يكون عارضا للمكلف به، كما لا يخفى.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه، حيث إنّّه ذهب إلى عدم الفرق بين الاضطرار إلى واحد معيّن و بين الاضطرار إلى واحد غير معيّن، و إلى عدم الفرق بين أن يكون الاضطرار سابقا على حدوث العلم بالتكليف أو لاحقا، و اختار الفرق بين الاضطرار و فقد بعض الأطراف؛ نظرا إلى أنّ الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقدان.

ثمّ إنّّه رحمه الله التفت إلى الفرق بين الاضطرار إلى واحد معيّن و واحد غير معيّن،

ولذا قال في هامش الكفايه بالفرق بينهما، إلا أنه اختار في مقام الفرق عكس ما ذكرنا بأن الاحتياط واجب في الاضطرار إلى واحد معين، بخلاف الاضطرار إلى واحد غير معين، ثم استدلل بما هو عين المدعى، بأن العلم الإجمالي في الاضطرار إلى واحد معين منجز ولا مانع من تأثيره في التنجيز، و أما في الاضطرار إلى واحد غير معين فلا يكون مؤثراً (1)، وهذا هو المدعى.

و الحق كما عرفت تفصيله بعكس ذلك.

ص: ٣٧٥

(١ - ١) كفايه الاصول ٢: ٢١٦، الهامش ١.

الأمر الثالث: في شرطه الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

المعروف بين المتأخرين من الأصوليين أنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن تكون الأطراف ممّا يمكن ابتلاء المكلف بها عادة؛ نظراً إلى أنّ النهي عمّياً لا يكون مورداً لابتلاء المكلف بحسب العادة مستهجن عرفاً؛ لأنه كما يعتبر في عدم كون النهي قبيحاً عند العقل أن يكون المكلف قادراً بالقدره العقليّ على إتيان متعلّقه، كذلك يعتبر في عدم كونه مستهجنًا عند العرف أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلف بالقدره العاديّ، وهي مفقوده مع عدم الابتلاء بها عادة.

و الوجه في هذا الاعتبار أنّ الغرض من النهي إنّما هو إيجاد الداعي للمكلف إلى ترك المنهي عنه؛ لاشتماله على المفسده، وهذا الغرض حاصل بدون النهي فيما لو كان المنهي عنه متروكاً عادة، كما أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي له إلى فعل المأمور به لاشتماله على المصلحه الملزمه، ومع ثبوته للمكلف بدونه لا مجال للأمر أصلاً؛ لكونه مستهجنًا عرفاً.

و ممّا ذكرنا يظهر أن الراجع للاستهجان هو إمكان ثبوت الداعي إلى الفعل في النهي و إلى الترك في الأمر بحسب العاده، فلو فرض عدم هذا الداعي إمّا لعدم القدره العاديّ على الفعل في الأول و على الترك في الثاني، و إمّا لعدم حصول الداعي اتّفاقاً و إن كان مقدوراً عادة يستهجن التكليف.

الفرق بين الخطابات الشخصية و الخطابات القانونيه

و التحقيق فى مسأله الابتلاء و عدمه متوقف على بيان المبنيين فى الخطابات الشرعيه، أحدهما: ما اختاره المشهور، و الآخر: ما ذهب إليه استاذ السيد الإمام رحمه الله، أميا ما اختاره المشهور فهو انحلال الخطابات الشرعيه إلى خطابات متعدده حسب تعدد المكلفين، و حينئذ لا بد من ملاحظه المكلف، و أن توجه الخطاب الشخصى هل يكون مستهجنا بالنسبه إليه، لأجل الاضطرار أو عدم القدره العقليه أو العاديه أو عدم انصراف إرادته، أو لا يكون كذلك لفقدان هذه الامور؟ و لا يخفى أن الالتزام بذلك يوجب محذورات كثيره:

منها: أن لازمه عدم صحه تكليف العاصى الذى لا يحتمل المولى الأمر أن يؤثر أمره فيه، فيخرج عن كونه عاصيا، و كذا الكافر بطريق أولى.

و منها: أن لازمه تعميم ذلك بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه أيضا، فإنه كما يستهجن التكليف بحرمه الخمر الموجود فى البلاد البعيده و النهى عن شربه، كذلك يكون جعل النجاسه له أيضا مستهجنا بعد وضوح أن مثل هذا الجعل إنما هو لغرض ترتيب الآثار، و لا معنى له بعد عدم الابتلاء عاده، و حينئذ فيلزم أن يكون الخمر الواحد نجسا بالنسبه إلى من كان مبتلى به، و غير نجس بالنسبه إلى غير المبتلى، و هذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

نعم، يمكن التفكيك في النجاسة الظاهرية بالنسبة إلى العالم بالحاله السابقه و الجاهل بها، فإنّ العالم يجرى استصحاب النجاسه فيكون نجسا بالإضافة إليه، و الجاهل يجرى أصاله الطهاره فلا- يكون نجسا بالإضافة إليه، و لا يمكن الالتزام بهذا المعنى في الأحكام الواقعيه.

و منها: أنّ المكلف إذا شكّ في أنّه قادر على إتيان المكلف به أم لا، فمرجع الشكّ في القدره إلى الشكّ في توجّه الخطاب إليه و عدمه. و في صوره الشكّ فيه لا- بدّ من جريان أصاله البراءه، مع أنّ المتفق عليه هو الاحتياط في مورد الشكّ في القدره، فلا يمكن الجمع بين القول بالانحلال و كلّ مكلف له خطاب خاصّ، و القول بالاحتياط في مورد الشكّ في القدره.

أمّا ما ذهب إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله من أنّ الخطابات الشرعيه خطابات كليّه متوجّهه إلى عامّه المكلفين، بحيث يكون الخطاب في كلّ واحد منها واحدا و المخاطب متعدّدا حسب تعدّد المكلفين، و المصحح لهذا النوع من الخطاب العامّ إنّما هو ملاحظه حال نوع المخاطبين دون كلّ واحد منهم، فإن كانوا بحسب النوع قادرين بالقدره العقليه و العاديه صحّ خطاب الجميع بخطاب واحد، و لا يكون عجز البعض عقلا أو عاده موجبا لاستهجان الخطاب العامّ بعد عدم خصوصيه مميزه للعاجز، و هكذا بالنسبه إلى العاصي و الكافر، فإنّ المصحح لتوجيه الخطاب العامّ الشامل للعاصي و الكافر أيضا إنّما هو احتمال التأثير بالنسبه إلى النوع و إن علم بعدم تأثيره بالنسبه إلى بعض المخاطبين.

و بالجملة، لا وجه للقول بانحلال الخطابات الشرعيه إلى خطابات متعدّده حسب تعدّد المخاطبين المكلفين، خصوصا بعد كون مقتضى ظواهرها هو

وحده الخطاب و تعدّد المخاطب، فاللازم إبقاؤها على ظاهرها، و به تندفع الإشكالات المتقدّمة، كما أنّه يظهر به الوجه في وجوب الاحتياط في صورة الشكّ في القدره الذي هو مورد للاتّفاق.

و إذا اتّضح ذلك تعرف أنه لو كان بعض الأطراف في الشبهه المحصوره خارجا عن محلّ الابتلاء غير مقدور بالقدره العاديّه لا يكون ذلك موجبا لعدم تنجز التكليف المعلوم إجمالا؛ لأنّ التكليف يكون ثابتا و لو كان متعلّقه خارجا عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عن محلّ ابتلاء بعض المكلفين لا يوجب استهجان الخطاب العامّ و التكليف بنحو العموم، بل الملاك في الاستهجان ما عرفت من خروجه عن محلّ ابتلاء عامّه المكلفين أو أكثرهم، و حينئذ فلا بدّ من الاحتياط بترك ما هو محلّ للابتلاء أيضا. هذا مع العلم بالخروج.

و أمّا مع الشكّ في ذلك فالأمر أوضح إذا كان منشأ الشكّ هي الشبهه الحكميّة لا الشبهه الموضوعيّة، فإنّ الشكّ يتصوّر على وجهين:

الأول: أن تكون ماهيّة الابتلاء و عدمه و حدود مورد الابتلاء واضحة، و لكن لا نعلم أنّ الخمر المتحقّق -مثلا- هل يكون داخلا في الحدّ حتّى يكون موردا للابتلاء أو خارجا عنه حتّى يكون خارجا عن مورد الابتلاء، و هذه الشبهه موضوعيّة.

الثاني: أن تكون ماهيّة الابتلاء و عدمه مشكوكه من حيث المفهوم، و أنّ الخمر المتحقّق في محلّ كذا خارج عن مورد الابتلاء أم لا؟ و هذه الشبهه حكميّة، و فعلية التكليف و عدمها دائر مدار هذا القسم من الابتلاء و عدمه، و في هذه الصوره يجب الاحتياط و الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء، و ذكر

منها: ما ذكره المحقق الحائري و هو: «أنّ البيان المصحح للعقاب عند العقل - و هو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور- حاصل، و إن شكّ في الخطاب الفعلى من جهة الشكّ في حسن التكليف و عدمه.

و هذا المقدار يكفى حججه عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان الأمور به و عدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى و مطلوبا له ذاتا، و هل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشكّ في الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ في قدرته؟ و الحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبغوضه لا يرى عذرا للعبد في ترك الامتثال» (١). انتهى.

و جوابه: -بعد عدم صحّحه تشبيهه ما نحن فيه بالشبهه الموضوعيه، أى الشكّ في القدره العقليّه- أنّ طريق استكشاف غرض المولى عباره عن تحقّق التكليف و العلم به، و التكليف مشروط بالقدره العاديّه، و الشكّ في كون بعض الأطراف موردا للابتلاء و عدمه يرجع إلى الشكّ في التكليف الفعلى، فكيف يمكن إحراز غرض المولى، فلا- يكون العلم بالغرض مع الشكّ في توجه التكليف الفعلى قابلا للاجتماع، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بهذا الدليل.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله استدلالا مختصرا، و هو قوله: «و أمّا لو شكّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات» (٢).

و كان للمحقق النائيني رحمه الله في مقام توضيح كلام الشيخ بيان مفصل، و نذكره هنا ملخصا: لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة الخمر- مثلا- و شموله

ص: ٣٨٢

١- ١) درر الفوائد: ٤٦٥.

٢- ٢) فرائد الاصول ٥١٦: ٢.

لصورتى الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من التقييد عقلا- هو ما إذا كان الخمر خارجا عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهى عنه بنظر العرف، فإذا شكّ فى استهجان النهى و عدمه لأجل الشكّ فى إمكان الابتلاء و عدمه فالمرجع هو الإطلاق؛ لأنّ التخصيص بالمجمل مفهوما المرّد بين الأقلّ و الأكثر لا يمنع من التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقّن، بل الجواز فى المقام أولى من غيره؛ لأنّ المقيد فيما نحن فيه هو حكم العقل، و فى المقيدات اللبّيه يجوز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيه فضلا عن الشبهات المفهوميّه إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر، كما فى المقام.

و بالجمله، لا ينبغى التأمل فى جواز التمسك بإطلاق أدلّه المحرّمات الوارده فى الكتاب و السنّه.

فان قلت: المخصّيّ ص المجمل المتّصل بالعام يسرى إجماله إلى العام، و لا- ينعقد له ظهور فى جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّيّ ص عليه إذا كان المخصّيّ ص لفظيا أو عقليا ضروريا، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقلّ و الأكثر، و التفصيل بينهما إنّما هو فى المخصّيّ ص اللفظى المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظرى، و أمّا العقل الضرورى فحكمه حكم المتّصل؛ لأنّ المخصّيّ ص إذا كان ضروريا فبمجرّد صدور العام، من المتكلم ينتقل الذهن إليه و يكون كالقرينه المحتفّه بالكلام يسرى إجماله إليه، و هذا بخلاف العقل النظرى، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، و قد لا- تكون المبادئ حاضره، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ و لا يسرى إجماله إليه، و من المعلوم أنّ المخصّيّ ص فى المقام إنّما يكون من الأحكام العقلية الضروريّه؛ لأنّ ضروره العقل قاضيه باستهجان النهى عمّا لا يمكن الابتلاء به،

كما لا يخفى.

قلت: أولاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

و ثانياً: أنّ سرايه إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب، و تردّد مفهومه بين الأقلّ و الأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكسيره أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيره، و أمّا إذا كان الخارج عنواناً ذا مراتب مختلفه و علم بخروج بعض مراتبه عن العامّ و شكّ في خروج بعض آخر فإجماله لا يسرى إلى العامّ؛ لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به، فتأمل (1).

و حاصل ما استفاد من ذيل كلامه: أنّه كما أنّ في المخصّصات اللفظية قد يكون المخصّص متّصلاً و قد يكون منفصلاً، كذلك في المخصّصات العقلية قد يكون المخصّص متّصلاً و هو ما كان عقليّاً ضروريّاً، و قد يكون منفصلاً و هو ما كان عقليّاً نظريّاً، فإن كان عقليّاً ضروريّاً يلتفت الإنسان لا محاله من استماع العامّ إلى المخصّص بدون الاحتياج إلى التأمل و التوجّه إلى المبادئ، و إن كان عقليّاً نظريّاً لا بدّ بعد استماع العامّ من تحقّق المقدمات حتّى ينتقل إلى المخصّص، كأنّه يحتاج إلى الزمان، فحكمه حكم المخصّص المنفصل من حيث انعقاد الظهور للعامّ في العموم من حين صدوره.

و تقدّم الدليل المخصّص عليه يكون من باب أقوائيه الحجّيه، لا من باب

ص: ٣٨٤

كشفه عدم انعقاد الظهور للعام من الابتداء، وهذا المعنى يتحقق في المخصّص العقلي النظري.

يرد عليه أولاً: أنّ الفرق بين العقل الضروري و النظري محلّ منع، بل الظاهر عدم الفرق بينهما من حيث كونهما كالمخصّص المتّصل؛ لأنّ العقل النظري و إن كان لا ينتقل الذهن إليه إلاّ بعد الالتفات إلى المبادئ الموجهه لذلك، إلاّ أنّه بعد الانتقال يعلم بعدم كون الظهور المنعقد للعام قبل الالتفات إلى تلك المبادئ ظهوراً حقيقياً، و أنّه أخطأ في توهمه انعقاد الظهور للعام؛ لأنّه بعد الانتقال يعلم بكون دائره العامّ من أوّل صدوره من المولى كانت أضيق ممّا يتوهمه سابقاً.

و هذا بخلاف المخصّص اللفظي المنفصل، فإنّ العامّ كان منعقداً ظهوره في العموم بصوره القانون الكلي للرجوع إليه في موارد الشكّ، ثمّ تخصيصه على طبق المصالح بصوره التبصره، كما ذكرنا مراراً.

و أمّا في المقام فبعد استكشاف حكم العقل يعلم بعدم انعقاد ظهور له في العموم أصلاً كالعقل الضروري، و توهم الانعقاد لا يوجب التفكيك، فالتقسيم المتحقّق في المخصّصات اللفظية لا يتحقّق في المخصّصات العقلية، فكما يسرى الإجمال إلى العامّ في العقل الضروري يسرى إليه في العقل النظري، فلا يصحّ التمسك به في كلتا صورتين، فتدبرّ.

و ثانياً: أنّ ما أفاده من الجواب الثاني عن الإشكال الذي أورده على نفسه يرد عليه -مضافاً إلى عدم الفرق بين مثال الفاسق و بين المقام؛ لأنّ الفاسق أيضاً ذو مراتب، للفرق بين الفسق الناشئ من النظر إلى الأجنبيّه مثلاً- و بين الفسق الناشئ من قتل النفس المحترمه عمداً، كما هو واضح، فحينئذ لو ثبت

أنَّ عنوان الفاسق يصدق أيضا على مرتكب الصغيره تكون هذه المرتبه من الفسق من المراتب النازله لعنوان الفسق-أنَّ الفرق بين ما إذا كان عنوان المخصَّص عنوانا واقعيًا غير مختلف المراتب، و ما إذا كان عنوانا ذا مراتب مختلفه فى عدم جواز التمسك بالعام فى الأوّل دون الثانى، ممّا لا يكون له وجه؛ لأنّ المخصَّص -و لو كان عنوانا ذا مراتب- إذا كان متّصلا بالعام-سواء كان لفظيًا أو عقليًا ضروريًا-يسرى إجماله إلى العام لا محاله، و يمنع عن انعقاد ظهور للعام فى العموم.

و ليس هنا حجّه على العموم حتّى يتمسك بها فى المقدار الذى لا يكون المخصَّص حجّه بالنسبه إليه، فاتّصال المخصَّص بالعام مانع عن كون ظهوره متّبعًا و قابلا للاحتجاج؛ لأنّ الكلام ما دام المتكلم مشتغلا به لا ينعقد له ظهور متّبع حتّى إذا فرغ المتكلم منه، فحينئذ لا- فرق من هذه الحيثيه بين كون المخصَّص ص ذا مراتب و غيره، فما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بعنوان توضيح استدلال الشيخ الأنصارى رحمه الله ليس بتامّ.

ثمّ أورد المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه على هذا الوجه الذى أفاده الشيخ و تابعه المحقّق النائينى رحمه الله بما لفظه: «و منه قد انقدح أنّ الملاك فى الابتلاء المصحح لفعليّه الزجر و انقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلا، هو ما إذا صحّ انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع أطلاعه على ما هو عليه من الحال.

و لو شكّ فى ذلك كان المرجع هو البراءة؛ لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب؛ ضروره أنّه لا مجال للتشبيث به إلا فيما إذا شكّ فى التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّحه الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ فى اعتباره فى صحّته، فتأمل».

و قال فى هامشها: «نعم، لو كان الإطلاق فى مقام يقتضى بيان التقييد

بالابتلاء- لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف- كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالاً على فعليته، و وجود الابتلاء المصحح لهما، كما لا يخفى» (١).

و أجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بما ملخصه: أن إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمرى، و لو كان التمسك بالمطلقات مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكليته، إذ ما من مورد يشك في التقييد إلا و يرجع إلى الشك في إمكان الإطلاق، خصوصاً على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات النفس الأمرية؛ لأن الشك في كل قيد يلازم الشك في ثبوت المصلحه الموجهه للتقييد.

و بالجمله، الإطلاق اللفظى يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، كما أن الخطاب اللفظى يكشف عن ثبوت الملاك و المناط، و حينئذ يؤخذ بظاهر الإطلاق فى الموارد المشكوكه، و يستكشف منه أن عدم استهجان التكليف فى مورد الشك، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى امية قاطبه» عدم إيمان من شك فى إيمانه من هذه الطائفة الخبيثه، مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكن عادة (٢) انتهى.

و فيه: أن الفرق بين التقييد بالابتلاء و بين المقيّدات الآخر مثل تبعيه الحكم للمصالح و المفسدات واضح؛ لأن استهجان الخطاب مع عدم الابتلاء ممّا يكون بديهياً عند العامه، بخلاف قضيه المصلحه و المفسده التى ذهب إليها جمع من العلماء؛ لنهوض الدليل عليها، و تكون مغفولاً عنها عند العرف و العقلاء، فإذا ورد «أكرم العلماء» مثلاً، يكون المتفاهم منه بنظر العرف هو وجوب إكرام

ص: ٣٨٧

١- ١) كفايه الاصول ٢٢٣: ٢.

٢- ٢) فوائد الاصول ٤٦١-٤٦٢.

الجميع من غير توجه إلى ثبوت المصلحه فى إكرام الجميع، و يكون العموم حجّه لا- يرفعون اليد عنها فى موارد الشكّ فى فى التخصيص، و هذا بخلاف المقام الذى لا يكون الخطاب مطلقا بنظرهم و شاملا لصورتى الابتلاء و عدمه، بل يكون مقيدا من أوّل الأمر بصوره الابتلاء، و حينئذ فلا- يجوز التمسك به مع الشكّ فى الابتلاء و عدمه، فيكون مرجع الشكّ فى الابتلاء إلى الشكّ فى خمريّه المائع مثلا- بعد كون الابتلاء من قبيل المخصّص العقلى المتّصل- فمقتضى القاعده الرجوع إلى أصله البراءه، كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله. هذا تمام الكلام فى الشبهه المحصوره.

الأمر الرابع: في الشبهه الغير المحصوره

و لا بد قبل الورود في البحث من بيان مقدمتين:

الاولى: جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصوره ثابتا من إطلاق أو عموم أو قيام أماره؛ ضروره أنه لو كان معلوما بالعلم الوجداني فقد عرفت في أول مبحث الاشتغال أنه يحرم مخالفته، و يجب موافقته قطعا، و لا يعقل الترخيص و لو في بعض الأطراف؛ لعدم اجتماع الفعلية على أي تقدير مع الإذن في البعض فضلا عن الكل.

الثانية: تمحيض الكلام في خصوص الشبهه الغير المحصوره، و أن كثرة الأطراف بنفسها هل يوجب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ مع قطع النظر عن العسر أو الاضطرار أو عدم الابتلاء، فإن هذه الامور نافيه للاحتياط حتى في الشبهه المحصوره.

فمحل النزاع في الشبهه الغير المحصوره هو أن كثرة الأطراف و كونها غير محصوره هل يوجب الاحتياط أم لا؟

و مما ذكرنا يظهر أنه لا وجه للتمسك في المقام بالاضطرار أو العسر أو عدم الابتلاء، كما صنعه الشيخ في الرسائل (1)، و غيره في غيرها.

ص: ٣٨٩

ثم إنه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيها وجوه:

منها: دعوى الإجماع، بل الضرورة من غير واحد من الأعلام قدّس سرّهم (١).

وفيه: أولاً: أنه لا حجّيه لادّعاء الإجماع أو الضرورة بما هما إذا كانا منقولين، بل لا بدّ أن يصل كلّ واحد إليهما بنفسه.

و ثانياً: أنه يحتمل استناد الإجماع إلى أدلّه اخرى كالروايه مثلاً، فلا بدّ من البحث في مستنده.

ومنها: الأخبار الكثيره الدالّه على عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى أو خصوص الغير المحصوره منها، كصحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وقد عرفت ظهورها في الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالى، و هى و إن كانت شامله للمحصوره أيضا إلاّ أنه لا بدّ من تقييدها و حملها على غير المحصوره.

و دعوى أنّ ذلك حمل على الفرد النادر مدفوعه جدّاً؛ لمنع كون الشبهه الغير المحصوره قليله نادره بالنسبه إلى المحصوره لو لم نقل بأنّها أكثر، كما يظهر لمن تدبّر في أحوال العرف.

و منه يظهر الخلل فيما أفاده الشيخ الأنصارى في الرسائل في مقام الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالّه على حجّيه كلّ ما لم يعلم حرّمته: من أنّ هذه الأخبار نصّ في الشبهه البدويّه، و أخبار الاجتناب نصّ في الشبهه المحصوره، و كلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره، فأخرجها عن أحدهما و إدخالها في الآخر ليس جمعا، بل ترجيحاً بلا مرجح (٢).

ص: ٣٩٠

١-١) جامع المقاصد ١٦٦:٢، روض الجنان: ٢٢٤، السطر ٢١، الفوائد الحائريّه: ٢٤٧.

٢-٢) فرائد الاصول ٤٣٢:٢.

وجه الخلل: ما عرفت من ظهور مثل الصحيحه في خصوص الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي؛ لأنّ الشئ الذي فيه حلال بالفعل و حرام بالفعل هو عبارته عن المختلط بهما مثل مجموع الإنائين أو المائعين، والشبهه البدويّه لا تكون كذلك.

و حينئذ فبعد إخراج الشبهه المحصوره -لحكم العقلاء باستلزام الإذن في الارتكاب فيها للإذن في المعصيه، و هو مضافا إلى قبضه غير معقول كما عرفت- تبقى الشبهه الغير المحصوره باقيه تحتها.

هذا، مضافا إلى أنّه لو سلّمنا الشمول للشبهه البدويّه فكونها نصّا فيها و ظاهره في الشبهه الغير المحصوره محلّ نظر، بل منع، كما لا يخفى، فلا استدلال بها صحيح.

و يدلّ على ما ذكرنا أيضا ما رواه البرقي في محكي المحاسن عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما في الأرض؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله، إنّي لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن، و الله، ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان» (١).

فإنّه لو أغمض النظر عن المناقشه في السند و كذا في المضمون من جهه صدورها تقيّه -لما عرفت سابقا من عدم حرمة الجبن الذي علم تفصيلا بوضع الأنفحة من الميتة فيه عند علمائنا الإماميّة قدّس سرّهم، خلافا للعامه، و الروايه مقرّره لهذا الحكم- تكون دلالتها على عدم وجوب الاجتناب في الشبهه الغير

ص: ٣٩١

و ما ادّعه الشيخ رحمه الله في الرسائل من أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا- كلام في ذلك، لا- أنّه لا- يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا- دخل له بالمدعى (١).

فيه نظر واضح؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الجبن في مكان مع العلم بعدم كونه من الأمكنة التي توضع فيه الميتة في الجبن ممّا لا ينبغي أن يصدر من الإمام عليه السلام ولا أن يقع موردا للشكّ، كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المراد أنّ مجرّد احتمال كون الجبن موضوعا فيه الميتة و أنّه من الجبن المنقوله من الأمكنة التي توضع فيها الميتة في الجبن لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن، وهذا هو المطلوب في باب الشبهه الغير المحصوره، كما أنّ قوله عليه السلام: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» ظاهر في أنّ العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح- كالبربر و السودان- لا يوجب الاجتناب عن جميع اللحوم.

و دعوى أنّ المراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين- كما في الرسائل (٢)- غريبه جدّا و مخالفه لظاهر صدر الروايه؛ لعدم ارتباط استناد الحليّة إلى سوق المسلمين بالمقام، فمقتضى حفظ التناسب و الارتباط أنّه لا موضوعيّة للسوق في الروايه، بل معناه حكاية الإمام عليه السلام ما يعمل به بالمباشرة، فالذيل مؤيد للصدر في عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات الغير المحصوره.

ص: ٣٩٢

١- (١) فرائد الاصول ٤٣٣: ٢.

٢- (٢) المصدر السابق.

و منها: ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في كتاب الدرر، و توضيحه: أنّ تنجّز التكليف عند العقلاء عبارته عن كونه بحيث يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد و المؤاخذه على مخالفته، و هذا المعنى غير متحقّق في الشبهه الغير المحصوره؛ لأنّ احتمال الحرام قد بلغ من الضعف إلى حدّ لا- يكون موردا لاعتناء العقلاء و اعتمادهم عليه، بل ربّما يعدّون من ربّ الأثر على هذا النحو من الاحتمال سفيها خارجا عن الطريقه العقلائيه.

ألا ترى أنّ من كان له ولد في بلد عظيم كثير الأهل، فسمع وقوع حادثه في ذلك البلد متتهيه إلى قتل واحد من أهله، لو ربّ الأثر على مجرّد احتمال كون المقتول هو ولده فأقام التعزیه و التضرّع يعدّ مذموما عند العقلاء، موردا لظعنهم، بل لو كان مثل هذا الاحتمال سببا لترتيب الأثر عليه لانسدّ باب المعيشه و سائر الأعمال، كما هو واضح.

و بالجمله، فالتكليف و إن كان معلوما لدلاله الإطلاق عليه أو نهوض أماره شرعيّه على ثبوته، إلا أنّ في كلّ واحد من الأطراف أماره عقلائيّه على عدم كونه هو المحرّم الواقعي؛ لأنّ احتمال مستهلك في ضمن الاحتمالات الكثيره على حسب كثرة الأطراف، و مع بلوغه إلى هذا الحدّ يكون عند العقلاء بحيث لا يكون قابلا للاعتناء أصلا، و حينئذ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف مع وجود هذه الأماره العقلائيه بالنسبه إلى الجميع.

هذا، و لكنّ المحقق المزبور بعد توجيهه جواز الارتكاب بما يرجع إلى ذلك قال: و لكن فيما ذكرنا أيضا تأمل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها و عدم خروجه عنها؟ و هل يمكن اجتماع العلم بالموجبه الجزئيه مع الظنّ بالسلب

الكلى؟ (١). انتهى.

و لكن لا يخفى أنّ هذه الشبهه إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمئنان متّحدا مع متعلّق العلم، و لكنه ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم و متعلّق العلم هو وجود الحرام بين هذه الأطراف بصوره الموجهه الجزئيه، و متعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها، و لا يجتمع العلم بالموجهه الجزئيه مع الظنّ و الاطمئنان بالسالبه الكليّه فى مورد، فحصل الاختلاف بين المتعلّقين.

و الشاهد على ذلك ما يتحقّق فى الشبهه المحصوره أيضا من اجتماع العلم بوجود الحرام بين الإنائين مع الشكّ فى كلّ واحد منهما أنّه هو المحرّم، أو الاطمئنان بعدم كونه محرّما؛ لأنّ ما تعلّق به العلم هو وجود الخمر بينهما، و ما تعلّق به الاطمئنان أو الشكّ هو عدم كون هذا الفرد خمرا، و عدم كون ذاك الفرد خمرا، و عدم كون ذلك الفرد خمرا، و التنافى ثابت بين العلم بالموجهه الجزئيه و الاطمئنان فى السلب الكلى، لا فى المقام كما ذكرنا.

و يمكن إبداء شبهه اخرى، و هى أنّ الأماره مطلقا-عقليّه كانت أو شرعيّه إنّما تكون معتبره مع عدم العلم بكونها مخالفه للواقع، سواء كان العلم تفصيليّاً أو إجماليّاً، و فى المقام نعلم إجمالا- بأنّ واحدا من هذه الأمارات العقليّه المتكثّره قائمه على خروج كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيرها مخالف للواقع قطعاً؛ للعلم الإجمالى بوجود الحرام بينها.

و لكن يدفع الشبهه: أنّه كما كانت الأماره قائمه على عدم كون كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيره هو المحرّم الواقعى، كذلك هنا أماره عقلايّه على عدم كون كلّ أماره بالقياس إلى غيرها هى الأماره المخالفه للواقع؛ لأنّ الشبهه فيه أيضا غير محصوره، فتأمل.

ص: ٣٩٤

وقع البحث و الاختلاف فى ضابطه الشبهه الغير المحصوره حسب اختلاف الأدله التى استدللّ بها لعدم وجوب الاحتياط فيها، و قد ذكرنا دليلا بعنوان الإجماع، و دليلا بعنوان الروايات، و دليلا عن المحقق الحائرى رحمه الله و لا يكون المدار فى جميعها عنوان الشبهه الغير المحصوره، بل يختلف العنوان المأخوذ فى كلّ دليل حسب الأدله؛ إذ لا يكون فى الروايات-مثلا-من عنوان الشبهه الغير المحصوره أثر و لا-خبر؛ لكونها فى الحقيقه من الاصطلاحات الفقهيّه لا-الروائيه، فلا بدّ من ملاحظه كلّ عنوان مأخوذ فى أدله عدم وجوب الاحتياط، فلو تمسك فيها بالإجماع فالواجب الرجوع فيها إلى العرف فى تعيين مفهومها.

و قد اختلفت كلمات الأعاضم فى تحديد المعنى العرفى، فقال جمع منهم: إنّه عباره عمّا يعسر عدّه، و قال بعض منهم: إنّه عباره عمّا يعسر عدّه فى زمان قصير، و أحال تعيين مراتبه أيضا إلى العرف، و حكى عن بعض آخر منهم امور آخر.

و لكن حيث إنّ الإجماع ممّا لا يجوز التمسك به؛ لاختلاف العلل الموجهه للحكم بعدم وجوب الاحتياط، فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام، و لكنّه على تقدير ثبوته لا-يقتضى إلا-عدم وجوب الموافقه القطعيّه؛ لأنّه القدر المتيقّن منه، و أمّا جواز المخالفه القطعيّه بارتكاب الجميع فلا يستفاد منه بعد عدم تيقّن كونه معقد الإجماع، مع أنّه يحتمل قويا أن يكون المستند للقول بعدم وجوب الاحتياط هو وجوه آخر، كالروايات الكثيره الموجوده فى المقام، فلا يكون الإجماع دليلا مستقلاّ فى قبال النصوص.

و أمّا لو استند في الحكم إلى الروايات المتقدّمة و نظائرها فليس هنا عنوان الشبهه الغير المحصوره حتّى ينازع في تعيين معناها و بيان مفهومها؛ لأنّها لا تدلّ إلّا على حلّيّه الشئء المختلط من الحلال و الحرام، و هي و إن كانت مخصّصه بالنسبه إلى الشبهه المحصوره، إلّا- أنّ عنوان المخصّص ليس أيضا هو عنوانها، بل مورد المخصّص هو ما إذا كان الترخيص في ارتكاب الجميع مستلزما للإذن في المعصيه بنظر العقل أو العقلاء، ففي هذا المورد يتمسك بالعموم و يحكم بالترخيص.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه بناء على هذا الوجه كما لا- تكون الموافقه القطعيّه واجبه كذلك لا- تكون المخالفه القطعيّه بمحرّمه أصلا؛ لدلاله الروايات على حلّيّه مجموع الشئء المختلط من الحلال و الحرام، و قد عرفت فيما سبق أنّ مرجع ذلك إلى رفع اليد عن التكليف التحريمى الموجود فى البين لمصلحه أقوى، و حينئذ فلو كان من أول الأمر قاصدا لارتكاب الجميع لوجود الخمر بين الأطراف، و لا يتحقّق العلم بارتكابه إلّا بعد ارتكاب الجميع، فلا يكون عاصيا، بل و لا متجرّيا؛ لعدم كون الخمر الموجود بينها بمحرّم أصلا بعد حصول الاختلاط.

و لو استند فى الباب إلى الوجه الذى أفاده فى كتاب الدرر فالضابط هو بلوغ كثره الأطراف إلى حدّ يكون احتمال كون كلّ واحد منها هو المحرّم الواقعى ضعيفا، بحيث لم يكن معتنى به عند العقلاء أصلا، فكلمّا بلغت الكثره إلى هذا الحدّ تصير الشبهه غير محصوره.

و مقتضى هذا الوجه أيضا جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ فى كلّ واحد من الأطراف أماره عقلائيّه على عدم كونه هو المحرّم الواقعى حتّى فيما

إذا بقى طرف واحد، فإنَّ الأماره أيضا قائمه على عدم كونه هو المحرّم، بل المحرّم كان فى ضمن ما ارتكبه.

نعم، لو كان قصده من أوّل الأمر ارتكاب المحرّم الواقعى بارتكاب الجميع، و ارتكب واحدا منها و اتّفق مصادفته للمحرّم الواقعى تصحّ عقوبته عليه، كما لا يخفى.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ضابط الشبهه الغير المحصوره

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله أفاد فى بيان ضابط الشبهه الغير المحصوره ما ملخصه: إنّ ضابط الشبهه الغير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدّا لا يمكن عاده جمعها فى الاستعمال من أكل أو شرب أو نحوهما لأجل الكثره، فلا بدّ فى الشبهه الغير المحصوره من اجتماع كلا الأمرين: كثره العدد، و عدم التمكن من جمعه فى الاستعمال، فالعلم بنجاسه حبّه من الحنطه فى ضمن حقّه منها لا يكون من قبيل الشبهه الغير المحصوره، لإمكان استعمال الحقّه من الحنطه بطحن و خبز و أكل، مع أنّ نسبه الحبّه إلى الحقّه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف، كما أنّ مجرد عدم التمكن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط لا يوجب أن تكون الشبهه غير محصوره؛ إذ ربّما لا يتمكّن عاده من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضا محصوره، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، فلا بدّ فيها من اجتماع كلا الأمرين.

و منه يظهر عدم حرمة المخالفه القطعيّه؛ لأنّ المفروض عدم التمكن العادى منها، و كذا عدم وجوب الموافقه القطعيّه؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيّه؛ لأنّ الوجوب يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، و تعارضها يتوقّف على حرمة المخالفه القطعيّه، ليلزم من جريانها مخالفه عمليّه للتكليف

المعلوم في البين، فإذا لم تحرم- كما هو المفروض- لم يقع التعارض، و مع عدمه لا يجب موافقه القطعيه (1). انتهى.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله:

أولاً: بأن المراد بالتمكّن العادى من الجمع فى الاستعمال إن كان هو الإمكان دفعه، أى فى أكل واحد أو شرب واحد أو لبس كذلك و هكذا، فهذا يوجب دخول أكثر الشبهات المحصوره فى هذا الضابط؛ لأنّ كثيراً منها ممّا لا يمكن عادة جمعها فى استعمال واحد، لأجل كثرة أطرافه المحصوره، و إن كان المراد هو الإمكان و لو تدريجاً بحسب مرور الأيام و الشهور و السنين، فلا زمه خروج أكثر الشبهات الغير المحصوره؛ لإمكان جمعها فى الاستعمال تدريجاً، كما هو واضح.

و ثانياً: بأنك عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ التكاليف الفعلية ثابتة بالنسبه إلى جميع مخاطبين، و لا تكون مشروطه بالعلم و القدره و نظائرها، غايه الأمر أنّ الجاهل و العاجز معذوران فى المخالفه؛ لأنّ الملاك فى حسن الخطاب بنحو العموم و استهجانه غير ما هو المناط فيهما بالنسبه إلى الخطاب الشخصى، فلو لم يكن الشخص قادراً على ترك المنهى عنه يكون معذوراً، كما أنّه لو لم يكن قادراً على إتيان المأمور به يكون كذلك، فالموجب للمعذوريه إنّما هو عدم القدره على الترك فى الأوّل و على الفعل فى الثانى؛ لتحقق المخالفه، و أمّا لو لم يكن قادراً على الفعل فى الأوّل و على الترك فى الثانى، فلا معنى للعدر هنا؛ لعدم حصول المخالفه منه أصلاً، كما لا يخفى.

و حيثنذ فما أفاده من أنّ عدم التمكّن العادى من المخالفه القطعيه يوجب

ص: ٣٩٨

أن لا تكون محرّمه ممنوع؛ لأنّ عدم التمكن لا يوجب تحقّق المنهى عنه حتّى يرتفع حكمه أو يصير معذورا، فتدبر.

و ثالثا: بأنّه لو سلّم ما ذكر فنقول: إنّ ما تعلق به التكليف التحريمى هو الخمر الموجود فى البين، فلا بدّ من ملاحظه عدم التمكن بالنسبه إليه، و أمّا الجمع بين الأطراف الذى هو عبارته اخرى عن المخالفه القطعيه، فلا يكون موردا لتعلق التكليف حتّى يكون عدم التمكن العادى من المكلف به موجبا لرفع التكليف المتعلق به.

و بالجمله، ما هو مورد لتعلق التكليف -و هو الخمر الموجود بين الأطراف المتكثّره- يكون متمكنا من استعماله فى نفسه؛ لأنّه لا يكون إلاّ -فى إناء واحد- مثلا -و ما لا- يتمكّن من استعماله -و هو الجمع بين الأطراف- لا- يكون متعلقا لحكم تحريمى أصلا. نعم، يحكم العقل بلزوم تركه فى أطراف الشبهه المحصوره أو غيرها أيضا بناء على بعض الوجوه، كما عرفت.

مقتضى القاعده عند الشكّ فى كون شبهه محصوره أو غير محصوره

ثمّ إنّّه بعد ما عرفت اختلاف الحكم بين الشبهه المحصوره و غيرها -من وجوب الاجتناب فى الشبهات المحصوره و عدم وجوبه فى الشبهات الغير المحصوره- لو شكّ فى كون شبهه محصوره أو غيرها من جهه المفهوم أو المصداق، فهل القاعده تقتضى الاحتياط أم لا؟

و لتكلّم فى ذلك بناء على الوجهين الأخيرين اللذين يمكن الاستدلال بهما لنفى وجوب الاجتناب فى الشبهه الغير المحصوره - أى الروايات الدالّه على الحليّه، و ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله من تحقّق أماره عقلائيّه فى كلّ واحد من أطراف الشبهه الغير المحصوره الحاكمه بأنّه ليس الحرام الواقعى و الحرام

المعلوم بالإجمال-فبناء على كون الدليل فى المقام هى الروايات الدالّة على حلّيه المختلط من الحلال و الحرام،مثل:صحيحه عبد الله بن سنان،و هى تعمّ كلتا الشبهتين المحصوره و غير المحصوره،و لا بدّ من إخراج الشبهه المحصوره من عمومها،فإن قلنا:بأنّها قد خصّصت بالإجماع على وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره بعنوانها،فإن كانت الشبهه مفهومّيّه دائره بين الأقلّ و الأكثر يجب الرجوع فى مورد الشكّ إلى الروايات الدالّة على الحلّيه؛للزوم الأخذ بالقدر المتيقّن،كما هو الشأن فى نظائر المقام ممّا كان الشكّ من جهه المفهوم و تردّده بين الأقلّ و الأكثر.

و إن كانت الشبهه مصداقيّه كما إذا علم بأنّ الألف يكون من الشبهه الغير المحصوره و نصفه من المحصوره،و لكن شكّ فى أنّ أطراف هذه الشبهه الخارجيه هل تبلغ الألف أو لا تتجاوز عن نصفه؟فلا مجال من الرجوع إلى الإجماع بعد عدم إحراز موضوعه،و لا- من الرجوع إلى الروايات؛لأنّه من قبيل التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيّه للمخصّص،و قد حقّق سابقا عدم الجواز،بل اللازم الرجوع إلى أدلّه التكاليف الأوّليه و الحكم بوجوب الاجتناب؛لعدم ثبوت المرخص،كما هو واضح.

هذا كلّه لو كان المخصّص للروايات هو الإجماع على خروج عنوان الشبهه المحصوره،و أمّا لو كان المخصّص هو حكم عقل العرف بلزوم رفع اليد عن العموم فى ما يوجب الإذن فى المعصيه،فاللازم بناء على ما ذكرنا سابقا من أنّ الدليل العقلى إنّما يكون كالمخصّص المتّصل-ضروريا كان أو نظريّا-،يكون العامّ من أوّل الأمر مقيدا بغير صورته يستلزم الإذن فى المعصيه الذى هو قبيح،فلا يصحّ التمسكّ به فى مورد الشكّ؛لأنّه من قبيل التمسكّ بالعامّ فى

الشبهه المصدقيه لنفسه، و هو لا يصح اتفاقاً.

و أما لو كان الدليل هو الوجه الأخير، فإن كانت الشبهه مصداقيه فالظاهر أنه لا يجب الاجتناب؛ لأن العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي في البين و إن كان موجبا للاحتياط، إلا أنه إذا خرج من ذلك ما إذا قامت الأماره العقلايه على عدم كون كل واحد من الأطراف هو الحرام الواقعي بالقياس إلى غيره، فهو نظير ما إذا دلّ الدليل الشرعي على ذلك، فالتمسك بدليل التكليف الواقعي في مورد الشك من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، و حينئذ فلا يبقى وجه لوجوب الاجتناب.

و أمّا لو كانت الشبهه مفهوميّه فالواجب الرجوع إلى دليل التكليف الواقعي و الحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت كون مورد الشك خارجاً، نظير ما إذا كان المخصّص اللفظي مجملاً مفهوماً، مردداً بين الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

تنبيهان

الأول: أنه بعد الحكم بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهه الغير المحصوره، هل تكون الأطراف محكومه بالحكم المترتب على الشك البدوي، فلا يجوز التوضي بالمائع المشتبه بين الماء و البول بالشبهه الغير المحصوره- كما هو الشأن في المشتبه بالشبهه البدويه- ضروره لزوم إحراز أن ما يتوضأ به ماء مطلق، أو تسقط الأطراف عن حكم الشك البدوي أيضاً، فيجوز الوضوء بالمائع المرّد بين الماء و البول في المثال؟ وجهان مبنيان على الوجهين السابقين اللذين استند إليهما لنفي وجوب الاحتياط في الشبهه الغير المحصوره.

فإن كان المستند في ذلك هي روايات الحلّ فلا يجوز التوضي به في المثال:

لأنّ مدلولها مجرد الحليّة في مقابل الحرمة، و أمّا إثبات الموضوع و أنّ الحلال هو الماء فلا تدلّ عليه أصلاً، كما هو الشأن في الشكّ البدوي، كما لا يخفى.

و أمّا لو كان المستند هو الوجه الأخير الذي مرجعه إلى وجود أماره عقلائيّه في كلّ واحد من الأطراف، فتسقط عن حكم الشكّ البدوي أيضاً؛ لأنّ الأماره قائمه على عدم كون كلّ واحد منها هو البول، و المفروض اعتبار هذه الأماره شرعاً، فكلّ واحد من الأطراف محكوم شرعاً بعدم كونه بولاً، فيجوز التوضّي به.

هذا، و لا يخفى أنّه بناء على ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله (1) من الوجه لعدم وجوب الاحتياط في الشبهه الغير المحصوره- و هو أنّه لا تكون المخالفه القطعيّه بمحرّمه؛ لعدم قدره عليها، و وجوب الموافقه القطعيّه فرع حرمة المخالفه، فإذا فرض عدمها لا تكون الموافقه أيضاً واجبه- لا بدّ من الالتزام بكون كلّ واحد من الأطراف هو حكم الشكّ البدوي، كما هو واضح، مع أنّه ذكر الفاضل المقرّر أنّه كان شيخه الاستاذ مائلاً إلى سقوط حكم الشبهه البدويّه أيضاً، فتدبّر.

الثاني: عرفت أنّ روايات الحلّ لا- تشمل الشبهه الغير المحصوره الوجوبيّه؛ لانحصار موضوعها بالمختلط من الحلال و الحرام. نعم، الوجه الأخير يشمل الصورتين معاً، و حينئذ فلو نذر أن يشرب من إناء معيّن و اشتبه بين الأواني الغير المحصوره و خرج جميع الأطراف عن محلّ الابتلاء و بقي واحد منها فقط، فلا يجب الشرب من الإناء الذي هو محلّ للابتلاء؛ لقيام الأماره العقلائيّه على عدم كونه هو الإناء الذي نذر أن يشرب منه، بعد كون احتمال أنّه هو ذلك الإناء ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء.

ص: ٤٠٢

الأمر الخامس: في حكم الملاقى لأحد أطراف

العلم الإجمالى بوجود النجس

و هذه المسأله تقع موردا للابتلاء كثيرا ما، كما إذا علمنا بنجاسه نقطه من البساط ثم لاقاه برجل مرطوبه مثلا، فهل يكون الملاقى محكوما بالنجاسه أو الطهاره أو يتحقق التفصيل فى المسأله؟

و تنقيح الكلام فى هذا المقام يتم ببيان امور:

الأول: أن العلم بالملاقاه قد يكون متقدما على العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين، و قد يكون متأخرا عنه، و قد يكون مقارنا له، و على أى تقدير فقد يكون الملاقى -بالفتح- موردا للابتلاء، و قد يكون خارجا عنه مطلقا أو حين العلم الإجمالى بالنجس.

ثم إنه قد يعلم أولا -بنجاسه الملاقى و الطرف، و قد يعلم أولا نجاسه الملاقى و الطرف، و قد يعلم نجاسه الملاقى و الملاقى أو الطرف، و أن ملاقى النجس نجس بعنوانه.

الثانى: أن الظاهر أن نجاسه ملاقى النجس إنما هى حكم وضعى تعبدى ثابت لموضوعه، و لا تكون من آثار النجس بحيث كان معنى الاجتناب عن النجس راجعا إلى الاجتناب عنه و عما يلاقيه.

ص: ٤٠٣

نعم، يمكن أن يقال بأن تنجيس النجس الراجع إلى سببته لنجاسه الملاقى يكون مجعولا شرعا، بناء على ما هو الحق من إمكان جعل السببه، و أما السرايه التكوينيّه فقد لا تكون متحققه، كما لا يخفى.

و يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله أنّ معنى الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه و عمّا يلاقيه.

و قد يستدلّ لذلك بقوله تعالى: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (١)**؛ لأنّ هجر النجاسات لا يتحقّق إلاّ بهجر ملاقيها.

و قد يستدلّ بروايه جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه أتاه رجل، فقال له:

وقعت فأره فى خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال: أبو جعفر عليه السّلام «لا تأكله» فقال الرجل: الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأره، إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (٢).

وجه الدلاله أنّه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

أقول: أمّا قوله تعالى: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ** فنمنع أولا- أن يكون المراد بالرجز هي الأعيان النجسه، و نمنع ثانيا كون المراد بالهجر هو هجره و هجر ما يلاقيه.

و أما الروايه فمضافا إلى ضعف سندها لا بدّ من ملاحظه أمرين فيها:

الأول: أنّ حمل الحرمة فى قوله: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» على النجاسه مضافا إلى أنّه خلاف الظاهر لا شاهد عليه، بل معناها حرمة أكل

ص: ٤٠٤

١- (١) المدّثر: ٥.

٢- (٢) الوسائل ٢٠٦: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

ميتته، و معلوم أنّ حرمة أكل كلّ ميتة لا يستلزم النجاسة، فإنّ السمكه إذا ماتت في الماء و لم تتحقّق التذكيه الشرعيه لها تكون ميتة محرّمه الأكل، لكنّها ليست بنجسه.

الثاني: أنّه لا- ملازمه بين حرمة الشيء و حرمة ملاقيه، و أنّ التصرّف الحرام في المال المغصوب لا يستلزم حرمة ملاقيه، و هذه المسأله من اختصاصات باب النجاسات فقط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله عليه السّلام: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» بمنزله التعليل في الروايه، و هو يدور مدار الحرمة لا النجاسة، و قلنا: إنّ حرمة الشيء لا يستلزم حرمة الملاقي، و من هنا تتحقّق مشكله، و هي عدم التناسب و الارتباط بين سؤال السائل و جواب الإمام، فإنّ السؤال يكون عن أكل السمن و الزيت الكذائي، و الجواب يكون عن حرمة الميتة، و هذا ما اضطرّ الشيخ رحمه الله إلى اتّخاذ الطريق المذكور، فجعل المدار في استدلال الإمام عليه السّلام مسأله نجاسة الميتة، مع أنّه خلاف الظاهر.

و لكنّ التحقيق: أنّه يحتمل قويًا أن يكون مورد السؤال هو وقوع الفأره في الطعام بحيث تفسّخت فيه و انبثت أجزاءها، فحرمة أكل الطعام إنّما هو من حيث أنّه مستلزم لأكل الميتة، و الدليل على ذلك هو التعليل الدالّ على أنّ ترك الاجتناب عن الطعام استخفاف بتحريم الميتة؛ ضروره أنّه لم يقل أحد بأنّ حرمة شيء تستلزم حرمة ما يلاقيه.

و دعوى أنّ الطباع تتفرّ من أكل الطعام الكذائي الذي صارت أجزاء الميتة مخلوطه بأجزائه فلا- ينبغي حمل مورد السؤال عليه، مدفوعه بقول السائل:

«الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها» خصوصاً بعد ملاحظه

حال الأعراب في صدر الإسلام، بل في الأزمنة المتأخره، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه ما لم يقد دليل على نجاسه ملاقى النجس لم يفهم أحد من نفس الأدله الداله على نجاسه الأعيان النجسه نجاسه ما يلاقيها من سائر الأشياء أيضا، بل لا بدّ من قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت أنّ ظاهره جعل السبب الشرعيّ الراجعه إلى تأثير النجس شرعا في نجاسه ملاقيه، فتدبر.

عدم كاشفيّه البيئه الثانيه بعد إقامه البيئه الاولى

الثالث: يعتبر في تأثير العلم و كذا غيره من الأمارات المعبره أن يكون متصفا بالكاشفيّه الفعليه و مؤثرا في التنجيز فعلا و صالحا للاحتجاج به كذلك، فلو حصل له من طريق أماره معبره الحكم الواقعي ثمّ قامت أماره أخرى على وفق الأماره الاولى فلا تكون الأماره الثانيه بمؤثره أصلا، و يكون وجودها بمنزله العدم؛ لعدم اتّصافها بالكاشفيّه الفعليه بعد حصول الكشف بسبب الأماره الاولى، و عدم تحقّق الكشفين بالنسبه إلى شيء واحد، و كذا لا تكون مؤثره في التنجيز و قابله للاحتجاج به فعلا؛ لعدم إمكان التنجيز مرّتين و استحاله تماميه الحجّه ثانيا بعد إتمامها أولا، و كذا بالنسبه إلى العلم. نعم، يمكن أن يكون لها عنوان تعلقي بأنّ الأماره الثانيه كاشفه و منجزه لو لم تكن الأماره الاولى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان العلم الإجمالي بالنجس متقدّما على العلم بالملاقاه فلا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - فإنّ العلم الإجمالي بالنجس المرّد بين الملاقي - بالفتح - أو الطرف قد أثر في التّنجيز بمجرد تحقّقه و صار موجبا للاجتناب على أيّ تقدير و كاشفا للواقع بهذا النحو من

الكشف، و العلم الإجمالى الحاصل ثانيا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف لا يكون كاشفا فعليًا على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر؛ لأنه صار مكشوفًا بالعلم الإجمالى الأوّل، وقد عرفت أنه لا- يعقل عروض الكشف على الكشف و تحقّقه مرّتين، كما أنه لا يكون هذا العلم الإجمالى مؤثّرًا فى التنجّز فعلا بعد كونه مسبوقا بما أثر فيه، و حينئذ فلا أثر له أصلا، فالشكّ فى نجاسه الملاقى-بالكسر-شكّ بدوى.

و أمّا إذا علم أولاً بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف، و أنّ منشأ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالكسر-هو العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-فذهب المحقّق الخراسانى فى الكفايه إلى عدم وجوب الاجتناب حينئذ عن الملاقى-بالفتح-لأنّ حكم الملاقى فى هذه الصوره حكم الملاقى فى الصوره السابقه بلا فرق بينهما أصلا، فكما أنّ الملاقى هناك لم يكن طرفا للعلم الإجمالى بالنجاسه، كذلك الملاقى هنا لا يكون طرفا له، كما هو المفروض.

و ذهب أيضا إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالفتح-فيما إذا علم بالملاقاه، ثمّ حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى خارجا عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده، و إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه مستدلاً بقوله:

ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالا إمّا بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه الآخر، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، و هو الواحد أو الاثنين (١).

انتهى.

ص: ٤٠٧

أقول: والتحقيق أيضا يوافق هذا التفصيل؛ لما مرّ من الوجه في الصورة الاولى، فإنه بعد ما علم إجمالا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف صار مقتضى هذا العلم تنجز التكليف بوجود الاجتناب على أى تقدير، فلو كان النجس هو الطرف لكان منكشفاً بهذا العلم و تنجز التكليف المتعلق به بسببه، و بعد ذلك لا معنى لتأثير العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف؛ إذ لا يعقل الانكشاف مرّتين و تنجز التكليف مرّه بعد اخرى، كما لا يخفى.

فهذا العلم الإجمالى لا يكون واجدا لشرط التأثير و هو التنجيز على أى تقدير، فالشكّ فى نجاسه الملاقى-بالفتح-شكّ بدوى كالملاقى فى الصورة السابقه.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الإشكال إنّما هو من ناحيه الطرف لا الملاقى و الملاقى:

لعدم انكشافه مرّتين و تنجز التكليف به كذلك، و حينئذ فلا وقع لما أورده المحقّق النائنى رحمه الله (1) على هذا التفصيل من أنّه لا-بدّ من ملاحظه حال المعلوم و المنكشف من حيث التقدّم و التأخّر بحسب الرتبه، و فى الصورة الثانيه تكون رتبه العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف متقدّمه على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف و إن كان حدوثة متأخرا عن حدوثة؛ لأنّ التكليف بالملاقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى.

و ذلك-أى وجه عدم الوجود-ما عرفت من أنّ الإشكال إنّما هو من ناحيه الطرف، لا من ناحيه تقدّم أحد العلمين على الآخر حدوثا حتّى يورد عليه بما ذكر.

هذا، مضافا إلى أنّ هذا الإيراد فاسد من أصله، و المثال الذى ذكره

ص: ٤٠٨

لا يرتبط بالمقام أصلاً، حيث قال: «لو علم بوقوع قطره من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطره أخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً، فلا ينبغي التأمل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول لسبق معلومه عليه» (1). انتهى.

و الإشكال عليه كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله يتضح بعد ملاحظه أمرين: الأول: أنّ المنجزية من آثار العلم بوجوده الخارجى؛ لأنه ما لم يوجد فى الخارج لا يؤثر فى التنجيز كما هو واضح.

الثانى: أنّ التقدّم و التأخر إنّما هو من أوصاف العلمين عند العقل؛ ضروره أنّ العله و المعلول متقارنان بحسب الوجود الخارجى، و تقدّمها عليه و تأخره عنها إنّما هو بحسب الرتبة و فى نظر العقل، ففى ظرف ثبوت وصف التقدّم و التأخر لا يكون العلم بمنجز، و فى وعاء التنجيز لا معنى للتقدّم و التأخر.

و المفروض فى المقام فى الصورة الثانية حدوث العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف قبل العلم بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف، فهو - أى العلم - أولاً - يؤثر فى التنجيز بمجرد حدوثه؛ لأنّ التنجيز من آثار وجوده الخارجى كما عرفت، و مع التأثير فى التنجيز لا مجال لتأثير العلم الإجمالي الثانى بعد عدم كونه واجداً لشرطه؛ لعدم إمكان التأثير بالنسبه إلى الطرف؛ لأنه لو كان التكليف متعلقاً به لتنجز بالعلم الأول، و لا معنى للتنجيز مرتين كما مرّ.

و أمّا وجه عدم ارتباط المثال بالمقام فهو أنّ فى المثال بعد العلم الإجمالي

ص: ٤٠٩

بوقوع القطره في أحدهما أو في الإناء الثالث يعلم أن العلم الإجمالي الحادث أولاً لم يكن واجداً لشرط التنجيز؛ لأنه لم يكن متعلقاً بالتكليف، لثبوته قبله المنكشف بالعلم الإجمالي الثاني.

و بالجمله، فالعلم الإجمالي الأول وإن كان حين حدوثه متعلقاً بالتكليف و مؤثراً في تنجيزه بنظر العالم، إلا أنه بعد استكشاف ثبوته قبله بالعلم الثاني يعلم عدم تعلقه بالتكليف و عدم كونه مؤثراً في تنجيزه، كما لا يخفى. و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ العلمين حيث تعلق أحدهما بوجوب الاجتناب عن الملاقي أو الطرف، و الآخر بوجوب الاجتناب عن الملاقي أو الطرف لا إشكال في تأثيرهما في تنجيز متعلقهما من حيث هو.

نعم، قد عرفت الإشكال في تأثير العلم الثاني من ناحيه الطرف لا المتلاقيين، فمن حيث التقدّم و التأخر من جهه الرتبه لا إشكال في تأثيرهما أصلاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك وقوع الفرق بين المثال و المقام، فإنّ هنا لا يكون شيء من العلمين فاقداً لشرط التأثير في التنجيز؛ لأنّ كلا منهما تعلق بتكليف فعليّ، و التقدّم و التأخر من جهه الرتبه لا يمنع من ذلك، و هناك لا يكون العلم الإجمالي الحادث أولاً متعلقاً بتكليف فعليّ بحسب الواقع و إن كان كذلك بنظر العالم ما لم يحدث له العلم الإجمالي الثاني (1).

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه في وجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف في الصوره الثالثه المفروضه في كلام المحقق الخراساني رحمه الله (2)؛ لأنه علم إجمالاً

ص: ٤١٠

١-١) معتمد الاصول ١٥٢:٢-١٥٤.

٢-٢) كفايه الاصول ٢٢٧:٢.

بنجاستهما أو الطرف، و لم يكن هذا العلم مسبقا بالعلم بنجاسه الملاقى -بالفتح- أو الطرف حتى لا- يجب الاجتناب عن الملاقى، و لا بالعلم بنجاسه الملاقى -بالكسر- أو الطرف حتى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، بل حدث من حين حدوثه هكذا- أى مرددا بين المتلاقيين و الطرف-فيؤثر في التنجيز على أى تقدير، فافهم و اغتنم.

مقتضى الأصل الشرعى فى صور الملاقاه

إلى هنا تمّ البحث فى حكم العقل، و أمّا مقتضى الاصول الشرعيه فقد يقال -كما قيل- بأنه لا مانع من جريان أصله الطهاره فى الملاقى؛ لأنّ طهاره الملاقى و نجاسته مسببه عن طهاره الملاقى و نجاسته، و الأصل الجارى فى السبب و إن كان حاكما على الأصل الجارى فى المسبب، إلاّ- أنه حيث لا- يجرى الأصل فى السبب؛ لأنّه يسقط بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فلا مانع من جريان الأصل فى المسبب، فيكون الملاقى -بالكسر- محكوما شرعا بالطهاره و الحليّه.

هذا، و لا- يخفى أنّه لم ترد آيه و لا- روايه على ما ذكره من أنّ مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريانه فى المسبب، بل المستند فى ذلك هو أنّه مع جريان الأصل فى السبب يرتفع الشكّ فى ناحيه المسبب تعديدا، و مع ارتفاعه فى عالم التشريع لا مجال لجريان الأصل فيه أيضا.

و لكن لا- يخفى أنّ هذا لا- يتمّ بإطلاقه، بل إنّما يصحّ فيما إذا كان الشكّ فى ناحيه المسبب فى الأثر الشرعى المترتب على السبب شرعا، كالشكّ فى نجاسه الثوب المغسول بالماء المشكوك الكريّه، فإنّ مقتضى استصحاب الكريّه تحقّق موضوع الدليل الشرعى الذى يدلّ على أنّ الكرّ مطهر مثلا.

و السّرّ في ذلك: أنّ معنى الاستصحاب الجارى في الموضوعات هو الحكم بإبقاء الموضوع تعبداً في زمان الشكّ، و حيث إنّه لا معنى لذلك فيما لو لم يكن الموضوع مترتباً عليه أثر شرعى فلا بدّ من أن يكون الموضوع المستصحب موضوعاً لأثر شرعى، و من هنا يكون الاستصحاب الجارى في الموضوعات حاكماً على الأدلّة الواقعيّة لأنّه ينقّح به موضوعاتها، و تفصيل الكلام يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن نجاسة الملاقى و إن كانت من الآثار الشرعيّة لنجاسه الملاقى، إلا أنّ طهاره الملاقى لم تجعل في شيء من الأدلّة الشرعيّة من آثار طهاره الملاقى، و إنّما هو حكم عقليّ، كما هو واضح، فما أفادوه من أنّ الشكّ في طهاره الملاقى مسبّب عن الشكّ في طهاره الملاقى، و مع جريان الأصل فيها لا يبقى مجال لجريانه في المسبّب، ممنوع جدّاً، فجريان الأصل في الملاقى باق بقوّته.

شبهه المحقّق الحائري و جوابها

ثمّ إنّ هنا شبهه لبعض المحقّقين من المعاصرين، و هي تبتنى على مقدّمتين:

الأولى: أنّه إذا لاقى الإناء الثالث الإنائين المشتبهين فيقع الشكّ أوّلاً في أنّ هذا المائع الواقع في هذا الإناء طاهر أم نجس؟ و ثانياً في أنّ شربه حلال أم لا؟

الثانية: أنّه كما أنّ طهاره الملاقى مسبّب عن طهاره الملاقى، كذلك حلّيّه كلّ واحد من الإناءات الثلاث مسبّب عن طهارته، فالحلّيّه في كلّ منها في الرتبة المتأخّره عن طهارته، فالشكّ في طهاره الملاقى يكون في مرتبه الشكّ في حلّيّه الملاقى، بمعنى أنّ كليهما مسببان عن الشكّ في طهاره الملاقى.

و حينئذ نقول: هنا سته اصول فى الأ-طراف الثلاثة: ثلثة منها أصاله الطهاره، و ثلاثه أصاله الحليّه، و الاثنان منها- و هما أصاله الطهاره فى الملاقى و أصاله الطهاره فى الطرف- يسقطان أولًا؛ لأنّهما فى رتبه واحده، و ثلاث منها - و هى أصاله الحليّه فيهما و أصاله الطهاره فى الملاقى فى رتبه ثانيه- فمع سقوط أصالتي الحليّه- كما هو المفروض- تسقط أصاله طهاره الملاقى أيضًا، و لم يبق فى البين إلّا أصاله الحليّه فى الملاقى، و هى واقعه فى رتبه ثالثه، و لا وجه لسقوطها، لسلامتها عن المعارض، و المفروض أنّه لا يكون أصل حاكم عليها؛ لأنّ الأصل الحاكم غير جار لأجل المعارضه.

و حينئذ فلا يجب الاجتناب عن الملاقى بالنسبه إلى الأكل و نظائره، و لا يكون محكومًا بالطهاره شرعًا، فلا يجوز التوضى به.

هذا، و يمكن الجواب عن الشبهه- مضافًا إلى ما عرفت سابقًا- بأنّ أصاله الحليّه فى مطلق الشبهات ممّا لم يدلّ عليها دليل؛ لأنّ ما يتوهم أن يكون مستندا لها هى روايه مسعده بن صدقه المتقدمه (١)، و قد عرفت الإشكال فيها بحيث لا يجوز الاعتماد عليها، و أمّا مثل قوله: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» إلى آخره، كما فى صحيحه عبد الله بن سنان (٢)، فقد ظهر لك أنّ ذلك يختصّ بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، و مقتضى عمومها و إن كان الشمول للشبهه المحصوره أيضًا إلّا- أنّ الدليل العقلى أو العقلانى قد خصّصه، فانحصر مورده بالشبهه الغير المحصوره.

و أمّا التمسك فى نفى الحرمة المجهوله بأدله البراه فهو و إن كان صحيحًا، إلّا

ص: ٤١٣

١- ١) و سائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- ٢) و سائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

أنك عرفت عدم شمول أدله البراءة لأطراف العلم الإجمالي. و بالجمله، فليس هنا ما يحكم بالحليته و عدم الحرمة أصلا.

و كيف كان، فلو سلم ذلك فيمكن الجواب بما عرفت من أن الأصل الجارى فى السبب إنما يكون حاكما على الأصل الجارى فى المسبب إذا كان المسبب من الآثار الشرعيه المترتبه على السبب، و المقام لا يكون كذلك، فإنّ حليته كلّ واحد من الأطراف لا- تكون من الآثار الشرعيه لطهارته؛ لأنه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ ظاهر حلال، بل الحليته الواقعيه إنّما يكون موضوعها الأشياء التى هى حلال بعناوينها الواقعيه، كما هو واضح.

كما أنك عرفت أنّ طهاره الملاقي أيضا لا تكون من الآثار الشرعيه المترتبه على طهاره الملاقي، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه طرفى العلم الإجمالى الحادث أولا، المؤثر فى التنجيز، و الحكم بعدم جريان الاصول فى طرفيه؛ للزوم المخالفه العمليه.

و أمّا ما هو خارج عنهما- كالملاقي- فلا- مانع من جريان أصالتي الطهاره و الحليته فيه أصلا، و حينئذ فيصير مقتضى الأصل الشرعى موافقا لحكم العقل الحاكم بالتفصيل بين الصور الثلاثه المتقدّمه فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فتأمل جيّدا.

هذا كلّ بناء على ما هو مقتضى التحقيق.

و أمّا بناء على مسلك القوم من اعتبار أصله الحليته فى مطلق الشبهات و ترتب الحليته على الطهاره، و كذا ترتب طهاره الملاقي- بالكسر- على طهاره الملاقي- بالفتح- و كون الشكّ فى الأوّل مسببا عن الشكّ فى الثانى بحيث لم يكن مجال لجريان الأصل فيه بعد جريانه فى السبب، فلا بدّ من التفصيل بين الصور

فنعول فى توضيح ذلك: إن عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنما هو فيما إذا لزم من جريانها مخالفه عمليه للتكليف المنجز، و أمّا إذا لم يلزم من ذلك مخالفه عمليه أصلاً، أو لزم و لكن لم يكن مخالفه عمليه للتكليف المنجز، فلا مانع من جريان الاصول؛ لأنّ التعارض بينهما تعارض عرضى حاصل بسبب العلم الإجمالى بكذب أحدهما، لا ذاتى ناش عن عدم إمكان اجتماع مؤداهما؛ ضروره عدم المنافاه حقيقه بين حلّيه هذا الإناء و حلّيه ذاك الإناء و لو علم إجمالاً بحرمه واحد منهما، كما لا يخفى.

و حينئذ فلو علم إجمالاً بنجاسه هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثم علم إجمالاً بنجاسه الإناء الثانى أو الإناء الثالث فقد عرفت أنّ العلم الإجمالى الحادث ثانياً لا يعقل أن يكون منجزاً بعد اشتراكه مع العلم الإجمالى الأوّل فى بعض الأطراف، و حينئذ فلا مانع من جريان أصاله الطهاره فى طرفى العلم الثانى؛ لأنّه و إن لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه للمعلوم الإجمالى، إلاّ أنّ المحذور فى المخالفه العمليه للتكليف المنجز، لا فى مطلق المخالفه العمليه، و المفروض أنّ العلم الثانى لم يؤثّر فى التنجيز أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى الصوره الاولى من الصور الثلاثة المفروضه فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله لا بدّ من الالتزام بجريان أصالتي الطهاره و الحلّيه معا فى الملاقي -بالكسر- لأنّ طهارته و إن كانت مترتبه على طهاره الملاقي -بالفتح- و واقعه فى عرض أصالتي الحلّيه الجاريتين فى الملاقي و الطرف، إلاّ أنّ الملاقي خارج من طرفى العلم الإجمالى الأوّل، و العلم الإجمالى الثانى لا يكون مؤثراً فى التنجيز حتّى يلزم من جريان الأصل فيه أيضاً مخالفه عمليه

للتكليف المنجز، كما هو واضح.

و أما الصورة الثالثة فالظاهر ورود الشبهه فيها بناء على مبنى القوم، و هي عباره عَمَّا إذا كان الملاقى و الملاقى معا طرفا للعلم الإجمالى، و بيان ورود الشبهه: أنّ أصالتي الطهاره فى الملاقى و الطرف ساقطتان بالتعارض، و فى الرتبه الثانيه تسقط أصالتي الحليّه فيهما بضميمه أصله الطهاره فى الملاقى، و فى الرتبه الثالثه نرى أصله الحليّه فى الملاقى بلا معارض؛ لعدم وجود الطرف لها، و لعدم وجود الأصل الحاكم عليها، فيمكن الاستفاده منه فى مقام الأكل و الشرب لا فى مقام التوضى؛ لعدم الطهاره المحرزه.

و لا- بدّ لتكميل البحث من بيان الصورة الرابعه المذكوره فى كلام صاحب الكفايه رحمه الله و هي: أنّه إذا علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى-بالفتح-خارجا عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه، و صار مبتلى به بعده، و قال صاحب الكفايه رحمه الله بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى؛ لفقدان شرط التأثير فى التنجيز حين حدوث العلم، فلزوم الاجتناب منحصر فى الملاقى و الطرف، و هكذا فيما إذا علم أوّلا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاه و بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف.

و قد تقدّمت متابعتنا له رحمه الله فى المورد الثانى، و أمّا المورد الأوّل فالظاهر فيه وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالفتح-أيضا؛ لعدم اشتراط تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز التكليف بكون أطرافه موردا للابتلاء على ما هو التحقيق؛ لأنّ ذلك مبنى على انحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصيه، و هو ممنوع عندنا.

و أمّا بناء على مسلك المتأخرين من اشتراط تأثير العلم الإجمالى بعدم

خروج شىء من أطرافه عن محلّ الابتلاء، فالظاهر عدم جريان الأصل فى الملاقى هنا و إن كان خارجا عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عنه إنّما يمنع من العدم لو لم يكن للخارج أثر مبتلى به، وإلاّ- فمع وجود أثر له مورد للابتلاء، و هنا يكون للملاقى- بالفتح-الخارج عن مورد الابتلاء أثر مبتلى به و هو نجاسه الملاقى-بالكسر-لو كان نجسا، كما لا يخفى.

إلى هنا تمّ الكلام فى مسألة الملاقى و الملاقى و مسأله الدوران بين المتباينين فى باب الاشتغال.

ص: ٤١٧

في الدوران بين الأقل والأكثر، وبيان حكم العقل

و مقتضى الاصول الشرعيه فيه

و قبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم أمرين، هما بمنزله تحرير محل نزاع:

الأول: أن المراد بالأقل والأكثر في هذا المقام هو الأقل والأكثر الارتباطي، لا الاستقلالي، والفرق بينهما أن الأول عبارة عن عدّه أمور لوحظ مجموعها أمرا واحدا و شيئا فاردا؛ لأنه يترتب عليها غرض واحد و تؤثر بنعت الاجتماع في حصوله، بحيث يكون فقدان بعضها كعدم جميعها في عدم حصول الغرض بوجه، و من هنا لا يتعلّق بها إلا أمر واحد أو نهى فارد؛ لأن اجتماعها دخيل في حصول الغرض أو ترتّب المفسده عليها، و أمّا كلّ واحد منها من حيث هو يكون وجوده بمنزله العدم.

أ لا ترى أن الصلاة الفاقده للركوع-مثلا-إنما هي في عدم حصول الآثار المترتبه عليها كتركها رأسا.

و أمّا الأقل والأكثر الاستقلالي فليس كذلك، بل لا يكون من قبيل الأقل والأكثر أصلا، فإنّ تردد قضاء الصلوات الفائته بين أن تكون عشرين

أو ثلاثين إنَّما هو من قبيل التردّد بينهما بعد ملاحظه المكلف المقدار المشكوك مع المقدار المعلوم و ضمّه إليه، و إلا ففي الحقيقه لا- يكون من هذا القبيل، فإنَّ الأمر لم يتوجّه إلا إلى قضاء كلّ صلاه، و الغرض يترتب عليه، سواء أتى بقضاء صلاه فائته اخرى أم لم يأت، فكما أنّ أداء صلاه الظهر لا يكون أقلّ بالنسبه إلى مجموع أداء الظهرين، فكذلك قضاؤهما.

و بالجمله، فالاستقلالى من الأقلّ و الأ- أكثر خارج عن هذا العنوان حقيقه، و إنّما يحصل بعد ملاحظتهما و ضمّ كلّ واحد إلى الآخر، و من هذا البيان يظهر لك أنّه ليس فيه علم إجمالى أصلا حتّى يقال بانحلاله إلى علم تفصيلى و شكّ بدوى، بل الأقلّ من أوّل الأمر معلوم تفصيلا و الأكثر مشكوك، فتجرى فيه البراءه بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان الأقلّ مأخوذا لا بشرط من جهه الزيادة، و أمّا لو كان مأخوذا بشرط لا و دار الأمر بينه و بين الأ- أكثر، كما إذا ترددت السوره بين أن تكون جزء أو مانعا، فهو خارج عن محلّ البحث و داخل فى المقام الأوّل؛ للمباينه المتحقّقه بين الأقلّ بشرط و الأكثر الذى هو عباره عن الأقلّ بشرط شىء؛ ضروره ثبوت المضادّه بين بشرط الشىء و بشرط لا، كما لا يخفى.

الثانى: يدخل فى مورد النزاع جميع أقسام الأقلّ و الأ- أكثر، سواء كان فى نفس المأمور به أو فى الموضوع الخارجى الذى تعلق التكليف بفعله أو تركه، أو فى الأسباب مطلقا، و سواء كان من قبيل الجزء و الكلّ أو من قبيل الشرط و المشروط أو من قبيل الجنس و النوع، أو الطبيعه و الحصّه، و سواء كانت الشبهه وجوبيه أو تحريميه، و سواء كانت حكميه أو موضوعيه.

و أمّا ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من خروج الطبيعي و الحَصّه عن مركز هذا النزاع؛ لأنّ الطبيعي باعتبار قابليته للانطباق على حصّه اخرى منه المباشته للحَصّه المتحقّقه في ضمن زيد لا- يكون محفوظا بمعناه الإطلاقي في ضمن الأكثر، فيدخل في التعيين و التخيير الراجع إلى المتباينين (1).

ففيه أنّه لا- فرق بين الطبيعي و الحَصّه و بين الجنس و النوع، فإنّ الملاك في الجميع هو كون الأقلّ القدر المشترك مأخوذا في التكليف على أيّ تقدير، و هذا الملاك موجود في الطبيعي و الحَصّه.

نعم، المثال الذي ذكره- و هو الإنسان و زيد- خارج عن موضوع البحث، كما أنّ أخذ النوع لو كان بعنوان واحد يكون أيضا خارجا، كما إذا دار الأمر بين إطعام الحيوان أو إطعام الإنسان؛ لعدم كون الأقلّ- أي الإنسان و هكذا زيد- مأخوذا في التكليف على أيّ تقدير.

نعم، لو كان بنحو أخذ الجنس أيضا يكون داخلا، كما إذا دار الأمر بين إطعام الحيوان أو إطعام الحيوان الناطق، و كما أنّ الطبيعي و الحَصّه أيضا كذلك.

و بالجملة، لو كانت الحَصّه و كذا النوع مأخوذا بعنوان واحد لا يكون الطبيعي أو الجنس في ضمنه لما كان وجه لجريان البراءة أصلا، و لو لم يكن على هذا النحو يكون داخلا في مورد النزاع، فتدبّر.

ثمّ إنّنا نتكلّم عن تلك الاقسام الكثيره المتقدّمه في مهمّاتها، و هي الأقلّ و الأكثر الذي كان من قبيل الكلّ و الجزء، و ما كان من قبيل الشرط و المشروط، و ما كان في الأسباب و المحصّلات و الأقلّ و الأكثر في الشبهه الموضوعيّة، فهنا مطالب:

ص: ٤٢١

المطلب الأول: في الأقلّ و الأكثر الذي يكون من قبيل الكلّ و الجزء

إشاره

و هو معركه للآراء، فمن قائل بجريان البراءه فيه مطلقاً، و من قائل بعدم جريانها مطلقاً، و من قائل بالتفصيل بين البراءه الشرعيه و العقلية بجريان الاولى دون الثانيه، كما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله (1) و تبعه بعض أجلاء تلامذته (2)، و مقتضى التحقيق هو الوجه الأول.

في جريان البراءه العقلية

و تنقيحه يتم برسم امور:

الأول: أن المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار و اللحاظ تكون كالمركبات

الخارجية الحقيقية في الخارج،

فكما أن التركيب الحقيقي إنما يحصل بالكسر و الانكسار الحاصل بين الأجزاء بحيث صار موجبا لانخلاع صوره كل واحد منها و حصول صوره اخرى للمجموع، كذلك المركب الاعتباري في عالم الاعتبار لا يكون ملحوظاً إلا شيئاً واحداً و أمراً فارقاً تكون له صورته واحده اعتباراً، فكأنه لا يكون له إلا وجود واحد هو وجود المجموع، و الأجزاء لا يكون لها وجود مستقل، بل هي فانية في المركب.

ص: ٤٢٣

١-١) كفايه الاصول ٢:٢٢٨.

٢-٢) فوائد الاصول ٤:١٦٣.

الثاني: أن المأمور الذي امر بإيجاد مركب اعتباري إذا قصد امتثال الأمر

و الإتيان بالمأمور به تتعلق إرادته أولاً بنفس المركب الذي هو أمر واحد،

و ربّما لا تكون الأجزاء حينئذ ملحوظه له و متوجّها إليها أصلاً، ثم بعد ما يتوجّه إلى تلك الأجزاء التي يتحصّل المركب منها تتعلق إرادته أخرى بإيجادها في الخارج حتى يتحقّق المجموع. هذا في المأمور.

و أمّا الأمر فالأمر فيه بالعكس، فإنّه يتصوّر أولاً الأجزاء و الشرائط كلّ واحد منها مستقلاً، ثم يلاحظ أنّ الغرض و المصلحه تترتب على مجموعها، بحيث يكون اجتماعها مؤثراً في حصول الغرض، فيلاحظها أمراً واحداً و تعلق أمره به، و يحرك المكلّف نحو إتيانه، فهو ينتهي من الكثرة إلى الواحد، كما أنّ المأمور ينتهي من الواحد إلى الكثرة.

الثالث: الأمر المتعلّق بالمركب الاعتباري لا يكون إلاّ أمراً واحداً متعلّقاً

بأمر واحد،

و الأجزاء لا تكون مأموراً بها أصلاً؛ لعدم كونها ملحوظه إلاّ فانيه في المركب، بحيث لا يكون لها وجود استقلالي، غايه الأمر أنّ كلّ جزء مقدّمه مستقلّه لتحقّق المأمور به، و هي مقدّمه داخلية في مقابل المقدّمه الخارجيه.

و الفرق بين قسمي المقدّمه: أنّ المقدّمه الخارجيه يكون الداعي إلى إتيانها أمر آخر ناش عن الأمر بذى المقدّمه بناء على وجوب المقدّمه، أو اللزوم العقلي بناء على عدم الوجوب، و المقدّمات الداخليه يكون الداعي إليها هو نفس الأمر المتعلّق بذى المقدّمه؛ لعدم كون المركب مغايراً لها؛ لأنّه إجمالها و صورتها الوحدانيه، و هي تفصيله و تحليله، و هو لا ينافي مقدّمته الأجزاء؛ لأنّ المقدّمه إنّما هي كلّ جزء مستقلّ لا مجموع الأجزاء.

و بالجملة، فالأمر المتعلّق بالمركب يدعو بعينه إلى الأجزاء، و لا يلزم من

ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى غير متعلقه؛ لأنَّ الأجزاء هي نفس المركب، و الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل و البساطه و التحليل.

بخلاف ما ذكره المرحوم البروجردى رحمه الله و قرّرتة فى كتاب صلاته، و هو أنّ الأمر متعلق بالمجموع، و كلفيته: أنّ الأمر كأنّه أبعاض، و كلّ بعض منه يتعلّق بجزء من أجزاء المركب المأمور به، كالعباءه الواحده الواقع على نفرات-مثلا- و استدلاله بأنّ الماء الموجود فى الحوض مع وحدته-إذ الاتصال مساوق مع الوحده-يمكن اتّصاف أبعاضه بالأوصاف المتضاده بتلون كلّ زاويه من الحوض بلون مختلف، فالماء مع كونه واحدا يقع معروضاً للأوصاف المتضاده بلحاظ الأبعاض، فلا مانع من تعلق الأمر مع كونه واحدا بالأجزاء المتعدده و المتكثّره للمأمور به، بحيث كان لكلّ جزء منه سهم و بعض من الأمر (1).

و هذا الكلام و إن كان مشابها لما ذكرناه و لكنّه مخالف للواقع؛ إذ الداعى و المحرّك حين الإتيان بكلّ جزء من المركب لا يكون بعض الأمر، بل هو عبارته عن تمام الأمر، و هذا أمر وجدانى ليس قابلاً للإنكار، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركب، فالحجّه على الأجزاء إنّما هي بعينها الحجّه على المركب، لكن مع تعيين الأجزاء التى ينحلّ إليها، و أمّا مع عدم قيام الحجّه على بعض ما يحتمل جزئيتها فلا يمكن أن يكون الأمر المتعلق بالمركب داعياً إلى ذلك الجزء المشكوك أيضاً بعد عدم إحراز انحلال المأمور به إليه.

و بالجملة، فتتاميه الحجّه تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معا-أى الصلاه المأمور بها و هذه أجزاءها-و إلا فمع الشكّ فى إحداهما لا معنى

ص: ٤٢٥

لتماميتها، فاللائزم العلم بتعلق الأمر بالمركب و بأجزائه التحليلية أيضا، وبدون ذلك تجرى البراءة عقلا، الراجعه إلى قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان.

و دعوى: أن مع ترك الجزء المشكوك لا يعلم بتحقق عنوان المركب، و من الواضح لزوم تحصيله.

مدفوعه: بأن مرجع ذلك إلى كون أسامي العبادات موضوعه للصحيحه منها، و الكلام إنما هو بناء على القول الأعمى الذى مرجعه إلى صدق الاسم مع الإخلال بالجزء المشكوك.

و كيف كان، فتعلق الأمر بالمركب الذى هو أمر وجدانى معلوم تفصيلا لا خفاء فيه، و عدم كون الأجزاء متعلقه للأمر بوجه أيضا معلومه كذلك، إلا أن ذلك الأمر المعلوم إنما يكون حججه بالنسبه إلى ما قامت الحججه على انحلال المركب به، و أما ما لم يدل على جزئيته له فلا- يكون الأمر بالمركب حججه بالنسبه إليه و لا يحرك العبد نحوه. و لسنا نقول بأن متعلق الأمر معلوم إجمالا، و هذا العلم الإجمالى ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل و الشك البدوى فى وجوب الأكثر، كيف؟ و قد عرفت أن متعلق الأمر هو الأمر المركب و تعلقه به معلوم تفصيلا، و الشك إنما هو فى أجزاء المركب، و هى غير مأمور بها أصلا، سواء فيه الأقل و الأكثر، غايه الأمر أن هذا الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما علم بتركيب المركب منه، كما عرفت.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية.

إشكالات جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها

ثمّ إنّ هنا إشكالات على ذلك لا بدّ من ذكرها و الجواب عنها، و هى:

الإشكال الأوّل: أنّ دوران الأمر فى باب الأقل و الأكثر هو دوران بين المتباينين؛

لأنّ

ص: ٤٢٤

المركب من الأقل الذى هو الأمر الوجدانى الحاصل من ملاحظه أجزائه شيئاً واحداً يغير المركب من الأكثر الذى مرجعه إلى ملاحظه الوحده بين أجزائه، فالمركب من الأقل له صورته مغايره للمركب من الأكثر، فإذا دار الأمر بينهما يجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

و يظهر جواب هذا الإشكال ممّا ذكرنا، فإنّ المركب من الأقل ليس له صورته تغاير نفس الأجزاء المركبه منه بحيث كان هنا أمران: الأجزاء التى يتحصّل منها المركب، وصورته الحاصله منها، بل ليس هنا إلاّ أمر واحد و هو نفس الأجزاء، و لذا ذكرنا أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركب؛ لعدم التغاير بينهما. وهكذا المركب من الأكثر ليس له صورته مغايره للأجزاء، بل هو نفسها، و حينئذ فلا يكون فى البين إلاّ الأجزاء التى دار أمرها بين الأقل و الأكثر، فالمقام لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، مضافاً إلى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مقتضاه الجمع بين الإتيان بالمركب من الأقل مرّه و بالمركب من الأكثر اخرى، و لا يجوز الاكتفاء بالثانى، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بالأوّل.

الإشكال الثانى: ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشيه

و إن كانت عبارتها لا تنطبق عليه، بل هى ظاهره فى وجه آخر سيأتى التعرّض له - من أن العلم بوجود الأقل لا ينحلّ به العلم الإجمالى؛ لتردد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال فى مباينه الماهيه بشرط شىء للماهيه لا بشرط؛ لأنّ أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقل فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، و لو كان متعلّق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجود الأقل يكون مردداً بين المتباينين باعتبار

اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط أو بشرط شىء. كما أنّ امتثال التكليف المتعلّق بالأقلّ يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به، فإنّ امتثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظا بشرط شىء، بخلاف ما إذا كان ملحوظا لا- بشرط، فإنّه لا- يتوقّف امتثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشكّ فى الأقلّ والأقلّ- كثر الارتباطى إلى الشكّ بين المتباينين تكليفا و امتثالا (١). انتهى.

و يرد عليه: أو لا- ما ذكرناه فى ذيل الجواب عن الإشكال الأوّل: بأنّ لازم كونهما متباينين الجمع بين الإتيان بالمركب من الأقلّ و المركب من الأكثر، لا الاكتفاء بالأكثر فقط.

و ثانيا: أنّ الموصوف باللابشرطيه و بشرط الشئيه ليس إلّا- متعلّق التكليف و هو الأقلّ، فإنّه على تقدير تعلّق التكليف به فقط يكون ملحوظا لا- بشرط، و على تقدير تعلّقه بالأقلّ- كثر يكون ملحوظا بشرط شىء، و أمّا التكليف الذى هو عبارته عن البعث إلى المكلف به أو الزجر عن المتعلّق فلا يكون موصوفا لهذين الوصفين.

ثمّ إنّ اتّصاف المتعلّق بهما أيضا محلّ نظر؛ لأنّ مركز البحث هو ما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجزء و الكلّ لا الشرط و المشروط، فالأقلّ- كثر على تقدير كونه متعلّقا للتكليف يكون بجميع أجزائه كذلك، لا أنّ المتعلّق هو الأقلّ بشرط الزيادة على أن يكون الزائد شرطا.

و ثالثا: أنّ مباينه ماهيته بشرط شىء للماهية اللا بشرط ممنوعه، فإنّ ما يباين ماهيته بشرط شىء هو الماهية اللا بشرط القسمى- أى الماهية التى

ص: ٤٢٨

لوحظت مع عدم ملاحظه شيء معها، واعتبر معها عدم الاشتراط بوجود شيء أو نفيه- وأما الماهية اللا بشرط المقسمى- وهي الماهية بذاتها من دون لحاظ شيء معها حتى لحاظ عدم لحاظ شيء الذي يحتاج إلى لحاظ آخر غير لحاظ الماهية- فلا تباين الماهية بشرط شيء، كيف؟ وهي قسم لها، ولا يعقل التنافي بين المقسم و القسم، والمقام من هذا القبيل فإن الأقل على تقدير تعلق التكليف به كان الملحوظ هو نفسه من دون لحاظ شيء آخر حتى لحاظ عدم لحاظ شيء آخر، وقد عرفت أنه لا تنافي بينه وبين الماهية بشرط شيء.

ثم إنه أجاب المحقق النائيني رحمه الله عن هذه الشبهة بما حاصله: إن ماهية لا بشرط و الماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما؛ لأن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا التضاد، فإن ماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيدها في الماهية، وإلا ترجع إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها، ومن هنا قلنا: إن الإطلاق ليس أمرا وجوديا، بل هو عبارة عن عدم القيد، خلافا لما ينسب إلى المشهور، فالماهية لا بشرط ليست مباينة للماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعها نفس الماهية، والتقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار و اللحاظ، و في المقام يكون الأقل متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، و التغاير الاعتباري لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار (1).

انتهى.

و يرد عليه: أولا: أن الماهية اللا بشرط- كما اعترف بها- هي نفس الماهية

ص: ٤٢٩

من دون أن يلاحظ معها شيء آخر بنحو السالبة المحصّلة، مثل: «زيد ليس بقائم»، لا بنحو الموجبه المعدوله، مثل: «زيد لا قائم»، وحينئذ فلا وجه لما ذكره من أن الجامع بينها وبين الماهية بشرط شيء هو نفس الماهية؛ لأنّ نفس الماهية عبارة اخرى عن الماهية اللا بشرط؛ إذ المراد بها هي الماهية اللا بشرط المقسمى، ولا يعقل الجامع بين القسم و المقسم هنا كما هو واضح.

نعم، نفس الماهية جامع للماهية بشرط شيء و الماهية اللا بشرط القسمى، و هي التى لوحظت متقيده باللابشرطيه.

و ثانياً: أنه قال فى الابتداء بكون التقابل بين الماهية اللا بشرط و الماهية بشرط شيء تقابل العدم و الملكة، و هو التقابل الواقعى، و قال فى الذيل: «إنّ التقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار و اللحاظ»، و نقول: إنّ البحث فى الأقلّ و الأكثر و إن كان فى الامور الاعتباريه، إلاّ- أنّ التقابل بين اعتبار الأقلّ و اعتبار الأكثر تقابل واقعى، و على أىّ تقدير يجب الاحتياط هنا، كما إذا دار الأمر بين إكرام بصير أو أعمى أو بين إكرام (كوسج) أو ذات لحيه، فيجب الاحتياط بإكرامهما معا.

و ثالثاً: أنّ نفى الجامع فى المتضادين ممنوع، فإنّ المتقابلين بالتضاد أيضاً بينهما جامع جنسى كاللون-مثلاً-جامع جنسى للسواد و البياض، و الحيوان جامع جنسى للإنسان و البقر، و على فرض كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا يوجب نفى الاحتياط و جريان البراءة العقليه، ألا- ترى أنّ العبد إذا علم بوجوب إكرام الإنسان و شكّ فى أنّ الواجب إكرام الإنسان البصير أو الأعمى، فلا- إشكال فى حكم العقل بلزوم الاحتياط، كما إذا تردّدت الصلاه الواجبه ظهر يوم الجمعة بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة، فما ذكره المحقّق

النائبي رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال ليس بتأم، كما لا يخفى.

الإشكال الثالث: أن وجوب الأقل دائر بين كونه نفسياً يترتب على مخالفه

الأمر المتعلق به العقاب و بين كونه غيرياً؛

إذ الواجب إن كان الأ-كثر يكون الوجوب المتعلق بالأقل غيرياً، فلا- يترتب على مخالفته شيء؛ لأن العقاب إنما هو على ترك الواجب النفسى لا- الغيرى، و حينئذ فلا- يعلم بلزوم الإتيان بالأقل على أى تقدير و بعنوان القدر المشترك حتى ينحلّ به العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالنسبه إليه و الشكّ البدوى بالنسبه إلى الأ-كثر، فالعلم الإجمالى باق على حاله، و مقتضاه وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر.

و يرد عليه: أولاً: أن المركّب كما أنه ليس له إلا وجود واحد هو عين وجود الأجزاء، كذلك لا يكون له إلا عدم واحد؛ لأن نقيض الواحد لا يكون إلا واحداً، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين، و حينئذ فنقيض، المركّب إنما هو عدم ذلك الوجود الواحد، غايه الأمر أن عدمه تاره بعدم جميع أجزائها، و اخرى بعدم بعضها؛ لوضوح اشتراك تارك الصلاة رأساً مع تارك ركوعها-مثلاً-فى عدم إتيان واحد منهما بالمركّب الذى هو الصلاة.

و حينئذ نقول: ترك الأقل يعلم بترتب العقاب عليه، إمّا من جهه كونه هو تمام المأمور به، و إمّا من جهه أن تركه هو عين ترك المأمور به الذى يترتب عليه العقاب، فيتربّب العقاب على تركه قطعاً، و به ينحلّ العلم الإجمالى.

نعم، لو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثر، و لم يأت المكلف إلا- بالأقلّ اعتماداً على حكم العقل بالبراءه فهو و إن كان تاركا للمأمور به؛ لأن تركه عين ترك الجزء الزائد أيضاً؛ إلا أن ترك المأمور به هنا إنما هو لعذر، بخلاف تركه بعدم الإتيان بالأقلّ، فإنه لا يكون لعذر، فهما مشتركان فى عدم إتيانهما بالمأمور به،

لكن بينهما فرق من حيث العذر و عدمه، نظير ما لو علم المكلف بوجوب إنقاذ أحد الغريقين على سبيل التخيير مع كون الواجب فى الواقع واحدا معينا منهما؛ فإنه تاره يعصى المولى بعدم إنقاذ واحد منهما، و اخرى ينقذ غير من يجب إنقاذه بحسب الواقع، ففي صورتين و إن كان المأمور به قد ترك و لم يأت المكلف به، إلا- أنه فى الصورة الثانية معذور فى المخالفه دون الصورة الاولى.

و ثانيا: لو سلم دوران الأمر الأقل بين كونه نفسيا يترتب على مخالفته العقاب أو غيريا لا يترتب عليه، كدوران شىء بين الواجب و المستحب، إلا أنا نقول: إن الملاك فى جريان حكم العقل بالبراءه المستند إلى قبح العقاب بلا بيان، هل هو عدم بيان التكليف أو عدم بيان العقوبه؟ لا سبيل إلى الثانى، ألا ترى أنه لو ارتكب المكلف واحدا من المحرّمات بتخيل ضعف العقاب المترتب على ارتكابه فلا إشكال فى صحه عقوبته المترتبه عليه فى الواقع و إن كان من الشده بمكان.

و بالجمله، فمستند حكم العقل بالبراءه ليس هو عدم البيان على العقاب، بل عدم البيان على التكليف، و البيان عليه موجود بالنسبه إلى الأقل قطعا، و لذا لا يجوز تركه. و حينئذ فدوران أمر الأقل بين ترتب العقاب عليه لو كان نفسيا و عدم ترتبه لو كان غيريا لا يوجب أن لا- يكون وجوبه معلوما، و مع العلم بالوجوب لا يحكم العقل بالبراءه قطعا، فلزوم الإتيان به معلوم على أى تقدير، و به ينحل العلم الإجمالى.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله و هو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: ما ذكره فى صدر كلامه، و ملخصه: أن العقل يستقلّ بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى؛ ضروره أن الامتثال الاحتمالى إنما يقتضيه

التكليف الاحتمالي، وأمّا التكليف القطعي فمقتضاه الامتثال القطعي؛ لأنّ العلم باشتغال الذمّه يستدعي العلم بالفراغ عقلا ولا يكفى احتمال الفراغ، ففي المقام لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلا؛ لأنّه يشكّ في الامتثال والخروج عن عهده التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصيّة الزائده المشكوكه، والعلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه لا- بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجبا لانحلال نفسه.

ثانيتها: ما ذكره في ذيل كلامه، وحاصله: أنّ الشكّ في تعلق التكليف بالخصوصيّة الزائده المشكوكه من الجزء أو الشرط وإن كان عقلا- لا- يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو؛ للجهل بتعلق التكليف به، إلا أنّ هناك جهة اخرى تقتضى التنجيز والاستحقاق على تقدير تعلق التكليف بها، وهي احتمال الارتباطيه وقيديّه الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمه العلم الإجمالي يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلا، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفه العقل وضع القيديّه أو رفعها، بل ذلك من وظيفه الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم على حاله، فلا بدّ من ضمّ الخصوصيّة الزائده (1).

و يرد على التقريب الأوّل: أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان مستدعيًا للبراءه اليقينيّه إلا أنّ ذلك بمقدار ثبت الاشتغال به وقامت الحجّج عليه، وأمّا ما لم تقم الحجّج عليه فلم يثبت الاشتغال به حتّى يستدعي البراءه اليقينيّه عنه.

ص: ٤٣٣

و ما ذكره من أنّ العلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي محلّ منع؛ لما عرفت من أنّ المراد باللابشرط في المقام هو اللابشرط المقسمي الذي هو عبارته عن نفس الماهية، من دون أن يلاحظ معها شيء على نحو السالبة المحصّله لا الموجبه المعدوله، و من المعلوم أنّ اللابشرط المقسمي لا يغير مع بشرط شيء أصلاً؛ لأنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

و حينئذ فالأقلّ المرّدّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء يعلم تفصيلاً بوجوبه بحيث لا إجمال في ذلك عند العقل، و لا يكون متردداً فيه أصلاً، و الخصوصية الزائدة مشكوكه بالشكّ البدوي.

و بالجمله، فالعلم الإجمالي إذا لوحظ طرفاه أو أطرافه يكون كلّ واحد منهما أو منها مشكوكاً من حيث هو، و في المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ العقل لا يرى إجمالاً بالنسبة إلى وجوب الأقلّ أصلاً، و الأمر الزائد لا يكون إلّا مشكوكاً بالشكّ البدوي.

و يرد على التقريب الثاني: أنّه كما أنّ تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة مشكوك، و هو لا يقتضي التنجيز و استحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، كذلك احتمال الارتباطية و قيديّة الزائد مورد لجريان البراءة بعد عدم قيام الحجّة عليها؛ لعدم الفرق بين نفس الجزء الزائد و حيثيته الارتباطية أصلاً؛ لوجود ملاك جريان البراءة العقلية، و هو الجهل و عدم ثبوت البيان فيهما، و لا يكون مقتضى جريانها هو رفع القيديّة حتّى يقال بأنّه ليس من وظيفه العقل وضع القيديّة و لا رفعها، بل معنى جريانها هو قبح العقاب على ترك المأمور به من جهة الإخلال بالخصوصية الزائدة المشكوكه بعد عدم ورود بيان على

ثبوتها، و كونها دخيلا في المأمور به.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب آخر للاحتياط، و هو أنّ تعلق التكليف بالأقلّ معلوم ضروره، و الاشتغال اليقيني بذلك يقتضى البراءه اليقيته، و هى لا- تحصل إلاّ بضمّ الجزء الدائر المشكوك؛ ضروره أنّه مع دخالته في المأمور به لا يكون الإتيان بالأقلّ بمجد أصلا.

و الجواب: أنّ الشكّ في حصول البراءه إنّما هو من جهه مدخلته الخصوصيه الزائده، و حيث إنّ دخالتها مشكوكه و لم يرد من المولى بيان بالنسبه إليها، فالعقاب على ترك المأمور به من جهه الإخلال بتلك الخصوصيه لا يكون إلاّ عقابا من دون بيان و مؤاخذه بلا برهان.

و بالجمله، ما علم الاشتغال به يقينا تحصل البراءه بالإتيان به كذلك، و ما لم يعلم الاشتغال به تجرى البراءه العقلية بالنسبه إليه، كما عرفت.

الإشكال الخامس: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشيه الكبيره على

المعالم،

و ملخصه: أنّ الأمر دائر بين تعلق الوجوب بالأقلّ أو بالأكثر، و على تقدير تعلقه بالأكثر لا- يكون الأقلّ بواجب؛ لأنّ ما هو في ضمن الأكثر إنّما هو الأجزاء التي ينحلّ إليها الأقلّ لا- نفس الأقلّ، فإنّه لا يكون في ضمن الأكثر أصلا؛ لأنّ له صورته مغايره لصورته الأكثر، و مع هذا التغير لو كان الأقلّ و الأكثر غير ارتباطيين لكنّا نحكم بالبراءه بالنسبه إلى الزائد المشكوك؛ لعدم توقّف حصول الغرض على ضمّ الزائد، بل الأقلّ يترتب عليه الغرض في الجمله و لو لم يكن متعلّقا للتكليف، و هذا بخلاف المقام، فإنّه لو كان الأمر متعلّقا في نفس الأمر بالأكثر لكان وجود الأقلّ كعدمه في عدم ترتب شيء عليه و عدم تأثيره في حصول الغرض أصلا، و حينئذ فمقتضى العلم الإجمالى

ص: ٤٣٥

بوجود التكليف فى البين هو لزوم الإتيان بالأكثر؛ تحصيلا للبراءه اليقينيته (١).

انتهى.

و يرد عليه ما أجبنا به عن الإشكال الأول من أن المركب من الأقل لا يكون له صورته مغايره للمركب من الأكثر؛ لأن التركيب الاعتبارى ليس إلا ملاحظه أشياء متعدده شيئاً واحداً، بحيث تكون الأجزاء فانيه غير ملحوظه بنفسها، و لا يكون هنا صورته اخرى ما عدا الأجزاء حتى يقال بأنها مغايره للصوره الحاصله من المركب من الأكثر.

و بالجملة، فليس هنا إلا نفس الأجزاء التى دار أمرها بين القله و الكثره، و حينئذ فيظهر أن تعلق الوجوب بالأقل معلوم تفصيلاً؛ لما عرفت من أن الأمر المتعلق بالمركب يدعو إلى أجزائه بعين دعوته إلى المركب، و حينئذ فلو كان الأكثر متعلقاً للتكليف يكون الأقل أيضاً واجباً، بمعنى أن الأمر يدعو إليه، كما أنه لو كان الأقل كذلك يكون واجباً حينئذ، فوجوب الأقل معلوم تفصيلاً، و الشك بالنسبه إلى الزائد شك بدوى تجرى فيه البراءه، كما عرفت.

الإشكال السادس: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه

من أن الانحلال مستلزم للخلف أو المحال الذى هو عبارته عن استلزام وجود الشيء لعدمه (٢).

أمّا الخلف فلائنه يتوقف لزوم الأقل فعلاً- إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر؛ ضروره أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلقه به لم يكن الأقل واجباً بالوجوب الغيرى؛ لأنه تابع لوجوب ذى المقدمه، و مع عدمه لا مجال له، كما أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلقه بالأقل

ص: ٤٣٦

١-١) هدايه المسترشدين: ٤٤١.

٢-٢) كفايه الاصول ٢: ٢٢٨.

لم يكن واجبا بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى و الغيرى يتوقف على تنجز التكليف على أى تقدير، فلو كان لزومه كذلك موجبا لعدم تنجز التكليف إلا على تقدير تعلقه بالأقل يلزم الخلف.

و أما استلزام وجوده للعدم فلاّن لزوم الأقل على الفرض يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال، و هو يستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

هذا، و يمكن هنا تقريب ثالث يضاف إلى التقريبين المذكورين فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله و هو: أنّ العلم التفصيلى لو تولد من العلم الإجمالى بحيث كان معلولا- له و مسببا عنه لا يعقل أن يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى، و هل يمكن أن يؤثر المعلول فى عدم علته؟

و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقل إمّا لنفسه أو لغيره إنّما نشأ من العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأ- كثر، كما هو واضح، نظير ما إذا تردّد أمر الضوء- مثلا- بين كون وجوبه نفسيا أو غيريا ناشئا من الوجوب المتعلق بما يكون الضوء مقدّمه له، و لكن كان وجوب ذى المقدّمه مشكوكا، فإنّه لا- يعقل أن يصير العلم التفصيلى بوجوب الضوء على أى تقدير موجبا لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الضوء نفسيا أو بوجوب ما يكون هو مقدّمه له؛ لأنّ مع الانحلال و إجراء البراءه بالنسبه إلى وجوب ذى المقدّمه لا يكون العلم التفصيلى باقيا على حاله، فالعلم التفصيلى المسبب عن العلم الإجمالى يستحيل أن يؤثر فى انحلاله.

هذا، و لكنّ هذه التقريبات الثلاثه إنّما تتم بناء على مبنى فاسد، و هو القول

بكون الأجزاء فى المركبات واجبه بالوجوب الغيرى كالمقدمات الخارجيه، و نحن و إن أنكرنا وجوب المقدمه و الملازمه بينها و بين وجوب ذيهها رأسا- كما مرّ تحقيقه فى مبحث مقدمه الواجب من مباحث الألفاظ- إلا أنه لو سلّمنا ذلك فى المقدمات الخارجيه فلا نسلّمه فى المقدمات الداخليه أصلا، بل قد عرفت أنّ الأجزاء واجبه بعين وجوب الكلّ، و الأمر المتعلّق به يدعو إليها بعين دعوته إليه؛ إذ لا- مغايره بينها و بينه أصلا؛ لأنّ المركّب ليس أمرا وراءها، بل هو نفسها، و حينئذ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى تفصيلا، و لا يكون هذا العلم التفصيلى مسببا عن العلم الإجمالى، فلا مانع من التأثير فى الانحلال، بل قد عرفت أنه ليس هنا إلا علم تفصيلى و شكّ بدوى، كما لا يخفى.

الإشكال السابع: ما أورده نفس الشيخ المحقّق الأنصارى فى الرسائل

(١)

بقوله: «إن قلت»، و تقريره: أنّ الأوامر و النواهي الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد النفس الأمريه، كما اشتهر ذلك بين العدلّيه، حيث يقولون: إنّ الواجبات الشرعيه إنّما وجبت لكونها أطافا فى الواجبات العقلّيه، فاللطف و المصلحه النفس الأمريه إمّا هو المأمور به حقيقه، و الأوامر المتعلقه بمثل الصلاه و الصوم و نظائرها أوامر إرشاديه و الغرض منها الإرشاد إلى عدم حصول المأمور به حقيقه إلا بمثلها، و إمّا أنه غرض للأمر، و على كلا التقديرين فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف لعدم العلم باتيان المأمور به على الأوّل، و بحصول الغرض على الثانى مع الاقتصار على الأقلّ فى مقام الامتثال، و من الواضح عند العقول لزوم العلم باتيان المأمور به و بحصول الغرض، أمّا الأوّل فبيدهى، و أمّا الثانى فلأنّ الغرض إنّما هو العلّه و الداعى للأمر، و مع الشكّ فى

ص: ٤٣٨

حصوله يشكّ في سقوط الأمر، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في الإتيان بالمأمور به المسقط للأمر، وقد عرفت أنّ لزوم العلم بإتيانه من الواضحات عند العقول.

هذا، ولا يخفى أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله اعتمد في الكفايه (1) على هذا الكلام و ردّ ما أجاب به عنه الشيخ في الرسائل.

و التحقيق في الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ هذه المسألة - وهي أنّ الأوامر والنواهي الشرعية هل هي تابعة للمصالح و المفسد النفس الأمرية أم لا؟ - مسألة كلامية، و منشأ البحث فيها مسألة كلامية أخرى أيضاً، وهي: أنّه هل يمتنع على الله الإرادة الجزائية، فلا يجوز عليه الفعل من دون غرض - كما عليه العدليّة -، أو أنّه لا يمتنع عليه تعالى ذلك، بل يجوز منه الإرادة الجزائية و الفعل من دون غرض و مصلحة، كما عليه الأشاعره؟

فظهر أنّه بناء على مذهب العدليّة لا - بدّ من الالتزام بعدم كون الأفعال الاختيارية صادرة عن الله تعالى خالية من الغرض و المصلحة، أمّا أنّه لا بدّ من أن يكون المأمور به حقيقه هو نفس تلك المصلحة و الغرض، أو يكون الغرض أمراً آخر مترتباً على المأمور به، فلا يستفاد من ذلك، بل اللازم هو أن يقال بعدم كون إرادته تعالى المتعلّقه بإتيان المأمور به إرادته جزائية غير ناشئه من المصلحة في المراد. و هو كما يتحقّق بأحد الأمرين المذكورين كذلك يتحقّق بأن يكون المأمور به الذي هو عبارته عن مثل الصلاة و الصوم و الحجّ بنفسه مصلحة و محبوباً؛ لأنّه لا فرق في عدم كون إرادته جزائية بين أن تكون الصلاة مؤثّره في حصول غرض و مصلحة، وهي «معراج المؤمن»

ص: ٤٣٩

كما قيل، أو أن تكون بنفسها محبوبه و مصلحه؛ لاشتمالها على التهليل و التكبير و التسييح مثلا، كما أنه يتحقق ذلك بالطريق الرابع، و هو كون المصلحه فى نفس الأمر لا فى المأمور به.

و بالجمله، فمقتضى مذهب العدلية أنه لا بد أن يكون فى البين غرض و غايه و مصلحه و لطف، أمّا لزوم أن يكون هو متعلق الأمر بحيث كانت الأوامر المتعلقة بمثل الصلاه و الصوم إرشادا إليه أو أن يكون أمرا آخر وراء المأمور به فلا، فمن المحتمل أن يكون نفس المأمور به محبوبا بذاته و غايه بنفسه، أو يكون الغرض فى نفس الأمر، و على هذين التقديرين لا- وجه للاحتياط بإتيان الأكثر.

أما على التقدير الأول فلا بدّ محبوبية الأقل معلومه، و لم يقدّم دليل على محبوبية الخصوصية الزائده، و العقل يحكم بعدم جواز العقوبه عليها مع عدم قيام الحجّه عليها، كما أنه على التقدير الثانى حصل الغرض بمجرد الأمر و البعث، و لا يكون المكلف مأخوذا بأزيد ممّا قام الدليل على لزوم الإتيان به.

هذا كله، مضافا إلى أنه لو فرض كون الغرض مترتبا على المأمور به نمنع لزوم العلم بحصوله؛ لأنّ المكلف إنّما هو مأخوذ بالمقدار الذى ورد البيان من قبل المولى على دخالته فى المأمور به، و مع الإتيان به لا معنى لعقوبته و إن كان شاكّا فى حصول الغرض؛ لأنّ الأمر لم يتعلّق بتحصيل الغرض، بل تعلّق بالأجزاء التى يعلم بانحلال المركّب إليها، و تعلّقه بالزائد مشكوك يحكم العقل بالبراءه عنه، كيف؟ و لو كان اللانزم العلم بحصول الغرض لم يحصل العلم بامثال كثير من المركّبات الشرعيّه؛ إذ ما من مركّب إلّا و نحتمل دخاله أمر آخر فيه شطرا أو شرطا واقعا و إن لم يصل إلينا دليله، كما هو واضح، فاللازم

بحسب نظر العقل هو العلم بإتيان المأمور به الذى قامت الحجّة عليه، و هو يحصل بإتيان الأقلّ فثبتت محبوبيته تسعه أجزاء-مثلا-و يحكم العقل بإتيانها، و أما الجزء العاشر فلم تثبت محبوبيته و لم يصدر من المولى دليل على أنه محبوب، فتجرى البراه العقليه عنه.

الإشكال الثامن: و هو يختصّ بالواجبات التعبدية

و لا يجرى فى التوضيحات، و هو أنه لا بدّ فيها من قصد التقرب، و هو لا يكون إلا بالواجب النفسى؛ لأنّ الواجب الغيرى لا يكون مقربا، و حينئذ فمع الاقتصار على الأقلّ لا يكاد يمكن قصد التقرب؛ لأنه يحتمل أن يكون الواجب فى الواقع هو الأكثر و كان الأقلّ واجبا غيريا، و هذا بخلاف ما إذا أتى بالأكثر، فإنه يقطع بكونه مقربا إما بنفسه، و إما بالأقلّ المتحقّق فى ضمنه.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: أمّا أوّلا- فلانّ المعبر فى العبادات أن لا يكون الإتيان بها بداع نفسانى، بل بداع إلهى اخرى، و من المعلوم أنه لا فرق فى ذلك بين الإتيان بالاقلّ أو بالأكثر؛ ضروره أنّ الآتى بالأقلّ لا يكون الداعى له إلى الإتيان به إلا أمر إلهى. نعم، لا يعلم بكون المأتى به، هو المأمور به كما أنّ الآتى بالأكثر أيضا لا يعلم بذلك.

و بالجملة، لا فرق بين الإتيان بالأقلّ أو بالأكثر فى إمكان قصد التقرب الذى مرجعه إلى الإتيان بالعمل لا لداع نفسانى من رياء و غيره، و كذا فى عدم العلم بكون ما يأتى به هو المأمور به.

و أمّا ثانيا فلانّ مبنى الإشكال على كون الأقلّ واجبا بالوجوب الغيرى على تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، و قد عرفت غير مرّه منع ذلك و أنّ الأجزاء واجبه بعين وجوب المركّب، و الأمر المتعلّق به يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إليه، و حينئذ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى على التقديرين.

و بالجمله، لا- فرق فى الداعى بين القائل بالبراءه و القائل بالاشتغال، فإنّ الداعى بالنسبه إليهما هو الأمر المتعلّق بإقامه الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل، غايه الأمر أنّه لا يصلح للداعويّه فى نظر القائل بالبراءه إلاّ بالنسبه إلى ما علم انحلال الصلاه إليه من الأجزاء، كما أنّه فى نظر القائل بالاشتغال يدعو إلى جميع ما تنحلّ إليه واقعا و لو كان هو الأكثر، و لذا لا يتحقّق العلم بامثاله إلاّ- بالإتيان به. فلا اختلاف للداعى بالنسبه إليهما، فيجوز الإتيان بالأقلّ بداعى الأمر المتعلّق بالصلاه بلا ريب، و لا يوجب ذلك قدحا فى عباديّتها أصلا، كما لا يخفى.

هذا كلّه فى البراءه العقليّه، و قد عرفت جريانها و عدم ورود شيء من الإشكالات المتقدّمه عليها فى جريان البراءه الشرعيّه فى المقام.

و أمّا البراءه الشرعيّه فالظاهر أنّه لا- مانع من جريانها بناء على ما هو مقتضى التحقيق من انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ و الشكّ فى وجوب الأ-كثر، كما عرفت؛ و ذلك لأنّ الأقلّ معلوم و جوبه النفسى تفصيلا و الأ-كثر مشكوك، فيكون مرفوعا بمثل حديث الرفع (1).

و لا- فرق فى ذلك بين أن يقال بدلاله الحديث على رفع الجزئيّه المجهوله بناء على إمكان رفعها لكونها قابله للوضع، أو يقال بدلالته على رفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر بناء على عدم إمكان رفع الجزئيّه، و كيف كان، فلا مانع من جريانها بالنسبه إلى الأكثر بناء على الانحلال.

و أمّا بناء على عدم الانحلال الموجب لعدم جريان البراءه العقليّه، فهل تجرى البراءه الشرعيّه مطلقا، أو لا تجرى كذلك، أو يفضّل بين ما إذا كان العلم

ص: ٤٤٢

(١- ١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

مقتضيا لوجوب الموافقه القطعيه فتجرى، و بين ما إذا قيل بكونه علّه تامّه له فلا تجرى؟ وجوه، بل أقوال، ذهب إلى الأوّل المحقّق الخراساني رحمه الله و إلى الأخير المحقّق العراقي على ما في تقارير بحثه (١).

و الحقّ هو الوجه الثاني؛ لأنّه لو كان مجرى البراءه هو الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر المجهول فالأصل و إن كان يجرى بالنسبه إليه لكونه مشكوكا، إلاّ أنّه معارض بالأصل الجارى فى الأقل؛ لأنّ وجوبه النفسى أيضا مشكوك بناء على ما هو المفروض من عدم انحلال العلم الإجمالى؛ لأنّه يلزم من جريانها مخالفة عمليّه للتكليف المعلوم المتحقّق فى البين المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر.

و دعوى أنّ طبيعه الوجوب بالنسبه إلى الأقلّ معلومه بالتفصيل، فلا تجرى أصاله البراءه بالنسبه إليه، و أمّا أكثر فأصل تعلق الوجوب به مشكوك فلا مانع من جريان الأصل فيه.

مدفوعه، بأنّ الأمر المشترك بين الوجوب النفسى و الغيرى أمر انتزاعى لا يكون قابلا للجعل؛ ضروره أنّ المجعول إمّا هو الوجوب النفسى، و إمّا هو الوجوب الغيرى، غايه الأمر أنّ العقل بعد ملاحظتهما ينتزع منهما أمرا واحدا، و هو أصل الوجوب و الإلزام و معنى الجامعيّه الانتزاعيّه أنّها ليس بمجعول شرعى، فلا يجرى الأصل الشرعى نفيًا و إثباتًا فيما لم يكن بمجعول شرعى.

كما أنّ دعوى عدم جريان الأصل فى الأقلّ بالنسبه إلى وجوبه النفسى؛ لعدم ترتّب أثر عليه بعد لزوم الإتيان به على أىّ تقدير كان واجبا نفسيا أو غيريا، فلا معارض للأصل الجارى فى الأكثر.

ص: ٤٤٣

مدفوعه؛ بأنه يكفي في جريان الأصل ترتب الأثر عليه و لو في بعض الموارد، و هنا كذلك، فإن جريان أصل البراءة عن الوجوب النفسى المجهول المتعلق بالأقل يترتب عليه الأثر فيما لو سقط الجزء المشكوك عن الجزئية لتعذر، فالأمر دائر بعد فرض تعذر الجزء المشكوك بأن بقيه الأجزاء يجب إتيانها بالوجوب النفسى أم لا؟ و جريان أصله البراءة فيه مستلزم لعدم وجوب الإتيان بقيه الأجزاء، فهذا الأثر في هذا المورد يكفي لإمكان جريان أصله البراءة عن الوجوب النفسى المتعلق بالأقل مطلقاً، فلذا يكون الأصل الجارى عن الوجوب النفسى المتعلق بالأقل معارضاً للأصل الجارى عن الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر.

و بالجمله، فلو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر لكان الأصل الجارى فيه معارضاً بالأصل الجارى فى الأقل. و أما لو كان مجراها هى جزئيه الجزء المشكوك فلا مانع من جريان حديث الرفع؛ لئفيه و تعيين المأمور به فى الأقل على مختار صاحب الكفايه.

ثم استشكل على نفسه قائلاً لا يقال: إن مجرى الحديث عبارته عن المجهول الشرعى، أو موضوعاً للأثر الشرعى، و لا تكون الجزئيه قابله للوضع و لا للرفع، بل كل واحد منهما يتعلق بمنشأ انتزاعه، و هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب و ما يترتب عليها من الأثر من لزوم الإعادة، و هو من الأحكام العقليه و لا يرتبط بالحكم الشرعى.

و أجاب عنه: أن الجزئيه قابله للوضع و الرفع الشرعى باعتبار منشأ انتزاعها، فلا مانع من رفع الجزئيه بالحديث المذكور (1).

ص: ٤٤٤

و يرد عليه: أنّ رفع الجزئيه لا- بدّ أن يكون برفع منشأ انتزاعها، و هو عبارته عن الوجوب المتعلّق بالأكثر، و رفعه معارض لرفع الوجوب المتعلّق بالأقلّ، فيقع التعارض حينئذ بين الأصل الجارى فى منشأ انتزاعه و بين الأصل الجارى فى الأقلّ كما فى الصوره السابقه.

و من هنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقّق العراقى بعد تسليم ثبوت التعارض بين الأصل الجارى فى الأكثر فى وجوبه النفسى و الأصل الجارى فى الأقلّ، من أنّه يكفى فى جريان الأصل فى جزئيه المشكوك مجرّد كونها ممّا أمر رفعه و وضعه بيد الشارع و لو بتوسط منشئه، و هو التكليف، فإنّ للشارع رفع الجزئيه عن المشكوك برفع اليد عن فعليته التكليف المتعلّق بالأكثر (1).

وجه الخلل: ما عرفت من أنّ منشأ انتزاع الجزئيه هو الوجوب النفسى المتعلّق بالمركب من الجزء المشكوك، و الأصل الجارى فيه معارض بالأصل الجارى فى المركب من غيره، كما اعترف به.

أمّا لو كان مجرى البراءه هو الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك فالظاهر أيضا عدم جريان الأصل فيه للمعارضه؛ لأنّ الوجوب الغيرى بالجزء المشكوك و إن كان وجوبا شرعيّا بناء على القول بوجوب المقدمه على خلاف ما هو الحقّ و المحقّق فى محله، إلّا- أنّ الملازمه بينه و بين وجوب ذى المقدمه ملازمه عقليه، فالشكّ فيه و إن كان مسببا عن الشكّ فى وجوب الأكثر، إلّا أنّه لا يرتفع بالأصل الجارى فى السبب بعد عدم كون المسبب من الآثار الشرعيّه المترتبه عليه، فكما أنّه يجرى الأصل فى السبب يجرى فى المسبب أيضا، و حينئذ فيقع التعارض بين الأصل الجارى فيهما و الجارى

ص: ٤٤٥

نعم، لو قلنا بكون وجوب المقدمه من الآثار الشرعيه المترتبه على وجوب ذيها لكان الأصل الجارى فى السبب معارضا بالأصل الجارى فى الأقلّ، ويبقى الأصل الجارى فى المسبب سليما عن المعارض، و لكن هذا بمكان من البطلان؛ لأن مسأله وجوب المقدمه مسأله عقليه، كما هو المسلّم بينهم.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه بناء على عدم انحلال العلم الإجمالى لا- تجرى أصاله البراءه بالنسبه إلى الأكثر، لا فى وجوبه النفسى المتعلق به، و لا فى جزئيه الجزء المشكوك، و لا فى الوجوب الغيرى المتعلق به.

و هذا لا- فرق فيه بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه و بين أن نقول بكونه عله تامه له، فالتفكيك بين البراءه الشرعيه و العقليه ممّا لا وجه له أصلا.

ثم إنّ المحقق العراقى المفصل بين القول بالقتضاء و العليه أفاد فى وجه عدم جريان الأصل النافى-بناء على العليه و لو فى بعض أطرافه بلا- معارض- أنه بعد انتهاء الأمر إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط و لزوم تحصيل الجزم بالفراغ و لو جعلنا-أى جعل الشارع شيئاً موجبا لفراغ الذمه و براءه الذمه- لا مجال لجريان الاصول النافيه و لو فى فرض كونها بلا معارض، إلا على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أن الواجب الفعلى هو الأقلّ و لو ظاهرا، كى ببركه إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغا جعلنا عمّا ثبت فى العهده، و هو أيضا فى محلّ منع؛ لمنع اقتضاء مجرد نفي وجوب الأكثر و الخصوصيه الزائده لإثبات هذه الجبهه إلا على القول بالمتبى الذى لا نقول به.

نعم، قد يتوهم تكفل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك بأنّ الحديث ناظر إلى

إطلاقات أدله الجزئية واقعا بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها، وأنه برفع فعلية التكليف عن المشكوك واقعا مع ضميمه ظهور بقيه الأجزاء في الفعلية يرتفع الإجمال من السبب، ويتعين كون متعلق التكليف الفعلي هو الأقل، و بالإتيان به يتحقق الفراغ و الخروج عن عهده التكليف.

و أجاب عن هذا التقريب بما ملخصه: منع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظرا إلى نفي فعلية التكليف عن المشكوك واقعا؛ إذ مفاد الرفع فيه إنما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخره عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظه حتى بمرتبه فعليتها في المرتبه السابقه عن تعلق الجهل بها؛ لاستحاله ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبه السابقه على الجهل بنفسه، ولأن رفع كل شيء عباره عن نقيضه و بديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبه نقيضا لما هو في المرتبه السابقه؛ لأن وحده الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض و التضاد.

و حينئذ فلو كانت مقتضيات الفعلية في المرتبه السابقه على الجهل متحققه لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها، و معه يبقى العلم الإجمالي على حاله.

و توهم: أن الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق يكون في مرتبه الحكم الظاهري، و بذلك أمكن تعلق الرفع في تلك المرتبه بفعلية الحكم الواقعي.

مدفوع، بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري و في مرتبه؟

نعم، الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زمانا، ولكنه لا يقتضى اجتماعهما رتبة (1). انتهى.

ولا- إشكال في عدم تمامية هذا الجواب؛ لأنه يرد عليه: أولا: أنّ كون الجهل بشيء و الشكّ فيه متأخرا عن نفس ذلك الشيء ممنوع، و إلا لزم انقلابه علما، مع أنّه خلاف الوجدان، فإننا نشكّ كثيرا ما في شيء مع أنّه لا واقعته له، و هكذا العلم بشيء يكون مخالفا للواقع، فكما أنّ العلم لا يتوقف على الواقعيّة، و كذا الجهل و الشكّ لا يتوقفان عليها.

و ثانيا: أنّ معنى الإطلاق ليس هو لحاظ السريان و الشمول حتّى يقتصر فيه على الحالات التي كانت في عرض الواقع من حيث الرتبة- أي الإيمان و الكفر في مثل: «اعتق رقبه» لا- العلم و الجهل- بل هو عبارته عن مجرد عدم أخذ القيد في نفس الحكم أو متعلّقه مع كونه بصدد البيان، و حينئذ فلا- مانع من شمول إطلاق الواقع لمرتبته الجهل به، فلا استحاله في ورود الرفع في ظرف الجهل على الواقع الشامل لمرتبته الجهل أيضا.

و من هنا يظهر: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبه الحكم الظاهري و محفوظا معه، كما تقدّم تحقيقه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الأجزاء.

ص: ٤٤٨

المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل

المطلق والمشروط، أو الجنس والنوع، أو الطبيعي والفرد

كما إذا دار الأمر بين كون الواجب مطلق الصلاة أو هي مشروطه بالطهاره مثلا، أو دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءه العقليه مطلقا أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين المطلق والمشروط وغيره بالجريان في الأوّل دون غيره، وجوه، بل أقوال.

و ليعلم أنّ الشرط قد يكون متّحدا مع المشروط في الوجود الخارجى، كالإيمان في الرقبه، وقد يكون مغايرا معه في الوجود كالطهاره بالنسبه إلى الصلاة، ولا فرق بينهما في المقام.

و كيف كان، فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله في الكفايه إلى عدم جريان البراءه العقليه هنا مطلقا، وأنّه أظهر من عدم الجريان في الأقل والأكثر في الأجزاء.

قال في وجهه ما نصّه: «فإنّ الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهه أنّ الأجزاء التحليليه لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدمه عقلا، فالصلاه-مثلا-في ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها و في ضمن صلاه اخرى فاقده لشرطها أو خصوصيتها تكون

متباينه للمأمور بها، كما لا يخفى» (١). انتهى.

و توضيح عدم جريان البراءة في المقام يتوقف على بيان مقدمتين:

الاولى: أنه لا بد في الانحلال الموجب لجريان البراءة في المشكوك أن يرجع العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين و الشكّ البدوي في الآخر، و بعباره اخرى: كان في البين قدر متيقن تفصيلا و وقع الشكّ في الزائد على ذلك المقدار؛ ضروره أن بدون ذلك لا وجه للانحلال.

الثانية: أن الطبيعي في المتواطيات يتحصّص إلى حصص متعدده و آباء كذلك بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّه و أب خاصّ من الطبيعي المطلق غير الحصّه و الأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوانيه الموجوده في ضمن الإنسان بالإضافة إلى الحيوانيه الموجوده في ضمن نوع آخر كالبقرة و الغنم، و كالأنسائيه المتحقّقه في ضمن زيد بالقياس إلى الأنسائيه المتحقّقه في ضمن بكر و خالد. فلا محاله في مفروض المقام لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصّه اخرى محفوظا في ضمن زيد؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّه الخاصّه من الطبيعي، و مع تغاير هذه الحصّه مع الحصّه الاخرى المحفوظه في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج البحث في الأقلّ و الأكثر و لو بحسب التحليل؟

بل المراد في مثل المقام ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّه خاصّه، أو بجامع الحصص و الطبيعي على الإطلاق، بما هو قابل للانطباق على حصّه اخرى غيرها، فيرجع الأمر إلى الدوران بين

ص: ٤٥٠

المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بإطعام خصوص زيد مثلا.

و يرد على هذه المقدمه: أنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي هو كونه موجودا في الخارج بوصف الكثره، فإنّ زيدا إنسان و عمرا أيضا إنسان، و زيد و عمرو إنسانان؛ لأنّ الكلّي الطبيعي ليس إلّا نفس الماهية، و هي بذاتها لا تكون واحده و لا كثيره، و حيث إنّها لا- تكون بنفسها كذلك فتجتمع مع الواحد و مع الكثير؛ لأنها لو كانت واحده لم يكن يمكن أن تجتمع مع الكثير، و لو كانت كثيره لا يكاد يمكن أن تجتمع مع الواحد، فحيث لا تكون كثيره بذاتها و لا واحده بنفسها لا تأتي من الاجتماع معهما.

و بالجمله، كلّ فرد من أفراد الإنسان- مثلا- هو نفس ماهيته مع خصوصيّة زائده، فزيد حيوان ناطق، كما أنّ عمرا كذلك أيضا، و لا تكون الماهية المتحقّقه ضمن زيد مغايره للماهية المتحقّقه ضمن عمرو أصلا، فجميع أفراد الإنسان يشترك في هذه الجبهه، و لا مباينه بينها من هذه الحيشه أصلا، و الطبيعي الجامع بينها يتحد في الخارج مع كلّ واحد منها، و لا يكون واحدا بالوحده العددية كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في بلده همدان، حيث إنّه تخيل أنّ الطبيعي الجامع موجود في الخارج بوصف الوحده (1).

كما أنّ ما ذكر في المقدمه الثانيه من تحصيله بحصص متباينه و كونها آباء متعدّده ممّا لا يكاد يتصوّر و إن أذعن به بعض الأعلام.

مضافا إلى أنّه خلاف ما صرح به الفلاسفه العظام، و تعبيرهم بأنّ الطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الأولاد إنّما يريدون به نفى ما زعمه الرجل الهمداني

ص: ٤٥١

(١-١) رسائل ابن سينا: ٤٦٣، الحكمة المتعاليه ٢٧٣: ١-٢٧٤، شرح المنظومه، قسم الحكمة: ٩٩.

من كونه أبا واحدا خارجا و له أولاد متكثّره، لا كونه ذا حصص متباينه.

إذا عرفت ذلك يظهر لك وجود القدر المتيقّن في مثل المقام، فإنّه لو دار الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد، يكون إكرام طبيعه الإنسان التي هي عباره عن الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الخصوصيات المقارنه معه في الوجود الخارجى معلوما تفصيلا، والشكّ إنّما هو في الخصوصيه الزائده.

كما أنّه لو دار الأمر بين عتق مطلق الرقبه أو خصوص الرقبه المؤمنه يكون وجوب عتق مطلق الرقبه معلوما تفصيلا، والشكّ إنّما هو في وجوب الخصوصيه الزائده و هي كونها مؤمنه؛ ضروره أنّ الرقبه الكافره تشترك مع الرقبه المؤمنه في أصل المصداقيه لمطلق الرقبه. نعم، بينهما افتراق من جهات اخرى لا ترتبط بالطبيعي.

و حينئذ فلا- فرق بين هذه الموارد و بين الأقلّ و الأ-كثر أصلا. نعم، بين تلك الموارد فرق من جهه وضوح ذلك و خفائه، فإنّ الدوران بين المطلق و المشروط مع كون الشرط مغايرا في الوجود الخارجى مع المشروط -كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه- من أوضح تلك الموارد من جهه احتياجه في عالم الجعل و الثبوت إلى لحاظ آخر، كاحتياجه في عالم الإيصال و الإثبات إلى مثنونه زائده، بخلاف غيره من سائر الموارد.

