



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

عمدة الأصوف

تأليف

آية الله السيد محمد باقر
المرعشي نجفي

المجلد الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	عمده الاصول (أيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ٣
١١	اشاره
١١	اشاره
١٥	تتمه مقصد الأول: فى الأوامر
١٥	الفصل الخامس: فى أن الأمر بالشىء
١٥	اشاره
١٥	الأمر الأول: فى أن هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه
١٨	الأمر الثانى: فى أن هذه المسأله الاصوليه هل تكون من
١٩	الأمر الثالث: أن المراد من الضدّ فى المقام ليس الضدّ المنطقى
١٩	الأمر الرابع: أن محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين
٢٠	الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء
٢٠	اشاره
٢٠	المقام الأول: فى الضدّ الخاصّ، و قد استدلّوا عليه بوجوه
٣٩	المقام الثانى: فى الضدّ العامّ:
٤٣	مقتضى الأصل
٤٤	ثمره المسأله
٤٤	إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العباده
٤٧	إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر فى العباده
٥٦	أحسن التقريب فى الترتب
٦٥	التنبيهات
٨٧	الخلاصه
٨٧	الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء
٨٧	اشاره

٨٨	المقام الأول: في الضد الخاص:
٩٠	المقام الثاني: في الضد العام
٩٤	الترتيب
٩٨	التنبيهات:
١٠٤	الفصل السادس: في جواز الأمر
١٠٤	اشاره
١٠٧	الخلاصه:
١٠٩	الفصل السابع: في تعلق الأوامر و الطلب
١٠٩	اشاره
١١٤	الخلاصه:
١١٩	الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب هل يبقى
١١٩	اشاره
١٢٤	الخلاصه:
١٢٤	الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخييري؛
١٢٤	اشاره
١٣٧	الخلاصه:
١٤١	الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي:
١٤١	اشاره
١٤٤	الخلاصه:
١٤٨	الفصل الحادي عشر: في الموسع و المضيق
١٤٨	اشاره
١٥٤	الخلاصه:
١٥٧	الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر
١٥٧	اشاره
١٥٩	الخلاصه
١٦٠	الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر

١٦٠	اشاره
١٦٢	الخلاصه
١٦٢	الفصل الثالث عشر فى الأمر بعد الأمر
١٦٣	المقصد الثانى: فى النواهى
١٦٣	اشاره
١٦٥	الفصل الأول: فى مفاد مادّه النهى و صيغته
١٦٥	اشاره
١٦٥	المبحث الأول: فى أنّ مادّه النهى كماّده الأمر فى الدلاله على الإلزام بنفس
١٦٦	المبحث الثانى: فى صيغه النهى،
١٦٦	المبحث الثالث: فى تفسير النهى:
١٧١	المبحث الرابع: فى وجه اختلاف الأمر و النهى فى كفيته الامتثال
١٧٧	هنا تنبيهان:
١٨٢	الخلاصه:
١٨٩	الفصل الثانى: فى جواز اجتماع الأمر و النهى
١٨٩	اشاره
٢٢٦	بيان المختار و مقدماته
٢٣٥	الخلاصه:
٢٥٠	تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه
٢٥٠	اشاره
٢٥٢	تنبيهات
٢٥٢	التنبيه الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف فى الدار
٢٦١	التنبيه الثانى: أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغصب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع
٢٦٣	التنبيه الثالث: فى حكم مورد التردد بين التزاحم أو التعارض
٢٦٥	التنبيه الرابع: فى الحكم الوضعى
٢٦٩	التنبيه الخامس: فى الوجوه المذكوره لترجيح جانب النهى بناء على
٢٧٣	التنبيه السادس: فى لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات و الجهات

٢٧٤ الخلاصه:
٢٨٤ الفصل الثالث: في أنّ النهي هل يكشف عن
٢٨٤ اشاره
٢٨٤ و هنا مقدمات:
٢٨٤ المقدمه الأولى:
٢٨٤ المقدمه الثانيه: أنه اختلف أصحابنا الأصوليون في كون هذه المسأله من
٢٨٧ المقدمه الثالثه: في تحرير محلّ النزاع
٢٨٧ اشاره
٢٨٧ إدراج النواهي التنزيهيه
٢٨٩ خروج النواهي الغيريه
٢٩٥ المقدمه الرابعه: في المراد من العباده و المعامله المتعلقين للنهي
٢٩٧ المقدمه الخامسه: في معنى الفساد في عنوان البحث و هو أنّ النهي عن العباده
٢٩٧ اشاره
٢٩٨ تنبيه في مجموعتيه الصّحه و الفساد و عدمها
٣٠٥ المقدمه السادسه: في مقتضى الأصل في المقام
٣١١ المختار في المسأله
٣١١ اشاره
٣١١ المقام الأول: في العبادات،
٣١٧ المقام الثاني في المعاملات:
٣٢٢ الاستدلال بالأدله الشرعيه
٣٣١ الخلاصه
٣٤٥ المقصد الثالث: في المفاهيم
٣٤٥ اشاره
٣٤٧ الفصل الأول: في تعريف المفهوم و المنطوق
٣٥٩ الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطيّه
٣٥٩ اشاره

٤٠٧	المقام الأوّل: في تداخل الأسباب و عدمه
٤٠٧	اشاره
٤٢١	بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه
٤٢٤	بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّه معرّفات
٤٢٩	المقام الثاني: في تداخل المسبّبات و عدمه
٤٢٩	اشاره
٤٤١	مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب
٤٤٣	مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسبّبات
٤٤٤	الخلاصه:
٤٧٢	الفصل الثالث: في مفهوم الوصف
٤٧٢	اشاره
٤٧٢	أحدهما في محلّ النزاع
٤٧٤	و ثانيهما في أدلّه المثبتين
٤٨٤	هنا تفصيلان
٤٨٩	الخلاصه:
٤٩٤	الفصل الرابع: في مفهوم الغايه
٤٩٤	اشاره
٥٠٥	الخلاصه:
٥٠٧	الفصل الخامس: في مفهوم الحصر
٥٠٧	اشاره
٥٣١	الخلاصه:
٥٣٧	الفصل السادس: في مفهوم اللقب و العدد
٥٣٧	أما الأوّل أعنى اللقب
٥٣٩	و أما الثاني أعنى العدد
٥٤٢	الخلاصه:
٥٤٤	الفصل السابع: في مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين

٥٤٤ اشارة

٥٤٤ المقام الأول: في العله المنصوصه

٥٤٧ المقام الثاني في الحكمة المنصوصه:

٥٥٣ الخلاصه:

٥٥٧ فهرس محتويات الكتاب

٥٦٦ تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ع ۱۳۷۶۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

تممه مقصد الأول: في الأوامر

الفصل الخامس: في أن الأمر بالشئ

إشاره

هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟

و يقع الكلام في امور:

الأمر الأول: في أن هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه

أو الفقهيه أو المبادئ الأحكاميه.

ذهب بعض إلى أنها فقهيه بدعوى أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضد الواجب و عدم ثبوت الحرمة، و هو بحث فقهي لا اصولي.

و لكن يرد عليه أن البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين وجوب شئ و حرمة ضده و عدمها، و لا صله للبحث عن وجود الملازمه و عدمها بالبحث عن أفعال المكلف و عوارضه حتى تكون المسأله مسأله فقهيه. هذا مضافا إلى أن المباحث الفقهيه ينظر ما فيها لا- ما بها، لأن نتيجة البحث في المسأله الاصوليه تقع في طريق الاستنباط أو تصير مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهادي، هذا بخلاف نتائج الفقهيه فإنها نفس الحكم و لا تقع في طريق الاستنباط.

و ذهب بعض إلى أن هذه المسأله من مبادئ الأحكام بدعوى أن القدماء من الأصحاب كانوا يذكرون في كتبهم الاصوليه نبذا من المبادئ اللغويه و نبذا من

ص: ٥

المبادئ العقلية، كالبحث عن الحسن و القبح و نبذا من المبادئ الأحكامية، و المراد منها هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية كتضاد الأحكام و ملازمه بعضها لبعض. و لذلك قال في نهاية الاصول بعد اختيار كون المسألة من مبادئ الأحكام: حيث إنّ الموضوع في علم الاصول عبارته عمّا هو الحجّج على الأحكام الشرعية، احتاج الاصوليّ من جهة زياده البصيره إلى البحث عن أقسام الأحكام الشرعيّه و البحث عن لوازمها و ملازماتها و ملزوماتها (1).

فالبحث عن مبادئ الأحكام لازدياد البصيره بالنسبه إلى الأحكام، و لكن يرد عليه أنّ المسألة بعد صلاحيتها لكونها معنونه بجهتين توجب كلّ واحد منهما تعنونها بعنوان مستقلّ، فإدراجها في مبادئ الأحكام بجهه لا يضرّ بكونها من المسائل الاصوليه أيضا بجهه اخرى.

فمن حيث كون الملازمه بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الآخر من عوارض وجوب أحد الضدّين يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام، لأنّ البحث فيها عن عوارض طلب أحد الضدّين. و من حيث أنّ نتيجة البحث عن الملازمه تقع في طريق الاستنباط يصلح أن تدرج في المسائل الاصوليه.

و كيف كان، فالمسألة ذات جهتين، فلا- ينافي إدراجها من جهه في مبادئ الأحكام إدراجها في المسائل الاصوليه باعتبار جهه اخرى.

و ما ذكرناه في الجواب اولي ممّا في المحاضرات من أنّ المبادئ لا تخلو من التصوريّه و التصديقيه و لا ثالث لهما، و المبادئ التصوريّه هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول و ذاتياته، و البحث عن مسأله الضدّ لا يرجع إلى ذلك. و المبادئ التصديقيه هي المقدمه التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الاصوليه، فإنّها مبادئ

ص: ٦

تصديقيته بالإضافة إلى المسائل الفقهيّة لوقوعها في كبرى قياساتها و لا تعقل المبادئ الأحكاميّة في مقابل المبادئ التصوريّة و التصديقيّة (١).

لما عرفت من أنّ مسأله الملازمه مع كونها من المبادئ التصديقيّة ذات جهتين، فلا مانع من إدراجها من جهه في مبادئ الأحكام كما عرفت. و عليه، فمدعوى عدم معقوليه صلاحيتها لكونها من المبادئ الأحكاميّة من جهه اخرى كما ترى.

و كيف كان، فلا- مانع من كون البحث عن وجود الملازمه بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الضدّ الآخر من المسائل الاصوليه لقابليتها لأن تقع في طريق الاستنباط.

ربّما يقال: لا- يترتب أثر شرعيّ على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده لتكون المسأله اصوليه، إذ المسأله الاصوليه هي التي تكون واسطه في إثبات المحمولات الشرعيّه بالنسبه إلى موضوعاتها، من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، و ليس لنفس المسأله حكم شرعيّ.

و أمّا حرمة الضدّ فهي و إن ثبتت من ناحيه ثبوت تلك الملازمه إلاّ أنّها حرمة غيريه، فلا تصلح لأن تكون ثمره للمسأله الاصوليه إلاّ إذا ثبتت الملازمه بين النهي الغيريّ و الفساد الشرعيّ، كما يستلزم النهي النفسى له، و هو أول الكلام.

و أجاب عنه في المحاضرات بأنّه يكفي لكون المسأله اصوليه ترتب بنتيجه فقهيّه على أحد طرفيها و إن لم يترتب على طرفها الآخر، و إلاّ لزم خروج كثير من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، حتّى مسأله حجّيه خبر الواحد فإنّه على القول بعدم حجّيته لا يترتب عليها أثر شرعيّ أصلا.

و مسألتنا هذه تكون كذلك، فإنّه تترتب عليها نتيجه فقهيّه على القول بعدم

ص:٧

ثبوت الملازمه، و هي صدّه العبادي.

و أما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهي الغيري للفساد، كما يستلزم النهي النفسي (١).

و عليه، يستكشف صدّه العبادي من ناحيه عدم ثبوت الملازمه بجعله في طريق الاستنباط، كما يستكشف الحكم الشرعي من ناحيه ثبوت حجّيه الخبر بجعلها في طريق الاستنباط.

الأمر الثاني: في أنّ هذه المسأله الاصوليه هل تكون من

المسائل العقليه أو اللفظيه؟

و الذي ينبغي أن يقال: هو الأولى، و إن ذهب بعض إلى الثانيه، و ذلك لأنّ البحث لا يختصّ بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه. هذا مضافا إلى أنّ الفرض من الاستلزام ليس إلا في عالم الثبوت و الواقع، و الحاكم بالملازمه ليس إلا العقل و لا صله بدلاله اللفظ أبدا.

و عليه، فجعل البحث لفظيا غير وجيه و لا حاجه إلى تعميم العنوان حتّى يشمل سائر الأقوال المبتنيه على اللفظ بعد كونها واضحه البطلان، إذ لا معنى للدلاله المطابقه في الصدّ الخاصّ، و إن أمكن تصويره في الصدّ العامّ بأن يقال إنّ الأمر بالشىء طلب لترك تركه مع أنّه لا موجب لتعلّق الإراده بشىء واحد مرّتين و هكذا لا معنى للدلاله التضمّنيه مع كون المفروض أنّ الوجوب بسيط و ليس مركبا من طلب الشىء و المنع من الترك، و أيضا لا دلاله بالدلاله الالتزاميه للأمر بالشىء على حرمة صدّه، لأنّ الشرط في الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم بيّنا بالمعنى الأخصّ، و هو

ص: ٨

غير حاصل لإمكان الغفلة حين وجوب شيء عن حرمة ضده، هذا مضافاً إلى أنّ محلّ البحث لا يختصّ بالطلب المستفاد من الألفاظ.

و كيف كان، فذكر هذه المسألة في مباحث الألفاظ مع كونها من المسائل العقلية لعلّه لعدم إفراد باب في الأصول للمسائل العقلية، و تناسب هذا البحث بباب الألفاظ من جهة غلبه كون الواجبات مفاد الأوامر اللفظية.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام ليس الضدّ المنطقيّ

حتّى يختصّ بالضدّ الوجوديّ فإنّ الضدّين هناك هما أمران وجوديان لا

يجتمعان في محلّ واحد.

بل المراد من الضدّ هنا هو الضدّ الاصوليّ، و هو مطلق ما يعاند الشيء و ينافيه و لو كان أمراً عدميّاً كنقيض الشيء، أعني عدمه. و بهذه المناسبة يطلق على ترك كلّ ضدّ كالصلاة و الإزالة في وقت واحد ضدّ عامّ مع أنّه نقيضهما، و إنّما سمّي عامّاً لملاءمته ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّة، فترك الإزالة مثلاً يلائم و يجتمع مع الصلاة و الأكل و الشرب و سائر الأفعال، بل السكنات، و هكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة و سائر الأفعال و السكنات: كما أنّ الضدّ الخاصّ هو الذي لا يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة أو عليه، فالضدّ الاصوليّ الذي هو مطلق ما يعاند الشيء على قسمين: الضدّ العامّ، و الضدّ الخاصّ؛ و دعوى الاستلزام تجرى في كلّ واحد منهما.

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس في الواجبين الموسعين

إذ لا- مزاحمة بينهما، كما أنّه ليس في الواجبين المضيقين الذين لا أهمّ بينهما، إذ من المعلوم أنّ الحكم فيهما هو التخيير، فالنزاع فيما إذا كان أحدهما موسعاً و الآخر مضيقاً،

أو كانا مضيّقين و كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء

أشاره

و الأمر به للنهى عن ضده:

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى الضدّ الخاصّ، و قد استدلّوا عليه بوجوه

الوجه الأول: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمه للضدّ الآخر، و حيث إنّ مقدّمه الواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب، فإذا كان ترك الضدّ واجبا كان فعله محرّما و هو المطلوب، إذ نتيجة القياس هى أنّ الأمر بالشىء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده.

و هذا الاستدلال مرّكب من امور:

أحدها مقدّميه ترك الضدّ، و ثانيها وجوب المقدّمه، و ثالثها استلزام الأمر بترك الضدّ لحرمة نفس الضدّ.

أمّا المقدّمه الاولى: فلأنّ الضدّين متمانعان، و معنى المخالفه أنّ وجود كلّ واحد مانع لوجود الآخر. و عليه، يتوقف وجود كلّ ضدّ على عدم وجود الضدّ الآخر؛ و من المعلوم أنّ عدم المانع من مقدّمات الوجود، كما أنّ الشروط و المقتضى من مقدّماته، و مقتضى تقدّم أجزاء العلّه و تأثيرها فى وجود المعلول هو تقدّم عدم المانع و تأثيره فى وجود الضدّ. و عليه، فعدم الضدّ الذى هو عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ للآخر و مؤثّر فيه.

و أمّا المقدّمه الثانيه: فقد تقدّم فى مسأله مقدّمه الواجب دعوى الملازمه بين إرادته ذى المقدّمه و إرادته مقدّماته شرعا.

و أمّا المقدّمه الثالثه: بدعوى أنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفى فى تصوّر

النهي عن الترك و الحرمة، أو بدعوى أن إرادته تشريعیه بشيء كعدم الضد التي عبر عنها بالوجوب مستلزمه لكراهه فعل الضد مع الالتفات إليه.

هذا غاية ما يمكن في تقريب الاستدلال، و لكن اورد على المقدمه الاولى إشكالات:

منها ما ذكر سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن عدم المانع أمر عدمي لا يمكن أن يكون مؤثرا في شيء، إذ لا حظ له من الوجود حتى به يؤثر، فلا يمكن أن يكون العدم من مقدمات وجود الضد الآخر، إذ لا يكون العدم منشأ للأثر و المقدمه الوجوديه مؤثره في وجود ذبها. و عليه، فلا يكون عدم الضد واجبا بالوجوب المقدمي حتى يكون نفس الضد محرما.

و مما ذكر يظهر أن عد عدم المانع من أجزاء العله مسامحه جدا، إذ العدم لا يؤثر في شيء، بل معناه يؤول إلى أن مقتضى وجود المانع يزاحم تأثير مقتضى الوجود في الضد الآخر، مثل الرطوبه تراحم تأثير مقتضى الإحراق و هو النار.

و عليه، يكون التراحم في الواقع بين المقتضيين كتراحم الرطوبه مع تراحم النار.

و ما قرع سمعك من أن تأثير المقتضى يتوقف على عدم المانع، ليس معناه أن عدم المانع مؤثر، بل معناه أن مع وجود مقتضى وجود المانع و غلبته لا- يؤثر مقتضى الوجود في الضد الآخر، فعبروا عن مزاحمه المقتضيات و التمانع بين الوجودات بأن عدم المانع من أجزاء العله، فالعدم لا يتصف بالجزئي و لا يصير عله و لا جزءها، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: إن التوقف مطلقا باطل فيهما، لأن العدم ليس بشيء بل باطل محض، فلا يمكن أن يكون دخيلا في تحقق شيء أو متأثرا من شيء، فما لا شئيه له يسلب عنه بالسلب التحصيلي جميع الامور الثبوتيه، و لا شك في أن التوقف من طرف الموقوف و الموقوف عليه ثبوتي، و ثبوته له

فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كل شيء لشيء فرع ثبوته، فما لا شئيه له لا تقدم له ولا تأخر ولا مقارنة، فكل الحثيات مسلوبه عنه سلبيًا، لا- بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه لأجل التوسل بالعناوين المتحصّله في الذهن.

وما في بعض التعليقات من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابليته المحلّ لقبول الضدّ لعدم قابليته الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض وأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا- مطابق لها في الخارج لكنّها من الامور الانتزاعية وحيثيات وشئون لامور خارجيه و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

فيه ما لا يخفى، لأنّ قابليته المحلّ من شئونه في وجوده من غير دخاله عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفاً بالبياض أو لا- ولا- يتوقّف قابليته له على عدمه وعدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين الوجودين لا لتوقّف القابليته على عدم الضدّ، ضروره أنّ العدم واللاشيء لا- يمكن أن يكون مؤثراً في تصحيح القابليته بل لا يكون شأن الامور الخارجيه ولا منتزعا منها، فما اشتهر بينهم من أنّ للأعدام المضافه حظاً من الوجود كلام مسامحي، لأنّ العدم لا يمكن أن يكون مضافاً ولا مضافاً إليه، والإضافه بينه وبين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم والوجود لا- بين العدم حقيقه والوجود- إلى أن قال:- وما في كلام المحشّي المحقّق من التسويه بين القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات لم يقع في محلّه، كيف والقابليّات والاستعدادات بل والإضافات لها نحو وجود بخلاف أعدام الملكات فإنّ لملكاتها نحو تحقّق لا لحيثيه الأعدام (١).

ص: ١٢

و لقد أفاد و أجاد رحمه الله و حشره مع الأبرار، و مقتضى ما ذكر عدم صحه توصيف العدم بالمقدميه كما لا يتصف بالجزئيه و نحوها. لا- يقال: إنَّ أعدام الملكات كعدم البصر ممّن له شأنيّه البصر لها منشأ الانتزاع الخارجيّ كالقابليّات و الاستعدادات. لأنّنا نقول: ليس في الخارج إلّا الوجود بناء على أصله الوجود، فلا منشأ لانتزاع العدم. نعم، قصور الوجود مع قابليّته لشيء يكون منشأ لانتزاع أعدام الملكات، و لكن غير خفيّ أنّ القصور ليس عدميًا.

و منها ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه، و حاصله كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ أنّه لا تقدّم و لا تأخر بين الضدّين بما هما ضدّان، فنقيض أحدهما و هو العدم البديل للوجود أيضا لا- تقدّم له على وجود الآخر، و هذا معنى كونهما في مرتبه واحده، انتهى.

و توضيح ذلك كما في المحاضرات أنّ المنافره و المعانده بين الضدّين كما تقتضى استحاله اجتماعهما في التحقيق و الوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحاله اجتماعهما في مرتبه واحده، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبه واحده كان عدم أحدهما في تلك المرتبه ضروريّا و إلّا فلا بدّ أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحاله ارتفاع النقيضين عن الرتبه؛ مثلا البياض و السواد متضادّان، و قضيه مضادّه. أحدهما مع الآخر و معاندهما استحاله اجتماعهما في الوجود في موضوع و في آن واحد أو رتبه واحده، فكما أنّ استحاله اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضروره عدم أحدهما في ذلك الزمان كذلك استحاله اجتماعهما في رتبه واحده تستلزم ضروره عدم واحد منهما في تلك الرتبه لاستحاله ارتفاع النقيضين عن المرتبه أيضا، بأن لا يكون وجوده في تلك المرتبه و لا عدمه، و إذا استحال تحقّقهما في مرتبه فلا محاله يكون عدم أحدهما في تلك المرتبه واجبا مثلا عدم البياض في مرتبه وجود السواد و كذلك عدم السواد في مرتبه وجود البياض ضروريّ، كيف و لو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبه يلزم أحد

و عليه، فلا تقدّم لعدم أحدهما على وجود الآخر؛ فإذا لم يكن تقدّم لعدم البديل بالنسبه إلى وجود الضدّ الآخر فلا يكون عدم الضدّ من المقدمات حتّى يندرج فى وجوب المقدمات و ينتهى وجوب عدم الضدّ إلى النهى عن الضدّ.

اورد عليه أوّلاً: بأنّ عدم البديل لا يقتضى أن يكون فى رتبه الوجود، إذ المسلّم من الوحدات المعتره فى التناقض هى الوحدات الثمانيه و هذه ليست منها.

و عليه فنقيض كلّ شىء رفعه؛ فالبياض فى مرتبه سواد الشىء نقيضه رفعه، و هو عدم البياض الذى فى مرتبه سواد الشىء، على أن يكون قيد المرتبه قيده للبياض الذى هو مسلوب لا للسلب و هو العدم، فلا وجه لتخصيص العدم بمرتبه وجود الضدّ الآخر.

و ثانياً: أنّ كلّ ما هو متّحد مع المتقدّم فى الرتبه أو المقارن فيها أو مع المتأخّر فيها لا يلزم أن يكون نقيضه أيضاً كذلك لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبه، بل يجوز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه. طبعاً بشهادته أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه، و لا تقدّم لعدمه على وجود الشرط بالطبع، و هكذا العلّه متقدّمه على وجود المعلول رتبه، و ما هو متّحد معها فى الرتبه - أعنى العدم البديل لها - لا يكون متقدّمها على وجود المعلول.

و أيضاً المعلول متأخّر عن العلّه رتبه، و ما هو متّحد معه و هو عدم البديل له لا - يكون متأخراً عن العلّه الموجوده، مع أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبه وجود المعلول، و هكذا يكون للمعلولين لعلّه واحده المعيّنه فى المرتبه، و مع ذلك لا - يكون لنقيض أحدهما المعيّنه مع الآخر.

و السّرّ في ذلك أنّ التقدّم و التأخّر بالرتبه و الطبع لا يكونان جزافا، بل يحتاج إلى الملاك، و هو تاره يختصّ بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بهما في عدمه.

مثلا تقدّم العلّه على المعلول بملاك أنّ العلّه ما منه الوجود، بخلاف عدم العلّه فإنّه لا أثر له حتّى يكون له تقدّم رتبىّ. و هكذا يكون تقدّم الشرط على المشروط بملاك توقّف وجود المشروط على وجود الشرط، و ليس هذا الملاك في عدم الشرط.

و قس على هذا بقيه الموارد. و كما أنّ التقدّم أو التأخّر لا يكون إلاّ بملاك يقتضيه فكذلك المعية لا تكون إلاّ بملاك يقتضيها، و لعلّه هو تقارن صدور المعلولين من علّه تامّه من جهه اجتماع شرائط التماميه و القابليه، و ليس هذا الملاك لنقيض أحدهما مع الآخر. هذا كلّه بالنسبه إلى المتّحد الرتبىّ.

و أما المتّحد الزمانىّ فكلّ ما هو متّحد مع التقدّم في الزمان كعدم البديل فهو متقدّم على المتأخّر لوجود الملاك فيه أيضا، و هو كونه في الزمان المتقدّم، و كلّ ما هو متّحد مع المتأخّر في الزمان فهو متأخّر أيضا بعين الملاك، و هو كونه في الزمان المتأخّر، لأنّ نقيض المتقدّم زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متقدّما بالزمان، كما أنّ نقيض المتأخّر زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متأخرا بالزمان.

و بالجملة، فلا ملازمه بين انتفاء التقدّم في وجود الضدّين و بين انتفائه في نقيضهما، بل هو تابع لوجود الملاك و عدمه.

و عليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبه إلى الآخر، فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، اللهمّ إلاّ إذا قلنا كما مرّ آنفا، بأنّ عدم ليس فيه تقدّم و لا تأخّر و لا مقارنه و لا معيه، لأنّ هذه الامور من خواصّ الوجود، و لا ملاك لهذه الامور في الأعدام، فلا وجه لجعل عدم كلّ واحد مقدّمه لضدّ الآخر.

و لكن ذهب المحقق الأصفهاني قدس سره إلى أنّ ملاك التقدّم في عدم الضدّ موجود و هو التقدّم بالطبع، حيث قال: ملاك التقدّم بالعلّيّه أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلّا- و للعلّه وجوبه، و ملاك التقدّم بالطبع أن لا يكون للمتأخّر وجود إلّا و للمتقدّم وجود، و لا عكس، فإنّه يمكن أن يكون للمتقدّم وجود و ليس للمتأخّر وجود، كالواحد و الكثير، فإنّه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلّا- و الواحد موجود، و يمكن أن يكون الواحد موجودا و الكثير غير موجود، فما فيه التقدّم هنا هو الوجود و في التقدّم بالعلّيّه وجوب الوجود.

و منشأ التقدّم الطبعيّ تارة يكون المتقدّم من علل قوام المتأخّر كالجزيء و الكلّ و الواحد و الاثنان فيسرى إلى الوجود، فيكون التقدّم في مرتبه التقدّم الماهويّ تقدّمًا بالماهية و التجوهر، و في مرتبه الوجود تقدّمًا بالطبع، و اخرى كون المتقدّم مؤثرا فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، و ثالثه كون المتقدّم مصحّحا لفاعليّه الفاعل أو متممًا لقابليّه القابل كالشروط الوجوديّة و العدميّة، فكما أنّ الوضع و المحاذات مصحّح لفاعليّه النار في الإحراق مثلا كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمم لقابليّه المحلّ للاحتراق. و هكذا الأمر في السواد و البياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمم لقابليّه الموضوع لعروض البياض، لعدم قابليّه الجسم الأبيض للسواد و الأسود للبياض- إلى أن قال:- و أتضح ممّا ذكرنا في تحديد ملاك التقدّم بالطبع أنّ الصلاه و الإزاله لهما التقدّم و التأخّر بالطبع، فإنّه لا وجود للإزاله مثلا و إلّا فالصلاه غير موجوده، و كذا الصلاه بالإضافة إلى ترك الإزاله- إلى أن قال:- و أمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له، فيكف يعقل أن يكون شرطاً؟! لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليّات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج بل شئون و حيثيات انتزاعيّه لامور موجوده؛ فعدم البياض في الموضوع الذي هو من أعدام الملكات كقابليّه الموضوع من الحيثيات

الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا - يياض له هو بحيث يكون قابلا - لعروض السواد، فتمتم القابلية كنفس القابلية حيثيه انتزاعية، و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (1).

و فيه ما تقدم من سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن قابلية المحل من شئونه في وجوده و لا دخاله للعدم فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفا بالبياض أولا، و لا يتوقف قابليته له على عدمه و عدم قبوله للسواد في حال اتصافه بالبياض لأجل التمانع بين الوجودين، لا - لتوقف القابلية على عدم الضد، ضروره أن العدم و اللأشياء لا يمكن أن يكون مؤثرا في تصحيح القابلية، بل لا يكون شأن الامور الخارجيه و لا منتزعا منها. إلخ، فراجع.

فتحصّل أن عدم النقيض أو الضدّ في عين عدم اختصاصه بمرتبته النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم، فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدمي إليه بعد عدم اتصافه بالتقدّم و المقدمية.

و منها ما أفاده في الكفايه أيضا من استحاله كون عدم أحد الضدين مقدمه وجوديه للضد الآخر للزوم الدور، إذ التمانع بينهما لو كان موجبا لتوقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر، من باب توقف المعلول على عدم مانعه، لاقتضى ذلك توقف عدم كلّ منهما على وجود الضد الآخر، من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه، فيلزم حينئذ توقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر و توقف عدم كلّ منهما على وجود الآخر، و هو دور محال.

و اجيب عنه بأنّ توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى، لأنّ الشيء ما لم يوجب لم يوجد، فوجود أحد الضدين حاك عن اجتماع مقتضيه مع الشرائط

ص: ١٧

و عدم المانع، و أما توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فهو شأنى لا فعلى، فلا دور مع وجود التوقّف الفعلى من طرف دون طرف آخر.

و الوجه فى عدم توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فعلا أنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع فى طرف تحقّق المقتضى مع بقيه الشرائط ليكون توقّفه عليه فعليا، بل يستحيل تحقّق المقتضى له أصلا لأجل أن يكون وقوع أحد الضدّين فى الخارج و عدم وقوع الآخر فيه منتهيا إلى تعلق الإرادة الأزليّه بالأوّل و عدم تعلقها بالثانى فلا مقتضى للثانى، إذ المفروض أنّ الحكّمين المتضادّين يتتّهان إليه تعالى.

و عليه فيكون وجود أحدهما مرادا له تعالى، و الآخر - هو عدم الضدّ - مستند إلى عدم إرادته تعالى لا إلى وجود المانع، و فرض انتهاء الإرادة إلى شخصين و كون كلّ منهما مريدا بحيث يكون عدم أحد الضدّين مستندا إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضى غير سديد، من جهه أنّ الأحكام لا تكون منتهيه إلى الشخصين، بل منتهيه إلى الله تعالى. هذا مضافا إلى أنّ عدم أحد الضدّين فى فرض تعدّد المرید مستند إلى قصور المقتضى و مغلوبيته لا إلى وجود الضدّ الآخر مع تماميه المقتضى، و ذلك لأنّ الإرادة الضعيفه مع مزاحمتها بالإرادة القويّه لا تكون مؤثّره فى وجود المراد، و مع عدم تأثيرها فى وجوده لا مقتضى له، و مع عدم المقتضى المؤثّر يكون عدم الضدّ مستندا إلى عدم المقتضى لا إلى المانع مع تماميه المقتضى، فلا يلزم الدور. نعم لو تمّ المقتضى من جميع الجهات كان عدم الضدّ مستندا إلى وجود الضدّ الآخر.

أجاب صاحب الكفايه عن هذا بأنّه و إن كان صحيحا من جهه ارتفاع الدور به لعدم التوقّف الفعلى من طرفين، و لكن لا يرفع ملاك الدور و هو تقدّم الشىء على نفسه، إذ مقتضى توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر هو تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ من جهه المرتبه، لكون عدم الضدّ من أجزاء علّه وجوده، و المفروض أنّ

علّه الشيء متقدّمه عليه رتبه و إن كانت مقارنه له زمانا، فلو كان عدم الضدّ متوقفاً شأننا مع هذه الخصوصيّة على وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه كان مقتضاه هو تأخر عدم الضدّ عن وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه، و تقدّم وجود الضدّ الآخر عليه لكونه فى مرتبه العليّه بالنسبه إلى عدم الضدّ الآخر و لو شأننا. و لازم ذلك أنّ وجود الضدّ متقدّم على عدم الضدّ الآخر المتقدّم على وجود الضدّ، و يرجع ذلك إلى كون وجود الضدّ هو المتقدّم على المتقدّم على نفسه بواسطه، و ليس هو إلّا تقدّم الشيء على نفسه بواسطه، و هو محال.

فتحصّل أنّ توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر لا يمكن لاستلزام التوقّف للمحال و هو الدور أو تقدّم الشيء على النفس.

أورد عليه سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ العدم لا يكون مشوباً بالوجود حتّى يحتاج إلى علّه و يكون صادراً عن شيء أو يكون مؤثراً فى شيء. و عليه فلا وجه لاستناد شيء إليه، كما لا وجه لاستناده إلى وجود المانع. و ما اشتهر من أنّ عدم المعلول ناش من عدم العلّه مسامحه، لأنّ العدم ليس شيئاً حتّى يحتاج إلى نشوئه عن علّه. و لعلّ مرادهم من هذه العبارة هو بيان الملازمه بين عدم العلّه و عدم المعلول، و إنّما عبّروا بذلك من باب ضيق الخناق. و كيف كان، فمع ما عرفت لا معنى لتوقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كما لا- وجه لتوقّف عدم الضدّ الآخر على وجود المانع حتّى يلزم الدور أو ملاك الدور من التوالى الفاسده لتوقّف الضدّ على عدم الضدّ الآخر؛ فالأولى فى الردّ على القول بمقدّميه عدم الضدّ لصدّ الآخر هو الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً من أنّ عدم المانع أمر عدمى لا- حظّ له من الوجود حتّى به يؤثّر، فلا يمكن أن يكون من المقدمات الوجوديه فدعوى وجوبه بالوجوب المقدّمى مكابره.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- فرق فى ذلك بين الضدّ الموجود و المعدوم، لأنّ عدم الضدّ فى كلا الفرضين لا يشوب بالوجود و لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود من

التقدّم والتأخّر والعليّة والمعلوليّة ونحوها، فوجود الضدّ ناش من تماميّة المقتضى و شرائطه و عدم الضدّ ملازم مع عدم تماميّة مقتضيه أو شرائطه، فلا تغفل.

حكى عن بعض الأعلام أنّه فصّل بين الضدّ الموجود و بين الضدّ المعدوم بدعوى أنّ المحلّ إمّا أن يكون خاليا عن كلّ من الضدّين و إمّا أن يكون مشغولا بأحدهما دون الآخر؛ فعلى الأوّل فالمحلّ قابل لكلّ منهما بما هو، مع قطع النظر عن الآخر، و قابليته المحلّ لذلك فعليّه، فلا تتوقّف على شيء، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحدهما فلا محاله يكون موجودا من دون توقّفه على عدم وجود الآخر.

و على الثانی فالمحلّ مشغول بالضدّ لا- يقبل ضدّ الآخر في عرضه، بداهه أنّ المحلّ غير قابل بالذات لعروض كلا الضدّين معا. نعم يقبل الضدّ الآخر بدلا عنه.

و عليه، فلا محاله يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود.

أجاب عنه في المحاضرات بأنّ مردّ هذا التفصيل إلى أنّ الأشياء محتاجة إلى العلّة و السبب في حدوثها لا في بقائها، فهي في بقائها مستغنية، و هو واضح البطلان.

بيان ذلك: أنّ الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العلّة مانعا عن حدوث ضده، فلا محاله يتوقّف حدوث ضده على ارتفاعه، و أمّا إذا كان الحادث محتاجا في بقائه إلى المؤثر فإن لم يكن لضده مقتض فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، و إن كان له مقتض و لم يكن شرطه متحققا فعدمه يستند إلى عدم شرطه، و إن كان شرطه أيضا موجودا و مع ذلك كان معدوما فهو مستند إلى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده. إذن لا فرق بين الضدّ الموجود و غير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقّف على عدم ضده، بل يتوقّف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء و شرطه موجودا في الخارج (1).

ص: ٢٠

و فيه أولاً: أن نسبه ذلك إلى بعض الأعلام مع كونه من المحققين لا يناسب شأنه.

و ثانياً: أن التوقف على عدم مقتضى ضده مع أنه أمر عدمي لا وجه له كما عرفت، فإنّ العدم لا شيء له حتى يتوقف وجود الشيء على العدم، بل وجود الضدّ في الفرض المذكور متوقف على غلبه مقتضيه، فملاك الوجود هو غلبه المقتضى، فكلّ ضدّ غلب مقتضيه على مقتضى ضدّ الآخر فهو يوجب وجود معلوله و هو الضدّ، فكلّ ضدّ لم يوجد لم يكن مقتضيه غالباً و يكون عدمه من جهة عدم مقتضيه، و يكون وجوده متوقفاً على غلبه مقتضيه لا على أمر عدمي و المقتضى المغلوب ليس بمقتضى تامّ بالفعل، و لو كان مع قطع النظر عن الطرف الآخر تاماً، و الأشياء محتاجة في بقاء الوجود إلى بقاء المقتضى، فوجود الضدّ من ناحيه تماميه مقتضيه و عدم وجود ضده من ناحيه عدم المقتضى و قصوره.

فالجواب عنه هو ما أشرنا إليه من أن عدم الضدّ لا شيء له حتى يكون متوقفاً عليه، و لا فرق في ذلك بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم.

و هكذا أجاب عنه صاحب الكفايه بما اختاره من عدم سبقه عدم الضدّ على الضدّ الآخر من دون فرق بين الضدّ الموجود و المعدوم.

و أمّا المقدمه الثانيه: و هي دعوى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمات، ففيها أنّ المختار هي اختصاص الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و المقدمات الموصله. و عليه فترك الضدّ الواصل يكون واجبا دون غير الواصل، فمن لم يرد الإزالة و أراد الصلاه فترك الضدّ على تقدير عدم الإيصال لا يكون واجبا ليكون فعله محرّماً.

و لذلك صحّح في الفصول الصلاه عند ترك الإزالة من هذا الطريق، كما نسب إليه في الوقايه حيث قال: و تخلّص (عن بطلان العباده) من جهة تعلق النهي في الفصول بما شيده من تخصيصه المقدمه الواجبه بالموصله إذ ترك الضدّ حينئذ (أى

حين الإتيان بالصلاه و ترك الإزاله)لا يكون واجبا على تقدير عدم الإيصال ليكون فعله محرّما (١).

و أما المقدمه الثالثه فسيأتى حكمها بعد ذكر الوجه الثانى إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى:استلزام الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ،و هو أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر،و المتلازمان لا- يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّما.و عليه،فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محاله يكون ترك الآخر أيضا واجبا،و إلا- لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم،و هو مستلزم للخلف أو المحال؛فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل الآخر يكون محرّما و هو المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

و هذا الوجه أيضا مرّكب من ثلاث مقدمات:

الاولى:دعوى التلازم بين وجود كلّ ضدّ و عدم الضدّ الآخر.

الثانيه:دعوى لزوم أن يكون المتلازمان محكومين بحكم واحد.

الثالثه:دعوى أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده.

يستدلّ للاولى على ما فى مناهج الوصول بأنّ الضدّ لا يصدق مع ضده لبطلان اجتماعهما،فإذا لم يصدق هو فلا بدّ من صدق نقيضه لبطلان ارتفاع النقيضين،و لما لم يمكن الصدق الذاتى بين الوجود و العدم فلا بدّ و أن يكون عرضيا بنحو التلازم فى الصدق،و هو المطلوب (٢).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بأنّ نقيض صدق إحدى العينين على الاخرى عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلى لا الإيجاب العدولى و إلاّ لزم ارتفاع

ص:٢٢

١- (١) الوقايه:٢٩٩.

٢- (٢) مناهج الوصول:١٧/٢.

النقيضين، ضروره كذب الإيجاب العدولّي أيضا للزوم كون العدم صادقا على الوجود و متلازما معه فيه.

هذا مع أنه لا شيء له (أي العدم) حتى يكون ملازما لشيء، مضافا إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين فيلزم اجتماع النقيضين؛ فالغلط ناشئ من عدم اعتبار الحثيات و تقديم الحمل على السلب و عدم التفريق بين السوالب المحصّله و الموجبات المعدوله، و كم له من نظير (1).

و الظاهر أنّ مقصود المستدلّ هو دعوى الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده، و هو أمر لا ستره فيه، إذ وجود الإزاله ملازم لعدم ضدها و هو الصلاه.

و الظاهر الملازمه بينهما كما ترى. نعم، لا يكون عدم الضدّ شيئا في الخارج و إنّما هو أمر ذهنيّ ينتزع من عدم مقتضيه كانتزاع عدم المعلول من عدم علته، و هو يرجع إلى الملازمه بين عدم المقتضى و عدم معلوله كالملازمه بين عدم العله و عدم معلولها؛ فكما أنّ دعوى الملازمه بين الأعدام لا تحتاج إلى وجودهما كذلك دعوى الملازمه بين وجود الضدّ و عدم الضدّ الآخر لا تحتاج إلى وجودهما، بل يكفي وجود الضدّ الموجود للملازمه بينه و بين عدم الضدّ الآخر.

و لم يدع المستدلّ التلازم في الوجود، بل ادّعى التلازم بين وجود الضدّ و عدم ضده.

و التعبير بصدق النقيض مع عدم صدق وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر لا يهدف صدق العدم على الخارج أو على الوجود الخارجيّ، بل هدفه و مقصوده هو ما ذكرناه من الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده بعدم مقتضيه، و لا يلزم من ذلك صدق العدم على الخارج و لا صدقه على الوجود الخارجيّ حتى يستلزم

ص: ٢٣

فتحصّل أنّه لا إشكال في المقدمه الاولى من دعوى الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده بالمعنى الذى قلناه، و لا فرق في صحه هذه الدعوى بين أن يكون الضدان كالحركه و السكون ممّا لا ثالث لهما، و بين أن يكونا كالسواد و البياض أو القيام و الجلوس ممّا لهما الثالث؛ إذ الملازمه في كلّ واحد منهما بين وجود الضدّ و عدمه متحقّقه، و إنّما الاختلاف بينهما في كون الاستلزام في الأوّل من الطرفين، إذ وجود كلّ منهما يستلزم الآخر كما يكون عدم كلّ واحد يستلزم وجود الآخر دون الثانى، فإنّ وجود كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس، إذ يمكن انتفاؤهما معا؛ فاستلزام وجود الضدّ لعدم ضده أمر يشترك فيه جميع الأضداد، بخلاف استلزام عدم الشيء لوجود ضده فإنّه مخصوص بالضدين اللذين لا ثالث لهما، و لا ضير فيه بعد كون ملاك الملازمه هو ملازمه وجود كلّ ضدّ لعدم ضده الآخر.

يستدلّ للمقدمه الثانيه بأنّ حكم المتلازمين لزم أن يكون متوافقين و إلّا يلزم أن يكون محكوما بحكم آخر لعدم جواز خلوّ الواقعه عن حكم، و حيث إنّ ما عدا الوجوب مشترك في جواز الترك، فإذا لم يكن محكوما بالوجوب لجواز تركه، و مع جواز ترك اللازم لزم إمّا خروج الواجب عن وجوبه و هو خلف، أو التكليف بما لا يطاق، و كلاهما باطل.

و فيه: أوّلا: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ العدم ليس من الوقائع فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون بما هو محكوما بحكم. و ما ترى من نسبه الحكم إلى بعض الأعدام لا بدّ من إرجاعه إلى مقابلاته كوجوب تروك الإحرام و تروك المفطرات (1).

فالتروك فى الإحرام ترجع إلى الكف، كما أنّ التروك فى الصوم ترجع إلى الإمساك.

و ثانيا: كما أفاد صاحب الكفايه أنّ غايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوما بحكمه (١).

فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام، فالالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى دليل.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد وغيره (قدس الله أرواحهم) أنّ ترك الصلاة فيما إذا تراحم الإزالة مع الصلاة فاقده للمصلحه، و معه فكيف يمكن أن يسرى الإبراده عن الإزالة إلى ترك الصلاة مع أنّه لا- ملا-ك فيه، و موافقه أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقه الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض. و لذلك ربما يقال إنّ الوجدان شاهد على أنّ الاشتياق إلى شىء لا- يقتضى الاشتياق إلى لوازم وجوده من احتياجه إلى زمان و مكان. و بهذه الجهه أيضا نقول بأنّ الأمر بالطبيعه لا يقتضى سرايه الاشتياق إلى الخصوصيّه، بل ربما تكون الخصوصيّه مبغوضه لديه، مع أنّهما حيثيتان متلازمتان بل و متحدتان وجودا (٢).

و لا أثر لجعل الإباحه فى المتلازم عند فقدّه للملاك، لأنّ المفروض هو الإتيان به مع الآخر، سواء جعل له الإباحه أم لم تجعل، و ما يقرع سمعك من أنّ لكلّ واقعه حكم إنّما هو فيما إذا ترتّب عليه الأثر. و عليه فيجوز خلوّ الواقعه عن الحكم فى مثله.

و لعلّه إليه يؤول ما فى مناهج الاصول أيضا، حيث قال: لم يقد دليل على عدم خلوّ الواقعه عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعه لو لم يكن لها اقتضاء

ص: ٢٥

١-١ (١) ٢١٠/١

٢-٢ (٢) مقالات الاصول: ١١٨/١.

أصلاً و لم يكن لجعل الإباحه أيضاً مصلحه، فلا بدّ و أن لا تكون محكومه بحكم، و الإباحه العقلية غير الشرعية المدّعاء، و مع خلّوها عن الجواز الشرعي لا يلزم المحذور المتقدّم (١).

هذا مضافاً إلى ما في الكفايه من أنّ عدم خلّو الواقعه عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي (٢).

و يستدلّ للمقدّمه الثالثه بأنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفي في تصوّر الحرمة و النهي عن الضدّ الخاصّ على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ. و عليه، فنفس تصوّر وجوب ترك الصلاه لكونه مقدّمه للإزاله أو متلازماً لها كاف في تصوّر النهي عن الصلاه و حرمتها من دون حاجه إلى أمر زائد، و إن أبيت عن ذلك، فلا- أقلّ من أن يكون كذلك بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعمّ.

أورد عليه بأنّ غايته هو الانتقال التصوري، و هو مضافاً إلى ممنوعيته لجواز الغفله عنه أنّه لا يفيد لأنّه صرف انتقال تصوّري، فلا دليل على أنّ المولى أرادّه و اعتبره حراماً حتّى يكون نهياً شرعياً، و مجرد الانتقال من شيء إلى شيء لا يستلزم اعتبار الشارع حرمة ضده.

و إذا عرفت ذلك في اللزوم البين بالمعنى الأخصّ، فالأمر في اللزوم البين بالمعنى الأعمّ أوضح.

و إن أريد من دعوى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده اللزوم الواقعي بأن يدعى أنّ المولى إذا أمر بشيء فلازمه أن ينهى عن نقيضه، ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه واضح الفساد، ضروره أنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر.

ص: ٢٦

١-١) مناهج الوصول: ١٨/٢.

٢-٢) الكفايه: ٢١٠/١.

انتهى. و مع عدم صدور النهى عنه كيف يسند صدور النهى إليه تعالى، فالأمر بترك الضد لا يرجع إلى النهى عن نفس الضد، كما قلنا بأن الوجوب لا- ينحلّ إلى حكيم أحدهما يتعلّق بالعمل و الآخر بالترك حتّى يكون تارك الواجب مستحقاً للعقابين من جهة ترك الواجب و ارتكابه للحرام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه إذا تعلقت إرادته تشريعته بترك الضد الخاص عند إرادته الضد الآخر، فمع الالتفات إلى فعل الضد الخاص تتعلّق كراهه تشريعته به، و ليست تلك إلا حرمه الضد، فإرادته ترك الصلاة تشريعاً تستلزم كراهه نفس الصلاة تشريعاً.

و فيه أنّه لا معنى لتعلّق الكراهه بنقيض ما تعلّق به الإرادة لعدم وجود مبادئ الكراهه، فإنّ غاية الكراهه المذكوره هي ترك هذا النقيض، و المفروض أنّ تركه متعلّق للإرادة التشريعيه؛ ففي مثل الإزالة و الصلاة إذا فرض أنّ الأمر بالإزالة ملازم للأمر بترك الصلاة، فالكراهه الشرعيه بالنسبه إلى الصلاة لا- تفيد، لأنّ الغرض من الكراهه هو ترك الصلاة، و المفروض أنّه متعلّق الإرادة التشريعيه، فتعلّق الكراهه بالصلاة مع كون تركها مورداً للإرادة التشريعيه لغو.

هذا مضافاً إلى أنّ الصلاة ليست مشتمله على المفسده حتّى يصحّ تعلّق الكراهه بها. و كيف كان؛ فحيث لا فرق بين الأمر بترك الصلاة و بين حرمه الصلاة، فلا يستلزم الأمر بترك الصلاة لحرمه الصلاة، فلا يتمّ دعوى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدين لا يستلزم الأمر بترك الضد الآخر، كما أنّ الأمر بترك الضد الآخر لو فرض لا يستلزم النهى عن نفس الضد الآخر، لعدم تماميه المقدمات فى الدليل الأوّل و الثانى.

قال فى المقالات: فلا- موجب لاقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر؛ إذ قد عرفت بأنّ ما هو مقتضى له من المقدميه فصغراه ممنوعه، و ما هو موجود من صغرى

و أمّا ما فى حاشيه الدرر من المحقق اليزدى قدّس سرّه من أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد من أنفسنا أنّه إذا أردنا فعلا نترك أضداده بإرادته منّا و اختيار بحيث يصحّ المؤاخذه على ذلك الترك و لو لم يكن مسبوقا بالإرادته و الاختيار لما صحّ. و بالجمله نجد الملازمه بين إرادته الشىء و إرادته ترك أضداده الخاصّه، كما نجد الملازمه بين إرادته الشىء و إرادته مقدّماته؛ ألا ترى أنّك لو أردت الخلوّه مع أحد و كان عندك شخص آخر فإنّك تتوسّل إلى قيامه من المجلس بأىّ وسيله أمكنت. و على هذا نقول إن كان حال إرادته الأمر حال إرادته الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمه، و لكن عرفت منع الغايه المذكوره (٢).

ففيه أنّ إرادته الضدّ علّه لوجوده و مع وجود العلّه التامّه لوجود الضدّ لا مجال لوجود الضدّ الآخر، بل هو عدم بعدم وجود علّته، و لا- حاجه إلى إرادته الترك. و أمّا المثال المذكور فهو ليس من باب إرادته الترك، بل هو من باب إزاله إرادته وجود ضدّ لإرادته شىء آخر مضادّ له، فلا تغفل.

تبصره: و لا- يخفى عليك أنّ سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أفاد فى المقام نكته و هى بتوضيح منى أنّه بناء على وجوب المقدّمات الموصله لا يتمّ الدليل الأوّل بثلاث مقدمات بل يحتاج إلى المقدمه الرابعه و هى لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، فإنّ نقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك المقيّد، فإذا وجب الترك الموصل يحرم تركه بمقتضى المقدمه الثالثه و هى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده، و لكن هذه الحرمة متعلّقه بترك الترك الموصل، و لا يفيد حرمة الفعل و إن كان بترك الترك

ص: ٢٨

١-١ (١) المقالات: ١١٩/١.

٢-٢ (٢) الدرر: ١٣٣/.

ملازما لوجود الفعل إلا مع ضميمه مقدّمه اخرى، و هي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، و إلا فمجرد كون ترك الترك المقيّد محكوم بالحرمة لا يوجب حرمة ملازمه و هو وجود الفعل، فإذا كان كذلك فالدليل الأوّل لا يتم إلا بضمّ الدليل الثاني ببعض مقدّماته إليه، و هو موجب لسقوط أحدهما، فلا يكون في الباب دليلاً مستقلاً (١).

يمكن أن يقال: إنّ ما أفاده ناشئ من توهم الاثنيّيه و المغايره بين ترك الترك المقيّد و وجود الفعل، مع أنّهما متّحداً مصداقاً و إنّ اختلافاً مفهوماً، و القول بأنّ ترك الترك حيثيه عدميه و الفعل و الوجود حيثيه إثباتيه فلا يصحّ حملهما على واحد، غير سديد، بعد كون ترك الترك يوجب حيثيه الإثبات، لأنّ نفي النفي إثبات. و عليه، فمع تسليم إفاده المقدمات الثلاثه في الدليل الأوّل لحرمة ترك الترك الموصل، لا حاجه في تعلّق الحرمة بوجود الفعل إلى مقدّمه اخرى من مقدّمات الدليل الثاني حتّى يلزم سقوط الدليل الأوّل، و يرجع الأمر إلى دليل واحد و هو الدليل الثاني.

هذا مضافاً إلى أنّ احتياج الدليل الأوّل إلى مقدّمه من مقدّمات الدليل الآخر لا يوجب سقوط الدليل الأوّل برأسه. و كيف كان، فالدليلاً مستقلاً و لا يرجع أحدهما إلى الآخر، و إنّ عرفت عدم تماميتهما في إفاده المراد فتحصل أنّ الأمر بالشىء لا يستلزم النهى عن ضده الخاصّ.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ:

ربّما يقال إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة عين النهى عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم له، و الضدّ العامّ هو الترك، و مقتضى كون الترك منهياً عنه هو سرايه النهى

ص: ٢٩

إلى محققاته من أضرار الإزالة؛ فإذا كان ترك الإزالة منهيًا عنه كانت الصلاة أيضًا منهيًا عنها لأنها من محققات ترك الإزالة، و النهى فى الصلاة بضميمه أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

و هذا الاستدلال يتوقف على مقدمات:

الاولى: كون الأمر بالشىء عين النهى عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم به.

و الثانى: أنّ الأضرار الخاصه من محققات الترك الذى هو ضدّ العامّ.

و الثالثه: سرايه النهى من الترك إلى الأضرار الوجوديه. و هذه المقدمات كلّها ممنوعه.

أمّا الاولى، فلما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ طلب الفعل و النهى عن الترك بناء على أنّ النهى هو طلب الترك يرجعان إلى أمر واحد، لأنّ النهى حينئذ بمعنى طلب الترك، و هو يرجع إلى طلب ترك الترك، و هو عين طلب الفعل. و عليه، فلا ثمره فى دعوى عيبتهما، إذ لا تنتهى إلى الطلبين. هذا مضافا إلى أنّ مصلحه ترك الترك ليست مصلحه على حده غير مصلحه الفعل، فلا ملاك لتعدّد الخطاب. و عليه، فلا وجه لتعدّد الخطاب لا ثبوتا و لا إثباتا، بل هذا النهى لم يكن نهيا حقيقيا ناشئا عن مفسده ملزمه فى متعلقه، بل هو فى الواقع أمر، و إنّما أبرز بصوره النهى فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون النهى عن الضدّ العامّ عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

و لذلك قال فى المحاضرات: إنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء، و هو قول لا معنى له

هذا بناء على أنّ النهى هو طلب الترك، و أمّا إذا كان النهى هو الزجر عن ترك الإزالة و الأمر هو البعث نحو الإزالة فلا إشكال فى عدم اتّحاد الزجر عن ترك الإزالة مع الأمر بالإزالة، لمغايره البعث و الزجر و تعدّد متعلّقيهما، فدعوى العيبيّه ممنوعه لاستحاله اتّحاد المتغايرين.

و هكذا لا مجال لدعوى الجزئيّه لأنّ البعث لا يكون عين الزجر و لا جزأه، و القول بأنّ الوجوب مرّكب من طلب الفعل مع المنع من الترك غير سديد بعد ما عرفت من بساطه الوجوب، و أنّه أمر ينتزعه العقلاء من تعلّق أمر المولى بشيء من دون ترخيص لتركه.

هذا كلّ بناء على عيبيّه النهى عن الضدّ العامّ أو جزئيّه، و أمّا إذا اريد اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ و النهى عن تركه ففيه منع، لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر، و لا يرجع الأمر بالشىء إلى بعث نحو الفعل و زجر عن الترك، لأنّ الزجر يحتاج إلى ملاك، و المفروض أنّ الملاك فى الفعل و ليس فى جانب الترك ملاك، إذ ترك الواجب ترك ما فيه المصلحه الملزمه لا أنّ نفس الترك شىء فيه المفسده.

فيجوز التفكيك بين الأمر و النهى فى الاعتبار، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين بعد عدم عليّه أحدهما للآخر أو عدم معلوليتهما لعلّه واحده، فدعوى التلازم مجازفه.

و إن اريد من الملازمه بين الأمر و النهى الملازمه بين الإراده و الكراهه، ففيه:

أولاً: أنّها ممنوعه لإمكان غفله طالب شىء عن تركه حتّى يكرهه.

و ثانياً: أنّ مع الالتفات إلى الترك و خلوه عن المفسده لا يتعلّق الكراهه إلى

نفس الترك، بل هو مرید الفعل لما فيه من المصلحه الملزمه، و كراهه الترك لو كانت من باب المسامحه. و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث قال: لو التفت إلى الترك فعلا و حصلت له الكراهه الفعلية بالنسبه إليه، فلا شكّ فى أنّه يكون منشأ لاعتبار الحرمة (١).

و ذلك لأنّ مع خلوّ الترك عن المفسده الملزمه كيف تنقذح الكراهه بالنسبه إلى نفس الترك حتّى يكون منشأ لاعتبار الحرمة.

و أمّا المقدّمه الثانيه: فهى ممنوعه لأنّ ترك الإزاله و إن لم ينفكّ عن الأضداد و لكنّه مقارن مع الأضداد الوجوديه الخاصّه و ليس متّحدا معها لأنّ الوجود حيثيه إثباتيه و لا يتّحد معها حيثيه العدم، و لا يكون الأضداد الخاصّه من محقّقات الترك، بل الترك لازم لترك مقتضيه و هى إرادته الإزاله، كما أنّ عدم المعلول لازم لعدم علته، فدعوى كون الأضداد الخاصّه من محقّقات الترك كما ترى.