و أمّا من جهه أصل وجود ما هو المناط في جريان البراءه من ثبوت القدر المتيقّن فلا فرق بينها أصلا.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجنس و النوع؛ لأنّ التردد بينهما و إن كان يرجع بالتحليل

العقلى إلى الأقلّ والأكثر، إلاّ أنّه خارجا بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز فى الذهن مباين للحيوان عرفا، فلو علم إجمالا بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان فاللازم هو الاحتياط بإطعام الإنسان؛ لأنّ ذلك جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضا (١).

و يرد عليه أوّلا: أنّ البحث فى البراءة العقلية و المتّبع فيها نظر العقل، فلا يرتبط بنظر العرف، و لحاظه الإنسان مع الحيوان متباينا، و هذا الكلام يجرى فى البراءة الشرعيّة المستفاده من الأدلّه اللفظيّة.

و ثانيا: أنّ التنافى بين الحيوان و الإنسان بنظر العرف لو سلّم لا- يوجب تعميم الحكم لمطلق ما إذا دار الأمر بين الجنس و النوع، فمن الممكن أن لا يكون بعض الأنواع منافيا لجنسه بنظر العرف أيضا كالبقرة و الحيوان، و الغنم و الحيوان.

و ثالثا: لو سلّم التنافى فمقتضى القاعده الحاكمه بوجوب الاحتياط الجمع بين الجنس و النوع بإطعام الحيوان و الإنسان معا فى المثال، لا الاقتصار على إطعام الإنسان فقط.

و ما أفاده من أنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضا رجوع عمّا ذكره أوّلا من المباينه بينهما بنظر العرف، فإنّ استلزامه لذلك إنّما هو بملاحظه التحليل العقلى لا النظر العرفى، كما لا يخفى.

ثمّ إنك عرفت ممّا تقدّم أنّ تمام المناط لجريان البراءة هو وجود القدر المتيقّن فى البين، بلا فرق بين أن تكون الخصوصيّة المشكوكه من قبيل

ص: ٤٥٣

الخصوصيات المنوّعه أو المفزده، أو من الخصوصيات العرضيه، بل قد عرفت أوضحيه الجريان فى القسم الثانى.

كما أنّه لا فرق فيه-أى فى القسم الثانى-بين أن يكون القيد المشكوك فيه بحيث يمكن اتّصاف كلّ فرد من أفراد الطبيعى به-كالقيام و القعود و الإيمان و العداله-و بين ما لم يكن كذلك كالهاشميه و نحوها.

كما أنّه لا فرق أيضا بين أن يكون النوع المأخوذ متعلّقا للتكليف بنحو كان الجنس مأخوذا فى ضمنه أيضا-كالحيوان الناطق-أو لم يكن كذلك كالإنسان.

و السرّ فى الجريان فى الجميع اشتراكه فيما هو المناط.

و يستفاد من بعض الكلمات تفصيلات فى المقام لا تحتاج إلى التعرّض، فالحقّ جريان البراءه العقلية و الشرعيه فى جميع موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر بناء على مبنى الانحلال.

و أمّا على القول بعدم الانحلال فى باب الأجزاء فقال صاحب الكفايه بعدم جريان البراءه العقلية و جريان البراءه الشرعيه، و إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى باب الشرائط فقال بجريان البراءه الشرعيه فى باب المطلق و المشروط بخلاف باب الجنس و النوع، و يعبر بالعامّ و الخاصّ، فيحكم بينهما بحكم المتباينين.

و قلنا: إنّ القول بعدم الانحلال مستلزم لعدم جريان حديث الرفع أصلا، فإنّ جريانه فى طرف واحد معارض لجريانه فى الطرف الآخر، و جريانه فى كليهما يستلزم المخالفه القطعيه العمليه للمعلوم بالإجمال.

و لو سلّمنا جريانه فلا فرق بين الشرائط و النوع و الجنس، كما أنّ الشكّ فى

شرطيّه الوضوء-مثلا-شكّ في أمر زائد على المأمور به، كذلك الشكّ في خصوصيّة الإنسانيّه شكّ في أمر زائد على المأمور به وإن كانت الخصوصيّة متّحده مع الحيوان من حيث الوجود، ولكنّ الشكّ في أمر زائد ليس قابلا للإنكار، فلا فرق بينهما من هذه الجهه.

ص: ٤٥٥

بين الأقل والأكثر في الأسباب و المحصّلات

و ليعلم أنّ مركز البحث و مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان المسبّب الذي هو مورد تعلق الأمر معلوما بجميع خصوصياته، بحيث لم يكن فيه ترديد أصلا، بل كان الترديد في السبب المحقّق له من حيث مدخلية جزء أو شرط في سببته و ترتب المسبّب عليه. و أمّا لو كان المسبّب أيضا مشكوكا بحيث دار أمره بين السعه و الضيق فهو خارج عن البحث في هذا المقام و داخل في المباحث المتقدّمة.

ثمّ إنّ السبب قد يكون شرعيًا، و قد يكون عقليًا، و قد يكون عاديًا، أمّا السبب الشرعي ففي مثل الشكّ في أنّ التملك المأمور به هل يتحقّق بالبيع بالفارسيّه أم لا؟ أو أنّ الطهاره المأمور بها المتحصّله من الغسل و الوضوء، هل الترتيب شرط في تحقّقها أم لا؟

أمّا السبب العقلي ففي مثل الشكّ في أنّ القتل المأمور به، هل يتحقّق بضرب واحد أم لا؟ أمّا السبب العادي ففي مثل الشكّ في تنظيف المسجد المأمور به هل يتحقّق بكنسه فقط أو يحتاج إلى رشّ الماء أيضا؟ فالشكّ في الأسباب و المحصّلات للمأمور به لا في نفسه.

و فى جريان البراءه فيها مطلقا و عدم جريانها كذلك، و التفصيل بين ما لو كانت الاسباب عاديه أو عقليه و بين ما لو كانت شرعيه، أو بين ما لو قيل بكون العلم الإجمالى مقتضيا فتجربى، أو علّه تامه فلا تجربى، أو بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول و التحقّق، و بين ما إذا كان دفعى الحصول و التحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علّته، بالجريان فى الصورة الاولى و عدمه فى الصورة الثانيه، ووجهه، بل أقوال خمسّه.

و المحقّق العراقى قائل بالتفصيل بين ما لو كان المسبّب عنوانا بسيطا ذا مراتب متفاوتة و متدرّج الحصول، و بين ما إذا كان دفعى الحصول، بجريان البراءه فى الأول بخلاف الثانى (1)، و لكنّه خارج عن محلّ البحث، فإنّه لو كان العنوان البسيط ذا مراتب متدرّج الوجود و تعلق الأمر المشكوك بمرتبته ضعيفه أو متوسطه أو كامله فهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ البحث فيما كان المأمور به معلوما و محصّل المأمور به و سببه مشكوكا و إن كان المأمور به و متعلّق الأمر معلوما، كما إذا علمنا بتعلّق الأمر بمرتبته متوسطه منه-مثلا-فلا فرق بينه و بين دفعى الحصول؛ إذ المرتبه الضعيفه دفعيه الحصول، و هكذا المرتبه المتوسطه و الكامله.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم: أنّ الأقوى و جوب الاحتياط مطلقا؛ لأنّه بعد تنجّز التكليف و عدم كون المكلف معذورا فى مخالفته من جهه العلم به و بمتعلّقه-أى قطعيه تعلق الأمر و معلوميه المتعلّق-يحكم العقل حكما بتّيا بلزوم العلم بالفراغ عن عهده بالآتيان بكلّ ما يحتمل دخله فى سببته السبب

ص: ٤٥٨

و ترتب المسبب عليه جزء أو شرطاً، وليس الاقتصار على الأقل-الذى لا- يوجب الإتيان به إلا مجرد احتمال تحقق الامتثال و الإتيان بالمأمور به-إلا كالاقتصار على احتمال الإتيان بالمأمور به فيما لو احتل أنه لم يأت بشيء من أجزائه و شرائطه أصلاً.

و من المعلوم أنّ مقتضى حكم العقل فيه لزوم إحراز الامتثال، ألا ترى أنّه لا يكفى لمن احتل أنه لم يصل أصلاً مجرد احتمال أنّه صلى. نعم، بعد خروج الوقت دلّ الدليل النقلى على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال فى خصوص الصلاة.

و دعوى: أنّه بعد الإتيان بما علم مدخليته فى السبب لا يعلم ببقاء الأمر حينئذ حتى يجب عليه الإتيان بالقيّد المشكوك؛ ضروره أنّه يحتمل أن يكون المأتى به تمام السبب.

مدفوعه؛ بأنّ هذا الاحتمال متحقق فى جميع موارد قاعده الاشتغال كما هو واضح، و المناط فى جريانها هو العلم بتعلق الأمر و كون المتعلق معلوماً أيضاً و شكّ فى فراغ ذمته منه.

و بالجمله، بعد ما قامت الحجّة من المولى على ثبوته و على تعيين المكلف به لا- يكون مفراً من لزوم العلم بتحقيقه و حصول الامتثال، و هو يقتضى وجوب الاحتياط، بلا فرق بين أن تكون الأسباب عاديه أو عقليه أو شرعيه، و كذا بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه أو بكونه علّه تامه، و لا بين أن نقول بإمكان جعل السببيه و كذا الجزئيه و الشرطيّه، أو لا نقول بذلك.

و لا- فرق أيضاً فيما ذكرنا بين أن نقول بأنّ عدم المأمور به المنهى عنه حسب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض متكثر حسب تكثر أجزاء

محقّقه، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ واحد منها، أو نقول بأنّه ليس للمأمور به إلّا عدم واحد؛ إذ كما أنّه لا يكون له إلّا وجود واحد كذلك لا يكون له إلّا عدم واحد، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في بعض المقدمات التي مهّدها لجريان البراءة في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء.

و أمّا على القول الثاني فواضح؛ لأنّ المنهى عنه إنّما هو عدم واحد، ولا يعلم بتركه و حصول الامتثال إلّا بالإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في المحقّق-بالكسر- شرطاً أو شرطاً؛ إذ مع الاقتصار على المقدار المعلوم لا يعلم بتحقّق المأمور به حتّى يعلم بامتثال النهى بترك المنهى عنه.

أمّا على القول الأوّل فقد يقال بأنّه لا- مانع حينئذ من جريان البراءة؛ لأنّ الأمر ينتهي في ظرف حرمة الترك إلى الأقلّ و الأكثر، حيث إنّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلّ- أي عدم تحقّق الضربه الاولى- ممّا يعلم تفصيلاً حرمة و استحقاق العقوبة عليه؛ للعلم بإفضائه إلى ترك المأمور به، و أمّا الترك الناشئ من قبل الجزء أو الشرط المشكوك- أي عدم تحقّق الضربه الثانية- فلا يعلم حرمة؛ لعدم العلم بأدائه إلى ترك المأمور به، فيشكّ في تعلق النهى عنه، فتجرى فيه أدلّة البراءة العقلية و النقلية.

و قلنا: إنّ هذه المناقشه مبتنيه على مقدّمتين: الاولى: كون الأمر بالشئ مقتضياً للنهى عن النقيض و الضدّ العامّ، و الثانية: القول بتعدّد الأعدام؛ لعدم المأمور به المتعلّق للنهى، فإنّ بعضها متعلّق للنهى الناشئ عن الأمر المتعلّق بالمأمور به قطعاً، و بعضها مشكوك من هذه الجهة، و كلاهما ليس قابلاً للالتزام.

و لكن على فرض تماميّة المقدّمتين لا مجال لجريان البراءة؛ لأنّ هذه

النواهي المتعلقة بأعدام المأمور به حيث إنها لا تكون إلا- ناشئه من الأمر المتعلق به؛ ضروره أنها لا تكون نواهي مستقله؛ لأن مبادئها إنما هي المبادئ الموجبه للأمر، فلا مجال تكون في السعه و الضيق تابعه للأمر، فلا مجال لإجراء البراءه فيها مع جريانها فيه، مضافا إلى أنه لو فرض كونها نواهي مستقله فجريان البراءه فيها لا يوجب جواز الاقتصار على الأقل بعد كون الأمر حجه تامه و الاشتغال به يقيني، و مقتضى حكم العقل لزوم إحراز الامتثال و العلم بإتيان المأمور به، و هو لا- يحصل إلا- بضم القيد المشكوك إلى السبب.

و مما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق العراقي من تسليم جريان البراءه لو كان إضافه أجزاء المحقق-بالكسر- إلى المحقق من قبيل الجهات التقيديه الموجبه لتكثير أعدام المأمور به بالإضافه إليها، حيث إنه بتعدد أجزاء المحقق حينئذ تتعدد الإضافات و التقييدات، و بذلك تتكثير الأعدام أيضا، فينتهي الأمر من جهه حرمة الترك إلى الأقل و الأكثر (1).

و لكنك عرفت عدم الفرق بين المسلكين هنا و عدم ترتب أثر عليهما في هذا المقام، فتدبره.

و لكن نقل التفصيل بين الأسباب و المحضلات العقلية و العاديه و بين الأسباب و المحضلات الشرعيه بجريان البراءه في الاولى و عدم جريانها في الثانيه، و منشأ التوهم هنا أن في المسببات الشرعيه يكون بيان الأسباب أيضا بعهد الشارح، فبعد بيان خصوصيات الغسل-مثلا- و عدم تعرض الترتيب بين اليمين و اليسار لا مانع من جريان البراءه فيه عند الشك في اعتباره.

و لكنك عرفت أنه لا فرق في عدم جريان البراءه في الأسباب و المحققات

ص: ٤٦١

بين كونها عاديّه، كما إذا أمر بتنظيف المسجد و تردّد محصّله بين أن يكون مجرّد الكنّس أو مع إضافه رشّ الماء، أو عقليّه، كما إذا أمر بقتل زيد-مثلا-و تردّد محقّقه بين أن يكون ضربه أو ضربتين، و بين كونها شرعيّه، كما إذا فرض أنّ المأمور به حقيقه في باب الغسل-مثلا-هي الطهاره الحاصله منه، و تردّد أمر الغسل بين أن يكون الترتيب بين الأجزاء أو بين الجانبين-مثلا-معتبرا فيه أم لا؟

و لتوضيح عدم الجريان في الأسباب و المحصّلات الشرعيّه نقول: إنّها على قسمين:

أحدهما: أن يكون المسبّب من الامور الاعتباريّه العقلانيّه المتعارفه عندهم، غايه الأمر أنّ الشارع يتصرّف في الأسباب، فيردع عن بعضها و إن كان عند العقلاء موضوعا للاعتبار، أو يزيد عليها سببا آخر في عرض سائر الأسباب.

و بالجملة، فتصرّفه حينئذ مقصور على الأسباب إمّا بخلع بعضها عن السببيّه، و إمّا بتوسعه دائرتها بإضافه بعض ما لم يكن عند العقلاء سببا. مثلا:

حقيقه النكاح و الطلاق من الامور المعتره عند العقلاء، و الشارع أيضا تبعهم في ذلك و لكن تصرّف في أسباب حصولهما، فردع عن بعضها و لم يرتّب الأثر عليه.

ثانيهما: أن يكون المسبّب أيضا ممّا لم يكن معتبرا عند العقلاء، بل كان من المجعولات الشرعيّه و المخترعات التي لم تكن لها سابقه عند العقلاء. و في هذا القسم لا بدّ و أن يكون السبب أيضا مجعولا كالمسبّب؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب من المخترعات الشرعيّه، و لا يعقل أن يكون لمثل ذلك أسباب عقليّه

أو عاديّه، بل أسبابها لا بدّ و أن تكون مجعوله شرعا و لا يغنى جعل واحد منهما عن الآخر، أمّا جعل المسبّب فلما عرفت من أنّ المفروض كونه من المجعولات الشرعيّه، و أسبابها لا بدّ و أن تكون شرعيّه، فمجرد كون الطهاره المأمور بها أمرا اعتباريا شرعيّا لا يغنى عن جعل الوضوء و الغسل سببا لحصولها، كما أنّ جعل السبب بالجعل البسيط لا بالجعل المركّب الذى مرجعه إلى جعل السبب سببا لا يغنى عن جعل المسبّب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا مجال لجريان البراءه العقليّه فى الأسباب و المحصّيات الشرعيّه؛ لأنّ اعتبارها و إن كان بيد الشارع إلاّ أنّه حيث يكون المأمور به هو المسبّبات، و هى مبينه لا خفاء فيها، الاشتغال فمقتضى اشتغال اليقيني بها لزوم العلم بتحققها، و هو يتوقّف على ضمّ القيد المشكوك أيضا.

و أمّا البراءه الشرعيّه فقد يقال بجريانها؛ لأنّ الشكّ فى حصول المسبّب و هى الطهاره أو النقل أو الانتقال-مثلا-مسبّب عن الشكّ فى الأسباب، و أنّه هل الترتيب بين الأجزاء-مثلا-معتبر فى الوضوء، أو العربيّه و الماضويّه معتبره فى الصيغه عند الشارع أم لا؟

و بعد كون الأسباب من المجعولات الشرعيّه لا مانع من جريان حديث الرفع و نفي القيد الزائد المشكوك به، و إذا ارتفع الشكّ عن السبب بسبب حديث الرفع يرتفع الشكّ عن المسبّب أيضا، و لا يلزم أن يكون الأصل مثبتا بعد كون المفروض أنّ المسبّب من الآثار الشرعيّه المترتبه على السبب.

و لكن لا- يخفى أنّ مثل حديث الرفع و إن كان يرفع اعتبار الزيادة المشكوكه لكونها مجهوله غير مبينه، إلاّ أنّ رفعها لا يستلزم رفع الشكّ عن حصول المسبّب؛ لأنّه يتوقّف على أن يكون ما عدا الزيادة تمام السبب و تمام المؤثر؛

إذ بدونه لا يرتفع الشك عن المسبب. و كونه تمام السبب لا يثبت برفع اعتبار الزيادة المشكوكه إلا على القول بالأصل المثبت، و نحن لا نقول به.

فكما أنّ العقل يحكم بأنّه إذا تحقّق السبب يتحقّق المسبب، هكذا يحكم أيضا بأنّه لا يتحقّق المسبب إلا بتحقّق تمام السبب، و إذا رفع الجزء أو الشرط المشكوك بالحديث فلا- طريق لإحراز أنّ فاقده تمام السبب لحصول المسبب، فلا بدّ من إثبات لازم عقلي- أي الغسل الفاقد لترتيب تمام السبب لحصول الطهاره- بواسطة حديث الرفع، و هو من الاصول المثبتة.

ص: ٤٦٤

إشاره

الارتباطيين من جهة الاشتباه في الامور الخارجيه

و كون الشبهه موضوعيه

ولا- بدّ قبل الخوض في المقصود من بيان المراد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهه الموضوعيه، والفرق بينه وبين الشكّ في الأسباب والمحصّلات، فنقول:

قد عرفت أنّ المراد بالشكّ في المحصّل أنّ الأمر قد تعلّق بشيء مبين معلوم، غايه الأمر أنّ تحقّقه في الواقع أو في عالم الاعتبار يحتاج إلى السبب والمحصّل، وهو قد يكون عقلياً أو عادياً، وقد يكون شرعياً، فذاك السبب والمحصّل، لا يكون مأموراً به بوجه، بل المأمور به إنّما هو الأمر المتحصّل منه، فإنّ الضربه أو الضربتين اللتين تؤثّران في قتل من أمر بقتله لا تكونان مأموراً بهما أصلاً، كما هو واضح.

و أمّا الأسباب الموضوعيه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فالشكّ فيها إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به، و كون المأتي به مصداقاً له، لا في سبب تحقّقه و علّه تحصّله، كما في الشكّ في المحصّل، فلو أمر المولى بإكرام العلماء

على سبيل العام المجموعى، و دار أمرهم بين مائه أو أزيد للشكّ فى عالميه زيد -مثلا- فمرجع الشكّ حقيقه إلى الشكّ فى كون إكرام مجموع العلماء الذى أمر به هل يتحقّق فى الخارج بالاقتصار على إكرام المائه، أو لا- بدّ من ضمّ إكرام زيد المشكوك كونه عالما، و ليس إكرام مجموع العلماء أمرا آخر متحصّيلا من إكرام المائه أو مع إضافه الفرد المشكوك، بل هو عينه، فالشكّ فى الشبهه الموضوعيّه إنّما هو فى نفس تحقّق المأمور به و انطباق عنوانه على المأتى به فى الخارج، غايه الأمر أنّ منشأ الشكّ هو الاشتباه فى الامور الخارجيه.

و ممّا ذكرنا من الفرق بين الشكّ فى المحصّل و الشبهه الموضوعيّه يظهر أنّ المثالين اللذين أوردهما الشيخ الأنصارى رحمه الله مثلا- للشبهه الموضوعيّه لا- إشكال فيهما أصلا، حيث قال: و منه- يعنى من جمله ما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر- ما إذا وجب صوم شهر هلالى- و هو ما بين الهالين فشكّ فى أنّه ثلاثون أو ناقص، و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاه- أعنى الفعل الراجع للحديث أو المبيح للصلاه- فشكّ فى جزئيه شىء للوضوء أو الغسل الراجعين (1). انتهى.

ضروره أنّ دوران الأمر بين كون الشهر تامّا أو ناقصا لا- يكون من قبيل التريديد فى سبب المأمور به و محصّيه له، بل إنّما يكون التريديد فى نفس تحقّق المأمور به- و هو صوم شهر هلالى- و أنّه هل يتحقّق بالاقتصار على الأقلّ أم لا؟ و منشأ الشكّ فيه إنّما هو الاشتباه فى الامور الخارجيه.

و أمّا المثال الثانى فالمراد منه كما يقتضيه التدبّر فى العبارة ليس أن يكون المأمور به هو الطهور الذى هو ضدّ الحدث، و يتحقّق بالوضوء أو الغسل حتّى

ص: ٤٤٤

يقال بأنه من قبيل الشكّ في المحصّل، كما في تقريرات العلمين النائيني رحمه الله و العراقي رحمه الله بل المراد به هو كون المأمور به نفس الوضوء أو الغسل بما أنّهما رافعان للحدث أو مبيحان للصلاه، والشكّ إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به في الخارج لا في سببه و محصّله؛ لأنّ الوضوء و كذا الغسل لا يكون له سبب و محصّل.

نظير ذلك ما إذا قال المولى: اضرب زيدا ضربا موجبا للقتل، فتردّد الضرب الواقع في الخارج بين أن يكون متّصفا بهذا الوصف أم لم يكن، فإنّ هذا الترديد لا- يكون راجعا إلّا- إلى نفس تحقّق المأمور به في الخارج لا- إلى سببه؛ ضروره أنّه لا يكون له سبب، بل الذى له سبب إنّما هو القتل، و المفروض أنّه لا يكون مأمورا به، بل المأمور به هو الضرب الموجب للقتل، و تحقّقه بنفسه مرّد في الخارج.

فالإنصاف أنّ المناقشه في هذا المثال ناشئه من عدم ملاحظه العبارة بتمامها و قصر النظر على كلمه الطهور و تخيل كون المراد به هو الأمر المتحقّق بسبب الوضوء أو الغسل مع الغفله عن أنّه رحمه الله فسره بالفعل الرافع أو المبيح، و هو الوضوء أو الغسل.

إذا تقرّر ما ذكرنا من عدم رجوع الشبهه الموضوعيّة إلى الشكّ في المحصّل فنقول- بعد توسعه دائره البحث في مطلق الشبهات الموضوعيّة أعمّ من الاستقلالى و الارتباطى-: إنّ الأقوال فيها ثلاثه: جريان البراءه فيها مطلقا، و عدم جريانها فيها مطلقا، و التفصيل بجريان البراءه فى الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين و الاحتياط فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

ذهب المحقّق العراقي إلى جريان البراءه فيها، سواء كانت الشبهه من الأقلّ

و الأ-كثر الاستقلاليين أو من الأقل و الأ-كثر الارتباطيين؛ نظرا إلى أنه على كل تقدير يرجع الشك في الموضوع الخارجى فى اتصافه بعنوان موضوع الكبرى إلى الشك فى سعه الحكم و ضيقه من ناحيه الخطاب، و المرجع فى مثله هو البراءه (1).

و قد يقال بعدم جريانها مطلقا؛ نظرا إلى أن وظيفه الشارع ليس إلا بيان الكبريات فقط لا الصغريات أيضا، مثلا؛ إذا قال: «أكرم العلماء»، أو «لا تشرب الخمر» فقد تمّ بيانه بالنسبه إلى وجوب إكرام كلّ عالم واقعى، و بالنسبه إلى حرمة شرب جميع أفراد الخمر الواقعى. و لا- يلزم مع ذلك أن يبين للمكلفين أفراد طبيعه العالم، و أنّ زيدا-مثلا-عالم أم لا، و كذا لا يلزم عليه تعيين الأفراد الواقعيه للخمر، كما هو واضح.

و حينئذ فيبان المولى قد تمّ بالنسبه إلى جميع الأفراد الواقعيه لموضوع الكبرى، ففى موارد الشكّ يلزم الاحتياط بحكم العقل؛ خروجاً من المخالفه الاحتماليه الغير الجائزه بعد تماميه الحجّه و وصول البيان بالنسبه إلى ما كان على المولى بيانه.

و التحقيق: التفصيل بين الاستقلالى و الارتباطى، فتجرى البراءه فى مثل:

«أكرم العلماء»، إذ اخذ العام على سبيل العام الاصولى-أى الاستغراقى، و لا تجرى إذا اخذ بنحو العام المجموعى.

و السّر فيه: أنّ المأمور به فى مثل «أكرم كلّ عالم» إنّما هو إكرام كلّ واحد من أفراد طبيعه العالم، بحيث كان إكرام كلّ واحد منها مأمورا به مستقلاً، فهو بمنزله «أكرم زيدا العالم» و «أكرم عمرا العالم» و «أكرم بكرا العالم»، و هكذا،

ص: ٤٦٨

غايه الأمر أنّ الأمر توَصَّل إلى إفاده ذلك بأخذ مثل كلمه «كلّ» في خطابه، و إلاّ فعنوان الكلّ لا يكون مطلوباً و مترتباً عليه الغرض، بل هو عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من العالم و غيره-مثل عنوان الجالس في قول الإمام عليه السلام:

«عليك بهذا الجالس»-و قد حقّقنا ذلك في مبحث العموم و الخصوص من مباحث الألفاظ.

و حينئذ فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا، يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أنّه هل يجب إكرامه أم لا؟ و وظيفه المولى و إن لم تكن إلاّ-بيان الكبريات، إلاّ أنّها بمجردّها لا تكون حجّه ما لم ينضمّ إليها العلم بالصغرى وجدانا أو بطريق معتبر شرعى أو عقلى، و المقصود من البيان في قاعده قبح العقاب بلا-بيان هو تحقّق الحجّه على التكليف، و تحقّق الحجّه يحتاج إلى إحراز الصغرى و الكبرى معاً، و إلاّ-لم تتحقّق الحجّه، فقوله: «أكرم العلماء»، و إن كان مفيداً لوجوب إكرام كلّ عالم واقعى، إلاّ أنّه لا يكون حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و المفروض أيضاً أنّ المأمور به لا يكون له عنوان شكّ في تحقّقه مع الإخلال بإكرام الفرد المشكوك؛ لما عرفت من أنّ عنوان الكلّ عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من غير أن يجب علينا تحصيله.

و هذا بخلاف العام المجموعى، فإنّ المأمور به فيه إنّما هو المجموع بما هو مجموع، لكون الغرض مترتباً عليه، و مع عدم إكرام الفرد المشكوك، يشكّ في تحقّق عنوان المأمور به؛ لعدم العلم حينئذ بإكرام المجموع. و المفروض أنّ هذا العنوان مورد تعلق الغرض و الأمر، و بعد العلم بأصل الاشتغال لا يكون مفزّ من إحراز حصول المأمور به، و هو لا يتحقّق إلاّ بضمّ الفرد المشكوك، و الإخلال به إنّما هو كالاقتصار على مجرّد احتمال إكرام بعض من كان عالماً

قطعا، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يجدى فى نظر العقل بعد إحراز كونه عالما، كذلك مجرد احتمال عدم كونه عالما لا ينفع فى عدم لزوم إكرامه.

تكملة:

إذا تعلّق التكليف بالطبيعه كما فى باب النواهي مثل: «لا تشرب الخمر»، و شككنا فى خمريه مائع، فالظاهر تعلّق حكم تحريمى مستقلّ بكلّ فرد من أفراد الطبيعه، والمطلوب هو الزجر من كلّ فرد من أفراد الماهيه، فتجرى البراءه بالنسبه إلى الفرد المشكوك، كما ذكرنا فى العام الاستغراقى، فإنّ تماميه الحجّه على التكليف يحتاج إلى إحراز الصغرى و الكبرى، فلا فرق فى عدم تحقّق الحجّه و الخلل بها بين كونه من ناحيه الكبرى أو من ناحيه الصغرى، فجريان البراءه العقلية هنا ممّا لا إشكال فيه.

و لا بدّ من التنبيه على أمرين:

ص: ٤٧٠

الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إذا ثبت جزئيه شيء في الجملة -بمعنى إثبات جزئيته في حال الالتفات و عدم الغفلة- فهل الأصل العقلي أو الشرعي في طرفي النقيصه و الزيادة يقتضى البطلان مع الإخلال به أو زيادته في حال السهو أم لا؟ والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبه إلى النقيصه

السهويّه و أنّه هل يقتضى البطلان و وجوب الإعادة أم كان مقتضاه

الاكتفاء بالناقص؟

إشكال الشيخ الاعظم في المقام:

و قد صرّح الشيخ في الرسائل بالأول؛ محتجاً بأنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفله، فإذا انتفى انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، و هو معنى فساد.

أمّا عموم جزئيته لحال الغفله فلا ينعى الغفله لا -توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله، و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتي بها من غير سوره غير مأمور بها

ص: ٤٧١

بأمر أصلاً، غايه الأمر عدم استمرار الأمر الفعلي بالصلاه مع السوره إليه؛ لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأوّل (١). انتهى موضع الحاجه من نقل كلامه، زيد في علوّ مقامه.

و لكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه يمكن القول بجريان البراءه عن الجزئيه في حال السهو مع عدم الالتزام باختصاص الغافل بخطاب آخر خاصّ به، بل مع الالتزام بلغويّه ذلك الخطاب على تقدير إمكانه و عدم استحالته.

توضيحه: أنّه لو فرض ثبوت الفرق بين العالم و العامد و بين غيرها في الواقع و نفس الأمر، بحيث كان المأمور به في حقّ العامد هو المركّب التامّ المشتمل على السوره، و في حقّ الساهي هو المركّب الناقص الغير المشتمل عليها، بحيث كانت السوره غير مقتضيه للجزئيه مطلقاً، بل اقتضاءها لها إنّما هو في خصوص صورته العمده فقط.

فنقول: بأنّه يمكن للمولى أن يتوصّل إلى مطلوبه بتوجيه الأمر بطبيعته الصلاه إلى جميع المكلفين بقوله -مثلاً-: أقيم الصلاه لِتُدْوَكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٢)، غايه الأمر أنّ هذا الأمر إنّما يحركّ العامد نحو الصلاه المشتمله على السوره؛ لالتفاتّه إلى كونها جزء لها، و لا ينبعث منه الساهي إلّا بمقدار التفاته، و هو ما عدا الجزء المنسى، فمع فرض انحصار الملاك في المركّب التامّ إلى

ص: ٤٧٢

١- (١) فرائد الاصول ٤٨٣: ٢.

٢- (٢) الأسراء: ٧٨.

حال العمد و ثبوت الملاك في المركب الناقص في حال السهو لا يلزم على المولى أن يوجه خطابا آخر إلى الناسين، بل يكفي في الوصول إلى غرضه مجرد توجيه الأمر بطبيعته الصلاه إلى جميع المكلفين، بل نقول بلغويته الخطاب الآخر بعد كون الخطاب الأول وافيا بجميع المقصود.

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بأمر واحد متوجه إلى الجميع مع فرض اشتغال المأتى به لكل من العمد و الساهى على الملاك و المصلحه، فنقول: لو شك في ذلك و أنّ المركب الناقص هل يكون تمام الأمور به في حال السهو أم لا، فيجب الإعادة و الإتيان بالمركب التام، فمرجع ذلك الشك إلى الشك في كون السوره جزءا في حال النسيان أم لا، فمع عدم إطلاق دليل جزئيتها، كما هو المفروض لا مانع من جريان البراءة في حق الساهى؛ لعين ما ذكر في الأقل و الأكثر في الأجزاء، و لا فرق بين المقامين أصلا.

و هناك وجوه آخر في الجواب عن الإشكال الذي ذكره الشيخ رحمه الله:

منها: ما حكى عن السيد الأجل الميرزا الشيرازي رحمه الله من عدم كون الغافل مخاطبا بخطاب و مأمورا بأمر، لا بالمركب التام و لا بالمركب الناقص؛ لعدم كونه قادرا على الإتيان بالمركب التام مع الغفلة و الذهول، و التكليف مشروط بالقدره، و عدم إمكان توجيه خطاب آخر إليه على ما هو المفروض من استحاله تخصيصه بخطاب آخر، ففي حال الغفلة لا يكون مأمورا بشيء أصلا، و أمّا بعد زوالها فنشك في ثبوت التكليف بالنسبه إليه، و المرجع عند الشك في أصل التكليف هي البراءة.

نعم، لو لم يأت في حال الغفلة بشيء أصلا فمع ارتفاعها نقطع بثبوت التكليف، و إنّما الشك مع الإتيان بالمركب الناقص، كما هو المفروض؛ إذ معه

لانقطع بثبوت الاقتضاء و الملا-ك بالنسبه إلى المركب التيام؛ لأننا نحتمل اختصاص جزئيه الجزء المنسى بحال العمد، كما لا يخفى.

و هذا الجواب و إن كان تامًا من حيث دفع إشكال الشيخ رحمه الله لكن يرد عليه ما عرفت من منع استحاله كون الغافل مأمورا بالمركب الناقص؛ إذ لا- يلزم في ذلك توجيه خطاب آخر خاص به، بل يكفي فيه مجرد الأمر بإقامه الصلاه التي هي طبيعه مشتركه بين التام و الناقص؛ لأنه يدعو الذاكر إلى جميع أجزائها و الناسى إلى ما عدا الجزء المنسى منها، كما لا يخفى.

و منها: ما حكاه المحقق النائيني رحمه الله عن تقريرات بعض الأجله لبحث الشيخ رحمه الله في مسائل الخلل، و محصيه له يرجع إلى إمكان أخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدا الجزء المنسى؛ لأن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسى لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجه إليه؛ لأنه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنوانا للمكلف (1).

و لكن يمكن أن يقال: بأن امتثال الأمر لا- يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى ما أخذ عنوانا له بخصوصه، بل يمكن الالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنه واجد له، و إن أخطأ في اعتقاده، و الناسى للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكرة فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير الأمر بالأداء و القضاء في مكان الآخر.

هذا، و أجاب عنه المحقق المتقدم بما حاصله: أنه يعتبر في صحه البعث

ص: ٤٧٤

أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة و حركة العضلات نحو المأمور به و لو فى الجملة، و أما التكليف الذى لا يصلح لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة فى وقت من الأوقات فهو قبيح مستهجن.

و من المعلوم أنّ التكليف بعنوان الناسى غير قابل لأدب يصير داعياً لانقداح الإرادة؛ لأنّ الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق، و هو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به، و هذا بخلاف الأمر بالقضاء و الأداء، فإنّ الأمر قابل لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة بعنوان الأداء أو القضاء؛ للإمكان الالتفات إلى كونه أداءً أو قضاءً.

نعم، قد يتفق الخطأ فى التطبيق، و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق كما فى ما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغى (1). انتهى.

هذا و لكن يرد على هذا الجواب: أنّه بعد تسليم كون الباعث و المحرّك للناسى دائماً إنّما هو الأمر الواقعى المتعلّق بالناسى لا مجال لما ذكره؛ لعدم المانع من كون الخطأ فى التطبيق أمراً دائماً؛ إذ الملاك هو الانبعاث من البعث المتوجّه إليه، و المفروض تحقّقه، لعدم كونه منبعثاً إلاّ عن الأمر الواقعى المتعلّق بخصوص الناسى، فمع تسليم باعثه ذلك الأمر لا موقع لهذا الإشكال.

و يؤيّدّه أنّ الناسى يرى نفسه متأثّره عن الأمر الأوّل فى مقام الامتثال؛ لعدم التفاته إلى غفلته، فيكون وجود أمر الثانى و عدمه على حدّ سواء بعد وصول المولى إلى غرضه من طريق الأمر الأوّل، فلا احتياج إلى الأمر الثانى.

ص: ٤٧٥

و ذكر جوابا جيدا عن الشيخ صاحب الكفايه رحمه الله و لكن لا نحتاج إلى ذكره هنا بعد بيان ما هو الحق.

ردّ تفصيل المحقق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه

ثمّ إنّه قد مرّت الإشارة إلى أنّ محلّ الكلام في جريان البراءه العقلية في المقام هو ما إذا لم يكن لشيء من دليلي المركّب و الأجزاء إطلاق، و إلا فلا مجال لها أصلا، كما هو واضح، و مع عدم ثبوت الإطلاق لا فرق في جريانها بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت أو لم يكن كذلك، خلافا لما صرّح به المحقق النائيني رحمه الله من التفصيل بين الصورتين حيث إنّه بعد اختيار جريان البراءه قال ما ملخصه:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصله البراءه هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، و لا- تقتضى رفعها في تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر في أثناءه بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء فأصله البراءه عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّه وجوبه؛ لأنّ الأمور به هو صرف وجود الطبيعه التامّه الأجزاء و الشرائط في مجموع الوقت، و يكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك و لو في جزء من الوقت، و لا يعتبر التمكن من ذلك في جميع الآتات.

و الحاصل: أنّ رفع الجزئية في حال النسيان لا- يلزم رفعها في ظرف التذكّر؛ لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، و في الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، و الأوّل مجرى البراءه، و الثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن ذاكرة في أول الوقت، ثم عرض له النسيان في الأثناء، وإلا- فيجرب استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت (١). انتهى.

و فيه: أنك عرفت أن محل الكلام هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق، وإلا فلا مجال لأصالة البراءة العقلية مطلقاً، ومع عدم الإطلاق، كما هو المفروض نقول: لا موقع لهذا التفصيل؛ لأن الناسى في حال النسيان لا إشكال في عدم كونه مكلفاً بالمركب التام المشتتمل على الجزء المنسى؛ لعدم كونه قادراً عليه، بل إما أن نقول بعدم كونه مأموراً بالمركب الناقص أيضاً- كما حكى عن المحقق الميرزا الشيرازي رحمه الله- وإما أن نقول بكونه مكلفاً بما عدا الجزء المنسى، كما حكى عن تقريرات بعض الأجله لبحث الشيخ، وإما أن نقول بما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله الذي ارتضاه المحقق النائيني رحمه الله (٢) من كون المكلف به أولاً في خصوص الذاكر والناسى هو خصوص ما عدا الجزء المنسى، ويختص الذاكر بخطاب يخصه بالنسبه إلى الجزء المنسى، وعلى التقادير الثلاثة تجرى البراءة مطلقاً.

أما على التقدير الأول فلائنه بعد الإتيان بالفرد الناقص في حال النسيان يشك في أصل ثبوت التكليف؛ لاحتمال اختصاص اقتضاء الجزء المنسى بحال العمد، وكذا على التقدير الثاني، فإننه بعد الإتيان بما هو المأمور به بالنسبه إليه يشك في توجه الأمر بالمركب التام، وهو مجرى البراءة، كما أنه بناء على التقدير الثالث يشك في كونه مشمولاً للخطاب الآخر المختص بالذاكرين، والمرجع فيه

ص: ٤٧٧

١- (١) فوائد الاصول ٢٢٠:٤-٢٢١.

٢- (٢) فوائد الاصول ٢١٣:٤-٢١٤.

ليس إلا البراءة.

و بالجمله، لا- مجال للإشكال فى سقوط الجزء عن الجزئيه فى حال النسيان، و بعده يرجع الشكّ إلى الشكّ فى توجّه الأمر المتعلّق بالفرد التامّ.

نعم، قد عرفت أنّه لو لم يأت بالمأمور به أصلاً فى حال النسيان لا يبقى شكّ فى عدم سقوط الأمر، و هذا واضح، و أمّا مع الإتيان بالفرد الناقص- كما هو المفروض- لا يعلم ببقاء الأمر و توجّهه إليه.

و أمّا ما ذكره من الاستصحاب فيما إذا كان ذاكرة فى أول الوقت ثمّ عرض له النسيان، ففيه أنّه فى حال النسيان نقطع بارتفاعه، و نشكّ بعد الإتيان بالفرد الناقص و زوال النسيان فى عوده، و الأصل يقتضى البراءة كما هو واضح.

تتمه: فى ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب

قد عرفت أنّ مركز البحث فى جريان البراءة العقليّه هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئيه إطلاق يقتضى الشمول لحال النسيان أيضاً، و كذا ما إذا لم يكن لدليل المركّب إطلاق يؤخذ به و يحكم بعدم كون المنسى جزءاً فى حال النسيان؛ اقتصاراً فى تقييد إطلاقه بخصوص حال الذّكر. و الآن نتكلّم فى قيام الدليل و ثبوت الإطلاق لشيء من الدليلين و عدمه و إن كان خارجاً عن البحث الاصولي و نتيجة إطلاق دليل جزئيه الجزء هى ركّيته، و نتيجة إطلاق دليل المركّب هى عدم ركّيته، فعلى الأوّل تكون الصلاه الفاقده للجزء المنسى باطله، و على الثانى صحيحه.

و قال المحقّق العراقى فى هذا المقام ما ملخصه: إنّ دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركّب مثل قوله تعالى: أقيموا الصّلاه ساقطه عن الاعتبار؛ لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقه لبيان مجرّد التشريع بنحو

و أما الدليل المثبت للجزئية فلا يبعد هذه الدعوى فيه؛ لِقَوِّه ظهوره في الإطلاق من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١)، وبين أن يكون بلسان الأمر، كقوله: «اركع في الصلاة»، مثلاً.

نعم، لو كان دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئية المستفاده منه بحال الذكر؛ لأنه القدر المتيقن، بخلاف ما لو كان الدليل غيره، فإن إطلاقه مثبت لعموم الجزئية لحال النسيان.

لا- يقال: إن ذلك يتم إذا كان الدليل بلسان الوضع، و أما إذا كان بلسان الأمر فلا؛ لأن الجزئية حينئذ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان مختصاً بحكم العقل بحال الذكر فالجزئية أيضاً تختص بحال الذكر.

فإنه يقال: إنه لو تم ذلك فإنما هو على فرض ظهور تلك الأوامر في المولوية النفسية أو الغيرية، و إلا فعلى ما هو التحقيق من كونها إرشادا إلى جزئية متعلقاتها فلا يستقيم ذلك؛ إذ لا يكون حينئذ محذور عقلي.

مع أنه على فرض المولوية و لو بدعوى كونها بحسب اللب عبارته عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان، نقول: إن المنع المزبور إنما يتجه لو كان حكم العقل بقبح تكليف الناسى من الأحكام الضرورية المرتكزة في الأذهان بحيث يكون كالقرينه المختصه بالكلام مانعا عن انعقاد الظهور، مع أنه ممنوع؛ لأنه من العقليات التى لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات و التأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيصير حينئذ من القرائن المنفصله المانعه عن حجتيه الظهور، لا عن أصل

الظهور.

و عليه يمكن إن يقال: إن غايه ما يقتضيه الحكم العقلي إنما هو المنع عن حجّيه ظهور تلك الأوامر في الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبه إلى الحكم الوضعي و هو الجزئي و إطلاقها لحال النسيان، فحيث لا قرينه على الخلاف من هذه الجبهه يؤخذ بظهورها في ذلك.

و على فرض الإغماض عن ذلك أيضا يمكن التمسك بإطلاق المادّه لدخل الجزء في الملاك و المصلحه حتّى في حال النسيان، فلا فرق حينئذ في صحه التمسك بالإطلاق بين كون الدليل بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع (1).

انتهى.

و في جميع الأجوبه الثلاثه التي أجاب بها عن التفصيل الذي ذكره بقوله:

«لا يقال»؛ نظر.

أما الجواب الأول الذي يرجع إلى تسليم التفصيل مع ظهور تلك الأوامر في المولويّه و عدم استقامته مع كونها إرشادا إلى جزئيه متعلقاتها، فيرد عليه:

أنّ الأوامر الإرشاديّه لا تكون مستعمله في غير ما وضع له هيئه الأمر، و هو البعث و التحريك إلى طبيعه المادّه، بحيث كان مدلولها الأوّلي هو جزئيه المادّه للمركّب المأمور بها في المقام، فكأنّ قوله: «اسجد في الصلاه»، عباره اخرى عن كون السجود جزءا لها، بل الأوامر الإرشاديّه أيضا تدلّ على البعث و التحريك، فإنّ قوله: «اسجد في الصلاه»، معناه الحقيقي هو البعث إلى إيجاد سجده فيها، غايه الأمر أنّ المأمور به بهذا الأمر لا يكون مترتبا عليه غرض نفسى، بل الغرض من هذا البعث إفهام كون المادّه جزءا، و أنّ الصلاه

ص: ٤٨٠

لا تتحقّق بدونها.

و بالجمله، فالأمر الإرشادى ليس بحيث لم يكن مستعملا فى المعنى الحقيقى لهيئه الأمر، بل الظاهر كونه كالأمر المولوى مستعملا فى البعث و التحريك، فإذا كان الحكم التكليفى مختصّا بحال الذكر لكانت الجزئيه أيضا مختصّه به، من غير فرق بين كون الدليل بلسان الأمر المولوى أو يكون بلسان الأمر الإرشادى.

و أمّا الجواب الثانى فيرد عليه؛ أوّلا: ما عرفت سابقا من أنّه لا فرق فيما لو كان المخصّص عقليا بين كون ذلك الحكم العقلى من العقليّات الضروريّه، أو من العقليّات التى لا- ينتقل الذهن إليها إلّا- بعد الالتفات و التأمل فى المبادئ الموجبه له، فإنّ فى كلتا صورتين يكون المخصّص كالقرينه المختصّه بالكلام مانعا من انعقاد الظهور.

و ثانيا: أنّه لو سلّم ذلك فى العقليّات الغير الضروريّه و أنّها من قبيل القرائن المنفصله المانعه من حجّيه الظهور لا- من أصله، فنقول: إنّ ما ذكره من التفصيل بين حجّيه ظهور الأوامر فى الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفى و بين حجّيتها فيه بالنسبه إلى الحكم الوضعى إذا كان منتزعا من الحكم التكليفى و تابعا له يكون فى السعه و الضيق مثله، و لا يمكن أن يكون الحكم التكليفى مختصّا بحال الذكر، و الحكم الوضعى المستفاد منه مطلقا و شاملا لحال الذكر و عدمه؛ إذ ليس الظهوران- و هما الظهور فى الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفى، و الظهور فيه بالنسبه إلى الحكم الوضعى- فى عرض واحد حتّى لا يكون رفع اليد عن أحدهما مستلزما لرفع اليد عن الآخر، بل الظهور الثانى فى طول الظهور الأوّل، و لا مجال لحجّيته مع رفع اليد عنه.

ص: ٤٨١

و أمّا الجواب الثالث فيرد عليه: أنّ استفادته الملاك و المصلحه إنّما هو بملا-حظه تعلق الأمر، بناء على ما ذكره العدلّيه من أنّ الأوامر الواقعيّه تابعه للمصالح النفس الأمريه، و إلاّ فمع قطع النظر عن تعلق الأمر لا سبيل لنا إلى استفادته المصلحه أصلا.

و حينئذ فنقول: بعد ما ثبت كون إطلاق الهيئه مقيدا بحال الذكر لا مجال لاستفاده الملاك و المصلحه مطلقا حتّى في غير حال الذكر، و تعلق الأمر بالسجود-مثلا- إنّما يكشف عن كونه ذا مصلحه بالمقدار الذي ثبت كونه مأمورا به، و لا مجال لاستفاده كونه ذا مصلحه حتّى إذا لم يكن مأمورا به، كما في حال النسيان على ما هو المفروض بعد كون هذه الاستفاده مبتنيه على مذهب العدلّيه، و هو لا يقتضى ذلك إلاّ في موارد ثبوت الأمر، كما هو واضح.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب كسابقيه ممّا لا يدفع به الإيراد و لا ينهض للجواب عن القول بالتفصيل، بل لا محيص عن هذا القول بناء على مذهبهم من انحلال الخطابات الكليّه بعدد المكلفين و عدم إمكان كون الناسى مكلفا؛ لعدم شمول إطلاق الهيئه له، و أمّا بناء على ما حقّقناه تبعا لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله من عدم انحلال الخطابات حسب تعدّد المخاطبين، فلا مانع من كونه مكلفا كالجاهل و غير القادر و غيرهما من المكلفين المعدورين، و حينئذ فلا يبقى فرق بين كون الأدلّه المتضمّنه لبيان الأجزاء بلسان الوضع أو بلسان الأمر، كما لا يخفى.

فيستفاد من الدليل إطلاق الجزئيّه و لا تصل النوبه إلى الأصل الموافق أو المخالف.

اعلم أنّ مورد البحث في هذا المقام ما إذا كان للدليل المثبت للجزئيه إطلاق يشمل حال النسيان أيضا، بحث لو لم يكن مثل حديث الرفع (1) في البين لكننا نحكم بعدم الاكتفاء بالمركب الناقص المأتي به في حال النسيان؛ لكونه فاقدا للجزء المعبر فيه مطلقا، غاية الأمر أنّ محلّ البحث هنا: أنّه هل يمكن تقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء بمثل حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان حتّى يكون مقتضاه اختصاص الجزئيه بحال الذكر و كون المركب الناقص مصداقا للمأمور به أم لا؟ ولا يخفى أنّه لا بدّ في إثبات أجزاء المركب الناقص أوّلا من الالتزام بكون حديث الرفع قابلا لتقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء، و ثانيا من إثبات كون الباقي مصداقا للمأمور به؛ لأنّه تاممه. و تنقيحه ليظهر ما هو الحقّ يتمّ برسم امور:

الأول: أنّك قد عرفت في إحدى مقدمات الأقلّ و الأ- كثر في الأ- أجزاء أنّ المركبات الاعتباريه عباره عن الأشياء المتخالفه الحقائق، غاية الأمر أنّه لوحظ كونها شيئا واحدا و أمرا فردا لترتب غرض واحد على مجموعها، و عرفت أيضا أنّ الأمر المتعلق بالمركب الاعتباري أمر واحد، غاية الأمر يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء بعين دعوته إلى المركب؛ لأنّها هو بعينه، و لا تغاير بينهما إلّا- بالاعتبار، و لا- تتوقف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآ-خر أيضا مدعوًا، بل دعوته إلى كلّ واحد من الأجزاء في عرض دعوته إلى الآخر، و لا تكون مرتبطه بها، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ تقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء بمثل حديث الرفع يكون مرجعه

إلى أن الإرادة الاستعماليّة في تلك الأدلّة و إن كانت مطلقه شامله لحال النسيان أيضا، إلا أن حديث الرفع يكشف عن قصر الإرادة على غير حال النسيان، و ليس معنى رفع الجزئيّه فيه أن الجزئيّه المطلقه المطابقه للإرادّه الجديّه صارت مرفوعه في حال النسيان، فإنّ ذلك من قبيل النسخ المستحيل، بل معنى الرفع هو رفع ما ثبت بالقانون العامّ الكليّ المطابق للإرادّه الاستعماليّه، و ضمّ ذلك القانون إلى حديث الرفع ينتج أن الإراده الجديّه من أوّل الأمر كانت مقصوره على غير صوره النسيان، و هذا هو الشأن في جميع الأدلّه الثانويّه بالقياس إلى الأدلّه الأوّليّه.

فنفى الحكم الحرجي بقوله تعالى: **وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١)** مرجعه إلى كون ذلك كاشفا عن انحصار مقتضى الأدلّه الأوّليّه بغير صوره الحرج.

غايه الأمر أنّها ألفت بصوره الإطلاق قانونا، كما هو كذلك في القوانين الموضوعه عند العقلاء، و قد تقدّم في مباحث العموم و الخصوص شطر من الكلام على ذلك و أنّ معنى التخصيص يرجع إلى التخصيص بالنسبه إلى الإراده الاستعماليّه لا الجديّه، فإنّها من أوّل الأمر لم تكن متعلّقه بما يشمل مورد المخصّص أيضا، كما لا يخفى. و حديث الرفع يرفع الجزئيّه الثابته على طبق الإراده الاستعماليّه و الحكم الكليّ القانوني، لا الثابته على طبق الإراده الجديّه.

الثالث: أنّ معنى رفع النسيان ليس راجعا إلى رفع النسيان التي هي صفه منقده في النفس، و لا إلى رفع الآثار المترتبه عليها، بل معناه هو رفع المنسى

ص: ٤٨٤

بما له من الآثار المترتبة عليه، فقد وقع في ذلك ادعاء ان:

أحدهما: أنّ المنسى هو ما تعلق به النسيان- أى الجزء كالسوره- كما أنّ معنى الخطأ هو ما أخطئوا، وهكذا.

وفيه:- مضافا إلى عدم ذكر كلمه «ما» في هذه الفقره مع ذكرها في كثير من الفقرات- أنه إذا تحقّق مانع نسيانا-و المفروض أنّ وجود المانع أمر اختياري ناش عن الالتفات و التوجّه، و لا- يعقل صدوره عن الغفله-، فلا محاله يكون متعلّق النسيان هو كونه مشتغلا بالعباده و أنّه في حال الصلاه، فالمرفوع هو اشتغاله بالصلاه، و معناه بطلان الصلاه، مع أنّ حديث الرفع في مقام الامتنان و التسهيل على العباد، لا في مقام التضييق و بيان المبطلات، فهذا الاحتمال يكون قابلا للانطباق في باب الأجزاء و الشروط بخلاف باب الموانع.

ثانيهما: أن يكون المقصود منه ما صار النسيان سببا و منشأ له، و هو قد يكون ترك الجزء أو الشرط، و قد يكون وجود المانع، و معنى رفعه أنّه لم يتحقّق و لم يوجد في عالم التشريع، و هذا المعنى موافق للتحقيق و قابل للالتزام.

الرابع: أنّ النسيان المتعلّق بشيء الموجب لعدم تحقّقه في الخارج، هل هو متعلّق بنفس طبيعه ذلك الشيء من غير مدخلية الوجود أو العدم، أو يتعلّق بوجود تلك الطبيعه أو يتعلّق بعدمها؟ و جوهه، و الظاهر هو الأوّل، فإنّ الموجب لعدم تحقّق الطبيعه في الخارج هو الغفله و الذهول عن نفس الطبيعه، لا الغفله عن وجودها، كيف و المفروض أنّه لم يوجد حتّى يتعلّق بوجوده النسيان؟ و لا الغفله عن عدمها، كيف و لا يعقل أن تصير الغفله عن العدم موجبا له؟

إذا تمّهت لك هذه الامور تعرف أنّ مقايسه حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان مع الأدلّه الأوّليه المطلقه الدالّه على جزئيه الجزء المنسى مطلقا

يقتضى كون المركب الناقص المأتى به فى حال النسيان تمام المأمور به؛ لأنَّ المفروض كونه معنونا بعنوان الصلاة التى هى متعلِّق الأمر، وقد عرفت أنَّ الأمر الذى يدعو إليها داع إلى جميع أجزائها، ولا تتوقَّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضا مدعوًا.

وقد عرفت أيضا أنَّ مقتضى حديث الرفع تقييد تلك الأدلَّة بحال الذكر و كون السوره المنسيه-مثلا-معتبره فى الصلاة فى خصوص هذا الحال، فالصلاه الفاقده للسوره المنسيه تمام المأمور به بالأمر المتعلِّق بطبيعته الصلاة المشتركه بين التام و الناقص. و من جميع ما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده العلمان النائينى (1) والعراقى رحمهما الله فى هذا المقام فى بيان عدم دلالة الحديث على رفع الجزئيه فى حال النسيان.

و محصل ما أفاده العراقى يرجع إلى وجوه ثلاثه:

أحدها: أنَّ الحديث على تقدير كون المرفوع فيه هو المنسى لا يمكن التمسك به لإثبات الاجتزاء بالمأتى به فى حال النسيان؛ لأنَّ أثر وجود الجزء لا يكون إلا الصَّحَّه لا الجزئيه؛ لأنَّها من آثار طبيعه الجزء لا من آثار وجود الجزء المنسى، و رفع الصَّحَّه يقتضى البطلان و وجوب الإعادة.

و ثانيها: أنَّه إن اريد برفع الجزئيه و الشرطيَّه رفعهما عن الجزء و الشرط المنسيين فى مقام الدخلى فى الملاك و المصلحه فلا شبهه فى أنَّ هذا الدخلى أمر تكوينى غير قابل لأن يتعلَّق به الرفع التشريعى.

و إن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمنى المتعلِّق بالجزء و التقييد بالشرط، فيرد عليه ما تقدّم من اختصاص الرفع فى الحديث برفع

ص: ٤٨٦

ما لولاه يكون قابلا للثبوت تكليفا أو وضعاء، و عدم شموله للتكاليف المتعلقة بالمنسى فى حال النسيان؛ لارتفاعها بمحض تعلق النسيان بملاك استحاله التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: أنه على تقدير تسليم دلالة الحديث فغايه ما يقتضيه إنما هو رفع إبقاء الأمر الفعلى و الجزئيه الفعلية عن الجزء المنسى فى حال النسيان الملازم بمقتضى ارتباطيه التكليف لسقوط الأمر الفعلى عن البقيه أيضا ما دام النسيان، و أمّا اقتضاؤه لسقوط المنسى عن الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان لطبيعته الصلاه المأمور بها رأسا على نحو يستتبع تحديده دائره طبيعته فى حال النسيان بالبقيه و يقتضى الأمر بإتيانها فلا؛ بداهه خروج ذلك عن عهدته حديث الرفع، لعدم تكفل الحديث لإثبات الوضع و التكليف؛ لأنّ شأنه إنما هو التكفل للرفع محضا (1)، انتهى ملخصا.

و يرد على الوجه الأوّل: ما عرفت من أنّ المرفوع فى باب الأجزاء هو المنسى، و هو طبيعته الأجزاء مع قطع النظر عن الوجود و العدم. و معنى رفع طبيعته هو رفع الأثر الشرعى المترتب عليها و هى الجزئيه، و ليس المنسى هو وجود طبيعته حتى يقال: إنّ أثر وجود الجزء هى الصحه لا الجزئيه.

هذا، مضافا إلى أنه يمكن منع ذلك أيضا، فإنّ أثر الجزء الموجود أيضا هى الجزئيه لا الصحه؛ لأنها من الآثار العقلية المنتزعه عن مطابقه المأتى به مع المأمور به، و أمّا الأثر الشرعى فليس إلا الجزئيه، كما لا يخفى.

و يرد على الوجه الثانى: أنّ ما ذكره فى الشقّ الثانى من التريديد مخالف لما حقه سابقا من عدم الفرق فى إطلاق أدله الأجزاء و شمولها لحال النسيان بين

ص: ٤٨٧

كونها بلسان الوضع أو بلسان الأمر بالتقريب المتقدّم في كلامه و إن كان هذا التقريب محلّ نظر من وجوه، كما عرفت.

و يرد على الوجه الثالث: ما حقّقناه من الامور المتقدّمه التي نتيجتها أنّ حديث الرفع كالاستثناء بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه الدالّه على الأجزاء حيث إنّّه يخصّصها و يقيدها بحال الذكر، و لازم ذلك كون المأمور به في حقّ الناسي هي الطبيعه المنطبقه على الناقصه، و مع الإتيان بالمأمور به لا معنى لعدم الأجزاء، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل الشرعي كالأصل العقلي هو الاجتزاء بالمركب الناقص و عدم لزوم الإعادة، سواء كان النسيان مستوعبا للوقت أم لم يكن.

و قد عرفت أيضا: أنّ قياس المقام بما إذا لم يأت بالمأمور به رأسا في النسيان الغير المستوعب، حيث إنّّه يجب الإتيان به بعد زوال النسيان قطعا، قياس مع الفارق؛ لأنّ في المقام قد أتى بما هو المأمور به واقعا، غايه الأمر أنّ دائرته محدوده في حال النسيان بالبقيه، و هذا بخلاف ما إذا لم يأت به أصلا، فإنّه لم يأت بشيء حتّى نحكم بالأجزاء، كما هو واضح.

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديه أو السهويه

و ليعلم أنّ تحقّق زياده الجزء في المأمور به بما هو مأمور به ممّا لا يتصوّر بنظر العقل، و ليست الزيادة كالنقيصه؛ لأنّك قد عرفت سابقا أنّ الجزئيه إنّما تنتزع من تعلق أمر واحد بالمجموع المركّب من عدّه أشياء ملحوظه أمرا واحدا، كما أنّ منشأ انتزاع الكليّه أيضا هذا المعنى؛ لأنّ الكليّه و الجزئيه من الامور المتضايفه التي لا يعقل تحقّق واحد منهما بدون الآخر.

و حينئذ فنقول فى تصوير وقوع الزيادة فى الأجزاء: إن معنى نقيصه الجزء عبارته عن عدم كون المركب الواقع فى الخارج واجدا له، و أمّا معنى زيادته فلا- تتحقق إلا- بكون الزائد أيضا جزء للمأمور به، و مع كونه جزء له أيضا، كما هو المفروض لا تتحقق الزيادة، بل المأتى به هو عين المأمور به.

و بالجملة، فلا يجتمع عنوان الزيادة مع كون الزائد أيضا جزء للمأمور به؛ لأنه على تقدير كونه جزء لا يكون زائدا، و على تقدير كونه زائدا لا يكون جزء، فزيادة الجزء بما هو جزء فى المأمور به ممّا لا يتصوره العقل.

نعم، يتحقق عنوان الزيادة بنظر العرف فيما إذا كان الجزء مأخوذا لا بشرط من الزيادة، و أمّا على تقدير كونه بشرط لا من جهة الزيادة فقد يقال- كما قيل- بأن مرجع الزيادة حينئذ إلى النقيصه؛ لأنّ الجزء المتّصف بالجزئية هى الطبيعه المتقيّده بقيد الوحده، فهى بدونها لا تكون جزء للمركب، فهو حينئذ يصير فاقدا للجزء و لا يكون مشتملا على الزيادة.

و لكن لا يخفى أنّ الجزء فى هذا الحال أيضا هى ذات الطبيعه، و قيد الوحده شرط للجزء، فإيجاد الطبيعه مرتين مرجعه إلى إيجاد ذات الجزء كذلك، فذات الجزء قد زيد و إن كانت هذه الزيادة راجعه إلى النقيصه أيضا من جهة فقدان شرط الجزء، فالإتيان بالحمد-مثلا- ثانيا زيادة لذات الجزء و موجبا لنقصان شرطه، فتحققت به الزيادة و النقيصه معا. و حينئذ فلا وجه لما ذكره من رجوع الزيادة حينئذ إلى النقيصه، كما عرفت.

كلام المحقق العراقى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه

ثمّ إنّ المحقق العراقى رحمه الله أفاد فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه فى الأجزاء و الشرائط كلاما أوضحه بتمهيد امور ثلاثه:

الأول: لا شبهه في أنه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقيه في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، و بدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان، و لذا لا يصدق على الدهن الذي اضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلا على نحو من العناية.

نعم، الصادق إنما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مطروفا، لا بعنوان كونه دهنا، فقوام الزيادة حينئذ في المركبات إنما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزء أو شرطا لها. فإذا كان المركب بنفسه من العناوين.

القصدية كالصلاه-مثلا-على ما هو التحقيق يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتي به أيضا، و إلا لا يكون المأتي به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يصدق عنوان الزيادة.

الثاني: يعتبر أيضا في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملا على حدّ مخصوص و لو اعتبارا حتى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة و عدمها، كما في ماء النهر-مثلا-، فإنه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص، ككونه بالغا إلى نقطه كذا ليكون الزائد موجبا لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، و إلا فبدون ذلك لا يصدق عليه هذا العنوان، و كذلك الأمر في المركبات، ففيها أيضا لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزء لها في مقام اختراع المركب.

الثالث: أن أخذ الجزء أو الشرط في المركب في مقام اعتباره و اختراعه يتصوّر على وجه ثلاثه:

أحدها: اعتبار كونه جزء أو شرطا على نحو «بشرط لا» من جهه الزيادة في مقام الوجود و التحقّق.

ثانيها: اعتبار كونه جزء على نحو «لا- بشرط» من طرف الزيادة، على معنى أنه لو زيد عليه لكان الزائد خارجا عن ماهية المركب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءا للمركب، كما لو فرض أنه اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد لا مقيدا كونه بشرط عدم الزيادة و لا طبيعه الركوع، فإن في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجا عن حقيقه الصلاة؛ لعدم تعلق اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة.

ثالثها: اعتبار كونه جزء على نحو «لا- بشرط» بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضا من المركب، و داخلا فيه لا خارجا عنه، كما لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة طبيعه الركوع في كل ركعه منها الجامعه بين الوحد و المتعدد.

و بعد ما عرفت ذلك نقول: إنه على الاعتبار الأول لا- شبهه في أنه لا- مجال لتصور تحقق الزيادة، فإنه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءا للمركب تكون الزيادة فيه موجهه للاخلال بقيده، فترجع إلى النقيصه.

و كذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنه و إن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصه، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقيه، إنما هو لمكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثاني عن دائره اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتصاف الوجود الثاني بالصلايه، فلا يرتبط حينئذ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة.

و أمّا على الاعتبار الثالث فالظاهر أنه لا قصور في تصور الزيادة الحقيقيه، فإن المدار في زياده الشيء في الشيء على ما عرفت إنما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجبا لقلب حدّ إلى حدّ آخر، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء مأخوذا في مقام الأمر و الطلب بشرط لا، أو على نحو

لا بشرط بالمعنى الأول، أو اللابشرط بالمعنى الثاني.

و ذلك على الأولين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعه الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى ما اعتبر في الأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّ بتعلّق الأمر بالصلاه المشتمله على ركوع واحد تتحدّد طبيعه الصلاه بالقياس إلى دائره الأمور به منها، بحدّ يكون الوجود حدّا آخر و إن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى الأمور به بما هو مأمور به، غايه ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضّرّه بالمأمور به من جهه رجوعه إلى الإخلال به من جهه النقيصه، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطله و إنّما غايته كونه لغوا.

و كذلك الأمر على الأخير؛ إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبه تتحدّد دائره المركّب و المأمور به قهرا بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب و المأمور به، فتأمل (١).

انتهى ملخصا.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ الوجه الثاني من الوجوه الثلاثه المذكوره في كلامه غير قابل للتصوّر، فإنّه كيف يمكن الجمع بين كون المعبر في جعل ماهية الصلاه الركوع المتّصف بوصف الوحده و بين كونه على نحو لا بشرط من جهه الزيادة، فإنّه لو كان قيد الوحده معتبرا لكان الركوع المعبر بشروط لا من جهه الزيادة، فيرجع إلى الوجه الأوّل، و إن لم يكن كذلك فمرجه إلى الوجه الثالث، فلا يكون الوجه الثاني وجها في حياهما.

على أنّ مقتضى الوجه الثالث ليس كون الزائد أيضا داخلا في المركّب؛ لأنّه

ص: ٤٩٢

لو فرض كون المعبر في المركب هي طبيعه الركوع بما هي هي لكان مقتضى ذلك هو صيروره الوجود الأول جزءا، و اتصاف الوجود الثاني بالجزئيه موقوف على اعتبار شيء آخر مع الطبيعه، و المفروض عدمه.

و ثانيا: أنّ الزيادة التي هي مورد للبحث هي الزيادة في المكتوبه-أى المأمور به-و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه مقام الأمر و الطلب، و مجرد تصوير الزيادة بناء على الاعتبار الثالث في مقام التحديد و الاعتبار لا يجدى بالنسبه إلى مقام الأمر و الطلب، فلو كان في هذا المقام قد اخذ الجزء بشرط لا- أو لا بشرط بالمعنى الأول لا يمكن تحقّق الزيادة بناء على ما ذكره من عدم تصوّرها في الوجهين الأولين.

مضافا إلى أنّه لو كان الأمر مطابقا للاعتبار الثالث الذى تصوّر فيه الزيادة لا يكون أيضا من الزيادة المكتوبه بما أنّها مكتوبه؛ لأنّ الزائد إن اتّصف بوصف الجزئيه لا يكون حينئذ زائدا على المكتوبه؛ و إن لم يتّصف به فلا يكون جزءا، و لا يتحقّق زياده الجزء بناء على ما ذكره في الأمر الأول من أنّه يعتبر في صدق عنوان الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد فيه، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّه لا يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيه أصلا، بل المتصوّر منها إنّما هي الزيادة بنظر العرف، هذا بحسب الموضوع.

مقتضى الأصل في الزيادة

و أمّا الحكم المتعلّق بالزيادة فاعلم أنّ الأصل الأولى في الزيادة يقتضى عدم بطلان العمل بسببها، سواء كانت عمديّه أو سهويّه؛ لأنّ المعبر في مقام الامتثال كون المأتى به مطابقا للمأمور به، و البطلان إنّما ينتزع من عدم تطابقه معه، و المفروض أنّ الزيادة غير دخيله في المأمور به.

نعم، يمكن الشك في اعتبار عدمهما في الواجب، وحينئذ يرجع إلى الشك في النقيصه، وقد مرّ حكمها.

و بالجمله، فالزيادة بما أنّها زياده لا- توجب الفساد و البطلان بخلاف النقيصه التي عرفت أنّ الأصل الأولى فيها هو الفساد و البطلان.

ثمّ إنّهُ ربّما يتمسك لصحّه العمل مع الزيادة بالاستصحاب، و تقريره من وجوه:

أحدها: استصحاب عدم مانعيّ الزيادة و عدم كونها مضادّه للمأمور به، بتقريب أنّ ماهيّة الزائد قبل تحقّقها في الخارج لم تكن مانعه و قاطعه، و بعد وجودها فيه نشكّ في اتّصافها بهذا الوصف، فمقتضى الاستصحاب عدمه، و أنّ ماهيّة الآن كما كانت قبل وجودها.

هذا، و قد عرفت فيما سبق غير مرّه أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجري بناء على ما هو التحقيق كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه و عدم التذكيه في الحيوان و نظائرهما- لعدم اتّحاد القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقّنه؛ لأنّ القضيه المتيقّنه هي السالبه الصادقه مع انتفاء الموضوع، و هي الآن متيقّنه أيضا، و القضيه المشكوكه هي السالبه مع وجود الموضوع، و هي كانت في السابق أيضا مشكوكه، كما هو واضح.

ثانيها: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاه؛ لأنّها قبل إيجاد الزيادة لم يقع المانع فيها، و الآن نشكّ بسبب إيجاد الزيادة في وقوعه فيها، و مقتضى الاستصحاب العدم.

و لو نوقش في هذا الاستصحاب بتقريب أنّ عدم وقوع المانع في الصلاه لا يثبت اتّصاف الصلاه بعدم اشتمالها على المانع، و الأثر إنّما يترتب على ذلك

لا على عدم وقوع المانع فى الصلاة، نظير استصحاب العدالة لزيد، فإنه لا يثبت الموضوع للحكم الشرعى، و هو كون زيد عادلا.

فىمكن الجواب عنه: بأننا نستصحب الصلاة المتقيده بعدم وقوع المانع فيها لا مجرد عدم وقوعه فيها، كما أنه يستصحب فى المثال كون زيد عادلا، لا عدالته حتى يكون الأصل مثبتا.

هذا، و لكن ىرد على هذا التقرير من الاستصحاب أنه أخص من المدعى؛ لأنّ مورده ما إذا حدث ما يشكّ فى مانعيته فى أثناء الصلاة، و أمّا لو كان مقارنا لها من أول الشروع فيها فلا ىجرى؛ لعدم الحالة السابقه المتيقنه، كما هو واضح.

ثمّ إنه قد يقال: بأنّ استصحاب الصلاة المتصفه بخلوها عن المانع إنّما يتم بناء على أن يكون المانع عباره عمّا يكون عدمه معتبرا فى المأمور به، و أمّا لو كان المانع عباره عمّا يكون وجوده مضادا للمأمور به و مانعا عن تحقيقه، فلا يتم لأنّ استصحاب أحد الضدين لا يثبت عدم الضد الآخر، و كذا استصحاب عدم المانع لا يثبت وجود الضد الآخر الذى هو الصلاة.

و لكن لا يخفى أنّ المضاده بين الحدث-مثلا- و بين الصلاة التى هى مركبه من التكبير و القراءه و نحوهما من الأقوال و الأفعال التى هى من الامور التكوينيّه ممّا لا تتصوّرها؛ لأنّ معنى المضاده هو كون وجود أحد الضدين مانعا عن تحقّق الضد الآخر كما فى الامور التكوينيّه، فإنّ تحقّق الرطوبه مانع عن تحقّق الإحراق. و هذا المعنى مفقود فى مثل المقام؛ ضروره أنّ الصلاة يمكن أن تحقّق مع الحدث و بدونه؛ لأنها ليست إلّا- عباره عن بعض الأقوال و الأفعال التى هى من الامور التكوينيّه، فعدم تحقّقها مع الحدث لا بدّ و أن

يكون مستندا إلى ثبوت قيد فى الصلاه تمنع تحقّقه معه، وإلاّ مع عدم تقييدها به لا مجال لعدم تحقّقها معه.

فمانعيه الحدث-مثلا-إنّما هى باعتبار كون الصلاه متقييده بعدمه، وإلاّ فلا يتصوّر أن يكون مانعا أصلا، ولا يلزم من ذلك أن يكون العدم مؤثرا حتّى يقال بأنّ الأعدام لا تكون مؤثرا ولا متأثرا؛ لأنّنا لا ندعى تأثير العدم، بل نقول: إنّ المأمور به محدود بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، ولا يترتب عليه الأثر إلاّ معه.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مرّكب من عدّه أجزاء التى من جملتها مقدار خاصّ من السمّ، بحيث كان الزائد على ذلك المقدار موجبا لعدم تأثير المعجون، بل مهلكا، فالزائد على ذلك المقدار مانع عن تحقّقه، و مرجعه إلى كونه مقيدا بعدمه، و من الواضح أنّ المؤثّر فى تحقّق المعجون ليس هو ذلك المقدار مع عدم الزائد، بل ليس المؤثّر إلاّ ذلك المقدار الخاصّ، و الزائد مضادّ لتحقّقه من دون أن يكون عدمه مؤثرا، كما هو واضح.

فانقح أنّه لا ملازمه بين كون دائره المأمور به مضيقه و محدوده بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع و بين كون عدمه مؤثرا فى تحقّقه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناء على كون المانع عباره عمّا يكون وجوده مضادا للممنوع و مانعا من تحقّقه، لا مانع من جريان استصحاب الصلاه؛ لأنّها متقييده بعدمها و هذا المقيّد كان موجودا، و بعد الإتيان بما يشكّ فى مانعيته نشكّ فى بقاءه، و الأصل يقتضى البقاء و لا يكون الأصل مثبتا.

و من هنا يظهر أنّه لا مانع من استصحاب الهيئه الاتصاليه مع الشكّ فى قاطعيه الأمر الموجود؛ إذ مرجع القاطعيه إلى تقييد الهيئه الاتصاليه بعدم

القاطع، وإلا فلو فرض عدم التقييد فلا وجه لكونه قاطعا لها، وحينئذ فيستصحب هذا الأمر المقيد.

نعم، بناء على القول بعدم رجوع المانع إلى تقييد في الممنوع بعدمه لا مجال للاستصحاب؛ لأن استصحاب عدم الضد لا يثبت وجود الضد الآخر، وكذا العكس.

ثالثها: استصحاب الصحة التأهليه للأجزاء السابقة، بتقريب أن الأجزاء السابقة كانت صحيحة تأهلا، وقابله للحقوق الأجزاء الأخرى بها، وبعد تحقق ما يشك في مانعته نشك في بقاء صحتها وقابليتها، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها.

و أورد على هذا التقرير الشيخ رحمه الله في الرسائل بأن المستصحب إن كان صحه مجموع الصلاه فلم تتحقق بعد، وإن كان صحه الأجزاء السابقه فهي غير مجديه؛ لأن صحه تلك الأجزاء إما عباره عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها، والمراد بالأمر المترتب عليها حصول المركب بها منضمه مع باقى الأجزاء والشرايط، ولا يخفى أن الصحه بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقه؛ لأنها بعد وقوعها مطابقه للأمر المتعلق بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهى بعد وقوعها على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصوله لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحتها (1).

انتهى.

و الإنصاف أنه بيان جيد و علمى و لكن يمكن دفعه بأنه لا دليل على كون إيجاد المانع فى الصلاه مانعا عن قابليته لحوق الأجزاء اللاحقه بالسابقه

ص: ٤٩٧

من دون أن يكون تأثير في الأجزاء السابقة أيضا، بل يمكن أن يقال: بأن المانع كما يخرج الأجزاء اللاحقه عن اللحوق إلى السابقه، كذلك يخرج الأجزاء السابقه عن قابليته اللحوق بها، فالمانع كالقاطع للحبل الرابط بين أجزاء السبحه يمنع عن القابليته في جميع الأجزاء.

و حينئذ فمع تحقّق ما يشكّ في مانعيته لا مانع من استصحاب التأهليه الثابته للأجزاء السابقه قبل وجوده يقينا، فتدبرّ.

فمقتضى الأصل الأوّلى في باب الزيادة عدم البطلان، و هكذا مقتضى الاستصحاب أيضا أنّ الزيادة لا توجب بطلان المأمور به.

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويه في الزيادة و النقيصه

قد عرفت: أنّ مقتضى الأصل العقلي في باب النقيصه هو البطلان، و في باب الزيادة هو العدم، إلّا أنّه قد ورد في الزيادة في خصوص الصلاه روايات ظاهره في أنها توجب الإعادة، و بإزائها حديث «لا تعاد» الدالّ على أنّ الصلاه لا تعاد من غير الامور الخمسه المذكوره في عقد المستثنى، فلا بدّ أولا من بيان مدلول روايات الزيادة الدالّه على وجوب الإعادة، ثمّ بيان مدلول حديث «لا تعاد» ثمّ ملاحظه النسبه بينهما، كلّ ذلك على سبيل الإجمال، و التفصيل في محلّه.

مقتضى الروايات الوارده في الزيادة

فنقول: إنّ الروايات الوارده في الزيادة كثيره، و أشملها من حيث الدلاله روايه أبى بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة» (١).

ص: ٤٩٨

١- ١) وسائل الشيعه ٢٣١: ٨، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

و لا- يخفى أنّ عنوان الزيادة لا- يتحقّق إلّا- مع قصد كون الزائد من الصلاة، و إلّا- فبدون ذلك القصد يكون الزائد كالأ-جنبي، فاللعب بالأصابع في أثناء الصلاة لا- يكون زيادة فيها، و لا يشترط أن يكون الزائد ركعه لا أقلّ، كما أنّه لا يعتبر أن يكون من سنخ الصلاة، بل كلّ ما يؤتى به بعنوان الصلاة ممّا يكون خارجاً عنها يكون زيادة فيها، سواء كان ركعه و جزء أو أمراً خارجاً كالتأمين التكفير و نحوهما.

و ما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعه من أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: «زاد الله في عمرك» فيكون المقدّر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً (1).

لا- يخلو عن نظر، بل منع؛ لأنّ العمر أمر بسيط لا يكون له أجزاء، و لا يعقل أن يكون الزائد من غيره كالزمان و بعض الزماتيات و كالماء و نحوه، و هذا بخلاف المركّب، فإنّ الزيادة فيه إنّما تتحقّق بإضافه أمر إلى أجزائه و إن لم يكن من سنخها.

ألا- ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مركّب من عدّه أجزاء معيّنه، فزاد عليه العبد شيئاً آخر من سنخها أو من غيرها يطلق عليه الزيادة بنظر العرف قطعاً.

و بالجمله، فلا- ينبغى الارتباب في أنّ النظر العرفي لا- يساعد على ما أفاده رحمه الله و أنّ عنوان الزيادة عامّ شامل في المقام لزيادة الركعه و غيرها.

ص: ٤٩٩

نعم، يبقى على ما ذكرنا من اعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في الصلاة أنّ ذلك مخالف لظاهر صحيحه زراره (١) الناهية عن قراءه شيء من سور العزائم في الصلاة المعلّله بأنّ السجود-أى السجود الواجب بسبب قراءه آيه السجده-زياده في المكتوبه، لأنّها تدلّ على أنّ السجود زياده، مع أنّه لم يؤت به بعنوان الصلاة و أنّه منها، كما هو واضح.

هذا، و لكن لا بدّ من توجيه الروايه إمّا بكون المراد هو الإلحاق بالزياده في الحكم المترتب عليها، و إمّا بوجه آخر.

و قد تخلّص عن هذا الإشكال المحقّق المتقدّم بأنّ الزيادة عباره عمّا منع الشارع إيجادها في الصلاة، فالمرجع في تشخيص موضوعها هو الشرع لا العرف (٢).

و لكن يرد عليه بأنّ ذلك يستلزم جواز إطلاق الزيادة على جميع موانع الصلاة، كالحدث و الاستدبار و التكلم و القهقهه و نحوها، مع أنّه لا يعهد من أحد هذا الإطلاق، كما هو غير خفيّ. هذا فيما يتعلق بأخبار الزيادة.

مقتضى حديث «لا تعاد»

و أمّا حديث «لا تعاد» (٣) فيقع الكلام في مدلوله من جهات:

الاولى: في شموله لحال العمد و عدمه:

فاعلم أنّ شموله لهذا الحال ممّا لا- محذور فيه عقلا- و لا- يلزم منه كون أدلّه الأجزاء و الشرائط غير الخمسه المذكوره في الحديث-أى الطهور، و الوقت،

ص: ٥٠٠

١- ١) و مسائل الشيعة ١٠٥: ٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاة، الحديث ٣١٤.

٢- ٢) الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣١٤.

٣- ٣) و مسائل الشيعة ٢٣٤: ٧، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

و القبلة، و الركوع، و السجود- و اعتبارهما لغوا خاليا عن الفائدة؛ لإمكان أن تكون الصلاة المشتملة على تلك الخمسة سببا لحصول مرتبه من المصلحه ناقصه، بحيث لا يبقى معه مجال لاستيفائها بالمرتبه التامه ثانيا.

فالمصلّى إذا ترك بعض الأجزاء الغير الركنيه عمدا يكون الإتيان بمثل هذه الصلاة موجبا لاستيفاء مرتبه ناقصه من المصلحه، و لا يتمكّن من إعادته الصلاة المشتمله على تلك الأجزاء لاستيفاء جميع مراتب المصلحه، و مع ذلك يعاقب على عدم استيفاء المصلحه بمرتبها الكامله؛ لأنّ المفروض أنّ فوات تلك المرتبه كان بسوء اختياره.

و هذا- أى عدم استيفاء المرتبه العليا من المصلحه و جواز عقوبته على ذلك- هو نتيجة اعتبار تلك الأجزاء الغير الركنيه فى الصلاة، فلم يكن شمول الحديث لصوره العمده منافيا لاعتبار الأجزاء الغير الركنيه، إلا أنّ الإنصاف انصراف الحديث عن هذه الصوره و اختصاصه بغيرها، فإنّ مورد استعمال كلمه الإعاده و عدم الإعاده عباره عمّن كان قاصدا لإتيان الصلاة الصحيحه و تحقّق الأمور به فى الخارج و امتثال الأمر الواقعي، و لكنّ عروض بعض الحالات- كالسهو و النسيان و نحو ذلك- كان مانعا عن إيصاله إلى مراده، و هذا المعنى يتحقّق فى الجاهل المقصّر أيضا كما سيأتى، بخلاف من لم يكن قاصدا لإتيان الأمور به صحيحا من الابتداء مع الالتفات و التوجّه، كما لا يخفى.

الثانيه: فى شموله للجهل أو النسيان مطلقا فى الحكم أو الموضوع

اعلم أنّ المحقّق المتقدم نفى البعد فى كتاب صلاته عن دعوى انصراف الحديث إلى الفعل الحاصل بالسهو و النسيان فى الموضوع، و قال فى بيانه

ما ملخصه: إن ذلك يبتنى على مقدمتين:

إحدهما: أن ظاهر قوله عليه السلام: «لا تعاد» هو الصّححه الواقعيه، وكون الناقص مصداقا واقعيًا لامتنال أمر الصلاه، و يؤيده الأخبار (١) الواردة في نسيان الحمد حتى ركع، فإنها حاكمه بتماميه الصلاه.

ثانيتها: أن الظاهر من الصحيحه أن الحكم إنما يكون بعد الفراغ من الصلاه، و إن أبيت من ذلك فلا بد من اختصاصها بصوره لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءه و لم يذكر حتى ركع، فلا يمكن أن يكون مستندا لجواز الدخول في الصلاه، بل يكون مستندا لمن دخل في الصلاه و قصد امتثال الأمر الواقعي باعتقاده، ثم تبين الخلل في شيء من الأجزاء و الشروط. فالعامد الملتفت خارج عن مصب الروايه كالشاك في وجوب جزء أو شرط، أو الشاك في وجود شرط بعد الفراغ عن شرطيته، فإن مرجع ذلك كله إلى قواعد آخر لا بد أن يراعيها حتى يجوز له الدخول في الصلاه.

نعم، لو اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطيه شيء أو كان ناسيا لحكم شيء من الجزئيه و الشرطيه يمكن توهم شمول الصحيحه.

و لكن يدفعه ما ذكرنا في المقدمه الاولى، فإنه لا يعقل أن يقيّد الجزئيه و الشرطيه بالعلم بهما، بحيث لو صار عالما بعدمهما بالجهل المركّب لما كان الجزء جزء و لا الشرط شرطاً.

نعم، يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الإجماع على خلافه، بمعنى أن المجعول الواقعي - وهو المركّب التام - يكون ثابتاً لكل أحد، و لكن نسيان الحكم أو الغفله عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركّب صار سبباً لحدوث

ص: ٥٠٢

مصلحه فى المركب الناقص على حدّ المصلحه فى التام، فىكون الإتيان به فى تلك الحاله مجزيا عن الواقع، فىصح إطلاق التماميه فى مقام الامتثال على الناقص المأتى به، وهذا الاحتمال مضافا إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافيه بعض الأخبار أيضا.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقسام المتوهم دخولها فى عموم الصحيحه بعضها خارج عن مصبّ الروايه، وبعضها خارج من جهه اخرى، ولا يبقى فيه إلا السهو و النسيان و الجهل المركب بالنسبه إلى الموضوع (1). انتهى ملخص موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و يرد على ما ذكره فى المقدمه الاولى: منع ظهور الحديث فى الصحه الواقعيه، و كون الناقص مصداقا واقعيًا للصلاه المأمور بها، و ذلك لاشتمال الحديث على التعليل بأنّ القراءه سنّه، و التشهد سنّه، و السنّه لا تنقض الفريضه، و معنى السنّه هنا هو ما ثبت وجوبه بعمل النبى صلّى الله عليه و آله و هذا التعليل ظاهر فى أن الصلاه الفاقده لمثل القراءه أو التشهد و إن كانت ناقصه من جهه فقدانها لبعض السنن المعتبره فيها أو جميعها، إلا أنّه لا يجب إعادتها مع ذلك، لأنّ السنّه لا تصلح لنقض الفريضه، فهى مع كونها ناقصه إلا أنّه لا يمكن إعادتها تامّه.

و حينئذ فلا يلزم من شمول الحديث للجاهل أو للناسى بالحكم التصويب الغير المعقول و لا- التصويب الذى أجمع على خلافه؛ لأنّ المفروض كون صلاتهما ناقصه فاقده لبعض الأجزاء المعتبره فيها فى جميع الحالات.

نعم، ما أفاده فى المقدمه الثانيه من عدم شمول الحديث للعامد الملتفت

ص: ٥٠٣

و عدم إمكان كونه مستندا لجواز الدخول فى الصلاة حقّ لا شبهه فيه.

و بالجمله، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول الحديث لجميع الأقسام بالنسبه إلى من دخل فى الصلاة على وفق القواعد الأخر التى جوّزت له الدخول فى الصلاة.

نعم، قد ادعى الإجماع على خروج الجاهل المقصّر فى الحكم عن الحديث، و لكن لم يثبت الإجماع، و مع ذلك الراجع عندنا خروجّه؛ إذ يتحقّق الشكّ فى إمكان قصد الامتثال و القربه من الجاهل بالعمل الفاقد للجزء، مع احتمال جزئيته و إمكان إحراز الواقع بالسؤال، كما ذكرنا فى العالم العامد.

الثالثه: فى شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصه

و قد يقال بإمكان أن تدخل الزيادة فى المستثنى منه؛ لأنّها نقيصه فى الصلاة من جهه اعتبار عدمها فيها، فمرجعه إلى أنّ كلّ نقيصه تدخل فى الصلاة، سواء كان من جهه عدم الإتيان بجزء أم قيد، و جودى أو عدمى، فلا يضرّ بالصلاه إلاّ من نقص الخمسه المذكوره، فيكون زياده الركوع و السجود داخله فى المستثنى منه.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المتفاهم بنظر العرف هو دخول الزيادة فى كلتا الجملتين، و كون مرجع إخلال الزيادة إلى النقصان المأمور به بسببها لا يوجب أن يكون كذلك بنظر العرف أيضا و إن كان كذلك عند العقل، فالزيادة فى نظر العرف مضرّه بما أنّها زياده، لا بما أنّ مرجعها إلى النقيصه، فالإنصاف شمول الحديث للزيادة فى كلتا الجملتين.

و دعوى: أنّ مثل الوقت و القبلة المذكورين فى جملة الامور الخمسه لا تعقل فيه الزيادة، فلا بدّ من كون المراد من الحديث هى صورته النقيصه.

مدفوعه؛ بأنّ عدم تعقل الزيادة في مثلها لا يوجب اختصاص الحديث بصوره النقيصه بعد كون الظاهر منه عند العرف هو عدم وجوب الإعادة من قبل شيء من الأجزاء و الشرائط، زياده أو نقصانا، إلا من قبل تلك الامور الخمسه كذلك، كما هو واضح.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحديث لا يشمل العمده، ولا يختصّ بناسى الموضوع و لا بالنقيصه.

النسبه بين حديثي «لا تعاد» و«من زاد»:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النسبه بين حديث «لا تعاد»-بناء على ما ذكرنا في بيان مدلوله-و بين قوله عليه السّلام في روايه أبى بصير المتقدمه: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (1) هي العموم من وجه لو قلنا بأنّ المستثنى و المستثنى منه في الحديث جملتان مستقلتان، لا- بدّ من ملا-حظه كلّ واحده منهما مع غيرها؛ لأنّه يصير المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه مختصّا بغير الامور الخمسه المذكوره في المستثنى، فمقتضاه حينئذ عدم الإعادة من ناحيه غير تلك الامور، بلا فرق بين الزيادة و النقصان.

وقوله: «من زاد في صلاته» و إن كان منحصرًا بخصوص الزيادة، إلاّ أنّه يشمل زياده الركن و غيره عمداً أو سهواً، فيجتمعان في زياده غير الركن سهواً أو جهلاً مرّكباً، و يفترقان في نقيصه غير الركن و في زياده غير الركن عمداً أو زياده الركن سهواً.

هذا، و لو قلنا بأنّ المستثنى و المستثنى منه مرجعهما إلى جمله واحده و قضيه مرّدّه المحمول أو ذات محمولين، فتصير النسبه بين الحديث و بين قوله: «من

ص: ٥٠٥

١- ١) وسائل الشيعه ٢٣١: ٨، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

زاد» العموم من وجه أيضا؛ لأن «من زاد» يشمل العمد و السهو معا، و يختص بالزيادة، و الحديث يختص بصورة السهو و نحوه، و يشمل الزيادة و النقيصه معا، فيجتمعان في الزيادة السهوية، و يفترقان في الزيادة العمديه و في النقيصه السهوية.

هذا بناء على شمول «من زاد» لصوره العمد أيضا.

و أمّا لو قلنا بعدم شموله لها، إمّا للانصراف، و إمّا لعدم تعقل الزيادة التي يعتبر فيها أن يوتى بالزائد بعنوان كونه من المكتوبه مع العلم و الالتفات بعدم كونه منها، كما لا يخفى، فتصير النسبه بينهما العموم مطلقا؛ لأن «من زاد» يختص بالزيادة السهوية، و الحديث يشمل النقيصه السهوية أيضا، و مقتضى القاعده حينئذ تخصيص «لا تعاد» بصوره النقيصه و الالتزام بأن الزيادة توجب الإعاده.

و كيف كان، فبناء على أحد الوجهين الأولين الذين تكون النسبه بينهما العموم من وجه، فهل اللازم إعمال قواعد التعارض، أو أنّ أحدهما أرجح في شمول مورد التعارض.

فنقول: ذكر الشيخ المحقق الأنصاري رحمه الله: أنّ الظاهر حكمه قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنها كأدله سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث و التكلم و ترك الفاتحه، و قوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الإعاده و إن كان من حقه أن يوجبها (1). انتهى.

و تبعه على ذلك جمع من المحققين المتأخرين عنه، و لكن قال المحقق الحائري

ص: ٥٠٦

(١-١) فوائد الاصول ٢٣٨:٤-٢٣٩، نهاية الأفكار ٣:٤٤٢، نهاية الدرايه ٣٧٤:٤-٣٧٥.

فى كتاب صلأته: «إنّ حكومه الدليل الدالّ على نفى الإعاده على الدليل الدالّ على وجوب الإعاده لا يتصوّر لها وجه. نعم، لو كان الدليل الدالّ على مبطلئه الزياده دالّا على النهى عنها كالتكلم -مثلا- صحت الحكومه» (١). انتهى.

و ما أفاده فى غايه المتانہ و القوہ.

و توضيحه: أنّ قوام الحكومه إنّما هو بأن يكون الدليل بلسانه متعرّضا لحال الدليل الآخر بحيث تصرّف فى الدليل المحكوم بنحو من التصرّف، إمّا فى موضوعه، و إمّا فى محموله، و إمّا فى سلسله علله، و إمّا فى معلولاته، و إمّا لو كان الدليلان بحيث أثبت أحدهما ما ينفيه الآخر، و وضع أحدهما ما رفعه الآخر، فلا يكون بينهما حكومه أصلا، و فى المقام يكون الأمر كذلك، فإنّ قوله: «من زاد» مثبت لوجوب الإعاده، و قوله: «لا تعاد» رافع له.

نعم، النسبه بين حديث «لا تعاد» و بين أدلّه سائر الأجزاء و الشرائط هو الحكومه؛ لأنّها تدلّ على الجزئيه و الشرطيّه اللتين لازمهما وجوب الإعاده مع الإخلال بهما، و حديث «لا تعاد» يرفع هذا التلازم من دون أن ينفى أصل الجزئيه و الشرطيّه، فقياس أخبار الزياده بأدلّه سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه -كما عرفت فى كلام الشيخ- قياس مع الفارق.

نعم، يمكن أن يقال بأنّ حديث «لا تعاد» أقوى ظهورا من قوله: «من زاد» إمّا لاشتماله على الاستثناء الذى يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى المستثنى منه، و إمّا لاشتماله على التعليل المذكور فى ذيله بأنّ «القراءه سنّه، و التشهّد سنّه، و لا تنقض السنّه الفريضه» فإنّ التعليل يكون آبيا عن التقييد، و يمنع عن تقييد الحكم المعلّل به، بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله: «لا تنقض السنّه الفريضه» له

ص: ٥٠٧

حكومه على دليل الزيادة، من جهة أنه يتصرّف في علّه وجوب الإعادة و يحكم بعدم انتقاض الفريضه بسبب السنّه، و دليل الزيادة متعرّض للحكم، و هو وجوب الإعادة.

فانقدح أنّ مقتضى القواعد تقديم حديث «لا تعاد» في مورد الاجتماع، و لكن يبقى في البين إشكال، و هو: أنّه يلزم من تقديم حديث «لا- تعاد» اختصاص مورد دليل الزيادة بالزيادة العمديّه، و من المعلوم ندرتها، بل قد عرفت أنّه يمكن أن يقال بعدم تعقلها، و حينئذ فيصير الدليل لغوا، فاللازم إدخال مورد الاجتماع تحته، و الحكم بأنّ الزيادة مطلقا توجب الإعادة، خصوصا مع أنّ شمول حديث «لا تعاد» لصوره الزيادة لا يخلو عن خفاء، و لذا أنكره بعض من المحقّقين.

و يمكن أن يقال باختصاص دليل الزيادة بزيادة الركعه بالتقريب الذي أفاده المحقّق المعاصر، و قد مرّ سابقا، و حينئذ فلا معارضه بينه و بين الحديث، كما هو واضح.

و يمكن أيضا منع ندره الزيادة العمديّه كما نراه بالوجدان من المتشرّعين الغير المبالين بالأحكام الشرعيّه المتسامحين بالنسبه إليها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بملاحظه الحديث مع روايه أبي بصير.

و كان للمحقّق النائيني رحمه الله هنا كلام جيّد ظاهرا لا بدّ من ملاحظته بعنوان تكمله البحث في المقام، و حاصل كلامه: أنّ الزيادة في الصلاه قد تكون من غير سنخ أقوال الصلاه و أعمالها، و قد تكون من سنخ أقوالها، و قد تكون من سنخ أفعالها، فإن كانت من قبيل الأوّل كحركة اليد-مثلا- في حال الصلاه يكون شرط انطباق عنوان الزيادة في الصلاه عليه أن يكون المصلّي قاصدا

لجزئيته، وإلا لا يصدق عليه عنوان الزيادة ولا يكون مبطلا للصلاه، وهكذا فيما كانت من سنخ الأقوال من القرآن أو الدعاء أو الذكر، فلا بد من قصد جزئيتها، وإلا فلا مانع من تكرارها؛ لأنه من الأمور المطلوبة والمستحب شرعا، وأما إن كانت من سنخ الأعمال فلا يحتاج إلى قصد الجزئية كالركوع والسجود، فنفس الإتيان بها يوجب تحقق عنوان الزيادة بشرط عدم قصد عنوان آخر كسجده الشكر أو العزيمه.

ثم قال: يمكن أن يقال: ذكر تعليلا- في بعض الروايات الناهية عن قراءة سور العزائم في الصلاه بقوله: «لأنَّ السجود زياده في المكتوبه» (١)، وهذا مخالف لما ذكرنا من أنَّ قصد عنوان آخر مانع عن تحقق عنوان الزيادة في الصلاه.

ثم أجاب عنه: بأنَّ الزيادة المتحققه في الصلاه من سنخ الأعمال قد تكون مجموعه ذا عنوان مستقلّ واسم خاصّ، يتحقّق لها حافظ وحده، وقد لا تكون كذلك، وإن كانت من قبيل الأول كإضافه صلاه مستقلّه في حال الاشتغال بصلاه اخرى فلا تكون مبطله، وإن كانت من قبيل الثاني كسجده العزيمه فهي مبطله، ثم استشهد بما ورد في المصلّى بالصلاه اليوميّه إذا التفت إلى ضيق وقت صلاه الآيات يجوز له الإتيان بصلاه الآيات، ثم إتمام ما بقى من الصلاه اليوميّه بعد الفراغ عن صلاه الآيات (٢).

ثم قال: يجوز التعدّي من مورد الروايه إلى عكس المسأله بأنَّ المصلّى بصلاه الآيات إذا التفت إلى ضيق وقت الصلاه اليوميّه يجوز له أيضا هذا الأمر و تصحّ الصلاه، ولا وجه لبطلانها، فإن منشأ البطلان أحد أمرين: إما عنوان

ص: ٥٠٩

١- ١) وسائل الشيعه ١٠٧: ٦، الباب ٤١ من أبواب القراءه في الصلاه.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٧: ٤٩٠، الباب ٥ من أبواب صلاه الكسوف والآيات.

الزيادة فى الصلاة، واستفدنا من الروايه أنه لا يكون قادحا و لا مانعا، وإما فوت الموالاه بين أجزاء الصلاة، وهو أيضا لا يكون مانعا بعد إحراز أهميّه إيقاع الصلاة اليوميّه فى الوقت، فلا مانع فى البين لا من جهه الزيادة و لا من جهه فوت الموالاه.

و استشهد أيضا بما ذكره القائلون بفورّيّه وجوب سجدي السهو بإتيانها فى أثناء صلاة العصر-مثلا-إذا نسيها بعد الفراغ من صلاة الظهر؛ لكونها ذا عنوان مستقل (1). و هذا ملخص ما ذكره المحقق النائيني فى المقام بعنوان الضابطه.

و يرد عليه: أولًا: أنّ ما ذكره من توقّف صدق عنوان الزيادة على أن لا يكون الزائد بنفسه من العناوين المستقلّه مجرد ادعاء بلا بينه و برهان؛ لأنّه لا فرق فى نظر العرف فى صدق هذا العنوان بين الإتيان فى أثناء صلاة بسجده ثالثه أو بصلاة اخرى مستقلّه مشتمله على أربع سجديات لا محاله لو لم نقل بأوضحيّه الصدق فى الثانى، كما لا يخفى.

نعم، قد عرفت أنه يعتبر فى صدق الزيادة أن يكون الإتيان بالزائد بقصد الجزئيّه، و أنّ التعليل الوارد فى بعض الأخبار الناهيه عن قراءه العزيمه فى الصلاة الدالّ على أن السجود زياده مع أنه لم يقصد به الجزئيّه، لا بدّ من تأويله.

و ثانيا: سلّمنا اعتبار كون الزائد من العناوين المستقلّه و لكن نقول بأنّ سجده العزيمه أيضا لها عنوان مستقلّ غير مرتبط بالصلاه التى هى فيها، و لا فرق بينها و بين الإتيان بصلاه اخرى مستقلّه أصلا.

نعم، لا ننكر أنها وجبت بسبب قراءه آيه السجده التى هى جزء من

ص: ٥١٠

السوره التي هي جزء للصلاه.

و لكن نقول: إنَّ قراءه آيه السجده سبب لوجوبها و المسبب مغاير للسبب، فالسبب جزء للصلاه و المسبب له عنوان مستقل.

و ثالثا: أنه لو سلّمنا الفرق بين سجده العزيمه و بين صلاه اخرى مستقله فلا نسلّم الفرق بينها و بين سجدتي السهو، حيث يجوز الإتيان بهما في أثناء صلاه اخرى دونها، مستندا إلى عدم كونهما من الزيادة بخلاف السجده.

و رابعا: أن ما أفاده من أنه «في بعض الأخبار...» إلى آخره، اشتباه محض؛ لأذّ بعض الأخبار إنّما ورد في عكس المسأله الذي احتمل إمكان التعدي عن مورد النصّ إليه، و هو ما إذا تضيّق وقت صلاه اليوميّه في أثناء صلاه الآيات، فإنّه قد ورد أنه يجوز رفع اليد عن صلاه الآيات و الإتيان باليوميّه في أثناءها، ثمّ البناء على ما مضى من صلاه الآيات، و لكن لا يخفى أنه لا يجوز التعدي عن مورد النصّ بعد احتمال أن يكون لصلاه الآيات خصوصيه موجهه لجواز الإتيان بالفريضة اليوميّه في أثناءها.

و كيف كان، فهذه الاشتباهات التي تترتب عليها امور عظيمه إنّما منشؤها الاعتماد على الحافظه الموجب لعدم مراجعه كتب الأخبار و أمثالها.

و من هنا ترى أن حديثا واحدا نقل في الكتب الفقهيّه بوجه مختلفه و عبارات متشتمّه، و ليس منشؤها إلا مجرد الاعتماد على الحفظ، مع أنه منشأ لفهم حكم الله، فتختلف الفتاوى بسببه، و يقع جمع كثير في الخطأ و الاشتباه، فاللازم على المجتهد الطالب للوصول إلى الحقّ أن لا يعتمد في استنباط الحكم الشرعي على من تقدّم عليه و لا على حفظه، بل يراجع مظانّه كره بعد كره حتّى لا يقع في الخطأ و النسيان الذي لا يخلو منه إنسان. و يلزم أيضا التدقيق في

ص: ٥١١

الكلمات حتّى لا يقع فى الاشتباه، كما حصل لبعض أفاضل وعَاظ (طهران) فإنّه كان يذكر فى المنابر بالنسبه إلى شهاده الصديقه الطاهره عليها السّلام أنّه: «أخذها السّلّ، و بعد مطالبته بالدليل و مستند كلامه ذكر الدليل، و لكن بعد الرجوع إليه التفتنا إلى اشتباهه و عدم دقّته فى العبارة، و أنّها «أخذها السبل»، و معناها توّرّم العين ظاهراً؛ لكثرة البكاء.

ص: ٥١٢

الأمر الثاني: في تعذر الجزء والشرط

لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته في الجملة، وشك في أن اعتباره في المأمور به وجوداً أو عدماً هل يختص بصوره التمكن من فعله أو تركه، أو أنه يعتبر فيه مطلقاً؟ و يترتب على ذلك وجوب الإتيان بالباقي على الأول، وسقوط الأمر بالمركب على الثاني في صورته الاضطرار، فهل للقاعده تقتضي أيًا منهما؟

تحرير محل النزاع

و ليعلم أن محل الكلام ما إذا لم يكن لدليل اعتبار ذلك الشيء جزءاً أو شرطاً لإطلاق، وإلا فلا إشكال في أن مقتضاه سقوط الأمر بالمركب مع الاضطرار إلى ترك ذلك الشيء، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاق، وإلا فلا إشكال في أنه يقتضي الإتيان به ولو مع الاضطرار إلى ترك بعض أجزائه أو شرائطه بناء على ما هو التحقيق من كون الماهيات المأمور بها موضوعه للأعم من الصحيح، كما تقدم في مبحث الصحيح والأعم.

و أمّا لو كان لكلا الدليلين إطلاق، فتارة يكون لأحدهما تحكيم على الآخر، و أخرى يكونان متعارضين، فعلى الأول إن كان التقدم لإطلاق دليل المركب فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق، دون دليل الجزء والشرط، وإن كان التقدم

لإطلاق دليل الجزء و الشرط فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق دون دليل المركب.

و لا يخفى أنه لا يكون التقدّم من أحد الجانبين كلياً؛ لما عرفت و ستعرف من أنّ الحكومه بلسان الدليل، و لسان دليل المركب قد يكون متعرّضاً لحال دليل الجزء أو الشرط، كما إذا كان دليل المركب مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال»، و دليل اعتبار الجزء أو الشرط مثل قوله: «اركع في الصلاة» أو «اسجد فيها».

و قد يكون دليل اعتبار الجزء متعرّضاً لحال دليل المركب و حاكماً عليه، كما إذا كان دليل الجزء مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (١) أو «لا صلاة إلا بطهور» (٢)، و دليل المركب مثل قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا إِشْكَالَ فِي تَقَدُّمِ دَلِيلِ الْجُزْءِ فِي هَذِهِ الصُّوَرَةِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ بِظَاهِرِهِ عَلَى عَدَمِ تَحَقُّقِ عُنْوَانِ الصَّلَاةِ مَعَ كَوْنِهَا فَاقِدَةً لِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَ دَلِيلِ الْمَرْكَبِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، كَمَا أَنَّهُ فِي الصُّوَرَةِ الْأُولَى يَكُونُ التَّرْجِيحُ مَعَ دَلِيلِ الْمَرْكَبِ؛ لِأَنَّ مَقْتَضَاهُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ بِحَالٍ، وَ مَقْتَضَى دَلِيلِ الْجُزْءِ مَجْرَدُ الْأَمْرِ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فِي الصَّلَاةِ مِثْلًا.

و بالجملة، لا بدّ من ملاحظه الدليلين، فقد يكون التقدّم لإطلاق دليل المركب، و قد يكون لإطلاق دليل الجزء.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله على ما في التقريرات من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد كحكمه إطلاق القرينه على ذيها (٣).

ص: ٥١٤

١- ١) مستدرک الوسائل ١٥٨: ٤، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

٢- ٢) وسائل الشيعة ٣٦٥: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- ٣) فوائد الاصول ٢٥٠: ٤.

فیرد علیه:أولاً- أن ترجیح القرینه علی ذیها لیس لحکومتها علیه،و إلا- فیمکن ادعاء العکس،و أن ذا القرینه حاکم علیها،بل ترجیحها علیه إنما هو من باب ترجیح الأظهر علی الظاهر.

و ثانيا:ما عرفت من منع حکومه إطلاق دلیل القید علی إطلاق دلیل المقيّد مطلقاً،بل قد عرفت أنه قد یكون الأمر بالعکس.

و ثالثاً:وضوح الفرق بین المقام و بین باب القرینه و ذی القرینه،فإنّ هنا یكون فی البین دلیلان مستقلّان،بخلاف باب القرینه و ذی القرینه.

و قد نسب إلى الوحید البهبهانی رحمه الله التفصیل فیما لو كان لدلیل القید إطلاق بین ما إذا كانت القيود مستفاده من مثل قوله:«لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب» و«لا- صلاه إلا- بطهور»،و بین القيود المستفاده من مثل قوله:«اسجد فی الصلاه» أو«ارکع فیها»أو«لا تلبس الحریر فیها»،و أمثال ذلك من الأوامر و النواهی الغیریّه،فیحکم بسقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّد القید فی الأوّل دون الثاني (١).

و مرجع هذا الكلام كما اعتقده استاذنا السید الإمام رحمه الله إلى ما ذکرنا من أن لسان دلیل الجزء أو الشرط قد یكون بنحو الحکومه علی دلیل المركّب كما فی الصورة الاولى،و قد یكون الأمر بالعکس كما فی الصورة الثانيه،و لكنّ التعبير بالحکومه لم یکن فی عصره متداولاً.

و لكنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال فی مقام توجیه الكلام المذكور بما ملخصه:إنّ الأمر الغیری المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصوره علی صوره التمكن؛لاشترط کلّ خطاب بالقدره علی متعلقه،فلا بدّ من سقوط الأمر بالقید عند تعدّده،و یبقى الأمر بالباقي،و هذا بخلاف ما لو كان القید مستفاداً من مثل قوله:

ص:٥١٥

«لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب»، فإنه لم يتعلّق أمر بالفاتحه حتّى يشترط فيه القدره عليها، بل إنّما افيد ذلك بلسان الوضع لا التكليف، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاه عند تعذّر الفاتحه؛ لعدم التمكن من إيجاد الصلاه الصحيحه عند عدم تمكّنه من الفاتحه.

و أجاب عنه بأنّ القدره إنّما تعتبر فى متعلّقات التكليف النفسى؛ لكونها طلبا مولويا و بعثا فعليا نحو المتعلّق، و العقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، و هذا بخلاف الخطابات الغيريه، فإنه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلا- الإرشاد و بيان دخل متعلّقاتها فى متعلّقات الخطابات النفسى، و فى الحقيقه الخطابات الغيريه فى باب التكليف و فى باب الوضع تكون بمنزله الأخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك حتّى تقتضى القدره على متعلّقه.

ثمّ إنّّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريه فى باب متعلّقات التكليف و فى باب الوضعيات، و أنّها فى التكليف تتضمّن البعث و التحريك، فلا- إشكال فى أنّه ليس فى آحاد الخطابات الغيريه ملاك البعث المولوى، و إلاّ لخرجت عن كونها غيريه، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدره إنّما تعتبر أيضا فى المجموع لا- فى الآحاد، و تعذّر البعض يوجب سلب القدره عن المجموع، و لازم ذلك سقوط الأمر منه لا من خصوص ذلك البعض (1). انتهى.

و يرد عليه: أوّلا- أنّ ما أفاده من أنّ الخطابات الغيريه فى باب التكليف و فى باب الوضع تكون بمنزله الأخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك فممنوع جدّا؛ ضروره أنّ الأوامر مطلقا- نفسى كانت أو غيريه، مولويه كانت أو إرشاديه- إنّما تكون للبعث و التحريك كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقا.

ص: ٥١٤

غايه الأمر أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو باختلاف الأغراض و الدواعى، و أمّا من جهة البعث و التحريك فلا فرق بينهما أصلا، و حينئذ فيشترط فيه عقلا- القدره على متعلقه، و حيث إنّه لا- قدره فى السبب- كما هو المفروض- فاللازم سقوطه و بقاء الأمر بالباقى، بخلاف ما لو كان بمثل قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» ممّا لا يكون فيه بعث و لا تحريك أصلا، فإنّ ظاهره اشتراط الصلاه بالفاتحه و عدم تحقّقها بدونها، فمع عدم القدره عليها يسقط الأمر المتعلّق بها، و حينئذ فيتمّ ما أفاده الوحيد رحمه الله.

و ثانيا: منع ما ذكره من اعتبار القدره فى المجموع لقيام ملاك البعث المولوى به، لأنّ البعث مطلقا- مولويا كان أو غيريا- مشروط بالقدره، و كون المتعلّق فى البعث الغيرى دخيلا- فى المطلوب الذاتى- جزء أو شرطا لا- نفس المطلوب الذاتى- لا- يوجب نفى اعتبار القدره عليه؛ لأنّ اعتبارها إنّما هو لأجل نفس البعث و التحريك، كما هو واضح.

فالإنصاف بطلان هذا الجواب، و كذا فساد أصل التوجيه، و الظاهر أنّ مرجع كلام الوحيد رحمه الله إلى ما ذكرناه، فتدبر.

فمحلّ النزاع أنّ بعد إثبات جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته بنحو الإجمال نشكّ فى أنّها مطلقه أو مختصّه بصوره التمكن، و المفروض أنّه لا- إطلاقا لكلا- الدليلين- أى دليل الجزء و دليل أصل المأمور به- أو يتحقّق الإطلاق لكليهما بدون أن يكون أحدهما حاكما على الآخر، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع فى مقامين:

أحدهما: فيما تقتضيه القواعد الأولى.

و ثانيهما: فيما تقتضيه القواعد الثانويه.

أما الكلام فى المقام الأول فمحصّله: أنّ الظاهر جريان البراءه العقليه؛ لأنّ مرجع الشكّ فى اعتبار الشىء فى الأمور به-شطرا أو شطرا مطلقا أو اختصاصه بصوره التمكّن منه-إلى الشكّ فى ثبوته مع العجز عنه، و هو مورد لجريان البراءه كما لا يخفى.

و هذا لا فرق فيه بين ما لو كان العجز من أول البلوغ الذى هو أول زمان ثبوت التكليف، كالأخرس الذى لا يقدر على القراءه، و بين ما لو كان طارئا فى واقعه واحده، كمن عرض له العجز فى أثناء الوقت بعد أن كان متمكّنا فى أول الوقت، و بين ما لو كان طارئا فى واقعيتين، كمن كان قادرا فى أمس و صار عاجزا فى اليوم من أول الوقت إلى آخره.

و وجه عدم الفرق: أنّ مرجع الشكّ فى الجميع إلى الشكّ فى أصل ثبوت التكليف، و القاعده فيه تقتضى البراءه.

أما الصوره الاولى فرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ فى أصل التكليف واضح، و كذا الصوره الثالثه؛ لأنّ ثبوت التكليف فى الواقعه الاولى لا دلالة على ثبوته فى الواقعه الثانيه أيضا، فالتكليف فيها مشكوك.

و أمّا الصوره الثانيه فلائذّ المكلف و إن كان عالما فى أول الوقت بتوجه التكليف إليه، إلاّ أنّه حيث كان قادرا على الأمور به بجميع أجزاءه و شرائطه يكون المكلف به فى حقّه هو الأمور به مع جميع الأجزاء و الشرائط، فتعلّق التكليف بالمركبّ التامّ كان معلوما مع قدره عليه.

و أمّا مع العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط فلم يكن أصل ثبوت التكليف بمعلوم، فما علم ثبوته قد سقط بسبب العجز، و ما يحتمل ثبوته فعلا

كان من أوّل الأمر مشكوكا، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

و لكن قد يتوهم أنّ المقام نظير الشكّ في القدره، والقاعده فيه تقتضى الاحتياط بحكم العقل، ولا يخفى أن التنظير غير صحيح؛ لأنّ في مسأله الشكّ في القدره يكون أصل ثبوت التكليف معلوما بلا ريب، غايه الأمر أنّه يشكّ في سقوطه لأجل احتمال العجز عن إتيان متعلّقه.

و أمّا في المقام فيكون أصل ثبوت التكليف مجهولا؛ لما عرفت من أن التكليف بالمركبّ التامّ قد علم سقوطه بسبب العجز، وبالمركبّ الناقص يكون مشكوكا من أوّل الأمر، فالتنظير في غير محلّه.

كما أن قياس المقام بالعلم الإجمالى الذى طرأ الاضطرار على بعض أطرافه، حيث يحكم العقل بحرمة المخالفه القطعيّه مع العجز عن الموافقه القطعيّه - كما يظهر من الدرر (1)، حيث اختار وجوب الإتيان بالمقدور عقلا فيما لو كان العجز طارئا عليه في واقعه واحده؛ لأنّه يعلم بتوجه التكليف إليه، فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيّه - ممّا لا يتم أيضا؛ لعدم ثبوت العلم الإجمالى في المقام، بل الثابت هو العلم التفصيلي بالتكليف المتعلّق بالمركبّ التامّ الساقط بسبب العجز عنه، والشكّ البدوى في ثبوت التكليف بالباقي المقدور، فالحقّ جريان البراءة العقلية في جميع الصور الثلاثه.

في جريان البراءة الشرعيّه

و أمّا البراءة الشرعيّه التى يدلّ عليها حديث الرفع فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم جريانها؛ لأنّ الحديث في مقام الامتنان، ولا منه في إيجاب

ص: ٥١٩

و لكن اشكل عليه بأنه تتحقق فى المقام جهتان: الاولى: رفع الجزئيه فى حال العجز و عدم التمكن،الثانيه: لزوم الإتيان بالباقي المقدور،فلا- مانع من رفع الجزئيه بفقره«رفع ما لا- يطيقون»من الحديث،و رفع لزوم الإتيان ببقية الأجزاء بفقره«رفع ما لا يعلمون»منه،فإننا لا نعلم أنّ الإتيان بالباقي فى حال عدم التمكن من هذا الجزء لازم أم لا؟فتجرى البراءه الشرعيه أيضا بالتقريب المذكور فى البراءه العقليه،بدون أن يتحقق فى المسأله عنوان الوضع أو خلاف الامتنان.

مقتضى القواعد النانويه فى المقام

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء:

و أما الكلام فى المقام الثانى:فقد يتمسك لوجوب الباقي المقدور بالاستصحاب،و تقريره من وجوه:

الأول:استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى،بأن يقال:إنّ البقيه كانت واجبه بالوجوب الغيرى فى حال وجوب الكلّ بالوجوب النفسى و عدم عروض العجز،و قد علم بارتفاع ذلك الوجوب عند تعدّر بعض الأجزاء أو الشرائط؛للعلم بارتفاع وجوب الكلّ،و لكن شكّ فى حدوث الوجوب النفسى بالنسبه إلى البقيه مقارنة لزوال الوجوب الغيرى عنها،فيقال:إنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقنا و الآن يشكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه،فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام

ص:٥٢٠

و يمكن أن يقوّر هذا الوجه بنحو آخر، وهو: أنّ البقيه كانت واجبه بالوجوب النفسى الضمنى، و قد علم بارتفاعه، و شكّ فى حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى، فأصل الوجوب الجامع بين الضمنى و الاستقلالى كان متيقّنا، و الآن شكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه لأجل احتمال حدوث مصداق آخر.

و يرد على هذا الوجه: أوّلا: -مضافا إلى منع كون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى أو النفسى الضمنى، بل قد عرفت أنّها واجبه بعين وجوب الكلّ- أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكما مجعولا شرعا، و إمّا موضوعا ذا أثر شرعى، و الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى و كذا بين الضمنى و الاستقلالى لا يكون شيئا منهما، أمّا عدم كونه موضوعا ذا أثر شرعى فواضح، و أمّا عدم كونه حكما مجعولا فلأنّ الحكم المجعول هو كلّ واحد من الوجوبين.

و بعبارة اخرى: المجعول هو حقيقه الوجوب، و هى ما يكون بالحمل الشائع وجوبا، و أمّا الجامع فهو يكون أمرا انتزاعيا غير مجعول، و العقل بعد ملاحظه حكم الشارع بوجوب فعل و كذا حكمه بوجوب فعل آخر ينتزع عنهما أمرا مشتركا جامعا من دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولا، بل لا يعقل الجامع بين الوجوبين لو افيد الوجوب بمثل هيئه «افعل» التى يكون الموضوع له فيها خاصا، كما هو الشأن فى جميع الحروف على ما حقّقناه فى مبحث الألفاظ.

و بالجمله، لا مجال لاستصحاب الجامع أصلا.

و ثانياً: أنه لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن ما ذكر إنما يتم لو كان مجموع البقيه متعلقاً للوجوب الغيرى، فيقال: إنه كان واجبا به، و شك بعد ارتفاعه فى حدوث الوجوب النفسى لها، مع أنه ممنوع جداً، ضروره أن الوجوب الغيرى إنما هو بملاك المقدميه، و الموصوف بهذا الوصف إنما هو كل واحد من الأجزاء، لا المجموع بعنوانه، فالوجوب الغيرى إنما تعلق بكل واحد من الأجزاء الغير المتعدده، و المدعى إنما هو إثبات وجوب نفسى واحد متعلق بمجموع البقيه.

و بعباره اخرى: القضية المشكوكه هو وجوب واحد متعلق بالباقي المقدور، و القضية المتيقنه هى الوجوبات المتعدده المتعلق كل واحد منها بكل واحد من الأجزاء، فلا تتحدان.

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمركب، و تعدد بعض أجزائه أو شرائطه لا يضر بعد ثبوت المسامحه العرفيه فى موضوع الاستصحاب، كما لو فرض أن زيدا كان واجب الإكرام، ثم شك فى وجوب إكرامه بعد تغييره بمثل قطع اليد أو الرجل، فإنه لا إشكال فى جريان هذا الاستصحاب لبقاء الشخصيه و عدم ارتفاعها بمثل ذلك التغيير، و كما فى استصحاب الكزيه، أيضا.

و يرد عليه: أولاً: أن قياس العناوين الكليه بالموجودات الخارجيه قياس مع الفارق؛ لأن تغير الحالات و تبدل الخصوصيات فى الخارجيات لا يوجب اختلاف الشخصيه و ارتفاع الهذيه. و هذا بخلاف العناوين الكليه، فإن الاختلاف بينها يتحقق بمجرد اختلافها و لو فى بعض القيود؛ فإن عنوان الإنسان الأبيض -مثلاً- مغاير لعنوان الإنسان الغير الأبيض، فالإنسان المقيّد بالأبيض لا يعقل أن ينطبق على الإنسان الأسود، و كذا العكس، و كذا الإنسان

العالم بالنسبه إلى الإنسان الغير العالم، فإذا كان من يجب إكرامه هو الإنسان العالم-مثلا-فاستصحاب وجوب إكرامه لا يفيد وجوب إكرام الإنسان الغير العالم أيضا، كما لا يخفى.

و حينئذ نقول: إن الواجب في المقام هي الصلاه المتقيده بالسوره-مثلا- و المفروض سقوط هذا الوجوب بمجرد عروض التعذر بالنسبه إلى السوره، و الصلاه الخاليه عنها عنوان آخر مغاير للصلاه مع السوره، فالقضيّه المتقيّنه و المشكوكه متغايرتان.

و ثانيا: أن تبدل الحالات إنما لا يضرّ بجريان الاستصحاب إذا كان الحكم متعلّقا بعنوان شكّ في مدخلية ذلك العنوان بقاء، كما أنه دخيل فيه حدوثا.

و بعبارة أخرى شكّ في كونه واسطه في العروض أو واسطه في الثبوت، نظير الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسه، فإنّ منشأ الشكّ في بقاء النجاسه بعد زوال التغيّر إنّما هو الشكّ في كون عنوان التغيّر هل له دخل فيه حدوثا و بقاء أو حدوثا فقط؟ و أمّا إذا علم مدخلية العنوان في الحكم مطلقا، كما إذا قال:

يجب عليك إكرام الإنسان الأسود، فلا- معنى لجريان الاستصحاب بعد زوال العنوان، و المقام من هذا القبيل؛ ضروره أنّا نعلم بمدخلية السوره المتعدّره -مثلا- في الأمر المتعلّق بالمركب، و إلا- لا- تكون جزء له، ففرض الجزئية الراجعه إلى كونه مقوما للمركب بحيث لا- يتحقّق بدونه لا يجتمع مع الشكّ في مدخليته، فيه و أنّ شخص ذلك الأمر المتعلّق بالمركب هل هو باق أو مرتفع؟ ضروره ارتفاع ذلك الشخص بمجرد نقصان الجزء الراجع إلى عدم تحقّق المركب، كما هو واضح.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بتقريب: أنّ البقيه كانت

واجبه بالوجوب النفسى لانبساط الوجوب المتعلق بالمركب على جميع أجزائه، فإذا زال الانبساط عن الجزء المتعذر بسبب التعذر يشك في ارتفاع الوجوب عن باقى الأجزاء، فيستصحب و يحكم ببقائه كما كان من انبساط الوجوب عليه.

و يرد عليه: أولاً: أن دعوى الانبساط فى الأمر المتعلق بالمركب ممّا لا وجه لها بعد كون الإراده أمرا بسيطا غير قابل للتجزئه، و كون المركب أيضا ملحوظا شيئا واحدا و أمرا فارقا؛ لما عرفت سابقا من أنه عباره عن ملاحظه الأشياء المتعدده و الحقائق المتكثرة شيئا واحدا، بحيث كانت الأجزاء فانيه فيه غير ملحوظه، فتعلق الإراده به إنما هو كتعلقها بأمر بسيط، و لا معنى لانبساطها عليه، و هكذا الكلام فى الوجوب و البعث الناشئ من الإراده، فإنه أيضا أمر بسيط لا يقبل التكثر و التعدد.

و ثانيا: أنه على فرض تسليم الانبساط نقول: إن ذلك متفرع على تعلق الوجوب بالمجموع المركب؛ ضروره أنه نشأ من الأمر المتعلق بالمجموع، و بعد زواله يقينا - كما هو المفروض - لا معنى لبقائه منبسطا على الباقي، فالقضيّه المتيقنه قد زالت فى الزمان اللاحق قطعا، فلا مجال حينئذ للاستصحاب.

فأضح من جميع ما ذكرنا: أن التمسك بالاستصحاب لا يتم على شىء من تقريراته المتقدمه.

التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء

ثم إنه قد يتمسك لإثبات وجوب الباقي أيضا بقاعده الميسور التى يدلّ عليها النبوى المعروف: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»، و العلويان

المعروفان: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (١)، و«الميسور لا يترك بالمعسور» (٢).

وقد اشتهر التمسك بها على ألسنة المتأخرين، ولم يعلم ذكرها في كلمات المتقدمين، فما ادعى من أنّ شهرتها تغني عن التكلم في سندها غفله عن أنّ الشهره الجابره لضعف الروايه هي الشهره بين القدماء من الأصحاب، وهي مفقوده في المقام.

الكلام في مفاد النبوي

و كيف كان، فقد روى النبوي مرسلًا في الكفايه (٣)، مصدرًا بهذا الصدر، وهو: أنّه خطب رسول الله صلّى الله عليه وآله فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ»، فقام عكاشه -و يروى سراقه بن مالك- فقال: في كلّ عامّ يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثًا، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول: نعم، والله، لو قلت: نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتكم لكفرتم، فأتروني ما تركتكم و إنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (٤).

وقد رواه في محكى العوالى من دون هذا الصدر (٥)، كما أنّه قد روى الصدر من دون هذا القول مع اختلاف يسير.

و كيف كان، فالكلام قد يقع فيها مع قطع النظر عن هذا الصدر، وقد يقع مع ملاحظته.

ص: ٥٢٥

١-١ (١) عوالى اللثالى ٢٠٧، ٤:٥٨.

٢-٢ (٢) عوالى اللثالى ٢٠٥، ٤:٥٨.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول ٢٤٩-٢:٢٥٢.

٤-٤ (٤) مجمع البيان ٣:٣٨٦، بحار الأنوار ٢٢:٣١، صحيح مسلم ١٣٣٧، ٣:١٤٩، سنن النسائي ١١٠:٥.

٥-٥ (٥) عوالى اللثالى ٢٠٦، ٤:٥٨.

أمّا الأوّل فالظاهر أنّ المراد بكلمه «الشيء» ما هو معناها الظاهر الذى هو أعّم من طبيعه التى لها أفراد و مصاديق و من طبيعه المركبه من الأجزاء، لا خصوص إحداهما.

كما أنّ الأظهر أن تكون كلمه «من» بمعنى التبعض، لا بمعنى التبيين و لا بمعنى «باء»، و هذا لا ينافى أعّمّيه معنى «الشيء» بدعوى أنّ التبعض ظاهر فى طبيعه المركبه، فإنّنا نمنع أن تكون كلمه «من» مرادفه للتبعض بحيث تستعمل مكانه، بل الظاهر أن معناها هو الذى يعبر عنه بالفارسيّه ب(از) و يلاحظ فيه نوع من الاقتطاع، حيث يقال: فلان من الحوزه العلميه - أى قطعه منها و جزء منها و عضو منها - و هذا المعنى يمكن تحقّقه فى أفراد الطبيعه أيضا، كما يقال: زيد من طبيعه الإنسان، أو من أفراد الإنسان، أو من نوع الإنسان، فلا - نحتاج إلى التصرف فى كلمه «الشيء» - بل هى باقيه فى معناها العامّ، و هو لا - ينافى المعنى الشائع، و الأظهر فى كلمه «من» التبعض كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله (1).

و أمّا كلمه «ما» فاستعمالها موصوله و إن كان شايعا بل أكثر، إلّا - أنّ الظاهر كونها فى المقام زمانيه، و لكن ذلك بملاحظه الصدر، كما أنّ بملاحظته يكون الظاهر من كلمه «الشيء» هو الأفراد لا الأجزاء؛ لأنّ الظاهر أنّ إعراضه عن عكاشه أو سراقه إنّما هو لأجل أنّ مقتضى حكم العقل فى باب الأوامر لزوم الإتيان بالطبيعه المأمور بها مرّه واحده؛ لحصولها بفرد واحد - بخلاف باب النواهي؛ إذ اللازم فيها الانزجار من جميع أفراد الطبيعه فى مقام الامتثال - و حينئذ فلا مجال معه للسؤال أصلا.

ص: ٥٢٤

و الحاصل: أنّ قوله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بيان لهذه القاعدة العقلية، و مرجعه إلى أنه إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا منها زمان استطاعتكم، و لا- تكون كلمه «ما» موصوله حتى يكون الحديث بصدده، إيجاب جميع المصاديق التي هي مورد للاستطاعه و القدره، فسياق الحديث يشهد بأنّ قوله: «إذا أمرتكم...» إلى آخره، لا يدل على أزيد ممّا يستفاد من نفس الأمر بطبيعه ذات أفراد، و هو لزوم إيجادها في الخارج المتحقق بإيجاد فرد واحد منها؛ لأنّ الفرد تمام الطبيعه، و المصداق تمام الماهية، و لا- يستفاد منه لزوم الإتيان بالمقدار المستطاع من أفراد الطبيعه حتى يكون لأجل السؤال عن وجوبه في كلّ عام، فأثر السؤال في هذا الإيجاب الذي هو خلاف ما تقتضيه القاعدة العقلية.

و ممّا ذكرنا ظهر اختصاص هذا القول بالطبيعه ذات الأفراد و المصاديق، فلا مجال للاستدلال به للمقام و استفاده لزوم الإتيان ببقية الأجزاء عند تعذر واحد منها.

و ظهر أيضا اندفاع توهم أن المورد و إن كان هي الطبيعه ذات الأفراد، إلا- أنه لا- مانع من كون مفاد القاعدة أعمّ منها و من الطبيعه المركّبه؛ لأنّ ذلك يتمّ فيما لم يكن المورد قريبه لما يستفاد من القاعدة كما في المقام، حيث عرفت أنّ الظاهر منها بيان لما هو مقتضى حكم العقل- أي البراءة- لا تكون بصدده إفاده تحميل زائد و إيجاب بقيه الأجزاء، فلا يمكن، إلغاء الخصوصية عن المورد و تعميم الحكم بالنسبه إلى المركّب ذات الأجزاء.