و أمّا المقدّمه الثالثه: فهى أيضا ممنوعه لعدم دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، و قد عرفت أنّ الضدّ العامّ هو الترك ملازم مع وجود الأضداد الخاصّه.

و أمّا النتيجة ففيها ما سيأتى إن شاء الله تعالى من أنّ النهى الغيرى لا يدلّ على مبغوضيه المتعلّق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره، و أمّا ما يقال من أنّ إتيان المنهى تجرّ على المولى و مبعّد عن ساحته فلا يصلح للتقرّب، ففيه أنّ العصيان من جهه ترك الضدّ الأهمّ لا من جهه فعل المهمّ، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ دعوى عيبيّه النهى عن الضدّ العامّ أو جزئيه أو ملازمته للأمر بالشىء غير ثابتة. و عليه، فالأضداد الخاصّه لا تكون منهيا شرعا أيضا من جهه

ص: ٣٢

مقارنه الضد العام أى ترك الواجب معها، فلا تغفل.

مقتضى الأصل

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره: ثم إنه لو شك في مقدمته ترك أحد الضدين للآخر و عدمها فلا مجال للبراءة عن الوجوب مطلقا، لأن البراءة العقلية لا مجال لها إذ لا عقاب على المقدمات، و الشرعية أيضا لا مجال لها لأن وجوب ترك الضد على تقدير المقدمته يتبع وجوب ذيه في الفعلية بحكم العقل، فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه، لأنه ترخيص في الحكم العقلى. نعم يجرى البراءة في احتمال حرمة الضد الواجب فتدبر. هذا بناء على دعوى وجوب ترك الضد الواجب من باب المقدمته.

و لو شك في التلازم بين وجوب الضد و وجوب ترك الضد الآخر؛ فإن قلنا بأن الحكم الذى يسرى من متلازم إلى متلازم آخر هو الحكم النفسى لا الغيرى، فيمكن الأخذ بالبراءة العقلية فيه عند الشك لأنه عقاب نفسى على تقدير ثبوته، و لكنه ليس كذلك لعدم مصلحه موجه لذلك، و حينئذ لا مجال للبراءة العقلية، إذ لا عقاب على المتلازم بعد كون الحكم فيه غيريا لا نفسيا.

و أمّا البراءة الشرعية، فمع كون الملازمه عقلية لا مجال لها، إذ وجوبه تابع بحكم العقل لمتلازمه رفعا و وضعاً، فلا يكون رفعه و وضعه بيد الشارع حتى يجرى فيه البراءة الشرعية، فالترخيص فيه ترخيص فى الحكم العقلى.

نعم تجرى البراءة الشرعية لو قلنا بأن مفادها هو رفع المؤاخذة لا رفع الحكم، لأن رفع المؤاخذة شرعا لا ينافى الحكم العقلى. و عليه، فمع جريان البراءة فلا مانع من القول بصحة الضد العبادى، لأنه مع جريان البراءة الشرعية الرافعة للمؤاخذة لا يكون الإتيان بالضعف العبادى مبعدا حتى لا يصلح للتقرب فيكون صلاته كصلاه من

دخل في دار بزعم كونها له و صلى فيها، فكما أنّ صلاه من زعم ذلك صحيحه فكذلك تكون صلاه من جرى في حقّه البراءه الرافعه للمؤاخذة صحيحه، و اتحاد الصلاه واقعا مع الحرام لا يكون مبطلا، كما لا يخفى انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ مفاد البراءه الشرعيّه ليس رفع المؤاخذة بل جميع الآثار.

و عليه فلا مجال لجريان البراءه لا عقلا و لا شرعا بالنسبه إلى وجوب ترك الضدّ الآخر عند وجوب الضدّ فيما إذا كان الوجوب غيرتيا، سواء كان ترك الضدّ الآخر من مقدّمات وجود ضده أو كان من مقارناته و متلازماته. نعم، لو احتمل الوجوب النفسى فى ترك الضدّ الآخر جرت البراءه العقليّه و الشرعيّه كما أنّه لو احتمل الحرمة النفسيه فى الضدّ الواجب الذى كان تركه مشكوكا وجوبه من باب المقدّميه أو التلازم جرت البراءه العقليّه و الشرعيّه، و لكنّه لا ملاك لهما، فلا مجال لهما و معه لا تجرى البراءه، و الصلاه المأتى بها فى وقت الأهمّ محكوم به بالإعاده كما لا يخفى.

ثمره المسأله

و لا- يخفى عليك أنّه ربّما يقال إنّه لو تمّت مقدّمات الاستدلال على أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده كانت نتيجة المسأله هى النهى عن الضدّ، فهذا النهى عن الضدّ يكون صغرى لكبرى أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد، و مقتضى ضميمه هذه الصغرى بتلك الكبرى هو فساد الضدّ إذا كان عباده كالصلاه، فكلّ عباده متزاحمه مع الأهمّ محكوم به بالفساد إذا أتى بها فى وقت الإتيان بالأهمّ.

إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العباده

اورد عليه أولا: بما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ اقتضاء النهى للفساد إمّا لأجل كشفه عن مفسده فى المتعلّق أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهى مخالفه للمولى

و مبعّد عن ساحته فلا- يمكن أن يقع مقرّبا؛ والنهي فيما نحن فيه لا- يكشف عن المفسده، بل العقل يحكم بتحقيق المصلحه الملزومه في الضدّ المزاحم لعدم المزاحمه بين المقتضيات.

و أيضا النهي الاستلزامى الذى يكون من جهه ملازمه شىء للمأمور به بالأمر المقدّمى لا يكون موجبا للبعد عن ساحه المولى فلا يوجب الفساد. انتهى (١).

و الحاصل أنّ النهى النفسى يقتضى الفساد لا النهى الغيرى لأنّ العباده مع النهى الغيرى لا مفسده فيها حتّى يكشف النهى عن وجودها، و هى تقتضى الفساد و العصيان و المخالفه ليس من ناحيه إتيان العباده بل من ناحيه ترك الأهمّ و هو الإزاله، و هو متلازم مع إتيان العباده، و حكم ترك الأهمّ لا يسرى إلى إتيان العباده إلاّ بالعرض و المسامحه، و العرض و المسامحه غير مقتض للفساد و التراحم من جهه عدم إمكان الجمع بينهما، لا من جهه المقتضيات، بل جهه الاقتضاء فى كلّ واحد منهما تامّه للخطاب، و إنّما تقدّم طرف الإزاله لأهمّيّتها على جهه الاقتضاء فى طرف العباده، فالمزاحمه لا توجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلّق بالمهمّ فعلا مع بقاء المهمّ على ما هو عليه من المقتضيات، و المفروض أنّ النهى الغيرى لا- يوجب مفسده فيها و معه، لا- وجه للبطلان. كما لا يخفى.

و ثانيا: بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّه لو سلّمنا كشف النهى الغيرى عن المفسده لا يكفى ذلك فى الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه المفسده المكشوفه بالنهى الغيرى مع مصلحه الفعل و غلبتها عليها. أ لا ترى أنّ فى ترك صوم عاشوراء مصلحه عدم المشابهه بينى أمّيه، و مع ذلك يكون الصوم فى اليوم المذكور صحيحا لتراحم مصلحه الصوم مع مفسده التشابه و غلبتها عليها، فمجرد الكشف عن مفسده لا يكفى فى الحكم ببطلان العباده بل يحتاج إلى غلبه المفسده

ص: ٣٥

الغيريّه على مصلحه نفسيّه للعباده.

هذا يمكن أن يقال: يكفى فى فساد العباده مع تسليم الكشف عن المفسده قوله عليه السّلام: «إنّ الله لا يطاع من حيث يعصى»؛ إذ المفروض أنّ نفس الصلاه ذات مفسده و الإتيان بها موجب للعصيان.

و القول بأنّ حيثيه العصيان مغايره لحيثيه الإطاعه و الحديث يدلّ على عدم حصول الإطاعه من نفس حيثيه العصيان غير سديد بعد كون الاتّحاد العرفيّ بينهما.

اللّهم إلّا أن يقال بعد الكسر و الانكسار و ترجيح جانب العباده لا حيث له إلّا حيث الإطاعه لعدم فعليه حيثيه العصيان، فلا يشمله الحديث. فتدبر جيّدا.

و أمّا ما يقال من أنّ المتقرّب به و إن لم يكن فى نفسه مبعدا لكنّه مقدّمه للمبعد و هو ترك ضده الذى يكون أهمّ، و لا يمكن التقرب بما يكون مقدّمه للمبعد، كما لا يمكن التقرب بالمبعد، فقد أجاب عنه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الفعل العباديّ و إن كان مبغوضا بالعرض لمحبوبيّه تركه المقدّمى، لكنّ الفعل ليس مقدّمه لمبغوض مبعده حتّى لا- يمكن التقرب بمقدّمه المبعد، إذ لا يقول أحد بمقدّميه فعل لترك ضده لزوم الدور.

نعم، الفعل العباديّ مبغوض عرضيّ ملازم لمبغوض عرضيّ و هو ترك الأهمّ و هو لا يمنع عن التقرب جزما (1).

و لعلّ قبول مقدّميه ترك الفعل العباديّ للإزاله من باب المماشاه لمن ذهب إلى مقدّميه ترك الضدّ لوجود الضدّ الآخر، و إلّا فقد مرّ سابقا أنّ التحقيق أنّ المقدّميه مطلقا ممنوعه، لا من طرف ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر و لا من طرف الفعل لترك الضدّ الآخر، و أيضا تقدّم أنّ وجه عدم تقدّميه الفعل للترك ليس هو الدور، بل من جهه أنّ الترك أمر عدميّ و هو لا يحتاج إلى علّه، بل الترك ملازم لعدم علّته، لا أنّ

ص: ٣٦

فعل الضدّ مقدّمه وجوديّه لترك الضدّ الآخر. فتحصل أنّ مع تسليم مقدّمات الاستدلال لاقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا ينتج ذلك إلا بضميمه اقتضاء النهى للفساد، والمفروض أنّ النهى الغيرى لا يقتضى الفساد.

يمكن إنكار الثمره لكفايه قصد الملاك فى تحقّق العباده، سواء كان الأمر بالأهمّ مستلزما للنهى عن المهمّ أو لم يكن، لأنّ بقاء المهمّ على ما هو عليه من الملاك موجب لصلاحيّه التقربّ به و صحّحه عباديّته إذ صحّحه العباده لا- تتوقّف على قصد الأمر بخصوصه، لعدم الدليل على اعتبار أزيد من قصد التقربّ بالعمل فى وقوعه عباده، و التقربّ يحصل بإضافه العمل إلى المولى بقصد كونه مأمورا به أو بقصد كونه محبوبا للمولى، ولا يتقوم العباده بقصد الأمر. و عليه، فإذا أتى به بقصد الملاك صحّت العباده من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى و عدمه.

إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر فى العباده

ذهب شيخنا البهائى قدّس سرّه على المحكى إلى أنّ فساد العباده لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده لكفايه عدم الأمر فى الحكم بفساد العباده، لاحتياج العباده إلى الأمر من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده و عدمه فلا ثمره، لأنّ العباده على التقديرين فاسده لتقومها بالأمر و المفروض أنّ العباده لا أمر لها بسبب تزامنها مع الأهمّ.

أجيب عنه بوجه:

الأوّل: بالجواب المبنايى بما عرفت من كفايه قصد الملاك و عدم الاحتياج فى تحقّق العباده إلى الأمر و قصده، لأنّ العباده متحقّقه بإضافه العمل إلى المولى، و هى حاصله إمّا بقصد الأمر و إمّا بقصد كون العمل محبوبا للمولى. و عليه، فعدم الأمر لا يوجب فساد العباده.

الثانى: بالجواب البنائى بأننا لو سلّمنا حاجة العباده إلى قصد الأمر، فالحكم ببطلان العباده لعدم الأمر صحيح بالنسبه إلى المضيّقين كالإزاله و صلاه آيه الزلزله، و كإنقاذ الابن و إنقاذ الأخ فى زمان واحد، لعدم تعلق الأمر بالمهمّ كإنقاذ الأخ، سواء قلنا بأنّ الأمر بالأهمّ مستلزم للنهى عن ضده أو لم نقل. و أمّا إذا كان التراحم بين الموسّع و المضيّق كالإزاله و الصلاه فلا نسلم بعدم الثمره لما حكى عن المحقّق الثانى قدّس سرّه من أنّ الثمره متحقّقه فإنّ العباده تقع فاسده بناء على استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده، و تقع صحيحه بناء على عدم الاقتضاء و الاستلزام.

بيان ذلك كما فى المحاضرات: أنّا قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد أنّ الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاه عنها جميع الخصوصيات و التشخيصات دون الأفراد، و على هذا فالمأمور به هو الطبيعه المطلقه، و مقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف فى تطبيق تلك الطبيعه على أى فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه من الأفراد العرضيه و الطوليّه، و لكن هذا إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق، و أمّا إذا كان مانع عنه، كما إذا كان بعض أفرادها منهيًا عنه، فلا محال يقيّد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعه بغير هذا الفرد المنهى عنه، لاستحاله انطباق الواجب على الحرام. و يترتب على ذلك أنّه بناء على القول باقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهيًا عنه فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال فى بقيه موارد النهى عن العبادات، لاستحاله أن يكون الحرام مصداقا للواجب و نتيجه ذلك التقيد هى وقوعه فاسدا بناء على عدم كفايه اشتماله على الملاك فى الصحّه - إلى أن قال:-

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فغايه ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيّق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم لاستحاله الأمر بالضدّين معاً، و هذا لا يقتضى فساد، لأنّ متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعه، و خصوصيه الأفراد جميعاً خارجه عن

حيث الأمر، والمفروض أنّ القدره على صرف الوجود منها تحصل بالقدره على بعض وجوداتها و أفرادها و إن لم يكن بعضها الآخر مقدورا. و من الواضح أنّ التكليف غير مشروط بالقدره على جميع أفرادها العرضيه و الطوليّه، ضروره أنّه ليست طبيعه تكون مقدوره كذلك.

و عليه فعدم القدره على فرد خاصّ من الطبيعه المأمور بها- هو الفرد المزاحم بالأهمّ- لا ينافي تعلّق الأمر بها، فإنّ المطلوب هو صرف وجودها، و هو يتحقّق بإيجاد فرد منها فى الخارج، فالقدره على إيجاد فرد واحد منها كافيه فى تعلّق الأمر بها.

و على هذا الضوء يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد، ضروره أنّه لا فرق بينه و بين غيره من الأفراد من هذه الجبهه أصلا- إلى أن قال:-

فإنّ متعلّق الأمر هو الطبيعه الجامعه بين الأفراد بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخيصات فيه، و لذا لا يسرى الوجوب منها إلى تلك الأفراد هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: أنّ ضابط الامتثال هو انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى صحّه الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقيه الأفراد فى كلتا الناحيتين.

نعم، يمتاز عنها فى ناحيه ثالثه، و هى أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعا، و هو فى حكم غير المقدور عقلا، إلا أنّها لا تمنع عن الصحّه و حصول الامتثال به لأنّ الصحّه تدور مدار الناحيتين الاوليين، و هذه الناحيه أجنبيّه عمّا هو ملاك الصحّه ضروره أنّ المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق و أتى بهذا الفرد المزاحم لوقع

صحيحاً لانطباق المأمور به عليه.

وإن شئت فقل إنّ ما كان مزاحماً للواجب المضيّق وإن كان غير مقدور شرعاً إلاّ أنّه ليس بمأمور به، وما كان مأموراً به و مقدوراً للمكلف - هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى - غير مزاحم له. و على ذلك الأساس صحّ الإتيان بالفرد المزاحم، فإنّ الانطباق قهريّ و الإجزاء عقليّ.

و نتيجة ما أفاده المحقّق الثانی قدّس سرّه هي أنّ الفرد المزاحم، بناء على القول بالاقضاء حيث إنّّه كان منهيّاً عنه، فلا ينطبق عليه المأمور به، و عليه فلا إجزاء لدوران مدار الانطباق. و بناء على القول بعدم الاقضاء حيث إنّّه ليس بمنهيّ عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً (١).

أورد عليه في مناهج الوصول بأنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين و هو التكليف بالمحال موجود مع تضيق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طوليه فإنّ معنى تعلق الأمر بالطبيعه هو البعث إلى إيجادها و الأمر و إن تعلق بنفس الماهية، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها؛ فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعليّاً و كذلك إلى ضدّ مصداقها ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال، لأنّ إيجاد الطبيعه و ضدّ المصداق ممّا لا يمكن في الوقت المضيّق، و كذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طوليه فإنّ فعلية الأمر بالطبيعه في وقت يكون فردها مبتلى بالضدّ الواجب لآزمها التكليف بالمحال (٢).

و لا يخفى عليك أنّ المدعى أنّ الأمر متوجّه إلى الطبيعه لا - إلى الأفراد و قدره في الجملة بالنسبه إلى مصاديقها كافيّه في جواز البعث إلى صرف الطبيعه، و لذا لا يضرب

ص: ٤٠

١-١) المحاضرات: ٥٢/٣ و ٥٤.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢٢/٢.

بالبعث إلى صرف الطبعه عدم القدره الشرعيه على إتيان المصداق المزاحم بالأهم.

و عليه، فالبعث إلى صرف الطبعه لا يرجع إلى البعث إلى المصداق المزاحم حتى يلزم طلب الضدين، بل يرجع إلى طلب إيجاد الطبعه بمصايقها المقدوره شرعا و هي غير المصداق المزاحم، و من المعلوم أنه لا ضديّه بين طلب صرف الطبعه و بين طلب الأهم، و إنما الضديّه فيما إذا كان البعث نحو الطبعه المطلقه و بين طلب الأهم، و المفروض عدمه.

و أمّا ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ الطبعه حيث إنّ أفرادها هنا طوليه، فليس في زمان المضيق لطبعه الموسّع فرد غير مزاحم حتى يقال لا- نظر إليه، بل إلى صرف الطبعه غير المزاحمه بنفسها، فإنّها حينئذ منحصره في المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمرا بالمزاحم حقيقه بخلاف باب اجتماع الأمر و النهي، فإنّ الأفراد هنا كعرضيه، ففي كلّ زمان لطبعه الصلاه أفراد مزاحمه و أفراد غير مزاحمه، فالطبعه في كلّ زمان مقدور عليها (1).

ففيه أنه لا- مجال للقول بأنّ المكلف في أوّل الزوال مثلا لا تكليف له بالنسبه إلى طبعه الصلاه عند مزاحمه فرد منها مع الأهم كالإيزاله، بل هو مكلف بالنسبه إليها بنحو الواجب التعليقي لإمكان الامتثال بها في الاستقبال، أي في الأزمان الباقيه إلى آخر الوقت، بإتيان مصايقها المقدوره؛ فالوجوب فعليّ في أوّل الزوال بالنسبه إلى صرف الطبعه، و الواجب استقباليّ؛ فلا وجه لإنكار الوجوب عند مزاحمه فرد منها مع الواجب المضيق و من المعلوم أنّ الأمر الفعليّ بالنسبه إلى صرف الطبعه كاف لقصد الامتثال.

ثمّ إنّ وجه كفايه قصد الأمر المتوجّه إلى صرف الطبعه في تحقّق الامتثال هو

ص: ٤١

أنه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهم انطبقت طبيعته على المأتمى به قهرا و حيث إنه لا خصوصيته في الأفراد المقدوره لعدم الفرق بينها و بين الفرد المزاحم بالأهم حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بين الفرد المزاحم بالأهم و غيره من الأفراد، فإذا أتى بالفرد المزاحم بالأهم بقصد الأمر المتوجه إلى طبيعته يصدق الامتثال عرفا، إذ لا فرق بينه و بين سائر الأفراد فإتيانه كإتيان سائر الأفراد في ايجاب سقوط الأمر من دون مدخلته لدعوه الأمر بالطبيعه إلى ذلك الفرد و عدمه. و مما ذكر يظهر ما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الاشتراك في الطبيعه و في الغرض يصحح الإتيان بهذا الداعي، لا أنه يصحح دعوه الأمر (١).

و ذلك لما عرفت من أن الملا-ك هو صدق الامتثال عرفا بإتيان فرد لا فرق بينه و بين سائر الأفراد و لا حاجه إلى دعوه الأمر المتوجه إلى الطبيعه بالنسبه إلى الفرد المزاحم بالأهم.

فتحصّل أن ما ذهب إليه المحقق الثاني من إمكان قصد الأمر المتوجه إلى الطبيعه بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده كان و جيبها. نعم، يمكن أن يقال إن مع الاقتضاء أيضا لا مانع من الإتيان بالفرد المزاحم بالأهم بقصد الأمر المتعلق بصرف الطبيعه.

إذ لا فرق بين صوره الاقتضاء و عدمه فى عدم تعلق الأمر بالمزاحم بالأهم و أن متعلق الأمر هو الطبيعه، و المفروض أنه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهم تصدق الطبيعه عليه قهرا، و كونه منهيا عنه لا- يمنع عن صدق الطبيعه عليه، و أيضا أن النهى الغيرى لا يكشف عن المفسده حتى يوجب ذلك عدم حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بينه و بين سائر الأفراد و صدق الامتثال، اللهم إلا أن يقال إن تفصيله مبنى

ص: ٤٢

على تسليم كون النهى كاشفا عن المفسده، و لو كان نهيا غيريا. فتأمل.

أورد المحقق النائيني بناء على ما حكى عنه على ما ذهب إليه المحقق الثاني بأن ذلك يتم بناء على أن يكون منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنَّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره على الواجب في الجملة و لو بالقدره على فرد منه؛ فإذا كان المكلف قادرا على الواجب و لو بالقدره على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحا و بما أنَّ الواجب الموسع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدره على غير المزاحم للواجب المضيق من الأفراد فلا يكون التكليف به قبيحا.

و أما إذا كان منشأ اعتبار القدره شرطا للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح لا حكم العقل، فلا يتم ما ذكره و لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلا.

أمّا أن منشأ اعتبار القدره شرطا للتكليف هو نفس التكليف، فلائذ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف نحو الفعل، و من الواضح أن هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدورا لاستحاله جعل الداعي نحو الممتنع عقلا أو شرعا؛ فإذا كان التكليف بنفسه مقتضيا لاعتبار القدره في متعلقه فلا تصل النوبه إلى حكم العقل بذلك، ضروره أن الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبه سابقه على الاستناد إلى أمر عرضي.

و أما أن تصحيح الفرد المزاحم لا يمكن بقصد الأمر أصلا فلائذ التكليف إذا كان بنفسه مقتضيا لاعتبار القدره في متعلقه، فلا محاله ينحصر متعلقه بخصوص الأفراد المقدوره، فتخرج الأفراد غير المقدوره عن متعلقه.

و على الجملة، فتتبعه اقتضاء نفس التكليف ذلك أي اعتبار القدره هي أن متعلقه حصيه خاصه من الطبيعه و هي الحصيه المقدوره، و أما الحصيه غير المقدوره

خارجة عن متعلّقه و إن كانت من حصّه نفس الطبيعه.و على ذلك فالفرد المزاحم-بما أنّه غير مقدور شرعا-خارج عن حيز الأمر و لا يكون مصداقا للطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها (١).

و أجاب عنه في المحاضرات بأنّ الشارع لم يأخذ القدره في متعلّق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجبهه؛ غايه ما في الباب أنّ التكليف المتعلّق به يقتضى أن يكون مقدورا من جهه أنّ الغرض منه جعل الداعى إلى إيجاده و جعل الداعى نحو الممتنع عقلا- أو شرعا ممتنعا و من الواضح أنّ ذلك لا- يقتضى أزيد من إمكان حصول الداعى للمكلف، و هو يحصل من التكليف المتعلّق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فرد منها لتمكّنه من إيجادها في الخارج و لا يكون ذلك التكليف لغوا و ممتنعا عندئذ، فإذا فرض أنّ الصلاه مثلا- مقدوره في مجموع وقتها و إن لم تكن مقدوره في جميعها، فلا يكون البعث نحوها و طلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغوا.

و عليه، فلا مقتضى للالتزام بأنّ متعلّقه حصّه خاصّه من الطبيعه و هي الحصّه المقدوره فإنّ المقتضى له ليس إلاّ توهم أنّ الغرض من التكليف حيث إنّ جعل الداعى، فجعل الداعى نحو الممتنع غير معقول، و لكنّه غفله عن الفارق بين جعل الداعى نحو الممتنع و جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن، و الذى لا يمكن جعل الداعى نحوه هو الأوّل دون الثانى فإنّ جعل الداعى نحوه من الواضح بمكان.

فالنتيجه على ضوء هذا البيان أنّه يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر بالطبيعه من دون فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل أو اقتضاء نفس التكليف ذلك (٢).

ص: ٤٤

١- (١) المحاضرات: ٥٤/٣-٥٦.

٢- (٢) المحاضرات: ٦٣/٣.

و فيه أنه إن أراد من إمكان جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن جعل الداعى نحو صرف الطبيعه من دون نظر إلى مصاديقها فضلا عن ممكنها و ممتنعها كالخطابات القانونيه التي لا نظر فيها إلى الناس و نحوه فهو، و أما إن أراد إمكان جعل الداعى نحو الجامع الحاكي عن الأفراد الممكنه و الممتنع، ففيه أنه غير ممكن لأنه كجعل الداعى نحو الممتنع.

فالأولى فى الجواب هو أن يقال: إن مجرد كون الغرض هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلق بالحصه الخاصه شرعا، بل هو أيضا استدلال عقلي على لزوم كون المتعلق مقدورا، هذا مضافا إلى أن القدره فى الجمله تكفى فى كون صرف الطبيعه مقدورا، و أيضا لا يضر عدم دعوه الأمر إلى غير الحصه المقدوره، بعد ما عرفت من صدق الطبيعه على غير المقدوره أيضا، و صدق الامتثال بإتيان غير المقدوره بغرض سقوط الأمر عن الطبيعه بعد عدم التفاوت بين غير المقدوره و المقدوره بحكم العقل و العرف.

الثالث: بالجواب البنائى أيضا و هو الترتب و هو إن مع مزاحمه الأهم و المهم و البناء على ترك الأهم لا مقيّد لإطلاق الأمر بالمهم و معه فالأمر بالمهم موجود و يصح قصده لتحقق الامتثال بقصده.

و تتم العباده حتى عند من اعتبر قصد الإنسان فى تحقق العباده.

و إليه ذهب فى هدايه المسترشدين (١) كما نسبه إليه فى الوقايه (٢) و حكى عن كاشف الغطاء و الميرزا الشيرازى و السيد محمّد الفشاركى و صاحب الوقايه و المحقق الأصفهانى و غيرهم من الأعلام.

ص: ٤٥

١-١) هدايه المسترشدين: ص ٢٤٣ و ٢٤٤.

٢-٢) الوقايه: ص ٣٠٥.

و من المعلوم إنّ مع إمكان الترتّب يكون الفرد المزاحم بالأهمّ أيضا ذا أمر فلا- وجه تعول شيخنا البهائي قدّس سرّه من فساد العباده عند التزاحم لعدم الأمر سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده أو لم نقل لما عرفت من وجود الأمر بناء على إمكان الترتّب ثمّ إنّ الفرق بين الترتّب و ما ذهب إليه المحقّق الثاني هو إنّ المصحّح للعباده عند المحقّق الثاني هو الأمر المتعلّق بالطبيعه و الفرد لا يكون له أمر لعدم القدره الشرعيّه بالنسبه إليه و لكن يمكن للمكلف أن يأتي بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعه.

هذا بخلاف الترتّب، فإنّ الفرد المذكور له أمر؛ فيمكن للمكلف أن يقصد أمر الفرد المذكور لتحقيق الامتثال. هذا مضافا إلى فرق آخر و هو أنّ الأمر المصحّح لقصد الامتثال بناء على قول المحقّق الثاني يكون في عرض الأمر بالأهمّ إذ أمر طبيعه الصلاه لا يترتب على عدم تأثير الأمر بطبيعه الإزاله، بخلاف الأمر الترتّبى فإنّه في طول الأمر بالأهمّ لأنّه مترتب على عدم تأثير الأمر بالأهمّ في المكلف.

أحسن التقريب في الترتّب

ثمّ إنّ للترتب تقريبات متعدده أحسنها هو أن يقال: إذا تزاحم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا- يمكن أن يقتضى كلّ واحد متعلّقه بالفعل مطلقا، لاستحاله فعلية مقتضاهما معا، لوجود التضادّ بينهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد؛ كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر، إذ لا واقع له و لا يكون جائزا بعد استحالته.

و لكن يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما و هو المهمّ لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الأهمّ، فمع تأثير الأهمّ لا موضوع لتأثير المهمّ، و مع عدم تحقّق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ و مع عدم تأثير أمر الأهمّ فلا مانع من فعلية تأثير أمر المهمّ المتعلّق على عدم تأثير

أمر الأهم.

و الحاصل أنه لا- تضادّ إلّا- من ناحيه الامتثال، فإذا كان لزوم امتثال المهمّ موقوفا على البناء على ترك الامتثال بالأهمّ لا يلزم التضادّ، كما لا يخفى.

قال فى الوقايه: و بالجمله، مزاحمه الأمرين لا- يكون إلّا- لاقتضاء الأمر طرد جميع الأضداد حتّى متعلّق الأمر الآخر و سدّ جميع أبواب العدم على متعلّقه، و الالتزام بعدم صرف قدره على أىّ ضدّ كان له و المنع من تفويت متعلّقه و لو يأتیان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفه المنتهيه إلى حقيقه واحده، و هى اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً؛ و هذا شأن الواجب المطلق.

و لو كان الأمر المتعلّق بالمهمّ كذلك لزم جميع ذلك، و لكنّه- كما عرفت- أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر- إلى أن قال:- و معناه عدم تحقّق مؤداه و عدم تأثيره و عدم قابليّته للتأثير، و ذلك مرتبه متأخره عن نفس الأمر، بل هى مرتبه انغزاله عن مقتضاه و عدم صلاحيّته للتأثير. و هذه المرتبه مرتبه الواجب المشروط، فكيف يكون فى مرتبه الأمر الأوّل و هو متأخر عنه تأخر المعلول عن علته؟ إلى أن قال:

و خلاصه القول أنّه لا- تضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، و الأمر على نحو الترتّب لا يؤول إلى الجمع بينهما أصلاً، إذ المفروض فى وجود أحدهما عدم وجود الآخر و خلوّ المحلّ فأين المحال؟! (١).

و لقد أفاد و أجاد فى بيان أنّ الأمر بالمهمّ ليس بمطلق، بل هو مشروط بعدم تأثير الأمر بالأهمّ، و لا تضادّ بين الأمرين، و لا يلزم من ترتّب الأمر بالمهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ و خلوّ المحلّ عن وجوده طلب الجمع بين الضدّين.

و لعلّ مراده أنّ الملاك فى دفع التضادّ هو عدم تأثير الأمر بالأهمّ فى الانبعاث،

ص: ٤٧

لا- أنّ مجرد اختلاف المرتبه مع اتحاد الأمرين زمانا يدفع التضاد؛ إذ من المعلوم أنّ مجرد اختلاف المرتبه لا يدفع التضاد، إذ مع اتحادهما في الزمان يوجب إطلاقهما طلبا لما لهما المعية الزمانيه من الضدين. هذا مضافا إلى أنه لو كان مجرد ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم دافعا لطلب الجمع بين الضدين لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعه الأهم، فإنها متأخره عن أمره، و لو جعلت شرطا تصير مقدمه على أمر المهم.

تقدم الموضوع على حكمه، مع أنّ ذلك يقتضى الجمع؛ إذ حال الإطاعه للأمر بالأهم يكون الأمر بالأهم باقيا، و حيث إنّ موضوع الأمر بالمهم هو الإطاعه، أى حالها، فالأمر بالمهم أيضا يكون موجودا فيجتمع الأمران، و مقتضاهما هو طلب الجمع بين الضدين، و هو محال، فتأمل.

و مّا ذكر يظهر أنّ مجرد اختلاف المرتبه لا يدفع الإشكال، بل الدافع هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهم، و إن كان له صلاحية الدعوه في نفسه مع التأثير و فعلية دعوه الآخر، لأنّ الأمر بالمهم إذا علق على حال العصيان أو البناء و العزم عليه، و يقال إن كنت في حال العصيان أو عزمت عليه فأت بالمهم، لا يكون الأمر بالمهم مزاحما للأمر بالأهم عند تأثيره و إمكان انقياد المكلف لعدم تحقّق موضوعه حتّى يكون مزاحما له، كما أنّ الأمر بالأهم لا يكون مزاحما للأمر بالمهم في حال العصيان و البناء عليه، إذ لا يكون مؤثرا بالفعل. و قد عرفت أنّ التضاد ليس إلّا- من ناحيه الامتثال و مؤثريه الأمر، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مؤثرا في ناحيه الامتثال فلا- مزاحم للأمر بالمهم؛ ففى فرض فعلية تأثير الأمر بالأهم لا موضوع للأمر بالمهم، و فى فرض فعلية تأثير المهم لا تأثير للأهم، و إلّا لزم الخلف فى كون حال العصيان و البناء عليه شرطا لتأثير الأمر بالمهم، فاختلف المرتبه مع عدم تأثير الأمر بالأهم يدفعان طلب الجمع.

و مّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول من أنّ الدافع لطلب الجمع ليس إلّا القول

بسقوط الأمر بالأهم بعصيانه و مضى وقته، و عدم ثبوت أمر المهم إلا بعد سقوط الأهم أو مساوقا له (1). لما عرفت من أن الأمر بالأهم حال العصيان أو البناء و العزم على المعصية ثابت و لا يكون ساقطا، و جعل موضوع الأمر بالمهم هو مضى العصيان مع إمكان جعله هو حال العصيان لكونه أمرا زاميا لا ملزم له، فلا وجه لجعل الموضوع هو مضى العصيان، حتى يفوت وقت الأهم و ينجز إلى سقوط الأمر بالأهم و يدور الأمر بين السقوط و الثبوت و يخرج عن فرض الكلام؛ فمع البناء و العزم على العصيان لا وجه لدعوى سقوط الخطاب بالأهم، إذ البناء و العزم على العصيان لا يكون من مسقطات الأوامر.

و لقد أفاد و أجاد فيما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الأمر بالإضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المنفيان في التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محاله يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد، و إذا كان المقتضيان مترتبين، بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعلية الأمر المترتب.

و حيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه، إذ ما كان اقتضائه منوطا بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، و لا مزاحمه بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، و إلا فذوات المقتضيات - بما هي - لا تزاحم بينها.

إن قلت حيث إن الأمر بالأهم بداعي جعل الداعي و انبعاث المكلف، فمع عدم الانبعاث في زمان يترقب عند الانبعاث كيف يعقل بقاؤه؟ فإن الأمر بطرد العدم بعد

ص: ٤٩

تحقق العدم محال، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض محال.

قلت: الأمر الحقيقي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، والأمر بالأهمّ حال عصيانه على إمكانه الذاتى و الوقوعى، وإن كان الدعوه بعد تحقق النقيض ممتنع، إلا أنه امتناع بالغير؛ والإمكان الذاتى و الوقوعى لا ينافى الامتناع الغيرى، وإلا لم يمكن ممكن أبداً، إذ الماهية تكون حال وجودها واجبه بالغير و حال عدمها بعدم العله ممتنع بالغير: فمتى تكون ممكنه ذاتا و وقوعا (1).

لا يقال: إن العصيان أمر عدمى و ليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالامور الوجوديه، إذ العلية و المعلوليه أو كون الشىء جزءا للعلمه أو جزءا للماهية أو شرطاً لفاعليته الفاعل أو شرطاً لقابليته القابل كلها مختصه بالامور الوجوديه، و لو كان الوجود وجوداً ذهيباً. و العصيان ليس إلا ترك الامتثال بلا- عذر، فلا- يحتاج إلى شىء من المناطات المذكوره؛ و عليه فتأخره عن الأمر بالأهمّ لا- مناط له. هذا بخلاف الإطاعه فإنه انبعث و أمر وجودى يحتاج إلى علمه، و هى البعث، و من المعلوم أن المعلول متأخر عن علته و هى الأمر بالأهمّ، و العصيان و إن كان مقابلاً للإطاعه إلا أنه ليس فيه مناط التأخر.

و هكذا لا- يمكن أن يتصف العصيان بإحدى الحثيات الوجوديه كالتقدم بالنسبه إلى الأمر بالمهمّ و التأخر بالنسبه إلى الأمر بالأهمّ، و كونه موضوعاً لحكم أو شرطاً لشىء أو مانعاً عنه و غير ذلك كلها من جهه أن العصيان ليس إلا أمراً عدمياً لأنه ترك المأمور به بلا عذر (2).

لأننا نقول: أولاً إن مفهوم العصيان متقدم بتقدم أمر عليه، لأنّ العصيان هو ترك

ص: ٥٠

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٤٦-٤٨.

٢-٢) راجع مناهج الوصول: ج ٢ ص ٤٦-٤٩.

الامتثال للأمر الفعلي بلا عذر، فهو لا يتحقق بدون الأمر، بل مترتب عليه. و عليه فتقدم الأمر عليه كتقدم أجزاء الماهية عليها، وإن لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العلية و المعلوليه.

و ثانيا: إن العصيان ليس عدما محضا، بل هو مشوب بالوجود، لأنه مخالفه للمولى و إعراض عن أمره، و هما أمران وجوديان، و إن كانا موجبين لترك الامتثال بلا عذر. و عليه فيكون العصيان كالإطاعة متأخرا زمانا عن الأمر بالأهم و متقدما على الأمر بالمهم، فلا امتناع في جعل العصيان شرطا أو موضوعا، بل هو واقع في الكتاب و السنه كقوله تبارك و تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ. الآيه.

و ثالثا: إن الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعيه ليست عقليه، بل هي عرفيه، و العرف يحكم بصحة جعل العصيان شرطا للخطاب بالمهم؛ أ لا ترى أن الوالد يقول لابنه تعلم، فإن عصيت أمرى و لم تتعلم فعليك بالاكْتساب، و ليس ذلك إلا لأن العرف يرى العصيان أمرا وجوديا و متأخرا عن الأمر بالأهم و متقدما على الأمر بالمهم.

فتحصيل أن ترتب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول و عرفي، و إن لم يكن بينهما رابطه العلية و المعلوليه، لكفايه تأخره عنه و لو بالتأخر الطبعي. كما أن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحه جعله موضوعا لا- شرطا للخطاب بالمهم، فلا تغفل.

فأساس الترتب مبنى على ترتب أثر الأمر بالمهم على حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره، لأن حاله العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذى هو المانع من تأثير الأمر بالمهم؛ فإذا حصلت حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم، و مع ارتفاع المانعيه أثر الخطاب المهم، فتأثير خطاب المهم موقوف على عدم تأثير خطاب الأهم.

و أمّا ما أورد عليه في مناهج الوصول من أنّ لآزمه هو طلب الجمع، لأنّ الأمر الانتزاعي متحقّق قبل وقت امتثال الأهمّ و قبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعليًا باعثًا نحو المأمور به و أمر الأهمّ لم يسقط و بقي على باعثيته قبل تحقّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن مثلاً أوّل الزوال بعنوان المكلف، و ذاك إلى إنقاذ الأب كذلك، بعنوان الذى يكون عاصيا فيما بعد، و المكلف الذى يكون عاصيا فيما بعد مبعوث فعلا نحو ذاك و ذلك، و غير قادر على ذلك، و مجرد اختلاف العنوانين و طوليه موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع.

ألا ترى أنّ عنوان المطيع أيضا مؤخّر عن الأمر؛ فلو جعل شرطًا يكون مقدّمًا على أمر المهمّ، فيصر أمر الأهمّ مقدّمًا عليه برتبتين، و مع ذلك لا يدفع ذلك جمع الضدين (1).

ففيه أولًا: أنّ الإطلاق ليس جمعًا بين القيود، بل هو رفض القيود، بمعنى عدم دخل فعل الآخر و تركه فى فعله الطلب. و عليه فلا يلزم من الطلب طلب الجمع بين الفعلين.

نعم، لازم تعلق الطلبين فى المترتبتين طلب ما لهما المعية الزمانيه فى المطلوبيه، و لا إشكال فيه بعد فرض كون مطلوبيه المهمّ فيما إذا لم يعمل قدره فى فعل الأهمّ، إذ قدره الواحده لا تفى بهما، و أمّا مع الترتب فقدره الواحده تفى بهما، إذ مع إعمال قدره فى فعل الأهمّ لا تأثير للأمر بالمهمّ، و مع عدم إعمالها فى الأهمّ لا مانع من إعمالها فى فعل المهمّ، و عليه، فالترتب موجب للجمع بين الطلبين لا طلب الجمع، و جمع الطلبين مع ترتب تأثير المهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ لا مانع منه.

و ثانياً: أنّ المناط فى دفع التضادّ هو اختلاف الرتبة مع عدم فعلية تأثير الأهمّ،

ص: ٥٢

لا مجرد اختلاف الرتبة، حتى يقال إن عنوان الإطاعة بالنسبة إلى الأمر بالأهم مؤخر و بالنسبة إلى الأمر بالمهم مقدّم، ومقتضاه هو إمكان أن يقال: أطيع الأهم، وإن أطعته فأت بالمهم؛ مع أنه طلب للجمع بين الضدين، واختلاف الرتبة لا يدفعه. وبناء عليه، فمع فعلية تأثير الأهم في جانب الأهم لا يبقى مجال للأمر بالمهم مع وجود التضادّ بينهما، إلا على نحو التخيير، وهو خلف في أهميته أحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر، فمع انقياد المخاطب و مؤثرية الأمر بالأهم لا مجال للمترتب.

هذا مضافا إلى أنه مع الإطاعة لا يبقى أمر للأهم حتى يجتمع مع الأمر بالمهم و يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، اللهم إلا أن يكون مقصوده العنوان الانتزاعي كالذي يطبع أو غيره من العناوين الانتزاعية التي تصدق قبل الامتثال على أنّ الأمر بالمهم لجبران فقدان مصلحه الأهم؛ فإذا كان المكلف قاصدا للإطاعة و الامتثال فلا داعي للطلب الترتبي في هذه الصورة، بخلاف عصيان الأهم، فلا تغفل.

و كيف كان، فالأمر الترتبي بما هو هو لا يوجب الجمع بين المتضادين، و يشهد له -مضافا إلى ما عرفت- أنّ المكلف لو جمع بين الأهم و المهم -فيما إذا أمكن ذلك، مثل ما إذا قال المولى لعبده: جنني بماء عذب و إن عصيت ذلك فجنني بماء مالح لم يقعا على صفة المطلوبية. و هذا آية عدم الأمر بالجمع و عدم ملازمه الترتب، لا بحساب الجمع، لأنّ المهم لا يقع على صفة المطلوبية بعد عدم تحقّق شرطه، و هو عدم مؤثرية الأمر بالأهم. و بالجمله؛ فمع وجود تأثير الأهم لا يصدق عصيان الأهم و تركه حتى يتحقّق شرط المهم، من دون فرق بين أن يكون الأهم و المهم متضادين و بين أن لا يكونا كذلك.

لا يقال: إنّ الذي يعصى و لا يأتي بالأهم يمتنع عليه الجمع بين الإتيان بالأهم و الإتيان بالمهم، و إلا كان هو الذي يطبع، و الجمع بين الذي يعصى و لا يأتي و بين الذي يطبع و يأتي جمع بين النقيضين.

و لو فرض جواز الجمع و أتى بالأهمّ كالإزالة و الصلاة في أوّل الوقت، وقع كلّ منهما على صفه المطلوبيّه، لأنّ عنوان الذى يعصى ما دام لم يتحقّق العصيان لا- يوجب سقوط الأمر بالاتيان بالأهمّ، و المفروض أنّ شرط المهمّ حاصل بإطلاق عنوان الانتزاعيّ، كالذى يعصى، فيكون المهمّ مطلوباً (١).

لأنّ نقول: إنّ الأمر الترتبى لا يدلّ على مطلوبيّه الجمع، و مطلوبيّه مثل الإزالة و الصلاة في المتضيقين على فرض اجتماعهما ليست مستفاده من الأمر الترتبى، بل مستفاده من الخارج.

و بالجمله، يكفى لعدم ملازمه الأمر الترتبى لمطلوبيّه الطرفين و جمعهما ما عرفت من المثال العرفى، و لعلّ ذلك من جهة توقّف مطلوبيّه المهمّ على عدم مؤثريه الأمر بالأهمّ، و معه يستحيل أن يكون الأمران المترتبان مؤدبين إلى طلب الجمع؛ فالترتب يفيد الجمع فى الطلب، لا طلب الجمع، فلا تغفل.

و إلى ما ذكرنا يؤوّل ما حكى عن المحقّق السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث أورد بيانين فى مقام تقريب إمكان الترتب بيانين، فقال فى البيان الأوّل: إنّهُ يتكوّن من نقطتين:

الاولى: أنّه لا- ريب و لا- إشكال فى أنّ المحذور الموجود فى الأمر بالضدين إنّما هو بلحاظ التمانع بينهما فى مقام التأثير و الامتثال، بحيث لو قطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدين، لعدم التضادّ ذاتا بين الأمرين، كما هو واضح.

الثانية: أنّ التمانع بين الأمرين فى مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتب الأمر المهمّ على عدم فعل الأهمّ؛ لاستحاله مانعيه الأمر بالمهمّ حينئذ عن تأثير الأمر

ص: ٥٤

بالأهم، واستحاله مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم.

أما استحاله الأولى فوجهها لزوم الدور؛ لأن الأمر بالمهم متفرع -بحسب الفرض- على عدم الأهم، و معه يستحيل أن يكون مانعا عن اقتضاء الأمر بالأهم و تأثيره، لأن معنى ذلك أن يكون عدم الأهم مستندا إلى الأمر بالمهم، و هو محال.

و هذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم، فلا تنافى بين المقتضيين، بالكسر.

و أما استحاله الثانيه، فلأن الأمر بالأهم إذا كان مانعا عن تأثير الأمر بالمهم -في فرض عدم وجود الأمر بالمهم- فهو غير معقول، إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لا بد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضى، و إن كان مانعا عن تأثيره في فرض وجوده؛ ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم، و هو ظرف محروميه الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه، لأن الأمر بالمهم -بحسب الفرض- مترتب على فرض عدم الأهم الذي يعنى عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه.

و عليه، فمانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيله أيضا لأنه خلف (1).

التنبيهات

التنبيه الأول: أنه بعد الفراغ عن إمكان مقام الثبوت، فليعلم أن مجرد إحراز أهيمه أحد الطرفين يكفى في حكم العقل بترتب تأثير أحدهما على حاله عصيان الآخر، و عدم تأثيره و تقييد إطلاق تأثير الأمر بالمهم بما يخرج عن المزامحه لتأثير الأمر بالأهم؛ فلا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر

ص: ٥٥

بالأهم على ورود خطاب يتكفل بترتب تأثير الأمر بالمهم على عدم تأثير الأمر بالأهم، إذ الكشف العقلي عن ذلك يستلزم الحكم الشرعي، لأنّ العقل هو المدرك و المنكشف هو الحكم الشرعي.

فكما أنّه من الممكن أن يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبه إلى المهمّ بصوره عدم مزاحمه الأهمّ، فكذلك يمكن اكتشافه بحكم العقل بعد كون الخطابين مطلقين و متزاحمين مع أهميته بعض الأطراف بالنسبه إلى الطرف الآخر؛ ثم إنّ الكشف العقلي ليس بمعنى التصرف في إرادة المولى أو جعله حتّى يقال إنّ تصرف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له، و التقيّد و التصرف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره (1)، بل هو كشف عن تقييد الشارع و جعله، و إنّ إرادته في مثل ما إذا تراحم المطلقان و كان أحدهما أهمّ تعلقت بالمهمّ مترتباً على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

لا- يقال إنّ التراحمات الواقعة بين الأدلّه تكون متأخره عن تعلّق الأحكام بموضوعاتها و عن ابتلاء المكلف بالواقعه، فلم تكن ملحوظه في الأدلّه لأننا نقول إنّ ذلك صحيح بالنسبه إلى الأدلّه الأوليه، و أمّا مع حكم العقل بذلك فيستفاد ذلك بالدليل الآخر، و هو متأخر عن الأحكام الأوليه، فإنّ إرادته كيفيه علاج المتراحمات إرادته مستقله اخرى بعد تحقّق الأدلّه الأوليه و تراحمهما.

و أمّا القول بأنّ الأوامر تعلقت بنفس الماهيات من دون حكايتها عن الوجود، و إن كانت متّحده مع الأفراد في الخارج، لمباينتها مع الأفراد و الخصوصيات، و مقتضى ذلك هو أنّ الجعل في القضايا الحقيقيه ليس إلّا جعلاً واحداً بعنوان واحد لا جعلات كثيره بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّه بحكم العقل و العقلاء لكلّ من كان مصداقاً للعنوان.

ص: ٥٦

ففيه ما لا- يخفى، فإنّ الماهيّة من حيث هي لا تكون مطلوبه، إذ لا غرض في طلبها، بل المطلوب هو الماهيّة المفروضة الوجود، و الماهيّة تحكى عن وجودات أشخاصها بما هي منشأ لانتزاع الماهيّة عنها، لا- بما هي متّحدة مع الخصوصيّات و العوارض. و عليه، فلا مانع من حكايتها و كون الجعل جعلات كثيرة. هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا بعدم الحكاياه، فحكم العقل بكونه حجّجه على كلّ من كان مصداقا للعنوان كاف في كون الحكم في كلّ مورد شرعيّا، لأنّ المدرك هو العقل و المدرك -بالفتح- شرعيّ للملازمه بين حكم العقل و الشرع، و يشهد لكونه حكما شرعيّا جواز جريان الاستصحاب في حكم الأفراد. و عليه، فما في مناهج الاصول محلّ نظر و إشكال، فلا وجه لإنكار الترتّب بدعوى خروج الموارد المتراحمه عن مورد الحكم الشرعيّ، إذ هو واحد و لا مزاحمه بين الأحكام المتعلّقه بالماهيات الكلّيّه (1).

ثمّ إنّ الأمر الترتّبي واقع في الخطابات العرفيه و في جملة من المسائل الفقهيّه، و هما أدلّ دليل على الإمكان الوقوعيّ، إذ الشىء ما لم يكن ممكنا وقوعا لا يقع، و حيث وقع علم أنّه ممكن وقوعا، لأنّ نقول إنّ الإمكان الذاتيّ ينكشف من الخطابات العرفيه و المسائل الفقهيّه حتّى يشكّل ذلك بأنّ من استحالة الترتّب ذكر لا محاله حيله لهذه الموارد. و مجرد تلك الأمثله مع استحاله الترتّب لا يكفي في رفع الاستحاله، بل اللازم هو توجيهها بنحو لا ينافى برهان الاستحاله، إذ المراد من التمسك بهما هو الإمكان الوقوعيّ بعد الفراغ عن مرحله الإمكان الذاتى فلا تغفل. و ممّا ذكر يظهر ما في بحوث علم الاصول: ج ٢ ص ٣٣٧ فراجع.

التنبيه الثانى: أنّ صاحب الكفايه أورد على القائل بالترتّب بأنّ الأمر بكلّ من الضدّين بناء على الترتّب أمر مولويّ فعليّ، و من شأن هذا الأمر هو استحقاق

ص: ٥٧

العقاب على عصيانه عقلاء كما من شأنه الثواب على امتثاله؛ فالتفكيك بين الملزوم و لازمه أو بين لازميين بينهما لملزوم واحد لا يصدر من أحط أهل العلم درجه، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به!

و لو كان على يقين مما نقله عن سيده الاستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لا يرتاب أحد في صحه نقله، و أما إذا كان على شك منه - و نحن قاطعون ببراءه عالم مثله عن مثله - بل لا - بد للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدده إذا ترتبت أوامر كذلك، و ما ذكر من قبح العقاب على ما لا يقدر. انتهى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بأننا لا نستوحش من أن يكون مخالفه الأمرين المترتبين موجب له لشده العقاب أو طول مدته، إذ فرق واضح بين من أتى بالمهم و لم يأت بالأهم و بين من لم يأت بشيء منهما، لأن الثاني فوت الغرضين من المولى، بخلاف الأول فإنه لم يفوت إلا أحد الغرضين؛ و تعدد العقاب بهذا المعنى أمر متصور يقتضيه الفرق المذكور. و أما بمعنى الآخر فليس له وجه، إذ العذاب الاخرى لا يقاس بضرب الأسواط في عالمنا حتى يقال إن من عصى الأمرين يضرب عليه سوطين، بل يعذب هناك بعذاب شديد أو أطول، انتهى.

قال في الوقايه: إن القدره حاصله على كل من الضدين و إلا لا تمتنع أصل التكليف. و قد فرغنا عن إثبات إمكانه و كلام صاحب الكفايه على فرض تسليم الإمكان، أما القدره على الأهم فحاصله بالفرض، و أما على المهم فهي أيضا حاصله على تقدير ترك الأهم، و هي كافيه لتصحيح العقوبه، كما كانت كافيه لأصل التكليف.

و لا دليل على لزوم القدره أزيد من ذلك - إلى أن قال -: و السر فيه أن المناط في صحه التكليف و العقاب على العصيان ليس القدره على المجموع، بل على الجميع؛ و هي

حاصله على كل واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير (١).

و مثله ما فى المناهج، حيث قال فى استحقاق العقاب المتعدّد فى التكليفين الفعلين المتساويين فى الجهد و المصلحه و المختلفين فى الأهمّيّه، و مع عدم اشتغاله بأحدهما، لا يكون معذورا فى ترك واحد منهما، فإنّه قادر على إتيان كل واحد منهما، فتركه يكون بلا عذر، فإنّ العذر عدم القدره، و الفرض أنّه قادر على كل منهما، و إنّما يصير عاجزا عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما و معه معذور فى ترك الآخر، و أمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا فى ترك شىء منهما؛ و الجمع لا يكون مكلفا به حتّى يقال إنّ غير قادر عليه، و هذا واضح بعد التأمل و أمّا إذا كان أحدهما أهمّ، فإنّ اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور فى ترك المهمّ لعدم القدره عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، و إن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعلى، لكن لا يكون معذورا فى ترك الأهمّ، فيتاب بإتيان المهمّ و يعاقب بترك الأهمّ، الخ (٢). ظاهره تعدّد العقاب لو لم يأت بالأهمّ و المهمّ أصلا.

يمكن أن يقال إنّ التخيير العقلى لا يزيد على التخيير الشرعى؛ فكما أنّ ترك كل واحد فى التخيير الشرعى لا يوجب تعدّد العقاب، كذلك فى التخيير العقلى، و هكذا عند ترجيح طرف بالنسبه إلى آخر. و توقّف فعليه الآخر على عدم تأثير الراجح لا يوجب تركهما تعدّد العقاب، لأنّ التعدّد لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الراجح. نعم، من لم يأت بشىء من الأمرين. يعاقب بأشدّ ممّن لم يأت بالأهمّ و أتى بالمهمّ، لأنّه تدارك ما فات بقدر ما أتى بخلاف من لم يأت بشىء من الأمرين و يبعد تعدّد العقاب أنّه لو ترك شخص جميع الواجبات الكفائيه التى لا تقدّر على جميعها، بل

ص: ٥٩

١- (١) الوقايه: ص ٣١٣-٣١٥.

٢- (٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٩-٣٠.

أكثرها، بل الزائد من واحد منها، لزم أن يقال إنَّه عوقب بتعداد الواجبات الكفائية؛ لأنَّه لو اشتغل بواحد منها كان معذورا من البقيه، وحيث لم يشتغل كان قادرا بالنسبه إلى كل واحد منها، فيعاقب على تركها. و من المعلوم أنَّ الالتزام بذلك خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء في العقوبات لعدم قدره على جميعها و إن قدر عليها بنحو العموم البدلي.

حكى عن المحقق النائني قدس سره أنه قال: إنَّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدين حتى يقال إنَّه غير مقدور، بل العقاب على الجمع بين المعصيتين، و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهم (١).

و حسنه و مخصه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال: إنَّ الميزان في صحه العقاب أن يكون التخلص من المخالفه مقدورا للمكلف، و أمَّا أن يكون الفعل و الامتثال مقدورا فهو شرط في معقوليه التكليف و عدم لغويته.

و من الواضح أنه في المقام يكون التخلص من مخالفه التكليفين بالأهم و المهم بنحو الترتب مقدورا للمكلف و إن لم يكن امتثالهما معا مقدورا له، فيكون تعدد العقاب في محله.

نعم، يشترط في تحقّق المعصيه عندنا أن يكون مخالفا للتكليف المولوي بنحو يؤدي إلى تفويت الملاك عليه، لا مجرد مخالفه الخطاب المولوي. و عليه، فلو كان الخطابان الترتيبان فعليين من حيث الملاك، أي لم يكن الاشتغال بأحدهما رافعا للآخر ملاكا فلا- يستحقّ المكلف أكثر من عقاب واحد، لأنَّه لم يفوت باختياره إلا ملاكا واحدا، و أمَّا الملاك الآخر فقد كان فائتا عليه لا محاله. فلا بدّ من التفصيل بين الحالتين.

ص: ٦٠

و الفرق بين الذى قلناه و بين تعبيرات المحقق النائنى قدس سره يظهر فيما إذا فرض الأمر بالضدين مطلقا؛ كما إذا صدر من المولى أمر بهما بنحو القضية الخارجيه اشتباها و غفله عن التضاد بينهما، فإنه بناء على تعبيرات المحقق النائنى قدس سره ينبغي أن يقال باستحقاق المكلف لعقابين لو عصى و لم يأت بشيء منهما، لأن كلا منهما فى نفسه كان مقدورا، أو قل لأن كلا منهما معصيه مقدوره فى نفسها، و الجمع بينها و بين المعصيه الأخرى مقدور أيضا، مع حكم الوجدان بعدم استحقاقه، ذلك مما يبرهن على ما قلناه من أن الميزان فى صحه العقاب إمكان التخلص من المعصيه، و المكلف فى المثال لا يمكنه التخلص إلا عن إحدى المعصيتين لا كليهما، فلا يستحق إلا عقابا واحدا لا عقابين (١).

و لا يخفى عليك أن مورد الاستدلال خارج عن محل الكلام الذى هو تراحم بين الواجبين اللذين لكل واحد منهما ملاك، بحيث يكون مخالفه التكليف المولوى مؤديه إلى تفويت الملاك عليه. و خطاب المولى الغافل بنحو القضية الخارجيه لا يقاس بالمقام الذى كان المولى ملتفتا و كان خطابه بنحو القضية الحقيقيه؛ و كيف كان، فما حكى عن المحقق النائنى من أن العقاب على الجمع بين المعصيتين، و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهم، لا يصلح لتعدد العقاب مع ما عرفت من عدم القدره على امتثالهما. نعم، يصح أن يكون القدره على عدم الجمع بين المعصيتين موجهه لشده العقاب.