مضافا إلى أنّ التعميم يحتاج إلى كون كلمه «ما» موصوله بالنسبه إلى المركّب ذات الأجزاء، و زمانيه بالنسبه إلى الطبيعه ذات الأفراد، فكيف يمكن الالتزام به في استعمال واحد؟

و أما قوله عليه السلام فى العلوى: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فيجرى فى مفاده احتمالات، منها: أن يكون المراد أن نفس الميسور لا يسقط عن عهده المكلف بسبب المعسور، و الظاهر أن كلمة «الميسور» عامّ تشمل الميسور من أفراد الطبيعه و الميسور من أجزاء الطبيعه المركبه.

و منها: أن الميسور لا يسقط حكمه و الطلب المتعلق به بالمعسور.

و منها: أن الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم بالمعسور.

و منها: أن الميسور لا يسقط حكمه عن موضوعه بالمعسور.

و لا يخفى أنه يعتبر فى معنى السقوط بعد ملاحظه موارد استعماله أمران:

أحدهما: أن يكون الساقط ثابتا و متحققا قبل عروض السقوط.

ثانيهما: أن يكون السقوط من مكان مرتفع و محلّ عال.

و حينئذ فنقول: إن حمل الحديث على الاحتمال الأول لا- يوجب الإخلال بشىء من هذين الأمرين المعترضين فى مفهوم السقوط؛ لأنّ الميسور من الطبيعه يكون ثابتا على عهده المكلف بواسطه تعلق الأمر به.

و يدل عليه- مضافا إلى مساعده العرف- التعبير فى بعض الروايات عن الصلاه بأنّها دين الله (١)، و عن الحجّ بأنه حقّ لله على المستطيع (٢)، و هذا المعنى يستفاد من آيه الحجّ (٣) أيضا.

على أن عهده المكلف و ذمّته كأنّها مكان مرتفع يكون المكلف به ثابتا فيه

ص: ٥٢٨

١- ١) و سائل الشيعة ٢٨٢: ٨، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢٦.

٢- ٢) و سائل الشيعة ٦٧: ١١، الباب ٢٥ من كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ و شرائطه، الحديث ٤ و ٥.

٣- ٣) آل عمران: ٩٧.

و محمولاً- عليه، فالظاهر من الحديث أنّ الميسور من أفراد الطبيعه أو من أجزائها لا يسقط نفس ذلك الميسور بالمعسور، و من المعلوم أنّه لا يلزم تقدير أصلاً.

نعم، بقي هنا شيء و هو: أنّ الثابت في العهده كان هو الأمر المعسور، و المفروض سقوطه عن العهده يقينا، و أمّا الميسور فلم يكن بنفسه ثابتاً في العهده، بل كان ثبوته يتبع ثبوت المعسور، فإذا سقط يسقط الميسور بتبعه، فلم يكن الميسور ثابتاً حتّى ينسب إليه عدم السقوط.

و جوابه: أنّه ليست للمركبات الاعتبارية واقعيه وراء الأجزاء، فحقيقه الصلاه هي الأجزاء، فحينئذ يصحّ القول بأنّ الركوع قبل تعذّر فاتحه الكتاب كان ثابتاً في عهدتنا، و هكذا السجود و أشباه ذلك- و إن كان ثبوتها بعنوان بعض المأمور به، و لكنّه لا يكون مانعاً عن التعبير بأنّها كانت ثابتة في عهدتنا- فلا يسقط بالمعسور، فيكون الآن ثابتاً بعنوان تمام المأمور به و يكفي في نسبه عدم السقوط مجرد بقاء الميسور في العهده و لو بأمر آخر و طلب ثاب متحقّق بمجرد السقوط عن المعسور، فالاختلاف إنّما هو في جهه ثبوت الأمر، و أمّا أصله فهو باق.

غايه الأمر أنّه كان في الابتداء يتبع المعسور، و بعد تحقّق العسر تعلق به أمر آخر مستقلّ، فأصل الثبوت في العهده الذي هو الملاك للتعبير بعدم السقوط كان متحقّقاً من الأوّل و لم يعرض له سقوط أصلاً.

و هذا نظير اختلاف الدعامه التي بها كان السقف محفوظاً على حاله، فإنّ تبديلها و تغييرها لا يوجب سقوط السقف و إن كانت الجهه لعدم السقوط مستنده في السابق إلى الدعامه الاولى، و في اللاحق إلى الدعامه الثانيه.

فيكون الحديث من حيث الدلالة في ما نحن فيه قويًا على هذا الاحتمال، ولا يكون فيه مخالفه للظاهر و أمثال ذلك.

و من الاحتمالات التي تستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) وعده من الأعظم (٢): أن مرجع الضمير في قوله: «لا يسقط» هو الميسور بماله من الحكم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار» حيث إن ظاهره نفى ما له من تكليف أو وضع.

و يرد عليه: أولًا: أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر كون الأمر الغير الساقط هو نفس الميسور، وليس من الحكم في العبارة أثر ولا خبر.

و ثانياً: أن الثابت في عهده الإنسان عبارته عمياً يعبر عنه بالدين أو الحق، و هو المأمور به - أي الصلاة و الحج - لا الحكم و الوجوب، إلا أن الوجوب سبب و علة لتحقق هذا الدين، فما لا يكون ثابتاً في الذمه، كيف يمكن القول بسقوطه أو عدم سقوطه عنها؟

و ثالثاً: أن الحكم الأول الثابت قبل التعذر قد ارتفع بسبب التعذر، و لا يعقل بقاء شخص ذلك الحكم، و الحكم المتعلق بالمأمور به بعد تعذر بعض الأجزاء حكم آخر، فإن كان مرجع الضمير عبارته عن الحكم لا يمكن القول بأن الحكم الأول باق؛ لسقوطه قطعاً، فالفرق واضح بين إرجاع ضمير قوله:

«لا يسقط» إلى نفس الميسور، و أنه بمنزلة السقف كما أن السقف باق، و لم يسقط بتبديل الدعامة، كذلك الميسور باق و لم يسقط بتبديل سببه - أي الوجوب - و إرجاعه إلى الحكم و الدعامة؛ إذ لا شك في سقوطهما.

ص: ٥٣٠

١-١) كفايه الاصول ٢:٢٥٢.

٢-٢) فوائد الأصول ٤:٢٥٥، نهايه الافكار ٣:٤٥٧.

فالإنصاف: أنه لا- مجال للإشكال في ظهور الحديث فيما ذكرنا، و عليه فيتم الاستدلال به للمقام؛ لعدم اختصاصه بالميسور من أفراد العام، بل الظاهر كونه أعم منه و من الميسور من أجزاء طبيعه المأمور بها.

نعم، يبقى الكلام في اختصاصه بالواجبات أو شموله للمستحبات أيضا، و الظاهر هو الأول؛ لأن اعتبار الثبوت في العهد و اشتغال الذمه- كما يستفاد من كلمه «لا يسقط»- يتنافى مع كونه مستحبا، كما هو واضح.

نعم، لو قلنا بشمول الحديث للمستحبات لا- يبقى مجال للاستدلال به حينئذ؛ لأنه يصير عدم السقوط أعم من الثبوت بنحو اللزوم، فيحتمل أن يكون الثابت في الواجبات أيضا هو الثبوت و لو بنحو الاستحباب.

نعم، لو كان المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم تم الاستدلال به حينئذ و لو قلنا بشموله للمستحبات، و لكن قد عرفت فساد هذا الاحتمال.

الكلام في مفاد العلوى الثانى

و أمّا العلوى الثانى و هو قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فلا يخفى أنّ الظاهر من كلمه الموصول أو الموضوع فى القضية هو مطلق الأفعال الراجحه، واجبه كانت أو مستحبه، و لا- يشمل المباحات و المكروهات و المحرّمات- إلّا- أنّ المخرج لهذه الموارد الثلاثه، هل هو عنوان الحكم كما قال به الشيخ رحمه الله، أو عنوان الموضوع قبل أن يصل إلى الحكم كما هو التحقيق؟- لكن يعارضه ظهور قوله: «لا- يترك»- أى الحكم فى القضية- فى حرمه الترك، و هى غير متحققه فى المستحبات، فيختصّ بالواجبات بناء على ترجيح ظهور الذيل، و كون «لا يترك» أظهر فى مفاده من الموصول فى العموم، كما أنه لا يدلّ

إلا على مرجوحية الترك لو قلنا بترجيح ظهور الصدر لا حرمة، فالأمر يدور بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر.

و ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله من أن قوله: «لا- يترك» كما أنه يصير قرينه على تخصيص الصدر بغير المباحات و المكروهات و المحرّمات، كذلك لا مانع من أن يصير قرينه على إخراج المستحبات أيضا؛ لعدم الفرق بينها (1)؛ محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ اختصاص الموصول بغير الموارد الثلاثة إنّما هو بواسطة قوله: «لا يترك كلّ»، لأنّ التعبير بالإدراك إنّما هو فيما كان الشيء أمرا راجحا يحصل الداعي إلى إتيانه لذلك، ولا يقال في مثل المحرّمات و المكروهات، بل و كذا المباحات، كما يظهر من تتبع موارد استعماله، فلا يكون تخصيص الموصول بغيرها لأجل قوله: «لا يترك» حتّى لا يفرّق بينها و بين المستحبات، فالظاهر دوران الأمر بين ترجيح أحد الظهورين.

فيمكن أن يقال بترجيح ظهور الذيل لأجل ترجيح ظهور الحكم على ظهور الموضوع، كما قد قيل.

و يمكن أن يقال بترجيح ظهور الصدر؛ لأنّه بعد انعقاد الظهور له و توجه المكلف إليه يمنع ذلك من انعقاد الظهور للذيل. فظهور الصدر مانع عن أصل انعقاد الظهور بالنسبة إلى الذيل، و ظهور الذيل لا بدّ و أن يكون رافعا لظهور الصدر، فيدور الأمر حينئذ بين الرفع و الدفع، و الثاني أهون من الأوّل، فالمستفاد من الحديث رجحان الإتيان بالميسور لا لزومه.

فلا يكون الحديث صالحا للاستدلال في ما نحن فيه.

ثمّ إنّ المراد بكلمه «كلّ» في الموضوعين يحتمل أن يكون هو الكلّ المجموعى

ص: ٥٣٢

الذى له أجزاء بنحو العام المجموعى، و يحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء المجموع بحيث كان كلّ جزء على حiale و استقلاله ملحوظا، و يحتمل أن يكون المراد بها فى الموضوع الأوّل هو المعنى الأوّل، و فى الموضوع الثانى هو المعنى الثانى، و يحتمل العكس فهذه أربعة احتمالات متصوّره بحسب بادئ النظر.

و لكن التأويل يقضى بأنّه لا- سبيل إلى حمل كلمه «كلّ» فى الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى؛ لأنّ معنى درك المجموع هو الإتيان به، و عدم دركه قد يتحقّق بعدم درك شىء منه، و قد يتحقّق بعدم درك بعض الأجزاء فقط؛ ضروره أنّه يصدق عدم إدراك المجموع مع عدم إدراك جزء منه، و أما ترك المجموع فهو كعدم دركه، و عدم تركه كدركه، فمعنى عدم ترك المجموع هو إدراكه و الإتيان به بجميع أجزائه.

و حينئذ فلو حمل الكلّ فى الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى يصير مضمون الروايه هكذا، ما لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء منه لا يترك مجموعه و يجب الإتيان به، و هذا بين الفساد، فيسقط من الاحتمالات الأربعة احتمالان.

و أمّا الاحتمالان الآخران المشتركان فى كون المراد بكلمه «كلّ» فى الموضوع الثانى هو كلّ جزء من أجزاء المجموع فلا مانع منهما؛ لأنّه يصير المراد من الروايه على أحد الاحتمالين هكذا: ما لا- يدرك مجموعه لا- يترك كلّ جزء من أجزائه، و على الاحتمال الآخر: ما لا- يدرك كلّ جزء من أجزائه لا يترك كلّ جزء منها، و هذا أيضا كالمعنى الأوّل معنى صحيح؛ لأنّ عدم درك كلّ جزء يصدق بدرك بعض الأجزاء، كما أنّ عدم ترك كلّ جزء يتحقّق بالإتيان بالبعض.

فالمستفاد منه أنّه مع عدم إدراك جميع الأجزاء و درك البعض يجب الإتيان بالبعض، و لا يجوز ترك الكلّ.

نعم، ذكر الشيخ الأنصارى رحمه الله أنّه لا بدّ من حمل كلمه «كلّ» فى قوله:

«ما لا يدرك كله» على الكلّ المجموعى لا الأفرادى؛ إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد: ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها، ولا معنى له (١).

و جوابه: أنّ حمل كلمه «كلّ» على الكلّ الأفرادى لا- يحتاج إلى إضافه كلمه «شىء» فى العبارة، بل نقول: الطبيعه المركبه التى لا يدرك كلّ جزء من أجزائها لا- يترك كلّ جزء منها، لا شكّ فى صحّه هذا التعبير عن العامّ الأفرادى، كما أنّه يصحّ فى العامّ الاستغراقى- مثل «أكرم كلّ عالم»-التعبير بأنّه: إن لم يمكن إدراك إكرام كلّ عالم لا يترك إكرام كلّه.

و لكن لا- يخفى أنّ ما أفاده الشيخ هنا- كما أشار إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله- من فروع النزاع المعروف بينه (٢) و بين المحقّق صاحب الحاشيه (٣) فى باب المفاهيم، و هو أنّه إذا كان الحكم فى المنطوق حكماً عاماً، فهل المنفى فى المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافى لثبوت البعض، مثلاً قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كره لا ينجسه شىء» (٤)، هل يكون مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسه، أو أنّ مفهومه تنجسه بشىء منها الغير المنافى لعدم تنجسه ببعض النجاسات؟

و الحقّ مع صاحب الحاشيه؛ لأنّ المفهوم عباره عن انتفاء الحكم فى المنطوق عند انتفاء الشرط، لا ثبوت حكم نقيض للحكم فى المنطوق، و قد حقّقنا ذلك فى باب المفاهيم من مباحث الألفاظ.

و حينئذ فالمراد ب«ما لا يدرك كله» فى المقام بناء على هذا الاحتمال:

ص: ٥٣٤

١- ١) فرائد الاصول ٤٩٩: ٢.

٢- ٢) الطهاره للشيخ الأنصارى: ٤٩، السطر ٢٦، مطارح الأنظار: ١٧٤، السطر ٣١.

٣- ٣) هدايه المسترشدين: ٢٩١.

٤- ٤) وسائل الشيعه، ١٥٨، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، ٢، ١ و ٦.

ما لا يدرك و لو بعض أجزائه، لا ما لا يدرك شيء منها، ولكن الظاهر أنّ المراد به هو الكلّ المجموعى فى الموضوع الأوّل، و أمّا الموضوع الثانى فقد عرفت أنّه لا بدّ من حملة على الكلّ الأفرادى، فلا مناقشه فى الاستدلال بالحديث من هذه الجهة، و أنّ المناقشه فيه من حيث شموله للمستحبات.

تمه: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعده

قد اشتهر بينهم أنّه لا بدّ فى جريان قاعده الميسور من صدق الميسور على الباقي عرفاً- كصدق عنوان الصلاه على الباقي- و لا بدّ من ملاحظه أدلّتها ليظهر حال هذا الشرط.

فنقول: أمّا قوله صلّى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم» فدلالته على ذلك تتوقف على أن يكون المراد منه: إذا أمرتكم بطبيعه لها أفراد و مصاديق، فأتوا من تلك الطبيعه- أى أفرادها- ما يكون مستطاعاً لكم، و حينئذ فالفرد المستطاع أيضاً فرد للطبيعه صادق عليه عنوانها كالصلاه و الوضوء و نحوهما.

و حينئذ فلو لم يكن عنوانها صادقاً على الفاقد للأجزاء المعسوره لا يمكن إثبات وجوبه بهذا الحديث؛ لأنّه لا بدّ و أن يكون مصداقاً لها، غاية الأمر أنّه مصداق ناقص، و المعسور فرد كامل.

و أمّا بناء على ما استظهرنا من الحديث من كون المراد منه الإتيان بالطبيعه المأمور بها زمان الاستطاعه و القدره، فلا يستفاد منه هذا الشرط، كما لا يخفى.

و أمّا قوله عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» ففيه احتمالان: الأوّل: أن يكون المراد الميسور من أفراد الطبيعه المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أفراد الطبيعه.

الثانى: أن يكون المراد الميسور من أجزاء الطبيعه المركّبه لا يسقط بالمعسور من أجزاء الطبيعه المركّبه.

و دلالة هذا الحديث على الشرط المذكور مبنيته على الاحتمال الأول؛ إذ لازم ذلك فرديته الميسور و المعسور للطبيعه، و لازم الفرديته انطباق عنوان الطبيعه و صدقه عليهما، فإن لم يصدق العنوان لا تجرى القاعده.

و أما على الاحتمال الثاني فلا دلالة له على ذلك، فتجربى القاعده و إن كان الميسور جزء واحدا و لم ينطبق عنوان الطبيعه عليه.

و هكذا قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذي لا يدرك كله لا يترك ذلك المركب بكليته، و معناه حينئذ لزوم الإتيان بالمركب الناقص بعد تعذر درك التام، فلا بد من صدق العنوان على الباقي و كونه مصداقا للطبيعه المأمور بها.

و يحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذي لا يدرك كله لا يترك كل ذلك المركب، أى لا يترك كل جزء من أجزائه، كما استظهرنا هذا المعنى منه، و عليه لا دلالة له على ذلك، فلا يستفاد من الروايات اعتبار الشرط المذكور و إن كان اعتباره مفروغا عنه و مسلما فى كلمات الأعظم.

ثم إن المرجع فى تعيين الميسور على فرض اعتبار هذا الشرط هو العرف، فكلّ مورد حكم العرف فيه بأن الباقي مصداق للطبيعه يحكم فيه بلزوم الإتيان به، فالخطابات متوجهة إلى العرف، و تشخيص أن الميسور من الطبيعه أم لا بعهدده العرف. نعم، لا منافاه بينه و بين دخاله الشارع فى بعض الموارد توسعه أو تضييقا، كما لا يخفى.

تكملة

بقى هنا امور لا بد من تعرضها لتكميل البحث فى قاعده الميسور.

الأمر الأول: هل القاعده تجرى فى صورته تعذر الشرط أيضا أم لا؟

لا يخفى

ص: ٥٣٦

أن جريانها في باب الشرائط متوقف على الالتزام بأمرين: الأول: أن يكون الحديث بمعنى أن: «الميسور من الأفراد لا يسقط بالمعسور من الأفراد» وإلا تنحصر القاعده بالأجزاء، ولا يمكن استفادته حكم الشرائط من قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» بلحاظ استعمال كلمه الكل في الأجزاء عرفا لا في الشرائط، وإرجاع التقييد بالشرائط إلى الأجزاء مسأله عقليه لا ترتبط بالعرف.

الثاني: أن يكون المرجع في تشخيص المعنى و استفادته المراد من كلمه الميسور و المعسور هو العرف لا العقل؛ إذ الواجد للشرط و الفاقده له يكونان متباينين بنظر العقل، فالصلاه الفاقده للوضوء لا يكون مصداقا للطبيعه المأمور بها عقلا، بخلاف العرف؛ إذ الاختلاف بين الواجد و الفاقده عنده يكون بالنقص و الكمال لا بالمباينه، فالصلاه الفاقده للشرط صلاه و مصداق ناقص من الطبيعه المأمور بها.

الأمر الثاني: أن العرف كيف يكون مرجعا لتشخيص المراد من الميسور

و المعسور في باب العبادات

مع أن بيان أصل تركيبها و اختراعها و خصوصياتها بيد الشارع، و ليست من الموضوعات و الواقعيّات الخارجيه حتى يكون تشخيصها بيد العرف؟ فلا بد للشارع من بيانه أيضا.

و لكن لا يخفى أن الرجوع إلى العرف لا يكون في أصل معنى الصلاه و حقيقتها و أجزاءها-مثلا- بل بعد بيانها مع جميع الخصوصيات و الشرائط من ناحيه الشارع للعرف لا مانع من أن يكون العرف مرجعا لتشخيص الميسور من الأجزاء عن المعسور منها و المقذور منها عن المتعدّر.

و يمكن للعرف تشخيص فرديه الصلاه الفاقده للجزء لعنوان الصلاه و عدمها، و أن العنوان المأمور به ينطبق عليها أم لا، فالمرجع في تشخيص

الميسور و المعسور هو العرف بلا فرق بين كونه بمعنى الميسور من أجزاء الطبيعه المركبه أو بمعنى المعسور من أفرادها.

نعم، لو كان اللازم تشخيص المصلحه أيضا و أنه هل يتحقق في الصلاه الفاعده ما يتحقق في الصلاه الواجده من المصلحه أم لا؟ لا سبيل لمرجعیه العرف، إلا أنه لا يكون من عنوان المصلحه و عدمه في القاعده و روايتها أثر و خبر، بل الحكم يدور مدار عنوان «الميسور» و «ما يدرك»، فمرجعیه العرف في تشخيص هذا العنوان لا يكون قابلا للإنكار.

الأمر الثالث: أن ورود التخصيص إلى القاعده كثير،

بل الخارج منها أكثر من الباقي كالقادر على الصيام بمقدار لا يبلغ مجموع النهار، و القادر على ترك جميع المضطرات إلا شرب الماء أو الدخان- بناء على كونه مضطرا- و أمثال ذلك مع أنه لم يقل أحد بجريان القاعده فيها.

و جوابه: أنه لا يلزم من اعتبار القاعده تخصيص الأ- كثر بعد جريانها في مثل الصلاه و الوضوء و الحج و نظائرها، و كثير من الموارد التي لم يجرؤا فيها القاعده إنما هو لخروجها عنها موضوعا و تخصیصا كالصوم مثلا، فإن عدم حكمهم بوجوب الصوم على القادر عليه بمقدار لا يبلغ مجموع النهار إنما هو لكون الصوم أمرا بسيطا لا يكون له أجزاء، و لا جزئیه لترك المضطرات، بل وجود واحد منها مضادا لهذا الأمر البسيط، و مورد القاعده إنما هو المركبات، كما لا يخفى.

و لكن بعد ضعف أسناد الروايات الثلاث التي هي مدرک للقاعده و عدم جبر ضعفها بالشهره بين القدماء لا يترتب عليها ثمره عملیه، إلا أنها من الناحیه العلمیه قابله للدقه و التوجه.

هذا تمام الكلام في هذه القاعده.

المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعبره شرعا أو عقلا المسأله الاولى: فى مباحث القطع ٧

المسأله الثانيه: فى التجرى ٢٥

الإراداه اختياريه أم لا؟ ٤٥

المسأله الثالثه: فى أقسام القطع ٥٧

قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع ٧١

الموافقاه الائتزاميه ٨٣

قطع القّطاع ٨٩

العلم الإجمالى ٩١

مباحث الظنّ ١٠٣

حكم الشكّ فى الحجّيه ١٢٩

الحجج و الأمارات ١٣٥

حجّيه الظواهر ١٣٥

حجّيه قول اللغوى ١٥١

ص: ٥٣٩

حجّيه الإجماع ١٥٥

حجّيه الشهره الفتوائيه ١٦٣

حجّيه الخبر الواحد ١٦٩

أدّله القائلين بعدم حجّيه الخبر الواحد ١٧١

أدّله القائلين بحجّيه الخبر الواحد ١٧٨

المقصد السابع: في مباحث الاصول العمليه الاصول العمليه ٢١٧

القول: في أصاله البراءه أصاله البراءه ٢٢١

المقام الأوّل: في أدّله الاصوليين على البراءه ٢٢٣

الدليل الأوّل: الكتاب ٢٢٣

الدليل الثاني: السنّه ٢٣١

الدليل الثالث: الإجماع ٢٧٢

الدليل الرابع: العقل ٢٧٢

المقام الثاني: في أدّله الأخباريون على الاحتياط ٢٧٧

الدليل الأوّل: الكتاب ٢٧٧

الدليل الثاني: السنّه ٢٧٩

الدليل الثالث: العقل ٢٨٥

تنبيهات البراءه ٢٩٧

التنبيه الأوّل: في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه ٢٩٧

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط مطلقا ٣٠١

التنبيه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءه ٣٠٤

التنبیه الرابع: فی أخبار من بلغ ٣٠٩

القول: فی أصله التخییر دوران الأمر بین المحذورین فصل: فی دوران التکلیف بین الوجوب و الحرمة ٣١٧

جریان البراءة العقلیة فی دوران الأمر بین المحذورین ٣٢١

جریان البراءة الشرعیة فی دوران الأمر بین المحذورین ٣٢٥

عدم جریان الاستصحاب فی الدوران بین المحذورین ٣٢٩

اختلاف المحذورین من حیث الأهمیة مع وحده الواقعه ٣٣١

فی تعدد الوقائع المقتضى لتعدّد التکلیف ٣٣٣

دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة فی التعبدیات ٣٣٧

القول: فی أصله الاشتغال المقام الأول: فی تردد المکلف به بین أمرین متباينین أو امور متباينه ٣٤١

الأول: فی ملاك حکم العقل لجریان قاعده الاشتغال ٣٤١

الثانى: فی إمكان الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی ٣٤٣

المخالفة القطعیة ٣٤٧

الروایات الدالّة على الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی ٣٤٧

الموافقه القطعیة ٣٥٩

الأمر الأول: تنجیز العلم الإجمالی فی التدریجیات ٣٦٧

الأمر الثانى: حکم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالی ٣٧١

الأمر الثالث: فی شرطیه الابتلاء لتنجیز العلم الإجمالی ٣٧٧

الفرق بین الخطابات الشخصیة و الخطابات القانونیه ٣٧٩

الأمر الرابع: فی الشبهه الغير المحصوره ٣٨٩

ضابطه الشبهه الغير المحصوره ٣٩٥

كلام المحقق النائيني؛ في ضابط الشبهه الغير المحصوره ٣٩٧

مقتضى القاعده عند الشكّ في كون شبهه محصوره أو غير محصوره ٣٩٩

تنبيهان ٤٠١

الأمر الخامس: في حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي بوجود النجس ٤٠٣

عدم كاشفنيه البيئه الثانيه بعد إقامه البيئه الاولى ٤٠٦

مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقيه ٤١١

شبهه المحقق الحائرى و جوابها ٤١٢

المقام الثانى: فى الدوران بين الأقلّ و الأكثر، و بيان حكم العقل و مقتضى الاصول الشرعيه فيه ٤١٩

المطلب الأوّل: فى الأقلّ و الأكثر الذى يكون من قبيل الكلّ و الجزء ٤٢٣

فى جريان البراءه العقليه ٤٢٣

إشكالات جريان البراءه العقليه عن الأكثر و دفعها ٤٢٦

المطلب الثانى: فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط، أو الجنس و النوع، أو الطبيعى و الفرد ٤٤٩

المطلب الثالث: فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى الأسباب و المحصّلات ٤٥٧

المطلب الرابع: فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من جهه الاشتباه فى الامور الخارجيه و كون الشبهه موضوعيه ٤٦٥

الأمر الأوّل: الشكّ فى الجزئيه أو الشرطيّه فى حال السهو ٤٧١

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبه إلى النقيصه السهوئيه و أنّه هل يقتضى البطلان و وجوب الإعاده أم كان مقتضاه

الاكتفاء بالناقص؟ ٤٧١

ردّ تفصيل المحقق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه ٤٧٦

تمّمه: فى ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب ٤٧٨

المقام الثانى: فيما يقتضيه الأصل الشرعى فى النقيصه السهوئيه ٤٨٣

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديّة أو السهوّيّة ٤٨٨

ص: ٥٤٢

كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه ٤٨٩

مقتضى الأصل في الزيادة ٤٩٣

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويه في الزيادة و النقيصه ٤٩٨

مقتضى الروايات الوارده في الزيادة ٤٩٨

مقتضى حديث «لا تعاد» ٥٠٠

الأمر الثاني: في تعذر الجزء و الشرط ٥١٣

تحرير محلّ النزاع ٥١٣

مقتضى القواعد الأوليه في المقام في جريان البراءه العقلية ٥١٨

في جريان البراءه الشرعيه ٥١٩

مقتضى القواعد الثانويه في المقام ٥٢٠

التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء ٥٢٤

الكلام في مفاد النبوى ٥٢٥

الكلام في العلوى الأول ٥٢٨

الكلام في مفاد العلوى الثانى ٥٣١

تممه: في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعده ٥٣٥

تكملة ٥٣٦

ص: ٥٤٣

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات فی الاصول: تقریرا لابیحات آیت الله العظمی الفاضل النکرانی / المؤلف السیدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری: ۳ج.

شابک: 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: BP۱۵۹/۸/م۴۷۷۶ ۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٤

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

خاتمه: فى شرائط الاصول

اشاره

فى شرائط الاصول

ص: ٥

و بعد تماميّه البحث في الاصول الثلاثة-أى البراءة و التخيير و الاحتياط- يذكرون شرائط جريانها قبل بحث الاستصحاب، و ليس للاستصحاب حكم خاصّ و شرائط خاصّه في قبالها.

فنقول:إنّه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلا شيء زائد على تحقّق موضوعه و عنوانه.

يمكن أن يتوهّم:أنّ الاحتياط إن كان موجبا لاختلال النظام لا يكون حسنا، بل لعلّه يكون قبيحا.

و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ الاحتياط بما هو احتياط و بعنوانه الاحتياطي حسن على كلّ حال، و ما هو قبيح عنوان آخر، و هو اختلال النظام، و لا معنى لسرايه الحكم من متعلّقه و عنوانه إلى متعلّق آخر، مثل عدم سرايه الوجوب عن عنوان الوفاء بالنذر إلى عنوان صلاه الليل بعد تعلّق النذر بها، فصلاه الليل مستحبّه أبدا، و الواجب هو الوفاء بالنذر، فلذا يلزم في مقام الامتثال إتيانها بداعي الأمر التعبدى الاستجابي لا بداعي الأمر الوجوبي المتعلّق بالنذر لكونه أمرا توصّليا.

على أنّه لا تتحقّق الملازمه النوعيّه و الدائميّه بين الاحتياط و اختلال النظام.

نعم، هنا إشكالات لا بدّ من التعرّض لها، و الجواب عنها، بعضها يرجع إلى

مطلق الاحتياط و لو كان فى الشبهات البدويّه، و بعضها إلى الاحتياط فى خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و بعضها إلى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّه المعتمده على خلافه.

أمّا الإشكال الراجع إلى مطلق الاحتياط فى الامور التعديديه، فهو أنّه يعتبر فى العبادات صدق عنوان الإطاعه و تحقّقه، و الإطاعه عباره عن الانبعاث عقيب بعث المولى و أن تكون إرادته العبد تبعاً لإرادته المولى بانبعائه عن بعثه، و الحال أنّ الاحتياط فى الشبهات البدويّه يكون باحتمال الوجوب و تحقّق الأمر، و احتمال البعث عباره عن الحاله التصوريّه الذهنيّه للمكلّف لا يرتبط بالمولى، فلا تتحقّق الإطاعه.

و يمكن توسعه دائره هذا الإشكال بالقول بأنّ الانبعاث لا يكون عن البعث و لو فى موارد العلم بالبعث؛ لأنّ المحرّك و الباعث ليس هو البعث بوجوده الواقعي، و إلّا- لكان اللازم ثبوت الملازمه بينهما و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مع أنّ الضروره قاضيه بخلافه؛ لأنّه كثيراً ما لا يتحقّق الانبعاث مع تحقّق البعث فى الواقع و نفس الأمر، و كثيراً ما ينبعث المكلّف مع عدم وجود البعث فى الواقع، فهذا دليل على أن المحرّك و الباعث ليس هو نفس البعث، بل الصوره الذهنيّه الحاكيه عنه باعتقاد المكلّف، فوجود البعث و عدمه سواء.

و هذا لا- يختصّ بالبعث، بل يجرى فى جميع أفعال الإنسان و حركاته؛ ضروره أنّ المؤثر فى الإخافه و الفرار ليس هو الأسد بوجوده الواقعي، بل صورته الذهنيّه المعلومه بالذات المنكشفه لدى النفس. و لا فرق فى تأثيرها بين كونها حاكيه عن الواقع واقعا و بين عدم كونها كذلك؛ لعدم الفرق فى حصول الخوف بين العالم و بين الجاهل بالجهل المركّب، و لو كان المؤثر هو

الأسد بوجوده الواقعي لكان اللازم عدم تحقّق الخوف بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّ الوجدان يشهد بخلافه.

فانقذح ممّا ذكر أنّ الانبعاث عن بعث المولى لا يتوقّف على وجوده فى الواقع، بل يتحقّق فى صورته الجهل المركّب به، و السرّ أنّ الانبعاث إنّما هو عن البعث بصورته الذهنيّة المعلومه بالذات، و إلّا يلزم عدم انفكاك الانبعاث عن البعث، فلا يتحقّق الانبعاث بدونّه، و لا البعث بدون الانبعاث، و لازم عدم تحقّق العصيان أصلا.

و حينئذ يظهر عدم إمكان تحقّق الإطاعة أصلا و لو فى صورته العلم بعد كون المعتبر فى حقيقتها هو كون الانبعاث مستندا إلى نفس البعث بوجوده الواقعي.

و يمكن تصوير ذلك بصوره البرهان بنحو الشكل الأوّل الذى هو بديهي الإنتاج بأن يقال: إنّ الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، و لا شىء من الانبعاث ببعث المولى بممكن التحقّق، ينتج: فلا شىء من الإطاعة بممكن.

و الجواب عن هذا الإشكال: أوّلا: أنّه لا- دليل لاعتبار صدق الإطاعة فى العبادات، و لا منشأ له حتّى تصل النوبه إلى البحث عن المراد، و المقصود من الإطاعة المأمور بها فى قوله تعالى: [\(١\) أطيعوا الله...](#) إلى آخره، ليس إلّا مجرد الموافقه و عدم المخالفه، و الدليل عليه أنّ إطاعه الرسول و اولى الأمر لا بدّ، و أن يكون المراد منها ذلك، كما لا يخفى، فاتّحاد السياق يقضى بكون المراد من إطاعه الله أيضا ليس إلّا مجرد الموافقه.

و ثانيا: أنّه لا يعتبر فى تحقّق الإطاعة بنظر العرف و العقلاء إلّا وجود البعث

ص: ٩

و العلم به-أى الانطباق المعلوم بالذات مع المعلوم بالعرض لا الجهل المركب- فإذا تحقّق البعث و صار موجودا واقعا و علم به المكلف بتوسط صورته الذهنيّة فامتثل بداعي ذلك يتحقّق حينئذ عنوان الإطاعة بدون أىّ مسامحة فى البين.

و دعوى: أنّ الانبعاث لم يكن مسببا عن البعث، بل يكون مسببا عن الصورة الذهنيّة لتحققه فى صورة الجهل المركب أيضا؛ مدفوعه: بأنّ الصورة الذهنيّة حيث كانت كاشفه عن الواقع و حاكيه له يكون الانبعاث معها مستندا إلى الواقع، و هى وسيله إلى النيل به و الوصول إليه، فالباعث فى الحقيقه هو نفس البعث لا الصورة الذهنيّة، كيف؟ و هذه الصورة مغفول عنها غير متوجّه إليها؛ لأنّ العالم بالبعث لا يرى إلاّ نفس البعث، و لا يتوجّه إلى صورته المعلومه بالذات أصلا، و من هنا نرى إظهار الندامه و الاشتباه من المكلف إذا كان انبعاثه مستندا إلى تخيّل البعث و الصورة الذهنيّة فقط عند كشف الخلاف، فإذا كانت الصورة الذهنيّة مطابقه للواقع يتحقّق استناد الانبعاث إلى المعلوم بالعرض و المعلوم بالذات معا، و لا- أقلّ من ذلك، ففى صورة العلم يكون الانبعاث مستندا إلى البعث بالتبع دائما.

و أمّا الإشكال الذى يختصّ بالاحتياط فى الشبهات البدويّه و الانبعاث عن احتمال البعث، فالجواب عنه: أنّه لا شكّ فى تحقّق عنوان الإطاعة هنا، بل المنبعث عن البعث الاحتمالى يكون فى مرتبه عاليه من الإطاعة ممّن ينبعث عن العلم بالبعث فقط.

و أمّا الإشكال الذى يختصّ بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، فتاره من جهه التكرار، و اخرى من أجل اعتبار قصد القربه و الوجه و نظائهما

أمّا الجهه الاولى فمحصّيلها: أنّ تكرار العباده مع إمكان تحصيل العلم التفصيلى يعدّ لعبا بأمر المولى، و اللعب و البعث ينافى العبوديّة التى هى غايه الفعل العبادى، بل نقول: إنّ حصول اللعب بالتكرار لا يختصّ بالعباده، بل يجرى فى غيرها.

ألا ترى أنّه لو علم عبد بأنّ المولى طلب منه إحضار شخص مرّد بين عدّه أشخاص، و كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلى بمطلوب المولى، و لكن اكتفى بالامتنال الإجمالى، فاحضر عدّه من العلماء و عمله المولى و جماعه من الصنوف المختلفه، يعدّ لاعبا بأمر المولى، و أنّه فى مقام الاستهزاء و السخرية، فيستفاد منه أنّ التكرار لعب بأمر المولى فلا يجوز.

و جوابه: أوّلا: أنّ المدعى هو كون التكرار مطلقا لعبا بأمر المولى، و هو لا- يثبت بكونه لعبا فى بعض الموارد كما فى مثل المثال؛ لأنّ كثيرا من موارد التكرار لا يكون فيه لعب أصلا.

ألا ترى أنّه لو كان له ثوبان أحدهما طاهر و الآخر نجس، و كان قادرا على غسل أحدهما، و لكن كان ذلك متوقفا على تحمّل المشقّه و صرف وقت كثير، فصلّى فيهما معا، هل يعدّ هذا الشخص لاعبا و لا غيا؟ و كذا لو دار الواجب فى يوم الجمعة بين الظهر و صلاه الجمعة و كان قادرا على السؤال من الفقيه -مثلا- و لكن كان له محذور عرفى فى السؤال، إمّا من ناحيته، أو من ناحيه الفقيه، فجمع بينهما، هل يعدّ لاعبا؟ كلا. و بالجمله، فالمدعى لا يثبت بما ذكره.

و ثانيا: لو فرض كون التكرار لعبا و عبثا، لكن نقول: إنّ المعتبر فى صحّه العباده أن يكون أصل الإتيان بها بداعى تعلق الأمر بها من المولى، و أمّا

الخصوصيات الخارجة عن حقيقه العباده-كالمكان و الزمان و نحوهما في مثل الصلاه-فلا يعتبر أن يكون الإتيان بها بداعى الأمر، بل لا وجه له بعد كونها خارجة عن متعلق الأمر، كيف؟ و لو اعتبر الإخلاص فيها يلزم عدم صحه شىء من العبادات، مثل إتيانها في فصل الحراره في المكان البارد، و في فصل البروده في المكان الحار، و نحو ذلك.

و الحاصل: أن المراد بكون التكرار لعبا إن كان هو اللعب بأمر المولى فذلك ممنوع جدا؛ لأنه ليس لعبا إلا في كيفية الإطاعه، و إن كان هو اللعب و لو في خصوصيات العمل فنمنع كون هذا اللعب مؤثرا في البطلان.

و أمّا الجبهه الثانيه فمحصّيلها: أنه يعتبر في العباده قصد القربه و الوجه و التمييز و الجزم بالتيه، و لا- يتحقق ذلك إلا- مع العلم التفصيلى بالمأمور به.

و جوابها: أنه لا- مانع من تحقق قصد القربه و الوجه و التمييز في الامتثال أيضا، بصورة التعليق، و القول بأننى أصلى صلاه الجمعه لوجوبها إن كانت واجبه، و كفايه احتمال المقرّب لقصده القربه و إتيان العمل بداعى احتمال المقرّب لا يكون قابلا للإنكار.

نعم، الجزم بالتيه لا يتحقق إلا مع العلم التفصيلى، و لكن لا دليل على اعتباره في العباده، لعدم الدليل عليه لا عقلا و لا شرعا.

أمّا عقلا فواضح، و أمّا شرعا فلخلو النصوص عن الدلاله على اعتباره، و من الواضح أن الأمر بالشىء لا يقتضى إلا مجزّد الإتيان في الخارج، فإطلاق دليل الأمر دليل على العدم، بناء على ما حقّقنا في مباحث الألفاظ من إمكان تلك الامور كلّها في متعلق الأمر، و على تقدير القول بعدم الإمكان فحيث إنه لا سبيل للعقل إلى تشخيص كونها معتبره، بل اللازم أن يبيّنه الشارع،

و المفروض عدم دليل شرعى على اعتبارها، فلا وجه للقول به قبل جريان أصاله البراءه. و من هذه الجهه أيضا لا فرق فى جريانها بين أجزاء الصلاه و بين الامور المذكوره.

نعم، قد يستدلّ بالإجماع على بطلان العمل بالاحتياط، كما ادّعاها السيد الرضى (1) على بطلان صلاه من صلّى و لا يعلم أحكامها، و مقتضى عمومها بطلان صلاه المحتاط، و كما أنّه قد ادّعى الإجماع على بطلان عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط، و لكنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد فاقد للحجّيه و الاعتبار كما ثبت فى محله، فلا إشكال فى صحّه عبادته المحتاط.

فالإشكالات الوارده على الاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و إن كان مستلزما لتكرار العبادته قابله للدفع.

و أمّا الإشكال الراجع إلى الاحتياط فيما إذا كان على خلافه حجّه شرعيّه فهو ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله و محصّيه: أنّه يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه شرعيّه أن يعمل المكلف أوّلا بمؤدّى الحجّه، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّه إحرارا للواقع، و ليس للمكلف أن يعمل بالعكس إلّا إذا لم يستلزم الاحتياط استئناف جملة العمل و تكراره.

و السرّ فى ذلك: أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملا و عدم الاعتناء به، و العمل أوّلا برعايه احتمال مخالفته الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفه و عمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع. هذا،

ص: ١٣

(١ - ١) ذكرى الشيعة ٣٢٥: ٤، فرائد الأصول ٥٠٨: ٢.

مضافا إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه، و بعد قيام الطريق المعبر يكون المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي (١). انتهى.

و جوابه: أولا- أن تقدّم رتبه الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ممنوع، بل الظاهر كونهما في عرض واحد و رتبه واحده، فمع التمكن من تحصيل العلم يجوز له الاقتصار على الامتثال الاحتمالي.

و السر: أنه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة أزيد من الإتيان بالمأمور به مع جميع القيود المعبره فيه و لو بداعى احتمال الأمر، و لا فرق بينهما في نظر العقل أصلا.

و ثانيا: أن معنى حجّيه الأماره و اعتبارها ليس إلا مجرد وجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليها في مقام العمل، و أما دلالة دليل الحجّيه على لزوم إلقاء احتمال الخلاف فلم نعرف لها وجها، فإن مفاد بناء العقلاء الذي هو الدليل المهمّ لحجّيه الخبر ليس إلا- بناء العمل على طبقه و ترتيب الأثر عليه عملا- و لا- يستفاد منه إلقاء احتمال الخلاف في مقام العمل، و على فرض استفادته منه لا فرق في تحقّق الاعتناء باحتمال الخلاف بين تقدّم العمل بمؤدى الطريق و تأخّره.

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء زائد على تحقّق موضوعه و هو احتمال التكليف، هذا كلّ في الاحتياط.

ص: ١٤

إشارة

و أمّا أصله البراءة فيعتبر في جريانها في الشبهات الحكمية الفحص، و الكلام فيه تارة يقع في أصل اعتبار الفحص و وجوبه، و أخرى في مقداره، و ثالثه فيما يترتب على العمل بالبراءة قبل الفحص من التبعية و الأحكام.

أمّا الكلام في أصل اعتبار الفحص و وجوبه فقد يقع في البراءة العقلية، و قد يقع في البراءة الشرعية.

أدله وجوب الفحص

أمّا البراءة العقلية التي مدرّكها قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان فلا إشكال في اعتبار الفحص فيها؛ لأنها متفرّعة على عدم البيان، و المراد به و إن كان هو البيان الواصل إلى المكلف جزماً، إلا أنّ مناط الوصول ليس هو أن يعلم المولى كلّ واحد من المكلفين بحيث يسمعه كلّ واحد منهم، بل وصوله يختلف حسب اختلاف الموالى و العبيد.

فالمولى المقتن للقوانين العامة الثابتة على جميع المكلفين إنّما يكون إيصاله للأحكام من الأوامر و النواهي بإرسال الرسل و إنزال الكتب، ثم الأحاديث المرويّة عن أنبيائه و أوصيائهم المحفوظة في الكتب التي بأيدي المكلفين، بحيث يتمكّن كلّ واحد منهم من الرجوع إليها و الاطلاع على أحكام الله جلّ شأنه.

و حينئذ فالملاك في تحقّق البيان الذي لا يقبح العقاب و المؤاخذه معه هو أن أمر الله تعالى رسوله بتبليغه، و قد بلغه الرسول على نحو المتعارف، و صار مضبوطاً في الكتب المعدّه له، و مع فقدان أحد هذه الشروط يصدق عدم البيان و يقبح العقاب معه، و حينئذ فمع احتمال المكلف ثبوت التكليف المبيّن الواصل بحيث لو فحص لظفر به لا- يجوز الاعتماد على البراءة التي مدرّكها قبح العقاب بلا- بيان، كما أنّ العبد العرفي لو وصل إليه مكتوب من ناحيه مولاة و احتمال أن يكون المكتوب متضمّناً لبعض التكاليف لا- يجوز له القعود عنه بعدم مراجعته استناداً إلى أنّ المولى لم يبيّن حكمه، و لا- يكون مثل هذا العبد معذوراً عند العقلاء جزماً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قد يستشكل في وجوب الفحص و عدم جريان البراءة قبله بأنّ الحكم ما لم يتّصف بوصف المعلوميّة لا- يكون باعثاً و محرّكاً؛ ضروره أنّ البعث بوجوده الواقعي لا- يصلح للمحرّكيه، و إلّا لكان اللازم تحقّق الانبعاث بالنسبه إلى الجاهل به المعتقد عدمه، بل قد عرفت سابقاً أنّه لا يعقل أن يكون الانبعاث مسبباً عن البعث الواقعي، بل الانبعاث دائماً مسبب عن البعث بوجوده العلمى الذى هو الصورة الذهنيّة الكاشفه عنه، و الأوامر إنّما تتّصف بالباعثيه و المحرّكيه بالعرض، كما أنّ اتّصافها بوصف المعلوميّة أيضاً كذلك؛ ضروره أنّ المعلوم بالذات إنّما هو نفس الصورة الحاضره عند النفس، كما حقّق في محلّه.

و الحاصل: أنّ البعث الواقعي لا يكون باعثاً ما لم يصر مكشوفاً، و الكاشف عنه إنّما هو العلم و نحوه، و أمّا الاحتمال فلا يعقل أن يكون كاشفاً، و إلّا لكان اللازم أن يكشف عن طرفي الاحتمال- أى الوجود و العدم- فمع الاحتمال

لا يكون البعث الواقعي محرّكا و باعثا، و بدون الباعثيه لا يمكن أن يكون منجّزا، و مع عدم التنجّز لا وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفته، و لا فرق في هذا بين كون المكلف قادرا على الفحص و عدمه.

و يرد عليه: أوّلا: النقص بما إذا قامت الحجّه المعتره من قبل المولى على ثبوت التكليف و فرض عدم إفادتها الظنّ، بل كان التكليف مع قيام الأماره أيضا مشكوكا أو مظنون الخلاف، فإنّه يجرى فيه هذا الإشكال، و مقتضاه حينئذ عدم ثبوت العقاب على مخالفته على تقدير ثبوته في الواقع، مع أنّه واضح البطلان، و إلّا- يلزم لغويّه اعتبار الأماره، كما هو واضح. مضافا أنّه لا يلتزم به المستشكل أيضا.

و ثانيا: الحلّ بأنّه لا نسلم أن تكون المنجزيه متفرّعه على الباعثيه؛ لأنّ المنجزيه الراجعه إلى صحّه عقوبه المولى على المخالفه و العصيان حكم عقلي، و قد عرفت أنّ العقل يحكم بعدم المعدريّه، و بصحّه العقوبه لو بين المولى التكليف بنحو المتعارف، بحيث كان العبد متمكّنا من الاطلاع عليه بالمراجعه إلى مظانّ ثبوته و لم يراجع، فخالف اعتمادا على البراءه كما عرفت في مثال المكتوب الواصل من المولى إلى العبد، و يحتمل اشتماله على بعض التكاليف، و الظاهر أنّ هذا من الواضح بمكان، فلا مجال لهذا الإشكال.

ثمّ إنّّه قد يقرّر وجوب الفحص بوجه آخر، و محصّيه له: أنّ ارتكاب التحريم قبل الفحص و مراجعه مظانّ ثبوته ظلم للمولى، و الظلم قبيح محرّم خصوصا ظلم المولى، فلو اقتحم في المشتبه قبل الفحص يستحقّ العقوبه لأجل ظلم المولى، كما أنّه في موارد التجريّ يستحقّ العقوبه عليه و إن كان لا يستحقّ العقوبه على مخالفه الواقع في المقامين.

و يرد عليه: أنّ تحقّق عنوان الظلم فى المقام ليس إلّا من جهة احتمال حصول المخالفه بالاقتحام فى المشتبه؛ ضروره أنّه مع العلم بعدم وجود التكليف فى السبب لا- يكون مجرد ترك الفحص من مصاديق ذلك العنوان، فترك الفحص و ارتكاب محتمل التحريم إنّما يكون ظلما لأجل احتمال تحقّق المخالفه التى هى قبيحه موجه لاستحقاق العقوبه.

و حيثنذ نقول: بعد جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و لو قبل ترك الفحص- كما هو المفروض- لا يبقى مجال لاحتمال تحقّق المخالفه القبيحه أصلا، و مع انتفاء هذا الاحتمال يخرج المقام عن تحت عنوان ظلم المولى، كما هو الواضح.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و بين مسأله التجزى، فإنّ الموضوع للحكم بالقبح و الحرمة هناك على تقدير ثبوته هو نفس عنوان التجزى، الراجع إلى الطغيان على المولى و الخروج عن رسم العبودية، و هذا لا- يتوقّف تحقّقه على ثبوت التكليف، بل يصدق على كلا التقديرين، بخلاف المقام، فإنّ تحقّق عنوان الظلم يتوقّف على عدم حكم العقل بقبح العقاب و لو قبل الفحص، و المفروض حكمه بذلك مطلقا، فتأمل.

هذا، و قد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بوجه ثالث، و هو: أنّ كلّ من التفت إلى المبدأ و الشريعة يعلم إجمالا بثبوت أحكام فيها، و مقتضى العلم الإجمالى هو الفحص عن تلك الأحكام.

و لا- يخفى ضعف هذا الوجه؛ لأنّ الكلام إنّما هو فى شرائط جريان أصل البراءه بعد كون المورد المفروض مجرى لها، و قد عرفت أنّ مجراها هو الشكّ فى أصل التكليف و عدم العلم به، لا إجمالا و لا تفصيلا. فلو فرض ثبوت العلم

الإجمالي فإنه يخرج المورد عن مجراها، فلا يبقى مجال للتمسك بالعلم الإجمالي لاعتبار وجوب الفحص في جريانها، كما لا يخفى، ولكن حيث إنه وقع موردا للنقض والإبرام بين الأعلام فلا مانع من التعرض لحاله بما يسعه المقام، فنقول:

قد نوقش في الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، تارة بأنه أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو وجوب الفحص و الاستعلام في كل مسألة تعم بها البلوى، وكل مورد يرجع إلى البراءة، وهذا الاستدلال إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه؛ لانحلال العلم الإجمالي بذلك، لا زائدا من هذا المقدار.

و اخرى بأنه أعم من المدعى؛ لأن المدعى هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعم من ذلك؛ لأن متعلق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعا، لا خصوص ما بأيدينا، و الفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله، ولو بعد الفحص التام عما بأيدينا.

هذا، و أجاب المحقق النائيني رحمه الله عن المناقشة الاولى بأن استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأن متعلق العلم تارة يتردد من أول الأمر بين الأقل و الأكثر، كما لو علم بأن في هذا القطيع من الغنم موطوء، و تردد بين كونه عشرة أو عشرين، و اخرى:

يكون المتعلق عنوانا ليس بنفسه مرددا بين الأقل و الأ-كثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بماله في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءه البيض من هذا القطيع، و ترددت البيض بين كونها عشرا أو عشرين، ففي

الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي، و في الثانی لا ينحلّ، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال: العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعا قد تنجز التكليف به، و لازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، و المقام من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت بسبب هذا العلم الإجمالي جميع الأحكام المثبتة في الكتب، و لازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، و لا- ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جمله من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار، و تردّد ما في الطومار بين الأقلّ و الأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف و العقلاء، و ما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

و عن المناقشه الثانيه بأنّه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاص، و يرتفع الإشكال بحذايره و يتمّ الاستدلال لوجوب الفحص، فتدبر جيّداً (١). انتهى.

و أورد استاذنا السيّد الإمام رحمه الله عليه: -أولاً: أنّ ما ذكره من الفرق في

ص: ٢٠

الانحلال و عدمه بين ما لو كان متعلق العلم الإجمالي بنفسه مرددا بين الأقل و الأكثر، و بين ما كان عنوانا ليس مرددا بينهما من أول الأمر، إنما يتم لو كان متعلق العلم الإجمالي في القسم الثاني نسبتته إلى المعنون كنسبه المحصل إلى المحصل، و أما لو لم يكن من هذا القبيل كما في المثال الذي ذكره فلا وجه لعدم الانحلال؛ لانحلال التكليف إلى التكليف المتعدده المستقله حسب تعدد المعنونات و تكثرها، و حينئذ فلا يبقى فرق بين القسمين.

و ثانيا: لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب تنجيز متعلقه إذا كان متعلقه موضوعا للحكم الشرعي، و أمّا إذا لم يكن ممّا يترتب عليه الحكم في الشريعة فلا أثر له بالنسبه إليه، كما في المثال الذي ذكره، فإن الموضوع للحكم بالحرمة و وجوب نفى البلد-مثلا- إنما هو الحيوان الموطوء بما أنه موطوء، و أمّا كونه أبيض أو أسود فلا- دخل له في ترتب الحكم، و حينئذ فالعلم الإجمالي بموطوءه البيض من هذا القطيع لا- يؤثر إلا- بالنسبه إلى ما علم كونه موطوء؛ لكونه الموضوع للأثر الشرعي.

و كذا المقام، فإننا إنما نكون مأخوذين بالأحكام الواقعيه الثابته في الشريعة، و أمّا عنوان كونها مضبوطة في الكتب التي بأيدينا فهو ممّا لا ارتباط له بذلك أصلا، كما هو واضح.

و من المعلوم أن العلم الإجمالي بتلك الأحكام الثابته في الشريعة يكون من أول الأمر مرددا بين الأقل و الأكثر، كما أن في مثال البيض يكون العلم الإجمالي بالعنوان الموضوع للحكم الشرعي مرددا بين الأقل و الأكثر بنفسه و من أول الأمر.

و حينئذ نقول: لو صح ما ادّعاء من أن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب

التنجز بالنسبه إلى جميع الأفراد الواقعيه لذلك العنوان يصير القسم الأول أيضا كالقسم الثاني في عدم الانحلال، بل أولى منه؛ لأنّ العنوان فيه يكون متعلّقا للحكم الشرعى بخلاف القسم الثاني.

و ثالثا: أنّ ما أجاب به عن المناقشه الثانيه لا يتم بناء على مذهبه من أنّ المقام من قبيل القسم الثاني من العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى العامّ تعلق بعنوان «ما فى الكتب» أعمّ من الكتب التى بأيدينا، أو بعنوان «ما فى الشريعة» وقد فرض أنّ تعلقه به يوجب تنجزه بجميع أفراده الواقعيه، ولا يعرض له الانحلال و إن تردّد بين الأقلّ و الأكثر، كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ مثال الطومار الذى ذكره لا يكون مرتبطا بالمقام؛ لأنّ وجوب الفحص التامّ فى جميع صفحات الطومار ليس من آثار العلم الإجمالى باشتغال ذمته لزيد، بل يجب الفحص فيها و لو بدون العلم الإجمالى و كون الشبهه بدويه، كما سيأتى أنّ هذا المحقّق يلتزم بوجوب الفحص فى مثل المثال و لو مع عدم العلم الإجمالى، فتدبّر جيدا (1). انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكن الجواب عن هذا الوجه ما ذكرناه من عدم ارتباطه بالمقام، و بحث شرائط جريان البراءه خارج عن دائره العلم الإجمالى.

و الحاصل: أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان قاعده عقليه لا تجرى مع عدم الفحص، فالصحيح الاستدلال لذلك بحكم العقل بوجوب الفحص و عدم حكمه بقبح العقاب قبل المراجعه إلى مظانّ ثبوت التكليف و بيانه، و مع ذلك لا مجال لدعوى الإجماع القطعى على وجوبه؛ ضروره أنّه على تقدير ثبوته لا يكون حجّه بعد قوّه احتمال أن يكون مستند الجمعين هو هذا الحكم العقلى

ص: ٢٢

الضرورى، كما أنّ التمسّك بالكتاب و السنّه لذلك نظرا إلى اشتمالها على الأمر بالتفقه و التعلّم و نظائرهما ممّا لا يخلو من مناقشه؛ لأنّه من البعيد أن يكون المقصود منهما هو بيان حكم تأسيسى تعبدى، بل الظاهر أنّها إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

فالدليل فى المقام ينحصر فى حكم العقل بعدم جواز القعود عن تكاليف المولى؛ اعتمادا على البراءة قبل الرجوع إلى مظانّ ثبوته، هذا كلّه بالنسبه إلى أصل وجوب الفحص فى جريان البراءة العقلية فى الشبهات الحكمية.

فى مقدار الفحص

و أمّا مقداره فالظاهر أنّه يجب إلى حدّ اليأس عن الظفر بالدليل، و هو يتحقّق بمراجعته المحالّ التى يذكر فيها أدلّه الحكم غالبا، و لا- يجب التفحص فى جميع الأبواب و إن كان قد يتفق ذكر دليل مسأله فى ضمن مسأله اخرى لمناسبه، إلاّ أنّ ذلك لندرته لا يوجب الفحص فى جميع المسائل لأجل الأطلاع على دليل مسأله منها، كما لا يخفى.

دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص

ثمّ إنّ المكلف بعد جريان البراءة بدون التعلّم و الفحص يستحقّ العقوبه، و لكنّ البحث فى أنّ استحقاق العقوبه يحتمل أن يكون على مخالفه الواقع، أو على ترك الفحص و التعلّم أو على ترك الفحص و التعلّم فيما إذا كان الترك مؤديا إلى مخالفه الواقع لا مطلقا، ووجهه، بل أقوال:

أمّا وجه الاحتمال الأوّل فهو أنّ لزوم الفحص و التعلّم عقلا لا يكون لزوما نفسيا، بل كان له عنوان الطريقيه و المقدميه للإيصال إلى الأحكام الواقعيه

الإلهية، فيكون استحقاق العقوبة على مخالفه حكم المولى من ارتكاب المحرم أو ترك الواجب، كما هو واضح.

و أما وجه الاحتمال الثانى فهو عباره عن عدّه من الروايات التى نتعرّضها فى بحث البراءه الشرعيّه إن شاء الله.

و أما وجه الاحتمال الثالث فهو أنّ بعد ملاحظه أنّه لا معنى للعقوبه على ترك الطريق و المقدمه، و لا معنى للعقوبه على مخالفه الواقع المجهول للمكلف، نقول:

أنّ استحقاق العقوبه يكون على ترك الفحص المؤدى إلى مخالفه الواقع لا محاله.

و الجواب عنه: أولاً: أنّه لا يستفاد الإثبات من ضميمه عدم إلى عدم آخر حتّى نقول بترتب العقوبه على ترك هذا المجموع.

و ثانياً: أنّ استحقاق العقوبه يكون على مخالفه الواقع، فإنّ الجهل بما هو لا يكون مانعاً عن تنجز الواقع و استحقاق العقاب ما لم يستند إلى البراءه العقليّه و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و المفروض عدم جريانها قبل الفحص.

فما هو المسلم استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع عند تمسيك المكلف بالبراءه و ارتكاب محتمل الحرمة، أو ترك محتمل الوجوب بدون الفحص عن بيان المولى على التكليف.

و لكنّ البحث فى أنّ استحقاق العقوبه على المخالفه يكون مطلقاً أو فى بعض الصور المتصوّره فى المقام؟ إذ الصور المتصوّره ثلاثه:

الاولى: إيصال المكلف بعد الفحص إلى بيان من المولى و أماره معتبره ظاهره الدلاله على إثبات التكليف المحتمل.

الثانيه: عدم إيصاله إليه نفيًا أو إثباتاً على فرض تتبعه و تفحصه فى مظانّ

الثالثه: إيصاله على فرض الفحص و التتبع إلى دليل معتبر مخالف للحكم الواقعي.

ربّما يقال: يتحقّق استحقاق العقوبه في جميع الصور الثلاثه، فإنّ تمام الملاك له هو عدم الفحص و مخالفه الواقع و لا عذر للمكلف في مخالفه التكليف الواقعي، و لا- حجّه له لاستناد عمله إليها عقلا، بل العقل يحكم في الشبهات البدويّه قبل الفحص بالاحتياط كحكمه به في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، و حكم العقل بلزوم الاحتياط بيان كأنه صدر من المولى، فاستحقاق العقوبه أمر موجّه بلا- فرق بين كون نتيجه الفحص على تقدير الفحص بيانا على ثبوت التكليف أو على عدم التكليف أو اليأس عن الظفر بالدليل.

و لكنّ التحقيق أنّ استحقاق العقوبه منحصر بالصوره الاولى- أي كون نتيجه الفحص هو الإيصال إلى البيان على التكليف- فإنّ عدم العذر و الحجّيه للمكلف في مقام مخالفه الواقع يتحقّق في هذه الصوره دون غيرها؛ ضروره عدم البيان على تقدير الفحص، أو وجود الدليل على خلاف الواقع عذر للمكلف. و إن لم يكن ملتفتا إليه في مقام العمل، فمع تحقّق العذر الواقعي لا يتحقّق عنوان المعصيه و مخالفه المولى حتّى يترتّب عليه استحقاق العقوبه.

نعم، يتحقّق هنا عنوان التجزّي و لكنّه خارج عن البحث، كما لا يخفى.

و أمّا حكم العقل بلزوم الاحتياط في الشبهات البدويّه قبل الفحص فلا إشكال فيه، و لكنّه ليس بملاك التحفّظ على الواقع، فإنّ هذا الملاك يتحقّق بعد الفحص أيضا، بل يكون بملاك إمكان تحقّق البيان في مظانّ ثبوته.

و من هنا يستفاد انحصار استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع بصوره

مصادفه البيان على التكليف على تقدير الفحص، بخلاف الصورة الثانيه و الثالثه. هذا كله فى الواجبات المطلقه.

و أما فى الواجبات المشروطه المحتملہ فىقال أيضا: هل يجب الفحص قبل تحقق الشرط أم لا؟

ربما يقال بعدم وجوب الفحص فيها، فإن وجوب الفحص وجوب مقدّمى، قد ثبت فى باب مقدمه الواجب أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذى المقدمه، فإذا لم يكن وجوب ذى المقدمه فعليا كيف يمكن كون الوجوب الغيرى المترشح منه فعليا؟ فلا يجب الفحص فى الواجبات المشروطه و المؤقته قبل تحقق الشرط و الوقت على القاعده، إذ لا- يجب ذى المقدمه بعد حتى تجب مقدماته التى منها الفحص.

و هذا المعنى يوجب الإشكال فى باب الحج، فإن لازم ذلك عدم وجوب تحصيل المقدمات على المستطيع قبل الموسم، و لذا التزم الفقهاء بالواجب المعلق هنا بمعنى كون الزمان قيذا للواجب، و من الخصوصيات المعتره فى الحج و فعلية الوجوب بمجرد تحقق الاستطاعه، فلا إشكال فى تحصيل المقدمات عليه.

فهل يمكن إرجاع جميع الواجبات المشروطه و المؤقته إلى الواجب المعلق و القول بفعليه الوجوب فيها قبل تحقق الشرط و الوقت حتى يستفاد منه وجوب الفحص فى المقام أم لا؟

و الظاهر أنه لا- يمكن الالتزام به، فإنه خلاف ما هو المشهور عند الفقهاء من تحقق الواجب المشروط الاصطلاحى فى الشريعة، فلذا نقول ببطلان الوضوء قبل الوقت بداعى الأمر الوجوبى المقدمى، كما هو واضح.

و لكنَّ التحقيق: أنَّ وجوب الفحص لا- يكون وجوباً مقدّمياً؛ إذ المقدمه عبارته عن مقدمه الوجود- كما مرّ في بحث مقدمه الواجب- يعنى وجود ذى المقدمه متقوم على وجودها، وبدون تحققها لا يتحقق ذى المقدمه، وهذا المعنى لا يتحقق فى مسأله الفحص بالنسبه إلى الواجب المحتمل؛ إذ يمكن الإتيان بالواجب المحتمل بدون الفحص احتياطاً، فلا يرتبط وجوب الفحص بمسأله وجوب المقدمه، بل هو من الأحكام اللزوميه العقليه، ولا- فرق بنظر العقل بين الواجبات المطلقة و المشروطه من حيث وجوب الفحص، وقد مرّ فى باب مقدمه الواجب أنَّ البحث فى وجوب المقدمه هو الوجوب الشرعى و إن كانت الملازمه بين المقدمه و ذيهها عقليه.

مضافاً إلى أنه لو فرض كون وجوب الفحص وجوباً غيرياً مقدّمياً فإنّ تلقى توقّف وجوب المقدمه على وجوب ذيهها بعنوان الأصل المسلم باطل عقلاً، كما مرّ فى محله، فإنّ المولى إذا قال لعبده: يجب عليك أن تكون على السطح فى الليل، و علم العبد بأنّه غير مقدور له تحصيل السلم فى الليل، فلا شكّ فى حكم العقل هنا بوجوب تحصيل السلم قبل الليل، و لا يعدّه معذوراً فى مخالفه المولى؛ لعدم قدره على تحصيله فى الليل، فكما أنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل بعض المقدمات المحرزّه قبل وجوب المقدمه، كذلك يحكم بوجوب الفحص على فرض مقدّميته إذا كان ترك الفحص مؤدياً إلى ترك الواجب المشروط المحتمل فى ظرف وجوبه، كما لا يخفى.

الواجب التهيئى

التزم المقدّس الوردبلى رحمه الله و تلميذه صاحب المدارك رحمه الله للتخلّص عن الإشكال بأنّه لا مانع من كون وجوب الفحص وجوباً نفسياً تهيئياً فى

الواجبات المشروطه، و من خصوصيته ترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، مع أنّ له محبوبيه و مطلوبيه للتهيؤ للواجب النفسى الذاتى الآخر لا لنفسه، كأنّه برزخ بين الوجوب الغيرى و النفسى الذاتى، فيكون استحقاق العقوبه لترك الفحص و التبين فيما إذا كان مؤدياً إلى مخالفه التكليف الوجوبى فى ظرفه، لا لمخالفه التكليف اللزومى المشروط أو الموقت (١).

و التزم صاحب الكفايه رحمه الله بتوسعه هذا المعنى فى الواجبات المطلقه أيضاً، و أنّه لا مانع من الالتزام باستحقاق العقوبه على ترك التفحص و التعلّم الواجب بالوجوب النفسى التهيئى فيها (٢).

و لا- بدّ لنا من البحث أولاً- فى إمكان الوجوب النفسى التهيئى ثبوتاً، و على فرض إمكانه هل تتحقّق الملازمه بين تركه و استحقاق العقوبه أم لا؟ و ثانياً:

هل الدليل العقلى أو النقلى يدلّ على إثباته أم لا؟

ربّما يقال بعدم إمكانه؛ إذ لا- يعقل اتّصاف المقدمه بالوجوب الغيرى قبل اتّصاف ذيه بالوجوب النفسى فضلاً عن الوجوب النفسى التهيئى، فلا يمكن اتّصاف التفحص و التعلّم به بعنوان المقدمه الواجبه كما هو المفروض.

و الجواب عنه: أولاً: نمنع مقدّميه التفحص و التعلّم للواجب.

و ثانياً: على فرض المقدميه نمنع تبعيه وجوب المقدمه دائماً لفعليته وجوب ذيهما، كما مرّ. فلا- إشكال فى إمكانه لجعل المولى وجوباً نفسياً تهيئياً للتفحص و التعلّم قبل تحقّق شرط الواجب المشروط، و لا- يكون مخالفاً لأى حكم من الأحكام العقليه المسلّمه.

ص: ٢٨

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٢٥٨، نقلاً عنهما.

٢- ٢) المصدر السابق.

و أمّا من حيث الملازمه بين تركه و استحقاق العقوبه فلا- يحكم العقل بها بعد ما كان الحكم باستحقاق العقوبه من الأحكام العقلية، فإنّ للعقل حكرمان:

أحدهما الحكم باستحقاق العقاب فى مورد مخالفه التكاليف النفسىة الأصلية، و الآخر الحكم بعدم استحقاق العقاب فى مورد ترك مقدمات التكاليف و مخالفتها، و أمّا فى مورد مخالفه الواجب النفسى التهيئى فلا حكم له باستحقاق العقاب، فإنّ تسميته بالواجب النفسى لا يوجب كونه مقصودا بالذات، بل يكون من مقدمات و متهيدات الواجبات الأصلية، فلا يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على تركه، فنمنع الملازمه بينهما، كما هو واضح.

عدم الدليل على الوجوب النفسى التهيئى

و اعلم أنه على فرض تماميه إمكانه و تحقّق الملازمه لا دليل له فى مقام الإثبات عقلا و نقلا، أمّا العقل فلا طريق له لاستكشاف الحكم الوجوبى الشرعى للتفحص بعنوان الواجب النفسى التهيئى، مع أنّ الفحص لازم و تركه يوجب استحقاق العقوبه عقلا، و لكن لا طريق للكشف عن الوجوب النفسى التهيئى له عند الشارع، كما أنّ البحث فى باب المقدمه الواجب أنّ استكشاف الحكم الشرعى الوجوبى لها بعد وجوب ذيلها هل يمكن من طريق العقل أم لا؟ مع أنّ اللابديّه العقلية لها لا تكون قابله للإنكار، و هكذا فى ما نحن فيه، فلا يحكم العقل باستكشاف الوجوب الشرعى النفسى التهيئى للتفحص، كما هو واضح.

و هكذا لا استفاد من الأدله النقلية هذا المعنى، فإنّ المستفاد من مثل آيه النفر هى المطلوبية النفسية للتفقه فى الدين و تعلم معالم الدين- إلاّ أنه من الواجبات الكفائية باعتبار قوله تعالى: مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ (١) - لا - المطلوبية النفسية التهيئية، وهكذا من مثل قوله عليه السلام: «الكمال كل الكمال التفقه في الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة» (٢)، وما يدل على المؤاخذة لتارك العمل لتترك التعلم، وأن ترك التعلم ليس بعذر، وأن ترك التعلم يوجب الهلكة، ونحو ذلك، لا دلاله لها على الحكم التعبدى الزائد على حكم العقل حتى نستفاد منه الوجوب النفسى التهيئى، بل مفاد جميعها نوع من الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم التفحص و التعلم، وعدم المعذوريه عند الله فى صورته تركه، واستحقاق العقوبه.

فمقتضى القاعده فى مورد رجوع الجاهل المقصير إلى البراءة إذا شك في جزئيه السوره -مثلا- قبل الفحص هو بطلان العباده و استحقاق العقوبه على المخالفه؛ لعدم إتيانه بالمأمور به الواقعى فى مقام الامتثال.

و لكن انتقضت هذه القاعده حسب النص الصحيح و الفتوى المشهوره بموردين فى الفقه: أحدهما: إتيان الصلاه تماما موضع القصر بدون الفحص، و الآخر: إتيان الصلاه جهرا فى موضع الإخفات، و إتيان الصلاه إخفاتا فى موضع الجهر بدون الفحص، و المستفاد من النص الصحيح و الفتوى المشهوره أولا: صحه العمل و تماميته، و ثانيا: استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع، و ثالثا:

عدم كون استحقاق العقوبه قابلا للرفع، و إن التفت إلى وظيفته فى الوقت و أتى بها كما هى.

و استشكل هنا: أولا: بأنه لا وجه للحكم بصحة العمل؛ لعدم مطابقه المأتى به مع المأمور به.

ص: ٣٠

١ - ١) التوبه: ١٢٢.

٢ - ٢) الكافي ١: ٣٢، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء.

و ثانياً: أن العمل المأتي به إن كان متصفاً بالصحة لا يتصور وجه للحكم باستحقاق العقوبة.

و ثالثاً: على فرض قبول استحقاق العقوبة في صورته الالتفات في خارج الوقت لا وجه له في صورته الالتفات في الوقت، و تمكنه من إتيان الأمور به كما هو.

و أجاب صاحب الكفاية رحمه الله عن الإشكال الأول بأن صحه العباده لا يحتاج إلى الأمر، بل اشتمالها على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء يكفي للحكم بالصحة و إن كانت فاقده للأمر لجهه، كما في عدم تعلق الأمر بالصلاه مكان الإزاله بلحاظ أهميتها و عدم نقصان الصلاه من حيث الاشتمال على المصلحه، بخلاف ما يقول به القائل بالترتب، من تعلق الأمر المطلق بالإزاله و الأمر المشروط بالعصيان أو نيه العصيان بالصلاه، فالمأتي به يكون صحيحاً بلحاظ اشتماله على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء، و عدم تعلق الأمر به بل بالأمور به يكون بلحاظ اشتماله على المصلحه الزائده (١).

و يرد عليه: أن الإتيان بالمصلحه الزائده هل يكون راجحاً أم لازماً؟ فإن كان راجحاً فلا بد أن يكون المأتي به أيضاً مأموراً به بصوره الواجب التخييري، لا - كونه خارجاً من دائره الأمر و الأمور به، و إن كان لازماً لا بد للمكلف من استيفائها إذا التفت إليها في الوقت.

و يمكن الجواب عنه: بأنها لازمه الاستيفاء إلا أن المكلف بعد الإتيان بالمأتي به لا يكون قادراً على استيفائها لتحقق التضاد بين المأتي به و الأمور به، غايه الأمر أن التضاد قد يكون محسوساً كالصلاه و الإزاله، و قد يكون

ص: ٣١

غير محسوس كما في المقام.

إن قلت: إنَّ صلاة الإتمام سبب لتفويت المصلحه الزائده، و تفويتها حرام، و دليله استحقاق العقوبه لتركها، فصلاه الإتمام مقدّمه الحرام و سبب له، و سببته بمعنى العله التامه، فهي أيضا حرام، و تعلق الحرمة بالعباده يقتضى فسادها، فكيف يحكم بصحتها.

قلت: إنَّ عدم أحد الضدّين لا يمكن أن تكون مقدّمه لوجود الآخر، لتحقق اختلاف الرتبه بين المقدّمه و ذيهما، و الحال أنّ اللازم اتّحاد الرتبه بين عدم أحد الضدّين و وجود الآخر، كما مرّ في محلّه، بل التحقيق: أنّ عدم أحد الضدّين ملازم لوجود الآخر، و لا يعتبر في المتلازمين الاتّحاد في الحكم، و اتّصاف أحد المتلازمين بالحرمة لا يقتضى اتّصاف الآخر بها، فيمكن أن يكون أحدهما حراما و الآخر مباحا أو مكروها.

نعم، التلازم يقتضى عدم اختلافهما اختلافا غير قابل للجمع، كحرمة أحدهما و وجوب الآخر، فالأمر في ما نحن فيه يكون كذلك، فإنّ صلاة الإتمام ملازمه لتفويت المصلحه الزائده؛ لعدم إمكان استيفائها بعد استيفاء المصلحه الناقصه بالإتيان بصلاه الإتمام، فعدم استيفاء المصلحه الزائده حرام يترتب عليه استحقاق العقوبه، و لكنّ سرايه حرمة إلى صلاة الإتمام حتّى نقول: إنّ تعلق الحرمة بالعباده يقتضى فسادها ليس بتامّ.

إن قلت: إنّ لازم ذلك صحّه صلاة الإتمام من العالم العامد في السفر أيضا؛ لاشتمالها على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء، و عدم الاحتياج إلى وجود الأمر في صحّه العباده كما ذكره، مع أنّه لا يكون قابلا للالتزام.

قلت: إنّ الروايات تدلّ على صحّتها و اشتمالها على المصلحه في الجاهل و لو

كان مقصّراً، لا في جميع الحالات بالنسبه إلى جميع المكلفين و لو كان المكلف عالماً، و لا دليل لاشتراك العالم و الجاهل في هذا الحكم (١). هذا تمام كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع التصرف و التوضيح منّا.

و أجاب عن الإشكال أيضا الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله على ما نسب إليه في كتاب أجود التقريرات: بأنّ اتّصاف صلاه الإتمام في موضع القصر بالصّحّه يكون لكونها مأمورا بها بالأمر الترتّبي و إنّ المقام من مصاديق الترتّب، بأنّ المأمور به في الرتبه الاولى عبارته عن صلاه القصر بدون أى قيد و شرط، و أمّا في الرتبه الثانيه فهى صلاه الإتمام بصوره التعليق كأنّه يقول: إن عصيت الأمر بالقصر و لو للجهل عن تقصير يجب عليك الإتمام، و لا فرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله (٢).

و استشكل عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ ما ذكره رحمه الله مبنى على القول بإمكان الترتّب، و لكنّه عندنا أمر مستحيل غير قابل للالتزام (٣).

و قال المحقق النائيني رحمه الله: إنّهُ «يتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله أوّلاً: بأنّ تضادّ الصلاه و الإزاله محسوس بحيث لا يمكن الاشتغال بالإزاله في حال الصلاه و بالعكس، و لا نقص في الصلاه من حيث الاشتمال على المصلحه التامه الملزمه. و لو كانت قابله للجمع مع الإزاله لأمر بهما في آن واحد، و لكن التضادّ و مزاحمه الأهمّ و الأقوى يقتضى الأمر بها في الرتبه المتأخّره، بخلاف صلاه الإتمام و القصر؛ إذ يمكن للمكلف الجمع بينهما في

ص: ٣٣

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٢٦٢.

٢- ٢) كشف الغطاء ١: ١٧١، أجود التقريرات ٣: ٥٧١.

٣- ٣) فرائد الاصول ٢: ٦٢٧.

الوقت، فإن كان كلٌّ منهما ذات مصلحة ملزمه لا بدّ للشارع من الأمر بهما في عرض واحد، ويستفاد من عدم الأمر أنّه لا يتحقّق التضادّ و التراحم بينهما، بل يتحقّق النقص في صلاه الإتمام في نفسها، وإذا كانت الناقصه تخرج من دائره الترتّب، فإنّ الترتّب فيما لا يكون نقصا في اليبين سوى المزاحمه، وهذا المعنى لا يتحقّق في ما نحن فيه.

و ثانيا: أنّ توجّه الخطاب إلى المكلف في مسأله الصلاه و الإزاله يمكن للشارع أن يقول: أزل النجاسه عن المسجد، و إن عصيت الأمر بالإزاله يجب عليك الصلاه في الرتبه الثانيه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ توجّه الخطاب إلى الجاهل يوجب ارتفاع جهله و ملازم لزوال جهله، مع أنّ المفروض في البحث هو بقاء الجهل، فعلى فرض إمكان القول بالترتّب هاهنا لا يمكن الالتزام به هنا (١).

و جوابه أولا: أنّ تشخيص تحقّق التضادّ و عدمه في المسائل التعبدية ليس بأيدينا، و عدم إمكان استيفاء مصلحة صلاه القصر بعد إتيانها تماما في أوّل الوقت لمن كان تكليفه القصر هو معنى التضادّ، فكما أنّه بعد إتيان الصلاه قصرا في أوّل الوقت لا يبقى مجال لصلاه الإتمام كذلك بعد الإتيان بها إتماما في صوره الجهل لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة صلاه القصر، و هذا معنى التضادّ، و لا دليل على خلافه و أنّه أمر غير معقول، بل هو أمر ممكن، و الدليل على وقوعه عبارته عن الروايات الداله عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله، و القائل بالترتّب يقول به في الموضوعين.

و ثانيا: أنّ الأمر بالمهمّ في باب الترتّب لا يحتاج الخطاب فضلا عن الخطاب

ص: ٣٤

الشخصى، بل يمكن أن يكون بصوره الجمله الخبريّه بأن يقول: «يجب على المكلف فى مكان كذا القصر، و ان عصى الأمر بالقصر و لو جهلا- عن تقصير يجب عليه الإتمام»، و الجاهل فى حال الإتيان بالعمل لا يلتفت إلى الأمر، أمّا بعد إتيانه فى أوّل الوقت بالصلاه إتماما يلتفت إلى وظيفته، و فى هذا الحال ينطبق عليه عنوان الأمر بالمهمّ، فما أورده المحقّق النائينى رحمه الله من الإشكاليين ليس بوارد.

و الإشكال الوارد على القول بالترتب: أولاً: أنّ معنى الترتب هو الالتزام بتعدّد الأمر، و لازم ذلك الالتزام بتعدّد استحقاق العقوبه فى صوره مخالفه كلا الأمرين، و لا يبعد الالتزام بذلك فى مسأله الصلاه و الإزاله- و إن كان بعيدا بنظر المحقّق الخراسانى رحمه الله- و لكن لا يمكن الالتزام بذلك هنا بأنّ تارك الصلاه رأسا يتعدّد استحقاق عقوبته بلحاظ تعدّد الأمر المتوجّه إليه- أى الأمر بالقصر أوّلا- و الإتمام فى الرتب المتأخره- فإنّ لازم ذلك كون الجاهل المقصّر أسوأ حالا- من تارك الصلاه عالما عامدا، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ عصيان الأمر بالإزاله يتحقّق بمجرد التأخير و عدم الذهاب إلى مقدمات الإزاله، و لا يتوقّف على آخر الوقت؛ لكونها من الواجبات الفوريّه، و أمّا عصيان الأمر بالقصر فلا يتحقّق إلّا بعد مضى تمام الوقت. و معنى الترتب حينئذ أنّه «إن عصيت الأمر بالقصر فى تمام الوقت يجب عليك الإتمام» و لا- معنى لوجوب الإتمام فى خارج الوقت، فلا يتصوّر الترتب هنا إلّا بتعليق الأمر بالقصر بتيه عصيانه، كما هو غير خفى.

و أجاب المحقّق العراقى رحمه الله عن أصل الإشكال بأنّه لا مانع من الالتزام بتعدّد المطلوب لتصحيح ما أتى به الجاهل المقصّر بدون الفحص بأنّ المطلوب

المطلق للمولى هو نفس الصلاة بدون دخل أى خصوصية فيها، وأن الجامع الصلاتي بما هو ذو مصلحة لازمه الاستيفاء، وهذه المصلحة متقومه بنفس عنوان الصلاة فقط، مضافا إلى أن له مطلوبا آخر، وهى الصلاة المخصصة بخصوصية القصريه و المتقيده بقيد القصريه، وهى أيضا ذات مصلحة كامله لازمه الاستيفاء، ولكن لا يتحقق بينهما الترتب و الطوليته، بل كلاهما فى عرض واحد، و اختلافهما اختلاف الإطلاق و التقييد، و اختلاف الجامع و الخصوصيه، و اختلاف النوع و الصنف لا التضاد، إلا أن بعد الإتيان بالمطلوب الأول لا يبقى مجال للمطلوب الثانى، كما أنه لا يبقى مجال لشرب الماء البارد بعد شرب غيره -مثلا- فالمصلحة متقومه بطبيعته الصلاة و عنوانها لا بصلاه الإتمام أولا، و لا مانع من تعلق أمر بطبيعته الصلاة و أمر آخر بصلاه متخصسه بخصوصية القصريه ثانيا، و لا يتحقق التضاد بينهما ثالثا، هذا توضيح ما ذكره رحمه الله هنا (1).

و يمكن للقائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى أن يقول: إن التضاد الواقعى يتحقق بين الأحكام الخمسه التكليفية، كما أن صاحب الكفايه رحمه الله ينفى الريب عنه ظاهرا، فكما أن اجتماع الضدين مثل الوجوب و الحرمة فى موضوع واحد محال، كذلك اجتماع المثليين فيه محال، فلا يمكن تعلق الوجوبين بالصلاه.

و لكن ذكرنا فى مقام إنكار هذا المعنى: أن التضاد لا- يتحقق فى الامور الاعتباريه؛ لانحصاره بالوجودات الواقعيه كالسواد و البياض، و معنى التضاد بينهما أنه لا- يمكن أن يكون الجسم معروضا لهما فى آن واحد من أى طريق كان و لو من ناحيه أشخاص متعددين، مع أن هذا المعنى لا يتحقق فى الأحكام و الامور الاعتباريه، إذ الموضوع الواحد مثل صوم الولد يمكن أن يقع

ص: ٣٦

من ناحيه الوالد متعلق الأمر، و من ناحيه الوالده متعلق النهى، و يكون معروضا للإيجاب و التحريم، و من هنا نستفيد عدم تحقق التضاد الاصطلاحي فى الأحكام.

و أما عدم اجتماعها فى موضوع واحد فيمكن أن يكون مستندا إلى عدم إمكان شىء واحد متعلقا بحب المولى و بغضه معا، أو كونه ذا مصلحة ملزمه و ذا مفسده ملزمه معا.

و بالجمله، فلا- إشكال فى تعلق وجوب بالطبيعه بما هى، و وجوب آخر بالطبيعه المتخصّصه بالخصوصيه القصريه، و تعلق بهما بنحو تعدد المطلوب، مثل تعدد مطلوب العطشان بالعطش الشديد، أحدهما: مطلوبيه أصل رفع العطش، و الآخر: مطلوبيه رفع العطش بالماء البارد. فهذا البيان أيضا بيان جيّد فى مقام الجواب عن الإشكال و تصحيح عمل الجاهل المقصّر، و استحقاقه العقاب بأن صحه العمل مستند إلى الإتيان بطبيعه الصلاه المشتمله للمصلحه الملزمه و استيفاء المطلوب الأوّل، و استحقاق العقوبه مستند إلى تفويت المطلوب الثانى.

لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه

و أما الشبهات الموضوعيه فقد يقع البحث فيها بالنسبه إلى البراءه العقليه، و قد يقع بالنسبه إلى البراءه الشرعيه، أما البحث عن البراءه العقليه فلا بدّ أولا من ملاحظه أنها تجرى فى الشبهات الموضوعيه أم لا؟ إن قلنا بعدم جريانها فيها- كما التزم به جمع من الأعاظم- فلا- يبقى مجال للبحث عن لزوم الفحص و عدمه، و إن قلنا بجريانها فيها- كما هو الحق- فيقع البحث فى أنها تجرى بدون الفحص أو أنّ جريانها مشروط بالفحص؟

قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: «إنّ الظاهر هو وجوب الفحص، فإنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلاّ بعد الفحص و اليأس عن إحراز الصغرى- أى الموضوع-و الدليل على ذلك مراجعه العقلاء فى امورهم.أ لا ترى أنّه لو أمر المولى عبده ياكرام ضيفه و تردّد بين كون زيد ضيفه أم غيره،و كان قادرا على السؤال من المولى و العلم بذلك،هل يكون معذورا فى المخالفه مع عدم الإكرام؟ كلا،فاللازم بحكم العقل الفحص و التسع فى الشبهات الموضوعيّة أيضا» (1).

هذا ما ذكره رحمه الله هنا و لم يتعرّض إلى مزيد من ذلك،و التحقيق:أنّه كلام جيّد و قابل للالتزام،و أمّا البراءه النقليه فقد يقع البحث فيها فى الشبهات الموضوعيّة التحريميّة،و قد يقع فى الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّه،أمّا الشبهات الموضوعيّة التحريميّة- كالشكّ فى أنّ مائع كذا خمر أو خلّ-فقد ادّعى الشيخ الأنصارى رحمه الله الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها،و جريان قاعده الحليّه بدون الفحص،و ادّعاء الإجماع من مثله لا يكون قابلا للردّ،إلاّ أنّه من الأدلّه اللبّيّه لا بدّ من الاقتصار فيها على القدر المتيقّن،فإنّ الفحص قد يحتاج إلى تعطيل الامور و المشقّه و مراجعه أهل الفنّ حتّى يتّضح الحال،و قد لا يكون كذلك بل يتّضح الحال بأدنى السؤال مثلا،و القدر المتيقّن منه هو الأوّل،دون الثانى.نعم،المستفاد من الأدلّه و مذاق الشرع هو التسهيل و التسامح فى باب الطهاره و النجاسه،و جريان قاعده الطهاره فى صوره الشكّ بدون أى نوع من التفحص.

و أمّا الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّه كالشكّ فى تحقّق الاستطاعه فى الحجّ و النصاب فى الزكاه و نحو ذلك فقد ذكر المحقّق النائينى رحمه الله هنا تفصيلا جيّدا،

ص: ٣٨

وقال: «إنّ موضوع التكليف إذا كان من الموضوعات التي لا يحصل العلم به إلا بالفحص عنه-كالاستطاعة في الحجّ و النصاب في الزكاه- فلا يبعد القول بالملازمه العرفيه بين التكليف-أى وجوب الحجّ مشروطا بالاستطاعه- و وجوب الفحص، فإنّ عدم لزوم الفحص هنا مستلزم للقول بعدم وجوب الحجّ على عدد كثير ممّن يكون مستطيعا بحسب الواقع بلحاظ عدم تفحصهم، و هذا المعنى لا يناسب مع مشروعيه الحجّ، فوجوب الفحص في هذه الصوره يستفاد من أصل مشروعيه الحكم بمعونه الملازمه العرفيه، و إذا لم يكن الموضوع من هذا القبيل فلا يجب الفحص فيه» (١).

و هذا التفصيل في الشبهه الوجوبيه قابل للقبول لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق أدلّه الحثيه عدم وجوب الفحص، فوجوب الفحص يحتاج إلى الدليل، لا عدمه، و هكذا إطلاق أدلّه البراءه.

هذا تمام الكلام في اعتبار الفحص في جريان البراءه، خذ فاعتنم.

ص: ٣٩

لا بدّ من بحث قاعده لا ضرر في ذيل مباحث البراءه و الاشتغال استطرادا، مع أنّ عدم استلزام الضرر ليس من شرائط جريان الاصول؛ لحكومته القاعده على جميع الأدله الأوّليه، فلا تصادم بين أدله البراءه و القاعده، بل هي ليست من القواعد الفقهيّه أصلا و لا من القواعد الاصوليه، كما سيأتي؛ لارتباطها بمقام الحكومه و الولايه، و من الأحكام الصادره عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.

و مستند هذه القاعده عباره عن الجملة المنقوله عنه صلّى الله عليه و آله بعنوان «لا ضرر و لا ضرار»، و يمكن ادعاء التواتر اللفظي أو المعنوي لها، فلا بدّ من ذكر متن الروايه على ما ذكرها صاحب الوسائل في الأبواب المختلفه:

منها: ما نقله بسند موثّق عن المشايخ الثلاثة بأسنادهم في كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث الثالث، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير- «و توثيق الروايه بلحاظ كونه فطحي المذهب»- عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلمّا تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله، فشكى إليه و خبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكوا، و قال: إذا «إن» أردت

الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يعد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأَنْصَارِيِّ: اذهب فاقْلَعْهَا وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار» (١).

و نقله مراسلا عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام في الكافي مع اختلاف يسير، و ذكر في ذيله: «فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها رسول الله فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله:»

انطلق فاغرسها حيث شئت» (٢).

و نقله أيضا صاحب الوسائل (٣) عن الصدوق، في الباب المتقدم، الحديث الأول: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسين بن زياد الصيقل - هو كثير الرواية قابل للاعتماد - عن أبي عبيد الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمره بن جندب نخله في حائط ابن فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل، يكره الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي خدرها منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فمدعاه، فقال: يا سمره، ما شأن فلان يشكوك، و يقول: يدخل عليّ بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، فاستأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: ثلاثة، قال:

لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضارا، ثم قال: اذهب يا فلان، فاقْلَعْهَا و اضرب بها وجهه».

ص: ٤٢

١- (١) وسائل الشيعة ٤٢٨: ٢٥، الباب ١٢، من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٢- (٢) الكافي ٢٩٤: ٥، كتاب المعيشة، باب الضرر، الحديث ٨.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤٢٧: ٢٥، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

و نقله أيضا صاحب الوسائل (١) عن الكليني، عن محمد بن يحيى عن محمد ابن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال -و هو مجهول الحال- عن عقبه بن خالد -و هو إمامي قابل للاعتماد- عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع شيء (نقع بئر)، و قضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، و قال (فقال): لا ضرر و لا ضرار».

و الاستفادة من الرواية أنه مراده صلى الله عليه و آله جواز استفادة أهل المدينة من ماء البئر زائدا على مقدار احتياج البساتين، و لا يلزم الاستفادة منه بمقدار احتياجها، و هكذا جواز استفادة أهل البادية من فضل ماء المزارع لإنبات كلاء و أكل الحيوانات منه.

و يكون مستندها أيضا ما ذكره صاحب الوسائل (٢) عن المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا أرقت الارف و حدت الحدود، فلا شفعة».

و في نقل الصدوق قال بعد ذلك «و لا شفعة إلا لشريك غير مقاسم».

و نقل أيضا صاحب مستدرک الوسائل روايه عن دعائم الإسلام (٣) قال:

روينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل، و هو ستره بينه و بين جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: «ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، و لكن يقال

ص: ٤٣

١-١) ووسائل الشيعة ٢٥:٤٢٠، في كتاب إحياء الأموات، الباب ٧، الحديث ٣.

٢-٢) ووسائل الشيعة ٢٥:٣٩٩، في كتاب الشفعة، الباب ٥، الحديث ١.

٣-٣) مستدرک الوسائل، كتاب إحياء الأموات، الباب ٩، الحديث ١.

لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقك إن شئت»، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط و لكنّه هدم أو أراد هدمه إضرارا بجاره
غير حاجه منه إلى هدمه؟ قال: «لا يترك، وذلك أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: لا ضرر و لا ضرار». و في نسخه زاد
كلمه «و لا ضرار» أيضا.

و نقل أيضا صاحب المستدرک عن الكتاب المذكور أنّه قال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه
السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: «لا ضرر و لا ضرار».

و قال صاحب الوسائل في كتاب الإرث (1)، قال الصدوق: «قال النبي صلّى الله عليه وآله الإسلام يزيد و لا ينقص، قال: و قال لا
ضرر و لا ضرار في الإسلام»، و أمّا جملة «لا يزيده شرًا» في ذيل الروايه، فلا نعلم كونها من النبي أو من الصدوق.

و معنى الروايه أنّ كفر الوارث من موانع الإرث، و أمّا إذا كان الوارث مسلما و المورث كافرا، فلا منع في البين؛ إذا الإسلام
يوجب الزيادة و لا النقص، لا ضرر و لا ضرار في الإسلام.

و هذه المرسله معتبره بلحاظ أنّ الصدوق مع شدّه احتياطه نسبها إلى النبي صلّى الله عليه وآله، و كونها واجده لشرائط الحجّيه
بنظره قطعاً، و هذا لا يكون أقلّ من توثيق مثل النجاشي بلا ريب.

و نقل أيضا في الكافي (2) بسنده عن هارون بن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيرا مريضا و هو
يباع، فاشتره رجل بعشره دراهم، و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أنّ البعير برئ،

ص: ٤٤

١-١) وسائل الشيعة ١٤: ٢٦، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠.

٢-٢) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٤.

فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أراد الرأس و الجلد فليس له ذلك هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس».

وقال الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف في باب خيار الغبن: «دليلنا: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار» (١).

وقال ابن زهره في باب خيار العيب: «و يحتج على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» (٢). وقال العلامة في التذكرة مرسلًا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٣).

وهكذا ذكرت هذه الجملة في الكتب اللغوية، مثل: مجمع البحرين و نهايه ابن الأثير، و المستفاد من نقل ابن الأثير - مع التزامه بنقل ما روى من طرق أهل السنه - أن نقلها لا ينحصر بالإماميه، كما أن أحمد بن حنبل ذكرها في ضمن الروايه المفصّله عن عباده بن صامت بالنسبه إلى الأحكام الصادره عن رسول الله صلى الله عليه وآله و قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» (٤)، فلا مناقشه فيها من حيث الاعتبار بعد نقلها إجمالاً من طريق الفريقين.

ولا إشكال في ورودها في ذيل قضيه سمره بن جندب، و لا إشكال في ارتباطها في هذه القضيه، كما يستفاد من كثير من الروايات، مثل: الموثقه المنقوله عن المشايخ الثلاثة، فإنه قال رسول الله فيها: «أذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار». و دليل الارتباط هو بيان التعليل مصدرًا بكلمه «فاء»، و هكذا قال في مرسله زراره: «إنك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على

ص: ٤٥

١-١) الخلاف ٣:٤٢.

٢-٢) غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع: ٢٢٤.

٣-٣) تذكره الفقهاء ١١:٦٨.

٤-٤) مجمع البحرين ٣:٣٧٣.

مؤمن»، فإنَّ تشكيل الصغرى و الكبرى دليل على الارتباط بهذه القضيّه، و هكذا قوله فى روايه اخرى: «ما أراك يا سمره إلا مضارًا».

و أما الروايات الدالّه على ورودها فى ذيل قضيّه اخرى مثل قوله: «قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا عرّفت العرف و حدّدت الحدود فلا شفعه»، فلا ظهور لها بالارتباط؛ إذ يحتمل أن تكون هذه جمله مستقلّه فى قبال ما هو قبلها و بعدها.

و هكذا ما ذكرناه من قوله: «قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع شىء (نفع بئر) و قضى بين أهل الباديه أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، و قال (فقال): لا ضرر و لا ضرار»؛ إذ النسخه فى الواقع إن كانت «فقال» يدلّ على الارتباط و إن كانت «و قال» لا يدلّ عليه، فلا دليل لإثبات ارتباطها بالقضيتين.

و الظاهر بحسب بادى النظر أنّ مشروعيه حقّ الشفعه تكون بلحاظ دفع الضرر، و أنّ قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بمنزله التعليل له، و لازم ذلك دورانه مدار تحقّق الضرر و عدمه، فإذا كان المشتري مؤمنا صالحا و أفضل معاشره من الشريك لا يتحقّق حقّ الشفعه، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، مضافا إلى أنّه ثابت للشريكين فقط، فإن كان الشركاء أزيد منهما لا يتحقّق و إن كان فى البين ضرر للشريك، و هكذا إذا كان انتقال الملك بالهبه و الصلح و نحو ذلك؛ لاختصاصه بالبيع فقط، مع أنّه لا فرق من حيث الضرر بين البيع و سائر الانتقالات. و مضافا إلى أنّ مدار الحكم لو كان تحقّق الضرر لا بدّ من تحقّقه فيما إذا كان بيع دار الجار و أرضه موجبا لضرر جاره بدون أى نوع من الشركه، مع أنّه لم يلتزم أحد بذلك.

و هكذا إذا كان بيع الدار الشخصيّه موجبا لمشقّه شديده أو كساله زوجته لشده علاقتها بالدار، أو في مثل هبه الأب ثلث ماله لأحد أولاده في حال حياته و سلامته، لكونه ضررا لسائر أولاده، مع أنّه لا يتحقّق حقّ الشفعه في هذين الموردين، و لا إشكال فيهما، فلا يرتبط قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بالشفعه، و إلّا يلزم التوالى الفاسده المذكوره.

و أضف إلى ذلك: أنّ لحقّ الشفعه مرحلتين: الاولى: كون بيع الشريك ملكه بيعا جائز الفسخ، قابل الرجوع برجوع الثمن إلى ملك المشتري و المثلن إلى ملك البائع، كأنه لم يقع هناك بيع و لم تتحقّق معامله أصلا.

الثانيه: قيام الشريك مقام المشتري و انتقال ما للبائع إلى ملكه و ضميمة نصف الآخر إلى نصفه بإعطاء الثمن للمشتري، فإن كان لقوله: «لا ضرر و لا ضرار» دخلا بعنوان التعليل في حقّ الشفعه، يكون مقتضاه إثبات المرحله الاولى فقط؛ لارتفاع الضرر بها قطعا، و لا يقتضى إثبات المرحله الثانيه بقيام الشريك مقام المشتري في هذه المعامله أصلا.

و اختار شيخ الشريعه الأصفهاني رحمه الله طريقا آخر لعدم ارتباط قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بمسأله الشفعه، و قال: إنّه تتحقّق الروايتان بالنسبه إلى قضايا رسول الله صلّى الله عليه و آله أحدهما معروف عند أهل السنه، و الآخر معروف عند الإماميه.

الاولى: روايه عباده بن صامت و عنوانها: «قضى رسول الله بين أهل المدينه كذا، قضى رسول الله بين أهل الباديه كذا، قضى رسول الله لا ضرر و لا ضرار، قضى رسول الله كذا و كذا»، و جمع فيها جميع ما قضى به رسول الله صلّى الله عليه و آله و نقل فيها قوله: «لا- ضرر و لا- ضرار» بعنوان قضيه مستقلّه، و نقل قوله «قضى رسول الله بالشفعه بين الشركاء في الأراضى و المساكن» بدون التذييل به،

و هكذا قوله «قضى رسول الله أنه لا يمنع فضل ليمنع به فضل كلاء».

الثانية: رواه عقبه بن خالد، وفيها نقل قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله في الأبواب المختلفه، وإن كان بعض آخر مثل السكوني أيضا ناقلا لها، ولكن العمده نقله لها، ويحتمل أن يكون نقله جميع القضايا في روايه واحده، و تجزئتها و تقطيعها و نقل كل جزء منها في الباب المناسب من قبل تلامذته و رواه الحديث عنه بلا واسطه أو مع الواسطه، و إذا لاحظنا الروايتين فلا فرق بينهما من حيث العبارات و الألفاظ إلا في جعل قوله «لا ضرر و لا ضرار» ذيلا لقضيّه الشفعه و فضل الماء في روايه عقبه بن خالد، بخلاف روايه عباده بن صامت.

و من هنا نستفيد أن قوله: «لا ضرر و لا ضرار» قضيّه مستقله لا ترتبط بقضيّه الشفعه و فضل الماء.

و ذكر المحقق النائيني رحمه الله مؤيدا لذلك، و قال: «لا يبعد أن تكون روايه عقبه بن خالد روايه واحده مشتمله على قضايا متعدده، و الشاهد على ذلك وحده السند في جميعها كما ذكرنا عن الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام:

قال: «قضى رسول الله بين أهل المدينة...»، و هكذا سائر رواياته، و لكن مثل الكليني رحمه الله لما رتب كتابه على ترتيب أبواب الفقه نقل كل قضيّه منها في باب».

و الإشكال المؤيد على هذا الطريق: أن الروايات التي نقلها عقبه بن خالد لا تكون أزيد من عشره قضايا، مع أن قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله كثيره، و نقل عدّه منها السكوني، و عدّه اخرى بعض آخر، فلا امتياز لعقبه بن خالد في ذلك، بخلاف روايه عباده بن صامت؛ لاشتمالها للجميع أو أكثر قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله مضافا إلى أن تكرار قوله: «لا ضرر و لا ضرار» في ذيل قضيّه الشفعه و قضيّه

فضل الماء و الكلاء دليل على كونه ذيلا لهما و أنّهما معلّان به، و إلاّ لا وجه لتكراره، فلا يصحّ الالتزام بهذا الطريق.

و الدليل على عدم الارتباط هو ما ذكرناه من استلزام التوالى الفاسده، مع ضعف سند الروايتين المذكورتين فيهما القضيتان؛ لعدم إثبات توثيق محمّد بن عبد الله بن هلال في الرجال، فلا يمكن الالتزام بارتباطه بالقضيتين بعد عدم الإشكال في صدوره عن رسول الله في ذيل قضيه سمره بن جندب، و أمّا صدوره مستقلاً عنه صلّى الله عليه و آله فلا دليل عليه، كما لا يخفى.

و أمّا تحقّق كلمه «على مؤمن» في ذيله فلا دليل عليه؛ لعدم وجودها إلاّ في المرسله الغير المعتمده، مع تقدّم أصاله عدم الزيادة على أصاله عدم النقيصه.

و أمّا كلمه «في الإسلام» فهي مذكوره في ذيله في المرسله المعتمده للصدوق، و لكن يحتمل أن تكون هي في الواقع: «فالإسلام» بلحاظ الجمل الواقعه بعدها، فحقيقه الروايه أنّه قال النبيّ صلّى الله عليه و آله: لا ضرر و لا ضرار، فالإسلام يزيد خيرا و لا يوجب فيه شرّاً، و هذا الاحتمال عقلائي. و إن قيل: إنّ خلاف الظاهر بلحاظ ذكرها في الكتب اللغويه أيضا في ذيله، فلا بدّ له من العمل بالظاهر.

هذا تمام الكلام في هذه الجهه.

و لا- بدّ من البحث في مفردات الحديث بعد إثبات أصل صدوره عنه صلّى الله عليه و آله و أنّ «لا- ضرار» المذكور بعد «لا ضرر» تأكيد لما قبله أو أنّه مغاير له، و على فرض المغايره هل المغايره مغايره باب المفاعله و الثلاثي المجرد- أي الصدور من الاثنين أو الواحد- أو أزيد من ذلك؟ فلا بدّ من الرجوع إلى أهل اللغه و ملاحظه موارد استعماله في الكتاب و السنّه، ثمّ أخذ النتيجة في المسأله.

و أمّا من حيث اللغه ففي صحاح الجوهري أنّ: «الضرّ: خلاف النفع، و قد

ضَرَّه و ضَارَّه بمعنى واحد».

يحتمل أن يكون المراد عدم الفرق بينهما فى استعمال كل واحد منها مكان الآخر، و ليس لكلمه «ضارَّه» معنى المفاعله، و يحتمل أن يكون المراد عدم الفرق بينهما بالنسبه إلى عدم النفع، و هذا لا- ينافى أن يكون لأحدهما العنوان الثلاثى المجرد و للآخر عنوان المفاعله و الأقوى و الأقرب هو الاحتمال الأول.

ثم قال: «و الاسم الضرر» ما يتحقق من المصدر- أى الضرَّ مصدر، و الضرر اسم المصدر- ثم قال:- «و الضرار: المضارَّه»، و المعنى: أن الضرار عباره عن المضارَّه التى قلنا، و قد ضَرَّه و ضَارَّه بمعنى واحد، فلا يستفاد من هذه عباره تحقق المغايره بينهما حتى المغايره بعنوان باب المفاعله، كما هو واضح.

و قال صاحب القاموس: «الضرر: ضد النفع، ضارَّه يضارَّه ضارارا، و الضرر: سوء الحال، الضرار: الضيق» (١).

و المستفاد منه إجمالاً- أن المغايره بينهما لا تكون مغايره باب المفاعله، بل هو النوع الآخر من المغايره، فإنَّ سوء الحال يستعمل نوعاً ما فى موارد الخسران و الضرر المالى و الجسمى، و الضيق يستعمل فى موارد الخسران العرضى و الروحى و المعنوى.

و قال فى المصباح المنير: «ضَرَّه يضَرُّه إذا فعل به مكروها و أضرَّ به، يتعدى بنفسه ثلاثياً، و الباء رباعياً»- أى إذا كان ثلاثياً يتعدى بنفسه، و يقول: ضَرَّه و يضَرُّه مثل قتله يقتله، و إذا كان رباعياً يقول: أضرَّ بالرجل، لا أضرَّ الرجل، فيتعدى بالباء- ثم قال: «و الاسم الضرر، و قد يطلق على نقص فى الأعيان، و ضارَّه

ص: ٥٠

يُضَارُّهُ مُضَارَّةً وَضَرَارًا، يَعْنِي ضَرًّا. وَ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا أَصْلًا (١).

وَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي النَّهَائِيَّةِ: «فِي الْحَدِيثِ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» الضَّرَرُ: ضِدُّ النِّفْعِ، ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضَرًّا وَضَرَارًا، وَ أَضَرَّ بِهِ يَضُرُّهُ إِضْرَارًا، فَمَعْنَى قَوْلِهِ «لَا ضَرَرَ»: لَا يَضُرُّ الرَّجُلَ أَحًا، فَيَنْقُصُهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ، وَ الضَّرَارُ فِعَالٌ مِنَ الضَّرِّ، أَيْ لَا يُجَازِيهِ عَلَى إِضْرَارِهِ بِإِدْخَالِ الضَّرَرِ عَلَيْهِ، وَ الضَّرَرُ فِعْلُ الْوَاحِدِ، وَ الضَّرَارُ فِعْلُ الْاِثْنَيْنِ، وَ الضَّرَرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ، وَ الضَّرَارُ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ، وَ قِيلَ: الضَّرَرُ مَا تَضَرَّرَ بِهِ صَاحِبُكَ وَ تَنْفَعُ أَنْتَ بِهِ، وَ الضَّرَارُ أَنْ تَضَرَّرَ بِغَيْرِ أَنْ تَنْفَعُ، وَ قِيلَ: هُمَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَ التَّكْرَارُ لِلتَّكْيِيدِ (٢). هَذَا مَا لَاحِظْنَاهُ فِي كِتَابِ اللَّغَةِ وَ مِنْ الْاِخْتِلَافِ فِيهَا.

وَ لَكِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ «الضَّرَارِ» فِي الْقُرْآنِ هُوَ مَا ذَكَرَهُ فِي الْقَامُوسِ مِنْ اسْتِعْمَالِ الضَّرَرِ فِي الْخُسْرَانِ الْجَسْمِيِّ وَ الْمَالِيِّ، وَ الضَّرَارِ فِي الْخُسْرَانِ الْاِعْتِقَادِيِّ وَ الرُّوحِيِّ، كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا...» (٣)، فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ تَأْسِيسِ الْمَسْجِدِ الْمَذْكُورِ إِجَادَ الضَّعْفِ فِي عَقَائِدِ الْمُسْلِمِينَ وَ التَّشْكِيكِ فِي إِيمَانِهِمْ وَ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمْ، وَ لَا يَتَصَوَّرُ هُنَا الْإِضْرَارَ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ وَ الْمَفَاعِلَةِ.

وَ كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا» (٤)، وَ الظَّاهِرُ أَنَّهُ فِي قِبَالِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ...» (٥).

ص: ٥١

١- ١) مصباح المنير ٣٢٨: ٥.

٢- ٢) النهاية في غريب الأثر ١٧٢: ٣.

٣- ٣) التوبة: ١٠٧.

٤- ٤) البقرة: ٢٣١.

٥- ٥) البقرة: ٢٢٩.

و من الروايات الواردة فى تفسير الآيه ما عن الصادق عليه السلام: أنه قال:

«لا- ينبغى للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها و ليس له فيها حابه ثم يطلقها، فهذا الضرر الذى نهى الله عنه إلا أن يطلق ثم يراجع و هو ينوى الإمساك» (١).

و المستفاد منها أن الإمساك بقصد التحقير و إيجاد النقص الروحى، و مقدمه للطلاق الثالث أو التاسع بدون الاحتياج إلى الاستمتاع منها يكون إضرارا بها.

و هكذا فى قوله تعالى: لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ (٢)، و فى تفسيرها اختلاف، و يقول بعض: إنه لا يصح إيقاع الوالده موردا للضرر بالنسبه إلى ولدها، و هكذا الوالد بالنسبه إلى مولود له، و كأنه كان عنوانان مستقلان: أحدهما: لا تضارّ والده بولدها، و الآخر: لا يضارّ مولود له بولده.

هذا، و لكن يستفاد من الروايات الواردة فى تفسيرها معنى آخر، منها: ما عن أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله:

لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ. فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع تقول: لا أدعك إنى أخاف أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى أرضع، و كان الرجل تدعوه المرأة، فيقول: أخاف أن أجامعك فأقتل ولدى فيدعها و لم يجامعها، فهى الله عزّ و جلّ عن ذلك أن يضارّ الرجل المرأة، و المرأة الرجل» (٣).

و المراد امتناع الزوج أو الزوجه المرضعه من الجماع للخوف من الحمل الذى يوجب قله اللبن الموجب لهلاك الرضيع، و معلوم أنّ الضرر الموجود هنا

ص: ٥٢

١- ١) وسائل الشيعة ١٧١: ٢٢، الباب ٣٤ من أقسام الطلاق و أحكامه، الحديث ١.

٢- ٢) البقره: ٢٣٣.

٣- ٣) وسائل الشيعة ١٨٩: ٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١.

هو الحرمان من لذه الجماع.

و هكذا فى قضيه سمره بن جندب، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما أراك يا سمره إلا مضارًا و لا ضرر و لا ضرار»، و معلوم أنّ انطباق عنوان المضارّ عليه من ناحيه رسول الله صلى الله عليه وآله لا- يكون لتحقق الضرر بين الاثنين، بل لإيجاده ضررا عرضيًا و روحياً على الأنصارى.

فيستفاد من ملاحظه الآيات و الرويات و كلمات جمع من اللغويين: أولاً: أنّه لا إشكال فى اختلاف معنى «لا ضرر» مع «لا ضرار»، و لا يكون الثانى تأكيداً للأول.

و ثانياً: أنّ الاختلاف بينهما لا- يكون اختلاف الثلاثى المجرد و باب المفاعله المتحقق بين الاثنين، بل هو اختلاف حقيقى، و أنّ الضرر عبارته عن النقص المالى و الضرر الجسمى، و الضرر عبارته عن غيره من الضرر الاعتقادى و العرضى و العاطفى و الغريزه الجنسيه و أمثال ذلك.

و المستفاد من كلام ابن الأثير فى النهايه كون «لا» ناهيه، فإنّه قال: «لا ضرر: يعنى لا يجوز أن يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً. لا ضرار: يعنى لا- يجوز أن يجاز الرجل على ضرر»، و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ «لا» الناهيه من مختصات الفعل لا تدخل على الاسم و المصدر، كما هو ثابت فى محلّه، و المصدر قد يكون بمعنى اسم الفاعل، و قد يكون بمعنى اسم المفعول، و كونه بمعنى الفعل مخالف لما عليه أهل النحو، فلا يجوز الالتزام به.

و المتفق عليه تقريباً عند الأعظم هو كون «لا» نافية بنفى الجنس، إلا أنّ نفي الضرر عن الإسلام بالنفى الحقيقى خلاف للواقع كما قال به الشيخ الأنصارى رحمه الله فلا بدّ من ارتكاب المجاز هنا و الالتزام به، بأنّ معناه أنّه: «لم

يشرّع الشارع حكماً ضرورياً، سواء كان حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً، فلم يشرّع الشارع الوضوء الضررى، والصوم الضررى، ولم يحكم بالزوم فى المعامله الغبّيّه مثلاً، ولكنّ البحث فى أنّ المجاز هنا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب فى السبب-أى لم يجعل الشارع ما هو سبباً للضرر-أو أنّه من المجاز فى الحذف و التقدير، أو إرجاعه إلى حقيقه اذعائيّه، كما ذكره السكّاكى فى الاستعاره و بعض فى جميع المجازات، و التحقيق فى محلّه.

و التزم عدّه من الأعاضم بأنّ استعمال قوله: «لا- ضرر و لا- ضرار» استعمال حقيقى بدون ارتكاب أى نوع من المجاز و العنايه كالمحقّق الحائرى و النائينى رحمه الله و العراقى رحمه الله، و ذكر كلّ منهم وجهاً للمدّعى، إلا أنّ الوجوه متقاربه، و المفصّل منها ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فإنّه ذكر للمدّعى مقدّمات ثمّ استفاد منها الاستعمال الحقيقى، و لكن لا بدّ لنا من نقل بعضها على نحو الاختصار:

منها: أنّه قال: لا فرق بين حديث «لا ضرر و لا ضرار» و حديث الرفع، فإنّ ما تعلّق به الرفع من الواقعيّات الخارجيه المتحقّقه فى بادية النظر لا يمكن نسبه الرفع إليها حقيقه، فلا بدّ من القول بارتكاب المجاز، و أنّ المؤاخذه فى التقدير كأنّه قال: «رفع المؤاخذه على ما لا يعلمون، و رفع المؤاخذه على ما استكروها عليه» و أمثال ذلك.

و لكنّ الرفع فى عنوان الحديث بحسب الدقه و التأمل رفع انشائى فى عالم التشريع، لا فى مقام الإخبار و الحكايه عن الواقعيّات الخارجيه و تختلف العناوين المتعلّقه بها الرفع التشريعى، فإنّ رفع بعضها يكون بنفسه، مثل: «ما لا يعلمون» إذا كان الموصول بمعنى الحكم المجهول، فالمرفوع فى عالم التشريع حقيقه هو الحكم المجهول بحسب الحكم الظاهرى لا بعنوان الحكم الواقعى،

و رفع بعضها يكون برفع أثره، مثل: «رفع النسيان» إذا كان النسيان بمعنى المنسى، و فى عالم التشريع إذا كان أثر موضوع مرفوعا معناه رفع نفس الموضوع، فلا فرق فى الاستعمال الحقيقى هنا بين أن يكون المرفوع نفس الشئ أو آثاره، فالرفع حقيقى بدون أى نوع من المجاز و العناية و التقدير.

ثم قال: إنه يجرى هذا المعنى بعينه فى حديث «لا ضرر»؛ إذ لا فرق فى نفي الضرر الإنشائي تشريعا فى تعلق النفي بنفس الضرر أو آثاره من حيث الاستعمال الحقيقى.

و منها: أنه قال إنَّ الجمل قد تكون متمخضه فى الإنشائيه، و لا- تكون فيها شائبه من الإخبار، مثل: وَ أقيموا الصَّلَاةَ، و «لا يشرب الخمر»، و أمثال ذلك، و قد تكون متمخضه فى الخبريه، و هى عباره عن الجمل التى كان الموضوع فيها من الجوامد لا- من المشتقات، و لم يكن مصدرا بكلمه «ليس» و «لا» و أمثال ذلك، و المحمول فيها لم يكن من الإيقاعات كالتعق و الطلاق و أمثال ذلك، مثل: «زيد قائم»؛ إذ المحمول إذا كان من الإيقاعات يكون لها عنوان الإنشائيه، مثل جمله: «الوطى فى العده الرجعيه رجوع عن الطلاق»، و المحمول هنا من الإيقاعات، فإنَّ الرجوع من الطلاق إيقاع باختيار الزوج، و إن كانت هذه الجملة بحسب الظاهر خبريه، و لكن باطنها جمله إنشائيه؛ إذ الشارع ينشأ بها: أن مِمَّا يوجب الرجوع عن الطلاق هو الوطى، و قد تكون مشتركه بين الإنشائيه و الخبريه مثل جمله: «يعيد الصلاه» فإنَّها جمله خبريه، و لكن إذا صدرت فى مقام الجواب عن السؤال تصير إنشائيه، و هكذا مثل كلمه «بعت» قد يستعمل فى مقام الإنشاء، و قد يستعمل فى مقام الإخبار إذا صدرت بعد الاستخبار عن وضع ملك كذا مثلا.

و لا يخفى أنّ اختلاف الاستعمال لا يرتبط بالوضع، بل يرتبط بالمدليل السياقيه، و أنّ سياق الكلام قد يقتضى الإخباريه إذا وقع فى الجواب عن السؤال، و قد يقتضى الإنشائيه إذا وقع فى مقام النقل و الانتقال، و يمكن اجتماع الإنشائيه و الإخباريه فى جمله واحده بلحاظ خصوصيات المورد، فلا- مانع من الالتزام بذلك فى قوله: «لا ضرر»، و أنّ المدلول السياقى فيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و كون «لا» نافية فى كثير من الموارد و ناهيه فى بعض الموارد، و هذا لا يوجب أن لا يكون الاستعمال حقيقيا.

ثمّ قال بعد ذكر المقدمات: إنّ أصوب الوجوه فى معنى «لا ضرر» أنّه ينفى الحكم الضررى على نحو الحقيقه بدون أى نوع من المسامحه و التجوّز.

ثمّ قال: لا- يتوهم أنّ للضرر فى الواقعيّات الخارجيه عنوانين: أحدهما العنوان الأولى الأصلى، و الآخر العنوان الثانوى المتولّد و المسبّب من الأوّل، إذا تحقّق الضرب-مثلا- فى الخارج، فالضرب عنوان من العناوين الأوّليه، و العنوان المسبّب المتولّد منه عباره عن الضرر إن كان معنى «لا- ضرر» النفى على نحو البسيط فى قبال النفى المركّب- أى كان مثل «ليس زيد» لا مثل «ليس زيد بعالم»- فيرتبط النفى بالامور التكوينيّه بمعنى توجّهه إلى الأفعال التى لها عنوانان، و العنوان الثانوى المتولّد من العنوان الأولى عباره عن الضرر، فينطبق فى الشرعيّات بعنوان المجازى لا بعنوان الحقيقى.

فإنّا نقول: هذا توهم فاسد؛ لانطباق ما ذكر بعينه فى الشرعيّات بأن لزوم عقد البيع و لو فى المعامله الغبّيّه عنوان أوّلى، و العنوان الثانوى المتولّد منه هو الضرر، و هكذا فى إيجاب الوضوء-مثلا- إن كان ضرريا، و لا فرق بينهما إلّا أنّ نفس الحكم و اللزوم فى المعامله الغبّيّه مستلزم للضرر بدون أى واسطه فى

البين، و أمّا الموجب للضرر في مسأله إيجاب الوضوء ليس نفس الإيجاب، بل هو عبارته عن الوضوء الخارجى، و لكن بلحاظ مقهوريته إرادته المكلف لحكم الشارع يصح استناد الضرر إلى الحكم، و الإيجاب استناد المعلول إلى العله، فنقول: إيجاب الوضوء يكون ضرورياً و مستلزماً للضرر.

نعم، إذا كان لكلّ السبب و المسبب وجود مستقلّ - كحركة اليد و حركة المفتاح - لا يصح إطلاق أحدهما على الآخر على نحو الحقيقه، و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا مانع؛ لإطلاق أحدهما على الآخر كالضرب و التألم بدون أى نوع من المجازيه، ففى ما نحن فيه يصح القول بأنّ الحكم الذى يتولد منه الضرر، و الضرر لباسه لا يتحقق فى محيط التشريع، فلزوم البيع فى المعامله الغبتيه لا يتحقق، و إيجاب الوضوء الضررى لا يتحقق، فلا إشكال فى نفي الحكم الضررى بقوله: «لا ضرر» على نحو الحقيقه (1). هذا تمام كلامه مع التوضيح و التصرف منا.

و لكن التحقيق: أنّ ما ذكره فى المقدمه الاولى - من عدم مجازيه إسناد الرفع إلى الشىء بلحاظ آثاره و إسناد النفي إليه بلحاظ آثاره، بل هى حقيقته فى عالم التشريع - ليس بتام.

توضيح ذلك: أنّ المجاز قد يكون فى الكلمه، مثل: «رأيت أسدا يرمى»، و قد يكون فى الإسناد، مثل: «أنبت الربيع البقل»، فإنّ إسناد الإنبات إلى الربيع دون البارى تعالى مجازى، و المجاز فى حديث الرفع عند القائل به مجاز فى الإسناد إن كان معناه أنّ شرب الخمر عن إكراه فى جوّ الشرع لا حرمه فيه و لا حدّ عليه، فلا إشكال فيه، و أمّا اسناد الرفع إلى ما استكرهوا عليه - أى

ص: ٥٧

إلى شرب الخمر فى الواقع-بمعنى أنّ هذا ليس بشرب الخمر فكيف يكون إسنادا حقيقيا و لو فى محيط التشريع؟ مع أنّه لا فرق بين الشارع و غيره فى الاستعمالات، و لا دخل للشارع بما أنّه شارع فى كيفية الاستعمال، لتبعيته استعمالاته الاستعمالات العرفيه من حيث الحقيقه و المجاز، ففى الاستعمالات العرفيه يمكن نفي الرجوليّه بلحاظ نفي الآثار مجازا أو بعنوان الحقيقه الادّعائيه لا الحقيقه الواقعيّه، و هكذا فى الاستعمالات الشرعيّه بلا فرق بينهما أصلا.

و أمّا ما ذكره فى المقدمه الثانيه-من ارتباط الإخبار و الإنشاء فى مثل كلمه «بعث» بمدليل السياق لا بالوضع و الموضوع له و أنّ السياق قد يقتضى دلالتها على الخبر، و قد يقتضى دلالتها على الإنشاء-فلا بدّ من ملاحظته حتّى يتّضح ما هو الواقع، فنقول: إنّ مادّه كلمه «بعث»-أى البيع-وضعت للمعنى المشترك بين جميع الهيئات المشتقّه، و أمّا هيئتها فلا إشكال فى عدم كونها من الألفاظ المهمله، بل لها أيضا وضع كسائر الألفاظ المشتقّه، و حينئذ فيحتمل أن يكون بصوره تعدّد الوضع بأنّها وضعت تاره للمعنى الإنشائي إذا استعملت فى مقام إنشاء التملك و النقل و الانتقال، و اخرى للمعنى الإخبارى إذا استعملت فى مقام الحكايه عمّا مضى، كما هو الحقّ، و يحتمل أن يكون بالوضع الواحد بصوره المشترك المعنوى للقدر المشترك بين الإنشاء و الإخبار، فنحتاج إلى القرينه المعينه فى مقام الاستعمال، و هى قد تكون عباره عن السياق، و قد تكون غيره من القرائن الاخرى، و لا مانع منه بحسب بادئ النظر.

و لكن قلنا: إنّ الوضع فى باب الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، بمعنى لحاظ الواضع كلّى الابتداء-مثلا-ثمّ وضع لفظ «من» لمصاديقه، بخلاف

ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، وللهيئه أيضا عنوان حرفى مثل كلمه «من» و الهيئات من ملحقات الحروف فى باب الوضع، و المعنى الحرفى مساوق الجزئيه و الفرديّه و التشخيص و المصادقيه الواقعيّه الخارجيه لا الذهنيه، فلا يمكن وضع هيئه «بعث» للقدر المشترك و الجامع بين الإنشاء و الإخبار؛ إذ الجامع معنى اسمى، و ليس لمصاديق الابتداء جامع بل لا- يصور سوى مفهوم الابتداء، و هو معنى اسمى، فالقدر المشترك من العناوين الكليه الاسميّه، و ما نشاهد فى باب الحرف بعنوان الموضوع له عبارته عن المصاديق و الأفراد، فكيف يمكن أن يكون المصاديق قدر الجامع؟ فلا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع، بأنّ الواضع بعد ملاحظه كلى البيع الإنشائى فى المقام وضع كلمه «بعث» لمصاديقه، ثمّ لاحظ كلى البيع الإخبارى و وضعها لمصاديقه، فما ذكره من ارتباط الإنشاء و الإخبار بالمداليل السياقيه لا بالوضع و الموضوع له ليس بتامّ.

و هكذا ما ذكره فى ذيل كلامه- من ارتباط العليّه و المعلوليه بين إيجاب الوضوء، و الوضوء الخارجى الضررى، و أنّ إرادته العبد مقهوره لحكم المولى فى عالم التشريع- ليس بصحيح، فإنّ المشاهد فى الخارج أنّ إطاعه الأمر بالوضوء ضررى، و لا تحقّق نسبه العليّه التامّه و المعلوليه بين الأمر و إطاعته، و إلاّ لم يتحقّق العصيان و المخالفه أصلا، و لا العليّه الناقصه، فإنّ معناها إيصال المطيع العليّه الناقصه بمرحله الكمال و انسداد العاصى من تأثيرها، و هو كما ترى.

و التحقيق فى مسأله الإطاعه و العصيان: أنّ المكلف بعد ملاحظه الأمر و ترتّب الثواب على إطاعته و العقاب على مخالفته يختار طرف الإتيان به، و قد

يختار طرف العصيان؛ لعدم مبالاته في الدين أو اتكالا على العفو و الشفاعة و التوبه، فلا يرتبط العصيان و الإطاعه بالأمر، بل يتحقق بسبب الأمر موضوع للموافقه و المخالفه فقط، و لا- عليّه له، فكيف يمكن استناد الضرر المربوط بالإطاعه إلى الأمر و إيجاب الموضوع؟

و أمّا المثال المذكور في مسأله الإيلاّم و الضرب، أو القتل و الضرب و أنّ ترتّب الإيلاّم على الضرب ترتّب على، مع عدم استقلالهما في الوجود، و إطلاق أحدهما على الآخر شائع.

فيرد عليه: أوّلا: أنّ الاتّحاد في الوجود لا يرتبط بعالم الألفاظ و الاستعمال، سواء كان الاتّحاد فيه على الدوام أو أحيانا، و لا يسرى الاتّحاد الوجودى إلى عالم المفاهيم، و إلّا- يجوز استعمال لفظ الإنسان مكان لفظ الضاحك أو بالعكس، لاّتحادهما من حيث الوجود دائما، و يجوز استعمال لفظ الغضب مكان الصلاه أو بالعكس، لاّتحادهما من حيث الوجود أحيانا.

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ إطلاق أحدهما على الآخر شائع، لكنّ الشياح هل يكون بنحو الحقيقه أو بنحو المجاز؟ و الأوّل لا- طريق لإثباته، و الثانى خلاف المدّعى، فما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من دلاله «لا ضرر» على نفى الحكم الضررى بالدلاله الحقيقيه لا بالمسامحه و لا بالحقيقه الادّعائيه ليس بتأمّ، كما لا يخفى.

و قال صاحب الكفايه رحمه الله: «إنّ الأصل الأوّلى في مثل قوله: «لا ضرر و لا ضرار» هو نفى الماهيه و الحقيقه، إلّا أنّه قد يكون بنحو الحقيقه كما في مثل «لا رجل في الدار»، و قد يكون بنحو الادّعاء و الكنايه بلحاظ عدم تحقّق الحكم أو الصفه المترقبه عن مدخول «لا»، مثل قوله: «يا أشباه الرجال و لا رجال»،

و قوله: «لا صلاحه لجار المسجد إلا في المسجد».

ولا يخفى أنّ نفي أوصاف الرجوليّه - كالشجاعه و السخاوه و أمثال ذلك - و إن كان صحيحا، و لكنّه لا - يكون واجدا للخصوصيّة البلاغيّه، و أمّا نفي الماهيّة و الحقيقه بلحاظ فقدان الآثار و الأوصاف فلا - بأس في واجديّته للمرتبه الكامله من البلاغه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، كما إذا قلنا: لا قمار في الإسلام، لا سرقة في الإسلام، لا أكل مال بالباطل في الإسلام» (1).

هذا حاصل ما يستفاد من الكفايه و حاشيه الرسائل في المقام.

و يرد عليه: أنّ هذا البيان صحيح و قابل للالتزام في مثل «لا صلاحه، و لا رجال»، فإنّ موضوعيّة ماهيّة الصلاه للأحكام و الآثار - كالمعراجيّة مثلا - لا شبهه فيها، و هكذا موصوفيه ماهيّة الرجل للأوصاف، فيصحّ نفي الماهيّة بنحو الحقيقه الادّعائيّه بلحاظ فقدان الآثار و الأوصاف، بخلاف مثل قوله:

«لا ضرر»؛ فإنّ ماهيّة الضرر لا تكون موضوعه للآثار و الأحكام كما لا يخفى، و الموضوع لها هو الوضوء الضرري، و لزوم المعامله الغبّيّه و نحو ذلك، و المنفي هو الضرر، بما أنّه عنوان الضرر، فلا أحكام في البين حتّى تكون نفي الماهيّة بلحاظ فقدانها.

أمّا القول بالمجازيّة بعلاقه السببيّه و المسببيّه بإطلاق لفظ الضرر الموضوع للمسبّب في السبب بنحو المجاز و المسامحه، و كون المراد من نفي الضرر هو نفي الحكم الضرري، فهو أيضا ليس بصحيح بعد إنكار أصل السببيّه، كما مرّ في الجواب عن المحقّق النائيني رحمه الله.

و أمّا القول بالمجاز في الحذف و التقدير و كون معنى قوله: «لا ضرر» أنّ كلّ

ص: ٦١

حكم ينشأ منه الضرر و يرتبط به ارتباطا ما-و لو بنحو المعدّ أو أضعف منه- منفي، فلزوم المعامله الغبتيه ينشأ منه الضرر، و هو منفي، و إيجاب الوضوء الضرري ينشأ منه الضرر، و هو منفي، فهو أيضا لا- يخلو عن الإشكال؛ فإنه تتحقّق في الشريعه أحكام متمخّضه في الضرر، و مع ذلك لا ينفى قولها: «لا ضرر» مثل باب الزكاه و الخمس، و الحكم بضمان من أتلف مال الغير، و الحكم بضمان يد العاريه، و الحكم بانفساخ المعامله في مورد تلف المبيع قبل قبضه و كونه على عهده البائع، مع أنّ الإقباض لا يكون من شرائط صحّه المعامله، و هكذا الحدود و التعزيرات، و سلب المائيه عن الخمر و الخنزير، و أمثال ذلك، و خروجها عنه بصوره التخصيص يوجب تخصيص الأكثر المستهجن قطعا.

و قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ تخصيص الأكثر إذا كان بدون وجود الجامع و القدر المشترك بين الموارد المنخصّصه كما في مثل: أكرم القوم، ثمّ إخراج الأكثر منه لا بمناط واحد، بل كان إخراج كلّ واحد منه بمناط مستقلّ، هذا يكون مستهجنا، و إذا كان مع وجود الجامع المشترك بينها و بمناط واحد ليس بمستهجن، كما في مثل: أكرم الناس، ثمّ أخرج الأكثر بعنوان الفساق، و معلوم أنّ أفراد الفساق أكثر من أفراد العادل، و مع ذلك لا مانع منه؛ لتحقّق العنوان الجامع، و الجامع في ما نحن فيه و إن لم يكن معلوما بعنوانه الخاصّ و لكن تحقّقه بنحو الإجمال يكفي لعدم استهجان التخصيص (1).

و أجابه المحقّق النائيني رحمه الله و ذكر بعنوان مقدّمه الجواب: أنّ العموم في القضيّه الخارجيه يشمل الأفراد المحقّقه الوجود في الخارج فقط، و العموم في القضيّه الحقيقيه يشمل الأفراد المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود معا، و ملاك الحكم في

ص: ٦٢

القضيّة الخارجيّة يمكن أن يكون متعدّدا بتعدّد الأفراد، والجامع بينها هو الجامع اللفظي والعنواني، مثل: «كلّ من كان في هذا المحبس محكوم بالقتل»، وملاك الحكم في كلّ واحد غير الملاك في الآخر، والجامع هو الكون في المحبس، بخلاف القضيّة الحقيقيّة؛ إذ لا بدّ فيها من وحده الملاك وشموله لجميع الأفراد، سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود بملاك واحد، فلا بدّ لها من الجامع الحقيقي، وتحقّق الملا-ك فيه حتّى يكون شاملا- للأفراد بعنوان المصادقيّه له، مثل قولنا: «يجوز الاقتداء بكلّ عادل»، فإنّ ملاك الحكم عبارته عن العدالة، وهذا الملاك يكون جامعا حقيقيّا كليّا لها.

ثمّ قال: «إنّ التخصيص في القضيّة الحقيقيّة قد يكون تصرّفا في نفس الكبرى ومدخول كلمه «كلّ» مثل قوله: «أكرم كلّ عالم»، وقوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، وهذا التخصيص يرجع إلى تقييد العامّ، كأنّه قال من الابتداء: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، وقد يكون تصرّفا في كليته الكبرى وكلمه «كلّ»، مثل قوله: «أكرم كلّ عالم» وقوله: «لا تكرم زيد العالم»، وقوله:

«لا تكرم بكرا العالم» ونحو ذلك، بخلاف التخصيص في القضيّة الخارجيّة، لانحصاره بالنوع الثانی لتصرّفه في كلمه «كلّ» والأداة المفيدة للعموم، مثل قوله: «كلّ من كان في هذا المحبس صار محكوما بالقتل»، وقوله: «إنّ محبوس كذا لا يكون محكوما بالقتل».

ثمّ إنّ تخصيص الأكثر في هذا النوع يكون مستهجنا؛ لتقابل التخصيص مع أداه العموم، بخلاف النوع الأوّل؛ إذ التخصيص يكون بعنوان واحد وبمنزلة تقييد مدخول كلمه «كلّ»، ولا يلاحظ فيه كثرة الأفراد وقتلتها، فلا استهجان في البين».

ثم قال بعد بيان هذه المقدمه: «إنّ قوله «لا- ضرر» يكون من قبيل القضيّه الخارجيه لتوجّهه إلى الأحكام المجعوله المحقّقه في الشريعه: فإنّ ظاهر إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كونها ضرريًا أو غير ضرري، فينبغى بقوله: «لا ضرر» ما كان منها ضرريًا، وقد عرفت أنّ تخصيص الأ- كثر في القضيّه الحقيقيه قد يكون مستهجنًا، وقد لا- يكون كذلك، وأمّا في القضيّه الخارجيه يكون مستهجنًا أبداً، سواء كان التخصيص بعنوان واحد، أو بعناوين متعدّده؛ لتوجّهه إلى الأداة المفيده للعموم ولا يرتبط بمدخوله، فلا محاله يكون تخصيص الأكثر مستهجنًا» (1). هذا تمام الكلام في مقام جواب ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله.

ولكنّه ليس بتامّ، فإنّ الاختلاف بين القضيّه الحقيقيه و القضيّه الخارجيه بوحده المناط في الأول و تعدّد المناط في الثاني خلاف التحقيق؛ إذ الاختلاف يكون بسعه دائره الكلّي و العموم و ضيقها، فإنّه قد يكون من العناوين التي تشمل الأفراد المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود معاً، وقد يكون من العناوين المنحصره بالأفراد المحقّقه الوجود في الخارج.

و يرد عليه- بعد الإغماض عن ذلك-: أنّه لا شكّ في توجّه قوله: «لا ضرر» إلى جميع الأحكام المجعوله المستلزمه للضرر بمناط واحد، و هو استلزام الحكم للضرر، سواء كان حكماً تكليفيًا أو حكماً وضعيًا، فكونه من القضيّه الخارجيه ليس بتامّ؛ لعدم انطباقه على مبناه.

و الظاهر أنّ تخصيص الأكثر مستهجن مطلقاً، سواء كان بعنوان واحد أو متعدّد، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم غير المراجع من العلماء»،

ص: ٦٤

إلا أن يكون التخصيص متصلاً، وهو في الحقيقة ليس بتخصيص، بل إطلاق هذا العنوان عليه يكون من باب المسامحة.

و لكنَّ المحقق النائيني رحمه الله بعد الجواب عمّا ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر طريقين للتخلص عن إشكال تخصيص الأكثر.

الطريق الأول: أنّ بعد مقايسه قوله: «لا ضرر» مع الأدلّة الأوثية نلتفت إلى تخصيصه لها بعنوان الحكومه، فإنّ لسانه بالنسبه إليها لسان التوضيح و التفسير، و لكنّ الحكومه فيما كان الحكم بمقتضى طبعه مستلزماً للضرر أحياناً لا دائماً مثل حكومته على دليل وجوب الوضوء؛ لأنّه قد يكون ضرورياً، و قد يكون غير ضروري و صار محدوداً بمورد غير ضروري بواسطة حكومته عليه، بخلاف ما إذا كان الحكم بمقتضى طبعه متمخّضاً في الضرر، فلا تتحقّق هنا حكومه، بل النسبه بينهما عبارته عن التعارض، و كان سائر الأدلّة مقدّماً عليه.

الطريق الثاني: أنّ أكثر الموارد المذكوره بعنوان المتمخّض في الضرر ليس بصحيح، كالحكم بالضمّان في مورد إتلاف مال الغير، فإنّ جبران ما أتلّف باختياره و مباشرته لا يكون ضرورياً، و كذا الحكم بالديه في مورد القتل العمدى أو الخطائي، و الحكم بإعطاء الزكاه بعد ما جعل الشارع سهماً للفقراء في الأموال، فكيف يكون الحكم بإعطاء الشريك سهم شريكه ضرورياً؟ نعم، في مثل باب الجهاد و الحجّ مستلزم للضرر و تحمّل المشقّات الكثيره بدون أى عنوان آخر، و لكنّه لا يكون موجبا لتحقق عنوان تخصيص الأكثر (1).

و أجاب سيّدنا الاستاذ الامام رحمه الله عن الطريق الثاني بجوابين:

ص: ٦٥

١- ١) قاعده لا ضرر دروس الفقيه العظيم النائيني: ١٥٢-١٥٣.

الأول: أنه سلّمنا أنّ بعد فرض كون الفقراء شركاء في باب الزكاة لا يكون إعطاء سهم الشريك ضرريًا، إلا أنّ أصل جعل الحكم بشركه الفقراء ضررى، وهكذا الحكم بالضمان في مورد إتلاف مال الغير عالما عامدا ليس بضررى، ولكنّ الحكم بالضمان على النائم المتلف و غير الملتفت عن غير اختيار لا إشكال في كونه ضرريًا، فلا يكون أكثر الموارد خارجا عن عنوان الضرر.

الثانى: أنّ العموم قد يكون قابلا- و صالحا للتخصيص، و تخصيص الأ-كثر فيه يكون مستهجنا، و قد يكون آيبا عن التخصيص، كالقواعد الواردة في مقام الامتثال، مثل حديث الرفع، و قاعده لا حرج، و غير ذلك؛ لمنافاتها مع أصل التخصيص، و قاعده لا ضرر أيضا من هذا القبيل، و كلمه «على مؤمن» في بعض الروايات شاهد على ورودها في مقام الامتنان، فيكون سياقها آيبا عن تخصيص فضلا عن تخصيص الأكثر (1).

أمّا الجواب عن الطريق الأول، فإنّ نتيجته الوقوع فيما فر منه؛ إذ بعد وقوع التعارض بين دليل نفي الضرر و دليل وجوب الزكاة و الخمس بلحاظ نفي الأول جنس الحكم الضررى بعنوان المطلق، و إثبات الثانى الحكم الضررى الخاصّ فى مورد، فلا بدّ من كونه مخصّيّ صا له، فيعود الإشكال بقوّته، فإذا كان معنى قوله: «لا ضرر» نفي الحكم الضررى يكون مستلزما لإشكال تخصيص الأكثر، و هو غير قابل للجواب، كما لا يخفى.

و أسند الشيخ الأنصارى رحمه الله معنى آخر لقوله: «لا ضرر» إلى بعض الفحول، و قال: «هذا أردأ الاحتمالات و أضعفها، و هو: أنّ معناه نفي الضرر، لا نفي

ص: ٦٦

الضرر المطلق، ولا نفى الحكم الضررى، بل الضرر الموصوف بوصف و المقيّد بقيد، وهو كونه غير متدارك، فإن كان الضرر متداركاً مثل تدارك العباء المغصوب بالمثل أو قيمه، فلا يتحقّق الضرر، فكلّ ضرر غير متدارك في الإسلام منفي لتداركه بالمثل أو قيمه أو الأرش.

ثمّ استشكل عليه بأنّ مجرد إيجاب المثل أو قيمه أو الأرش لا يوجب تدارك الضرر في الخارج، وما يتدارك به الضرر واقعاً يمكن أن لا يتحقّق للعصيان و النسيان، فكيف يمكن نفي حقيقه الضرر (١)؟!.

و قال المحقّق شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله: إنّ قوله: «لا ضرر» يدلّ على النهي عن الضرر، كأنّه قال: «لا يجوز في الإسلام أن يضرّ رجل رجلاً»، وهذا المعنى يستفاد من الأذهان العرفيّة الخاليه عن الشبهات و من الاستعمالات الكثيره، مثل قوله تعالى: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ في الْحَجِّ (٢)، و المعنى: أنّه لا يجوز الرفث و لا يجوز الفسوق، و لا يجوز الجدل في الحجّ، و مثل الروايه الوارده في باب السبق و الرمايه أنّه: «لا سبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل» (٣)، يعني لا يجوز المسابقه في غير هذه الثلاثه، و مثل قوله: «لا غشّ بين المسلمين» (٤)، و نحو ذلك، مضافاً إلى أنّ كلمه «على مؤمن» في ذيل بعض الروايات لا يكون متناسباً مع النفي، و إلّا يكون معناه جواز المعامله الغبتيه إذا كان المغبون كافراً ذمّياً، و الحال أنّ اشتراك الكافر و المسلم في الأحكام لا إشكال فيه، و هذا دليل على كون «لا» ناهيه.

ص: ٤٧

١- ١) رسائل فقهيه: ١١٤.

٢- ٢) البقره: ١٩٧.

٣- ٣) الكافي ٤٨: ٥-٥٠.

٤- ٤) سنن الدارمي ٢٤٨: ٢.

و مضافا إلى أن ترتيب الصغرى و الكبرى فى بعض الروايات، مثل قوله:

«إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَ لَا ضَرَرٌ وَ لَا ضَرَارٌ» يناسب هذا المعنى.

على أنه يستفاد من الكتب اللغويّة كما ذكر فى النهايه، و المعنى: «لا- يضرّ الرجل أخاه شيئا»، فالمراد من «لا ضرر» هو النهى إمّا لكون «لا» ناهيه، و إمّا للانتقال من النفى إلى النهى، فلا فرق بينهما.

و نتيجة هذا البيان كونه من الأحكام الأوّليه المحرّمه فى قبال سائر المحرّمات، فلا قاعده فى البين.

و يرد عليه: أوّلا- أن كثره استعمال «لا» فى النهى من استعماله فى النفى لا- يكون قابلا للقبول، بل الأمر بالعكس فى الاستعمالات الفقهيّة و المحاورات العرفيّة، كما لا- يخفى على المتتبع، مضافا إلى عدم تناسب كلمه «على مؤمن» مع النهى أيضا؛ لعدم جواز الإضرار بغير المؤمن أيضا فى كثير من الموارد.

و ثانيا: أن دخول «لا» الناهيه على الاسم بصوره الاستعمال الحقيقى ليس بتام، و هكذا استعمال «لا» فى النفى و إرادته النهى منه استعمالا حقيقيا لا يكون قابلا للتصوّر، و أمّا الاستعمال بصوره المسامحه و المجاز فلا مانع منه، و لكن حمل قوله: «لا ضرر»-مع أهمّيته- على المعنى المجازى لا يكون قابلا للالتزام.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله تحقيق آخر فى معنى قوله: «لا ضرر»، و هو:

أن «لا» ناهيه و النهى مولوى نبوى صادر من مقام الحكومه، لا يرتبط بالنواهى الالهيه، و لا بدّ لتوضيح ذلك من بيان امور:

الأمر الأوّل: أنه كان لرسول الله صلّى الله عليه و آله ثلاثه مناصب و مقامات، و كان لكلّ منها أحكام خاصّه:

المقام الأوّل: هو مقام النبوه و المخبريه عن الله تعالى، و ليس له فى هذه

المرحلة أمرا و نهيا مستقلاً، بل كل ما يقول به هو من ناحيه البارى تعالى، و مخالفته مخالفه الله تعالى، و أوامره إرشاديه، فالعقوبه و المثويه من خصوصيات المرشد إليه، فالجعل و التقنين و التشريع لا يرتبط به صلى الله عليه و آله؛ إن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (١).

المقام الثانى: هو مقام الحكومه، و الدليل عليه قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ... (٢) و معلوم أن الأمر فى أطيعوا الله إرشادى إلى حكم العقل، بخلاف الأمر فى أطيعوا الله فإنه من الأحكام المولويه الإلهيه الثابته فى الشريعه، كأنه يقول: أيها المسلمون، يجب عليكم إطاعته فى أوامره و نواهيه الصادره منه صلى الله عليه و آله بما أنه رسول، و يستفاد منه أن الله جعل له مقام الحكومه و السلطنه بالنسبه إلى المسائل الاجتماعيه، مضافا إلى مقام النبوه.

و الشاهد عليه تكرار كلمه «أطيعوا» فى الآيه، و جعله فى مقابل إطاعه الله يعنى إطاعه الرسول فى الشئون المربوطه بنفسه صلى الله عليه و آله، لا فى الأوامر و النواهي الإلهيه؛ لعدم ارتباطها برسول الله، بل ترتبط مستقيماً بالله تعالى، فهو يدلّ بصوره الأمر المولوى على وجوب إطاعه الرسول، فتارك حفر الخندق-مثلاً-بلا-عذر يعاقب لا-بما أنه خالف الله تعالى مستقيماً، بل بما خالف الرسول، مع أنه كان واجب الإطاعه بمقتضى قوله: أَطِيعُوا الرَّسُولَ فإلمأمور به هو نفس إطاعه الرسول.

و هكذا قوله تعالى: أَلَنبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ... (٣) و معنى الأولويه المجمعوله من ناحيه الله تعالى له: وجوب إطاعه أوامره فى المسائل الاجتماعيه

ص: ٦٩

١-١ (١) النجم: ٤.

٢-٢ (٢) النساء: ٥٩.

٣-٣ (٣) الأحزاب: ٦.

و الشخصيّة فإذا أمر زيدا أن يطلق زوجته أو يبيع داره يجب عليه إطاعه أمره بمقتضى الآية و كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أشار إليه في حديث الغدير بقوله: «أست أولى بكم من أنفسكم» (١).

المقام الثالث: هو مقام القضاة و فصل الخصومه، و هذا واضح، فإنّه صلّى الله عليه و آله كان ينصب القاضى و يرسله إلى البلاد، إذا كان النصب من وظائفه فيستفاد ثبوته له بطريق أولى.

الأمر الثانى: أنّ تعبيرات الروايات المنقوله عن رسول الله صلّى الله عليه و آله مختلفه؛ إذ يعبر في بعضها بكلمه «قال»، و في بعضها بكلمه «أمر»، و في بعضها بكلمه «قضى أو حكم»: فإذا كان التعبير بكلمه «قال» فلا ظهور له بارتباط مقوله القول بمقام النبوه أو الحكومه و السلطنه، بل محتمل الوجهين، و إذا كان التعبير بكلمه «أمر بكذا» أو «نهى عن كذا» أو «قضى و حكم بكذا» في غير مورد فصل الخصومه، و الظاهر أنّه يرتبط بمقام الحكومه و بما أنّه حاكم بين المسلمين.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّه قد مرّ ما ذكره شيخ الشريعة في المقام من وحده الروايات المنقوله من طرق الإماميه في باب أقضيه رسول الله صلّى الله عليه و آله لكون الراوى في أكثرها عبارته عن عقبه بن خالد، مثل: ما نقله أهل التسنن عن عباد بن صامت، و لكن لم نلتزم بذلك لبعض الشواهد، إلا أنّ التعبيرات الموجوده في روايه عقبه بن خالد يتحقّق أكثرها في روايه عباد بن صامت الجامع لأقضيه الرسول، و هذا يوجب الوثوق و الاطمئنان لأن تكون روايه عباد بن صامت مطابقه للواقع و إن لم تكن منقوله من طرق الإماميه، فإنّ

ص: ٧٠

تطابق مفادها و أكثر ألفاظها و تعبيراتها مع ما نقل عن عقبه بن خالد لا بروايه واحده، و مع كون عبادہ بن صامت إماميًا موثقًا يوجب الوثوق بذلك بيننا و بين وجداننا، و نرى في روايه عبادہ بن صامت استعمال كلمه «قضى» في مورد «لا ضرر»، و قد عرفت ظهورها في مقام الحكومه و الولايه إن لم تكن قرينه على الخلاف، فالظاهر أنه مع قطع النظر عن قضيه سمره بن جندب يرتبط بمقام الحكومه لا بمقام النبوه.

و أما قضيه سمره بن جندب فلا بد من ملاحظه خصوصياتها، و من المعلوم أنّ مراجعه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله بعد النزاع و المكالمه مع سمره بن جندب يكون بعنوان الاستمداد و إحقاق الحق عند الحاكم بما أنه حاكم على المسلمين، لا بعنوان الاستفهام و السؤال عن الحكم الشرعى.

و أما قوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن» و مكالمته معه في مقام المساومه و امتناعه من الاستيذان و المعامله الدينويّه و الاخرويّه ثمّ الأمر بالقلع، فهو لكونه نبيّ الرحمه و مظهر رحمه الله تعالى و عطفه، و لكنّ إباء سمره صار مانعا عن شمولها له، فالمراجعه مربوطه بمقام الحكومه، و لا - محاله يكون قوله: «لا ضرر و لا ضرار» مربوطا بهذا المقام؛ فإنّ الأمر بالقلع لا شكّ في كونه حكما حكومتيًا و قوله: «لا ضرر» يكون بمنزله التعليل له، و مقتضى قاعده السنخيه أن يكون التعليل أيضا حكما حكومتيًا.

و الإشكال على عليّته قوله: «لا - ضرر» لقوله: «أقلعها و ارم بها إليه» أنّ القلع و الرمي يدفع الضرر عن الأنصارى، و لكن يتوجه إلى سمره بن جندب، و هو لا يتناسب مع نفي جنس الضرر.

و قال الشيخ الأنصارى رحمه الله في رساله لا ضرر في آخر المكاسب: إنّ

الاستدلال بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» والاستفاده منه في المقام باق بحاله و إن لم يمكن لنا حلّ الإشكال فرضا.

و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ خروج مورد التعليل عن الحكم العامّ المعلّل أمر مستهجن.

و هذا يهدينا إلى الالتزام بالمعنى الذى كان قابلا- للانطباق على مورد العله، فإن كان «لا- ضرر» حكما إلهيا لا مجال لدفع الإشكال؛ لعدم الفرق فى الأحكام الإلهية بين رسول الله صلّى الله عليه وآله وغيره و إن كان حكما حكوميا صادرا عنه صلّى الله عليه وآله- كما هو التحقيق- فلا- معنى لشموله للحاكم بما أنّه حاكم، فكما أنّ الأحكام الإلهية لا- يتصوّر شمولها لله تعالى، كذلك الأحكام الحكوميه لا- يتصوّر شمولها للحكم الصادر عن الحاكم بهذا العنوان، فالأمر بالقلع و الرمى و إن كان ضررا على سمره بن جندب و لكن لا يشمل عموم التعليل.

و أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال: أوّلا: بأنّ قوله: «لا ضرر و لا ضرار» لا يكون عله لقوله: «أقلعها وارم بها إليه»، بل يكون عله لقوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن»، و عله أمره صلّى الله عليه وآله بالقلع و الرمى أنّه بمقتضى الولاية العامه على المسلمين ألغى قاعده: «الناس مسلّطون على أموالهم»، و كأنّه قال: لا سلطنه له على ماله (1).

هذا، و لكنّه خلاف الظاهر بعد فصل الجملات المتعدّده بين القولين، و كون المخاطب فى الأوّل سمره بن جندب، و فى الثانى الأنصارى، و ذكر قوله: «لا- ضرر» عقيب قوله: «أقلعها وارم بها إليه» و متن الحديث: أنّه «فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله فشكى إليه، فخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه وآله

ص: ٧٢

و خَبْرَهُ بقول الأنصاري و ما شكنا، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله للأنصاري: اذهب و اقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار».

مضافا إلى أنّ بعد قبول كون قوله: «اقلعها وارم بها إليه» حكما حكومتيّا لا دليل لعدم قوله: «لا ضرر و لا ضرار» كذلك، بل هو أيضا حكم حكومتي، فلا وجه للفرار عن هذا المعنى، و الالتزام بكونه حكما إلهيّا ثانويّا.

و مضافا إلى أنّ إلغاء ماليته النخله كان بمعنى جواز أنواع التصرفات فيها من الأنصاري و سائر المسلمين كأنه صارت النخله بلا مالك، مع أنه ليس بصحيح، فإنّ جواز التصرف محدود بالقلع و الرمي بها إليه من ناحيه الأنصاري فقط، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه على فرض كونه علّة للقلع و الرمي، و لكنّه من الأحكام الإلهيّه الثانويّه الحاكمه على الأحكام الأوّليّه، فكما أنه حاكم على أدلّه وجوب الوضوء و الغسل في مورد الضرر كذلك حاكم على قاعده السلطنه، و مقتضى حكومته عليها أنه لا- حقّ للمالك أن يمنع من التصرف في المال في مورد الضرر، فلا احترام لماله.

ثمّ قال: إن قلت: سلّمنا أنّ احترام مال المسلم من فروع قاعده السلطنه و لكنّ القاعده مركّبه من الأمرين: الإيجابى و السلبي، الأمر الإيجابى: أنه للمالك أن يتصرّف في ماله بما يشاء، و الأمر السلبي: أنّ له أن يمنع من تصرّف الغير فيه، و معلوم أنّ الضرر مربوط بالأمر الإيجابى، فإنّ إطلاقه يشمل الدخول بدون الاستئذان و يستلزم الضرر، و لا يرتبط بالأمر السلبي أصلا؛ لعدم اراده

الأنصاري التصرف في النخلة، بل الضرر من ناحيه كيفيه تصرف المالك، و الحال أنّ جواز تصرف الأنصاري بالقلع و الرمي معلل بقوله: «لا ضرر»، أي الأمر السلبي لا الأمر الإيجابي المستلزم للضرر.

ثمّ أجاب عنه بأنّ انحلال القاعده إلى الأمرين الإيجابي و السلبي يكون بالتحليل العقلي، و مع قطع النظر عنه لا تركيب فيها، و حينئذ فيصحّ القول بحكومه قاعده لا ضرر على قاعده السلطنه و جعلها تعليلا للقلع و الرمي، إلا أنّ مقتضى الدقه و التأمل أنّ الضرر و الدخول بدون الاستئذان ناش من حقّ إبقاء النخلة في مكانها و متفرّع عليه، و سلب هذا الحقّ معلل بقوله: «لا ضرر»، و الضرر مستند إلى علّة العلل، و هو نظير تفرّع وجوب المقدمه على ذبيها، فإذا كانت المقدمه ضرريه يكون نفى وجوبها بقوله: «لا ضرر» مستلزما لنفى وجوب ذبيها؛ لامتناع التفكيك بينهما عقلا مع حفظ المقدمه على القول بوجوب المقدمه إلا أن نقول بعدم المقدمه في حال الضرر.

ثمّ قال: يمكن أن يقال: إنّ اللزوم في المعامله الغبنيه متفرّع على الصّحه مع أنّ المنفى بقوله: «لا ضرر» هو اللزوم فقط لا الصّحه، فلا فرق بينه و بين ما نحن فيه.

و أجاب عنه: أنّ مجرد التفرّع لا يكفي للاستناد، بل اللازم هو التفرّع مع العلّيه بين المتفرّع و المتفرّع عليه، مثل علّيه حقّ الإبقاء لجواز الدخول بلا استئذان، و علّيه وجوب ذى المقدمه لوجوب المقدمه، و لا تتحقّق العلّيه بين صّحه المعامله و لزومها، و إلاّ يلزم عدم تحقّق المعامله الجائزه أصلا، و هو كما ترى، فلا مانع من نفى حقّ الإبقاء بعنوان علّة العلل للضرر باستناد قوله:

«لا ضرر و لا ضرار» (1). هذا تمام كلامه مع توضيح و تصرف.

ص: ٧٤

و يرد عليه:أولاً:أنّ جعل احترام مال المسلم من فروع قاعده السلطنه ليس بصحيح؛لافتراقهما من حيث العنوان و المفهوم و الدليل،فإنّ الظاهر أنّ قاعده السلطنه مستنده إلى قول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله:«الناس مسلطون على أموالهم» في خطبه حجّه الوداع،و معناه:جواز تصرّف المالك في ماله بما يشاء،و جواز منعه من تصرّف الغير فيه،و أمّا قاعده احترام مال المسلم فهي قاعده مستقلّه،موضوعها مال الغير بالنسبه إلى الأجنبي عنه،و أنّ مال المسلم ذا حرّيم لا يجوز للغير التصرّف فيه،فلا ترتبط بقاعده السلطنه أصلاً.

و ثانياً:أنّ انحلال قاعده السلطنه بالجزئين الإيجابى و السلبى انحلالاً عقلياً ليس بتام؛إذ التحقيق أنّ القاعده لا يكون لها جزءان،بل كان لها متعلقان:

السلطنه على التصرّف في ماله بما يشاء و على منع الغير من التصرّف في ماله، مثل السلطنه على الدار و الدكان،فلا يتحقّق النوعان من السلطنه،مضافاً إلى أنّ منع الغير من التصرّف لا يكون أمراً سلبياً و عدمياً،بل هو أيضاً أمر وجودى.

و الإشكال النقضى عليه:أنّ لانزم ذلك جريان هذا الحكم في الدار أيضاً إذا كان طريقه من دار الغير و إباء صاحبها عن الاستئذان عند الدخول،فإنّ الدخول بلا استئذان متفرّع على حقّ إبقاء هذه الدار في مكانها،و تتحقّق العليّة و المعلوليه بينهما،فيجوز تخريب الدار بمقتضى الحكم الإلهى السارى في هذا المورد،و هو قوله:«لا ضرر و لا ضرار»،مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و الإشكال الأساسى:أنّ تفرّع حقّ الدخول على حقّ الإبقاء ليس بصحيح؛إذ يتحقّق لملكيه النخله سبب خاصّ و لحقّ الدخول سبب آخر، فلذا يجوز هبه النخله و بيعها بدون الطريق،و لا بدّ للموهوب إليه و المشتري

جلب رضايه صاحب الملك للدخول إليها، وهذا بخلاف تفرّع وجوب المقدمه على وجوب ذى المقدمه؛ لتحقق الملازمه و العليه بينهما و لا عليّه بين حق الإبقاء و حقّ الدخول، فلا يكون حقّ الإبقاء علّه العلل لجواز الدخول، فلا بدّ من ملاحظه ما هو منشأ الضرر، و هو الدخول بلا استئذان، فلا يكون القلع و الرمي معللاً بقوله: «لا ضرر» فهذا البيان ليس بتأمّ.

و التحقيق: أنّ الحكم بالقلع و الرمي و الحكم بنفي الضرر حكم حكومتى من رسول الله صلى الله عليه و آله، و هو حاكم على قاعده السلطنه، فكان لسمره بن جندب بملاحظه قاعده السلطنه منع الرجل الأنصارى من التصرف فى النخله، و لكن بمقتضى الحكم الحكومتى منه صلى الله عليه و آله يجوز للأنصارى التصرف الخاصّ فيها، و هو القلع و الرمي بها إليه فقط.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يوجب بقاء نفي وجوب الوضوء الضررى-مثلا- و نفي لزوم المعامله الغبتيه بلا وجه و لا دليل.

فإنّنا نقول: إنّ الدليل الخاصّ و الروايات الخاصّه ينفى الوجوب عن الوضوء الضررى و الإجماع دليل على تحقّق خيار الغبن فى المعامله الغبتيه و إن لم تكن قاعده لا ضرر، مضافا إلى عدم إمكان إثبات الخيار بقاعده لا ضرر؛ إذ هى تمنع من الضرر و منع الضرر يتحقّق بإعطاء الغابن الأرش للمغبون، مع أنّ المتحقّق فى الخيار هو حقّ الفسخ، و هو لا يثبت بالقاعده فلا ينطبق الدليل على المدعى، و هكذا فى خيار العيب لا نحتاج إلى القاعده بعد تحقّق الروايات المتضافره و عدم تعيّن الأرش، بل التخيير بين الفسخ و أخذ الأرش و نحو ذلك.

و يمكن أن يتوهم أنّ هذا المعنى لقوله: «لا ضرر و لا ضرار» مخالف لفهم

المشهور منه، مع أنه دليل و حجّه في الاستفادة من الروايات.

و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ الحجّج هو ظاهر الروايه بعد وضوح مداركها، و ما بأيدينا من كيفيه استدلال رسول الله صلّى الله عليه و آله حسب النقل المعترف في قضيه سمره بن جندب، مضافا إلى عدم اتفاق المشهور في المعنى، بل يتحقّق الاختلاف الشديد من كونه حكما إلهيا أوليا و دلالتة على النهى المولوى، و أنّه لا يجوز أن يضرّ أحد أحدا، و تأييده بالقول اللغوى كما التزم به شيخ الشريعة، و كون المنفى هو الضرر الغير المتدارك، و كون «لا» ناهيه و ناظرا إلى الأحكام الأوليه في مقام الإخبار عن عدم تشريع الحكم الضررى بنحو الحقيقه أو الحقيقه الادّعائيه أو المجاز، كما ذكره الشيخ الأنصارى رحمه الله.

فالتحقيق: أنّه حكم حكومتى ناظر إلى قاعده السلطنه، و أنّ الإضرار بالغير استنادا إلى قاعده السلطنه في محيط الشرع ممنوع، و هذا الحكم لا- يختصّ بزمان خاصّ بل هو من الأحكام الساريه في جميع الأعصار و الأدوار إلى يوم القيامه، و لذا نشاهد نقله في روايات الأئمه المعصومين عليهم السّلام فالنهي عن إيقاع الضرر و الضرر على الغير في مقابل قاعده السلطنه باق إلى الأبد، و أمّا القلع و الرمي فهو حكم خاصّ لمخاطب خاصّ.

و أمّا النقض الذى أوردناه على المحقّق النائينى رحمه الله من عدم التزام أحد بهذا الحكم فيما إذا كان طريق الدار منحصرًا بالدخول إلى دار الغير و عدم الاستئذان عند الدخول، فلا يرد على هذا المعنى؛ لأنّه بعد المنع عن الدخول بلا استئذان استنادا إلى قاعده لا- ضرر، و الامتناع من الاستئذان لا بدّ من مراجعه الحاكم العادل على القول بثبوت الولايه للفقيه، و حينئذ لا مانع له أن يحكم بمقتضى المصلحه في مورد بتخريب الدار، و فى مورد آخر، بحكم آخر،

و هكذا، فالحكم بالقلع و الرمى لا يكون حكما دائما، بل حكم شخصى تابع لنظر الحاكم و تشخيصه، فهذا المعنى يكون ذات مزيه و راجحا على سائر المعانى، كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله (١).

ص: ٧٨

١-١) بدائع الدرر فى قاعده نفى الضرر: ١٠٥.

و لا بدّ لنا من التنبيه على امور:

الأوّل: أنّ قاعده لا- ضرر نهى مولوى صادر عن المقام الحكومى للرسول صلّى الله عليه و آله، و موضوع النهى هو الإضرار بالغير، و لا يتعدّى هذا الحكم عن هذا العنوان إلى عنوان دفع الضرر عن الغير؛ لاختلافهما عنوانا و مفهوما، و إذا كان دفع الضرر مستلزما للإضرار بالغير، فهل هو جائز أم لا؟

و التحقيق: أنّه لا بدّ من القول بالتفصيل هنا بين ما إذا انطبق عنوان الإضرار بنفس عنوان دفع الضرر، فيشمله قوله: «لا ضرر»، و بين إذا لم ينطبق بنفسه بل الإضرار مستند إلى أمر آخر، فلا يشمل ذلك، مثلا: دفع السيل المتوجّه إلى ملك شخص قد يكون بإيجاد المانع مقابل ملكه، و قد يكون برفع المانع عن مقابل ملك الجار، و الإضرار بالغير فى الأوّل مستند إلى السيل لا بدفع الضرر، و فى الثانى مستند إلى نفس دفع الضرر، فيجوز فى الصوره الاولى دون الثانیه.

الثانى: أنّ الإكراه المتناسب بالإضرار بالغير هل يوجب رفع حرمة تحديث الرفع أم لا؟ مع العلم بأنّ أقلّ مراتب الإكراه لا يكون مجوّزا لارتكاب أعظم المحرّمات.

والتحقيق: أنّ حديث الرفع كما يرفع الحرمه من المحرّمات الإلهيه كذلك يرفعها من المحرّمات النبويه، وإن قلنا بعدم شمول الحديث للأحكام النبويه لا بدّ من إرجاعها إلى الأحكام الإلهيه، وأنّ مخالفه أوامره و نواهيّه بمقتضى قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (١) مخالفه الأحكام الإلهيه، فالإكراه بالإضرار بالغير يرجع إلى الإكراه بمخالفه أمر الله تعالى بإطاعه الرسول، فلا يتحقّق استحقاق العقوبه على مخالفته.

الثالث: إذا كان تصرّف المالك فى ملكه مستلزما للإضرار بالغير و ترك التصرف موجبا لتضرّر نفسه- كما إذا كان حفر البئر فى مكان موجبا للإضرار بالجار، و تركه موجبا لتضرّر نفسه- فلا مانع من تصرّفه فى ملكه استنادا إلى دليلين:

الأول: انصراف قاعده لا- ضرر عن هذا المورد. الثانى: تعارض القاعده الجاربه بالنسبه إلى ترك تصرّف المالك مع القاعده الجاربه بالنسبه إلى تضرّر الجارّ و تصرّفه، و الرجوع إلى الدليل الآخر بعد تساقطهما مثل جريان الاستصحاب فى الشكّ السببى و المسببى و تعارضهما، إلا أنّ الأصل فى السبب مقدّم على الأصل فى المسبب بمقتضى القاعده السببيه، و بعد سقوطهما يحكم بجواز تصرّف المالك بمقتضى قاعده السلطنه.

و لكن يرد عليه أنّ قوله: «لا ضرر و لا ضرار» قضيه واحده، و إذا كان جريانه مستلزما للضرر فينفى بنفس قوله: «لا ضرر»، و عليه يلزم أن تكون جمله واحده حاكمه و محكومه، و هو كما ترى.

هذا بخلاف الشكّ السببى و المسببى فإنّ بعد جريان الأصل فى السبب

ص: ٨٠

و صيروره ماء الحوض كترًا بحسب حكم الشرع لا- يبقى مجال للشك في طهاره الثوب المغسول به، فلا حاكميه و لا محكوميه في البين، فالدليل الثاني ليس بتام، فيكون جواز تصرف المالك في ملكه مستندا إلى قاعده السلطنه بعد عدم جريان قاعده لا ضرر بلحاظ الانصراف عن المورد.

و أما إذا كان تصرف المالك إضرارًا بالغير و تركه حرجًا للمالك، مثل إيجاد حديقته صغيره في زاويه داره؛ ضروره أن منعه عن ذلك حرج عليه و إن لم يوجب ضررًا مائتًا، فقال بعض بتقدم قاعده لا حرج على قاعده لا ضرر، و جواز تصرفه فيه، و التقدم على المعنى الذى ذكرناه واضح؛ لعدم اختصاص قوله: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بالأحكام الإلهيه، بل يشمل الأحكام النبويه أيضًا؛ لكونها من الدين و نظارته إليهما ليس قابلاً للإنكار، فيكون حاكماً في صورته التعارض.

و أما على المعنى المشهور فلا وجه للتقدم؛ لكونهما حكيمين إلهيين بالعنوان الثانوى في مقام الإخبار، أحدهما ينفى تشريع الحكم الضررى، و الآخر ينفى تشريع الحكم الحرجى، هذا تمام الكلام في قاعده لا ضرر.

الاستصحاب

اشاره

ص: ٨٣

إشارة

لقد ذكرت للاستصحاب تعاريف مختلفة لا تخلو من إشكال، بل إشكالات، بل يرى في نفس هذه التعاريف نوع من التناقض و التهاوت؛ و لا بدّ لنا قبل الورود في التعريف من بيان موقعه الاستصحاب و هل هو أصل أو أماره؟

في أنّ الاستصحاب أصل أم إماره:

إشارة

لا شكّ في طريقيه خبر الواحد و كاشفيته و أماريته، و لا نتوهم أن يكون من الاصول العمليه، إنّما الكلام في أنّه هل يكون طريقا شرعيًا و أماره شرعيه أم لا؟ كما أنّه لا شكّ لنا في كون أصله الطهاره من الاصول العمليه و مبيّنه لوظيفه المكلف حين الشكّ و الحيره، و لا نتوهم أماريته و كونه طريقا إلى الواقع.

و لكن الشكّ في أنّ الاستصحاب أصل من الاصول العمليه أو أماره و طريق إلى الواقع أو ينطبق عليه عنوان آخر؟ فلا بدّ لتوضيح ذلك من تحقيق الاحتمالات في المسأله.

الاحتمال الأول: أن يكون أصلا عمليا

جعل الشارح وظيفه للشاكّ الذي له يقين بالحاله السابقه، كما أنّه جعل أصله الطهاره قاعده لبيان وظيفه الشاكّ الذي لا علم له بالحاله السابقه، كذلك الاستصحاب جعل قاعده لبيان وظيفه الشاكّ بالحاله السابقه، فلا كاشفيته له و لا أماريه أصلا، و على هذا يقع الكلام في أنّه أصل عملي شرعي كأصله الطهاره و أصله الحثيه، أم أصل عقلائي؟ بمعنى أنّ العقلاء بما هم عقلاء يبنون على بقاء الحاله السابقه على حالها، و لعلّ

أصالة عدم النقل أيضا تكون من هذا القبيل.

الاحتمال الثاني: أن يكون الاستصحاب من الأمارات

و كانت له كاشفيّه و طريقيّه إلى الواقع، مثل طريقيّه خبر الواحد إلى الواقع، و على هذا يمكن أن يكون طريقا شرعيا محضا من دون أى دخل لسيره العقلاء، و يمكن أن يكون طريقا عقلايّا أمضاه الشارع كما أمضى طريقيّه خبر الواحد.

الاحتمال الثالث: أن يكون الاستصحاب وظيفه مجعوله للشاك الكذائى

للتحفظ على الواقع، نظير ما قال به الأخباريون من الاحتياط فى الشبهات البدويّه، و كما أنّ الاحتياط فى شرب المشكوك بالشكّ البدوى يكون للتحفظ على الواقع، كذلك الاستصحاب يكون للتحفظ على الواقع.

الاحتمال الرابع: أن يكون الاستصحاب حكما من أحكام العقل

و لكنّ حكم العقل قد يكون حكما عقليّا مستقلا، و هو ما يعبر عنه بالمستقلّات العقليّه كحكمه بأنّ الظلم قبيح، و قد يكون حكما عقليّا غير مستقلّ بمعنى أنّ حكم العقل يحتاج إلى ضميمه مقدّمه من الشارع، كحكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدّمه و ذبيها، فإنّه حكم عقليّ غير مستقلّ؛ لاحتياجه إلى بيان الشارع فى الأمر بالصلاه أوّلا بقوله: أفيّموا الصّلاه، ثمّ حكم العقل بتحقيق الملازمه بين وجوب الشرعيّ الصلاه و وجوب شرعيّ الوضوء، من باب المقدّمه، فيمكن أن يكون الاستصحاب من هذا القبيل، فكما أنّ العقل حاكم بتحقيق الملازمه بينهما كذلك إذا تيقّنت بوجوب صلاه الجمعة-مثلا-فى عصر الحضور و شككت فى وجوبه فى عصر الغيبه يحكم العقل بتحقيق الملازمه بين وجوبها فى زمان الحضور و وجوبها فى زمان الغيبه.

و بعد الفراغ من بيان الاحتمالات فى موقعيه الاستصحاب فلنبدأ فى بيان التعاريف المناسبه لها.

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله: «و عند الاصوليين عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان» (1).

يحتمل أن يكون المراد من الإبقاء في التعريف هو الإبقاء بحكم الشارع، و يحتمل أن يكون المراد منه إبقاء المكلف و جريه على طبق الحاله السابقه في مقام العمل.

و على أيّ تقدير أنّ هذا التعريف يناسب الاستصحاب إذا كان أصلا من الاصول العمليّه ظاهرا، و لا يناسب أماريّته و كاشفيّته أصلا؛ إذ لا-طريقيّته لإبقاء ما كان إلى الواقع، سواء كان بحكم الشارع أو عمل المكلف على طبق الحاله السابقه، كما أنّ الطريقيّته في خبر الواحد-مثلا-لا ترتبط بعمل المكلف على طبق خبر العادل و لا بحكم الشارع بتصديقه، بل ترتبط بنفس خبر محمّد بن مسلم-مثلا-حيث إنّّه رجل عادل يكون خبره طريقا إلى الواقع و كاشفا عنه.

فعلى القول بأماريّته لا بدّ من تعريفه بأنّه: عباره عن اليقين السابق الملحوق بالشكّ؛ فإنّ اليقين بهذا الوصف يفيد الظنّ بالإبقاء و كاشف عن الواقع، بمعنى

ص: ٨٧

كون الشيء متحققًا و متيقنًا في السابق و بضميمه الشك في البقاء يفيد الظن بالبقاء.

و أما على القول بكونه وظيفه مجعوله للشاك للتحفظ على الواقع فلا بد من تعريفه بأنه عبارة عن الشك المسبوق باليقين، بمعنى أنّ الشك مع هذا الوصف يوجب تنجز الواقع و حججه على الواقع، و يوجب استحقاق العقوبة على المخالفه، كما أنّ الاحتمال في الشبهات البدويه على القول بوجوب الاحتياط يكون كذلك.

و أما على القول بكونه حكما عقليًا غير مستقلّ فلا بد من تعريفه بأنه:

عبارة عن الملازمه بين كون الشيء في السابق متيقنًا و كونه في اللاحق مشكوكًا.

و أشار المحقق الخراساني قدس سرّه إلى ما ذكرناه في حاشيته على الفرائد بقوله: «لا يخفى أنّ حقيقه الاستصحاب و ماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، و ذلك لأمنه إن كان معتبرا من باب الأخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، و إن كان من باب الظن كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، و إن كان من باب بناء العقلاء عليه عملا تعبّدا كان عبارة عن التزام العقل به في مقام العمل (1)».

فصرّح بأنه لا يكون للاستصحاب تعريف جامع ينطبق على جميع المباني و الاحتمالات المذكوره.

و يرد على تعريف الاستصحاب ب«إبقاء ما كان»- كما قال به الشيخ الأنصاري قدس سرّه- إشكالان:

ص: ٨٨

الأول: أنه لا يمكن الجمع بين هذا التعريف و جعل النزاع فى هذا الباب بأنه هل الاستصحاب حجّه أم ليس بحجّه؟ فإنّ معناه أنّ إبقاء عمل المكلف و دوامه على إتيان صلاة الجمعة-مثلا-فى عصر الغيبه حجّه أم لا؟ أو أنّ حكم الشارع ببقاء ما كان حجّه أم لا؟ أو أنّ حكم العقل بالبقاء هل هو حجّه أم لا؟ بناء على الاحتمالات المذكوره، و هذا ممّا لا يصحّ و لا يمكن القول به.

فإن كان المأخوذ فى عنوان النزاع كلمه الحجّه فلا بدّ من جعل الاستصحاب من الطرق و الأمارات، و البحث بأنّ اليقين الملحوق بالشكّ هل هو حجّه أم لا؟ كما أنّه على القول بكونه قاعده لتحفظّ الواقع يصحّ البحث بأنّ احتمال بقاء الشكّ المسبوق باليقين حجّه أم لا؟ بمعنى أنّه منجزّ للواقع على تقدير الإصابه، و معذّر على تقدير عدم الإصابه، فلا مناسبه بين تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان و جعل النزاع فى حجّيته.

الثانى: أنّه لا- يمكن الجمع بين هذا التعريف و جعل النزاع فى باب الاستصحاب من المسائل الاصوليه، بمعنى وقوعه فى قياس استنباط الأحكام على القول بكون الإبقاء بمعنى جرى المكلف و دوامه على طبق الحاله السابقه؛ إذ لا بدّ على هذا من تشكيل القياس بأنّ «وجوب صلاة الجمعة مشكوك البقاء، و المكلف يعمل و يأتى بصلاه الجمعة فى عصر الغيبه، فصلاه الجمعة واجبه فى عصر الغيبه» و ما يستفاد من هذا القياس لا يكون حكما شرعيا.

نعم، على القول بكون الإبقاء حكما شرعيا يصحّ وقوع الاستصحاب فى قياس استنباط الحكم الشرعى، و تشكيل القياس بأنّ «وجوب صلاة الجمعة مشكوك البقاء، و حكم الشارع ببقاء ما كان فى السابق، فوجوب صلاة الجمعة

حكم الشارع ببقائه في عصر الغيبة»، و على هذا يكون النزاع و البحث في باب الاستصحاب من المسائل الاصوليه؛ كما أنه على القول بكونه أماره أو قاعده للتحفظ على الواقع يكون مسأله اصوليه، نظير خبر الواحد، و قاعده الاحتياط.

و مما التزم به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره أنّ من خواصّ المسأله الاصوليه أنّ تطبيقها في المورد و تشخيص مواردّها فعل المجتهد؛ و نحن نقول: إنه ليس بصحيح، فإنّ تشخيص موارد قاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» -مثلا- و قاعده «لا ضرر» أيضا من أفعال المجتهدين، و لا يتمكّن المقلّد من تشخيصها، مع عدم كونها من المسائل الاصوليه.

تنبيه:

و الظاهر انحصار موضوع علم الاصول بالأدله الأربعة، أي الكتاب بما أنه دالّ على الحكم الشرعي، و السنّه بما أنها قائمه على الحكم الشرعي، و هكذا العقل و الإجماع عباره عن الموضوع، كما هو المعروف، فلا بدّ من جزئيه الاستصحاب لأحدها، فيحتمل في بادئ النظر أن يكون الاستصحاب بما أنه سنّه من الأدله الأربعة، بلحاظ كون منشأ الاستصحاب و مناطه الروايات المشتمله على كلمه «لا تنقض».

و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ لا- يمكن القول بأنّ دليل وجوب صلاه الجمععه في عصر الغيبه-مثلا- عباره عن السنّه على فرض إثباته بالاستصحاب، فإنّ دلالة السنّه على الوجوب تكون بواسطه الاستصحاب، و الدليليه ترتبط بالواسطه لا بالسنّه، فإنّها دليل لحيثيه الاستصحاب و اعتباره لا لوجوب الصلاه؛ كما أنّ ظاهر الكتاب مثل آيه التّبأ لا يكون دليلا لحرمة شرب التتن

المستفاده من خبر زراره-مثلا-؛ لعدم كونه دليلا- على الحكم، بل يكون دليلا- على الدليل، و خبر الواحد المعتبر به دليل على الحكم، فلا يكون الاستصحاب من الأدلة الأربعة، و لا بد لنا من القول بعدم انحصار الأدلة بالأربعة كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سره (١).

تممه

يؤيد ما ذكرناه في باب الاستصحاب ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره حيث جعل الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده، و جعل قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» دليلا على الدليل، نظير آيه النبأ بالنسبه إلى خبر الواحد حيث قال: «و ليس عموم قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» (٢) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب إلا كعموم آيه النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبره (٣).

و اعترض عليه الشيخ الأنصاري قدس سره بقوله: «معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسه الماء المتغير- ليس إلا- الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقا، و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعي؟! و هل الدليل إلا قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك؟» (٤).

و لا يخفى عليك صحه ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره لعدم إثبات نجاسه الماء المتغير مستقيما و بلا واسطه بقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فإنه دليل على الاستصحاب المثبت للنجاسه، و هكذا في آيه النبأ.

ص: ٩١

١-١) الاستصحاب: ٦.

٢-٢) الوسائل ١: ١٧٤، الباب من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣-٣) فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦.

٤-٤) فرائد الاصول ٣: ٢٠.

إذا فرغنا من تعريف الاستصحاب و الأقوال و الخصوصيات المبحوثة هنا، فلنبحث في التفصيل الذي ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره (1) بقوله: «إنَّ المستصحب قد يثبت بالدليل الشرعي و قد يثبت بالدليل العقلي، و لم أجد من فصل فيها، إلاَّ أنَّ في تحقُّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي - و هو الحكم العقلي المتوصِّل به إلى حكم شرعي - تأملاً؛ نظراً إلى أنَّ الأحكام العقليَّة كلها مبيَّنة مفصِّلة من حيث مناط الحكم، و الشكُّ في بقاء المستصحب و عدمه لا بدَّ و أن يرجع إلى الشكِّ في موضوع الحكم؛ لأنَّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن و القبح كلُّها راجعه إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع. فالشكُّ في حكم العقل حتَّى لأجل وجود الرفع لا يكون إلاَّ للشكِّ في موضوعه، و الموضوع لا بدَّ أن يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء.

و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكُّ من جهة الشكِّ في وجود الرفع، و بين أن يكون لأجل الشكِّ في استعداد الحكم؛ لأنَّ ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلاَّ بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالتالي إلى تبدل العنوان، أ لا - ترى أنَّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارِّ، فحكمه يرجع إلى أنَّ الضارَّ من حيث إنَّه ضارٌّ حرام، و معلوم أنَّ هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشكِّ في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً؛ لأنَّ قولنا: «المضرُّ قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً، و لا ينفع في إثبات القبح عند الشكِّ في بقاء الضرر، و لا يجوز أن يقال: إنَّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه؛ لأنَّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضرِّ، و الحكم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الأحكام الشرعيَّة؛ فإنَّه قد يحكم الشارع على الصدق

ص: ٩٢

بكونه حراما، ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشكّ أو مرتفع -إما من جهه جهل المناط أو من جهه الجهل ببقائه مع معرفته- فيستصحب الحكم الشرعى.

و حاصل كلامه التفصيل في جريان الاستصحاب و عدمه في الحكم الشرعى المستفاد من العقل أو الملازمه العقلية-مثل: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع- و المستفاد من الأدلّه الثلاثه الاخرى.

و استشكل عليه المحقّق النائنى قدّس سرّه بقوله (1): و لكنّ للنظر فيه مجال، أمّا أوّلا فلا أنّ دعوى كون كلّ خصوصيه أخذها العقل في موضوع حكمه لا- بدّ و أن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعا ممنوعه؛ بداهه أنّه ربّما لا- يدرك العقل دخل الخصوصيه في مناط الحسن و القبح واقعا، و إنّما أخذها في الموضوع لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصيه هو المتيقّن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنّه يحتمل واقعا أن لا يكون لها دخل في المناط.

مثلا: يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضارّ الذى لا- يترتب عليه نفع للكاذب و لا لغيره، إنّما هو لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيات هو القدر المتيقّن في قيام مناط القبح فيه، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيه عدم ترتب النفع دخل في القبح، بل يكفى في القبح مجرد ترتب الضرر عليه و إن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره؛ و الحكم الشرعى المستكشف من حكم العقل إنّما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعا، فيمكن بقاء الحكم الشرعى مع انتفاء بعض الخصوصيات التى أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقّن؛ لاحتمال أن لا يكون لتلك الخصوصيه

ص: ٩٣

دخل فيما يقوم به الملاك واقعا فيكون وزان الحكم الشرعى المستفاد من الحكم العقلى وزان الحكم الشرعى المستفاد من الكتاب و السنه، يصح استصحابه عند الشك في بقاءه؛ لأجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التى لا تضر بصدق بقاء الموضوع و اتحاد القضيه المشكوكه و المتيقنه عرفا.

و التحقيق:

أن المراد من العقل هنا ليس عقول الأنبياء و الأولياء المحيطه بكل الأشياء، بل المراد منه العقول البشريه العاديه الناقصه التى تدرك بعض الأشياء، و بالنسبه إلى بعض الأشياء، لها حاله الإبهام و الإجمال، و مع فقد بعض الخصوصيات من الموضوع يحصل لها الشك في البقاء، فيتحقق مجرى الاستصحاب، كما قال به المحقق النائنى رحمه الله.

و الإشكال الثانى الذى أورد عليه هو ما ذكره بقوله: «و ثانيا: سلمنا أن كل خصوصيه أخذها العقل فى موضوع حكمه لها دخل فى مناط الحكم بنظر العقل و يكون بها قوام الموضوع، إلا- أنه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعى قائما بالأعم من الواجد لبعض الخصوصيات و الفاقد لها؛ فإن حكم العقل بقبح الواجد لجميع الخصوصيات لا ينحل إلى حكيمين: حكم إيجابى، و هو قبح الكذب الضارّ الغير النافع، و حكم سلبى، و هو عدم قبح الكذب الفاقد لوصف الضرر؛ فإنّه ليس للحكم العقلى مفهوم ينفى الملاك عمّا عدا ما استقلّ به، فيمكن أن يكون لخصوصيه الضرر دخل فى مناط حكم العقل بقبح الكذب؛ من دون أن يكون لها دخل فى مناط الحكم الشرعى بحرمة الكذب؛ إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى أوسع من موضوع الحكم العقلى.

و حاصله: أنه من الممكن أن يكون مناط الحكم بنظر الشارع أوسع من

مناطه بنظر العقل بحيث يبقى حكم الشرع بحاله مع انتفاء بعض خصوصيات المستصحب بخلاف حكم العقل؛ فإنه يدور مدار الخصوصيات المشخصه عنده بقاء و عدما، و نحن نستصحب الحكم الشرعى لا العقلى، فلا منافاه بين بقاء الحكم شرعا و انتفائه عقلا.

و يرد عليه: أن فرض الكلام فيما استكشفنا الحكم الشرعى من الحكم العقلى بقاعده الملازمه، و معلوم أن الخصوصيه دخيله فى حكم العقل بقاء و عدما، و مع انتفائه ينتفى حكم العقل، فكيف يتصور بقاء الحكم الشرعى المستفاد منه بقاعده الملازمه مع القطع بانتفاء حكم العقل لانتفاء الخصوصيه؟ فلا يحتمل أن يكون مناط الحكم الشرعى الكذائى أوسع من مناط الحكم العقلى.

نعم، يمكن أن يتحقق هنا حكم شرعى آخر ذا مناط أوسع غير مناط الحكم العقلى، و لكنّه مشكوك الحدوث، فلا مجال للاستصحاب هنا.

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه تحقيق جامع فى المقام، و هو قوله (1):

«و التحقيق فى المقام أن يقال: إنه لو سلّمنا أن العناوين المبيّنه المفصله-التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها-إنما تكون فى نظر العقل مع التجرد عن كآفه اللواحق و العوارض الخارجيه، حسنه أو قبيحه ذاتا، فلا- يمكن أن يشكّ العقل فى حكمه المتعلّق بذلك العنوان المدرك مناطه.

و لكن تلك العناوين الحسنه و القبيحه قد تصدق على موضوع خارجي؛ لأنّ الوجود الخارجى قد يكون مجمع العناوين المتخالفه، فالعناوين المتكثّره الممتازه فى الوجود العقلى التحليلى قد تكون متّحده غير ممتازه فى الوجود

ص: ٩٥

الخارجي، و يكون الوجود الخارجي بوحدته مصداقا للعناوين الكثيره، و تحمل عليه حملا- شايعا، فإذا صدقت عليه العناوين الحسنه و القبيحه يقع التزاحم بين مناطاتها، و يكون الحكم العقلي في الوجود الخارجي تابعا لما هو الأقوى بحسب المناط، مثال ذلك: أنّ الكذب بما أنه كذب- مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر عليه في الوجود الخارجي- قبيح عقلا، و إنجاء المؤمن من الهلكه حسن، و كلّ من الحسن و القبح ذاتي بالنسبه إلى عنوانه بما أنه عنوانه، و لكن قد يقع التزاحم بينهما في الوجود الخارجي إذا صدقا عليه، فيرجح ما هو الأقوى ملاكا و هو الإنجاء، فيحكم العقل بحسن الكلام الخارجي المنجى مع كونه كذبا.

و كذا إيذاء الحيوان بما أنه حيوان قبيح عقلا، و دفع المؤذى حسن لانزم عقلا، و في صورته صدقهما على الموجود الخارجي يكون الحسن و القبح تابعا لما هو الأقوى مناطا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسنا محضا حسنا ملزما، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثم يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي بأنّه حسن أو قبيح، و قد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلا، فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه، و يكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثم يشكّ في تطبيق عنوان السابّ لله و رسوله عليه في حال الغرق، و حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، و يكون هذا المناط أقوى من الأوّل أو دافعا له،

فيشكّ العقل في حسن الإنقاذ الخارجي و قبحه، ويشكّ في حكمه الشرعي.

مثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثم يشكّ بعد بلوغه في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات ممّا لا- مجال له؛ لأنّ حكم العقل مقطوع العدم، فإنّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنه مشكوك فيه.

وأقياً الحكم الشرعي المستكشف منه- قبل الشكّ في عروض العنوان المزاحم عليه- فلا- مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا- يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً، كالمثالين المتقدمين، فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارئ التي لا يضّرّ عروضها و سلبها بقاء الموضوع عرفاً.

فتلخص ممّا ذكرنا: جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفه من الحكم العقلي.

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي و لو لم يكن للعقل من حيث البقاء حكم، كما أنه قد يثبت الحكم الشرعي من الكتاب و السنّه أو الإجماع حدوداً، و يثبت بالاستصحاب بقاء، كذلك في الحكم المستفاد من العقل، فما ذكره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه من عدم وجدان الشكّ في البقاء في الأحكام الشرعيه المستكشفه من العقل بعنوان السالبة الكلّيه ليس بتام، فإنّنا وجدناه موجه جزئيه. هذا كلّ بالنسبه إلى التفصيل الأول للشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

و المهمّ التفصيل الثاني الذي التزم به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه (1)، و هو التفصيل

ص: ٩٧

بين كون الشك من جهة المقتضى و بين كونه من جهة الرفع،فأنكر جريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى،و تتحقق ثلاثه احتمالات فى مراده من المقتضى و الرفع فى بادئ النظر:

الأول:أن يكون المراد من المقتضى هو مناط الحكم و ملاكه الذى اقتضى تشريع الحكم على طبقه،و المراد من الرفع هو الحائل و المانع من تأثير الملاك فى الحكم بعد العلم بأن فيه ملاك التشريع،فيكون الشك فى المقتضى عباره عن الشك فى ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع؛ لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيه دخل فى الملاك،و الشك فى الرفع عباره عن الشك فى وجود ما يمنع من تأثير الملاك فى الحكم بعد العلم بثبوتها؛لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيه المنتفيه دخل فى تأثير الملاك.

الثانى:أن يكون المراد من المقتضى ما جعله الشارع سببا،إمضاء أو تأسيسا،مثل جعل عقد النكاح سببا للزوجيه،و المراد من الرفع ما جعله الشارع مانعا و رافعا لتأثير الملاك كالطلاق-مثلا-،فيكون الشك فى المقتضى عباره عن الشك فى بقاء اقتضاء العقد للزوجيه أو الوضوء للطهاره عند انتفاء بعض الخصوصيات،و الشك فى الرفع عباره عن الشك فى رافعيه قول الزوج:«أنت خليه»أو خروج المذى عقب الطهاره-مثلا-مع العلم ببقاء المقتضى.

الثالث:أن يكون المراد من المقتضى استعداد بقاء الحكم و قابليته،و المراد من الرفع ما هو المانع من الاستعداد و القابليه.

و الظاهر من عباره الشيخ قدس سره فى الموارد المتعدده أن مراده هو الاحتمال الثالث.

و استدللّ المحقق النائيني رحمه الله لهذا المعنى بقوله (١): «فإنّ القول بعدم حجّيه الاستصحاب عند الشكّ في المقتضى بأحد الوجهين المتقدّمين يساوق القول بعدم حجّيه الاستصحاب مطلقاً؛ فإنّه لا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعيّه في باب الأسباب و المسبّبات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو طرق بعض ما يشكّ معه في بقاء الأثر؛ إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه إلاّ من طريق الأدلّه الشرعيّه؛ فإنّه لا يمكن إثبات كون الوضوء أو النكاح المتعقّب بالمذى أو بقول الزوج: «أنت خلتّه» مقتضياً لبقاء الطهاره و علقه الزوجيه.

و بالجمله، لو بنينا على عدم حجّيه الاستصحاب عند الشكّ في المقتضى بأحد الوجهين يلزم سدّ باب جريان الاستصحاب في جميع المقامات؛ إذ ما من مورد إلاّ و يشكّ في تحقّق المقتضى بمعنى الملاك أو بمعنى اقتضاء السبب، فالظاهر أنّ مراده من المقتضى هو مقدار قابليّه المستصحب للبقاء في الزمان.

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بقوله: «و أنت خبير بما فيه، فإنّ الاقتضاء بالمعنى المعروف لدى الشيخ لا طريق إلى إحرازه في الأحكام الشرعيّه أيضاً إلاّ من قبل الدليل الشرعي، كما اعترف به فيما بعد، فلو دلّ الدليل الشرعي على أنّ الحكم الفلاني مستمرّ ذاتاً لو لا الرفع إلى الأبد، أو إلى غايه كذائيّه، يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذ في بقائه من قبل الشكّ في المقتضى، لا بالمعنى المعروف و لا بمعنى الملاك.

و بالجمله، لمّا لا يكون حكم إلاّ عن ملاك فأصل الحكم يكشف عن أصل

ص: ٩٩

١- (١) فوائد الاصول ٣٢٥: ٤.

٢- (٢) الاستصحاب: ٢٠.

الملاك، و استمراره عن استمراره، وكذا الاقتضاء في باب الأسباب و المسببات إنما يستكشف من الأدلة الشرعية، فكما أن إحراز المقتضى للبقاء و مقدار استعداد المستصحب في الأحكام يحتاج إلى الدليل، كذلك إحرازه بالمعنيين الآخرين؛ فالمقتضى بأي معنى كان لا يوجب سد باب الاستصحاب لو قيل بعدم جريانه إلا في الشك في الرفع.

و يمكن مناقشه ما ذكره الإمام قدس سره بأنه سلمنا أن استمرار الحكم يكشف عن تحقق الملاك و المناط، إلا أن الاستمرار في باب الاستصحاب ليس بمحرز لنا، و المحرز هو قابلية الاستمرار و البقاء، و يستفاد من طريق الاستصحاب الاستمرار أيضا.

و معلوم أنه لا يستكشف من قابلية البقاء تحقق الملاك و المناط، و إلا لا نحتاج إلى الاستصحاب؛ إذ يستفاد من طريق تحقق الملاك استمرار الحكم، فالحكم كاشف عن ثبوت الملاك، لا قابلية بقاءه و استمراره، فما ذكره قدس سره بعنوان الإشكال على المحقق النائيني رحمه الله ليس بوارد عليه.

ثم إنه تمسك بالأخبار المعتمدة والمستفيضه الوارده فى الباب للتفصيل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع:

الأولى منها: صحيحه زراره قدس سره قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زراره، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء»، قلت: فإن حرك على جنبه شىء و هو لا يعلم؟

قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدا بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر».

و معلوم أن إضمار مثل زراره لا يضر باعتبار الحديث، و أمّا السؤال: الأول «الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟» ففى بيان المراد منه ثلاثه احتمالات:

الأول: أن زراره عالم بأن الخفقه و الخفقتين لا تكونان من النوم، كما أنه عالم بناقضيه النوم للوضوء بلا إشكال، مع ذلك لا يعلم أن الخفقه و الخفقتين مع عدم كونهما من النوم، هل يكونان ناقضين أم لا؟

الثانى: أن زراره يعلم أن النوم ناقض فقط لا ما يشبهه، و لكن لا يعلم أن

الخفقه و الخفقتين من مصاديق النوم و أنّ النوم له معنى وسيع حتى يشمل الخفقه و الخفقتين أم لا؟

الثالث: أنّ زواره يعلم أنّ الخفقه و الخفقتين من مصاديق النوم و مرتبه ضعيفه من مراتب النوم، و لكن لا- يعلم أنّ الشارع جعل الناقضيّه لجميع مراتب النوم أو لسائر المراتب غير الخفقه و الخفقتين، و على جميع التقادير الثلاثه يكون السؤال عن الشبهه الحكميّه.

و فى جملة «الرجل ينام» أيضا يحتمل أن يكون المراد منه تحقّق النوم بمراتبه الضعيفه، و يعلم أنّ الرجل نام و لكن لا يعلم أنّ لهذه المرتبه من النوم ناقضيّه أم لا؟ و هذا الاحتمال فى هذه الجملة مؤيد للاحتمال الثالث المذكور.

و يحتمل أن يكون المراد منه إرادته النوم، يعنى الرجل يريد النوم و لكن قبل تحقّق النوم عرضت له الخفقه و الخفقتان، كما هو الظاهر من التعبير بصيغه المضارع، فالشبهه شبيهه حكميّه، و قال الإمام عليه السّلام فى الجواب: «يا زواره، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء». و المراد من القلب فيه هو مركز الحواسّ لا- القلب الاصطلاحي؛ فإنّه لا ينام و لا يسكن فى جميع الحالات إلاّ عند الموت.

و العمده السؤال الثانى فى الروايه، فإنّه محلّ البحث فى باب الاستصحاب، و هو قوله: «فإن حرّك على جنبه شىء و هو لا يعلم؟» يعنى عدم التفاته إلى حركة الأشياء بجنبه أماره على تحقّق النوم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين». و هذه الجملة بوحدها دليل على اعتبار الاستصحاب بعد العلم بأنّ الناقض هو النوم الواقعي، لا العلم و اليقين بالنوم، و هكذا فى سائر النواقض، فمعناها أنّ فى مورد الشكّ فى تحقّق النوم يستصحب

عدمه إلى زمان اليقين بتحقيقه.

ثم قال الإمام عليه السلام: «وإلا» يعنى: وإن لم يستيقن أنه قد نام «فإنه على يقين من وضوئه»، و كلمه «إلا» بلحاظ كونها قضيه شرطيه و احتمالها على أداء الشرط تحتاج إلى الجزاء، و يحتمل أن يكون الجزاء هنا محذوفاً، و يستفاد مما قبله، و هو جمله «فلا يجب عليه الوضوء»، و قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل للجزاء المحذوف، «و لا» ينقض اليقين أبداً بالشك، فيكون التعليل المشتمل على الصغرى و الكبرى فى مقام إفاده القاعده الكليه الساريه فى جميع أبواب الفقه لجريان الاستصحاب، و ذكر الوضوء إنما هو لكونه مورد السؤال، لا لدخله فى موضوع الحكم.

و يرد على هذا الاحتمال: أولاً: أن ذكر كلمه «من وضوئه» فى الصغرى، و احتمال كون «الألف و اللام» فى كلمه «اليقين» للعهد الذكري يوجب القول بأن الروايه فى مقام إفاده القاعده الكليه لجريان الاستصحاب فى باب الوضوء فقط، لا فى سائر الأبواب.

و توهم التمسك بأصالة الإطلاق لعدم قيديته «من وضوئه» لكلمه «اليقين» مدفوع بأنه لا يمكن التمسك به فى الكلام المحفوف بما يصلح للقيديته، مثل عدم إمكان التمسك بأصالة عدم التخصيص فى الاستثناء المتعقب للجمل فى غير الأخيره؛ لصلاحيته رجوع الاستثناء إلى الجميع.

و لكن الحق فى المسأله أن العرف بملاحظه التناسب بين الحكم و الموضوع يفهم و يستفاد من الروايه القاعده الكليه، و أن الشىء المبرم و المستحكم كاليقين لا ينقض بالشك و التردد، سواء كان فى باب الوضوء أو سائر الأبواب، و نحن بما أننا من العرف نفهم ذلك.

و يرد عليه:

ثانياً: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» يكون صغرى لقوله: «و لا- ينقض اليقين بالشك»، فأراد الإمام عليه السّلام إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم باستصحاب عدم النوم الناقض؛ لأنّ الشكّ فى الوضوء ناش و مسبب من الشكّ فى حصول النوم، و أصاله عدم حصوله مقدّمه على استصحاب الوضوء، لتقدّم الأصل السببى على المسببى.

كما أنّ الظاهر من قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام» أنّه تمسك بأصاله عدم النوم، مع أنّ جريان الأصل المحكوم-مقدّم على الحاكم أو فى عرضه-خلاف التحقيق.

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بقوله: «و يمكن أن يجاب بأنّه عليه السّلام كان بصدد بيان جواب المسأله، أى شبهه نقض الوضوء و عدمه، لا بنحو الصناعه العلميه، و أنّ نكته عدم وجوب الوضوء-بعد كونه على يقين من وضوئه و يقين من عدم نومه-هى جريان الأصل الحاكم أو المحكوم.

نعم، أفاد زائدا على جواب الشبهه بأنّ هذا ليس مختصّاً بباب الوضوء، بل الميزان هو عدم نقض اليقين بالشكّ، و هذا كجواب المفتى للمستفتى فى نظير المسأله، مع إرادته المفتى إلقاء قاعده كليّه تفيده فى جميع الموارد، لا- بيان المسأله العلميه و كيفيه جريان الا-صول، و تمييز حاكمها من محكومها، فلا- محيص حينئذ إلاّ- من بيان نتيجه المسأله؛ و أنّ الوضوء المتيقن لا- ينقض بالشكّ فى النوم، و أمّا كون عدم نقضه لجريان أصاله بقاء الطهاره أو أصاله عدم الناقض للوضوء فهو أمر غير مرتبط بالمستفتى، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث

ص: ١٠٤

لزوم الإعادة و عدمه، لا الدليل عليه موافقا للصناعة».

و لكن التحقيق: أنّ هذا الجواب ليس بتامّ أوّلاً: أنّ موقعه زراه و مقامه عند الإمام و علمه بجزئيات المسائل لا يناسب سؤاله عن الشبهه فقط كالمستفتى.

و ثانياً: أنّ نفس الروايه أقوى شاهد على كون الإمام بصدد بيان الصغرى و الكبرى و الاستدلال للحكم، و تأسيس القاعده بقوله: «و إلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، و لكنّه ينقضه بيقين آخر»، فكيف يصحّ تمسك الإمام فى مقام الاستدلال بالاستصحاب المحكوم و غير الجارى؟

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدّس سرّه بيان فى مسأله تعارض الاستصحابين يوجب حلّ الشبهه هنا، و هو قوله (١): «و التحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء إلاّ على القول بالأصل المثبت؛ لما عرفت من أنّ الميزان فى تقدّم الأصل السببى على المسببى هو إدراج الأصل السببى المستصحب تحت الكبرى الكليّه الشرعيّه حتّى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان، كاستصحاب العدالة لإدراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق و الشهاده و الاقتداء و القضاء و نحوها.

و أنت خير بآئه لم ترد كبرى شرعيّه ب«أنّ الوضوء باق مع عدم النوم»، و إنّما هو حكم عقلى مستفاد من أدلّه ناقضيّه النوم، كقول أبى عبد الله عليه السّلام:

«لا- ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك أو النوم» (٢)، فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق و كانت نواقضه محصوره فى امور غير متحقّقه وجدانا- إلاّ

ص: ١٠٥

١- ١) الاستصحاب: ٢٥٢.

٢- ٢) الوسائل ٢٤٨: ١، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

النوم المنفى بالأصل-هو باق،فالشك في بقاء الوضوء و إن كان مسببا عن الشك في تحقق النوم،لكن أصله عدم النوم لا ترفع ذلك الشك إلا بالأصل الميثت».

و حاصل كلامه:أن ترتب الوضوء على عدم النوم لا يكون مسببا و أثرا شرعيا مأخوذا في الأدله الشرعيه،بل يحكم العقل بعد عدم تحقق النوم قطعا أو استصحابا ببقاء الوضوء،ولا- بد في الاستصحاب من كون المستصحب حكما شرعيا أو ذا أثر شرعي،فلذا نحتاج إلى استصحاب بقاء الوضوء لترتب الآثار الشرعيه عليه،مثل جواز الدخول في الصلاه و الطواف و أمثال ذلك. و بذلك تندفع الشبهه عن الروايه المذكوره.

فتحصّل من ذلك:أن معنى الروايه على هذا الاحتمال:«أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛لأنه على يقين منه،و كل من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشك أبدا».

و هذا الاحتمال اختاره و قواه الشيخ الأنصارى قدس سره (1)و لكن المحقق النائيني رحمه الله قائل بأنّه في غايه الضعف،و استدلل له بأنّه على هذا الاحتمال يلزم التكرار في الجواب و بيان حكم المسئول عنه مرّتين بلا- فائده؛فإن معنى قوله عليه السلام:«لا حتى يستيقن»عقيب قول السائل:«فإن حرّك في جنبه شيء»هو أنّه لا- يجب عليه الوضوء؛فلو قدر جزاء قوله:«و إلا»بمثل «فلا يجب عليه الوضوء»يلزم التكرار في الجواب،من دون أن يتكرّر السؤال،و هو لا يخلو عن حرازه، فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفا ضعيف غايته (2).

ص: ١٠٦

١-١) فرائد الاصول ٣:٥٦.

٢-٢) فوائد الاصول ٤:٣٣٦.

و يمكن ردّه دفاعاً عن رأى الشيخ قدّس سرّه بأنّ مراد الإمام عليه السّلام فى الذّيل لا- يكون بيان وظيفه خصوص المورد مكرراً، بل هو بصدّد إلقاء القاعده و الضابطه بعنوان الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه، فالمراد من بيان علّه الجزء المحذوف تأسيس قاعده كليّه، لا تكرار الجواب، فالإنصاف أنّ هذا الإشكال ليس بوارد عليه.

الاحتمال الثانى فى الروايه: ما التزم به المحقّق النائينى رحمه الله بقوله: «أنّه لا ينبغى الإشكال فى كون الجزء هو نفس قوله:» فإنّه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبريّة إلى الجملة الإنشائيّه، فمعنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء و العمل على طبق اليقين بالوضوء (1).

و يرد عليه: أوّلاً- أنّ تأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّه و إرجاعها إليها يتصوّر على أحد وجهين: إمّا أن يكون معنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو: «يجب أن يكون على يقين من وضوئه» و معناه: لا بدّيه تحصيل اليقين بالوضوء للدخول فى الصلاه، و هو ينافى مدلول سائر الجمل و مراد الروايه من عدم لزوم اليقين بالوضوء، و عدم وجوب الوضوء عليه مجدداً لإتيان الصلاه.

و إمّا أن يكون معنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» تعيّد الشارع الشاكّ فى النوم بأنّه متيقّن بالوضوء، فيجوز له إتيان الصلاه و الطواف كالمتيقّن به وجداناً؛ فإنّه بنظر الشارع كان متيقّناً.

و هو أيضاً ينافى جملة «لا- ينقض اليقين بالشكّ» إذ مع كونه متيقّناً بنظر الشارع لا معنى لقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»؛ لعدم الشكّ فى البين حتّى ينقض أو لا ينقض، يعنى اعتبار إلغاء الشكّ تعبداً فى جملة و اعتبار بقائه فى

ص: ١٠٧

و ثانيا: أنّ تأويل الجملة الخبرية بالجملة الإنشائية بالكيفية المذكوره فى كلامه لا- يوجد فى اللغة العربيه؛ لزيادته فى الجملة الإنشائية كلمه «البناء» التى لا أثر منها فى الروايه و لا خبر؛ فلا ملاك لهذا التغيير و التبديل و لا وجه له، و لا ينطبق مع الضوابط و الموازين.

و ثالثا: أنّه لو جعلنا الجزاء قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا يمكن استفاده الكبرى الكليته من الروايه المقصوده من الاستدلال بها؛ فإنّ معناه بعد التأويل بالجملة الإنشائية كما ذكره «يجب البناء على طبق اليقين بالوضوء»، و كيف تكون هذه الجملة صغرى القياس؟ بل هى النتيجة المترتبة على القياس؛ إذ لا فرق بينه و بين القول بأنّه: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى الوضوء»، مع أنّه لا بدّ من مغايره الصغرى و النتيجة، فلا محاله يصير قوله:

«لا- ينقض اليقين بالشكّ» عطفًا على الجزاء و لا- يفيد إلّا- مفاده؛ أى يكون عبارته اخرى عن قوله: «يجب البناء على طبق اليقين بالوضوء» و لا يصحّ جعله كبرى كليته؛ للخروج عن قانون المحاوره و الاستدلال؛ فإنّ قانون الاستدلال على نحوين:

أحدهما: ذكر الصغرى و الكبرى ثمّ الاستنتاج، فيقال: «العالم متغير، و كلّ متغير حادث، فالعالم حادث» أو يقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، و كلّ من كان على يقين من شىء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

و ثانيهما: ذكر النتيجة أوّلا، ثمّ الاستدلال عليها، و حينئذ لا- بدّ من تحلّل كلمه «الآن» و أمثالها فيقال: «العالم حادث؛ لأنّه متغير» و يقال: «يجب البناء

على اليقين بالوضوء؛ لأنه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشك».

فلو جعلنا قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» جزءا يكون المعنى: «يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق من وضوئه»، وهذه نتيجة البرهان، فقوله:

«و لا ينقض اليقين بالشك» لو كان برهانا عليها لا بدّ و أن يصدّر بما يفيد العتية، فجعل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» صغرى لكبرى القياس لا يجتمع مع جعله جزءا للشرط و جملة إنشائية، فإنه على الإنشائية يصير نتيجة للبرهان، لا صغرى له.

و رابعا: أن إشكال لزوم التكرار فى الجواب من غير تكرّر السؤال يرد عليه؛ فإن معنى كلمه «لا» هو «لا- يجب عليه الوضوء قبل الاستيقان»، و معنى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» على هذا الاحتمال هو «يجب عليه البناء على اليقين من وضوئه»، أى لا يجب عليه الوضوء، و قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك» على كونه عطفًا على الجزء أيضا يدلّ على هذا المعنى، فيلزم تكرار الجواب بلا موجب ثلاث مرّات.

و أمّا على احتمال الشيخ فلم يذكر الجواب، و ذكر قوله: (و إلا) توطئه لإقامه البرهان و بيان القاعده الكتية، فاحتمال كون قوله: «فإنه على يقين» جزءا ليس بتامّ أصلا.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزء قوله: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك»، و يكون قوله: «فإنه على يقين» توطئه للجزء.

و قال استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه: «و هذا الاحتمال أقوى من الثانى، و أسلم من الإشكالات، و لا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى؛ لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبدا بالشك» لا يكون حينئذ كبرى

لقوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنه قد نام» المقدر» (١).

فالاستصحاب الجارى هنا هو استصحاب عدم النوم، لا استصحاب عدم الوضوء.

و التحقيق: أن هذا الاحتمال لا يكون قابلاً للالتزام، و يرد عليه: أولاً: أن تخلل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» بين الشرط و الجزاء، و كونه بعنوان مقدّمه الجزاء مانع من ارتباط قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله: «إن لم يستيقن أنه قد نام»، بل هو شاهد على ارتباط الجزاء به.

و ثانياً: أن الروايه على هذا الاحتمال لا تدلّ على قاعده كليّه إلاّ بالإشعار و مناسبه الحكم و الموضوع، مع أنّا بصدد استفاده القاعده الكليّه الساريه فى جميع أبواب الفقه من ظهور الروايه و دلالتها عليها، و معنى الروايه على هذا الاحتمال يشبه قولنا: «إن لم يستيقن أنه قد نام لا يجب عليه الوضوء»، فلا يستفاد منها قاعده كليّه.

و ثالثاً: أن خلوّ الجزاء عن الفاء، و تصدير مقدّمته و هو قوله: «فإنه على يقين» بها خلاف الاسلوب الكلامي، و على فرض صحته لغه لا يصحّ تصدير الجزاء ب «واو» العطف بعد تصدير مقدّمته بالفاء، نقول: «إن جاءك زيد فزيد عالم و أكرمه» -مثلاً- و ذكر «الواو» دليل على عدم ارتباط قوله: «و لا ينقض اليقين» بالجمله الشرطيه، فهذا الاحتمال خلاف الظاهر و لا يكون قابلاً للالتزام.

فالمتمعّن من الاحتمالات ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه؛ لتناسبه مع فهم

ص: ١١٠

العرف و القواعد العرييه، و خلوه عن الإشكال فى استفاده القاعده الكليه من الروايه، و هو كون الجزاء مقدرا أى «فلا يجب عليه الوضوء»، و قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» فى مقام التعليل صغرى للقياس، و قوله «لا ينقض اليقين أبدا بالشك» الكبرى الكلى.

بقى هنا ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله بعنوان التوهم، و هو: أن غايه ما تدلّ عليه الروايه هو سلب العموم لا عموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشك؛ و هذا لا ينافى جواز نقض بعض الأفراد.

و الحقّ فى الجواب: أن المفرد المحلّى باللام لا يدلّ على العموم و لا يكون ناظرا إلى الأفراد، بل يدلّ على الماهية و الطبيعه، و يكون «الألف و اللام» للجنس، فالمراد أنه لا ينقض طبيعه اليقين و ماهيته طبيعه الشكّ و ماهيته، و معناه عموم السلب، و عدم تحقّق فرد من أفراد الطبيعه فى الخارج، و هذا نظير قولنا: «لا تكرم الرجل» أو «لا تكرم رجلا» فهذا الإشكال أيضا مندفع.

تقريبات الأعلام فى اختصاص الروايه بالشكّ فى الرفع

ثمّ اعلم أنه يظهر من الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و من تبعه فى اختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ فى الرفع -تقريبات فى كيفيه استفادته منها:

أحدها: ما هو ظاهر كلامه فى الرسائل -تبعاً للمحقّق الخوانسارى (1)- من أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتّصاليه كما فى نقض الحبل، و الأقرب إليه -على تقدير مجازيته- هو رفع الأمر الثابت الذى له استعداد البقاء

ص: ١١١

و الاستمرار، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم المقتضى له، فالأرجح هو الحمل على رفع اليد عن الأمر المستمر، فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالأمر المستمر، والمراد من اليقين هو الطريقي لا وصفه.

فمحصّل المعنى: «أنّه لا- ينقض المتيقن الثابت كالطهاره السابقه» أو «أحكام اليقين الطريقي» أى أحكام المتيقن الكذائى المستمر شأنًا كنفس المتيقن.

و كيف كان، فالمراد إمّا نقض المتيقن، و هو رفع اليد عن مقتضاه، و إمّا نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين، و المراد حينئذ منه رفع اليد عنها، لا- أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفه اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلا فى مدّه اليقين بحياه زيد.

هذا محصل كلامه قدّس سرّه (١).

و ثانيها: ما أفاده المحقق الهمداني قدّس سرّه و هو: أنّ النقض ضدّ الإبرام، و متعلّقه لا بدّ و أن يكون له اتّصال حقيقه أو ادّعاء، و معنى إضافه النقض إليه رفع الهيئه اتّصاليه، وإضافته إلى اليقين و العهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلى، ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد، و بالترديد فى ذلك الاعتقاد.

فحينئذ نقول: قد يراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد من آثار اليقين بالسابق حقيقه فى زمان الشكّ، و هذا المعنى إنّما يتحقّق فى القاعده، و أمّا فى الاستصحاب فليست إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هى باعتبار تحقّقه فى زمان الشكّ بنحو من المسامحه و الاعتبار؛ إذ لا ترفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلا، و إنّما ترفع اليد عن حكمه فى زمان الشكّ.

ص: ١١٢

و ليس هذا نقضا لليقين، كما أنّ الأخذ بالحاله السابقه ليس عملا به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بدّ من تصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشكّ من اعتبار وجود تقديري له؛ بحيث يصدق بهذه الملاحظه أنّ الأخذ بالحاله السابقه عمل باليقين، و رفع اليد عنه نقض له.

و معلوم أنّ تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفا، بل لوجوده التقديري حينئذ وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيرا في العرف، ألا ترى أنّهم يقولون: ما عملت بيقيني، و أخذت بقول هذا الشخص الكاذب، و رفعت اليد عن يقيني بقوله؟

و أمّا تقدير اليقين في موارد الشكّ في المقتضى فبعيد جدّا، بل لا- يساعد عليه استعمال العرف أصلا، فتعميم اليقين في قوله: «اليقين لا ينقض بالشكّ» بحيث يعمّ مثل الفرض بعيد في الغايه (١).

و ثالثها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله و ملخصه مع طوله- بعد الإشكال على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن-: أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركه على وفقه، فأخذ اليقين في الأخبار باعتبار كونه كاشفا لا صفه، فعنايه النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن، و لهذا تكون إضافته إلى اليقين شائعه، دون العلم و القطع؛ و ليس ذلك إلاّ لأنهما يستعملان غالبا في مقابل الظنّ و الشكّ، بخلاف اليقين؛ فإنّ إطلاقه غالبا بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضى المتيقّن، فتختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملي على طبقه؛ بحيث لو خلّى و طبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، و هذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء

ص: ١١٣

البقاء؛ فإنه في مثل ذلك يصح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن، و يصدق عليه نقض اليقين بالشك، بخلاف غيره؛ فإن الجرى العملى فيه بنفسه ينتقض، و لا تصح هذه العنايه فيه.

و بتقريب آخر: يتوقف صدق نقض اليقين بالشك على أن يكون زمان الشك ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه؛ بمعنى أن الزمان الذى يشك في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، و هذا إنّما يتم إذا كان المتيقن مرسلا بحسب الزمان؛ لكى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدودا بزمان خاص، مقيدا بوقت مخصوص، و إلا ففيما بعد ذلك الحد يكون المتيقن مشكوك الوجود من أول الأمر، فلا يكون من نقض اليقين بالشك (1). انتهى.

أما تقريب الشيخ الأنصارى قدس سره هو كون قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بمعنى «لا تنقض المتيقن بالشك أو لا تنقض آثار المتيقن بالشك»، فهو خلاف الظاهر؛ إذ لا وجه للتفكيك بين اليقين و الشك من حيث المعنى، إذا كان اليقين بمعنى المتيقن لا بد من كون الشك بمعنى المشكوك مع أنه لا يمكن الالتزام به، و صرف كون اليقين طريقيا لا- يوجب أن يكون بمعنى المتيقن، فكما أن طريقه القطع فى قولنا: «القطع حجه»- أى منجز و معذر- لا يوجب أن يصح القول:

بأن «المقطوع حجه» كذلك فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

و المهم فى تقريب المحقق الهمدانى قدس سره هو الالتزام باليقين التقديرى لتصحيح إسناد النقض باليقين فى ظرف الشك؛ إذ اليقين الحقيقى متعلق بحاله سابقه، أى متعلق بالنجاسه عند الزوال-مثلا-فى ظرف الشك سواء حكمنا بالنجاسه أو لم نحكم بها ليس هذا عملا على طبق ذاك اليقين و لا نقضا له، فلا بد لنا من

ص: ١١٤

اليقين الفرضى و التقديرى ليكون مصححا للاسناد، و القول به «لا ينقض اليقين التقديرى بالشك»، و هذا الفرض يناسب عرفا فى الشك فى الرفع لا فى الشك فى المقتضى؛ و عليه يستفاد بهذا التقريب اختصاص الروايه بالشك فى الرفع.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام قدس سره بقوله: «ففيه-مضافا إلى عدم لزوم هذا التقدير فى صحه نسبه إليه؛ فإنّ اليقين المحقق فى زمان الشك و إن تعلق بالحاله السابقه، لكن تصحح نسبه النقص إليه، و يقال: هذا اليقين المتعلق بالطهاره السابقه لا ينتقض بالشك، و يبنى عليه فى زمان الشك-أنّ الظاهر من الروايات هو نسبه النقص إلى هذا اليقين الفعلى لا التقديرى؛ لأنّ قوله فى الصحيحه المتقدمه: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه» مرتبط بالكبرى التى بعده؛ أى قوله: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك»، سواء جعل صغرى لها-كما هو الظاهر-أو توطئه لذكرها.

و لا شبهه فى أنّ المراد باليقين فى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلق بالوضوء فى الزمان السابق، لا اليقين المقدر المعبر، فلا بد أن يراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين، لا التقديرى؛ لعدم صحه التفرقه بينهما، ضروره عدم صحه أن يقال: إنه على يقين حقيقه من وضوئه فى الزمان السابق، و لا ينقض اليقين التقديرى بالشك.

هذا، مضافا إلى أنّ مناسبه الحكم و الموضوع إنّما تقتضى أن لا ينتقض اليقين الواقعى الذى له، إبرام و استحكام بالشك، لا اليقين التقديرى الاعتبارى.

و أيضا أنّ قوله: (أبدا) لتأييد الحكم المقدم، أى عدم نقض اليقين بالشك مستمرّ و مؤبّد، فلا بدّ أولا من جعل الحكم، ثم إفاده تأييده بلفظ (أبدا) الذى

هو قائم مقام الإطلاق، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد و عدمه، و تأييده و استمراره، فلو اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك؛ أي من أول وجوده إلى آخره يقدر اليقين و ينسب إليه النقص، فلا مصحح للتأييد، فإن الأمر المستمر الوجود إذا اعتبر من أول وجوده إلى آخره لا يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانياً؛ فإن الشيء المستمر لا يقع فيه استمرار آخر.

هذا إذا اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك، و إن اعتبر في أول زمان الشك و اريد بيان تأييد حكمه بلفظ (أبدا) فلا مصحح لنسبه النقص إلى ما بعد ظرف التقدير بناء على تحققه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الظاهر من تأييد الحكم أنّ اليقين المتعلق بأمر سابق على الشك لا ينقض في ظرف الشك من أول زمانه إلى آخره.

و لكنّ الظاهر أنّ إشكاله الأخير لا يكون قابلاً للمساعدة، بل يمكن مناقشته بأنّ اليقين التقديري يرتبط بإسناد النقص باليقين، و هو الموضوع في المقام، فيكون فرض اليقين التقديري إلى آخر زمان الشك بعنوان بقاء الموضوع، و أمّا ذكر لفظ (أبدا) فهو لبيان استمرار الحكم، أي تأييد عدم جواز نقض اليقين بالشك، فوقع الخلط بين الحكم و الموضوع في كلامه قدّس سرّه.

و آخر ما أورد عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) أن قال: «و أيضاً قوله في ذيل الصحيحه: «و إنّما ينقضه بيقين آخر» ليس حكماً مجعولاً؛ ضروره امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنّه بمنزله جعل الحجّيه و الكاشفيّه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فتكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، أو لإفاده استمراره حتّى مع وجود

ص: ١١٤

الظنّ إن اريد بالشكّ ما هو المصطلح، لا عدم العلم، فيفهم من هذه الغايه أنّ المتكلّم اعتبر ثلاثه امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، و اليقين المتأخّر، فقال: إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ في زمان الشكّ و لا ترفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه».

فاعتبار اليقين في ظرف الشكّ ممّا لا تساعده هذه الاعترافات.

و بالجمله، إنّ التأويل في الصحيحه صدرا و ذيلا ممّا يشرف بالفقيه على القطع بأنّ اليقين في الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلى المتعلّق بالشئ في الزمان السابق، لا المقدّر المفروض في زمان الشكّ.

و التحقيق: أنّ جميع ما أورده قدّس سرّه على المحقّق الهمداني رحمه الله قابل للمساعده إلاّ ما ذكرناه من الخلط في كلامه.

و أمّا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله فحاصله: أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لا يمكن المساعده عليه - كما يظهر من الشيخ - بل المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركه على وفق المتيقّن، فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفا و طريقا إلى المتيقّن، لا بما أنّه صفة قائمه في النفس، فعنايه النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن.

ثمّ ذكر أنّه لم يعهد استعمال النقض في العلم و القطع فإنّ إطلاق العلم و القطع يكون في مقابل الظنّ و الشكّ غالبا، بخلاف اليقين؛ فإنّ إطلاقه غالبا يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن و العمل على طبقه، و هذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، و يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقّن، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان، فإنّ الجرى

العملى بنفسه ينتقض، و لا يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن (١).

و يرد عليه: أوّلا: أنه لا- وجه للفرق بين اليقين و العلم و القطع و إن لم يذكر فى الروايه غير كلمه «اليقين»، و لكنّه لا يكون مشعرا بعدم صحّه استعمال كلمه «القطع» أو «العلم» مكانه، بل ما يقرب إلى الأذهان هو لزوم الحركه على وفق القطع و الحجّيه الذاتيه كانت لهذا العنوان، فلا فرق بينها فى الاستعمالات الفقهيّه و الاصوليه؛ لكونها من الألفاظ المترادفه.

و ثانيا: أنّ لزوم الحركه و العمل على وفق اليقين يكون من آثار اليقين و أحكامه كما أنّ الحجّيه من آثاره، إلا أنّ الحجّيه و لزوم العمل على طبقه من أحكامه العقليّه، و كذلك عدم نقضه بالشكّ من أحكامه و آثاره بتعبّد الشارع، و كلمه «اليقين» موضوع للجميع، و مغايره الحكم و الموضوع لا- يخفى على أحد، فما هو الملزم و الداعى لإتيان كلمه «اليقين» فى قوله «لا- ينقض اليقين بالشكّ» مصاحبا مع بعض آثاره العقليّه، أى لزوم الجرى العملى على وفقه؟

و ثالثا: أنّ إنكار كون اليقين بمعنى المتيقن و القول بصحّه ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن، ثمّ تقسيم المتيقن بالقابل للاستمرار و عدمه ليس بتامّ.

و عليه فهذا التقريب من المحقّق النائنى رحمه الله لا يكون قابلا للمساعده.

و أمّا التقريب الثانى له رحمه الله فهو قوله: «و بتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلق اليقين به زمان حدوثه»، إلخ.

و حاصله: أنّ المتيقن إن كان صالحا للبقاء و الاستمرار يتحقّق فى زمان اليقين بحدوثه يقين آخر ببقائه و استمراره، و أنّه خال عن الحدّ و الغايه،

ص: ١١٨

و إن كان غير صالح للبقاء و الاستمرار فاقضاءؤه و قابليته محدود و مضيق، فيتحقق هنا اليقين بالحدوث فقط، و معلوم أن النقص و عدمه في باب الاستصحاب يرتبط بالبقاء، و إسناد النقص إلى اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» يقتضى تحقق اليقين بالبقاء مع تحقق اليقين بالحدوث، و هذا المعنى يختص في الشك في الرفع و لا يتصور في الشك في المقتضى (١).

و يرد عليه: أن صلاحية البقاء و الاستمرار لا يكون ملازما لتحقيق اليقين بالحدوث و اليقين بالبقاء معا حتى في زمان الشك، فإن تحقق ما هو الصالح للبقاء - كالطهاره - كثيرا ما متيقن، و لا نعلم غايه استمراره، و لا يكون استعداد بقاء الطهاره متيقنا لنا، و لا يكون اليقين في القابلية مورد النزاع حتى نقول بنقضه أو عدم نقضه بالشك، بل البحث يدور مدار اليقين بالوضوء و عدم نقضه بالشك، و لا يتحقق هنا يقين سوى اليقين بالحدوث.

تحقيق المسأله في الشك في الرفع و المقتضى

ذكر هنا استاذنا السيد الإمام قدس سره (٢) تحقيقا تبعا لصاحب الكفايه، و نتيجته شمول دائره الاستصحاب للشك في الرفع و المقتضى، و هو:

أن اليقين قد يلاحظ بما أنه صفة قائمه بالنفس من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، و قس عليه الشك و الظن، و قد يلاحظ بما أنه مضاف إلى الخارج، و أنه كاشف كاشفا تاما عن متعلقه، و الظن كاشفا ناقصا، و الشك غير كاشف أصلا، بل يضاف إلى الخارج إضافه ترديديه.

ص: ١١٩

١- (١) فوائد الاصول ٣٧٦: ٤.

٢- (٢) الاستصحاب: ٣٢-٣٣.

لا إشكال في أنّ اليقين بحسب الملاحظه الاولى لا يكون ممتازا عن الظنّ و الشكّ بالإبرام و الاستحكام و عدمهما، بل الإبرام و الاستحكام-بحسب هذه الملاحظه-إنّما يكون في كيفيته قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصّله لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّه؛ بحيث لا تزول بسهولة، و تكون مبادئ حصول القطع و اليقين ضعيفه بحيث تزول بتشكيك ما، و قد يكون الحال بخلاف ذلك.

و بالجمله، سهوله زوال تلك الأوصاف عن النفس و عسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظه أبرم من الشكّ، و لا الظنّ أبرم منه.

و أمّا بحسب الملاحظه الثانيه-أى إضافتها إلى الخارج-فاليقين مبرم محكم ذاتا دون الشكّ و الظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود أحد طرفيه على النفس، و طرفه الآخر على المتيقّن، و يكون حبل مبرما مفتولا مستحكما، و إن كانت مبادئ حصوله ضعيفه غير مستحكمه، بخلاف الظنّ و الشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافه غير محكمين و لا- مبرمين و إن كانت مبادئ حصولهما قويّه مستحكمه، و هذا الاستحكام و الإبرام لا يرتبط بالمتيقّن، بل من مقتضيات ذات اليقين، سواء تعلّق بأمر مبرم قابل للاستمرار و البقاء أو غيره.

و إسناد عدم النقض إلى اليقين يكون بهذا اللحاظ في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» بدون فرق بين الشكّ في الرفع و الشكّ في المقتضى، لا باعتبار كون متعلّقه مبرما أو الجرى العملى على وفقه.

بقى هنا أمر، و هو: أنّ من المعلوم وحده متعلّق اليقين و الشكّ في الاستصحاب، و يمكن أن يتوهم أنّ هذا الأمر كيف يتصوّر في الاستصحاب

بعد تعلّق اليقين بحاله السابقه و الشكّ بحاله اللاحقه مع أنّهما أمران متغايران، فكيف ينطبق هنا قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ»؟

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال باعث لالتمزام المحقّق الهمداني قدّس سرّه باليقين التقديري و المحقّق النائيني رحمه الله باليقين بالحدوث و البقاء، و لكن يتصوّر: أوّلاً: أن يكون متعلّق اليقين و الشكّ شيئاً واحداً في زمان واحد، و هو ممتنع.

و ثانياً: أن يكون متعلّق اليقين طهاره الثوب-مثلاً- عند الزوال، و متعلّق الشكّ أيضاً طهاره الثوب عند الزوال، و لكن زمان اليقين أوّل الظهر، و زمان الشكّ ساعتين بعده، و هذه قاعده اليقين.

و ثالثاً: أن يكون متعلّق اليقين و الشكّ شيئاً واحداً، مثل طهاره الثوب، إلاّ أنّ المتيقّن و المشكوك مختلفان من حيث الزمان، إذ المتيقّن طهاره الثوب عند الزوال، و المشكوك بقاؤها ساعتين بعده، و يهدينا إلى هذا المعنى التعليل الذي بمنزله الصغرى في الروايه، و هو قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، و هذا هو مجرى الاستصحاب و إن كان خلاف الظاهر و لكن لا- محيص من الالتزام به.

و يمكن أن يقال: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لا يكون حكماً تعبدياً محضاً، بل هو ناظر إلى ما هو المرتكز عند العقلاء، سيما قوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه ناظر ظاهراً إلى أنّ نقض اليقين بالشكّ مخالف للسيره المستمرّه بين العقلاء، و بعد الرجوع إلى ما هو المرتكز عند العقلاء يستفاد اختصاص بنائهم بذلك في موارد الشكّ في الرافع دون موارد الشكّ في المقتضى.

قلنا: إنّ تمسك العقلاء في الجملة بالاستصحاب لا شبهه فيه، و لعلّ ما هو القدر المتيقّن من بنائهم خصوص الشكّ في الرافع، و لم يحرز لنا بناؤهم في الشكّ

فى المقتضى، و لكن لا بد لنا من التحقيق فى ملاك بناء العقلاء فى التمسك بالاستصحاب و ما هو الملاك فى الروايات.

و المستفاد من الأخبار الواردة فى الباب أنّ تمام الملاك هو «اليقين بالحاله السابقه و الشكّ فى اللاحقه»، و لا يدخل لأى خصوصيه اخرى - كالظنّ و الاطمئنان بالبقاء و أمثال ذلك - فى حكم عدم جواز النقص؛ فهذا حكم تعبدى، كما عرفت أنّ العلم بالحاله السابقه غير كاشف عن الحاله اللاحقه.

و أمّا الملاك للعمل بالاستصحاب عند العقلاء فهو الوثوق و الاطمئنان ببقاء الحاله السابقه فقط، و هذا الوثوق يوجب رجوع الإنسان بل الحيوان إلى منزله و مأواه، و لعلّ منشأ هذا الوثوق عباره عن ندره تحقّق الرفع، كما أنّ منشأ الوثوق فى أصله السلامه ندره تحقّق العيب فى الأشياء و غلبه سلامتها، كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (١).

مع أنّ ندره تحقّق الرفع فى الامور الشرعيه لا يخلو من مناقشه، فإنّ قابليه البقاء و الدوام لا يكون مستلزما للبقاء خارجا و واقعا و ندره تحقّق الرفع؛ إذ الطهاره - مثلا - قابله للدوام و الاستمرار إلى يوم القيامه، و لكن كثره نواقضه خارجا ليس قابلا للإنكار. نعم، هذا المعنى فى مثل الدار صحيح.

و الحاصل: أنّ نظاره الروايات ببناء العقلاء - بعد الاختلاف فى المناط - ليس بتامّ و لا فرق بين قوله: «ليس ينبغى» بعد كونه بمعنى الحرمة و عدم الجواز، و قوله «لا تنقض اليقين»، فهذا التقريب لاختصاص الروايات فى الشكّ فى الرفع ليس بصحيح.

فالمستفاد من الروايه الصحيحه اعتبار الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه

ص: ١٢٢

(١ - ١) الاستصحاب: ٣٨.

أولاً، واعتباره في الشك في الرفع و المقتضى ثانياً، واعتباره بالتعبد الشرعي بالمناط المستقل - أي اليقين بالحاله السابقه و الشك بالحاله اللاحقه - بدون الارتباط ببناء العقلاء ثالثاً، فالاستصحاب حجّه سواء تحقّق الوثوق بالبقاء أم لا.

و معلوم أنّ اليقين بالحاله السابقه لا يتجاوز عن دائره المتيقّن، و ليس له عنوان الكاشفيّه بالنسبه إلى الحاله اللاحقه و لو بالكشف الناقص، و الشكّ بالحاله اللاحقه أعمّ من الشكّ المساوي الطرفين و الظنّ بأحد الطرفين، و في هذه الحاله جعل الشارع حكماً تعبدياً بحسب الروايه و هو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، نسّميه بالاستصحاب، فهو أصل عمليّ مجعول بعنوان الوظيفه في مقام الشكّ كما ذكرنا، و لا أماريّه له و لا كاشفيّه عن الواقع كما لا يخفى. إلى هنا تمّ الاستدلال بالصحيحه الاولى لزراره.

الثانيه: ما عن الشيخ بإسناده عن زراره مضمراً، و عن الصدوق في «العلل» متصدّراً بأبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاه و نسيت أن بثوبي شيئاً و صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال: «تعيد الصلاه».

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنّه قد أصابه، فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟ قال: «تغسله و تعيد».

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: «تغسله و لا تعيد الصلاه».

قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

قلت: فيأني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: «لا، و لكنك إنما يريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و إن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» (١).

مورد الاستدلال بالرواية و احتمالاته

و مورد الاستدلال بالرواية فقرتان: إحداهما: قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه...» إلى آخرها.

و ثانيتهما: قوله: «و إن لم تشك ثم رأيته رطبا...» إلى آخرها.

أمّا الاولى منهما ففيها احتمالات:

أحدها: أنه بعد الظن بالإصابه و النظر و عدم الرؤيه صلى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فلما صلى رأى في ثوبه النجاسه، و علم بأنها هي التي كانت مظنونه، فعلم أن صلاته وقعت في النجس.

ثانيها: الصوره المتقدمه، أي عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال

ص: ١٢٤

١- (١) التهذيب ١: ٤٢١، الحديث ١٣٣٥؛ علل الشرائع ١: ٣٦١؛ الوسائل ٢: ١٠٠٦، الباب ٧، الحديث ٢، و ص ١٠٥٣، الباب ٣٧، الحديث ١، و ص ١٠٦٣، الباب ٤٢، الحديث ٢، و ص ١٠٦٥، الباب ٤٤، الحديث ١.

حدوث النجاسه بعدها، و احتمال وقوع الصلاه فيها.

ثالثها: أنه حصل له العلم من النظر بعدم النجاسه، فلما صَلَّى تبدل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأن النجاسه كانت من أول الأمر.

رابعها: هذه الصوره مع احتمالها بعد الصلاه حدوث النجاسه بعدها، و احتمال وقوع الصلاه فيها.

هذا، و لكن تعليل الجواب ينافى إرادته الثالث، و الاحتمال الرابع المنطبق على قاعده اليقين بعيد؛ لأنه لو حصل له العلم كان عليه ذكره فى السؤال، لوضوح احتمال دخالته فى الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، و الغفله فى مقام السؤال عن موضوعه خلاف الأصل.

مضافا إلى ظهور قوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» فى فعلية الشكّ و اليقين، تأمل.

مع أن الظاهر أن الكبرى فى هذا المورد و ذيل الروايه واحده، و لا إشكال فى أن الكبرى فى ذيلها منطبقه على الاستصحاب لا القاعده؛ ضروره أن قوله:

«و إن لم تشكّ» معناه أنك إن كنت غافلا و غير متوجّه إلى النجاسه، ثم رأيت رطبا، و احتملت كونها من أول الأمر و حدوثها فيما بعد، و ليس معناه اليقين بعدم الطهاره، فالاحتمال الرابع غير مقصود، فبقى الاحتمالان، و هما مشتركان فى إفاده حجّيه الاستصحاب، فلو كانت الروايه مجمله من هذه الجهه لا يضرّ بها، و أمّا الاحتمالان فلا يبعد دعوى ظهورها فى الأول منهما.

و الحاصل: أن الفقره الثانيه لا إشكال فى دلالتها على حجّيه الاستصحاب.

و أمّا الفقره الاولى فقد اورد عليها بما حاصله: أنه كيف يصحّ أن يعلّل عدم وجوب إعادة الصلاه—بعد الالتفات و العلم بوقوعها فى الثوب النجس—بقوله:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك» مع أنّ الإعادة حينئذ لا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين.

نعم، يصحّ تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك.

و جوابه: يحتاج إلى مقدّمه، وهي: أنّ الإعادة لا يمكن وقوعها موضوعاً للحكم الشرعي نفيًا أو إثباتًا، ولا يتعلّق الحكم الشرعي الوجودي أو التحريمي بها، بل العقل إذا لاحظ موافقه المأتي به مع المأمور به الشرعي يحكم بأنّه لا يجب عليك الإعادة و إذا لاحظ مخالفته يحكم بأنّه يجب عليك الإعادة، و أمّا استعمال الإعادة في كلام الشارع، كما في قوله: «يعيد الصلاة» أو «لا يعيد الصلاة» أو «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» و نحو ذلك فهو من الاستعمالات الكنائيه من قبيل ذكر اللزوم و إرادته الملزوم، و إشاره إلى المنشأ، يعني شرطيه الطهاره و أمثالها في الصلاة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الطهاره في الصلاة هي الطهاره الواقعيه، و لازم ذلك بطلان الصلاة في مورد السؤال الثالث؛ لوقوعها مع النجاسه، و لكنّ التعليل في الروايه يكون بمنزله التفسير للأدلّه الأوليه، و أنّ الطهاره المعتره فيها ليست منحصره بالطهاره الواقعيه، فالتعليل لا يرجع إلى عدم الإعادة، بل الحكم به إرشاد إلى موافقه المأتي به للمأمور به؛ لتوسعه دائره الشرط إلى الطهاره الاستصحابيه.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالا ثانيا في الروايه، و هو لزوم التفرقه بين وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس، و بين وقوع بعضها فيه، حيث حكم في الأوّل بعدم الإعادة دون الثاني كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه»، مع أنّ حمل حكم الإمام عليه السلام بالإعادة هنا على التعبّد خلاف

الظاهر و بعيد غايته.

و لا بدّ لنا قبل الجواب من بيان أمرين بعنوان المقدّمه:

الأوّل: أنّ مانعيه النجاسه للصلاه مانعيه مطلقه فى جميع الحالات و الآنات من افتتحها إلى اختتامها.

الأمر الثانى: أنّ المستفاد من الروايات عدم مانعيه حدوث دم رعاى فى أثناء الصلاه، بل يجوز تطهيره و الإتيان بقيه الصلاه بلا فصل، و كان له خصوصيتان: إحداهما: الحدوث من غير اختيار، و الثانى: الحدوث فى الأثناء، و بعد ملاحظه الأدله يستفاد مانعيه نجاسه الثوب و البدن إلا فى صوره حدوثها من غير اختيار فى أثناء الصلاه.

و جوابه بعد ذلك: أنّ التمسك بالاستصحاب فيما إذا علم بعد الصلاه بأنّ النجاسه كانت موجوده حالها-مما لا مانع منه؛ لتحقق الطهاره الاستصحابيه للمكلف فى جميع الحالات و الآنات، بخلاف ما إذا علم بها فى الأثناء؛ لأنّ ما يمكن التمسك فيه به هو حاله الشكّ، و بعد العلم بأنّ الصلاه كانت من الابتداء مع النجاسه، فلا طريق لتصحيحها، فلذا قال الإمام عليه السّلام على طبق القاعده: «تنقض الصلاه و تعيد».

و أيضا: يرد إشكال آخر على ذيل الروايه، و هو: لا- يوجد فرق واضح بين وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الشكّ فيها من الابتداء و العلم بها فى الأثناء، و بين احتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، حيث تمسك الإمام عليه السّلام فى الثانى بالاستصحاب دون الأوّل.

و نقول فى مقام الجواب: و الفرق بينهما: أنّه إذا علم فى الأثناء بأنّ النجاسه كانت من الأوّل لا يمكن تصحيح صلاته كما عرفت.

ص: ١٢٧

و أما إذا احتمل عروضها في البين فيمكن التمسك بالاستصحاب لتصحيحها، لا لأن أصله عدم عروض النجاسة إلى الآن تثبت حدوثها؛ ضروره مثبتته هذا الأصل، بل لأن أصله عدم عروض النجاسة إلى الآن إنما هي لتصحيح حال الجهل بها، و حال العلم بالتلبس يكون المصلّى شاكًا في كون هذه النجاسة الموجوده حادثه حتى لا تكون مانعه أو باقيه من الأوّل حتى تكون مانعه، فيكون شاكًا في مانعيتها، فتجرى أصله البراءه العقليّه و الشرعيّه كما في اللباس المشكوك فيه.

فلا يخفى أنّ بين الصورتين فرقا بحسب الاصول و القواعد، كما فرّق بينهما الإمام عليه السّلام فدلاله الروايه على حجّيه الاستصحاب لا إشكال فيها.

الثالثه: صحيحه اخرى لزراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين، و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات، و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لا شيء عليه، و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين فينبى عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» (١).

يحتمل أن يكون قوله: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد» ظاهرا في إتيان الركعتين مستقلا؛ إذ الظاهر منه تعين الفاتحه، و إتيان الركعه المشكوكه منفصله موافق لمذهب الخاصّه و مخالف لمذهب

ص: ١٢٨

١- (١) الوسائل ٣٢١: ٥، الباب ١٠، الحديث ٣، و الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه و التهذيب.

العامة؛ لإتيانهم بها-بعد البناء على الأقل-متّصله.

و يحتمل أن يكون ظاهر الروايه الإتيان بالركعتين متّصله و صدور صدر الروايه من باب التقيّه، و لكنّه لا يناسب بيان الإمام عليه السلام بعد جواب زواره موضوعا آخر، و الجواب عنه أيضا من باب التقيّه، و هو قوله: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى...» الظاهر منه الإتيان بها متّصله.

و الحاصل: أنّه يظهر من هذه الصحيحه آثار التقيّه، مع عنايه الإمام عليه السلام ببيان المذهب الحقّ في ستره و حجاب كما سيأتى بيانه.

ص: ١٢٩

ثم إن في الروايه احتمالات:

منها: أن قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» يعنى به لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده، بأن يستأنف الصلاه، بل يعتد بالمتيقنه، ولا يدخل الشك في اليقين، أى لا يعتد بالمشكوك فيها، بأن يضمها إلى المحرز، و يتم بها الصلاه من غير تدارك.

«و لا يختلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهي عن الإدخال.

«و لكنّه ينقض الشك باليقين» أى الشك في الركعه الزائده؛ بأن لا يعتد بها، بل يأتي بالزياده على الإيقان.

«و يتم على اليقين» أى يبنى على المتيقن فيها، و على هذا لم يتعرض لذكر فصل الركعه و وصلها في الفرعين، و هذا الاحتمال مما أبداه المحدث الكاشاني قدس سره (١).

و منها: أن قوله «لا ينقض اليقين بالشك» كما أفاده المحقق المحدث المتقدم، و لكن قوله: «لا يدخل الشك في اليقين»، و قوله: «لا يخلط أحدهما بالآخر» يعنى بهما فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط، بأن يراد بهما عدم

ص: ١٣١

إدخال المشكوك فيها في المتيقنه، و عدم خلط إحداهما بالآخرى، فيكون المراد بالشكّ اليقين المشكوك فيها و المتيقنه، أى أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين، و الركعه إلى الثلاث المحرزة، لكن لا يدخل المشكوك فيها في المتيقنه، و لا يخلط إحداهما بالآخرى بأن يأتى بالركعه و الركعتين منفصله لا متّصله؛ لثلاً يتحقّق الاختلاط و إدخال المشكوك فيها في المتيقنه.

و لا- يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهى عن الإدخال و الخلط أنّهما تحت اختيار المصلّى، فيمكنه الإدخال و الخلط و تركهما، و الركعه المشكوك فيها إمّا هي داخله بحسب الواقع في المتيقنه أو لا- و ليس إدخالها فيها و خلطها بها باختياره، بخلاف الركعه التي يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال و الخلط بإتيانها متّصله، و عدمهما بإتيانها منفصله.

كما أنّه على هذا الاحتمال يكون ظهور قوله: «و لا يدخل الشكّ في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر» محكّمًا على ظهور الصدر في أنّ الركعه أو الركعتين لا بدّ أن يوتى بها متّصله، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير خلط الركعه المضافه المشكوك في كونها الرابعه أو الخامسه بالركعات المتيقنه»، و لا يكون هذا من قبيل تقييد الإطلاق كما أفاده المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) و تبعه غيره (٢)، بل من قبيل صرف الظهور البدوى.

و منها: ما ذكره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٣) في جواب صاحب الوافيه بقوله: «إن كان المراد بقوله: «قام فأضاف إليها اخرى» القيام للركعه الرابعه من دون

ص: ١٣٢

١- ١) كفايه الاصول: ٤٥٠.

٢- ٢) فوائد الاصول ٤: ٣٦٢ و ٣٦٣.

٣- ٣) الرسائل ٣: ٦٢ و ٦٣.

تسليم فى الركعه المرذده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامه، و مخالف لظاهر الفقيه الاولى من قوله: «يركع ركعتين بفاتحه الكتاب»، فإن ظاهرها-بقرينه تعيين الفاتحه-إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى: صلاه الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام-بعد تسليم فى الركعه المرذده-إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه.

فالمراد ب«اليقين»-كما فى «اليقين» الوارد فى الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى قدس سره (١)، و استفيد من قوله فى أخبار الاحتياط: «إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا» (٢)-هو اليقين بالبراءه، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه، بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقصه.

و قد اريد من «اليقين» و«الاحتياط» فى غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله: فى الموثقه الآتيه: «إذا شككت فابن على اليقين».

فهذه الأخبار الأمره بالبناء على اليقين و عدم نقصه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه مع جبره بصلاه الاحتياط، و لهذا ذكر فى غير واحد من الأخبار ما يدل على أنّ هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام:

«ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء» (٣).

ص: ١٣٣

١-١) الانتصار: ٤٩.

٢-٢) الوسائل ٣٨١: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

٣-٣) المصدر المذكور.

و على هذا المعنى لا ربط للروايه بالاستصحاب أصلا.

و منها: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) و هو: أنّ الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادته اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه سابقا و الشكّ فى إتيانها، و قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» مطلق لا يدلّ على إتيان الركعه المشكوكه متّصله أو منفصله، و لا- مانع من تقييده بالروايات الوارده فى باب الشكّ من الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصوله، فدلاله الروايه على الاستصحاب و موافقتها مع مذهب الخاصّه لا إشكال فيها.

و يرد عليه: أنّ معنى دلالة قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعه المشكوكه فى صورته الشكّ، فلا بدّ من الإتيان بها متّصله، و هو موافق لمذهب العامه، فكيف يمكن الجمع بين الروايه الصحيحه و الروايات الوارده فى الباب بالإطلاق و التقييد بعد منافاتهما من حيث الدلاله بالاتّصال و الانفصال؟

و منها: ما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه بقوله: «و هو أن يراد من اليقين و الشكّ فى جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعه بين الخصوصيات و الأفراد كما هو ظاهرهما، و لا ينافى ذلك اختلاف حكمهما باختلاف الموارد.

فيقال: إنّ طبيعه اليقين لا تنقض بالشكّ، و لعدم نقضها به فيما نحن فيه مصداقان:

الأوّل: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزّه و عدم إبطالها لأجل الشكّ فى الركعه الزائده.

ص: ١٣٤

و الثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعه الرابعه بالشك في إتيانها، و كلاهما داخلان تحت حقيقه عدم نقض اليقين بالشك.

و عدم إدخال حقيقه الشك في اليقين، و عدم خلط أحدهما بالآخر له أيضا مصداقان:

أحدهما: عدم الاكتفاء بالركعه المشكوك فيها من تدارك.

و ثانيهما: عدم إتيان الركعه المضافه المشكوك فيها متّصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الإدخال و الخلط في الفصل الاختياري، و إلا يكون له مصداق واحد.

«و لكنّه ينقض الشك باليقين» بالإتيان بالركعه المتيقنه، و عدم الاعتداد بالمشكوك فيها.

«و يتم على اليقين» بإتيان الركعه اليقنيه، و عدم الاعتداد بالمشكوك فيها.

و«لا- يعتدّ بالشك في حال من الحالات» و عدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو بالبناء على عدم الركعه المشكوك فيها، و الإتيان بالركعه.

و على هذا تكون الروايه مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أي الإتيان بالركعه منفصله- متعرّضه لعدم إبطال الركعات المحرزه، و استصحاب عدم الركعه المشكوك فيها، و تكون على هذا من الأدله العامه لحجّيه الاستصحاب».

ثم ذكر قدس سرّه مؤيّدات و مرجّحات لبيانه، و قال: «و هذا الاحتمال أرجح من سائر الاحتمالات؛ أمّا أولاً فلعدم التفكيك حينئذ بين الجمل؛ لحمل الروايه على بيان قواعد كليّه، هي عدم نقض اليقين بالشك، و عدم إدخال الشك في اليقين و نقض الشك باليقين، و عدم الاعتداد بالشك في حال من الأحوال،

و هي قواعد كليّيه يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

و أمّا ثانياً فلحفظ ظهور اللام في الجنس، و عدم حملها على العهد، و حفظ ظهور اليقين بإرادته نفس الحقيقة، لا الخصوصيات و الأفراد.

و أمّا ثالثاً فلحفظ الظهور السياقي؛ فإنّ الظاهر أنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في جميع الروايات يكون بمعنى واحد، هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، و الاستصحاب أحد مصاديق هذه الكليّيه، تأمل.

نعم، لا- يدخل الشكّ السارى فيها؛ لأنّ الظاهر فعلية الشكّ و اليقين، كما في الاستصحاب و في الركعات الغير المنقوضه بالركعه المشكوك فيها، و أمّا في الشكّ السارى فلا يكون اليقين فعلياً» هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مع دقّته لا يخلو عن إشكال؛ فإنّا ذكرنا أنّ قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك» حكم من أحكام نفس اليقين و الشكّ بلا دخل للمتيقّن و قابليّته للاستمرار و عدمه في هذا الحكم، و معناه- على ما ذكره المحدّث الكاشاني قدّس سرّه في هذه الروايه- أنّ لا يبطل الركعات المتيقّنه بالشكّ في إتيان الركعه الرابعه.

و لا يمكن استعمال كلمه «اليقين» في الجملة الواحده في نفس اليقين بما هو يقين و في المتيقّن- أي الركعات المحرزّه- و إن كان المراد من اليقين جنسه و طبيعته؛ لعدم تحقّق قدر الجامع بين المصداقين المذكورين في كلامه.

و منها: ما ذكره بعض الأعاضم، و هو أنّ معنى قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك» هو استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و لازم ذلك الإتيان بها متّصله، إلّا أنّ المصلّى في صورته اليقين بعدم الإتيان بها لا بدّ له من الإتيان بها متّصله، و في صورته الشكّ لا بدّ له من ملاحظه الروايات الوارده في باب صلاه

الاحتياط الدالّ على إتيانها منفصله.

فيكون موضوع صلاه الاحتياط مرّكب من الجزئين:

أحدهما: الشكّ في إتيان الركعه الرابعه.

و ثانيهما: عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و الأوّل محرز بالوجدان، و الثاني محرز بالاستصحاب، فبعد تحقّق كلا الجزئين يجب الإتيان بالركعه المشكوكه منفصله.

و يؤيد هذا المعنى بظهور قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين»، و قوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» في الانفصال، فلا إشكال في دلالة الروايه على الاستصحاب و على مذهب الحقّ (1).

و يرد عليه: أوّلاً: -بعد ما قال في جواب صاحب الكفايه قدّس سرّه فليس التنافي بين الصحيحه على تقدير دلالتها على الاستصحاب و بين الروايات الآخر بالإطلاق و التقييد حتّى يجمع بينهما بتقييد الصحيحه بها، بل التباين؛ لدلاله الصحيحه على وجوب الإتيان بركعه اخرى متّصله، و الروايات الآخر على وجوب الإتيان بها منفصله- أنّ كون عدم الإتيان بالركعه الرابعه جزء الموضوع لانفصال الركعه مع كونه تمام الموضوع لاتّصال الركعه- كما هو الظاهر من الإشكال على المحقّق الخراساني قدّس سرّه- كيف يتصوّر؟ و كيف يمكن الجمع بين كون شيء واحد جزء الموضوع لإتيان الركعه منفصله و تمام الموضوع لضده؟

و ثانياً: أنّ جعل الشكّ جزء الموضوع لصلاه الاحتياط و استصحاب عدم الإتيان جزء آخر ليس بصحيح؛ فإنّ الاستصحاب حكم مترتب على الشكّ

ص: ١٣٧

و متأخر عنه، لا أنه واقع في عرضه، و معلوم أنّ الحكم و الموضوع متغايران من حيث الرتبة و لا يمكن جعلهما في رتبة واحده.

و التحقيق في الروايه-بعد ملاحظه المعانى و الاحتمالات-: أنّه لا تقيّه فيها أصلاً، و الشاهد عليه: أولاً: بيان الإمام عليه السّلام-بعد الجواب عن سؤال زراره- فرعا آخر من قبل نفسه بقوله: «و إذا لم يدر في ثلاث أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى»، و هذا لا يناسب مقام التّقيه.

و ثانياً: أنّ قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» ليس بمعنى القيام من القعود؛ إذ يمكن أن يتحقّق الشكّ بين الثلاث و الأربع في حال القيام، بل بمعنى الابتداء في العمل الجديد بعد الفراغ عن العمل السابق، فهذا شاهد على الإتيان بالركعه منفصله.

ثمّ إنّ قوله: «و لا- ينقض اليقين بالشكّ، و لا- يدخل الشكّ في اليقين، و لا- يخلط أحدهما بالآخر» تعبيرات مختلفه بالنسبه إلى الاستصحاب، و توهم ارتباط قوله: «لا- يدخل» و قوله «لا- يخلط» بغير الاستصحاب لا- يناسب قوله: «و لكنّه ينقض الشكّ باليقين»؛ لبداهه ارتباطه بالاستصحاب، و لا معنى لذكر الجملتين الغير المرتبطتين بين ما يرتبط به.

فالحاصل: أنّ هذه الجملات و ما في قوله: «و يتمّ على اليقين فيبنى عليه، و لا- يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» مربوط بالاستصحاب بلا اختلاف فيها، فلا شبهه في دلالة الروايه على الاستصحاب.

و منها: موثّقه إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «إذا شككت فابن على اليقين». قلت: هذا أصل؟

قال: «نعم» (١).

ص: ١٣٨

و دلالتها على الاستصحاب ظاهره؛ لظهورها في فعلية الشكّ و اليقين مع وحده المتعلق، فلا تنطبق إلا على الاستصحاب؛ إذ المراد منها البناء على المتيقّن و الإتيان بالمشكوك فيها منفصله، لأجل الأخبار الخاصّه، و لا اختصاص لها بالشكّ في عدد الركعات، بل قاعده كلّيه في باب الصلاه و غيرها ممّا شكّ فيه، فإنّ الاختصاص يوجب الالتزام إمّا بحملها على التقيّه، و إمّا بدلالاتها على عدم الإتيان بالركعه المشكوكه و إتيانها منفصله بالأدله الخاصّه، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثاني ممّا لا ينافي الاستصحاب.

و ليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر، و الإتيان بالمشكوك فيها منفصله على ما ذكره الشيخ قدّس سرّه؛ إذ مع كونه خلاف الظاهر تحقّق في نفس الموثقه ظهور في أنّ المراد من اليقين هو اليقين الموجود، لا تحصيل اليقين فيما بعد؛ فإنّ قوله: «فابن على اليقين» أمر بالبناء على اليقين، لا أمر بتحصيل اليقين.

فدلالتها على الاستصحاب ممّا لا إشكال فيه.

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» (١).

و في نسخه اخرى: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» (٢).

و استشكل في دلالتها على حجّيه الاستصحاب بأنّ صريحها سبق زمان

ص: ١٣٩

١ - ١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١٧٥: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢ - ٢) الإرشاد للمفيد: ١٥٩، مستدرک الوسائل ٢٢٨: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

اليقين على زمان الشكّ، فهى دليل على قاعده اليقين؛ لا اعتبار تقدّم اليقين على الشكّ فيها، كأنه قال: «من كان على يقين فتبدّل يقينه إلى الشكّ» بخلاف الاستصحاب، فإنّ المعبر فيه كون المتيقّن سابقا على المشكوك فيه، أمّا اليقين و الشكّ فقد يكونان متقارنين فى الحدوث، كحصول اليقين عند الغروب بطهاره الثوب عند الزوال، و الشكّ فى بقائها الآن، بل قد يكون الشكّ سابقا على اليقين كالشكّ فى نجاسه الثوب عند الغروب بدون الالتفات إلى نجاسته و طهارته عند الزوال، و بعد مضى زمان يحصل له اليقين بأنّه كان نجسا عند الزوال، فلا ترتبط الروايه بالاستصحاب.

و أجاب عنه صاحب الكفايه بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، و المتداول فى التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ؛ لما بين اليقين و المتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوك فيه (1).

و لكنّه ليس بتامّ؛ إذ قلنا سابقا: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فى صحيحه زواره نظير قولنا: «اليقين حجّه»، كما أنّ الحجّيه وصف عارض على نفس اليقين، لا- على المتيقّن كالطهاره و العداله و نحو ذلك، كذلك عدم جواز النقض حكم عارض على نفس اليقين و الشكّ، لا على المتيقّن. و كذا فى هذه الروايه لا دليل على كون اليقين و الشكّ بمعنى المتيقّن و المشكوك و إن كان بينهما نحو من الاتّحاد، و اليقين هو اليقين الطريقي، و لكن لا- مناسبه لأن يكون التقدّم و التأخر الزمانى بالنسبه إلى المتيقّن و المشكوك.

و التحقيق فى الجواب أنّه: سلمنا ظهور قوله: «من كان على يقين فشكّ» فى

ص: ١٤٠

تقدّم زمان اليقين على الشكّ، وهذا يتحقّق في قاعده اليقين دون الاستصحاب، و لكنّه مذيل بقوله: «فليمض على يقينه»، و معلّل بقوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»، و الحكم يدور مدار التعليل، و الظاهر منه فعلية اليقين و الشكّ في آن واحد، فكأنّه قال: «لا ينقض بالشكّ الفعلي اليقين الفعلي»، و هذا الكلام ظاهر في الاستصحاب لا- الشكّ السارى، و ظهور التعليل مقدّم على ظهور صدر الروايه، فلا مانع من دلالتها على الاستصحاب.

و لكنّ الروايه ضعيفه غير قابله للاستدلال بها؛ لكون قاسم بن يحيى في سندها، و لم يوثقه الرجاليون، بل ضعّفه العلامة.

و منها: مكاتبه على بن محمّد القاساني، قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (١).

و يرد عليها: أولاً: كونها مضمرة مع أنّ المكاتبه بلحاظ بقائها بعنوان السند أقرب إلى التقيّه و شبهها بخلاف القول؛ فإنّه يوجد و ينعدم.

و ثانياً: أنّ الراوى على بن محمّد القاساني من أصحاب الإمام الهادي عليه السّلام بلحاظ روايه محمّد بن حسن الصفّار عنه، و ضعّفه أعظم الرجاليين، لا على بن محمّد بن شيره القاساني الموثّق.

قال الشيخ الأنصاري قدّس سرّه: «و الإنصاف أنّ هذه الروايه أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أن سندها غير سليم» (٢).

و أنكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه دلالتها عليه، فضلاً عن أظهرتها (٣).

ص: ١٤١

١- ١) الوسائل ١٨٤: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٢- ٢) فرائد الاصول ٣: ٧١.

٣- ٣) كفايه الاصول ٢: ٢٩٦.

و يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان من آخر شعبان أو آخر رمضان، و يحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان و رمضان، أو بين رمضان و شوال، و لكنّ الظاهر من قول السائل: «هل يصام أم لا؟» هو يوم الشكّ بين شعبان و رمضان، و لو كان المراد يوم الشكّ بين رمضان و شوال فلا بدّ من السؤال بأنّه: هل الصيام فيه واجب أم حرام؟

و استدللّ الشيخ قدّس سرّه بأنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار- برؤيه هلالى رمضان و شوال- على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم، إلاّ بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ، أى مزاحما به، فدلالته على الاستصحاب أظهر من روايات الباب.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: إنّ مراجعه الأخبار الواردة فى يوم الشكّ يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فى وجوب الصوم و وجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟

فراجع ما عقد فى الوسائل (1) لذلك من الباب تجده شاهدا عليه.