التنبه الثالث: أنه إذا كان أحد التكليفين مشروطا بالقدره العقلية و الآخر بالقدره الشرعيه، فلا يأتى فيه الترتب، لارتفاع موضوع الثانى بالواجب الآخر الأهم، لعدم القدره عليه بواسطه المزاحمه مع الأهم الذى يكون مشروطا بالقدره العقلية.

ص: ٦١

فإن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا؛ فإذا أوجب الشارع صرف شيء في الأهمّ يكون صرفه في غيره ممنوعا شرعياً، وهو كالممتنع العقليّ، فلا يبقى موضوع للمشروط بالقدره الشرعيّ، أي العرفيّه.

وقد مثّلوا لذلك بما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عمّن هو مشرف على الهلاك بسبب العطش؛ فبناء على أنّ الوضوء مشروط بالقدره الشرعيّه، أي التمكن من الماء المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمّم بعدم وجدان الماء و عدم التمكن منه بقرينه المقابله، و أنّ التفصيل قاطع للشركه، فلا يجوز فيه الترتّب، و أن يكون الأمر بالوضوء مقيّدا بعصيان أمر الراجح، أي الأمر بإعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك، لأنّه مشروط بالقدره العقليّه و الوضوء مشروط بالقدره الشرعيّه على الفرض.

و كيف كان، فقد اورد على ذلك بأنّ الأمر بأحدهما المطلق لا يكون مانعا عن القدره على الآخر المقيّد بها بوجوده، بل إنّما يكون مانعا إذا وصل إلى مرحله الداعويّه و التأثير، و هي منتفیه في حال العصيان، فيكون الموضوع حال العصيان موجودا فيشمّله الإطلاق بناء على الترتّب فلا مانع من الالتزام بالترتّب هاهنا أيضا.

اجيب عن ذلك بأنّ وجود الأمر بنفسه يكون رافعا للقدره العرفيّه، فيكون الأمر المطلق رافعا لموضوع الأمر المقيّد بالقدره، فتكون نسبته إليه نسبه الوارد إلى المورد، فلا يقال عرفا لمن هو منهى عن العمل إنّّه قادر عليه و إن كان عاصيا له، بحيث لو أقدم يقال إنّّه أقدم مع عدم تمكّنه للنهى، و مع عدم القدره العرفيه لا موضوع للخطاب، فلا أمر و لا ملاك.

و يشهد لذلك أنّه لو جاء بالتيمّم قبل أن يصرف الماء في حفظ النفس المحترمه كان مشروعاً و لا يلتزم أحد ببطلانه، و هذا يعنى صدق عنوان غير الواجد للماء على المكلف؛ فلو اريد تصحيح الوضوء و الحال هذه بالترتّب لزم أن يفرض تحقّق عنوان

الواجد كى يكون موضوعا للوجوب، و من الواضح أنّ صدق عنوان الواجد و غير الواجد فى زمان واحد غير معقول، انتهى.

هذا بخلاف موارد الترتّب، فإنّ الأمر فى ناحيه المهمّ موجود و إنّما يرفع اليد عن إطلاقه للمزاحمه، و هى فيما إذا كان الأمر فى ناحيه الأهمّ مؤثرا فلا يرتفع إطلاق الأمر فى ناحيه المهمّ بمجرد الأمر فى ناحيه الأهمّ، بل هو منوط بتأثير الأمر فى ناحيه الأهمّ، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: أنّه ربّما يقال إنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما الثالث كالصلاه و الإزاله و كإنقاذ الغريقين، و أمّا إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كالحركه و السكون، فلا يتأتّى بينهما الترتّب، إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر، و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك ضده أو عصيانه، فإنّ الآخر حاصل، فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

و هذا لا- شبهه فيه فى نفسه، و لكنّ الكلام فى صغرى هذه الكبرى، و قد حكى عن كاشف الغطاء رحمه الله تعالى أنّ مسأله الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتّب. و أشكل عليه المحقّق النائينى قدّس سرّه بأنّ تلك المسأله ليست من مصاديق الترتّب، لأنّ الجهر و الإخفات من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما. و قد ثبت أنّ الترتّب لا يجرى فى الواجبين اللذين لا ثالث لهما لامتناعه.

اورد عليه فى المحاضرات بأنّ متعلّق الأمر ليس هو الجهر أو الإخفات بحيث يفرض فى موضوع الأمرين هو القراءه كى لا يتخلّف القارئ عن أحدهما، بل متعلّق الأمر هو القراءه الجهرية أو القراءه الإخفائية، و من الواضح أنّهما ليسا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذا المكلف قادر على تركهما معا بترك أصل القراءه.

اجيب عنه بأنّه خلاف الفرض؛ لأنّ وجوب القراءه فى الصلاه معلوم و ليس مشروطا بشرط، و إنّما الكلام فى الجهر بها و الإخفات كذلك، و بعباره اخرى القراءه

المفروضه الوجود لقوله عليه السّلام: «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب، تعلق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها، و معلوم أنّ عدم أحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما فى القراءه ملازم لوجود الآخر أو عينه (1).

و ذهب السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه-خلافًا لكاشف الغطاء و من جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتّب-إلى أنّ الترتّب لا- يعقل بين الأمرين الضمّيتين، سواء جعلًا- عباره عن الأمر بالجهر و الأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءه الجهرية و القراءه الاخفائيه، و إنّما المعقول هو الترتّب بين الأمر بالصلاه الجهرية و الأمر بالصلاه الإخفائيه، و هما- كما سيأتى- لا تضادّ بينهما أصلاً، لإمكان إيقاعهما معا فى الخارج؛ فليس هذا التطبيق من باب الترتّب. ثمّ قال فى تبين عدم معقوليه الترتّب بين الأمرين الضمّيتين.

و الوجه فى ذلك أنّ افتراض الترتّب بين الأمرين الضمّيتين فى خطاب واحد:

يستلزم أخذ ترك الجزءين كالجهر مثلا شرطاً للأمر الضمّية بالإخفات.

فإن أخذ شرطاً فى موضوع الأمر الضمّية خاصّه فهو غير معقول، لأنّ مقتضى ضمّيته. أنّ هناك أمراً واحداً بالمجموع، فلا بدّ و أنّ يكون الشرط مأخوذاً فى ذلك الأمر الواحد الاستقلالى، و إن أخذ شرطاً فى موضوع الأمر الاستقلالى بالمركبّ بنحو شرط الوجوب، لزم منه أخذ ترك الجهر مثلا فى الخطاب الواحد الذى من ضمنه الأمر بالجهر و هو مستحيل.

و إن أخذ شرطاً فى متعلّق الأمر بالإخفات-بنحو شرط الواجب-لزم فعلية كلا الأمرين الضمّيتين أى الأمر بالجهر و بالإخفات المقيّد بعدم الجهر، و هو طلب الجمع بين الضدّين المحال. و أضاف أيضاً: إنّ الشرط لو كان هو عدم الجهر الأعمّ من

ص: ٦٤

السالبه بانتفاء المحمول بأن يقرأ و لا يجهر أو السالبه بانتفاء الموضوع بأن لا يقرأ أصلا فالأمر بالقراءة الإخفائية يكون معقولا، و أمّا إذا كان الشرط هو عدم الجهر فى القراءة، أى بنحو السالبه بانتفاء المحمول خاصه فالأمر بالإخفات لا يكون معقولا حينئذ. و قد لاحظ كل من المحقق النائنى و السيد الاستاذ إحدى هاتين الفرضيتين دون الاخرى فتخالفا فى إمكان الأمر بالقراءة الإخفائية و عدمه (١).

و لقائل أن يقول: إن اللوازم المذكوره فى ترتب الأمرين الضميتين ناشئه من فرض كون الخطاب واحدا، و أمّا إذا قلنا بأن الترتب فى مثل الجهر و الإخفات أو القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية يمكن فرضه بالخطاب المتعدد بأن أمر الشارع بمركب يكون من جملة الجهر بالقراءة، ثم امر بالإخفات على حده عند ترك الجهر بالقراءة أو عصيانه، فلا يلزم من ذلك المحاذير المذكوره، كما أنّ ظاهر الأخبار الوارده هو تعدد الخطاب، منها صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه. فقال: «أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فلا شىء عليه و قد تمت صلاته (٢)». إذ مثل هذه الروايه الناظره إلى من أجهر مكان الإخفات أو أخفت مكان الإجهار، يدل على خطاب آخر غير الخطاب الأوّل، فلا مانع من أن يجعل بنحو الترتب بالنسبه إلى الأوامر الضميتين من دون لزوم المحاذير المذكوره، و لا وجه لفرض الترتب بين الصلاه الجهرية و الصلاه الإخفائية مع أنّ وجوب أصل الصلاه و وجوب أصل القراءة معلومان و ليسا مشروطين بشرط و لا كلام فيهما، و إنّما الكلام فى الجهر و الإخفات فيها. هذا مضافا إلى أنّ تخصيص الترتب بموارد التضاد لا وجه له كما مرّ

ص: ٦٥

١- ١) بحوث فى علم الاصول: ج ٢ ص ٣٦٨.

٢- ٢) الوسائل: ج ٤ ص ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاه.

و التحقيق هو أن يقال: إنَّ موضوع الأمر الترتيبي ليس هو العصيان الخارجيّ أو الترك الخارجيّ حتّى يلزم منهما وجود الضدّ الآخر، و لا مجال لطلبه لكونه تحصيلًا للأمر الحاصل، بل هو العزم على العصيان و البناء عليه و حاله العصيان؛ و من المعلوم أنّه فى صورته العزم و البناء و حاله العصيان لا يتحقّق الضدّ الآخر و معه مجال لطلبه، كما لا يخفى، فلا يرد على كاشف الغطاء إشكال من جهه جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب، لأنّ الترتب يجرى بهذه الملاحظه فى الضدّين اللذين لا ثالث لهما أيضا، بل عرفت سابقا عدم اختصاص الترتب بالضدّين. و عليه، فالكبرى المذكوره مخدوشه، و إن ذهب الأعلام إلى صحّتها، فلا تغفل.

فتحصّل أنّه من الممكن جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب، سواء فرض ذلك بين الأمرين الضمّيتين أو بين الأمرين المستقلين فلا تغفل.

و ربّما يشكل جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب من جهه اخرى و هى أنّ الأمر يصير فعليًا و منجزًا بإحراز موضوعه. و عليه، فإذا كان موضوعه ممّا لا يقبل الإحراز بأن كان إحرازه مساوقا لانعدامه كالناسى و الساهى فلا يعقل ترتب الحكم عليه، لأنّه يلزم من وجوده عدمه، فلا يمكن فعليّه مثل هذا الأمر، و هو ليس قابلا للداعويّه، و بدون الإحراز لا موضوع.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع الأمر الترتيبي هو عصيان الأمر الآخر بالإجهار، و العلم بعصيان الأمر بالإجهار مساوق لارتفاع الجهل و معرفه لزوم الجهر عليه، فلا يتحقّق منه العصيان، فيمتنع تعليق الحكم على العصيان فى الفرض لاستلزام ذلك عدمه، و بدون العلم بالتكليف لا عصيان.

و اجيب عنه بأنّ ذلك يلزم لو كان المأخوذ فى الأمر الآخر هو العصيان، أمّا إذا كان المأخوذ هو العزم على الترك أو البناء عليه، فلا يلزم منه ذلك، لجواز اجتماع العزم

و البناء على الترك مع الجهل بوجوبه، فيكون الحكم فعليًا.

هذا مضافا إلى إمكان اجتماع الجهل مع العصيان، لأنّ الجاهل المقصّر في حكم العاقد، بمعنى أنّ التكليف يتنجز عليه، و لذلك يعاقب على فعل المحرّمات و ترك الواجبات و لو كان جاهلا، إذا كان جهله عن تقصير، و إذا كان التكليف متنجزا عليه حتّى في حال جهله. و عليه، فيكون ترك الواجبات عصيانا لأنّه لا- نعى من العصيان إلّا- مخالفه التكليف المتنجز، فلا منافاه بين صدق العصيان مع الجهل بالتكليف؛ فلا يلزم من جعل العصيان موضوعا نفي الآخر لصدق العاصى عليه مع جهله التقصيرى و لا يعلم بعصيانه- كما هو المفروض- حتّى يرتفع الموضوع للحكم الآخر، بل هو فى عين جهله يكون عاصيا و يشمله الدليل المعلق على العاصى بحسب الواقع.

لا- يقال إنّ التكليف المجهول لا- يمكن أن يكون متنجزا مع كونه مجهولا- لأننا نقول إنّ مع الجهل التقصيرى يصدق الوصول النوعى، إذ لا يلزم فى الوصول تحقّق العلم الشخصى، بل يصدق مع الإمكان العادى للرجوع و العلم به، و هو حاصل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشهيد الصدر، حيث قال إنّ نكته الإشكال باقيه على حالها، لأنّ المكلف إنّما يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتبى دون أن يعلم بموضوعيته، و وصول الحكم لا بدّ فيه من إحراز الموضوع بما هو موضوع.

و الوجه فى عدم إمكان إحراز المكلف فى المقام موضوعيته تركه للقصر للأمر الترتبى هو أنّ المكلف بحسب الفرض معتقد وجوب التمام عليه بخطاب أوّلى، و معه لا- يعقل أن يحرز كونه موضوعا لوجوب التمام بخطاب ثانوى ترتبى، إذ إحرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعا لنفس ذلك الوجوب كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم الذى هو محذور شبه الدور، و إن كان بأن يحرز كونه موضوعا لوجوب تمام آخر كان من اجتماع المثليين فى نظره. و عليه، فالمكلف المسافر فى المقام دائما يكون إتيانه بالتمام بتحريك أمر تخيلى بالتمام يعتقد

كخطاب أولى على المكلفين جميعا فى الحضر و السفر، و أمّا وجوب التمام. الترتبى المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه و محركته له نحو التمام انتهى موضع الحاجة (١).

لما عرفت من أنّ الوصول المعتبر فى تنجيز الخطاب هو الوصول النوعى، و هو متحقق مع التقصير، و معه فالخطاب بالتمام لمن قصّر فى تحصيل العلم بأنّ المسافر يقصر صلاته فعلى و محرّك له لأنّه عالم فى عين جهله، فما تخيله مصادف للواقع و إن جهل بموضوعه، بل لعله من باب الخطأ فى التطبيق.

و أمّا ما ذهب إليه للتفصّى من الإشكال المذكور من أنّ أصل هذا الإشكال إنّما جاء بتصوّر أنّ الأمر بالتمام فى حقّ الجاهل بالقصر بنحو الترتب أمر آخر غير الأمر الأولى بالتمام، و هذا لا موجب له، بل هو إطلاق فى نفس الجعل الأولى الذى يجعل فى حقّ كلّ من لم يأت بالقصر نتيجة عدم علمه بوجوب القصر عليه، سواء كان عدم العلم لعدم الوجوب أو للجهل، و هذا الخطاب يمكن أن يحزره المكلف فى كلّ حال (٢).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ الخطاب الأولى بعد تنويعه إلى المسافر و الحاضر لا يشمل المسافر، و المفروض أنّ الجاهل بالقصر مسافر، و معه فلا إطلاق للجعل الأولى فى الواقع بالنسبة إلى الجاهل المقصر.

نعم، الجاهل يتخيل إطلاقه و لا إطلاق له، و لكن يشمله الأمر الترتبى بالتقريب الذى ذكرناه.

هذا مضافا إلى أنّه مع الجهل التقصيرى و الوصول النوعى لا يصدق عدم العلم بوجوب القصر، فلا تغفل.

ص: ٦٨

١- ١) نفس المصدر.

٢- ٢) بحوث فى علم الاصول: ج ٢ ص ٣٧٠.

ثم لا يخفى عليك أنّ الترتّب في القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات يتحقّق بأمر جديد غير الأمر الأوّلي، لأنّ الأمر الأوّلي يتنوّع بحسب عنوان المسافر و الحاضر أو بحسب الصلوات باختلاف الأوقات؛ و الدليل على الأمر الجديد هو ما ورد في الروايات من كفايه الإتمام مكان القصر عند الجهل بوظيفه المسافر أو كفايه الإخفات موضع الإجهار، و بالعكس، عند الجهل.

و الترتّب في هذه الموارد يختلف مع الترتّب في سائر الموارد التي ربّما يتزاحم فيها بين الخطابات و يكون طرف منها بالنسبه إلى الآخر أهمّ، و الاختلاف من ناحيه أنّ الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر الأهمّ ليس غير الأمر الأوّلي، بل هو هو، و إنّما يرفع اليد عنه عند التزاحم، فإذا لم يكن مزاحم أو كان و لا تأثير له فيؤخذ بالأمر الأوّلي و لا يجوز رفع اليد عنه من دون مزاحم مؤثّر، كما لا يخفى.

و كيف كان، فالمتحصّل إلى حدّ الآن هو عدم ورود إشكال على كاشف الغطاء في جعل مسأله الجهر و الإخفات أو القصر و الإتمام من باب الترتّب.

التنبيه الخامس: ربّما يقال إنّ بناء على عدم إمكان الشرط المتأخّر لزم التفصيل بين الموارد، فكلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخّر في المتقدّم لا يتأتّى فيه الترتّب، كما إذا كان الأهمّ و المهمّ تدريجيّ الوجود، أو كان الأهمّ أمراً باقياً و مستمرّاً و كان عصيانه في الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته في الآنات المتأخّره مؤثراً في فعليه المهمّ. فإنّ العصيان الخارجيّ في الأزمنه المتأخّره لو كان مؤثراً في فعليه المهمّ من الأوّل لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم. و هو محال، فالترتّب في هذه الموارد مستحيل.

هذا بخلاف ما إذا كان الشرط في فعليه المهمّ هو عصيان الأهمّ في الآن المقارن، سواء كان كلّ واحد منهما آتياً أو كان الأهمّ آتياً دون المهمّ و لا استمرار للأهمّ، فإنّ الشرط في كلا الصورتين هو العصيان المقارن، فلا يلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم.

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ العصيان في باب الترتب لا تأثير له في فعلية المهمّ فإنّ المهمّ عند عدم مزاحمه الأهمّ كان فعلياً بمباده المخصوصه به؛ فلو كان المكلف منقاداً صار التكليف في طرف الأهمّ مزاحماً لمبادئ الفعلية في طرف المهمّ، و أمّا إذا لم يكن المكلف منقاداً فلم يكن التكليف في طرف الأهمّ مزاحماً و صار التكليف في طرف المهمّ فعلياً بمبادئ مخصصه به كالإطلاقات الأوليّة؛ فلا تأثير للمتأخّر في المتقدّم في جميع الصور، حتّى فيما إذا كان الطرفان تدريجيّين الوجود أو كان الأهمّ تدريجيّاً و أمراً مستمراً.

و بالجمله، فالحكم في طرف المهمّ فعلياً بمبادئه و هي الإطلاقات مع وصولها إلى المكلف، و العصيان لا تأثير له في الفعلية، بل هو في قوّه عدم المزاحمه عن فعلية المهمّ.

و عليه، فباب تأثير المتأخّر في المتقدّم مع عدم تأثير العصيان في فعلية المهمّ لا مجال له في الترتب فالتفصيل من هذه الجهة غير موجه.

و أمّا الجواب بمقايسه المقام مع التدريجيّات و جعل عنوان التعقّب بالعصيانات المتدرّجه شرطاً، كما أنّ القدره على الجزء الأوّل المتعقّب بالقدره على الأجزاء المتأخّره شرط حاصل بالفعل في التدريجيّات، فلا يخلو عن الإشكال؛ لأنّ وجود التدريجيّات -مع تسليم انحصار إمكان صدورهما عن الحكيم المتعال بذلك- يكفي في مقام الإثبات و جعل وصف التعقّب شرطاً؛ هذا بخلاف المقام فإنّه لا -ضروره في جعل الشرط هو التعقّب، إذ مع عدم جعل ذلك لا- يلزم خلاف حكمه، بل اللازم هو عدم إطلاق الخطابات المتزاحمه لصوره تدريجيّتها، و لا بأس به، و بالجمله قياس المقام بالتدريجيّات مع الفارق، فلا مجال لإسراء الحكم منها إلى المقام، هذا مع الغمض عن جعل القدره شرطاً في متعلّق الخطابات.

التنبية السادس: أنّ الترتب يجرى أيضاً في المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان إذا كان الثاني أهمّ، و واجب المراعاة إمّا من جهه تصوير الواجب المعلق أو من جهه

أهمّيّه ملاك خطابه، و حكم العقل مستقلاً أو من باب متمّ الجعل بحفظ قدره للواجب المتأخر الأهمّ، و ذلك بأن تكون فعلية الأمر بالمهمّ فى الحال مشروطه بعدم تأثير خطاب الأهمّ المتأخر زماناً، كاشتراط فعلية الأمر بالمهمّ فى الحال بعدم تأثير خطاب الأهمّ المقارن المزاحم حرفاً بحرف، و القول بأنّ ذلك مستلزم للالتزام بالشرط المتأخر الممتنع، لأنّ عصيانه متأخر عن فعلية المهمّ المفروض و هو محال، غير سديد، بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا- تأثير له فى فعلية الخطاب المهمّ، لأنّ فعلية تكون بمبادئه المخصوصه به، و إنّما بالعصيان يرفع المزاحم عن تأثير المقتضى فى طرف المهمّ و لا دخل للعصيان فى الفعلية.

و هكذا لا- وجه لما يقال من أنّ لازم ذلك هو طلب الجمع بين الضدّين، لأنّ الذى يزاحم خطاب المهمّ هو خطاب احفظ قدرتك المتولد من أهمّيّه ملاك الخطاب الثانى عقلاً أو المتمّ له شرعاً، و الاشتراط بعصيان الثانى الأهمّ لا يرفع هذا الخطاب، أى خطاب احفظ قدرتك، فالتراحم و طلب الجمع بين الضدّين لا يرتفع بهذا الاشتراط، مع أنّ ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحح للترتب و المخرج له من المحالّيه إلى الإمكان (١).

و ذلك لأنّ خطاب: احفظ قدره للثانى الأهمّ ناش عن ملاك الثانى و ليس هو خطاب مستقلّ فى نفسه. و عليه، فإذا كان ملاك الثانى الموجب للخطاب الثانى غير مؤثّر فى المخاطب بالنسبه إلى خطاب ذى المقدمه، كان كذلك بالنسبه إلى خطاب احفظ قدره للثانى للملازمه بين العصيانيين، و عدم التفكيك فيهما إذا كان المفروض عدم استقلال خطاب احفظ قدره للثانى من جهه الملاك.

فإذا كان خطاب الثانى غير مؤثّر فى المخاطب كان خطاب احفظ قدره أيضاً

ص: ٧١

كذلك، فلا يلزم الجمع بين الضدّين من فعلية خطاب المهمّ، فإنّه فعلىّ في فرض عدم تأثير خطاب الأهمّ و خطاب حفظ قدره بتبع عدم تأثير خطاب الأهمّ.

و لا حاجة في مجيء الترتّب في المقام أن يجعل فعلية خطاب المهمّ مشروطة بعصيان خطاب حفظ قدرتك الذي هو خطاب عقليّ أو شرعيّ حتّى يقال إنّ ذلك يلزم المحذور، و هو إمّا طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما، لأنّ عصيان حفظ قدره لا يمكن إلاّ بصرفها في شيء؛ و ذلك الشيء إن كان إيجاد المهمّ فيلزم طلب الحاصل، و إن كان إيجاد شيء آخر غير المهمّ فيلزم طلب الممتنع، لأنّ المفروض أنّ قدرته كانت بذلك المقدار الذي صرفها في ذلك الشيء؛ فيرجع الاشتراط في الفرض الأوّل إلى طلب الشيء بشرط وجوده، و في الفرض الثاني إلى طلب الشيء بشرط العجز عن إتيانه؛ و إن كان المراد من عصيان حفظ قدره صرفها في أيّ شيء كان، سواء كان هو المهمّ المفروض أو فعل وجوديّ آخر، فيلزم كلا المحذورين، لأنّ هذا المطلق و الجامع إمّا ينطبق على نفس المهمّ فيلزم الأوّل، أي طلب الحاصل، و إمّا ينطبق على شيء آخر غير المهمّ فيلزم الثاني أي طلب الممتنع (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الترتّب متصوّر بين فعلية خطاب المهمّ و عصيان الأهمّ، و ملازمه عصيان الأهمّ مع عصيان خطاب حفظ قدره. هذا مضافا إلى أنّ خطاب حفظ قدره مقارن مع خطاب المهمّ. و عليه، فجعل عصيانه شرطا في فعلية خطاب المهمّ يلزم خروجه عن المقام من المتزاحمين الطوليين، على أنّ اللوازم المذكوره من تحصيل الحاصل أو طلب الممتنع و غيرهما ناشئه من جعل الشرط هو العصيان الخارجيّ، و أمّا إذا كان هو حاله العصيان و العزم و البناء على عدم الإتيان و الاحتفاظ، فلا يلزم الامور المذكوره من اشتراط فعلية خطاب المهمّ بعدم تأثير

ص: ٧٢

خطاب حفظ قدره أى بحاله العصيان و العزم على عدم الاحتفاظ.

فتحصّل أنّه لا وجه للتفصيل المذكور فى موارد الترتّب، فمع إمكان الترتّب يجىء أيضا فى المتراحمين الطوليين إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة.

نعم، إذا لم يكن الثانى أهمّ، كما إذا كان خطاب المهمّ أهمّ أو متساويا معه، فلا مورد للترتّب لأنّ الواجب الفعلى ليس إلّا خطاب المهمّ، فلا مزاحم له أصلا، فمع صرف قدره فيه يصير قهرا موجبا لعجز المكلف عن امتثال الثانى، فلا تغفل.

التنبية السابع: أنّ الترتّب كما يجىء فى ناحيه الأمر كذلك يأتى فى ناحيه النهى، فمثل لا- تغضب إذا تراحم مع الأهمّ كإنقاذ المؤمن فى أرض مغصوبه، فالخطاب الأهمّ و هو إنقاذ المؤمن يوجب خروج النهى عن الفعلية، و إذا كان المخاطب عاصيا بحيث لا- يؤثّر خطاب الأهمّ فى مثله، كان مخاطبا بترك الغضب، فالنهي عن الغضب فى مورد التراحم مترتب على عصيان خطاب الأهمّ، كما أنّ الأمر بالصلاه فيما إذا كانت مزاحمه بالإزالة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة.

فكما أنّ العصيان فى ناحيه الأمر لا- تأثير له فى فعلية الخطاب فى طرف المهمّ، بل الفعلية ناشئه من وصول الإطلاقات الأوليه الداله على الصلاه، كقوله تعالى:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ إِنَّمَا الْعَصِيانُ حَاكٍ عَن عَدَمِ الْمَزَاحِمِ لِتِلْكَ الْإِطْلَاقَاتِ وَ فَعْلِيَّتِهَا كَذَلِكَ فِي طَرَفِ النَّهْيِ حَرْفًا بِحَرْفٍ.

فإنّ مع عصيان خطاب الإنقاذ لا مزاحم عن فعلية إطلاق دليل لا تغضب، و لا تأثير للعصيان فى فعلية خطاب لا تغضب، بل هو فعلى بوصول الدليل الدالّ على حرمة الغضب، فلا- مورد لتوهم تأثير الشرط المتأخّر فى المقام و لا حاجه إلى تقدير وصف التعقّب دفعا للتوهم المذكور، لأنّ النهى متعلّق بالدخول فى أرض الغير من دون إذن بالأدله الأوليه و إنّما زاحمه وجوب الإنقاذ، فإذا كان المكلف غير عازم على الإتيان ارتفع المزاحم، فكان النهى عن الدخول فى أرض الغير فعليا بمبادئه

المخصوصه به، والأدله الأوثيه. هذا كله بناء على عدم وجوب المقدمه واضح.

فإن بين خطاب لا- تغصب و انقذ الغريق تراحم لا- تعارض حتى يستلزم التكاذب، ولا- فرق بينهما وبين خطاب صلّ و أزل النجاسه فى كونهما يوجبان التراحم أحيانا لا التعارض، و أما إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغصب و وجوب المقدمه الموصله، فإنّ المقدمه الموصله عين التصرف فى دار الغير من دون استيدان، و ليس هنا من باب اجتماع الأمر و النهى فى العنوانين، لأنّ عنوان المقدمه الموصله لا- دخل له، بل المدخلية لمعنونه و هو التصرف الخارجى، لأنّ الموقوف عليه الإنقاذ هو الوجود الخارجى لا العنوان؛ و كيف كان، فمن المعلوم أنّ حرمه الغصب نفسا لا تجتمع مع الوجوب المقدمى فى شىء واحد و هو المقدمه الموصله، فيقع التكاذب بينهما فلا يبقى الحكمان و يخرج عن مورد الترتب، فإنّ مورد الترتب لا مضاده فيه بحسب مقام الجعل، و إنّما المضاده فى مقام الامتثال، و لذا يجتمع الحكمان بحسب جعل الشارع، و إنّما سقط عن الفعلية عند التراحم فى مورد المزاحمه فليس فى المقدمه الموصله إلا حكم واحد و هو لزوم الإتيان بها للوصول إلى الإنقاذ، كما أنّ فى غير الموصله ليس إلا حكم واحد و هو حرمه التصرف و العدوان فى ملك الغير.

و هكذا الأمر إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمه، فإنّه يقع التعارض بين حرمه الغصب و الوجوب المقدمى، فيقع التكاذب بينهما و لا يبقى إلا- حكم واحد و خرج عن مورد الترتب؛ فمع فرض عصيان الحكم الموجود لا- يكون حكم فى المقام حتى يترتب عليه، بخلاف مثل الصلاه و الإزاله فإنّه مع عصيان الإزاله و عدم تأثير أمرها لا مانع من فعلية الأمر بالصلاه. نعم، يصح ورود النهى الجديد عند عصيان الخطاب المقدمى و عدم تأثيره، و لكنّه مفقود على المفروض، فلا يقاس بمورد الجهر و الإخفات فى الأمر الترتبى، فإنّ الإخفات عند الجهل التقصيرى و العصيان موضوع لخطاب الجهر و بالعكس بدليل خاصّ، و المفروض فى المقام هو عدم ورود دليل خاصّ، و مع

التعارض بين الحرمة النفسية و الوجوب المقدمي و أهميته ذبيها، فلا- حكم في طرف الحرمة النفسية حتى يقال عند عدم تأثير الأهم يبقى بلا مزاحم كسائر موارد الترتب.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول، حيث ذهب إلى جريان الترتب في الحرام الذى وقع مقدّمه لواجب يكون فعله أهم من ترك ذلك الحرام مع فرض عدم ورود دليل خاصّ.

التنبية الثامن: أنّ الترتب لا- يجرى إلا- في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقيّ، و أمّا إذا كان بينهما تزاحم دائمى، فيرجع إلى باب التعارض، إذ جعل الحكمين اللذين لا يمكن امتثالهما دائما بل لا مناص في جميع الأوقات إلا في امتثال أحدهما و عصيان الآخر خال عن الحكمه، فلا- يصدر عن الحكيم. بل في مثله إن كان الملا-ك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه، و إن كان الملاك فيهما متساويا فمقتضى ذلك هو الحكم بالتخيير الشرعى، ففي صورتين لا مجال للتزاحم، و مع خروجهما عن التزاحم لا مجال للترتب، إذ في الصورة الاولى لا حكم آخر- مع فرض عدم تأثير الحكم الأقوى- حتى يترتب عليه. نعم، يمكن أن يرد بدليل خاصّ حكم آخر مترتب على عصيان الحكم الأهم، و لكنّ المفروض عدم وجود دليل خاصّ.

و في الصورة الثانية فلا- مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التنجيز، إذ لا- حاجه في الأخذ بالحكم الآخر بفرض العصيان، كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول من أنّ وجه عدم جريان الترتب في المفروض هو لزوم طلب الحاصل، و ذلك من جهة أنّ عصيان كلّ واحد منهما ملازم لامتثال الآخر؛ ففي ظرف عصيان أحدهما الأمر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل (1).

ص: ٧٥

و ذلك لما عرفت من أنه لا حكم فى الصورة الاولى و لا حاجه فى الصورة الثانيه، هذا مضافا إلى أن الشرط ليس هو عصيان خارجي حتى يلزم من الترتب فيه طلب الحاصل، بل الشرط هو حاله العصيان و البناء و العزم كما مرّ مرارا.

التنبیه التاسع: أن الترتب يجرى فى باب اجتماع الأمر و النهى حتى بناء على الامتناع و كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى اتحاديا، لأن الواحد متحيث بحيثين و له ملاكان و كلّ ملاك من جهه حيثه خاصه و الحكم متعلق بهما فى الذهن لا فى الخارج و عليه فلا- تراحم بين الحكمين، و لكن الامتناعى حيث تخيل تعلق الحكم بالوجود الخارجى زعم تراحم الحكمين مع وجود الملاكين لهما كما يتراحمان فى مقام الامثال؛ و بالجمله فمع تقديم جانب النهى سقط الأمر فى جانب آخر، و لكن يمكن جريان الترتب فيه لوجود الملاك فى جانب الأمر، فإذا لم يكن النهى مؤثرا فلا مانع من فعليه الأمر فى جانب آخر.

ذهب فى منتهى الاصول إلى عدم جريان الترتب فيه أيضا، و قال: و السرّ فى عدم جريان الترتب فى ذلك الباب هو أنه بناء على تغليب جانب النهى لا يمكن أن يقال إن عصيت النهى، أى إن غصبت مثلا فصل، لأن الغصب- الذى به يتحقق عصيان النهى عن الغصب- إن كان هو الغصب الذى يوجد فى ضمن الصلاه و ينطبق عليها، ففى ذلك الظرف تكون الصلاه موجوده و حاصله فيكون طلبه طلب الحاصل، و إن كان غصبا آخر غير منطبق على الصلاه فيكون طلبا للممتنع، و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين (1).

و فيه ما مرّ مرارا من أن الشرط هو حاله العصيان و البناء و العزم على العصيان لا- العصيان الخارجى، فلا- يلزم المحذورات المذكوره لو لم يدلّ دليل خاصّ على عدم صحّه مورد الأمر، كما سيأتى إن شاء الله البحث عنه. فتدبرّ جيّدا.

ص: ٧٦

الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء

اشاره

هل يستلزم النهى عن ضده أم لا

و يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أن المسأله أصوليه لأن نتيجه المسأله تقع فى طريق الاستنباط و دعوى أنها فقهيه لأن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضد الواجب و عدمه و هو بحث فقهي مندفعه بأن البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده و عدمه و هو بحث أصولي.

ثم أن تعنون المسأله بجهه أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لا تنافى إدراجها فى المسائل الاصوليه باعتبار ثبوت الملازمه و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثانى: إن هذه المسأله الاصوليه تكون من المسائل العقليه لا اللفظيه لأن البحث لا يختص بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافا إلى أن الغرض من الاستلزام ليس إلا فى عالم الواقع و الحاكم بها ليس إلا العقل و لا صله للبحث المذكور بدلاله الألفاظ و عدمها و لعل ذكرها فى باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقليه هذا مضافا إلى غلبه كون الواجبات من الأوامر اللفظيه.

الأمر الثالث: أن المراد من الضد فى المقام هو الضد الاصولي لا المنطقي و لذا لا يختص بالضد الوجودي بل يشمل مطلق ما يعاند الشىء و ينافيه و لو كان أمرا عدميا كتنقيض الشىء أعنى عدمه و لذلك يصح إطلاق الضد على ترك كل ضد

كالصلاه و الإزالة فى وقت واحد مع أنّ ترك الصلاه و الإزالة من النقيض و يسمّى الضدّ بالعامّ من جهه ملائمه ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّه مثلا ترك الإزالة يجتمع مع الصلاه و غيرها من الأكل و الشرب و نحوهما و هكذا ترك الصلاه يجتمع مع الإزالة و غيرها من الأفعال.

كما يصحّ إطلاق الضدّ على الضدّ الخاصّ بمعناه المنطقىّ و هو الذى لا- يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة كضدّيّه الإزالة مع الصلاه و بالعكس إذ الضدّان بالمعنى المنطقىّ أمران وجوديان لا يجتمعان فى محلّ واحد.

الأمر الرابع: إنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموشّعين إذ لا مزاحمه بينهما كما ليس فى المضيقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم إنّ الحكم هو التنجيز بينهما بل محلّ النزاع فى الموردین:

أحدهما ما إذا كان أحد الواجبين موسّعا و الآخر مضيقا.

و ثانيهما: هو ما إذا كانا مضيقين و لكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء و الأمر به للنهى عن ضده و يقع الكلام فى مقامین:

المقام الأوّل: فى الضدّ الخاصّ:

و استدللّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمه للضدّ الآخر و حيث أنّ مقدّمه لواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب فإذا كان ترك الضدّ واجبا كان فعله محرّما و هو المطلوب إذ نتیجه القياس أنّ الأمر بالشىء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده و يمكن أن يقال: إنّ ترك الضدّ الخاصّ ليس من مقدّمات وجود الضدّ الآخر لأنّ الأمر العدمى لا حظّ له من الوجود حتّى يؤثّر فى وجود الضدّ الآخر فمع عدم كون

ترك الضدّ مقدّمه لا مجال لسرايه الوجوب من ذى المقدمه إليها كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما قيل من أنّه لا تقدّم و لا تأخر بين الضدّين بما هما ضدّان و عليه فنقيض كلّ واحد منهما و هو العدم البديل للوجود أيضا لا تقدّم له على وجود الآخر و هذا معنى كونهما فى مرتبه واحده.

و فيه ما لا يخفى لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلا لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبه لجواز أن يتقدّم عليه أو يتأخر عنه طبعاً بشهاده أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه و مع ذلك لا تقدّم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع و أيضا أنّ المعلول متأخر عن العلّه رتبه و ما هو متّحد معه و هو عدم البديل له لا يكون متأخرا عن العلّه الموجوده مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبه وجود المعلول.

و بالجملة فلا ملازمه بين انتفاء التقدّم فى وجود الضدّين و بين انتفائه فى نقيضهما و عليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبه إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدّم و التأخر و المقارنه و المعيه من خواصّ الوجود و العدم لا حظّ له من الوجود حتّى يتصوّر فيه هذه الامور. و عليه فعدم النقيض أو الضدّ فى عين عدم اختصاصه بمرتبه النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم و مع عدم التقدّم فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدمى إليه.

الوجه الثانى: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّما و عليه فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محاله يكون ترك الآخر أيضا واجبا و إلّا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم و هو خلف فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل نفس الآخر يكون محرّما و هو

المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

يمكن أن يقال إنَّ غايه ما يدلّ عليه الدليل المذكور هو أنّه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا يستفاد منه أنّه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً و عليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام و عليه فالالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى إقامه دليل.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر و إن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الاستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتّى يدعى أنّه هو المطلوب.

المقام الثانى: فى الضدّ العامّ

و تقريب الاستلزام فيه بأن يقال:

أنّ الأمر بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسه عين النهى عن الضدّ العامّ كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له و الضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهيّاً عنه يسرى النهى منه إلى محققاته و هى أضداد الإزالة و عليه فمثل الصلاه التى تكون من محققات ترك الإزالة منهيّاً عنها و من المعلوم أنّ النهى عن الصلاه بضميمه أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاه.

و يمكن أن يقال أولاً: نمنع تعدّد الخطاب من الأمر و النهى بناء على أنّ النهى هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل و النهى هو من طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأنّ النهى عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك و من المعلوم إنّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد

الخطاب إذ ليس فى ترك الترك مصلحه غير مصلحه الفعل حتى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهى عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

و أمّا بناء على أنّ النهى بمعنى الزجر عن ترك الإزالة و الأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتحاد بينهما لمغايره البعث و الزجر و تعدّد متعلّقهما فدعوى العيئيه و الاتحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا- مجال لدعوى الجزئيه أيضا بعد ما عرفت من مغايره البعث و الزجر هذا مضافا إلى عدم كون الوجوب مركبا من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت فى محلّه من بساطه الوجوب و إنّ أمر انتزاعى ينتزعه العقلاء من تعلق الأمر بشىء من دون ترخيص فى تركه.

كما لا- وجه لدعوى اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ و النهى عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر و ليس فى جانب الترك مفسده حتى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحه الملزمه الموجه للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر و النهى فى الاعتبار لأنّ كلّ واحد منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين.

و ثانيا: أنّ الأضداد الخاصّه و إن كانت متلازمه مع ترك الضدّ العامّ و لكنّها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه و هى إرادته الإزالة كما إنّ عدم المعلول لازم لعدم علته.

و ثالثا: إنّ لا دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غايته إنّّه ليس محكوما بحكم آخر.

و رابعا: إنّ النتيجة على تقدير صحّه المقدمات المذكوره ممنوعه لأنّ النهى الغيرى لا يدلّ على مبغوضيه العمل.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

و عليه فيمكن أن نقول بأن كل عباده صارت متزاحمه مع الأهم تكون محكومته بالفساد إن أتى بها في وقت الإتيان بالأهم.

أورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى و هي أنّ النهي في العبادات يقتضى الفساد على النهي عن الضدّ في المقام لأنّ المراد من النهي المذكور في تلك الكبرى هو النهي النفسى الكاشف عن المفسده أو البعد و المفروض في المقام أنّ النهي لا يكشف عن المفسده و لا يكون مبعّداً لأنّه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقيق المصلحه الملزمه في الضدّ المزاحم بالأهم إذ لا مزاحمه بين المقتضيات و إنّما التزاحم في مقام الامتثال.

و مع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العباده إذا صارت متزاحمه مع الأهم.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا كشف النهي الغيرى عن المفسده لا يكفى مجرد ذلك في الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه مصلحه الفعل ذاتا مع المفسده المكشوفه بالنهي الغيرى و غلبتها عليها.

ألا- ترى أنّ مصلحه الصوم في يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسده التشابه بينى أميته و تترجّح عليها و لذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحة و إن كان مكروهاً.

و عليه فمجرد كشف النهي الغيرى عن المفسده في الفعل لا يكفى في الحكم ببطلان العباده بل اللازم هو غلبه المفسده الغيريه المكشوفه على مصلحه نفسيه للعباده و بالجملة فمع بقاء مصلحه العباده على ما هي عليها يكفى قصدها لتحقق العباده سواء قلنا باستلزام الأمر بالأهم للنهي عن المهمّ أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي الغيرى عن المفسده أو لم نقل و عليه فلا- ثمره للمسأله.

و دعوى أنّ فساد العباده لا- يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهي عن ضده لكفايه عدم الأمر في الحكم بفساد العباده و المفروض هو سقوط الأمر بمزاحمه الأهم.

فلا مجال لتصحيح العباده فيما إذا كانت متزاحمه بالأهم سواء قلنا بالاستلزام أو

لم نقل و سواء قلنا بكشف النهى عن المفسده أو لم نقل.

و عليه فلا ثمره للمسأله أيضا كما عن شيخنا البهائى قدس سرّه لأنّ العمل على كلّ حال محكوم بالفساد مندفعه:

أولاً: بما عرفت من كفايه قصد الملاك فى تحقّق العباده لأنّ إضافه العمل إلى المولى معيار تحقّق العباده سواء كانت الإضافه قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقّق فى المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم فى تحقّق العباده قصد الأمر و عليه فلا وجه للحكم بفساد العباده بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهى على تقدير الاستلزام المذكور كاشفا عن المفسده الغالبه بالعباده محكوم به بالفساد و كفى به ثمره.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحاجه إلى قصد الأمر فى تحقّق العباده أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد ضروره أنه لا فرق بينه و بين غيره من الأفراد من هذه الجبهه. نعم لو استلزم الأمر بالأهمّ للنهى عن المهمّ كان المهمّ منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفى قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعه لأنّ المفروض عدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه فلا وجه لإنكار الثمره على هذا القول.

و ثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان الترتّب موجود و يصحّ قصده فيتحقّق الامتثال بقصده و تتمّ العباده حتّى عند من اعتبر قصد الامتثال فى تحقّق العباده.

الترتّب

و حيث انتهى الكلام إلى الترتّب ينبغى البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقّق الاصفهانى و السيد محمّد الفشاركى و الميرزا الشيرازى و كاشف الغطاء و صاحب

الوقايه و هدايه المسترشدين و غيرهم من الأعاظم.

ذكروا تقريبات مختلفه لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تراحم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كل واحد متعلقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحاله فعلية مقتضاهما معا لوجود التضاد بينهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد كما لا يمكن أن يتعلق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا- واقع له و لا يكون ممكنا بعد استحالته و عليه فالتأثير يكون للأهم بعد كونه مانعا عن تأثير المهم فمع فعلية التأثير للأمر بالأهم لا تأثير للأمر بالمهم.

نعم يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما و هو المهم لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الأهم فمع تأثير الأهم لا موضوع لتأثير المهم و مع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهم يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجه بالأهم.

و مع عدم تأثير الأمر بالأهم فلا مانع من فعلية تأثير الأمر بالمهم المعلق على عدم تأثير الأمر بالأهم.

و عليه فلا تضاد بين الأمرين كما لا تضاد بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر و خلو المحل عنه فأين اجتماع الضدين فى محل واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهم فى حال العصيان أو العزم عليه و إن كان له صلاحية الدعوه و التأثير فى نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهم و الآخر بالأهم فلا مجال لفعلية التأثير فى كليهما لأنه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أما إذا علق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلا محذور كما إذا قيل ان كنت فى حال عصيان الأهم أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلا يلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهم مزاحما للأمر بالأهم

عند تأثيره لعدم تحقق موضوع الأمر بالمهم حتى يكون مزاحما للأمر بالأهم كما أنّ الأمر بالأهم لا يكون مزاحما للأمر بالمهم في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء و العزم عليه.

و لقد أفاد و أجاد في نهايه الدرايه حيث قال إنّ الأمر بالاضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا- على تقدير و الغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له فلا محاله يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد و إذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر فلا مانع من فعلية الأمر المترتب.

و حيث إنّ فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه فلا محاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطا بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير و لا مزاحمه بين المقتضيين إلا من حيث التأثير و إلا فذوات المقتضيات بما هي لا تزاحم بينها انتهى.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول و أمر عرفي و إن لم يكن بينهما رابطه العلية و المعلوليه لكفايه تأخره عنه و لو بالتأخر الطبعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّه جعله موضوعا أو شرطا للخطاب بالمهم.

فأساس الترتّب مبنى على ترتّب أثر الأمر بالمهم على حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره لأنّ حاله العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهم فإذا حصلت حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعيته الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم و مع ارتفاع المانعيه أثر الخطاب بالمهم.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدّين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهمّ لا بسقوطه و عليه فلا ملزم لجعل موضوع الأمر بالمهمّ سقوط الأمر بالأهمّ حتّى يدور الأمر بين السقوط و الثبوت فيخرج عن محلّ الكلام بل الأمر بالأهمّ ثابت في حال العصيان أو البناء عليه قبل مضيّ وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثراً و مع عدم المؤثريه لا يوجب مؤثريه الأمر بالمهمّ طلب الجمع بين الضدّين كما لا يخفى.

لا يقال إنّ العصيان أمر عدمي و ليس فيه مناط التأخّر الرتبي عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالامور الوجوديّة و العصيان ليس إلّا- ترك الامتثال بلا- عذر و عليه فتأخّره عن الأمر بالأهمّ لا مناط له و هكذا لا مناط فيه لتقدّمه على الأمر بالمهمّ حتّى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأنّ تلك الامور أي التقدّم أو التأخّر يكون من الامور الوجوديّة و العصيان لا يتّصف بإحدى الحثيّات الوجوديّة لأننا نقول أولاً أنّ مفهوم العصيان متقوم بتقدّم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلي من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصوّر و عليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم اجزاء الماهيّة على نفس الماهيّة و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العليّة و المعلوليه.

و ثانياً: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفه المولى في أوامره و نواهيه و هي من الامور الوجوديّة و إن كانت المخالفه موجهه لترك الامتثال بلا عذر.

و عليه فيكون العصيان متأخراً زماناً عن الأمر بالأهمّ و متقدّماً على الأمر بالمهمّ.

و لا امتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع في الكتاب و السنّه كقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ).

و ثالثاً: إنّ الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعيّه ليست عقليّه بل هي

تكون عرفيه و العرف يحكم بصحّه جعل مثل العصيان موضوعا أو شرطا للخطاب بالمهمّ.

ألا- ترى أنّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمرى و لم تتعلّم فعليك بالكسب و التجاره و ليس ذلك إلا لأنّ العرف يرى العصيان أمرا وجوديًا و متأخرا عن الأمر بالأهمّ و هو التعلّم و متقدّما على الأمر بالمهمّ و هو الكسب.

لا يقال إنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط و بقى على باعثيته قبل تحقّق العصيان و مقتضى ذلك أنّ المكلف الذى يكون عاصيا فيما بعد يكون مبعوثا نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأنّنا نقول إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطلبين لا- طلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

و بالجمله إنّ الأمر الترتبى بما هو هو لا- يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر إنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفه المطلوبيه و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فأتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامه أنّ الطلب الترتبى لا يؤول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لا طلب الجمع فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّه لا- يتوقّف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهمّ على حاله عصيان الأمر بالأهمّ على ورود خطاب يتكفّل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند

إحراز أهمّيه أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضا لأنّ العقل هو المدرك بكسر الراء و المدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنّه من الممكن ان يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبه إلى المهمّ بصوره عدم مزاحمه الأهمّ فكذلك يقيّد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم في ناحيه المهمّ مترتب على عصيان الأهمّ و عدم تأثيره فلا- يرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بمجرد الأمر في ناحيه الأهمّ بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر في ناحيه الأهمّ.

التنبيه الثاني:إنّه ربّما يتوهم إنّ اللازم من قول الترتب هو تعدّد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهمّ و الأهمّ إذ الأمر بكلّ واحد منهما بناء على الترتب أمر فعلى مولوى و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

و يمكن الجواب عنه بأنّ تعدّد العقاب لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنّه كالتخيير العقلي و الشرعي فكما أنّ ترك كلّ واحد منهما لا يوجب تعدّد العقاب فكذلك في المقام مع أنّ القدره على عدم الجمع بين التركيب حاصله في جميع الموارد فالمحكى عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدّين حتّى يقال أنّه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين الحقّين و قد كان مقدورا للمكّلف أن لا يجمع بين المحقّين كما إذا أتى بالأهمّ غير سديد لما عرفت من حصول القدره على عدم الجمع بين التركيب في موارد التخيير العقلي و الشرعي و مع ذلك لا مجال للحكم بتعدّد العقاب.

و يشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدّد العقاب فيما إذا لم يقدر المكّلف على جميع الواجبات الكفائيه إلاّ واحدا منها و مع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث:إنّ الأمر في ناحيه المهمّ في موارد الترتب موجود و إنّما يرفع اليد

عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمه مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثراً و لا يرتفع إطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بمجرد الأمر في ناحيه الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحيه الأهمّ و إلاّ فإطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بقى على ما عليه.

و ممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّه و التكليف بالأهمّ مشروط بالقدرة الفعليّه فلا يأتى فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأول بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمه مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يبقى موضوع للواجب الذى كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّه بمجرد وجوب الأهمّ من دون حاجه إلى إناطه ذلك على تأثير الآخر فتدبرّ جيداً.

التنبيه الرابع: إنّه لا- اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمرى فكن مصلحاً للعالم.

مع أنّ التعلّم و الإطاعه للعالم لا يكونان ضدّين.

و خصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاه و الإزاله و قال لا يشمل الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون فإنّ الترتّب لا يتأتى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

و يمكن أن يقال بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين أنّه لا وجه لتخصيص الضدّين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتّبى ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه و عليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ صَحَّةَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَاشِفَ الْغَطَاءِ عَلَى الْمَحْكِيِّ عَنْهُ مِنْ جَعْلِ مَسْأَلَةِ الْإِخْفَاتِ فِي مَوْضِعِ الْجَهْرِ وَبِالْعَكْسِ مِنْ مَوَارِدِ التَّرْتَبِ وَلا- وَقَعَ لَمَّا أوردَ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِي قَدَسَ سِرَّهُ بِأَنَّ تِلْكَ الْمَسْأَلَةَ لَيْسَتْ مِنْ مَصَادِيقِ التَّرْتَبِ لِأَنَّ الْجَهْرَ وَ الْإِخْفَاتِ مِنَ الضَّدِّينَ اللَّذِينَ لا تَالِثَ لَهُمَا إِذِ الْقَارِئُ لا يَخْلُو عَنْ أَحَدِهِمَا وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ التَّرْتَبَ لا يَجْرِي فِي الْوَاجِبِينَ اللَّذِينَ لا تَالِثَ لَهُمَا لِامْتِنَاعِهِ وَبَقِيَهُ الْكَلَامُ فِي الْمَفْصَلِ.

التنبيه الخامس: إنَّ الحَكمَ فِي طَرَفِ الْمَهْمِ يَكُونُ فِعْلِيًّا بِمَبَادئِهِ وَ هِيَ الْإِطْلَاقَاتُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ مَعَ وَصُولِهَا إِلَى الْمَكْلُوفِ وَ اشْتِراطِ عَصِيانِ الْأَهْمِ لا تَأْثِيرَ لَهُ فِي فِعْلِيَّةِ الْحَكْمِ بَلْ هُوَ فِي قُوَّةِ عَدَمِ وَجُودِ الْمِزَاحِ عَنْ فِعْلِيَّةِ الْحَكْمِ بِمَبَادئِهِ.

وَ عَلَيْهِ فِلا- مَجَالٌ لَمَّا قِيلَ مِنْ لَزُومِ التَّفْصِيلِ بَيْنَ الْمَوَارِدِ وَ يَقَالُ كُلُّ مَوْرِدٍ يَلْزَمُ مِنْ اشْتِراطِ عَصِيانِ الْأَهْمِ فِيهِ تَأْثِيرُ أَمْرٍ مُتَأَخَّرٍ فِي الْمَتَقَدِّمِ لا يَتَأْتِي فِيهِ التَّرْتَبُ كَمَا إِذَا كَانَ الْأَهْمُ وَ الْمَهْمُ تَدْرِيجِي الْوُجُودِ أَوْ كَانَ الْأَهْمُ أَمْرًا بَاقِيًا وَ مُسْتَمْرًا وَ كَانَ عَصِيانَهُ فِي الْآنِ الْأَوَّلِ الْمُتَعَقِّبَ بِعَصِيانَاتِهِ فِي الْآنَاتِ الْمُتَأَخَّرَةِ مُؤَثِّرًا فِي فِعْلِيَّةِ الْحَكْمِ.

بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ هُوَ عَصِيانِ الْأَهْمِ فِي الْآنِ الْمَقَارِنِ فِلا مَانِعٌ مِنَ التَّرْتَبِ فِيهِ إِذْ لا يَلْزَمُ مِنْهُ تَأْثِيرُ الشَّرْطِ الْمُتَأَخَّرِ فِي الْمَتَقَدِّمِ.

وَ ذَلِكَ لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ شَرْطَ الْعَصِيانِ لا تَأْثِيرَ لَهُ فِي فِعْلِيَّةِ الْحَكْمِ.

التنبيه السادس: إنَّ التَّرْتَبَ جَارٍ أَيْضًا فِي الْوَاجِبِينَ الْمُتَزَاحِمِينَ الطَّوْلِيِّينَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ إِذَا كَانَ الثَّانِي أَهْمًا وَ وَاجِبَ الْمَرَاعَاةِ إِذَا مِنْ جِهَةِ تَصْوِيرِ الْوَاجِبِ الْمُعْلَقِ أَوْ مِنْ جِهَةِ أَهْمِيَّتِهِ مِلا- كَ خُطَابِهِ مَعَ حَكْمِ الْعَقْلِ مُسْتَقْلًا أَوْ مِنْ بَابِ مُتَمِّمِ الْجَعْلِ بِحِفْظِ الْقَدْرَةِ لِلوَاجِبِ الْمُتَأَخَّرِ الْأَهْمِ وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْوَاجِبِينَ الْمُتَزَاحِمِينَ الْمَقَارِنِينَ وَ الْوَاجِبِينَ الْمُتَزَاحِمِينَ الطَّوْلِيِّينَ فَكَمَا أَنَّ اشْتِراطِ الْعَصِيانِ فِي الْمَقَارِنِينَ يَدُلُّ عَلَى فِعْلِيَّةِ الْأَمْرِ بِالْمَهْمِ بِسَبَبِ عَدَمِ وَجُودِ الْمِزَاحِ فَكَذَلِكَ فِي الطَّوْلِيِّينَ حَرْفًا بِحَرْفٍ.

وَ الْقَوْلُ بِأَنَّ ذَلِكَ فِي الطَّوْلِيِّينَ يَسْتَلْزِمُ الْإِلْتِزَامَ بِتَأْثِيرِ الشَّرْطِ الْمُتَأَخَّرِ وَ هُوَ مَمْتَنَعٌ

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له في فعلية الخطاب بالمهم لأنّ فعليته تكون بمبادئه المخصوصه و إنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبيه السابع: إنّ الترتّب كما يمكن في ناحيه الأمر فكذلك يمكن في ناحيه النهى فيجوز أن يكون لا تغصب مترتبا على عصيان الأهمّ كأنقاذ المؤمن في أرض مغصوبه فالنهى عن الغصب في مورد التزاحم مترتّب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاه مترتّب على عصيان الأمر بالإزاله عند تزاحمهما.

فكما أنّ العصيان في ناحيه الأمر لا تأثير له في فعلية الخطاب في طرف المهمّ إذ فعليته ناشئه من وصول الإطلاقات الأولى الداله على وجوب الصلاه كقوله تعالى أقيموا الصّلاه و إنّما يكون النهى حاكيا عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكيا عن عدم المزاحم لفعلية النهى عند تزاحمه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدمه فإنّ بين خطاب لا- تغصب و انقذ الغريق مثلا- تزاحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب و مع وجود الأهمّ لا خطاب في طرف المهمّ و أمّا إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغصب و وجوب المقدمه الموصله لأنّ المراد من المقدمه الموصله هو نفس التصرف في دار الغير من دون استيدان و مع التعارض يتكاذبان و حيث إنّ الأهمّ و هو وجوب المقدمه الموصله مقدّم فلا حكم في طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ حكم موجود مترتّب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: إنّ الترتّب لا- يجرى إلاّ في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقي كالصلاه و الإزاله و أمّا إذا كان التزاحم بينهما دائميّا فلا- مورد للترتّب لأنّ الترتّب فرع جعل الحكيم و مع التزاحم الدائمي جعل الحكيمين خال عن الحكمه و لا يصدر عن الحكيم المتعال ففي مثله إن كان الملاك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه و إن كان

الملا-ك فيهما متساويا فالحكم هو التخيير الشرعى ففي الصورتين لا مجال للترتب إذ فى الصورة الاولى لا حكم إلا على طبق الملاك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكمين على عصيان الآخر و فى الصورة الثانية لا مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لا حاجة فى الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعى إلى فرض العصيان بالنسبه إلى حكم آخر.

التنبيه التاسع:إنه يمكن جريان الترتب فى باب اجتماع الأمر و النهى أيضا بناء على تغليب جانب النهى حتى على القول بالامتناع و كون التركيب اتحاديا لا انضماميا إذ الواحد متحيث بحيثين عند التحليل و لكل واحد ملاك و الحكم يتعلق بهما فى الذهن و المفروض أنه متعدّد و مع التعدّد لا-تزاحم فى مقام الجعل و لكن حيث لا-يمكن امتثالهما غلب جانب النهى إلا أنه إذا بنى على العصيان فلا-مانع من فعلية الأمر إذ النهى لا يكون مؤثرا عند إرادته العصيان و دعوى أنّ الغضب الذى به يتحقق عصيان النهى فى مثل قولهم إن عصيت النهى أى إن عصيت مثلا فصلّ إن كان هو الغضب الذى يوجد فى ضمن الصلاة و ينطبق عليها فى ذلك الظرف تكون الصلاة موجوده و حاصله فيكون طلبه طلب الحاصل و إن كان غضبا آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلبا للممتنع و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين مندفعه بأنّ الشرط هو حاله العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.

مع انتفاء الشرط و عدمه

ولا يخفى عليك أنّ الشرط إمّا شرط لنفس الأمر و الجعل و إمّا شرط للمجعول و المأمور به؛ و على الأوّل فلا نزاع عندنا في عدم وقوعه، إذ الشرط من أجزاء العلّة، فمع عدم تماميّة علّة الجعل و الأمر لا يمكن الجعل و الأمر، لأنّ مرجعه إلى تحقّق المعلول من دون علّته، و هو محال.

نعم يدخل في محلّ النزاع بيننا و بين العامّة الذين يقولون بمغايره الطلب النفسىّ مع الإرادة و وجود الكلام النفسىّ؛ فإنّا نخترنا وحدتهما و نقول لا يجوز تعلّق الإرادة من دون تماميّة علّتها، فمع انتفاء شرط الإرادة لا تكون تامّة، و حيث إنّ الطلب النفسانيّ عين الإرادة كان الطلب النفسانيّ مع انتفاء الشرط أيضا محالا، و لكنّ العامّة لذهابهم إلى مغايرتهما يقولون بجواز توجّه الطلب النفسانيّ و إن امتنع تعلّق الارادة، و قالوا قد يطلب المولى شيئا و لا يريد و قد ينهى عنه و هو يريد، إلاّ أنّ هذا البحث لا يكون موردنا هنا، بل اللازم هو أن يذكر عند البحث في الطلب و الإرادة، و أمّا إرجاع البحث في المقام إلى الأمر بمرتبته الإنشاء مع العلم بانتفاء المرتبة الفعلية كما في الكفاية، أو إلى الأمر بمرتبته الفعلية مع العلم بانتفاء مرتبته التنجيز كما في غير الكفاية، ففيه أنّه لا نزاع فيه، إذ لا خلاف في صحّة الأوامر الامتصاصية و في وجود الأوامر الواقعية التي لم تصل أيضا.

و على الثانى، أعنى كون الشرط شرطاً للمأمور به، لا نزاع بيننا، فإنّ المأمور به مع انتفاء شرطه غير مقدور فلا يجوز التكليف به، فإنّ تكليف بالمحال و هو قبيح، فلا يصدر عن الحكيم. و لكنّ الأشاعره الذين ينكرون الحسن و القبح العقليين يقولون بجوازه، ففى هذه الصوره أيضا يكون النزاع بيننا و بين العامه، إلا أنّ هذا البحث من تتمه البحث فى الحسن و القبح العقليين.

فتحصّل أنّ المسأله لا خلاف فيها عندنا مطلقاً، سواء كان الشرط شرطاً للأمر و الجعل أو شرطاً للمأمور به، و إنّما الخلاف فيها بيننا و بين العامه من جهه الاختلاف فى المباني، كما عرفت.

و أمّا التفصيل بين القضيه الخارجيه و الشخصيه و بين الأوامر الكليه و القانونيه و القول بامتناع توجه البعث فى الأوّل لغرض الانبعاث إلى من علم الأمر فقدان شرط التكليف فيه أو شرط المأمور به فيه و عدم امتناع البعث فى الثانى لأنّه تشريع واحد متوجه إلى عنوان منطبق على المكلفين.

و غرض هذا التشريع القانونيّ يلحظ بالنسبه إلى العنوان المذكور لا إلى كلّ واحد مستقلاً، كما فى مناهج الوصول: ج ٢ ص ٦٠.

ففيه أنّه لا- كلام فيه حتّى يبحث عنه لوضوح الأمر فيهما، إذ الأوّل يؤوّل إلى تحقّق المعلول من دون علّه فيما إذا لم يوجد شرط التكليف، و يؤوّل إلى التكليف بالمحال فيما إذا لم يكن شرط المأمور به، و الثانى لا مانع منه، لأنّ العنوان الكلى مورد التكليف، و الشرط فيه موجود و لو بوجوده فى بعض أفراده.

و أيضا لا- مجال للتفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستندا إلى نفس جعل الحكم و كان هو الموجب له و بين ما إذا كان مستندا إلى عدم قدره المكلف أو إلى جهه اخرى، قائلاً بأنّه على الأوّل لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقّق الشرط و الموضوع فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحو القضيه الحقيقيه أو الخارجيه، كما إذا قال المولى لعبده: إن كذبت-مثلاً- فعليك دينار، مع

علمه بأن جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، و من المعلوم أنه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً، بل هو مما تقتضيه المصلحة العامّة كما في القضايا الحقيقيّة و المصلحة الخاصّة كما في القضايا الخارجيّة، ضروره أنّ الغرض من جعل هذه الامور هو عدم تحقّق موضوعها في الخارج، فإذا فرض أنّ المولى علم بأن جعلها يوجب عدم تحقّق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل ممّا لم يعلم المولى أنه يوجبه.

و قائلًا- بأنّه على الثانی لغو محض، فلا- يصدر من المولى الحكيم، مثل أن يأمر بالحجّ على تقدير الاستطاعه في الخارج بنحو القضیّۀ الخارجیّۀ أو القضیّۀ الكلّیّۀ مع -العلم فرضاً- بعدم تحقّقها له أصلاً، فإنّ لا- شبهه في أنّ جعل مثل هذا الحكم لغو صرف، فلا يترتّب عليه أى أثر شرعیّ، و معه لا يصدر عن الحكيم، كما في المحاضرات: ج ٤ ص ٧. لأنّ كلا الأمرين واضح و لا مجال للنزاع فيهما، هذا مضافاً إلى أنّ العلم بانتفاء الشرط في الأوّل معلول للأمر و متأخّر عنه، و هو أجنبيّ عن المقام، إذ الشرط في المقام متقدّم على الأمر و ليس بمتأخّر، فتأمل.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامیّۀ شرائط الوجوب له إلى الليل، من ناحیّۀ جواز الأمر مع عدم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به و جعل ذلك ثمره للمسأله. لما عرفت من عدم إمكان الأوّل- أعنى العلم- بانتفاء شرط التكليف و قبح الثانی فإنّ تكليف بالمحال، فاللازم في تصحيحه هو الرجوع إلى وجوه اخرى كالقول بإطلاق الروایات الدالّۀ على وجوب الكفّاره، فإنّّها تدلّ على وجوب الكفّاره على الإفطار العمديّ في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء طرأ عليه مانع من الصوم بعد ذلك أم لم يطرأ، كما ذهب إليه في المحاضرات: ج ٤ ص ١٠.

فلا ثمره فقهيّۀ لمسأله جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.

الفصل السادس فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه

و لا يخفى عليك إن الشرط إما شرط نفس الأمر و الجعل و إما شرط المجعول و المأمور به و لا نزاع عندنا فى عدم جواز الامر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و المأمور به.

لأنّ الأمر و الجعل على الأول بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر و الجعل فمع عدم تماميّة العلّة لا يصدر الجعل و الأمر و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و هو محال.

كما أنّ الأمر و الجعل على الثانى من دون حصول شرط المجعول و المأمور به تكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و عليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلى و القانونى و لو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبه إلى بعض الأحاد من المكلفين لكفايه وجود الشرط بالنسبه إلى العنوان الكلى و لو بوجوده فى بعض أفراده.

و هكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً- يجب عليك إعطاء دينار و علم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب من عبده و يكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنّه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحه احياناً.

و لعلّه خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر و متأخر

عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميّته شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المامور به لما عرفت من أنّه لا يجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع تماميّته شرائطه تكليف بغير المقدور و هو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهه إطلاق الروايات الدالّه على وجوب الكفّاره فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ و بالجملة فموضوع الكفّاره هو إفطار الصوم مطلقاً.

ص: ٩٨

بالطبيعيّ أو الأفراد

تحقيق ذلك يتوقف على امور:

الأول: أنّ لحاظ الطبيعه على أنحاء: منها لحاظها في ذاتها و من حيث هي، و منها لحاظها بالوجود الذهنيّ، و منها لحاظها بما هي مرآة إلى الخارج، و هو على قسمين: أحدهما أن يلاحظ الخارج باللحظ التصديقيّ بعد تحقّقه، و الآخر أن يلاحظ باللحظ التصوّريّ قبل وجوده بالفرض و التقدير. و زعم الوجود حاكيا عن الوجود الخارجيّ الذي يسمّى بالوجود اللّافراغيّ؟ أو الوجود التخلّقيّ.

الثاني: أنّ متعلّق الإراده المؤثّره لا يكون إلّا ما فيه المصلحه و المصلحه لا تكون إلّا في الوجود، إذ الطبيعه من حيث هي ليست إلّا- هي، فلا- مصلحه فيها حتّى يشتاق الإنسان إليها و يريدّها، ثمّ إنّ الوجود المراد ليس هو الوجود الذهنيّ لعدم كونه مورد الأثر. هذا مضافا إلى أنّ الوجود الذهنيّ لا يمكن الامتثال و الإتيان به كما ليس هو الوجود الخارجيّ بعد التحقّق، لأنّه تحصيل الحاصل. فأنحصر أن تكون الإراده متعلّقه بالطبيعه باعتبار وجودها الفرضيّ و الزعميّ و التقديريّ الحاكى عن الخارج الذي يسمّى بالوجود اللّافراغيّ، لأنّه حامل للمصلحه المرغوب فيها، و هذا أمر ارتكازيّ وجدانيّ لا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال.

الثالث: أنّ ما ذكرناه فى الإرادة لا يختصّ بالإرادة الفاعليّة، بل هو جار فى الإرادة التشريعيّة أيضا، لأنّها أيضا ناشئة عن المصلحة، فلا يمكن تعلّقها بما لا مصلحة فيه.

الرابع: إنّ الأمر بعث نحو المراد، كما أنّ النهى زجر عن المكروه. و عليه، فهما تابعان للإرادة و الكراهة؛ فإذا عرفت أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما فيه المصلحة، فمتعلّق الأمر أيضا لا يكون إلاّ ما تعلّقت به الإرادة، و هكذا فى طرف الكراهة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول من أنّ التحقيق الذى يساعد عليه الوجدان هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهيّة، فى حين توجّه الأمر إلى معدوميّتها، و يريد بالأمر سدّ باب أعدامها و إخراجها إلى الوجود بوسيلة المكلف (١).

و ذلك لأنّ نفس الماهيّة لا مصلحة فيها، فلا يمكن أن تكون بنفسها غرضا للعاقل حتّى تتعلّق بها الإرادة و البعث، فهذا أمر وجدانيّ ارتكازيّ.

لا نقول إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، فلا يمكن فى هذه المرتبة أن تكون مطلوبه و مراده و لا مأمورا بها حتّى يقال هذا لا ينافى لحقوق شيء بها، إذ الماهيّة و إن كانت من حيث هي ليست إلاّ هي، أى فى مرتبة ذاتها لا تكون إلاّ نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحده و الكثرة و الوجود و غيرها من خارج ذاتها، و كلّ ما يلحقها ليس ذاتا و لا ذاتيا لها. بل نقول: إنّ الماهيّة من حيث هي هي لا مصلحة فيها، و مع عدم وجود المصلحة فيها لا ينقدح فى النفس شوق و إرادته بالنسبة إليها حتّى يستفاد بدلاله الاقتضاء أنّ مرید الماهيّة من حيث هي هي أراد تحصيلها فى الخارج.

الخامس: إنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يكون بما هو كلّى فى الخارج، لأنّ الخارجيات جزئيات و لا تصلح للصدق على الكثيرين، بل هي حصص موجوده و متكثّره فى

ص: ١٠٠

الخارج، إذ حقيقته الإنسانيّة المقارنه لخواصّ زيد هي غير حقيقته الإنسانيه المقارنه لخواصّ عمرو، وهكذا؛ فكلّ واحد من هذه الحقائق الإنسانيه حصّه للكليّ الطبيعيّ و هو الإنسان، و الحصص ليس معناها أنّها الأبعاض، بل معناها أنّها مصاديق و أفراد مجرّده عن العوارض التي يصحّ أن تسمّى بالأفراد الجوهرية، في مقابل الأفراد العرضية أو العرفية التي تعتبر كمجموع حقيقته الإنسانيه و الخواصّ.

ثمّ إنّ تحصيل الكليّ الطبيعيّ يكون بأحد مصاديقه الحقيقيه، لأنّ الكليّ الطبيعيّ عين مصاديقه و مصاديقه نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، و ليس المراد من تحصيل الكليّ الطبيعيّ في المقام التحصيل بقيد عقليّه مثل الإنسان الأبيض و الأسود حتّى يقال إنّ القيود العقليّه كالأبيض و الأسود لا يمكن أن تكون نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، و من المعلوم أنّ اتّحاد الطبيعيّ مع مصاديقه الحقيقيه و مرآتيه الطبيعيّ عن وجودات مصاديقه كافيّه في سرايه الأمر من الطبيعيّ إلى حقيقته مصاديقه.

نعم، اتّحاد حصص الطبيعيّ في الخارج مع الخواصّ لا- يوجب سرايه الأمر من الطبيعيّ إلى الخواصّ أو الأفراد المشتمل على الحصص.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث أنكر الحصص الخارجيه بدعوى أنّ زيد إنسان لا حصّه منه و عمرو إنسان آخر لا حصّه اخرى منه، و هكذا.. و إلّا لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان و عمرو كذلك، و هو ضروريّ الفساد (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحصّه ليس مفهوم البعض، بل المراد منها هو المصداق الحقيقيّ و الفرد الجوهرية، بمعنى أنّ في زيد مصداقا من الإنسانيه الذي يكون حمل الإنسان عليه حقيقه، باعتبار ذلك المصداق لا- باعتبار الخواصّ و لا باعتبار مجموع المصداق و الخواصّ، و حمل الإنسان على المجموع مسامحه، و هكذا يظهر ما في

ص: ١٠١

مناهج الوصول أيضا حيث أنكر اتحاد الحصص مع نفس الطبيعي (١) مع ما عرفت من اتحاد الطبيعي مع مصاديقه الحقيقيه.

إذا عرفت تلك الامور فقد أتضح لك أنّ الأمر متعلق بالطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى المفروض، والطبيعه المذكوره متّحده مع حصصها المفروضه الوجود، و يسرى الأمر منها إلى حصصها المفروضه لا إلى مقارناتها و ملازماتها، وإن كانت متّحده معها فى الوجود الخارجى، لأنّ الطبيعه لا تحكى عن الأغيار، بل حكايتها منحصره فى حصصها التي تعبّر عنها بالأفراد الجوهرية، و من ذلك يظهر أنّ الأمر المتعلق بالطبيعي لا يسرى إلى الأفراد العرفيه أو العرضيه التي تكون مجموع الحصص و الخصوصيات و المقارنات، فلا تغفل.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعه التي مرآه إلى الأفراد أراد تعلقه بالأفراد الجوهرية المفروضه الوجود فى الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات، بحيث لو أمكن للمكلف أن يوجد حصّه الطبيعه و الفرد الجوهرى من دون مقارناتها لسقط الأمر و حصل الغرض بوجود حصّه الطبيعه لأنه أتى بالمأمور به.

و القائل بتعلقه بالفرد دون الطبيعه أراد تعلقه بالفرد العرفى الجامع للحصه و الخصوصيات و المقارنات، فيكون المقارنات فى نظره أيضا مأمورا بها.

و على هذا تظهر الثمره بين القولين فى باب اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأنه على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع الحاكيه عن الأفراد الجوهرية دون الأفراد العرضيه و العرفيه، ففى مورد الاجتماع كالصلاه فى الدار المغصوبه-مثلا- لا يسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعه الصلاه إلى متعلق النهى و هو الغضب و لا-العكس، لفرض أنّهما طبيعتان مستقلتان، غايه الأمر أنّ كلّ واحده منهما مقارنه للاخرى أو متّحده

ص: ١٠٢

معها باعتبار حصصهما في الوجود الخارجيّ، فإذاً لا مناص من القول بالجواز في تلك المسأله.

و أمّا على القول بتعلّق الأوامر و النواهي بالأفراد العرفيه دون خصوص الطبائع و الحصص و الأفراد الجوهرية، فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسأله، و ذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلّق بالصلاه مع مقارناتها، و المفروض أنّ الغضب في مورد الاجتماع مقارن لها، فإذاً يكون متعلّقاً للأمر، و الحال أنّه متعلّق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد، و هو محال، ضروره استحاله كون شيء واحد مأموراً به و منهياً عنه معاً. و تحليل الفرد الحقيقي الخارجيّ في الذهن إلى فردين موجودين بوجود واحد و جعل كلّ فرد متعلّقاً للحكم صحيح، فيما إذا كان المقصود من الأفراد هو الأفراد الحقيقيه التي لا تدخل في كلّ فرد آخر لا- في الأفراد العرفيه الجامعه لحقيقه الفرد و مقارناتها من سائر أفراد الحقائق الاخرى، فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث أنكر الثمره و أشكل على استاذه المحقّق النائيني قدس سرّه لاعتقاده بالثمره.

و ذلك أنّ السيّد الخوئيّ تخيل أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهريّ و الحصّه الواقعيه التي لا تدخل لشيء في تشخيصه، مع أنّ مقصود استاذه المحقّق النائيني هو الفرد العرفيّ الجامع للفرد الجوهريّ مع المقارنات. نعم، تعبيره عن المقارنات بالمشخصات لا يخلو عن الإشكال و المناقشه من جهه أنّ تشخيص كلّ وجود بنفسه لا- بوجود غيره جوهرًا كان أو عرضاً، و لكن جعل الفرد العرفيّ ما يشمل الفرد الجوهريّ و المقارنات لا إشكال فيه، بل هو الظاهر من عنوان الأفراد لو أخذ في الخطابات. و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في الوقايه، إذ عبّر عن ذلك بالإفراط، حيث قال: لو أفرط القابل بتعلّقها بالأفراد و جعل التشخيصات اللازمه لوجود الطبيعه متعلّقه للتكليف، فلا جرم

يلزم اجتماع الضدين و لا- يجدى فى دفعه تعدد الجبهه، و لكنّه احتمال بعيد بل مقطوع بعدمه، إذ المشخصات لمتعلق الاراده التشريعيه كالمشخصات لمتعلق الإراده التكوينيّه، لا- يتعلّق بها الفرض و لا- يقاس ذلك بمقدمات المطلوب، إذ الفرق بين لوازم الوجود (1). و بين أجزاء علته! و لذلك ذهب إلى أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهرى و قال: لا- ثمره بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع و بين القول بتعلقها بالأفراد، إذ تعدد الجبهه فى الفرد يكفى فى الجواز، كما أنّ تعدد الجبهه يكفى فى الطبيعه.

و الفرد الخارجى فى مورد الاجتماع ينحلّ فى العقل إلى فردين موجودين بوجود واحد، و الأحكام متعلقه بالأفراد فى الذهن بعد تحليلها لا فى الخارج لأنّه ظرف السقوط لا الثبوت.

و لا- يخفى عليك أنّ عنوان الأفراد لو وقع فى الخطابات الشرعيه فمحمول على الأفراد العرفيه، إذ خطابات الشرعيه وارده على العرف، و هم لا- يفهمون الأفراد الجوهرية و الحصص؛ فلو قلنا بتعلق الأحكام على الأفراد، فالمراد بها هى الأفراد العرفيه. و تظهر الثمره فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإنّ اجتماعهما فى الأفراد العرفيه ممتنع، لأنّ الأفراد العرفيه باعتبار مقارناتها المتّحده معها منهي عنها، فكيف تصير مأمورا بها، بخلاف ما إذا كان متعلق الأحكام هو الطبائع، فإنّ مركب الأمر مغاير مع مركب النهى و إن كانت الطبائع مرآه إلى حصصها و أفرادها الجوهرية، فإنّ حصص كلّ طبيعه مغايره مع حصص الطبائع الاخرى عند التحليل، و إن كانت موجوده بوجود واحد خارجى، إذ متعلق الأحكام هو الحصص الذهنيه المفروضه الوجود.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلقه بالطبائع، و الطبائع حيث كانت مرآه تكون حاكيه عن أفرادها المفروضه الوجود، و هذه الأفراد هى الأفراد الجوهرية التى عبّر عنها

ص: ١٠٤

بالحصص، و لا- حكاية للطبائع بالنسبه إلى المقارنات و الخصوصيات لأنها أجنبيه عنها، إلا أن ينضم إلى الطبائع كلمه الأفراد، و يقال إن الحكم متعلق بأفراد الطبائع؛ فكلمه الأفراد حيث إنها عنوان كلى تحكى عن الأفراد العرفيه الجامعه للحصص و المقارنات، و المفروض عدم هذا الانضمام. و عليه، فلا يسرى الأمر من الطبائع إلى غير حصصها و الأفراد الجوهرية، و هكذا النهى عن طبيعه فلا- يسرى إلى غير حصصها. فينتج فى مسأله الاجتماع جواز الاجتماع لتغاير متعلق الأمر و النهى، إذ الطبيعه فى كل طرف مغاير لطرف آخر، سواء كانت الطبيعه حاكيه عن أفرادها الجوهرية، كما اخترناه و قلنا بسرايه الحكم منها إلى أفرادها الجوهرية و حصصها، أو لم نقل بالحكاية و السرايه، فإن الفرد الجوهرى من طبيعه- لو كان متحدا مع فرد جوهرى من طبيعه اخرى فى الوجود الخارجى- مغاير عند التحليل العقلى فى الذهن مع فرد جوهرى من طبيعه اخرى، و المفروض أن عروض الخطابات و اتصافها فى الذهن لا- فى الخارج، فلا- يكون متعلق الأمر و النهى متحدا، و مع عدم الاتحاد يجوز اجتماع الأمر و النهى. هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن متعلق الخطابات هو الأفراد العرفيه، فإنها باعتبار ملاحظه مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، كما مرّ تفصيله، و هو ممتنع، فلا تغفل.

الفصل السابع فى متعلق الأوامر و الطلب

و تحقيق ذلك يتوقف على امور الأمر الأول أن لحاظ الطبيعه على أنحاء منها لحاظها فى ذاتها و منها لحاظها باعتبار الوجود
الذهنى و منها لحاظها بما هى مرآه إلى الوجود الخارجى و هو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقى
بعد تحققه و القسم الثانى أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصورى قبل وجوده بالفرض و التقدير الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثانى: أن الطبيعه بما هى لا- مصلحه فيها حتى يشتاق الإنسان إليها و يريد لها و عليه فالطبيعه باعتبار وجودها يكون مورد
الاشتياق و الإراده و المراد من الوجود ليس الوجود الذهنى إذ لا- يكون هو مطلوباً و لا- يمكن الإتيان به و الامتثال به و ليس
المراد أيضاً منه الوجود الخارجى بعد تحققه لأنه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر فى الوجود التقديرى الحاكى عن الخارج الذى
يسمى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثالث: أنه لا فرق فيما ذكر بين الإراده الفاعليه و الإراده التشريعيه لأن كل واحد منهما ناشئ عن المصلحه و هى لا تكون
إلا فى الطبيعه باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أن البعث و الزجر تابعان للإراده و الكراهه فإذا كانت الإراده و الكراهه متعلقتين بالطبيعه باعتبار وجودها فالبعث و
الزجر كانا أيضاً كذلك.

الأمر الخامس: أن الكلى الطبيعى لا- يكون بما هو كلى فى الخارج لأن الخارجيات جزئيات لا- كليات و الجزئيات لا تصلح
للصدق على الكثيرين بل حصصه موجوده و متكثره فى الخارج و الحصص ليس معناها هى الأبعاض بل معناها أنها مصاديق و
أفراد مجردة عن العوارض و المراد بالأفراد هى الأفراد

الجوهريه التي عين الحصص لا الأفراد العرفيه أو العرضيه التي تعتبر باعتبار مجموع حصّه الإنسانيه و الخصوصيات الضميمه.

نعم حصص الكلي الطبيعي متّحده مع الخصوصيات في الخارج و لكنّ ذلك لا يوجب حكاية الكلي الطبيعي عن الخصوصيات و لا سرايه الحكم من الطبيعي إليها لأنّ الكلي الطبيعي لا يحكى عن غير حقيقته و المفروض إنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلي الطبيعي و لا وجه لسرايته منه إلى الخصوصيات المتّحده معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متّحده معها في الوجود الخارجى لأنّ الطبيعه موضوع للحكم لا عنوان أفراد الطبيعه و هي لا تحكى عن الأغيار.

فالأفراد الجوهريه بما أنّها متّحده مع الطبيعه مشموله للحكم المتعلّق بالطبيعه لا الأفراد العرفيه التي تكون مجموع الحصص و المقارنات و الملازمات.

فالقائل يتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهريه المفروضه الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات.

و القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعه أراد تعلّقه بالأفراد العرفيه الجامعه للحصّه و الخصوصيات أو المقارنات.

و تظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهى فإنّ اجتماعهما بناء على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه عن الأفراد الجوهريه جائز لمغايره متعلّقهما بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيه فإنّ اجتماعهما ممتنع إذ مرّكّب الأمر و النهى حينئذ واحد و ليس بمتعدّد.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلّقه بالطباع و هي مرآه إلى الأفراد الجوهريه التي تكون حصصها و لا حكاية لها بالنسبه إلى مقارناتها لأنّها أجنبيه عنها نعم لو انضمت

إلى طبيعه عنوان الأفراد و يقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبائع فكلمه الأفراد تحكى عن الأفراد و العرفيّة و لكنّ المفروض هو عدم هذا الانضمام و عليه فلا يسرى الحكم من الطبائع إلى غير حصصها سواء كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهى.

و ممّا ذكر يظهر إنّ نتيجة المسألة هو جواز اجتماع الأمر و النهى بناء على تعلّق الحكم بالطبيعه لا أفراد الطبيعه لتغاير متعلّق الأمر و النهى لأنّ الطبيعه فى كلّ واحد منهما متغايره مع الطبيعه الأخرى و حصصهما أيضا تكون متغايره فلا يسرى الحكم من طبيعه إلى طبيعه أخرى و لا من حصص كلّ واحد منها إلى حصص أخرى و اتّحادهما بحسب الوجود الخارجى لا يضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحد منهما متغايره مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض إنّ عروض الخطابات و اتّصافها فى الذهن لا فى الخارج فلا يكون متعلّق الأمر و النهى متّحدا و مع عدم الاتّحاد يجوز اجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هى الأفراد العرفيّة فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهري و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو ممتنع.

الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟

ذهب في الكفايه إلى أنه لا- دلالة لدليل الناسخ و لا- المنسوخ على ذلك، كما لا دلالة لهما على ثبوت الحرمة، فإنه بعد رفع الوجوب يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ و المكروه و الإباحه و الحرمة و لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر.

و حيث كان كلّ واحد من الأحكام مع الآخر من المبيّنات و المتضادات العرفيه، فلا- مجال لاستصحاب الجواز بالمعنى الاستصحاب بعد رفع الوجوب لأنّهما متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب، انتهى مع تلخيص (1). بل ذهب في مناهج الوصول إلى عدم جريان الاستصحاب في الجواز الجامع بين الوجوب و الجواز بالمعنى الأخصّ و الاستصحاب لعدم كون الجواز المذكور مجعولا و حكما شرعيا، إذ جعل تعلق بكلّ واحد منها، و العقل ينتزع من الجعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، و هذا

ص: ١٠٩

الأمر الانتزاعي ليس حكماً شرعياً و مجعولا شرعا فلا مجال لاستصحابه (١).

يمكن أن يقال أولاً: إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا- دلاله للناسخ و لا- للمنسوخ على الرجحان أو الجواز، و أمياً إن كان المفاد هو رفع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث فهو موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما أنّ البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكمهم بالوجوب، لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا داخلين في مدلولي هيته افعّل، بل هما أمران انتزاعيان من البعث مع عدم الترخيص و البعث مع الترخيص.

ليس معنى ما ذكرناه هو أنّ لدليل الوجوب ظهورات يبقى بعضها مع سقوط بعض، حتّى يقال كما في منهاج الوصول بأنّ البعث الإلزامى لا- يكون له ظهور إلاّ- في نفس البعث و يفهم الإلزام من أمر آخر كحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة إلاّ أن يقوم دليل على الترخيص، و لو فرض ظهوره في الوجوب وضعا لا يكون له إلاّ ظهور واحد، فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى ظهور له (٢).

بل نقول: لا يصدر من المولى إلاّ البعث، و الوجوب هو حكم العقلاء، و موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، و هذا الحكم باق ما دام البعث موجودا و لم يبدّل عدم الترخيص بالترخيص، و إذا بدّل الشارع بالنسخ و رفع الإلزام عدم الترخيص بالترخيص حكم العقلاء بالاستحباب، لأنّ موضوع حكمهم بالاستحباب هو وجود البعث مع الترخيص في الترك و كلاهما موجود، إذ المفروض أنّ البعث لم يرتفع و الترخيص حادث بالنسخ و رفع الإلزام، و من المعلوم أنّ البعث مع الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما إذا كان من أوّل الأمر كذلك؛ فدليل المنسوخ

ص: ١١٠

١-١ (١) ج ٢ ص ٨٣.

٢-٢ (٢) منهاج الوصول: ج ٢ ص ٨١.

يدلّ على البعث، و دليل الناسخ يدلّ على الترخيص، و مجموعهما موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب.

و لا نقول أيضا بأنّ الوجوب-و إن كان بسيطا-يتضمّن مراتب عديده و هي أصل الجواز و الرجحان و الإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب و يبقى الآخر، و بما أنّ الوجوب حقيقه ذات تشكيك فلا-حاجه إلى إثبات مرتبه بعد ارتفاع الأخرى إلى دليل على الفصل، فإنّ بعد ذهاب مرتبه منه يتحدّد قهرا بالآخرى، نظير الحمرة الشديده التي تزول مرتبه منها فتبقى اخرى، كما ذهب إليه المحقق العراقي في نهايه الأفكار. حتّى يقال-كما في مناهج الوصول-بأنّ الوجوب من الامور الانتزاعية و هي ليست ذات مراتب، و التفاوت بين البعث الإلزامي و الاستحبابي ليس في نفس البعث بل في منشئه الذي هو الإراده (1). بل نقول بأنّ الوجوب بسيط و لا يتضمّن المراتب المذكوره، و لكنّ موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، فإذا نسخ الوجوب و رخص في الترك من دون رفع أصل البعث تبدّل موضوع الحكم العقلاء بالوجوب بموضوع حكمهم بالاستحباب.

و عليه، فالمتّبع هو لسان دليل الناسخ من أنّه رافع لأصل البعث فلا دلالة على الرجحان و الجواز أو أنّه رافع للإلزام و مبدّل لعدم الترخيص بالترخيص، فيحكم بعد رفع الوجوب بالاستحباب بالتقريب الذي ذكرناه.

و ثانيا: أنّه مع التسليم بعدم دلالة دليل الناسخ و المنسوخ، يمكن التمسك باستصحاب الإراده بناء على أنّ الاستصحاب أصل محرز، كما يشهد له أدلّه اعتباره الدالّ على إبقاء اليقين و عدم نقضه، فإنّ لحن كلحن صدق العادل في الأمارات، و يشهد أيضا تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول. و عليه، فالاستصحاب حينئذ

ص: ١١١

كالأمارات في تنجيز الواقع، فكما أنّ العلم ينجز الواقع كذلك الاستصحاب، فاليقين بالإرادة كما أنّه كان منجزاً لها حدوثاً كذلك يكون هو بحكم الاستصحاب منجزاً لها بقاء.

و بالجمله، لو علم بإرادته ملزمه من المولى لزم الإتيان بمقتضاها، وإن منعه مانع عن صدور الأمر فهكذا إذا علم بها و شكّ في بقائها لزم الإتيان بمقتضاها، وإذا علم بها بالمرتبه الشديده ثم زالت شدتها و شكّ في بقاء أصل الإراده أمكن استصحاب أصل الإراده و الحكم برجحان الإطاعه، لأنّ الإراده الحتميّه و النديبه- كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه- مرتبتان من الإراده، و هي نوع واحد لا- تفاوت بين الشديده و الضعيفه منها في النوعيّة، بل في الوجود على التحقيق، و كما أنّ البياض الشديده إذا زالت شدته و بقي بمرتبته ضعيفه منه لا- يعدّ وجوداً آخر لا عقلاً و لا عرفاً، بل هو وجود واحد زالت صفته، فكذا الإراده الشديده و الضعيفه، و التفاوت في لحاظ العقل و العرف إنّما نشأ من الخلطه بين الأمر الانتزاعيّ و الكيف النفسانيّ (1).

و عليه، فلا حاجه في الاستصحاب إلى كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعيّ، بل يكفي نفس الإراده للزوم الاتّباع أو رجحانه.

و لذلك قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: و التحقيق هو إجراء الاستصحاب لمعلوميّه أصل الرجحان و الشكّ في ارتفاعه و اتّحاد الشديده مع الضعيف عرفاً كاتّحاد السواد الشديده مع السواد عرفاً، ألا ترى أنّه إذا كان شيء شديداً السواد ثم ارتفع شدته لا يراه العرف مغايراً لما علمه سابقاً.

و عليه، فلا- مانع من إجراء الاستصحاب في مقام الثبوت و إثبات أصل الرجحان و ترتّب الآثار عليه، و إن لم يثبت الاستصحاب الاصطلاحيّ، لأنّ المعلوم هو

ص: ١١٢

أصل الرجحان لا الاستحباب المحدود بحده الخاص.

و هكذا يمكن إجراء الاستصحاب فيما إذا نهى الشارع عن شيء ثم نسخه و يحكم بمرجوحيته لا- الكراهه المحدوده بحدّ خاصّ، بل يمكن إجراء الاستصحاب في مقام الإثبات و إثبات أصل البعث، كما إذا شكّ في أنّ النسخ رفع البعث أو رفع الإلزام فيجری الاستصحاب في أصل البعث، و هو مع رفع الإلزام و الترخيص يحقّق موضوع الاستحباب.

فتحصّل أنّ الأولى هو التفصيل بين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع البعث، فلا- يبقى شيء حتّى يبحث عن بقاء الرجحان أو الجواز، و بين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بإفاده الترخيص فالأقوى هو الحكم باستحباب العمل لتماثيه موضوع حكم العقلاء لبقاء البعث و انضمامه مع الترخيص. و عليه يمكن القول باستحباب كلّ واجب منسوخ في شرعنا أو الشرائع السابقه إذا كان لسان ناسخها هو رفع الإلزام بإفاده الترخيص.

و أيضا يجرى ما ذكر في طرف المحرّمات؛ فإنّه بعد نسخها إمّا يكون مفاد النسخ هو رفع الزجر رأسا فلا دليل على الكراهه، و إمّا يكون مفاده هو رفع الإلزام و إفاده الترخيص في الفعل فيمكن الحكم بكراهه المنسوخ، فافهم و اغتتم، و أحمد الله تعالى.

الفصل الثامن

فى أنه هل يدل دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخص أو الأعم أو لا يدل.

والذى ينبغى أن يقال إنه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا دلالة للناسخ ولا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفاية فإن بعد رفع البعث يمكن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة من المستحب والمكروه والإباحة والحرمة ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأما إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال فى كون البحث الباقي مع الترخيص فى الترك موضوعا لحكم العقلاء بالاستحباب كما أن البحث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مر فى محله من أن الوجوب والاستحباب ليسا داخلين فى مدلولي هيئه افعال بل هما أمران انتزاعيان من البحث مع عدم الترخيص والبحث مع الترخيص.

و عليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البحث فلا دلالة على الرجحان والجواز وإن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص فى الترك فيحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البحث بالترقيب الذى ذكرناه.

وهكذا الأمر فى طرف المحرّمات فإن مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلا دلالة لدليل الناسخ كالمنسوخ على أن الباقي هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو الترخيص فى الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء

بالكراهه كما لا يخفى.

و لو شكّ فى رفع أصل البحث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب فى الأوّل و الكراهه فى الثانى.

ص: ١١٥

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في تصوير الوجوب التخييري في المتباينات، و هنا وجوه: منها ما يظهر من الكفايه حيث قال -فيما إذا كان الغرض من الأمر بأحد الشئين واحدا يقوم به كلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر- هو أنّ الواجب في الحقيقه هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، و استدللّ له بقاعده أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لا اعتبار نحو من السنخيّه بين العله و المعلول؛ و عليه فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعيّ لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين (١).

و محصّيه كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سرّه أنّ التخيير الشرعيّ راجع إلى التخيير العقليّ و أنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو في الحقيقه وجوب واحد تعينيّ يتعلّق بموضوع واحد، و الفرق بينه و بين التعينيّ المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحه عندنا و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع؛ فالأمر المتعلّق بالأفراد إرشاديّ مسوق لبيانها، و الملزم أمر آخر متعلّق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضروره

ص: ١١٤

استحاله استناد المصلحه الواحده التى يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البدل إلى المتعدد (1).

و فيه: أنّ الظاهر من الخطابات الشرعيّه الوارده فى موارد التخيير هو تعلقها بالأشياء الخاصّه كخصال الكفّارات، أعنى إطعام السّتين أو صيام السّتين أو العتق، وهذا هو التخيير الشرعيّ بين هذه الامور، ورفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاع الخطاب إلى الجامع محتاج إلى الدليل و الاستدلال بالقاعده المذكوره فى غير محلّه، لما مرّ مرارا من أنّ قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير مخصوصه بالواحد الشخصيّ فلا تشمل الواحد النوعيّ. و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدد كالحرارّه، فإنّها واحد نوعيّ و يستند إلى الحرکه تاره و إلى النار اخرى و إلى شعاع الشمس ثالثه، و هكذا.

و تدارك التخلّف فى صيام شهر رمضان واحد نوعيّ يستند إلى الامور الثلاثه و لا- إشكال فى استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّات، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعيّ و إرجاعه إلى جامع و إنكار التخيير الشرعيّ.

و منها ما يظهر من المحاضرات، حيث قال إنّ الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه و نحوهما من الجوامع الانتزاعيّه، بدعوى أنّه لا- مانع من تعلق الأمر بها أصلا، بل يتعلّق بها الصفات الحقيقيّه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما، فما ظنّك بالحكم الشرعيّ الذى هو أمر اعتباريّ محض، و من المعلوم أنّ الأمر الاعتباريّ كما يصحّ تعلقه بالجامع الذاتيّ كذلك يصحّ تعلقه بالجامع الانتزاعيّ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيه أحد المالين للمشتري عند قول البائع: بعت أحدهما، بل وقع ذلك فى

ص: ١١٧

الشريعة المقدّسه كما فى باب الوصّيّه، فإنّه إذا أوصى الميّت بملكه أحد المالىن لشخص بعد موته فلا محاله يكون ملكا له بعد موته و تكون وصيّته بذلك نافذه. و على الجملة، فلا شبهه فى صحّه تعلق الأمر بالعنوان الانتزاعى و هو عنوان أحدهما، و مجرد أنّه لا واقع موضوعى له لا يمنع عن تعلقه به، ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بواقع الشىء، بل بالطبيعى الجامع. و من الواضح جدّا أنّه لا يفرّق فيه بين أن يكون متأصّلا أو غير متأصل أصلا- إلى أن قال:- فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي أنّه لا بدّ من الالتزام بأنّ متعلّق الوجوب فى موارد الواجبات التخييريّه هو العنوان الانتزاعى من جهة ظهور الأدلّه فى ذلك، ضروره أنّ الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال (1).

و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ تعلق الخطاب بالعناوين الانتزاعيه كعنوان أحدهما أو أحد الامور- وإن كان أمرا ممكنا- و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّه، فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل من تعلق الوجوب بالامور المتعدّده، مع جواز ترك كل واحد مع إتيان الآخر و الاستدلال لتعلق الخطاب بعنوان أحدهما بظهور كلمه (أو) كما ترى؛ فإنّ الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبله، لا أنّ الوجوب متعلّق بالجامع الانتزاعى، و من المعلوم أنّ عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبل (أو) و تعدّيه إلى مدخول كلمه أو ظاهر فى التخيير الشرعىّ.

فتحصّل أنّ إرجاع الخطابات الشرعيّه فى موارد التخيير إلى العنوان الانتزاعى و القول بأنّ الخطاب المتوجّه إلى العنوان الانتزاعى متعيّن و التخيير فى تطبيقه على الموارد عقلى لا دليل له جدّا، بل الظاهر خلافه.

ص: ١١٨

و منها ما نسبته كل من الأشاعره و المعتزله إلى الآخر و تبرأ منه على المحكى، و هو أن الواجب هو المعين عند الله و هو ما يختاره المكلف في مقام الامثال.

و فيه أولاً: أنه مخالف لظواهر الأدله الداله على عدم تعين الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر، بل يكون الوجوب على نحو التخيير، فما يختاره المكلف مصداق للواجب، لا أنه الواجب بعينه (1).

و ثانياً: أنه مناف لقاعده الاشتراك في التكليف، ضروره أن لازم هذا القول هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين في الاختيار.

و ثالثاً: أن لازم هذا القول هو عدم وجوب شيء في الواقع لو لم يختار المكلف أحدهما، لأن الوجوب منوط باختيار المكلف و هو مفقود، و مقتضى عدم وجوب شيء في الواقع هو عدم العصيان بتركهما.

و رابعاً: أن الأوامر التخييرية لا تختص بأوامر الله تعالى، لكثرة صدورها عن الموالى العرفيه، كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و منها وجوب كل منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما.

و فيه أولاً: أن لازمه هو تعدد العقاب لو تركهما رأساً، أو تعدد الثواب و الامثال لو أتى بهما، مع أنهما كما ترى.

و ثانياً: أنه مخالف لظاهر الدليل، لأن كلمه (أو) ظاهره في التخيير لا التعين، و إلا لكان اللازم هو الإتيان بكلمه (واو) بدل كلمه (أو).

و منها ما ذهب إليه في الكفايه عند تعدد الفرض من تعريف الوجوب التخييري، بأنه نحو وجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر.

و فيه أولاً: أنه تعريف بالمجمل.

ص: ١١٩

و ثانيا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أن لازمه هو عدم جواز كل واحد منهما إذا تركهما رأسا، لأن تركهما لا يكون إلى بدل؛ ومقتضى عدم جواز كل واحد منهما هو ترتب العقابين لا العقاب الواحد، وهو كما ترى.

و منها وجوب كل واحد بشرط ترك الآخر.

و فيه أولا: أن لازمه هو وجوبهما إذا تركهما رأسا و تعدد العقاب و هما كما ترى.

و ثانيا: أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة.

فالتحقيق في تصوير الوجوب التخييري هو أن يقال- كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سره- إن الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب، و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثه قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كل قرن منه بخاص.

فحاله حال الشك فإنه متقوم بطرفي الوجود و العدم، بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، و كذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضا يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعدا.

فبقولنا طلب واحد خرج الطلب الاستغراقي كأكرم كل واحد من هذين، فإنه ينحل إلى طلبات متعدده غير مرتبط بعضها ببعض، و بقولنا قد تعلق كل قرن منه بخاص خرج الطلب المجموعي، فإن كل واحد من الشئين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئية لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة اخرى الإرادة علقت أولا بإكram زيد مثلا ثم غض النظر عنه كأنه لم يكن في البين أصلا و جىء في محله بآخر ثم غض النظر عنه أيضا و جىء بثالث و هكذا، لا أنها علقت بعنوان واحد أخذ مرآه للإكرامات و لا بالمجموع المركب منها الملحوظ شيئا واحدا.

و هذا السنخ من الطلب لا بد من تصويره: افرض أن التخيير الشرعي راجع إلى طلب واحد متعلق بالجامع، إذ نقل الكلام حينئذ إلى التخيير العقلي، فيما إذا وقعت

الطبيعه مورد الأمر، فإنّ الحاكم بأجزاء كلّ فرد هو العقل، فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادي للعقل إلاّ بهذا الوجه. فتحصيل أنّ تصوير الوجوب التخييريّ - كما صرّح به استاذنا الحائريّ قدّس سرّه في درسه - كتصوير الشكّ، فإنّ الشكّ احتمال هذا أو ذاك، والوجوب التخييريّ هو البعث إلى هذا أو ذاك (١).

و إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ ظاهر قولهم افعل ذلك أو ذاك ليس هو البعث نحو الواحد لا بعينه و إن كان هو ممكنا بحسب مقام الثبوت، لأنّ إنشاء الوجوب لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل منه. و الخطاب المذكور نحو من الوجوب الذي يبعث المخاطب نحو الفعل و يرفع البعث ثانيا و يبعثه ثانيا نحو فعل آخر. و هو بالفارسيه: (اين بله نه آن بله است) انتهى.

و الحاصل أنّ الطلب واحد له شعب متعدّده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدّده لا على الاستغراق و لا على المجموع، بل بقربنه كلمه (أو) يبعثه نحوها على البدليّه، أي ائت بهذا أو ذاك، و هذا هو التخيير الشرعيّ، و هو نوع مستقلّ في قبال الوجوب التعينيّ.

لا يقال: إنّ النسبه البعثيه جزئيه و الجزئيّ لا يكون قابلا للتقييد، و عليه فكيف يمكن أن يبعث نحو شيء ثمّ تردّد فيه و بعث نحو شيء آخر، مع أنّ لازمه هو تقييد النسبه البعثيه مع أنّها جزئيه، لأنّنا نقول إنّ النسبه الإنشائيّه البعثيه من الامور الاعتباريه التي تكون خفيفه المئونه، فيمكن تقييدها من أوّل الأمر من باب ضيق فم الركيه، و لذا اتّفق أهل العربيّه على رجوع قيود الكلام إلى النسبه؛ ففي قوله: ضربته يوم الجمعه أمام الأمير، يرجع قوله يوم الجمعه أمام الأمير إلى النسبه. و عليه، فكما لا مانع من تقييد نسبه الكلام بالقيود المذكوره فكذلك لا مانع من أن يقيد الوجوب

ص: ١٢١

١-١) راجع اصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه: ج ١ ص ١٠١-١٠٢ و غيره.

المتعلّق بشيء بكلمه «أو بذلك».

لا يقال: إنّ اللازم من الوجوب التخييريّ هو التردّد الواقعيّ في الإراده التشريعيّه و متعلّقها و في البعث و متعلّقه فكلّ ذلك محال لاستلزامه الإبهام الواقعيّ في المتشخصات و المتعيّنات الواقعيّه.

لأنّنا نقول: أنّنا نمنع الترديد و الإبهام لا- في الإراده و لا- في متعلّقها و لا- في البعث و لا- في المبعوث إليه، لأنّ جميعها من المتعيّنات، إذ الإراده أمر وجوديّ متعيّن و لا تردّد في وجود الإراده و تعلّقها بهذا أو ذاك، أيضا لا تردّد فيه، بل هو واقع بالنسبه إليهما على البديل، و متعلّق الإراده أيضا متعيّن سواء كان هو هذا أو ذاك، و مجرد كون المتعلّق أمرين على سبيل التبادل لا يستلزم التردّد الخارجيّ، كما أنّ الشكّ أمر وجوديّ و هو باعتبار كونه أمرا وجوديّا لا ترديد فيه، و مجرد كونه محتمل الطرفين لا يوجب جعله من المبهم و غير المتعيّن.

و لعلّ منشأ التوهم المزبور هو توهم أنّ متعلّق الإراده في الخارج هو الفرد المرّد، و لكنّه غفله واضحه لأنّ المتعلّق هو المتعيّنات لا- الفرد المرّد، ثمّ إنّ الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ كالشكّ؛ فكما أنّ الشكّ وجود وحدانيّ فكذلك الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ، و مجرد تعدّد المتعلّق لا يوجب تعدّد الشكّ؛ و الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ قول القائل ائت بهذا أو بذاك الظاهر في الوجوب التخييريّ حاك عن الإراده الواحده و البعث الواحد لا- الإرادتين أو البعثين. نعم، هذا البعث له شعبتين: إحداهما متعلّقه بهذا و الاخرى متعلّقه بذاك، و لا- ينافي ما ذكر تحليل هذا الخطاب الواحد بالخطابات المتعدّده كقوله: افعل هذا أو افعل ذاك.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث ذهب في الجواب عن الإشكال الثبوتيّ في الوجوب التخييريّ إلى تعدّد الإراده و البعث، حيث قال: إنّ المولى إذا رأى أنّ في شيء أو أشياء مصلحه ملزمه واف كلّ منها بغرضه، بحيث يكون كلّ من

الطرفين أو الأطراف محصّيه، فلا - محاله يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادته بعث متعلّق بهذا و إرادته بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظه (أو) لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه و لا يلزم الجمع بينهما؛ فهنا إرادته متعلّقه بمراد و بعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها متعيّنات مشخّصات لا إبهام فى شىء منها. و إرادته اخرى متعلّقه بمراد آخر و بعث آخر إلى مبعوث إليه آخر كلّها معيّنات مشخّصات، و بتخلّل كلمه أو و ما يراد منها يرشد المأمور إلى ما هو مراده و هو إتيان المأمور بهذا أو ذاك إلخ (١). لما عرفت من أنّ سنخ الطلب فى الوجوب التخييريّ غير سنخ الطلب فى الوجوب التعينيّ، إذ الوجوب التعينيّ ليس له إلاّ شعبه واحده و الوجوب التخييريّ له شعبتان أو شعب فى عين كونه طلبا و بعثا واحدا.

هذا مضافا إلى أنّ تعدّد البعث و الإراده مع عدم منافاه بين الأغراض يستلزم تعدّد استحقاق الثواب لو أتى بهما دفعه واحده، و هو كما ترى.

المقام الثانى فى إمكان تصوير الوجوب التخييريّ و عدمه بين الأقلّ و الأ-كثر؛ فيمكن أن يقال بامتناعه بينهما لأنّ الأقلّ - لو وجد فى ضمن الأ-كثر - يكون هو الواجب لحصول الغرض به، و مع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأ-كثر غير الواجب، إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر، و مع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد. و هذا واضح فى التدريجيّات من دون فرق بين كون الغرض واحدا أو متعدّدا، لأنّه مع التعدّد لا يجب الجمع بينهما، بل يكفى إتيان أحدهما فى حصول الغرض و سقوط الأمر؛ فإذا أتى بالأقلّ أتى بالغرض، و مع الإتيان به يسقط الأمر، و مع سقوط الأمر لا مجال لوجوب الأ-كثر و لو كان الغرض متعدّدا، و إلاّ خرج المورد عن الوجوب التخييريّ و دخل فى الوجوبين التعيينيين.

ص: ١٢٣

و أما في الدفعيات؛ فإن كان هنا غرض واحد ففي مناهج الوصول لا يعقل التخيير بينهما أيضا، لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالزيادة بلا ملاك فتعلق الإرادة، و البعث بها لغو ممتنع، و مجرد وحده وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجا لا يدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلق الأمر هو الذهن [الذي هو] محلّ تجريد طبيعه المطلوب عن غيره من اللواحق الزائده.

و إن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر؛ فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود فلا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبغوضا للأمر، فلا يعقل التخيير أيضا، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر؛ فإذا وجد دفعه لا يمكن وجود أثريهما للتراحم أو يكون اجتماعهما مبغوضا، فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبغوضا.

و أمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع و لا يكون اجتماعهما مبغوضا و إن لم يكن مرادا أيضا فالتخيير بينهما جائز، لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب و الأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء (1).

ذهب في الكفايه إلى جواز التخيير بين الأقلّ و الأ-كثر فيما إذا كان كلّ منهما بحده محصّيا للغرض، بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأ-كثر محصّيا و بعبارة اخرى أنّ الغرض إذا كان مترتبا على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقا جاز التخيير بين الأقلّ و الأكثر، من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيحه واحده في ضمن التسيحات الأربع، أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في

ص: ١٢٤

ضمن الخطّ الطويل.

فإنّ الغرض لا يترتب إلا على الأقلّ الذى لا يجتمع مع الأكثر، و أمّا الذى يجتمع معه فلا أثر له و لا يكون محصّيا للغرض، سواء كان له وجود مستقلّ أو لم يكن.

و فيه أنّ ذلك التصوير -و إن كان أمرا معقولا- خروج عن محلّ البحث، إذ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متباينا مع الأكثر، و مع المباينه لا إشكال فى جواز التخيير، لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه التى يتفاهمها العرف، فإنّ المنصرف إليه عندهم من التخيير - كما أفاد المحقّق النائينى قدّس سرّه - هو ذات الواحد و الاثنين لا الواحد بشرط لا، فإنّ ثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج إلى دليل قوى بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، و أخبار الباب - أى باب التسيّحات الأربع - ليست كذلك لظهورها و قابليتها لحمل الزائد على الأربع على الاستحباب، فلا تصلح لإثبات التخيير. و هذا البحث مطّرد فى أمثال المقام، ممّا يحتمل فيه التخيير بين الأقلّ و الأكثر كذكر الركوع. و بالجملة، فإنّ مكان التخيير المذكور لا يوجب حمل الأخبار عليه (1).

فتحصّل أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر، فيما إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو لا بشرط، غير معقول إلا فى بعض الصور كالدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بينها، و أمّا إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو بشرط لا فالتخيير بينهما معقول، و لكنّ الأقلّ و الأكثر يدخلان فى المتباينين و يخرجان عن عنوان الأقلّ و الأكثر، و حيث إنّ ظواهر الأدلّه لا تساعد اعتبار بشرط لا فلا تحمل تلك الظواهر على التخيير المعقول ما دام

ص: ١٢٥

أمكن حملها على غير التخيير كوجوب الأقلّ و استحباب الزائد، كما ذهب إليه الأصحاب في مثل التسيّحات الأربع و نحوها من التدرّيجيّات، أو كوجوب صرف الوجود و أصل الطبيعه بعد عدم مدخلّيه الخصوصيّات الفرديّه من الطول و القصر في الدفعيّات، فيكون التخيير بين الأفراد عقليًا لا شرعيًا.

ص: ١٢٤

الفصل التاسع فى تصوير الوجوب التخييرى يقع الكلام فى المقامين:

الأول: فى إمكان تصوير الوجوب التخييرى فى المتباينات و التحقيق فيه أن يقال إن الطلب التخييرى سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشىء خاص فحاله حال الشك فى كونه متقوماً أو أكثر بطرفيه فكما أن الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييرى مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

و الحاصل أن الطلب فى الوجوب التخييرى واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا- على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل بقرينه كلمه «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك و هذا هو الوجوب التخييرى الشرعى و هو نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى.

و ممّا ذكر يظهر أن الوجوب التخييرى ليس هو البعث نحو الواحد لا- بعينه لأنّ الإنشاء لم يتعلق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور ممّا ينتزعه العقل من الوجوب التخييرى الذى عرفت إنه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفارات و رفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب و إرجاعه إلى الجمع الانتزاعى خلاف الظاهر كما أنه لا وجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقى لأنه أيضاً خلاف الظاهر.

و الاستدلال عليه بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور

الواحد عن الكثير غير سديد بعد اختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدّد كالحراره فإنّها واحد نوعى يمكن استنادها تاره الى النار و اخرى إلى الحركه و ثالثه الى الشمس و هكذا.

و من المعلوم أنّ تدارك التخلّف فى الصوم مثلا واحد نوعى و يمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعى و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفّايه و ممّا ذكر أيضا ينقدح ما فى دعوى أنّ الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله و هو ما يختاره المكلف فى مقام الامتثال.

و ذلك لأنّه خلاف ظاهر الأدلّه الدالّه على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع و نفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه هذا مضافا إلى أنّه مناف لقاعده الاشتراك فى التكليف ضروره أنّ لازمه هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختبار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختر المكلف شيئا لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلف و المفروض أنّه لم يختر شيئا و مقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما و هو كما ترى.

و هكذا يظهر ممّا تقدّم فى الوجوب التخييرى أنّه لا وجوه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييرى ليس إلا بمعنى وجوب كلّ منهما تعيينا مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنّه مضافا إلى أنّه مخالف لظاهر الوجوب التخييرى من أنّه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدّد العقاب لو تركهما رأسا مع أنّه كما ترى.

المقام الثانى: فى إمكان تصوير التخيير الشرعى و عدمه بين الأقلّ و الأكثر

ذهب صاحب الكفاية الى إمكانه فيما إذا كان كلٌّ منهما بحده محصّياً للغرض بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلاً و بعبارة اخرى إنّ الغرض إذا كان مترتباً على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقاً و لو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقلّ و الأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيّحه واحده في ضمن التسيّحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في ضمن الخطّ الطويل.

و فيه أنّ هذا التصوير و إن كان ممكناً و معقولاً و لكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متبايناً مع الأكثر و مع المباينه لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه فإنّ المنصرف إليه من التخيير في التسيّحات الأربع هو ذات الواحد و الثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد و الثلاث في التسيّحات الأربع مثلاً فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقلّ و لو وجد في ضمن الأكثر يكون واجباً لحصول الغرض به و مع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر و مع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد و هذا واضح في التدريجات.

و أمّا الدفعيات فإنّ كان الغرض واحداً لا يعقل التخيير بينهما أيضاً لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكلّيف بالأزيد منه بلا-ملا-ك فتعلّق الإراده و البعث نحو الزيادة لغو ممتنع و مجرد وحده وجود الأقلّ بلا- شرط مع الأكثر خارجاً لا يدفع اللغوويه و الامتناع المذكور بعد كون الذهن محلّ تعلّق الأمر.

و هكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر و كان بينهما تدافع في الوجود فإنّه لا- يمكن اجتماعهما و مع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجدا دفعه لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم لأنّ-

المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للاجتماع وإن لم يكن مرادا أيضا فالتخيير بينهما يكون جائزا لأنّ الأقل مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فتحصل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو لا بشرط غير معقول إلاّ في بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بين الأغراض و عليه فيحمل ما ورد في التخيير بين الأقلّ و الأكثر على وجوب الأقلّ و استحباب الزائد في التدريجات أو على وجوب صرف الوجود و أصل الطبيعه بعد عدم مدخلته خصوصيات الفرديّه من الطول و القصر في الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقليًا لا شرعيًا.

ص: ١٣٠

و لا- يخفى عليك أنّ كلّ تكليف لا يخلو عن مكلف-بالفتح-و المكلف في الواجب الكفائي، هل هو الواحد المعين عند الله تعالى أو فرد من أفراد المكلف أو فرد مردّد بينهم أو صرف الوجود أو المجموع أو الجميع؟ فكلّ محتمل و الظاهر- كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد- هو الأخير؛ فإنّ لسان الخطابات الكفائيّه كلسان الواجبات العينيّه، بخلاف الواجبات التخييريّه فإنّها مشتمله على كلمه أو. و عليه، فنقول إنّ الواجب الكفائيّ كالواجب العينيّ في تعلق التكليف إلى كلّ واحد، و مقتضى ذلك هو تعدّد التكليف و تعدّد الامتثال لو أتوا به دفعه، كما إذا صلّوا على الميت دفعه، لأنّ كلّ واحد منهم مؤدّيًا للواجب و ممثلاً.

و تعدّد العقاب لو لم يأتوا به لأنّ كلّ واحد منهم تارك للواجب-نعم، إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الباقيين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع.

لا يقال- كما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سرّه-: إنّ مقتضى تعلق التكليف إلى كلّ واحد مستقلاً هو أنّه إذا اشرك الكلّ في فعل لا يمكن تعدّده كدفن الميت، فلا يصدق الامتثال بالنسبه إلى الجميع، إذ لم يحصل من كلّ منهم دفن الميت، و لا أمر إلاّ بدفن الميت، فما معنى امتثال كلّ منهم للأمر بدفن الميت؟

لأنّنا نقول: إنّ مع اشراك الكلّ لا يبقى موضوع للامتثال، كما لا يبقى موضوع للامتثال أحياناً للواجب العينيّ كالأمر بغسل الثوب المتنجّس إذا طرحه الريح في الماء

الكرّ أو الجارى و اغتسل الثوب بالماء المذكور؛ فكما أنّه لا- يبقى موضوع للامثال فى الواجب العينى فكذلك لا- يضّرّ فى الواجب الكفائى. نعم، إذا أتوا به مع الاشراك استحقّوا المدح عقلا، لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الوجدانى بنحو الاجتماع.

و عليه، فلا حازه إلى القول بأنّ الواجب هو الأعمّ من الاستقلال فى الدفن و الاشتراك فيه، و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه فى كتاب الاصول على النهج الحديث: ص ٤٢ فراجع.

لا يقال أيضا كما فى المحاضرات: إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا مقتضى و موجب، إذ بعد كون الغرض واحدا يحصل بفعل واحد منهم، فوجوب تحصيله على الجميع لا محاله يكون بلا مقتضى و سبب (١).

لأنّنا نقول: دعوى عدم الاقتضاء لتعلّق التكليف إلى الجميع بلا- شاهد، بل من الممكن أن يكون الواجبات الكفائيه فى حدّ من الأهميه بحيث يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطله، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلّقه إلى الجميع بأمثال هذه التخريصات.

لا يقال كما فى مناهج الوصول: إنّ الواجبات الكفائيه على أقسام منها ما لا يمكن له إلاّ فرد واحد كقتل المرتد؛ ففى هذه الصوره لا- يمكن أن يتعلّق التكليف بالجميع، فإنّ التكليف المطلق لهم فى عرض واحد بالنسبه إلى ما لا يمكن فيه كثره التحقّق لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن. و منها ما يمكن، و هو على قسمين: أحدهما: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعه و الفرد الآخر مبغوض. و الآخر: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعه و الفرد الآخر لا مبغوض و لا مطلوب، و الانبعاث فيهما- و إن كان ممكنا بالذات- غير ممكن وقوعا، إذ لا يمكن من الحكيم أن يبعثهم إلى

ص: ١٣٢

المبغوض فيما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، أو إلى غير المطلوب فيما إذا كان الزائد غير مطلوب.

و فيه أنّ منشأ الإشكال هو تصوّر أنّ البعث الشرعيّ ملازم للانبعث الفعليّ مع أنّ البعث الشرعيّ لا- يلازم إلا- صلاحية الانبعث، كما أنّ إرسال الرسل و بعث الأنبياء أيضاً بداعي صلاحية الانبعث لا الانبعث الفعليّ، و المقصود من هذا الانبعث هو إيجاد المسؤولية بالنسبة إلى العمل، بحيث يستحقّون المؤاخذه لو تركوه، و الممتنع هو إتيان الجميع مستقلاً و الانبعث الفعليّ نحو العمل لا- التكليف بأصل الطبيعه بنحو يصلح للداعويّه فيهم، بحيث لا يرون لأنفسهم جواز تركها إلاّ عند إتيان الآخرين. و عليه، ففي الصور الثلاث كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع بالنسبة إلى الفرد الممكن إتيانه أو الفرد المطلوب، و المقصود من تكليف الجميع هو بيان عدم جواز إهمال الفعل بحيث يؤخذون به لو أهملوا و تركوه.

فكلّ واحد مكلف بإتيانه و مؤاخذ على تركه لو لم يأت به الآخرون، و لا يطلب من كلّ واحد منهم إتيان الفعل، سواء أتى به الآخرون أو لم يأتوا به، و إلاّ لصارت الواجبات الكفائية واجبات عينيّه، و المفروض أنّ الكلام في الواجبات الكفائية.

و عليه، فتعلّق الخطاب إلى الجميع لا يستلزم طلب المحال فيما إذا لم يمكن التكرّر و التكرار، لأنّ مرجع التكليف إلى عدم جواز إهماله لكلّ واحد. كما لا يكون منافياً للحكمه فيما إذا كان قابلاً للتكرار، و لكنّ الفرد الزائد مبغوض أو غير مطلوب، لأنّ التكليف ليس متوجّهاً إلى الفرد الزائد، بل متوجّه إلى الفرد الواحد من الطبيعه، سواء أمكن فرد آخر أو لم يمكن، و كان كلّ واحد من المكلفين مأموراً بعدم إهماله.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لرفع اليد عن ظواهر الخطابات التي عرفت أنّها

متوجّهه إلى الجميع، وأمّا تعلق التكليف إلى الفرد أو الفرد المرّدّد أو صرف الوجود، بمعنى إهمال الخصوصيّات عند ملاحظه المكلف، فهو أمر ممكن ثبوتاً، لأنّ خصوصيّات المفاهيم ربّما لا تسرى إلى مطابقتها، فالمرّدّد مرّدّد مفهومها لا خارجاً و الخارج هو المتعيّنات، فلا يلزم من جعل المتعلّق للتكليف فرداً مرّدّداً محذور من تعيّن المرّدّد أو ترّدّد المعيّن، كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه (١). بل تعلق التكليف بالفرد المرّدّد واقع كما في الوصّيّه بأحد العبدین. و عليه، فلا إشكال في جعل التكليف متوجّهاً إلى الفرد المرّدّد فضلاً عن الفرد، وهكذا لا إشكال ثبوتاً في جعل صرف وجود المكلف مورداً لتعلق التكليف، لأنّ معناه هو إهمال خصوصيّات المكلفين عند التكليف، بحيث إذا أتى به واحد منهم امتثل التكليف؛ و إهمال الخصوصيّات عند التكليف لا يلازم إهمال الخارجيّات و الواقعيّات، كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢). لما عرفت من أنّ خصوصيّات الحاكي ربّما لا تسرى إلى الخارجيّات، فالترديد و الإيهام من المفهوم لا يسرى إلى الواقعيّات، فلا إشكال ثبوتاً في تعلق التكليف إلى صرف وجود المكلفين بالمعنى المذكور. و بالجملة، فتعلق التكليف بالفرد أو الفرد المرّدّد أو صرف الوجود ممكن، و لكن لا يساعده ظواهر الخطابات لما عرفت من تعلقها إلى الجميع. و هكذا لا يكون التكليف متوجّهاً إلى مجموع الأشخاص فإنّه خلف في كونها كفاً، مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الخطابات.

و أمّا دعوى استحاله البعث الواحد إلى المجموع فهي إنّ التكليف من الامور

ص: ١٣٤

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٧٣.

٢-٢) نفس المصدر: ج ٢ ص ٧٤.

الاعتباريه التي هي خفيفه المئونه، كما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ فلا تخلو عن المنع و النظر.

فتحصّل أنّ الظاهر من الوجوه المذكوره هو الأخير من تعلّق الخطاب إلى الجميع، كما أفاد الاستاذ و ذهب إليه المحقق الخراساني و المحقق الاصفهانيّ قدّس الله أرواحهم.

ص: ١٣٥

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي

ولا يخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائية كلسان الواجبات العينية و عليه فالواجب الكفائي كالواجب العيني في تعلق التكليف إلى كلّ واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعه كما إذا صلّوا دفعه على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدد العقاب لو لم يأت به واحد.

و دعوى إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلا موجب لوجوب تحصيله على الجميع.

مندفعه بإمكان أن يكون الواجبات الكفائية على حدّ من أهميه يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطّله فمع إمكان ذلك لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقة الى الجميع.

و مرجع التكليف الكفائي المتعلق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلف لا- إلى إتيان كلّ مكلف إذ فرق بين الكفائي و العيني و عليه فلا- يرد على ما ذكرناه أنّ لا يزم ذلك هو طلب الفعل من الجميع و هو محال فيما إذا لم يكن التكرّر و التكرار كقتل المحارب مثلاً أو مناف للحكمه فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً و لكنه غير مطلوب أو مبغوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائية هو بيان

عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثم بعد ما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكليف إلى الجميع لا مجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود و إن أمكن كل ذلك عندنا.

فتحصّل أنّ الخطابات و التكاليف في الواجبات الكفائية كالواجبات الغيبية متعلّقه بالجميع كما أفاد سيدنا الاستاذ و المحقّق الأصفهانى و غيرهما من الفحول و إنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

ص: ١٣٧

و لا يخفى عليك أنّ الواجب إمّا مطلق و إمّا مؤقت، و الأوّل هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا و لا ينافى ذلك احتياج الفعل إلى الزمان عقلا لكونه زمائيا، و الثانى هو الذى اعتبر فيه الزمان شرعا من جهه دخالته فى الغرض الشرعى.

ثمّ إنّ الثانى ينقسم إلى قسمين: مضيق و موسع؛ فإن كان الزمان المأخوذ فيه بقدر فعل الواجب فهو مضيق كالصوم، و إن كان الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسع كالصلوات اليوميه.

ثمّ إنّ الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعه الصلاتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدّين، و من المعلوم أنّ لهذا الواجب أفرادا دفعيه و أفرادا تدريجيّه، و يكون التخيير بين أفرادها التدريجيّه تخييرا عقليا كالتخيير بين أفرادها الدفعيه بناء على عدم سرايه الحكم من الطبيعه إلى الأفراد، و أمّا بناء على السرايه فقد ذهب بعض المحقّقين إلى التخيير الشرعى مستدلا بأنّ الحصص عين الطبيعه الكليه.

و معه لا- وجه لدعوى خروجها عن المطلوبيه الشرعيه، و خروج الخصوصيات الحافه بالحصص عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبيه الشرعيه، و الغرض الشرعى مع عييتها مع الطبيعه. و ممّا ذكر يظهر ما فى نفى التخيير الشرعى معللا- بأنّ ما هو دخيل فى تحصيل الغرض فى الموسع هو حصول الطبيعه بين المبدأ و المنتهى، فلا بدّ و أن يتعلّق الأمر بما هو محصل للغرض و لا يجوز تعلّقه بالزائد،

فتعلّق الأمر بالخصوصيّات لغو جزاف (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس فى الخصوصيّات الحاقه، بل فى الحصص التى هى عين الطبيعه بين المبدأ و المنتهى، فتدبّر جيداً.

ثمّ إنّ الأمر بالموّقت لا يقتضى إلاّ إتيان متعلّقه فى الوقت، لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيّد بالوقت، كما أنّ الأمر كذلك فى سائر القيود، إذ كلّ أمر لا- يدعو إلاّ- إلى متعلّقه، فلا- تعرّض له لغير صورته وجود القيد لعدم كونه متعلّقا له، إذ المفروض هو وحده المطلوب، و دعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن المقيّد لا توجب دعوته إليها و لو بدون القيد، بعد فرض كون المطلوب واحداً و هو المقيّد.

هذا كلّ فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متّصل، و هكذا الأمر إذا كان بدليل منفصل يدلّ على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبيّه مطلقاً، إذ المطلق مع دليل التقييد فى الفرض الثانى متعنون بالخاصّ فى الحجّيه.

و أمّا إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل فلا- يدلّ بالإطلاق على التقييد فى أصل المطلوبيّه و كان لدليل الواجب إطلاق، ففرضيّه إطلاقه هى ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و حمل التقييد به على تعدّد المطلوب و تمامه لا أصله. و عليه، فهو خارج عن محطّ البحث لأنّه مطلق و ليس بموّقت مع أنّ البحث فى الموّقت.

ثمّ إنّّه لو شككنا بعد الوقت فى وجوب الطبيعه و لم يظهر من دليل المطلق إطلاق كما لا يكون أيضاً لدليل التقييد إطلاق، فهل يمكن إثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا-؟ وجهان: أحدهما أنّ استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلّقه بالموّقت يصحّ لما استدلّ به المحقّق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل بل بحكم العقل هو الموّقت بما هو موّقت إلاّ أنّ العبره فى الموضوع إنّما هو بنظر

ص: ١٣٩

العرف، و العرف يرى أنّ الموضوع هو الفعل و أنّ الوقت من حالاته لا- من مقوماته، لا- قطع بخطأ نظر العرف إلا- بلحاظ حال الاختيار دون العذر، و إلاّ لم يكن معنى للشك في استصحاب الحكم (١).

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّه كذلك فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجيّ الذي زال تغيّره، فإنّه يمكن استصحاب النجاسه مع زوال التغيّر لوحده الموضوع مع تغيّر الأحوال، إذ الوجود الخارجيّ حافظ لوحده الموضوع في الأحوال المختلفه.

و أمّا إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّيّ من الكلّيات فلا- يجوز الاستصحاب فيه بعد تبدّل القيود و تغيّرها، فإنّ الكلّي المطلق و الكلّي المقيّد مغايران كمغايره الكلّي المقيّد بالأسود مع الكلّي المقيّد بالأبيض، فلا يجوز حينئذ استصحاب الحكم لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و حيث إنّ المقام من قبيل الثانى، لأنّ الكلام فى متعلّق الأمر لا فى الموضوع الخارجيّ، و المتعلّق هو الماهيه الكلّيّه للصلاه و هى ليست فى الخارج، فلا مجال للاستصحاب لما ذكر.

و إليه يؤول ما فى مناهج الوصول حيث قال: لا مجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقّنه و المشكوك فيها، و ذلك لأنّ العناوين الكلّيّه كلّها مختلفه [بعضها] مع الآخر مطلقها و مقيّدها، و مقيّدها مع مقيّد آخر أو مجرد عنه، فالرقبه عنوان، و الرقبه المؤمنه عنوان آخر، و الصلاه الموقّته غير نفس الصلاه و غير الصلاه غير الموقّته؛ فالقضيه المتيقّنه هى وجوب الصلاه الموقّته، و المشكوك فيها هى نفس الصلاه أو الصلاه خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيده إلى [الخاليه من القيد] فى القضايا

ص: ١٤٠

الكليّهِ إسرائ من موضوع إلى موضوع آخر (١).

و يمكن الجواب عنه بوجه: منها ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من إمكان التمسك باستصحاب وجوب ذات المقيّد بناء على اتّحاد وجوب الاستقلاليّ مع الوجوب الضمنيّ عرفاً، كما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه في جريان استصحاب وجوب أجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه لاتّحاد الوجوب الضمنيّ مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، بل يكون إجراء الاستصحاب في المقام أولى من إجرائه في أجزاء المركّب، لأنّ وجوب ذات المقيّد لو كان استقلاليّاً و متعدّداً لكان باقياً قطعاً، بخلاف الأجزاء المركّبة، فإنّ وجوب الأجزاء الباقية لا يكون استقلاليّاً، بل الوجوب فيها ضمنيّ و يبني جريان الاستصحاب فيه على اتّحاده مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، انتهى.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ المدعى ليس هو استصحاب الوجوب الاستقلاليّ المتعلّق بالمقيّد بما هو مقيّد أو المركّب التامّ في ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية حتّى يقال إنّ إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر، بل المراد من الاستصحاب المذكور هو استصحاب وجوب ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية، فلا يلزم المحذور المذكور. اللهمّ إلّا أن يقال: هذا صحيح إذا لم نقل باختصاص الوجوب بالمقيّد أو المركّب، و إلّا فمتعلّق الوجوب إذا كان مقيّداً أو مركّباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيّد بما هو كذلك و ليس للمهملة وجوب حتّى يستصحب، فلا أصل للوجوب الضمنيّ، و لا ينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلّق بنفس الطبيعة و وجوب متعلّق بقيدها، فالمتيقّن هو وجوب المقيّد و هو ليس بمشكوك فيه، فلا يجرى الاستصحاب (٢).

ص: ١٤١

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٩٩.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٠٠.

و لقائل أن يقول إنَّ هذا ينافي القول بجريان البراءة في الأجزاء و الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق و المشروط، بناء على انحلال الوجوب العينيّ المتعلّق بالمركّبات بالنسبة إلى الأجزاء في المركّبات و إلى ذات المقيّد في المشروط، كما ذهب إليه في تهذيب الاصول (١).

و عليه، فلا مجال للمنع عن الاستصحاب لثبوت الوجوب العينيّ للأجزاء أو ذات المقيّد، فبعد حدوث التعذّر بالنسبة إلى بعض الأجزاء أو الشكّ بالنسبة إلى القيود يجرى الاستصحاب في الوجوب العينيّ المتعلّق بالأجزاء أو ذات المقيّد.

و منها ما في منتقى الاصول من أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في كلّى الوجوب المرّدّد بين الوجوب الضمنيّ و النفسىّ الاستقلالىّ الثابت أوّلاً، فيكون من القسم الثانى من استصحاب الكلّى و ذلك بناء على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذى هو مبنى جريان البراءة في الشروط، فإنّ الوجوب الثابت للعمل بذاته في السابق مرّدّد بين الضمنيّ بناء على وحده المطلوب و الاستقلالىّ بناء على تعدّده فيستصحب الكلّى الثابت أوّلاً و يترتّب عليه أثره من الدعوه و التحريك (٢).

و فيه أنّه مبنى على القول بوجود الوجوب الضمنيّ، هذا مضافاً إلى أنّ الجامع بين الضمنيّ و الاستقلالىّ أمر انتزاعىّ و ليس له أثر شرعىّ حتّى يترتّب على استصحابه، فافهم.

و منها أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكلف بعد كونه مدرّكاً للوقت و صيرورته مخاطباً بإتيان الواجب إذا شكّ بعد انقضاء الوقت و عدم إتيان الواجب أنّه هل يكون باقياً على التكليف السابق أم لا؟ يمكن له أن يستصحب وجوب الإتيان بالواجب و ليس

ص: ١٤٢

١-١) ج ٢ ص ٣٣١-٣٤٥.

٢-٢) ج ٢ ص ٥١٢.

إبقاء الحكم المذكور بالنسبة إلى المكلف إسراء حكم من موضوع إلى آخر، لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق و يكون الوقت كسائر القيود من الأحوال و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو كذا أو كذا، و لكن حيث لا- يجرى الاستصحاب في المنشأ يجرى في المكلف، كما أنّه مع الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب و عدم جريان الأصل فيه يجرى الاستصحاب في حرمه الإفطار على المكلف، فتدبر جيّداً.

فتحصّل أنّ القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد، بل يكفي الأوامر الأولى في الوقت بمعونه الاستصحاب، فلا تغفل.

الفصل الحادى عشر فى الموسع و المضيق

و لا يخفى عليك إنَّ المقسم لهما هو الموقت و هو قسيم المطلق و هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعا و هو ينقسم إلى مضيق و موسع حيث إنَّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق.

و إن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسع كالصلوات اليوميه ثم إنَّ الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعه الصلاتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدين و هذه الطبيعه مرآه الى حصصها الدفعيه و الطوليه و مقتضى عيته الطبيعه الكليه مع حصصها هو سرايه الحكم من الطبيعه الكليه إلى حصصها و خروج الخصوصيات الفرديه عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبيه الشرعيه و الغرض الشرعى مع عييتها مع الطبيعه و حكايه الطبيعه عنها و عليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبيه الشرعيه هو التخيير الشرعى بينها و دعوى التخيير العقلى مندفعه بما ذكرناه و مخصوصه بما إذا لم تكن الطبيعه حاكيه عن حصصها و المفروض هو الحكايه كما عرفت.

ثم إنَّ الأمر بالموقت لا يقتضى إلا إتيان متعلقه فى الوقت لأنَّ المفروض أن متعلقه مقيّد بالوقت و الأمر لا يدعو إلا الى متعلقه فلا- تعرض للأمر بالنسبه إلى غير صورته الوقت لأنه خارج عن متعلقه و المفروض هو وحده المطلوب و دعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها و لو بدون المقيّد بعد كون المطلوب واحدا و هو المقيّد هذا كله فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبيه.

و أما إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل مع عدم الدلاله على أنّ أصل المطلوبيه مقيّد و موقت و كان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب و عليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى و لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعه و لم يظهر من دليل المطلق اطلاق المطلوبيه و لا تقييدها ربما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى إنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل موقّتا إلا أنّ العبره في بقاء الموضوع بنظر العرف و العرف يرى إنّ الموضوع هو نفس الفعل و الوقت من أحواله لا من مقوماته و لا قطع بخطاء نظر العرف في غير حال الاختيار.

أورد عليه بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلى من الكليات فإنّ الكلى المطلق و الكلى المقيّد متغايران عرفا و المقام من قبيل الثانى إذ المتعلّق هو الماهيه الكليه فالصلاه عنوان و الصلاه الموقته عنوان آخر و عليه فلا مجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه فإسراء الحكم من المتقيده الى الخاليه إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتّحاد وجوب الاستقلالى مع الوجوب الضمنى عرفا كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه فى أجزاء الواجب بعد تعدّد بعض أجزائه و عليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد و يشهد له جريان البراءه فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين فى المركّبات أو القيود المشكوكه فى المطلق و المشروط بناء على انحلال الوجوب العينى المتعلّق بالمركّبات و المقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبه إلى الأجزاء المعلومه و ذوات المقيّدات محرز و مع إحرازه يجرى الاستصحاب.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال أنّ المكلف بعد كونه مدركا للوقت و صيرورته مخاطبا بإتيان الواجب فبعد انقضاء الوقت إذا شك في بقاء تكليفه بالإتيان و عدمه أمكن له استصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كسائر القيود من الأحوال عند العرف و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئا عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد و لكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمه الإفطار على المكلف.

فتحصّل إنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفي الأوامر الأولى في الوقت بمعونه الاستصحاب فلا تغفل.

و لا يخفى عليك إنّه إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله أو لا.

ذهب في الكفايه إلى أنّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به و لا بدّ في الدلاله عليه من قرينه عليه فلو علم أنّ الغرض حصول الفعل و لم يكن غرض في توسيط أمر الغير به إلّا- تبلغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهى فالأمر بالأمر بشيء أمر به بلا كلام.

و أمّا إذا كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء كما لو أمر المولى ابنه مثلا أن يأمر العبد بشيء و لا يكون غرضه إلّا أن يتعوّد ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك فلا يكون أمره بأمره أمرا بذاك الشيء و هكذا لو كان الغرض هو الفعل بعد صدور الأمر من المأمور بالأمر فلا يكون الأمر المذكور أمرا بالفعل مطلقا.

و عليه فكلّ مورد يشكّ في كونه من موارد الأوّل أو الثاني يجرى فيه البراءه بالنسبه إلى وجوب الفعل.

و التحقيق هو أن يقال إنّ ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني و حمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون قرينه خلاف الظاهر و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال إنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفايه من أنّه لا دلالة

بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمرا به بل لا بدّ للدلالة عليه من قرينه لا يمكن المساعدة عليه بوجه لما عرفت من أنّه دالّ على ذلك بمقتضى الفهم العرفي ولا حاجة في الدلالة عليه من نصب قرينه (١).

ولذا لا نشكّ في أنّ أمر الأنبياء بأمر العباد يدلّ على مطلوبية الفعل من العباد.

و ممّا ذكر يظهر أنّ مثل قوله عليه السّلام مروا صبيانكم بالصلاة و نحوه ممّا ورد في أمر الولي للصبي يدلّ على مطلوبية الفعل من الصبي و شرعيته عباداته و إن لم يكن واجبا عليه بحديث الرفع فتدبّر جيّدا.

ص: ١٤٨

١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ٧٦.

الفصل الثانی عشر فی الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بإتيان عمل فهو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله أولا أمكن أن يقال إن ظاهر الأمر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني و حمله على أخذه بنحو الموضوعيه من دون إقامه قرينه خلاف الظاهر.

و عليه قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاه يدل على مطلوبية الفعل و هو الصلاه من الصبي و إن لم يكن واجبا عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم.

و مما ذكر يظهر ما في الكفايه حيث قال لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به بل لا بد في الدلاله عليه من قرينه عليه.

و لا يخفى عليك إنه إن كان الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأوّل فلا إشكال فى لزوم امتثاله ثانيا و هو ظاهر فى التأسيس.

و هذا لا كلام فيما إذا كان الأمر الأوّل معلّقا على شىء و الأمر الثانى معلّقا على شىء آخر كأن يقول إن كنت جنبا فاغتسل و إن مسست مئتا فاغتسل إذ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسببات و هو أيضا تأسيس نعم إذا قام دليل على التداخل يكفى غسل واحد عن كليهما لكنّه ليس من باب التأكيد إذ لا يفرض التداخل إلا بعد فرض التأسيس.

و إنّما الكلام فيما إذا كان مطلقين بأن لم يذكر سببهما كقول المولى صلّ ثم قال صلّ أو ذكر سبب واحد لهما كقول المولى إن كنت محدثا فتوضّأ و إن كنت محدثا فتوضّأ.

فإنه يقع البحث فى أنّ الأمر الثانى ظاهر فى التأسيس أو التأكيد يمكن أن يقال كما فى الكفايه و غيرها إن إطلاق متعلّق الأمر الثانى و عدم تقييده بالمرة الاخرى يدلّ على التأكيد فإن الطلب تأسيسا لا يكاد أن يتعلّق بطبيعته واحده مرّتين من دون أن يجبى تقييد لها فى البين و لو كان بمثل مرّه اخرى كى يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر لاستحاله تعلّق الأمرين معا من دون امتياز فى البين بشىء واحد فعدم تقييد المادّه فى متعلّق الأمر الثانى يشهد على أنّ الأمر فى الثانى ظاهر فى التأكيد و لا ينافى

ذلك ظهور نفس الهيئه فى الأمر الثانى فى التأسيس لأنّ ظهور الهيئه فى التأسيس فيما إذا لم يكن مسبوقة بمثلها(من دون ذكر السبب أو ذكر سبب واحد)و المفروض فى المقام هو مسبقيتها بمثلها و مع عدم هذه الظهور فلا مانع من انعقاد إطلاق المادّه و مع انعقاده يكون الهيئه ظاهره فى التأكيد و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ ظهور المتعلّق فى التأكيد تعلّق و ظهور الأمر فى التأسيس تنجيزى فيرفع موضوع الأوّل بالثانى لما عرفت من أنّ مسبقيه الهيئه بمثلها توجب أن لا يكون لها ظهور فى التأسيس فلا رافع لموضوع الأوّل.

هذا مضافا إلى ما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الهيئه فى الأمر وضعت لطلب المعنى فقط.

فالتأسيس كالتأكيد و المرّه و التكرار ليس داخلا فيها فالقول بظهور الهيئه وضعا فى التأسيس كما ترى، انتهى.

و عليه فلا وجه لما قيل من أنّ الأمر يدور بين التعلّق و التنجيز و الثانى مقدّم على الأوّل فإنّه متفرّع على كون الهيئه موضوعه للتأسيس وضعا و أمّا إذا قلنا بأنّه أمر يستفاد منه عند عدم قرينه على الخلاف فهو كالتأكيد فى عدم التنجيز.

و الحاصل إنّ استفاده التأسيس من الهيئه منوطه بعدم اقتران الهيئه بمثلها و أمّا مع اقترانها فلا مجال لاستفاده التأسيس عند العقلاء فمقتضى إطلاق المادّه و عدم جواز تعلّق الأمرين بشيء واحد هو التأكيد.

الفصل الثالث عشر فى الأمر بعد الأمر

و لا يخفى إنّه إذا كان الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأوّل كان ظاهرا فى التأسيس و لزم امتثاله ثانيا.

و هكذا لزم الإتيان بالثانى إن كان معلقا على سبب آخر غير سبب الأوّل فإن مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسببات فيما إذا لم يقم دليل على التداخل.

و إذا تكرر الأمر بالنسبه الى طبيعه واحده و تقيّد الثانى بالمّرّه الاخرى كان ظاهرا أيضا فى التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعه المذكوره و لا- يكفى الإتيان بالواحد منها نعم إذا لم يتقيّد الثانى بالمّرّه الاخرى كان الأمر الثانى لا محاله ظاهرا فى التأكيد لاستحاله تعلق الأمرين معا من دون امتياز فى البين بشيء واحد.

و لا ينافى ذلك دعوى ظهور الهيئه وضعا فى التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها و المفروض فى المقام هو تقدّم مثل الهيئه بالنسبه إلى الأمر الثانى هذا مضافا إلى أنّ التأسيس و التأكيد كالمّرّه و التكرار ليسا داخلين فى الهيئه وضعا بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينه التأكيد.

و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ إطلاق المادّه يقتضى التأكيد و لكنّه ظهور تعليقى متوقّف على عدم القرينه بخلاف ظهور الأمر فى التأسيس فإنّه تنجيزى لأنّه وضعى و عليه فيرفع موضوع الأوّل بالثانى فإنّ ظهور الأمر وضعا فى التأسيس يمنع عن إطلاق المادّه.

و ذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئه فى الأمر الثانى فى التأسيس مع سيق الأمر الأوّل هذا مضافا إلى إمكان منع ظهور الهيئه فى التأسيس رأسا.

و عليه فالأمر الثانى مع عدم تقيّد المتعلق بالمّرّه الاخرى لا يفيد إلاّ التأكيد فتدبر جيّدا.

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

في النواهي

يقع الكلام في فصول:

ص: ١٥٣

و فيه مباحث:

المبحث الأول: في أنّ مادّة النهي كما مادّة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس

المادّة

إذ لا- ينسب من مادّة النهي التي تكون في اللغة الفارسيّه بمعنى (قدغن كردن و بازداشتن) إلا- المنع و الزجر الإلزاميّ كما أنّ المنسب من مادّة الأمر التي يكون في اللغة الفارسيّه بمعنى (فرمان دادن و واداشتن) ليس إلاّ الطلب الإلزاميّ.

و قد مرّ في مباحث الأوامر عن صاحب الفصول أنّه قال في تعريف مادّة الأمر إنّ الأمر (هو طلب العالی من الدانی حصول الفعل على سبيل الإلزام) و استشهد عليه بالتبادر.

و عليه فمادّة النهي بقريته المقابله ظاهره في الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام فإذا ورد أنّ ذلك من النواهي يعلم منه أنّه من المحرّمات إلا- إذا قامت القرينه على الخلاف، و يتفرّع عليه أنّ الواجب في الأمر بالمعروف و النهي هو طلب فعل المعروف و المنع عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به هو نفس الأمر و نفس النهي في مثل قوله تعالى (وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتَهُ عَنِ الْمُتَّكِرِ) (١).

و عليه فلا يكفي في الامتثال مجرّد طلب الفعل أو المنع عنه من دون إلزام

ص: ١٥٥

و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يؤثر في إتيان المعروف أو ترك المنكر بل اللازم مع احتمال التأثير هو إعمال المولويّه بالبعث و الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب.

المبحث الثاني: في صيغه النهي،

و لا- يخفى عليك أنّ صيغه النهي من الإنشاءات كما أنّه صيغه الأمر كذلك فكما أنّ (اضرب) إيجاديّ إنشائيّ بخلاف قولنا نضرب- بضمّ الباء- فإنّه حكائيّ لا- إيجاديّ، فكذلك (لا تفعل) بسكون اللام إيجاديّ لا حكائيّ، بخلاف قولنا (لا تفعل) بضمّ اللام، و لذا لا تتّصف صيغه الأمر و النهي بالصدق و الكذب بخلاف الخبر فإنّ الصدق و الكذب من كفيات الحكايه فإذا كانت الحكايه مطابقه لما ثبت في موطنه من الذهن أو الخارج فهي صدق و إلاّ فهي كذب.

ثمّ إنّ الذي ينشأ بصيغه (افعل) هو البعث نحو المأمور به كما أنّ صيغه (لا تفعل) موضوعه لإنشاء المنع عن الفعل و الزجر عنه، و لا دلالة لهما على الإلزام و الإيجاب و إنّما حكم العقلاء بهما مع عدم قيام القرينه على الترخيص و جواز الترك أو الفعل و جريان أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الشديده أو الكراهه الشديده.

فكما أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل في البعث إنّما هو صيغه (افعل) مع أصاله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص كالبعث الخارجي، فكذلك في ناحيه صيغه (لا تفعل) كالزجر الخارجي.

و عليه فالحرمة مستفاده كالوجوب من حكم العقلاء بتماميه الحجه على لزوم الارتداع أو الامتثال و ليسا داخلين في مفاد صيغه النهي أو الأمر بل تكون الصيغه بالنسبه إلى الحرمة أو الوجوب جزء الموضوع لحكم العقلاء لا تمام الموضوع لأنّ الجزء الآخر هو أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الشديده أو الكراهه الشديده.

المبحث الثالث: في تفسير النهي:

ذهب المشهور إلى تفسير النهي بطلب الترك، و تبعهم في الكفايه حيث قال: إنّ

الأمر و النهى يشتركان فى كونهما للطلب غايه الأمر أنّ المتعلّق للطلب فى الأوامر هو وجود الطبيعه و فى النواهى عدمها
فاختلافهما إنّما يكون بحسب المتعلّق لا بحسب الحقيقه لكون كليهما بحسب الحقيقه من مقوله الطلب.

أورد عليهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بأنّ مفاد النهى هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل، فالمتعلّق
فيهما هو الفعل، و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه، نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا- كما أنّ مبغوضيه الترك فى
الأوامر لازم للبعث نحو الفعل، و بالجمله فكما أنّ التحريك نحو الفعل بالذات تبعيد عن الترك و العدم بالعرض فكذلك فى
المقام يكون الزجر عن الفعل بالذات إبقاء للعدم و طلبا للترك بالعرض.

و المفاد المذكور فى الأمر و النهى يتبع مقام الثبوت فإنّ متعلّق الكراهه النفسانيه فى النهى هو نفس الفعل كما أنّ متعلّق الإراده
فى الأمر هو نفس الفعل و لازم كراهه الفعل هو إراداه إبقاء العدم على حاله.

و يشهد لما ذكره الاستاذ انسباق الزجر عن الفعل من معنى النهى، ألا ترى أنّ لفظه (قدغن) فى اللغه الفارسيه أو الممنوعيه فى
اللغه العربيّه تدلّ على ممنوعيه الفعل لا- مطلوبيّه الترك و إن كانت المطلوبيّه المذكوره لازما عقليّا لممنوعيه الفعل، كما أنّ
كلمه (نزن) فى الفارسيه بمعنى المنع عن الضرب أى (زدن نه) لا- طلب ترك الضرب، و بالجمله فالبعث و الزجر متبادران من
صيغه (افعل) و (لا تفعل) و مناسبان للثبوت إذ الإراده متعلّقه بالفعل فى الأمر كما أنّ الكراهه متعلّقه به فى النهى، و من المعلوم أنّ
الإراداه و الكراهه ليستا من دون جهه بل من ناحيه اشتمال الفعل على المصلحه أو المفسده و لا داعى لطلب الترك مع خلوه عن
المصلحه إلّا باعتبار اشتمال الفعل على المفسده، فالزجر عن الفعل حقيقه لاشتماله على المفسده يلازم طلب تركه عرضا، و لا
مطلوبيّه للترك إلّا من جهه الابتعاد عن مفسده الفعل.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- فرق بين أنّ تكون صيغته النهى بنحو(لا- تفعل)أو(أنهاك عن الفعل)نعم يمكن الفرق بينهما و بين(أريد منك الترك)أو(أترك)و لكنّه ليس إلّا من ناحيه اللفظ إذ اللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبتيه الترك بنفسه لخلوّه عن المصلحه حقيقه فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل فإنّه مشتمل على المفسده و يصلح للكراهه و الزجر عنه.

و لا وقع لما يقال من أنّه كما أنّ هناك كراهه للفعل فكذلك هناك إرادته و محبوبتيه للترك،و يشهد لذلك الأفعال المبغوضه بالبغض الشديد فإنّ تعلق المحبوبيه بتركها ظاهر واضح لا إنكار فيه كمحبوبيه الصحه التي هي في الحقيقه عدم المرض و نحو ذلك (1).

و ذلك لأنّ الإراده و المحبوبيه بالنسبه الى الترك باعتبار اشتمال الفعل على المفسده و كون الترك تبيدا عن المفسده لا باعتبار اشتمال الترك على المصلحه،و لذا تكون الإراده و المحبوبيه عرضيا و مجازيا،و النقض بالصحه غير سديد لأنّ الصحه و السقم أمران وجوديان لا- يجتمعان و الصحه هو التماميه و هي وصف حقيقي قابل للمحبته و الإراده و ليست الصحه عدم المرض،نعم تكون الصحه ملازمه لعدم المرض لأنّ وجود كلّ ضدّ ملازم لعدم ضدّ آخر،هذا مضافا إلى ما في مناهج الوصول من أنّ تعلق الطلب بالعدم ممتنع ثبوتا و مخالف للظاهر إثباتا ضروره أنّ العدم ليس بشيء و لا يمكن أن يكون ذا مصلحه حتّى تتعلّق به إرادته و اشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

و أمّا ما في تعليقه المحقق الأصفهاني من أنّه يمكن أن يقال بلحاظ تركّب صيغته النهى من حرف النفي و أداه العدم و صيغته المضارع أنّ مفادها هو الإعدام التسيبيّ

ص: ١٥٨

ففيه أنّ التركّب المذكور يناسب الزجر و الانزجار و الردع و الارتداع أيضا فلا يكون قرينه على كون مفاد النهى هو الإعدام التسيبى، فتحصيل أنّ مفاد النهى هو الزجر لا طلب الترك و الإعدام التسيبى، و عليه يسقط النزاع فى أنّ متعلق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك.

و لكن وقع صاحب الكفايه فى هذا البحث من جهه اختياره مذهب المشهور فى مفاد النهى و اختار أنّ متعلق الطلب هو الترك بدعوى الاستظهار و لعلّه من جهه التبادر.

هذا مضافا إلى ما اشير إليه فى بعض التعليقات من أنّ اللازم بناء على كون المتعلق هو الكفّ هو عدم إمكان الامتثال فيما إذا لم يكن للمخاطب ميل له بحسب طبعه فيكون مثل هذا خارجا عن مورد الخطابات و هو كما ترى.

اورد عليه بأنّ الترك و العدم غير اختيارى، و التكليف لا يتعلّق بغير الاختيارى لانتفاء القدره بالنسبه إلى العدم لأنّ العدم نفى محض فلا يصلح لأن يكون مورد أثر القدره، و الإراده و القدره تؤثّران فى الفعل لا فى العدم بل العدم لا يحتاج إلى العله لأنّ العدم عدم بعدم علته فلا حاجه إلى إعمال القدره و إرادته العدم.

أجاب عنه فى الكفايه بأنّ الترك أيضا يكون مقدورا و إلا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادته و الاختيار فإنّ معنى كون شىء مقدورا هو كون كلّ من وجوده و عدمه تحت الاختيار، فالقدره على الفعل تكفى فى صحه إضافته القدره إلى تركه، و عليه فيصحّ أن يقال مقدوريه الترك و مراديته تابعه لمقدوريه الفعل و مراديته، هذا

مضافاً إلى ما أفاده استاذنا العراقي قَدَسَ سرّه من أنّ الأعدام مقدوره بالواسطه إذ يمكننا عدم كلّ منها بإعمال القدره في ضده، و لذا يحكم العرف بوجود القدره على عدم سواد محلّ بالقدره على تبييض هذا المحلّ.

و كون العدم الأزلّي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

أورد عليه أيضاً بأنّ مرجع هذا البحث إلى أنّ متعلّق النهي هل هو مطلق الترك أو أنّه ترك خاصّ و هو المساوق لصوره الكفّ، يمكن اختيار الثاني بدعوى أنّ النهي إنّما هو لجعل الداعي نحو الترك و هذا إنّما يتعلّق في صورته وجود المقتضى للفعل بحيث يكون المكلف في مقام العمل فينهي، أمّا إذا لم يكن في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقق الانتهاء و الانزجار في نفسه بدون نهى فيكون النهى لغواً، و هذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمزمّه فإنّه لا يكون منجزاً على هذا الرأى فينحصر النهى بصوره الكفّ قهراً و إن تعلّق بالترك (١).

و فيه: أوّلاً أنّ قياس المقام بما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء قياس مع الفارق لأنّ المورد الذي لا يكون محلّ الابتلاء خارج عن كونه تحت القدره فلا يحسن الخطاب بالنسبه إليه. و هذا بخلاف المورد الذي لا يكون المقتضى للعمل فيه موجوداً بالفعل لأنّه لا- يكون خارجاً عن محلّ القدره لإمكان الإتيان به في بعض الأحيان و لو بداع آخر من الدواعي كخطاب الشيوخ بعدم الزنا فإنّهم لا- يميلون إليه، و مع ذلك يمكن ارتكاب ذلك بعروض دواع أخرى، فإمكان الانبعاث يكفي في صحّه الخطاب و حسنه كما لا يخفى.

ص: ١٦٠

و ثانيا: أن عدم حسن الخطاب على تقدير التسليم إنما يكون إذا كان الخطاب شخصياً لا بنحو الكلي و الضرب القانوني فإن الخطابات القانونية خطابات كليّة متوجّهة إلى العناوين الكليّة و تصحّ من غير استهجان إذا كان في المخاطبين من يمكن انبعائه بها و لا يلزم أن يكون الأفراد جميعهم كذلك في رفع الاستهجان، فمنشأ الإشكال هو الخلط بين الحكم الكلي و الجزئي فتأمل.

و ثالثاً: إن لقال أن يقول إننا لا نسلم عدم حسن الخطاب بالنسبة إلى ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لوجود الفائدة فيه و هو وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي كما يصحّ إطلاق الخطاب بالنسبة إلى غير القادر لأنّ فائدته هو وجوب الفعل فيما إذا شكّ في قدره، و يشهد له ما يقوله العاجز عند ترك شيء من الأشياء التي لم يتمكن منها من إنّي تركت محبوب المولى إذ لا دليل على محبوبيته إلاّ إطلاق الخطاب بالنسبة إليه أيضاً.

و بالجملة لا- يلزم في صحّ البعث أن يكون بداعي الانبعاث بل يصحّ أن يكون بدواع أخرى كالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أو إتمام الحجّة كتوجيه الخطابات نحو العصاه و الكفّار مع كونهم غير منبعثين، هكذا أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه فتأمل.

المبحث الرابع: في وجه اختلاف الأمر و النهي في كفيّه الامتثال

و لا- يخفى عليك أنّ مقتضى الأمر هو حصول الامتثال بأوّل مصاديق المتعلّق لأنّ طبيعه توجد بوجود فرد بخلاف مقتضى الثاني فإنّ امتثاله يتقوم بترك جميع الأفراد مع أنّ المتعلّق في كليهما هو وجود طبيعه إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل، و النهي هو الزجر عن وجود الفعل فيقع البحث عن وجه الفرق، ذهب استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ طبيعه في متعلّق النهي مستعمله بكثرة الاستعمال في طبيعه الساريه دون متعلّق الأمر، فالعرف يفهم من النواهي أنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعه

كان مبعوضاً و لذلك حكم بعضيان من شرب الخمر فى يوم مع الحكم بالامثال لو ترك شرب الخمر فى يوم آخر.

و بالجمله صيغه النهى و إن استعملت أحيانا فيما إذا كانت الطبيعه فى متعلقها مبعوضه بصرف وجودها كقولهم (لا تقتل هذا الرجل) إلا- أن أكثر موارد استعمالها فى الطبائع التى كانت مبعوضه بجميع أفرادها بخلاف صيغه الأمر فإنه ربما يستعمل فى الطبيعه التى كانت مطلوبه بجميع أفرادها كقوله تعالى (اذكروا الله ذكراً كثيراً) و لكن أكثر موارد استعمالها فى الواجبات هى الطبائع التى كانت مطلوبه بوجود فرد واحد.

و عليه فالسّر فى اختلاف كيفيه الامثال هو اختلاف ظهور صيغه الأمر بكثرة الاستعمال فى مطلوبيه الطبيعه بوجود فرد واحد بخلاف صيغه النهى لظهورها بكثرة الاستعمال فى مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها.

و هذا الوجه ليس بوجه عقلي بل هو استظهار عرفي من ناحيه انصراف اللفظ كما لا يكون ظهوراً إطلاقياً لعدم الحاجه إلى الأخذ بمقدمات الإطلاق فإن الحكم على الفرض منحلّ بانحلال متعلقه إلى النواهي بالظهور الانصرافي اللفظي و أما ما يظهر من (مناهج الوصول) من أن الالتزام بالعموم الاستغراقي فى جانب المتعلق حتى ينحلّ النهى بتبعه خلاف التحقيق لعدم استعمال المادّه فى الأفراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئه فى الطبيعي (1).

فهو منظور فيه بعد وجود كثره الاستعمال فى الطبيعه الساريه فى النواهي فإنّ اللفظ حينئذ ظاهر فى استعمال المادّه فى الأفراد فى ناحيه المتعلق و يتكثّر النهى بتبع تكثّر الأفراد.

ذهب المحقق الخراساني إلى أن منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلق فى الأمر

ص: ١٦٢

(١-١) منهاج الوصول: ج ٢ ص ١٠٦.

و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضروره أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع (١).

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدّده و لكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المهمله التى كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابلة إضافه العدم إلى مثلها و نتيجه المهمله جزئيه، فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها.

و قد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو الكثره فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام.

و قد يلاحظ الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثره بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابلة عدم مثله و هو ملاحظه العدم بنهج الوحده فى الأعدام المتكثّره أى طبيعىّ العدم بحيث لا يشدّ عنه عدم، و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيه بجميع أفرادها (٢).

يمكن أن يقال كما فى الدرر حيث إنّ الطبيعه اللابشرط حتّى من حيث الوجود و العدم لا يمكن أن تكون محلا للإراداه عقلا يجب اعتبار وجودها فى ناحيه المتعلّق فى الأمر. ثمّ إنّ الوجود إمّا بنحو الوجود السارى و إمّا بنحو الوجود المقيّد بقيد خاصّ و إمّا بنحو صرف الوجود فى مقابل العدم الأزلىّ من دون أمر آخر وراء ذلك و كان المطلوب هو انتقاض العدم الأزلىّ بالوجود من دون ملاحظه شىء آخر.

و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها،

ص: ١٦٣

١-١) الكفایه: ج ١ ص ٢٢٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٢.

وغيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد فيحتاج إلى مثونه اخرى زائده مرفوعه بمقتضى الإطلاق. ثم زاد عليه في ذيل الدرر بأن اعتبار صرف الوجود أيضا قيد زائد و يحتاج إلى مثونه زائده فالقدر المتيقن هو مطلق الوجود المعرى حتى من هذا القيد (١).

و عليه فإذا كان المطلوب في ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه و هو ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأزلّى بحيث ينطبق على أول فرد و وجود، كان نقيضه عدم ناقض العدم و من المعلوم أنه يساوق بقاء العدم الكلى على حاله فيتحقق التفريق بين الأمر و النهى في الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه بفرد و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها.

أورد عليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بأنّ طارد العدم الكلى لا مطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره، فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأول يستلزم عدم الثانى و الثالث و هكذا لا أنه عينها (٢).

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه بأنه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل للطارد للعدم الكلى في الخارج بعد إمكان تصوّره إذ لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلى عن الوجود الأوليّ بتبدّل عدم واحد بالوجود لاختلال العدم الكلى بتبدّل واحد من الأعدام بالوجود، و الموضوع في الأوامر و النواهي حيث كان من الأمور الذهنيّه فعدم وجود المطابق بالفعل له في الخارج مع وجود منشأ انتزاعه لا يوجب الإشكال كما أنّ الكسور التسعه من النصف و الربع و غيرهما ليس لها في الخارج مطابق بالفعل لأنّه ليس في الخارج إلّا القابليّه للانقسام لا وجود الأقسام من

ص: ١٦٤

١-١) الدرر: ج ١ ص ٧٦ و ٧٧ ط جديد.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٢.

النصف و غيره فمع عدم وجودها قبل الفرز يمكن تصوّر الكسور بوجود منشئها و هكذا في ناقض العدم الكلّي فيصحّ أن يتصوّر الوجود بعنوان ناقض العدم الكلّي.

و عليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبتيه العدم الكلّي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنّه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلاله النهى على حرمة الفعل بعد عصيان النهى في الزمان الأوّل تحتاج إلى مقدّمات الحكمه و بعد جريان المقدّمات يكون العدم الكلّي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأوّل لا يضرّ ببقاء النهى على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا كما أنّ العصيان لا يضرّ باستصحاب الأحكام الشرعيّه في زمان النبي صلّى الله عليه و آله إلى قيام القيامة.

و عليه فلا إشكال على ما ادّعاه صاحب الكفايه من التفرقه في الامتثال بين الأمر و النهى بناء على ما ذهب إليه في النواهي من أنّ المطلوب فيها هو عدم الطبيعه.

هذا، و قد عرفت أنّ مفاد النواهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأوامر هو البعث نحو الفعل، و كثره الاستعمال فيهما متعاكسه لأنّ كثره الاستعمال في النواهي في مبغوضه الطبيعه الساريه بخلافها في الأوامر فإنّها مستعمله كثيرا ما في مطلوبتيه وجود الطبيعه فإذا كانت صيغته الأوامر و النواهي ظاهره في معناهما بكثره الاستعمال فلا يحتاج لإفاده بقاء المبغوضيه في ناحيه النواهي بعد العصيان إلى الأخذ بمقدّمات الإطلاق لأنّ النواهي منحلّه بتبع انحلال الأفراد فإذا عصى بالنسبه إلى فرد لا يوجب سقوط غيره من الأفراد لبقاء ظهور النهى في ممنوعيه سائر الأفراد و بالجملة فالنهي في حكم نواه متعدّده فلا مانع من بقائه على حاله بواسطه عصيانه في بعض أفراد متعلّقه.

كما لا حاجة إلى إنشاء سنخ الطلب كما في نهايه الدرايه (١): بعد الالتزام بالعموم الاستغراقي في ناحيه المتعلق لأن النهى ينحل بتبع العموم الاستغراقي، و دعوى أن استعمال المتعلق في الأفراد خلاف الوجدان كما في مناهج الوصول غير مسموعه بعد ما عرفت من كثره استعمال المحرّمات خلافا للواجبات في مبعوضيه الطبيعه الساريه كما هو المتفاهم العرفي.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكرناه ليس من جهه أن المصلحه في طرف الأمر قائمه بصرف وجود الطبيعه ما لم تقم قرينه على الخلاف، ولأجل ذلك لا ينحل الأمر بانحلال أفراد الطبيعه في الواقع و أما المفسده ففي طرف النهى قائمه بمطلق وجودها إلا إذا قامت قرينه على أنها قائمه بصرف وجودها مثلا أو بمجموع وجوداتها و هكذا، و لذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

حتى يورد عليه - كما في المحاضرات - بأن (هذا الفرق و إن كان صحيحا في نفسه إلا أنه لا طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر و النهى بحسب المتفاهم العرفي و مرتكزاتهم و ذلك لما ذكرناه غير مره من أنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، و على هذا الضوء فلا يمكننا إحراز أن المفسده في المنهى عنه قائمه بمطلق وجوده و المصلحه في المأمور به قائمه بصرف وجوده مع قطع النظر عن تعلق النهى بمطلق وجوده و تعلق الأمر بصرف وجوده) (٢).

و ذلك لما عرفت من أن كثره استعمال المتعلق في النواهي في العموم الاستغراقي تكون سببا لظهور النواهي في انحلال الاستغراقي فيختلف ظهور النهى مع ظهور الأمر في الواجبات، لأن كثره الاستعمال فيها متعاكسه. هذا مضافا إلى امكان إحراز المفسده

ص: ١٦٦

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٣.

٢-٢) المحاضرات: ج ٤ ص ٩٦-٩٧.

بعد كون كل فرد مثل المنهَى و عدم احتمال رفع المبعوضيّه بترك بعض الأفراد.

و أما ما ذهب إليه في المحاضرات بعد إطالة الكلام من أنّ (الاختلاف بين الأوامر و النواهي ليس من ناحيه اختلافهما في المتعلق لما عرفت من أنّ متعلقهما واحد و هو نفس طبيعى الفعل فإنّه كما يكون متعلقاً للأمر كذلك يكون متعلقاً للنهى، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهه خصوصيّه في تعلق الأمر و النهى به و هذه الخصوصيّه هي أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعه في الخارج فلا- يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعه لغرض عدم تمكّن المكلف منه كذلك، فهذه الخصوصيّه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب هو إيجادها في ضمن فردها المعبر عنه بصرف الوجود، و المطلوب من النهى بما أنّه حرمان المكلف فلا- يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً و النهى عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيّه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها) (١).

ففيه أنّ البيان المذكور لو تمّ يساعد على ما ذهبنا إليه من كثره الاستعمال أيضاً.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّه لا- يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي الوارده في باب العبادات و المعاملات مثل قوله عليه السّلام في غير مأكول اللحم (و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه) و في مثل الحرير المحض (لا تحلّ الصلاه في حرير محض) و في مثل الغرر (نهى النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم عن بيع الغرر) و نحو ذلك، هو أنّها إرشاد إلى مانعيّه هذه الأمور عن صحّه العبادات و المعاملات كالأوامر الوارده في باب العبادات و المعاملات فإنّها

ص: ١٦٧

و المانعيه و الجزئيه و الشرطيّه أمور شرعيّه مستفاده من النهي و الأمر، و معنى المانعيه أنّ هذه الأمور بوجودها تمنع عن صحّه العباده و المعامله و معنى الجزئيه و الشرطيّه أنّ هذه الأمور دخيله في صحّه العباده و المعامله.

و الأوامر الإرشاديّه إلى الجزئيه و الاشرط اوامر حقيقيّه كما أنّ النواهي الإرشاديّه إلى مانعيّه هذه الأمور نواه حقيقيّه لأنّ الأوامر الإرشاديّه المذكوره ناشئه عن المصالح الكامنه في الأجزاء و الشرائط و النواهي الإرشاديّه ناشئه عن المفسد الكامنه في وجود الموانع التي تمنع عن صحّه العمل كالفهقهه في مثل الصلاه و الغرر في مثل البيع.

و بعد ملاحظه أنّ الأوامر الإرشاديّه أوامر حقيقيّه ناشئه عن المصالح و أنّ النواهي الإرشاديّه نواه حقيقيّه ناشئه عن المفسد المانع عن صحّه العباده و المعامله يظهر أنّه لا وجه لما في المحاضرات من (أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناش عن مفسده في الفعل بدهاه أنّه لا مفسده فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه و هي داعيه إلى إيجابه و اعتباره في ذمه المكلف، و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور حال الصلاه ضروره أنّه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميته أو النجس في الصلاه من المحرّمات في الشريعه المقدسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها.

و من هنا تدلّ تلك النواهي على مطلوبيه هذا التقيّد و مانعيّه تلك الأمور عن الصلاه ضروره أنّا لا نعني بالمانع إلّا ما كان لعدمه دخل في المأمور به، و هذا معنى كون

هذه النواهي إرشادا إلى مانعيه هذه الأمور و تقيد الصلاة بعدمها) (١).

و ذلك لما عرفت من ظهور النواهي في الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع، و إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيد العباده بالترك مع أنه لا مصلحه في التقيد خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّه من دون وجه و أمّا عدم حرمة لبس ما لا يؤكل و نحوه بالحرمة التكليفيه فلا ينافي مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل و نحوه عن صحّه الصلاة، و الكلام في مانعيه هذه الامور كالمانع في التكويتات فكما أنّ المانع هناك يمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمه شرطا في التأثير إذ الشرط ما له المدخلية في التأثير و ليس لعدم المانع مدخلية في التأثير و إنّما عدم المانع بمعنى عدم المزاحمه فالمقتضى يؤثر بنفسه لا بمعونه عدم المانع حتّى يصحّ أن يقال هو شرط في التأثير.

فكذلك في الموانع الشرعيه فإنّها بوجودها تمنع عن صحّه الصلاة و ليس معناها هو مدخلية عدمها في صحّه الصلاة و تأثيرها في أثرها.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع، و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي المولويه أو الإرشاديّه هو الزجر عن وجود طبيعه المنهيه أو المانع، و حيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ المنهيه هو وجود كلّ فرد فرد لا صرف وجود المانع، فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعه المنهيه أم لا- فلا- ريب في جواز الرجوع إلى أصاله البراءه في النواهي المولويه لفرض أنّه شكّ في تكليف مستقلّ زائد على المقدار المعلوم بل الأمر كذلك في النواهي الإرشاديّه أيضا فإنّ الشكّ في التكليف الزائد أيضا بعد انحلاله على الأفراد فيندفع المشكوك بالبراءه. هذا كلّ بناء على ما اخترناه من أنّ النواهي الإرشاديّه إرشاد إلى مانعيه وجود الموانع بل يمكن الأخذ بالبراءه أيضا لو

ص: ١٦٩

قلنا بأن النواهي الإرشاديّة ترجع إلى الأوامر الإرشاديّة في المركّبات و تقييدها بعدم الموانع كما ذهب إليه في المحاضرات إذ لا إشكال أيضا في جريان البراءة بناء على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين كما هو الحقّ فإنّ مردّ الشكّ حينئذ إلى الشكّ في انطباق الواجب و هو الصلاه المقيده بعدم إيقاعها فيما لا- يؤكل و الميتة و نحوهما على الصلاه المأتي بها في الثوب المشكوك و عدم انطباقه إلا على خصوص المقيده بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.