و قال المحقّق النائينى رحمه الله تأييدا لصاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: إنّ اليقين بدخول رمضان الذى يعتبر فى صحّه الصوم لا يدخله الشكّ فى دخوله، و معناه: أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان، و قد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان فى صحّه الصوم، و على هذا تكون الروايه أجنبيّه عن باب الاستصحاب.

و التحقيق: أن مراجعه الأخبار الواردة فى الباب يوجب القطع بموضوعيه

ص: ١٤٢

١-١) الوسائل ١٨٢: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

اليقين بالنسبه إلى دخول شهر رمضان، لا بالنسبه إلى خروجه، و يستكشف من ذلك أنّ تفرّيع قوله: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» في سياق واحد على قوله:

«اليقين لا يدخله الشكّ» لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، و أنّه لا ترتبط هذه الروايه بسائر الروايات.

و لا- منافاه بين موضوعيّه اليقين بدخول شهر رمضان في سائر الروايات و استفاده استصحاب عدم دخول شهر رمضان بعنوان القاعده الكلّيّه من هذه الروايه، و هكذا بالنسبه إلى عدم خروجه.

و لا فرق بين قوله: «اليقين لا ينقض بالشكّ» و قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»، كما قلنا في الصحيحه الثالثه أنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» و قوله:

«لا يدخل الشكّ في اليقين»، و قوله «لا يخلط أحدهما بالآخر» عبارات شتى بمعنى واحد.

فهذه الروايه مع ضعف سندها ظاهره في الاستصحاب، لكنّ بعض الروايات المتقدّمه مثل صحيحه زراره الاولى أظهر منها.

تذييل

حول الاستدلال بأدله قاعدتي الحليّه و الطهاره على الاستصحاب و جوابه:

ربما يستدلّ على اعتبار الاستصحاب بقوله: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١)، و قوله: «الماء كلّّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» (٢)، و قوله: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه

ص: ١٤٣

١- (١) الوسائل ١٠٥٤:٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- (٢) الوسائل ١٠٠:١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

فتدعه من قبل نفسك» (١).

و فى معنى الروايات احتمالات:

الأول: ما يستفاد من كلام المشهور، و هو أنّ الغايه فيها-أى «حتى تعلم»- قيد للموضوع-أى قوله: «كلّ شىء» و قوله: «الماء»-و الحكم فيها يترتب على الموضوع المقيّد، فالموضوع فى الحقيقه ليس الأشياء بعناوينها الواقعيّه، بل بوصف كونها غير معلومه الطهاره و الحرمة، فالمستفاد منها: أنّ كلّ شىء قبل أن يكون معلوم الحرمة فهو حلال، و كلّ شىء قبل أن يكون معلوم النجاسه فهو طاهر، و الغايه تهدينا إلى هذا المعنى، فلا ربط للروايات بالاستصحاب و لا تكون مبيّنه للأحكام الواقعيّه، فإنّها فى مقام جعل قاعدتى الطهاره و الحليّه فى مورد الشكّ فيهما.

الاحتمال الثانى: ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فقد ذهب فى الكفايه إلى دلالة صدر الروايات على الحكم الواقعى، و دلالة غايتها على الاستصحاب، و فى «تعليقته» إلى دلالة الصدر على الحكم الواقعى و قاعده الطهاره و الحليّه، و الغايه على الاستصحاب.

فقال فى بيان الأول ما حاصله: أنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليه، لا بما هى مشكوكه الحكم، و الغايه تدلّ على استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليّه ظاهرا، ما لم يعلم بطرّوّ ضده أو نقيضه. و معناهما أنّ كلّ شىء محكوم بالطهاره و الحليّه الواقعيّتين، و هما مستمرّان بالاستمرار الظاهرى إلى زمان العلم بحصول النجاسه و الحرمة، فالغايه قيد لقوله: «طاهر» و قوله: «حلال»، و يستفاد منها حكمان: الطهاره

ص: ١٤٤

(١-١) الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

و الحليّهِ الواقعيّتان و استمرار الطهاره و الحليّهِ الظاهريّتين، و هذا المعنى ينطبق على الاستصحاب (١).

و فى الثانى: أنّ الصدر بعمومه يدلّ على الحكم الواقعى و بإطلاقه على المشكوك، بل يمكن أن يقال: بعمومه يدلّ على الحكم الواقعى و على المشكوك فيه؛ فإنّ بعض الشكوك اللازمه للموضوع داخله فى العموم، و نحكم فى البقيه بعدم القول بالفصل، و الغايه تدلّ على الاستصحاب كما ذكر (٢).

الاحتمال الثالث: ما يستفاد من كلام صاحب الفصول (٣) من عدم تعرّض الروايات للأحكام الواقعيّهِ، و دلالتها على الأحكام الظاهريّهِ من قاعدتى الطهاره و الحليّهِ و الاستصحاب.

الاحتمال الرابع: أن يقال بدلالاتها على الاستصحاب فقط فى مقابل المشهور. هذا خلاصه الأقوال و الاحتمالات فى الروايات، و المهمّ منها ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أشكل عليه الأعظم منهم استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه و قال (٤): «و فيما أفاده نظر: أمّا أوّلاً فلاّ أنّ الطهاره و الحليّهِ الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعوله الشرعيّهِ؛ للزوم إمكان كون شىء بحسب الواقع لا طاهرا و لا نجسا، و لا حلالا و لا حراما؛ لأنّ النجاسه و الحرمة مجعولتان بلا- إشكال و كلام، فلو فرض جعل النجاسه و الحرمة لأشياء خاصّه، و جعل الطهاره و الحليّهِ لأشياء اخرى خاصّه يلزم أن تكون الأشياء غير المتعلّقه للجعلين لا طاهره

ص: ١٤٥

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٢٩٨.

٢- ٢) انظر: حاشيه الآخوند على الرسائل: ١٨٥، السطر ٢٥.

٣- ٣) الفصول الغرويه: ٣٧٤.

٤- ٤) الاستصحاب: ٦١.

و لا نجسه، و لا حالالا و لا حراما، و هذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرع.

مضافا إلى أنّ الأعيان الخارجيه على قسمين:

الأول: ما يستقدره العرف. و الثانى: ما لا يستقدره، و إنّما يستقدر الثانى بملاقاته للأول و تلوّثه به، و التطهير عرفا عباره عن إزاله التلّوث بالغسل، و إرجاع الشىء إلى حالته الأصلية غير المستقدره، لإيجاد شىء زائد على ذاته، بل يكون طاهرا، و الظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف فى ذلك، إلاّ فى إلحاق بعض الامور غير المستقدره عرفا بالنجاسات، و إخراج بعض المستقدرات عنها.

و كذا الحليّ لم تكن مجعوله، فإنّ الشىء إذا لم يشتمل على المفسده الأكيده يكون حالالا، و إن لم يشتمل على مصلحه فلا تكون الطهاره و الحليّ من المجعولات الواقعيّه. نعم، الطهاره و الحليّ الظاهريّتان مجعولتان.

فحينئذ نقول: إنّ قوله: «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخبارا عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهاره و الحليّ، فالجمع بين القاعده و الحكم الواقعى يلزم منه الجمع بين الإخبار و الإنشاء فى جملة واحده، و هو غير ممكن، هذا أولا.

و التحقيق: أنّ ما ذكره - من عدم قابليّته الطهاره الواقعيّه و الحليّ الواقعيّه للجعل الشرعى؛ للزوم أن تكون بعض الأشياء لا طاهره و لا نجسه، لا - حالالا - و لا - حراما، و هذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرع - ليس بتام؛ إذ المفروض جعل الشارع القاعده الكليّه بلفظ «كلّ» المضاف إلى لفظ «شىء» بقوله: «كلّ شىء حلال»، و بقوله: «كلّ شىء طاهر»، فإن قام الدليل الشرعى على نجاسه شىء أو حرمة فهو خارج عن عموم القاعده بعنوان التخصيص، و إن لم يقدّم دليل عليهما فهو باق تحت عموم قوله: «كلّ شىء طاهر و كلّ شىء حلال»، و فى

الموارد المشكوكه نرجع إلى عموم القاعده نظير ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره في مقام الجمع بين العام و الخاص بالفرق بين الإراده الجدّيه و الإراده الاستعماليه، فما ذكره قدس سره ليس بوارد على كلام صاحب الكفايه قدس سره.

و الإشكال الثاني من استاذنا السيد الإمام قدس سره-على ما ذكره في الحاشيه من دلالة الصدر على الحكم الواقعي و الظاهري، و الغايه على الاستصحاب-قوله:

«و أمّا ثانياً فلأنّ معنى جعل الطهاره و الحليّه الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملي عليهما، حتّى يعلم خلافهما، و معنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، و الجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن».

و الحقّ أنّ هذا الإشكال وارد و غير قابل للردّ.

و الإشكال الثالث ما ذكره استاذنا السيد الإمام قدس سره و المحقّق النائيني رحمه الله (1) معاً، و هو: أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبين؛ لتأخّره عن موضوعه-أي المشكوك الطهاره و النجاسه و المشكوك الحرمة و الحليّه- و تأخّر موضوعه عن الحكم الواقعي، و لا يمكن جمعهما في اللحاظ و الاستعمال الواحد.

و الإشكال الرابع ما ذكره استاذنا السيد بقوله:

«و أمّا رابعاً فلأنّ الحكم في قاعده الطهاره و الحليّه يكون للمشكوك فيه، فلا محاله تكون غايتهما العلم بالقذاره و الحرمة، فجعل الغايه للحكم المعني بالغايه ذاتا لا يمكن».

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ الغايه إنّما تكون للطهاره و الحليّه الواقعيّتين، لأجل القرينه العقليه، و هي عدم إمكان جعل الغايه للحكم الظاهري، فيكون المعنى:

ص: ١٤٧

أنّ الطهارة والحليّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما، لكن جعل الغايه للطهاره والحليّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما في زمن الشكّ، لا- الظاهريّتين و يرجع حينئذ إلى تخصيص أدلّه النجاسات والمحرّمات الواقعيّه، فتكون النجاسات والمحرّمات في صوره الشكّ فيهما طاهره وحلالا واقعا، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعا.

ثمّ قال: «فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الجمع بين الحكم الواقعي والقاعده والاستصحاب ممّا لا يمكن، فلا بدّ من إرادته واحد منها، و معلوم أنّ الروايات ظاهره في قاعده الحلّ و الطهاره، بل مع فرض إمكان الجمع بينها أو بين الاثنتين منها يكون ظهورها في القاعدتين محكّما، وليس كلّ ما يمكن يرا» (1).

و الإنصاف أنّ بين صدر كلامه و ذيله نوع من التهافت، فإنّ ظاهر كلامه في الصدر عدم دلالة الروايات على قاعده الطهاره و الحليّة؛ لعدم إمكان جعل الغايه للحكم المغنيا بها ذاتا، و صريح قوله في الذيل بأنّ الروايات ظاهره في قاعده الحلّ و الطهاره، بل مع فرض إمكان الجمع بينها أو بين الاثنتين منها يكون الظهور في القاعدتين محكّما.

مع أنّ الغايه تهدينا إلى أنّ المراد من الطهاره هنا هي الطهاره الظاهريّه، و المراد من الحليّة هي الحليّة الظاهريّه؛ لعدم إمكان أخذ العلم غايه في الأحكام الواقعيّه كما التزم به المشهور.

و الإشكال الخامس: ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله (2) و هو: أنّه لا طريق لدلاله قوله: «كلّ شيء طاهر» على الحكم الواقعي و أخذ قوله: «حتّى

ص: ١٤٨

١-١) الاستصحاب: ٦٣.

٢-٢) أجود التقريرات ٥٩: ٤-٦٢.

تعلم» غايه له إلا بملاحظه العلم فيها بعنوان الطريقيه لا الموضوعيه، لعدم دخل العلم و الجهل فى الحكم الواقعي.

و أمّا دلالتة على الحكم الظاهري و أخذ قوله: «حتى تعلم» غايه له فلا بدّ من ملاحظه العلم فيها قيّدا للموضوع أو للحكم، و لا يمكن ملاحظه العلم فى الجملة الواحده و فى الاستعمال الواحد بعنوان الطريقيه و الموضوعيه معا.

و الإشكال السادس: أيضا ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه و هو: أنّ إثبات حكم لموضوع على نحو العموم مثل: «أكرم كلّ إنسان» يشمل جميع الخصوصيات الصنفية و الفرديه المتحقّقه للموضوع بما أنّه صنف منه و فرد منه، فيجب إكرام زيد و عمرو، و العالم و الجاهل، و الأسود و الأبيض بما أنّهم إنسان، لا بما أنّه زيد أو عالم، فالملاك للحكم هو انطباق عنوان العامّ فقط بلا دخل لأيّ عنوان آخر.

و نتيجة هذه المقدمه فيما نحن فيه أنّ المولى إذا قال: «كلّ شيء طاهر» و رتب الطهاره على عنوان شيء بما أنّه شيء، بدون وصف زائد، و أراد منها الطهاره الواقعيه، فلا إشكال فى شموله لشيء شكّ فى نجاسته و طهارته بعنوان أنّه صنف من الشيء، و لا محاله تترتب عليه الطهاره الظاهريه، إلاّ أنّ المشكوكيه دخيله فى موضوع الطهاره الظاهريه بعنوان القيديه، فلا يمكن شمول قوله: «كلّ شيء طاهر» للطهاره الظاهريه، فإنّ عمومه لا يشمل ما هو زائد على عنوان «شيء».

و الإشكال السابع: ما يستفاد أيضا من كلامه قدّس سرّه و هو: أنّ عموم قوله: «كلّ شيء طاهر» مخصّص بالمخصّصات المنفصله، مثل: «البول نجس، و الغائط نجس، و الكلب نجس، و الكافر نجس»، و استفاده الطهاره الظاهريه فيما هو

مشكوك النجاسه و الطهاره من عمومه تمسك بالعام في شبهه مصداقيه المخصص، و عدم جوازه مما لا شبهه فيه (١).

هذا تمام كلام المحقق النائيني رحمه الله و إن كان بحسب الظاهر بيانا جيدا، و لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه سلمنا عدم صحه استفاده الطهاره الظاهريه من عموم قوله:

«كل شيء طاهر» و لكن ذكرنا فيما استفدناه من كلام المحقق الخراساني قدس سره في «الحاشيه» أن قوله: «كل شيء طاهر» بعمومه يشمل كل الأشياء بعنوان أنها شيء، و بإطلاقه يشمل جميع حالات الشيء، و منها حاله الشك في كون الشيء طاهرا أو نجسا، و استفاده الطهاره الظاهريه منه بهذا الطريق لا إشكال فيها.

الثاني: أن من البديهى عدم اختصاص قاعدتى الطهاره و الحليه فى الشبهات الموضوعيه حتى نقول بعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، بل جريانها فى الشبهات الحكيمه مما لا شبهه فيه، و جريان أصاله العموم فى موارد الشك فى التخصيص لا يوجب الإشكال كالشك فى حليه شرب التتن و حرمة و أمثال ذلك.

هذا كله بالنسبه إلى ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره فى «الحاشيه».

و أما ما ذكره فى الكفايه من دلالة قوله: «كل شيء طاهر» على الطهاره الواقعيه، و قوله: «حتى تعلم أنه قدر» على الطهاره الظاهريه و الاستصحاب فهو خلاف الظاهر، فإن التفكيك بين صدر الجملة الواحد و ذيلها و استفاده الحكمين منها: أحدهما أصل الطهاره، و الآخر استمرار الطهاره، و نظر الأول إلى الحكم الواقعي و الثانى إلى الحكم الظاهري الذى يعبر عنه بالاستصحاب،

ص: ١٥٠

لا دليل عليه.

فلا دلالة للروايات إلا على قاعدتي الطهاره و الحليّه كما استفاده المشهور منها، و لا دخل لها بالاستصحاب، بل هي أجنبيّه عنه.

و الحاصل: أنّه لا شبهه في حجّيه الاستصحاب كما استفدناه من الروايات الكثيره الوارده في الباب، و أمّا التفصيل بين الأحكام الشرعيّه المستفاده من طريق حكم العقل و الأحكام الشرعيّه المستفاده من طريق الكتاب و السنه و الإجماع فهو غير صحيح؛ لعدم الفرق في طريق استكشاف الحكم الشرعي، كما ذكرناه ضمن المباحث الماضيّه.

و هكذا التفصيل بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع كما ذكرناه في ذيل البحث عن صحيحه زواره الاولى.

ص: ١٥١

الحكم الشرعي إمّا تكليفي وإمّا وضعي، والحكم التكليفي: ما هو مجعول من قبل الشارع بعنوان وظيفه المكلف، وهو منحصر بالأحكام الخمسه التكليفية وإن لم يتحقق في بعضها كلفه ومشقّه كالإباحه بالمعنى الأخصّ، ولكن يعبر عن جميعها بالأحكام التكليفية من باب التغليب، ومعلوم أنّ الوجوب-مثلا-لا-يكون بمعنى علم المولى بالمصلحه المتحققه في الواجب، بل الوجوب أمر مجعول من الشارع بهيئته «افعل» أو الجملة الخبرية، وهكذا سائر الأحكام التكليفية.

وأمّا الحكم الوضعي: فهو كلّ ما كان مجعولا ومقررا من ناحيه الشارع ولم يكن من الأحكام الخمسه التكليفية، ولا دليل على انحصاره في الثلاثه-أي السببيه والمانعيه والشرطيّه-أو الخمسه-أي الثلاثه المذكوره مع العليّه والعلاميه-أو التسعه-أي الخمسه المذكوره مع الصّحه والفساد، والعزيمه والرخصه-بل يشمل مصاديق كثيره كالزوجيه والملكيه والحزبيّه والرقبيّه وأشباه ذلك.

وأمّا المجعولات المخترعه الشرعيّه-كالصلاه والصوم والحجّ وهكذا الرساله والإمامه والقضاوه-فقد اختلف سيّدنا الإمام قدس سرّه والمحقّق النائيني رحمه الله في أنّها

سنخ من الأحكام التكليفية أو الوضعيه أو قسم ثالث غيرهما.

وقال المحقق النائيني رحمه الله: وقد شنع على القائل بذلك بأن الصوم و الصلاة و الحج ليست من مقوله الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيه؟ و لكن يمكن توجيهه بأن عدّ الماهيات المخترعه الشرعيه من الأحكام الوضعيه إنّما هو باعتبار كونها مركبه من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و حيث كانت الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه من الأحكام الوضعيه فيصحّ عدّ جمله المركب من الأحكام الوضعيه، و ليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعه من الأحكام الوضعيه كون الصلاة-مثلا- بما هي هي حكما وضعيا، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم (1).

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه: بأنّ الماهيه المخترعه كالصلاه قبل تعلّق الأمر بها و إن لم تكن من الأحكام الوضعيه، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المخترعه أيضا؛ لعدم كونها حينئذ من المقررات الشرعيه، و إنّما تصير مخترعات شرعيه بعد ما قررها الشارع في شريعته بجعلها متعلقه للأوامر، و حينئذ تصير كالجزئيه و الشرطيّه و المانعيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه.

و لا- فرق بين الجزئيه و الكلّيه في كونهما أمرين منتزعين عن تعلّق الأمر بالطبيعه، فيكون نحو تقرّهما في الشريعه بكونهما منتزعين من الأوامر المتعلقه بالطبائع المركبه، فمن جعل الجزئيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه مع اعترافه بكونها انتزاعيه، فليجعل الكلّيه أيضا كذلك.

و على هذا فلا مانع من جعل الماهيات الاختراعيه من الأحكام الوضعيه، أي من المقررات الشرعيه و الوضعيات الإلهيه، و لكن إطلاق الحكم عليها

ص: ١٥٤

كإطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى تأويل (١).

وقال المحقق النائيني رحمه الله أيضا: «نعم، عدّ الولايه و القضاء من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسف خصوصا الولايه و القضاء الخاصه التي كان يتفضل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولايه و القضاء الخاصيه حكمها حكم النيابة و الوكالة لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيه، و إلا فبناء على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامه و النبوه أيضا من الأحكام الوضعيه، و هو كما ترى (٢).

وقال الإمام قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: «فمثل الرساله و الخلافه و الإمامه و الحكومه و الإمارة و القضاء من الأحكام الوضعيه، قال تعالى: وَ كَلَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا (٣)، و قال تعالى: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (٤)، و قال تعالى: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٥)، فقد نصب رسول الله صلّى الله عليه و آله أمير المؤمنين عليه السلام إماما و أميرا على الناس يوم الغدير و جعل القضاء من ناحيه السلطان- كجعل الأمير و الحاكم- معروف و معلوم.

و بالجملة، لا إشكال في كون النبوه و الإمامه و الخلافه من المناصب الإلهيه التي جعلها الله و قررها، فهي من الأحكام الوضعيه أو من الوضعيات و إن لم يصدق عليها الأحكام.

فاستباحش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام

ص: ١٥٥

١- ١) الاستصحاب: ٦٧.

٢- ٢) فوائد الاصول ٣٨٥: ٤.

٣- ٣) مريم: ٤٩.

٤- ٤) البقره: ٣٠.

٥- ٥) البقره: ١٢٤.

و التحقيق: أنّ كلام المحقق النائيني رحمه الله بالنسبه إلى الولاية التي ترجع إلى النيابة و الوكاله قريب إلى الذهن، و أما بالنسبه إلى القضاوه و سائر الموارد فالحقّ مع استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه.

كيفيه جعل الأحكام الوضعيه و احتمالاتها

و اختلف العلماء في أنّ جعلها استقلالي كالأحكام التكليفيّه، أو أنّها مجعوله لا بجعل استقلالي، بل بتبع التكليف و تنتزع منه، كما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري قدّس سرّه، و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه التفصيل فيها، و قال:

«و التحقيق: أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعا أصلا، لا استقلالا و لا تبعا، و إن كان مجعولا تكوينيا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك.

و منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف.

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه، على ما تأتي الإشارة إليه.

أمّا النحو الأوّل فهو كالسببيه و الشرطيّه و المانعيه و الرافعيّه لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخّر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا، كما أنّ اتّصافها بها ليس إلاّ - لأجعل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكوينيا؛ للزوم أن يكون

ص: ١٥٦

فى العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره فى معلولها، لا فى غيره، و لا غيرها فيه، و إلاّ لزم أن يكون كلّ شىء مؤثراً فى كلّ شىء، و تلك الخصوصيّة لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه إنشاء لا إخباراً؛ ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السبب له، من كونه واجداً لخصوصيّة مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها، و أنّ الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبه لا محاله و إن لم ينشأ السبب للدلوك أصلاً.

و منه انقدح أيضاً عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه من إيجاب الصلاه عنده؛ لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتصافه بها عنايه، و إطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعتبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوك -مثلاً- بأنه سبب لوجوبها، فكنتى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السبب و سائر ما لأجزاء العلة للتكليف، إلاّ ما هى عليها من الخصوصيّة الموجهه لدخل كلّ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

و أما النحو الثانى: فهو كالجزيئيه و الشرطيّه و المانعيه و القاطعيّه، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه، حيث إنّ اتصاف شىء بجزيئيه الأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلاّ بالأمر بجملة أمور مقيدته بأمر وجودى أو عدمى، و لا يكاد يتّصف شىء بذلك -أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به- إلاّ بتبع ملا-حظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، و ما لم يتعلّق به الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزيئيه أو الشرطيّه، و إن أنشأ الشارع

له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية و اختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمّة الموجبه للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنّما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا- حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا- اتّصاف بها أصلا و إن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذى المصلحة، كما لا يخفى.

و أمّا النحو الثالث: فهو كالحجّية و القضاوه و الولاية و النيابة و الحرّية و الرّقية و الزّوجيه و الملكيه إلى غير ذلك، حيث إنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها، إلاّ أنّه لا يكاد يشكّ في صحّح انتزاعها من مجرّد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله- جلّ و علا- لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحّح انتزاع الملكيه و الزّوجيه و الطلاق و العتاق بمجرّد العقد أو الإيقاع ممّن بيده الاختيار بلا- ملاحظه التكاليف و الآثار، و لو كانت منتزعه عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلاّ بملاحظتها، و للزوم أن لا يقع ما قصد، و وقع ما لم يقصد.

كما لا- ينبغى أن يشكّ في عدم صحّح انتزاعها عن مجرّد التكليف في موردّها، فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، و لا الزّوجيه من جواز الوطء، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات.

فانقدح بذلك أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه» (1).

ص: ١٥٨

و الحاصل: أنّ القسم الأول من الأحكام الوضعيه خارج عن دائره الجعل التشريعى استقلالاً و تبعاً، و القسم الثانى منها قابل للجعل التبعى، و القسم الثالث قابل للجعل الاستقلالى و التبعى، و الأظهر تعلق الجعل الاستقلالى به.

و يرد عليه: أولاً: أنّ لازم عدم تعلق الجعل الشرعى لا- أصاله و لا تبعاً بالقسم الأول- أى السببىه و الشرطيّه و المانعيه و الرافعيّه للتكليف- خروج هذا القسم من أقسام الأحكام الوضعيه، فكيف يمكن أن ينطبق فى مورد عنوان الحكم الوضعى، و لا تكاد تناله يد الجعل تشريعاً لا أصاله و لا تبعاً، و ما يكون خارجاً عن المقسم كيف يمكن أن يكون داخلًا فى أحد الأقسام؟

و ثانياً: أنّه وقع الخلط فى كلامه فى المراد بالتكليف و تخيل أنّه هنا بمعنى إيجاب المولى و جعله، لا بمعنى كون الشىء واجباً.

توضيح ذلك: أنّه قد يقول: شىء كذا سبب لوجوب الصلاه- مثلاً- و قد يقول: شىء كذا سبب لإيجاب المولى و جعله الصلاه واجبه- مثلاً- نقول:

إنّ تحقق المصلحه الملزمه فى الصلاه صار سبباً لإيجابها، و تحقق المفسده الملزمه فى شرب الخمر صار سبباً لتحريره، و هكذا سائر الامور الدخيله فى جعل المولى، و هذا خارج عن بحث السببىه للتكليف هنا؛ إذ لا يقول أحد أنّ المصلحه الملزمه شرط التكليف.

و المراد من السببىه و الشرطيّه للتكليفه هنا كما يستفاد من قوله تعالى:

لِّلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلاً (١) هو شرط كون الشىء واجباً أو كونه فريضه، إلهيه، و معلوم أنّ شرطيه الاستطاعه و سائر الشرائط لا ترتبط بالجعل التكوينى، بل تستفاد هذه الشرطيّه من القرآن الكريم،

ص: ١٥٩

و يستفاد من كلام الشارع في حديث الرفع أنّ الاضطرار رافع التكليف، و يستفاد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «دعى الصلاة أيام أقرائك» (١) أنّ الحيض مانع عن وجوب الصلاة، و كلّ ذلك يرتبط بالجعل الشرعى و هذا ممّا يستفاد من كلام صاحب الكفايه فى الواجب المشروط أيضا.

نكته

أنّه لا نجد فى الفقه موردا يعبر عنه فى الأحكام التكليفيه بالسبب، بل يعبر عنه بالشرط، و أمّا فى الأحكام الوضعيه فيرى كثيرا ما التعبير بالسبب، مثل:

النكاح سبب للزوجه، البيع سبب للملكيه.

و أمّا سببيه - دلوك الشمس - لوجوب الصلاة فالظاهر أنّه لا يتحقّق هذا التعبير فى الروايات، بل الروايه هكذا «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، و معناها شرطيه زوال الشمس للوجوب، أو شرطيته للوجوب كالطهاره و الاستقبال.

و يمكن أن يقال: إنّ الشرطيه كما يصحّ انتزاعها من قوله: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» و جعلها بالتبع، كذلك يصحّ جعلها استقلالا، كما إذا قال الشارع بعد الأمر بالحجّ مطلقا: «جعلت الاستطاعه شرطا لوجوب الحجّ»، و نتيجه الدليلين شرطيه الاستطاعه للحجّ، و كون الشرطيه مجعوله بجعل مستقلّ. هذا كلّ بالنسبه إلى القسم الأوّل.

أمّا بالنسبه إلى القسم الثانى - أى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه - فالظاهر من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه انحصار الجعل الشرعى فيه بالجعل

ص: ١٦٠

التبعي و الانتزاع عن تعلق الأمر بالمركب.

و التحقيق: أنّ ادعاء الانحصار ليس بصحيح؛ إذ يمكن جعل الجزئيه و الشرطيّه مستقلاً بدون الأمر بالمركب، كما إذا قال رسول الله صلى الله عليه و آله بعد قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلا بطهور»، و معناه أنّ فاتحة الكتاب جزء من الصلاة، و أنّ الطهور شرط لها، و لا شبهه أنّ هذا الجعل استقلاليّ.

كما أنّه يدلّ قوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (١)» على أنّه تعالى جعل استقبال المسجد الحرام شرطاً للصلاة بالجعل الاستقلالي، و لا يكون من قبيل نسخ حكم الصلاة رأساً و إبداء حكم آخر و جعل شرطيه الاستقبال تبعاً له، بل كان الجعل متعلقاً به بالاستقلال، و هكذا في باب المانع و القاطعيه لا مانع من قول الشارع بدليل مستقلّ - بعد الأمر بالصلاة - إنّي جعلت الحدث قاطعاً للصلاة مثلاً.

و أمّا بالنسبه إلى القسم الثالث فكان لنا كلامان: الكلام الأوّل: ما هو الجواب عمّا ذكره الشيخ الأنصاري - بعد قوله بانتزاعيه جميع الأحكام الوضعيه من الأحكام التكليفيّه، و أنّ الملكيه تنتزع من جواز التصرف المترتب على عقد البيع، و هكذا في باب الزوجيه و الحرّيه و الرقيّه و أشباه ذلك - (٢) و أنّ مراده إن كان امتناع اعتبار الملكيه و الزوجيه مستقلاً عند الشارع و العقلاء، فنقول: أيّ دليل دلّ على امتناع اعتبارها كذلك؟

و إن كان مراده مخالفه ظاهر الأدله لهذا المعنى فنقول: إنّ ظاهر الأدله

ص: ١٤١

١ - ١) البقره: ١٤٤.

٢ - ٢) فرائد الاصول ١٢٥: ٣-١٢٧.

موافق له، كقوله: «من حاز ملك» (١)، و قوله: «من أحيأ أرضا ميتة فهي له» (٢)، و الظاهر منهما جعل الملكيه مستقله، و هكذا فى سائر العقود و الإيقاعات إذا قلنا: «يجوز للزوج النظر إلى زوجته» فلازم تأخر الحكم عن موضوعه اعتبار الزوجيه قبله، و هكذا فى قاعده «الناس مسلطون على أموالهم» لا- بد من اعتبار الملكيه و فرض الأموال التى هى ملك لهم، ثم الحكم بتسلطهم عليها، فالإنصاف بيننا و بين وجداننا- بعد ملاحظه الأدله- يقتضى أن جعل الاستقلالى لها غير قابل للإنكار.

الكلام الثانى: ما هو الجواب عمّا ذكره المحقق الخراسانى قدس سره- بعد قوله بأن السببىه للسبب أمر ذاتى له، بلا فرق بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، فلا- تكون قابله للجعل و العنايه، كعدم قابليته جعل الزوجيه للأربعه (٣)- و أن السبب الشرعى غير السبب التكوينى، و معنى قولنا: «عقد النكاح سبب للزوجيه» هو اعتبار الزوجيه عقيب العقد، و أن الشارع جعل العقد موضوعا لاعتبار الزوجيه، لا- أنه يتحقق فى باطن العقد خصوصيه واقعيه تترشح منها الزوجيه كترشح الحراره من النار، و هكذا فى قولنا: «عقد البيع سبب للملكيه».

و قد أتضح إلى هنا أن الأحكام الوضعيه على قسمين: قسم منها قابل للجعل الاستقلالى، و قسم منها منتزع من تعلق الأمر بالمقيد بالأمر الوجودى، كقوله: «صل مع الطهاره» أو بالأمر العدمى، كقوله: «لا تصل فى وبر ما لا يؤكل

ص: ١٤٢

١- ١) لم نعثر على هذه الجملة فى روايات الخاصه و العامه.

٢- ٢) الوسائل ٤١٢: ٢٥، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٤.

٣- ٣) كفايه الاصول ٣٠٣: ٢.

لحمه»، و ينتزع من الأوّل شرطيه الطهاره، و من الثانى مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و لا نجد فى الشريعه حكما وضعيا لا تناله يد الجعل، لا أصله و لا تبعاً، و إلا كيف يكون الحكم الشرعى أو المجعول الشرعى كما ذكرناه؟

و لا مانع من جريان الاستصحاب فى كلا القسمين منها، فكما أنه يجرى فى صوره الشكّ فى بقاء وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه-مثلا- كذلك يجرى فى صوره الشكّ فى بقاء زوجيه كذا و ملكيه كذا، هذا فى المجعولات الاستقلاليه.

و أمّا فى المجعولات المنتزعه فلا بدّ من جريان الاستصحاب فى المنتزع منه؛ إذ الشكّ فى بقاء شرطيه الطهاره-مثلا- مسبب عن الشكّ فى بقاء المنتزع منه، و نتيجة جريان الأصل فى منشأ الانتزاع بقاء هذا الأمر الانتزاعى.

فما ذكره بعض الأعاضم من التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه بجريان الاستصحاب فى الاولى دون الثانيه ليس بتامّ، فالاستصحاب حجّه مطلقاً.

التنبیه الأول: فی اعتبار فعلیه یقین و الشک فی الاستصحاب

و أخذهما فی موضعه علی نعت الموضوعیه

يعتبر فی الاستصحاب فعلیه الشک و یقین بناء علی أخذهما موضوعا و رکنا فیہ، و لیس المراد من فعلیتهما تحقّقهما فی خزانه النفس و لو کان الإنسان غافلا عنهما، بل بمعنی الالتفات إلی یقینه السابق و شکّه اللاحق، فلا یجرى الاستصحاب مع الغفله؛ لعدم الشکّ فعلا و لو فرض أنّه یشکّ لو التفت؛ ضروره أنّ الاستصحاب وظيفه الشاکّ، و لا شکّ مع الغفله أصلا.

ثمّ إنّ صاحب الکفایه قدّس سرّه رتب علی هذا المعنی حکم الفرعین، و قال:

«فيحکم بصحّه صلاه من أحدث ثمّ غفل و صلّى، ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر قبل الصلاه؛ لقاعده الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شکّ ثمّ غفل و صلّى، فيحکم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشکّ؛ لکونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابی.

لا يقال: نعم، و لكنّ استصحاب الحدث فی حال الصلاه بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها، فإنّه يقال: نعم لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها

و التحقيق:

أنّ جريان قاعده الفراغ هنا لا يخلو عن إشكال؛ لاختصاص ظهور أخبارها في حدوث الشكّ بعد العمل، و هذا الشكّ ليس حادثاً بل كان باقياً في خزانه النفس، و يكون من قبيل إعاده ما سبق، أو الالتفات إلى ما كان موجوداً، فالصلاه في الفرع الأوّل باطله؛ إمّا لأجل استصحاب الحدث قبل الصلاه على القول بعدم اعتبار فعلية الشكّ و اليقين، و إمّا لأجل استصحاب الحدث بعد الصلاه على القول باعتبار فعليتهما و عدم جريان قاعده الفراغ.

و أمّا الفرع الثاني فيرد عليه: أنّه لا يمكن استناد بطلان الصلاه فيه إلى استصحاب الحدث قبل الصلاه، فإنّ الاستصحاب لا يتحقّق في حال الصلاه؛ إذ المفروض أنّه حال الغفله و الذهول، و المعتبر فيه فعلية اليقين و الشكّ، و استصحاب الحدث قبل حال الغفله لا يفيد بالمقام، و لا يمكن الالتزام بصحّه الصلاه في هذا الفرع مستنداً إلى قاعده الفراغ؛ لاختصاصها في مورد حدوث الشكّ بعد الفراغ عن الصلاه و كان الإنسان بعد الفراغ عنها غافلاً عن خصوصياتها و كيفيّة إتيانها، و المفروض هنا تحقّق الشكّ قبل الصلاه و كون المصلّي عالماً بجزئيات صلاته و خصوصياتها.

و بعد عدم جريان الاستصحاب و قاعده الفراغ فلا بدّ من إعاده الصلاه مستنداً إلى قاعده الاشتغال، فما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان الثمره لفعلية اليقين و الشكّ ليس بتأمّ.

ص: ١٦٨

فی مؤدیات الأمارات و الطرق الشرعیة و عدمه

ربّما یقال: بعدم جریانه فیها؛ إذ لا بدّ فی الاستصحاب من تحقّق الیقین بالحدوث و الشکّ فی البقاء، و الأمارات مطلقا لا تفید الیقین، بعد ما ذکرنا أنّ حجّیه الأمارات بنحو الطریقیه و الکاشفیة، بمعنی المنجزیه عند موافقه الواقع و المعذّریة عند مخالفه الواقع، و قیام الطرق و الأمارات لا- یوجب جعل الحکم الظاهری علی طبق مؤدیاتها، كما أنّ حجّیه القطع أيضا تكون كذلك، و لازم عدم جریانه فیها انسداد باب الاستصحاب إلّا فی بعض الموارد، و هذا الإشکال مهمّ و تترتب علیه ثمره فقهیة مهمّة.

قال صاحب الکفایة قدّس سرّه: «یمكن أن یذبّ عمّا فی استصحاب الأحکام التي قامت الأمارات المعتبره علی مجرد ثبوتها، و قد شكّ فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال: بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یكون هناك حکم آخر فعلى بناء علی ما هو التحقیق، من أنّ قضیة حجّیه الأماره لیست إلّا تنجز التکالیف مع الإصابه و العذر مع المخالفه، كما هو قضیة الحجّه المعتبره عقلا، کالقطع و الظنّ فی حال الانسداد و علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیه

شرعيه ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب، ووجه الذب بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حين الشك محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقاءه تعبدًا؛ للملازمة بين بقاءه و ثبوته واقعا.

إن قلت: كيف و قد اخذ اليقين بالشىء فى التعبد ببقائه فى الأخبار و لا يقين فى فرض تقدير الثبوت؟

قلت: نعم، و لكنّ الظاهر أنّه اخذ كسفا عن الحكم الواقعي و مرآتا لثبوته ليكون التعبد فى بقاءه، و التعبد مع فرض ثبوته إنّما يكون فى بقاءه، فافهم» (١).

و يرد عليه: أوّلا: لزوم التهافت بين ما اختاره فى التنبيه الأوّل من اعتبار فعليّه الشكّ و اليقين فى الاستصحاب، و بين ما اختاره فى التنبيه الثانى من الاكتفاء فى صحّحه الاستصحاب بالشكّ فى بقاء شىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز ثبوته، كما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢).

و ثانيا: أنّ اليقين فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» طريقى بلحاظ المتعلّق و المتيقّن، و موضوعى بلحاظ حكم «لا تنقض» كموضوعيته فى قولنا: «اليقين حجّة عقلا»، فلا- ينافى مرآتيه اليقين و كاشفيته مع موضوعيته بلحاظ حكم عدم النقض، و المفروض قوام الاستصحاب باليقين و الشكّ و اعتبار فعليتهما، فلا بدّ من طريق آخر لحلّ الإشكال.

و قال المحقّق النائيني رحمه الله و بعض تلامذته فى مقام الجواب عن الإشكال: إنّ معنى جعل حجّيه الأمارات هو جعل الأمارات من أفراد العلم فى عالم الاعتبار، فيكون اليقين حينئذ فردان: اليقين الوجداني، و اليقين الجعلى الاعتبارى، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام، ثم شككنا فى بقاءه نرجع إلى

ص: ١٧٠

١- ١) كفايه الاصول ٣٠٩: ٢- ٣١٠.

٢- ٢) الاستصحاب: ٧٩.

الاستصحاب، كذلك إذا قامت الأماره أو الطريق على ثبوت حكم أو موضوع ذى حكم ثم شك في بقائهما لا- مانع من استصحاب بقاء مؤدى الطريق و الأماره (١).

وفيه: أنّ اعتبار الطرق و الأمارات عند الشارع كثيرا ما يكون من باب التصويب و إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء، و ذكرنا في باب حجّيه خبر الواحد أنّ أدلّ دليل على حجّيته هو عدم ردع الشارع بناء العقلاء في العمل بخبر الثقة، و بعد الرجوع إلى العقلاء نستكشف أنّ خبر الثقة طريق غير علميّ جعل حجّجه على الواقع، بمعنى المنجزية على تقدير الإصابه و المعذريه على تقدير المخالفه للواقع، كما أنّ القطع طريق إلى الواقع بل على رأس الطرق و حجّجه عقلا، كذلك خبر الثقة طريق إليه و حجّجه شرعا و عقلاء في مورد فقد القطع و اليقين، فإنّ انحصار الطريق باليقين يوجب المعضلات و المشكلات في مسائل الفرد و المجتمع و لا يكون عندهم مؤدى الطرق و الأمارات المتيقن التعديدي في مقابل المتيقن الوجداني، و لا يكون مفاد خبر الثقة بنجاسه الثوب - مثلا- هو القول ب: أنّى أراك متيقنا بالنجاسه و أنت عالم في عالم الاعتبار»، و هكذا في سائر الأمارات و الطرق.

و التحقيق في الجواب: أنّ إضافه النقض إلى اليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» تكون بلحاظ الإبرام و الاستحكام المتحقّق فيه، و هذا الاستحكام لا يرتبط به بما أنّه صفه قائمه بالنفس، فإنّه ربّما يزول عن النفس سريعا بخلاف الشك، بل يرتبط بالمتيقن و الكشف عنه كأنه يراه بالعيان، و ملاك الاستحكام عباره عن حجّيه القطع، فهو بلحاظ حجّيته واجد للاستحكام و الإبرام،

ص: ١٧١

لا بلحاظ كشفه عن الواقع بدون التخلف، كأنه يقول: «لا تنقض اليقين الذى هو حججه بالشك، الذى ليس بحجه»، وهذا الملاك يتحقق فى سائر الأمارات و الطرق المعبره أيضا، فالشك باعتبار عدم حجتيته و عدم إحرازه للواقع لا ينقض اليقين الذى هو حججه و محرز له؛ فإنه لا ينبغي أن ترفع اليد عن الحججه بغير الحججه، فيلحق الظن المعبر باليقين، و الظن الغير المعبر بالشك.

هذا توضيح ما ذكره استاذنا السيد الإمام قدس سره فى المقام، ثم ذكر مؤيدات له و قال: «و يؤيد ذلك -بل يدل عليه- قوله فى صحيحه زواره الثانیه: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا» (١) الظاهر منه إجراء استصحاب طهاره اللباس، و لا بد أن تحمل الطهاره على الواقعيه منها؛ لعدم جريان الاستصحاب فى الطهاره الظاهريه لما ذكرنا سابقا. و معلوم أن العلم الوجدانى بالطهاره الواقعيه ممّا لا يمكن عاده، بل العلم إنما يحصل بالأمارات كأصالة الصحه، و إخبار ذى اليد، و أمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنه لا ترفع اليد عن الحججه القائمه بالطهاره بالشك.

بل يمكن أن يؤيد بصحيحته الاولى أيضا؛ فإنّ اليقين الوجدانى بالوضوء الصحيح أيضا ممّا لا يمكن عاده، بل الغالب وقوع الشك فى الصحه بعده، و يحكم بصحته بقاعده الفراغ، بل الشك فى طهاره ماء الوضوء يوجب الشك فيه، فاليقين بالوضوء أيضا لا يكون يقينا وجدائيا غالبا، تأمل» (٢).

فلا يكون اليقين فيهما فى مقابل الأمارات المعبره فيستفاد منهما صحه جريان الاستصحاب فى موارد الطرق و الأمارات المعبره.

ص: ١٧٢

١- (١) الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- (٢) الاستصحاب: ٨١-٨٢.

فی تردّد المستصحب

و أنه قد يكون فردا معينا، كما إذا شككنا في بقاء زيد في الدار بعد العلم بدخوله فيها لترتب أثر شرعي، وقد يكون فردا مردّدا، كما إذا علمنا بتحقق فرد في الدار ولكنه مردّد بين زيد وعمرو، وشككنا بعد ساعه في بقائه فيها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في هذين الموردين، إلا أن جريانه في مورد الثاني يكون لترتب الآثار المشتركة على بقاء الفردين لا الآثار المختصّه على بقاء أحد الفردين.

ربّما يقال: يتصوّر هنا قسم ثالث للفرد ويعبر عنه بالفرد المنتشر، ولكنه ليس بصحيح؛ إذ الفرديّه مساوقه للتشخيص والتعيين، ولا يمكن الجمع بين التعيين والتشخيص الفردي والانتشار والسعه، وهو في الحقيقه كلّى معيّن في الخارج، ومثاله: قول البائع للمشتري: «بعتك صاعا من هذه الصبره»، وإن كان المستصحب من هذا القبيل فهو استصحاب الكلّي، لا استصحاب الفرد.

وقد يكون المستصحب كليّا و استصحاب الكلّي على أقسام

القسم الأول: ما إذا علمنا بتحقق الكلّي في ضمن فرد معيّن

، ثم شككنا في بقاء هذا الفرد و ارتفاعه، فلا محاله نشكّ في بقاء الكلّي و ارتفاعه أيضا، فإذا

كان الأثر للكلّي فيجری الاستصحاب فيه، مثاله المعروف: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فنعلم بوجود الإنسان فيها، ثم شكنا في خروج زيد عنها، فنشكّ في بقاء الإنسان فيها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب ببقائه إذا كان له أثر، وجرى الاستصحاب في الفرد و الكلّي تابع للأثر، إذا كان الأثر للفرد يجرى الاستصحاب فيه، وإذا كان الأثر للكلّي يجرى الاستصحاب فيه، و ما يستفاد من عبارته الكفايه (1) من التخيير في إجراء الاستصحاب في الكلّي و الفرد ليس بصحيح إلا في الآثار المشتركة؛ لمغايرتهما عند العرف و إن كان وجود الكلّي عين وجود أفرادها عند أهل المنطق و الفلسفه.

القسم الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مرّد بين متيقّن

الارتفاع و متيقّن البقاء

، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشكّ في كونه زيداً أو عمرواً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً فهو خارج يقيناً، و لو كان عمرواً فهو باق يقيناً، و مثاله في الحكم الشرعي: ما إذا رأينا رطوبه مشتبهه بين البول و المنى، فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الأكبر فقد بقي، و كذا لو اغتسلنا في المثال فنعلم أنّه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، و إن كان هو الأصغر فقد بقي؛ لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجرى الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر - أي الكلّي - و نحكم بترتب أثره، كحرمه مس كتابه القرآن و عدم جواز الدخول في الصلاة، و لا يجرى استصحاب الفرد، فإنّ أحد الفردين متيقّن الارتفاع و الآخر متيقّن البقاء.

و استشكل صاحب الكفايه رحمه الله بعنوان التّوهم في جريان الاستصحاب في

ص: ١٧٤

هذا القسم: بأن الاستصحاب فيه و إن كان جاريا في نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك، إلا أنه محكوم بأصل سببي، فإن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، و الأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسببا عن الشك في حدوث الجنايه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنايه، و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، و الحدث الأكبر منفي بالأصل.

ثم أجاب عنه بجوابين: الأول: بأن الشك في بقاء الكلّي ليس مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلا- أو قصيرا، و بعبارة اخرى: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصيته الفرد الحادث، و ليس له حاله سابقه حتى يكون موردا للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلا، فما هو مسبوق بالعدم- و هو حدوث الفرد الطويل- ليس الشك في بقاء الكلّي مسببا عنه، و ما يكون الشك فيه مسببا عنه- و هو كون الحادث طويلا- ليس مسبوقا بالعدم حتى يكون موردا للأصل.

الثاني: أن بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلّي عين الفرد، لا أنه من لوازمه، فلا تكون هناك سببيه و مسببيه (1).

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه هنا إشكال مهم من حيث العلم لا العمل، و هو قوله: «لكن الإنصاف أنه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفا، فلا- يمكن التخلص من الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّي المعزى واقعا عن الخصوصيه أو استصحاب الكلّي المتشخص بإحدى الخصوصيتين- أي

ص: ١٧٥

خصوصيته زيديّه أو خصوصيته عمرويه-أو الكليّ الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصيّة، بدعوى أنّ الموجود الخارجى له جهتان: جهة مشتركة بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه فى الخارج، و جهة مميّزه و العلم بوجود أحد الفردين موجب لعلم تفصيلى بجهة مشتركة خارجيّة بينهما، و ذلك لاختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أمّا على التقدير الأوّل فللعلم بعدم الوجود الكليّ المعزى واقعا عن الخصوصيّة؛ لامتناع وجوده كذلك، فيختلّ ركانه.

و أمّا على الثانى فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما؛ لأنّ الكليّ المتشخص بكلّ خصوصيّة يغيّر المتشخص بالخصوصيّة الأخرى، فتكون القضية المتيقّنه العلم الإجمالى بوجود أحدهما، و قضية اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، و فى المقام لا- يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً، أمّا بقاء الطويل، أو ارتفاع القصير، و إنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلف الركن الثانى منه.

و أمّا على التقدير الثالث فلأنّ الجهة المشتركة بما هى مشتركة غير موجوده فى الخارج، إلّا على رأى الرجل الهمدانى الذى يلزم منه مفساد، كما حقّق فى محله.

و على المسلك المنصور تكون الطبيعه فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيّتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين؛ لامتناع حصول العلم التفصيلى إلّا مع وحده الطبيعه المعلومه، فحينئذ يأتى فيه الإشكال المتقدّم. فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده

فيجری الاستصحاب إن لاحظنا وحده القضيتين بنظر العرف كما هو الحق، بخلاف ما إذا لاحظناها بالدقه العقلية.

بقى هنا إشكال آخر على استصحاب الكلّي، وهو منسوب إلى سيد إسماعيل الصدر قدس سرّه، وهذا الإشكال معروف بالشبهه العبائيه.

توضیح ذلك: أنه من المعلوم عدم جریان الاستصحاب في الشبهه المفهوميّه، كما إذا شككنا بعد استتار القرص و قبل زوال الحمره المشرقيه في انتهاء النهار و أنه ينتهي بأيّهما، ولا- يجرى استصحاب بقاء النهار؛ إذ الشكّ في معنى النهار و مفهومه من حيث العرف و اللغه و أنّ اختتامه لغه و عرفا باستتار القرص أو بزوال الحمره المشرقيه، لا في الواقعه الخارجيه بعد العلم باستتار القرص و عدم زوال الحمره.

و يمكن أن يتوهم أنّ ما نحن فيه أيضا من هذا القبيل، فإنّا نعلم بارتفاع الكلّي إن تحقّق في ضمن الفرد القصير، و بقاءه إن تحقّق في ضمن الفرد الطويل.

و جوابه: أنّ الشكّ هنا في الواقعه و أنّ الكلّي تحقّق في ضمن أيّ الفردين، لا- في المفهوم اللغوي و العرفي، فلا مانع من جریان استصحاب الكلّي.

و أمّا ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه فهو أنه: لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد طرفي العبائه ثمّ غسلنا أحد الطرفين، فلا إشكال في أنه لا يحكم بنجاسه الملاقي لهذا الطرف المغسول؛ للعلم بطهارته بعد الغسل، إمّا بالطهاره السابقه أو بالطهاره الحاصله بالغسل، و كذا لا- يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر؛ لأنّ المفروض عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثمّ لو لاقى شيء مع الطرفين

ص: ١٧٧

فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضا؛ لأنه لاقى طاهرا يقينا و أحد طرفى الشبهه، و المفروض أنّ ملاقاته شىء منهما لا توجب النجاسه مع أنّ مقتضى استصحاب الكلّى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلّى أو القول بنجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره؛ لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام (1).

و جوابه: أولا: ما يستفاد من كلام سيّدنا الإمام قدّس سرّه و المحقّق النائينى رحمه الله و هو:

أنّ جريان استصحاب النجاسه و إن كان ممّا لا مانع منه؛ لأنّ وجود النجاسه فى الثوب كان متيقّنا، و مع تطهير أحد طرفيه يشكّ فى بقائه فيه، إلاّ أنّه لا يترتّب على ملاقاته الثوب أثر ملاقاته النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّى أو الشخص الواقعى لا يثبت كون ملاقاته الأطراف ملاقاته النجس إلاّ بالأصل المثبت؛ لأنّ ملاقاته الأطراف ملاقاته للنجس عقلا.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه بعد استصحاب نجاسه الثوب تكون الملاقاه معها وجدانيه؛ لأنّ ما هو وجدانى هو الملاقاه مع الثوب لا مع النجس، و استصحاب بقاء النجاسه بالنحو الكلّى، و كذا استصحاب النجس الذى كان فى الثوب، - أى الشخص الواقعى - لا يثبت أنّ الملاقاه مع الثوب بجميع أطرافه ملاقاته للنجاسه إلاّ بالاستلزام العقلى، و فرق واضح بين استصحاب نجاسه طرف معيّن من الثوب، و بين استصحاب نجاسه فيه بنحو غير معيّن؛ فإنّ ملاقاته الطرف المعيّن المستصحب النجاسه ملاقاته للنجس المستصحب وجدانا، فإذا حكم الشارع بأنّ هذا المعيّن نجس ينسلك فى كبرى شرعيّه هي: «أنّ ملاقى النجس نجس»، و أمّا كون ملاقاته جميع الأطراف ملاقاته

ص: ١٧٨

للنجس الكلى أو الواقعي، فيكون بالاستلزام العقلي (١).

و أما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله كما نقله صاحب المصباح فهو: أنّ الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباءه و يقال: إنّ هذا الطرف كان نجسا و شكّ في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته. و ذلك لأنّ أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره، و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشكّ في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامه، بأن يقال: إنّ النجاسه في العباءه كانت موجوده و شكّ في ارتفاعها، فالآن كما كانت؛ لأنّ الحكم بنجاسه الملاقي يتوقّف على نجاسه ما لاقاه و تحقّق الملاقاه خارجا، و من الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسه في العباءه لا يثبت ملاقاه النجس إلاّ- على القول بالأصل المثبت؛ ضروره أنّ الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليّه، و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقي للعباءه.

و أجب عنه بعض الأعلام قدّس سرّه و قال: و فى هذا الجواب أيضا مناقشه ظاهره؛ إذ يمكن جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه مع عدم تعيين موضع النجاسه بأن نشير إلى الموضع الواقعي و نقول: خيط من هذا العباءه كان نجسا و الآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباءه كان نجسا و الآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان؛ إذ المفروض تحقّق الملاقاه مع طرفى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقي لا محاله (٢).

ص: ١٧٩

١- ١) الاستصحاب: ٨٨، و مصباح الاصول ١١١: ٣.

٢- ٢) مصباح الاصول ١١٢: ٣.

و جوابه: أنّ الحكم بنجاسه الملاقي في جزء غير معين يرتبط بالعقل، بل لا طريق له غير العقل، بخلاف الجزء المعين، فإنّ نجاسته ثابتة بالاستصحاب و ملاقاه اليد مع الرطوبه بالوجدان، فلا نحتاج إلى حكم العقل، و أمّا في الجزء المرّد فنقول بعد الملاقاه مع جميع أجزاء العباءه، فلا محاله لاقى الجزء غير المعين المحكوم بالنجاسه، و هذا حكم العقل.

و الحاصل: أنّه إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه الجزء الأعلى أو الأسفل من العباءه، و بعد تطهير الجزء الأسفل منه و الشكّ في بقاء النجاسه فيه، فنستصحب كلّى النجاسه فيه، و لكن ملاقاه اليد مع الرطوبه في كلا الطرفين -الأعلى و الأسفل- لا يوجب نجاسته، فإنّ المحرز بالاستصحاب هي النجاسه المتحقّقه في العباءه بوصف الكلّي فقط، و لا دليل لنجاسه اليد، و لا يشملها:

«ملاقي النجس نجس»؛ إذ لم يحرز أنّه لاقى النجس، و كون ملاقاه العباءه ملاقاه للنجس لازم عقلي لا يترتب على الاستصحاب.

و ثانياً: أيضاً ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله كما ذكره صاحب المصباح قدّس سرّه و هو: أنّ الاستصحاب الجارى في مثل العباءه ليس من استصحاب الكلّي في شيء؛ لأنّ استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقّن مرّداً بين فرد من الصنف الطويل و فرد من الصنف القصير، كالحيوان المرّد بين البق و الفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه في خصوصيّه محلّ النجس مع العلم بخصوصيّه الفرد، و التردّد في خصوصيّه المكان أو الزمان لا- يوجب كليّه المتيقّن، فليس الشكّ حينئذ في بقاء الكلّي و ارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ في بقاء الفرد الحادث المررد من حيث المكان.

و ذكر لتوضيح مراده مثالين:

الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياه زيد وإن كانت مشكوكا فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي، والمقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: ما إذا كان لزيد درهم و اشتبه بين ثلاثه دراهم مثلا، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلّي بالنسبه إلى درهم زيد، فإنه جزئي (١).

و أجاب عنه تلميذ بعض الأعلام قدس سرّه: بأنّ هذا الجواب غير تام، فإنّ الإشكال ليس في تسميه الاستصحاب الجارى في مسأله العباءه باستصحاب الكلّي، بل الإشكال إنّما هو في أنّ جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئي، فكما أنّه لا مانع من استصحاب حياه زيد في المثال الأول كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسأله العباءه.

و أمّا المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبهت خشبه زيد -مثلا- بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّه، فتلف أحدها، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض (٢).

و الإنصاف أنّ هذا الجواب عجيب منه؛ إذ الغرض من الشبهه العبائيه هو جريان استصحاب الكلّي فيها حتّى يكون مانعا من جريان استصحاب الكلّي

ص: ١٨١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

من القسم الثانى، وهذه الشبهه إشكال و نقض على جريان استصحاب الكلّى، و كانت فى مقام سدّ الطريق على جريانه فى الكلّى من القسم الثانى، و إذا كان الاستصحاب فيها جزئياً- كما يقول سواء كان من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى- فكيف يكون إشكالا و نقضا عليه؟!

و معلوم أنّ عدم جريان استصحاب الجزئى فى مورد لمانع لا يكون مانعا عن جريانه فى موارد اخرى، فهذا الجواب ليس بتامّ.

و التحقيق فى الجواب عمّا ذكره المحقّق النائنى رحمه الله: أنّ الاستصحاب فى الشبهه العبائيه هو استصحاب الكلّى، فإنّ نجاسه الطرف الأسفل متيقّن الارتفاع، و نجاسه الطرف الأعلى مشكوك الحدوث، فلا يقين بالنسبه إلى الفرد حتّى يستصحب فى حال الشكّ، فلا بدّ من جريان استصحاب الكلّى بدون الإضافه إلى خصوص الطرف الأسفل أو الأعلى بأنّ يقال: إنّ النجاسه فى العباه كانت متيقّنه و الآن هى مشكوكه، فنستصحب النجاسه الكلّيه؛ إذ لا شكّ فى وحده القضيه المتيقّنه و المشكوكه فى هذه الصوره.

و أمّا ما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله من المثال، و هو قوله: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيها فقد مات بانهدامه، و لو كان فى الطرف الغربى فهو حيّ، فحياه زيد و إن كانت مشكوكا فيها إلاّ أنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، و المقام من هذا القبيل بعينه.

فجوابه: أولاً: أنّ جريان استصحاب الفرد لا يكون مانعا عن جريان استصحاب الكلّى، ففى المثال كما يجرى استصحاب بقاء زيد فى الدار، كذلك يجرى استصحاب بقاء الإنسان فى الدار، و قد ذكرنا فى القسم الأوّل من أقسام الكلّى أنّ استصحاب الكلّى ليس بمانع عن استصحاب الفرد و بالعكس،

بل يجرى كل منهما بلحاظ ترتب الأثر.

و ثانياً: أنه يتحقق الفرق بين المثال و ما نحن فيه بأن كون زيد في الجانب الشرقي من الدار لا يترتب عليه أثر، و كون زيد في الجانب الغربي من الدار لا يترتب عليه أثر، و ما يترتب عليه الأثر هو بقاء زيد في الدار، أو بقاء الإنسان في الدار، و إضافة زيد إلى الجانب الغربي و الشرقي لا يوجب التعدد فيه و لا يخرج من الجزئي الحقيقي، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإن إضافة النجاسة إلى الطرف الأسفل من العباءة يترتب عليه الأثر من وجوب الغسل حين الصلاه و وجوب الاجتناب عنه، و هكذا إضافتها إلى الطرف الأعلى منه، و معلوم أنّ ذيل العباءة متنجس و صدر العباءة متنجس آخر، لا- أنه نفس ذاك المتنجس، و الأمر مردد بينهما، و لكل منهما أحكام و آثار، و إذا كان الذيل متنجساً فيجب تطهيره، و ملاقاته تكون موجهة للتنجس، و هكذا الصدر، فقياس المثال على ما نحن فيه غير تام.

و ذكر بعض الأعلام قدس سرّه جواباً آخر عن الشبهه العبائيه و قال: «فالإلصاف في مثل مسأله العباءه هو الحكم بنجاسه الملاقى لا لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بدّ من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه؛ بل لعدم جريان القاعده التي نحكم لأجلها بطهاره الملاقى في المقام؛ لأنّ الحكم بطهاره الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقى، و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي، و هو أصاله عدم ملاقاته النجس. و كيف كان، يكون الأصل الجارى في الملاقى في مثل مسأله العباءه محكوماً باستصحاب النجاسه في العباءه، فمن آثار هذا الاستصحاب

هو الحكم بنجاسه الملاقي. و لا- منافاه بين الحكم بطهاره الملاقي في سائر المقامات و الحكم بنجاسته في مثل المقام؛ للأصل الحاكم على الأصل الجارى في الملاقي، فإنّ التفكيك في الا-صول كثير جدّا، فبعد ملاقيه الماء-مثلا- لجميع أطراف العباءه نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئا كان نجسا، فيحكم ببقائه على النجاسه؛ للاستصحاب، فيحكم بنجاسه الماء» (١).

و لكنّ الالتزام بنجاسه الماء و ترتبها على استصحاب النجاسه ليس بتامّ إلاّ على القول بالأصل المثبت و ترتب الآثار و اللوازم العقلية، و بعد ما ذكرناه في الجواب عن شبهه العبائيه من مثبتيه هذا الأصل فلا محلّ لهذا الجواب.

القسم الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال قيام فرد آخر

مقام الفرد المعلوم ارتفاعه

، فيتصوّر على وجهين:

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد لوجود الفرد المعلوم، بحيث يحتمل اجتماعهما في الوجود.

و ثانيهما: ما إذا كان منشؤه احتمال حدوث فرد مقارنة لزوال الفرد المعلوم.

و اختار الشيخ قدّس سرّه التفصيل بين صورتين و قال بجريان الاستصحاب في الاولى دون الثانيه، بدعوى أنّه في الصوره الاولى يكون الكلّي المعلوم سابقا مرّدا بين أن يكون وجوده على نحو لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللا-حق عين الموجود سابقا، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصوره الثانيه، فإنّ الكلّي المعلوم سابقا قد ارتفع يقينا، و وجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه (٢).

ص: ١٨٤

١-١) مصباح الاصول ١١٢:٣-١١٣.

٢-٢) فرائد الاصول ٧٥٥:٢.

والتحقيق: أنّ هذا التفصيل ليس بتام؛ إذ النظر في استصحاب الكلّي لا يكون إلى الخصوصيات الفرديّة و أنّه يتحقّق في ضمن أيّ خصوصيّة، ولا يلزم أن تكون خصوصيّة الكلّي في البقاء عين خصوصيّة الكلّي في الحدوث، بل النظر متمركز إلى عنوان الكلّي، و هو في ما نحن فيه عنوان الإنسانيّة -مثلا- بالنسبة إلى هذا العنوان لا فرق بين الصورتين، و القضّيّة المتيقّنه و المشكوكه في كلا- الفرضين عبارته عن أنّه: كان الإنسان موجودا في الدار قطعاً و الآن نشكّ في بقاء الإنسان في الدار، فإن قلنا بجريان الاستصحاب فلا بدّ من القول به فيهما، و هكذا إن قلنا بعدم جريانه، بلا فرق بينهما.

و المحقّق النائيني رحمه الله قائل بعدم جريان الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث مطلقاً، و قال: «بداهه أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج إنّما يلزم العلم بوجود حصّه من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ، لا- أنّه يلزم العلم بوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّه حدوثاً و بقاء، و الحصّه من الكلّي الموجود في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّه الموجوده في ضمن فرد آخر، و لذا قيل: إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّده إلى الأبناء المتعدّده، فكلّ فرد حصّه تغاير حصّه الآخر، و الحصّه التي تعلق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّه التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه و ارتفاعه، و يلزمه العلم بارتفاع الحصّه التي تخصّه أيضاً، و لا- علم بحدوث حصّه اخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقّن الذي يشكّ في بقائه ليستصحب؟» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: «إنّ هذا ناش من عدم

ص: ١٨٥

تعقل الكلّي الطبيعي و كفيته وجوده، و عدم الوصول إلى مغزى مراد القوم، من أنّ نسبه الكلّي إلى الأفراد نسبه الآباء؛ ضرورة أنّ الكلّي الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الأفراد، فكل فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلّي، لا أنّه حصّه منه و لا تعقل الحصص للكلّي، فزيد إنسان، لا نصف إنسان، أو جزء إنسان، أو حصّه منه، فلا معنى للحصّه أصلاً.

و بالجمله، هذا الإشكال بمكان من الضعف يغني تصوّر الكلّي عن ردّه، و العجب أنّ بعض أعظم العصر ادّعى البدايه لما اختاره من الحصص للكلّي مع كونه ضروري الفساد» (١).

و معلوم أنّ بعد بطلان هذا المبنى لا يصح ترتّب الأثر المذكور عليه، فنقول في المثال: كان الإنسان في الدار موجوداً قطعاً، و بعد خروج زيد و احتمال وجود عمر و معه من الابتداء أو دخوله في الدار مقارنة مع خروجه عنه شكّ في بقاء الإنسان فيه، فنستصحب كلّي الإنسان، و ترتّب آثاره الشرعيّه عليه.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بعد اختياره التفصيل بين الفرضين من استصحاب الكلّي من القسم الثالث و القول بعدم جريانه في الفرض الثاني استثنى مورداً منه بقوله: «و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني - أي الفرض الثاني من القسم الثالث - ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد» (٢).

و التحقيق: أنّ تبدّل مرتبه من العرض بمرتبه اخرى ليس من القسم الثالث

ص: ١٨٦

١ - ١) الاستصحاب: ٩٢.

٢ - ٢) فرائد الاصول ٧٥٥: ٢.

رأساً؛ لأنَّ شخصيَّه الفرد و هويَّته باقيه فى جميع المراتب عقلا و عرفا، فالسواد الشديد إذا صار ضعيفا ليس تبدلُه من الكمال إلى النقص تبدل فرد بفرد آخر، أمَّا عقلا فواضح، و أمَّا عرفا فلائِنَّ المراتب عندهم فى أمثاله من قبيل الحالات و الشئون للشئ، فشدّه السواد و ضعفه من حالات نفس السواد مع بقاءه ذاتا و تشخّصا، فالاستصحاب فى مثله من استصحاب الشخصى و الجزئى، فما ذكره الشيخ قدس سرّه من الاستثناء المنقطع.

نعم، فيما إذا علم بوجود شئ و قطع بزواله، و احتمال تبدلُه بالاستصحاب يكون من القسم الثالث؛ لأنَّه من قبيل تبدل فرد من الطلب بفرد آخر مغايرا عرفا و عقلا.

و قال صاحب الكفايه قدس سرّه: «و أمّا إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى من جهه الشكّ فى قيام خاصّ آخر فى مقام ذاك الخاصّ الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففى استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه، فإنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردّه إلا أنّ وجوده فى ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده من الأفراد لقطع بارتفاع وجود الكلّى و إن شكّ فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه، بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكّ فى الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه فى مقام الجواب عنه: «و أمّا ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سرّه من تعدّد الطبيعى بتعدّد الفرد، و أنّ الكلّى فى ضمن فرد غيره فى آخر، و لذا اختار عدم الجريان مطلقا، فهو حقّ فى باب الكلّى الطبيعى عقلا

ص: ١٨٧

كما حَقَّق في محلِّه، لكن جريانه لا- يتوقَّف على الوحده العقليِّه، بل الميزان وحده القضيِّه المتيقِّنه و المشكوك فيها عرفا، و لا إشكال في اختلاف الكليَّات بالنسبه إلى أفرادها لدى العرف.

و توضيحه: أنَّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع التي هي تحته، كزيد و عمرو بالنسبه إلى الإنسان، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب كزيد و حمار بالنسبه إلى الحيوان، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسِّط أو البعيد، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الكليَّ العرضيِّ، كأفراد الكيفيات و الكميات التي هي مشتركه في العروض على المحلِّ.

و لا يخفى أنَّ الأفراد بالنسبه إلى الكليَّات مختلفه عرفا، فإذا شكَّ في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشكُّ في البقاء عرفا مع تبدُّل الأفراد، لكنَّ العرف يرى بقاء النوع مع تبدُّل أفراده، و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الأنواع كذلك، و قد لا يساعد عليه نظر العرف، كأفراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان، فإنَّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان، و قد لا يساعد عليه نظر العرف في أفراد الأجناس البعيده، و قد يساعد على ذلك.

و بالجملة، الميزان وحده القضيِّه المتيقِّنه و المشكوك فيها عرفا، و لا ضابط لذلك (١).

فلا نقول بجريان استصحاب الكليِّ في هذا القسم مطلقا، و لا بعدم جريانه مطلقا، و لا بالتفصيل الذي ذكره الشيخ قدَّس سرَّه، بل جريانه و عدم جريانه تابع لوحده القضيَّتين بنظر العرف و عدمها.

و قال بعض الأعلام قدَّس سرَّه: «و الصحيح عدم جريان الاستصحاب في

ص: ١٨٨

الصورتين؛ لأنّ الكلى لا وجود له إلاّ فى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيات الفرديّه، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد- و أمّا وجود الكلى المتخصّص بخصوصيّة فرد آخر فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقينا، و ما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقا ببقاء ما تعلّق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب» (1).

و جوابه: أنّ احتياج وجود الكلى إلى الخصوصيات الفرديّه لا بحث فيه، إلاّ أنّ الكلى بعد التحقّق و الوجود كأنّه ينحلّ إلى أمرين أو حيثيتين: إحداهما حيثيه الكلى المتحقّق، و الاخرى حيثيه الخصوصيات الفرديّه، و الاستصحاب يجرى فى الأمر الأوّل- أى الكلى المتحقّق- و لا فرق بين زيد و عمرو و سائر الأفراد فى كلى الإنسانيّه المتحقّقه، و الفرق إنّما يرجع إمّا إلى مقاله صاحب الكفايه، و إمّا إلى ما ذكره النائينى رحمه الله و بعد ردّ ما ذكره تستفاد وحده كلى الإنسان المتحقّق فى ضمن زيد مع كلى الإنسان المتحقّق فى ضمن عمرو -مثلا-، و الاختلاف فى الخصوصيات الفرديّه فقط، فلا مانع من استصحاب الكلى هنا.

و ترد على هذا القسم من الكلى أيضا شبهه نظير شبهه العبائيه فى القسم الثانى منه، و هى: أنّه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنبته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاه مع الوضوء، بناء على جريان الاستصحاب فى الصوره الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و ذلك لجريان استصحاب

ص: ١٨٩

الحدث حينئذ بعد الوضوء؛ لاحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه، وهي لا ترتفع بالوضوء. ولا يلتزم بهذا الحكم الشيخ قدس سرّه ولا غيره؛ فإنّ كفايه الوضوء حينئذ من الواضحات. وهذا يكشف من عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً.

وقال بعض الأعلام قدس سرّهم في مقام الجواب عنه: «و لكنّ الإنصاف عدم ورود هذا النقص على الشيخ رحمه الله و ذلك؛ لأنّ الواجب على المحدث هو الوضوء؛ لقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١)، والجنب خارج من هذا العموم و يجب عليه الغسل؛ لقوله تعالى: وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢)، فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب، فإنّ التقسيم قاطع للشركه، فالمكلف بالوضوء هو كلّ محدث لا يكون جنباً، فهذا الذي قام من نومه و يحتمل كونه جنباً حين النوم تجرى في حقّه أصالة عدم تحقّق الجنابه، فكونه محدثاً محرز بالوجدان، و كونه غير جنب محرز بالتعبّد الشرعي، فيدخل تحت قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... فيكون الوضوء في حقّه رافعا للحدث، و لا- مجال لجريان الاستصحاب في الكلّي؛ لكونه محكوما بالأصل الموضوعي» (٣).

و يمكن الجواب عنه بأنّ الآيه مشتمله على قضيتين، كأنّه قال: إذا تحقّق النوم يجب الوضوء، و إذا تحققت الجنابه يجب الاغتسال، و لا- ارتباط بينهما و لا- دليل لتقييد موضوع وجوب الوضوء و تركيبه- أي النوم و عدم الجنابه- كما إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ثمّ قال: «إن جاءك عمرو فأهنه»، فمجيء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرام زيد، و لا دليل لدخاله قيد

ص: ١٩٠

١- ١) المائدة: ٦.

٢- ٢) المائدة: ٦.

٣- ٣) مصباح الاصول ١١٥: ٣-١١٦.

آخر أو جزء آخر فيه-أى مجيء عمرو و عدم مجيئه-و هكذا فى القضيئه الثانيه.

و أما استشهاده بنديل الآيه-أى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً (١)، و استفادته تقييد موضوع الوضوء بوجدان الماء بقريته المقابله بين الصدر و الذيل فليس بصحيح؛فإنّ هذا التقييد يستفاد من نفس الأمر بالوضوء مع قطع النظر عن ذيل الآيه.

و التحقيق:أنّ هذا الجواب ليس بصحيح،بل ما ذكره بعض الأعلام قدّس سرّه فى كمال الدقه و المتانهِ،فإنّ الظاهر من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... أَنَّهُ:

إذا قمتم من النوم إلى الصلاة فاعسلوا وجوهكم...و هذا المعنى فى القضيئه الاولى واضح.

و أمّا ارتباط القضيئه الشرطيّه الثانيه بالصلاه،فيستفاد من ذكرها عقيب القضيئه الاولى،فالقيام من النوم إلى الصلاه محفوظ فيهما،فالمستفاد من الآيه صدرا و ذيلا أنّ القائم من النوم على قسمين:قد يكون القائم من النوم جنبا و قد يكون غير جنب،كأنّه قال:«إذا قمتم من النوم إلى الصلاه و لم تكونوا جنبا فاعسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق،و إذا قمتم من النوم إلى الصلاه و كنتم جنبا فاطهروا و يجب عليكم الاغتسال»،و بهذا الاستظهار من الآيه يصحّ الجواب عن الشبهه،و أنّ موضوع الوضوء فى صدر الآيه مقيد و مركّب من الجزئين-أى القيام من النوم و عدم الجنابه-و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب،فبعد جريان استصحاب الموضوع-أى عدم الجنابه-لا تصل النوبه إلى استصحاب كلّى الحدث بعد الوضوء،و لا تقاس الآيه بالمثال

ص: ١٩١

المذكور، كما هو واضح، و نفس الآية مع قطع النظر عن الروايات تدلّ على كفايه الغسل للصلاه بعد الجنابه. هذا كله بالنسبه إلى الجواب الأوّل من الشبهه.

و الجواب الثاني: أنّ المستصحب لا بدّ من كونه مجعولا و حكما شرعيّا أو موضوعا للحكم الشرعي، و معلوم أنّ الحدث الكلّي لا يكون من الأحكام المجعوله الشرعيّه، فإنّه أمر انتزاعي انتزعه المتشرّعه لا يكون هذا العنوان فى لسان الشارع محكوما بحكم، و لا يكون موضوعا للحكم الشرعي؛ إذ لا- نرى فى الشريعة أن يكون مطلق الحدث و العنوان الجامع بين الأصغر و الأكبر محكوما بحكم.

و لكن يمكن أن يتحقّق بعض موارد فى الشرع أن يكون عنوان المحدث محكوما بحكم، مثل: «المحدث لا يجوز له مسّ كتابه القرآن»، و هكذا، فإن كان كذلك فليس هذا الجواب بتامّ؛ إذ لا مانع من استصحاب كلّى الحدث لترتب هذه الآثار الشرعيّه.

و أمّا القسم الرابع من الكلّي فهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد و عدمه، أو علمنا بوجود فردين و شكّ فى تعاقبهما و عدمه، و المثال للأوّل أنّه: إذا علمنا لوجود زيد فى الدار لوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد و على غيره، و بعد القطع بخروج زيد عنها نشكّ فى بقاء المتكلم فيها؛ لاحتمال بقائه فى ضمن غيره، فنستصحب بقاء كلّى الإنسان فيها، أو أنّه: إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس-مثلا- و قد اغتسلنا منها، ثم رأينا متيا فى ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنبا حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التى قد اغتسلنا منها، أو يكون من غيرها، فنستصحب بقاء كلّى الجنابه.

و المثال للثاني: ما إذا علم أحد بوضوءين و بحدث، و لكن لا يدري أنّ الوضوء الثاني كان تجديدًا ليكون الحدث بعدهما و باقيا فعلا، أو كان رافعا للحدث ليكون متطهرا فعلا، فيمكن استصحاب كلى الطهاره.

و لا- شكّ في أنّ الاستصحاب في المثال الأول استصحاب الكلى، و لا شكّ في كونه قسما آخر في مقابل كلى القسم الثاني و الثالث، فإنّه قد مرّ أنّه إذا علمنا بتحقق كلى الحيوان في الدار و شككنا في كونه في ضمن فرد قصير العمر أو طويل العمر، فهو كلى من القسم الثاني، و إذا علمنا بتحقق كلى الإنسان في ضمن زيد- مثلا- في الدار و خروجه عنها، و شككنا في تحقق عمرو فيها مقارنا مع دخول زيد فيها أو مقارنا لخروجه عنها، فهو كلى من القسم الثالث.

و في ما نحن فيه علمنا بوجود زيد في الدار و خروجه عنها و علمنا أيضا بوجود متكلم فيها، و شككنا في انطباق هذا العنوان الكلى على زيد أو غيره.

و أما الاستصحاب في المثال الثاني على فرض جريانه، فلا يكون استصحابا كليا، فإنّ استصحاب الجنابه الحاصله عقيب هذا المنى المشخص الموجود في الثوب استصحاب شخصي؛ إذ الجنابه بهذه الأوصاف لا يمكن أن تكون كليه، و الشكّ في زمان الجنابه لا يوجب كليتها.

و هكذا استصحاب الطهاره في المثال الثالث ليس باستصحاب الكلى؛ إذ المتيقن و المستصحب في الواقع عبارته عن الطهاره الحاصله بعد الوضوء الثاني، سواء كان تجديدًا أو رافعا للحدث، و التردد في سبب هذه الطهاره أنّه وضوء الأول و الثاني، و التردد في سببيتها لا يوجب كليتها، فهذان المثالان خارجان عن تحت عنوان استصحاب الكلى، فيبقى المثال الأول فقط، و يجرى استصحاب الكلى، فإنّا كنّا متيقنين بوجود المتكلم الكلى في الدار و بعد خروج زيد نشكّ في بقاءه فيها فنستصحب بقاءه.

و ربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الكلّي؛ نظرا إلى أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن اليقين السابق بعد جواز إحراز عالميّة زيد-مثلا-في صورته الشكّ فيه بالتمسكّ بعموم إكرام كلّ عالم، فإنّه من التمسكّ بالعام في الشبهه المصدّقيه، وفي المقام لم يحرز هذا؛ لأنّه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقّن-أي زيد في المثال-و احتمال انطباق العنوان الآخر-أي المتكلّم-عليه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يمكن التمسكّ بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه من التمسكّ بالعام في الشبهه المصدّقيه.

و جوابه: أنّ احتمال الانطباق إنّما هو في نفس العنوان لا بوصف أنّه متيقّن، فإنّه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الأوّل بالضرورة، ففي المثال المتقدّم إنّما نحتمل انطباق نفس عنوان المتكلّم على زيد، إلاّ أنّه بوصف أنّه متيقّن لا يحتمل أن ينطبق عليه، فبعد اليقين بوجود المتكلّم في الدار لا يرتفع هذا اليقين باليقين بخروج زيد منها، بل الشكّ في بقائه فيها موجود بالوجدان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و بالجمله، الشبهه المصدّقيه غير متصوّره في الاصول العلميه؛ لأنّ موضوعها اليقين و الشكّ، و هما من الامور الوجدانيه، فإنّما أن يكونا موجودين أو لا، فلا معنى لقولنا: لا نعلم أنّا نشكّ في أمر كذا أم لا.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي، و ذكر أعظم الفنّ تبعا للشيخ الأنصاري قدّس سرّه في ذيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث مسأله اختلافيه بين المشهور و الفاضل التوني قدّس سرّه بالنسبه إلى استصحاب عدم التذكيه و قد مرّ الكلام فيها مفصّلا في تنبيهات أصاله البراءه، و لا نعيدها إعراضا عن التطويل.

فی جریان الاستصحاب فی التدريجيات

ربّما يقال: إنّ مقتضى تعريف الاستصحاب و أخبار الباب-من اعتبار الشكّ فى البقاء فيه-عدم جريانه فى الزمان و الزمانيات؛ لعدم تصوّر البقاء فيها، فأنكر المحقّق الحائرى قدّس سرّه اعتبار الشكّ فى البقاء قائلا: إنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، و المعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، و هو صادق فى التدريجيات و غيرها؛ ضروره أنّها-ما لم تنقطع-وجود واحد حقيقى و إن كان متصرّما، فلو شكّ فى تحقّق الحركه أو الزمان بعد العلم بتحققهما فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقا سابقا، فلا يحتاج فى التمسك بالأخبار إلى المسامحه العرفيه.

نعم، لو كان المعتبر فى الاستصحاب الشكّ فى البقاء أمكن أن يقال: مثل الزمان و الزمانيات المتصرّمه خارج عن العنوان المذكور؛ لعدم تصوّر البقاء لها إلاّ بالمسامحه العرفيه، لكن ليس هذا العنوان فى الأدلّه (1).

و يظهر من الشيخ الأنصارى قدّس سرّه أيضا هذا المعنى حيث تفصّى عن الإشكال

ص: ١٩٥

بأحد وجهين:

أولهما: أنّ التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بلحاظ صدقه في الزمانيات و إن لم يصدق في نفس الزمان.

و ثانيهما: أنّ البقاء أعمّ من الحقيقي كما في الزمانيات، و المسامحي كما في الزمان، و إلاّ فالعبره بالشكّ في وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشكّ، و إن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشكّ (١).

و التحقيق بعد ملاحظه هذه المباحث: أنّه لا بدّ من البحث في مقامين:

الأول: في أنّ الشكّ في البقاء حقيقه معتبر في الاستصحاب أم لا؟ و أنّه على فرض اعتباره، ما الدليل على ذلك؟

الثاني: أنّ الاستصحاب يجري في الزمان و الحركة و أمثال ذلك أم لا؟

أمّا المقام الأول فالتحقيق: أنّ الشكّ في البقاء معتبر في الاستصحاب، و الدليل على ذلك لا يكون تعاريف القوم-بإبقاء ما كان و أمثال ذلك- إذ لا دليل لحجّيتها، بل يستفاد هذا المعنى من أدلّه الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى قوله:

«لا ينقض اليقين بالشكّ» أنّ اليقين الفعلي لا ينقض بالشكّ الفعلي، و لازمه أن يكون هنا شكّ فعلي متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الفعلي، و لا- يتصوّر ذلك إلاّ- بأن يكون الشكّ في بقاء ما علم وجوده سابقاً، فقوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» (٢) عبارته اخرى عن الشكّ في بقاء الطهاره.

و أمّا المقام الثاني فلا مانع من جريان الاستصحاب في الزمان، لوحده

ص: ١٩٦

١- ١) فرائد الاصول ٧٥٩: ٢.

٢- ٢) الوسائل ١٠٥٣: ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

القضيّة المتيقّنه و المشكوكه عرفا، فإذا شككنا في بقاء النهار-مثلا-يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال، و هكذا إذا شككنا في بقاء الليل، أو الشهر، أو السنّه، و إن قلنا بأنّ الزمان مركّب من الآنات الصغيره المنصرمه، نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الأجسام من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه، فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضا، لو حده القضيّة المتيقّنه و المشكوكه بنظر العرف، و المدار في جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لا بالدقه العقليّه.

و إن لاحظنا المسأله بنظر العقل، فهو يوافق نظر العرف، فإنّ الوجود على نوعين: نوع منه وجود قارّ و مستقرّ و النوع الآخر منه الوجود المتدرّج و المتصرّم الذي يوجد و يعدم، فإذا كانت ذات الموجود عباره عن التدرّج و التصرّم فيتصوّر فيه الشكّ في البقاء، فالنهار موجود مستمرّ تدريجيّ يتبدأ من أوّل جزء النهار و يستمرّ إلى آخره، يتحقّق فيه البقاء و لو بالدقه العقليّه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه: «إنّ الانصرام و التدرّج في الوجود في الحركه في الأين و غيره إنّما هو في الحركه القطعيّه، و هي كون الشئ في كلّ آن في حدّ أو مكان، لا- التوسطيّه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّا مستمرّا، فانقده بذلك أنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل و النهار و ترتيب ما لهما من الآثار» (١).

و التحقيق: أنّ تعريف الحركه القطعيّه بكون الشئ في كلّ آن في حدّ و مكان، ليس بتامّ عند أهل الفنّ، بل هو تعريف للحركه التوسطيّه عندهم -بمعنى انقطاع كلّ حدّ و آن عن سابقه و لاحقه، و وجود الحدّ الآخر و الآن

ص: ١٩٧

الآخر بعده منقطعاً عن الحدّ و الآن الآخر- و لكنّه مستلزم لتوالى الفاسده من إنكار الحركة أولاً، فإنّ تبادل الآنات لا يوجب وجود الحركة، و الجزء الذى لا- يتجزأ و تتالى الآنات، و لهذا تكون الحركة بمعنى التوسيط و الآن السّيال ممّا لا وجود لها، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيّه و الزمان، لكنّ نحو وجودها يكون بالامتداد التصرّمي و الاستمرار التجديدي، فلا إشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار و الليل و كذا الحركات، فإذا تحرّك شىء تكون حركته موجوده باقيه عرفاً إلى انقطاعها بالسكون، و لا تكون الحركة مجموع دقائق و ساعات منضمّ بعضها إلى بعض، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى كونه مثبتاً، فإنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل، لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ وقوع الإمساك فى النهار أو الليل لازم عقلياً لبقاء النهار.

و لذا عدل الشيخ قدّس سرّه عن جريان الاستصحاب فى الزمان فى مثله إلى جريانه فى الحكم، بأن نقول بعد الشكّ فى بقاء النهار: إنّ وجوب الإمساك الواقع فى النهار كان ثابتاً قبل هذا، فالآن كما كان (١).

و عدل صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضاً عن جريان الاستصحاب فى الزمان، و فى الحكم إلى جريانه فى فعل المكلف المقيّد بالزمان، بأن يقال بعد الشكّ فى بقاء النهار: إنّ الإمساك قبل هذا كان واقعاً فى النهار، و الآن كما كان (٢).

فلا بدّ لنا من ملاحظه أنّ استصحاب بقاء النهار مثبت أم لا؟ و على فرض

ص: ١٩٨

١-١) فرائد الاصول ٢:٧٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٣١٧.

مبشّيته هل يكفي ما ذكره العلمين لحلّ الإشكال أم لا؟

و التحقيق: أنّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه لا يكون جواباً عن الإشكال؛ إذ المشكوك لنا ليس وجوب الإمساك في النهار؛ لكونه متيقناً أبداً، وما هو المشكوك أنّ هذا الزمان من الليل أو النهار؟ ولا يمكن باستصحاب بقاء وجوب الإمساك في النهار إثبات كون الإمساك في هذه اللحظة المشكوكه في النهار؛ إذ لا يمكن للحكم إثبات موضوعه؛ لتقدّمه عليه رتبه.

و ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه من الاستصحاب و إن كان جارياً في مثل الإمساك إلاّ أنّه غير جار في جميع موارد الشكّ في الزمان، فإنّ من آخر صلاة الظهرين حتّى شكّ في بقاء النهار لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل، بأن يقال: الصلاة قبل هذا كانت واقعته في النهار و الآن كما كانت؛ إذ المفروض أنّ الصلاة لم تكن موجوده إلى الآن.

اللهمّ إلاّ أن يتشبّث بديل الاستصحاب التعليقي، فيقال: لو أتى بالصلاة قبل هذا لكانت واقعته في النهار، فالآن كما كانت، ولكن الاستصحاب التعليقي مع عدم صحّته في نفسه مختصّ عند قائله بالأحكام، مثل العصير العنبي إذا غلى ينجس، فلا يجرى في الموضوعات كما يأتي التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

و لكن يستفاد من روايات باب الاستصحاب أنّه لا إشكال في جريان استصحاب بقاء النهار، فإنّ استصحاب بقاء الطهاره يستفاد من قوله عليه السّلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ» (١)، مع أنّ المأمور به عبارته عن الصلاة مع الطهاره، ولا يثبت باستصحاب بقاء الطهاره وقوع الصلاة في حال الطهاره إلاّ بالأصل المثبت، فإنّ معنى قوله: «صلّ مع

ص: ١٩٩

(١-١) الوسائل ١٧٥:٢، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الطهارة-مثلا-لا تكون الصلاة المتّصفه بكونها واقعه في حال الطهارة،بل معناه أنّ الواجب هو مركّب عن الصلاة و الطهارة في حال الصلاة،و بعد الشكّ في الطهارة و إتيان الصلاة بالطهارة المستصحبه يحرز أحد الجزئين بالوجدان و هو الصلاة،و الآخر بالتعبّد و هو الطهارة،و هكذا في ما نحن فيه يحرز الإمساك بالوجدان و بقاء النهار بالاستصحاب،و قد ثبت في محله كفايه كون المستصحب جزء الموضوع للحكم الشرعي؛لجريان الاستصحاب،فبقاء النهار بعنوان جزء الموضوع للحكم الشرعي يمكن جريان الاستصحاب فيه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في الزمان يتحقّق في الحركة أيضا من تحقّق التصرّم و التدرّج في ذاتها،و كيفيه وجودها كذلك لا ينافي البقاء و الاستمرار،بل هي موجود قابل للبقاء و الدوام عرفا و عقلا،و لذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها في صورته الشكّ في بقائها،مثلا:حركة زيد من المنزل إلى المدرسه وجود واحد متصرّم و مستمرّ،ففي صورته الشكّ فيها يجرى الاستصحاب لترتب الأثر الشرعي عليها.

استصحاب الزمانيات

قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه:«و أمّا غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه المتقضيّه فهي على أقسام:

منها:ما يكون تصرّمه و تقضيّه ممّا لا يراه العرف،بل يكون بنظرهم ثابتا كسائر الثابتات،كشعله السراج التي يراها العرف باقيه من أوّل الليل إلى آخره من غير تصرّم و تغيير،مع أنّ الواقع خلافه،و كشعاع الشمس الواقع على الجدار الذي يرويه ثابتا غير متغيّر.

و منها:ما يرى العرف تصرّمه و تغيره،لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس

الزمان و الحركة مِمَّا يكون واحدا عقلا و عرفا و إن كانت وحدته و بقاءه بعين تصرّمه و تقضّيه، كصوت ممتدّ مثل الرد و أمثاله.

و منها: ما تكون وحدته و بقاءه بنحو من الاعتبار، مثل ما فرضه الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بالنسبه إلى الزمان و الزماتيات مطلقا. و لعلّ هذا الاعتبار محتاج إليه في هذا القسم، و هو مثل التكلّم و قرعات النبض و الساعه، [و الصلاه المركّبه من المقولات المختلفه].

و لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأوّل منها، سواء جرى في الزمان و الحركة أم لا، و القسم الثاني حاله حال نفس الزمان و الحركة، و قد عرفت جريانه فيهما من غير احتياج إلى الاعتبار الذي اعتبره الشيخ الأعظم.

و القسم الثالث أسوأ حالا من الزمان و الحركة، و إن كان الأقوى جريانه فيه أيضا؛ لمساعدته العرف في صدق البقاء، و أنّ رفع اليد عنه هو نقض اليقين بالشكّ، و هذا ممّا لا شبهه فيه، لكنّ الظاهر أنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي [\(١\)](#).

و قد عرفت أنّ القسم الثاني منه ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و خروجه منها، و احتمال دخول عمرو فيها مقارنة لخروج زيد منها، و قلنا بجريان استصحاب كلّي الإنسان فيه دون استصحاب الفرد، و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ التكلّم في مجلس و عظم واحد عبارته عن وجودات و أفراد متعدّده من التكلّم، و في صورته الشكّ في بقاء و اعظم في حال التكلّم و عدمه علمنا بتحقيق أفراد من التكلّم و انعدامها، و نحتمل تحقيق أفراد اخرى من طبيعته التكلّم مقارنة لانعدامها، فنستصحب بقاء كلّي التكلّم دون بقاء الأفراد؛ لترتّب الأثر

ص: ٢٠١

الشرعى عليه.

و القسم الآخر من الزمانى و هو ما يكون له الثبات فى نفسه، و لكنّه قيّد بالزمان فى لسان الدليل، كالإمساك المقيّد بالنهار، فقد يكون الشكّ فيه من جهه الشبهه الموضوعيّة، و قد يكون من جهه الشبهه الحكميّة؛ أمّا القسم الأول فتاره يكون الفعل فيه مقيّدا بعدم مجيء زمان، كما إذا كان الإمساك مقيّدا بعدم غروب الشمس أو كان جواز الأكل و الشرب فى شهر رمضان مقيّدا بعدم طلوع الفجر.

و عليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الإمساك، كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب.

و اخرى يكون الفعل مقيّدا فى لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده، كما إذا كان الإمساك مقيّدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيّدا بالليل، فيجرى الاستصحاب فى نفس الزمان على ما تقدّم من الإشكال و الجواب.

و أمّا القسم الثانى - و هو ما كان الشكّ فيه فى بقاء الحكم لشبهه حكميّة - فقد يكون الشكّ فيه لشبهه مفهوميّة، كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الإمساك هل هو عباره عن استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقيّة؟

و قد يكون الشكّ فيه لتعارض الأدلّه كما فى آخر وقت العشاءين، لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور، أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض، مع الالتزام بحرمة التأخير عمدا عن نصف الليل.

و كيف كان، فذهب الشيخ قدس سرّه - و تبعه جماعه ممّن تأخّر عنه، منهم صاحب

الكفايه قدس سره-إلى أن الزمان إذا اخذ قيذا للفعل فلا يجرى الاستصحاب فيه،و إذا اخذ ظرفا فلا مانع من جريانه.

فإذا كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجبا و شككنا بعد الزوال ببقاء الوجوب و عدمه فلا- معنى لاستصحاب وجوب الجلوس؛ فإنّ متعلّق الوجوب عنوان قد ارتفع و انتفى قطعاً،و الجلوس بعد الزوال عنوان آخر،و إذا كان الجلوس قبل الزوال واجبا بمعنى كون ظرف وجوبه عباره عن قبل الزوال بدون الإثبات أو النفي بالنسبه إلى ما بعد الزوال،فيمكن جريان الاستصحاب فى حال الشكّ بأنّ الجلوس كان واجبا قبل الزوال،و الآن كما كان (١).

و كان لاستاذنا السيّد الإمام قدس سره هنا كلام جيّد،و هو قوله:«و أمّا استصحاب نفس وجوب الجلوس بعد مضى النهار،فليس موردا للبحث هاهنا،و مناط الإشكال فيه ليس مناطه فى الزمان و الزماتيات حتّى يقال:إنّ الزمان إذا اخذ قيذا لا- يجرى الاستصحاب بعده،و إذا اخذ ظرفا يجرى بعده؛لأنّ ذلك خروج عن محطّ البحث و مورد النقض و الإبرام،و هذا خلط واقع من الشيخ الأعظم و تبعه غيره» (٢).

و ممّا ذكرنا يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقي قدس سره فى ذيل المبحث غير مناسب؛ لأنّ إشكاله إنّما هو معارضه الاستصحاب الوجودى بالعدمى فى الأحكام بعد مضى الزمان الذى اخذ ظرفا للواجب أو الوجوب،و ليست الشبهه مرتبطه بالشبهه التى فى الزمان و الزماتيات (٣).

ص: ٢٠٣

١- ١) فرائد الاصول ٧٦٢:٢، كفايه الاصول ٣١٧:٢.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) الاستصحاب: ١٢٠-١٢١.

و حاصل الشبهه: أنّ استصحاب الوجود دائما معارض باستصحاب العدم الأزلى فى الأحكام، تكليفية كانت أو وضعيه، فاستصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المتقيد بكونه بعد الزوال، فإنّ عنوان الجلوس المتقيد بما بعد الزوال من العناوين التى يمكن أن تكون مستقله فى الحكم، فهو غير محكوم بالوجوب فى الأزل، فيستصحب عدم الوجوب الأزلى، و يعارض باستصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

و إشكال عدم اتصال زمان الشكّ باليقين مدفوع بأنه قبل مجيء زمان وجوب الجلوس قبل الزوال- أى حينما صدر الدليل لوجوبه- يكون اليقين و الشكّ حاصلين و متصلا أحدهما بالآخر بالنسبه إلى الجلوس بعد الزوال (1).

و أجاب عن الشبهه الشيخ الأنصارى قدس سرّه بأنّ الأمر الوجودى المجعول إن لوحظ الزمان قيده أو لمتعلقه، بأن لوحظ وجوب الجلوس المتقيد بكونه إلى الزوال شيئا و المقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب، فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشكّ فى حدوث ما عداه، و لذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل: «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة.

و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه فى قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد، و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقن فى زمان لا بدّ

ص: ٢٠٤

من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق (١).

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام قدس سره بقوله: «و الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه؛ لأنّ فرض قيديّه الزمان للجلوس أو الحكم غير مذکور في كلامه، و لا- يكون دخيلا- في مدّعا؛ لأنّ دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائما، لا جريان استصحاب الوجود دائما، حتّى يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، و ذلك فيما إذا اخذ الزمان قيديا، و هذا نظير ادّعاء أنّ استصحاب المسببي محكوم لاستصحاب السببي دائما، فإنّ المدّعى ليس جريان الاستصحابين دائما، بل المدّعى أنّه على فرض الجريان يكون أحدهما محكوما.

و بالجملة، منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لإثبات الأحكام؛ لأنّه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الأزلي الثابت لعنوان مقيد بالزمان المتأخّر عن ظرف الحكم، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودى غير مناف لدعواه.

و أمّا على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلي للعنوان المتقيّد مّا لا- مانع منه؛ لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع الغير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضا لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال؛ لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجبا و الجلوس المتقيّد غير واجب.

و بالجملة، عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غير الجلوس المتقيّد بالزمان، فلا يكون الحكم المتعلّق نقضا للمقيد بما أنّه مقيد» (٢).

ص: ٢٠٥

١- (١) فرائد الاصول ٧٦٤: ٢.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٢٣.

و كان لصاحب الكفايه قدس سره تقرير آخر لشبهه النراقي قدس سره و هو قوله: «لا يقال:

إنّ الزمان لا- محاله يكون من قيود الموضوع و إن اخذ طرفا لثبوت الحكم في دليله؛ ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه و نظر العقل، و أما إذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه في أنّ الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون إلا لاستصحاب ثبوته مجال.

لا- يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجرى لثبوت كلا- النظيرين- أي العرف و العقل- و يقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل، «هذا إشاره إلى شبهه النراقي، ثم قال في مقام الجواب عنها:

فإنه يقال: «إنما يكون ذلك [أي تعارض الاستصحابين] لو كان في الدليل [أي دليل الاستصحاب] ما بمفهومه يعم النظيرين، و إلا فلا- يكاد يصحّ إلا- إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما، و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان طرفا، و استصحاب العدم فيما إذا اخذ قيدا» (١).

و الفرق بين هذا التقرير من شبهه و ما ذكرناه: أنّ هذا التقرير مبن على نظر العقل و العرف، بأنّ العرف قائل بالظرفيه و العقل بالقيديه، فيقع التعارض بين الاستصحابين بخلاف ما ذكرناه من التقرير، فإنه مبن على أخذ الزمان

ص: ٢٠٦

و يرد عليه: أولًا: أنه وقع الخلط في كلامه بين مقام الثبوت و الإثبات، فإنّ قوله: «لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين» ناظر إلى مقام الإثبات، و قوله: «لعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكمال المنافاه بينهما» ناظر إلى مقام الثبوت، و قوله: «و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما» ناظر إلى مقام الإثبات.

و ثانيًا: أنّ عدم إمكان كون الزمان ظرفا و قيّدا للحكم بحسب الواقع ممّا لا- يكون قابلا- للإنكار، إلّا أنّ شمول أخبار الباب لمواردها يكون بنحو الإطلاق، و لا- يكون ناظرا إلى الخصوصيّات الفرديه من إمكان الجمع بين الاستصحابين و عدمه، فكلمّا صدق «نقض اليقين بالشكّ»، يشمل قوله:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»، فلذا نلاحظ تحقّق التعارض بين الاستصحابين في موارد عديده، و علّه التعارض هي عدم إمكان الجمع بينهما، و مراد القائل في قوله: «لا- يقال» هو وقوع التعارض بين الاستصحابين، لا أنّ كلاهما متّبع بعد الجريان، و لا بدّ من العمل بهما، فكيف يوجب عدم إمكان الجمع و المنافاه انتفاء أصل تعارض الاستصحابين في ما نحن فيه بخلاف سائر الموارد، فما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان الجواب عن الشبهه ليس بتامّ.

و أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الشبهه بعدم جريان استصحاب العدم أصلا، و حاصل كلامه: «أنّه إذا وجب الجلوس إلى الزوال، فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعًا، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيّدا للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي؛ لأنّه مقيّد بكونه بعد الزوال، و العدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق؛ لأنّه مقطوع الانتقاض

بوجوب الجلوس قبل الزوال، وأما العدم المقيّد بما بعد الزوال بلحاظ قوامه و تحقّقه بما بعد الزوال فلا يمكن استصحابه، إلا إذا آن وقت الزوال و لم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم، و المفروض أنّه في أوّل الزوال شكّ في الوجود و العدم، و قبل الزوال ليس العدم المقيّد بما بعد الزوال متحقّقا إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فلا مجال لاستصحاب العدم».

ثمّ قال: «نعم، يمكن جريان الاستصحاب في الجعل بأنّه إذا شكّ في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزاله، فالأصل عدم الجعل؛ لأنّ كلّ جعل شرعيّ مسبوق بالعدم، من غير فرق بين أخذ الزمان قيّدا أو ظرفا، و لكن يرد عليه:

أوّلا: أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلا باعتبار ما يلزمه، من عدم المجعول - أي عدم جعل الوجوب ملازم مع عدم الوجوب - و إثبات عدم الوجوب باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

و ثانيا: أنّ استصحاب البراءة الأصليّة - المعبر عنه باستصحاب حال العقل - لا يجري مطلقا؛ لأنّ العدم الأزليّ ليس هو إلاّ عبارة عن اللا-حكيميّة و اللا-حرجيّة، و هذا المعنى بعد وجود المكلف و اجتماع شرائط التكليف فيه قد انتقض قطعا و لو إلى الإباحه، فإنّ اللا-حرجيّة في الإباحه بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللا-حرجيّة قبل وجود المكلف؛ إذ الأوّل يستند إلى الشارع، و الثاني لا يستند إليه، فلا - مجال لجريان استصحاب العدم، و يبقى استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال إذا كان الزمان ظرفا للحكم أو الموضوع» (١).

و يرد عليه: أوّلا: أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدم مطلق، له حاله سابقه لا نعلم بانتقاضه، كما أنّ عدم وجوب الجلوس بلا قيد عدم

ص: ٢٠٨

مطلق، لكنّه انتقض بالعلم بوجوده قبل الزوال، فعدم كليهما عدم مطلق ذو حاله سابقه متيقّنه بلا فرق بينهما، فكما أنّ عدم الإنسان عدم مطلق، كذلك عدم الإنسان العالم عدم مطلق، وهكذا في ما نحن فيه، فيكون عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال قابلاً للاستصحاب.

و ثانياً: أنّ جواب المحقّق النائيني رحمه الله لا ينطبق على شبهه النراقي قدّس سرّه فإنّ المفروض في الشبهه كون قبل الزوال ظرفاً للحكم و جريان استصحاب الوجودى بلا إشكال، و إذا كان قبل الزوال قيّداً له، فلا يجرى استصحاب الوجودى أصلاً، و أما عنوان ما بعد الزوال في تقريب استصحاب العدمى فيكون قيّداً، إمّا قيّداً للحكم و إمّا لمتعلّقه - أى الوجوب أو الجلوس في المثال - و لا يكون القيّد خارجاً عن هذه الدائرته، فتتحقّق حاله سابقه عدميّة لكليهما.

و أمّا في كلام المحقّق النائيني رحمه الله فيكون عنوان ما بعد الزوال قيّداً لعدم وجوب الجلوس، و إذا كان ما بعد الزوال قيّداً لعدم فلا يكون له حاله سابقه متيقّنه، فإنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لا يمكن استصحابه، إلّا إذا آن وقت الزوال و لم يثبت وجوده، ففي الآن الثانی يستصحب هذا العدم، و المفروض أنّه في أوّل الزوال مشكوك كما ذكره قدّس سرّه و لكنّه لا يرتبط بشبهه النراقي قدّس سرّه، فوجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يتحقّق إلى الآن، و له حاله سابقه عدميّة متيقّنه، و الآن بعد وجوب الجلوس قبل الزوال نشكّ في تحقّقه، فنستصحب عدم وجوبه، فيجرى استصحاب العدم و الوجود معا و تعود الشبهه.

و التحقيق في الجواب عن شبهه النراقي قدّس سرّه: أنّه لا يتحقّق التعارض بين

الاستصحابيين، بل لا مانع من جريانها معا.

توضيح ذلك: أنّ التعارض قد يكون بين الدليلين بالذات، وقد يكون بالعرض، مثال الأول كقولنا: صلاة الجمعة واجبه، و صلاة الجمعة ليست بواجبه؛ لعدم إمكان اجتماع نفي حكم عن موضوع واحد و إثباته فيه، فلا يكون مفاد الدليلين في أنفسهما قابلا للاجتماع، و مثال الثانى كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه إمّا العباءه أو القباء و نجرى استصحاب الطهاره فى كليهما، و معلوم أنه لا منافاه ذاتا بين استصحاب طهارتهما، و لكن العلم بنجاسه أحدهما، إجمالاً يوجب إلقاء التعارض بينهما، و هذا يسمّى التعارض بالعرض.

و الظاهر من كلام النراقي قدّس سرّه فى الشبهه أنّ التعارض بين الاستصحابيين يكون بالذات و عدم إمكان اجتماع بين مفادهما، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ تمام الموضوع فى الاستصحاب الوجودى هو عنوان الجلوس فقط، كان الجلوس واجبا قبل الزوال و الآن يكون مشكوكا، فنستصحب وجوب الجلوس بدون أى قيد زائد، و أمّا فى الاستصحاب العدمى فنقول: الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجبا يقيناً، و بعد وجوب الجلوس قبل الزوال نشكّ فى بقاء تلك الحاله السابقه العدميه، فنستصحب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، و لا منافاه بين مفاد الاستصحابيين، فإنّ الجلوس بما أنّه جلوس واجب، و بما أنّه مقيّد بهذا الزمان ليس بواجب، كما نقول: إنّ نفقه الزوجه على الزوج بما أنّه زوج واجب، و بما أنّه زوج عالم ليس بواجب، بل إن قلنا بوجوبها عليه بهذا العنوان فهو بهتان على الله تعالى، و هكذا فى ما نحن فيه، فلا تعارض بين الاستصحابيين لا بالذات و لا بالعرض؛ لتعدّد موضوعهما.

فی الاستصحاب التعليق

الأقوال و الاحتمالات فيه مختلفه من جريانه مطلقا، و عدم جريانه كذلك، و التفصيل بين التعليق في الحكم و الموضوع أو بين ما كان التعليق شرعيا و غيره.

و لا بد لنا قبل الورود في البحث من بيان امور:

الأول: أن محطّ البحث و النقض و الإبرام في الاستصحاب التعليق

هو أن تعليقه الحكم أو الموضوع هل توجب خللا- في أركان الاستصحاب و شرائط جريانه أم لا-؟ و على الثاني هل يكون الاستصحاب التعليق مفيدا و منتهيا إلى العمل أم لا؛ لا بتلاته بالمعارضه دائما؟ فلا بد من تمحصّ البحث في ذلك.

و أما قضيه بقاء الموضوع و عدمه أو إرجاع القضيه التعليقيه إلى القضيه التنجيزيه، فهي خارجة عن محطّ البحث و مورد النقض و الإبرام.

الثاني: أن التعليقات الواقعه في لسان الشرع و القضايا المشروطه

كقوله «إذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شيء» (١)، و قوله: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم» (٢).

ص: ٢١١

١- (١) الوسائل ١١٧:١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.

٢- (٢) الوسائل ٢٢٩:١٧، الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرّمه، الحديث ٤.

تحتمل ثبوتاً لأمور:

منها: جعل الحكم متعلقاً بموضوعاتها على تقدير شىء، فيكون المجعول فى قوله: «إذا غلى العصير حرم» هو حرمة على تقدير الغليان، و فى قوله: «إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» هو الاعتصام على تقدير الكزّيّه.

و منها: جعل الحكم متعلقاً بموضوع متقيّد بعنوان، فيكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلقه بالعصير المغلى و الاعتصام للماء البالغ حدّ الكز، فيكون قوله:

«إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» عباره اخرى عن أنّ الكز لا ينجسه شىء، فيكون التعبير بذلك تفنّناً فى البيان أو تنبيها على أنّ السرّ فى نجاسه المغلى هو غليانه، و فى اعتصام الماء هو كزّيّته، و على هذا يكون الموضوع مركّباً من ذات و قيد.

و منها: جعل سببّه المعلق عليه للمعلق، فيكون مفاد القضيّتين أنّ الغليان سبب للحرمة و الكزّيّه للاعتصام.

و منها: جعل الملازمه بين الكزّيّه و الاعتصام و الحرمة و الغليان.

كلّ ذلك محتمل بحسب مقام الثبوت، أمّا الأولان فلا كلام فيهما، و أمّا الأخيران فقد مرّ التحقيق فى مثلهما فى الأحكام الوضعيه و قلنا: إنّ السببّه و الملازمه و أمثالهما قابله للجعل، و إنّ المنكر لإمكانه فيها خلط بين التكوين و التشريع و بين السببّه الحقيقيه التكوينيّه و الاعتباريه القانونيه.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و الاستظهار من الأدلّه فهو خارج عمّا نحن بصددّه و الأدلّه مختلفه بحسب المقامات و مناسبات الأحكام و الموضوعات.

الثالث: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع

كأمثال ما ذكرناه، و قد لا يكون فى كلامه لكن العقل يحكم به.

مثلاً: لو ورد: «أن الماء البالغ حدّ الكرّ لا ينجسه شيء»، و«أنّ العصير المغلى يحرم» يحكم العقل بأنّ الماء إذا بلغ قد كثر لا ينجسه شيء، و أنّ العصير إذا غلى يحرم، لكن ليس هذا من التعليق الشرعى، بل هو تعليق عقلي يدركه العقل من القضية المنجزه. و هذا التعليق قد يكون فى الأحكام كما عرفت، و قد يكون فى الموضوعات، كما يحكم بأنّ الماء إذا بلغت مساحته ثلاثه أشبار و نصفاً طولاً- و عرضاً و عمقاً فهو كثر، و يحكم على الماء الناقص عن الكرّ بمنّ بأنه إذا زيد عليه منّ يصير كراً، و هذا تعليق عقلي فى الموضوع، كما أنّ ما مرّ تعليق عقلي فى الحكم، و يمكن أن يقع التعليق فى الموضوع فى كلام الشارع و يرجع إلى التعبد بوجود موضوع الحكم على تقدير كذائى و ترتيب آثاره عليه على فرض تحقّقه.

الرابع: إذا اخذ عنوان فى موضوع حكم يكون ظاهراً فى الفعلية، فإذا قيل:

«الكرّ معتصم» و«المستطيع يجب عليه الحجّ» يكون ظاهراً فى أنّ الكرّ الفعلى معتصم، و المستطيع الفعلى يجب عليه الحجّ و هكذا، و هذا واضح.

لكن يقع الكلام فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» أنّ الميزان فعليه اليقين و الشكّ، أو فعليه المتيقن؟ فعلى الأوّل لا- ينظر إلى المتيقن هل هو متحقّق فعلاً أم لا، بخلاف الثانى.

و قد مرّ الكلام فيه سابقاً، و قلنا: إنّ الحقّ- بحسب النظر إلى أدلّه الاستصحاب، و مناسبه الحكم و الموضوع، و أنّ اليقين لإبرامه لا ينقض بالشكّ؛ لعدم إبرامه- أنّ الموضوع هو نفس اليقين و الشكّ بما أنّ اليقين طريق و كاشف، فلا يعتبر فيه إلاّ فعليه الشكّ و اليقين.

نعم، لا بدّ و أن يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبد به أثر عملى، فلو

فرض أنّ اليقين بأمر تعلّقى يترتب عليه أثر عملى لو تعيّد ببقائه لجرى الاستصحاب بلا إشكال؛ لفعليته الشكّ و اليقين، و عدم اعتبار أمر آخر، سواء كان المتيقّن وجوديًا أم لا، و فعليًا أم لا؛ لعدم الدليل على كونه كذلك، فإذا تعلق اليقين بقضيه تعلّقيه، و فرضنا أنّ بقاءها فى زمن الشكّ يكون ذا أثر شرعى - كما لو فرض أنّ نفس القضية موضوعه لحكم فى زمان الشكّ - لجرى الاستصحاب فيها بلا إشكال و ريب، لفعليته اليقين و الشكّ و كون المتيقّن ذا أثر شرعى فى زمن الشكّ أو منتهاها إليه، و أمّا لزوم كون المتيقّن وجوديًا فعليًا فلا يعتبر.

إذا عرفت ما ذكرناه نقول: إنّ التعليق إذا ورد فى دليل شرعى - كما لو ورد:

«أنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم»، ثمّ صار العنب زبيبا، فشكّ فى أنّ عصيره أيضا يحرم إذا غلى أو لا - فلا إشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق؛ لما عرفت من أنّ المعبر فى الاستصحاب ليس إلّا اليقين و الشكّ الفعلين و كون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهاها إليه، و كلا الشرطين حاصلان، أمّا فعليتهما فواضح، و أمّا الأثر الشرعى فلأنّ التعبد بهذه القضية التعلّقيه أثره فعليته الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبته، لأنّ التعليق إذا كان شرعيًا معناه التعبد بفعليته الحكم لدى تحقّق المعلق عليه، و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعيًا لا - ترد شبهه المثبته فتحقّق الغليان وجدانا بمنزله تحقّق موضوع الحكم الشرعى وجدانا.

و الحاصل: أنّ البحث متمركز و متمخّض فى أنّ تعلّقيه الحكم هل تكون

مانعا عن جريان الاستصحاب أم لا؟

و أمّا إرجاع الاستصحاب التعلّقى إلى التنجيزى، و القول بأنّ معنى قضيه «العصير العنبى إذا غلى يحرم» العصير بعد

الغليان ملازم للحرمة، والملازمه كالسببیه و المسببیه من الأحكام التنجيزیه، كما يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فهو خارج عن محلّ البحث، كما أنّ القول بأنّ إثبات حكم العصير العنبي بالاستصحاب للعصير الزبیبی مع أنّهما عنوانان مختلفان، والمعتبر في الاستصحاب وحده الموضوع أيضا خارج عن البحث.

والمجوعول في الفضيّه التعليقيّه-مثل: وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَمْثَلِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا-«إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» وإن جاءك زيد فأكرمه-«هو الحكم التعليقي، وبعد تحقّق المعلق عليه يصير فعليا، فالحكم الشرعي قد يكون فعليا، وقد يكون تعليقيًا-أي الحكم المعلق في لسان الشارع-و إذا شككنا في بقاء الحكم التعليقي الشرعي لتبدّل حال من حالات الموضوع لا-ماهيته، هل يكون التعليق مانعا عن الاستصحاب أم لا؟ كما إذا قال المولى لعبيده:«إن جاءك زيد فأكرمه» في حال كون زيد صديقا للمولى، وقبل تحقّق مجيء زيد ذهبت صداقتهما و شكك العبد في بقاء الحكم في هذا الحال، فلا مانع من جريان الاستصحاب لتماثيه أركانه من اليقين بالحكم التعليقي، والشك في بقاءه و وحده الموضوع، فيشمله دليل «لا تنقض اليقين بالشك» ولا دليل لاختصاصه بما كان المتيقّن عباره عن الحكم التنجيزي.

ويمكن أن يقال: إنّ استفادته وجوب الإكرام الفعلي بعد مجيء زيد من استصحاب الحكم التعليقي تكون من مصاديق الاصول المثبته.

و جوابه أولا: أنّ الشك في بقاء الحكم التعليقي و جريان الاستصحاب قد يكون قبل تحقّق مجيء زيد، فالمستفاد هو الحكم التعليقي لا الفعلي.

و ثانيا: أنّ المستصحب إن كان الحكم الشرعي يترتب عليه جميع اللوازم حتّى اللوازم العقلية كما يترتب حكم العقل بالإطاعه على استصحاب وجوب

صلاه الجمع، كذلك يترتب حكم العقل بفعليته الحكم بعد تحقق المعلق عليه على استصحاب الحكم التعليقي.

فلا مانع له لتعليقيه الحكم بما هي من جريان الاستصحاب.

و كان للمحقق النائيني رحمه الله هنا كلام مفصل، و خلاصته: أن المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإما أن يكون حكماً جزئياً، و إمّا أن يكون حكماً كلياً، و نعى بالحكم الجزئي: هو الحكم الثابت لموضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً، الموجب لفعليته الحكم.

ثم إنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكُّ في بقاء الحكم معه، و لا إشكال في استصحابه.

و أمّا الشكُّ في بقاء الحكم الكلي فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشكُّ في بقاءه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شكَّ في نسخ الحكم الكلي المجعول على موضوعه المقدر وجوده، و لا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه و عدم نسخه عنه.

و نظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكِّ في النسخ استصحاب الملكيه المنشأه في العقود العهديه التعليقيه كعقد الجعالة و السبق و الرمايه، فإنَّ العاقد ينشأ الملكيه على تقدير خاصّ كرد الضالّه في عقد الجعالة و نحو ذلك، فكانت الملكيه المنشأه في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأه على موضوعاتها المقدر وجودها، فلو شكَّ في كون عقد الجعالة من العقود اللازمه التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزه التي تنفسخ بفسخ أحدهما، يجرى استصحاب بقاء الملكيه المنشأه إذا فسخ أحد المتعاقدين قبل ردّ الضالّه.

الوجه الثاني: الشكُّ في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند

فرض تعيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ في بقاء النجاسه في الماء المتغير الذي زال عنه التعيّر من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضا، ولا بدّ في هذا الوجه من فرض وجود الموضوع ليتمكن حصول الشكّ في بقاء حكمه عند فرض تبدّل بعض حالاته.

الوجه الثالث من الوجوه المتصوره في الشكّ في بقاء الحكم الكلّي: هو الشكّ في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ في بقاء الحرمة و النجاسه المترتبه على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب و تبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسه و الحرمة للعنب على تقدير الغليان، و يترتب عليه نجاسه الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيه و الزبيبيّه من حالات الموضوع لا أركانها، و هذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

ثمّ قال: و بعبارة أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي «استصحاب الحكم الثابت على الموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير»، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط و تبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيبا قبل فرض غليانه.

ثمّ قال: و في جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه و عدم جريانه قولان، أقواهما عدم الجريان؛ لأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده و تقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، و لا يعقل أنّ يتقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسه و الحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّبا من

جزءين:العنب و الغليان،من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب كقوله «العنب المغلى يحرم و ينجس»أو أخذه شرطا له كقوله«العنب إذا غلى يحرم و ينجس»؛لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده لا- محاله،فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم،و مع عدم فرض وجود الحكم لا- معنى لاستصحاب بقائه؛لما تقدّم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم إليه الجزء الآخر.

ثمّ قال:نعم،الأثر المترتب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر،و هذا المعنى مع أنّه عقلى مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزئيه،فلا معنى لاستصحابه؛إذ لا يمكن استصحاب الصحّة التأهليّة لجزء المركّب عند احتمال طرو القاطع أو المانع؛لأنّ الصحّة التأهليّة ممّا لا شكّ فى بقاءه،فإنّها عبارته عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر،ففى ما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلاّ كونه لو انضمّ إليه الغليان لثبت حرمة و عرضت عليه النجاسه،و هذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقاءه،فلا معنى لاستصحابه.

ثمّ قال:و حاصل الكلام أنّ الشكّ فى بقاء الحرمة و النجاسه المحمولين على العنب المغلى إنّما يمكن بوجهين:أحدهما:الشكّ فى رفع الحرمة و النجاسه عنه بالنسخ.

ثانيهما:الشكّ فى بقاء الحرمة و النجاسه عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلى بكلا جزئيه كما إذا شكّ فى بقائهما عند ذهاب ثلثه،

و لا إشكال فى استصحاب بقاء الحرمة و النجاسة للعنب فى كلّ من الوجهين كما تقدّم.

و ليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقى، و نحن لا- نتصوّر للشكّ فى بقاء، النجاسة و الحرمة للعنب المغلى و جها آخر غير الوجهين المتقدّمين، فالاستصحاب التعليقى بمعنى المذكور لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ، و لا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه و قيوده، و تبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له و لا يرجع إلى معنى محصّل (1).

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ كون الاستصحاب التعليقى بمعنى الشكّ فى بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزءين عند فرض وجود أحد جزئيه و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر... ليس بصحيح؛ إذ لا تعليق أصلاً فى بعض الموارد التى ذكرها بعنوان المثال، كقوله: «العنب المغلى يحرم و ينجس» و إن كان مفهومه أنّ «العنب غير المغلى ليس بحرام»، و لكنّه لا يرتبط بالاستصحاب التعليقى؛ لعدم التعليق فيه حكماً و موضوعاً، و هو نظير قولنا:

«جاءنى زيد العالم».

أمّا فى قوله «العنب إذا غلى يحرم و ينجس» بعد تصريحه بأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده، فلا تعليق فى الحكم أصلاً، و تعليق الموضوع لا- يكون ملازماً لتعليق الحكم، و الغرض فى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب الحكم التعليقى و ذكرنا فى ما تقدّم أنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى ما كان الحكم فى لسان الشارع و الدليل الشرعى معلقاً على شىء، مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» معناه أن وجوب الإكرام معلق على مجيء

ص: ٢١٩

زيد، ويستصحب في صورته الشك هذا الحكم المعلق.

و معلوم أنّ إنكار الواجب المشروط و عدم إرجاع القيد إلى الوجوب-تبعاً للشيخ رحمه الله في مقابل المشهور-لا يوجب انطباق الاستصحاب التعليقي المبحوث عنه في كلماتهم على طبق نظره.

و ثانياً:أنه استدللّ لعدم جريان الاستصحاب التعليقي بعدم تحقّق حاله السابقه للحكم المستصحب،فإنّه قبل فرض غليان العنب الذى هو جزء الموضوع لا يمكن فرض وجود الحكم،فكيف يمكن استصحابه مع أنّه لا بدّ للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له؟

و جوابه:أنّ الوجود و التحقق في كلّ حكم لا- بدّ و أن يكون متناسباً معه، فإن كان الحكم عبارته عن الوجوب المطلق فمعنى ثبوته و تحقّقه أن يكون فعلياً،و إن كان عبارته عن الوجوب المشروط فمعنى ثبوته و تحقّقه جعل المولى و صدوره منه و إعلامه و بيانه للمكلفين، كما ذكرنا أنّ قولنا:«إن جاءك زيد فأكرمه» يتصوّر فيه ثلاثة أحوال:

الأول:حال قبل بيانه من ناحيه المولى و عدم جعله.

الثاني:حال جعله و بيانه من ناحيته قبل تحقّق مجيء زيد.

الثالث:حال تحقّق المجيء و فعلية الحكم.

و معلوم أنّ حال الثانى غير حال الأول،و لا- يمكن التعبير بأنّه ليس هنا حكم أصلاً،بل للحكم تحقّق و ثبوت وجدانا،و لكنّ الثبوت المتناسب مع كونه التعليقي و المشروط،فمعنى إرجاع الشرط إلى الحكم أنّ فعليته متوقّفه على الشرط لا- أصل الحكم،بحيث لو لم يتحقّق الشرط لم يتحقّق الحكم و لم يصدر من المولى أصلاً،فإذا تحقّق الحكم بنحو التعليق نتمسك لبقائه في صورته

ص: ٢٢٠

ثالثاً: أنه قال بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الحكم الكلي و مثل بقوله: «الماء المتغير نجس» بخلاف القسم الثالث الذي نسميه بالاستصحاب التعليقي، مثل قوله: «العنب المغلى يحرم» مع أنه لا فرق بين هاتين العبارتين، فما الدليل على تحقق الحكم الكلي في الأول و جواز استصحابه و عدم تحققه في الثاني و عدم جواز استصحابه؟

و مبنى الشيخ الأنصارى رحمه الله هو إنكار الواجب المشروط و إرجاع جميع القيود إلى المادّة و الموضوع دون الهيئته، و معنى قوله: «إن جاء ك زيد فأكرمه» عبارته عن «أكرم زيدا الجائى» فلا يبقى مجال لاستصحاب الحكم التعليقي عنده هاهنا.

و لذلك عدل عن الاستصحاب التعليقي فيما نحن فيه إلى جريان الاستصحاب التنجيزى بأنّ الغليان حال العنبيّه كان سبباً للحرمة، فالاستصحاب بقاء السببيّه حال الزبيبيّه أيضاً أو بقاء الملازمه بين الغليان و الحرمة حال الزبيبيّه، و هذه السببيّه متحقّقه بالفعل من دون التعليق؛ لأنها مستفاده من حكم الشارع بأنّ العصير العنبى يحرم إذا غلى، فيستفاد أنّ الزبيب بعد الغليان يصير نجساً و حراماً (١).

و التحقيق: أنّ الأقوال فى الأحكام الوضعيه ثلاثه:

الأول: عدم كونها قابله للجعل، لا بالأصالة و الاستقلال و لا بالتبع، كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله.

الثانى: كونها قابله للجعل الاستقلالى، مثل: أن يقول الشارع: «جعلت

البيع سبياً للملكية» و«جعلت النكاح سبياً للزوجية»، وهذا المعنى يستفاد من قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ كما قال به استاذنا السيد الإمام رحمه الله، وهو الحقّ عندى.

الثالث: كونها قابله للجعل التبعي لا الاستقلالى؛ لكونها منتزعه من الأحكام التكليفية، كما قال به الشيخ الأنصارى رحمه الله.

أمّا على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله فلا تكون السببية قابله للاستصحاب؛ إذ لا بدّ و أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى و السببية ليست كذلك، و أمّا على المبنى التحقيق فلا- مانع من استصحاب السببية الشرعية؛ لترتّب المسبّب عند وجود السبب و إن كان ترتّب المسبّب عند وجود السبب أمراً عقلياً، و مثبّثاً، إلاّ- أنّه قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ المستصحب إن كان المجعول الشرعى فترتّب عليه الآثار العقلية كما يترتّب على استصحاب وجوب صلاة الجمعة حكم العقل بوجوب الإطاعة.

و أمّا على مبنى الشيخ رحمه الله فلا- معنى- بعد الالتزام بكون الأحكام الوضعية منتزعه من الأحكام التكليفية- للالتزام بعدم جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع و هو التكليف، و جريان الاستصحاب فى الأمر الانتزاعى و هو السببية؛ إذ المفروض فى المقام عدم تحقّق التكليف الفعلى حتّى تنتزع منه السببية.

و استشكل المحقّق النائينى و بعض الأعلام قدّس سرّهم على الشيخ رحمه الله و ذكروا بأنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى السببية و لو قيل بأنّها من المجعولات المستقلّة؛ و ذلك لأنّ الشكّ فى بقاء السببية إن كان فى بقائها فى مرحلة الجعل لاحتمال النسخ فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ فيه، و لكنّه خارج عن

محلّ الكلام، وإن كان في بقائها بالنسبه إلى مرتبه الفعلية فلم تتحقّق السببیه الفعلية بعد حتّى نشكّ في بقائها؛ لأنّ السببیه الفعلية هي بعد تمامية الموضوع بأجزائه، و المفروض في المقام عدم تحقّق بعض أجزائه و هو الغليان (١).

و أجاب عنه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بأنّ الشكّ ليس في بقاء الملازمه و السببیه بين تمام الموضوع و الحكم؛ ضروره عدم الشكّ في حرمه العصير العنبي المغلي، و إنّما الشكّ في العصير الزببى، و ليس منشؤه الشكّ في نسخ الحكم الأوّل، بل في أنّ سببیه الغليان للحرمه هل هي مجعوله بنحو تدور مدار العنبيّه أم لا؟ و في مثله لا يكون الشكّ في النسخ، و لعمرى إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر (٢).

حال معارضة الاستصحاب التعليق مع التنجيزى

إن بنينا على جريان الاستصحاب التعليق في نفسه فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزى، فيسقطان بالمعارضة أم لا؟ ربما يقال بالمعارضة فلا ثمره للقول بجريان الاستصحاب التعليق؛ لتحقّقها دائما.

بيان المعارضة: أنّ مقتضى الاستصحاب التعليق في مسأله الزبيب-مثلا- هو الحرمه الفعلية بعد الغليان، و لكن مقتضى الاستصحاب التنجيزى الحليّه، فإنّه كان حلالا- قبل الغليان و نشكّ في بقاء حليّته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم رحمه الله بحكومه الاستصحاب التعليق على

ص: ٢٢٣

١- (١) فوائد الاصول ٤: ٤٧٢، مصباح الاصول ٣: ١٣٩.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٣٧.

الاستصحاب التجيزي (١)، و لم يذكر وجهها و لذا وقع الكلام فيها، فقال المحقق الخراساني رحمه الله في «تعليقته» ما محصله:

إن الشك في الإباحة بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة المعلقه قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكما على استصحاب الحليته و الترتب و إن كان عقليا، لكن الأثر العقلي المترتب على الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري يترتب على المستصحب، فيكون استصحاب الحرمة حاكما عليه بهذه الملاحظه.

و بالجمله، أن استصحاب الحرمة التعليقيه تترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان و ينفي الإباحه بعده، لأن نفي الإباحه لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية، أعم من أن تكون واقعیه أو ظاهريه، فيرتفع المسببي (٢).

و ما ذكره في الكفایه أنه: إن قلت: نعم- أي سلمنا جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه- و لكنّه لا- مجال لاستصحاب المعلق؛ لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا- يكاد يضرب استصحابه على نحو كان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء الحكم المعلق بعده؛ ضروره أنه- أي الحكم بالحليته- كان مغيا بعدم ما علق عليه المعلق، أي الغليان؛ فمفاد قوله: «العنب إذا غلى يحرم» أن الحليته مغيا بالغليان، و الحرمة معلقه بالغليان، و لا منافاه بينهما، و ما كان كذلك- أي إذا كانت الحليته مغيا- لا يكاد يضرب ثبوته- أي الحكم بالحليته بعده- أي بعد

ص: ٢٢٤

١- ١) فرائد الاصول ٧٧٠: ٢.

٢- ٢) حاشيه الآخوند على الرسائل: ٢٠٨-٢٠٩.

عروض الحاله-بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم المضاده بينهما-أى الحرمة التعليقيه و الحليه المعنيه-فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبله بلا منافاه أصلا.

و قضيه ذلك-أى مقتضى عدم تعارض الاستصحابين-انتفاء حكم المطلق أى الحليه بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق أى الحرمة،فالغليان فى المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه،فإذا شك فى حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك فى حليته المعنيه أيضا،فيكون الشك فى حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدًا خارجا مع الشك فى بقائه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كانتا عليه،فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المعنيه حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته؛فإنه قضيه نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب،فالتفت و لا تغفل (١).

و قال فى حاشيه له فى ذيل هذه العبارة:«كيلا تقول فى مقام التفصي عن إشكال المعارضه:إن الشك فى الحليه فعلا بعد الغليان يكون مسببا عن الشك فى الحرمة المعلقه».

فالظاهر من كلامه صدرا و ذيلا إنكار السببيه و المسببيه رأسا،فما ذكره الإمام رحمه الله،من إرجاع ما ذكره فى الكفايه إلى ما التزم به فى الحاشيه من السببيه و المسببيه (٢) بعيد جدا.

و كان لبعض الأعلام رحمه الله بيان آخر بالنسبه إلى كلام صاحب الكفايه رحمه الله

ص: ٢٢٥

١- (١) كفايه الاصول ٢:٣٢٢-٣٢٣.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٤٠.

و بيانه بتوضيح منّا: أنّ الحليّة الثابتة للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الاستصحاب؛ لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحليّة في العنب كانت مغيّاه بالغليان؛ إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح.

و أمّا الحليّة في الزيب فهي و إن كانت متيقّنه إلّا- أنّها مردّده بين أنّها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها حتّى تكون مغيّاه بالغليان أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقيه و لو بالاستصحاب؟ و الأصل عدم حدوث حليّة جديده و بقاء الحليّة السابقه المغيّاه بالغليان، و هي ترتفع به فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهّمه غير تامّه.

و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي من أنّه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر و رأى بلا مردّدا بين البول و المنى فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث؛ لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصاله عدم حدوث الجنابه و أصاله عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، و المقام من هذا القبيل بعينه (1).

و التحقيق: أنّه ليس في كلام صاحب الكفايه رحمه الله من أصاله عدم حدوث الحليّة الجديده أثر و لا خبر، و قد لاحظناه بدقه بل حاصل كلامه: أنّ الشكّ في حرمة الزيب و حليّته بعد الغليان هو الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة و الحليّة المغيّاه، و يمكن جريان استصحابهما، و نتيجة جريانهما أنّ الزيب بعد الغليان يكون محرّماً بالحرمة الفعلية، و إن كان هذا لازماً عقلياً إلّا أنّ ترتبه على الأعم من الظاهري الواقعي لا إشكال فيه، فتترتب على استصحاب الحرمة التعليقيّه

ص: ٢٢٦

الحرمة الفعلية بعد الغليان، بلا فرق بين إثبات الحرمة التعليقية بالدليل أو بالاستصحاب، فلا تعارض بين الاستصحابين حتى تصل النوبة إلى بحث الحاكم والمحكوم أو السبب والمسبب.

و الجواب عن المعارضه الدائميّه بين الاستصحاب التعليقي و الاستصحاب التنجيزي إّما بعدم المنافاه بينهما كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، و إّما بحكومته استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليّه التنجيزيه؛ لتحقّق السببيه و المسببيه بينهما، كما التزم به الشيخ الأعظم رحمه الله و اختاره المحقّق النائيني رحمه الله و المحقّق الخراساني رحمه الله في الحاشيه.

و يمكن أن يقال: إنّ تقدّم الاستصحاب الجارى فى السبب على الاستصحاب الجارى فى المسبب لا إشكال فيه، كما فى مثل تطهير اليد المتنجّسه بالماء المشكوك الكريّه، و يتحقّق هنا بالنظر البدوى استصحابان:

استصحاب بقاء الكريّه فى الماء، و استصحاب بقاء النجاسه فى اليد، و لكن بعد دقّه النظر نلاحظ أنّ الأوّل حاكم على الثانى، فإن بعد جريان استصحاب بقاء كريّه هذا الماء تصير نتيجه فى الحقيقه صغرى للكبرى الشرعيّه، و هو أنّ كلّ شيء متنجّس طهر بماء الكرى يكون طاهرا، فهذه اليد تكون طاهره و هذه الكبرى معارضه مع استصحاب بقاء النجاسه فى اليد، و بعد انطباق هذه الكبرى لا يبقى الشكّ فى عدم بقاء النجاسه فى اليد، فجريان الأصل فى السبب يزيل الشكّ فى المسبب شرعا و تعبدا، فيعتبر فى تقدّم الأصل السببى على الأصل المسببى أن يكون الحكم فى الشكّ المسببى من الآثار الشرعيّه للأصل السببى، كما أنّ طهاره اليد من الآثار الشرعيّه لطهاره الماء.

لكن لا يتحقّق هذا المعنى فى المقام، فإنّ الشكّ فى بقاء الحليّه التنجيزيه

للزيب و إن كان مسببا عن الشك في بقاء الحرمة التعليقيه له، إلا أن جريان استصحاب الحرمة التعليقيه بعنوان الأصل السببي لا يوجب حرمة الزيب بعد الغليان شرعا و تعديدا، فإنها ليست من الآثار الشرعيه لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقا، بلا اختصاص لها بحال كونه عنبا، بل هي من اللوازم العقليه، فلا مجال للحكومه، فيبقى التعارض بحاله (١).

و قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «و التحقيق في المقام أن يقال: إن استصحاب الحرمة التعليقيه حاكم على استصحاب الإباحه كسائر الحكومات؛ لأن شرط حكومه أصل آخر - كما أشرنا إليه - أمران: أحدهما: كون أحد الشكين مسببا عن الآخر.

الثاني: أن يكون جريان الأصل في السبب رافعا للشك عن المسبب تعديدا، فاستصحاب كزيه الماء يكون حكمه طهاره الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعيه من «أن الكر مطهر»، فيرفع الشك في أن الثوب طاهر أو لا؛ لأن الشك في الطهاره و النجاسه متقوم بطرفي التريده، فإذا وقع التعبد بالبناء على أحد طرفي التريده يرفع الشك قهرا.

و إن شئت قلت: إن الشك في الطهاره و النجاسه شك واحد و حاله تريديه واحده يكون أحد طرفيها الطهاره و الآخر النجاسه، فإن قيست هذه الحاله التريديه بالنسبه إلى وجود الطهاره و عدمها تكون شكًا في الطهاره و عدمها، و بالنسبه إلى وجود النجاسه و عدمها تكون شكًا في النجاسه و عدمها.

و إن قيست بالنسبه إلى الطهاره و النجاسه تكون شكًا فيهما، فلا تكون في النفس إلا حاله واحده تريديه، يكون أحد طرفيها الطهاره و الآخر النجاسه،

ص: ٢٢٨

فإذا كان مفاد أصل هو الطهاره بلسان الأصل السببي يكون رافعا للشك المتقوم بطرفي الترديد، فيصير حاكما على الأصل المسببي.

و ما نحن فيه يكون الحال كذلك؛ لأنّ الشكّ في بقاء الإباحه الفعلية للعصير الزببي المغلى مسبب عن بقاء القضيّه الشرعيّه التعليقيه بالنسبه إلى الزيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعيّا تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع، كما أشرنا إليه سابقا، فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلى، بل شرعى، فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقيه حاكما؛ لأنّ الحرمة متحقّقه بالفعل عند الغليان، و مترتبه على الغليان الفعلى، فيرفع الشكّ فى الحرمة و الاباحه الفعليتين؛ لأنّ الشكّ فى الحرمة و الإباحه متقوم بطرفي الترديد، فإذا كان لسان جريان الأصل فى السبب هو التعبد بحرمة المغلى يرفع الترديد بين الحرمة و الحليّه، فيصير الأصل السببي حاكما على المسببي (1).

و الحاصل: أنّه يترتب بحكم الشرع على استصحاب الحرمة التعليقيه الشرعيّه حرمة فعلية شرعيّه بعد الغليان، كأنّ الشارع حكم بأنّ الزيب بعد الغليان حرام، فلا مجال هنا لاستصحاب الحليّه المطلقه.

ثمّ قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: و إن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة على تقدير الغليان جار قبل حصوله، فيتعيّد لأجله ببقاء المستصحب، و هو الحرمة على تقدير غليان عصير الزيب -مثلا- و هذا الحكم التعليقى قبل الغليان و إن كان ثابتا لعصير الزيب الذى شكّ فى حكمه لكن لسان المستصحب هو حرمة العصير على فرض الغليان لا حرمة المغلى المشكوك فيه، فإذا حصل الغليان يكون لسان الدليل الاجتهادى المستصحب بضميمه الوجدان هو حرمة

ص: ٢٢٩

المغلي، لا- المغلي المشكوك فيه، واستصحاب الحليته المنجزه متقوم بالشك، فيكون لسانه إثبات الحليته للمغلي المشكوك فيه بما هو كذلك، ولا- ريب في تقديم الأول على الثاني و حكومته عليه، لأنه بإثبات الحرمة لذات المغلي يرفع الشك الذي هو موضوع استصحاب الحليته، فالاستصحاب الأول يجرى قبل الغليان، و بعد الغليان يكون المستصحب- أى الحكم التعليقي الذي يصير فعليًا متعلقًا بذات الموضوع و رافعا للشك، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليته التنجيزية (1).

و التحقيق: أن بيان الإمام رحمه الله في مقام الجواب عن المعارضه بيان دقيق لحكومته استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليته المطلقه، إلا- أنه صرح بأن الحرمة التعليقيه قبل تحقق المعلق عليه شرعيه، و هكذا الحرمة الفعلية بعد تحقق المعلق عليه، و هكذا ترتبها عليها.

و هو لا- يخلو عن مناقشه بأنه كما أن الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه في باب مقدمه الواجب تكون عقليه، كذلك لا- يبعد أن يكون ترتب الحرمة الفعلية الشرعيه بعد المعلق عليه على الحرمة التعليقيه الشرعيه عقليه، و لكنه لا يوجب الخلل في أصل غرضه من رفع الشك عن المسبب تعبدًا بجريان الاستصحاب في السبب.

أمّا ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من ارتباط الاستصحاب التنجيزى بالحليته المغيابه فهو أجنبي عن مراد المستشكل، فإن مراده من الاستصحاب التنجيزى عبارته عن الحليته المطلقه، و يقول: إن الزبيب قبل الغليان حلال قطعًا بالحليته المطلقه، و بعد الغليان نشك في بقائها و زوالها فنجرى استصحاب بقاء الحليته.

ص: ٢٣٠

و بيان بعض الأعلام بعنوان الجواب عنه و إن لم ينطبق على كلام صاحب الكفايه كما ذكرناه، و لكن يمكن جعله مؤيِّدا لما ذكرناه في المقام، و حاصله: أن بعد تبدل العنب بالزبيب نسلم أنه حلال يقينا و لكن نشك في أن هذه الحلِّيّه حلِّيّه جديده أو حلِّيّه حال العنييه؟ و بأصالة عدم تحقّق حكم جديد له ينفى استصحاب الحلِّيّه بعد الغليان، فلا مجال له أصلا، فلا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي.

فی استصحاب عدم النسخ

و المعروف صحّہ جریان الاستصحاب عند الشکّ فیہ، بل عدّه المحدّث الأستراآبادی من الضروریّات، و لکنّہ قد استشكل فیہ بإشکالین: الأول مشترک بین الاستصحاب فی أحكام هذه الشریعہ المقدّسه و بین الاستصحاب فی أحكام الشرائع السابقه، فلو تمّ لکان مانعا عن جریان الاستصحاب فی المقامین.

الثانی مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقه.

أمّا الإشکال الأول فهو: أنّه یعتبر فی الاستصحاب وحده القضیّہ المتیقّنه و المشکوکه، كما مرّ مرارا، و المقام لیس كذلك؛ لتعدّد الموضوع فی القضیّتين فإنّ من ثبت فی حقّہ الحكم یقینا قد انعدم، و المکلّف الموجود الشاکّ فی النسخ لم یعلم ثبوت الحكم فی حقّہ من الأول، فالشکّ بالنسبه إلیه شکّ فی ثبوت التکلیف لا فی بقائه بعد العلم بثبوتہ لیكون موردا للاستصحاب، فیکون إثبات الحكم له إسرائ حکم من موضوع إلی موضوع آخر.

و هذا الإشکال یجرى فی أحكام هذه الشریعہ أيضا، فإنّ من علم بوجوب صلاه الجمعه علیه هو الذی کان موجودا فی زمان الحضور، و أمّا المعدوم فی

زمان الحضور فهو شاك في ثبوت وجوب صلاه الجمعه عليه من الأول.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه فلا مانع من الاستصحاب أصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر، بل غير واقع.

الثاني: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع من الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حلّه: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فإن الشريعة اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً، غايه الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبره في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهه الرفع (1).

وقال صاحب الكفايه رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال: «بأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققه وجوداً أو مقدّره كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله، وهي قضايا حقيقيه، لا خصوص الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه».

ثم قال: «يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في الذب عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى

ص: ٢٣٤

ما ذكرنا، لا- ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للكلى كما أن الملكيه له في مثل باب الزكاه و الوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضروره أن التكليف و البعث و الزجر لا يكاد يتعلّق به من حيث أنه كلى، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثواب و العقاب المترّب على الطاعه و المعصيه، و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّه، فافهم» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله «هاهنا شبهه اخرى، و هي: أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقه عنوان على نحو القضيّه الحقيقيه، لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا كما لو اخذ عنوان اليهود و النصراري، فإنّ القضيّه و إن كانت حقيقيه لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا (٢)، إلى آخره كانت القضيّه حقيقيه، لكن إذا شكّ المسلمون في بقاء حكمها لهم لا- يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء و شكّ الأغنياء في ثبوتهم لهم لا- يمكن إثباته لهم بالاستصحاب، و هذا واضح جدًّا» (٣).

و كان لبعض الأعلام رحمه الله أيضا نظير هذا الإشكال فإنه قال: «إنّ النسخ في الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنى الدفع و بيان أمد الحكم؛ لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه و تعالى.

و قد ذكرنا غير مرّه أنّ الاهمال بحسب الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فإنّما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان و يعتبره إلى الأبد، و إمّا أن يجعله

ص: ٢٣٥

١- (١) كفايه الاصول ٣٢٣: ٢-٣٢٥.

٢- (٢) الأنعام: ١٤٦.

٣- (٣) الاستصحاب: ١٤٨.

ممتدًا إلى وقت معيّن، و عليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعه المجعول و ضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور.

و كذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ في بقائه بعد العلم بشوته، فإنّ احتمال البقاء مستحيل في حقّه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

ثمّ قال: «و توهم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافي اختصاصها بالموجودين مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّه دون حصّه، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف، و لا مجال لجريان الاستصحاب معه.

و المقام من هذا القبيل، فإنّنا نشكّ في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً في ثبوت التكليف لا في بقائه.

ثمّ قال: «فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، و أنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإنّ كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم فهو المتّبع و إلّا فإنّ دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم - كقوله عليه السّلام: «حلال محمّد صلّى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» - فيؤخذ به، و إلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ (1).

ص: ٢٣٦

و جوابه: سلّمنا أنّ النسخ في الحقيقة دفع، و هو عبارته عن انتهاء أمد الحكم، لا- أنّه رفع استمرار الحكم، و سلّمنا أنّه لا- مجال لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة في زماننا هذا، و لكن جريان استصحاب عدم النسخ في الشريعة المقدّسه و يتصوّر هذا على قسمين:

الأول: لو فرضنا أنّ شخصاً أدرك رسول الله صلّى الله عليه و آله و عاش في زمانه-مثلاً- و عمل بالأحكام الشرعيّة، ثمّ سافر إلى بلاد بعيدة، و حصل له الشكّ بعد مدّة في أنّ حكم كذا الذي كان مورد عمله إلى الآن هل انتهى أمده أم لا؟ و معلوم أنّه لا ملجأ له سوى استصحاب عدم النسخ.

الثاني: أنّ حكم كذا و مفاد آية كذا التي يكون عنوانها «الذين آمنوا» و لم يصرح من حيث الدليل بتوقيته، إن شككنا في زماننا هذا في انتهاء أمده و نسخه في زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله فأى مانع يمنع من استصحاب عدم نسخه؟ فالظاهر أنّه لا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا، كما أنّه عند الشيخ و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما و سائر المحقّقين مفروغ عنه.

و أمّا الإشكال الثاني على استصحاب عدم النسخ المختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، فهو ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة-بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له-فيكون مثل إباحه شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كلّ شريعة مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في النسخ واضح؛ للقطع بارتفاع جميع أحكام

الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملا إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت (١).

و جوابه: أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعا عن جريان استصحاب عدم النسخ إلا أن الالتزام به بلا موجب، فإنه لا داعى إلى جعل إباحه شرب الماء-مثلا-في الشريعة اللاحقه مماثله للإباحه التي كانت في الشريعة السابقة، والنّبوه ليست ملازمه للجعل، فإنّ النبيّ هو المبلّغ للأحكام الإلهية.

و أقيا ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقه فهو صحيح، إلا أن نفس أدلّه الاستصحاب كافيّه في إثبات الإمضاء، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت فيها إنّما هو إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

و في المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه يجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلا على الإمضاء.

فكذا في المقام أدلّه الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن شكّ في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسه أو من الموضوعات الخارجيه، فلا إشكال في

ص: ٢٣٨

استصحاب عدم النسخ من هذه الجبهه. و العمده فى منعه ما ذكرناه.

و أمّا ما قيل فى وجه المنع- من أنّ العلم الإجمالى بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ- فهو مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بعدّه من موارد النسخ التى يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فتكون الشبهه فيما عدا ذلك بدويّه، و يجرى فيها الاستصحاب بلا مزاحم (1).

و الإشكال من ناحيه العلم الإجمالى غير مختصّ بالمقام فقد استشكل به فى موارد، منها: العمل بالعامّ مع العلم الإجمالى بالتخصيص، و منها: العمل بأصالة البراءه مع العلم الإجمالى بتكاليف كثيره، و منها المقام.

و الجواب فى الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محلّ الكلام بعد الانحلال.

ص: ٢٣٩

فی حجّیه الأمارات المثبتة دون الاصول

ذهب المشهور إلى أنّ مثبتات الاصول ليست بحجّه بخلاف مثبتات الأمارات و وقع الخلاف بين المحقّقين في دليل ذلك، و لكن لا بدّ لنا قبل ملاحظه الآراء و أدلّتهم من بيان محلّ النزاع.

فنقول: إنّ المستصحب قد يكون موضوعا من الموضوعات الخارجيه، و قد يكون حكما من الأحكام الشرعيّه، فإن كان من الأحكام الشرعيّه فلا شكّ في ترتّب الآثار و اللوازم العقليّه و العاديّه عليه، كما إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه-مثلا- و بعد جريان الاستصحاب فيه يستفاد أنّ صلاه الجمعه واجبه بالوجوب الظاهري المماثل للحكم الواقعي، و تترتّب عليه الآثار العقليّه، مثل: حكم العقل بوجوب الإطاعه و وجوب الوفاء بالنذر إن كان متعلّق النذر الشركه فيها دائما في صوره كونها واجبه.

و أمّا إن كان المستصحب موضوعا للأحكام الشرعيّه فيترتّب عليه الحكم الشرعي الذي يتوقّع ترتّبه عليه بلا واسطه، مثل: ترتّب الحرمة على استصحاب خمريّه المانع المشكوك الخمريّه.

و أمّا إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي أيضا في عرض الأثر

الشرعي، و كان هذا اللازم العقلي أو العادي موضوعاً للحكم الشرعي الآخر، فهل يترتب هذا الحكم الشرعي أيضاً عليه أم لا؟ كما يترتب على استصحاب حياه زيد الآثار الشرعيه المترتبه بلا واسطه، مثل: حرمة التصرف في أمواله، و حرمة ترويح زوجته و نحو ذلك.

و أما ترتب الآثار الشرعيه المترتبه بالنذر على بياض لحيته أو كونه في السن كذا فهو محلّ البحث و النزاع، و المفروض أنه ليست لنفس اللازم العقلي أو العادي حاله سابقه متيقنه حتى يجرى الاستصحاب فيه مستقلاً لترتب لازمه الشرعي.

و المشهور بين المحققين من الاصوليين التفصيل بين الأمارات و الاصول، بأنه يترتب على استصحاب حياه زيد-مثلاً- ما يترتب عليه بلا واسطه من الآثار الشرعيه فقط، و إن قامت بينه على حياته فيترتب عليها جميع الآثار الشرعيه، سواء كان ترتبها مع الواسطه أو بلا واسطه.

و إنّما الكلام في وجه هذا التفصيل، فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ وجه إطلاق أدله الأمارات بالنسبه إلى جميع الآثار دون الاصول؛ لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب فيها، و هو آثار نفس المستصحب بلا توسط شيء (1).

و فيه: أنّ حجّيه الأمارات يمكن أنّ تكون تأسيسيه، بمعنى تعبد الشارع بها بالأدله اللفظيه المستقله، و يمكن أن تكون إمضائيه، بمعنى تأييد الشارع بنحو من الأنحاء أو عدم ردعه لما هو مورد بناء العقلاء، و الظاهر من كلام صاحب الكفايه رحمه الله إطلاق أدله حجّيه الأمارات مع كونها أدله لفظيه تعبديه، و لكن نقول: إنّ معنى الحجّيه التعبديه هي الكاشفيه التعبديه لا الكاشفيه الواقعيه

ص: ٢٤٢

سَلَمْنَا أَنَّ فِي مَرَحَلِهِ تَكْوِينِ الْوَاقِعَاتِ لَا يَنْفَكُ الْيَقِينُ بِالْمَلْزُومِ عَنِ الْيَقِينِ بِاللَّازِمِ وَالْمَلْزُومُ، وَهَكَذَا الظَّنُّ بِالْمَلْزُومِ مَسَاوِقٌ لِلظَّنِّ بِاللَّازِمِ، وَالْمَلْزُومُ، وَأَمَّا فِي مَرَحَلِهِ التَّعَبُّدِ فَلَا يَصِحُّ التَّعَدُّى مِنْ دَائِرِهِ الْمَتَّعِبِدِ بِهِ إِلَى الْوِزَامِ وَالْمَلْزُومَاتِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّعَبُّدِ بِالْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِ لِلدَّلِيلِ وَالْمَخْبَرِ بِهِ، فَلَا فَرْقَ فِي التَّعَبُّدِ بِمَفَادِ الْمَطَابِقِ وَالْقَدْرِ الْمَتَيِّقِنِ مِنَ الدَّلِيلِ بَيْنَ دَلِيلِ الْأَصْلِ وَالْأَمَارَةِ، فَكَمَا أَنَّ قَوْلَهُ:

«لَا تَنْقُضُ الْيَقِينُ بِالشَّكِّ» لَا يَتَّعَدُّى مِنَ الْقَضِيَّةِ الْمَتَيِّقِنَةِ وَالْمَشْكُوكَةِ كَذَلِكَ قَوْلُهُ «صَدَّقَ الْعَادِلُ» -مَثَلًا- لَا يَتَّعَدُّى عَنِ الْمَخْبَرِ بِهِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ دَلِيلَ اعْتِبَارِ الْأَمَارَاتِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ، وَحُجَّتِهَا كَانَتْ إِمْضَائِيَّةً -كَمَا هُوَ التَّحْقِيقُ- فَلَا بَدَّ مِنْ مَعَامَلَتِهَا مَعَامِلَةَ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ مِنْ تَرْتَبِ جَمِيعِ الْآثَارِ وَالْوِزَامِ بِلِحَازِ حُصُولِ الْوَثُوقِ وَالْإِطْمِئْنَانِ بِهَا.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ وَجْهَ اخْتِلَافِ الْمَجْعُولِ فِي بَابِ الْأَمَارَاتِ وَالْأَصُولِ، فَإِنَّ الْمَجْعُولَ فِي الْأَوَّلِ هُوَ الطَّرِيقِيَّةُ وَالْكَاشِفِيَّةُ وَاعْتِبَارُهَا عِلْمًا بِالتَّعَبُّدِ فَكَمَا أَنَّ الْعِلْمَ الْوِجْدَانِيَّ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي تَرْتَبَ آثَارِهِ وَآثَارَ لَوَازِمِهِ كَذَلِكَ الْعِلْمَ التَّعَبُّدِيَّ الْجَعْلِيَّ، وَفِي الثَّانِي هُوَ مَجْرَدُ تَطْبِيقِ الْعَمَلِ عَلَى مُؤَدَى الْأَصْلِ وَالْجَرَى الْعَمَلِيَّ عَلَى طَبَقِ الْيَقِينِ السَّابِقِ، وَحَيْثُ إِنَّ اللَّازِمَ لَمْ يَكُنْ مَتَيِّقًا فَلَا وَجْهَ لِلتَّعَبُّدِيَّةِ (١).

وَفِيهِ: أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الطَّرِيقِيَّةُ التَّعَبُّدِيَّةُ دَلِيلًا عَلَى حُجَّتِهِ مَثَبَاتِ الْأَمَارَاتِ، فَإِنَّهَا لَا تَكُونُ طَّرِيقِيَّةً تَكْوِينِيَّةً عَقْلَانِيَّةً حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَيْهَا جَمِيعُ الْآثَارِ وَالْوِزَامِ.

نعم، سلّمنا أنّ العلم الوجداني يقتضى ترتّب جميع الآثار حتّى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقليّة أو العاديّة؛ لأنّه من العلم بالملزوم يتولّد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمه، فترتّب آثار اللازم ليس من جهه العلم بالملزوم، بل من جهه العلم بنفس اللازم المتولّد من العلم بالملزوم، بخلاف العلم التعيّدي المجعول فإنّه لا يتولّد منه العلم الوجداني باللازم وهو واضح، ولا العلم التعيّدي به؛ لأنّ العلم التعيّدي تابع لدليل التعبد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه؛ لأنّ المخبر إنّما أخبر به عنه لا عن لازمه.

فلا وجه لحجّيه مثبتات الأمارات إلّا اعتبارها من طريق بناء العقلاء وإمضاء الشارع له.

والمهمّ في الكلام عبارته عن عدم حجّيه مثبتات الاصول وعرفت ما نقلناه عن صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ علته عدم إطلاق أدلّه حجّيه الاصول لتحقّق القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وهو الأثر الشرعي المترتّب عليها بلا واسطه، فلذا لا تشتمل الآثار الشرعيه المترتّبه على اللوازم العقليّه والعاديّه.

وهكذا ما نقلناه عن المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ علته عدم جعل الكاشفيّه والطريقيّه لها، بل المجعول فيها تطبيق العمل على طبق مؤدّاهها، ولا محاله يكون مقصوده أنّ مؤدّى الاستصحاب هو الأثر الشرعي المترتّب على المستصحب بلا واسطه.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «إنّ معنى عدم نقض اليقين والمضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقّن، وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشىء؛ لأنّها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليّه والعاديّه،

فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه فى زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف فى ماله، لا حكمه بنموه و نبات لحيته؛ لأن هذه غير قابله لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النمو و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيه أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيه دون العقليه و العاديه، لكن المفروض ورود الحياه موردا للاستصحاب».

ثم قال: «و الحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيه المحموله على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليه و العاديه؛ لعدم قابليتها للجعل، و لا على جعل الآثار الشرعيه المترتبة على تلك الآثار؛ لأنها ليست آثار نفس المتيقن و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى ترتب هي عليه» (١).

و كان لاستاذنا السيد الإمام رحمه الله هنا بيان مفصل و استفاد منه دليل آخر على عدم حجيه الاصول المثبتة، و لا بد من ذكر مقدمه لتوضيح مراده، و هي: أنه يتصور للمستصحب-مثل حياه زيد-فى المرحلة الاولى اللازم الشرعى و اللازم العقلى و اللازم العادى، و فى المرحلة الثانيه يمكن أن يكون لكل واحد من هذه اللوازم أثر شرعى، فلا إشكال فى ترتب الأثر الشرعى الواقع فى المرحلة الاولى على استصحاب حياه زيد-مثلا- و أما الآثار الشرعيه المتحققه فى المرحلة الثانيه المترتبة على اللازم العقلى أو العادى فهى القدر المتيقن من مثبتات الاصول، و محل البحث هنا.

ص: ٢٤٥

و يمكن أن يكون للأثر الشرعي الواقع في المرحلة الاولى-مثل حرمة التصرف في أموال زيد بعد استصحاب حياته-أثر شرعي آخر، مثل: أن يقول القائل: إن كانت أموال زيد في هذه الشرائط محرمة التصرف لله عليّ إعطاء الصدقة، و معلوم أنّ ذكر «قيد في هذه الشرائط» لما ذكرناه من أنه لا بدّ للأثر الشرعي أنّ لا يكون قابلاً للاستصحاب مستقلاً، فيقع البحث في جهتين:

الاولى: في الآثار الشرعيّة المترتبة على اللازم العقلي أو العادي للمستصحب.

الثانية: في الآثار الشرعيّة المترتبة على الأثر الشرعي للمستصحب، و قد اختلطت الجهتان في كلام استاذنا السيد الإمام رحمه الله.

و بعد الفراغ من ذلك فلنبداً بكلامه رحمه الله فإنه قال: و أما الاصول و عمدتها الاستصحاب فالسير في عدم حجّيه مثبتاتها و حجّيه لوازمها الشرعيّة-و لو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلّها شرعيّاً- يتضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشيء له لازم و ملازم و ملزوم و كان لكلّ منها أثر شرعي، يصير تعلّق اليقين به موجبا لتعلّق يقين آخر على لازمه، و يقين آخر على ملازمه، و يقين آخر على ملزومه، فتكون متعلّقات أربعة، كلّ واحد منها متعلّق ليقين مستقلّ و إن كانت ثلاثة منها معلوله لليقين المتعلّق بالملزوم لكن يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ متعلّق لأجل استكشافه باليقين به، لا اليقين المتعلّق بغيره من ملزومه أو لازمه أو ملازمه، فإذا تيقّنت بحياه زيد و حصل منه يقين بنبات لحيته و يقين آخر ببياضها و كان لكلّ منها أثر شرعي يجب ترتيب أثر حياته للعلم بها و نبات لحيته للعلم به لا للعلم بحياته،

و ترتيب أثر بياضها للعلم به لا- بنات اللحيه أو الحياه، فالعلم بكل متعلق موضوع مستقل لوجوب ترتيب أثره و إن كان بعض العلوم معلولا لبعض آخر.

و ثانيهما: أنّ الكبرى الكليه فى الاستصحاب و هى قوله: «لا ينقض اليقين بالشك»: إمّا أن يكون المراد منها هو إقامه المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه، كما هو الظاهر من الشيخ و من بعده من الأعلام.

و إقياً أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشارع و إطاله عمره و عدم نقضه بالشك؛ لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل، لما عرفت فى محلّه من أنّ اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً و أماره على الشئ المشكوك فى زمان، فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إلاّ إيجاب العمل على طبق اليقين الطريقي، أى التعبد ببقاء المتيقن، فتصير نتيجة الاعتبارين واحده، و هى وجوب ترتيب الآثار فى زمان الشكّ و إن كان الاعتباران مختلفين و طريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفاً كما ستأتى الإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله «لا- ينقض اليقين بالشكّ» إن كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقن فى الآثار فلا يترتب عليه بهذا الدليل إلاّ آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار، أى لوازم اللوازم الشرعيّه و إن كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم و الملزومات و الملازمات العقليه و العاديه، و ذلك لوجهين:

الأول: أنّ آثار المتيقن ليست إلاّ ما يترتب عليه و يكون هو موضوعاً لها،

و أمّا أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا- المتيقّن، كما أنّ أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقا يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقّن، ومعنى «لا- ينقض اليقين بالشك» بناء عليه أنّه رتب آثار المتيقّن على المشكوك فيه، و الفرض أنّه لم يتعلّق اليقين إلاّ بنفس المتيقّن، فإذا تعلّق اليقين بحياه زيد دون نبات لحيته و شكّ في بقائها يكون التعيّد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقّن، و هو ما يترتب على الحياه المتيقّنه، لا ما ليس بمتيقّن كنبات اللحيه، فإنّ التنزيل لم يقع إلاّ بلحاظ المتيقّن و المشكوك فيه و ذلك من غير فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيّه و العاديّه و العقليّه.

و ليس ذلك من جهه انصراف الأدله عن الآثار الغير الشرعيّه أو عدم إطلاقها أو عدم تعقّل جعل ما ليس تحت يد الشارع كما ذهب إلى كلّ ذاهب، بل لقصور الأدله و خروج تلك الآثار موضوعا و تخصّصا، و هذا الوجه يظهر من كلام الشيخ أيضا.

و الثاني: أنّ دليل الأصل لا- يمكن أن يتكفّل بآثار الآثار و آثار الوسائط و لو كانت شرعيّه؛ لأنّ الأثر إنّما يكون تحقّقه بنفس التعيّد، و لا- يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبيد بالأثر متكفّلا- للتعبيد، بأثر الأثر؛ لأنّ أثر المتيقّن متقدّم ذاتا و اعتبارا على أثره، أي أثر الأثر؛ لكونه موضوعا له، فلا بدّ من جعل الأثر و التعبيد به أولا و جعل أثر ذلك الأثر و التعبيد به في الرتبه المتأخره عن الجعل الأوّل، و لا- يمكن أن يكون الجعل الواحد و الدليل الفارد متكفّلا- لهما؛ للزوم تقدّم الشئ على نفسه و إثبات الموضوع بالحكم.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان معنى «لا ينقض اليقين بالشك» هو التعيّد بإبقاء اليقين و إطاله عمره لما نفع في ترتب آثار الوسائط الشرعيّه فضلا عن

غيرها؛ لعين ما ذكرنا من الوجهين (١).

و حاصل كلامه رحمه الله: أنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شمول آثار اللوازم العقلية و العاديه؛ لمحدوديته بدائره صدق نقض اليقين بالشك، و لا يتحقق هذا العنوان فيها حتى يشملها قوله «لا تنقض اليقين بالشك» فلذا لو فرض تحقق الإطلاق للدليل لا يفيد في المقام؛ إذ الإطلاق لا يوجب سرايه الحكم إلى العنوان الخارج عن دائره لفظ المطلق، فالحكم دائر مدار صدق عنوان صدق اليقين بالشك، إذ انتفى العنوان انتفى الحكم.

و ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم قابليته تعلق الجعل التشريعي باللوازم العقلية و العاديه مع صحته في نفسه و متانته لا يفيد في المقام؛ إذ لو فرضنا كونها قابله للجعل التشريعي لا يكون مؤثرا في ما نحن فيه؛ إذ لا دليل للجعل سوى قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك»، و هو لا يتعدى من دائره صدق عنوان نقض اليقين بالشك، فلا يكون الأثر العقلي العادي مصداقا له، و هذا البيان دقيق و متين و قابل للاطمئنان.

و هذا كله بالنسبه إلى الجبهه الاولى من البحث، و أمّا الجبهه الثانيه فهي عبارته عن الآثار الشرعيه المترتبّه على الأثر الشرعي المترتب على المستصحب، و المفروض أنّه لا يتحقق للأثر الشرعي الأول حاله سابقه و جوديه متيقنه حتى نجري الاستصحاب فيه مستقلا، كما إذا شككنا في مطهره ماء الحوض المغسول به اليد النجسه فنستصحب المطهره، و الأثر الشرعي المترتب عليها طهاره اليد المغسوله بهذا الماء، و الأثر الشرعي المترتب على طهاره اليد طهاره ملاقيه مع الرطوبه، مع أنّ استصحاب طهاره

ص: ٢٤٩

اليد لا- يكون جاريا؛ لكونها أمرا حادثا مسبقا لعدم، فهل يترتب هذا الأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي الأول على المستصحب- أى طهاره الملاقي على مطهره الماء- أم لا؟ وما ذكرناه فى عدم ترتب الأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي و العادى ينطبق هاهنا أيضا، طابق النعل بالنعل، أى خروجه عن الدليل تخصيصا مع تحقق إشكال آخر فى ما نحن فيه، وهو ما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله بعنوان الجواب الثانى من عدم إمكان كون الجعل الواحد متكفلا للتعبد بما فى الرتبة المتقدمه و ما فى الرتبة المتأخره معا؛ للزوم تقدم الشئ على نفسه و إثبات الموضوع بالحكم، فإن طهاره اليد بمنزله الموضوع لطهاره الملاقي و هى مترتبة عليها، و لا يمكن جعل الموضوع و الحكم معا بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

و هذا الإشكال نظير ما ورد على أدله حججه خبر الثقة بالنسبه إلى الأخبار مع الواسطه بأن شمول قوله: «صدق العادل» لها يستلزم أن يكون متكفلا لبيان و جعل الموضوع معا، و هذا ممتنع.

و لا يمكن دفع الإشكال هاهنا بما دفع به الإشكال هناك؛ لإمكان أن يقال هناك: إن قوله: «صدق العادل» فضيحه حقيقته تنطبق على كل مصداق وجد منها و لو كان مصداقا تعبديا، أو أن يقال: إن العرف يحكم بإلغاء الخصوصيه أو يدعى العلم بالمناط و أن المصداق المتحقق بنفس دليل التعبد لا بد و أن يترتب عليه الأثر.

و لا يرد شئ منها فى المقام؛ لأن التعبد بعدم نقض اليقين بالشك لا يوجب حصول مصداق تعبدى من الشك و اليقين حتى ينطبق عليه عدم نقضه به، فإذا علم بمطهره الماء و شك فيها يجب ترتيب طهاره اليد المغسوله به عليه، لقوله:

«لا تنقض اليقين بالشك»، فيحكم بطهاره اليد به، فإذا كانت طهاره اليد موضوعا لأثر شرعى فلا يمكن أن يكون دليل لا تنقض حاكما بوجوب ترتبه عليها؛ لعدم تكفل هذا التعبد لإيجاد مصداق تعبدى لقوله: «لا تنقض اليقين» حتى يقال: إنه قضيه حقيقته تشمل ما وجد بنفس التعبد.

كما لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصية عرفا أو العلم بالمناط بعد عدم كونه مصداقا للكبرى و لو تعيدا، و بعد كون ترتب الأثر على الموضوع لأجل تعلق اليقين، و هو مفقود، فدعوى وحده المناط أو إلغاء الخصوصية مجازفه محضه.

إنما الكلام فى مفاد قوله «لا تنقض اليقين بالشك» بالنسبه إلى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات، مثل: استصحاب عداله زيد أو خمريه هذا المانع، و استفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله أن مفاده جعل الحكم المماثل بلا فرق بين الاستصحاب الجارى فى الأحكام و الموضوعات، فمعنى استصحاب الخمريه أن هذا المانع كان فى السابق حراما و الآن أيضا يكون حراما (١).

و التحقيق: أن الاستصحاب الجارى فى الموضوعات لا يكون ناظرا إلى الأحكام و الآثار، و مفاده التعبد ببقاء المستصحب و إن كان له آثار و أحكام فى الشريعه، فمفاد استصحاب الخمريه أنه أيها المنقاد للشرع، تعبد بأن هذا المانع خمر، كما أن مفاد اليقينه أيضا يكون كذلك إلا أن حجيتها على نحو الطريقيه بلا فرق بينهما من حيث المفاد.

و القاعده أيضا تقتضى ذلك؛ إذ المشكوك فيه فعلا و المتيقن سابقا عباره عن نفس عنوان الموضوع بدون لحاظ الأحكام و الآثار، و ربما لا يلتفت الشاك إليها أصلا، فمفاد استصحاب الحرمة هو جعل الحكم المماثل بخلاف

ص: ٢٥١

استصحاب الخمرية، و بعد التعيّد بأنّ هذا المائع خمر بالاستصحاب و إحراز الموضوع و تحقّقه ينطبق عليه حكم الشارع بأنّ الخمر حرام، كما أنّ السبب تكون محرزه و مبيّنه للموضوع لا- تكون متكفّله لبيان الحكم، وهكذا الاستصحاب يكون كذلك، فترتب الحكم في استصحاب الموضوعات لا يرتبط بالاستصحاب.

فإذا كان المستصحب هو الخمرية و كان له لازم شرعي- أي الحرمة- و كان للازمه أيضا لازم شرعي آخر- أي ارتداد منكر حرمة- فيستفاد من قوله «لا- تنقض اليقين بالشك» التعيّد بأنّ هذا المائع خمر و إحراز الموضوع فقط، و الحرمة تستفاد من دليل آخر، مثل: كلّ خمر حرام، و ارتداد منكر حرمة من دليل ثالث، فلا يرتبط حكم الأثر و حكم أثر الأثر بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى، بل كلّ أثر شرعي يصير موضوعا لأثر من بعده، و هكذا إلى سائر الآثار الشرعية الطولية.

و لا يتوهم جريان هذا المعنى في الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية و العادية أيضا، فإنّه لا دليل لنا لإحراز نفس اللوازم، لا بالعلم و لا بالبينه و لا بالتعيّد؛ لمحدوديّه دائره دليل التعبد بالمتعبد به- أي المتيقن و المشكوك- فلا يتعدى عمّا يترتب عليه بلا واسطه، فإذا احرزت حياه زيد بالاستصحاب يترتب عليها حرمة التزويج بزوجه، و حرمة تقسيم أمواله، و أمّا نبات لحيته أو بياض لحيته أو كونه في السنّ كذا، فلا- يحرز لنا بأيّ دليل حتّى يترتب عليها آثارها الشرعية، و هذا دليل الافتراق بين الآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية، و الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية و العادية.

و هكذا فى الاستصحاب الموضوعى إن كان لملازم المستصحب أثر شرعى لا ترتب عليه؛ لمحدوده دائره دليل التعبد بأحد المتلازمين العقلين و لا يتعدى عنه.

نعم، إذا كانت الملازمه شرعيه يترتب الأثر الشرعى لأحد المتلازمين على استصحاب الملازم الآخر، كما أنه يترتب فى الاستصحاب الحكمى الأثر الشرعى لأحد المتلازمين على استصحاب الملازم الآخر.

و إن كانت الملازمه عقليه مثل ترتب الأثر الشرعى للمقدمه على استصحاب وجوب ذى المقدمه و هكذا إذا كان لملازم المستصحب أثر شرعى لا يترتب على استصحاب اللازم، إذ لا دليل لإثبات الملازم و التعبد به، و بعد انحصار دليل التعبد بالمتعبد به فكيف تترتب آثار الملازم؟

تكميل: فى استثناء الوسائط الخفيه

من الاصول المثبتة إذا كانت الوساطه بين المستصحب و الأثر الشرعى خفيه يجرى الاستصحاب و يترتب عليه الأثر، و لا يكون من الاصول المثبتة، و المراد من خفاء الوساطه، فإنّ العرف -و لو بالنظر الدقيق- لا يرى وساطه الوساطه فى ترتب الحكم على الموضوع، و يكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطه، و إنّما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوساطه لبناً و إن كان مترتباً على ذى الوساطه.

و ذكر استاذنا السيد الإمام رحمه الله مثالا- له و لكتبه خارج عن محلّ البحث إلا- أنّه مبين لخفاء الوساطه و عله جريان الاستصحاب فيه.

و هو: أنّ الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر». يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأنّ ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن إلاّ

لأجل مفسده قائمه بها تكون تلك المفسده علّه واقعيّه للحرمة.

ثمّ لو فرض أنّ العقل اطلع على جميع الخصوصيات الواقعيّه للخمر و حكم بالدوران و الترديد أنّ العلّه الواقعيّه للحرمة هي كونها مسكره-مثلا-فيحكم بأنّ إسكار الخمر علمه لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّه، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولّمّا كان متّحدا في الخارج مع الخمر حكم بحرمة بحسب الظاهر، و لكن الموضوع الواقعي ليس إلّا حيثّه المسكريّه؛ لأنّ الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيّه لدى العقل، فإذا علم أنّ مائعا كان خمرا سابقا و شكّ في بقاء خمريّته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمرية و ثبوت الحرمة له.

و لا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمرية لا يثبت المسكريّه التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلا و بالذات و على الخمر ثانيا و بالواسطه، و ليس المراد بخفاء الواسطه أنّ العرف يتسامح و ينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطه مع رؤيتها؛ لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّه ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقه و من غير تسامح، فالدم الحقيقي بنظر العرف موضوع للنجاسه، فإذا تسامح و حكم على ما ليس بدم عنده أنّه دم لا- يكون موضوعا لها، كما أنّه لو حكم العقل بالبرهان بكون شيء دما أو ليس بدم لا يكون متّبعا؛ لأنّ الموضوع للحكم الشرعي ما يكون موضوعا لدى العرف.

و السرّ في ذلك: أنّ الشارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الامّه إلّا كسائر الناس، و يكون في محاوراته و خطاباته كمحاورات بعض النّاس بعضا، فكما

أنّ المقنن العرفي إذا حكم بنجاسة الدّم لا- يكون موضوعها إلا ما يفهمه العرف مفهوما و مصداقا، فلا يكون اللون دما عنده و ليس موضوعا لها، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاه إلى العرف، فالمفهومات عرفيّة و تشخيص مصاديقها أيضا كذلك (١).

و لكن عرفت خروج هذا المثال عن محلّ البحث؛ لأنّ للواسطه العقليّه-أى مسكريّه هذا المانع-حاله سابقه وجوديّة، و تكون قابله للاستصحاب بالاستقلال و يترتب عليه الحرمة بدون الاحتياج إلى استصحاب الخمرية، و محلّ البحث فيما لا يكون الأثر العقلي قابلا للاستصحاب مستقلا.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر مثالين لخفاء الواسطه بقوله: «منها: ما إذا استصحاب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجسه.

و من المعلوم أنّ استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائيّ قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها» (٢).

و يرد عليه: أنّ الواسطه بالنظر العرفي الدقيق جليّه؛ إذ العرف يلتفت بأدنى تأمّل إلى أنّ السرايه مؤثره في تنجس الملاقي لا الرطوبه، و معلوم أنّ السرايه لازم عقلي للرتوبه، فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على السرايه باستصحاب الرطوبه، و هذا من موارد الاصول المثبتة.

هذا بالنسبه إلى مثاله الأوّل، و أمّا مثاله الثاني فهو ما ذكره بقوله: «و منها

ص: ٢٥٥

١- ١) الاستصحاب: ١٥٨-١٥٩.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٨٣: ٢.

أصله عدم دخول هلال شوال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة و الغسل و غيرهما، فإنّ مجرد عدم الهلال في يوم لا- يثبت آخرّيه اليوم و لا أوّليّه غده للشهر اللاحق، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام آخرّيه ذلك اليوم لشهر و أوّليّه غده لشهر آخر» (1).

و لكن حلّ المسأله منه رحمه الله بخفاء الواسطه وقع مورد البحث و الإشكال عند المحقّقين؛ إذ لا- يمكن باستصحاب عدم خروج شهر رمضان إثبات كون اليوم الذي بعد أوّل شهر شوال إلّا بالقول بتركّب عنوان الأوّليّه من جزءين؛ أحدهما: وجودى، و هو كون هذا اليوم من شوال، و ثانيهما: عدمى، و هو عدم مضيّ يوم آخر منه قبله فيثبت بالاستصحاب المذكور كون هذا اليوم أوّل شوال؛ لأنّ الجزء الأوّل محرز بالوجدان، و الجزء الثانى يحرز بالأصل، فبضميمه الوجدان إلى الأصل يتمّ المطلوب.

و أمّا على القول بكونه أمرا بسيطا منتزعا من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه، فلا يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ الأوّليّه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين، و حيث إنّ التحقيق بساطه معنى الأوّليّه بشهاده العرف لا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور.

و قد التزم المحقّق النائينى رحمه الله فى مقام دفع الإشكال بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّّه عبارته عن يوم رؤيه الهلال أو اليوم الواحد و الثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّه هو

ص: ٢٥٦

الثامن من رؤيه الهلال أو ما بعد انقضاء ثلاثين يوما من ذى القعدة، سواء كان مطابقا للواقع أو لا (١).

و لكنّه لا- يكون طريقا مناسباً لحلّ الإشكال؛ إذ ما من مسلم إلاّ و يعلم بالضروره أنّ يوم عيد الفطر هو اليوم الأوّل الواقعي من شؤال، و يوم عيد الأضحى هو اليوم العاشر الواقعي من ذى الحجّه، و هكذا.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله طريق آخر لحلّ الإشكال، و هو؛ أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيد على يوم رؤيه الهلال، و يجعلون يوم الرؤيه أو اليوم الذى بعد يوم الشكّ أو الذى بعد انقضاء ثلاثين يوما من الشهر السابق اليوم الأوّل، و ثانيه الثانى، و هكذا لا من جهه أنّ موضوع الحكم الشرعي غير الموضوع الواقعي، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات (٢).

ص: ٢٥٧

١- (١) فوائد الاصول ٤:٥٠٠.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٦٢.

فی الامور المذكوره فی ذیل البحث عن الاصول المثبتة

الأمر الأول: أنّ استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

أنّ استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

قال صاحب الكفايه رحمه الله: «إنّه لا تفاوت في الأثر المترتب على الاستصحاب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطه شيء أو بواسطه عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبه ذاته أو بملاحظه بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول لا بالضميمه...».

و حاصل كلامه: أنّ الأثر الشرعى فى الاستصحابات الموضوعيّه قد يترتب على المستصحب بدون الواسطه، مثل ترتب وجوب الإكرام على استصحاب بقاء حياه زيد، و هو القدر المتيقن من ترتب الأثر فى الاستصحابات الموضوعيّه، و قد يترتب على لازم المستصحب أو ملازمه، أو ملزومه، سواء كان عقلياً أو عادياً، و هو القدر المتيقن من مثبتات الاصول، و قد مرّ ذكره، و قد يترتب على عنوان كلى ينطبق فى الخارج على المستصحب و يتحد معه وجوداً.

و منشأ الانطباق و الأتحاد إمّا أن يكون هذا العنوان من الذات و الذاتيات

للمستصحب كالنوع أو الجنس أو الفصل، وإما أن يكون من الأعراض الخارجة عن ذات المستصحب، وهي على قسمين:

قسم منها يعبر عنه بخارج المحمول - كالملكيه والغصبيه والزوجيه - وقسم منها يعبر عنه بالمحمول بالضميمه كالأبيض والأسود. ويستفاد من مثاله لخارج المحمول أنه أمر انتزاعي اعتباري لا حقيقه له ولا وجود إلا وجود منشأ الاعتبار والانتزاع.

وقال صاحب الكفايه رحمه الله بجريان الاستصحاب فيما يترتب على عنوان كلى يكون من الذات والذاتيات للمستصحب؛ لاتحادهما من حيث الوجود، ولا حقيقه لهذا العنوان سوى المستصحب، فإن الطبيعي لا يتحقق إلا بتحقق مصداقه، وهكذا بجريانه فيما يترتب على عنوان كلى يكون من أعراض خارج المحمول للمستصحب؛ إذ لا وجود لهذا الأمر الانتزاعي إلا بوجود منشأ انتزاعه واعتباره، فاستصحاب منشأ الانتزاع لترتب الأثر الانتزاعي لا يكون بمشيت، بخلاف إذا ترتب الأثر على عرض المحمول بالضميمه للمستصحب كالسواد والبياض، فإنهما واقعتان مختلفتان، وترتب أثر أحدهما على الآخر يكون من الأصل المثبت (١).

و الظاهر من كلام الشيخ عدم حججه الاستصحاب فى جميع هذه الصور، حيث قال: «ولا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذى يكون واسطه متحد الوجود مع المستصحب أو مغايره» (٢).

و ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله قابل للبحث فى مقامين:

ص: ٢٦٠

١ - ١) كفايه الاصول ٣٢٩: ٢ - ٣٣٠.

٢ - ٢) فوائد الاصول ٧٧٧: ٢.

المقام الأوّل: فى العنوان الذاتى المنطبق على المستصحب الشامل للنوع و الجنس و الفصل، و المقام الثانى: فى العناوين العرضيه و قوله بالتفصيل بين خارج المحمول و المحمول بالضميمه.

أمّا المقام الأوّل فالإشكال فيه أنّ جريان الاستصحاب فى الفرد و ترتّب أثر الكلّى عليه يكون من الاصول المثبتة؛ إذ المستصحب شىء و معروض الأثر شىء آخر، و مجرد الاتحاد الوجودى لا يوجب أن يكون أثر الكلّى أثراً للفرد، و قد مرّ مفصّلاً فى بحث استصحاب الكلّى أنّه لا يمكن ترتّب أثر الفرد على استصحاب بقاء الكلّى و بالعكس، فإنّ حيثه مقام الموضوع و الموضوعيه للحكم غير مقام الاتحاد فى الوجود، و الاتحاد فى الوجود الخارجى لا يوجب الاتحاد فى الموضوعيه.

و هذا الإشكال يجرى فى جميع الاستصحابات الموضوعيه، و يوجب انسداد باب الاستصحاب فى الموضوعات، فإنّ استصحاب خمريه هذا المائع المشكوك، أى الفرد الخارجى و ترتّب الحرمة عليه، و القول بأنّ الخمر حرام، أى الخمر الكلّى حرام، فهذا المائع حرام يكون من مصداق استصحاب الفرد و ترتّب أثره الكلّى عليه، مع أنّنا قلنا: إنّ استصحاب بقاء زيد فى الدار لا يوجب ترتّب أثر الإنسان عليه و بالعكس؛ لمغايرتهما من حيث المفهوم و الأثر.

و قال بعض الأعلام رحمه الله فى مقام الجواب عنه: «إنّ الأثر أثر لنفس الفرد لا للكلّى؛ لأنّ الأحكام و إن كانت مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه إلا أنّ الحكم فيها ثابت للأفراد لا محاله، غايه الأمر أنّ الخصوصيات الفرديه لا دخل لها فى ثبوت الحكم، و إلا فالكلّى بما هو لا حكم له و إنّما يؤخذ موضوع الحكم ليشار

به إلى أفراده، مثلاً: إذا حكم بحرمه الخمر فالحرام هو الخمر الخارجي لا طبيعته الكليّة بما هي» (١).

و يرد عليه: أنّ تأويل قوله: «الخمر حرام»- مع كونه مصدرًا بألف و لام الجنس و وضع لفظ الخمر للطبيعه و الماهيّه- بكلّ مائع وجد في الخارج و كان خمرا فهو حرام، و انصراف الحكم من الطبيعه و إرجاعه إلى الموجودات الخارجيه من محققه الوجود أو مقدّره الوجود لا ينطبق مع ظواهر الروايات و الآيات.

و يستفاد من كلام استاذنا السيّد طريق آخر لحلّ المسأله و حاصل كلامه:

أنّ هاهنا امورا ثلاثه: أحدها: عنوان الكليّ بما أنّه كليّ، و الثاني: عنوان الفرد الذي هو متّحد معه خارجا و مختلف اعتبارا و حيثيه، و الثالث: عنوان الكليّ المتحقّق في الخارج المتشخّص في العين، و يجرى الاستصحاب في الأوّل و الثالث لترتيب آثار العنوان الكليّ دون الثاني.

أمّا في الأوّل فلا- كلام فيه، و أمّا في الثالث فلا ينبغي الإشكال فيه، فإنّ متعلّق الحكم عنوان يسرى إلى مصداقه الخارجي، فإذا شكّ في بقاء عنوان الخمر المنطبق على المائع الخارجي يستصحب بقاء الخمر و يترتّب على المائع الخارجي أثر الخمر؛ إذ يتحقّق الفرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكليّ و بين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب أثره عليه، فإنّ ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقّق في الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكليّ لترتيب آثاره، فإذا تعلق حكم بعنوان الخمر يكون هذا الحكم متعلّقا بكلّ ما هو خمرا في الخارج بعنوان أنّه خمرا، فترتيب آثار الخمرية باستصحاب خمرية

ص: ٢٤٢

المائع الخارجى ممّالاً- مانع منه، و أمّيا استصحاب وجود المائع الخارجى أو الوجود الخارجى المتّحد مع الخمر لترتيب آثار الخمرية فلا يجرى إلّا على القول بالأصل المثبت (1).

فلا- يكون استصحاب خمرية هذا المائع استصحاب الفرد، بل هو استصحاب الكلّى المتشخص فى الخارج، فلا مانع من ترتيب آثار الكلّى، و هكذا فى أكثر الاستصحابات الموضوعية؛ لعدم الفرق بين استصحاب إنسانيته هذا الموجود و خمرية هذا المائع فى الكلّيه.

نعم، استصحاب بقاء وجود هذا المائع و إن كان وجوده ملازما لخمرية إلّا أنّه لا يوجب ترتّب آثار الخمرية.

و هذا طريق جيّد لحلّ الإشكال.

و أمّا المقام الثانى، أى التفصيل بين ما يعبر عنه بخارج المحمول و ما يعبر عنه بالمحمول بالضميمه من الأعراض، فاستشكل عليه بعض الأعلام رحمه الله بأنّ ما ذكره من جريان الاستصحاب فى خارج المحمول و عدم جريانه فى المحمول بالضميمه إن كان المراد منه أنّ الاستصحاب يصحّ جريانه فى الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلّى عليه- فيصحّ استصحاب ملكيه زيد لمال؛ لترتيب آثار الملكيه الكلّيه، من جواز التصرّف له، و عدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه- فالكلام فيه هو الكلام فى الأمر الأوّل، مع أنّ هذا لا- يكون فارقا بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه، فإذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه- كعداله زيد مثلا- فباستصحاب هذا الفرد ترتّب آثار مطلق العداله، كجواز الاقتداء به و نحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول

ص: ٢٤٣

و المحمول بالضميمه.

و إن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازما له على فرض بقاءه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان ثم علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأوّل مع الشكّ فى بقاء الجسم الأوّل فى مكانه لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكان الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

و كذلك لا يمكن إثبات زوجيه امرأه خاصّه لزيد مع الشكّ فى حياتها و إن علم أنّها على تقدير حياتها تزوجت به يقينا (١).

و على المبنى المختار يكون المستصحب فى الجميع الكلى المنطبق على الخارج، فيجرى الاستصحاب فيها بلا فرق بين استصحاب خمريه هذا المائع و ملكيه زيد لهذا المال و عدالته إن كان مجرى الاستصحاب نفس هذه العناوين.

و أمّا إن كان المجرى خارجا عنها فلا يرتبط بالبحث.

الأمر الثانى: أنه لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا

أنّه لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا

شرعا بالاستقلال أو بمنشأ انتزاعه

، فباستصحاب الشرط تترتب الشرطيه، و باستصحاب المانع تترتب المانعيه (٢).

و الظاهر أنّ صاحب الكفايه رحمه الله أراد بذلك دفع الإشكال المعروف فى جريان

ص: ٢٦٤

١- (١) مصباح الاصول ١٧١: ٢.

٢- (٢) كفايه الاصول ٣٣٠: ٢.

بيان الإشكال: أنّ الشرط بنفسه ليس مجعولا- بالجعل التشريعى، بل لا- يكون قابلا- له؛ لكونه من الامور الخارجيه التكوينيّه كالاستقبال و الستر للصلاه، و لا- يكون له أثر شرعى أيضا، فإنّ جواز الدخول فى الصلاه- مثلا- ليس من الآثار الشرعيّه للاستقبال، بل الأحكام العقليّه، فإنّ المجعول الشرعى هو الأمر المتعلق بالصلاه مقيدده بالاستقبال بحيث يكون التقيد داخلا و القيد خارجا.

و بعد تحقّق هذا الجعل من الشارع يحكم العقل بجواز الدخول فى الصلاه مع الاستقبال و عدم جواز الدخول فيها بدونه؛ لحصول الامتثال معه و عدمه بدونه، و حصول الامتثال و عدمه من الأحكام العقليّه، فليس الشرط بنفسه مجعولا شرعيا و لا ممّا له أثر شرعى، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه.

و كذا الكلام بعينه فى المانع، فأراد صاحب الكفايه رحمه الله دفع هذا الإشكال بأنّ الشرطيّه من المجعولات بالتبع، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الشرط لترتب الشرطيّه عليه؛ لأنّ المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال فى صحّه ترتبها على الاستصحاب.

و يرد عليه: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع الموارد يكون بداعى استفاده حكم المستصحب الذى وقع الشكّ فيه و رفع الشكّ عنه، مثل استفاده حرمة الارتكاب و الشرب من استصحاب خمرية هذا المانع فإنّ المجهول عند الشاكّ هو الحكم.

و أمّا المجهول و المشكوك فى استصحاب الشرط فهو بقاؤه و وجوده

الخارجي لا الشرطي، فكيف تترتب الشرطية التي لا شك فيها على استصحاب بقاء الوضوء.

مع أنه لا ارتباط بينهما؛ إذ الشرطية ترتبط بمرحلة جعل الحكم؛ وتحقق الشرط و عدمه يرتبط بمقام الامتثال و الخارج.

ثم إنه يتحقق إشكال مهم آخر في جريان استصحاب الشرط، و هو: أن جريان استصحاب بقاء الوضوء -مثلاً- يكون بداعي وقوع الصلاة لا -محاله مع الوضوء و تحققها مع التقيد به، و هو ليس بأثر شرعي و لا يترتب عليه أثر شرعي، بل هو أثر عقلي و يترتب عليه أثر عقلي آخر، مثل: كونها موافقه للأمر و مسقطه للتكليف، فلا يكون من الأثر الشرعي هنا أثر و لا خبر.

مع أن إنكار جريان الاستصحاب في الشرط أصلاً ينافي قوله عليه السلام في الصحيحه الأولى لزاره: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا -ينبغي له أن ينقض اليقين بالشك أبداً»، و قوله عليه السلام في الصحيحه الثانية له: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، و لا شك في دلالتهما بالصرح على جريان الاستصحاب في شرائط الصلاة.

و أراد صاحب الكفایه رحمه الله أن يجيب عن هذا الإشكال بما ذكره من جريان الاستصحاب في الشرط و ترتب الشرطية عليه، و قلنا: إن الشرطية ليست من أثر الشرط مع عدم كونها مشكوكه.

و يمكن أن يقال في الجواب عن الإشكال: إن الطهاره من شرائط المصلي لا الصلاة، و عدم المأكوليه من موانع الصلاة بحسب الأدلة، فأحراز طهاره المصلي بالاستصحاب يكفي لصحة صلاته، لكن استصحاب عدم لا بسيه المصلي لغير المأكول لا يثبت تقيد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلا بالأصل المثبت، فلذا

يكون جريان الاستصحاب في الشرط مما لم يقع فيه الإشكال بخلاف استصحاب عدم المانع.

و الجواب عنه: أولاً: أنّ ظاهر الأدلّه يقتضى اشتراط الصلاه بالطهاره، كقوله: «لا صلاه إلا بطهور» (١)، كما أنّ ظاهر الأدلّه الوارده في النهى عن الصلاه في النجس يقتضى مانعيته عن الصلاه كالأدلّه الوارده في عدم جوازها في غير المأكول، مثل: قوله: «لا تجوز الصلاه في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه» (٢) من غير فرق بينهما.

و ثانياً: أنّ الشرطيّه للمصلّي بأيّ معنى كانت لا محاله ترجع إلى الشرطيّه للصلاه، فإنّ معنى قولنا: إنّ المصلّي بما أنّه مصلّي لا بدّ له أن يكون واجداً للطهاره أنّ الصلاه مشروطه بالطهاره، و أنّ الصلاه الفاقده لها باطله.

و هذا المعنى يستفاد من الصحيحين المذكورين أيضاً.

و قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: «و الذى يمكن أن يقال: إنّ الميزان في التخلّص من الأصل المثبت - كما ذكرنا - أن يصير المستصحب مندرجا تحت كبرى شرعيّه، فإذا استصحب الطهاره الخبيثه أو الحدثيه يصير الموضوع مندرجا تحت الكبرى المستفاده من قوله: «لا صلاه إلا بطهور»، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاه متحقّقه بالطهور بعد حفظ سائر الجهات، فإذا قال الشارع: «إنّ الصلاه تتحقّق بالطهور»، و قال في دليل آخر: «إنّ الطهور متحقّق» يحكم بصحّه الصلاه المتحقّقه مع الطهور الاستصحابي و يجوز الاكتفاء بالصلاه معه» (٣).

ص: ٢٦٧

١ - ١) الوسائل ٢٥٨: ١، الباب ٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢ - ٢) الوسائل ٢٥١: ٣، الباب ٢، من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧.

٣ - ٣) الاستصحاب: ١٦٧.

و جوابه- كما أشار استاذنا السيد الإمام رحمه الله-: أن مثل قوله: «لا- صلاة إلا بطهور» إنما هو بصدد جعل شرطيه الطهور أو الإرشاد إليها و أمّا صحّه الصلاة أو تحقّقها مع وجود الشرط، أو فسادها و عدم تحقّقها مع وجود المانع، فعلى لا شرعى، مع أن قوله: «لا- صلاة إلا- بطهور» ناظر إلى مقام الجعل و التقنين، و لا- يمكن أن يكون الكبرى لمقام الامتثال، و ما هو مورد الشكّ و التردد في الخارج، فلا يمكن حلّ الإشكال بهذا الطريق أيضا.

و كلامه رحمه الله هاهنا لا يخلو من اضطراب.

و التحقيق في الجواب عن الإشكال: أن منشأه ما هو المعروف بين المحقّقين من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولا- شرعيا أو موضوعا له، مع أنه لا- دليل لاعتبار ذلك من آيه أو روايه و إنّما المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب مرتبطا بالشارع، بمعنى إمكان الدخل و التصرّف فيه نفيًا و إثباتًا من الشارع بما أنه شارع، و هذا المعنى يتحقّق في جميع الشرائط، سواء كان الشرط من الامور العباديه أو من الأحكام الوضعيه أو من الامور التكوينيّه فإننا نستفيد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بعد ملاحظه في جنب قوله: «لا- صلاة إلا- بطهور» توسعه دائره الطهاره التي تكون من شرائط الصلاة و عدم انحصارها بالواقعيّه و كفايه الطهاره الاستصحابيه في مقام تحقّق الشرط، و هذه التوسعه ترتبط بمقام الجعل لا بمقام الامتثال.

و هكذا في سائر الشرائط إذا لاحظنا دليل الشرط مع قوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» يستفاد هذا المعنى بلا إشكال، فيكون مفاد الدليل الحاكم و المحكوم: أن الشرط في الصلاة مطلق الطهور، أعمّ من الطهاره الظاهريّه و الواقعيّه مع أن

الطهاره بما أنّها حاله نفسانيه قابله للدوام و البقاء حكم شرعى وضعى، و جريان الاستصحاب فيها لا يحتاج إلى حكم شرعى آخر.

و كان لبعض الأعلام رحمه الله بيان يشبه هذا المعنى، إلا أنّ إرجاعه المسأله إلى مقام الامتثال ليس بصحيح، فإنّه قال: «الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعيّد، و معنى التعيّد به هو الاكتفاء بوجوده التعيّد و حصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال و إن كان من الأحكام العقليه إلاّ أنّه معلق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ و التجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ أو بعد التجاوز لحكم العقل بجوب الإعادة لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع و حكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل؛ لكونه مبنيًا على دفع الضرر المحتمل، و لا- يكون هناك احتمال الضرر، فكذا الحال فى المقام فإنّ معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعيّد الشرعى» (1).

و يرد عليه: أنّه لا بدّ من إرجاع الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال إلى التوسعه فى مقام الجعل و التقنين؛ إذ لا يعقل أن يكون المعبر لصلاه الشاكّ جزءاً أو شرطاً واقعياً و لكن يكتفى الشارع بفاقده فى الواقع فى مقام الامتثال، و معناه نفى الجزئيه أو الشرطيه عن صلاته، فكيف يجمع بين بقاء الجزئيه أو الشرطيه بقوّتها و اكتفاء الشارع بما هو ناقص و باطل فى مقام الامتثال؟! و حلّ المعضله منحصر بتوسعه دائره الشرطيه و الجزئيه فى مقام الجعل و التقنين.

و هذا المعنى يجرى بعينه فى استصحاب وجود المانع، فإنّ معناه توسعه

ص: ٢٤٩

دائرته المانعیه كما لا يخفى.

و أمّا استصحاب عدم المانع فلا- يجرى إلّا- على القول بالأصل المثبت؛ إذ الغرض من جريانه، إثبات أنّ الماء وصل إلى جميع البشره و تحقّق الوضوء أو الغسل صحيحا و تاما، و هذا لازم عقلى لعدم المانع، فلا يترتب على الاستصحاب.

الأمر الثالث: أنه لا تفاوت في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون وجوديا أو عدميا

أنه لا تفاوت في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون وجوديا أو عدميا

، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الحرمة أو استصحاب عدم الخمرية لترتب عدم الحرمة، فإنّ نفي التكليف بيد الشارع و قابل للتعبّد به كثبوته.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه رحمه الله في مقام دفع توهم أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا له مع أنّ عدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس بحكم شرعي، قال: «و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتبار إطلاق الحكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عن الحكم كصدقه برفع اليد من طرف ثبوته (1) فيجرى الاستصحاب العدمي مثل الاستصحاب الوجودي بلا فرق بينهما، و لا نحتاج في جريان استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة إلى أثر شرعي آخر.

ص: ٢٧٠

فی ترتّب جميع آثار الحكم الظاهري

قال صاحب الكفايه رحمه الله: «لا- يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعي و لا الشرعي بواسطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذى كان له بلا واسطه أو بواسطه أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقا [ظاهريا أو واقعا] كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعيه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب؛ و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو باستصحاب موضوعه، من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه» (١).

و التحقيق: أنّ هذا مطلب واضح و قابل للقبول، و لكن اعترض عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بقوله: «و لا يخفى ما فيه من التسامح؛ لأنّ حرمة المخالفه

ص: ٢٧١

و وجوب الموافقه و استحقاق العقوبه كلهما من آثار الحكم الواقعي عقلا، و أمّا الأحكام الظاهريه فليس في موافقتها و لا مخالفتها من حيث هي شيء؛ لأنها أحكام طريقيه للتحفظ على الواقع، فخطاب: «لا تنقض» كخطاب: «صدق العادل»-مثلا-ليس من الخطابات النفسيه التي يحكم العقل بوجوب موافقتها و حرمة مخالفتها من حيث هي، و لا يكون في موافقتها ثواب و لا في مخالفتها عقاب إلا- انقيادا أو تجزيا، و إنما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدياتها؛ لكونها حجّه على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها لا- لكونها أحكاما ظاهريه، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبه إنما هو على مخالفه الواقع لا الحكم الظاهري» (١).

ص: ٢٧٢

١-١) الاستصحاب: ١٧٠.

التنبیه العاشر: فی عدم لزوم کون المستصحب ذا أثر شرعی قبل الاستصحاب

فی عدم لزوم کون المستصحب ذا أثر شرعی قبل الاستصحاب

قال صاحب الکفایه رحمه الله: «إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن یکون المستصحب حکما شرعیاً أو ذا حکم كذلك، لكنّه لا یخفی أنّه لا بدّ أن یکون كذلك بقاء و لو لم یکن كذلك ثبوتاً، فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوتیه حکما و لا له أثر شرعی و کان فی زمان استصحابه كذلك-أی حکما أو ذا حکم- یصحّ استصحابه كما فی استصحاب عدم التکلیف، فإنّه و إن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل و لا- ذا حکم إلا- أنّه حکم مجعول فیما لا یزال؛ لما عرفت من أنّ نفيه کثبوتیه فی الحال مجعول شرعیاً، و کذا استصحاب موضوع [مثل حیاة زید] لم یکن له حکم ثبوتاً [أی قبل موت أبیه] أو کان و لم یکن حکمه فعلیاً، و له حکم كذلك بقاء [مثل کونه وارثاً لأبیه] و ذلك لصدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عنه و العمل كما إذا قطع بارتفاعه یقیناً، و وضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتاً فیهِ (۱).

و هذا کلام متین لا شبهه فیهِ لنظاره أدلّه الاستصحاب إلى البقاء كما لا یخفی.

ص: ۲۷۳

فی مجهولی التاريخ

لا- إشکال فی جریان الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ فی أصل تحقّق حکم أو موضوع، و أمّا إذا كان الشكّ فی تقدّمه و تأخّره-بعد القطع بتحقّقه و حدوثه فی زمان-مثل يوم الجمعة،فالكلام فيه تاره يقع فيما إذا لوحظ التأخّر و التقدّم بالنسبه إلى أجزاء الزمان،و اخرى فيما إذا لوحظ بالنسبه إلى حادث آخر، فهنا مقامان:

أما المقام الأول فلا إشکال فيه فی جریان استصحاب عدم تحقّقه فی الزمان

الأوّل

-أى يوم الخميس مثلا-إلى زمان العلم بالتحقّق فتترتب آثار عدم التحقّق حينئذ، كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة،فيجری الاستصحاب و تترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة،لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب تأخّر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخّر أثر،فإنّ التأخّر عن يوم الخميس لازلزم عقلى لعدم الحدوث يوم الخميس،فإثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقّف على القول بالأصل المثبت،و كذا لا- يثبت به الحدوث يوم الجمعة،فإنّ الحدوث أمر بسيط،و هو الوجود المسبوق بالعدم،فإثبات الحدوث يوم الجمعة

باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت.

نعم، لو كان الحدوث مركباً من أمرين-أى الوجود يوم الجمعة-مثلاً- و عدم الوجود يوم الخميس-لترتبت آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور؛ لكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان، و هو الوجود يوم الجمعة، و الجزء الآخر بالأصل، و هو عدم الوجود يوم الخميس، لكنّه خلاف الواقع، فإنه أمر بسيط كما قلنا.

و أما المقام الثانى و هو ما إذا كان الشك فى تقدّم حادث و تأخّره بالنسبه

إلى حادث آخر

، كما إذا علم بعروض حكمين-أى وجوب صلاه الجمعة و حرمتها مثلاً-أو موت متوارثين و شكّ فى المتقدّم و المتأخّر منهما فإن كانا مجهولى التاريخ، فتأخره يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن لا للآخر و لا له بنحو آخر، مثلاً: تقدّم موت الوالد الكافر على موت الولد المسلم يكون موضوعاً للإرث، لا أصل تحقّق موته و لا تأخّره و لا تقارنه، لا تقدّم موت الولد؛ لكون والده ممنوع عن الإرث لكفره، و هذا الوجود الخاصّ قد يكون موضوعاً للأثر بنحو كان التأمّه -أى تقدّم موت الوالد على موت الولد- و قد يكون بنحو كان الناقصه.

و اخرى يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجودهما بنحو خاصّ منها، مثلاً: تقدّم موت الوالد يكون موضوعاً لإرث الولد، و تقدّم موت الولد يكون موضوعاً لإرث الوالد، و فى صورته تحقّق الأثر لوجود أحدهما قد يتحقّق لكلّ نحو من أنحاء وجوداته الثلاثه أثر خاصّ.

كان أمّا إذا كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاصّ منها بنحو التأمّه، مثل: تقدّم موت الوالد على موت الولد، فيكون جريان استصحاب

عدم التقدّم بلا معارض فينتفى الأثر الشرعى المترتب على التقدّم.

و أمّا إذا كان الأثر لكلّ من أنحاء وجوده بنحو كان التامّه فلا مجال لاستصحاب العدم فى واحد؛ للمعارضه باستصحاب العدم فى آخر لتحقّق أركانها فى كلّ منها، مع أنّنا نعلم إجمالاً ببطلان أحد الاستصحابات؛ إذ لا يمكن نفي تقدّم هذا الحادث و تقارنه و تأخّره بالنسبه إلى الحادث الآخر.

و هكذا إذا كان الأثر لوجود كلّ من الحادثين بنحو خاصّ، فلا مجال لاستصحاب العدم.

و أمّا إذا كان الأثر لتقدّم أحد الحادثين و تأخّره دون تقارنه مع الحادث الآخر فلا مانع من جريان استصحاب تقدّمه و تأخّره معاً؛ إذ لا يتحقّق العلم الإجمالى بكذب أحد الاستصحابين.

و أمّا إذا كان الأثر لتقدّم أحد الحادثين و تقارن الآخر فيجرى كلا الاستصحابين و ينفى تقدّم الحادث الأوّل و تقارن الحادث الثانى، فيستفاد تقدّم الحادث الثانى مثلاً.

فالمعيار لعدم جريان الاستصحاب و جريانه فى مجهولى التاريخ تحقّق العلم الإجمالى بالكذب أو العلم بعدم قابليته الاجتماع فى الخارج، و عدمه.

و أمّا إن كان الأثر مترتباً على ما إذا كان متّصفاً بالتقدم أو بأحد ضديّه الذى كان مفاد كان الناقصه، مثل قولنا كان موت الوالد المفروض تحقّقه متقدّماً على موت الولد موضوعاً للأثر الشرعى، فلا- مورد هاهنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب؛ إذ اليقين بأنّ موت زيد كان متّصفاً بالتقدم، أو غير متّصف به لا- يمكن تحقّقه حتّى يجرى استصحاب العدم أو الوجود، إلّا على القول بصحّه جريان استصحاب العدم فى القضيه السالبه

بانتفاء الموضوع، كقولنا: ليس موت الوالد متقدماً على موت الولد قبل تحقق الحادثه و عدم الموت، و نستصحب بعد تحقق الموضوع-أى الموت- و زمان الشك في التقدم و التأخر عدم التقدم السابق الآن.

كما قال صاحب الكفايه رحمه الله في باب العام و الخاص بجريان استصحاب عدم قرشيه المرأه على هذا الأساس، لكنّه في ما نحن فيه عدل عن هذا المبني و اختار عدم جريانه في مفاد كان الناقصه و القضيّه السالبه بانتفاء الموضوع؛ لعدم صدق اتحاد القضيّه المتيقنه و المشكوكه، كما هو التحقيق.

هذا كلّ بالنسبه إلى الأثر المترتب على وجود خاص لأحد الحادثين أو كليهما.

و أما إذا كان الأثر الشرعى لعدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، و كان العدم موضوعاً للأثر بنحو مفاد ليس الناقصه الذى يعبر عنه بالعدم النعتى كقولنا: ليس موت الوالد متصفاً بالتقدم على موت الولد، فلا يجرى الاستصحاب فيه؛ لفقدان حاله السابقه المتيقنه، و إن كان بنحو مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى، و حينئذ قد يكون عدم كلّ من الحادثين موضوعاً لأثر في زمان حدوث الآخر، و قد يكون عدم أحدهما موضوعاً للأثر، فإن كان عدم كليهما موضوعاً للأثر فلا يجرى استصحاب العدم أصلاً؛ لتحقق التعارض بين الاستصحابين و التساقط عند الشيخ الأنصارى رحمه الله، و عدم تماميه أركان الاستصحاب عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أما إن كان عدم أحدهما موضوعاً للأثر في زمان وجود الآخر فيجرى الاستصحاب؛ لعدم المعارضه عند الشيخ رحمه الله، و لا يجرى؛ لعدم تماميه الأركان عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بكرّيّه الماء القليل و ملاقاته النجس، و شككنا فى تقدّم الكزيّه على الملاقاه و تأخرها عنها، و ما هو موضوع للأثر الشرعى عباره عن عدم الكزيّه فى زمان الملاقاه من الانفعال و النجاسه، و لا أثر لعدم الملاقاه فى زمان الكزيّه.

و منها: ما لو علمنا بموت الوالد و اسلام الولد، و شككنا فى تقدّم موت الوالد على إسلام الولد و تأخره عنه، و يترتب الأثر على عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد، و هو عدم إرثه منه، و لا أثر لعدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد.

ففى مثل هذه الأمثله يجرى الاستصحاب على مسلك الشيخ رحمه الله فى أحد الطرفين لعدم المعارض؛ لعدم الأثر للاستصحاب فى الطرف الآخر.

و لا يجرى الاستصحاب على مذهب صاحب الكفايه رحمه الله و توضيح كلامه يحتاج إلى بيان مقدّمتين:

الاولى:المعتبر فى الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ باليقين، بمعنى أن لا يتخلّل بين اليقين المتعلّق بشىء و بين الشكّ فى بقائه يقين آخر مضادّ له، فإنّه مع تخلّل اليقين المضادّ لا يعقل الشكّ فى البقاء؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى اليقين الأوّل، بل يصدق نقض اليقين باليقين، فالمقصود من زمان اليقين و الشكّ هو زمان المتيقّن و المشكوك لا زمان نفس صفه اليقين و الشكّ.

الثانيه أنّه مرّ فى باب العامّ و الخاصّ أنّ التمسك بالعامّ فى شبهه مصداقيه المخصّص ليس بجائز عند أكثر المحقّقين، بخلاف بعض، مثل صاحب العروه رحمه الله، و أمّا التمسك بالدليل فى شبهه مصداقيه نفس الدليل فلا شكّ فى عدم جوازه؛

ص: ٢٧٩

لعدم إمكان إثبات شبهه مصداقيه الدليل بنفس الدليل، فإن شككنا في صدق نقض اليقين بالشكّ و عدمه في مورد لا يجوز التمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإحرازه، فإنه أيضا من قبيل التمسك بالدليل في شبهه مصداقيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا- بد لنا من فرض أزمنه ثلاثه: زمان اليقين بعدم حدوث كلا الحادثين، و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين، و زمان حدوث الآخر كذلك، فنفرض أنّ الماء كان قليلا بدون الملاقاه و الكزّيّه في يوم الخميس، فعدم الكزّيّه و عدم الملاقاه كلاهما متيقّن يوم الخميس، و علمنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة، و بحدوث الآخر يوم السبت، و لا ندرى أنّ الحادث يوم الجمعة، هي الملاقاه حتّى ينفعل الماء، أو الكزّيّه حتّى لا ينفعل؛ إذ الملاقاه بعد الكزّيّه لا توجب الانفعال، فإن لوحظ الشكّ في حدوث كلّ من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان يكون زمان الشكّ متّصلا بزمان اليقين، فإنّ زمان اليقين بالعدم يوم الخميس، و زمان الشكّ في حدوث كلّ واحد من الحادثين يوم الجمعة، و هما متّصلان، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الكزّيّه يوم الجمعة.

إلاّ أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب، فلا بدّ من جريان استصحاب عدم الكزّيّه في زمان حدوث الملاقاه، و زمان حدوث الملاقاه مرّدّد بين الجمعة و السبت، فإن كان حدوثها يوم الجمعة فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، و إن كان يوم السبت فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين؛ لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض، و زمان الشكّ يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين و زمان الشكّ؛ إذ معناه تحقّق الكزّيّه يوم الجمعة، فإن كان كذلك انتقض اليقين بعدم الكزّيّه، و مع احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين لا مجال للتمسك

بدليل حجّيه الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ الشبهه مصداقيه. هذا محصّل كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١).

و يرد عليه: أولاً- أنّ الشبهه المصداقيه فيما إذا ارتبط أحد طرفي الاحتمال بعنوان الدليل الآخر المخالف له، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» و شككنا في عالميه زيد، نقول يحتمل أن يكون عالماً فينطبق عليه عنوان الدليل، و يحتمل أن لا يكون عالماً فلا ينطبق عليه العنوان.

و هذا المعنى لا- يتحقّق فيما نحن فيه، فإنّ شبهه مصداقيه قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» فيما يحتمل أن يكون نقضاً لليقين بالشكّ، و يحتمل أن لا يكون كذلك، و لا ينطبق هذا المعنى في ما نحن فيه؛ إذ الملاقاه إن حدثت يوم السبت معناه حدوث الكزيه يوم الجمعة، فليس هنا نقض اليقين بالشكّ، بل نقض اليقين باليقين بالكزيه، و إن حدثت يوم الجمعة معناه حدوث الكزيه يوم السبت، فليس في يوم الجمعة نقض اليقين بالشكّ بل يستمرّ اليقين، فالأمر دائر بين اليقين بالوفاق و اليقين بالخلاف، فلا تتحقّق هنا شبهه مصداقيه قوله:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه يتولّد الشكّ من اليقين الموجودين في القضيتين التعليقيتين، كما إذا علمنا بأنّ زيدا إن ركب السيّاره الفلانيه فقد مات قطعاً، و إن لم يركب فهو حي قطعاً، فاحتمال ركوب السيّاره و عدمه صار منشأً للشكّ في بقاء حياته، و لا يضرّ باستصحاب حياته، و كذا العلم بحدوث الكزيه و العلم بحدوث الملاقاه في يوم الجمعة و يوم السبت يوجبان الشكّ بتحقّق الكزيه في زمان الملاقاه و عدمه، فلا مانع من استصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه.

ص: ٢٨١

و ثالثاً: ما ذكره عدّه من المحقّقين منهم استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و ملخصه: أنّ العناوين المأخوذه في أدلّه الموضوعات قد تكون من العناوين الواقعيّه الخارجيه- كالخمر و العداله و نحو ذلك إلّا- أنّ واقعيّه كلّ شيء بحسبه- و قد تكون من الامور الوجدانيّه- كاليقين و الظنّ و الشكّ- و لا- يخفى أنّ الشبهه المصادقيه قابله للتصوّر و أمر معقول في القسم الأوّل، أي العناوين الواقعيّه الخارجيه، بخلاف القسم الثاني، أي الامور الوجدانيّه؛ إذ لا يمكن أن يكون الإنسان شاكاً في أنّ له يقيناً بأمر كذائي أو لا أو أنّ له شكاً بأمر كذائي أو لا، إلّا من بعض أهل الوسوسه الشاكين في وجدانيّاتهم، و هو خارج عن محلّ الكلام، و لا بدّ من تصوّر الشبهه المصادقيه في الامور الوجدانيّه بهذه الكيفيه- أي الشكّ في أنّ الشكّ حصل له أم لا- و هو أمر غير معقول، فإنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم و لا تقبل الترديد، فلا تتصوّر الشبهه المصادقيه في الامور الوجدانيّه، فلا يعقل الشكّ في عدم اتّصال الشكّ اللاحق و اليقين السابق بحيث يصير الإنسان شاكاً في تخلّل يقين بالضدّ بين اليقين السابق و الشكّ اللاحق فعلاً؛ لأنّ الملاك أن يكون الإنسان حين الجريان شاكاً و متيقّناً و متّصلاً زمان شكّه بيقينه بحسب حاله فعلاً، و الوجدان شاهد بتحقّق اليقين بعدم الكريّه يوم الخميس و تحقّق الشكّ في بقائه إلى زمان الملاقاه حين الجريان.

و يمكن أنّ يتوهّم تحقّق الشبهه المصادقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» بالصوره التاليه: لو علم المكلف بأنّه كان مجنباً في أوّل النهار و تطهّر منها جزماً، ثمّ نام و رأى في ثوبه متياً بعد الانتباه، و علم إجمالاً بأنّه إمّا من جنابته التي قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابه جديده، فيكون إجراء استصحاب الجنابه المقطوعه الموجه لتلوّث الثوب ممنوعاً؛ لعدم إحراز اتّصال زمان

الشكّ باليقين؛ لأنّ الجنابه أمرها دائر بين التي قطع بزوالها و بين التي قطع ببقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ و اليقين بحصول الجنابه بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتّصال.

و جوابه: أنّ هذا لا- يكون من قبيل ذلك؛ لأنّ عدم إجراء الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم اليقين السابق لا تفصيلا و لا إجمالا، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلا أنّ كون هذا المنىّ في الثوب من جنابه معلومه بالتفصيل أو الإجمال ممّا لا أثر له، بل الأثر مترتب على العلم بكون المكلف كان جنبا تفصيلا أو إجمالا- فشكّ في بقائها، و المفروض أنّه يعلم تفصيلا بحصول الجنابه له أوّل النهار و زوالها بالغسل بعده، و يشكّ بدوا في حصول جنابه جديده له، فأين العلم الإجمالي حتّى يستصحب؟ فعلمه الإجمالي ممّا لا أثر له، و ما له أثر لا يعلم به.

إن قلت: إنّّه يعلم بكونه جنبا بعد خروج الأثر المرّد و لم يعلم بارتفاعها، فيحكم ببقاء الجنابه بالاستصحاب.

قلت: لا يجرى الاستصحاب الشخصى فيه؛ لدوران الشخص بين جنابه أوّل النهار و جنابه بعد الزوال، و الاولى مقطوعه الزوال، و الثانيه محتمله الحدوث، فعدم الجريان لعدم تماميّة أركانه في شيء منهما.

و ربما يقال بجريان الاستصحاب هنا بنحو كلّى القسم الثانى المرّد بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء.

و جوابه: أنّ الأمر في استصحاب كلّى القسم الثانى مرّد من حيث المصداق بأنّ فردا واحدا منه تحقّق من الابتداء في ضمن طويل العمر أو في ضمن قصير العمر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الأمر دائر هنا بين فردين، أحدهما

مقطوع الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث.

نعم، يمكن جريان الاستصحاب هنا بنحو كلى القسم الثالث بأن يحتمل حدوث الجنابه الثانيه عند زوال الاولى مقارنة له، فلا مانع من استصحاب كلى الجنابه فى هذه الصوره.

فلا يرتبط عدم جريان الاستصحاب فى غيرها بإحراز اتصال زمان الشك باليقين و عدمه أصلا (١).

و من الموارد التى يتوهم أنها من الشبهه المصادقيه لدليل الاستصحاب من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق و الشك اللاحق فلا لا يجرى الاستصحاب، هو ما إذا علمنا بعداله زيد-مثلا- فى زمان و شككنا فى بقائها الآن، و لكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته، فلا- يجرى استصحاب العداله؛ لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين بالعداله و الشك فى بقائها، فتكون الشبهه مصادقيه.

و جوابه: أنه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك، بل يكفى حدوثهما معا، فمع فرض اليقين الفعلى بحدوث العداله فى زمان و الشك فى بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بفسقه سابقا، بل لا يقدر فى الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بفسقه مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفا للواقع، فضلا عن احتمال اليقين بفسقه، فإذا علمنا يوم الجمعه بعداله زيد، ثم علمنا بفسقه يوم السبت، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك السارى فيه يوم الأحد، فيوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعه و نشك فى بقائها الآن؛ لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفا للواقع، فباعتبار هذا اليقين الفعلى

ص: ٢٨٤

١-١) الاستصحاب: ١٧٢-١٧٣.

يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة و الشك في بقائها يجرى الاستصحاب، و لا يقدح فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك السارى، فكيف باحتمال اليقين بالفسق؟

مضافا إلى أننا ذكرنا فيما تقدم أنّ الشبهه المصداقيه فى الامور الوجدانيه غير قابله للتصوّر، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المثال. و الشك السارى الذى يعبر عنه بقاعده اليقين لا يكون مانعا؛ لعدم اعتباره كما يأتى فى محله.

و مضافا إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعا عن جريان الاستصحاب لمنع منه فى كثير من الموارد التى لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيها أحد، و هى الموارد التى يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزما للعلم بالارتفاع، فىكون احتمال الارتفاع ملازما لاحتمال العلم بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثا و شك فى الطهاره من الوضوء أو الغسل، فإنّ احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم؛ لأنّ الوضوء و الغسل من الامور العباديه التى لا يمكن تحقّقها إلاّ مع العلم و الالتفات، فلا بدّ من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور؛ لاحتمال العلم بالانتقاض، و لا يلتزم به أحد.

و من الموارد التى يتوهم أنّها من الشبهه المصداقيه ما ذكره المحقق النائينى ردّا على السيد رحمه الله فى العروه، و بيانه: أن السيد رحمه الله ذكر فى العروه: أنه إذا علمنا بنجاسه إناءين -مثلا- ثم علمنا بطهاره أحدهما، فيتصوّر ذلك بصور ثلاث:

الاولى: أن نعلم بطهاره أحدهما علما تفصيليا، فاشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره.

الثانيه: أن نعلم بطهاره أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعيّن و امتياز

بوجه من الوجوه، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضا تعين، كما إذا كان كلاهما طاهرا في الواقع.

الثالثة: أن نعلم بطهاره أحدهما بعنوان معين و نشك في انطباقه، كما لو علمنا بطهاره إناء زيد و شككنا في انطباق هذا العنوان على هذا الإناء أو ذاك.

و حكم السيد رحمه الله بنجاسه الإنائين في جميع هذه الصور الثلاث؛ عملا بالاستصحاب.

و لا يخفى أن الدليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي قد يكون لزوم التناقض في الدليل صدرا و ذيلا، كما في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك أبدا، بل انقضه بيقين آخر»، فيحكم صدر الدليل بنجاسه الإنائين بالاستصحاب، و ذيله بطهاره أحدهما للعلم الإجمالي، و قد يكون لزوم المخالفة العمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال، و على هذا لا يجرى الاستصحاب فيما كانت الحاله السابقه في الإنائين عباره عن الطهاره، فإن جريان استصحاب الطهاره في كليهما يوجب المخالفة العمليه مع العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، بخلاف ما إذا كانت الحاله السابقه فيهما عباره عن النجاسه كما في ما نحن فيه، فإن استصحاب نجاستهما و الاجتناب عنهما لا يوجب المخالفة، و هذا المبني اختاره صاحب العروه في ما نحن فيه و لذا قال بجريان استصحاب النجاسه.

و ردّ عليه المحقق النائيني رحمه الله و اختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها، لكن لا بمناط واحد، بل حكم بعدم جريانه في الصوره الاولى و الثالثه، لكون الشبهه مصداقيه، فإننا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسه بالطهاره بالنسبه إلى أحد الإنائين، إمّا باليقين التفصيلي- كما في الصوره الاولى- و إمّا باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انطباقه- كما في الصوره الثالثه- فلا مجال

لجريان الاستصحاب فى شىء من الإنائين؛ لأنّ كلّ واحد منهما يحتمل أن يكون هو الإناء الذى انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته.

و أمّا الصورة الثانية فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبتىا على احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بيقين آخر- كما فى الصورة الاولى و الثالثه- فإنّ الشكّ فى بقاء النجاسه فى كلّ منهما متّصل باليقين بالنجاسه، و لم يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشكّ يقين آخر، و العلم الإجمالى بطهاره أحدهما لا- بعينه يكون منشأ للشكّ فى بقاء النجاسه فى كلّ منهما، بخلاف الصورة الاولى و الثالثه، فإنّ منشأ الشكّ فى بقاء النجاسه فيهما هو اجتماع الإنائين و اشتباه الطاهر بالنجس، لا العلم بطهاره أحدهما، فإنّ متعلّق العلم كان معلوما بالتفصيل أو بالعنوان، فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فى الصورة الثانية مبنى على أنّ العلم الإجمالى بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب، و لو لم تلزم منه مخالفه عمليّه قطعيه. هذا ملخص مختاره رحمه الله (1).

و جوابه: أوّلا- ما ذكرناه فى جواب صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ المندرج فى معنى الشبهه المصدقيه ارتباط أحد طرفى الاحتمال بالعنوان المأخوذ فى الدليل، و هذا لا يتحقّق فى دليل الاستصحاب، فإنّا نعلم بطهاره أحد الإنائين بالعلم التفصيلي و لكنّه اشتبه علينا بغيره فى الصورة الاولى، فيكون أحد الإنائين معلوم الطهاره و الآخر معلوم النجاسه، ففى كليهما يتحقّق نقض اليقين باليقين، إمّا بالوافق و إمّا بالخلاف، و لا يصدق فى أىّ من الطرفين نقض اليقين بالشكّ، فكيف تتصوّر الشبهه المصدقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟

و ثانيا: أنّه لا يعتبر فى الاستصحاب كون اليقين سابقا على الشكّ، بل يمكن

ص: ٢٨٧

أن يكون بالعكس- كما إذا شكنا بطهاره الثوب و نجاسته، و علمنا بعد ساعه بطهارته قبل يومين- بل المعتبر كون المتيقن سابقا على المشكوك فيه، فالميزان فى جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلى بالحدوث و الشكّ الفعلى فى البقاء، و هما موجودان بالنسبه إلى كلّ واحد من الإنائين بخصوصه، و لا يقدح فى الاستصحاب احتمال كون هذا الإناء متعلقا لليقين بالطهاره سابقا، فإنّ الاستصحاب جار باعتبار اليقين الفعلى بحدوث النجاسه مع الشكّ فى بقائها، لا باعتبار اليقين السابق.

و منه يظهر الحال فيما إذا كان اليقين متعلقا بعنوان شكّ فى انطباقه، فإنّ عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين فى جريان استصحاب النجاسه أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلى بطهاره أحدهما بعد كون الميزان فيه هو اليقين الفعلى لا اليقين السابق.

و ما يحتمل فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى بيان عدم اتصال زمان الشكّ باليقين: من فرض زمانين- أى يوم الجمعة و يوم السبت- بعد زمان العلم بعدم حدوثهما- أى يوم الخميس- أحدهما: زمان حدوث واحد منهما، و الثانى: زمان حدوث الآخر، و الشكّ فى الآن الأوّل منهما- أى يوم الجمعة- و إن كان شكّا فى وجود كلّ منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان و لكن لا يكون شكّا فيه بالإضافة إلى الآخر، إلا- فى الآن الثانى، أى يوم السبت؛ لأنّ الشكّ فى المتقدّم و المتأخّر منهما لا يمكن إلا بعد العلم بوجودهما، فزمان الثالث- أى يوم السبت- زمان الشكّ فى المتقدّم و المتأخّر أو الشكّ فى وجود أحدهما بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، و هو ظرف العلم الإجمالى بوجود كلّ منهما، إمّا فى الزمان المتقدّم أو فى الزمان المتأخّر، و لما شكّ فى أنّ أيهما مقدّم و أيهما مؤخّر

لم يحرز اتّصال زمان الشكّ باليقين، بل يحرز الانفصال بين زمان الشكّ و اليقين (١).

و فيه: أوّلاً: أنّ هذا الاحتمال لا يناسب ظاهر استدلاله رحمه الله، فإنّ تعبيره أنّه:

«لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين»، و معناه تحقّق الاحتمالين: احتمال الانفصال، و احتمال الاتّصال، و لا يمكن حمل هذه العبارة على تحقّق الانفصال القطعي بينهما.

و ثانياً: على فرض استفاده هذا الاحتمال من كلامه رحمه الله فإنّ الملاك في تحقّق اليقين السابق و الشكّ اللاحق هو تحقّقهما في حال جريان الاستصحاب، و لا دخل لزمان حدوث الشكّ و اليقين هنا، فعدم جريان استصحاب عدم كزّيّه في حال الملاقاه في يوم الجمعة - بلحاظ عدم تحقّق كلا - الحادثين - لا يكون مانعا من جريانه في يوم السبت، فإنّ بعد العلم بتحقّق الحادثين - أى يوم السبت - لا - يتحقّق الفصل بين اليقين و الشكّ؛ لأننا نعلم بعدم الكزّيّه في حال الملاقاه، و الآن نشكّ في بقائه، فنجرى الاستصحاب. إلى هنا تمّ كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

و يتحقّق نوع من التهافت بين صدر كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و ذيله، فإنّه يقول في ابتداء البحث: إنّ الشكّ في الاتّصال و الانفصال عباره اخرى عن الشبهه المصادقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و في ذيل كلام صاحب الكفايه رحمه الله قائل بعدم ارتباط مسأله عدم إحراز الاتّصال بالشبهه المصادقيه، ثمّ يقول في بحث معلوم التاريخ: «و لعلّ الشبهه المصادقيه أحد احتمالات الكفايه».

و حاصل البحث في مجهولى التاريخ: أنّ الأثر إن كان مترتبا على عدم

ص: ٢٨٩

أحدهما بنحو ليس التامه فى زمان وجود الآخر فىجى الاستصحاب و يترتب الأثر وفاقا للشيخ الأنصارى رحمه الله و خلافا للمحقق الخراسانى رحمه الله لإحراز اتصال زمان الشك باليقين هنا.

و بعبارة اخرى: يتحقق عنوان نقض اليقين بالشك و لا تكون الشبهه مصداقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشك».

و لازم ذلك أن الأثر إن كان مترتبا على عدم كل واحد منهما فى زمان وجود الآخر يجرى الاستصحاب فى كليهما، و لكنهما يتساقطان بالمعارضه. إلى هنا تمّ البحث فى مجهولى التاريخ.

و أمّا لو علم بتاريخ أحدهما فهو كما لو علمنا بعدم الكزيه و عدم الملاقاه فى يوم السبت، و علمنا يوم الإثنين-مثلا-بتحقق الملاقاه مع النجاسه، و علمنا يوم الثلاثاء بحدوث الكزيه، و شككنا فى أنها تحققت قبل الملاقاه أو بعدها، فإن تحققت قبل الملاقاه-أى يوم الأحد-فلا توجب الملاقاه الانفعال، و إن تحققت بعدها-أى يوم الثلاثاء-أتصف الماء بالنجاسه و الانفعال؛ لعدم الكزيه حال الملاقاه.

و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله هاهنا جميع الفروض المذكوره فى مجهولى التاريخ، و لا فرق بينهما من حيث الأحكام، فلا فائده لتكرارها إلا فرضا واحدا، و هو أن يكون الأثر مترتبا على عدمه-أى عدم الكزيه حال الملاقاه-الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر. و قال صاحب الكفايه بجريان الاستصحاب هنا.

و السرّ فى ذلك: أن بعد العلم بتاريخ الملاقاه-سواء لاحظنا عدم الكزيه بالنسبه إلى الزمان أو بالنسبه إلى الملاقاه أى يوم الإثنين-يتصل زمان شكّه

هذا بالنسبه إلى ما كان الأثر مترتباً على عدم مجهول التاريخ، في زمان وجود معلوم التاريخ و أما إن كان الأثر مترتباً على عدم معلوم التاريخ فهو كما لو علمنا بحدوث الكريه يوم الاثنين، و علمنا يوم الثلاثاء بتحقق الملاقاه، و لكن شككنا في أنها تحققت قبل الكريه أو بعدها، و المفروض أنه لا أثر لاستصحاب عدم الملاقاه حال الكريه، بل الأثر لاستصحاب عدم الكريه حال الملاقاه.

و قال صاحب الكفايه رحمه الله بعدم جريان الاستصحاب هنا؛ لانتفاء الشك فيه في زمان، فإننا نعلم حدوث الكريه يوم الاثنين و إنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر، و أن عدم الكريه المتيقنه انتقض في حال الملاقاه أم لا؟ فإن كانت الملاقاه يوم الثلاثاء انتقض قطعاً بالكريه يوم الإثنين، و إن كانت يوم الأحد لم ينتقض بل يبقى عدم الكريه حال الملاقاه، فلا- يجرى الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين و كونه الشبهه المصدقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشك» (١).

و التحقيق: أنه لا- فرق بين ما نحن فيه و مجهولي التاريخ من حيث جريان الاستصحاب فيهما؛ إذ الشك في الكريه حال الملاقاه محفوظ في كلا الموردین، سواء علم تاريخ الملاقاه أم لا؟

و قال صاحب الكفايه رحمه الله في ذيل هذا البحث: «أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان- كالطهاره و النجاسه- و شك في ثبوتهما و انتفائهما للشك في المقدم و المؤخر منهما؛ و ذلك لعدم إحراز الحاله السابقه

المتيقنه المتصله بزمان في ثبوتها و ترددها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام فإنه دقيق (١).

و حكى عن المشهور الحكم بلزوم التطهير؛ لمعارضه استحباب الحدث لاستصحاب الطهاره و تساقطهما، و حكم العقل بتحصيل الطهاره للصلاه لقاعده الاشتغال (٢). و نتيجة القولين واحده و لا- تتحقق هنا ثمره عمليه، و على أى تقدير نحتاج إلى طهاره جديده.

و عن المحقق في المعبر لزوم الأخذ بضدّ الحاله السابقه؛ لأنها ارتفعت يقينا و انقلبت إلى ضدّها، و ارتفاع الضدّ غير معلوم.

قال على ما حكى عنه: «يمكن أن يقال: ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين، فإن كان حدثا بنى على الطهاره؛ لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحاله إلى الطهاره و لم يعلم تجدد الانتقاض، فصار متيقنا للطهاره و شاكّا في الحدث، فيبنى على الطهاره، و إن كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث؛ لعين ما ذكرنا من التنزيل» (٣). و هذه الفتوى وقعت مورد تأييد استاذنا السيّد الإمام رحمه الله في مورده (٤).

و من هنا يظهر أنه تتحقق للمسأله صورتان: بأننا قد لا نعلم بالحاله السابقه على الحالتين، و قد نعلم بها، أمّا في صوره عدم العلم بالحاله السابقه فحكم المسأله مبين على النزاع المذكور، من جريان استحباب بقاء الطهاره و استحباب بقاء الحدث، و تساقطهما بالمعارضه، و الاحتياج إلى الطهاره

ص: ٢٩٢

١-١ (١) كفايه الاصول ٢:٣٣٨.

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ٢:٣٥٠ و ٣٥١.

٣-٣ (٣) المعبر: ٤٥، السطر ١٧.

٤-٤ (٤) الاستصحاب: ١٨٢.

الجديده عندنا، و عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أما في صورته العلم بالحاله السابقه فقد تكون عبارته عن الطهاره، و قد تكون عبارته عن الحدث، فلا بد من ملاحظه الخصوصيات في محل البحث، و هي كما يلي:

الخصوصيه الاولى: أن يكون تاريخ كلا الحادثين مجهولا.

الثانيه: أن يكون الحدث السابق على الحالتين من سنخ الحدث الجديد المسلم حدوثه من حيث كونهما أصغرين أو أكبرين، و لا بد لنا قبل الورود في البحث من ذكر الأمرين بعنوان المقدمه:

الأمر الأول: أن المتوضى و المتطهر إذا صدر منه الحدث فإنه يوجب بطلان الوضوء و يوجب الاحتياج إلى وضوء جديد بالحدث الأول، و لا يكون الحدث الثاني الواقع بعده مؤثرا فعليا و إن كان مؤثرا شائيا، فالسبب الفعلي للحدث الأول، هذا من المسلمات في الفقه.

الأمر الثاني: أنه من المسلم أيضا كفايه مسبب واحد - من الوضوء و الغسل - عقيب أسباب متعدده، سواء قلنا في باب التداخل: إن مقتضى القاعده هو التداخل أو عدمه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن المكلف إذا كان متيقنا بكونه محدثا في أول النهار، فعلم بحدوث طهاره و حدث أثناء النهار و شك في المتقدم و المتأخر، فيكون استصحاب الطهاره المتيقنه مما لا إشكال فيه، كما قال به المحقق في المعبر.

و لا يجرى استصحاب الحدث؛ لعدم تيقن الحاله السابقه، لا تفصيلا و لا إجمالا، فإن الحدث المعلوم بالتفصيل الذي كان متحققا أول النهار قد زال

يقينا، وليس له علم إجمالي بوجود الحدث إمّا قبل الوضوء أو بعده؛ لأنّ الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي و بعده مشكوك فيه بالشكّ البدوي.

و هذا نظير العلم الإجمالي بإصابه قطره دم إمّا في الإناء المعلوم طهارته و إمّا في الإناء المعلوم نجاسته، و لا يترتب على هذا العلم أثر بوجه أصلا فإنّ منجزية العلم الإجمالي مشروطه بكونه ذا أثر في كلّ من الطرفين، و ليس المثال كذلك، فإنّ إصابه الدم الإناء المعلوم نجاسته تكون بلا أثر، و إصابه الآخر مشكوكه بالشكّ البدوي، فيجرى استصحاب الطهاره.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ وقوع الحدث قبل الوضوء بلحاظ مسبقته بالحدث في أوّل النهار لا يترتب عليه أثر، و ترتب الأثر مختصّ بوقوعه بعد الوضوء، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي، فيجرى استصحاب الطهاره بلا معارض.

و أمّا إذا كان المكلف متيقّنا بكونه متطهّرا في أوّل النهار فعلم بحدوث الحدث و الطهاره أثناء النهار و شكّ في المتقدّم و المتأخّر فيكون استصحاب الحدث المتيقّن ممّا لا- إشكال فيه بعين ما ذكرناه في الفرع السابق، فيجب عليه تحصيل الطهاره للصلاه، كما قال به في المعتمد، هذا كلّه بالنسبه إلى مجهولي التاريخ.

فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ

و أمّا إذا جهل تأريخ الحدث و علم تأريخ الطهاره مع كون الحاله السابقه هي الحدث، كما إذا علم كونه محدثا في أوّل النهار، و علم أنّه تطهّر ظهرا، و علم بحدوث حدث إمّا بعد الطهاره و إمّا قبلها، فلا يجرى استصحاب الحدث؛ للعلم بزوال الحدث المعلوم تفصيلا و عدم العلم بتحقق حدث غيره، فلا تكون

حاله سابقه متيقنه للحدث، و أميا استصحاب الطهاره المتحققه في أول الظهر فلا- مانع من جريانه؛ للعلم بوجودها و الشك في زوالها، ففي هذه الصوره نحكم بكونه متطهرا، و العلم الإجمالي بحدوث الحدث الثاني بمنزله الشك البدوي لا- يترتب عليه أثر، فنأخذ بضد الحالة السابقه.

و أما إذا جهل تاريخ الطهاره مع كون الحالة السابقه المتيقنه هي الحدث، و علم تاريخ الحدث، كما إذا علم كونه محدثا في أول النهار، و علم بصدور الحدث منه ثانيا في أول الظهر، و علم أنه تطهر إماما قبل الظهر و إماما بعده، فيجربى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ، و يجربى استصحاب الطهاره المعلومه بالإجمال فيتساقطان بالمعارضه و نحكم بلزوم تحصيل الطهاره عقلا- لقاعده الاشتغال، ففي هذه الصوره لا يمكن الأخذ بضد الحالة السابقه.

و أميا إذا كانت الحالة السابقه المتيقنه هي الطهاره و علم أنه أحدث في أول الظهر، و علم أنه تطهر إماما قبل الظهر و إماما بعده، فلا يبقى مجال لاستصحاب الطهاره، فإن الطهاره المعلومه بالإجمال مردده بين ما له الأثر و ما لا يترتب عليه الأثر، فيجربى استصحاب الحدث، فإنه مؤثر في نقض الطهاره، سواء تحققت قبل الطهاره الثانيه أو بعدها، ففي هذه الصوره نأخذ بضد الحالة السابقه.

و أما إذا كانت الحالة السابقه المتيقنه هي الطهاره، و علم أنه تطهر أيضا في أول الظهر، و علم بأنه أحدث إماما قبل الظهر و إماما بعده فيجب تحصيل الطهاره؛ لتعارض استصحاب الطهاره المعلومه في الظهر- للعلم بها و الشك في زوالها- مع استصحاب الحدث المعلوم بالإجمال؛ للعلم بوجوده، إماما قبل الظهر أو بعده و الشك في زواله، و في هذه الصوره أيضا نأخذ بضد الحالة السابقه.

فی الامور الاعتقادیّه

هل یرجى الاستصحاب فی الامور الاعتقادیّه أم لا؟ و منشأ الشبهه فی هذا المعنى و ما یوجب بیان هذا النزاع أمران:

الأول: توهم اختصاص الاستصحاب بالامور الخارجیّه؛ لكونه من الاصول العمليّه، فلا یرجى إلا فی أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال، و الامور الاعتقادیّه مربوطه بالجوانح لا بالجوارح.

الثانى: أنّ الجائلیق فی احتجاجات الإمام علی بن موسى الرضا علیهما السلام معه تمسك لبقاء نبوه نبيّه بالاستصحاب.

و التحقیق: أنّه لا مانع من جریان الاستصحاب فی الامور الاعتقادیّه، فإنّ مناط جریانه-أى یقین بالحدوث و الشكّ فی البقاء و كون الأثر قابلاً للتعیّد- محقق هاهنا، و معنى كونه من الاصول العلمیّه أنّه لیس من الأدله الاجتهادیّه الكاشفه عن الواقع، فإنّها وظائف عملیّه للجاهل بالواقع و لیس كاشفه عنه، لا أنّها مختصّه بالامور الجوارحیّه، فلو كان التبانى القلبی على شیء واجبا و شككنا فی بقاءه من جهه الشبهه الحكمیّه أو الموضوعیّه لا مانع من جریان الاستصحاب.

و كان لصاحب الكفايه رحمه الله هنا بيان جيّد، وهو قوله: «و أمّا الامور الاعتقاديّه التي كان المهمّ فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبيّه الاختياريّه، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شكّ لاحق؛ لصحّ التنزيل، و عموم الدليل. و كونه أصلا عمليا إنّما هو بمعنى أنّه وظيفه الشاكّ تعبدا قبالا للأمارات الحاكيه عن الواقعيّات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

و أمّا التي كان المهمّ فيها شرعا و عقلا- هو القطع بها و معرفتها فلا- مجال له موضوعا، و يجرى حكما، فلو كان متيقنا بوجود تحصيل القطع بشيء -كتفاصيل القيامة- في زمان و شكّ في بقاء وجوده يستصحب.

و أمّا لو شكّ في حياه إمام زمان فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، و لا يكاد يجدى في مثل وجوب المعرفه عقلا أو شرعا إلّا إذا كان حججه من باب إفادته الظنّ، و كان المورد ممّا يكتفى به أيضا، فالاعتقاديّات كسائر الموضوعات لا بدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعيّ يتمكّن من موافقته مع بقاء الشكّ فيه، كان ذاك متعلّقا بعمل الجوارح أو الجوانح (١).

و التحقيق: النبوه كالولاية و الإمامه تكون من المناصب المجعوله كما يستفاد من ظواهر الآيات، كقوله تعالى: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٢)، و لا تكون ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها قهرا، و إن

ص: ٢٩٨

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٨: ٢-٣٣٩.

٢- ٢) البقره: ١٢٤.

كانت كذلك فلا- يجرى الاستصحاب فيها؛ إمّا لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف النفس بها، أو لكونها من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، ولا يترتب عليها أثر شرعي مهمّ كما أشار إليه صاحب الكفايه.

و أمّا على ما هو التحقيق من كونها من المناصب المجعوله الإلهيّة لمن كان صالحا و أهلا لها، فهل يجرى الاستصحاب فيها أم لا؟

و تفصيل الكلام في المقام: أنّ استدلال الكتابي لإثبات دينه بالاستصحاب لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون استدلاله لمعدوريّته في البقاء على اليهوديّة -مثلا- إمّا أن يكون لإلزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديّة، فإن كان مراده الأوّل فنقول له: أنت شاكّ في بقاء نبوه نبيّك أم لا؟ فإن اختار الثاني فلا معنى للاستصحاب؛ إذ لا بدّ فيه من الشكّ في بقاء المتيقّن، و إن اختار الأوّل فنقول له: لا- بدّ لك من الفحص، فإنّ النبوه ليست بأقلّ من الفروع التي يتوقّف جريان الاستصحاب فيها على الفحص، و بعد الفحص يصل إلى الحقّ و يزول الشكّ عنه، و مع فرض بقاء شكّه لا فائده في الاستصحاب؛ لكون النبوه من الامور التي تجب المعرفة و اليقين بها، فليست قابله للتعبّد الاستصحابي، و مع فرض كفايه الظنّ فيها نقول: الاستصحاب لا يفيد الظنّ أوّلا، و لا دليل على حجّيته الظنّ الحاصل منه ثانيا.

هذا كلّه في استصحاب النبوه، و أمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقة فغير جار أيضا، إذ نقول له: الاستصحاب إن كان حجّه في الشريعة السابقة لا- يمكن التمسك به لبقاء أحكام الشريعة السابقة؛ إذ حجّيه الاستصحاب من جملة تلك الأحكام، فيلزم التمسك به لإثبات بقاء نفسه، و هو دور ظاهر.

و إن كان الاستصحاب حججه في الشريعة اللاحقه فصحه التمسك بالاستصحاب-لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقه-فرع حقيته الشريعة اللاحقه،و بعد الالتزام بحقيتها لم يبق مجال للاستصحاب؛لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه حينئذ.

و إن كان مراده الثاني-أى إلزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهودية-فنقول له:جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء،و ليس لنا يقين بنبوه موسى إلا من طريق شريعتنا،فإن التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا،و التوراه الموجوده عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى،و من راجعه يجد فيه ما يوجب العلم بعدم كونه من عند الله؛من نسبه الزنا و الفواحش إلى الأنبياء و غير ذلك مما يجده من راجعها.

نعم،علمنا بنبوه موسى لأخبار نبينا بنبوته،فتصديقه يوجب التصديق بنبوته،و هذا الاعتراف من المسلمين لا يضّرهم و لا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم-كما هو الظاهر-و هذا المعنى هو المحتمل من الحديث المتضمن لجواب الرضا عليه السلام عن احتجاج الجائليق بالاستصحاب،من أنا معترفون بنبوه كل موسى و عيسى أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله،و ننكر نبوه كل من لم يقر بنبوه نبينا،فلا يرد-على الجواب المذكور-ما ذكره الشيخ رحمه الله من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلينا حتى يصح الجواب المذكور،بل جزئى حقيقى اعترف المسلمون بنبوته،فعليهم إثبات نسخها.

و الحاصل:أنه ليس لنا علم بنبوه موسى إلا-ياخبار نبينا صلى الله عليه و آله،و هو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها،فلا-مجال للاستصحاب.

و مع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شكّ في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشكّ في بقاء نبوّه موسى أو عيسى، فلا يمكن الكتابي إلزام المسلم باستصحاب النبوّ؛ لعدم تماميّته أركاناً من اليقين و الشكّ.

على أنّ الاستصحاب حكم من أحكام الإسلام و إثبات نبوّه أنبياء السلف به يوجب بطلان الإسلام و إنكار نبوّه النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و آله، و معناه بطلان نفس الاستصحاب أيضاً، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

ص: ٣٠١

فی موارد التمسک بالعموم و استصحاب حکم المخصّص

إذا ورد عموم أفرادی متعرّض للزمان إجمالاً-مثل: «أكرم العلماء كلّ يوم»-یتعقّبه دليل مخرج لبعض أفراده عن حکمه فی زمان-مثل: «لا يجب إكرام زيد العالم يوم الجمعة»-بحیث لا يكون للدلیل المخرج إطلاق أو عموم بالنسبه إلى غير ذلك الزمان، فشكّ فی حکم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان-يوم السبت مثلاً-فهل يتمسک باستصحاب حکم دليل المخرج أو بعموم العامّ أو إطلاقه أو يفصل بين المقامات؟

ثمّ إنّ الباعث لعقد هذا البحث ليس هو ملاحظه التعارض بين العموم و الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب أصل عملی لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، و لا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل، بل الباعث لذلك هو تعيين موارد الرجوع إلى العموم و تمييزها عن موارد التمسک بالاستصحاب، فالإشكال و الخلاف إنّما هو فی الصغرى بعد الاتفاق فی الكبرى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه ذكر الشيخ رحمه الله أنّ العموم الأزمانی تاره يكون على نحو العموم الاستغراقی، و يكون الحکم متعدّدا بتعدد الأفراد الطوليّه، و كلّ

حكم غير مرتبط بالآخر امتثالا- و مخالفه كوجوب الصوم ثلاثين يوما، كما أنّ الأمر في الأفراد العرضية كذلك، فإنه إذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم» -مثلا- يكون الحكم متعددا بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، و لكل حكم إطاعه و معصيه، و امتثال و مخالفه.

و اخرى يكون على نحو العموم المجموعى، و يكون هناك حكم واحد مستمر كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا- يكون وجوب الإمساك تكليفا متعددا بتعدد آتات هذا اليوم، فإن كان العموم من القسم الأول فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه لإثبات الحكم لباقي الأفراد.

و إن كان من القسم الثانى فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأنّ الحكم واحد على الفرض و قد انقطع يقينا، و إثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، و مقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص، هذا ملخص كلامه رحمه الله (1).

و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله أنّ مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من ملاحظه الدليل المخصّص أيضا، فإنّ أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه كما أنّه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، و إن كان الزمان مأخوذا على نحو القيديه فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنه مع فرض كون الزمان قييدا للموضوع يكون إثبات الحكم فى زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، و هو قياس محرّم، فلا بدّ من الرجوع، إلى أصل آخر من البراهه أو الاشتغال حسبما يقتضيه المقام.

ص: ٣٠٤

هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعى، و أما إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقى فالمتعين الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان فى الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفية، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على ما ذكره أربع:

الأولى: أن يكون العامّ من قبيل العموم الاستغراقى مع كون الزمان مأخوذاً فى دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: نفس الاولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية. و حكمهما الرجوع إلى العامّ مع عدم المعارض، وإلا فيرجع إلى الاستصحاب فى الصورة الاولى، وإلى أصل آخر فى الصورة الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العامّ المجموعى مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعة: نفس الثالثة مع كون الزمان قيداً. و حكمهما الرجوع إلى الاستصحاب فى الثالثة، وإلى أصل آخر فى الرابعة، و تشتركان فى عدم إمكان الرجوع إلى العامّ فيهما، إلا فيما إذا كان التخصيص من الأوّل كخيار المجلس مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، فيصحّ فى مثله الرجوع إلى العامّ؛ لعدم كون التخصيص فى هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعيّن الرجوع إلى العامّ بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدئه زمان

الالتفات إلى الغبن، فإن التخصيص قاطع للاستمرار، وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

هذا ملخص كلام صاحب الكفاية (١).

و كان لاستاذنا السيد الإمام رحمه الله هنا كلام مفصل و حكم المسأله عنده واحد، و هو الرجوع إلى العام في جميع الصور، و ذكر لكلامه مقدمات متعدده، و نذكر منها ما هو اللازم و الدخيل في المسأله حتى تصل النوبه إلى النتيجة.

قال رحمه الله «يتضح المرام بعد التنبيه على امور: الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء: فتاره يلاحظ المتكلم الأزمنه مستقله على نحو العام الاصولي - أي الاستغراقى - مثل «أكرم العلماء في كل يوم» فكان لكل زمان حكم مستقل من حيث الموافقه و المخالفه.

و تاره يلاحظها بنحو العام المجموعى، فكان لكل الأزمنه حكم واحد من حيث المذكور.

و ثالثه يلاحظ الزمان مستمرا على نحو تحققه الاستمرارى كقوله «أوفوا بالعقود مستمرا أو دائما» لا بمعنى وجوب الوفاء في كل يوم مستقلا، و لا بنحو العام المجموعى حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرا بحيث لو و في المكلف إلى آخر الأبد يكون مطيعا إطاعه واحده، و لو تخلف في بعض الأوقات تكون البقيه مطلوبه لا بطلب مستقل أو مطلوبيه مستقله بل بالطلب الأول الذى جعل الحكم كاللزم الماهيه للموضوع، فلو قال المولى: «لا- تهن زيدا» فترك العبد إهانتة مطلقا كان مطيعا له إطاعه واحده، و لو أهانه يوما عصاه، و لكن تكون إهانتة

ص: ٣٠٦

محرمه عليه بعده أيضا لا بنحو المطلوبيه المتكثره المستقله، بل بنحو استمرار المطلوبيه.

الثانى: أنّ العموم الزمانى أو الاستمرار الزمانى قد يستفاد من طريق ألفاظ العموم، مثل: «أكرم العلماء» أو «أكرم العلماء فى كل يوم أو مستمرا»، وقد يستفاد من طريق مقدمات الحكمه مثل: قوله تعالى: «أوفوا بالعقود (1)».

ولا فرق بينهما من حيث الدلاله على العموم الأزمانى و الأفرادى إلاّ- أنّ العموم الزمانى المستفاد منهما متفرّع على العموم الأفرادى، ومعناه: أنّ الحكم المتعلق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم و الاستمرار الزمانيين، وكذا للإطلاق المستفاد من دليل الحكمه- أى الموضوع مقدّم على الحكم و معنى قوله- «أكرم العلماء فى كل يوم» أنّه يجب إكرام كلّ عالم كأنّه قال بعده:

«و وجوب إكرام كلّ عالم ثابت فى كلّ زمان»، فلا يكون العموم الأفرادى مع العموم الأزمانى فى رتبه واحده، فلا بدّ من تحقّق الحكم أوّلا حتّى تصل النوبه إلى استمراره، فإن لم يتحقّق الحكم بأى دليل فلا معنى لاستمراره فى جميع الأزمنه.

الثالث: لازم تفرّع ما ذكرنا على العموم الأفرادى هو أنّ التخصيص الوارد على العموم الأفرادى رافع لموضوع العموم و الاستمرار الزمانيين، وكذا لموضوع الإطلاق، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم»، فلا إشكال فى ارتباط هذا التخصيص بالعموم الأفرادى و عدم تعلّق الإراده الجديّه بإكرام زيد بخلاف الإراده الاستعماليّه، و لازم خروجه عن العموم الأفرادى عدم بقاء الموضوع للعموم الأزمانى بالنسبه إليه فقط

ص: ٣٠٧

و بقاء العموم الأزمانى المستفاد من قوله «أكرم العلماء كل يوم» فى محلّه.

كما أنّ التخصيص الوارد على العموم الأزمانى لا- يوجب التخصيص بالنسبه إلى العموم الأفرادى، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم»، ثمّ قال:

«لا تكرم زيدا يوم الجمعة»، فلا إشكال فى ارتباط هذا التخصيص بالعموم الأزمانى و بقاء العموم الأفرادى بقوته فى محلّه. إن توهم أنّ هذا تخصيص للعموم الأزمانى و الأفرادى معا كما هو الظاهر.

كان جوابه: أنّ المولى إذا قال بعد العامّ المذكور: «لا- تكرم العلماء يوم الجمعة» فلا بدّ من إرجاع هذا التخصيص إلى العموم الأزمانى فقط، فإنّ إرجاعه إلى العموم الأفرادى و الأزمانى معا يوجب التناقض بين الدليل العامّ و الخاصّ مع أنّه لم يلتزم به أحد، و هذا دليل على عدم ارتباط التخصيص بالعموم الأفرادى، بل يرتبط بالعموم الأزمانى. و هذا المعنى يتحقّق بعينه فى مثل قوله: «أكرم العلماء كل يوم»، و قوله «لا- تكرم زيدا يوم الجمعة»، فالتصرّف فى العموم الأزمانى لا- يكون ملازما للتصرّف فى العموم الأفرادى.

و بالعكس و ما ذكرناه شاهد على ذلك.

ثمّ قال الإمام رحمه الله: إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عام أفرادى يتضمّن العموم أو الاستمرار الزمانى- بدلاله لغويّه أو بمقدمات الحكمه- و ورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» أو «مستمرّا» و انعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، أو قوله أو فؤا بالعُقود (1). و انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعه، و شكّ بعد يوم الجمعة و بعد الساعه فى حكم الفرد

ص: ٣٠٨

المخرج، لا- يجوز التمسك بالاستصحاب مطلقا، سواء لوحظ الزمان أفرادا و على نحو العامّ الاصولي، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلق أو دلّت مقدمات الحكمه على ذلك. ففي جميع الصور الأربعة المذكوره في كلام صاحب الكفايه ما عدا مورد التخصيص لا بدّ من الرجوع فيها إلى عموم العام.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح؛ لأنّ خروج الفرد في يوم تصرّف في العموم الأفرادي، فأصالة العموم محكمه بالنسبه إلى التخصيص الزائد.

و أمّا إذا جعل مستمرّاً أو دائماً أو أبدا ظرفاً للحكم فلائّ خروج بعض الأفراد في بعض الأيام ليس تخصيصاً في العموم الأفرادي بل تقييداً و تقطيعاً للاستمرار الذي قامت الحجّه عليه و تردّد أمره بين الأقلّ و الأكثر، و لا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ، فيكون ظهور الاستمرار في البقيه حجّه.

كما في قوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّي باللام و إلى استمرار الحكم الذي يدلّ عليه ظهور القيد الذي قام مقام مقدمات الحكمه في بعض المقامات، فيكون قوله: «لا- تكرم زيدا» تخصيصاً للعموم الأفرادي، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، و كما يكون العموم حجّه في البقيه لدى العقلاء يكون ظهور القيد في استمرار الحكم حجّه فيما عدا مورد التقطيع القطعي لديهم، سواء اخذ الزمان في الدليل المنخصص على نحو القيديه أو الظرفيه.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمه، فلو فرض أنّ قوله أو فوّا بالعقود، كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول الأفرادي يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمه أو مناسبه الحكم و الموضوع بمعنى أن لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّاً لا من قبيل العامّ المجموعي

بل بحيث تكون المخالفه في بعض الأزمان لا توجب سقوط المظلوبيّه بالنسبه إلى البقيه، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد كالعقد الربوي يكون مخصّصا للعموم الأفرادي، ولا يكون مقيدا للإطلاق، بل رافعا لموضوعه.

و أمّا لو دل دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد في زمان، كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعه-مثلا-يكون هذا تقييدا لإطلاقه لا تخصيصا لعمومه؛ لأنّ التخصيص عبارته عن إخراج ما يشمله العموم إخراجا حكيميا، و العموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود في وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد و أزمانها، و دليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأسا حتّى يكون تخصيصا، بل يدلّ على خروجه في زمان، و هذا مخالف لظهور الإطلاق في الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعه في لزوم العقد يرجع إلى الشكّ في زياده التقييد لا التخصيص، فالمرجع هو أصله الإطلاق».

ثمّ قال: فقول الشيخ الأعظم: «إنّه لا يلزم من ذلك زياده تخصيص إذا خرج الفرد في ساعه أو بعد الساعه مستمرا» (1) خلط بين التخصيص و التقييد؛ لأنّ خروج الفرد في ساعه تقييد لا تخصيص، و خروجه في الزائد عن الساعه تقييد زائد يدفع بالأصل.

ثمّ ذكر كلاما من للمحقّق الحائري رحمه الله بقوله: «فإن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات و هاهنا، فإن الأوّل يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض واحد، و الحكم إنّما تعلق به بلحاظ الخارج، فاستقرّ ظهور القضيّه في الحكم على كلّ ما يدخل تحته بدلا أو استغراقا، فإذا خرج منفصلا شيء بقي الباقي

ص: ٣١٠

بنفس ظهور الأوّل المستقرّ، و في المقام أنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ ليس جامعا لأفراد كثيره إلاّ- أن يقطع بالملاحظه، و تجعل كلّ قطعه ملحوظه في القضيّه، و أمّا إذا لم يلاحظ كذلك كما إذا كان الاستمرار بمقدّمات الحكمه فلا زمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعه- مثلا- فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلا لم يكن هذا الحكم استمرارا للحكم السابق» (١).

و أجاب عنه بقوله: و فيه: أوّلا: أنّ المطلق في سائر المقامات أيضا لا- يفيد الحكم للأفراد، و لا- يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقا أو بدلا، و لم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعام مفادا، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة المقدّمات إلاّ أنّ ما اخذ في الموضوع تمام الموضوع للحكم كما هو المقرّر في محلّه.

و ثانيا: أنّ كون الزمان أمرا مستمرّا واحدا لا يلازم كون مقتضى الإطلاق وحده الحكم بحيث إذا انقطع في زمان انقطع مطلقا، فإنّ لازم ذلك أن يكون موضوع الحكم كالعام المجموعى، و لازمه عدم لزوم الإطاعه لو عصاه في زمان، مع أنّ الواقع في أشباه أوّفوا بالعقود خلاف ذلك، بل فرض مثل العموم المجموعى المقتضى لانتفاء الحكم بانتفاء جزء من الزمان خروج عن محطّ البحث، فحينئذ لو خرج جزء من الزمان لا مانع من التمسك بالإطلاق بالنسبه إلى سائر الأزمنه، انتهى كلامه رحمه الله بتلخيص و توضيح منا (٢).

و كان للمحقّق النائيني رحمه الله في بحث العموم الأزمانى تفصيل و تحقيق، فقال

ص: ٣١١

١- ١) درر الفوائد: ٥٧١.

٢- ٢) الاستصحاب: ١٨٨-١٩٥.

بعنوان المقدمه: إن العموم الأزمانى المتحقق عقيب العموم الأفرادى يكون من حيث المورد على نوعين: فإنه قد يرتبط بنفس الحكم، وقد يرتبط بمتعلق الحكم، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم» يتصور هذا القول من حيث مقام التصور على نوعين فقد يرتبط قوله: «كل يوم» بمفاد الهيئه و نفس الحكم المستفاد من الهيئه، كأنه قال فى مقام التصريح يجب إكرام العلماء، و يكون هذا الوجوب ثابتا فى كل يوم، و قد يرتبط بمتعلق الحكم، أى الإكرام كأنه قال:

إكرام العلماء فى كل يوم واجب و إن لم تترتب عليه ثمره عمليه فى نفسه مع قطع النظر عن بحث التمسك بالعام أو استصحاب حكم المنخص.