و من المعلوم أنّ على الأول يكون الواجب هو الأقلّ و هو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و عدم تقيده به.

و على الثاني يكون هو الأكثر و هو المقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و حيث إنّنا لا نعلم أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر فيرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر (١).

بل لو قلنا بأن المنهية هو صرف وجود طبيعه لأمكن إجراء البراءة أيضا، كما أفاد في جامع المدارك حيث إنّ المانع على تقدير صرف الوجود أيضا هو نفس الوجودات لا- أمر ينطبق على الوجودات حتّى يقال إنّ النهي واحد غيرى متعلّق بأمر واحد مبين بحسب المفهوم فاللازم هو الاحتياط، و ذلك لأنّ الطبيعيّ موجود في الخارج بوجدات الأشخاص فوجود كلّ شخص عين وجود الطبيعيّ غايه الأمر في صورته تعلق النهي بالطبيعه الساريه يكون كلّ وجود بخصوصيته موردا للنهي، و في هذه الصوره تكون الخصوصيات ملغاه و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعيّ المتحقّق في الخارج و حيث إنّ الخارج ليس فيه وجودان أحدهما للطبيعيّ و الآخر للفرد بل الأفراد بذواتها و بالجهه المشتركة مورد النهي لا بخصوصياتها فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهه في المشكوك لا مانع من شمول حديث الرفع، و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشكّ

ص: ١٧٠

لا يمنع عن الشمول لأنَّ الشبهه موضوعيّه (١).

و أيضا لو قلنا برجوع النهي الإرشاديّ إلى الأمر الإرشاديّ و اشتراط صرف ترك المانع في العباده أو المعامله- كما ذهب إليه في المحاضرات- لأمكن أيضا الرجوع إلى البراءه في الفرد المشكوك الفرديّه لفرض أنّ المطلوب في هذه الصوره صرف ترك الطبيعه و المفروض أنّه يتحقّق بتركها آناً ما و معه لا منع عن الأفراد المعلومه فضلا عن الأفراد المشكوكه (٢).

بل الأمر كذلك لو لم يتركه آناً ما و صلّى في الثوب المشكوك فيه بأن لبسه في تمام آنات الاشتغال بها فحينئذ إن كان هذا الثوب من أجزاء غير مأكول اللحم واقعا فهو مانع عن صحّه الصلاه و إن لم يكن كذلك فلا يكون مانعا و حيث إنّنا لا نعلم أنّه مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم و نشكّ في مانعيّته و عدمها فلا- مانع حينئذ من الرجوع إلى البراءه عنها بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءه في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين (٣).

فقد اتضح ممّا ذكر صحّه الرجوع إلى البراءه في الشبهه الموضوعيّه من الموانع على جميع الوجوه المتصوّره فلا تغفل.

ص: ١٧١

١-١) جامع المدارك: ج ٢ ص ٢٧٣ و ٢٧٢.

٢-٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٢٤.

٣-٣) المحاضرات: ج ٤ ص ١٣٨.

المقصد الثانى فى النواهى

يقع الكلام فى فصول:

الفصل الأول فى مفاد مادّه النهى و صيغته و هنا مباحث:

المبحث الأول: فى مادّه النهى

و لا يخفى أنّها كمادّه الأمر فى الدلاله على الإلزام بنفس المادّه إذ لا ينسب منها إلّا المنع و الزجر الإلزامى.

و عليه فالنواهى تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثانى: فى صيغه النهى:

و لا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغه الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغه الأمر هو البعث نحو الفعل و لا- دلالة لهما على الإلزام و الإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصاله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص فى الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغه افعل و لا تفعل مع أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده أو الكراهه الجدّيّه.

المبحث الثالث:

إنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق فى النهى و الأمر هو الفعل و تفسير النهى بطلب الترك كتفسير الأمر بالمنع عن الترك

تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل فى النهى ملازم لطلب الترك عقلا كما أنّ البعث نحو الفعل فى الأمر ملازم لمبغوضيته الترك و المنع عنه و الدليل على ذلك هو التبادر و المساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت و الإرادة و الكراهه فى مقام الثبوت متعلقان بالفعل.

و لا- فرق فيما ذكر بين أن تكون صيغه النهى بنحو لا- تفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهى اريد منك الترك أو اترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبية الترك بنفسه لخلوه عن المصلحه حقيقه فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملا على المفسده و هو يقتضى الكراهه و الزجر عنه.

هذا مضافا إلى أنّ العدم ليس بشىء و لا- يمكن أن يكون ذا مصلحه تتعلق به الإراده و الاشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل فلا- مجال للنزاع فى أنّ متعلق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لا- تفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك و البحث المذكور متفرّع على كون معنى النهى هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

فى وجه اختلاف الامتثال فى الأمر و النهى مع أنّ متعلقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل و مع ذلك يتحقق الامتثال فى الأمر بوجود فرد واحد بخلاف النهى فإنه لا يتحقق الامتثال فيه إلا بترك جميع الأفراد.

و هنا وجه لبيان سرّ هذا الاختلاف؛

منها: إنّ وجه ذلك هو اختلافهما فى كثره الاستعمال إذ النهى كثيرا ما يستعمل فى الطبيعه الساريه بخلاف الأمر فإنه كثيرا ما يستعمل فى مطلق الطبيعه و الكثره موجب له للانصراف و حيث إنّ الكثره متعاكسه فى الأمر و النهى يكون امتثالهما مختلفه

ص: ١٧٣

و فى هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة لأنه يبتنى على الظهور الانصرافى كما لا يخفى بل مع العصيان فى الزمان الأول لا حاجة لإفاده بقاء المبعوضيه فى جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأن النواهى منحلّه بتبع انحلال الأفراد و من المعلوم أنّ عصيانه بالنسبه إلى فرد من أفرادها لا ينافى بقاءه بالنسبه إلى سائر الأفراد.

و منها: إنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق فى الأمر و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضروره أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد و لكن عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع.

أورد عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدده و لكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيه بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعه المهمله كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها و نتيجة المهمله جزئيه فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجود واحد فكذلك عدم مثلها.

و إن كان النظر إلى الطبيعه بنحو الكثره فلعلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثره بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابله عدم مثله.

و يمكن الجواب عنه بأنّ النظر فى ناحيه الأمر إلى وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم الكلىّ و طارد العدم الأزلّى و من المعلوم أنّه ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه.

فإذا تعلق النهى بوجود الطبيعه بالمعنى المذكور صار معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء العدم الكلىّ على حاله و إبقاء العدم الكلىّ

على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد و هذا هو الفرق في ناحيه الامتثال.

و دعوى إن طارد العدم لا مطابق له في الخارج لأن كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاص بقاء سائر الأعدام على حالها فإن عدم الوجود الأول يستلزم عدمه الثاني و الثالث و هكذا لا أنه عينها.

مندفعه بأنه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلي في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن و وجود منشأ انتزاعه في الخارج و لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلي عن الوجود الأول بتبدل عدم واحد بالوجود و الموضوع في الأوامر و النواهي حيث يكون من الامور الذهنيه فلا يضره عدم وجود المطابق له في الخارج كما أن الأمر كذلك في الكسور التسعه فإنه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره و تعلّق الملكيه به.

و عليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنه يرجع إلى مطلوبتيه العدم الكلي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلاله النهي على حرمه الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأول يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه و بعد جريانها يكون العدم الكلي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأول لا يضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا.

هذا بخلاف الوجه الأول فإنه لا يحتاج إلى المقدمات لابتنائه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

و منها أن المطلوب من الأمر بما أنه إيجاد الطبيعه في الخارج لا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعه لفرض عدم تمكّن

المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود و المطلوب من النهى بما أنه حرمان المكلف لا- يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنه حاصل قهرا و النهى عنه تحصيل للحاصل فهذه الخصوصيه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

و هذا الوجه يصلح لأن يكون علّه للوجه الأول من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر و النهى هو كون كثره الاستعمال متعاكسه فيهما.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: إنّ النواهي الوارده في العبادات و المعاملات تكون إرشادا إلى مانعيه الامور المنهيه مثل النهى عن لبس الحرير في الصلاه و عن الغرر في البيع و غير ذلك كما أنّ الأوامر الوارده فيهما ظاهره في الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيّه كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العوره حال الصلاه.

و معنى المانعيه أنّ الامور المنهيه بوجودها تمنع عن صحه العباده أو المعامله كما أنّ معنى الجزئيه و الشرطيّه أنّ الامور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخلية شطرا أو شرطا في صحتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشاديّه كالنواهي الإرشاديّه تكون حقيقيه و تكشف عن المصالح في متعلق الأوامر و المفسد في متعلق النواهي.

و عليه فما قيل من أنّ النهى الوارد في الموانع غير ناش عن مفسده في الفعل بداهه أنه لا- مفسده فيه أصلا بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور حال الصلاه ضروره أنه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميته أو النجس في

ص: ١٧٦

الصلاه من المحرّمات فى الشريعة المقدّسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهى ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها و لا نعى بالمانع إلا ما كان لعدمه دخل فى المأمور به و هذا معنى كون هذه النواهى إرشادا إلى مانعيه هذه الامور و تقيّد الصلاه بعدمها.

منظور فيه لأمدّ النواهى ظاهره فى الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع و أمّا إرجاع النواهى إلى الإرشاد إلى تقيّد العباده أو المعامله بالترك مع أنّه لا مصلحه فى التقيّد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهى الإرشاديّه من دون وجه.

ثمّ إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفيه لا ينافى مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل عن صحّه الصلاه و المانعيه التشريعيه كالمانعيه التكوينيّه فى أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا- يكون عدمها شرطا فى التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المزامحه فى التأثير و ليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر فى تأثير الصلاه و نحوها كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: فى حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهى سواء كانت مولويه أو إرشاديّه إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعه النهى أو المانع و حيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ النهى أو المانع هو وجود كلّ فرد بنحو الاستغراق فلو شكّ فى فرد أنّه من أفراد الطبيعه المنهيّه أو المانعه أم لا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءه فإنّ الشكّ فى التكليف الزائد على المعلوم مولويا كان أو وضعيا.

و لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون النواهى فى المركّبات إرشادا إلى مانعيه وجود الموانع أو إرشادا إلى تقيّد العباده بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءه فيها أيضا بناء على جريانها فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ انطباق الواجب بالنسبه إلى غير مورد المشكوك معلوم فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجرى البراءه بالنسبه إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأنّ المنهيّ هو صرف وجود الطبيعه لأمكن إجراء البراءه أيضا فإنّ

المانع على تقدير صرف الوجود هو نفس الوجودات و الطبيعي موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كل شخص عين وجود الطبيعي و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعي المتحقق في الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهه المشتركه مع إلغاء الخصوصيات مورد النهى فمع الشك في تحقق تلك الجهه في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلا مانع من شمول حديث الرفع و مجرّد تبين المفهوم مع وقوع الشك لا- يمنع عن الشمول بعد كون الشبهه موضوعيه و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

و عدمه في شيء واحد مما ينطبق عليه العناوين المتخالفه كعنوان الصلاة و عنوان الغصب.

و لا يخفى عليك أنّ أصحابنا الأصوليين اختلفوا في الجواز و العدم على أقوال و لا بدّ من تقديم جهات:

الاولى: في تحرير محلّ النزاع، و لا- يخفى عليك أنّ المراد من الواحد- كما في الكفايه- هو مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين يكون بأحدهما موردا للأمر و بالآخر للنهي من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كلياً مقولاً على الأفراد الكثيره أو جهه جزئيه لا تنطبق إلا على الجزئي، فمثل الحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبه فعل ينطبق عليه عنوان الصلاة و عنوان الغصب سواء اريد بها الكلّي المقولّي الذي يصدق على الكثيرين أو اريد بها الحركة الصادره من شخص خاصّ في زمان خاصّ، و هي أي الحركة المذكوره داخله في البحث و لا- يختصّ مورد البحث و النزاع بالواحد الشخصيّ فإذا عرفت عدم اختصاص الواحد بالشخصي فليس المراد من الواحد، المعنى الذي يقابل الكلّي بل المراد منه هو مقابل المتعدّد بمعنى أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان مورد صدق العنوانين هويّه واحده لا متعدّده، فالحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبه هويّه واحده سواء اريد بها الكلّي المقولّي أو الماهيه الجزئيه و ليست شيئين حتّى يكون بأحدهما متعلّق الأمر و بالآخر متعلّقاً للنهي، فقيد الواحد

لإخراج متعدّد الهويّه فيما إذا كان العنوانان متقابلين مثل السجده المخصوصه لله و السجده المخصوصه للصنم أو قتل المؤمن و قتل الكافر و غير ذلك من العناوين المتقابله فإنّ الأمر و النهى فيها لا يجتمعان فى هويّه واحده.

بخلاف العناوين المتخالفه كالصلاه و الغصب فإنّها تجتمع فى هويّه واحده و تكون محلّ النزاع و البحث.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الأصفهانيّ تبعاً لصاحب الكفايه حيث قال ما محصّيه إرادته الواحد الشخصىّ بالخصوص يوجب خروج الواحد الجنسىّ المعنون بعنوانين كلبين كالحركه الكليه المعنونه بعنوان الصلايه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجيه المعنونه بهما عن محلّ النزاع مع أنّه لا- موجب لإخراجه، و إرادته الواحد الجنسىّ أو النوعىّ يوجب دخول السجود الكلىّ الذى له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً و كذا لو أريد الأعمّ من الشخصىّ و غيره.

و هنا قسم آخر للوحده و هى الوحده فى الوجود فإنّ العناوين الموصوف بها الكلىّ المنطبق على أفراد تاره تكون من الأوصاف المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم فإنّ كلىّ السجود المعنون بهما لا يعقل انطباقه على هويّه واحده.

و اخرى من الأوصاف الغير المتقابله كعنوانى الصلاه و الغصب فإنّ كلىّ الحركه المعنونه بهما قابل للصدق على هويّه واحده.

فالتقييد بالواحد لمجرّد إخراج المتعدّد من حيث الوجود لا لإخراج الكلىّ فى قبال الشخص (1).

و كيف كان فالواحد الذى يكون مجعاً للعناوين المتخالفه هو مورد البحث

ص: ١٨٠

و النزاع فى أنّ الأمر و النهى يجتمع فىه أولاً- يجتمع من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كلياً أو جزئياً، أورد عليه فى مناهج الوصول بأنّ الواحد الجنسى لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنساً لها كما أنّ الشخصى لا يتعلّق الأمر و النهى به لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر و النهى فىه ممّا لا معنى له (١).

و يمكن أن يقال إنّ المقصود من الواحد الجنسى أو النوعى هو الحركة الكليّة التى تحققت بقصد الصلاه فى الدار المغصوبه فإنّ هذا العنوان كلىّ يصدق عليه عنوان الصلاه و عنوان الغصب و باعتبار صدقهما على هذا الكلىّ، و الكلىّ المذكور من أنواع الجنس يسند صدقهما عليه إلى الجنس بالعنايه لا بالحقيقه و لا يضرّ ذلك لعدم المدخلية لصدقهما على الجنس فى ملاك البحث لكفايه صدقهما على الحركة الكليّة المذكوره التى تكون من أنواع الجنس.

فالمناقشه المذكوره مناقشه غير صحيحه لعدم دخاله صدقهما على الجنس بالحقيقه فى البحث.

و أمّا أنّ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فهو كلام متين و لكنّ القائل بالواحد الشخصى لا يقول بتعلّق الأمر و النهى المتعلّق بالعناوين المتصادقين على الواحد الخارجى المأتى به بل يقول بتعلّقهما على العناوين المتصادقين على ماهيه الواحد الشخصى الخارجى، و من المعلوم أنّ الماهيه الشخصيه لها وجود لا- فراغى و قابل للتصوّر و لا يلزم من تعلّق الأمر و النهى بها تعلّقهما بالخارج المأتى به حتّى يقال إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

فالأظهر- كما ذهب إليه فى الكفايه- هو أنّ الواحد أعمّ من الشخصى و كان

ص: ١٨١

المقصود من اعتباره هو إخراج المتعدّد هويّه اللّهمّ إلّا- أنّ يقال كما فى نهايه الأفكار- إنّ الجزئى لا يناسب المسأله بعد كونها اصوليه لا فقهيه و عليه فالمراد من الواحد هو خصوص الكلّى دون ما يعمّه و الشخصى (١).

فمحلّ البحث هو الواحد الكلّى المعنون بعنوانين متخالفين دون الواحد الجزئى إذ الجزئى و إن كان هو أيضا مجمعا للعنوانين بتوسيط عنوانين كليّين كعنوان الصلاه و عنوان الغصب و لكنّ البحث عنه بحث جزئى لا يناسبه المسأله الأصوليه، و دون الواحد المعنون بعنوانين متقابلين لما عرفت من عدم اجتماع العنوانين فى هويّه واحده و مع عدم اجتماعهما فيها لا مجال للبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه فى هويّه واحده.

و أمّا اجتماع الأمر و النهى فى أنواع الجنس فلا إشكال فيه كما لا يخفى.

الثانيه: فى أنّ النزاع هل يكون صغرويا أو كبرويا، و لا يخفى عليك أنّه إن كان البحث عن أنّ الواحد العرفى المعنون بعنوانين هل هو واحد حقيقى حتى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضروره استحاله اجتماعهما فى الواحد الحقيقى أو أنّه ليس كذلك لتعدّد الجهات فيه، و الواحد باعتبارها متعدّد فى الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لرجوع الواحد إلى المتعدّد فى الحقيقه.

فالبحت صغروى لأنّ البحث يرجع إلى أنّ المقام هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقى الذى يمتنع فيه اجتماع الأمر و النهى أولا، و هكذا لو كان البحث عن سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون الواحد و عدمها ينقح صغرى الكبرى العقليه و عدمها فإنّ مع القول بالسرايه يلزم سرايه الأمر و النهى إلى شىء واحد و يصير صغرى الكبرى العقليه القائله بامتناع اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد حقيقى و مع

ص: ١٨٢

القول بعدم السرايه لا يكون صغرى للكبرى المذكوره لتعدد العناوين.

و إن كان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى فى العناوين المتصادقين على واحد لعدم المضاذه بين الأحكام و عدم الجواز و استحاله الاجتماع لوجود المضاذه بينها.

فالبحت كبروى و لكن لا- مجال لذلك لما ذهب إليه فى المحاضرات من أن (التحقيق أن النزاع فى هذه المسأله لا يعقل أن يكون كبروىا لبداهه استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مطلقا حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعري و ذلك لأن اجتماعهما، فى نفسه محال لا أنه من التكليف بالمحال ضروره استحاله كون شىء واحد محبوبا و مبعوضا للمولى معا على جميع المذاهب و الآراء فما ظنك بغيره!؟

و على الجملة فلا شبهه فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد حتى عند القائل بجواز الاجتماع فى المسأله فإنه إنما يقول به بملاك أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون و أما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلا فإذن لا نزاع فى الكبرى و النزاع فى المسأله إنما هو فى الصغرى (1).

هذا مضافا إلى أن تعيين الجبهه المبحوث عنها فى المقام بأنها عباره عن أن تعدد الوجه و العنوان فى الواحد هل يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه، يشهد على أن البحث صغرى فإن البحث حينئذ عن كون المجمع واحدا أو متعددا لا عن جواز الاجتماع فى العناوين المتصادقين على الواحد لعدم المضاذه بينهما و عدم جواز الاجتماع للمضاذه فتدبر.

و بعباره أخرى، الحثيه التعليليه ترجع إلى التقيديه المقومه للموضوع لأن الحثيات التعليليه فى ناحيه الموضوع ترجع إلى تقييد الموضوع بها و مقتضى ذلك هو

ص: ١٨٣

(١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٦٥.

البحث عن تعدّد الموضوع و وحدته و هو بحث صغروى كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه حيث قال: فالنزاع صغروى بمعنى أنّه بعد الالتفات إلى أنّ الأمر و النهى ضدّان و الضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد وقع النزاع فى أنّ بقاء الأمر و النهى فى الوجود الواحد الذى يكون مجمعا لعنوانين هل هو اجتماع لهما فى محلّ واحد أو ليس به (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ الواحد الجنسى لا يكون مقصودا لأنّ الواحد الجنسى لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنسا لها و الواحد الشخصى لا يتعلّقان به الأمر و النهى لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكليف فاجتماع الأمر و النهى فيه ممّا لا معنى له.

و عليه فالأولى فى عقد البحث أن يقال هل يجوز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متصادقين على واحد شخصى أو لا و يكون النزاع كبرويا لا صغرويا كما زعموا (٢).

حاصله أنّه بعد عدم إمكان أن يكون الخارج متعلّقا للأمر و النهى و بعد عدم كون المراد واحدا جنسيا ينحصر النزاع فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى العنوانين الصادقين على الواحد الشخصى و عدمه، و من المعلوم أنّه مع قطع النظر عن الواحد المتصادق عليه العنوانان يكون البحث عن الجواز و اللاجواز بالنسبة إلى اجتماع الأمر و النهى فى العنوانين بحثا كبرويا إذ ليس البحث عن كون تعدّد العنوان موجبا لتعدّد المعنون أو عدمه.

و لا يخفى ما فيه لما عرفت من إمكان تصوير الواحد النوعى أو الشخصى كفعل الواحد الذى ينطبق عليه أنّه صلاه و غضب كالحركة بقصد الصلاه فى الدار المغصوبه

ص: ١٨٤

١-١) اصول الفقه: ج ١ ص ١٨٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٠.

بنحو الماهية الكليّة أو الماهية الشخصيّة، فمع إمكان التصوير المذكور لا- ينحصر النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى في العناوين و عدمه مع قطع النظر عن المعنون الواحد بل لا مجال للنزاع في جواز الاجتماع مع قطع النظر عن المعنون الواحد لتعدّد العنوان حينئذ، فاللازم هو النزاع باعتبار تصادقهما على العنوان الواحد و سراهيه الحكم إليه و عدمها.

و دعوى أنّ اقتضاء تعدّد الوجه و العنوان لتعدّد متعلّق الأمر و النهى و عدمه و إن كان هو الباعث على عقد مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى لكنّه لا- يتقيّد به موضوع المسأله بل موضوع المسأله اجتماع الأمر و النهى و محمولها الجواز و الامتناع و ان كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه و العنوان و مناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه و العنوان، و لا واقع لموضوعيه موضوع لمحمول إلا- كونه بعنوانه مأخوذاً في مقام تحرير المسأله و تقريرها موضوعاً للمحمول المثبت له و المنفى له و تحرير المسأله قديماً و حديثاً على النهج المحرّر في العنوان في الكفايه و غيرها كما في نهايه الدرايه (١).

مندفعه بأنّ الجهه التعليقيه في المقام ليست واسطه لثبوت المحمول لموضوعه حتّى لا- تكون من مقومات الموضوع بل الجهه التعليقيه مربوطه بالموضوع أعنى اجتماع الأمر و النهى في واحد أو متعدّد و إذا كانت كذلك ترجع الحثيه التعليقيه إلى التقيديّه فيكون البحث صغرياً فافهم.

الثالثه: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى في العبادات باختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما كما هو المختار في تمايز مسائل العلوم و الموضوع و المحمول في المقام، هو أنّ الواحد العرفيّ المعنون بعناوين هل يكون واحداً حقيقياً حتّى يمتنع فيه اجتماع الأمر و النهى أو لا يكون كذلك بل متعدّد بتعدّد العناوين و الحثيات فيجوز

ص: ١٨٥

و من المعلوم أنّ هذه المسأله مغايره لمسأله أنّ النهى المتعلق بالعباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا لاختلاف موضوعهما و محمولهما.

فإنّ الموضوع فى المسأله الأخيره هو النهى و محموله اقتضاء الفساد و هو يغير الموضوع فى مسألتنا و هو الواحد العرفى المعنون بعنوانين و محموله و هو الوحده الحقيقىه بحيث يمتنع اجتماع الأمر و النهى أو عدم الوحده و تعدد الواحد العرفى بتعدد العناوين بحيث يجوز اجتماع الأمر و النهى، و لا ينافى ما ذكرناه تعبيرهم بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و عدمه لأنّه يرجع فى الحقيقه إلى ما ذكرناه. و كيف كان فمع تمايز المسألتين بالموضوع و المحمول لا- تصل النوبه إلى التمايز بالجهات العرضيه لتقدم الموضوع أو المحمول أو كليهما رتبه على الجهات العرضيه.

فتحصّل أنّ النزاع فى المقام صغرى و هو أنّ الواحد المعنون بعنوانين واحد حقيقى أو غير واحد بخلاف مسأله اقتضاء النهى فإنّه كبرى و مفاده أنّه هل يكون بين النهى و الفساد اقتضاء أم لا؟

الرابعه: إنّ نتيجة هذه المسأله ممّا يصحّ أن يقع فى طريق الاستنباط بأن ينضمّ إليها الصغرى و يحصل الحكم الفرعى، فإنّ مع القول بالجواز تقع نتيجة المسأله فى طريق الاستنباط و يقال هذا المورد ممّا يجتمع فيه الأمر و النهى، و حيث قلنا فى الأصول بجواز الاجتماع يترتب عليه صحّه العباده من دون حاجه إلى واسطه اخرى، و يكفى كما فى المحاضرات لكون المسأله مسأله اصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه بأحد طرفيها و إن كانت لا تقع بطرفها الآخر، ضروره أنّه لو لم يكن ذلك كافيا فى اتّصاف المسأله بكونها اصوليه بل يعتبر فيه وقوعها فى طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضا لزم خروج عدّه من المسائل الأصوليه عن كونها أصوليه، منها مسأله حجّيه خبر الواحد فإنّها لا تقع فى طريق الاستنباط على القول

بعدم حجّيته و لا يترتب عليها أى أثر شرعى على هذا القول، و منها حجّيته ظواهر الكتاب فإنّه على القول بعدمها لا يترتب عليها أى أثر شرعى و غيرهما من المسائل مع أنّه لا شبهه فى كونها من المسائل الاصوليه بل هى من أهمّها (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق النائينى قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى ليست من المسائل الاصوليه بل هى من المبادئ التصديقيه لإثبات وجود موضوع التعارض و التراحم حيث قال: التحقيق أنّ المسأله من المبادئ التصديقيه ضروره أنّه لا يترتب فساد العباده على القول بالامتناع (و سرايه الأمر و النهى من العناوين إلى المعنونات بسبب كونها حيثيه تعليليه) بل القول به يوجب دخول دليلى الوجوب و الحرمة فى باب التعارض و إجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، و قد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان فى كون المسأله اصوليه هو ترتّب نتيجته فرعيه عليها بعد ضمّ صغرى نتيجته تلك المسأله إليها، و ليس ذلك متحققا فيما نحن فيه قطعا و عليه فالنزاع فى الجبهه الأولى (أى كون العناوين حيثيه تعليليه مع القول بسرايه الأمر و النهى إلى المتعلّق) يدخل فى مبادئ بحث التعارض كما أنّ النزاع فى الجبهه الثانيه (أى كون العناوين حيثيه تقيديّه و كون القدره معتبره فى متعلّق التكليف شرعا) يدخل فى مبادئ بحث التراحم (٢).

لما عرفت من كفايه وقوع نتيجته المسأله فى طريق الاستنباط من دون واسطه اخرى فى الجمله، و هو حاصل فى المقام على تقدير القول بالجواز فلا يضرّه عدم وقوع نتيجته المسأله فى طريق الاستنباط على تقدير القول بالامتناع فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ عنوان المسأله أعنى أنّ الأمر و النهى هل يجتمعان فى واحد أو متعدّد أو يمكن الاجتماع فى واحد أو لا يمكن ممّا لا يناسب المسأله الفقهيّه إذ ليس

ص: ١٨٧

١- (١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٧٩ و ١٨٠.

٢- (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣٣ و ٣٣٤.

البحث فيه عن حكم فعل المكلف كما أنه لا يناسب المسألة الكلامية إذ لا يبحث فيه عن حسن فعل الله تعالى وقبحه من حيث إن البعث و الزجر فعله تعالى، وليس كل مسألة عقليته مسألة كلامية، بل المسألة التي لها مساس بالعقائد الدينيّة تكون من المسائل الكلامية، وبالجملة ليس في مسألتنا ما يصلح عنوانه في سائر العلوم و إن أمكن ذلك بتعابير أخرى فلا تغفل.

الخامسة: في أنّ المسألة عقليته، وهو واضح لأنّ الحاكم بإمكان اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه هو العقل، والاستحالة أو الإمكان المذكور لا- تكون مدلولاً للألفاظ حتّى يكون البحث المذكور من مباحث الألفاظ مع أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ- كما أفاد و أجاد في نهايه النهايه- هو كون البحث عن تحديد مدلولها ثانويًا كمسألة وقوع الأمر عقيب الحظر (1).

ثمّ إنّ الظاهر من الكفايه أنّ موضوع البحث هو الإبراده و الكراهه الواقعتان و لو لم تنشأ بالقول، و ذكر الأمر و النهي من باب الغلبة، و كأنّه توهم أنّه لو كان الموضوع هو الأمر و النهي الظاهريين في الطلب بالقول لدخل البحث بذلك في مباحث الألفاظ.

و لكنّه غير صحيح بعد ما عرفت من أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ هو كون البحث عن تحديد مدلول اللفظ، إذ ليس البحث هنا عن تحديد مدلول لفظ الأمر و النهي بل البحث عن إمكان اجتماع الأمر و النهي في الواحد المعنون بالعنوانين و عدمه و هذا بحث عقليّ و لو كان الموضوع هو الأمر و النهي و بالجملة فالمسألة عقليته سواء كان الموضوع فيها الإبراده و الكراهه أو الأمر و النهي أو الأعمّ منهما.

ص: ١٨٨

السادسه: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع هو تضاد الوجوب و الحرمة، و التضاد المذكور لا يختص بنوع خاص من أنواع الإيجاب و التحريم كالنفسيين التعيينيين بل يشمل بعموميته الغيريين و التخييرييين و الكفائييين، فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغصب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاه و الغصب و عدمه، فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة الغيريه في شيء واحد يكون معنونا بمقدميه الواجب و مقدميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييري مع النهي التخييري و عدمه مثل الأمر بالصلاه أو الصوم تخيرا بينهما و النهي عن التصرف في الدار أو المجالسه مع الأغيار فإذا صلّى و لم يصم و تصرّف في الدار و لم يترك المجالسه مع الأغيار اجتمع في الصلاه في الدار الأمر التخييري و النهي التخييري أو عن جواز اجتماع الوجوب و التحريم الكفائيين في فعل واحد فيجب على المكلفين كفايه الإتيان بأحد الفعلين و يحرم عليهم الإتيان بالآخر لا- على التعيين استثنى في المحاضرات الواجب و الحرام التخييرييين قائلا- بوجود الفرق بين الأمر التخييري و النهي التخييري في أن مرجع النهي التخييري إلى النهي عن الجمع بين شيئين لقيام المفسده بالمجموع لا- بالجامع و إلا- لاقتضت النهي عن كلا الفردين تعيينا فالأمر قائم بكلا الفردين تخيرا و النهي قائم بالمجموع.

و تلك النقطه تمنع عن اجتماعهما في شيء واحد لأنّ مردّ الحرمة التخييريّه إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بينهما و إلاّ لكان كلّ من الفعلين محرّما تعيينا لفرض أنّ النهي المتعلّق بالجامع ينحلّ بانحلال أفراده فيثبت في كلّ فرد منه نهى مستقلّ.

و مردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه فلا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين و حرمة الجمع بينهما

لا- بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى أمّا بحسب المبدأ فلأنه لا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما و قيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما ضروره أنّ المانع إنّما هو قيام كليهما فى شىء واحد لا قيام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر.

و أمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امثال كلا التكليفين معاً لأنه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فامثل كليهما بلا لا تنافى بينهما بناء على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه غايه الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر لعدم منافاه بين قيام مصلحه فى كلّ واحد منهما خاصّه بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر و قيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج (1).

و فيه ما لا- يخفى أولاً لما مرّ فى الوجوب التخييريّ من أنّه سنخ مستقلّ من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثه قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بفعل خاصّ فحاله حال الشكّ فى التقوّم بطرفى الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما و القول بتعلّق الخطاب بالجامع الانتزاعيّ كعنوان أحدهما أو أحدها و إن كان أمراً ممكناً و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّه فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها بل هو أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من تعلّق الوجوب بالأمور المتعدّده مع جواز ترك كلّ واحد مع الإتيان بالآخر فدعوى تعلّق الوجوب فى التخييريّ بالجامع كما ترى فالوجوب و الحرمة التخييريّان متعلّقان بنفس الأمور لا بالجامع الانتزاعيّ منها.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا تعلّق الوجوب التخييريّ بالجامع و هو عنوان أحدهما أو أحد الأمور فلا نسلم تعلّق الحرمة التخييريّه بالجمع لا بالجامع المذكور بمعنى الزجر

ص: ١٩٠

عن أحدهما أو أحدها بدعوى أنه لو تعلق بالجامع لزم أن يكون كل من الفعلين محرّماً تعييناً لانحلال الجامع بانحلال أفراده.

لأنّ الجامع الانتزاعيّ الذي هو عنوان أحدهما أو أحدها لا يقاس بسائر الطبائع الكليّة التي اقتضى النهي عنها النهي عن جميع أفرادها لأنّ عنوان أحدهما أو أحدها غير عنوان كلّ فرد فالزجر عن الواحد لا عن الجميع، و فرق بين أن يقال لا تفعل أحدهما و بين أن يقال لا تفعل أحداً منهما فالظاهر أنّه توهم أنّ (لا تفعل أحدهما) كقولهم (لا تفعل أحداً منهما) يفيد العموم و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمنا تعلق الحرمة بالجمع بينهما فالحرام هو الجمع، و إتيان الصلاة في الدار من مقدّمات عنوان الجمع فإن قلنا بأنّ حرمة ذى المقدّمه ملازمه لحرمة مطلق المقدّمات اجتمع في الصلاة الوجوب التخييريّ مع الحرمة الغيريّه و لكنّه مبنّى على كون الحرمة لمطلق المقدّمات كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

و قد مرّ في باب وجوب المقدّمه أنّ الأقوى هو ثبوت الملازمه بين حكم ذى المقدّمه و المقدّمات الموصله بنفس الصلاة مع عدم الإتيان بمقدّمه اخرى لا تكون محرّمه بالحرمة الغيريّه فلا تغفل.

السابعه: في قيد المندوحه، الندح هو الفسحه و السعه و معنى المندوحه أن يكون المكلف متمكّناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

و ظاهر إطلاق قولهم إنّ ثمره جواز الاجتماع هو كون المكلف مثاباً و معاقباً و مأموراً به و منهياً عنه يدلّ على أنّ محلّ النزاع مقيد بوجود المندوحه و إلّا- فمجرد اختيار جواز الاجتماع في مقام الجعل مع عدم المندوحه عند الامتثال لا- يفيد الثمره المذكوره كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

هذا مضافاً إلى أنّ مع عدم المندوحه و انحصار امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع بل الاتفاق حاصل على الامتناع لاستحاله فعلية التكليفين مع

عدم قدره على امتثالهما لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى و إن تركه عصى الأمر و مع التراحم لا يجتمع الأمر و النهى عند الكل.

فاللازم أن يكون محلّ النزاع هو صورته فرض وجود المندوحة.

و لقد أفاد و أجاد في الوقايه حيث قال يدلّ عنوان المسأله على وجود التكليفين و تنجزهما و كون اختيار المكلف الفرد المجامع للحرام في مقام الامتثال من سوء اختياره و مع عدم المندوحة لا تكليف حتّى يتنازع في حصول الامتثال به، و بالجمله نزاع القوم في مقام الامتثال بعد فرض الأمر، و مع عدم المندوحة لا أمر إلا أن يغيّر عنوان المسأله فشأنه حينئذ و ذاك (١).

و جعل النزاع جهتيًا و مختصًا بمقام الجعل كما في الكفايه خلاف شأن الاصوليّ لأنّ غرض الاصوليّ يترتب على الجواز الفعليّ و هو متفرّع على ملاحظه تعميم البحث و إثبات الجواز من جميع الوجوه منها المندوحة و إلا فلا يكون الجواز فعليًا.

و هكذا القول بأنّ عدم المندوحة في البين يوجب وقوع التراحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسأله لا أنه يوجب عدم صحه النزاع فيها كما في المحاضرات (٢) لا- يخلو من الإشكال و النظر لأنّ مع عدم المندوحة و انحصار الامتثال في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع للاتّفاق على الامتناع لاستحاله فعليّه التكليفين مع عدم قدره على امتثالهما.

و أيضا التفصيل بين إرادته حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلفين من قيد المندوحة و بين إرادته كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق و القول بعدم لزوم الأوّل لأنّ الكلام في جواز تعلّق الحكمين الفعليين بعنوانين و لا- يتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد و بأنّ اعتبار المندوحة بالمعنى الثاني لازم البحث من غير احتياج

ص: ١٩٢

١- (١) الوقايه: ص ٣٣٤.

٢- (٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٩٠ و ١٩١.

إلى التقييد به فإنّ تعلق الحكم بعنوان ملازم لمنهَى عنه فعلا ممّا لا يمكن للغويّه الجعل على العنوانين كما فى مناهج الوصول (١).

التزام باعتبار المندوحه فى الجملة بناء على اختيار الشقّ الأوّل و بوجودها بناء على اختيار الشقّ الثانى كما لا يخفى.

و أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه من أنّه لو كان تعدّد الوجه مجديا فى تعدّد المعنون لكان مجديا فى التقرب به من حيث رجحانه فى نفسه فإنّ عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم قدره على الامتثال و لا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به فكما أنّ تعدّد الجبهه يكفى من حيث التضادّ كذلك يكفى من حيث ترتّب الثمره و هى صحّه الصلاه فلا- موجب للتقييد بالمندوحه لا على القول بالتضادّ لكفايه الاستحاله من جهه التضادّ فى عدم الصحّه و لا على القول بعدم التضادّ لما عرفت من كفايه تعدّد الجبهه من حيث التقرب أيضا فتدبّر (٢).

ففيه أنّه لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم المندوحه لا أمر لعدم قدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّه العباده مع تعدّد الجبهه و عدمها تمّ ما أفاد.

فتحصّل أنّ الظاهر هو اعتبار قيد المندوحه فيقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى المتعلّقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماعهما فى مصداق واحد و هل يصحّ امتثال الأمر بإتيان المنهَى بسوء الاختيار أو لا يجوز.

الثامنه: أنّه ربّما يتوهم أنّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد بدعوى أنّ على القول بتعلق الأحكام بالأفراد

ص: ١٩٣

١- ١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٣ و ١١٤.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨

لا- مناص من الالتزام بالقول بالامتناع ضروره أنه لا يعقل أن يكون المجمع و هو الفرد الواحد الخارجى مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معا و لم يقل أحد بجوازه حتى القائل بجواز الاجتماع و ذلك لأنه إنما يقول بجواز الاجتماع لتعدد المعنون بتعدد العنوان لا مطلقا و المفروض عند تعلق الأحكام بالأفراد أنه لا يتعدد المعنون إذ هو وجود واحد خارجى.

و فيه أن المراد من الفرد لو كان هو الفرد الخارجى فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه لوحدته و تداخل الفردين فى الوجود و عدم كونهما انضماميين هذا مضافا إلى أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و هكذا لو كان المراد من الفرد و هو الطبيعه مع كل ما يلازمها و يقارنها حتى الاتفاقيات بحيث يكون الغضب بما هو وجه قبيح مأخوذا فى الصلاه لتشخص الصلاه به فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه إذ مع فرض دخول عنوان الغضب فى الصلاه بما هى مطلوبه يلزم دخول الوجه القبيح فى الصلاه فلا يعقل عروض الحسن للصلاه الكذائيه بما هى موصوفه بذلك الوجه القبيح حتى بناء على تعدد المعنون بتعدد الوجه و العنوان.

و لكن هذا الفرض غير صحيح لأن المأخوذ فى الصلاه هو المكان بما هو مكان بنحو الطبيعى أو بما هو ذات المكان الخاص و هو لا قبح فيه لا بما هو مغضوب حتى يلزم المحذور المذكور فالخصوصيات الاتفاقيه كالغضب خارجه عن حقيقه الفرد.

و أما إذا كان المراد من الفرد هو الطبيعه الشخصيه الجزئيه المتشخصه بالوجود فيجربى النزاع فيه لأن الطبيعه المذكوره تلحظ فى الذهن و من المعلوم أن طبيعه الفرد الغصبى غير طبيعه الفرد الصلاتى فذات المشخص و إن كان هو الوجود الواحد عند تداخل الفردين فى الوجود إلا- أن الذهن يفكك بين طبيعه الفرد الصلاتى و طبيعه الفرد الغصبى فمورد الأمر حينئذ يغير مورد النهى عند جعل الشارع لإمكان تعريه الفرد

عن بعض الخصوصيات المتخصص بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديته. و الموجود الواحد بما هو وجود ليس له وجه محبوب ولا- وجه مبغوض إلا- باعتبار عناوينه كعنوان الغضب و الصلاه و المفروض أنهما متعددان، فعلى تقدير القول بتعلق الأحكام بالأفراد كما يمكن هنا القول بالامتناع فكذلك يمكن القول بالجواز لإمكان ملاحظه العنوانين و التفكيك بينهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره فى بيان ذلك: مثلاً قد يشار فى الذهن إلى زيد بلحاظ أنه زيد مع قطع النظر عن كونه ابن عمرو و قد يشار إليه بلحاظ أنه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيدا و هو فى كلا- اللحاظين فرد و كذا الحال فيما نحن فيه فالحرکه الخاصه فى الدار المغصوب قد يلحظ بعنوان هذا الغضب مع قطع النظر من حيث صلاتيته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه غصبيته و لا- شك فى أن هذين اللحاظين مغايران فى الذهن و الفرديّه فى كليهما مع ذلك محفوظه (١).

و أقياً ما فى المحاضرات من أن تشخص كل وجود بنفس ذاته و هويته الشخصيه لا- بوجود آخر. بداهه أن كل وجود يباين وجوداً آخر و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى و يستحيل اتحاد إحداهما مع الأخرى و أمّا الأعراض الملازمه لهذا الوجود فلا يعقل أن تكون مشخصه له ضروره أن تلك الأعراض و اللوازم أفراد للطباع شتى و لكل منها وجود و ماهية فيستحيل أن تكون من مشخصاته و إطلاق المشخص عليها بمعنى على ضرب من المسامحه.

و على الجملة فكل وجود جوهرى فى الخارج ملازم لوجودات عديده فيه و تلك الوجودات من أعراضه ككمه و كيفه و أينه و وضعه و نحو ذلك، و من المعلوم أن لتلك الأعراض وجودات اخرى فى مقابل ذلك الوجود الجوهرى و مباينه له، هذا من

ص: ١٩٥

ناحيه، و من ناحيه اخرى أنّ كلّ وجود مشخّص بنفسه فلا يحتاج في تشخّصه إلى شيء آخر إلى أن قال: فالنتيجه على ضوءهما هي أنّه لا يعقل أن تكون تلك الوجودات من مشخّصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من أنّ تشخّص كلّ منها في نفسه بل هي وجودات في قبالة و ملازمه له في الخارج.

و على هدى هذا البيان يظهر أنّه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد أصلا و ذلك لأنّ وجودات تلك الأعراض كما أنّه على القول بتعلق الأمر بالطبيعه خارجه عن متعلقه و غير داخله فيه غايه الأمر أنّها ملازمه لوجود الطبيعه في الخارج فكذلك على القول بتعلقه بالفرد لما مرّ من أنّ تشخّص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الأعراض الملازمه له خارجا فإنّها وجودات في قبالة وجود ذلك الفرد و مباينه له غايه الأمر أنّها ملازمه له في الخارج هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنّ الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب لا به و بما هو ملازم له في الوجود الخارجى كما هو واضح إلا على القول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر و لكنّه مجرّد فرض لا واقع له، و على ذلك يترتّب أنّ تلك الأعراض و اللوازم خارجه عن متعلق الأمر و غير داخله فيه فإذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالأفراد من هذه الناحيه أبدا و قد تبين لحد الآن أنّه لا وقع لهذا التفصيل أصلا و لا يرجع إلى معنى محصّل (1).

ففيه ما لا يخفى لأنّ متعلق الأوامر ليس هو الفرد الخارجى حتّى يفيد التعدّد الوجودى في رفع غائله استحاله اجتماع المتضادين في شيء واحد لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل المتعلق أمّا هو الطبيعه الكليّه أو الطبيعه الجزئيه و لا إشكال في تعدّدهما كما عرفت سواء كان الوجود الخارجى متّحدا أو متعدّدا، هذا

ص: ١٩٦

مضافا إلى أنّ هذا الجواب يبتنى على كون التركيب بين متعلّق الأمر و النهى تركيبا انضماميا لا اتّحاديا و كون الحركة الغصبيّه مباينه للحركة الصلاّتيّه مع أنّ الحركة الصلاّتيّه كالحركة الركوعيّه و السجوديّه عين التصرّف في مال الغير بلا إذنه بل السجود على سبعة أعظم و الكون الركوعيّ و القياميّ و غيرهما عين التصرّف المنهّيّ عنه فلا- تفرّقه خارجيّه بينهما و التركيب في مثل الصلاه و الغضب بالمعنى المذكور اتّحادى لا انضماميّ و مع ذلك يدخل في محلّ البحث و هذا شاهد على أنّ قضيه التركيب الانضماميّ أو الاتّحاديّ أجنبيّه عن المسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و لا يكون جواز الاجتماع مبتيا على التركيب الانضماميّ.

و السرّ في ذلك هو أنّ التركيب الخارجى سواء كان اتّحاديا أو انضماميا غير مربوط بمقام متعلّقات الأحكام من الأوامر و النواهي إذ المتعلّقات كما ذكرنا هي الطبيعات الكليّه على القول بعدم تعلّقها بالأفراد أو الطبيعات الجزئيّه على القول بتعلّقها بالأفراد و على كلا القولين يتعدّد المتعلّقات و مع تعدّدها يصحّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه على كلا القولين.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ الظاهر من نهايه النهايه هو اختصاص النزاع في جواز الاجتماع و امتناعه بالقول بتعلّق الأحكام بالطبائع و استظهر ذلك من تقييد أصحابنا الأصوليين محلّ النزاع بما إذا كانت المندوحه لأنّه على القول بتعلّقه بالأفراد لا تعقل المندوحه لأنّ الأفراد المتداخله التي سرى إليها الأمر من جانب و النهى من آخر لا مندوحه فيها و مجرد وجود أفراد آخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييريّ بإتيانها لا يصحّ المندوحه في هذه الأفراد و طلبها، و مع عدم المندوحه يكون التكليف من الحكيم بتوجيه الأمر و النهى جميعا إليها تكليفا محالا بالاتّفاق منهم و لو لأجل كونه طلبا للمحال فالبحث بعد ذلك بأنّ التكليف بنفسه محال و جمع بين الضدّين يكون لغوا بعد كون الطلب محالا على كلّ حال و لو محالا عرضيا فالبحث

المذكور إنما يكون معقولاً و ترتب عليه الثمره إذا قيل بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد (١).

و فيه أنّ التداخل في الأفراد الخارجيه و المفروض أنّها لا تكون متعلقه للأحكام إذ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و أمّا الطبائع الجزئيه فهي كالتبائع الكليه غير متداخله و المفروض أنّها تكون متعلقه للأحكام بناء على تعلق الأحكام بالأفراد و الأمر التخييري بالطبائع الجزئيه بدون المندوحه غير متصور، كما أنّ الأمر بالطبيعه الكليه و الاكتفاء بالواحد مطلقاً لا يكون بدون المندوحه فمع وجود المندوحه في كلا الصورتين لا وجه لتخصيص محل النزاع بصوره تعلق الأحكام بالطبائع الكليه.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تعلق الأحكام بالأفراد لا يمكن تعلق الحكم بكل فرد على حده و بخصوصه لعدم تناهى الأفراد بل اللازم هو أن يكون الحكم متعلقاً بالطبيعه الكليه مرآه إلى أفرادها و عليه فالأمر بالأفراد ناش من الأمر بالطبيعه الكليه فإذا كان الأمر بالطبيعه الكليه مع المندوحه كما يشهد له جواز الاكتفاء بكل فرد منها كفى ذلك في وجود المندوحه في تعلق الأحكام بالأفراد بتبع تعلقها بالطبائع أيضاً فالأمر بالفرد المتداخل يكون مع المندوحه لتمكّنه من أن يمثل الأمر المتعلق بالأفراد في خارج الدار المغصوبه إذ لا يتعلق الأمر بخصوص الفرد المتداخل فلا تغفل.

فتحصّل أنّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه لا يختصّ بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكليه بل يجري فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئيه أيضاً.

التاسعه: أنّ محلّ الكلام عند الإماميه الذين يقولون بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في اجتماع الأمر و النهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيكون ملاك المحبوبيه

ص: ١٩٨

(١-١) راجع نهايه النهايه: ج ١ ص ٢١٦.

فى أحد العنواين تماما بلا نقص كما أنّ ملاك المبعوضيه فى العنوان الآخر يكون كذلك فمورد الاجتماع ما إذا كان الأمر و النهى واجدين للمناط بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فأنه يؤوّل إلى كذب الجعل فى أحد الطرفين و مقتضاه هو عدم وجود المناط إلاّ فى طرف واحد.

فحيثذ عند قيام الدليلين و اختصاص الملاك بأحدهما و عدم معلوميته يدلّ كلّ واحد من الدليل على نفي الآخر و ليس هذا إلاّ معنى التعارض فاللازم عند التعارض هو الأخذ بمقتضى القاعده فى باب التعارض فإن قلنا هناك بشمول أخبار العلاجيّه للعامين من وجه فلا- بدّ من الأخذ بمرجّحات باب المعارضه و إن لم نقل بذلك فمقتضى الأصل هو التساقت و الرجوع إلى عموم أو أصل فى المسأله.

و أمّا مع وجود الملاكين أو احراز وجودهما من ناحيه إطلاق الدليلين فلا تراحم و لا تعارض بينهما على القول بالاجتماع لعدم المزاحمه بينهما مع تعدّد العنوان و لعدم التكاذب بينهما لعدم العلم الإجماليّ بعدم وجود أحدهما بل العلم أو العلمى حاصل بوجودهما على المفروض و لا- دلاله لكلّ واحد على نفي الآخر لفرض جواز الاجتماع و لكنهما يتزاحمان على القول بالامتناع إلاّ إذا كان مفادهما حكما اقتضائيا فلا تنافى بينهما على الامتناع أيضا و لكن ظاهر أدلّه الأحكام هو الحكم الفعلى لا الاقتضائى.

و كيف كان ففى صورته تراحم الملا- كين بناء على الامتناع ذهب صاحب الكفايه إلى الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما فى المجمع كما قال فى الأمر الثامن عند قوله و إلاّ فلا تعارض فى البين بل كان من باب التراحم بين المقتضيين إلخ (1).

ص: ١٩٩

و ذهب أيضا إلى حمل خصوص الظاهر على الاقتضائي و الأخذ بالأظهر فيما إذا كان أحدهما أظهر بناء على الامتناع مع أنّ بينهما التزاحم في الملاك كما صرح به في الأمر التاسع عند قوله إلا أن يقال إنّ قضيته التوفيق بينهما إلخ (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ الأراكبي قدس سرّه بأنه غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحة و عدمها و الحكم فى الأولى بتقييد ذى المندوحة بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر عليه و فى الثانية بما ذكره من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين و لا مجال لملاحظه الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين و تفصيل ذلك أنّ فى مورد ثبوت المندوحة فى أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه فى غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأوّل أقوى و أهمّ بمراتب من الثانى و لا يوجب أقوائته ترجيحه و طرح الآخر إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان فى غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان فى غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعا مثلا لو فرضنا أنّ المطلوبية فى الصلاة متعلّقه بصرف الوجود المتساوى فيه جميع الأمكنه من دون مدخلية لخصوصية مكان فيها و لكنّ المبعوضيه فى الغضب مستوعبه لجميع الخصوصيات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع فاللازم بحكم العقل هو الحكم من البدايه باختصاص المطلوبية بما سوى الصلاة الواقعة فى الدار المغضوبه و كونها مبعوضه لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجه إلى موازنه مصلحتها مع مفسده الغضب و لهذا لو كانت المقدمه الغير المنحصره للواجب حراما لم يقتض وجوب الواجب إلّا وجوب ما سواها من المقدمات المباحه جمعا بين الغرضين.

و فى صورته عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين بمعنى عدم إمكان الجمع بين

ص: ٢٠٠

الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظه مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المتزاحمين إلى أن قال لا- ملاحظه الأظهرية و الظاهرية ففي صورته ثبوت المندوحه يرجح غير ذى المندوحه و إن كان ذوها أقوى و دليله أظهر و فى صورته عدمها يرجح أقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر فما فى الكفايه من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحه و عدمها بما ذكر (١).

و لعلّ إليه يؤول ما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ النهى مقدّم فى سعه الوقت إذ مع المندوحه يكون تراحم الأمر و النهى كتراحم الواجب الموسّع مع المضيق فكما أنّ العقل يحكم بتقديم جانب المضيق كالإزالة على الموسّع كالصلاه فى أول وقتها من دون مراعاة الأهمّ بينهما لدرك الغرضين بذلك فكذلك يحكم بتقديم جانب النهى و إتيان الأمور به فى ضمن فرد لا يكون منهياً عنه إذ مع العكس يعصى النهى من غير وجه مع أنّ مقتضى النهى هو ترك المنهى رأساً.

هذا بخلاف ما إذا لم تكن مندوحه كما إذا كان الوقت مضيقاً فإنّ الحكّمين فى هذه الصوره لا- يكونان فعليّين حتّى عند المجوّزين لعدم التمكن من امتثالهما فالتكليف بهما تكليف بالمحال فلا- يكون الفعليّ بينهما إلّا ما هو أقوى ملاكا حتى عند المجوّزين انتهى و لكن لا يستلزم انتفاء فعليّيه الحكم فى طرف انتفاء المناط فيه.

كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ انتفاء المعلول كليّيه و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلّا أنّ الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامه و التكاذب و التناقى بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع

ص: ٢٠١

بيانه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر.

و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه وجودا لا حجّيه و دليلا فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحجّيه لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرد الدلاله على عدم المزاحم في الوجود و المانع من التأثير، و هذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورته الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1)، لا يقال أنّ الملاك من لوازم الوجود الواقعي للحكم لا وجوده الخيالي فإذا تبين عدم أحدهما على الامتناع فلا ملزوم حتّى يكشف عنه لازمه لأننا نقول على الامتناع و التنافي بين الحكمين المعلولين و رفع اليد عن فعليه غير الأقوى لم يتبين عدم المقتضى أصلا بل المفروض أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هو الكشف عن وجوده فتدبرّ جيدا.

و حينئذ فمع وجود المقتضى و المناط في الطرفين حتّى في صورته انتفاء فعليه أحد الطرفين يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين مطلقا إلّا إذا علم إجمالا بكذب أحد الطرفين لأنّ صرف انتفاء فعليه أحدهما لا يدلّ على عدم وجود المناط و الملاك بل مقتضى الدليل بالدلاله الالتزاميه هو وجود المناط و الملاك في الطرفين.

و مع اندراج المتعارضين في المتزاحمين يرجع مع المندوحه إلى تقديم المنهى و مع

عدمها إلى الأقوى منهما و مع عدم الأقوى فالحكم هو التخيير، فلا مجال لدعوى السقوط في المتعارضين المتزاحمين سواء قلنا بشمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه أو لم نقل، نعم إذا علم إجمالاً بكذب أحد الطرفين لم يندرج المتعارضان في باب المتزاحمين و حينئذ فالقول بالسقوط متوجه إن لم نقل بشمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه.

فتحصّل أنّ مورد الرجوع إلى الأخبار العلاجيّه في العامين من وجه بناء على شمولها لهما هو صورته العلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين و أمّا مع عدم العلم بذلك فهما متزاحمان بعد وجود المناط في الطرفين و لا مجال للرجوع إلى الأخبار العلاجيّه لاندرجاهما في باب المتزاحمين كما لا مجال لدعوى سقوطهما مع وجود القاعده في المتزاحمين و هي أنّ مع المندوحه فالترجيح لغير ذي المندوحه جمعا بين الغرضين. و مع عدم المندوحه فالترجيح لأقواهما.

أو التخيير إن لم يكن أحدهما أقوى و أمّا الأخذ بالأظهريّه أو دعوى السقوط فلا لزوم الجمع بين الغرضين مهما أمكن في المتزاحمين بحكم العقل، فلا وجه لسقوط الظاهر مع المندوحه بل اللازم هو تقديم النهي و الإتيان بذي المندوحه في غير مورد التصادق جمعا بين الغرضين كما لا وجه لدعوى سقوطهما مع إمكان الجمع بينهما في مورد المندوحه بما ذكر و تقديم الأقوى أو التخيير في غير المندوحه.

هذا كلّه في العامين من وجه و أمّا في المتباينين فلا مجال للتزاحم فيهما للتكاذب و المناقضه المطلقه بينهما فإن كان بينهما جمع دلاليّ من التوفيق العرفي بحمل الظاهر على الأظهر كقوله (أكرم العلماء و لا بأس بتركه) أو (لا تفعل كذا و لا بأس بفعله) فهو و إلّا فالمرجع هو الأخبار العلاجيّه فافهم و اغتنم و سيأتي بقيه الكلام في التنبيه الثاني فانتظر.

العاشره: في ثمره بحث جواز الاجتماع و عدمه و قد فصل جماعه من الأصحاب

بين الجواز و الامتناع أو بين صوره العلم و الجهل فى الثمره و التحقيق هو عدم صحه هذه التفصيلات و ذلك لأن على القول بالجواز يتحقق الامتثال و يسقط الأمر بإتيان المجمع و لو فى العبادات و إن كان معصيه للنهى أيضا عند وجود المندوحه و العلم بالغضب، أما صحه العمل فى صوره الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا فواضح لتعدد الملاك و وجود الأمر على الطبعه و تقييد الأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهه أن المنهى عنه طبيعه مرسله بخلاف الأمور به فإنه صرف الوجود؛ لا ينافى وجود الملاك كما هو كذلك فى كل مورد من موارد التراحم إذ التقييد العقلي لا يكون كالتقييد الشرعى فى تقييد الملاك كما لا يخفى.