فإن كان قيذا للمتعلق و مربوطا بالإكرام يمكن للمولى تفهيم مقصوده بجمله واحده مثل: «أكرم العلماء فى كل يوم»، و إن كان مربوطا بالحكم لا يمكن أن يكون دليل واحد متعزضا له و متكفلا لبيانه، فلا بد له من القول: «أكرم كل عالم» أولا، و فى ضمن دليل منفصل آخر يقول: إن هذا الوجوب يكون فى كل يوم أو مستمرا»، و أمثال ذلك:

و السير فى ذلك أن العموم الأزمانى إن كان مربوطا بالحكم يصير الحكم موضوعا للعموم الأزمانى، و لا يمكن أن يكون دليل واحد مبينا للحكم و متكفلا- لجعل الحكم موضوعا لحكم آخر حتى يكون معنى قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» أن وجوب الإكرام ثابت للعلماء، و أن هذا الوجوب موضوع للاستمرار و الدوام، أو يستفاد ذلك من مقدمات الحكمة.

ثم قال بعد بيان هذه المقدمه: إن المولى إذا قال: «أكرم العلماء فى كل يوم»، ثم قال بعده: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و شككنا فى يوم السبت أنه واجب الإكرام أم لا؟ يصح التمسك بالعموم فى فرض ارتباط العموم الأزمانى

بالمتعلق؛ إذ المتعلق يتحقق قبل الحكم إذا تحقق الشك في شئون المتعلق يمكن الرجوع إلى عموم العام، كما هو المرجح إذا كان الشك في أصل التخصيص، وهكذا في التخصيص الزائد.

و أمّا في فرض ارتباط العموم الأزمانى بنفس الحكم فيصير الحكم بمنزله الموضوع للعموم الأزمانى، فإذا قال المولى: «يجب إكرام العلماء»، ثم قال:

«و هذا الوجوب مستمرّ» كان هذا الوجوب بمنزله الموضوع، و مستمرّ بمنزله الحكم، و فى مقابل هذين الدليلين قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» و شككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت فلا يمكن التمسك بالعموم الأزمانى، فإنّ معناه الرجوع إلى قوله: «هذا الوجوب مستمر» و قلنا: إنّ «هذا الوجوب» موضوع لا بدّ من إحرازه يوم السبت، ثمّ الحكم باستمراره، و المفروض أنّه فى يوم السبت مشكوك فكيف يمكن الحكم باستمراره؟ هذا تمام كلامه رحمه الله مع توضيح منّا (1).

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله بأنّ عدم جواز كشف الموضوع بالحكم و إثباته به إنّما هو فيما إذا تعلق الحكم بموضوع مفروض الوجود كالقضايا الحقيقيّة، مثل: «أكرم العلماء» الذى كان حاصل مفاده: «كلّ ما وجد فى الخارج و كان عالما يجب إكرامه» فلا يمكن فى مثل تلك القضايا إثبات الموضوع بالحكم.

و أمّا إذا كان المحمول بدلاله لغويه يدلّ على وجود الحكم فى جميع الأزمان استقلالاً أو على نحو الاستمرار فيكشف عن حاله، فلو قال المولى: «إنّ وجوب إكرام العلماء مستمر إلى الأبد» فقد يشكّ فى أصل تعلق وجوب

ص: ٣١٣

الإكرام بالفساق-مثلا-أى يشكّ فى التخصيص، فلا يكون قوله:«مستمرّ» رافعا لهذا الشكّ، بل الرافع له قوله:«أكرم العلماء» و أمّا إذا شكّ فى وجوب إكرامه فى يوم كذا بعد العلم بأصل وجوب الإكرام، أى يشكّ فى استمرار الحكم فىكون قوله:«حكمى مستمرّ» كاشفا عن استمراره و تحقّقه فى اليوم المشكوك فيه.

و السّر فى ذلك:أنّ أصل الحكم بالنسبه إلى المحمول-أى قوله«مستمرّ»- اخذ مفروض الوجود كما فى القضايا الحقيقيه، و أمّا بالنسبه إلى استمراره فلا- يمكن أن يؤخذ كذلك، لأنّه يلزم أن ترجع قضيه:«حكمى مستمرّ»إلى قضيه ضروريه بشرط المحمول، أى حكمى المفروض استمراره مستمر، و هو كما ترى (1).

فلا بدّ من الرجوع إلى العموم فى موارد الشكّ، بلا فرق بين استفاده الاستمرار من طريق اللفظ أو من طريق مقدّمات الحكمه.

ثمّ قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله:نعم، قد يقال إنّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم و الإطلاق الزمانيين-سواء كانا مستفادين من مثل قوله:«أكرم العلماء فى كلّ زمان»أو«أوفوا بالعقود مستمرّ»،أو من مقدّمات الحكمه-متفرّعان على العموم الأفرادى و أنّ محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص و التقييد الزمانيين؛هو التفصيل بين ما إذا خرج فى أوّل الزمان و شكّ فى خروجه مطلقا أو فى زمان-كما إذا قال المولى فى ليله الجمعه-مثلا-:«أكرم العلماء كلّ يوم»ثمّ قال فى أوّل النهار من يوم الجمعه:«لا تكرم زيدا يوم الجمعه»-و بين ما إذا خرج فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل الخروج-كما إذا

ص: ٣١٤

قال فى ليله الخميس: «أكرم العلماء كل يوم» وقال فى ليله الجمعة: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة»-فتمسك بالاستصحاب فى الأول و بعموم السدليل أو إطلاقه فى الثانى؛ لأنّ الأمر فى الأول دائر بين التخصيص الفردى و بين التخصيص الزمانى أو تقييد الإطلاق، فىكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص إمّا فى العامّ الفوقانى، فلا يكون مخالفه للعامّ التحتانى و إمّا فى العامّ التحتانى فلا- يكون مخالفه للعامّ الفوقانى، أو يكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص فى العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره؛ لأنّ الإخراج الموضوعى ليس مخالفه للإطلاق أو تقييدا فى الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم؛ لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصا حتى يخالف أصاله العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب.

و أمّا الخارج فى الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه كخيار التأخير و خيار الغبن-بناء على كون ظهور الغبن شرطا شرعيا له-فتمسك بالعموم أو الإطلاق للقطع بعدم التخصيص الفردى، بل الأمر دائر بين قلّه التخصيص و كثرته أو قلّه التقييد و كثرته، فيؤخذ بالقدر المتيقن و يتمسك فى المشكوك فيه بأصاله العموم أو الإطلاق.

ثمّ قال: و هذا التفصيل تقريبا عكس التفصيل الذى اختاره المحقق الخراسانى و شيخنا العلامة الحائرى فى مجلس بحثه.

ثمّ أجاب عن التفصيل بقوله: و يمكن أن يقال: إنّ أصاله العموم جاريه فى العموم الأفرادى الفوقانى، و لا تعارضها أصاله العموم فى العامّ التحتانى الزمانى، و لا- أصاله الإطلاق؛ لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين فى رتبه واحده و العموم الأفرادى فى رتبه موضوع العموم و الإطلاق الزماتيين، ففى

الرتبه المتقدمه تجرى أصاله العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبه المتأخره.

ثم قال: اللهم إلا أن يقال: إنَّ العقلاء في إجراء الاصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات و التأخرات الرتبيه.

و أجاب عنه بقوله: و يمكن أن يقال: إنّه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء في كل يوم» الذي هو الحجّه على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد، و كان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة-مثلا-فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق في غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّه من غير حجّه لدى العقلاء.

ثم قال في ذيل كلامه: و التحقيق عدم جريان أصاله العموم و الإطلاق في التحتاني؛ لما حقّقناه في العامّ و الخاصّ من أنّ مورد جريانهما فيما إذا شكّ في المراد لا- فيما علم المراد و دار الأمر بين التخصيص و التخصيص، مضافا إلى أن هذه الاصول إنّما جرت في مورد يترتب عليها أثر عملي لا- مطلقا، فحينئذ نقول: إنّ جريانهما في التحتاني غير ذي أثر؛ للعلم بخروج اليوم الأوّل- مثلا- فلا يعقل جريانهما لإدخال ما علم خروجه.

و لو أجرى الأصل لإثبات لازمه و هو ورود التخصيص على الفوقاني فمع بطلانه في نفسه-لأنّ إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم الممتنع في المقام-يلزم من إثبات اللازم عدم الملزوم؛ لأنّه موضوعه، و مع رفعه يرفع الحكم، فيلزم من وجوده عدم الوجود. و أيضا إنّنا نعلم بعدم جريان، الأصل في التحتاني؛ إمّا لورود التخصيص به أو بالفوقاني الرافع لموضوعه، فتدبّر جيّدا (١).

و حاصل كلامه: أنّ إكرام زيد في يوم السبت مشكوك فيتمسك بأصاله

ص: ٣١٦

العموم الأفرادى و نستكشف بها المراد، و ثمرتها المترتبة عليها فى مقام العمل و جوب إكرامه فيه، و لا يترتب على أصاله العموم أو الإطلاق الزماتيين أثر، فلذا لا يجريان فى المقام و لا تعارض فى اليبين؛ إذ التعارض فرع جريان المتعارضين فى نفسهما، فتبقى أصاله العموم الأفرادى بلا معارض، و على أى تقدير لا مجال للتمسك بالاستصحاب، فلا بدّ من الرجوع إلى العامّ فى جميع الموارد إمّا بالعامّ الزمانى و إمّا بالعامّ الأفرادى، و إمّا بالإطلاق الزمانى.

تكملة:

لا- يخفى أنّ المراجعة إلى أصاله العموم و أصاله الإطلاق تكون لتبيين الحكم و المراد منه، لا لتبيين كيفيته المراد، و الغرض من جريانهما إثبات حكم العامّ و المطلق فى مورد الشكّ فى التخصيص و التقييد، و إمّا إذا علمنا بخروج فرد من تحت العموم أو المطلق و لكن لا نعلم أنّ خروجه منه بنحو التخصيص أو التخصّص، فإن تمسك بأصاله العموم و يستفاد خروجه بنحو التخصّص و أنّه ليس بعالم فهو ليس بجائر، و هكذا فى أصاله الإطلاق.

فإذا قال المولى فى ليله الجمعة: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و شككنا فى يوم السبت و ما بعده أنّه واجب الإكرام أم لا؟

إن قلت: إنّنا نعلم إجمالاً- إمّا بورود التخصيص على العموم الأفرادى و أنّه غير واجب الإكرام دائماً، و إمّا بوروده على العموم و الإطلاق الزماتيين، و أنّه بعد يوم الجمعة واجب الإكرام، و يتساقطان بعد التعارض، فيبقى استصحاب حكم المخصّص بلا معارض.

و جواب استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: أنّ التعارض فرع جريان كلا الأصلين فى أنفسهما، فإن لم يجر أحدهما لا تصل النوبة إلى التعارض، و جريان أصاله

العموم الأفرادى فى حدّ نفسها لا إشكال فيه، وجرىان أصاله العموم الأزمانى فاقد للشرط، فإنّ أصاله العموم الأفرادى فى يوم السبت مبيّن للحكم، و المراد أنّه واجب الإكرام مثل سائر أفراد العلماء، بخلاف أصاله العموم الزمانى، فإنّ المستفاد من جريانها أنّ خروج زيد فى يوم الجمعّه يكون بعنوان التخصيص الفردى، و أنّ بقاء أصاله العموم الأزمانى بالنسبه إلى بقيه أفراد العامّ لا ريب فيه، فجريانها يكون لبيان كيفيه خروج زيد و لا تجرى فى مثل هذا المورد عند العقلاء، و من عدم جريانها فى نفسها يستفاد أنّه لا مجال للعلم الإجمالى، و هكذا فى أصاله الإطلاق، فالمرجع هاهنا عبارّه عن أصاله العموم الأفرادى.

و الإنصاف أنّ هذا التحقيق قابل للقبول و بيان جيّد فى مقابل سائر التفصيلات.

فی أنّ المراد من الشکّ فی أدلّه الاستصحاب و کلمات الأصحاب هو

خصوص تساوی الطرفين أو عدم اليقين الشامل للظن غير المعتر؟

و الظاهر أنّ المراد منه خلاف اليقين الشامل للظنّ فإنّه هو المتعارف فی لغه العرب، و جعل الظنّ مقابلاً للشکّ و اليقين اصطلاح مستحدث، فالشکّ فی مفهومه العرفی شامل للظنّ، مضافاً إلى وجود القرينه على جریان الاستصحاب مع الظنّ بارتفاع الحاله السابقه فی أدلّه الاستصحاب، و هی امور:

الأوّل: قوله عليه السّلام «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث أنّ ظاهره أنّه فی مقام بيان تحديد ما ينقض به اليقين، و أنّه ليس إلّا اليقين.

الثانى: قوله عليه السّلام: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام» بعد السؤال عمّا إذا حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم، حيث دلّ بإطلاقه -مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظنّ و ما إذا لم تفد؛ بداهه أنّها لو لم تكن مفیده له دائماً لكانت مفیده له أحياناً -على عموم النفي لصوره الإفاده.

الثالث: نفس مقابله اليقين للشکّ فی الأدلّه، مثل: قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» -بعد ما ذكرنا أنّ اليقين بما فيه من الاستحكام و الإبرام لا ينقض بما

لا- يكون كذلك- تدلّ على كون المقصود من الشكّ فيها هو ضدّ اليقين، أعمّ من الظنّ و الوهم و الشكّ المتساوى الطرفين، مضافا إلى أنّه لا يمكن تحصيل اليقين بالوضوء الصحيح الواقعي بالماء الطاهر الواقعي، فإنّ احتمال عدم إباحه الماء و تحقّق أجزاء النجاسه فيه، و احتمال عدم وصول الماء إلى البشره، و أمثال ذلك ليس بمنتف، و مع ذلك قال الإمام عليه السّلام في روايه زراره في استصحاب الوضوء:

«لا تنقض اليقين بالشكّ» و هكذا في روايته الاخرى في استصحاب طهاره الثوب.

و يستفاد من ذلك- كما ذكرنا سابقا- أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّه، فمقابله اللاحجّه، فكأنّه قال: «لا ينبغي رفع اليد عن الحجّه بغير الحجّه»، فلذا قلنا بجريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات الشرعيّه و العقلائيّه، كما إذا قامت البيّنه على ملكيه زيد لدار كذا، ثمّ شككنا في بقاء ملكيته له، فيجرى استصحاب بقاء الملكيه، و هكذا في مؤدّى الخبر الواحد و قاعده اليد و نحو ذلك من الأمارات و الحجج، فلا يصحّ انحصار الاستصحاب بما قلّمّا يتفق إن لم نقل بعدم اتّفاقه أصلا.

و ذكرنا أيضا أنّ كلمه «نقض» في قوله: «لا تنقض اليقين» ناظره إلى نفس اليقين و ما يقوم مقامه بلحاظ تحقّق الاستحكام و الإبرام فيه، فلا يكون قابلا للنقض بما ليس كذلك و لا يرتبط بالمتيقّن، فلذا لا فرق في المتيقّن بين كونه مستعدّا للبقاء أم لا؟

و بعباره اخرى: لا فرق في جريان الاستصحاب بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع.

و أمّا بناء على ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله- من كون اليقين بمعنى المتيقّن

و ملاحظه النقض بالنسبه إلى المتيقن، و كون قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» بمعنى لا- تنقض الطهاره المتيقنه بالشك، و عدم إمكان استعمال كلمه «النقض» فى المتيقن الذى لا يكون صالحا للبقاء و جعله شاهدا لانحصار الاستصحاب فى الشك فى الرفع فقط- فلا مجال للاستدلال فى ما نحن فيه بمقابله الشك لليقين و أن المراد من الشك فى الأدله هو غير اليقين.

و لذا تمسك الشيخ رحمه الله بأدله اخرى، و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله دليلين منها، و هما الأول: الإجماع القطعى على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار (1).

و يرد عليه: أولا: أن الإجماع المنقول ليس بحججه، و المحصل منه بعد العلم بمستند المجمعين لا مجال له.

و ثانيا: أن الإجماع على قضيه تعليقيه كيف يتصور أن يكون كاشفا عن رأى المعصوم؟! فلا- يكون الاستدلال بالإجماع قابلا لليان.

الثانى: أن الظن الغير المعبر- بارتفاع الحاله السابقه- إن علم بعدم اعتباره بالدليل كالظن المتولد من القياس فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كل ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و إن كان ممّا شك فى اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا (2).

و يرد عليه: أولا: سلمنا أن الدليل القطعى قائم على أن الظن القياسى ليس بحججه، و معناه عدم إثبات مضمونه به شرعا و تعديدا، و ليس معناه أنه ليس بظن

ص: ٣٢١

(١-١) كفايه الاصول ٣٤٤:٢-٣٤٥، فرائد الاصول ٢:٨٠٦.

(٢-٢) المصدر السابق.

و وجوده كالعدم، فالمنفى بالدليل هي حججه الظن القياسي لا واقعته.

و ثانيا: أن نقض اليقين بالظن المشكوك الحججه ليس نقض اليقين بالشك بل هو نقض اليقين بالظن، فإن الشك المبحوث عنه في كونه ناقضا لليقين أم لا هو الشك المتعلق بالمتيقن كاليقين، و الشك المتعلق بالطهاره-مثلا- فلا يرتبط الشك في شيء آخر باليقين بالطهاره.

كأنه وقع الخلط في المسأله؛ إذ يتحقق هنا ثلاثه امور: اليقين بالطهاره السابقه، و الظن بارتفاعها، و الشك في حججه هذه المظنه، و معلوم أن متعلق الشك عباره عن الحججه لا- الطهاره، بل لا يرتبط بها، فهذا الوجه أيضا ليس بصحيح، و لكن لا نحتاج إلى هذه الوجوه، فإن نفس مقابله اليقين للشك في الأدله تهدينا إلى أن الشك فيها أعم من الظن بارتفاع حاله السابقه و الظن على وفقها و تساوى طرفى الشك.

خاتمه: يعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع و...

يعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع و عدم أماره معتبره هناك و لو على وفاقه، فههنا مقامان:

المقام الأول: أنه لا- إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب، و لكن البحث أولا أن المراد من بقاء الموضوع ما هو؟ و ثانيا: أن الدليل على اعتباره ما هو؟ و استفاد من التتبع فى الكلمات تحقق ثلاثه أقوال فى بقاء الموضوع:

الأول: أن يكون المراد منه البقاء بحسب الخارج و الوجود الخارجى، و لازم ذلك أنه إذا علمنا بقيام زيد فى السابق ثم شكنا فى بقائه له معناه: أن زيدا الموجود هل يكون قائما أم لا؟ فنجرى استصحاب البقاء، و أما إذا علمنا

بوجود زيد في السابق ثم شككنا في بقاءه فلا- يجرى استصحاب بقاء الوجود؛ لعدم إحراز الموضوع خارجا، وإن كان بقاءه محرزا فلا يبقى شك في اليبين، ففي صورة الشك في الوجود لا يجرى الاستصحاب.

الثاني: أن الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ملاحظه ورود هذا الإشكال على القول الأول اختار قولاً آخر، وهو أن المراد ببقاء الموضوع في الزمان اللاحق هو معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنيا أو بوجوده خارجا، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره ذهنيا لا وجوده الخارجي (1).

و يرد عليه: أولا- أن الوجود الذهني و الوجود الخارجي متضادان غير قابلين للاجتماع، فلا يعقل أن يكون الوجود الذهني مع وصف وجوده في الذهن متحققا في الخارج، وهكذا في الوجود الخارجي، فلا يعقل أن تكون قضيه «زيد موجود» بمعنى «زيد المتقرر في الذهن موجود في الخارج» فإنه ممتنع و بديهى البطلان، بل الموضوع فيها هو ذات زيد مع قطع النظر عن إضافته إلى الوجودين الذهني و الخارجي، نظير قضيه «الماهية موجوده»؛ فإن الموضوع فيها نفس الماهية و ذاتها مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجي، فليسأل عن الشيخ رحمه الله أنه بعد اعتبار إحراز بقاء الموضوع في الاستصحاب ما معنى إحراز بقاءه في قضيه «زيد موجود؟» هذا أولا.

و ثانيا: أن الاستفادة من كلام الشيخ رحمه الله أن المستصحب في قضيه «زيد قائم»

ص: ٣٢٣

هو قائم و فى قضيه «زيد موجود» هو موجود، و الموضوع و المعروف فى الاولى عبارته عن زيد الموجود فى الخارج، و فى الثانيه عبارته عن زيد الموجود فى الذهن، و الإشكال عليه يحتاج إلى مقدمه و بيانها يهديننا إلى القول الثالث و ما هو التحقيق فى المسأله، و المقدمه و هى: أن الدليل فى باب الاستصحاب منحصر فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، و معلوم أن متعلق اليقين و الشك عبارته عن القضايا و المعانى التصديقيه، و لا- يمكن تعلّقهما بالمفاهيم التصوريّه، فإنّها قابله للوجود و العدم، فتكون متعلّقات الأوصاف النفسانيّه من اليقين و الشكّ و الظنّ و الوهم عبارته عن المعانى التصديقيه و القضايا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الاستصحاب يجرى فى المتيقّن، و المتيقّن قضيه، فالاستصحاب فى جميع الموارد يجرى فى القضيه و المسند و المسند إليه، فالمستصحب قضيه مشتمله على الموضوع و المحمول، و معنى استصحاب الوضوء: «أنى كنت متطهرا و الشكّ فى هذا الحال هل أكون متطهرا أم لا؟».

و يستفاد من استعمال كلمه اليقين و الشكّ فى دليل الاستصحاب تحقّق القضيه المتيقّنه و المشكوكه، كأنه قال: لا تنقض القضيه المتيقّنه بالمشكوكه.

و يستفاد من استعمال كلمه النقص فيه تحقّق الاتّحاد بين القضيتين بتمام المعنى إلا من حيث الزمان- أى السبق و اللحق- فلا بدّ من اتّحادهما موضوعا و محمولا.

و على هذا المعنى لا- فرق بين قضيه «زيد قائم» و قضيه «زيد موجود»؛ إذ المستصحب فيهما نفس القضيه، و تحقّق الاتّحاد بين القضيتين من حيث الموضوع و المحمول ممّا لا- ريب فيه، و لا- نحتاج إلى القول بلزوم بقاء الموضوع و لا إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من التوجيه فى قضيه: «زيد موجود»، فالمعتبر فى

جريان الاستصحاب هو اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنه موضوعا و محمولا، فلا إشكال في البين، و هذا المعنى يستفاد من نفس أدله الاستصحاب.

ثم إنَّ الشيخ رحمه الله-بعد القول بأنَّ المراد ببقاء الموضوع هو معروض المستصحب-استدل بالدليل العقلي على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب، و حاصل كلامه:

أنَّه إذا قلنا بعدم اعتبار بقاء الموضوع و المعروض، مع أنَّ معنى الاستصحاب إبقاء العرض و المستصحب في الزمان اللاحق، فيتصوّر تحقّق العرض بدون المعروض على ثلاثة وجوه: الأول: أن يتحقّق العرض في الخارج بلا موضوع و معروض و هو ممتنع.

الثاني: أن يتحقّق العرض مع خصوصيته في معروض آخر، و هو أيضا ممتنع؛ لاستحاله انتقال العرض العارض على معروض إلى معروض آخر، فإنّ تشخّص العرض وجودا بالمعروض، فكيف يمكن عروضه مع تشخّصه على معروض آخر؟

الثالث: أن يحدث مثل هذا العرض في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، فالمعتبر هو العلم ببقاء الموضوع حتّى يصدق عنوان «إبقاء ما كان» (١).

و يرد عليه: أوّلا: أنّ الاستدلال بالدليل العقلي في الاستصحاب المتّخذ من الأدله الشرعيه ليس بصحيح.

و ثانيا: أنّ انفكاك المستصحب عن الموضوع و انحصاره في المحمول بعد

ص: ٣٢٥

إثبات جريان الاستصحاب في القضية ليس بتام.

و ثالثاً: أنّ استحاله وجود العرض بلا موضوع إنّما هو في الوجود التكويني لا الوجود التشريعي التعبدى، فإنّ الوجود التعبدى ليس إلاّ التعبد بالوجود بترتيب آثاره بأمر الشارع، فلا استحاله في التعبد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، فإذا أمر المولى بأنّه إن كنت على يقين من عداله زيد فتعبد بعداله أبيه بترتيب آثارها، فلا استحاله فيه أصلاً، فما يثبت بأدله الاستصحاب هو ترتيب الآثار الشرعيه لبقاء العرض لا إبقاء العرض بدون المعروض.

المعتبر إحراز موضوع القضية المستصحب وجدانا

ثمّ إنّ بعد ما علم لزوم اتّحاد القضية المتيقنه و المشكوكه فيها موضوعاً و محمولاً فلا بدّ من إحرازه وجدانا و إلاّ لا يجرى الاستصحاب، و الإحراز الوجداني كما في جريان الاستصحاب في مفاد «كان التامه» مثل قضيه: «زيد موجود» فإنّنا نقول بعد الشك: «زيد موجود كان متيقناً، و الآن يكون مشكوكاً» و نحز من طريق الوجدان عدم المغايره و الاختلاف بين القضيتين.

و هكذا في قضيه «زيد عادل» إذا علمنا بقاء حياه زيد و شككنا في بقاء عدالته، فيجرى استصحاب العداله، و نقول: «كان زيد عادلاً متيقناً، و الآن يكون مشكوك العداله»، و لا يتحقّق بين القضيتين التغير و الاختلاف، فلا إشكال في جريان الاستصحاب.

إنّما الإشكال في قضيه: «زيد عادل» إذا كانت حياه زيد أيضاً مشكوكه، و الإشكال الأقوى فيما إذا اخذت الحياه بعنوان القيد في القضية في لسان الشرع، كما إذا قال: «إذا كان زيد الحى عادلاً يجوز الاقتداء به»، فيكون

المشكوك عندنا هو المحمول و قيد الموضوع معا كأنّ المشكوك هاهنا قضيتين -أى قضيه «زيد حى» و قضيه «زيد الحى عادل»- فكيف يجرى الاستصحاب؟

يمكن أن يقال: يجرى الاستصحاب فى الابتداء بالنسبه إلى قيد الموضوع حتى يتحقق بمعونه مقدمه جريان الاستصحاب فى ناحيه المحمول، فيستصحب بقاء حياه زيد، و بعد إحراز الحياه بالاستصحاب له تصل النوبه إلى قضيه «زيد الحى عادل»، و جريان استصحاب بقاء العداله، و هذا طريق آخر لإحراز اتحاد القضيتين.

قلت: إنّ جريان استصحاب بقاء حياه زيد لترتب آثارها الشرعيه-مثل عدم جواز تقسيم أمواله بين ورثته و عدم جواز تزويج زوجته- ممّا لا إشكال فيه، و أمّا جريانه بداعى جعله مقدمه لاستحكام استصحاب العداله و جريانه فليس بصحيح؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أنّ زيدا المقيّد بالحى أو زيدا الحى الذى جعل موضوعاً لقضيه ثانيه لا يكون أثراً شرعياً لاستصحاب الحياه.

و ثانياً: أنّ مرجع قوله: «إذا كان زيد الحى عادلاً يجوز لاقتداء به» إلى أنّ «زيد الذى أحرزت حياته بالوجدان إذا كان عادلاً يجوز الاقتداء به»، فلو فرض كون زيد الحى أثراً شرعياً مترتباً على استصحاب الحياه لا- يمكن جعله موضوعاً للقضيه الثانيه، فإنّ الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجداناً، فلا مجال لجريان استصحاب العداله.

و لكن المحقق النائينى رحمه الله قائل بجريان استصحاب الحياه هاهنا، و صريح كلامه: «أنّ بعد ما كان الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياه و العداله، و هما

عرضان لمحلّ واحد، فلا- بدّ من إحراز كلا- جزئى المركّب، إمّا بالوجدان و إمّا بالأصل، فإذا كانت الحياه محرزة بالوجدان فالاستصحاب إنّما يجرى فى العدالة و يلتئم الموضوع المركّب من ضمّ الوجدان بالأصل، و إن كانت الحياه مشكوكه فالاستصحاب يجرى فى كلّ من الحياه و العدالة، و يلتئم الموضوع المركّب من ضمّ أحد الأصلين بالآخر؛ لأنّ كلّ منهما جزء الموضوع، فلكلّ منهما دخل فى الحكم الشرعى (١).

و يرد عليه: أنّ هذا خروج عن محلّ البحث؛ إذا الكلام ليس فى الأوصاف المتعدّده العارضه لموضوع واحد، كما لو قال المولى: «إذا كان زيد حيّا عادلا يجوز تقليده» بمعنى أنّ زيدا إذا كان واجدا لوصف الحياه و العدالة، يجوز تقليده، ففى صورته الشكّ فى بقاء الحياه و العدالة يجوز استصحابهما بلا إشكال؛ إذ الموضوع- أى ماهيّة زيد ذاته- ليس بمشكوك لنا بقاء حتّى نجرى الاستصحاب فيه، و بيانه فى هذا المورد لا ريب فى تماميته.

إنّما الكلام فيما كان الموضوع مشكوكا لنا، كما لو قال المولى: «إذا كان زيد الحيّ عادلا يجوز تقليده»- بحيث يكون «الحيّ» قيّدا للموضوع- و شككنا فى بقاء الموضوع و العدالة، و المفروض أنّ بقاء الموضوع غير محرز لنا، هل يمكن إحراز الحياه بعنوان قيد الموضوع بالاستصحاب أم لا-؟ قلنا بعدم إمكان إحرازه به؛ لعدم ترتّب الأثر الشرعى عليه أوّلا، و ظاهر قول المولى كون الحياه مفروضه الوجود و محرزة بالوجدان ثانيا.

فالحاصل: أنّ المعبر فى الاستصحاب اتّحاد القضيّه المشكوكه و المتيقّنه، و إحراز الاتّحاد بالوجدان لا بالاستصحاب.

ص: ٣٢٨

هل الحاكم بالاتحاد هو العرف أو لسان الدليل؟

ثم بعد ما علم لزوم اتحاد القضيّة المتيقّنه و المشكوكه فهل المناط في وحدتهما أن يكون موضوعهما واحدا بحكم العقل و تشخيصه أو بحكم العرف و تشخيصه، أو أنّ الموضوع في القضيّة المشكوكه لا- بدّ و أن يكون هو الذى اخذ في الدليل الدال، على الحكم في القضيّة المتيقّنه؟

و الفرق بين الأخذ من العقل و غيره واضح؛ لأنّ العقل قلما يتفق أو لا- يتفق أن لا- يشكّ في بقاء الموضوع في استصحاب الأحكام حتّى في باب النسخ؛ لأنّ الشكّ في الحكم لا يكون إلّا من جهه الشكّ في تغيير خصوصيّة من خصوصيات الموضوع.

و جميع الجهات التعليليه ترجع إلى الجهات التقييديه لدى العقل و تكون دخيله في موضوعيّة الموضوع، فإذا ورد حكم على موضوع لا- يكون تعلّقه به جزافا بحكم العقل، فلا- بدّ من خصوصيّة في الموضوع لأجلها يكون متعلّقا للحكم، و مع بقاء تلك الخصوصيّة الموجهه أو الدخيله في المتعلّق مع سائر الخصوصيات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع، فإذا علم تعلّق حكم على موضوع و شكّ في نسخه فلا يمكن أن يشكّ فيه مع العلم ببقاء جميع خصوصيات الموضوع الدخيله في تعلّق الحكم عليه من القيود الزمانيه و المكانيه و غيرها؛ لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل، و كثيرا ما يقع الإشكال في الاستصحابات الموضوعيه أيضا كاستصحاب الكزيه.

و أمّا الفرق بين الأخذ من العرف أو موضوع الدليل فهو أنّ الحكم في الدليل قد يثبت العنوان أو الموضوع المتقيد بقيد بحيث يكون الدليل قاصرا عن إثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد، فإذا ارتفع العنوان أو القيد

يرتفع موضوع الدليل، كما إذا قال: «الماء المتغير نجس» و علمنا بوجود الماء المتغير بلحاظ الملاقاه مع النجس فى الخارج، ثم زال تغيره من قبل نفسه بعد مضى الأيام، و شككنا فى بقاء نجاسته، فلا- إشكال فى قصور الدليل الواقعى عن شمول غير العنوان المأخوذ فى موضوعه لتغير موضوعه، فلا يمكن التمسك بالدليل المذكور لإثبات حكم النجاسه له.

و لو بنينا على أخذ موضوع القضيّه المتيقّنه و المشكوكه من الدليل لا يجرى الاستصحاب أيضا لتغير الموضوع و عدم اتحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه.

و أمّا لو كان الاتحاد بنظر العرف فجريانه ممّا لا مانع منه؛ لأنّ هذا الماء كان معلوم النجاسه، و زوال تغيره من قبل نفسه ليس مغيرا له إلاّ فى حاله و عرضه، فيصير محكوما بالنجاسه بالاستصحاب؛ لعدم الاختلاف بين القضيّه المشكوكه و المتيقّنه عرفا.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله أنّ موضوع الدليل قد يكون بحسب المتفاهم العرفى عنوانا، لكنّ أهل العرف يتخيّلون بحسب ارتكازهم و مناسبات الحكم و الموضوع أنّ الموضوع أعمّ من ذلك، لكن لا- بحيث يصير ذلك الارتكاز و تلك المناسبه موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المفهوم عرفا، كما إذا دلّ الدليل على أنّ العنب إذا غلى يحرم، و فهم العرف منه أنّ الموضوع هو العنب بحسب الدليل، لكن يتخيّل بحسب ارتكازه تخيلا غير صارف للدليل أنّ الموضوع أعمّ من الزبيب و أنّ العنبيه و الزبيبيّه من حالته المتبادله، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب يكون عنده من ارتفاع الحكم عن موضوعه.

فالفرق بين أخذ الموضوع من العرف و بين أخذه من الدليل بحسب ما ذكر

أنّ موضوع الدليل هو العنوان حقيقه، لكن العرف تخيل موضوعا آخر غير موضوع الدليل بل أعمّ منه، و يكون الموضوع الحقيقي غير باق و الموضوع التخيلي باق، فيستصحب-مثلا- ما ثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا؛ لبقاء الموضوع و اتّحاد القضيتين عرفا (١).

و يرد عليه: أنّ بعد عدم شمول الدليل للزبيب عرفا إن كان التخيل العرفي و الارتكاز بحدّ صار بمنزله القرينه الصارفه لظهور الدليل فيشملة نفس الدليل و لا- مجال للاستصحاب، و إن لم يكن بهذا الحدّ فلا- يكون مؤثرا في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب.

و لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله التزم بأنّ موضوع الدليل عين الموضوع العرفي، و أنّه لا وجه للمقابله بينهما، فإنّ مفاد الدليل يرجع بالأخره إلى ما يقتضيه نظر العرف؛ لأنّ المرتكز العرفي يكون قرينه صارفه عمّا يكون الدليل ظاهرا فيه ابتداء، فلو كان الدليل ظاهرا بدوا في قيديّ العنوان و كانت مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى عدمه، فاللازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم و الموضوع، لأنّها بمنزله القرينه المتّصله فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف، فالمقابله بين العرف و الدليل إنّما هي باعتبار ما يكون الدليل ظاهرا فيه ابتداء، مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، و إلّا- فبالأخره يتّحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي (٢). انتهى.

و التحقيق: أنّ بين أخذ الموضوع من العرف و أخذه من لسان الدليل يتحقّق كمال الفرق و لكن لا بالطريق المذكور في كلام صاحب الكفايه رحمه الله بل بطريق

ص: ٣٣١

١- (١) كفايه الاصول ٣٤٧:٢-٣٤٩.

٢- (٢) فوائد الاصول ٥٨٥:٤-٥٨٦.

آخر، وهو أنه لا شك في مغايره العنب و الزبيب من حيث المفهوم عند العرف، و أن قوله: «العنب إذا غلى يحرم» لا يشمل الزبيب قطعاً و لا- يكون متعرّضاً لحكمه، لا- نفيًا و لا- إثباتاً، و الحكم الثابت لمفهوم لا يسرى منه إلى مفهوم آخر، و لكن بعد تحقّق مصداق العنب في الخارج و شموله الدليل المذكور نشكّ في أن بعد مضي الأيام عليه و تبدّل حاله رطوبته باليوسه، و صدق عنوان الزبيب عليه، فنقول: هذا الموجود كان إذا غلى يحرم، هل يكون في هذه الحاله العارضه أيضاً كذلك أم لا-؟ و العرف يحكم ببقاء الموضوع و اتّحاد القضيه المتيقّنه و المشكوكه إن قلنا بأخذ الموضوع من العرف، بخلاف ما إذا قلنا بأخذه من لسان الدليل.

كما في قوله: «الماء المتغيّر نجس»؛ إذ الحكم لا- يتعدّى من العنوان المأخوذ في لسان الدليل قطعاً عند العرف، و هو «الماء المتغيّر»، و لكن إذ زال تغيّره من قبل نفسه فلا يشمل الدليل عرفاً، إلا أن العرف بعد الشكّ في بقاء نجاسه هذا الماء يحكم بتحقّق الاتّحاد بين القضيتين، و يجرى استصحاب النجاسه، فالمتّبع في اتّحاد القضيتين و عدمه هو نظر العرف دون العقل و لسان الدليل، و لا- يخفى أن العرف قد يحكم بتوسعه الموضوع كما في الأمثله المذكوره، و قد يحكم بتضييقه كما في مسأله الوجوب و الاستحباب؛ إذ العقل يقول بأن الاستحباب مرتبه ضعيفه من مراتب البعث و الطلب، و الوجوب مرتبه شديده منها، و العرف يقول بتباينهما كمال المبايئه، فلا يتحقّق الاتّحاد بينهما.

المقام الثانی: أنّه لا إشكال و لا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره على طبق الحاله السابقه أو على خلافها، بل يجب العمل بها، و إنّما الكلام في وجه تقديم الأماره على الاستصحاب، و أنّه من باب التخصيص

أو الورود أو الحكومه؟ وقال صاحب الكفايه رحمه الله: «وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومه أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه؟»

و التحقيق: أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، و عدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة العمل بالحجّه.

لا يقال: نعم، هذا لو اخذ بدليل الأماره في مورد و لكنّه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الأخذ بدليلها؟

فإنّه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصّص إلّا على وجه دائر؛ إذ التخصيص به يتوقّف على اعتباره معها، و اعتباره كذلك يتوقّف على التخصيص به؛ إذ لو لاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً.

و أمّا حديث الحكومه فلا أصل له أصلاً؛ فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل و إن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً و واقعاً؛ لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أنّ قضيه دليله إلغاؤها كذلك، فإنّ كلّ من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفه للجاهل، فيطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفه.

هذا، مع لزوم اعتباره معها في صوره الموافقه، و لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالحكومه، فافهم فإنّ المقام لا يخلو من دقّه.

و أمّا التوفيق فإن كان بما ذكرنا فنعم التوفيق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنّه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشكّ،

لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك (١).

ولا بد لنا قبل الورود في البحث من بيان مقدّمه يتّضح في ضمنها ما هو التحقيق في المقام، وهي:

أنه إذا لاحظنا الدليلين الصادرين عن المولى، فقد لا يتحقّق الارتباط بينهما من حيث الموضوع والمحمول، ولا يتحقّق التعارض بينهما، ولا يتحقّق التقدّم والتأخّر بينهما، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» وقوله: «يحرم إكرام الجهّال».

وقد يتحقّق بينهما التعارض بدون أن يكون أحدهما متقدّماً على الآخر، كلّ يتعرّض لما ينفيه الآخر، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» وقوله: «يحرم إكرام العلماء».

وقد يتحقّق الترجيح والتقدّم لأحد الدليلين على الآخر بعد التعارض، وإنّما الكلام في مناط الرجحان وملاك الترجيح والتقدّم، والمعروف والمتعارف منه عبارته عن الأقوائيه في الظهور من تقدّم النصّ على الأظهر، والأظهر على الظاهر، مثل قوله: «رأيت أسداً» وقوله في كلام منفصل: «رأيت أسداً يرمى»؛ إذ يتحقّق لكلّ من الكلامين ظهور إلا أنّ أحدهما يكون متقدّماً على الآخر؛ لرجحان ظهوره عليه، ولعله كان تقديم الدليل المخصّيّص على الدليل العامّ بهذا الملاك كما سيأتي تفصيله في باب التعادل والتراجيح.

وقد يكون ملاك التقديم والترجيح تعرّض أحد الدليلين لما لم يتعرّضه الآخر، مثل قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء»، بمعنى أنّ الحكم الثابت للعلماء لا يشمل الفسّاق منهم، كما هو المتداول في المحاورات العرفيه، مع أنّ الدليل الأوّل لا يكون متعرّضاً لبيان المصداق، ولا شكّ في

ص: ٣٣٤

تقديم الدليل الثانى على الأول بمناط يعبر عنه اصطلاحا بالحكومه، فإن الدليل الحاكم متعرض لما يكون الدليل المحكوم فاقتدا لتعرضه لفظا و دلالة.

و هكذا فى مثل قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «التحيه إكرام» أو قوله:

«النحوى ليس بعالم» فلا يتحقق التعارض و التنافى بين الدليلين؛ إذ التعارض فرع التعرض، و لا منافاه بين التعرض و عدم التعرض، بخلاف العامّ و الخاصّ، مثل قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم الفساق»؛ إذ يتحقق التعارض بينهما فى مادّه الاجتماع، و تكون دائره الحكومه و سيعه قد تستفاد منها فائده التخصيص، و قد تستفاد منها فائده التقييد.

مثلا: إذا لاحظنا آيه الوضوء مع آيه الحرج، كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، و قوله تعالى: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢)، و معناه: عدم تعلق الجعل و التشريع بالفعل الحرجى و خروجه عن دائره الجعل، و معلوم أنّ آيه الوضوء لا تكون متعرضه لتعلق الجعل و عدمه بأى شىء، و مفاده: أنّ الوضوء واجب للصلاه و إن كان لازمه المجعوليّه، فدليل الحرج متعرض لما لم يتعرضه دليل الوضوء، و هذه هى نتيجة التقييد بلسان الحكومه. و إن قال فى مقابل آيه الوضوء: «الوضوء الحرجى ليس بواجب» يكون هذا تقييد لإطلاق الآيه، فإنّ أحد الدليلين يكون مقيدا للآخر بمدلوله اللفظى.

فيكون ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر إمّا أقوائيه الظهور كما فى تقديم الدليل الخاصّ و الدليل المقيد على العامّ و المطلق، و إمّا تعرض الدليل المتقدم لما

ص: ٣٣٥

١-١) المائده: ٦.

٢-٢) الحج: ٧٨.

لم يتعزّضه الدليل الآخر، كما في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم، بلا فرق بين أن يكون الدليل الحاكم أقوى ظهوراً منه أم لا؟ مع عدم ملاحظه نسبه العموم و الخصوص و سائر النسب بينهما لا يتصوّر ملاكا ثالثا للتقدّم، فلا بدّ من جعل الورود شعبه من شعب الحكومه، و أنّ ثمرتها قد تكون عباره عن التخصيص، و قد تكون عباره عن التقييد، و قد تكون عباره عن الورود، و معناه: نفى موضوع الحكم تعبدا بمعونه الدليل الشرعى، لا تكويننا كما ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله (١).

و التحقيق: أنّ حصر الملاك بالنسبه إلى ظهورات الأدلّه و دلالاتها بهذين الملاكين لا شبهه فيه و لا كلام، و لكن يمكن أن يتصوّر ملاك ثالث خارجا عن هذا المقسم، و هو أن يكون وجود الدليل المقدم موجبا لأن لا يبقى مجال للدليل المؤخر بدون الارتباط باللفظ و الدلاله و الظهور اللفظي، مثل: تقدّم قول الشارع بحرمه «شرب التتن» -مثلا- على قاعده قبح العقاب بلا بيان و البراءه العقليه، فإنّ نفس وجود الدليل على الحرمة مصداق للبيان، و معه لا يبقى مجال للقاعده، و هذا ما نسّميه بالورود كما أشار إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله في ذيل كلامه (٢).

فيكون ملاك التقدّم في باب الورود ملاكا آخر غير مرتبط بالظهورات اللفظيه؛ إذ يمكن أن يتحقّق بين الدليلين اللفظيين أو بين الدليلين اللّبيين أو بين الدليل اللفظي و الدليل اللّبي، فإذا كان مفاد الاستصحاب وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه، و مفاد روايه معتبره عدم وجوبها، يكون تقدّم الأماره

ص: ٣٣٦

١- ١) الاستصحاب: ٢٣٦.

٢- ٢) الاستصحاب: ٢٣٨.

على الاستصحاب بملاك ورود، فإن مفاد دليل الاستصحاب أنه «لا تنقض الحجّة بلا حجّة، بل انقضها بحجّة اخرى»، و نفس وجود الروايه المعتره و تحقّقها في مقابله حجّه، فلا يبقى مجال لقوله: «لا تنقض الحجّة بلا حجّة»، فهذا التقدّم يكون على نحو الورد، فكما أنّ تقدّم دليل حرمه شرب التنّ على قاعده قبح العقاب بلا بيان يكون تقدّمًا وروديًا، كذلك تقدّم دليل حجّيه الخير على دليل الاستصحاب، فلا يكون الورد شعبه من شعب الحكومه بخلاف ما ذكره الإمام رحمه الله (١).

و من هنا علم الفرق و المغايره بين الورد و الحكومه و التخصيص، بأنّ الحكومه تتحقّق بين الدليلين الواجد لتعرض خصوصيه و الفاقد له، و لا منافاه بينهما و ملاك تقدّم الدليل الحاكم هو تعرضه لها، و الورد أيضا يتحقّق بين الدليلين إلا أنّ ملاك التقدّم لا يرتبط بدلاله اللفظ، بل لا يبقى مجال للدليل المورد مع وجود الدليل الوارد تعبداً.

و أمّا التخصيص فلا يتحقّق بين الدليلين، بل المولى إذا قال: «أكرم العلماء» نعلم بخروج الجهال منه تخصّصاً و تكويناً، سواء كان للجهال حكم أم لم يكونوا محكومين بحكم.

و أمّا في مقام تعارض سائر الاصول مع الاستصحاب فلا خلاف في تقدّمه عليها، فلذا قالوا: إنّ الاستصحاب عرش الاصول و فرش الأمارات، بلا فرق بين كون سائر الاصول شرعيًا محضاً، مثل: أصاله الإباحه و أصاله الطهاره، أو عقليًا محضاً، مثل: أصاله التخيير و أصاله الاشتغال و الاحتياط، أو شرعيًا و عقليًا معاً، مثل: أصاله البراءه.

ص: ٣٣٧

إنّما الكلام فى علّه تقدّمه عليها، و أمّا تقدّمه على البراءة العقليّة و قبح العقاب بلا بيان فىكون من باب الورد؛ إذ مع وجود دليل الاستصحاب يتحقّق البيان و لا يبقى مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و هكذا تقدّمه على الاحتياط فىكون من باب الورد، فإنّ دليل أصاله الاحتياط هو لزوم دفع العقاب المحتمل عقلا، كما إذا كان مقتضى الاشتغال وحب صلاة الظهر و الجمعه فى عصر الغيبه، و مقتضى الاستصحاب عدم وحب صلاة الظهر فى عصر الغيبه، فىكون نفس اعتبار الاستصحاب و وجود دليله بمعنى أنّه لا مجال لاحتمال العقوبه على ترك صلاة الظهر، فلا يبقى مجال لحكم القاعده بلزوم الاحتياط.

و هكذا تقدّمه على أصاله التخيير فىكون من باب الورد؛ لأنّها مبنيّه على عدم إمكان الاحتياط، و دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب و الحرمة، و عدم وجود مرجح لأحدهما فى البين، كما إذا دار أمر صلاة الجمعه فى عصر الغيبه بين الوجوب و الحرمة فىحكم العقل بالتخيير بينهما، و إذا كان مقتضى الاستصحاب وحبها فى هذا العصر فىكون دليل الاستصحاب مرجحا لناحية الوجوب، فإذا كان وجوده بعنوان المرجح و صالحا للمرجحيّه لا يبقى مجال لحكم العقل.

و أمّا تقدّمه على الاصول الشرعيّه العمليّه كالبراءة الشرعيّه و أصاله الإباحه و أصاله الطهاره فنرى بعد ملاحظه أدلّتها أنّ العلم اخذ فيها بعنوان الموضوع أو بعنوان الغايه، كقوله فى دليل أصاله الحليّه: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (1)، و معناه: أنّ كلّ شىء غير معلوم الحرمة يكون محكوما بالحليّه، و قوله فى دليل قاعده

ص: ٣٣٨

١- (١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الطهاره: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» (١) بمعنى أنّ كلّ شيء غير معلوم النجاسه محكوم بالطهاره، وقوله فى دليل أصله البراءه «رفع ما لا يعلمون» (٢)، و معلوم أنّ المراد من العلم فيها ليس اليقين الوجدانى، بل المراد منه هو تحقّق الحجّه على الطهاره، و تحقّق الحجّه على الحليّه، و تحقّق الحجّه على التكليف فالمراد من العلم هو مطلق الحجّه الشرعيّه أو العقليّه، فمعنى قوله: «رفع ما لا يعلمون» أنّه رفع التكليف الذى لا يكون على إثباته حجّه وقوله «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» أنّ كلّ شيء لم تقم الحجّه على حرمة فهو محكوم بالحليّه، و هكذا دليل قاعده الطهاره، و نظر العرف أيضا يساعد على هذا المعنى، كما لا يخفى.

و قد عرفت أنّ مفاد قوله «لا تنقض اليقين بالشك» أنّه لا تنقض الحجّه بلا حجّه، فجعل الشارع اليقين السابق حجّه تعديده بالنسبه إلى الزمان اللاحق و زمان الشك، فإذا كان الاستصحاب فى مورد الاصول المذكوره جاريا لا يبقى مجال لجريانها، فإنّ مورد جريانها مختصّ بفقدان الحجّه، فوجود الاستصحاب يوجب اضمحلال موضوعاتها؛ لكونه حجّه تعديده لإثبات الحكم و إثبات الحرمة و النجاسه، فيكون تقدّمه عليها بنحو الورود، و تقدّم الأمارات على الاصول العمليه أيضا يكون من هذا القبيل.

تعارض الاستصحابين

و كان لصاحب الكفايه رحمه الله هنا كلام جامع (٣) مع تكمله لنا، و هو: أنّ

ص: ٣٣٩

١- (١) الوسائل ١٠٥٤:٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- (٢) الوسائل ١١:٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ١.

٣- (٣) كفايه الاصول ٣:٣٥٤.

التعارض بين الاستصحابيين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضادّ فى زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين و الحكم فيهما التخيير، مثل: إنقاذ الغريقين.

و إن كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، فتاره لا- تكون بين الشكّين السببىه و المسببىه، كما إذا علمنا بإصابه النجاسه بأحد الإنائين، فإنّ جريان الاستصحاب فى كلّ منهما معارض لجريانه فى الآخر؛ للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

و اخرى يكون الشكّ فى مستصحب، أحدهما مسببا عن الشكّ فى مستصحب الآخر، كالشكّ فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد كان طاهرا، و معلوم أنّ استصحاب الطهاره فى الماء معارض مع استصحاب نجاسه الثوب و لكنّه مقدّم عليه بالتقدم الشرعى.

و قد تكون السببىه عاديه كالشكّ فى نبات لحيه زيد الناشئ عن الشكّ فى بقاء حياته، و تعارض استصحاب بقاء حياته مع استصحابه عدم نبات لحيته، و تقدّم استصحاب بقاء الحياه عليه تقدّم عادى.

و قد تكون السببىه عقليه كالشكّ فى تحقّق الحراره الناشئ من الشكّ فى بقاء النار، و تعارض استصحاب عدم تحقّق الحراره مع استصحاب بقاء النار، و تقدّم استصحاب بقاء النار عليه تقدّم عقلى، فلا بدّ لنا من البحث فى جميع هذه الصور.

و أمّا البحث فيما كانت السببىه بينهما سببىه شرعيه فالمستفاد من الكلمات تحقّق الاتفاق بين المحقّقين فى تقدّم الاستصحاب فى الشكّ السببى على

الاستصحاب في الشكّ المسببي، إنما الكلام في ملاك التقدّم وعلته، وكان للشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام كلام مفصل، حاصله: أنّ الشكّ في أحدهما إن كان مسبباً عن الشكّ في الآخر، فاللازم تقديم الشكّ السببي و إجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن حاله السابقه للمستصحب الآخر.

مثاله: استصحاب طهاره الماء المغسول به ثوب نجس، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسه الثوب و ارتفاعها مسبب عن الشكّ في بقاء طهاره الماء و ارتفاعها، فتستصحب طهارته و يحكم بارتفاع نجاسه الثوب.

و استشكل على نفسه بأنّ اليقين بطهاره الماء و اليقين بنجاسه الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقاءه و ارتفاعه، و حكم الشارع بعدم النقض نسبه إليهما على حدّ سواء؛ لأنّ نسبه حكم العامّ إلى أفراده على حدّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أوّلاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسه؛ لأنّه مدلوله و مقتضاه؟

و الحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوى الفردين في الفرديّه مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

و أجاب في مقام دفع تساوى نسبه دليل الاستصحاب بالإضافه إليهما بوجهه، و المهمّ منها وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ تقدّم السبب على المسبب من حيث الرتبه لا يكون قابلاً للإنكار، و هذا يوجب عدم كون نسبه الدليل إليهما على حدّ سواء، و جريان الاستصحاب في السبب مقدّماً على المسبب.

الوجه الثاني: أنّ استصحاب طهاره الماء يوجب زوال نجاسه الثوب

بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فعدم نقض طهاره الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسه السابقه المعلومه في الثوب؛ إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهاره المذكوره، وأما استصحاب بقاء النجاسه في الثوب فلا يوجب زوال الطهاره عن الماء، ولازم شمول «لا تنقض» للشكّ المسببي نقض اليقين في مورد الشكّ السببي لا لدليل شرعي يدلّ على ارتفاع الحاله السابقه فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشكّ السببي طرح عموم «لا تنقض» من غير مخصّص، وهو باطل، ولازم من إهماله في الشكّ المسببي عدم قابليّه العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

فجريان الاستصحاب في السبب مع وصف جريانه في المسبب تعارض، و جريانه في المسبب وحده تخصيص، و التخصيص مستلزم للدور المحال؛ فإنّ تخصيص «لا تنقض» في مورد الشكّ السببي متوقّف على شموله للشكّ المسببي، و شموله له متوقّف على تخصيصه في مورد الشكّ السببي، فالتخصيص متوقّف على التخصيص، و هو محال (1). هذا تمام كلامه مع توضيح و تلخيص.

و أمّا دليله الأوّل فلا شبهه في تقدّم السبب على المسبب من حيث الرتبه، و لا إشكال أيضا في تحقّق المقارنه المعينه بينهما من حيث الزمان و الوجود، و لَمّا كان خطاب «لا تنقض» متوجّها إلى العرف لا يمكن المشي في الخطابات العرفيه بملاك التقدّم و التأخر العقلي، فالتقدّم و التأخر من حيث الرتبه مسأله عقليه، و لا يكون قابلا للدرك و الفهم لدى العرف، بل العرف، يحكم بتحقّق المصادقين؛ لقوله «لا تنقض»، و إضافه العام بالنسبه إلى المصاديق على حدّ سواء.

ص: ٣٤٢

و أما ما ذكره في دليله الثاني-من استلزام جريان الاستصحاب في المسبب التخصيص في ناحيه المسبب، واستلزام التخصيص للدور المحال-فليس بصحيح، فإنّ فرديه كلّ من المصداقين للعموم لا يتوقف على شيء؛ إذ فرديه نقض اليقين بالشكّ في ناحيه المسبب أمر وجداني، نقول: «هذا الثوب كان نجسا، الآن مشكوك النجاسه»، فيجرى الاستصحاب فيه، وهكذا في ناحيه السبب، فالقول بارتباط فرديه أحدهما بالآخر أمر يكذبه الوجدان، فلا يلزم الدور. فهذا الطريق ليس بتام.

و التحقيق في المقام يحتاج إلى بيان مقدّمه، وهي: أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو التعبد ببقاء المستصحب، بلا فرق بين استصحاب الأحكام و استصحاب الموضوعات، فإن كان الشكّ في الأحكام مثل وجوب صلاه الجمعه-مثلا-فمعنى استصحابها الحكم ببقاء صلاه الجمعه تعبدا، وإن كان الشكّ في الموضوعات-كالشكّ في خمريّه مائع-فمعنى استصحابها الحكم ببقاء الخمريه، تعبدا، ولا يستفاد منه حرمة، وإن كان محكوما بالحرمة لا بدّ من دليل آخر، فإثبات الخمريّه بدليل الاستصحاب و إثبات الحرمة بقوله: «كلّ خمر حرام»-مثلا-وقد عرفت ممّا ذكرناه أنّ نسبه قوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» وقوله «كلّ خمر حرام» نسبه الحاكم و المحكوم، فإنّ مفاد الحكم بأنّ مستصحب الخمريّه خمر، وهذا تعرّض و تنقيح لموضوع «كلّ خمر حرام»، فيكون حاكما عليه.

و الحاصل: أنّ جريان الاستصحاب في الموضوع لا يكون معناه ترتيب الأثر و الحكم، بل معناه التعبد ببقاء الموضوع، كما أنّ استصحاب الحكم -كالوجوب-معناه التعبد ببقاء الوجوب في زمان الشكّ، و أنّ الحكم ببقاء

تعبدي الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان حكم هذا الموضوع.

و بعد ملاحظه هذه المقدمه يتضح عله تقدم الاستصحاب الجارى فى السبب الشرعى على الاستصحاب الجارى فى المسبب، فإن معنى جريان استصحاب الطهاره فى الماء هو الحكم ببقاء طهارته تعبداً، وهذا حاكم على قوله: «الماء الطاهر يطهر» -مثلاً- فهذا الماء يكون مطهراً و مؤثراً فى زوال النجاسه عن سائر الأشياء، فلا معنى للشك فى بقاء النجاسه فى الثوب المغسول بهذا الماء؛ إذ يكون نقض الحجّه على نجاسه الثوب بحجّه اخرى، فلنا حجّه و دليل على طهاره هذا الثوب، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فى المسبب بعد جريانه فى السبب، فيكون الاستصحاب السببى واردا على الاستصحاب المسببى.

و أقياً إذا كانت السببیه عادیه فهو كالشك فى نبات لحيه زيد الناشئ من الشك فى بقاء حياته، و لا يخفى أن استصحاب بقاء حياته معارض مع استصحاب عدم نبات لحيته؛ للعلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه بالنسبه إلى أحد المستصحبين، و لا يمكن أن يكون تقدم الاستصحاب السببى على الاستصحاب المسببى بالدليل المذكور فى السببیه الشرعيه، فإن الآثار الشرعيه المترتبه على الاستصحاب السببى -أى حياه زيد- عباره عن عدم جواز تقسيم أمواله، و عدم جواز تزويج امرأته، و عدم جواز التصرف فى أمواله بدون إذنه، و هكذا سائر الأحكام، و أما نبات اللحيه من اللوازم العاديه، فلا يترتب على استصحاب الحياه كما ذكر فى بحث الأصل المثبت.

و هكذا لا يترتب عليه الأثر الشرعى المترتب على اللوازم العادى كالوفاء بالنذر، فلا يكون الاستصحاب السببى متقدماً على الاستصحاب المسببى،

بل لا- ارتباط بينهما؛ إذ المستصحب في الأوّل عبارته عن حياه زيد، وفي الثاني عبارته عن عدم نبات لحيته، وكلّ منهما آثاره الشرعيّه بخصوصه.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الإشكال على صحيحه زراره الاولى (1): من أنّ الظاهر منها إجراء استصحاب الوضوء عند الشكّ في تحقّقه مع أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ في تحقّق النوم، فكان ينبغي عليه إجراء استصحاب عدم النوم.

و جوابه: أنّ استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لما عرفت من أنّ الميزان في تقدّم الأصل السببي على المسببي هو إدراج الأصل السببي المستصحب تحت الكبرى الكليّيه الشرعيّه حتّى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان، كاستصحاب العدالة لإدراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق و الشهاده و الاقتداء و نحوها، و معلوم أنّه لم ترد كبرى شرعيّه ب«أنّ الوضوء باق مع عدم النوم» وإنّما هو حكم عقلي مستفاد من أدلّه ناقضيّه النوم، فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق و كانت نواقضه محصوره في امور غير متحقّقه وجدانا- إلّا- النوم المنفى بالأصل- فهو باق، فالشكّ في بقاء الوضوء و إن كان مسببا عن الشكّ في تحقّق النوم لكنّ أصله عدم النوم لا ترفع ذلك الشكّ إلّا بالأصل المثبت، فلذا نرى في كلام الإمام عليه السّلام جريان الاستصحاب في الوضوء دون النوم، و هكذا في السببيّه العقليّه.

و أمّا القسم الآخر من تعارض الاستصحابين و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسببا عن أمر ثالث فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين (كالطهاره)

ص: ٣٤٥

لا- بعينه و شكّ في تعيينه، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين الطاهرين، فإنّ استصحاب طهاره كلّ منهما يعارض الآخر. و البحث في أنّ مقتضى القاعده هل هو التساقط أو التخيير أو ترجيح ذا المزيّه على فرض وجودها؟ و قبل الورود في البحث لا بدّ من بيان أنّ الاصول العمليه- و منها الاستصحاب- هل تكون جاريه في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ و اختلف القوم على ثلاثه أقوال:

الأول: ما التزم به الشيخ الأنصارى رحمه الله من عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ لقصور أدلتها عن شمولها؛ للزوم التناقض في مدلول الأدله، فإنّ صدر دليل الاستصحاب- أى «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يدلّ على جريان الاستصحاب في جميع الأطراف و لكن ذيله- أى «بل انقضه بيقين آخر»- يدلّ على عدم الجريان، فالاستصحاب لا يكون حجّه هنا و إن لم يستلزم من جريان كلا الاستصحابين مخالفه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه في كلا- الإنائين النجاسه، و علمنا بطهاره أحدهما لا بعينه، فلا تلزم مخالفه عمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال من جريان استصحاب النجاسه في كليهما (1).

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كان مستلزماً للمخالفه العمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال، و بين ما إذا لم يكن مستلزماً لذلك، ففي جريان استصحاب الطهاره في كلا- الإنائين بلحاظ استلزامه للمخالفه مع قوله «اجتنب عن النجس» قائل بالمنع، بخلاف استصحاب النجاسه في كليهما؛ لعدم استلزامه للمخالفه العمليه القطعيّه (2).

ص: ٣٤٤

١- (١) فرائد الاصول ٨٧٢: ٢.

٢- (٢) كفايه الاصول ٣٥٦: ٢.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله و هو أنّ مع قطع النظر عن لزوم التناقض في مقام الإثبات لا- يمكن تعيّد الشارع المكلف العالم بنجاسه أحد الإنائين ببقاء الطهاره في كلّ واحد منهما، فإنّ كاشفیه العلم و حجّيته ذاتيه كعدم إمكان التعبد به في صوره العلم التفصيلي بالنجاسه و إن كان مرجع هذا القول إلى مقاله الشيخ رحمه الله و لكنّ محذور عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي عنده ثبوتى (١).

و الأولى تمحيض البحث في تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما و أنّ مقتضى القاعده بعد البناء على الجريان هل هو سقوطهما أو العمل بأحدهما مخيرا مطلقا أو بعد فقدان المرجح و إلا فيؤخذ بالأرجح؟

و أمّا بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إمّا للمحذور منه ثبوتاً أو لقصور أدلته إثباتاً، فلا يبقى مجال لهذه البحث.

و الحاصل: أنّ البحث هاهنا إنّما هو في تعارض الاستصحابين لا في جريانهما و عدمه في أطراف العلم، فنقول: بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم ذاتا و كون المحذور هو المخالفه العمليه أو قيام الدليل على عدم الجمع بين المستصحبين، هل القاعده تقتضى ترجيح أحد الأصلين أو سقوطهما أو التخيير بينهما؟

يمكن أن يتحقّق موضوع آخر لتعارض الاستصحابين غير أطراف العلم الإجمالي بدون أن يكون بينهما السببيه و المسببيه، كما إذا قام الدليل من الخارج - كالإجماع - على عدم إمكان الجمع بين المستصحبين، كما في الماء المتمّم كزأ، فإذا لم نستفد من الأدله طهارته و لا نجاسته و وصلت النوبه إلى الأصل يكون

ص: ٣٤٧

مقتضى الاستصحاب فى المتمم هو النجاسه، و فى المتمم هو الطهاره، مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و لا- يمكن الأخذ بكلا الاستصحابين لا للعلم الإجمالى، بل للإجماع على عدم جواز التفكيك بين أجزاء ماء واحد فى الحكم بنجاسه بعض و طهاره بعض.

و قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «أما الترجيح فلا مجال له، و ذلك يتضح بعد التنبيه على أمر، و هو أنّ ترجيح أحد الدليلين أو الأصلين على الآخر إنما هو بعد الفراغ عن تحققهما أولاً و ذلك واضح، و بعد الفراغ عن تحقق المرجح مع ذى المزيه و مقابله ثانياً، فمع عدم تحقق المزيه مع ذيهما و مقابله لا يمكن الترجيح بهما، و بعد الفراغ عن كون مضمونهما واحداً ثالثاً؛ ضروره عدم تقويه شىء بما يخالفه أو لا يوافق.

فحينئذ إمّا أن يراد ترجيح أحد الاستصحابين على الآخر بدليل اجتهادى معتبر أو بدليل ظنى غير معتبر أو بأصل من الاصول الشرعيه أو العقلانيه المعتبره أو غير المعتبره.

لا- سبيل إلى الترجيح بالدليل الاجتهادى المعتبر؛ لحكومته على الاستصحاب فلا يبقى ذو المزيه معه، و كذا بالاصول العقلانيه المعتبره؛ لعين ما ذكر، و لا- بالاصول الشرعيه كأصالة الإباحه و الطهاره و البراءه، و لا- العقلانيه كأصالة البراءه و الاشتغال؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم على كلّ منها، فلا تتحقق المزيه مع ذيهما، فلا مجال للترجيح بالشىء المفقود مع ما يراد الترجيح به.

و من ذلك يعلم أنّه لا مجال لترجيح الأصل الحاكم بالمحكوم و بالعكس، فاستصحاب الطهاره لا يرجح بأصلها و بالعكس.

و أمّا الترجيح بدليل ظنى غير معتبر- كترجيح الاستصحاب بالعدل

الواحد بناء على عدم اعتباره-فلا يمكن أيضا؛لتخالف موضوعيهما و مضمونيهما،فمفاد استصحاب الطهاره ترتيب آثار اليقين بالطهاره فى زمان الشكّ أو ترتيب آثار الطهاره الواقعيّه فى زمان الشكّ،و مفاد الدليل الظنّي -كخبر الواحد-هو الطهاره الواقعيّه،فلا يتوافق مضمونهما و لا رتبتهما» (١).

و هذا كلام جيّد لا-إشكال فيه،فإذا لم يكن للترجيح مجال فى تعارض الاستصحابين يدور الأمر بين الاحتمالين:التساقط و التخيير،و لا بدّ من ملاحظه أدلّتهما.

و أمّا وجه التساقط-بعد عدم المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى إلّا المخالفه العمليّه القطعيّه أو الدليل الخارجى الدالّ على عدم جواز التفكيك كما مثّلن-أنّ نسبه:«لا تنقض»إلى جميع الأفراد و المصاديق على السواء،و شموله لها شمولاً واحداً تعيناً،أى يكون شاملاً لجميع الأفراد على سبيل التعيين لا الأعمّ من التخيير حتّى يكون شموله لكلّ فرد مرّه معيّناً و مرّه مخيراً بين اثنين اثنين،و مره بين ثلاثه ثلاثه،و هكذا،أو فى حال معيّناً و فى حال مخيراً و معيّناً،فلا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الأطراف للزوم المخالفه العمليّه،و لا ببعض الأطراف معيّناً؛لعدم شموله للأفراد مخيراً رأساً؛فيسقط الاستصحابان.

و أمّا وجه التخيير فما يمكن أن يكون وجهاً له أمران:

أحدهما:أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملا-ك التامّ فى الأطراف،كما فى باب التزاحم،فقوله:«أنقذ الغريق»بعد التزاحم يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملاك فى كلّ منهما،فما هو

ص: ٣٤٩

الملاك لتعلق الخطاب التعيينى لكل غريق يكون ملاكاً للخطاب التخييرى فى ما نحن فيه، فمحذور المخالفه العلميه القطعيه
أوجب استكشاف العقل حكماً شرعياً تخييراً.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بأن استكشاف الخطاب التخييرى لا يمكن فى ما نحن فيه، فإن كشف الخطاب فى
مثل: «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه؛ لوجود الملاك فى كل من الطرفين، و هو حفظ النفس المحترمه دون مثل: «لا تنقض»؛ لعدم
الملاك فى الطرفين و لا فى واحد منهما؛ لأنه ليس تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك، بل هو تكليف لأجل التحفظ على الواقع لا
بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاكك درك الواقع، مثل ما إذا أوجب الشارع الاحتياط فى الشبهه
البدويّه، فاستصحاب الوجوب و الحرمة لا يوجب حدوث ملاك فى المستصحب، بل يكون حججه على الواقع لو أصاب الواقع، و
إلا يكون التخلف تجزياً لا غير، و أوضح منه الاستصحاب الموضوعى فإذا علم انتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف و سقط
الأصلان لا يمكن كشف الحكم التخييرى؛ لعدم الملاك - أى التحفظ على الواقع - فى الطرفين (1).

ثانيهما: أن إطلاق أدله الاستصحاب يقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ فى حال نقض الآخر و عدمه، كما أن إطلاق أدله
الترخيص يقتضيه فى حال الإتيان بالآخر و عدمه، و إطلاق مثل: «أنقذ الغريق» يقتضى إنقاذ كل غريق، أنقذ الآخر أولاً، و لا يجوز
رفع اليد عنه إلا بما يحكم العقل، و هو ما تلزم منه المخالفه العمليه و الترخيص فى المعصيه و التكليف بما لا يطاق، و نتيجه ما
ذكر:

ص: ٣٥٠

هو الأخذ بمقتضى لا- تنقض تخييرا و بالأدلة المرخصه كذلك، و بمثل: «أنقذ الغريق»، فالمحذور فيها إنما هو من إطلاق تلك الأدلة، فلا بد من رفع اليد منه لا من أصلها (١).

و يرد عليه: أولاً: أنّ الإطلاق الشامل لأطراف العلم الإجمالى المستلزم للمخالفة العمليه القطعيه فى دليل الاستصحاب يمكن أن لا يتحقق.

و ثانياً: أنّ التخيير العقلى فى المتزاحمين ليس كالتخيير الشرعى فى الواجبات الشرعيه؛ فإنّ ترك الواجب التخييرى - كترك الخصال الثلاث من كفاره الإفطار - لا- يوجب تعدد استحقاق العقوبه، بل العقوبه فيه واحده كترك الواجب التعيينى، بخلاف المتزاحمين؛ إذ العقل يحكم بأنّ العبد إذا اشتغل بإنقاذ كلّ غريق يكون معذورا فى ترك الآخر؛ لكونه فى حال صرف قدرته لإنقاذه عاجزا عن إنقاذ الآخر، و أمّا إذا تركهما معا فلا- يكون معذورا فى واحد منهما؛ لكونه مكلفا بكل واحد و معاقب بهما؛ لكونه قادرا على كلّ واحد، فلا يتحقق هنا واجبان مشروطان و أنّ وجوب إنقاذ كلّ منهما مشروط بعدم وجوب إنقاذ الآخر حتّى يكون لازم ذلك استحقاق عقوبه واحده كالواجب التخييرى الشرعى.

و الحاصل: أنّ ما ذكره - من أنّ المحذور فى قوله: «أنقذ الغريق» و سائر الأدله ناشئ من إطلاقها، و مع صرف النظر عن الإطلاق و تبديله بالتقييد يرفع المانع - ليس بصحيح، و أنّ المحذور فى عدم تطبيق «أنقذ الغريق» فى ما نحن فيه فبعد بطلان أدله التخيير يبقى التساوق بلا معارض، فمقتضى القاعده فى تعارض الاستصحابين هو التساوق.

ص: ٣٥١

و أمّا نسبه مع سائر القواعد المجعوله فى الشبهات الموضوعيه- كقاعده اليد و قاعدتى الفراغ و التجاوز و القرعه و أصله الصّححه- فلا بدّ من بيان الحال فيها، فأما قاعده اليد فهى ما جعله الشارع و العقلاء دليلا للملكيه و عبّر فى بعض الروايات عنها بأنّه: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»؛ إذ لا طريق لإثبات الملكيه للبائع أو المشتري سوى هذه القاعده، و يتحقّق استصحاب عدم الملكيه فى أكثر موارد تحقّق الملكيه بعنوان ذى اليد، و يتحقّق التعارض بينهما.

نعم، قد تكون القاعده بلا- معارض، كما إذا علمنا بملكيه ذى اليد للمال فى زمان قطعا و عدم ملكيته له فى زمان آخر قطعا، و شككنا فى تقدّم زمان الملكيه و تأخّره، و بعد جريان استصحاب الملكيه و استصحاب عدم الملكيه و تساقطهما تبقى القاعده بلا معارض، أو كما إذا كانت ملكيه ذى اليد للشئ من أوّل حدوثة مشكوكه، فلا يجرى استصحاب عدم الملكيه؛ لعدم تحقّق الحاله السابقه العدميه إلاّ بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، و الاستصحاب فيها لا يجرى عندنا كما ذكرناه فى محلّه، فتكون قاعده اليد بلا معارض.

و إنّما الكلام فى تقدّم القاعده على الاستصحاب عند التعارض و عدمه، فنقول: يحتمل أن تكون قاعده اليد أماره شرعيّه و عقلائيّه، و يحتمل أن تكون أصلا عقلائيّا أمضاه الشارع، و على الأوّل- كما هو الظاهر- لا- إشكال فى تقدّمها على الاستصحاب، كما ذكرنا أنّ تقدّم الأمارات و الطرق المعبره عليه يكون على نحو الورد.

و على الثانى أيضا تتقدّم القاعده عليه بعد الالتفات إلى أمرين:

الأوّل: تحقّق الإجماع على اعتبار قاعده اليد فى جميع الموارد مطلقا بلا فرق

بين تحقّق الاستصحاب على خلافها و عدمه .

الثانى: أنّ بعد تحقّق التعارض بينهما فى أكثر موارد القاعده يهدينا قوله:

«و لو لا- ذلك لما قام للمسلمين سوق» إلى عدم اختصاص القاعده بالموارد النادره، و إلاّ- يلزم أن تكون القاعده قليله الفائده، بخلاف الاستصحاب؛ إذ يبقى تحته جميع الشبهات الحكميّه و الشبهات الموضوعيّه قليله غير الملكيه، فلا شكّ فى تقدّم القاعده على الاستصحاب، سواء قلنا بأنّها أماره شرعيّه أو قلنا بأنّه أصل معتبر شرعا تبعا للعقلاء.

و أمّا قاعده التجاوز- كما إذا شككنا فى حال السجود بإتيان الركوع قبله و عدمه- فهى تحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، و الإتيان به، و مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، و هكذا فى قاعده الفراغ- كما إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه بإتيان الركوع فى الركعه الثالثه- مثلا- و هى تحكم بعدم الاعتناء بالشكّ و الإتيان به، و مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، و هكذا فى أصاله الصحّه الجاريه فى غير العبادات بالنسبه إلى عمل الغير أو عمل النفس بعد وقوع العمل و الشكّ فى وقوعه صحيحا أم لا؟ ففى جميع هذه الموارد يكون مقتضى الاستصحاب فساد العمل، فما هو الحكم فى مقام التعارض؟

فإن قلنا بأماريّه هذه القواعد جميعا أو بعضها فلا يبقى مجال للاستصحاب مع تحقّقها فى مقام التعارض؛ لما ذكرنا من تقدّم الأماره عليه من باب الورد، و إن قلنا بعدم أماريّيها و أن سنخ حجّيتها سنخ حجّيه الاستصحاب يكون تقدّمها عليه من باب التخصيص لعموميّه دليل الاستصحاب، و اختصاص أدلّتها بموارد خاصّه، و لزوم لغويّه جعلها بناء على تقدّم الاستصحاب عليها، و لا يكون سياق دليل الاستصحاب آبيا عن التخصيص، فلا بدّ من كون تقدّم

و أما تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه فلا بدّ من الإشاره الإجماليه إلى مفاد هذه القاعده بأنّه قد يعبر عنها بأنّ «القرعه لكلّ أمر مشكل»، وقد يعبر عنها بأنّ «القرعه لكلّ أمر مجهول» الظاهر منها المعنى العامّ الشامل لجميع الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة و جميع موارد جريان الأمارات و الاصول، كما يستفاد من كثير من الكلمات، و لازم ذلك المعنى الابتلاء بتخصيص الأكثر المستهجن بحيث لو استفدنا ممّا بقى تحت العموم فى مورد لا بدّ من إحراز عمل الأصحاب على طبقها فيه، و هذا كاشف من عدم كونها بهذا الحدّ من العموم و التوسعه من الابتداء.

فيمكن أن يكون معنى المشكل فى قوله: «القرعه لكلّ أمر مشكل»، المشكل بقول مطلق بمعنى عدم العلم و عدم إحراز الحكم الواقعي و الظاهري، فلا- مصداق لها فى الشبهات الحكميّة أصلا لتكفّل الاصول و الأمارات لإحرازها، فلا يبقى مجال لجريانها فيها، و هكذا فى كثير من الشبهات الموضوعيّة لإحراز حكمها بالاصول العمليّة.

نعم، إذا لم يمكن جريان الاصول طرّا و قاعده اليد و سائر القواعد يكون مورد قاعده القرعه، كما إذا ادعى مدّعيان ملكيه شىء فى يد شخص ثالث بدون البينه لهما، مع اعتراف ذو اليد بعدم ملكيته له، فلا طريق لاستكشاف مالكة سوى القرعه، و هذا المعنى يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١).

و يمكن أن يكون معناه ما يستفاد من كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و حاصل كلامه: أنّ التّبع فى الروايات الكثيره الوارده فى باب القرعه يرشدنا إلى أنّها

مسأله إمضائیه لدى الشارع لما هو المعمول به عند العقلاء، وقوله: «القرعه لكل أمر مشكل» ناظر إلى الموارد التي تمسك العقلاء بها بقرينه الروايات، منها: ما إذا كانت الحقوق متزاحمه بدون أى طريق لتشخيص الحقّ و فصل الخصومه سوى القرعه، كما إذا ادعى شخصان لملكيه شيء فى يد ثالث-مثلا- فيستفاد من القرعه لرفع الجهل عن الواقع المعين.

و منها: ما يستفاد منها فى مقام تقسيم الأموال بين الورثه و رفع النزاع المحتمل، و من هنا نستكشف أنّ القرعه ليست بأماره؛ إذ لا واقعته مجهوله فى البين حتّى تكون هى أماره لها و كاشفه عنها، بل يستعملها العقلاء لمحض رفع النزاع و الخصام، فليس فى جميع الموارد المنصوصه إلا ما هو الأمر العقلانى.

نعم، يبقى مورد واحد هو قضيه اشتباه الشاه الموطوءه مّا لا- يمكن الالتزام بها فى أشباهها، فلا بدّ من الالتزام فيه بالتعيّد فى المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غيره.

و يمكن أن يقال: إنّ التعيّد فى هذا المورد أيضا إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشياه لنجاه البقيه كما أشار إليه فى النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسمها نصفين أبدا حتّى يقع السهم بها، فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» (١).

و ربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تراحم حقوق أرباب الغنم فإنّ قطع الأغنام يكون من أرباب متفرّقين غالبا فتتراحم حقوقهم.

و بالجمله، من تتبع موارد النصوص و الفتاوى يظهر له أنّ مصبّ القرعه ليس إلا ما أشرنا إليه (٢).

ص: ٣٥٥

١-١) الوسائل ٣٥٨:١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ١.

٢-٢) الاستصحاب: ٣٨٤-٣٩٤.

إذا عرفت معنى قاعده القرعه إجمالاً فنقول: إنها إن كانت بالمعنى العامّ الشامل لكلّ المشتبهات يكون تقدّم الاستصحاب عليها فى مورد التعارض من باب المخيّص، فنستفيد من دليليهما أنّ القرعه لكلّ أمر مشكل إلّا المشكل الذى كانت له حاله سابقه متيقّنه، وإن كانت بالمعنى الذى ذكره صاحب الكفايه-أى المشكل الذى لا يعلم حكمه الواقعى و لا حكمه الظاهرى- يكون تقدّم الاستصحاب عليها و سائر الاصول عليها بنحو الورد، و إن كانت بالمعنى الذى ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله-أى انحصارها بموارد تراحم الحقوق و طريق رفع النزاع و حصول الأولويّه- يكون أيضاً تقدّمه عليها من باب الورد؛ إذ لا يبقى مجال لتراحم الحقوق بعد جريان الاستصحاب.

و لكن يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى الابتداء أنّ دليل الاستصحاب أخصّ من دليل القرعه، و صرح بخروج الشبهات الحكميه عن القاعده بالإجماع، ثمّ يقول فى جواب الإشكال الوارد عليه: «إنّ المشكل فى دليل القرعه مشكل بعنوانه الواقعى و الظاهرى و بقول مطلق، و نتيجته تقدّم الاستصحاب على القرعه بنحو الورد».

و فى ذيل كلامه يقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليل القاعده عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن دليل الاستصحاب؛ لو هن عموم القاعده و قوه عموم دليل الاستصحاب» (1).

و نتيجته تحقّق التعارض بين عموم الدليلين و إنكار نسبه العموم و الخصوص المطلق و الوارد و المورد بينهما، و من تفرّيع هذه المسأله بفاء

ص: ٣٥٦

التفریع علی المبني الثاني یستفاد كونها نتیجته و متفرعه علیه، مع أنّها مسأله مستقله لا ربط لها بالمسأله الثانيه، بل للقرعه ثلاثه معانی و مبانی، و نتیجه كلّ منها غير نتیجه الآخر كما ذكرنا تفصیله.

هذا تمام الكلام فی باب الاستصحاب.

ص: ٣٥٧

المقصد الثامن: في تعارض الأدلّة و الأمارات

اشاره

في تعارض الأدلّة و الأمارات

ص: ٣٥٩

لا يخفى أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الاصوليه؛ لشدّه ارتباطه و تأثيره فى المسائل الفقهيّه، و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه التفاته إلى أمرين مهمّين:

الأوّل: جعله هذا البحث بعنوان مقصد من مقاصد علم الاصول-بخلاف من جعله خاتمه له المشعر بكونه خارجا عنه-و لعلّ شدّه ارتباطه بالفقه يوجب القول بأنّه من أهمّ مقاصد علم الاصول.

الثانى: جعله عنوان البحث أنّه فى تعارض الأدلّه و الأمارات، و معلوم أنّ المراد من الأمارات هى الأمارات المعتره، و أنّ التكليف فى صورته تعارض الدليلين و الأمارتين ما هو؟ و هذا العنوان عامّ يشمل تعارض الروايات و غيرها، و لا فرق بين الدليل و الأماره بحسب اصطلاح أكثر الاصوليين، و التعبير بالدليل الاجتهادى إذا كانت الطرق المعتره مربوطه بالأحكام و بالأماره المعتره إذا كانت مربوطه بالموضوعات اصطلاح خاص للشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه.

و لكن مع عموميه عنوان البحث يقتضى أمران اختصاص البحث و تمرّكه فى الروايات الأوّل: استفاده أكثر المسائل الفقهيّه من الروايات.

الثانى: اختصاص المرّجحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه بالخبرين

المتعارضين، وإن لم يكن جريان بعض المباحث في غير الخبرين المتعارضين قابلاً للإنكار كالبحث في أن مقتضى القاعده في باب التعارض ما هو؟

ولا بد من التكلّم في موضوع التعارض و تعريفه أولاً، وفي حكمه، من التسايط أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً ثانياً، فنقول: إنّ المذكور في الروايات عنوان «حديثان متعارضان» و عنوان «حديثان مختلفان»، و لا فرق بينهما بحسب نظر العرف المتبع هنا.

و المستفاد من الكفايه أنّ التعارض على نوعين؛ لكونه حقيقياً و عرضياً، و الحقيقي: عبارته عن التنافي بين الدليلين بنحو التضادّ أو التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و الآخر على عدم وجوبه، أو على حرمة.

و المراد من التعارض العرضي: ما كان التنافي بينهما من جهه أمر خارج عن مدلولهما العرفي كالعلم الإجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم جمعه تعييناً، و الآخر على وجوب صلاة الظهر فيه كذلك؛ فإنّه لا منافاه بينهما بحسب المفهوم العرفي؛ لإمكان وجوب كليهما، إلاّ أنّنا نعلم -بالضرورة من الدين- عدم وجوب ستّ صلوات في يوم واحد، و لأجل هذا العلم يكون الدليل -الدال على وجوب صلاة الجمعة- نافياً لوجوب صلاة الظهر بالالتزام، و الدليل على وجوب صلاة الظهر نافياً لوجوب صلاة الجمعة كذلك.

إذا عرفت هذا فيقع البحث:

أولاً: أنّ التنافي بالعرض هل يكون عند العرف تعارضاً أم لا؟ و الظاهر أنّ العرف يحكم بالتعارض بين الدليلين المذكورين بلا ريب.

ص: ٣٤٢

و ثانياً: أن موارد التخصيص هل تكون بنظر العرف من مصاديق التعارض أم لا؟ مع أننا نرى وجود تخصيص العمومات القرآني كتخصيص قوله تعالى:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بقوله تعالى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا، مع ملاحظه نفى الاختلاف و التعارض عن القرآن بقوله تعالى: وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فكيف لا يكون العامّ و الخاصّ في القرآن موجبا للاختلاف؟

و من هنا نستفيد أن موارد العامّ و الخاصّ خارجه عن التعارض بنظر العرف.

توضيح ذلك: أن التعارض بين العامّ و الخاصّ بنظر العقل و المنطق لا- شبهه فيه؛ إذ السالبه الجزئيّه نقيض الموجه الكليّه، و الموجه الجزئيّه نقيض السالبه الكليّه، و هذه نسبة بين العامّ و الخاصّ بحسب النوع و الغالب.

و أمّا بنظر العرف فيتحقّق التعارض بين العامّ و الخاصّ في كثير من الموارد و الاستعمالات، كالمحاورات و المكاتبات العاديّه حتى في الرسائل العمليّه، و لكن لا- يتحقّق التعارض و التنافي بين العامّ و الخاصّ بنظر العرف في محيط التقنين و مقام جعل القانون، بل الشائع بين العقلاء في مقام التقنين هو إلقاء حكم بصوره العموم ثم استثناء موارد منه بعنوان التبصره، و ما يعبر عنه في الاصطلاح بالتخصيص، و لا- يكون بنظر العقلاء و العرف بين التبصره و أصل القانون تنافيا و تعارضا، فلذا قلنا في بحث العامّ و الخاصّ: إنّ التخصيص لا- يستلزم التجوّز في العامّ؛ لكونه موجه لمحدوديّه الإراده الاستعماليّه فقط، و تعلق المراد الجديّ بما عدى مورد التخصيص.

و لذلك يتوقّف التمسك بالعمومات القانونيه على الفحص عن المخصّص

و اليأس عن الظفر به، بخلاف غيرها من العمومات؛ إذ المخصّص يصحّ أن يكون مبيّنًا للعمومات القانونيّة و موضحًا لها لا منافيا لها، و محلّ البحث و الكلام هنا هي مسأله التقنين و التشريع، فتكون علّه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم رؤيه العرف و العقلاء التنافي و التعارض بينهما في مقام التقنين و إن كان ظهور الخاصّ أضعف من ظهور العامّ.

و لكن كان لأعظم الفن هنا كلمات و أقوال متعدّده و لا بدّ من ملاحظتها:

و منها: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه بعد بيان عناوين التخصيص و الورود و الحكومه: «أنّ ما ذكرنا-من الورود و الحكومه-جار في الاصول اللفظيّة أيضا؛ فإنّ أصله الحقيقيه أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز».

و تعبيره بالمجاز فقط مع ذكره في العنوان أصله العموم أيضا؛ لأنّه قائل بأنّ التخصيص في العامّ مستلزم للمجازيّة، و تكون أصله العموم من مصاديق أصله الحقيقيه، فيكون للعامّ و الخاصّ أيضا المعنى الحقيقي و المعنى المجازي، و اكتفاؤه في العنوان-بقرينه المجاز-مبتن على هذا القول، فأصله العموم أيضا معتبره ما إذا لم يعلم التخصيص.

ثمّ قال: «فإن كان المخصّص-مثلا-دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعيّ في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلميّ في مقابل الأصل العمليّ».

و يرد عليه: أنّ تسميه هذا بالورود ليس بصحيح؛ لكونه تخصّصا، و الفرق بينهما كما ذكرنا: أنّ التخصّص خروج موضوعي واقعا و تكوينيا، مثل خروج الجاهل عن عموم أكرم العلماء، و أمّا الورود فهو خروج موضوعي بمعونه

التعبد، مثل ورود الروايه المعتبره على حديث الرفع، فإنّ معنى قوله: «لا يعلمون»، أى ما لا يكون لله على المكلف حجّه، لا يقين الوجدانى، و إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب شىء فهو حجّه تعبدًا، و إذا علمنا بتخصيص العامّ لا نحتاج إلى التعبد؛ فإنّ حجّيه أصاله العموم متوقّفه على عدم العلم بالتخصيص، و بعد العلم به يكون اسمه بحسب الاصطلاح تخصّصًا.

ثمّ قال: و إن كان المخصّص ظنّيًا معتبرا كان حاكمًا على الأصل؛ لأنّ معنى حجّيه الظنّ جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم- أى افرض نفسك كأنّك متيقّن- فى عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجّيه هذه الأماره، و هو وجوب العمل بالعموم؛ فإنّ الواجب عرفا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص و عدمه، فعدم العبره باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم- أى افرض كأنّك عالم بالتخصيص فى جوّ التعبد- فثبت أنّ النصّ وارد على أصاله الحقيقه إذا كان قطعيا من جميع الجهات، و حاكم عليه إذا كان ظنّيًا فى الجملة، كالخاصّ الظنّيّ السند مثلا.

ثمّ قال: و يحتمل أن يكون الظنّيّ أيضا واردا، بناء على كون العمل بالظاهر عرفا و شرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الاصول العقلية- أى أصاله العموم معتبره عند عدم التعبد بالتخصيص، و إذا تحققت الروايه الظنّيه السند تحقّق التعبد على التخصيص تكوينا و واقعا، فتكون وارده على العموم كورودها على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و قوله: «فتأمل»، لعلّه إشاره إلى عدم قبول هذا الاحتمال عنده.

ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصاله الظهور من حيث أصاله القرينه، و أمّا إذا كام من جهه الظنّ النوعيّ الحاصل بإرادته الحقيقه- الحاصل

من الغلبه أو من غيرها-فالظاهر أنّ النصّ وارد عليها مطلقا و إن كان النصّ ظنّيا؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيه الظنّ الحاصل بإرادته الحقيقه-الذى هو مستند أصاله الظهور-مقيّد بصوره عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفاع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: و يكشف عمّا ذكرنا أنّنا لم نجد و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العامّ-من حيث هو-على الخاصّ و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتره، فلو كان حجّيه ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتر على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعفّيه مرتبه ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدم عليه، أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّنا لم نسمع موردا يتوقّف فى مقابله العامّ من حيث هو و الخاصّ، فضلا عن أن يرجح عليه. نعم، لو فرض الخاصّ ظاهرا أيضا خرج عن النصّ، و صار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدم العامّ (١).

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ المخصّص إن كان قطعيا من جميع الجهات يكون تقدّمه على العامّ بنحو الورد، و إن كان ظنّيا من حيث السند يكون تقدّمه عليه بنحو الحكومه أو الورد، و إن كان ظنّيا من حيث الدلاله قد يكون مقدّما عليه و قد يتحقّق التعارض بينهما، و قد يكون العامّ مقدّما عليه.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ التخصيص لا يكون مستلزما للمجازيه فى العامّ على ما هو التحقيق كما مرّ فى مباحث الألفاظ تفصيله.

و ثانيا: أنّ مرجع الاصول اللفظيه-كأصالة العموم، و أصالة الحقيقه، و أصالة الإطلاق، و أصالة عدم القرينه-إلى أصالة الظهور، و أنّها من شعبها لا فى مقابلها، فالأصل العقلانيّ المعتر عند العقلاء هو أصالة الظهور، و لكنّها

ص: ٣٦٦

قد تتحقّق في الاستعمالات في المعنى الحقيقي، مثل «رأيت أسدا»، تسمّى بأصالة الحقيقة، وقد تتحقّق في المعنى المجازي، مثل: رأيت أسدا يرمى»، -فكما أنّ قولنا: «رأيت أسدا» ظاهر في المعنى الحقيقي، كذلك قولنا: «رأيت أسدا يرمى» ظاهر في المعنى المجازي بلحاظ أقوائيه ظهور القرينه فيه- وقد تتحقّق في المعنى العامّ فتسمّى بأصالة العموم، وقد تتحقّق في المعنى المطلق فتسمّى بأصالة الإطلاق، ويكون تعدّد الأسماء بلحاظ اختلاف الموارد، مع تحقّق أصالة الظهور في الاستعمالات المجازية أيضا.

فلا- مجال للبحث من كون حجّيه أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينه أو من باب الظنّ النوعي بإرادته الحقيقة؛ لعدم اختصاصها في المعنى الحقيقي، فالأصل العقلاني المعتبر الشائع في المحاورات عبارته عن أصالة الظهور.

و ثالثا: أنّه على فرض إثبات حجّيه أصالة الظهور و اعتبارها من باب الظنّ النوعي عند العقلاء، والمفروض أنّ الدليل العمده لحجّيه المخصّصه ص مثل الخبر المعتبر هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، فيكون بناء العقلاء ملاك الحجّيه في كليهما، ولا دليل لإطلاق دائره حجّيه أحدهما و تقييد دائره حجّيه الآخر بعدم الظنّ على خلافه.

و رابعا: أنّ ما استفاده بعنوان النتيجة و القول بأنّ تقييد حجّيه هذا الظنّ النوعي دليل على عدم وجداننا موردا يقدم فيه العامّ على الخاصّ ليس بصحيح؛ إذ دليل تقديم الخاصّ على العامّ عند العقلاء- كما ذكرنا- أنّهم لا يروون في مقام التقنين و جعل القانون بينهما مغايره و اختلافًا، بل الخاصّ بيان للعامّ، فلا تصحّ المقايسه بينهما من حيث أقوائيه الظهور و التكافؤ، فيقدم الخاصّ و إن كان في أدنى مرتبه الظهور، فما ذكره قدّس سرّه

من التفصيل لا يكون قابلا للالتزام.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره: أن دليل تقدم الخاص على العام أن الخاص إما نص بالنسبه إليه، وإما أظهر، وبناء العقلاء على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الظاهر، فيكون المخصص أبدا أقوى ظهورا فلذا يقدم على العام (1).

و جوابه: أن كتيه هذا المعنى لا تكون قابله للقبول؛ إذ لا يتصور أظهرية المخصص في بعض الموارد، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم قال: «أهن كل عالم فاسق»؛ إذ لا فرق بينهما من حيث ظهور الألفاظ و مقام الدلاله، وإن كان انطباق الخاص على موردده أوضح و أظهر من انطباق العام بلحاظ قلبه المصدق، و لكنّه لا يرتبط بمقام الدلاله و ظهور اللفظ، فلا تكون أقوائيه ظهور الخاص بنحو الكلى، و طريق تقديم الخاص بنحو الكلى منحصر بما ذكرناه.

و يستفاد من كلام المحقق النائيني قدس سره: أولا: ما يكون بمنزله الصغرى، و هو:

أن الخاص يكون قرينه على التصرف في ظهور العام و عدم إرادته ظهوره؛ فإنه قطعى الدلاله.

و ثانيا: ما يكون بمنزله الكبرى، و هو: أن الظهور في كل قرينه يكون حاكما على أصاله الظهور في ذى القرينه، و عله تقدمه عليها عباره عن الحكومه، و إن كان ظهور القرينه أضعف من ظهور ذى القرينه، مثل تقدم ظهور كلمه «يرمى» فى قولنا: «رأيت أسدا يرمى» على ظهور كلمه «الأسد» مع أن ظهوره أضعف من كلمه الأسد فى المعنى الحقيقى؛ فإنه ظهور إطلاقى بخلاف ظهور كلمه الأسد؛ لكونه ظهورا وضعيا، و أقوائيه الظهور الوضعى بالنسبه

ص: ٣٦٨

إلى الظهور الإطلاقي ممّا لا ريب فيه، ومع ذلك يكون مقدّمًا عليه من باب حكمه أصاله الظهور في القرينه على أصاله الظهور في ذى القرينه عند العقلاء؛ لكونها مفسّرا و ميّنا لذيها (1).

و الإشكال عليه يتوقّف على بيان مقدّمه، وهي: أنّ مورد جريان الاصول -لفظيه كانت أو عمليه، شرعيّه كانت أو عقلائيّه- عباره عن صوره الشكّ، و لا- مجال لجريانها في صوره اليقين بالمراد، فكما لا مجال للتمسّك بأصاله الطهاره في صوره العلم بطهاره شيء أو العلم بنجاسته، وكذلك لا- مجال للتمسّك بأصاله الظهور في صوره العلم بمراد المتكلّم من قوله: «رأيت أسدا» بأيّ طريق، و أنّه الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع.

إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن القول بأنّ كلمه «الأسد» في المثال تكون قرينه على التصرّف في كلمه «يرمى» لا بالعكس؛ إذ التصرّف في الظهور الإطلاقي أولى و أسهل من التصرّف في الظهور الوضعي، فيكون معناه في الواقع رأيت أسدا يرمى بالمخلب؛ إذ الأسديّه تلازم الرمي بالمخلب، فلا دليل لأن تكون كلمه «يرمى» قرينه، و كلمه «الأسد» ذى القرينه.

إن قلت: علمنا بقرينته كلمه «يرمى» بطريق من الطرق.

قلت: إذا كنت عالما بالقرينه فلا- مجال للتمسّك بأصاله الظهور، و لا تصل النوبه إليها، و حكمه أصاله الظهور في القرينه على أصاله الظهور في ذيه، فإنّ مورد جريانها صوره الشكّ في مراد المتكلّم، و بعد إحراز القرينه لا- يبقى مجال للشكّ في القرينته، فلا- مجال لجريان أصاله الظهور و التمسّك بها حتّى نقول بحكمه أحد الأصلين على الآخر، و إذا لم تكن القرينته محرزه فلا أثر

ص: ٣٦٩

و التحقيق: أنّ الملاك في تشخيص القرينيه منحصر في أقوائيه الظهور، و كلمه «يرمى» في المثل تكون أقوى ظهوراً في الرمي بالنبل عند العرف، و لعلّه كان منشأ ضعف ظهور كلمه «الأسد» شيوع استعمالها في المعنى المجازي، فيصير الظهور الوضعي بلحاظ غلبه الاستعمال في المجاز موهوناً في مقابل الظهور الإطلاقي، و لا تتحقّق قاعده كليّه لأقوائيه الظهور؛ لاختلافها بحسب المقامات و الموارد، فإذا كان الملاك لتشخيصها أقوائيه الظهور فلا يبقى مجال للحاكميّه، و بهذا الملاك يكون الخاصّ مقدّماً على العامّ، هذا أوّلاً.

و ثانياً: لو سلّمنا كليّه تقدّم أصله الظهور في القرينه على أصله الظهور في ذي القرينه بنحو الحكومه لا- يصحّ الالتزام بكون الخاصّ، قرينه على التصرّف في العامّ و في مقابل العامّ؛ لعدم مغايرته معه و عدم التنافي بينهما، كما ذكرنا أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه في العامّ؛ إذ التخصيص تضييق في دائره المراد الجدّي للمتكلم، و لا دخل له في المراد الاستعمالي و الإراده الاستعماليه و المستعمل فيه، و لا فرق من هذه الجبهه بين العامّ المخصّص و غيره، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و ذكرنا أيضاً أنّ عدم التنافي و التعارض مختصّ بمقام جعل القانون و محيط التقنين، و لا- يتحقّق في المحاورات العرفيه و التأليفات و التصنيفات و الرسائل العمليه؛ فإنّ الفقيه لا يكون مقنناً، بل هو في مقام الإخبار عمّا استنبطه من القانون، فلا ينبغي له الحكم في مورد بخلاف ما حكم به بنحو العموم؛ إذ يتحقّق التنافي بينهما لدى العرف و العقلاء.

و أمّا الشائع في مقام التقنين فهو جعل القانون بنحو العموم، ثمّ إلحاق

التخصيص و التبصره به بحسب اقتضاء الشرائط و الموارد، و ربّما لا يلتفت المقتنّ في حال جعل القانون إلى موارد التبصره و التخصيص، مع ذلك قابليّه إلحاق التبصره لكلّ قانون محفوظه، فلذا نرى إلحاق التبصره إليه تدريجا بعد الالتفات إلى مواردّها، فلا منافاه بين العامّ و الخاصّ عند العقلاء في محيط التقنين حتى يكون الخاصّ قرينه على التصرّف فيه.

نكته: ذكرنا فيما تقدّم أنّ الاصول اللفظيّه-مثل أصاله الحقيقه و أصاله العموم و أصاله عدم القرينه و أصاله الإطلاق-من شعب أصاله الظهور، و أنّها لا تختصّ في الاستعمالات الحقيقيه، بل تجرى في الاستعمالات المجازيّه أيضا، فلا تجرى أصاله الظهور لتشخيص صغرى الظهور، و أنّ هذا المعنى ظاهر من هذا اللفظ أم لا، بل تجرى لتشخيص الكبرى، و معناها أصاله كون الظهور مرادا جدّيّا للمتكلّم، و يعبر عنها بأصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه و الإراده الجديّه، فلا يصحّ أن يكون مستند أصاله الظهور هو أصاله عدم القرينه؛ إذ تتحقّق في مثل قولنا: «رأيت أسدا يرمى» أصاله الظهور، بخلاف أصاله عدم القرينه، بل يكون مستندها بناء العقلاء الثابت في الألفاظ و الأعمال و الأفعال؛ لحملمهم الأعمال الموجهه للوهن على الالتفات و الإراده الجديّه إلا أن يتحقّق دليلا على الخلاف.

و الحاصل: أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ لا يكون بلحاظ أظهريّه الخاصّ، و لا بلحاظ حكومه أصاله الظهور في الخاصّ على أصاله الظهور في العامّ، بل لعدم المنافاه بينهما في محيط التقنين عند العقلاء، فلا تشملهما الأخبار العلاجيّه من الترجيح و التخيير في صوره فقدان المرجّحات.

و لكن يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه-بعد الاعتراف بعدم تحقّق

المنافاه و التعارض بينهما و بمساعدته نظر المشهور لهذا المعنى - أن شمول الأخبار العلاجيّه لهما يمكن أن يكون لأحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون السؤال فيها بملا - حظه التحير في الحال و النظر البدوي؛ لأجل ما يتراءى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب المآل.

الثاني: أن يكون السؤال للتحير في الحكم واقعا و إن لم يتحير فيه ظاهرا، و هو كاف في صحه السؤال قطعا.

الثالث: أن يكون السؤال لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقه المتعارفه بين أبناء المحاوره في المعامله مع العامّ و الخاص. و جلّ العناوين المأخوذه في أسئله الأخبار العلاجيّه تعمّ هذه الامور كما لا يخفى. انتهى كلامه مع زياده توضيح (1).

و التحقيق: أن هذا الكلام لا - يكون قابلا - للالتزام به؛ إذ التحير الابتدائي الزائل بأدنى تأمل لا يقتضى كونهما داخلين في عنوان المتعارضين حتى نحتاج إلى علاج التنافي و التعارض بالأخبار العلاجيّه، بعد مرجعيّه النظر الدقي للعرف في هذه الموارد لا نظره البدوي.

مع أننا لا نرى في الأخبار العلاجيّه موردا كان السؤال فيه عن العامّ و الخاصّ حتّى نقول بكون السائل متحيرا في الحكم الظاهريّ و الواقعيّ، بل كان السؤال فيها عن مطلق الخبرين المتعارضين مع حجتيه كليهما و وظيفه المكلف بالنسبه إليهما.

على أنه لا نجد في الأخبار العلاجيّه بعد التتبع فيها من السؤال عن ردع الشارع عن الطريقه المتعارفه بين العقلاء بالنسبه إليهما و عدمه أثرا و لا خبرا.

ص: ٣٧٢

و على فرض إمكان وجوده يمكن أن يكون جواب الإمام عليه السلام عدم الردع عن الطريقه المذكوره.

و المحقق الحائري قدس سره أيضا قائل بشمول الأخبار العلاجيّه للعامة و الخاصّ بعد الاعتراف بأنّ عدم تحقّق المعارضه بينهما من المرتكزات العرفيه، و لكن مع ذلك يقول بعدم استلزام هذا لحمل السؤالات الوارده في الأخبار على غير مورد العامّ و الخاصّ؛ إذ المرتكزات العرفيه لا يلزم أن تكون مشروحه و مفضّله عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ و الخاصّ المنفصل و أمثاله؛ إذ ربّ نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفيه مع أنّهم من أهل العرف.

ثمّ قال: سلّمنا التفات كلّ الناس إلى هذا الحكم حتّى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الأخبار، فمن الممكن السؤال أيضا لاحتمال عدم إمضاء الشارع هذه الطريقه.

و جوابه: أنّه سلّمنا عدم لزوم كون المرتكزات العرفيه مشروحه... و لكن لا نرى في الأخبار العلاجيّه أثر من السؤال عن كلّى العامّ و الخاصّ، و لا من مصاديقهما، بل السؤال فيها عن الخبرين المتعارضين أو الحديثين المختلفين، و عدم مشروحيه المرتكز العرفي عند بعض أهل العرف لا يوجب أن يكون السؤال عن الخبرين المتعارضين شاملا للعامّ و الخاصّ، و عدم التفات السائل إلى ما هو المرتكز عند العرف.

ثمّ قال قدس سره: «و دعوى السيره القطعيه على التوفيق بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام، و عدم رجوع أحد العلماء إلى المرجّحات الأخر يمكن منعها، كيف؟ و لو كانت لما خفيت على مثل شيخ

الطائفه قدس سره، فلا يظن بالسيره، فضلا عن القطع، بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجحات في تعارض النصّ و الظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيه عنه في الاستبصار و العده، و قد نقل العبارتين شيخنا المرتضى الأنصاري قدس سره في رساله التعادل و التراجيح (١)، فلاحظ.

و جوابه: أنّ لازم عدم كون الخاصّ مخصّصا للعامّ أن لا يبقى مجال للبحث عن العامّ و الخاصّ في علم الاصول، و لا بدّ من ملاحظه المرجحات فيهما و تقديم ذو المزيه أو التخيير، مع أنّا نرى عدم حذف شيخ الطائفه البحث المذكور عن كتاب العده، و معناه التزامه بتخصيص العامّ بالخاصّ.

على أنّه لا نرى في كتبه الفقهيّه من المبني المذكور أثرا و لا خيرا، مع أنّ لازم الالتزام به ترتّب أحكامه عليه في الفقه، مع أنّه لا يستفاد من عبارته كتاب العده و الاستبصار هذا المعنى.

ثمّ قال: و يؤيّد عموم الأخبار ما ورد في روايه الحميري عن الحجّه عليه السّلام من قوله عليه السّلام: «في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما فإذا انتقل من حاله إلى اخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير...» (٢).

و لا شكّ أنّ الثاني أخصّ من الأوّل مطلقا، مع أنّه عليه السّلام أمر بالتخيير بقوله في آخر الخبر: «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و جوابه: أوّلا: أنّ مكاتبات الحميري من حيث السند مورد للإشكال، كما ثبت في محلّه.

ص: ٣٧٤

١-١) فرائد الاصول ٨٢:٤-٨٣.

٢-٢) الوسائل ١٨:٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

و ثانيا: أنّ جواب الإمام عليه السّلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» -المشعر بعدم علم الإمام عليه السّلام بحكم المسألة- فى جواب السؤال عن حكم شخصي و واقعه شخصي لا يناسب مقامه عليه السّلام.

و ثالثا: أنّ حكم الإمام عليه السّلام بالتخيير يكون فى الواقع تقديم الخاصّ على العامّ و إلغاء الدليل العامّ؛ فإنّ مفاده وجوب التكبير على من انتقل من حاله إلى اخرى، و مفاد الخاصّ عدم وجوبه فى ابتداء الركعة الثانية و الثالثه.

ثمّ ذكر روايه اخرى تأييدا لما ادّعاه بقوله: «و كذا ما رواه على بن مهزيار، قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السّلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى ركعتي الفجر فى السفر، فروى بعضهم:

«صلّهما فى المحمل»، و روى بعضهم: «لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض...» (١)، و واضح أنّ الروایتين من قبيل النصّ و الظاهر؛ لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، و الثانيه ظاهره فى عدمه؛ لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السّلام أمر بالتخيير بقوله عليه السّلام: «موسّع عليك بأيه عملت».

و الإشكال عليه أيضا ما ذكرناه من عدم تناسب الجواب بالتخيير فى واقعه شخصي مع مقام الإمام كما لا يخفى، فالسيره المستمرّه القطعيّه محكمه فى تقديم الخاصّ على العامّ بلا ريب كما ذهب إليه المشهور.

ص: ٣٧٥

١- ١) الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

فى قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

ولا بدّ من البحث فى القضيّه المشهوره، وهى: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح، والظاهر أنّ المراد من الطرح أعّم من طرح أحدهما لمرّجح فى الآخر، فىكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرّجح أولى من الترجيح، كما يستفاد من كلام الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى؛ فإنّه قال: «إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أوّلا: البحث عن معناهما و كفيته دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث» -و أشار بهذا إلى مقبوله عمر بن حنظله- انتهى (١).

ولا- يخفى أنّ كلمه «أولى» فى القاعده بمعنى الأولويّه التعيّنيه، لا الأولويّه الرجحانيّه، كما فى قوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (٢)،

ص: ٣٧٧

١- (١) عوالى اللئالى ١٣٦:٤.

٢- (٢) عوالى اللئالى ١٣٦:٤.

فلا يبقى للترجيح بمفاد الأخبار العلاجيّه إلاّ الموارد النادره.

و استدللّ على القاعده بهذا المعنى: أولاً: بإجماع العلماء، كما ذكره الأحسائي قدّس سرّه. و جوابه: مع عدم شمول أدلّه الحجّيه للإجماع المنقول بخبر واحد أنّ سيره الأصحاب و العلماء فى الفقه خلاف ذلك من حيث العمل و الفتوى؛ فإنّنا نرى كثيرا ما تمسّيهم بالأخبار العلاجيّه فى الخبرين المتعارضين مع إمكان الجمع بالمعنى المذكور- أى جهات من التأويل- فيهما، فيلزم أن يكون مورد الأخبار العلاجيّه مع كثرتها فى غايه القلّه.

و ثانيا: بأنّ الأصل فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما بما أمكن؛ لاستحاله الترجيح من غير مرجّح.

و جوابه- بعد عدم انطباقه على المدّعى؛ فإنّ مفاد القاعده تقدّم الجمع على الأخبار العلاجيّه و إعمال المرجّحات بلا فرق بين وجود الترجيح و عدمه، و مفاد الدليل تقدّمه فى صورته فقدان المرجّح- أنّ المراد من الدليلين إن كان الدليلين المتعارضين لا نسلم أن يكون الأصل فيهما الإعمال، بل الأصل فيهما التساقط بمقتضى حكم العقل كما ذكر فى محلّه، و إن كان الدليلين مع قطع النظر عن التعارض فلا يرتبط بالبحث.

و ثالثا: بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّه و على جزئه تبعيّه، و على تقدير الجمع يلزم إهمال الدلالة التبعيّه، و هو أولى ممّا يلزم على تقدير عدمه، و هو إهمال الدلالة الأصليّه.

و جوابه: أنّ هذا الدليل أيضا لا- ينطبق على المدّعى؛ فإنّ تمام المدلول و جزء المدلول يتصوّر فى العامّ و الخاصّ فقط؛ إذ دلالة «أكرم العلماء»- مثلا- بالنسبه إلى مجموع أفراده دلالة أصليّه، و بالنسبه إلى بعض أفراده دلالة تبعيّه، فإذا

كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ و خرج بعض الأفراد كالفَسِّاق عنه فيلزم إهمال الدلاله التبعيّه، و لا- يتصوّر هذا المعنى في مثل قوله: «تجب صلاه الجمعة»، و قوله: «لا تجب صلاه الجمعة» و نحو ذلك، مع كون الوجوب أمراً بسيطاً كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه

و من هنا يستفاد أنّ مفاد القاعده لا يكون شيئاً جديداً؛ إذ المراد من الجمع هو الجمع العقلائيّ و المقبول عند العقلاء- أي النصّ قرينه للتصرّف في الظاهر، و هكذا الأظهر قرينه للتصرّف فيه، و المقيد قرينه للتصرّف في المطلق بعد ملاحظه التعارض البدويّ بينهما، و أمّا بالنسبه إلى العامّ و الخاصّ فذكرنا في مقام التعليل لعدم شمول الأخبار العلاجيّه لهما أنّ التنافيّ و التعارض لا يتحقّق بينهما عند العرف- فإذا تحقّق الجمع العقلائيّ لا- يتحقّق عنوان التخيّر و الإبهام، فلا- محاله خارج عن دائره الأخبار العلاجيّه، و القاعده بهذا المعنى لا تحتاج إلى دليل خاصّ و هي مورد قبول بلا إشكال و يساعدها العرف.

و لكن قد أتعب الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه نفسه و أطال الكلام في فقدان الدليل الدال على القاعده بمعناها المعروف، و سلّم في خلال كلماته بجريانها في مورد بصوره الاستدراك، و هو فيما إذا كان ظاهر الدليلين القاعده مع كونهما مقطوعى الصدور كالآيتين أو الروايتين المتواترين، فتكون قطعيه السند قرينه للتصرّف في الظاهرين أو أحدهما بحملهما أو أحدهما على خلاف الظاهر، فلا بدّ من التصرّف في مقام الدلاله (١).

و جوابه: أنّ القرآن ينادى بأعلى صوته: لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٢)، فإذا فرضنا الاختلاف و التعارض بين الآيتين إن كان

ص: ٣٧٩

١- (١) فرائد الاصول ٢٧: ٤.

٢- (٢) النساء: ٨٢.

المراد منه التعارض الاستقراري فهو منفى بهذه الآيه، ولا يتحقق في القرآن، وإن كان المراد منه التعارض البدوي فلا يرتبط بالقاعده.

و أمّا إن كان التعارض بين الروايتين المتواترين بحسب الظاهر فلا ينحصر طريق الالتئام بينهما بما ذكره قدّس سرّه، وهو حمل أحدهما على التقيّه و صدوره خوفا و اتقاء لدماء الشيعة، وهذا لا ينافي تواتر السند كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ خروج النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر من الأخبار العلاجيّه يكون خروجاً موضوعيّاً؛ إذ الموضوع فيها الخبران المتعارضان و الحديثان المختلفان، و بعد تحقّق الجمع الدلاليّ المقبول عند العقلاء بينهما فلا يبقى عنوان التعارض و الاختلاف فيهما، و لا فرق بينهما من هذه الجبهه.

و لكنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه في المقام الرابع من رساله التعادل و الترجيح قائل بالفرق بين النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر من جهتين:

الجبهه الاولى: أنّ خروج النصّ و الظاهر من الأخبار العلاجيّه خروج موضوعيّ بخلاف الأظهر و الظاهر؛ فإنّ خروجهما منها خروج حكميّ، مثل خروج الفساق من عموم «أكرم العلماء».

و جوابه أوّلاً: أنّ خروج الأظهر و الظاهر منها أيضاً خروج موضوعيّ و إلّا يلزم أن يتحقّق التعارض بينهما في جميع الاستعمالات المجازيّه حقيقه، مثل:

«رأيت أسدا يرمى»، و هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: لو سلّمنا عدم خروجهما من موضوع التعارض لا شكّ في احتياج التخصيص و الإخراج الحكميّ إلى الدليل المخرج، مع أنّ المراد من التعارض فيها هو التعارض الاستقراري - أي بقاء التخيّر بعد التأميل و الدقّه أيضاً - لا التعارض البدوي، فلا دليل لخروجهما عنها.

الوجه الثاني: أن النص قرينه للتصرف في الظاهر و مقدم عليه أبداً بلا قيد و شرط، بخلاف الأظهر؛ فإن قرينته و تقدمه على الظاهر مقيد بالمقبوليه عند العقلاء (١).

و الإنصاف: أن قيد المقبوليه عند العقلاء لا- شبهه في دخالته في الجمع العرفي، سواء كان في الأظهر و الظاهر أو النص و الظاهر؛ إذ التعارض قد يتحقق في النص و الظاهر عند العقلاء، كما في قوله: «صل في الحمام» فإنه ظاهر في الدلاله على الوجوب و نص في الدلاله على المشروعيه، و قوله: «لا- تصل في الحمام» فإنه ظاهر في عدم المشروعيه، و مع ذلك يتحقق التعارض بينهما عند العقلاء، فالمعيار في هذه الموارد نظر العرف و مساعده العقلاء بدون الفرق بين الأظهر و الظاهر، و النص و الظاهر.

ص: ٣٨١

١-١) فرائد الاصول ٨١:٤-٨٢.

فى تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر

و التحقيق: أنه لا- يمكن لنا جعل القانون الكلّيّ و الضابطه الكلّيّه لتعيين موارد هما؛ لارتباطهما بمقام الدلاله و تختلف الدلاله بحسب اختلاف المقامات و الموارد، و مع ذلك نرى فى كلمات المحقّقين من الاصوليين ذكر كليّات منها بعنوان المصداق لهما، و لا- بدّ من البحث فيها لترتب الأثر الفقهي عليها، و ملاحظتها من حيث التماميه و عدمها، و نتعرّض لما ذكره المحقّق النائينيّ قدّس سرّه لأنّه جامع فى المقام، و نضمّ إليه ما عندنا من إشكال.

فنقول: قال المحقّق النائينيّ قدّس سرّه: فمن الموارد التى تندرج فى النصوصيه ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر و كان نصّا فى مدلوله، قطعىّ الدلاله؛ فإنّه يوجب التصرّف فى العامّ و رودا أو حكومه، على التفصيل المتقدّم.

و منها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن فى مقام التخاطب؛ فإنّ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب و إن كان لا ينفع فى مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيد، إلا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع فى مقام رفع التعارض عن الدليلين؛ فإنّ الدليل يكون كالنصّ فى القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينه على التصرّف فى الدليل الآخر مثلا: لو كان مفاد أحد

الدليلين وجوب إكرام العلماء، و كان مفاد الآخر حرمة إكرام الفساق، و علم من حال الأمر أنه يبغض العالم الفاسق و يكرهه أشدّ كراهه من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: «لا- تكرم الفساق»، و يكون بمنزله التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله:

«أكرم العلماء» بما عدا الفساق منهم (1).

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه: أولاً: بأنّ القدر المتيقن الذي يوجب أن يكون الدليل نصّاً بالنسبه إليه هو ما يوجب الانصراف، و ليس له فردان، فرد موجب للانصراف، و فرد غير موجب له، و مع وجود الانصراف لا- تعارض بين الدليلين أصلاً، بل يصيران من قبيل العامّ و الخاصّ المطلق الذي عرفت أنه لا يصدق عليهما عنوان التعارض أصلاً.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم كون القدر المتيقن مطلقاً موجبا لصيروره الدليل نصّاً بالنسبه إليه نقول: تخصيص ذلك بخصوص ما إذا كان هنا قدر متيقن في مقام التخاطب لا وجه له؛ فإنّ النصوصيّة على تقديرها ثابتة بالنسبه إلى مطلق القدر المتيقن، سواء كان في مقام التخاطب أو في غير هذا المقام.

و ثالثاً- هو العمده في الجواب:- أنّ المراد بالقدر المتيقن إن كان هو المقدار الذي علم حكمه بحيث لم يكن في الحكم المتعلّق به ريب و لا شبهه، مثلاً: علم في المثال أنّ العالم الفاسق محرّم الإكرام، فمع وجود هذا العلم يتحقّق الانصراف بالنسبه إلى الدليل الآخر الدالّ بظاهره على وجوب إكرام العلماء عموماً؛ فإنّه مع العلم بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق بل حرّمته كيف يبقى الشكّ في مقدار دلالة ذلك الدليل و إن كان ظاهره العموم؟

ص: ٣٨٤

و إن كان المراد به أنّ ذلك المقدار متيقّن على تقدير ثبوت الحكم بالنسبه إلى غيره-مثلا: لو كان الجاهل الفاسق محرّم الإكرام لكان العالم الفاسق كذلك قطعا بحيث كان المعلوم هو الملازمه بين الأمرين، بل ثبوت الحكم فى القدر المتيقّن بطريق أولى- فمن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب كون الدليل الظاهر فى حرمة إكرام مطلق الفسّاق نصّا بالنسبه إلى العالم الفاسق، بل غايته عدم إمكان التفكيك و إدراج مورد الاجتماع فى الدليل الآخر، و أمّا تقديمه على ذلك الدليل فلا- فلم لا يعاملان معاملة المتعارضين؟

و بعبارة اخرى: اللّازم ممّا ذكر عدم جواز تقديم الدليل الآخر على هذا الدليل؛ لاستلزام التقديم الانفكاك الذى يكون معلوم الخلاف، و أمّا لزوم تقديم هذا الدليل و الحكم بحرمة إكرام جميع الفسّاق لأجل ما ذكر فلا دليل عليه، بل يمكن معاملتهما معاملة المتعارضين؛ لأنها أيضا لا يوجب الانفكاك، فتدبّر جيّدا (١).

و منها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبته من القلّه بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن و إبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله؛ لأنّ العامّ يكون نصّيا فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، و لا عبره بقلّه أحد أفراد العامّين و كثرتها، بل العبره باستلزام التخصيص المستهجن (٢). انتهى.

و يرد عليه: أوّلا: أن النصوصيّه من حالات الدلاله، و استلزام التخصيص

ص: ٣٨٥

١- ١) معتمد الاصول ٣٤٤:٢-٣٤٥.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٢٨:٤.

للاستهجان العقلي لا- يغير حال الدلالة أصلا، مع أن لازم ذلك أن يكون لمثل «أكرم العلماء» دالتان: إحداهما الدلالة النصية بالنسبة إلى حدّ التخصيص المستهجن، والآخرى الدلالة الظهورية بالنسبة إلى الأقلّ منه، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

و ثانيا: أن استلزام تقديم العام الآخر للتخصيص المستهجن إنما يمنع من التقديم، ولا- يوجب تقديم ما يلزم من تخصيصه ذلك، فيمكن معاملتهما معاملة المتعارضين، فالدليل لا- ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى هو تقديم ما يلزم من تخصيصه الاستهجان، والدليل لا يدلّ إلا على المنع من تقديم العام الآخر الذي لا يوجب تخصيصه ذلك.

و منها: ما إذا كان أحد الدليلين واردا مورد التحديدات و الأوزان و المقادير و المسافه و نحو ذلك؛ فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّه الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض (1) انتهى.

و يرد عليه: أوّلا: أن الفرق بين الأدلّة الواردة في مقام التحديدات و غيرها ليس بصحيح؛ إذ المعيار في تشخيص مفاد الروايات هو نظر العرف الدقّي، بلا فرق بين ما ورد في مقام التحديد و غيره، كما لا يخفى.

و ثانيا: أن النتيجة في الروايات الواردة في مقام التحديد أيضا تختلف بملاحظات مختلفه، كما في مسأله الكرّ- أي ثلاثة أشبار و نصف في ثلاثة أشبار و نصف في ثلاثة أشبار و نصف- فإنّ الشبر المتوسط- مثلا- يختلف بالنسبه إلى الأشبار المتوسطه، و هكذا، فكيف تكون في مفادها نصّيا؟ فلذا نرى البحث و الإشكالات المهمّه في هذه المسأله بين الفقهاء بلحاظ اختلاف نتيجه التحديد

ص: ٣٨٤

بالوزن مع التحديد بالأشبار مع ورود كليهما في مقام تعريف و تحديد الكثر، فلا يقتضى الوقوع في مقام التحديد النصويته.

و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جوابا عن سؤال حكم الخمر، و ورد أيضا ابتداء قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر»، فإن النسبه بين الدليلين و إن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر؛ فإنه لا يجوز إخراج المورد؛ لأن الدليل يكون نصا فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر (1)، انتهى.

و هذا إنما يتم فيما لو كانت النسبه بين المورد و الدليل الآخر العموم و الخصوص مطلقا كما في المثال، حيث إن النسبه بين الخمر و بين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» هو العموم المطلق، بناء على إطلاق لفظ الخمر على المسكر من الماء المتخذ من التمر فقط، كما هو المفروض؛ ضروره أنه بدونها لا تعارض بين الدليلين.

و أما لو كانت النسبه بين المورد و الدليل الآخر هو العموم من وجه - أي بناء على إطلاق لفظ الخمر على الأعم من الماء المتخذ من التمر - فلا وجه لهذا التقديم؛ فإن نصويته «كل مسكر حرام» ثابتة بالنسبه إلى الفرد المتخذ من التمر، بلحاظ كونه القدر المتيقن و مورد السؤال، و أما بالنسبه إلى غيره فتتحقق المعارضه بين العامين.

و أما الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر و الظاهر فهي:

ص: ٣٨٧

إذا تعارض العام الاصولي-أى العام الاستغراقي-و المطلق الشمولي على اصطلاحهم،و دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العام، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم فاسقا»، فقد ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى ترجيح التقييد على التخصيص، و تبعه على ذلك المحقّق النائيني قدّس سرّه، خالف في ذلك المحقّق الخراساني قدّس سرّه و تبعه المحقّق الحائري قدّس سرّه.

و محصّل ما أفاده الشيخ و النائيني قدّس سرّه يرجع إلى أنّ شمول العام لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له؛ لأنّ شمول العام لمادّه الاجتماع يكون بالوضع، و شمول المطلق لها يكون بمقدّمات الحكمه، و من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بيانا للقيّد، و العام الاصولي يصلح لأن يكون بيانا لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمه في المطلق الشمولي، فلا بدّ من تقديم العام عليه. (١)

و يرد عليه: أنّ جريان أصاله العموم أيضا يتوقّف على عدم تحقّق البيان على التخصيص، و المطلق يصلح لأن يكون بيانا عليه، بعد ما عرفت أنّ شأن التقنين بيان الحكم بنحو العموم، ثمّ بيان المخصّصات بعنوان التبصره، و لذلك لا يجوز التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به،

ص: ٣٨٩

فلا فرق بين العموم والإطلاق من هذه الجبهة.

و لكن التحقيق: أنّ الأظهر و الظاهر من أوصاف الدلالة و هى مربوطه باللفظ، و لا تكون دلالة المطلق على مفاده بالدلالة اللفظية حتى تكون دلالاته غير أظهر فى مقابل دلالة العام على مفاده.

توضيح ذلك: أنّ تقدّم التقييد على التخصيص مسلّم، و لكن لا يكون من طريق الأظهرية و الظاهرية، بل يكون من طريق آخر، فأنّ دلالة العام-مثل- «أكرم كلّ عالم»-على العموم دلالة لفظية؛ ضروره أنّ «عالمًا» وضع لنفس الطبيعة المطلقة، و لفظ الكلّ يدلّ على تكثيرها المتحقّق بالإشارة إلى أفرادها، لا-بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها من مصاديقها، فهذا القول دالّ بالدلالة اللفظية على وجوب إكرام الجميع، و الخاصّ يعانده من حيث الدلالة بالنسبة إلى المقدار الذى خصّص العامّ به، فهما متنافيان من حيث الدلالة اللفظية، غايه الأمر تقدّم الخاصّ على العامّ، إمّا لما ذكرنا سابقا من عدم التعارض فى محيط التقنين، أو لغيره.

و أما المطلق فدلالته على الإطلاق ليست دلالة لفظية؛ فإنّ اللفظ المطلق لا يدلّ إلاّ على مجرد نفس الطبيعة، و انطباقها فى الخارج على كلّ واحد من أفرادها خارج عن مدلوله، بل يرتبط بمقام الانطباق، و مقام الدلالة غير هذا المقام، و لا دلالة للفظ المطلق على الكثرات الخارجة عن المدلول، بل المكلف يلاحظ كون المولى الحكيم المختار فى مقام البيان، و قوله: «أعتق رقبه»، فيستفاد منه أنّ تمام الموضوع هو عتق الرقبه، و هذا ما يعبر عنه بمقدّمات الحكمه، و الحاكم بتماميتها و عدمه هو العقل.

و معلوم أنّ المطلق غير ناظر إلى الموجودات المتّحده معها فى الخارج أصلا

- كما يكون كذلك في مثل لفظ الإنسان بما أنه لفظ موضوع للماهية- لكن الاحتجاج به يستمر إلى أن يأتي من المولى ما يدل على خلافه، مثل قوله:

«لا تعتق الرقبه الكافره».

و يستفاد منها أن المولى إذا قال: «لا- تكرم الفاسق»- بعد فرض تماميه شرائط الإطلاق و مقدمات الحكمه- ثم قال: «أكرم كل عالم»- بعد نظارته إلى الأفراد بالدلاله اللفظيه الوضعيه- فيصلح أن يكون هذا العامّ مقيداً لإطلاق المطلق و مسقطاً له عن صلاحيه الاحتجاج، فلا يبعد الالتزام بتقدّم العامّ و تقييد المطلق عند دوران الأمر بين التخصيص و التقييد، كما قال به الشيخ قدس سرّه من هذا الطريق، لا من طريق أظهرية الدلاله و ظاهريةها.

و ظهر ممّا ذكرنا: أنه عند تعارض بعض المفاهيم مع بعض آخر- على فرض ثبوتها- لا ترجيح لواحد منهما على الآخر لو كان ثبوت كلّ منهما بضميمه مقدمات الحكمه، كما في مفهوم الشرط و مفهوم الوصف.

نعم، لو كان أحد المتعارضين ممّا ثبت بالدلاله اللفظيه- كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبه إلى مفهوم الغايه و كذا مفهوم الحصر- فالظاهر أنه حينئذ لا بدّ من ترجيحه على الآخر؛ لما مرّ من ترجيح العامّ على المطلق الراجع إلى تقديم التقييد على التخصيص.

و ظهر أيضاً أن تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى ليس بصحيح؛ فإنّ لفظ المطلق- مثل الرقبه و الإنسان- وضع للطبيعه، بعض النظر عن الكثرات و الموجودات المتّحده معها في الخارج، و الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمه، فالإطلاق يعنى تمام موضوع حكم المولى هي الطبيعه و الماهية بلا فرق بين قوله: «أعتق الرقبه» و قوله: «أكرم العالم».

و أمّا على القول بكونه على قسمين: الشمولى و البدلى و تحقّق التعارض بينهما، كما فى قوله: «أعتق الرقبه»، و قوله: «لا خير فى كافر» فلا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى و ترجيحه على البدلى بمناط تقدّم العامّ على الإطلاق؛ لفقدان المناط- أى الدلاله اللفظيه الوضعيه- هنا؛ فإنّ طريق تحقّق الإطلاق شموليًا كان أم بدليًا عباره عن مقدّمات الحكمه، و مجرد الشموليه لا يوجب التقدّم على البدلى.

ص: ٣٩٢

و من الموارد التي جعلت من مصاديق الأظهر و الظاهر ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، و حيث إنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ؛ لكونه انتهاء أمد الحكم، و التخصيص مشروط بوروده قبل حضور وقت العمل بالعام، فإنّ تأخير البيان عن وقت العمل و الحاجة قبيح عقلا، فلذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعام؛ فإنه ربّ عامّ نبويّ و خاصّ عسكري، و قد احتمل الشيخ قدّس سرّه في ذلك ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون ناسخه لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفه عن اتصال كلّ عامّ بمخصّصه، و قد خفيت علينا المخصّصات المتّصلة و وصلت إلينا منفصله.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقة، و لا يضرّ تأخرها عن وقت العمل بالعام؛ لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، و إنّما تأخر بيانه لمصلحه كانت هناك في التأخير، و إنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهرا إلى أن يرد المخصّص، فيكون مفاد العموم حكما ظاهريا، و لا محذور في ذلك؛ فإنّ المحذور

إنما هو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام إذا كان مفاد العام حكما واقعيًا لا حكما ظاهريًا (١).

وقريب من هذا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره بأن قبح تأخير البيان عن وقت العمل فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسده في إبدائها (٢).

وقد قرّب الشيخ الأنصاري قدس سره الاحتمال الثالث واستبعد الاحتمال الأول؛ لاستلزامه كثره النسخ، وكذا الاحتمال الثاني؛ لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن المتصلة واهتمام الرواه بحفظها.

ولكن قرّب هذا الاحتمال المحقق النائيني قدس سره (٣)؛ نظرًا إلى أنّ كثيرا من المخيّصات المنفصلة المرويّه عن طرقنا عن الأئمة عليه السّلام مرويه عن العامه بطرقهم عن النبي صلّى الله عليه وآله فيكشف ذلك عن اختفاء المخيّصات المتصلة علينا، بل احتمال استحاله الوجه الثالث بما أفاده في التقريرات.

ولكن الظاهر عدم تماميه شيء من الاحتمالات الثلاثه، بل التحقيق: أنّ جميع الأحكام الإلهيه والقوانين الشرعيه من العموم و الخصوص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ قد صدر تبليغها من الرسول الأكرم وبينها للناس في مدّه نبوته.

و الشاهد عليه ما ذكره صلّى الله عليه وآله في خطبه حجّه الوداع ممّا يدلّ على أنّه نهى الناس عن كلّ شيء يقربهم إلى النار ويبعدهم عن الجنّه، وأمرهم بكلّ شيء

ص: ٣٩٤

١-١) فرائد الاصول ٤:٩٤.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٤٠٥.

٣-٣) فرائد الاصول ٤:٧٣٧.

يقربهم إلى الجنة و يباعدهم عن النار (١).

و الإشكال في أنّ الأحكام التي بلغها الرسول صَلَّى اللهُ عليه و آله قد ضبطها و جمعها أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه في صحيفته، و هو أعلم الناس بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله بذلك، لكنهم أعرضوا عنه و زعموا استغنائهم بكتاب الله؛ لأجل استيلاء الشياطين على أمورهم و تبعيتهم لهم.

و الشاهد عليه ما أفاده أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس من تقسيم الصحابة إلى أربع طوائف، و تفصيل القضية: أنه حكى أبان عن سليم، قال: قلت يا أمير المؤمنين، إنني سمعت من سلمان و المقداد و أبي ذر شيئا من تفسير القرآن، و من الرواية عن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الأحاديث عن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله تخالف الذي سمعته منكم، و أنتم تزعمون أنّ ذلك باطل، أفتري الناس يكذبون على رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله متعمدين و يفسرون القرآن برأيهم؟ قال:

فأقبل عليّ عليه السلام فقال لي: «يا سليم، قد سألت فافهم الجواب: إنّ في أيدي الناس حقًا و باطلا، و صدقا و كذبا، و ناسخا منسوخا، و خاصا و عاما، و محكما متشابها، و حفظا و وهما، و قد كذب على رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله على عهده حتى قام خطيبا فقال: أيها الناس، قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ معتمدا فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حتى توفي رحمه الله على نبيّ الرحمة و صَلَّى اللهُ عليه و آله، و إنّما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام، لا يتأتم و لا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله متعمدا، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه و لم

ص: ٣٩٥

يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، رآه وسمع منه، وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عَزَّ وَجَلَّ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمِعْ لِقَوْلِهِمْ (١)، ثم بقوا بعده و تقربوا إلى أئمة الضلال و الدعاه إلى النار، بالزور و الكذب و النفاق و البهتان، فولّوهم الأعمال، و حملوهم على رقاب الناس، و أكلوا بهم من الدنيا، و إنّما الناس مع الملوك في الدنيا إلا من عصم الله، فهذا أوّل الأربعة.

و رجل سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلم يحفظه على وجهه، و وهم فيه و لم يتعمّد كذبا، و هو في يده يرويه و يعمل به و يقول: أنا سمعته من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، و لو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

و رجل ثالث سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شيئا أمر به ثم نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به و هو لا يعلم، حفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، و لو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

و رجل رابع لم يكذب على الله و لا على رسول الله؛ بغضا للكذب، و تخوفا من الله، و تعظيما لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و لم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، و لم يزد فيه و لم ينقص، و حفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، و أنّ أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و نهيه مثل القرآن ناسخ و منسوخ، و عامّ و خاصّ، و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الكلام له و جهان:

كلام خاصّ و كلام عامّ، مثل القرآن يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به، و ما عنى به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و ليس كلّ أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يسأله فيهم، و كان منهم

ص: ٣٩٤

من يسأله و لا- يستفهم حتى أن كانوا يحبون أن يجيء الطارئ[أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير انس به و بكلامه] أو الأعرابي، فيسأل رسول الله صلى الله عليه و آله حتى يسمعا منه، و كنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه و آله، كل يوم دخله، و كل ليلة دخله، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار، و قد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى، و ربما كان ذلك فى منزلى يأتينى رسول الله صلى الله عليه و آله، فإذا دخلت عليه فى بعض منازله خلا- بى و أقام نساءه، فلم يبق غيرى و غيره، و إذا أتانى للخلوة فى بيتى لم تقم من عندنا فاطمه و لا أحد من ابنى، و إذا سألته أجبني، و إذا سكت أو نفدت مسألتى ابتدأنى، فما نزلت عليه آية من القرآن إلا أقرأنيها و أملاها عليّ، فكتبتها بخطى، و دعا الله أن يفهمنى إياها و يحفظنى، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها، و علمنى تأويلها فحفظته، و أملاه عليّ فكتبته، و ما ترك شيئاً علمه الله من حلال و حرام، أو أمر و نهى، أو طاعة و معصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة، إلا و قد علمنيه و حفظته، و لم أنس منه حرفاً واحداً...» (١)، إلى آخر.

و المستفاد من الرواية- بعد كون سليم بن قيس و كتابه مورداً للاعتماد- بيان رسول الله صلى الله عليه و آله جميع المسائل المربوطة بالحلال و الحرام إلى يوم القيامة و ضبطها فى صحيفه على حده غير القرآن بواسطة أمير المؤمنين عليه السلام، و القرآن المكتوب بيده عليه السلام واجد لجميع الخصوصيات المربوطة بكل آية من البدو إلى الختم من شأن النزول و التأويل و التفسير، و لكنّه لا يكون زائداً و لا ناقصاً عن القرآن الموجود فى أيدينا. نعم، يمكن أن يكون متفاوتاً فى ترتيب السور.

و المستفاد من الرواية قريب من الاحتمال الثانى المذكور فى كلام الشيخ قدس سرّه إلا

ص: ٣٩٧

أنه يتحقق الفرق بينهما بأن مفاد هذا الاحتمال أن تكون المخصّصات المنفصلة كاشفه عن اتصال كلّ عام بمخصّصه، سواء صدر عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله أو عن سائر الأئمّه عليه السّلام، وقد خفيت علينا ووصلت إلينا منفصلة، و ما استفدناه من الروايه هو صدور جميع العمومات و المخصّصات من لسان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله في زمانه، و ما ذكره سائر الأئمّه هو بيان ثان لما صدر عنه صَلَّى الله عليه وآله أوّلا.

مضافا إلى تحقّق المخصّصات المنفصلة أيضا بلسان رسول الله مع رعايه شرطها-أى قبل وقت العمل بالعام- و منشأ الاختلاف و عدم إيصال الأحكام إلينا بتمامها هو سدّ باب العلم و حرمان الناس من معدن الوحي و الحكمه.

و على هذا لا يلزم من الالتزام بالتخصيص فى تلك المخصّصات الكثيره تأخير البيان عن وقت العمل أصلا.

إذا عرفت ذلك: يقع الكلام فى تقديم التخصيص على النسخ أو العكس فيما إذا دار الأمر بينهما، و قد ذهب إلى كلّ فريق، و لا بدّ قبل الورود فى البحث من بيان أنّ محلّ النزاع يختصّ بمجرّد دوران الأمر بينهما مع قطع النظر عن وجود ما يدلّ بظاهره على ترجيح أحدهما.

فما أفاده المحقّق النائينى قدّس سرّه- من تقدّم التخصيص على النسخ؛ نظرا إلى أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، و مقتضى حكومه أصاله الظهور فى طرف الخاصّ على أصاله الظهور فى طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ (1)-مورد للإشكال:

ص: ٣٩٨

أولاً: بيان هذا الأمر مبني، وقد ذكرنا في مسأله عله تقدم الدليل الخاص على الدليل العام نظر أعظم أهل الفن و ما التزم به المحقق النائيني قدس سره - من كونهما من مصاديق القرينه و ذى القرينه، و حكومه أصاله الظهور فى طرف القرينه على أصاله الظهور فى طرف ذى القرينه بعنوان القاعده الكليه - و قلنا:

إن عله تقدمه عليه عدم التنافى و التعارض بينهما عند العرف و العقلاء فى محيط التقنين، و لا يرتبط بمسأله القرينه و ذى القرينه.

و ثانياً: أن البحث فيما إذا دار الأمر بين النسخ و التخصيص قبل إحراز المخصصيه، بل كون كل منهما طرف الاحتمال. نعم، هذا الكلام صحيح فيما إذا كان عنوان المخصص محرزاً.

و ثالثاً: سلمنا صحه ما ذكره قدس سره و نتيجه أن هذا ليس من الدوران بين النسخ و التخصيص، و لكن نسال أن التكليف فى صوره الدوران بينهما ما هو؟ و ما أفاده قدس سره لا يكون مبيناً له، و لا يوجب التخلص من التحير.

و كيف كان، فصور الدوران ثلاث:

الاولى: ما إذا كان العامّ متقدّماً و الخاصّ متأخراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، و دار الأمر بين كون المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً؛ لاحتمال كون العموم حكماً ظاهرياً، و الخاصّ حكماً واقعيّاً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

الثانية: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً و العامّ متأخراً، و دار الأمر بين تخصيص العامّ و كونه ناسخاً للخاصّ، بأن يكون صدور المخصّص بعنوان البيان قبل صدور العامّ و قبل حضور وقت العمل به، فيكون مخصّصاً، أو يكون صدور العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيكون ناسخاً، فيكون إكرام العالم الفاسق -مثلاً- على القول بالنسخ واجباً، و على القول بالتخصيص حراماً.

الثالثة: ما إذا ورد عامّ و خاصّ و لم يعلم المتقدّم منهما من المتأخّر و دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

ثمّ إنّ النسخ عبارته عن انتهاء أمد الحكم و زوال استمراره المستفاد من ظهور دليل الحكم المنسوخ، فيكون تعارض الدليل الناسخ في الحقيقة مع ظهور الدليل المنسوخ في الاستمرار من حيث الزمان لا مع أصل الدليل، بخلاف التعارض الابتدائي في العامّ و الخاصّ؛ إذ التعارض فيهما يكون في أصل

ثبوت الحكم لمورد الاجتماع.

ثم إن منشأ ظهور الدليل المنسوخ في استمرار الحكم هو أمور مختلفه؛ إذ الاستمرار قد يستفاد من إطلاق الدليل وتماميه مقدمات الحكمه، ولعله كثيرا ما يكون كذلك، وقد يستفاد من عمومه الراجع إلى كل ما وجد و كان فردا له، وهو الذى يعبر عنه بالقضيه الحقيقيه، كما فى قوله تعالى: **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، وقد يستفاد من الدليل اللفظى كقوله عليه السلام:

«حلال محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حلال إلى يوم القيامة و حرامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حرام إلى يوم القيامة» (٢)، وقول المولى -مثلا-: هذا الحكم يستمر إلى يوم القيامة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صوره الدوران بين النسخ و التخصيص من قبيل الصوره الاولى من الصور الثلاثه المتقدمه التى هى عبارته عن تقدم العام و دوران الأمر بينهما فى المتأخر، و فرض استفاده الاستمرار الزمانى من إطلاق الدليل العام-أى كان لقوله: «أكرم العلماء»-عموما أفراديا و إطلاقا أزمانيا، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص بمعنى التصرف فى إطلاقه الزمانى أو عمومه الأفرادى-فقد يقال فيها: بأن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص و التقييد، و حيث قد رجح الثانى على الأوّل كما مرّ فلا بدّ من الالتزام بتقديم النسخ عليه.

و لكنّه يرد عليه: بأنّ ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنّما هو فيما إذا كان العامّ و المطلق متنافيين بأنفسهما و لم يكن فى البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائرا بين ترجيح العامّ و تقييد المطلق و بين العكس فى مادّه الاجتماع،

ص: ٤٠٢

١-١) آل عمران: ٩٧.

٢-٢) الكافي ١: ١٩، الحديث ٥٨.

كقوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «لا- تكرم الفاسق»، وفي ما نحن فيه لا- منافاه بين العامّ و المطلق- أي العموم الأفرادى و الإطلاق الأزمانى المستفادان من قوله:

«أكرم العلماء» أصلاً، بل التعاند بينهما إنّما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصّصاً للعموم الأفرادى، و مقيداً للإطلاق الأزمانى، و لا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر بعد كون كلّ واحد منهما دليلاً تاماً، بخلاف ما هناك؛ فإنّ التعارض من أول الأمر كان بين العامّ الذى هو ذو لسان، و بين المطلق الذى هو ألكن (1)، و من الواضح أنّه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان كما لا يخفى.

ثمّ أنّه قد يقال: بأنّ الأمر فى المقام دائر بين التخصيص و التقييد معاً، و بين التقييد فقط؛ ضروره أنّه فى التخصيص لا بدّ من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامى الدال على الاستمرار الزمانى أيضاً، و هذا بخلاف العكس.

و من الواضح أنّه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال فى ترجيح التقييد، كما هو واضح.

و يرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً؛ ضروره أنّه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاصّ مراداً من الأمر، و معه لا- يكون الدليل الدالّ على الاستمرار الزمانى شاملاً- له من رأس؛ لعدم كونه موضوعاً له؛ ضروره أنّ موضوعه هو الحكم الثابت فى زمان.

و قد يقال فى المقام أيضاً: بأنّ العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ عدم ثبوت حكم العامّ بالنسبة إلى مورد الخاصّ بعد ورد الخاصّ متيقّن على أىّ تقدير، سواء كان على نحو

ص: ٤٠٣

(١- ١) اللكنه: عجمه فى اللسان و عى؛ يقال: رجل ألكن بين اللكنه؛ الصحاح ٢١٩٦: ٦ (لكن).

التخصيص أو النسخ، و ثبوته بالنسبه إلى مورده قبل ورود الخاصّ مشكوك و متفرّع على كون الخاصّ نسخاً، فالأمر يدور بين الأقلّ المتيقّن-أى عدم شمول الحكم العامّ لمورد الخاصّ بعد وروده-و الأ-كثير المشكوك-أى شموله لمورد الخاصّ قبل وروده-فينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالنسبه إلى الأقلّ المتيقّن، و الشكّ البدوى بالنسبه إلى الأ-كثير، و مقتضى استصحاب عدم الوجوب أو جريان البراءه فى المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العامّ، و حينئذ تتحقّق نتيجته التخصيص و تقدّمه على النسخ.

و التحقيق: أنّ هذا الكلام صحيح على القول بانحلال العلم الإجمالى، إلاّ- أنّ العلم الإجمالى الواقعى لا التخيلى لا يكون قابلاً للانحلال؛ إذ لا- يعقل أن يكون ما هو قوامه به من الاحتمالين سبباً لإفناؤه و مؤثراً فى انقلابه إلى العلم التفصيلى و الشكّ البدوى؛ فإنّه مستلزم لكون الشئ سبباً لانعدام نفسه، فدعوى أنّ العلم الإجمالى بالتخصيص و النسخ يتولّد منه تعيّن التخصيص ممّا لا ينبغى الإصغاء إليه. كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١).

مضافاً إلى عدم صحّح جريان الأصل على القول بالانحلال أيضاً؛ إذ الغرض من جريانه إثبات الحكم الظاهرى للعالم الفاسق فى فاصله صدور العامّ و صدور الخاصّ، مع أنّنا نعلم بوجوب إكرامه فى هذا الزمان بحكم العامّ بلا إشكال، و لكن لا نعلم أنّ وجوب إكرامه يكون بنحو الحكم الواقعى، أو بنحو الحكم الظاهرى فيما كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ، فلا مجال لجريان أصاله البراءه و الاستصحاب.

هذا كلّه إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الإطلاق المقامى، و أمّا إذا

ص: ٤٠٤

كان الاستمرار الزماني مستفادا من عموم القضية الحقيقيه بمعنى كل من وجد في الخارج و اتصف بكونه عالما يجب إكرامه- مثلا-، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص بالخاص المتأخر، و يرجع النسخ هنا إلى التخصيص، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزماني على تخصيص العموم الأفرادي؛ لأن الأمر و إن كان دائرا بين التخصيصين إلا أنه لما كان النسخ الذي مرجعه إلى تخصيص العموم الدال على الاستمرار الزماني مستلزما لقله التخصيص يخالف تخصيص العموم الأفرادي، فالترجيح معه كما هو ظاهر.

و أميا إذا كان الاستمرار الزماني مستفادا من الدليل اللفظي، كما إذا قال المولى: «إكرام كل عالم حلال»، ثم قال: «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»، ثم قال بعد مضي يومين- مثلا-: «إكرام العالم الفاسق حرام» و دار الأمر بين نسخ الاستمرار الزماني و تخصيص العموم الأفرادي، فإن قلنا بدلاله الدليل اللفظي على العموم- نظرا إلى أن المفرد أو المصدر المضاف يفيد العموم-، فحكمه حكم الصورة السابقه التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، و إن لم نقل بذلك فحكمه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

و أميا في الصورة الثانيه و هي: ما إذا كان الخاص متقدما و العام متأخرا، كما إذا قال المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثم قال بعد حضور وقت العمل به: «أكرم كل عالم» و دار الأمر بين تخصيص العام و كونه ناسخا للخاص، فإن كان استمرار الحكم الخاص مستفادا من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ؛ لأن النسخ و إن كان مرجعه حينئذ إلى تقييد الإطلاق المقامي الدال على استمرار الزمان، و قد قلنا: إن التقييد مقدم على التخصيص، إلا أن

ذلك إنما هو فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفاسق».

و أما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقا- كما في ما نحن فيه- فالظاهر هو ترجيح التخصيص على التقييد؛ لأنه لا يلاحظ في العامّ و الخاصّ قوّه الدلاله و ضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من كون بناء العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ من دون فرق بين كونه متقدّما عليه أو متأخرا عنه.

و أما لو كان الاستمرار مستفادا من العموم الثابت للخاصّ لكونه قضيه حقيقه، فلا إشكال هنا في تقدّم التخصيص أصلا؛ لقوّه دلاله الخاصّ على ثبوت الحكم لمورده حتّى بعد ورود العامّ، فلا بدّ من كونه مخصّصا له.

كما أنّه لو كان الاستمرار مستفادا من الدليل اللفظي لا بدّ من ترجيح التخصيص؛ لأنّ الخاصّ و إن لم يكن قويا من حيث هو، إلّا أنّه يتقوى بذلك الدليل اللفظي الذي يدلّ على استمرار حكمه حتّى بعد ورود العامّ، و معه يخصّص العامّ لا محاله، هذا في الصورة الثانيه.

و أما في الصورة الثالثه التي دار الأمر فيها بين النسخ و التخصيص و لم يعلم المتقدّم من العامّ و الخاصّ عن المتأخّر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضا؛ لغلبته و ندره النسخ.

و دعوى أنّ هذه الغلبه لا تصلح للترجيح، مدفوعه بمنع ذلك و استلزامه لعدم كون الغلبه مرجحه في شيء من الموارد؛ لأنّ هذه الغلبه من الأفراد الظاهره لها، كيف؟ و ندره النسخ لا تكاد تتعدّى الموارد القليله المحصوره، و أمّا التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ». و احتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبه أضعف من الاحتمال الذي لا يعتنى به العقلاء في الشبهه غير المحصوره، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

و من الموارد التي قيل باندراجها في الأظهر و الظاهر ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق و حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب و كون المأمور به أفضل الأفراد، أو حمل النهي فيه على الكراهه و كون المنهى أحسن الأفراد و أنقصها، كما إذا دار الأمر بين تقييد قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبه» و بين حمل قوله:

«إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» على الاستحباب، و كون عتق الرقبه المؤمنه أفضل، أو حمل قوله: «إن ظاهرت فلا- تعتق رقبه كافر» على الكراهه، و كون عتق الرقبه الكافره أبغض، كما في قوله: «أَيِّمُوا الصَّلَاةَ»، و قوله: «صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ» و قوله: «لَا تَصَلِّ فِي الْحَمَامِ».

فالذي حكاه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه عن شيخه المحقّق الحائري قدّس سرّه في هذا الفرض أنه قال: «و ممّا يصعب عليّ حمل المطلقات الواردة في مقام البيان على المقيّد و تقييدها بدليله مع اشتها الأوامر في الاستحباب و النواهي في الكراهه، خصوصاً بملاحظه ما أفاده صاحب المعالم (1) في باب شيوع استعمال الأوامر في المستحبات».

و لكن ذكر استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه هنا تفصيلاً جيّداً، و هو: أنّ المطلقات

ص: ٤٠٧

على قسمين: قسم ورد في مقابل من يسأل عن حكم المسأله و الواقعه لأجل ابتلائه بها، و منظوره السؤال عن حكمها ثم العمل على طبق الحكم الصادر عن المعصوم عليه السّلام فى تلك الواقعه، و قسم آخر يصدر لغرض الضبط، كما إذا كان السائل مثل زراره ممن كان غرضه من السؤال استفاده حكم الواقعه لأجل ضبطه لمن يأتي بعده ممن لا يكاد تصل يده إلى منبع العلم و معدن الوحي.

و ما أفاده المحقق الحائرى قدّس سرّه إنّما يتمّ فى خصوص القسم الأوّل، و أمّا فى القسم الثانى فلا، خصوصاً على القول بدلاله هيئت «افعل» على الوجوب بدلاله وضعيه، و كون حمل المطلق على المقيّد من الامور المتداوله.

هذا كلّه بالنسبه إلى التعارض الابتدائى بين الدليلين، النصّ و الظاهر أو الأظهر و الظاهر.

القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما تباين:

و أمّا إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، بأن كان هنا عامّ-مثلا- و خاصّان كقوله: «أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويين منهم»، و«لا- تكرم الصرفيين منهم»؛ فإنّ النسبة بين كلّ من الأخيرين مع الأوّل هو العموم و الخصوص مطلقاً، و الكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: أنّه يتحقّق في ملاحظه العامّ مع كلّ من المخصّصين أربع احتمالات:

الأوّل: أنّه يلاحظ مع كلّ منهما قبل تخصيصه بالآخر بحيث يكون الخاصّان في عرض واحد.

الثاني: أنّه يخصّص بواحد منهما ثمّ تلاحظ النسبة بعد التخصيص بينه و بين الخاصّ الآخر، و ربّما تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه كما في المثال؛ فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بقوله «لا تكرم الصرفيين منهم»، يرجع إلى وجوب إكرام العالم الغير الصرفيّ، و من المعلوم أنّ النسبة بين العالم الغير الصرفيّ و بين العالم النحويّ عموم من وجه؛ فإنّ مورد الاجتماع هو العالم النحويّ الغير الصرفيّ مثل الطيب النحويّ، و مادّه افتراق العالم النحويّ

عبارة عن النحوى العالم بالصرف، و مادة افتراق العالم الغير الصرفى عبارة عن العالم بالطب فقط.

الثالث: هو التفصيل بين المخصّص اللفظى و اللبى، بأن يلاحظ العامّ مع المخصّص اللبى، ثم يلاحظ العامّ المخصّص مع المخصّص اللفظى، و أمّا فى المخصّصات اللفظية فيلاحظ كلّ واحد منهما مع العامّ قبل تخصيصه بالآخر.

الرابع: هو التفصيل بين بعض المخصّصات اللبىة و المخصّصات اللفظية و بين بعض آخر من المخصّصات اللبىة.

ثانيهما: أنّه لو فرض كون الخاصّين فى عرض واحد، و لكن كان تخصيص العامّ بهما مستهجنا أو مستلزما للاستيعاب و بقاء العامّ بلا مورد، فهل المعارضه حينئذ بين العامّ و مجموع الخاصّين كما اختاره الشيخ قدّس سرّه (1) و تبعه غير واحد من المحقّقين المتأخّرين عنه (2)، أو أنّ المعارضه بين نفس الخاصّين، كما هو الأقوى، لما يأتى؟

أمّا الكلام فى المقام الأوّل فلا إشكال فى تعيين الاحتمال الأوّل فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين، و لا مجال لتوهم تقديم أحدهما على الآخر بعد اتّحادهما فى النسبه مع العامّ؛ إذ لا وجه لتقديم ملاحظه العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، خصوصا إذا لم يعلم المتقدّم منهما صدورا عن المتأخّر كما هو الغالب.

و أمّا لو كان أحد الخاصّين دليلا لبيا فلا بدّ من الالتزام بالاحتمال الرابع بأنّ الدليل اللبى إن كان كالدليل العقلى الذى يكون كالقرينه المتّصله بالكلام،

ص: ٤١٠

١- ١) فرائد الاصول ٧٩٤:٢-٧٩٥.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٤٣:٤.

بحيث لم يكن يستفاد من العام عند صدوره من المتكلم إلا العموم المحدود بما دلّ عليه العقل - كما أنّه لو فرض أنّه لا يستفاد عند العقلاء من قوله: «أكرم العلماء» إلا وجوب إكرام العدول منهم - فلا شبهه حينئذ في أنّه لا بدّ من ملاحظته بعد التخصيص بدليل العقل مع الخاصّ الآخر، بل لا يصدق عليه التخصيص و انقلاب النسبه.

و إن كان الدليل اللبّي كالإجماع و نحوه فلا ترجيح له على الخاصّ اللفظي أصلا؛ لعين ما ذكر في الدليلين اللفظيين.

و أمّا الاحتمال الثالث فهو التفصيل بين المخصّص اللبّي المنفصل - كالإجماع - و المخصّص اللفظي المنفصل، و إن نقل عن بعض المحقّقين و لكن لا - وجه و لا - مناط له؛ لعدم الفرق بينهما أصلا، لا في أنّه بعد ملاحظه الخاصّ يستكشف تضيق دائره المراد الجدّي من أوّل الأمر و أنّ صدور العامّ كان بنحو التقنين و إفاده الحكم على النحو الكلّي، و لا - في أنّه قبل العثور على المخصّص - لفظيا كان أو لبيا - تكون أصاله العموم متّبعه، و بعد الظفر به ترفع اليد عنه، فلا فرق بينهما أصلا.

و أمّا الكلام في المقام الثاني فقد عرفت أنّه ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى وقوع التعارض بين العامّ و مجموع الخاصّين؛ نظرا إلى أنّ تخصيص العامّ بكلّ واحد منهما لا يوجب محذورا، بل تخصيصه بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، فلا بدّ من ملاحظه الترجيح فيهما، و في صوره فقدّه التساقط أو التخيير.

و لكن استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه مخالف لهذا النظر و يقول: إنّ مجموع الخاصّين لا يكون أمرا ثالثا ورائهما، و المفروض أنّه لا معارضه لشيء منهما مع العامّ، فلا وجه لترتيب أحكام المتعارضين عليه و عليهما، غايه الأمر أنّه حيث لا يمكن

تخصيص العام بمجموعهما يرجع ذلك إلى عدم إمكان الجمع بين الخاصين، لا من حيث أنفسهما، بل من جهة أنّ تخصيص العام بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، فيقع التعارض بينهما تعارضا عرضيا- كما أنّ العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين يوجب التعارض العرضي بين استصحاب طهاره كلّ منهما- فلا بدّ من معاملة الخاصين حينئذ معاملة المتعارضين، و على هذا فإن قلنا بعدم اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض الذاتي و شمولها للتعارض العرضي أيضا فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكوره فيها، و إن قلنا بعدم شمولها له فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده في المتعارضين مع قطع النظر عن تلك الأخبار من السقوط على ما هو التحقيق، أو التخيير كما سيأتي (1).

و من المعلوم أنّ التحقيق و الدقه في المسأله يقتضى الالتزام بما ذكره الإمام قدس سرّه بخلاف ما ذكره الشيخ قدس سرّه و من تبعه. كما لا يخفى.

و ما ذكرناه من وقوع التعارض بين الخاصين إنّما هو فيما لو لم يعلم بثبوت الملازمه بينهما، و أمّا إذا علم من الخارج بتحقق الملازمه بينهما بحيث لا- يمكن التفكيك بينهما من حيث الحكم فتكون هنا صورتان؛ إذ يعلم تاره بعدم اختلاف موردهما من حيث الحكم و ثبوت الملازمه بين موردهما فقط، كما إذا علم في المثال المتقدم بأنّه لو كان إكرام النحويين من العلماء حراما لكان إكرام الصرفيين منهم أيضا كذلك.

و اخرى يعلم بعدم الاختلاف بين جميع أفراد العام مع حيث الحكم أصلا، كما إذا علم بأنّ حكم إكرام جميع أفراد العلماء واحد و أنّه إن كان الإكرام واجبا

ص: ٤١٢

فهو واجب في الجميع، وإن كان حراما كذلك، وهكذا.

ففي الأولى يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين.

وفي الثانية يقع التعارض بين الجميع، العامّ مع كلّ واحد منهم، وهو مع الآخر، كما لا يخفى، إلا أنّ العلم بالملازمه قليلا ما يتفق و
فرض نادر جدًا.

هذا كلّه فيما إذا كانت النسبه بين الخاصّين التباين كما فيما عرفت من المثال.

إذا ورد عامّ وخاصان بينهما عموم و خصوص مطلق

و أمّا لو كانت النسبه بين الخاصّين أيضا العموم و الخصوص مطلقا، كالنسبه بين كلّ واحد منهما مع العامّ كقوله: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم النحويين منهم»، و«لا تكرم الكوفيين من النحويين»، فقد ذكر المحقّق النائيني قدس سرّه على ما في
التقريرات: «أنّ حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص
المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، و إلا فيعامل مع العامّ و مجموع الخاصّين معامله المتعارضين» (١).

و التحقيق أن يقال: إنّ لهذا الفرض صوراً متعدّده؛ فإنّه قد يكون الخاصان متوافقين من حيث الحكم إثباتاً أو نفيًا، وقد يكونان
متخالفين، و على التقديرين قد يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما التخصيص المستهجن بمعنى استلزام التخصيص بكلّ ذلك، و
قد لا يلزم التخصيص المستهجن إلاّ من التخصيص بالخاصّ دون الأخصّ، و قد لا يلزم شيء منهما، و مرجعه إلى عدم لزوم
التخصيص المستهجن من التخصيص بالخاصّ؛ ضروره أنّه مع عدم

ص: ٤١٣

استلزامه ذلك يكون عدم استلزامه من التخصيص بالأخصّ بطريق أولى، ثمّ إنّهُ في صورهِ اختلاف الخاصّين من حيث الحكم قد يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وقد لا يلزم.

و في صورهِ توافق الخاصّين قد يستفاد وحده الحكم من وحده السبب -مثلاً- وقد لا يستفاد ذلك، بل لا طريق لنا لإحراز وحده الحكم؛ لكونهما حكّمين مستقلّين.

و تفصيل حكم هذا الصور أن يقال: إذا كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم، و احرز وحده الحكم المشتمل على النهى في مقابل العامّ من طريق وحده السبب أو من طرق آخر، فلا بدّ من تخصيص الخاصّ بالأخصّ إن لم يلزم من تخصيصه به الاستهجان، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، و إن لزم منه الاستهجان، فيصير الخاصّ و الأخصّ متعارضين، فيعامل معهما معامله المتعارضين؛ لإحراز وحده الحكم و عدم إمكان التخصيص، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، إمّا ترجيحاً و إمّا تخييراً، و تخصيص العامّ به.

و إن لم يحرز وحده الحكم بل الظاهر كلاهما حكّمان مستقلّان و لم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما الاستهجان، فلا بدّ من تخصيص العامّ، فيقال في المثال المذكور بوجوب إكرام العلماء غير النحويّين مطلقاً كوفّيّين كانوا أو غيرهم.

و إن لزم من تخصيص العامّ الاستهجان، فتاره يلزم الاستهجان من التخصيص بالخاصّ فقط دون الأخصّ، فاللازم حينئذ تخصيص الخاصّ بالأخصّ، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص؛ لأنّهُ الطريق المنحصر لرفع الاستهجان و مع إمكان ذلك لا وجه لطرح الخاصّ، فإنّ الطرح إنّما هو مع عدم إمكان الجمع المقبول عند العقلاء، و ما ذكرنا مورد لقبولهم.

و اخرى يلزم الاستهجان من التخصيص بكلّ منهما، غايه الأمر أنّ التخصيص بالأخصّ أقلّ استهجانا من التخصيص بالخاصّ، فالعامّ حينئذ يعارض الاثنين معا، ولا بدّ من الرجوع إلى المرّجحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه.

و أمّا الخاصّان المتخالفان من حيث الحكم كقوله: «أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويّين منهم»، و«يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويّين»، فإن لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان فاللازم تخصيصه به، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، و إن لزم الاستهجان من تخصيص الخاصّ بالأخصّ، فيقع التعارض بين الخاصّين، و بعد إعمال قواعد التعارض و ترجيح أحد الخاصّين يخصّص العامّ بما رجّح إن لم يلزم من تخصيص العامّ به الاستهجان، و إلاّ فيقع التعارض بين مجموع أدله العامّ و كلّ واحد من الخاصّين، و لا بدّ معها من معاملة المتعارضات و الرجوع إلى الأخبار العلاجيّه.

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم من وجه:

و أمّا إذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم و الخصوص من وجه، كقوله:

«أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويّين من العلماء» و«لا- تكرم الفسّاق منهم»، فإن كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إيجابا و سلبا- كما فى المثال- فلا- شبهه فى تخصيص العامّ بكليهما إن لم يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان، و إلاّ فيقع التعارض بين الخاصّين، و يؤخذ بأحدهما، إمّا ترجيحا و إمّا تخيرا، و يخصّص العامّ به.

و إن كانا مختلفين من حيث الإيجاب و السلب، كما إذا كان الخاصّ الثانى هو قوله: «يستحبّ إكرام الفسّاق من العلماء»، فهنا أدلّه ثلاث، بعضها يدلّ على

وجوب إكرام جميع العلماء، و ثانيها على حرمة إكرام النحويين منهم، و ثالثها على استحباب إكرام الفساق من العلماء.

و لا- ريب فى لزوم تخصيص العامّ بكلّ منهما بالنسبه إلى مورد افتراقهما، فإنّه لا شبهه فى تخصيص العامّ بنحويّ عادل، و كذا بالفاسق الغير النحوى، و إنّما الإشكال فى النحوى الفاسق حيث يدلّ العامّ على وجوب إكرامه، و أحد الخاصّين على حرمة، و الآخر على استحبابه.

و الظاهر أنّه لا بدّ من رعايه قواعد التعارض بين الجميع فى النحوى الفاسق؛ لأنّ العامّ و إن كانت نسبه مع كلا الخاصّين العموم المطلق، إلّا- أنّه بعد تخصيصه بمورد الافتراق من كلّ من الخاصّين تصير نسبه مع الخاصّ الآخر العموم من وجه، فإنّه بعد تخصيصه بالنحوى العادل تصير النسبه بين العامّ -أى أكرم العالم الغير النحوى العادل- و بين قوله: «يستحبّ إكرام الفساق من العلماء» العموم من وجه، كما أنّه بعد تخصيصه بالفاسق الغير النحوى تصير النسبه بين العامّ و بين قوله: «لا تكرم النحويين من العلماء» العموم من وجه أيضا.

و لكنّ التحقيق: أنّ الأخبار العلا-جيه مختصّه بالخبرين المتعارضين بالتباين، و لا- تكون شامله للدليلين المتعارضين بالعموم و الخصوص من وجه، فلا بدّ من الرجوع إلى القاعده كما سيأتى، و مقتضى القاعده هو التساقط لا التخيير، ففى مادّه الاجتماع-أى النحوى الفاسق- بعد تعارض الخاصّين و تساقطهما و صيرورتها فيها كالعدم، فما المانع من الرجوع إلى العموم؟ و العامّ حجّه، و ليست هنا حجّه أقوى على خلافه، و لا دليل للتخصيص بالنسبه إلى مادّه الاجتماع، فلا بدّ من الرجوع إلى العامّ.

إذا ورد عامان من وجه و خاصّ

و فى هذه الصورة إن كان مفاد الخاصّ، إخراج مادّة الاجتماع تنقلب النسبه، فلا يبقى تعارض فى البين، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال: «لا- تكرم كلّ فاسق»، و مادّة اجتماعهما عباره عن العالم الفاسق، و الأوّل يحكم بوجود إكرامه، و الثانى يحكم بحرمة إكرامه، و إذا قال بعد ذلك: «لا- تكرم العالم الفاسق»، و صارت دائره العامّ الأوّل محدودده بالعالم الغير الفاسق فلا مجال للتعارض بين العامّين.

و إن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: «أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق»، قوله:

«أكرم الفاسق الغير العالم»، فمادّة الاجتماع عباره عن العالم الفاسق، و مادّة الافتراق للأوّل هو العالم الغير الفاسق، و للثانى هو الفاسق الغير العالم، و بعد إخرجه عن تحت العامّ الثانى صار عنوانه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، فيصير مخصّصا للعامّ الأوّل بعد انقلاب النسبه بهذه الكيفيه.

إذا ورد عامان متباينان و خاصّ

و أمّا هذه الصورة فهى ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يوجب الدليل الخاصّ الوارد فى مقابلتهما انقلاب النسبه من التباين إلى العموم المطلق، و قد يوجب انقلابها إلى العموم من وجه.

فالأوّل كقوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا- تكرم العلماء»، ثمّ ورد دليل ثالث بقوله: «لا تكرم العالم الفاسق»، و بعد تخصيص العامّ الأوّل به و محدودديّه مفاده من حيث الحجّيه بالعالم الغير الفاسق، كأنه يقول: «أكرم العلماء الغير الفسّاق» و إذا لاحظناه مع العامّ الثانى تصير النسبه بينهما العموم المطلق، فالعامّ الأوّل

يصير مخصّصا للثاني.

و الثاني كما إذا ورد في المثال دليل رابع و خصّص قوله: «أكرم العلماء» بالفقهاء، فإنّ النسبه بينه بعد تخصيصه بالفقهاء و بين قوله: «لا تكرم العلماء» بعد تخصيصه بما عدا العدول، هو العموم من وجه.

ص: ٤١٨

فى عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه

قد تحقّق أنّ موضوع البحث فى المقام هو الخبران المتعارضان، وأنّ الروايات الواردة فى هذا الباب موردها هو المتعارضان أو المختلفان عنوانا أو مصداقا، بمعنى أنّه ورد فى بعضها عنوان الاختلاف و المختلفين، و فى بعضها مصداق هذا العنوان، مثل ما ورد فى بعضها من قول السائل فى بيان الخبرين الواردين: «أحدهما يأمر و الآخر ينهى» (١).

و بعد ما تحقّق أنّ المرجع فى تشخيص عنوان التعارض و الاختلاف هو العرف و العقلاء فلا إشكال فى تحقّق هذين العنوانين فى الدليلين المتعارضين بالتباين، مثل ما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام جميع العلماء، و الآخر على حرمة إكرامهم.

كما أنّه لا إشكال فى عدم تحقّقهما فى العامّ و الخاصّ المطلق فى محيط التقنين؛ لتحقّق الجمع العقلائى بينهما، و هو التخصيص، إن لم يكن مستهجنا.

إنّما الإشكال فى العموم و الخصوص من وجه، و كذا فى المتعارضين

ص: ٤١٩

بالعرض، كما فى الدليلين اللذين علم بكذب أحدهما من غير أن يكونا بأنفسهما متناقضين، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، و دليل آخر على وجوب صلاة الظهر ذلك اليوم، و علم بعدم كون الواجب منهما إلاّ واحدا، و كما إذا ورد عامّ و خاصّان متباينان، مثل قوله: «أكرم العلماء»، و قوله: «لا تكرم النحويين»، و قوله: «لا تكرم الصرّيين»، و كان تخصيصه بكليهما مستلزما للاستهجان، و قد تحقّق أن التعارض يكون بين الخاصّين لا- بينهما و بين العامّ، إلاّ- أنّ التعارض بينهما تعارض عرضى؛ لعدم تناقضهما فى حدّ نفسيهما أصلا.

و كذا الإشكال فى المتعارضين بالالتزام بأن لم يكن الدليلان متعارضين إلاّ من حيث لازم مدلولهما، كما إذا فرضنا المفهوم من المدلول الالتزامى مثل: أن يقول فى روايه: صلاة الجمعة واجبه عند زوال يوم الجمعة، و مفهومها عدم وجوب صلاة الظهر، و فى روايه اخرى: صلاة الظهر واجبه يوم الجمعة فى زمن الغيبه، و مفهومها عدم وجوب صلاة الجمعة، و كلّ منهما ينفى الآخر بمدلوله الالتزامى، و هذا يوجب التعارض بينهما و نسّميه بالتعارض بالالتزام.

لا- يتوهم خروج العامّين من وجه من الأخبار العلاجيّه بأنّه اجتمع فى مادّه الاجتماع-أى العالم الفاسق-حكمان: وجوب الإكرام باعتبار أنّه عالم، و حرمة الإكرام باعتبار أنّه فاسق، كما فى الصلاة فى الدار المغصوبه، بعد القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى محلّه.

فإنّه يتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإنّ من شرائط اجتماع الأمر و النهى إحراز تحقّق مقتضى كلا الحكمين فى مادّه الاجتماع، فتتحقّق هنا مسأله التراحم لا التعارض، و أمّا فى العموم من وجه فيتحقّق

حكم واحد في مادّة الاجتماع، إمّا وجوب الإ-كرام و إمّا حرمة، و لا- يكون محرزا لنا تحقّق مناط كلا الحكمين، و لذا يتحقّق التعارض.

إذا عرفت ذلك فالظاهر من تقارير المحقّق النائني رحمه الله في آخر كلامه الالتزام بشمول الأخبار العلاجيّه للعائين من وجه، و أنّهما متعارضان في بعض المدلول لا في تمامه (1).

و لكنّ التحقيق عدم شمول تلك الأخبار لهما؛ لعدم كونهما متعارضين عند العرف و العقلاء بعد كونهما عنوانين متغايرين و كلّ منهما متعلّق للحكم الخاصّ، و لا ينتقل الذهن من مفهوم أحدهما إلى الآخر؛ لعدم الارتباط بينهما، و صرف اجتماعهما في مورد لا يوجب تحقّق عنوان التعارض و الاختلاف عرفا.

هذا، مضافا إلى أنّ الجواب الوارد في الأخبار العلاجيّه بطرح ما خالف الكتاب أو ما وافق العامّه، و ضربه على الجدار يشهد بخروج العائين من وجه؛ إذ لا- وجه لطرح شيء منهما بعد عدم إمكان رفع اليد من مادّة افتراقهما، غايه الأمر إخراج مورد الاجتماع عن تحت واحد منهما لا طرحه بالكلّيّه، فإذا لم يكن العامان من وجه مشمولين لتلك الأخبار، فعدم شمولها للمتعارضين بالعرض بكلا قسميه، و كذا للمتعارضين بالالتزام بطريق أولى.

و لكن يمكن القول بأنّ بعد عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعائين من وجه ففي مادّة الاجتماع لا بدّ من الرجوع إلى القاعده، و مقتضاها في باب التعارض هو التساقط.

و يرد عليه: أنّه كيف يحكم الشارع في المتعارضين بالتباين على خلاف القاعده بالرجوع إلى تلك الأخبار و الأخذ بذى الترجيح و مع فقدته بالتخيير،

ص: ٤٢١

بخلاف المتعارضين في الجملة؟ فلذا لا بد من الالتزام بعدم شمول تلك الأخبار للعامة من وجه بلحاظ قصور البيان و اللسان، و شمولها لهما من حيث المناط بل الأولوية.

هل المرجحات جاريه في العامين من وجه أم لا؟

لا يخفى أن المرجحات على أقسام: قسم منها يوجب تقوية صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام مثل: أصدقته الراوى و أوثقته و أعدلته، و قسم منها يوجب تقوية صدور الرواية لبيان الحكم الواقعي، مثل: مخالفه العامه، و قسم منها يوجب تقوية مضمون الرواية، مثل: موافقه الكتاب و الشهره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه على فرض شمول الأخبار العلاجيّه للعامة من وجه لسانا أو مناطا، فهل يجرى فيهما جميع المرجحات الصدوريّه و الجهتيه و المضمونيّه، أو يختصّ بخصوص الأخيرتين و لا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجحات الصدوريّه؟

صرّح المحقّق النائيني رحمه الله بالثاني، و استدل عليه بأنّ التعارض في العامين من وجه إنّما يكون في بعض مدلولهما و هو مادّه الاجتماع فقط، و مع هذا الفرض لا وجه للرجوع إلى المرجحات الصدوريّه، لأنّه إن اريد من الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق-مثلا- فهو ممّا لا- وجه له؛ لأنّه لا- معارض له في ماده الافتراق، و إن اريد طرحه في خصوص مادّه الاجتماع فهو غير ممكن؛ إذ الخبر الواحد لا يقبل التبعض من حيث الصدور.

و دعوى أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّده حسب تعدّد أفراد الموضوع- كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّه- واضحه الفساد؛ لأنّ الانحلال في تلك القضايا لا يقتضى تعدّد الروايه، بل ليس في البين إلا روايه

مرجعه إلى كون من يجب إكرامه هو العالم بدون خصوصيته أخرى، فقوله:

«لا تكرم الفساق» حينئذ يكون على تقدير الصدور مشتتلا على قيد، وهو عدم كونهم من العلماء، فترجيح الأول عليه لا يقتضى الحكم بعدم صدوره رأسا.

فعلى فرض شمول الأخبار العلاجية للعائين من وجه يجرى أقسام المرجحات من الصدوريه و غيرها فيهما، إلا أن الإشكال في أصل الشمول كما ذكرنا، و تنقيح المناط المذكور لا يكون بنحو يقاوم في مقابل القاعده.

إذا عرفت معنى التعارض و عنوان المتعارضين فلا بد من بيان أحكامه، و البحث فيها يقع ضمن مقصدين:

ص: ٤٢٤

فى الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزيه و ترجيح لأحدهما فى البين

و الكلام فى ذلك قد يقع فى حكمهما بنظر العقل، و قد يقع فيما يستفاد من الأخبار العلاجيّه الوارده فى هذا الباب، و على تقدير الأول تاره يبحث فىهما بناء على كون الوجه فى اعتبار الخبر هو بناء العقلاء- كما عرفت- أنه الموافق للتحقيق، و اخرى يبحث فى حكمهما بناء على دلالة الدليل الشرعى من الآيات و الروايات على اعتبار خبر الواحد، و على التقديرين تاره يتكلم فى ذلك بناء على الطريقيّه و الكاشفيّه و اخرى بناء على الموضوعيّه و السببيّه.

مقتضى الأصل بناء على الطريقيّه

فنقول: لو كان الوجه فى اعتبار الخبر هو بناء العقلاء و سيرتهم عملا على الاعتماد على قول المخبر الموثق، بناء على الكاشفيّه و الطريقيّه، فمع التعارض و عدم المزيه لا محيص عن القول بتساقطهما و عدم حجّيته واحد منهما فى مدلوله المطابقى، بل وجوده بالنسبه إليه كالعدم، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أنه لا شبهه فى أن اعتبار الخبر عند العقلاء إنّما هو لأجل كاشفيّته

عن الواقع وإراءته له و أماريته بالنسبه إليه،و من الواضح أنّ الإراءه و الكشف إنّما هو مع عدم ابتلائه بمعارض مماثل أو أقوى؛ضروره أنّه مع هذا الابتلاء يتردّد الطريق و الكاشف بينهما؛إذ لا يعقل كون كلّ واحد منهما مع وجود الآخر كاشفاً،و إلّا لزم الخروج عن حدّ التعارض،و مع تردّد الطريق و الكاشف و عدم وجود مرجح في البين لا بدّ من التوقّف؛لأنّ الأخذ بالمجموع ممّا لا يمكن،و بواحد ترجيح من غير مرجح.

و هذا نظير ما لو أخبر مخبر واحد بخبرين متعارضين،فكما أنّه لا يكون شيء من الخبرين هناك بكاشف و لا طريق،كذلك لا يكون شيء من الخبرين هنا بكاشف.

ثانيهما: أنّ معنى حجّيه الخبر إنّما هو عباره عن صحّحه احتجاج المولى به على العبد،و هي متوقّفه على شروط ثلاثه:الأوّل:تحقّق البيان من المولى، الثاني:ايصاله إلى العبد،و الثالث:عدم ابتلائه بالمانع،و إن لم يكن كذلك لا يبقى للمولى حقّ المؤاخذه و الاعتراض،فإذا كانت صلاه الجمعه واجبه واقعا و كانت الأماره الدالّه على ذلك غير واصله إلى المكلف لا يجوز للمولى المؤاخذه و الاعتراض لأجل الترك؛لأنّ البيان الذى يسدّ باب البراءه العقليه الراجعه إلى عدم استحقاق العقوبه مع عدم وصول التكليف إنّما هو البيان الواصل إلى المكلف،و مع الجهل به لا-مخرج للمورد عن البراءه،و معلوم أنّ مع ابتلاء البيان الواصل بمعارض مماثل لا يصحّ للمولى الاحتجاج أصلا،و هذا ممّا لا شبهه فيه.

فأضح أنّ الخبرين المتكافئين لا يكون شيء منهما حجّه بالنسبه إلى مدلولهما المطابقى.

و أمّا بالنسبة إلى المدلول الالتزامى الذى يشترك فيه الخبران و لا معارضة بينهما فيه، كعدم الاستحباب و الكراهه و الإباحه فيما إذا قام أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على التحريم إذا تحقّق الاحتمال الثالث فى البين و لا نعلم بانحصار الحكم الواقعى فيهما، فلا شبهه فى حجّيتهما بالنسبه إليه، إنّما الإشكال فى أنّ الحجّه بالنسبه إليه، هل هو كلا الخبرين أو واحد منهما معيّن بحسب الواقع، و هو الخبر الذى لم يعلم كذبه؟

و يستفاد من كلام المحقّق النائنى رحمه الله القول بالأوّل حيث قال فى مقام بيان توهم سقوط المتعارضين عن الحجّيه بالنسبه إلى نفى الثالث أيضا: «إنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه، و بعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفى الثالث».

ثمّ قال فى مقام دفع التوهم و بيان فساده: «إنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقيه فى الوجود لا فى الحجّيه».

ثمّ قال: «و بعباره أوضح: الدلاله الالتزاميه للكلام تتوقّف على دلالتة التصديقيه- أى دلالتة على المؤدى- و أمّا كون المؤدى مرادا فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلاله الالتزاميه، فسقوط المتعارضين عن الحجّيه فى المؤدى لا- يلازم سقوطهما عن الحجّيه فى نفى الثالث؛ لأنّ سقوطهما عن الحجّيه فى المؤدى إنّما كان لأجل التعارض، و أمّا فى نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه، فيكونان معا حجّه فى عدم الثالث» (1).

و يرد عليه: أنّه مع العلم بكذب أحدهما واقعا بالنسبه إلى المدلول المطابقى- لكونه لازم لا ينفكّ عن التعارض- كيف يمكن كونه حجّه بالنسبه إلى

ص: ٤٢٧

المدلول الالتزامي؟ ألا ترى أنه لو كان هنا خبر واحد فقط مع عدم الابتلاء بالمعارض و علم من الخارج بكذبه، فهل يرضى أحد مع ذلك بكون العلم بالكذب يوجب سقوطه في خصوص مدلوله المطابقي، و أمّا المدلول الالتزامي فهو بالنسبة إليه حجّه؟! و كذلك المقام، فإنّنا لا نتعلّق مع العلم بكذب واحد من الخبرين أن يكونا معا حجّه بالنسبة إلى نفي الثالث الذي هو من اللوازم العقليّة للمدلول المطابقي.

فالحقّ ما اختار المحقّق الخراساني رحمه الله من كون الحجّه على نفي الثالث هو أحدهما الغير المعين الذي هو الخبر الذي لم يعلم كذبه؛ لا الخبرين معا (١).

و أمّا ما ذكر المحقّق النائيني رحمه الله من التفكيك بين الوجود و الحجّيه فلا دليل عليه؛ إذ الخبر إذا كان حجّه يكون مدلوله المطابقي موجودا، و مع الوجود لا مجال للتفكيك بين المدلولين، و ليست الدلالة الالتزاميه من الدلالات اللفظيه حتّى لا يكون دلاله اللفظ عليها متوقّفه على دلالاته على المدلول المطابقي و إن عدّت هذه الدلالة في المنطق من جمله تلك الدلالات، و ذلك لأنّ دلاله اللفظ على أمر خارج عمّا وضع له مع عدم كونه مجازا ممّا لا يتصوّر، بل قد عرفت أنّ في المجازات أيضا لا يكون اللفظ دالاّ إلاّ على المعنى الحقيقي، و المعنى المجازي هو المعنى الحقيقي ادّعاء.

إن قلت: إنّ الالتزام بهذا المعنى يوجب عدم حجّيه المتعارضين في نفي الثالث، فإنّ بعد كون نفي الثالث معنى التزاميا، و تبعيته للمدلول المطابقي و عدم ارتباطه باللفظ مستقيما، و سقوطهما عن الحجّيه بالنسبة إلى المدلول المطابقي لا يبقى دليل لنفي الثالث و لا طريق له.

ص: ٤٢٨

قلت: لا مانع من التفكيك في الحجّيه بالنسبه إلى الخبر الذي لم يعلم كذبه و يحتمل مطابقتة للواقع بأنّه ساقط عن الحجّيه بالنسبه إلى إثبات مدلوله المطابقي، و أمّا من حيث الانتقال إلى المدلول الالتزامي و إثبات دلالتة الالتزاميه فلا يسقط عن الحجّيه عند العقل، فإنّ حجّيه المدلول المطابقي بعنوان الطريقيّه إلى المدلول الالتزامي خارجه عن دائره التعارض، فالحجّيه باقيه من هذه الجهه بعد ابتلاء مدلوله المطابقي بالمعارض و كون مدلوله الالتزامي مورد توافق كلا الخبرين المتعارضين.

هذا كلّ بناء على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء على العمل به في جميع امورهم كما أنّه هو الوجه.

و أمّا بناء على كون الدليل لحجّيه خبر الواحد عباره عن الآيات و الروايات التي استدللّ بها على ذلك، فتارة يقال بكونها مهمله غير شامله لحال التعارض؛ لكونها في مقام إثبات حجّيته في الجملة من دون النظر إلى خصوصيات مثل صورته التعارض و التخالف.

و اخرى بكونها مطلقه، و على هذا التقدير قد يراد بالإطلاق الإطلاق الشمولي اللحاضي بمعنى لحاظ الشمول و السريان بالإضافه إلى جميع أفراد الطبيعه، و قد يراد به الإطلاق الذاتي، فإن كانت الأدلّه مهمله غير شامله لحال التعارض فيكون حكم صورته التعارض واضحاً؛ إذ لا دليل حينئذ على حجّيه واحد من الخبرين، فيسقطان عن الاعتبار الذي كان ثابتاً لهما في حال عدم المعارضه و إن كانت مطلقه بالإطلاق الشمولي اللحاضي فاللازم أن يقال بثبوت التخيير في حال التعارض، و إلاّ تلزم اللغويه؛ إذ لا يمكن الجمع بينهما و الأخذ بهما معاً، و لا فائده في التعبد بصدورهما و رفع اليد عن مفادهما لتحقق

التعارض بينهما، فلا بدّ من الالتزام بالتخيير فى هذه الصورة.

وإن كان المراد به هو الإطلاق الذاتى بمعنى كون ماهيته خبر الواحد و طبيعته محكوما بالحجّيه، و هو الذى اخترناه و حَقَّقناه فى باب المطلق و المقيّد، فقد يقال: بأنّ اللازم حينئذ التخيير أيضا؛ نظرا إلى أنّ الدليل على اعتبار الخبر له عموم و إطلاق، أمّا العموم فباعتبار شموله لجميع الإخبار، و أمّا الإطلاق فباعتبار عدم كونه مقيدا بحال عدم المعارض.

و حينئذ فإذا ورد الخبران المتعارضان يدور الأمر بين رفع اليد عن العموم و الحكم بتساقطهما، و بين حفظ العموم على حاله و رفع اليد عن الإطلاق و القول بحجّيه كلّ واحد منهما مع رفع اليد عن الآخر، فلا بدّ من الالتزام بالثانى؛ إذ التصرفات فى الدليل تتقدّر بقدر الضروره، و مع إمكان التصرف القليل لا مسوغ للتصرف الكثير، و هذا نظير المتزاحمين، حيث إنّ العقل يحكم فيهما بالتخيير، لأجل عدم إمكان امثالهما.

و يرد عليه: أنّ المستفاد من الأدلّه هو الحجّيه من باب الكاشفيه و الطريقيه، فلا يقاس المقام بباب المتزاحمين، إذ التكليف المتوجّه إلى المكلف هناك تكليفان نفسيّان تعلق كلّ واحد منهما بمتعلّق خاصّ، و حيث لا يكون قادرا على جمعهما فى مقام الامثال و لا مرجّح فى البين يحكم العقل بالتخيير.

و أمّا فى المقام فالتكليف المتعلّق بتصديق العادل تكليف طريقيّ، و مرجعه إلى لزوم متابعه الخبر؛ لكونه طريقا و كاشفا عن الواقع، و لا معنى للحكم بالتخيير بين الطريقيين المختلفين، بل العقل يحكم بتساقطهما؛ لامتناع ثبوت الكاشفيه لهما، و لا معنى للتخيير بين الخبرين بكون كلّ واحد منهما كاشفا مع عدم العمل بالآخر، بعد فرض كون أحدهما موصلا إلى الواقع

و الآخر مبعدا عنه.

فمقتضى القاعده فى الخبرين المتعارضين المتكافئين بناء على الطريقيه هو التساقط، و أما بناء على السببيه فلا فائده فى البحث عنه، لعدم صحه هذا المبنى رأسا.

مقتضى الأخبار الواردة فى المتكافئين من حيث التناوى

و الشهره الفتاويه المحققه-بل الإجماع-على ما نقل فى المتعارضين المتكافئين على عدم التساقط، و الروايات الداله عليه مختلفه، فطائفه منها تدل على التخيير، و طائفه على التوقف، و يستفاد من كلام المحقق النائنى رحمه الله تحقق طوائف أربع من الروايات فى هذا الباب، بأن الطائفه الداله على التخيير على قسمين: قسم منها تدل على التخيير بنحو الإطلاق، و قسم منها تدل على التخيير فى خصوص زمان الحضور. و هكذا الطائفه الداله على التوقف.

و قد ادعى الشيخ رحمه الله فى الرسائل تواتر الروايات الداله على التخيير (١).

و لكنهما حسبما تتبعنا فى مظانها-التي هى الباب التاسع من كتاب قضاء الوسائل (٢)، و كذا الباب التاسع من مستدركه (٣)-لا تتجاوز عن سبع روايات قاصره من حيث السند و الدلاله، و قد مر بعضها، و هو روايتا الحميرى و على بن مهزيار المتقدمتان فى فصل تعارض العام و الخاص، و هكذا أخبار التوقف المذكوره فى الباب التاسع من الكتابين، فإنها لا تتجاوز عن أربعة، إلا أن مجموع الطائفتين يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعده، و هو التساقط، فإننا قد

ص: ٤٣١

١- (١) فرائد الاصول ٧٦٣: ٢.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣) المستدرك ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

ذكرنا حجّيه الروايات المتعارضة بالنسبه إلى نفى الثالث، فكلّ من الروايات الدالّه على التخيير و التوقّف ينفي التساقت بالاشتراك.

ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين أو الطوائف من الأخبار

وقد وقع الاختلاف فيه و ما قيل في ذلك وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ مقتضى التحقيق في الجمع بينها هو أنّ النسبه بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور و بين ما دلّ على التخيير المطلق و إن كانت هي العموم و الخصوص، و كذا بين روايات التوقّف، إلاّ أنّه لا منافاه بينهما؛ لعدم المنافاه بين التوقّف المطلق و التوقّف في زمان الحضور، و كذا بين التخييرين، فالتعارض بين ما دلّ على التخيير و بين ما دلّ على التوقّف، غايته أنّ التعارض بين ما دلّ على التوقّف و التخيير مطلقا يكون بالعموم من وجه، و بين ما دلّ على التوقّف و التخيير في زمان الحضور يكون بالتباين.

و لا يهمنّا البحث في الثاني، فإنّه لا أثر له، فالحرى رفع التعارض في الأوّل، و قد عرفت أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، لكن نسبه ما دلّ على التخيير مطلقا مع ما دلّ على التوقّف في زمان الحضور هي العموم و الخصوص، فلا بدّ من تقييد إطلاق التخيير به، و به يتحقّق انقلاب النسبه من العموم من وجه إلى العموم المطلق، و مقتضى الصناعه حمل أخبار التوقّف على زمان الحضور و التمكن من ملاقاه الإمام عليه السّلام، فتصير النتيجة هي التخيير في زمان الغيبه كما عليه المشهور (1)، انتهى كلامه ملخصا.

و يرد عليه أوّلا: أنّه لم يظهر لنا أنّ النسبه بين ما دلّ على التخيير مطلقا و بين ما دلّ على التوقّف كذلك كيف تكون بالعموم من وجه بعد شمول كلّ منهما

ص: ٤٣٢

لحالتى الظهور و الغيبه، بل النسبه بينهما هى التباين كالنسبه بين أدلّه التوقّف و التخيير فى زمان الحضور، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّه لا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف فى زمان الحضور حتّى يختصّ دليل التخيير بحال الغيبه و صار مخصّياً صا لدليل التوقّف المطلق بعد ما كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه طبق ما أفاده، فإنّه ليس بأولى من العكس، و ملا-حظه دليل التوقّف مطلقاً مع دليل التخيير فى زمان الحضور و تخصيص دليل التوقّف مطلقاً بحال الغيبه ثم جعله مخصّصاً لدليل التخيير مطلقاً، و لازم ذلك انحصار الروايات الدالّه على التخيير فى زمان الحضور و الحكم بالتوقّف فى زمان الغيبه، كما أشار إليه الفاضل المقزّر فى هامش فوائد الاصول (1).

و ثالثاً: أنّه لا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف فى زمان الحضور بعد كونه مبتلى بالمعارض على ما هو المفروض، و هو دليل التخيير فى زمان الحضور الذى ذكر أنّ النسبه بينهما التباين، فلا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع إحدى طرفى المعارضه، و فرض الطرف الآخر كالعدم.

و الحاصل: أنّ انقلاب النسبه فرع التقييد و التخصيص، و هما فرع عدم الابتلاء بالمعارض، و مع وجود المعارض لا يصلح للمقيديه و المخصّصيه، فما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله من الطريق لاستفاده التخيير المشهور فى عصر الغيبه ليس بتامّ.

و منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى مقام الجمع من حمل أخبار التوقّف على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام و أخبار التخيير على صورته عدم

ص: ٤٣٣

التمكّن منه (١).

و التحقيق: أنّ مراده من هذا الجمع إن كان شبيه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله فيرد عليه ما ورد عليه، وإن كان مراده منه الجمع المقبول عند العقلاء فهذا جمع تبرّعى لا- شاهد عليه؛ إذ لا- شاهد في روايات التخيير يوجب انحصارها في زمان عدم التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام و لا- يكفى في الجمع صرف رفع التعارض على أيّ نحو كان، بل لا بدّ من كونه مقبولا عند العقلاء.

مضافا إلى أنّ المراد من التمكّن إن كان هو التمكّن الذي كان الشخص معه قادرا على الرجوع إلى الإمام فورا، كما إذا كان معه في مدينه واحده، فمن الواضح إباء أخبار التوقّف عن الحمل على خصوص هذه الصوره، فإنّ اختصاصها بالتمكّنين عن الوصول بهذه الكيفيه في كمال البعد.

و إن كان المراد به هو التمكّن بمعنى مجرّد القدره على الوصول إلى محضره و لو مع تحمّل مشقّه السفر فمن الواضح أنّ حمل أخبار التخيير على صورته عدم التمكّن بهذا المعنى بعيد جدّا، مع كون الرواه المخاطبه بها ساكنين في المدينه أو الكوفه أو البصره، فكيف يمكن فرض عجزهم عن الوصول بهذه الكيفيه؟ خصوصا مع كون الغايه في بعض الروايات ملاقيه من يخبره، و من المعلوم أنّ المخبر أعمّ من الإمام عليه السّلام.

و منها: ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في مقام الجمع من حمل أخبار التوقّف على التوقّف في مقام الرأى و الإفتاء، و أخبار التخيير على التخيير في العمل (٢).

و يرد عليه: أوّلا: -بعد عدم إشعار حتّى روايه واحده من الروايات بهذا المعنى- أنّه لا شاهد و لا دليل عليه.

ص: ٤٣٤

١- (١) فرائد الاصول ٣٦٣: ٢.

٢- (٢) درر الفوائد: ٦٥٧.

و ثانياً: أنّ أخبار التوقّف ناظره فى النهى عن العمل بشىء منهما إمّا بالظهور و إمّا بالصرّاحه، مثل قوله عليه السّلام فى مقبوله عمر بن حنظله: «فارجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ التوقّف فى الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١). و نحو ذلك من الروايات، و يظهر هذا المعنى بمراجعتها.

هناك وجوه آخر للجمع، مثل: حمل أخبار التخيير على العبادات و أخبار الإرجاء و الوقوف على المعاملات.

أو حمل أخبار التخيير على حقوق الله و أخبار التوقّف على حقوق الناس، و استشهد لذلك بورود المقبوله فى مورد الاختلاف فى دين أو ميراث، و لازم ذلك الالتزام باختصاص المرجّحات المذكوره فيها أيضاً بباب حقوق الناس، مع أنّه لا يتفوّه به أحد.

أو حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض و أخبار التوقّف على غيره- أى فيما تحقّق طريق ثالث- و هذا يناسب قوله عليه السّلام: «لا- تعمل بواحد منهما» فى مورد أخبار التوقّف أو حمل أخبار التخيير على المستحبات و المكروهات و حمل أخبار التوقّف على الواجبات و المحرّمات، و ذكر أكثر هذه الوجوه العلّامه المجلسى رحمه الله فى كتاب مرآه العقول (٢).

و لكنّ التحقيق يقتضى الالتزام بما ذكره استاذنا السيّد الأعظم رحمه الله فى مقام الجمع هنا، و هو أنّ أدلّه التخيير صريحه فى جواز الأخذ بكلّ من الخبرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «فموسّع عليك بأيهما أخذت» (٣) صريح فى التوسعه و جواز الأخذ بكلّ منهما، و إمّا أخبار التوقّف فليس فيها ما كان نصّاً فى ذلك،

ص: ٤٣٥

١- (١) الوسائل ١٨:٧٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٢- (٢) مرآه العقول ١:٢١٨-٢١٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨:٨٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

بل غاية الظهور في التوقف و عدم الأخذ بشيء منهما، و الظاهر لا يقاوم النص، فتحمل أخبار التوقف على الاستحباب، فإن قوله عليه السلام في المقبولة: «فارجح حتى تلقى إمامك» و إن كان ظاهرا في وجوب التوقف و التأخير، و لكن ملاحظه نصوصه أخبار التخيير في مقابله يحمل على الاستحباب، مع أن تثليث الامور في المقبولة و تعليل ذيلها ب«أن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» أقوى شاهد على كون الأمر في قوله: «أرجئه» إرشاديا و لا يصلح للتعارض مع أخبار التخيير (١).

و قد استدلل لحمل أخبار التخيير على المستحبات و المكروهات و حمل أخبار التوقف على الواجبات و المحرمات بروايه الميثمي التي أوردها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٢١، قال: «و في عيون الأخبار للصدوق رحمه الله عن أبيه، و محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعا، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي».

و الإشكال في سند الروايه من ناحيه محمّد بن عبد الله المسمعي فقط، إلا أن صاحب الوسائل بعد نقل هذه الروايه قال: «أقول: ذكر الصدوق أنه نقل هذا من كتاب (الرحمه) لسعد بن عبد الله و ذكر في الفقيه: أنه من الاصول و الكتب التي عليها المعول، و إليها المرجع».

فيمكن تلقى هذه الروايه بعنوان المعتره لا رميها بالضعف و كونها فاقده الحجّيه و الاعتبار.

و أما الروايه فقال: أنه سأل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم

ص: ٤٣٦

من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ حَرَامًا، وَأَحَلَّ حَلَالًا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ، فَمَا جَاءَ فِي تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، أَوْ فِي تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، أَوْ دَفَعَ فَرِيضَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ رَسْمَهَا بَيْنَ قَائِمٍ بِلَا نَاسِخٍ نَسَخَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ مَا لَا يَسَعُ الْأَخْذَ بِهِ؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَكُنْ لِيَحْرَمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، وَلَا لِيَحْلَلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَ أَحْكَامَهُ، كَانَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مَتَّبِعًا مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: إِنْ أَتَيْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ (١)، فَكَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَتَّبِعًا لِلَّهِ، مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ».

قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ فِي السُّنَّةِ، ثُمَّ يَرِدُ خِلَافَهُ؟ فَقَالَ: «كَذَلِكَ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ أَشْيَاءَ نَهَى حَرَامًا، فَوَافَقَ فِي ذَلِكَ نَهْيَهُ نَهْيَ اللَّهِ، وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ فَصَارَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَاجِبًا لِأَنَّهُ كَعَدْلِ فَرَائِضِ اللَّهِ، فَوَافَقَ فِي ذَلِكَ أَمْرَهُ أَمْرَ اللَّهِ، فَمَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهْيَ حَرَامًا، ثُمَّ جَاءَ خِلَافَهُ لَمْ يَسْغَ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ. وَ كَذَلِكَ فِي مَا أَمَرَ بِهِ، لِأَنَّا لَا نَرْتَحِصُ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ لَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إِلَّا لَعَلَّهُ خَوْفُ ضَرُورِهِ، فَأَمَّا أَنْ نَسْتَحِلَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَوْ نَحْرَمَ مَا اسْتَحَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ أَبَدًا؛ لِأَنَّا تَابِعُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَسْلُومِينَ لَهُ، كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَابِعًا لِأَمْرِ رَبِّهِ، مَسْلَمًا لَهُ، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٢)، وَ أَنَّ اللَّهَ نَهَى عَنِ أَشْيَاءَ لَيْسَ نَهْيُ حَرَامًا، بَلْ إِعَافَةٌ وَ كِرَاهَةٌ، وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ لَيْسَ بِأَمْرٍ فَرَضَ

ص: ٤٣٧

١- (١) الأنعام: ٥٠، يونس: ١٥، الأحقاف: ٩.

٢- (٢) الحشر: ٧.

و لا واجب، بل أمر فضل و رجحان فى الدين، ثم رخص فى ذلك للمعلول و غير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى إعافه أو أمر فضل فذلك الذى يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عننا الخبر فيه باتفاق، يرويه من يرويه فى النهى، و لا ينكره، و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعا، أو بأيهما شئت و أحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و الرد إليه و إلينا، و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله مشركا بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان فى كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله فما كان فى السنه موجودا منهيا عنه نهى حرام، و ما مورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله أمر إلهام، فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و أمره، و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا، و بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون، حتى يأتيكم البيان من عندنا».

و لكن لا دلالة للروايه على التخيير الذى هو المقصود فى المقام- أى التخيير الظاهري- فإن التخيير الذى تدل هذه الروايه عليه هو التخيير الواقعي؛ لأن موردها النهى التنزيهي مع دليل الرخصة أو الأمر غير الإلزامي مع ذلك الدليل، و معلوم أن التخيير فى مثل هذه الموارد تخيير واقعي، كما لا يخفى.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف و التثبت حتّى يأتى البيان من ناحيتهم، فهذه الروايه أيضا من أخبار التوقّف، بخلاف ما ذكره بعض الأعلام رحمه الله من انحصار أخبار التوقّف بمقبوله عمر بن حنظله و روايه سماعه و طرحهما بلحاظ ضعف السند أو سقوطهما عن الحجّيه بالتعارض، فتكون هذه الروايه دليلا معتبرا للتوقّف بعد تصحيح سندها بما ذكرنا و تماميه دلالة ذيلها عليه.

فالحكم فى الخبرين المتكافئين بحسب الروايات عباره عن التخيير من طريق الجمع بين أخبار التوقّف و أخبار التخيير بالنص و الظاهر، أو الأظهر و الظاهر.

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسأله الاصوليه:

لا إشكال في أنّ المستفاد من أخبار التخيير هو التخيير في المسأله الاصوليه، و مرجعه إلى كون المجتهد المتحير مختيرا في الأخذ بأحد الخبرين في مقام الفتوى و معاملته معامله الحجّه، كما لو كان بلا معارض، لا التخيير في المسأله الفقهيّه مثل: تخيير المكلف بين الخصال الثلاث في كفاره الإفطار في مقام الامثال.

و إنّما الإشكال في كيفيه الجمع و التوافق بين مقتضى القاعده العقلانيّه-أى التساقط- و حكم الشارع بالتخيير في ضمن الأخبار العلاجيّه.

قد يقال بأنّ حكم الشارع بالتخيير في الخبرين المتعارضين لا يكون مع غضّ النظر عن حكم العقل و العقلاء و تخطئتهما، بل الشارع مع ملاحظه حكم العقل و العقلاء بتساقط الطريقتين و عدم كاشفيتتهما عن الواقع جعل حكما ظاهريا للمتخير، و هو التخيير و السعه في الأخذ بأيّهما، فيكون التساقط بلحاظ الطريقيّه، و التخيير بعنوان الحكم الظاهري كسائر الاصول المعبره في موارد الشكّ. و يؤيده ما في بعض الروايات المتقدمه كقوله عليه السلام: «و ما لم تعلم

و يرد عليه: أنّ الفرق بين الأمارات و الاصول العمليّه عباره عن ترتّب الآثار و اللوازم و الملازمات العقليّه و العاديّه على الأمارات، بخلاف الاصول؛ لعدم حجّته مثبتات الاصول، و لازم هذا القول الاقتصار في مقام الأخذ بأحد الخبرين على مجرد مدلوله المطابقى دون لازمه؛ لما ذكرنا من كون التخيير هنا بعنوان الأصل العملى و الحكم الظاهرى لتساقت الأمارتين، مع أنّ هذا مخالف لما استفاده المحقّقين فى هذا الفن من التخيير المستفاد من الأخبار العلاجيّه من ترتّب جميع المداليل المطابقينه و الالتزاميه على الخبر الذى أخذه فى هذا المقام، و معاملته كأنّ لم يكن له معارض، فلا يمكن الالتزام بهذا القول.

و قد يقال بأنّ مرجع جعل التخيير لتلك الأخبار إلى جعل الطريقيّه من الشارع عند التعارض فى مقابل إمضاءه طريقيّه ما هو طريقا عند العقلاء فى صوره عدم المعارضه، مثل: إمضاء طريقيّه الخبر.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ أصل جعل الطريقيّه و الكاشفيّه و لو مع عدم التعارض غير معقول؛ لكونها من الامور التكوينيّه و من اللوازم العقليّه للكاشف، و لا يعقل تعلق الجعل الشرعى بها.

و بعباره اخرى: أنّ الكاشفيّه و الطريقيّه محفوظه لجميع الطرق الظنيّه، و لا تكون قابله للسلب عنها، و ما يكون قابلا للجعل من الشارع هو اعتبارها و حجّيتها، فلذا يعبر عن بعضها بالأماره الغير المعتره، و عن بعض آخر بالأماره المعتره.

و ثانيا: أنّه إن كان المراد جعل الطريقيّه لكلا الخبرين فهو مستحيل بعد

فرض التعارض و عدم إمكان الاجتماع؛ إذ لو لم يكن مستحيلا لما حكم العقل بالتساقط، كما هو واضح.

و إن كان المراد الطريقيّ لأحد الخبرين بالخصوص، فمضافا إلى أنّه لا مرجح في البين، منافع لمقتضى الأدلّة، حيث إنّها تدلّ على التخيير لا-الأخذ بخصوص واحد منهما، و إن كان المراد جعلها لأحدهما غير المعين فمن الواضح أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين ليس شيئا وراء كلا-الخبرين؛ إذ ليس هنا أمر آخر في البين، و قد عرفت استحاله جعل الطريقيّ لكليهما أو واحد معين منهما.

هذا، و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله طريق آخر في المسألة، و هو قوله:

«و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الحكم بالتخيير في المتعارضين ليس حكما ثانويا وراء الحكم بحجّيه كلّ واحد من الخبرين إمضاء لحكم العقلاء و بنائهم على العمل بخبر الواحد، غايه الأمر أنّ مرجعه إلى تخطئه العقلاء في حكمهم بالتساقط مع التعارض، و مرجعه إلى أنّه كما كان الواجب عليكم الأخذ بالخبر و التعيّد بمضمونه و جعله حجّ و طريقا إلى الواقع مع عدم التعارض مع الخبر الآخر، كذلك يجب عليكم في مقام التعارض أيضا الأخذ، غايه الأمر أنّه حيث لا يكون ترجيح في البين يتخيّر المكلف في الأخذ بكلّ واحد منهما، فهذا الأخذ لا يكون مغايرا للأخذ بالخبر مع عدم المعارضه أصلا، و حينئذ لا فرق بينهما من جهة حجّيه اللوازم و الملزومات.

ثمّ ذكر تنظيرا بعنوان الدليل و قال: و الدليل على ما ذكرنا أنّ الظاهر عدم الفرق فيما يرجع إلى معنى الأخذ بين المتكافئين و المتعارضين مع ثبوت المزيه لأحدهما، فكما أنّ الأمر بأخذ ذي المزيه ليس حكما آخر وراء الحكم بحجّيه

الخبر، فكذلك الأمر بأخذ أحد الخبرين مع التكافؤ، فإنه ليس أيضا حكما آخر ناظرا إلى جعل الطريقيّيه و جعل حكم ظاهري، كما هو واضح» (١).

و يرد عليه: أنّ تخطئه حكم العقلاء و إن كان بمكان من الإمكان، و لكن لا مجال لتخطئه حكم العقل، و قد عرفت أنّ التساقت مقتضى حكم العقل أيضا، و عليه فيبقى الإشكال بحاله، بأنّ العقل إذا حكم بالتساقت في الخبرين المتعارضين فكيف يمكن الحكم بالتخيير في ضمن روايات التخيير مع تصرّفه في الآيات القرآنيّه بعنوان قرينه متّصله، و تقدّم الدليل العقلي القطعي على الدليل التعبدى؟ فبعد اعترافه رحمه الله هناك بأنّ مقتضى القاعده بنظر العقل هو التساقت لا يمكن التعبد بخلافه.

و التحقيق: الالتزام بالقول الأوّل من الأقوال الثلاثه من كون التخيير في الخبرين المتعارضين المتكافئين أصلا عمليا شرعيا مثل سائر الاصول العمليّه الشرعيّه في قبال أصاله التخيير العقليّه الجاربه في دوران الأمر بين المحذورين.

و لا- منافاه بينه و بين حكم العقل بتساقت الخبرين و عدم صلاحيتهما للطريقيّيه و الأماريّه للتعارض، ففي صورته فقدان الطريق و التخيير حكم الشارع بالتخيير بينهما بعنوان الأصل العملي، و بهذا المعنى ينطبق ما في قوله عليه السّلام: «ما لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

فإن قيل: إنّ لازم ذلك الأخذ بمدلول مطابق ما اخذ من الخبرين دون اللوازم و الملازمات.

و جوابه؛ أولا: أنّه لا مانع من الالتزام بذلك.

ص: ٤٤٤

و ثانيا:سَلَمنا عدم حجّيه لوازم مفاد الأصل العملي بمعنى عدم ترتّب اللوازم العقليّه على أصاله التخيير بعنوان الأصل العملي، و لكن لا- دخل لنا باللوازم و ملازماته، بل نتعيّد بطرفي التخيير و مخيّر فيه، و هو الأخذ بهذا الخبر بتمام مفاده من المطابقي و الالتزامي و غيرهما، و عدم طريقيته لا يمنع من التعيّد بالتخيير، و إلاّ يمنع من حجّيته في المدلول المطابقي أيضا؛ إذ التعارض يقع أوّلا و بالذات في المدلول المطابقي.

فالتخيير هنا أصل عملي و مثبتاته ليست بحجّيه، و لكن لا- يسرى هذا إلى الخبر الذي اخذ بعنوان طرفي التخيير، كأنّه قال الشارع:«أنت مخيّر في الأخذ بهذا الخبر في تمام مداليه و الأخذ بذاك الخبر في تمام مداليه»، و ليس معناه حجّيه مثبتات الاصول، و لا يمكن القول بأنّه لا يمكن للشارع التعدي من المدلول المطابقي كما لا يخفى، فهذا الوجه أقرب عندنا.

التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتي و عدمه

بعد ما عرفت من كون التخيير الذي يدلّ عليه أخباره هو التخيير في المسأله الاصوليه، فهل يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير في المسأله الفرعيه الراجعه إلى كون المقام مخيرا في مقام العمل، أم التخيير ينحصر بالمجتهد و يجب عليه الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، بعد ما علم أن جريان الاصول في الشبهات الموضوعيه لا ينحصر بالمجتهد، بل يجوز للمقلّد أيضا إجراؤها؟

و أمّا في إجرائها في الشبهات الحكميه فوجهان:

قد يقال: بانحصار الخطابات الوارده في المسائل الاصوليه بخصوص المجتهد؛ نظرا إلى أنّه هو الذي يتحقّق عند موضوع تلك الخطابات؛ لأنّه هو

الذى يشكّ في الحكم الفلانى بالشبهه الحكميّه، وهو الذى يجيىء عنده الخبران المتعارضان، و غير ذلك من الموضوعات، و مع انحصار تحقّق الموضوع به لا تكون تلك الخطابات شامله لغيره.

هذا، و لكنّ الظاهر خلافه؛ لأنّ مجرد كون المقلّد غير مشخّص لموضوعات تلك الخطابات لا يوجب انحصارها بالمجتهد، بل يمكن أن يقال: بأنّ المجتهد يشخّص الموضوع للمقلّد و يفتى بمفاد تلك الخطابات، و بالنتيجه يكون جريانها في ذلك الموضوع عند المقلّد، فالمجتهد يعلم المقلّد بأنّ صلاه الجمعه كانت واجبه في عصر ظهور أئمّه النور عليهم السّلام، و الآن مشكوك الوجوب، و يفتى بأنّ كلّ شيء كان كذلك يحرم نقض اليقين فيه بالشكّ على ما هو مدلول خطابات الاستصحاب، فالمقلّد حينئذ يتمسك بالاستصحاب و يحكم بوجوبها في هذه الأعصار أيضا.

و إن كانت الشبهه حكميّه فلا يصحّ القول بالتبعيض في خطاب واحد، مثل:

قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال»، و الحكم المستفاد منه من حيث عموميّته بالنسبه إلى المجتهد و المقلّد في الشبهات الموضوعيّة و اختصاصه بالمجتهد في الشبهات الحكميّه، و مجرد كون تشخيص الموضوع فيها بيد المجتهد لا يوجب اختصاص الخطاب به، بل الخطاب و الحكم عامّ.

و الحاصل: أنّ المجتهد عند تعارض الخبرين يتخيّر بين الأخذ بمفاد أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، كالأخذ بالخبر مع عدم المعارض له، و بين إعلام المقلّد بالحال و أنّ هذا المورد ممّا ورد فيه الخبران المتعارضان و حكمه التخيير في الأخذ، و بين الفتوى بالتخيير في مقام العمل من دون إعلامه بالحال.

أمّا الأوّل والثاني فواضحان، وأمّا الثالث فلائذّ التخيير- كما عرفت- حكم طريقي و مرجعه إلى جواز أخذ كلّ من الخبرين طريقاً و أماره، فلا مانع من الفتوى بالتخيير.

و التحقيق: أنّ الفتوى بالتخيير في المقام غير قابله للالتزام، فإنّ الظاهر منها التخيير في المسألة الفرعيه- كالتخيير بين الخصال الثلاث في كفاره الإفطار- و أنّ حكم الله في المسألة هو التخيير، مع أنه ليس كذلك، و جواز الأخذ بكلّ من الخبرين هو التخيير في المسألة الاصوليه- أي التخيير في مقام الأخذ بالحجّه و العمل على طبقه، و لا يصحّ الخلط بينهما، فالطريق الثالث بعد عدم دلاله كلّ من الروايتين على التخيير ليس بتامّ.

التنبه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

هل التخيير بدوى مطلقاً، أو استمرارى كذلك، أو تفصيل فيه بين ما إذا قيل باختصاص الخطابات الوارده في المسائل الاصوليه بالمجتهد فالتخيير بدوى، و بين ما إذا قيل بعدم الاختصاص فاستمرارى؟

و من المعلوم أنّ التخيير الاستمرارى يحتاج إلى إقامه الدليل عليه بخلاف التخيير البدوى، فإنّه المستفاد من أخبار التخيير إلى هنا، و المستند هو الأخبار الوارده في التخيير، و مع قصورها فلاستصحاب.

و قال الشيخ الأنصارى رحمه الله: «إنّ مستند التخيير إن كان هو الأخبار الدالّه عليه فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتخيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما» (1).

ص: ٤٤٧

وقال استاذنا السيد الإمام رحمه الله في قبالة: «أنه يمكن أن يستفاد من كثير من الأخبار الواردة في التخيير كونه استمرارياً، و
العمده من ذلك روايتان:

إحداهما: ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين و لا نعلم أيهما
الحق؟ قال عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت» (١).

فإنّ تعليق الحكم بالتوسعه على مجرّد الجهل و عدم العلم خصوصاً مع إعادته في الجواب مع كونه مذكوراً في السؤال -يدلّ
على أنّ تمام الموضوع للحكم بالتوسعه هو مجرّد الجهل بالواقع و عدم العلم و التردّد الناشئ من مجيء الحدِيثين المختلفين، و
من الواضح بقاء التردّد بعد الأخذ بأحدهما؛ لأنّ الأخذ به لا يوجب العلم بالواقع، أو قيام أماره عليه التي لا بدّ من الأخذ بها.

و قد عرفت أن التخيير وظيفه مجعوله في مقام الشكّ و التخيير، و ليس مرجعه إلى كون المأخوذ من الخبرين أماره تعديديه في
صوره التعارض حتّى يكون قيام الأماره رافعا لموضوع الحكم بالتوسعه تعبدًا، بل التحقيق: أنّه مع التخيير و الأخذ بأحد الخبرين لا
يرتفع التخيير و التردّد من البين، و المفروض أنّه الموضوع الفريد للحكم بالتوسعه و جواز الأخذ بما شاء منهما.

ثانيتها: روايه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث -و كلّهم ثقة-
فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ عليه» (٢).

و هذه الروايه و إن كان ربّما يناقش في دلالتها على التخيير في المتعارضين؛

ص: ٤٤٨

١- ١) الوسائل ١٨: ٨٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ٤١.

لعدم التعرّض لهما في الموضوع، بل موضوع الحكم بالتوسعه مطلق الحديث، إلا أنّ التمسك بها لمكان كونها من أدلّه التخيير عند الشيخ رحمه الله القائل بهذه المقالته، وهى قصور أدلّه التخيير عن الدلاله لحال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما.

مضافا إلى أنه يمكن أن يستفاد من التعبير بالتوسعه المستعمله فى سائر روايات التخيير كون الموضوع هو المتعارضان (1)، و إلى أنّ إطلاقه لهما يكفى لنا، كما لا يخفى.

و كيف كان، فدلالته على استمرار التخيير أوضح من الروايه السابقه؛ لأنّها جعلت الغايه للحكم بالتوسعه هى رؤيه القائم عليه السّلام و الردّ عليه، فتدلّ على بقائه مع عدم حصول الغايه، سواء كان فى ابتداء الأمر أو بعد الأخذ بأحد الخبرين، كما لا يخفى. فانقدح أنّه لا مجال لدعوى الإهمال فى جميع الروايات الوارده فى باب التخيير، انتهى كلامه رفع مقامه (2).

و التحقيق: أنّ هذا كلام جيّد قابل للمساعده و بعد إثبات استمرار التخيير بالروايتين لا- تصل النوبه إلى إثباته من طريق الاستصحاب، و لكن نبحت فيه أيضا لمزيد الاطمئنان، و على فرض عدم إمكان التمسك بإطلاق الروايات.

و أمّا الاستصحاب فهل يمكن التمسك به لبقاء استمرار التخيير أم لا؛ لاشتراط اتّحاد الموضوع فى القضيه المتيقّنه و المشكوكه فيه، فلا بدّ من ملاحظه ما جعل فى الأخبار موضوعا للحكم بالتخيير؟ و يحتمل فيه وجوه أربعه:

أحدها: أن يكون الموضوع هو شخص المكلف مجتهدا كان أو مقلدا لم يعلم

ص: ٤٤٩

١- (*) فى الأصل: «المتعارضين» و الصحيح ما اثبت.

٢- (١) معتمد الاصول ٣٩٦: ٢-٣٩٧.

ما هو الحق من الخبرين المتعارضين، كما يستفاد من روايه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام.

ثانيها: أن يكون الموضوع هو من لم يعلم حقيقته واحد منهما.

ثالثها: أن يكون الموضوع هو المتحير بما هو متحير.

رابعها: أن يكون الموضوع خصوص من لم يختَر أحد الخبرين، كما يظهر من الشيخ رحمه الله (1)، فعلى الأولين لا- مانع من الاستصحاب؛ لبقاء الموضوع المأخوذ في الدليل بعد الأخذ أيضا؛ إذ المكلف بعد الأخذ لا يتبدل عدم علمه بالعلم، و أما على الثالث فالظاهر أنه بعد الأخذ بأحد الخبرين لا يبقى متحيرا، فيتبدل الموضوع و لا يجرى استصحاب بقاء التخيير، وهكذا على الرابع: لعدم بقاء الموضوع بعد اختيار أحد الخبرين و العمل به.

و لكن التحقيق: أنه لا- مانع من جريانه على الثالث و الرابع أيضا؛ لأنه بعد ما صار الشخص الخارجى موردا للحكم بالتخيير نقول: هذا الشخص كان مخيرا و الآن نشك في بقاء تخييره، فهو بعد باق عليه، نظير الاستصحاب الجارى فى الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه.

و بعبارة اخرى: أن الاختيار و عدم الاختيار من حالات الموضوع لا من مقوماته، فلذا لا يكون كل منهما موجبا لتغيير الموضوع و تبدله.

فهذا المجتهد كان مخيرا و إن كانت العلة فى حدوث التخيير هى عدم الأخذ، و لكن يحتمل أن يكون دخيلا فى الحدوث فقط دون البقاء، فلذا نشك في أن المؤثر فى الحدوث مؤثر فى البقاء أم لا؟ كالتشكك فى أن هذا الماء كان نجسا لأجل كونه متغيرا و الآن مع عدم كونه متغيرا بالفعل نشك فى بقاء نجاسته، فنجرى الاستصحاب، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب.

ص: ٤٥٠

التنبیه الرابع: فی شمول أخبار التخییر لجميع صور الخبرین المختلفین

لا- إشکال فی تحقق الموضوع المأخوذ فی أخبار التخییر-و هو مجيء الرجلین بحديثین مختلفین-فیما إذا کان سند الروایتین مختلفین جمیعا فی الأخبار مع الواسطه بأن لم یشرکا أصلا حتی فی واحد،إنما الإشکال فیما إذا اشرکا فی منتهی السلسله،سواء اشرکا فی غیره أم لا،کما إذا روى الكلینی بإسناده حديثا عن زراره دالّا علی وجوب شیء،و روى الشيخ بإسناده حديثا عنه أيضا دالّا- علی حرمه ذلك الشیء،أو روى الكلینی عنه أيضا ذلك الحديث، فإنه ربّما یمکن أن یقال بعدم کون هذا المورد مشمولاً لأخبار التخییر أصلاً؛ نظراً إلى أنّ المورد هو مجيء الرجلین بحديثین مختلفین،و هنا کان الجائی بهما شخصاً واحداً،و هو زراره فقط،فلا تشمله أدلّه التخییر.

هذا،و لکنّ الظاهر عدم دخاله مجيء الرجلین بما هما رجلان،و لذا لو أتى بحديثین غیر رجلین بل امرأتان أو رجل و امرأه،لا شکّ فی دخوله فی موردها،مضافاً إلى أنه یمکن من أدلّه التخییر أنّ الشارع لم یرض برفع اليد عن المتعارضین مع کون القاعده تقتضى التساقط،فخلافه یوجب عدم رفع اليد فی المقام أيضا،فلا دخل للرجولیه و التعدّد فی المسأله.

و لو کان الحديث المنقول فی الجوامع المتأخّره مختلفاً من حیث النقل عن الجوامع الأوّلیه،مثل:ما إذا روى الكلینی فی الکافی حديثاً عن کتاب الحسین بن سعید الأهوازی،و روى الشيخ فی التهذیب-مثلاً-ما یغایره عن ذلك الكتاب أيضا،فالظاهر أيضا شمول أخبار التخییر له إذا لم یعلم بکون الاختلاف مستندا إلى اختلاف نسخ ذلك الكتاب؛لأنّ الظاهر أنّ مثل الكلینی و الشيخ لم یعمدا فی نقل الحديث علی ما هو المنقول فی الكتب،

بل كان دأبهم على الأخذ من الشيوخ، إمّا بالقراءة عليهم أو بقراءتهم عليه، فهذا الاختلاف دليل على اختلاف الشيوخ نقله لهذا الحديث.

نعم، لو كان الاختلاف فى نسخ الاصول المتأخره و الجوامع الموجوده بأيدينا، كما إذا اختلفت نسخ الكافى-مثلا-فى حديث، فالظاهر عدم كونه مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً؛ لأنّ هذا الاختلاف يكون مستنداً إلى الكتاب لا محاله، فلا يصدق مجيء الرجلين بحديثين مختلفين.

إلى هنا تمّ البحث عن الخبرين المتعارضين المتكافئين.

ص: ٤٥٢

في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ و الكلام فيه أيضا يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب

لا- يخفى أنّ التكلّم في حكم العقل إنّما هو بناء على التخيير الثابت بين الخبرين المتعارضين بمقتضى الروايات المذكوره في المقصد السابق، لا- بناء على التساقط الذى هو مقتضى القاعده، و هكذا بناء على اعتبار الخبر من باب الطريقيه، لا بناء على السببيه؛ لكونها غير قابله للالتزام، فلا فائده للبحث عنها.

و على هذا إن قلنا بأنّ المجعول عند التعارض هي الطريقيه و الكاشفيه للتخيير بعنوان الأصل العملى في مورد الشكّ-مثل سائر الاصول العمليه- فلا بدّ من الأخذ بذى المزيه أو بما يحتمل اشتماله عليها؛ لأنّه يدور الأمر بين أن يكون الطريق المجعول بعد التعارض هو خصوص الخبر الراجح أو أحدهما تخييرا، فحجّيه الخبر الراجح متيقّنه لا- ريب فيها عقلا، و أمّا الخبر غير الراجح فيشكّ في طريقته و كاشفيته عند التعارض؛ لأنّه يحتمل اعتبار الشارع بالمزيه

الموجوده فى الآخر، و الشك فى باب الحجية و الطريقتيه مساوق للقطع بعدم الحجية؛ لأنها ترجع إلى صحه احتجاج المولى على العبد و كذا العكس، و لا يصح الاحتجاج مع الشك.

و إن لم نقل بأن المجعول فى مورد التعارض هى الطريقتيه و الكاشفيه له، بل قلنا بأن المجعول إنما هو حكم و جوبى و وظيفه للمكلف المتخير عند تعارض الطريقتين عنده؛ نظرا إلى استحاله كون الطريقتيه مجعوله، إنا مطلقا لأنها من الامور التكويتيه الغير قابله لتعلق الجعل بها، أو فى خصوص المقام؛ لاستحاله جعل الطريقتيه للمتناقضين، فالأمر يدور بين التعيين و التخيير؛ لأنه يحتمل تعلق التكليف الوجوبى بالأخذ بخصوص الخبر الراجح، و يحتمل تعلقه على سبيل الوجوب التخييرى بكلا الخبرين، و الحكم فيه هو الاشتغال أو البراءه على خلاف كما عرفت فى باب.

المقام الثانى: فى مقتضى الأخبار الوارده فى هذا الباب و أنه هل هو

و جوب الأخذ بذى المزيه أم لا؟ و ما هى المزيه المرجه؟

قد يقال بعدم و جوب الترجيح بالمرجحات المنصوصه و لا- بغيرها؛ نظرا إلى أن ظاهر الأخبار الوارده فيه و إن كان هو الوجوب، إلا- أن مقتضى الجمع بينها و بين أخبار التخيير مطلقا هو حملها على الاستحباب؛ لاستلزام إبقائه على ظاهره و تقييد أخبار التخيير بصوره عدم ثبوت شىء من المرجحات حمل أخبار التخيير على الفرد النادر و إخراج أكثر الأفراد منها، و هو قبيح، أو إلى أن اختلاف الأخبار الوارده فى الترجيح فى المرجحات من حيث اشتمال كل منها على بعض مما لم يشتمل عليه الآخر أو من حيث الاختلاف فى الترتيب بين المرجحات دليل على عدم و جوب الترجيح، كاختلاف الأخبار

الوارده في البئر و منزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب؛ نظرا إلى أنّ الاختلاف خصوصا مع كثرته لا- يجتمع مع الحكم الإيجابي، بل هو دليل على أصل الرجحان، والاختلاف محمول على مراتبه من الشدة و الضعف (١).

و نقول: لا بدّ من ملاحظه أخبار الترجيح و التكلم في مفادها حتّى يظهر أنّ المرجح لإحدى الروايتين على ما هو المجعول شرعا المدلول عليه الأخبار ليس إلّا واحدا أو اثنين، و تقييد أخبار التخيير به لا يوجب إخراج أكثر الأفراد، و لا مانع منه أصلا، خصوصا بعد ما عرفت من أنّه ليس في الروايات التي ادّعى كونها دليلا على التخيير إلّا روايه واحده دالّه عليه، و قد تقدّمت، و غيرها قاصر من حيث الدلاله جدّا.

و العمده في هذا الباب هي المقبوله (٢)، و ذكرها المشايخ الثلاثة، و الإشكال فيها من حيث السند؛ لعدم ورود القدر و المدح في شأن عمر بن حنظله، فلا اعتبار لها في نفسها، و لكن يمكن أن يقال: إنّ استناد المشهور إليها في مقام الفتوى و مقبوليتها عندهم يوجب جبران ضعفها، إلّا أنّه يستلزم الدور، و لا يمكن القول بهذا المعنى في نفس المقبوله؛ لعدم إمكان تقويه سندها بما يستفاد من متنها، و هكذا نقل أصحاب الإجماع مثل: صفوان بن يحيى عنه أيضا لا يوجب جبر ضعف السند كما ذكرنا مرارا.

إلّا أنّ عدد الرواه عن عمر بن حنظله في أبواب مختلفه اثنان و عشرون نفرا و كلّهم مسلّم الوثاقه إلّا رجلين منهم، و هذا يوجب الاطمئنان بكونه مورد اعتمادهم.

ص: ٤٥٥

١- ١) درر الفوائد: ٦٦٥-٦٦٧.

٢- ٢) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

مضافا إلى ما ذكره الصدوق رحمه الله في مقدمه كتاب «من لا يحضره الفقيه»، من كون الروايات المذكوره فيه حججه بينى و بين الله و معتبره عندى، و نقل روايه عمر بن حنظله فيه.

و مضافا إلى توثيق النجاشى له على ما هو المحكى عنه، فوجود هذه القرائن كاف للحكم بوثاقته، خصوصا أنّ وجود تلامذه له مسلّمى الوثاقه يدلّ على وثاقه شيخهم و استاذهم، فلا يبعد كون الروايه صحيحه أو موثقه.

و إليك نصّ المقبوله: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحا كما إلى السلطان أو إلى القضاة، أحلّ ذلك؟ - و معلوم أنّ المنازعه و التخاصم فى هذه الموارد و المراجعه إليهم تكون فى الشبهات الموضوعيه لا- فى الشبهات الحكميه، فلا- وجه لما ذكره المحقّق الرشتى فى رسالته فى مسأله تقليد الأعلام، من كون المنازعه فى الشبهه الحكميه- فقال:

«من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى طاغوت، و ما يحكم له فإنّما يأخذ سحتا و إن كان حقّه ثابتا؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، و قد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ... (١). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران (إلى) من منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله».

ص: ٤٥٦

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ الحديث.

و ذكر هنا المحقق الرشتي رحمه الله شواهد لاختصاص التنازع في الشبهات الحكمية و الرجوع إلى الحاكم بعنوان المفتي لا بعنوان القاضى بأن اختيار الحاكمين من طرف المتنازعين قد يكون المقصود صدور حكم واحد منهما معا، و قولهما: حكما كذا، و قد يكون المقصود حكم واحد منهما و معاونه الآخر له في مقدمات الحكم تحريزا عن الاشتباه في الحكم، و قوله: حكمت كذا، و قد يكون المقصود صدور أصل الحكم من أحدهما و إنفاذه من الآخر، و الأخيران خلاف ظاهر الرواية، و الأول خلاف صريحها، فلا- بد من حمل الحكم فيها بالمعنى اللغوي- أى الفتوى- و كان الفتوى في زمان صدور المقبوله بمعنى نقل الرواية، فالاختلاف بين الرجلين كان في الشبهه الحكمية و اختار كل منهما رجلا (1).

و لكن بعد ملا-حظه صدر الرواية لا- يبقى مجال لهذه التأويلات؛ إذ لا يعقل منازعه رجلين من أصحابنا في حكم من الأحكام الإلهية و مراجعتهم لحل النزاع في الشبهه الحكمية إلى السلطان أو القاضى المنصوب من قبل السلطان، و لعله لم يلاحظ صدر الرواية بلحاظ تقطيعها في كتاب الوسائل كما ترى.

مضافا إلى أنه لا- وجه للتنازع في الشبهات الحكمية؛ إذ لو فرض كونهما مجتهدين لا- معنى لرجوعهما إلى مجتهد آخر، فإن المجتهد يخطئ من يقول بخلافه و إن كان المخالف أعلم منه، و إن فرض كونهما مقلدين- و المقلد تابع لنظر مرجعه و مقلده- فلا مجال لتنازعهما، فالتحاكم إلى السلطان يكون في الشبهات

ص: ٤٥٧

الموضوعية، والمراجع إليه في الشبهات الحكمية مضحك للشكلى.

و هذا المعنى يؤيد بظاهر روايه داود بن الحصين عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين، وجعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال:

«ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما، فينفذ حكمه، و لا يلتفت إلى الآخر» (١).

و هكذا يؤيد بما يظهر من روايه موسى بن أكيل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ منازعه فى حقّ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «و كيف يختلفان؟» قلت: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى عدلها و أفقهما فى دين الله فيمضى حكمه» (٢).

فكلاهما ظاهران فى مسأله القضاء، و هكذا فى المقبوله، فإنّ الإمام عليه السلام بعد ما ذكرنا، قال: «الحكم ما حكم به عدلها و أفقهما و أصدقهما فى الحديث، و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، الحديث.

و الحاصل: أنّ الأوصاف المذكوره فى كلام بعنوان المرجح لا ترتبط بالخبرين المتعارضين، فإنّ الأعدليّه و الأورعيّه و نحو ذلك تكون من مرجحات الحاكم، لا من مرجحات الخبر و لا ملازمه بينهما، مضافا إلى أنّ التخيير فى الخبرين المتعارضين أمر شائع، مع أنّه لا يعقل التخيير فى باب القضاء و فصل الخصومه و تعارض الحكّمين، فلا ترتبط هذه المرجحات بباب

ص: ٤٥٨

١- ١) الوسائل ٨٠: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ٤٥.

اختلاف الروايتين و ترجيح إحداهما على الأخرى.

ثم ذكر في المقبوله-بعد تساوى الحاكمين في الأوصاف المذكوره-ملاحظه مستند حكمهما، فإنه قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال، فقال: «ينظر إلى ما كان من رواياتهما عنّا في ذلك الذى حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، الحديث.

و المحقق الرشتى رحمه الله جعل هذا السؤال و الجواب شاهدا لمدّعاؤه بأنّه لا صلاحية للمتخاصمين فى الرجوع إلى مستند حكم الحاكم، و على فرض الصلاحيه لا يستحقّ السؤال عن مستند الحكم حتّى تصل النوبه إلى الملاحظه و تشخيص المشهور منهما عن غير المشهور، هذا أولا.

و ثانيا: أنّ القاعدة فى باب القضاء أنّ الحاكمين إذا حكما بحكمين مختلفين فى آن واحد فيتساقطان، و إذا كان التقدّم و التأخر فى البين فالحكم النافذ هو الحكم المتقدّم.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال مشترك الورد، فإنه على حمل الروايه بمقام الفتوى لا صلاحية للمقلّدين فى الرجوع إلى مستند مرجعها و سؤالها عن مستندهما ثمّ ملاحظتهما و تشخيص المجمع عليه عند الأصحاب عن الشاذّ النادر، فلا يمكن رفع اليد عن ظاهر صدرها بهذا الإشكال المشترك.

ثمّ جعل الإمام عليه السّلام الامور الثلاثه و قال: «و إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتّبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من

المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامّه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه و وافق العامّه».

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامّه فيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعا؟

قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١).

و لا بدّ من ملاحظه خصوصيّات الروايه بأنّ المراد من المجمع عليه أو المشهور فيها هى الشهره من حيث الفتوى أو الشهره من حيث الروايه؟ و على كلا التقديرين هل الشهره مرجّحه لإحدى الحجّتين على الاخرى، أو الموافق للشهره حجّّه و مخالفتها فاقد للحجّيه رأسا؟ بعد ملاحظه تعبير الإمام عليه السّلام فى الابتداء ب«المجمع عليه عند أصحابك» ثمّ قوله عليه السّلام فى مقام التعليل: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور».

و تعبير السائل أيضا بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين)، هل المراد من الشهره فى كلام السائل ما هو المراد فى كلام الإمام عليه السّلام أم لا؟ و ما معنى

ص: ٤٦٠

(١-١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

كون المجمع عليه لا ريب فيه في تعليل الإمام عليه السلام؟

و ملاحظه جعل الإمام عليه السلام الامور ثلاثه، ثم تأييده بتثليث رسول الله صلى الله عليه وآله و أنّ الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور من مصاديق بين الغي و حرام بين، أو من مصاديق أمر مشكل، و شبهات بين ذلك يردّ حكمها إلى الله و إلى الرسول؟

و ملاحظه ما فرض في كلام السائل بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم) و أنّ المراد من الشهره التي أتصف الخبران بها ما هو؟ بعد تقرير الإمام أصل فرض إمكان أن يكون الخبران المختلفان كلاهما مشهور و الجواب بالنظر إلى موافق الكتاب.

و استفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله و بعض الأعلام رحمه الله: أنّ المراد من المجمع عليه في كلام الإمام عليه السلام في موردين هو المتفق عليه عند الأصحاب من حيث الروايه، يعنى أجمع الأصحاب على نقله و روايته و حكايته عن الإمام عليه السلام، و الشهره في قبالة ليست بالمعنى الاصطلاحي - أي المرتبه النازله من الإجماع - بل تكون بالمعنى اللغوي - أي الواضح - كما يقول: فلان شهر سيفه، و الشهره بهذا المعنى مساوقه مع العلم و القطع و الاتفاق (1).

و هذا يناسب بحسب الظاهر جميع تعبيرات الروايه، مثل: قوله عليه السلام: «لا ريب فيه»؛ إذ الخبر المنقول باتفاق جميع الرواه لا ريب في صدوره عن الإمام عليه السلام و مثل قوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين) بمعنى كلاهما معلوم الصدور، و لا مانع منه، لإمكان صدور أحدهما لبيان حكم الله الواقعي و الآخر لتقيّه أو الخوف، و هكذا يناسب مع تثليث الامور و أنّ الخبر المجمع عليه من مصاديق بين الرشد، و الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور من مصاديق أمر مشكل يردّ

ص: ٤٦١

حكمه إلى الله و الرسول.

و التحقيق: أنّ حمل «المجمع عليه» على الشهره الروائيه أو الإجماع الروائى أجنبى عن المقبوله بمراحل؛ إذ التعليل هنا لوجوب الأخذ و العمل و الفتوى على طبقها، و أما الشهره أو الإجماع من حيث الروايه أو القطع بالصدور، فلا يرتبط بمقام الأخذ و العمل و الفتوى، لإمكان صدورها لغير بيان حكم الله الواقعى، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ المجمع عليه لا- يمكن أن يكون بمعنى اتّفاق الكلّ فى الفتوى بقريته سؤال الراوى بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين)، و تقرير الإمام عليه السلام الفرض المذكوره، و لا يعقل تحقّق الإجماعين الواقعيين المتخالفين بمعنى اتّفاق الكلّ على الفتوين المتخالفتين، خصوصاً مع ملاحظه تعليل الإمام عليه السلام.

فلا- محاله يكون الإجماع هنا بمعنى الشهره فى الفتوى، و من المعلوم أنّ الشهره عباره عن الوضوح و الشيعه، و شهره الفتوين المتخالفتين قابله للتوجيه و التصوير.

قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «إنّ الظاهر من المقبوله أنّ الروايه المطابقه للمشهور من مصاديق بين الرشد الذى يجب أى يتّبع، و غير المشهور-الذى هو الشاذّ النادر-هو من أفراد بين الغى الذى يجب أن يترك و يدع، لا من مصاديق الأمر المشكل الذى يجب أن يردّ إلى الله و الرسول، و حينئذ فالشهره تميّز الحجّه عن اللاحجّه، لا أنّها مرجّحه لإحدى الحجّتين على الاخرى (1).

و لكنّ التأمل فى الروايه يقتضى خلاف ذلك، فإنّ تثليث الإمام عليه السلام ثم استشهاده بتثليث رسول الله صلى الله عليه و آله يقتضى دخاله التثليث فى المسأله و أنّ بين

ص: ٤٦٢

الرشد ينطبق على الخبر المشهور، والشاذ النادر داخل في القسم الثالث-أى أمر مشكل و شبهات بين ذلك يردّ حكمه إلى الله و الرسول،و إلاّ لا داعى لتثليث الامور،بل لا وجه له فى هذا المقام،فالشهره مرّجحه لإحدى الحجّتين على الاخرى،لا مميّزه الحجّه عن اللاجّه،فتكون أوّل المرّجّح فى الخبرين المتعارضين عبارته عن الشهره الفتوائيه.

و لكنّ التعليل المذكور فى المقبوله بقوله:«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يوجب الالتزام بكون الشاذّ من مصاديق«بين الغي»لا من مصاديق«أمر مشكل»؛إذ المشهور إن كان لا ريب فيه فلا محاله يكون الشاذّ لا ريب فى بطلانه،فالخبر الموافق لفتوى المشهور لا ريب فى صحّته،و الخبر المخالف له لا ريب فى بطلانه،فالتعليل يقتضى أن يكون الشاذّ من مصاديق«بين الغي»فلا تكون لموافقته الشهره عنوان المرّجّح،بل تكون لها عنوان مميّز الحجّه و معيّنها، كما يستفاد هذا المعنى من كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله.

و التحقيق:أنّه إذا لاحظنا ثلاثه امور نعلم أنّ حقيقه الأمر خلاف ذلك.

الأمر الأوّل:أنّ التعليل فى المقبوله إرشاد إلى الأمر العقلاى و الارتكازى، لا كون المشهور لا ريب فيه تعديداً،و بعد مراجعه العقلاء نلتفت إلى أنّ موافقه الشهره الفتوائيه لا- توجب القطع بموافقته المعصوم و العلم بأنّ الخبر الموافق لها لا ريب فيه واقعا و وجدانا،بل يتحقّق احتمال الخلاف فيه أيضا.

الأمر الثانى:أنّ تثليث الامور فى المقبوله دليل لدخاله التثليث فى ما نحن فيه،و الظاهر من كلام الإمام عليه السّلام أنّ الخبر الشاذّ من مصاديق«أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و الرسول»لا من مصاديق«بين الغي»،و يكشف عن هذا المعنى الاتّكال و التأكيد فى تثليث رسول الله صلّى الله عليه و آله على الأمر الثالث:

«و شبهات بين ذلك».

الأمر الثالث: أنّ سؤال السائل بقوله: (فان كان الخبران عنكم مشهورين) دليل على عدم إمكان كون المشهور بمعنى «لا ريب فيه»؛ إذ لا يمكن تصوّر الخبرين المتعارضين أحدهما مثبت وجوب صلاه الجمعة-مثلا-و الآخر نافية، لا ريب في صحّتهما باعتبار كونهما مشهورين.

و هذه الامور تهدينا إلى الالتزام بأنّ «لا ريب فيه» هنا إضافي، بمعنى أنّ الخبر الموافق لفتوى المشهور إذا لوحظ بالنسبه إلى الخبر الشاذ لا ريب فيه، و أمّا من حيث الذات و في نفسه ففيه ريب و يتحقّق احتمال الخلاف فيه أيضا.

و لازم ذلك الالتزام بكون «بين الرشد» على قسمين: أحدهما بين الرشد بالذات، و الآخر بين الرشد بالإضافه، و دخول الخبر الموافق للمشهور في القسم الثاني، و هذا خلاف الظاهر و بعيد عن الأذهان.

و لكن لا- بدّ لنا من الالتزام بهذا المعنى بعد ملاحظه ارتباط التعليل بالتثليث و القرائن المذكوره، و هذا الاستبعاد الجزئي لا يوجب رفع اليد عن المعنى المذكور.

فتكون موافقه الشهره الفتاويّه بعنوان المرجح لإحدى الحجّتين على الاخرى كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إنّ الشهره في الفتوى أو المجمع عليه يرتبط بباب القضاء و الحكم، كما أنّ الأعدائيه و الأصدقيه و نحو ذلك مربوطه به؛ إذ قال عليه السّلام:

«الحكم ما حكم به أعدلهما و أصدقهما في الحديث»، كذلك الشهره الفتاويّه؛ إذ قال عليه السّلام: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب»، فكيف يمكن استفاده كونها مرجّحا في باب تعارض الخبرين؟

و جوابه: أن الفرق بين الموردين واضح، بأن الروايه هناك في صدد بيان أوصاف القاضيين بعنوان المرّجح بدون ملاحظه مستند حكمهما و روايتهما، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ محطّ النظر هنا هو مستند حكمهما و أنّ الموافقه للمشهور مرّجح للروايه و صفه لها.

فالمرجّحات المستفاده من المقبوله عبارته عن: موافقه الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه العامه، بخلاف ما ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله من أنّ المرّجح في مقام الفتوى الذي تدلّ عليه المقبوله ليس إلاّ موافقه الكتاب، و مخالفه العامه (1).

ربّما يقال: إنّ المستفاد من المقبوله مرّجحيّ به موافقه الكتاب و مخالفه العامه في خصوص الخبرين المتعارضين المشهورين، للإرجاع إليهما بعد قول السائل:

(فإن كان الخبران عنكما مشهورين).

و جوابه: أنّ الإرجاع بهما بعد عدم كون الشهره مرّجحا و عدم مرّجحيّتها قد يكون بلحاظ كونهما مشهورين معا، و قد يكون بلحاظ فقدان هذا الوصف فيهما معا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أوّلا: أنّ المقبوله معتبره من حيث السند.

و ثانيا: أنّ المرجّحات المستفاده منها ثلاثه: الشهره الفتوائيه، و موافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و أما المرفوعه فقد ذكرها صاحب عوالي اللئالي بقوله: «روى العلامة مرفوعا إلى زراره بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: «يا زراره، خذ

ص: ٤٤٥

بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: «خذ بقول أعدلها عندك و أوثقهما في نفسك»، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال عليه السلام:

«انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، و خذ بما خالفهم»، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم، أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط»، فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: «إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذ به و تدع الأخير» (١).

و دلالتها واضحه، لكنّها ضعيفه السند؛ إذ لا سند لها، إلا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد نقلها في كتاب الرسائل و الاعتراف بضعف سندها كان يصدد جبر ضعف سندها بالشهره الفتاويه و عمل مشهور الأصحاب على طبقها.

و لكن الشهره الجابره على فرض قبولها عباره عن الشهره بين القدماء، و لا فائده للشهره بين المتأخرين، و لا يترتب عليها أثر.

و المستفاد منها: أنّ الأعدليه و الأوثقيه أيضا من المرجحات، و لكنّ موافقه الكتاب ليس بمذكور فيها، إلا أنّ ضعف سندها يوجب عدم الاعتماد عليها و خروج الأعدليه و الأوثقيه من دائره المرجحات و انحصارها في الثلاثه المذكوره في المقبوله.

فالحاصل: أنّه يمكن تقييد الروايات الدالّه على التخيير في المتعارضين بالمقبوله بعد عدم كونها متكثره و عدم لزوم حملها على الموارد النادره،

ص: ٤٦٦

(١ - ١) عوالى اللثالى ٢٢٩، ١٣٣: ٤، مستدرک الوسائل ٣٠٣: ١٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

فالواجب الأخذ بالمرجّحات المذكوره فى المقبوله، و لا يصحّ حملها على الاستحباب.

و ربّما يقال: إنّ اختلاف روايات الترجيح من حيث قله المرجّحات و كثرتها من حيث التقديم و التأخير أقوى شاهد على حملها على الاستحباب، نظير اختلاف الأخبار الواردة فى البئر و منزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب.

و الجواب عنه يحتاج إلى ملاحظه أخبار الترجيح و ملاحظه المرجّحات المذكوره فيها على حده، فنقول: إنّ من المرجّحات موافقه الكتاب، و لا بدّ من ملاحظه ما يدلّ عليها و أنّ المقصود منها ما هو؟

و الأخبار الواردة فيما يتعلّق بموافق الكتاب و مخالفه الكتاب على طائفتين:

الطائفه الاولى: ما تدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب ممّا لم يصدر عنهم عليه السلام أصلا.

و من المعلوم أنّ موافقه الكتاب فى الطائفه الاولى علامه للحجّيه، و المخالفه فاقد للحجّيه، و أمّا فى الطائفه الثانيه فالظاهر أنّها تكون مرجّحا لإحدى الحجّتين على الاخرى فى مقام التعارض، فيتحقّق الاختلاف بين الطائفتين.

و قد جمع المحقّق النائنى رحمه الله بينهما بحمل المخالفه فى الطائفه الاولى على المخالفه بالتباين الكلى، و فى الطائفه الثانيه على المخالفه بغيره، سواء كان بالعموم و الخصوص المطلق أو من وجه (١).

و لكن قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «إنّ هذا الجمع و إن كان يبعده اتّحاد التعبيرات الواقعه فى الطائفتين من أنّ «المخالفه زخرف أو باطل»، و «لم نقله»،

ص: ٤٤٧

أو «أضر به على الجدار»، وغير ذلك من التعبيرات، إلا أن التحقيق يقتضى المصير إليه».

و توضيحه: أن إطلاق المخالفه فى الطائفة الاولى يشمل جميع أنحاء المخالفات: بالتباين أو بالعموم و الخصوص بقسميه؛ ضروره أنك عرفت فى أول هذا الكتاب أن السالبة الكليته تناقض الموجهه الجزئيه و كذا العكس، لكنك عرفت أنه فى محيط التقنين و جعل الأحكام على سبيل العموم لا- يعدّ مثل العامّ و الخاصّ مخالفين أصلاً، و لا يحكمون بتساقطهما فى مورد التعارض أو الرجوع إلى المرجّح، فهذه القرينه العقلائيه ترفع اليد عن إطلاق الطائفة الاولى، و انحصارها بخصوص المخالفه بالتباين، سواء كان له معارض أم لا، و قد أورد جملة منها فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب صفات القاضى، منها: موثقه السكونى، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: إنّ على كلّ حقّ حقيقه، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

و منها: روايه أيوب بن راشد، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٢).

و لكنّ العرف يفهم أنّ المراد من قوله: «ما لم يوافق» هو مخالف الكتاب، و إلا- يلزم أن يكون كثير من الروايات زخرفاً، مثل قوله عليه السّلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» و نحو ذلك، فإنّه لا يوافق كتاب الله، فيكون مفاد هذه الروايه مع مفاد موثقه السكونى واحداً، و هو أنّ ما خالف كتاب الله

ص: ٤٤٨

١- ١) وسائل الشيعة ١٠٩: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ١٢.

و إن لم يكن له معارض فهو مردود، أو باطل، أو زخرف، أو غير صادر عنّا، أو لم نقله، بحسب اختلاف التعبيرات فى هذه الطائفة.

و الطائفة الثانية: ما وردت فى خصوص المتعارضين و ترجيح الموافق للكتاب على المخالف، مثل: روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه»، الحديث (١). و عبّر الشيخ رحمه الله عنها فى كتاب الوسائل بالصحيحه.

فلا توجد قرينه فى أخبار هذه الطائفة تدلّ على رفع اليد عن إطلاق المخالفه الوارده فيها، فمقتضاها أنّ فى الخبرين المتعارضين يرّد الخبر المخالف للكتاب، سواء كان مخالفته بنحو التباين أو بنحو العموم و الخصوص بقسميه، و هذا لا ينافى وجوب ردّ الخبر المخالف للكتاب بالمخالفه بنحو التباين و لو لم يكن له معارض، كما هو مقتضى الطائفة الاولى (٢).

فتكون موافقه الكتاب بعنوان إحدى المرّجحات للخبرين المتعارضين، و لا مخالفه بين الطائفة الاولى و الثانية.

و أما الأخبار الوارده فيما يتعلّق بمخالفه العامه فهى أيضا على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم ممّا لم يصدر أصلا، سواء كان له معارض أم لا، كما هو مقتضى إطلاقها.

و الطائفة الثانية: ما وردت فى خصوص المتعارضين و أنّه يرجّح الخبر المخالف لهم على الموافق، معلّلا فى بعضها بأنّ الرشد فى خلافهم، و نذكر من كلّ

ص: ٤٤٩

١- (١) المصدر السابق، الحديث ٢٩.

٢- (٢) معتمد الاصول ٤٠٨: ٢-٤٠٩.

الطائفتين روايه بعنوان الشاهد، أمّيا من الطائفة الاولى فما رواه الصدوق بإسناده عن عليّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال:

«أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه» (١).

و أمّيا من الطائفة الثانية فما ذكرناه عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (٢).

فلا- بدّ إمّيا من حمل الطائفة الاولى على مورد الطائفة الثانية، والقول باختصاص ذلك أيضا بالمتعارضين، وإما من طرح تلك الطائفة و ردّ علمها إلى أهلها؛ لعدم إمكان الالتزام بوجود ردّ مطلق الخبر الموافق للعامّة و إن لم يكن له معارض.

فانقدح إلى هنا أن المستفاد من الروايات أن المرجّحات المنصوصه ثلاثه:

إحداها: موافقه الشهره الفتوائيه.

الثانيه: موافقه الكتاب.

الثالثه: مخالفه العامّة.

إنّما وقع البحث في الترتيب بينها، و أنّ المتقدّم في مقام الترجيح من

ص: ٤٧٠

١- (١) الوسائل ١١٥: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣.

٢- (٢) المصدر السابق، الحديث ٢٩.

الأخيرتين أيهما؟ بعد عدم الإشكال في تقدّم موافقه الشهره الفتوائيه عليهما و بعد إطلاق الروايات الوارده فيهما، إلا أنّ مصحّحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدّمه ترفع النزاع، لصراحتها في تقدّم الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، فالظاهر من الأخبار العلاجيّه بعد الدقه و التأمل: أنّ الواجب علينا رعايه هذه المرّجحات المنصوصه و رعايه الترتيب بينها في الخبرين المتعارضين، و لا يصحّ الالتزام بالاستصحاب للتعدّي عن المرّجحات المنصوصه إلى غيرها.

و هل اللازم في باب الترجيح الاقتصار على خصوص المرّجحات المنصوصه التي عرفت انحصارها بالثلاثه المذكوره أو أنّه يتعدّي منها إلى كلّ ما يمكن أن يكون مرّجحا، كما حكى عن جمهور المجتهدين الذاهب إليه، بل ادّعى بعضهم عدم ظهور الخلاف في وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بل ادّعى الإجماع عليه بعد أن حكا عن جماعه.

و استدللّ الشيخ الأعظم رحمه الله في كتاب الرسائل بوجوه للتعدّي عنها كالترجيح بالأصديقيه في المقبوله و بالأوثقيّه في المرفوعه، بأنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، فتعدّي من صفات الراوى المرّجحه إلى صفات الروايه الموجهه لأقربيه صدورها (1).

و لكنك عرفت أنّ هذه الأوصاف مرّجحات للقاضيين و الحاكمين و لا دخل لها بباب الروايه، خصوصا بعد ملاحظه أنّ الغرض في باب القضاء، هو فصل الخصومه و اختتام النزاع، فلا مجال للتخير فيه، فلا يمكن أن يكون كلّ

ص: ٤٧١

ما كان مرجحاً في باب القضاء يكون في باب الفتوى أيضاً مرجحاً؛ إذ لا دليل لتحقق الملازمه بينهما، كما لا يخفى.

الوجه الثاني الذي استدلّ به الشيخ رحمه الله للتعدي: هو تعليل الإمام عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، وقال: توضيح ذلك: «إنّ معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذّ: ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات -قطعى المتن و الدلاله- حتّى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخرى، فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافه إلى الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النصّ في العله وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفه الواقع» (1). انتهى.

و يرد عليه: سلّمنا أنّه لو كان للموضوع حكماً معللاً -كما في قولنا: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»- يفهم العرف أنّ تمام الملاك لحرمه الشرب هو السكر، وأنّ الحكم دائر مدار وجود العله، وأمّا في المقبوله فليس الأمر كذلك، فإنّ العله المذكوره عند ذكر الشهره لا نرى منها أثراً عند ذكر موافقه الكتاب بعنوان المريجّح، وهكذا عند ذكر مخالفه العامه كذلك، وإن كانت العله المذكوره مناطاً لجميع المرجحات فلا وجه لرعايه الترتيب بينها، فيستفاد من ذلك أنّ

ص: ٤٧٢

لكلّ مرّجح علّه خاصّه و مناطا على حده بعضها منصوص و معلوم، و بعضها ليس بمعلوم لنا.

و إن كانت العلّه موجهه للتعدّي إلى المرّجحات غير المنصوصه فلا بد من الالتزام بتقدّمها على موافقه الكتاب و مخالفه العامّه بمقتضى تحقّق العلّه فيها دونهما، و التالى باطل فالمقدّم مثله، فلا يمكن التمسك بعموم التعليل هنا.

مضافا إلى أنّ حمل «لا ريب فيه» المطلق على «لا ريب فيه» الإضافى محدود عرفا بما هو أقرب إلى المطلق من حيث الاحتمال.

نعم، يمكن إثبات التعدّي بأنّ التخيير فى الخبرين المتعارضين بمقتضى الروايات على خلاف القاعده كما عرفت، فإن كان للروايات الدالّه على التخيير إطلاق-بعد تقييدها بالمرّجحات المنصوصه-لا يبقى مجال للتعدّي عنها، و إن لم يكن لها إطلاق-بعد كونه على خلاف القاعده-يقتصر فيه على القدر المتيقّن، و هو فيما لم يتحقّق أى نوع من المرّجحات، ففى صورته تحقّق المرّجح غير المنصوص أيضا لا تصل النوبه إلى التخيير.

و هكذا، إن كان مستند التخيير فيهما هو إجماع الفقهاء على خلاف القاعده، و هو الدليل اللبى، و المتيقّن منه صورته فقد جميع المرّجحات.

هذا تمام الكلام فى باب التعادل و التراجيح.

و قد فرغت من تقرير هذا البحث يوم الخميس الخامس عشر من شهر ربيع الثانى ١٤٢٨ هجرى قمرى، المصادف ١٣/٢/١٣٨٦ هجرى شمسى.

ص: ٤٧٣

فهرس المطالب

ص: ٤٧٥

فهرس المطالب خاتمه:فى شرائط الاصول حسن الاحتياط مطلقا ٧

اعتبار الفحص فى جريان البراءه ١٥

أدلّه وجوب الفحص ١٥

فى مقدار الفحص ٢٣

دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص ٢٣

الواجب التهيئى ٢٧

عدم الدليل على الوجوب النفسى التهيئى ٢٩

لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيّه ٣٧

قاعده لا ضرر ٤١

تنبيهات قاعده لا ضرر ٧٩

الاستصحاب تعريف الاستصحاب ٨٥

تعريف الشيخ الأنصارى للاستصحاب ٨٧

ص:٤٧٧

استدلال الشيخ على القول بالتفصيل ١٠١

تقريبات الأعلام فى اختصاص الروايه بالشك فى الرفع ١١١

تحقيق المسأله فى الشك فى الرفع و المقتضى ١١٩

مورد الاستدلال بالروايه و احتمالاته ١٢٤

بيان احتمالات الروايه ١٣١

تذييل ١٤٣

التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و تحقيق ماهيتها ١٥٣

كيفيه جعل الأحكام الوضعيه و احتمالاتها ١٥٦

نكته ١٦٠

تنبيهات الاستصحاب التنبيه الأول: فى اعتبار فعليه اليقين و الشك فى الاستصحاب ١٦٧

و أخذهما فى موضوعه على نعت الموضوعيه ١٦٧

التنبيه الثانى: فى البحث عن جريان الاستصحاب ١٦٩

فى مؤديات الأمارات و الطرق الشرعيه و عدمه ١٦٩

التنبيه الثالث: فى تردد المستصحب ١٧٣

و قد يكون المستصحب كلياً و استصحاب الكلى على أقسام ١٧٣

التنبيه الرابع: فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات ١٩٥

استصحاب الزمانيات ٢٠٠

شبهه النراقى ٢٠٤

التنبيه الخامس: فى الاستصحاب التعليقى ٢١١

حال معارضه الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى ٢٢٣

التنبية السادس: فى استصحاب عدم النسخ ٢٣٣

ص: ٤٧٨

التنبیه السابع: فی حجّیه الأمارات المثبتة دون الاصول ٢٤١

تكمیل: فی استثناء الوسائط الخفيّة ٢٥٣

التنبیه الثامن: فی الامور المذكوره فی ذیل البحث عن الاصول المثبتة ٢٥٩

الأمر الأوّل ٢٥٩

الأمر الثاني ٢٦٤

الأمر الثالث ٢٧٠

التنبیه التاسع: فی ترتّب جميع آثار الحكم الظاهري ٢٧١

التنبیه العاشر: فی عدم لزوم كون المستصحب ذا أثر شرعي قبل الاستصحاب ٢٧٣

التنبیه الحادي عشر: فی مجهولي التاريخ ٢٧٥

فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ ٢٩٤

التنبیه الثاني عشر: فی الامور الاعتقاديّة ٢٩٧

التنبیه الثالث عشر: فی موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص ٣٠٣

التنبیه الرابع عشر: فی أنّ المراد من الشكّ في أدلّه الاستصحاب و كلمات الأصحاب هو خصوص تساوي الطرفين أو عدم اليقين

الشامل للظن غير المعبر؟ ٣١٩

خاتمه ٣٢٢

المعتبر إحراز موضوع القضيّة المستصحبه وجدانا ٣٢٦

هل الحاكم بالاتّحاد هو العرف أو لسان الدليل؟ ٣٢٩

تعارض الاستصحابين ٣٣٩

نسبه الاستصحاب مع سائر القواعد ٣٥٢

المقصد الثامن: فی تعارض الأدلّه و الأمارات التعادل و التراجع ٣٦١

فصل:فى قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٧٧

فصل:فى تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر ٣٨٣

ص:٤٧٩

تعارض العموم و الإطلاق ٣٨٩

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٣٩٣

موارد الدوران بين النسخ و التخصيص ٤٠١

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب ٤٠٧

القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ٤٠٩

إذا ورد عام و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق ٤١٣

فصل: في عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه ٤١٩

هل المرجّحات جاريه في العامين من وجه أم لا؟ ٤٢٢

المقصد الأوّل: في الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزيه و ترجيح لأحدهما في البين ٤٢٥

مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين من حيث الفتاوى ٤٣١

تنبيهات ٤٤١

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسأله الاصوليه: ٤٤١

التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتى و عدمه ٤٤٥

التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى ٤٤٧

التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين ٤٥١

المقصد الثاني: في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ ٤٥٣

المقام الأوّل: فيما يحكم به العقل في هذا الباب ٤٥٣

المقام الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في هذا الباب و أنّه هل هو وجوب الأخذ بذى المزيه أم لا؟ و ما هى المزيه المرجّحه؟

٤٥٤

ص: ٤٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم
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 الإخصائيين 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 والكتاب 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 ...

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 اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