و إنما الكلام فى صحه العمل مع العلم بالغضب و حكمه على القول بالجواز و وجود المندوحه فإنه ربما يفصل بين ما إذا لم تكن هناك مغايره بين الخصوصيه العباديه و الخصوصيه المحرّمه فى الوجود كما إذا قلنا بأن التركيب بينهما اتّحادى فيحكم ببطلان الصلاه لأنّ الحركه الصلاتيه حينئذ عين التصرف فى مال الغير بلا إذنه فى الخارج فمع اتّحادهما لا تصح الصلاه إذ المبعّد عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون مقربا و بين ما إذا كانت هناك مغايره بين الخصوصيتين المذكورتين كما إذا قلنا بأن التركيب بينهما انضمامى فإنّ الحركه الصلاتيه حينئذ تكون مغايره مع التصرف فى مال الغير بلا إذنه فلا إشكال فى صحه العباده لأنّ المبعّد غير المقرب و ان كان مقارنا معه.

و دعوى مغايره الحركه الصلاتيه مع التصرف فى مال الغير بلا إذنه فى الخارج لأنّ التصرف المذكور من مقوله الأين و الصلاه من مقوله الوضع و كلّ مقوله مغايره مع غيرها من المقولات لأنّ المقولات أجناس عاليه و لا جنس لها حتى تشترك كلّ مع الآخر فيه فالحركه الصلاتيه مباينه مع التصرف المذكور، و مع المغايره الوجوديه فالتركيب يكون انضماميا لا اتّحاديا فتصح الصلاه.

مندفعه أو لا بمنع كون عنوان الصلاه من المقولات لاختصاص المقولات

بالواقعيّات لا-الاعتباريّات و المفروض أنّ عنوان الصلاة مرّكب من عدّه أمور بعضها اعتباريّ و بعضها مقولّي و التركيب أمر اعتباريّ كما لا يخفى.

و ثانياً: بأنّ أجزاء الصلاة لا تنحصر في مقوله الوضع بل مرّكبه من مقولات متعدّده كمقوله كيف المسموع و كيف النفسانيّ و الوضع و الإضافه و مقوله الأ-ين كالمماسّه للأرض بوضع الجبهه عليها و إن كانت غير هيئه السجود و لكنّها معتبره شرعا في السجده التي هي جزء الصلاة و هكذا الهويّ في الركوع لو اعتبر فهو عين مقوله الحركه في الأين و مقومه للجزء شرعا فالإتحاد بينهما ثابت في الجملة و مع الإتحاد تبطل الصلاة.

و التحقيق أنّ دعوى التركيب الانضماميّ بين الصلاة و التصرّف العدوانيّ غير مسموعه للإتحادهما في الجملة كما عرفت، و لكن يمكن أن يقال بأنّ الإتحاد الخارجيّ لا يوجب بطلان الصلاة أيضا بعد كون الوجود الخارجيّ مصداقا لكلّ واحد من الصلاة و التصرّف العدوانيّ و القول بأنّ المبعّد لا يكون مقربا صحيح و لكن المقرب ليس هو المبعّد بل الوجود الوجدانيّ بما هو مصداق للصلاة مقرب و بالجملة مصداقيه الوجود الخارجيّ لكلّ واحد من الصلاة و التصرّف العدوانيّ أمر لا شكّ فيه و مع وضوح المصداقيه فهو مقرب باعتبار مصداقيته للصلاة و مبعّد باعتبار مصداقيته للتصرّف العدوانيّ و غايته هو تقارن المقرب مع المبعّد و هو لا يضرّ.

و عليه فالتفصيل بين المغايره و الإتحاد و القول ببطلان الصلاة و العباده في صورته الإتحاد لا وجه له فيمكن القول بصحّه الصلاة و سقوط الأمر بإتيان المجمع و لو مع العلم بالغضب و الحرمة بناء على الجواز لأنّه أتى بالإطاعه و العصيان فعصى من جهة إتيان مصداق التصرّف العدوانيّ و أطاع من جهة إتيان مصداق الصلاة و لا دليل على اشتراط عدم اتّحاد العباده مع المحرّم في صحّه العباده كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

فعلى القول بالجواز لا- وجه للتفصيل بين الاتّحاد و المغايره أو بين التركيب الانضمامي و الاتّحادى أو بين العلم و الجهل فى صحّه العباده و الصلاه لما عرفت من صحّتها على كلّ تقدير،و إن كان العقل حاكما بلزوم إتيان المأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحه جمعا بين الغرضين و ربّما نسب صحّه العباده على القول بالجواز و لو مع العلم بحرمه التصرّف فى الدار المغصوبه إلى المشهور.

أورد عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه بأنّ تصحيح العباده لا يمكن بناء على الجواز لا من ناحيه الأمر و لا من ناحيه الترتّب و لا من ناحيه الملا-ك أمّا من ناحيه الأمر فلاّ اعتبار القدره فى التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز،و الوجه فى ذلك هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّ كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدورا ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلا و شرعا و نتيجه ذلك هى أنّ متعلّقه حصّه خاصّه من الطبيعه و هى الحصّه المقدوره عقلا و شرعا.

و أمّا الحصّه غير المقدوره فهى خارجه عن متعلّقه و إن كانت حصّه من الطبيعه على نحو الإطلاق إلّا أنّها ليست من حصّتها بما هى مأمور بها و متعلّقه للتكليف.

و عليه فلا- محاله لا- تكون الصلاه فى المكان المغصوب مصداقا للمأمور به و فردا له إلى أن قال فالنتيجه هى أنّه لا- يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالجواز من ناحيه الأمر لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها.

و أمّا من ناحيه الترتّب بتقريب أنّ العباده و إن لم تكن مأمورا بها بالأمر الأوّل إلّا أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بها مترتبا على عصيان النهى فلاّ عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقّق بإتيان فعل مضادّ للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه مثلا كأن يشتغل بالأكل أو الشرب و أن يكون بنفس الإتيان بالصلاه و لا ثالث لهما.

و من الواضح أنّه لا يمكن على كلا التقديرين أمّا الأوّل فإنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر و هو يؤوّل إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج لفرض أنّه أمر بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر و هو محال لأنّه تكليف بالمحال.

و أمّا على الثاني فلائنه يلزم أن يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده في الخارج و هو محال لأنّه طلب الحاصل ضروره أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالشىء كالصلاه مثلاً مشروطاً بوجوده.

و أمّا من ناحيه الملاك فلائّن ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعليّ و إلاّ فلا يكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعليّ بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً و حسناً فكذلك في مشروطه بالحسن الفاعليّ.

و المفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادهما من الفاعل ليس كذلك لأنّ الصلاه و الغضب بما أنّهما تمزجان في الخارج بحيث لا يمكن الإشارة إلى أنّ هذه صلاه و ذاك غضب فلا محاله يكونان متّحدين في مقام الإيجاد و موجودين بإيجاد واحد ضروره أنّ المكلف بإيجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أو وجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغضب لا أنّه أوجد الصلاه فحسب و عليه فلا محاله يكون موجدتهما مرتكباً للقبح في إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً (1).

و لا يخفى ما في المناقشات المذكوره، أمّا الأوّل فلائّن مجرد كون الغرض هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّه الخاصّه شرعاً لأنّ غايته هو الاستدلال العقليّ على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدره شرعاً على

ص: ٢٠٧

فرض التسليم لا يقتضى إلا كون المتعلق مقدورا فى الجملة و لو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره أنه يكفى فى البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

و أمّا الثانى فلأنّ الترتّب لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر و لا على وجود طلب الحاصل لأنّ الشرط هو العزم على المعصيه و عدم تأثير المزاحم.

و أمّا الثالث فلأنّ الموجد إذا أوجد المجمع أو وجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب فكما أنّ الصلاه غير الغصب فى الوجود الوجدانى فكذلك الموجد موجد للصلاه و موجد للغصب، و ارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه، و مجرّد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك. و لا فرق فيما ذكر أن يكون التركيب بينهما تركيبا اتحاديا أو انضماميا، و عليه فالفعل و هو الصلاه حسن و الفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه، فتحصل قوه صحّه العباده بناء على الجواز مطلقا و لو كان المكلف عالما بحرمه الغصب و موضوعه و حيث إنّ الغاصب يتمكّن من أن يصلّى و أن لا يصلّى فإذا غصب تمكّن من قصد القربه إذا حصل له داع آخر غير داعى المخالفه كفعل الصلاه.

هذا كله بناء على القول بالجواز و أمّا بناء على القول بالامتناع و سرايه الحكم من العنوان إلى معنونه فالمعنون فى مورد التصادق يستحيل أن يكون مأمورا به و منهيا عنه معا فإذا لا بدّ من أحدهما فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلا إشكال فى صحّه العباده لوجود الملاك و الأمر.

و أمّا مع المندوحه فالنهي مقدّم لا من جهه أنّ ملاكه يكون أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أنّ المنهى عنه طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف الصلاه فإنّ المطلوب فيها الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسّع مع الواجب المضيق فكما أنّ الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك الأمر بالصلاه يتقيّد

و حيث كان التقييد المذكور تقييدا عقليا لا شرعيا فالصلاه فى مورد التصادق و إن لم تكن مأمورا بها و لكن تكون ذات ملاك كما أنّ الصلاه عند تراحمها مع الإزاله تكون ذات ملاك، و السرّ فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه أنّ كلّ مورد يحكم العقل فيه بتقييد أحد الحكمين كمورد التراحم مثل تراحم الموسّع مع المضيق أو يحكم بتعيين أحد الحكمين كمورد تعذّر الآخر فى الواجبات التخييريّه لا يوجب سلب الملاك عنه و لذا لو ارتفعت المزاحمه أو التعذّر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر و لا حاجه إلى دليل لإثبات الملاك فيه بعد ارتفاع المزاحمه أو التعذّر كما عليه بناء العقلاء فيما إذا كان المقيّد هو العقل بخلاف ما إذا كان التقييد شرعيا.

و لا فرق فيما ذكر بين صورته جهل المكلف بحكم الغضب أو موضوعه و بين العلم بهما.

و لذا يمكن القول بصحّه عباده من توسيط فى الأرض المغصوبه عامدا عالما إذ صلاته فى الدار المغصوبه عين صلاته فى خارجها فى كونها واجده للملاك و فى كون المصلّى مختارا فى إيجادها و يشهد له وضوح الفرق بين من توسّط فى الدار المغصوبه و صلّى و بين من توسّط فيها و لم يصلّ لحكم العرف بكون الأوّل أتى بعمل قربى دون الثانى كما يحكمون بعدم مساواه عبد دخل فى محلّ لا يرضى مولاه بدخوله فيه و لكن فعل لمولاه ما أحبّه ممّا يحتاج إلى الحركه مع عبد دخل فيه و لم يفعل ذلك.

لا يقال إنّ العامد العالم بالغضب و حكمه لا يتمشى منه قصد القربه لاتحاد الصلاه حينئذ مع الغضب و الغضب مبعّد و المبعّد لا يكون مقربا.

لأنّ نقول عدم التمشى المذكور ممنوع بعد مشاهده العوام الذين يعلمون حرمة و مع ذلك يقصدون القربه، لا ترى الذين يسكنون فى الأراضى المغصوبه أو يلبسون الألبسه المغصوبه و مع ذلك يتمشى منهم قصد القربه، و من المعلوم أنّ الوقوع أدلّ

و السرّ فيه هو كون المأتمّى به مصداقا للصلاه و الغصب فهم يقصدون القربه بإتيان الصلاه دون الغصب.

و أمّا دعوى عدم جواز اتّحاد العمل القربى مع العمل المحرّم فإن اريد منها عدم الجواز التكليفى فهو مسلّم لحرمة أن يأتى بالصلاه فى محلّ مغضوب و لكنّ الحكم التكليفى لا يلزم الحكم الوضعى فإن عصى و أتى بالصلاه فى المحلّ المذكور لا يوجب ارتكاب الحرام بطلان العباده إذ لا- يجب فى صحه العباده إلّا أن يؤتى بها لله و المفروض أنّ ذلك متحقّق و لا دليل على اشتراط عدم اتّحاد العباده مع المحرّم فى صحه الصلاه، و ما ذكره الفقهاء-رضوان الله تعالى عليهم-فى باب اشتراط إباحه المكان أو إباحه اللباس للمصلّى مبنى على القواعد، و قد عرفت أنّها لا تقتضيه، و أمّا الأدلّه السمعيه المذكوره هناك فكلّها ضعيفه، و لو كان الاتّحاد موجبا لسلب الملاك و عدم صحه العباده فكيف يحكم بصحّ الصلاه فى الدار المغضوبه عند تضييق الوقت سواء توسّط الدار بسوء الاختيار أو بدونه، مع إنّ الخروج المذكور غصب و الصلاه متّحده معه و التصرف فى الدار المغضوبه و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط النهى عنه فعلا فكما أنّ مبغوضيه الخروج و مبعديته فى حال تضييق الوقت لا ينافى صحه صلاته و تمشّى قصد القربه منه فكذلك فى المقام.

و القول بسقوط المبغوضيه عند تضييق الوقت و لو ممّن توسّط بسوء الاختيار ينافيه بقاء عقوبته و نفى العقوبه عند تضييق الوقت مع سوء الاختيار كما ترى.

و يشهد له أيضا حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسّط فى الدار المغضوبه مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و متّحد مع الصلاه، و عليه فلا محيص إلّا على القول بصحّ الصلاه فيما إذا كان عالما و عامدا فضلا عمّا إذا كان جاهلا و معذورا و إن كان

المصلّى عاصيا أيضا من جهه كونه غاصبا و متصرّفا في الدار المغصوبه، و لكنّ حيثيه الصلاه غير حيثيه الغصب و إن اتّحدا في الخارج.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصّحّه على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى و قد عرفت أنّ تقديم جانب النهى يكون بحكم العقل من جهه أنّه لا بدل له لكون المنهى عنه طبيعه مرسله بخلاف طبيعه المأمور، به و هذا الحكم العقلي لا يوجب سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر إلى الطبيعه إذ رفع اليد عن الأمر بسبب التراحم و حكم العقل لا يوجب تقييد المادّه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه لا- طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملاك، و لا ترجيح، بداهه أنّ الطريق إلى إحرازه منحصر في ثبوت الحكم و بعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلا.

لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعه يكشف عن الملاك و إنّما المزاحمه توجب رفع الأمر لا رفع الملاك، و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بإطلاق الخطاب المنطبق على مورد الاجتماع.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم و جودا لمضمونه المطابقى فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميه العلّه من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على مزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه و جودا لا حجيه و دليلا فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحجّيه لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرّد الدلاله على عدم

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من المناقشه في وجدان الصلاه للملاك بناء على القول بالامتناع في صورته الجهل القصورى بعد حكمه ببطلان الصلاه مع العلم و العمد أو الجهل بالحكم تقصيرا.

بدعوى أنّ التضادّ بين ملاكى الغصب و الصلاه إن رفع باختلاف الحثيثين رفع التضادّ بين الحكمين أيضا فلا محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لا بدّ له من الالتزام بأنّ الحثيثه التى تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهى حتّى يحصل التضادّ و مع وحده الحثيثه لا يمكن تحقّق الملاكين فلا بدّ و أن يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحّتها لأجل فقدانه و معه لا دخل للعلم و الجهل فى البطلان و الصحّه و بالجملة متعلّق الأمر و النهى بالذات عين حامل الملاك و هو مع وحدته غير معقول لحمل الملاكين و مع كثرته يوجب جواز الاجتماع، و لو قيل بتعلّقهما بما هو فعل المكلف خارجا فتصوّر الحثيثين الحاملتين للملاك الرافعتين للتضادّ يناقض القول بالامتناع من جهه التكليف المحال (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ مصداقيته مورد التصادق للتصرّف العدوانىّ و الصلاه واضحه و مع وضوح مصداقيته لهما يكون له ملاكان كلّ واحد باعتبار مصداقيته للعنوان و لا تضادّ بينهما لتعدّد الحثيثين و إنّما التضادّ فيما إذا كانت الجهه واحده.

و الملازمه بين رفع التضادّ بين الملاكين باختلاف الحثيثين و بين رفع التضادّ بين الحكمين و القول بالجواز و إن كانت صحيحه لكونها كذلك واقعا و فى نفس الأمر و لكن لا مانع من أن يعتقد الامتناعىّ بعدمها بعد توهمه أنّ مركب الأمر و النهى هو الفرد الخارجىّ لسرايه الحكم من كلّ عنوان إلى معنونه الخارجىّ و الفرد الخارجىّ و إن

ص: ٢١٢

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩١.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٢٣ و ١٢٤.

كان حاملا للملاكين و لكن لا يتحمل الحكيم لاتحاد الملاكين في الوجود. و هذه المزعمه و إن كانت باطله و اللازم مع تعدد
الملاك هو القول بالجواز و تعلق الحكيم بالعنوانين و لكن لا دليل على عدم هذه المزعمه بعد توهم أن مركب الأمر و النهي
هو الفرد الخارجى لا العنوانين، فيمكن بعد هذه المزعمه دعوى كون الصلاه واجده للملاك على القول بالامتناع أيضا.

و أيضا ينقدح أن دعوى غلبه ملاك النهي على ملاك الأمر و عدم تماميه ملاك الأمر بعد كونه مكسورا بالتزاحم ممنوعه كما
أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد لأن وجه تقديم النهي على جانب الأمر ليس من جهه أقوائيه ملاك النهي من ملاك الأمر بل
من جهه أن المنهى عنه هو طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف الأمور به فإنه الوجود أو صرف الوجود.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى مناهج الوصول من أن مقتضى أتميه ملاك الغصب و إن كان عدم جعل الحكم على الصلاه لكن
ليس مقتضاها صيروره ملاكها ناقصا، فإن اريد بمكسوريه الملاك صيرورته ناقصا فهو ممنوع لأن الملاكين القائمين بحيثيتين لا
معنى لانكسار أحدهما بالآخر و أرجحيه أحدهما غير مكسوريه الآخر (١).

و بالجملة غلبه أحدهما من جهه غلبه التأثير، و من المعلوم أن غلبه أحد العلتين فى التأثير لا توجب نقصانا فى المقتضى فى الآخر
كما هو المشهود فى العلل التكوينيته.

و أما ما فى المحاضرات من أن الأحكام الواقعيه ثابتة لمتعلقاتها فى الواقع و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم به أبدا ضروره أنها
لا تتغير بواسطه جهل المكلف بها فلو كان شىء حراما فى الواقع و كان المكلف جاهلا بحرمة فلا تتغير حرمة بواسطه

ص: ٢١٣

جهله بها وهذا واضح و من ناحيه اخرى أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب. و ان فرض كون المكلف جاهلا بحرمة بل معتقدا بوجوبه ضروره أنّ الواقع لا- ينقلب عمّا هو عليه فلا- ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع حتّى إذا كان توصلًا مع العلم بحرمة أو مع الجهل بها إلا إذا علم من الخارج و فآؤه بالغرض.

و على ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيته و حرمة بل مع الجهل بها و لو كان عن قصور (١).

ففيه أنّه مع المندوحة و تقديم جانب النهى و العلم بالحكم و الموضوع لا أمر بالنسبه إلى العباده فى مورد التصديق، و لكن لا يضرّ ذلك بعد ما عرفت من كفايه الملاك فى صحّه العباده فى صوره العلم فضلا عن الجهل.

و أمّا مع الجهل القصورى فالحكم الواقعى و إن كان مع المندوحة تابع لما هو الأقوى فى التأثير فالإنشاء بداعى جعل الداعى مخصوص بالإنشاء بداعى الزجر عن الغضب، و لكن كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سرّه حيث إنّ الإنشاء بداعى الزجر عن الغضب لا يترقب منه فعلية الزجر مطلقا مع الجهل و النسيان لاستحاله الزجر الحقيقى مع أحد الحالتين فلا محاله لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاه فى كلتا الحالتين فيصحّ الإنشاء بداعى البعث نحو الصلاه المتّحده مع الغضب على تقدير عدم المزاحم فيكون بعثا فعليًا فى صوره عدم الزجر الحقيقى فنحن و إن قلنا بالتزاحم فى مرتبه الواقع لكنّه بحسب النتيجة كالتزاحم فى مرتبه الفعلية (٢).

و أمّا مسأله اتّحاد الواجب مع الحرام ففيها أنّه إن اريد صوره العلم فلا واجب حتّى يكون متّحدا مع الحرام لعدم الأمر و لكن يكفى وجود الملاك لصحّه العمل

ص: ٢١٤

١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ٢٣٢ و ٢٣٦.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٤.

العبادى، وإن اريد صورته الجهل فلا إشكال فى اتحاد الواجب الفعلى مع الحرام غير الفعلى.

فتحصّل ممّا ذكر صحّه العباده سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم بالغصب موضوعا و حكما أو لم يعلم، و عليه فصحه العباده ليست ثمره خصوص القول بالجواز، نعم لو ذهب الامتناعى إلى عدم وجود ملاك الأمر فى ناحيه العباده مع المنذوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة، بل لازم ذلك هو القول بالبطلان أيضا فى صورته الجهل بهما لفقدان الملاك و هو لا يناسب ما نسب إليهم من التفصيل بين صورته العلم و صورته الجهل القصورى فتدبر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا محصّل للتفصيل المذكور فى التنبيه الأوّل من الكفايه من جهه الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء الاختيار و بدونه و فى التنبيه الثانى منها بين العلم و الجهل و النسيان فراجع.

و أمّا دعوى قيام الإجماع على البطلان فى صورته العلم بالموضوع و الحكم ففيه:

أولا أنّه ممنوع مع ذهاب الفضل بن شاذان إلى عدم فساد الصلاه فى الدار المغصوبه كما صرّح به الكلينى (١) مضافا إلى إسناد البطلان فى (المعتبر) إلى المشايخ الثلاثة أعنى الشيخ و المفيد و المرتضى و أتباعهم (٢) و ظاهره أنّهم متفردون فيه.

و ثانيا: أنّه محتمل المدرك حيث صرّحوا تاره بعدم بقاء الأمر و اخرى بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و ثالثه بأنّه لا يصحّ القربه بما هو قبيح و رابعه بأنّ النهى عن العباده يقتضى الفساد (٣).

ص: ٢١٥

١-١ (١) الكافى: ج ٦ ص ٩٤.

١-٢ (٢) المعتبر: ص ١٥١.

٣-٣ (٣) راجع الخلاف: ج ١ ص ١٩٢ المنتهى: ج ١ ص ٢٢٩ و ٢٢٤ و المعتبر: ص ١٥١ و ١٥٦ و غير ذلك.

نعم ربّما يستدلّ بالروايات على البطلان و لكنّها ضعيفه و دعوى انجبارها غير ثابتة لعدم معلوميّه استناد المشهور إليها مضافا إلى تصريح المحقّق الحليّ في المعبر بأنّي لم أر نصّا في هذا الباب (١)، و بقيه الكلام في محله.

بيان المختار و مقدّماته

إذا عرفت الجهات العشره فالحقّ هو القول بجواز الاجتماع، و تحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

أولها: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي هي العناوين لا- الوجود الخارجيّ و إلاّ لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

و حيث إنّ العناوين متعدّده فمتعلّق الأمر غير متعلّق النهي، و مع المغايره لا يجتمع الأمر و النهي في واحد بل في متعدّد و البحث عن تضادّ الأحكام و عدمه أجنبيّ عن محلّ الكلام لأنّ الأحكام و لو كانت متضادّه يجوز اجتماعها في العناوين المتعدّده بلا كلام.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذكر المقدّمه الأولى لإثبات المتضادّ بين الأحكام الفعلية ليتفرّع عليه عدم جواز اجتماع الأمر و النهي من جهة توهمه أنّ متعلّق الأحكام هو الواحد الحقيقيّ.

و ذلك لأنّ تطبيق كبرى امتناع اجتماع البعث و الزجر في واحد حقيقيّ على المقام غير صحيح بعد ما عرفت أنّ متعلّق البعث مغاير لمتعلّق الزجر لأنّ عنوان الغصب غير عنوان الصلاه، فلو سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعلية أمكن القول بجواز الاجتماع في المقام لتعدّد متعلّقها بعد كون المتعلّق للأحكام هو العناوين لا الوجود

ص: ٢١٤

و عليه فتعدّد المتعلّق يحسم مادّه الإشكال و لا حاجه معه إلى إثبات عدم التضادّ بين الأحكام كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في الكفايه حيث ذهب إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه.

و ذلك لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأحكام بالفعل الخارجي و إلّا لزم تحصيل الحاصل أو المناقضه بل متعلّق الأحكام هو الطبايع المجرّده بالمعنى الحرفي، و موطن طبيعه المجرّده هو الذهن لا الخارج فموطن الأحكام المتعلقة بتلك الطبايع المذكوره هو الذهن أيضا و معنى طلب تلك الطبايع المجرّده هو طلب إخراجها من الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه في نفس الأمر و مقتضى ذلك هو أنّه إذا تعدّد العنوان تعدّد المعنون إلّا إذا كان المبدأ في مرتبه ذات الشيء و من شئون جامعته فلا يستدعى تعدّد العنوان حينئذ تعدّد المعنون كما في أسماء الله تعالى حيث إنّها تنتزع عن مرتبه ذاته المقدّسه الجامعه لجميع الكمالات مع وجود بساطتها من جميع الجهات فكلّ عنوان يحكى عن معنون واحد لأنّ الواحد الأعلى له وجود يكون محلّ صدق لجميع الأوصاف الكماليه.

فلا يقاس المقام بمثل أسمائه تعالى فإذا كانت الحيثيات متعدّده في نفس الأمر فكلّ عنوان يحكى عن معنونه و لو كانت الحيثيات موجوده بالوجود الاتّحاديّ لصحّه انطباق كلّ واحد من العناوين على الواحد الخارجي.

و لا يلزم أن يكون المعنون مقوله اخرى غير المقولات الخارجيه بل للجاعل أن يسمّى المقولات الخارجيه مع ترتيب خاصّ بينها و مع اشتراط قيد فيها باسم خاصّ. فالاسم المذكور يحكى عن المقولات الخارجيه لكيفيه خاصّه كما أنّ عنوان

العسكر أو عنوان الصفّ موضوعان للمقولات الخارجيه مشروطه بكيفيه خاصه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه حيث ذهب إلى وحده الحيشيه فى مثل الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّ الصلاه ليست بنفسها مقوله من المقولات و لا- عنوانا لمقوله واحده بل الصلاه مركبه اعتبارا من مقولات متعدده كمقوله الكيف المسموع و الكيف النفسانيّ و الوضع و الإضاافه، و قد تقرّر فى محلّه أنّ المقولات المتباينه لا تندرج تحت مقوله واحده لأنّ المقولات أجناس عاليه و لا- جنس للأجناس العاليه و إلّا لزم الخلف و ليس المركّب من مقولات مقوله برأسها لاعتبار الوحده فى المقوله و إلّا- لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاه مع قطع النظر عن تلك المقولات مطابق عينى فى الخارج بل مطابقها عباره عن مطابقت متعدده كلّ منها مقوله برأسها، و بهذا البيان تبين أيضا أنّ الصلاه وضعا و استعمالا اسم للمركّب من مقولات متعدده لا عنوان للمركّب منها، إلى أن قال:

و أقيا الغصبيه فهى عباره عن كون الحركه مثلا- بحيث لا يرضى بها مالک الدار و أنّ نفس الحركه الخاصه مصداق للغصب كالفوقيه و التحتيه فإنهما عباره عن كون الشىء واقعا فى حيز خاصّ بالإضاافه إلى الآخر و إنّ الكائن فى الحيز الخاصّ مطابق الفوق و التحت و من الواضح أنّ تحليل هذا المطلب يقتضى حركه و كونا من جمله المقولات، و كراهه المالک التى هى كيف نفسانيّ و إضاافه تلك الكراهه بتلك الحركه و بما ذكرنا تبين اتّحاد المسمّى بالصلاه و عنوان الغصب وجودا بل لعلّ الأمر فى الاتّحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاه عنوان المقولات بل نفس المركب الاعتباريّ منها و هو بعينه ما تعلّقت به كراهه المالک (١).

و ذلك- كما فى الدرر- أنّ المراد من وحده مورد تصادق العناوين إن كان عدم

ص: ٢١٨

١- (١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٠٠.

كونها موجودات متميِّزا بعضها من بعض في الخارج فهو من البديهيّات و إن كان عدم تحقّق لها في نفس الأمر بمعنى كونها صوراً ذهنيّة لا واقعته لها فهو مقطوع البطلان و يكفي في تعلق التكليف بتلك العناوين تحقّقها في نفس الأمر (١).

و الأحكام- كما أفاد استاذنا الأراكيّ قدّس سرّه ليست من الأعراض الخارجيّة كالبياض حتّى يقال بأنّه لا يمكن التفكيك في عروضها بين حيثه حيثه اخرى لاندماج الحيثيات و اتّحادهما في الخارج، بل هي من الأعراض التي يكون عروضها و اتّصافها في الذهن و التفكيك بين الحيثيات في الذهن ممكن فيقع الكلام حينئذ في أنّ هذه الحيثيات التحليليّة لها واقعته في الخارج أولاً.

فقول: لا- مدخل في منشأ انتزاع الصلاه إلّا لمطلق الحركة بالهيئه الخاصه المتنبسه بقصد القره من دون مدخله للوقوع في دار الغير فيه و كذا لا- مدخل في منشأ انتزاع الغضب إلّا- لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخله للوقوع بالهيئه الخاصه و التنبس بته القره فيه فيتعلّق هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاه و هو متعلّق للأمر و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغضب و هو متعلّق للنهي (٢).

فمع وقوع الصلاه في الدار المغصوبه تتحقّق الحيثيتان في الخارج و لو بالوجود الاتّحاديّ.

و بالجملة يكون المسمّى الشرعيّ كالمسمّى اللغويّ فإذا وضع الشارع الصلاه لجملة من المقولات مع ترتيب خاصّ كأن يكون أولها التكبير و آخرها التسليم مع اشتراط امور منها قصد القره، فلفظ الصلاه يحكى عن هذه المقولات بالكيفيه الخاصه مع اشتراط الامور المذكوره كما أنّ لفظ الغضب يحكى عن مطلق الحركة في

ص: ٢١٩

١-١) الدرر: ج ١ ص ١٨٠ ط جديد.

٢-٢) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٠٥ و ٢٠٦.

دار الغير من دون اذن صاحبه و هما حيثيتان قد تفرقتان و قد تجتمعان، و يشهد له صدق العنوانين على ما إذا أتى بالصلاه فى الدار المغصوبه فإن الحركه الصلاتيه صلاه لوجود جميع ما له دخل فى قوام الصلاه، و غصب لأنه حركه غير مأذونه من مالك الدار، و دعوى عدم صدق العنوانين مكابره جدًا.

فتحصّل أنّ تعدّد العنوانين فى مثل المقام يحكى عن تعدّد المعنوين و لو فى الوجود الواحد الشخصى.

و ممّا ذكر يظهر أنّ التفصيل بين التركيب الانضمامى و الاتّحادى فى الواحد الخارجى و القول بالامتناع فى الثانى و الجواز فى الأوّل و إطاله الكلام لتعيين الضابطه للانضمامى و الاتّحادى و عدم الوصول إلى الضابطه الكئيه و الاضطرار فى النهايه إلى ملاحظه كلّ مورد بخصوصه ليعلم أنّ المجمع فيه واحد أو متعدّد كما يظهر من المحاضرات (1) أجنبى عن المقام لما عرفت من أنّ موطن الأحكام ليس هو الخارج بل هو الذهن و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج و لو كان متّحدا مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايرا مع متعلّق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلّقين هو الجواز كما لا يخفى.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلّق فقد عرفت أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و فيه يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهى فلا وحده و مع عدم الوحده فلا يكون التكليف تكليفا محالا.

ربّما يقال أنّ المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد.

أمّا الأوّل: فبدعوى أنّ الأمر بإتيان الفرد الذى يكون محكوما بعدم الإتيان

ص: ٢٢٠

(١-١) ج ٤ ص ٢٥٩-٢٨٠.

شرعا تكليف بالمحال لعدم القدره على الجمع بينهما، و لا- فرق في ذلك بين أن يكون متعلق الأحكام هو الأفراد أو الطبيعه الشامله للفرد المتحد مع المنهى عنه.

اجيب عنه بأنّ التكليف ليس متعلقا إلاّ- بنفس وجود الطبيعه المقدور عليه من حيث نفسه و له أفراد مقدوره في الخارج بحيث ينطبق عليها لأنّ مفروض الكلام فيما إذا كانت المندوحه، فإذا كان وجود الطبيعه مقدورا صحّ تعلق الخطاب بصرف وجود الطبيعه و لا منافاه بين التكليف بصرف وجود الطبيعه و التكليف بعدم وجود الغصب مطلقا لإمكان الإتيان بصرف وجود الطبيعه في غير الدار، نعم لو لم يكن هناك مندوحه فوجود الطبيعه بما هو غير مقدور حيث لا يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور.

و عليه فلا يلزم من اجتماع الأمر و النهى تكليف بمحال عند وجود المندوحه لإمكان الامتثال بترك الصلاه في الدار و الإتيان بها في غيرها.

و التكليف بالمحال إنّما يلزم بالأفراد أو الطبيعه الساريه و الفانيه في الأفراد و أمّا إذا تعلق بصرف الوجود و كان مقتضى الصرافه و اللابشرطيه رفض القيود لا الجمع بين القيود لم يلزم تعلق التكليف بالمحال (1).

أورد عليه سيّدنا الاستاد المحقق قدّس سرّه بأنّ الحكم لو كان حيثيا فلا مانع من الاجتماع كاجتماع (الغنم حلال) مع (المغصوب حرام) و أمّا إذا كان الحكم فعليا بحيث يستلزم النظر إلى تمام جهاته حتّى خصوصياته الفرديه و لو بالإطلاق الذاتى فلا مجال لاجتماعهما لعدم إمكان البعث نحو فعل يزجر عنه إذ لا يتمكّن المكلف من امتثاله، و لا فرق فيه بين أن يبعث نحوه متعيّنا كما إذا لم تكن مندوحه و مفترّ و بين أن يبعث نحوه تخيرا كما إذا كانت المندوحه إذ تكليف الأشخاص بإتيان شيء متعيّنا أو تخيرا مع

ص: ٢٢١

(١-١) راجع نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٠٤ الاصول على النهج الحديث: ص ١١٢.

النهي عن الشيء المذكور متعيّنا تكليف بالمحال فاللازم هو أن يكون التكليف متعلّقا بالأهم إذا لم تكن مندوحة أو بغير مورد التصديق إذا كانت المندوحة.

يمكن أن يقال أنّ المحال فيما إذا كان النظر إلى الفرد مع ملاحظه خصوصياته الفرديّة و منها عنوان المغصوبيّه فإنّه يرجع إلى التكليف بإتيانه و عدمه و هما متناقضان مضافا إلى عدم القدره عليه و أمّا إذا كان النظر إلى مصداق عنوان الصلاه من دون النظر إلى سائر العناوين فالمطلوب هو مصداق الصلاه و هو مغاير مع المنهَى و هو الغصب و مع المغايره لا يلزم المناقضه و لا التكليف بغير المقدور عند وجود المندوحة لأنّ المكلف مع توجه التكليف إليه بترك الغصب مطلقا و بإتيان صرف وجود الصلاه بالإطلاق الذاتيّ الشامل للصلاه في الدار المغصوبه، يقدر على امتثال التكليفين بترك الغصب و الإتيان بالصلاه في غير الدار.

نعم يلزم التكليف بغير المقدور فيما إذا لم تكن مندوحة و هو أجنبيّ عن محلّ الكلام فتحصل أنّ التكليف مع الإطلاق الذاتيّ أيضا لا يستلزم تكليفا محالا لأنّ متعلّق الأمر مغاير مع متعلّق النهي كما لا يلزم منه التكليف بالمحال لقدره المكلف على الامتثال بالجمع بين الغرضين بترك الغصب و إتيان الأمور به في خارج الدار.

لا يقال إنّ التكليف بإتيان شيء تخيرا كما هو المفروض عند المندوحة مع الزجر عنه تعينا تكليف محال إذ لا يجتمع الزجر عن الشيء مع التكليف بإتيانه.

لأنّا نقول متعلّق الزجر مغاير مع متعلّق الأمور به إذ متعلّق الزجر هو الغصب و متعلّق التكليف هو مصداق الصلاه و هما متغايران في محلّ تعلّق التكليف و هو الذهن و إن اتّحدا في الخارج فلا تغفل.

و أمّا المحذور الثاني و هو نقض الغرض فتقريبه إمّا بأن يكون البعث نقضا للزجر من جهه تضادّه معه و فيه ما عرفت من أنّ المناقضه مع تعدّد المعنوں، و الحيثيات لا مورد لها و إن سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعليّه.

و إما بأن يكون البعث نقضا للزجر من حيث الامتثال و أنه سدّ لباب امتثال الزجر و فيه ما عرفت أيضا من أنّ المكلف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام و هو وجود المندوحة بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق و ترك مورد التصادق جمعا بين الغرضين.

و إما المحذور الثالث و هو التقرب بالمبغيد ففيه ما لا يخفى لأنّ التقرب بحيثه مقربه لا بالحيثه المبغيد و إن اتّحدا في الخارج في الوجود و لا- مجال لدعوى لزوم التقرب بالمبغيد مع تعدّد الحيثيات و المعنونات و لا منافاه- كما في نهايه الدرايه- بين أن يكون الواحد مسقطا للأمر حيث أنّه مطابق لما تعلق به و مسقطا للنهي بالعصيان حيث أنّه خلاف ما تعلق به و نقيضه و كذا ترتّب الثواب عليه من حيث أنّه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصل للغرض منه فإنّه لا ينافى ترتّب العقاب عليه من حيث أنّه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافي لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب و البعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضله أو الرذيله فإنّه بواسطه التخلّق بالخلق الفاضل له التشبه بالمبدأ الكامل فهو قريب منه من هذا الوجه و إن كان بواسطه التخلّق بخلق رذيل بعيد منه من ذلك الوجه (١).

فإذا عرفت المقدمات المذكوره ظهر لك أنّه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهي في الواحد المنطبق عليه العنوانان لأنّ الواحد المذكور معنون بعنوانين في موطن تعلق الأحكام و هو الذهن فيكون متعلّق الأمر مغايرا مع متعلّق النهي و عليه فلا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدّد متعلّقيهما كما لا يلزم من ذلك تكليف بمحال مع وجود المندوحة لإمكان امتثال الأمر في غير مورد التصادق و مع أماكن الامتثال بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق و ترك المنهي عنه بترك جميع أفرادها فالغرض من الأمر و النهي حاصل فلا وجه لدعوى لزوم نقض الغرض فتحصل أنّ مقتضى عدم وجود المانع و المحذور هو صحّه القول بجواز اجتماعهما.

ص: ٢٢٣

و ذلك واضح و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر كما لا يخفى.

و لكن مع ذلك ذهب بعض إلى الاستدلال بامور:

من جملتها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه كالصلاه الواجبه فى الحمام حيث اجتمع فيها الوجوب مع الكراهه أو كصلاه النافله المبتدأه عند غروب الشمس أو طلوعها حيث اجتمع فيها الاستحباب مع الكراهه.

و من الواضح أنّ وقوع شىء فى الخارج أدلّ دليل على إمكانه و جوازه، بيان الملازمه أنّه لو لم يكن تعدّد الجبهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين فى مورد مع تعدّد الجبهه لعدم اختصاص الوجوب و الحرمة من بين الأحكام بالتضادّ إذ جميع الأحكام بأسرها متضاده، و التالى باطل لوقوع اجتماع الوجوب مع الكراهه أو الاستحباب معها أو اجتماع الوجوب مع الإباحه أو الاستحباب مع الإباحه أو اجتماع الاستحباب مع الاستحباب.

اورد عليه فى نهايه الاصول بأنّ المحقق إنّما هو صحّحه العبادات المكروهه و أمّا كونها متعلّقه للأمر و النهى معا فغير مصرّح به فى كلام الأصحاب، فلعلّ صحّحتها من جهه واجديتها للملاك و عدم مانعيه النهى التنزيهى عن مقرّبيتها من دون أن تكون بالفعل مأمورا بها.

و بالجمله يمكن أن تكون متعلّقه للنهى فقط و تكون صحّحتها من جهه الملاك لا الأمر و النهى التنزيهى غير مانع عن صحّحتها لعدم كونه موجبا للبعد عن ساحه المولى (١).

و عليه فالاستدلال بهذا الدليل لجواز اجتماع الأمر و النهى فى غير محلّه.

ص: ٢٢٤

١- ١) نهايه الاصول: ج ١ ص ٢٦٧.

الفصل الثانی فی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه فی شیء واحد ممّا ينطبق علیه العناوین كعنوان الصلاه و عنوان الغصب و لا بدّ هنا من تقديم جهات:

الجهه الاولى: فی تحرير محلّ النزاع و لا- يخفى عليك أنّ المراد من الواحد المذكور فی عنوان المسأله ليس هو الواحد الشخصی فی قبال الكلّی و إلاّ- لزم خروج الواحد الجنسیّ المعنون بعناوین کلّیین كالحركه الكلّیه المعنونه بعنوان الصلاتیه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجیه عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه و ليس المراد منه أيضا هو الواحد الجنسیّ أو النوعی و إلاّ- لزم دخول السجود الكلّی الذی له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلا مع أنّه خارج قطعاً إذ لا نزاع فيه كما لا يخفى.

و ليس المراد أيضا الأعمّ من الشخصی و الجنسیّ أو النوعی و إلاّ لزم الخروج و الدخول المذكورين كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد فی الهويه و الوجود ممّا يصحّ أن ينطبق علیه عنوان المأمور به و المنهی عنه كما فی العناوین المتخالفه كعنوان الغصب و الصلاه من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور شخصياً أو کلّياً فالواحد المذكور فی قبال المتعدّد من حيث الهويه و الوجود ممّا ينطبق علیه العناوین المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق علیه العناوین المتخالفه لا المتعدّد المنطبق علیه العناوین المتقابله و لا يختصّ الواحد المذكور بالكلّی بل يشمل الجزئی و إن كان الجزئی

خارجا عن محل البحث لأنّ شأن الاصولي هو أن يبحث عن الكلّي فتدبر.

الجهة الثانية: أنّ النزاع في المسألة صغروي لا- كبروي لأنّ البحث يقع في أنّ الواحد العرفي المعنون بعنوانين هل يكون واحدا حقيقيا حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضروره استحاله اجتماعهما في الواحد الحقيقي أو لا يكون واحدا حقيقيا لتعدد الجهات فيه بل يكون متعددا في الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفي واحدا حقيقيا أو متعددا بحيث صغروي لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفي هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقي أو لا يكون.

و يشهد لذلك بداهه كبرى استحاله اجتماع الامر و النهى في شيء واحد لاستحاله كون شيء واحد محبوبا و مبغوضا للمولى معا على جميع المذاهب و الآراء فلا مجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

و تحرير موضوع المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه في شيء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبرويا لأنّ الباعث على عقد المسألة كذلك هو أنّ تعدد الوجه و العنوان في متعلق الأمر و النهى هل يقتضى تعدد المعنون و المتعلق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطه لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخليه له في ذلك بل يكون من الجهات التقيديه للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسألة و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحده الموضوع أو تعدده يكون البحث صغرويا فلا تغفل.

الجهة الثالثه: أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسأله أنّ النهى في العبادات هل يقتضى الفساد أو لا واضح لاختلاف الموضوع و المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع في المقام هو الواحد العرفي المعنون بعنوانين و محموله أنه واحد حقيقي أو متعدّد و الموضوع في تلك المسألة هو النهى و محموله هو أنّه يقتضى الفساد أولا و البحث في المقام بحث صغروي كما عرفت بخلاف البحث في

تلك المسأله فإنه بحث عن وجود الملازمه بين النهى و الفساد كما لا يخفى.

الجهه الرابعه: أنه يكفى لكون المسأله مسأله اصوليه وقوع نتيجهتها بأحد طرفيها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه الفقهيّه من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر و لا يضرّ فى ذلك عدم وقوع المسأله بطرفها الآخر فى طريق الاستنباط كذلك كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من المسائل كمسأله حجّيه خبر الواحد و مسأله حجّيه الظواهر فإنّهما تقعان فى طريق الاستنباط على القول بحجّيتهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنه لا شبهه فى كونهما من المسائل الأصوليه.

و عليه فمسأله جواز الاجتماع و عدمه مسأله اصوليه لوقوع نتيجهتها بأحد طرفيها و هو الجواز فى طريق الاستنباط من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر حيث يقال هذا المورد من موارد تعلّق الأمر و النهى بواحد و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى الواحد أمكن القول بصحّحه العباده المتوقفه على قصد الأمر لوجود الأمر فى المورد و لا حاجه إلى واسطه شىء آخر فى ترتّب النتيجه الفقهيّه و لا يضرّ فى ذلك عدم ترتّب فساد العباده كذلك على القول بالامتناع إذ اللّازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلي الوجوب و الحرمة حتّى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعى فيحتاج الاستنباط إلى واسطه شىء آخر كما لا يخفى لكفايه ترتّب النتيجه الفقهيّه على أحد طرفي المسأله من دون واسطه شىء آخر.

و عليه فلا وجه لجعل المسأله فى المقام من المبادئ التصديقيه من جهه عدم ترتّب نتيجه فقهيّه عليها من دون واسطه شىء آخر على القول بالامتناع.

الجهه الخامسه: أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه عقليه لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و ليس البحث فى هذه المسأله عن حدود مدلول اللفظ حتّى يكون من المباحث اللفظيه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع الاراده و الكراهه الواقعيّتين لأنّ البحث عن إمكان

الاجتماع و عدمه فى الصورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الوجه السادس: أنّ ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع التضادّ و هو لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب و التحريم كالنفسيين التعيين العيين بل التضادّ موجود بين الغيريين و التخييرين و الكفائيين و عليه فيجرى النزاع فى جواز اجتماعهما و عدمه فيها أيضا.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغضب فى الشىء الواحد المعنون بعنوان الصلاه و الغضب و عدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة الغيريه فى شىء واحد يكون معنون بعنوان مقدّميه الواجب و مقدّميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييرى مع النهى التخييرى فى الشىء الواحد و عدمه أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائى مع التحريم الكفائى فى فعل واحد و عدمه.

و قد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب و الحرام التخييرين بدعوى أنّهما لا- يجتمعان فى شىء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييريه إلى حرمة الجمع باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا- الجامع بينهما و مرد الوجوب التخييرى إلى ايجاب الجامع لا إيجاب كلّ منهما بخصوصه و مع تغاير المتعلّق لا تضادّ و لا منافاه.

و يمكن أن يقال أنّ إيجاب الجامع فى الوجوب التخييرى ممنوع لتعلّق الوجوب و الحرمة التخييرين بنفس الامور لا- بالجامع الانتزاعى و عليه فينافى وجوب كلّ واحد تخييرا مع النهى عنه تخييرا.

الوجه السابع: فى اعتبار قيد المندوحه أى تمكّن المكلف من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمره جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثابا و معاقبا و مأمورا به و منهيا عنه هو تقيّد محلّ النزاع بوجود المندوحه و إلّا فمع عدم المندوحه

عند الامتثال لا معنى للثمره المذكوره لاستحاله فعليّه التكليفين مع عدم التمكن من امتثالهما و مع عدم فعليتهما لا مجال للثمره المذكوره و لا- مورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى و دعوى أنّ عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم القدره على الامتثال لا الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به و عليه فكما أنّ تعدّد الجبهه يكفى من جهه رفع التضادّ فكذلك يكفى من حيث ترتّب الثمره و هى صحه الصلاه إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتى فإذا أمكن ترتّب الثمره صحّ اتصاف المكلف بإصابه الثواب و العقاب و لا ينافى ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهى.

مندفعه بأنّ ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم وجود المندوحه لا أمر لعدم القدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّه العباده مع تعدّد الجبهه و عدمها، ثمّ ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعد ما عرفت من اعتبار قيد المندوحه يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى المتعلقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى مصداق واحد و هل يصحّ امتثال الأمر باتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز و لا يصحّ.

الجبهه الشامنه: أنّه لا- يختصّ النزاع فى مسأله جواز الاجتماع و عدمه بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكليه بل يجرى فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئيه أيضا لمغايره الطبيعه الجزئيه الاخرى كمغايره الطبيعه الكليه مع الطبيعه الكليه الاخرى.

فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين فى الوجود الخارجى و إن كان وجودا واحدا و لكنّ الذهن يفكك بينهما لتفكيكه فى مصداق الطبيعتين الكلّيتين.

فكما أنّ تعدّد العناوين فى الطبائع الكليه أمكن أن يكون سببا للقول بالجواز فكذلك تعدّدها فى الطبائع الجزئيه أمكن أن يكون سببا لذلك حرفا بحرف فالنزاع فى

الجواز و الامتناع مثلا أنّ الحركة الخاصه في الدّار المغصوبه قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاه أيضا و قد تلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه كونها غصبا أيضا و لا شكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن و لا- ينافيان مع وحده مصداقهما في الخارج و عليه فلا يختصّ النزاع في المسأله بصوره تعلق الأحكام بالطبائع بل يعمّ صوره تعلق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجيه لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئيه الشخصيه و هذه الطبائع قابله للملا-حظه في الذهن و يتعلّق الأحكام بها كالطبائع الكليه و ربما يتداخلان في الوجود الخارجى كما قد يتداخل الطبائع الكليه في الوجود الخارجى و مع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلق الحكم فإنّ المتعلّق في الذهن متعدّد و من ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجى و عليه فلا وجه لتخصيص النزاع بصوره تعلق الأحكام بالطبائع الكليه فتدبر جيّدا.

الجهه التاسعه: أنّ محلّ الكلام عند الإماميه في اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كانا واجدين للمناطق فيبحث حيثنذ عن جواز اجتماع الحكمين و امتناعه مع كون كلّ واحد منهما ذا ملاك ففي صوره الامتناع يرجع إلى مرجّحات باب المزاحمه دون صوره الجواز لعدم التراحم بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناطق في أحد الطرفين و هو يخرج عن مورد التراحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعده في باب التعارض بناء على شمول الأخبار العلاقيه للعامين من وجه و إلا فيرجع إلى مقتضى الأصل و هو التساقت و الرجوع إلى العموم أو الأصل في المسأله.

ثمّ إنّ مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسأله اجتماع الأمر و النهى هو

التفصيل بين صورته المندوحه و عدمها ففي الاولى يتقيد ذو المندوحه بحكم العقل بغير مورد التصادق و يرجح عليه ما لا مندوحه فيه لأنه مقتضى الجمع في الغرضين بحكم العقل و لا وجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب و في صورته عدم المندوحه و عدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه و الأخذ بأقوى المناطين.

و عليه فما في الكفايه من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لما عرفت من أنّ في صورته المندوحه مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحه و إن كان ذو أقوى أو دليله أظهر هذا مضافا إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجحات باب التعارض لا التراحم و المقام من باب التراحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضح.

ثم إنّ تمييز مورد التراحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمى بوجود الملاك في الطرفين فيكون من باب التراحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض.

و يمكن استكشاف وجوده في الطرفين من ناحيه إطلاق الدليل في كلّ طرف ما لم يعلم إجمالا بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلاله المطابقية على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقى فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهه قوته لا يدلّ هذا الدليل المقدم إلا على عدم تمامية العله من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلالة له ليكون حججه في قبال الحججه الأخرى الدالّة على وجود المقتضى في الطرف الآخر و مع إحراز وجود المقتضى و بقائه في صورته الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب

المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

و يترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين وقد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز و اختصاص التزاحم بصوره الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحه على ذيهما و تقييد ذى المندوحه بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطا مع عدم وجود المندوحه فتدبر جيدا.

الجهه العاشره: فى ثمره بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أن جماعه من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صوره العلم و الجهل فى صحه العباده و عدمها و لكن التحقيق عدم صحه التفصيلات المذكوره و ذلك لأن على القول بالجواز يتحقق الامتثال و لسقط الأمر باتيان المجمع و لو فى العبادات و إن كان معصيه للنهى أيضا عند وجود المندوحه و العلم بالغصب.

و لا كلام فيه فى صوره الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا لتعدد الملاك و وجود الأمر على طبيعه حيث أن تقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهه أن المنهى عنه طبيعه مرسله و المأمور به صرف الوجود لا- ينافى وجود الملاك فى الطرفين إذ التقييد العقلى لا يوجب تقييد الملاك.

و إنما الكلام فى صحه العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحه فإنه ربما يفصل فى الصحه و عدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصيه العباديه و الخصوصيه المحرّمه اتحاديا فلا- تصح العباده لعيته حركه العباديه مع الخصوصيه المحرّمه و مع العيته لا تصلح حركه العباديه للمقربيه إذ هى بعينها مبعده و المبعده لا يكاد يكون مقربا.

و بين ما إذا كان التركيب بينهما انضماميا فتصح العباده فإن حركه العباديه حينئذ مغايره مع الخصوصيه المحرّمه فلا مانع مع المغايره من أن تكون حركه العباديه مقربه.

و التحقيق أن الاتحاد الخارجى لا يوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجى

مصادقا لكل واحد من الخصوصية العبادية و الخصوصية المحرمة إذ الوجود الخارجى المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصية العبادية و مبعّد بما هو مصداق للخصوصية المحرمة و ليس المقرب بما هو المبعّد مقرباً حتى لا يمكن ذلك غاية هو تقارن المقرب مع المبعّد و لا ضير فيه.

و عليه فالتفصيل المذكور على القول بالجواز لا- وجه له بل يمكن القول بالصحة سواء كان التركيب الخارجى اتحادياً أو انضمامياً لأنه باتيانه أطاع و عصى و لا دليل على اشتراط عدم اتحاد العباده مع المحرّم فى صحه العباده كما لا يخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان المأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحوه جمعاً بين الغرضين و لكنّ إذا عصى المكلف و أتى بمورد التصادق فالأقرب هو الصحة سواء كان التركيب اتحادياً أو انضمامياً.

و دعوى إنّ الغرض من التكليف حيث أنّه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلّقه مقدوراً ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً- و شرعا و نتيجة ذلك هى أنّ متعلّق التكليف حصّه خاصه من الطبيعه و هى الحصريه المقدوره عقلاً و شرعا و عليه فلا يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها مندفعه بأنّ مجرّد كون الغرض من التكليف هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّه الخاصه شرعا لأنّ غايته هو الاستدلال العقلى على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدره شرعا على فرض التسليم لا يقتضى إلاّ كون المتعلّق مقدوراً فى الجملة و لو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره كفايه ذلك فى البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

لا- يقال أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلى و إلاّ فلا يكون صالحاً للتقرب فإنّ صحه العباده كما هى مشروطه بالحسن

الفعلى بمعنى أن يكون الفعل فى نفسه محبوبا و حسنا فكذلك هى مشروطه بالحسن الفاعلى و المفروض فيما نحن فيه أنه ليس كذلك ضروره أن المكلف بايجاد الصلاه فى الأرض المغصوبه أوجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب لا أنه أوجد الصلاه فحسب و عليه فلا محاله يكون موجهما مرتكبا للقبح فى إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقربا.

لأننا نقول أن الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب فكما أن الصلاه غير الغصب فى الوجود الواحدانى فكذلك الموجد للصلاه مغاير مع الموجد للغصب و ارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه.

و مجرّد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا- يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه هذا كله بناء على القول بالجواز.

و أمّا على القول بالامتناع و سرايه الحكم من العنوان إلى معنونه فى مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى المعنون و لا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلا اشكال فى صحّه العباده لوجود الملاك و الأمر.

فإن قدّم جانب النهى كما إذا كانت المندوحه فتقديم النهى ليس بمعنى أن ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أن المنهى عنه طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف المأمور به فإن المطلوب فيه الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتراحم الموسّع فى الواجب المضيق فكما أن الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق و حيث أن التقيّد المذكور عقلى لا شرعى فالمأمور به فى

مورد التصادق و إن كان أمره ساقطا و لكنه ذو ملاك لأن كل مورد يحكم العقل بالتمييز لا يوجب سلب الملاك عنه و لذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعذر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر.

و لا فرق في ذلك بين صورته جهل المكلف بحكم الغصب أو موضوعه و بين العلم بهما و عليه أمكن القول بصحة عبادته من تسيط في الأرض المغصوبة و لو مع العلم و العمد إذ عبادته في الدار المغصوبة عين صلاته في خارجها من جهه وجدان الملاك و من جهه كونه مختارا في إيجادها.

و دعوى أن العالم العابد لا يتمشى منه قصد القربة لاتحاد العبادته مع الغصب و الغصب مبعّد و المبعّد لا يكون مقربا.

مندفعه بمنع عدم التمشي بعد مشاهدته تمشي ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يقصدون القربة و الوقوع أدل شيء على الإمكان.

و السرّ فيه أن الماتى به مصداق للعبادة و الغصب كليهما و الآتى به يقصد القربة من جهه الإتيان بالعبادة.

لا نقول على الامتناع بجواز الإتيان بالعبادة تكليفا في مورد التصادق لحرمة الإتيان بها في محل مغصوب و لكن لو عصى و أتى بالعبادة في مورد التصادق لا يوجب ارتكاب الحرام بطلان العبادته إذ لا يجب في صحته العبادته إلا أن يؤتى بها لله و المفروض أنه حاصل و لا دليل على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم في صحتها.

و ما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في باب اشتراط اباحه المكان أو اباحه اللباس للمصلّي مبنى على القواعد لضعف الأدلّة السميّه المذكوره هناك و قد عرفت أن مقتضى القواعد ليس كذلك.

و يشهد لما ذكرناه حكمهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة حال الخروج عند تضييق الوقت سواء توسطت الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أن الاتحاد لو كان موجب

لسلب الملا-ك فلا- مجال للحكم بالصَّحَّه في هذا الفرض لكون الخروج غصب و الصلاه مَّتَّحده معه و التصرّف في الدار المغصوبه و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهى فعلا.

فكما أنّ مبغوضيّه الخروج و مبعديته في حال تضييق الوقت لا ينافي صحَّه صلاته و تمشّى منه قصد القربه فكذلك في غير حال تضييق الوقت و يشهد أيضا لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسّط في الدار المغصوبه مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و مَّتَّحد مع الصلاه.

فوجود الملا-ك يكفي في الحكم بالصَّحَّه أيضا على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى و دعوى أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملا-ك و لا- ترجيح مندفعه بأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعه يكشف عن وجود الملاك و المحرز من المزاحمه هو رفع الأمر لا رفع الملاك و لا وجه على رفع الملاك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أنّ التقييد عقلي لا شرعى.

نعم لو ذهب الامتناع إلى عدم وجود ملا-ك الأمر في ناحيه العباده عند وجود المندوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة بل لازم عدم وجود الملاك عند وجود المندوحه هو القول بالبطلان في صوره الجهل أيضا لفقدان الملاك و هو لا يناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صوره العلم و بين صوره الجهل القصورى.

و بالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصَّحَّه العباده على كلّ تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو لم نقل و سواء علم بالغصب موضوعا و حكما أو لم يعلم و التفصيلات المذكوره في الكفايه من جهه الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء

الاختيار و بدونه أو بين العلم و الجهل و النسيان محلّ نظر لما ذكرناه و دعوى الإجماع على البطلان في صورته العلم مندفعه أولاً بمنع الاجماع و ثانياً بأنه غير كاشف مع احتمال كون مدرّكهم هو القواعد و الوجوه المذكوره.

و الاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها و عدم ثبوت بخيار ضعفها بعمل الأصحاب لا يكفي لاثبات البطلان في بعض الصور فالتفصيلات المذكوره في المقام بعنوان الثمره في غير محلّها.

بيان المختار و مقدّماته:

إذا عرفت الجهات العشره فالمختار هو جواز الاجتماع و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات.

أولها: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي هي العناوين لا الوجود الخارجى و إلاّ لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

و حيث أنّ العناوين متعدّده لا- يجتمع الأمر و النهى فى واحد و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضاذه أولاً، لأنّ الأحكام و لو كانت متضاده لا مانع من تعلّقها بالعناوين المتعدّده و إنّما المحذور فيما إذا تعلّقت بالواحد الحقيقى و المفروض أنّها متعلّقه بالعناوين المتعدّده لا بالواحد فالبحث عن تضادّ الأحكام و عدمه غير لازم.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه فى نفس الأمر و مقتضى ذلك هو تعدّد المعنونات بتعدّد العنوان و لا يضرّ الوجود الواحدى بتعدّد المعنونات بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدّده و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج و لو كان متّحداً مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايراً مع متعلّق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلّقين هو جواز اجتماع الأمر و النهى.

فالتفصيل بين التركيب الانضمامى و الاتّحادى فى الواحد الخارجى و القول

ص: ٢٣٧

بالامتناع على الثانى و الجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا- الخارج و المفروض أن الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقه على الواحد الخارجى و إن كان التركيب اتحاديا لا انضماميا.

ثالثها: أن المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلق فلا مورد له بعد ما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير لمتعلق النهى فلا وحده فى المتعلق و مع عدم الوحده لا يكون التكليف تكليفا محالا و إن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقا بجميع الأفراد أو طبيعه الساريه و الفانيه فى الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقا بصرف الوجود و المفروض أن المندوحه موجوده إذ لا منافاه بين التكليف بصرف وجود طبيعه و التكليف بعدم وجود المنهى عنه مطلقا لإمكان الإتيان بصرف الوجود فى غير مورد المنهى فامثال الأمر و النهى مقدور بإتيان صرف الوجود فى غير مورد النهى.

و الجواب عن الثانى و هو نقض الغرض بأنه لا- مورد له لأن المكلف يقدر على الامتثال فى مفروض الكلام و هو وجود المندوحه بإتيان المأمور به فى غير مورد التصادق و ترك مورد التصادق حتى يجمع بين الغرضين و الجواب عن الثالث بأن التقرب ليس بحيثيه مبعده بل بحيثيه مقربه و إن اتحدا فى الخارج فى الوجود لما عرفت من تعدد الحثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكوره انقدح أنه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد الذى انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأمورا به و بالآخر منهيًا عنه لأن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير مع متعلق النهى و لا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر فى غير مورد التصادق إذ المفروض وجود

المندوحه و الأمر متعلّق بصرف الوجود و عليه فلا- مجال لدعوى نقض الغرض من تعلّق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأنّ الغرض فى الطرفين حاصل إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به و لو فى غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبيعه بترك جميع أفرادها و هو حاصل إذا اكتفى فى امثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحه موجوده و لا- مانع من صحّه العمل لإمكان التقرب بالحيثيه المقربّه و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لا يخفى.

اشاره

و لا- إشكال على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، فى تصوّر العبادات المكروهه أمّا إذا كانت النسبه بين العباده و العنوان المكروه عمومًا من وجه كالصلاه المندوبه أو الواجبه مع الكون فى مواضع التهمه فلتعدّد العنوان و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فالصلاه مستحبّه أو واجبه و لو فى مواضع التهمه بإطلاق الدليل كما أنّ الكون فى مواضع التهمه مكروه و لو للعباده واجبه كانت أو مستحبّه، و لا منافاه بينهما بعد تعدّد الجبهه و العنوان و اشتمال الكراهه على الترخيص فى الفعل كما لا يخفى.

نعم بناء على الامتناع و ترجيح جانب الأمر فلا مجال للنهى المولوى مع فعلية الأمر لعدم تعدّد الجبهه بناء على الامتناع فانحصر النهى فى الإرشادى إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحدا معه.

هذا كلّ بناء على كون النسبه بين العباده و العنوان المكروه عمومًا من وجه.

و أمّا إذا كانت النسبه بين العباده و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لا تصلّ فى الحّمّام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكال لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيدّ و مع العيبه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعه الواحده حتّى فى الذهن و عليه فيجرى فيه حكم الامتناع من حمل النهى على الإرشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعه الواحده أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجيه عن الطبيعه الواحده كإيقاع الصلاه

فى الحَيَام، نعم إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لا تمدن إلى موضع كذا) و كانت النسبه بينهما الأعمّ و الأخصّ بحسب المورد فىجرى فيه حكم الاجتماع لتعدّد العنوان و هو يكفى فى المغايره فى الذهن الذى يكون موطن تعلق الحكم فتأمل.

هذا كلّه بالنسبه إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مجتمعين فى الوجود بحيث يكون النسبه بينهما هو العموم من وجه أو العموم و الخصوص.

و أمّا إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء أو الصلوات المبتدأه عند غروب الشمس و طلوعها كما يقال إنّ صوم عاشوراء مكروه أو الصلوات المبتدأه عند الغروب و الطلوع مكروهه فالظاهر هو رجوع النهى إلى عنوان آخر و هو موافقه بنى امّيه أو مشابهه عبده الشمس و النهى عن الصوم المذكور أو الصلوات المذكوره من جهه كونهما مصداقين للعنوانين المذكورين لا بذاتهما فيرجع الأمر إلى ذات العباده، و النهى إلى عنوان آخر كالموافقه أو المشابهه.

فحينئذ يمكن أن يقال-بناء على جواز الاجتماع- النهى المولوىّ التنزيهىّ المشتمل على الترخيص فى الفعل الراجح إلى عنوان آخر لا- ينافى الأمر بذات الصوم و العباده فلا- وجه لسقوط الأمر عن الفعلية نعم لو فرض عدم رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى مسأله (أنّ النهى عن العباده يدلّ على الفساد أو لا) هو فساد العباده لدلاله النهى على مرجوحية المتعلق و هو لا يجتمع مع القربيه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه على القول بالجواز لا إشكال فى جميع صور المكروهات فيما إذا كانت العناوين و الجهات متعدّده و لا حاجه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائىّ أو حمل الأمر على الإرشادىّ بل مقتضى ظاهر الأمر و النهى هو وجود المصلحه فى متعلق الأمر و المفسده فى متعلق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه المأمور به فللعمل مفسده و مصلحه كما إذا قال المولى لعبده جئنى

بماء فى البلور و لا- تأت به فى الخزف فإذا أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحه الماء و هو رفع العطش بل هو باق من دون كسر و انكسار نعم لا يلىق ذلك بشأنه و هو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء و لذا لو أتى العبد به فى البلور امتثالا لأمر مولاه فله ثواب أزيد ممّا لو أتى به فى الخزف لأنّه امتثل الأمرين.

و كيف كان فمع وجود المفسده فى متعلّق النهى كان النهى مولويًا لا- إرشاديا فتدبرّ جيّدًا، و ممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب بناء على القول بجواز الاجتماع و تعدّد العنوان إذ لا استحاله فى اجتماعهما و لا مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال إذ لا- يزاحم الاستحباب الوجوب لأنّهما بعثان بخلاف الوجوب و الحرمة فإنّهما متنافيان و لا يمكن امتثالهما و هكذا الكلام فى اجتماع الواجبين أو المحرّمين أو المستحبين إذ لا- مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال، و لذا ذهب الفقهاء-على ما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه-إلى وجوب الكفّارتين فى من نذر صوم كلّ خميس و ترك صوم خميس من شهر رمضان فلا تغفل.

تنبيهات

التنبيه الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتمزّف فى الدار

المغصوب

و هو على أقسام:

أحدها: ما إذا كان المكلف غير متمكّن من ترك الحرام و مضطرًا إلى ارتكابه بغير سوء الاختيار و ذلك كمن كان محبوسا فى الدار المغصوبه، و لا إشكال فى هذه الصورة فى سقوط التكليف و الحرمة بالنسبه إلى المضطرّ إذ لا قدره له و التكليف بالمحال قبيح يستحيل صدوره من الحكيم المتعال.

هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على عدم التكليف عند الاضطرار كصحيحه حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم رفع عن أمّتى تسعه الخطأ

ص: ٢٤٢

و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه الحديث (١).

و لا إشكال أيضا في صحّته صلّاته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى ارتكاب الحرام و عدم مندوحه عنه و إنّما الكلام في جواز الإتيان بالصلاه فيها مع الركوع و السجود أو يجب الاقتصار على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما باعتبار أنّ الركوع و السجود تصرّف زائد على مقدار الضروره.

و الأقوى هو الأوّل لمنع التصرّف الزائد، و الوجه في ذلك - كما في المحاضرات - أنّ كلّ جسم له حجم خاصّ و مقدار مخصوص يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق و من الواضح جدّا أنّ ذلك المقدار لا يختلف باختلاف أوضاعه و أشكاله ضروره أنّه سواء كان على هيئه القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقدارا خاصّا من المكان و هذا لا يتفاوت زياده و نقيصه بتفاوت تلك الأوضاع و الأحوال (٢).

نعم إذا حصلت له المندوحه بأن صار المكلف متمكّنا من الصلاه في خارج الدار لبقاء الوقت و جب عليه الخروج و التخلّص من الغضب و لا يجوز له التوقّف فيها بعد تمكّنه من الخروج و لا يجوز له الإتيان بالصلاه لأنّه يوجب زياده البقاء فيها، و إن عصى و صلّى فعلى ما مرّ يحكم بصحّته صلّاته خصوصا على القول بالجواز.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الخروج و وسع الوقت و أمّا إذا ضاق الوقت فحينئذ يجب عليه الصلاه حال الخروج لأنّ الصلاه لا تسقط بحال.

قال في المحاضرات يجب الاقتصار في الصلاه على خصوص الإيماء بدلا عن الركوع و السجود لاستلزامهما التصرّف الزائد على قدر الضروره و لا مسوّغ له و لأجل ذلك تنتقل الوظيفه من صلاه المختار إلى صلاه المضطرّ و هي الصلاه مع الإيماء

ص: ٢٤٣

١- (١) الخصال: ج ٢ باب التسعه حديث ٨.

٢- (٢) المحاضرات: ج ٤ ص ٣٥٤.

ثانيها: ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجي فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم ذلك التصرّف الاضطراري هل يجتمع الوجوب باعتبار نفسه أعني الخروج من الأرض المغصوبه أو باعتبار كونه موجبا للتخلّص عن الغصب أو باعتبار كونه مقارنا لترك التصرّف في مال الغير أو باعتبار كونه ردّا للمال المغصوب إلى مالكة أو بغير ذلك مع الحرمة باعتبار كونه تصرّفا في دار الغير من دون إذنه.

أو يكون واجبا مع جريان حكم المعصية عليه و سقوط النهي بالاضطرار و إن كان الاضطرار بسوء الاختيار.

أو يكون واجبا مع سقوط النهي و بدون جريان حكم المعصية عليه.

أو يكون حراما فعليا و لا يكون واجبا.

أو لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم المعصية عليه.

لكلّ واحد قائل، أمّا الأوّل فهو لصاحب القوانين و أمّا الثاني فهو منسوب إلى صاحب الفصول و أمّا الثالث فهو منسوب إلى الشيخ الأعظم و أمّا الرابع فهو لصاحب مناهج الوصول و أمّا الخامس فهو لصاحب الكفاية قدّس سرّه.

و كيف كان فلا مجال للقول الأوّل بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر و النهي لعدم إمكان امتثال التكليفين لا للزوم تعلق الأمر و النهي بشيء واحد لأنّ عنوان النهي هو التصرّف في مال الغير و عنوان المأمور به بالأمر المقدّم هو حيثيه ما يتوقّف عليه ذو المقدّمه و هما بما لهما من العنوان قابلان لتعلق الأمر و النهي بهما،

ص: ٢٤٤

و حيث إنّ موطن تعلق التكليف هو الذهن لا الوجود الخارجيّ أمكن تعلق التكليفين بالعنوانين المتغايرين كما لا يخفى.

و أما القول الثانی فلوجب ردّ المغصوب كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام (المغصوب كلّه مردود) لا يقال إنّ الوجوب فيه إرشاديّ إذ لا- عقوبه إلا- على التصرف في المغصوب، و ترك الردّ لا- عقوبه له على حدّه فلمّا كان الغصب حراماً حكم العقل بردّ المغصوب تخلّصاً من الحرام و قوله عليه السّلام (المغصوب مردود) إرشاد إليه.

لأنّنا نقول مع إمكان إبقاء الأمر على ظاهره المولويّ لا وجه لحمله على الإرشاد و لا مانع من أن يكون الغاصب المأخوذ بأشقّ الأحوال مكلفاً بالردّ شرعاً فإذا لم يردّ عوقب بعقابين أحدهما عدم الردّ و الآخر هو الغصب فإذا كان ردّ المغصوب واجباً مولويّاً فالخروج من مقدّمات ردّ المغصوب و القول بأنّ الحركات الخروجيّة مقدّمة للكون في خارج الدار و عنوان الردّ و إيجاد الخلاء في المكان و التخلّص و الفراغ بين المال و صاحبه ليس عين عنوان الكون في خارج الدار بل هو ملازم له وجوداً في الخارج، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لا يسرى إلى اللازم الآخر فضلاً إلى مقدّمته (١) مردود بأنّ ردّ المغصوب إذا كان واجباً و قلنا بوجوب ما يتوصّل به إليه لزم القول بوجوب الكون في خارج الدار إذ لا يتمكّن من الردّ إلاّ بذلك و لو كان الكون ملازماً له لا- من مقدّماته، و عليه فلا- مانع من سرايه الوجوب من الكون إلى مقدّمته و هو الخروج بناءً على وجوب المقدّمات الموصلة كما اخترناه في محلّه فلا تغفل.

و هذا هو الذي ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال: ما ذهب إليه صاحب الفصول هو المتعيّن لما نجد في أنفسنا أنّنا نميل إلى المبعوض عند توقّف الأهمّ

ص: ٢٤٥

عليه مثلا الإهانة تكون مبغوضه عندنا و إذا اضطررنا بسلوك طريق نعلم أنّ الناس أهانونا في هذا الطريق نريد السلوك من هذا الطريق لأهمّيّه ما يتوقّف عليه من دون فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار و بين أن لا يكون كذلك و من المعلوم أنّ المبغوض عند توقّف الأهمّ عليه يسقط من الفعلية و إن بقيت العقوبه من جهه سوء الاختيار.

فإذا عرفت ذلك في الإراده المباشريّه فكذلك يكون الأمر في الإراده التشريعيّه،مثلا أنا نأبى من أن يضع الأجنبيّ يده على بدن زوجتنا و لكن إذا غرقت زوجتنا في البحر و لم تتمكّن من إنقاذها بل توقّف إنقاذها على أخذ الأجنبيّ إيّاها و وضع يده على بدنها نريد ذلك و سقط النهى و البغض عن الفعلية لتوقّف الأهمّ عليه و هو حفظ نفس الزوجه و لو كان ذلك بسوء الاختيار و إنّما الباقي هو استحقاق العقوبه لمن أوجد الاضطرار بسوء الاختيار.

لا- يقال أنّ ذلك يوجب أن يتغيّر الحكم باختلاف إراداه المكلف فإذا لم يرد الدخول و الخروج كان الخروج بتبع الدخول محرّما فعليّا و إذا أراد الدخول و دخل صار الخروج جائزا بل واجبا.

لأننا نقول: إنّ الأحكام تتغيّر باختلاف الحالات لا- بتبع إرادات المكلفين فكما أنّ اختلاف الحالات توجب سقوط النهى عن الغضب فكذلك لا- مانع من أن يتعلّق الإراده أو الطلب بالمبغوض بعد سقوط النهى عن الفعلية و صيروره المبغوض شأنيّا إذ يرتفع المحذور(أى التكليف بما لا يطاق بعد سقوط النهى عن الفعلية).

لا- يقال: إنّ الخروج أمر وجوديّ و ترك الغضب الزائد أمر عدميّ و الأمر الوجوديّ لا يكون مقدّمه لأمر عدميّ فكيف يتعلّق بالخروج و جوب مقدّميّ.

لأننا نقول: أوّلا- إنّ البحث في المقام و هو الاضطرار إلى الحرام أعمّ ممّا إذا كان المضطرّ إليه أحد الضدّين اللذين لا يكون أحدهما مقدّمه لترك الآخر كما لا يكون ترك

أحدهما مقدّمه لوجود الآخر بل كلّ ضدّ مقارن مع عدم الضدّ الآخر.

لأنّ ما اضطرّ إليه ربّما يكون مقدّمه لأمر وجوديّ كشرّب الخمر بالنسبه إلى نجاه نفس من ابتلى به عن الهلكه.

و ثانيا: أنّه يكفى فى صحّه تعلّق الوجوب بالخروج عدم التمكن من ترك الغصب الزائد إلاّ بالخروج و لو لم تكن الحركات الخروجيّة مقدّمه لترك الغصب بل كانت مقارنه له إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه إلى ما يتوصّل به إليه و لو لم يكن مقدّمه له (انتهى).

هذا مضافا إلى أنّ الخروج يكون أيضا مقدّمه لأمر وجوديّ و هو الكون فى خارج الدار الملازم لردّ الغصب فلا- يرد هذا الإشكال أصلا إذ الكون فى خارج الدار أمر وجودى كما أنّ الردّ هو إيجاد الخلاء بين المال و صاحبه و هو أيضا وجوديّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّ توقّف ردّ الغصب على الخروج يوجب سقوط النهى فى الخروج عن الفعلية لأهمّيّه ردّ الغصب بالنسبه إليه و لكن حيث كان الاضطرار بسوء الاختيار تبقى العقوبه بالنسبه إليه.

فتحصّل أنّ الخروج مأمور به بناء على وجوب المقدمات الموصله مع جريان حكم المعصيه عليه و هذا هو أقوى الوجوه و اختاره صاحب الفصول و تبعه الأعلام، من جملتهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

و أمّا القول الثالث و هو أن يكون الخروج واجبا من دون جريان حكم المعصيه عليه فهو ظاهر البطلان من جهه أنّ الاضطرار لا يوجب رفع العقوبه بعد كون سببه سوء الاختيار عند العقلاء فمن ترك المسير إلى الحجاج بسوء الاختيار حتّى عجز عنه يصحّ عقابه عند العقلاء و إن كان عاجزا عن المسير بعد سوء الاختيار، و بناء العقلاء يكفى فى صحّه العقوبه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الاضطرار إلى الحرام تكوينيا كالمثال المذكور أو تشريعيّا كما فى المقام لأنّ الخروج ممّا اضطرّ إليه

بحكم العقل فرار من أقبح الأمرين من البقاء والخروج.

و أما توهم أنّ ملاك صحّة العقوبة هو اندراج المقام تحت قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار و عدم اندراجه كما ذهب إليه بعض الأعلام ففيه أولاً أنّه لا حاجة إلى تلك القاعده بعد ما عرفت من بناء العقلاء، وثانياً أنّ القاعده كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أجنبيّه عن المقام لاختصاصها بالإيجاب و الامتناع السابقين الحاصلين بإرادته الفاعل أنّهما لا ينافيان الاختيار بخلاف ما هو اللاحق له باعتبار تحقّقه و لا تحقّقه و فقدان مقدّمات وجوده فإنّه ينافي الاختيار (١).

و أما القول الرابع و هو أن يكون الخروج حراماً فعلياً من دون كونه مأموراً به و واجباً كما ذهب إليه في مناهج الوصول (٢).

و قد مرّ أنّ المقدّمه الموصلة واجبه و مقتضاه هو وجوب الخروج إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه و هو ردّ المغصوب إلى ملازمه و هو الكون في خارج الدار و منه إلى مقدّمته و هو الخروج.

ففيه ما لا يخفى لما عرفت من كون الخروج مقدّمه للواجب الأهمّ و هو وجوب ردّ المغصوب.

و أمّا الحرمة الفعلية مع الاضطرار إلى الحرام فهي مستحيلة لأنّ التكليف الفعلية بترك الخروج و الغصب لجعل الداعي و مع عدم التمكن من تركه لا- يمكن حصول الداعي و إمكان الحرمة الفعلية بالنسبه إلى العنوان الكلّي من المكلف من دون لحاظ حاله المضطرّ لا يرفع المحذور عن خطاب المضطرّ بالنسبه إلى المضطرّ إليه.

و لعلّ سبب ذلك هو توهم أنّ القضايا الكلّيه غير شامله لآحاد المكلفين من جهة عدم صحّة خطاب العصاه لأنّ من يعلم بعدم تأثير الخطاب فيه لا يمكن البعث

ص: ٢٤٨

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٤٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٤٣.

إليه لغرض الانبعاث كما أنّ من يعلم بإتيانه الأمور به أو بتركه المنهَى عنه لا مجال للبعث أو الزجر بالنسبه إليه.

فذهب إلى أنّ التشريعات القانونيّة ليست تشريعات مستقلّة بالنسبه إلى كلّ مكلف حتّى يكون بالنسبه إلى كلّ واحد بعثا لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين و غرض هذا التشريع القانونيّ لا بدّ و أن يلحظ بالنسبه إليه لا إلى كلّ واحد مستقلّا و إلّا لزم عدم تكليف العصاه و الكفّار بل و الذى يأتى بمتعلّق الأمر أو يترك متعلّق النهى بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أنت خبير بأنّ الغرض من التكليف هو إمكان الانبعاث و هو موجود مع العصيان لأنّ العاصى إذا اختار الخلاف بسوء الاختيار لا يوجب ذلك امتناع صدور الفعل عنه ذاتا، و القول بأنّ الخطاب المذكور لا فائده له غير سديد بعد كونه إتماما للحجّه.

و هكذا الإمكان يجتمع مع الوجوب الغيرى فيجوز الخطاب حتّى بالنسبه إلى من يأتى أو يترك بنفسه لإمكان أن ينصرف عن ذلك فيمنعه عن الانصراف.

و عليه فلا- مانع من شمول التشريعات القانونيّة بالنسبه إلى آحاد موضوعاتها كما هو مقتضى العناوين فى موضوعات الأحكام فبعد إمكان شمولها و تحليلها عقلا على جميع المكلفين لا فرق بينها و بين الأوامر و النواهي الشخصيّة فكما لا يجوز الخطاب الشخصى بالترك بالنسبه إلى المضطرّ فكذلك لا يجوز الخطاب الكلىّ العامّ الشامل بالنسبه إلى المضطرّ و عليه فالأقوى هو سقوط الحكم أعنى الحرمة عن الفعلية و بقاء عقوبته لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار و وجوب ذلك بالوجوب المقدمى كما عرفت.

و أمّا القول الخامس و هو أن لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم

المعصية عليه ففيه أنه يظهر ممّا تقدّم أنه لا- وجه لنفي الوجوب مع كونه مقدّمه لوجوب ردّ المغصوب بالتقريب الماضي فلا تغفل.

والمقام الثاني: في الحكم الوضعي عند الاضطرار وقد عرفت المختار عند ذكر ثمره النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي و عدمه في المقدّمه العاشره ومقتضى ما ذكر هناك هو صحّحه الصلاه عند الاضطرار لو أتى بها في الدار المغصوبه مطلقا سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب و موضوعه أو لم يعلم و سواء كان الوقت واسعا أو لم يكن كذلك و سواء كان الاضطرار بالإقامه في الدار المغصوبه أو لم يكن كذلك و إنّما اضطرّ بالتصرّف الخروجي و سواء تمكّن من إقامه الصلاه في خارج الدار مع الشرائط الكامله أو لم يتمكن و سواء اضطرّ بسوء الاختيار أو بدونه، نعم من تمكّن من إقامه الصلاه مع شرائطها الكامله في خارج الدار و أتى بها في الدار المغصوبه مع الإيماء بالركوع و السجود عند الخروج الاضطراري لا تصحّ صلاته لأنه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من صلاه القادر، هذا بخلاف ما إذا أتى بالصلاه الكامله في الدار المغصوبه فإنّ صلاته صحيحه على الجواز بل على الامتناع لتعدّد الحيثيه و إن اتحدت الحيثيات في الخارج و عدم الدليل على اشتراط خلوّ العباده عن المحرّم، فلا دليل لما يقال من أنّ المبعّد لا يكون مقربا إن اريد به خلوّ المقرب عن المبعّد و عليه فالتفصيل بين تضييق الوقت و توسيعه كما ذهب إليه المشهور و الحكم بصحّحه الصلاه عند تضييق الوقت و بطلانها عند توسّع الوقت لا وجه له لصحّحه الصلاه الكامله لو أتى بها في سعه الوقت، نعم يصحّ التفصيل المذكور بالنسبه إلى إتيان صلاه العاجز عند الخروج فإنّ من أتى بها عند عدم التمكّن من الصلاه أصلا في خارج الدار أو عدم التمكّن من الصلاه الكامله في خارج الدار من جهه تضييق الوقت أو غيره أتى بوظيفته بخلاف ما إذا تمكّن من الصلاه الكامله في خارج الدار فإنّ صلاه العاجز عند الخروج ليس وظيفه له فلا تصحّ إن أتى بها في حال الخروج.

و لا- يخفى عليك أنه اختلط الجواز التكليفيّ مع الجواز الوضعيّ في كلمات بعض الأعلام مع إنّ الكلام في هذا المقام في الحكم الوضعي لا الحكم التكليفيّ.

التنبيه الثاني: أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع

[الأمر و النهي....]

التنبيه الثاني: و قد مرّ الكلام في الجبهه التاسعه و محصّل الكلام أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع الأمر و النهي بوجود الملاك في الطرفين و لا- تعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض فلا- تترتب عليهما أحكام تعارض الأخبار، و لا- تراحم بينهما مع وجود المندوحوه لإمكان الجمع بين الغرضين بتقديم النهي و إتيان الأمور به في مكان آخر فاللازم هو تقديم جانب النهي و الإتيان بالأمور به في مكان آخر مع وجود المندوحوه جمعا بين الغرضين كما هو القاعده عند تراحم المضيق مع الموسّع كالإزاله و الصلاه فإنّ مورد الأمر هو صرف الوجود بخلاف النهي فإنّه يدلّ على مبغوضيّه الطبيعه و مقتضى المبغوضيّه المطلقه هو الاجتناب عن جميع أفرادها عقلا.

فأتضح من ذلك أنّ مع وجود المندوحوه و إمكان الجمع المزبور لا- مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكا إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان في غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعا.

نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحوه حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكن من امتثالهما مع عدم وجود المندوحوه فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكا و لا يجوز التكليف بهما و إلّا لزم التكليف بغير المقدور، مثلا إذا انحصر العالم في فاسق يقع التراحم بين أكرم عالما و لا تكرم الفاسق فيتقدّم الأقوى ملاكا سواء قلنا بالاجتماع أو بالامتناع إذ لا يمكن الجمع بينهما في وجود واحد.

فتحصّل أنّ مع المندوحوه يجمع بينهما بتقديم النهي على الأمر و إتيان الأمور به في غير محلّ المغصوب و مع عدم المندوحوه يقدّم الأقوى ملاكا إن كان و إلّا فيحكم بالتخيير من دون تفصيل بين الامتناع و جواز الاجتماع بالنسبه إلى مقام الامتناع.

ص: ٢٥١

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الْكُفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى اخْتِصَاصِ الرَّجُوعِ بِالْأَقْوَى مَلَكََا بِالْقَوْلِ بِالْإِمْتِنَاعِ مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَ وُجُودِ الْمُنْدُوحَةِ وَعَدَمِهَا فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْأَقْوَى مَلَكََا إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَلَا كَلَامَ وَ أَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا قَالَ فِي الْكُفَايَةِ كَانَ بَيْنَ الْخَطَابِيِّينَ تَعَارُضٌ مِنْ جِهَةِ تَشْخِصِ الْأَقْوَى مَلَكََا فَلَا- بِأَسْرِ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْمَرْجُوحَاتِ السَّنَدِيَّةِ وَ يَقَدَّمَ الْأَقْوَى مِنْهُمَا دَلَالَهُ أَوْ سَنَدًا وَ بِطَرِيقِ الْإِنِّ يَحْرُزُ بِهِ أَنَّ مَدْلُولَهُ أَقْوَى مَلَكََا.

يَشْكَلُ ذَلِكَ كَمَا أَفَادَ اسْتِثْنَاءُ الْمُحَقِّقِ الدَّامَادِ قَدَّسَ سِرَّهُ أَوَّلًا- بِاخْتِصَاصِ الْمَرْجُوحَاتِ السَّنَدِيَّةِ بِمَدَارِكِ حُكْمِ الْحَكَمِيِّينَ لِاخْتِصَاصِ الْمَقْبُولَةِ بِذَلِكَ وَ لِذَا لَمْ يَعُدَّ الْمُصَنِّفُ الْأَقْوَى سَنَدًا مِنْ مَرْجُوحَاتِ الْخَبَرِيِّينَ الْمُتَعَارِضِينَ.

وَ ثَانِيًا: بَأَنَّ مَجْرَدَ أَقْوَايَةِ السَّنَدِ لِأَجْلِ أَعْدَلِيَّتِهِ الرَّائِيَّةِ مِثْلًا لَا يَكْشِفُ عَنْ أَقْوَايَةِ مَلَكََا مَدْلُولِ الْخَبَرِ بَلْ هُوَ مُقَدَّمٌ كَمَا أَنَّ الْأَقْوَى مَلَكََا مُقَدَّمٌ.

وَ يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرَهُ الْإِسْتِثْنَاءُ قَدَّسَ سِرَّهُ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ مِنْ أَنَّ قُوَّةَ الْكَاشِفِ أَجْنَبِيَّتَهُ عَنْ قُوَّةِ الْمُنْكَشِفِ كَمَا أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الدَّالِّ وَ الْمَدْلُولِ لَيْسَتْ نِسْبَةَ الْمَعْلُولِ إِلَى الْعَلَّةِ حَتَّى يَسْتَكْشِفَ بِطَرِيقِ الدَّلَالَةِ الْإِثْبَاتِيَّةِ (١).

وَ دَعَايَ الْإِسْتِكْشَافِ كَمَا أَفَادَ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ مِنْ جِهَةِ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِالْأَقْوَى سَنَدًا أَوْ دَلَالَهُ مُنْبَعَثٌ عَنْ مَلَكََا وَ مُقْتَضٍ فِعْلِيًّا ذَاتِيًّا أَوْ عَرَضِيًّا فَلَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْمَلَكََا أَقْوَى لَمْ يَعْقِلِ التَّعَبُّدَ بِخُصُوصِ الْأَقْوَى بَلْ وَجِبَ التَّعَبُّدُ بِالْأَضْعَفِ مِنْ حَيْثُ السَّنَدُ أَوْ الدَّلَالَةُ لَكُونِ الْمَقْتَضَى لِلتَّعَبُّدِ بِهِ أَقْوَى أَوْ وَجِبَ التَّخْيِيرُ بَيْنَهُمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا أَقْوَى (٢).

ص: ٢٥٢

١-١) نَهَايَةُ الدَّرَايَةِ: ج ٢ ص ١٣٠.

٢-٢) نَهَايَةُ الدَّرَايَةِ: ج ٢ ص ١٣٠.

مندفعه بأنّ الملاك فى التعيّد بالطرق غير ملاك المدلول من المصالح و المفسد فى نفس الفعل و الترك إذ الشارع تعبّد بما هو أقرب إلى الواقع من الطرق و لذا نهى عن الظنّ القياسىّ و أمر باتّباع الظنّ الخبرىّ و تقديم الأقوىّ سندا أو دلاله و لا ملازمه بين أقوائيه مصلحه التعبّد بالطرق و هو الإصابه إلى الواقع و بين أقوائيه مصلحه مدلول الروايه فلا تغفل.

فتحصّل أنّ مع عدم إحراز الأقوىّ ملاكا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تراحم الأمر و النهى بالنسبه إلى مقام الامتثال.

التنبیه الثالث: فى حکم مورد التردّد بين التزاحم أو التعارض

و لا- يخفى عليك أنّه لم يذكر صاحب الكفايه حکم مورد تردّد الأمر بين التزاحم أو التعارض و طريق إحراز الملا-ك فى الطرفين و الذى أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه هو التفصيل بين القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه و بين القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحه.

أما الأوّل أعنى جواز الاجتماع و وجود المندوحه فلا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين لوجود الكاشف عن الملاكين إذ المفروض هو فعلية الأمر و النهى و يستكشف من إطلاق كلّ واحد منهما وجود الملاك.

و أمّا الثانى: أعنى القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحه فلا يندرج فى المتراحمين لعدم فعلية الأمر و النهى معا حتّى يستكشف منهما وجود الملا-ك فى الطرفين و لا طريق لنا إلى إحراز وجود الملاك فى الطرفين مع احتمال أن يكون عدم اجتماع الخطابين من جهه عدم وجود المقتضى و الملاك لكلّ واحد منهما لا للتزاحم و غلبه أحدهما على الآخر فى التأثير.

فالمرجع فيه هو الأصول العمليه بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّه فى العامين من وجه لاستلزام جريانها لطح المرجوح مطلقا و لو فى مورد الافتراق لعدم إمكان

التبعيض في الحجّيه و هو كما ترى.

فيمكن الأخذ بالبراءة الشرعيّه بالنسبه إلى الوجوب و الحرمة في كليهما و يكون الحكم هو الإباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك، انتهى.

و لقائل أن يقول: إنّ ذلك صحيح إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع خطابات شخصيه فإنّ وجود الخطاب بالنسبه إلى كليهما معلوم العدم فلا كاشف عن وجود الملاك في الطرفين.

و أمّا إذا كانت الخطابات متعلّقه بالطبيعه الحاكيه عن جميع أفرادها فالخطاب في كلّ من الأمر و النهي موجود و يكشف عن وجود الملاك في أفراد متعلّقهما و المزاحمه إنّما توجب رفع فعليّه أحد الخطابين لا رفع الملاك و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالإطلاق الذاتيّ الحاصل لمتعلّق الأمر و النهي.

و حكم العقل بتقديم جانب النهي أو الأمر لا يكون كالتخصيص الشرعيّ الدالّ على تخصيص المادّه إذ لا يدلّ التقييد العقليّ على سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر أو النهي إلى الطبيعه المطلقه بالإطلاق الذاتيّ الشامل لمورد الاجتماع.

و بعبارة اخرى أنّ كلاً من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب أو الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم لوجود مضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين خالياً عن المزاحم فلا كلام و أمّا مع وجود المزاحم فيدلّ على عدم تماميّة العله من حيث فقد شرط التأثير فقط لا أزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر، و الدلاله الالتزاميه و إن كانت تابعه للدلاله المطابقيه في الوجود و لكن لا تبعيه لها في الحجّيه و الدلاله فتأمّل.

و عليه فمع دلاله كلّ خطاب على وجود الملاك في الطرفين يكون مورد عدم وجود المندوحه مندرجا في المتزاحمين و محكوماً بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح

أحد الملاكين فلا مجال للرجوع إلى الأصول العمليّة فتدبر جيّدا.

نعم على القول بالامتناع وتعلّق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لا- علم بوجود الخطابين بعد افتراض أنّ تعلّقهما بالواحد الخارجيّ محال فلا تغفل.

التنبيه الرابع: في الحكم الوضعي

ثمّ إنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدّد الحيثية و الملاك في صحّة العبادة و عدم دليل على اشتراط خلوّ جهه العباده عن الجهه المبعوضيه هو الحكم بصحّة الصلاه مطلقا و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطرار فالتفصيل بين العلم و غيره كما يظهر من كلمات الفقهاء في الفقه، و الأصول مبني على الاحتياط أو تماميه بعض الأدلّه الخاصّه و إلا فمقتضى القاعده هو الصحّة مطلقا.

و الوجه في ذلك هو تعدّد الجهات و الحيثيات و عدم الاشتراط لما هو أزيد من إتيان شيء بجهه القربه و ذلك واضح بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي.

بل يمكن ذلك على القول بالامتناع مع الاعتراف بتعدّد الملاك و الحيثيات و لو كان التركيب بينهما تركيبا اتحاديا لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرب و لو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهه العباده عن العنوان المبعّد مع فرض تعدّد الحيثيات و الملاكات و حصول التقرب بالعنوان المقرب، و لذا قال سيّدنا الإمام المجاهد: على فرض تصوير الملاك في الطرفين يمكن أن يقال بصحّتها حينئذ مع العلم و العمد أيضا لعين ما ذكر و إمكان التقرب بها مع تماميه الملاك فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضدّين المتراحمين (1).

لا يقال: لازم ذلك هو كون الموجود الخارجيّ محبوبا و مبعوضا و هو محال.

لأنّ نقول كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه لا محذور فيه لأنّ المحبوبيّه

ص: ٢٥٥

والمبغوضيّه ليستا من الصفات القائمه بالموضوع خارجا كالسواد والبياض حتى يكون المحبوب متصفا بصفات خارجيه بعدد المحييين و الله تعالى محبوب الأولياء و لا يمكن حدوث صفه حاله فيه بعددهم.

فالمحوبيّته و المبغوضيّه من الصفات الانتزاعيّه التي يكون لهما منشأ انتزاع فلا بدّ من لحاظ المنشأ فإنّ المنتزاع تابع لمنشئه في الوحده و الكثره، فنقول منشأ انتزاع المحبوبيّه هو الحبّ القائم بالنفس المتعلّق بالطبيعه التي هي وجه الخارج أو الوجود العنوائى كذلك أو الصوره التي في الذهن كذلك لأنّ الحبّ من الصفات الإضافيه و لا بدّ في تشخيصه و تحقّقه من متعلّق و لا يمكن أن يكون الموجود الخارجى مشخصا له لأنّه من الكيفيات النفسانيّه فلا بدّ من أن يتشخص بما هو حاضر لدى النفس بالذات و هو الصوره الحاصله فيها، و لَمّا كانت الصوره وجها و عنوانا للخارج تضاف المحبوبيّه إليه، و لهذا قد تنسب المحبوبيّه إلى ما ليس موجودا في الخارج مع امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفه خارجيه بالموضوع إلى أن قال -رحمه الله-.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

ألا ترى أنّ البسائط الحقيقيّه معلومه لله تعالى و مقدوره و مرضيّه و معلوله له و هكذا (١).

و لعلّ لذلك قال في جامع المدارك: المعروف بطلان الصلاه في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيّه إلى أن قال فإن كان نظر القائلين بالبطلان إلى الوجوه العقليه فللنظر فيه مجال و إن كان الحكم مسلما بين الأصحاب غايه الأمر ذكر الوجوه العقليه تأكيدا فلا بدّ من الأخذ به (٢).

ص: ٢٥٦

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٣٤.

٢-٢) جامع المدارك: ص ٢٧٨ و ٢٧٩.

و لو سلّمنا البطلان فى صورته العلم و العمد لكان القول بالصحة فى الجهل أو النسيان أو الاضطراب محتاجا إلى أدله خاصة و لا كلام فى قيامها بالنسبه إلى النسيان و الاضطراب لحديث رفع النسيان و رفع ما اضطروا إليه و ظاهرهما هو رفع شرطيه الإباحه بسبب النسيان أو الاضطراب فإن قلنا بإطلاق الدليل بالنسبه إلى المقصر و إلا اختص الحكم بصوره القصور و عدم التقصير.

و أمّا الجهل بالحكم أو الموضوع فهو حكم ظاهريّ ما دام لم ينكشف الخلاف و أمّا مع كشف الخلاف قال فى جامع المدارك: إن بنينا على صحه الوجه العقليّ المتمسك به لبطلان العباده فالتفرقه بين صورته العلم و الجهل مشكله و إن بنينا على غيره من شبهه إجماع فلتفرقه الصورتين وجه لعدم التزام القائلين بالبطلان فى صورته العلم به فى صورته العذر (1).

و قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه فى مستند العروه أمّا عدم البطلان فى فرض الغفله أو النسيان فظاهر لعدم كون التصرف فى المغصوب حراما حينئذ حتى واقعا لامتناع توجيه التكليف إليه و من هنا ذكرنا فى محلّه أنّ الرفع (فى حديث الرفع) بالنسبه إلى الناسى واقعيّ لا ظاهريّ فإذا لم يكن دليل النهى عن الغصب شاملا له و كان التصرف المزبور حلالا واقعا شمله إطلاق دليل الأمر بالصلاه من دون معارض و لا مزاحم لصحة التقرب به بعد عدم كونه مبغوضا إلى أن قال: و أمّا فى فرض الجهل فإن كان عن تقصير كما لو كانت الشبهه حكميه قبل الفحص أو مقرونه بالعلم الاجماليّ بحيث كان الواقع منجزا عليه من دون مؤمن فلا ريب فى البطلان حينئذ لإلحاق مثله بالعامد و هذا لا غبار عليه و إنّما الإشكال فى الجاهل القاصر فالمشهور ذهبوا حينئذ إلى الصحه لكّنه فى غايه الإشكال، و ملخص الكلام أنّهم استندوا فى

ص: ٢٥٧

الحكم بالصحة مع الجهل بأن الحرمة الواقعيه ما لم تنتج و لم تبلغ حد الوصول لا تمنع عن صحه التقرب و صلاحية الفعل لأن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الأمر إذ التمانع في المتراحمين متقوم بالوصول فإذن لا مانع من فعلية الأمر لسلامته عن المزاحم و معه يقع العمل صحيحاً إلى أن قال:

أقول: هذا إنما يستقيم لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي و إن التركيب بين متعلقهما انضمامي و لا يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر حتى يندرج المقام في باب التراحم إلى أن قال: و أما على القول بالامتناع و كون التركيب بينهما اتحادياً و أنّ متعلق أحدهما عين متعلق الآخر كما هو مبني هذا القول فيخرج المقام حينئذ عن باب المزاحمه بالكليته و يندرج في كبرى التعارض و بعد تقديم جانب النهي يكون المقام من مصاديق النهي عن العباده و لا ريب حينئذ في البطلان من دون فرق بين صورتى العلم و الجهل لو حده المناط في كلا الصورتين و هو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب و استحاله التقرب بالمبغوض الواقعي فإن غاية ما يترتب على الجهل هو المعذوريه و ارتفاع العقاب و كون التصرف محكوماً بالحليه الظاهريه و شىء من ذلك لا ينافى بقاءه على ما هو عليه من الحرمة الواقعيه كما هو قضيه اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين (1).

و الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ مقتضى القاعده هو الصحه على كل حال حتى مع العلم و العمد و لا وجه لتسليم البطلان بحسب القاعده و بعد لا حاجه في القول بالصحة إلى قيام الأدله الخاصه فتدبر جيداً.

ص: ٢٥٨

الامتناع و عدم تعدّد الحیثیات

و قد عرفت أنّ علی القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه یكون اللزیم هو تقدیم النهی جمعا بین الغرضین و مع عدم وجود المندوحه یقدّم الأقوی ملاکا إن كان و إلاّ فمقتضى القاعدة هو التخییر و هكذا بناء علی الامتناع و الاعتراف بتعدّد الحیثیات و عدم وجود المندوحه یحکم بتقدیم الأقوی ملاکا إن كان و إلاّ فالتخییر و أمّا بناء علی الامتناع و عدم الاعتراف بتعدّد الحیثیات فاللزیم هو تقدیم أحد الحکمین و قد ذکروا لترجیح أحد الحکمین وجوها:

منها أنّ النهی أقوى دلالة من دلیل الوجوب فیستکشف بطریق الإنّ أقوائیه مناط الحرمة دائما فیما إذا كان الدلیل علی کلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظیًا و متکفلا للحکم الفعلی.

و توضیح ذلك كما أفاد شیخنا الأراکئی قدّس سرّه أنّ دلالة النهی علی سرايه الحرمة إلى جمیع أفراد طبیعه أقوى من دلالة الأمر علی سریان الوجوب إلى جمیعها و ذلك لأنّ الأولى مسببه عن الوضع و الثانيه مستنده إلى الإطلاق بمعونه مقدمات الحکمه و الظهور الوضعی یقدّم علی الظهور الإطلاقی عند التعارض.

و وجهه علی ما قرّره شیخنا المرتضى قدّس سرّه فی مبحث التعادل و التراجیح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقی متوقف علی مقدمات تسمی بمقدمات الحکمه و من جملتها عدم البیان و لا شکّ أنّ الظهور الوضعی هو البیان فیكون له الورود علی الإطلاق بمعنی أنّه ینتفی بسببه موضوع الإطلاقی (۱).

أورد علیه أولاّ كما أفاد شیخنا الاستاذ قدّس سرّه أنّ الظهور الإطلاقی إنّما یتقوم بعدم

ص: ۲۵۹

البيان المتصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلا بمعنى أنّ المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّه ثم فرغ و كان سائر مقدمات الحكمه موجوده انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقيّ لا أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان و لو بعد زمان فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعي مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين فلا بدّ من مراعاة الأقوى و ربّما كان هو الإطلاقيّ، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعي على الإطلاقيّ بمجرد كونه إطلاقياً و بطريق الكليّه ممنوع (١).

لا يقال: إنّ الأمر بالصلاه مثلا مع النهي عن الغضب واصلان إلينا معا فلا وجه لدعوى انعقاد الظهور الإطلاقيّ مع الظهور الوضعيّ مع كونهما واصلين إلينا معا لأننا نقول: الملاك هو مجلس البيان فإذا صدر من الإمام الظهور الإطلاقيّ و لم يصدر معه الظهور الوضعيّ انعقد الظهور الإطلاقيّ، نعم لو صدر قبل الظهور الإطلاقيّ ظهور وضعيّ فلا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع وجود الظهور الوضعيّ فتدبر جيّداً.

و ثانياً: كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ التزاحم لا يختصّ بمثل (صلّ) و (لا تغضب) حتّى يقال إنّ الاستغراق في النهي وضعيّ بخلاف الاجتزاء بأيّ فرد من أفراد الصلاه في (صلّ) فإنّه إطلاقيّ بل يعمّ مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفسّاق) مع إنّ الاستغراق في كلّ واحد منهما وضعيّ إذ المتزاحمان لا ينحصران في الظهور الإطلاقيّ و الظهور الشموليّ بل يشملان الظهور الشموليّ و الظهور الشموليّ كما إذا كان الطرفان موضوعين للاستغراق.

و ثالثاً: أنّ التفكيك بين الأمر و النهي في الدلاله و القول بأنّه في الأوّل تحتاج الدلاله إلى مقدمات الإطلاق بخلاف النهي فإنّ الدلاله فيه وضعيّه و لا حاجه فيها إلى المقدمات غير مسموعه بأنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط و تنوين

ص: ٢٦٠

التنكير لتقييدها بقيد الوحده الغير المعينه لكن بالمعنى الحرفي لا- الاسمى و ألفاظ النفي أو النهى وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفي الأفراد و لا وضع على حده للمركب فحينئذ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدمات الحكمه فلا- فرق بين (أعتق رقبه) و(لا- تعتق رقبه) في أن الماهية متعلقه للحكم و في عدم الدلالة على الأفراد و في الاحتياج إلى المقدمات (١).

يمكن أن يقال كما مرّ في المبحث الرابع في وجه اختلاف الأمر و النهى في كفيته الامتثال إن منشأ ذلك هو كثره الاستعمال، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه إن الطبعه في متعلق النهى مستعمله بكثره الاستعمال في الطبعه الساريه بخلافها في متعلق الأمر فالدلالة في ناحيه النهى على الاستغراق مستنده إلى كثره الاستعمال فلا حاجه إلى المقدمات كما لا حاجه إليها في دلالة أدوات العموم كلفظه «كلّ» فإنّ العموم مستفاد منها لا من مقدمات الحكمه في مدخولها و إلا لما كان إليها حاجه إلا إذا اريد التأكيد مع إنّ الوجدان قاض بخلافه فإنّ مثابه لفظه «كلّ» في الموارد التي ذكرت فيها مثابه لفظه «مطلقاً» في مثل قوله (أكرم رجلاً مطلقاً) فكما أنّ لفظه «مطلقاً» تفيد الإطلاق بالدلاله اللفظيه فكذلك لفظه «كلّ» تدلّ على العموم بالدلاله اللفظيه فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى كون الدلاله عقليه كما ذهب إليها في الدرر و استشكل عليه في نهايه الدرايه و أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه و قد مضى تفصيله في المبحث الرابع المذكور فراجع و لا اريد الإطاله.

و منها أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، أورد عليه في القوانين بأنّ الأمر دائر بين المفسده و المفسده إذ في ترك الواجب أيضاً مفسده.

ص: ٢٤١

أجاب عنه في الكفاية بأن الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحة و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده كما أنّ الحرام لا بدّ و أن يكون في فعله مفسده لا في تركه مصلحة.

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّه لا شكّ أنّ العقل التّير كما يشمئزّ من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلا فرق، ألا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّيقك من الأخ و الابن و نحوهما كذلك تسوء حالك من ترك إنقاذه (١).

يمكن أن يقال: إنّ الاشمئزاز من ترك الواجب من جهة فقدان مصلحة الواجب لا من مفسده ترك الواجب و هكذا سوء الحال من ترك إنقاذ أحد من المتعلّقين من جهة فوت المصلحه و هو حفظ وجودهم و بقائهم.

هذا مضافا إلى ما مرّ سابقا من أنّ الترك يكون من الأمور العدميّة فلا يتّصف بشيء من الوجوديّات بل الإشكال على الوجه المذكور للترجيح هو الذي أفاده صاحب الكفاية من أنّ الأولويّه مطلقا ممنوعه بل ربّما يكون العكس أولى كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما يتلوها (٢).

هذا مضافا إلى أنّه لا دوران في محلّ الكلام لإمكان استيفاء كلا الغرضين بإتيان الصلاه في غير مورد الغصب و ترك الغصب بجميع أفرادها لأنّ المفروض هو وجود المندوحوه فله التحرّز عن المفسده مطلقا مع جلب المنفعه كما حكى عن فوائده صاحب الكفاية.

نعم لو كان العموم شموليّا من الطرفين لكان الدوران صحيحا كما لا يخفى.

و منها: الاستقراء بدعوى أنّه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب

ص: ٢٤٢

١- ١) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٢٣.

٢- ٢) الكفاية: ج ١ ص ٢٧٧.

الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإنائين المشبهين.

و فيه أوّلا المنع عن تحقّقه بمثل الموردین، و ثانياً أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يقد القطع.

التنبیه السادس: فی لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات و الجهات

و لا- يخفى عليك أنّ المتراءى من جماعه هو التعامل مع مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) معاملة التعارض لا التزاحم و هو محلّ منع مع وجود المقتضى في كل واحد منهما، فمقتضى القاعده في مثله هو التزاحم لا- التعارض فكما أنّ تعدّد الجبهه و العنوان يكفي مع وحده المعنون وجودا في جواز الاجتماع فكذلك يكون تعدّد الإضافات مجديا في جواز الاجتماع لاقتضاء الإضافات المختلفه اختلافها في المصلحه و المفسده و الحسن و القبح عقلا- كاختلافها في الحكم الشرعيّ من الوجوب و الحرمة.

و بالجمله لا مجال للتفكيك بين تعدّد الإضافات و تعدّد العنوانات و عليه يكون مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) من باب الاجتماع مثل (صلّ) و (لا تغصب) لا من باب التعارض.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملا-ك للحكم كان من باب التعارض كما أنّ الأمر يكون هكذا لو علم أنّ أحد العنوانين لا ملاك فيه فتدبّر جيّدا.

ثمّ إنّ حكم صورته وجود المندوحه و عدمها يعرف ممّا مرّ في تعدّد العنوانات و الجهات.

تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه:

لا- اشكال فى تصوير ذلك بناء على القول بالجواز لأن النسبه بين العباده و العنوان المكروه: إمّا هى العموم من وجه كالصلاه المنذوبه مع الكون فى مواضع التهمه ففى هذه الصوره يتعدّد العنوان فى مورد الاجتماع و مع التعدّد لا منافاه بين الاستحباب و الكراهه كما هو الواضح.

و إمّا النسبه بين العباده و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق ففى هذه الصوره فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لا تصلّ فى الحمام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكال لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيّد و مع العيّيّه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعه الواحده و لو فى الذهن و عليه يجرى حكم الامتناع فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم امكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعه الواحده أو يخصّص النهى بالمشخصات الخارجه عن الطبيعه الواحده كايقاع الصلاه فى الحمام.

و إن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لتعدّد العنوان و إن كانت النسبه بينهما بحسب المورد هى الأعمّ و الأخصّ، فتأمل.

هذا كلّه بالنسبه إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان فى الوجود الخارجى.

و أمّا إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشورا أو الصلوات المبتدأه عند غروب الشمس و طلوعها.

فإن أمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر كعنوان الموافقه مع بنى أميّه أو التشابه بعبده الشمس فلا- اشكال فى اجتماع الأمر و النهى إذ مرجع ذلك إلى تعدّد العنوان لأنّ الأمر متعلّق بذات العباده و النهى راجع إلى عنوان آخر كالموافقه مع بنى أميّه أو المشابهه بعبده الشمس و إن لم يمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر و الحكم بفساد العباده لدلاله النهى على مرجوحته المتعلّق و هو لا يجتمع مع مقرّبيه المتعلّق بعد فرض عدم كونه معنونا بعنوان آخر.

و بالجمله فمع تعدّد العناوين و القول بالجواز لا إشكال فى اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه و لا حاجه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية و هما يحكيان عن وجود المصلحه فى متعلّق الأمر و المفسده فى متعلّق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه الأمور به و من دون تراحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئنى بماء فى البلور و لا تأت به فى الخزف فإذا تخلف العبد و أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحه الماء و هو رفع العطش بل هو باق على ما هو عليه من دون كسر و انكسار و إنّما عصى مولاه لعدم إتيانه فى ظرف يليق بشأنه و هو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء فإذا كانت المصلحه و المفسده باقيتين فالأمر و النهى باقيان على المولويه و لا يحملان على الارشاد إذ لا تراحم بينهما.

و ممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحبّ مع المستحب فإنّ بناء على جواز الاجتماع لا اشكال فى اجتماعهما مع تعدّد العنوان إذ لا مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال كما لا يخفى.

تنبيهات:

التنبية الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف فى الدار

ص: ٢٦٥

المغصوب و هو على أقسام:

أحدها أن يكون المكلّف مضطرا إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار و لا اشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدره له و التكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار و لا إشكال أيضا في صحّه صلاته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى السكونه فيها و عدم المندوحه.

و عليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع و السجود و لا- يجب عليه الاقتصار على الايماء و الاشاره بدلا عنهما و ذلك لمنع التصرف الزائد بالركوع و السجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يومئ إليه.

نعم لو حصلت له المندوحه لا- يجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّي في خارجها إن وسع الوقت و إلّا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرف الخروجي.

يقع الكلام حينئذ في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الحكم التكليفي للخروج الذي صار اضطراريا بسوء الاختيار و هنا أقوال:

أحدها هو اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج و فيه أنّه لا- مجال له بعد اعتبار المندوحه في باب اجتماع الأمر و النهي إذ المفروض أنّه لا- مندوحه له بالنسبه إلى التصرف الخروجي و مع عدم المندوحه تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليف بالمحال.

و ثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصيه عليه بعد سقوط النهي

عنه بالاضطرار و هو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار استاذنا المحقق الداماد قدس سره و هو أقوى الأقوال.

أمّا وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدمات ردّ المغصوب و هو واجب و أمّا سقوط النهى عن الخروج مع كونه تصرّفًا غصبيًا فللاضطرار.

ثالثها: أنّ الخروج واجب من دون جريان حكم المعصية عليه و هو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أنّ الخروج حرام فعلى و لا- وجوب له و فيه أنّ الخروج مقدّمه للواجب الأهمّ و هو وجوب ردّ المغصوب و المقدّمه الموصله واجبه بوجوب ذبيها و الحرمة الفعلية لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيله فمع الاستحاله يسقط الحرمة و يبقى عقوبته بسوء الاختيار لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبه.

خامسها: أنّه لا وجوب و لا حرمة للخروج مع جريان حكم المعصية عليه و فيه أنّ نفى الوجوب مع كونه من مقدمات وجوب ردّ المغصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر أنّ أقوى الأقوال هو القول الثانى فلا تغفل.

المقام الثانى: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.

و لا يخفى عليك صحّحه الصلاه عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الايماء بالركوع و السجود حال الخروج الاضطرارى و ضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدار.

بل المختار هو صحّحه الصلاه مطلقا و لو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع الشرائط الكامله أو لم يتمكّن و ذلك لما مرّ من تماميه الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العباده عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاه فى خارج الدّار المغصوبه مع شرائطها الكامله و أتى بها فى الدار المغصوبه مع الايماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاه القادر.

التنبيه الثانى: أنّه و قد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك فى الطرفين و عليه فلا تعارض بينهما لوجود الملاك فى الطرفين على المفروض بل و لا- تراحم بينهما مع وجود المندوحه لامكان الجمع بينهما بتقديم النهى و إتيان المأمور به فى مكان آخر جمعا بين الغرضين كما هو مقتضى القاعده عند تراحم المضيق مع الموسّع كوجوب الإزاله و وجوب الصلاه.

و عليه فمع وجود المندوحه و إمكان الجمع المزبور لا- مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكا إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان فى غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان فى غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما معا كما هو المفروض مع وجود المندوحه نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحه حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكّن من امثالهما مع عدم وجود المندوحه فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكا إن كان و إلا- فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لا يجوز التكليف بهما فإنّه تكليف بما لا يطاق.

و دعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكا بالقول بالامتناع لا وجه لها بعد عدم إمكان امثالهما لعدم وجود المندوحه كما لا يخفى.

ثمّ إن كان الأقوى ملاكا معلوما فهو و إلا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تراحم الأمر و النهى فى مقام الامتثال.

و دعوى تعارض الخطابين من جهه تشخيص الأقوى ملاكا فيرجع إلى المرجّحات السنديّه فيقدّم الأقوى منهما دلالة أو سندا و يكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكا مندفعه أوّلا باختصاص المرجّحات السنديّه بمدارك حكم الحكمين

لاختصاص المقبوله بذلك و ثانيا بأن مجرّد أقوائيه السند لأجل أعدليه الراوى مثلا لا يكشف عن أقوائيه ملاك مدلول الخبر.

التنبیه الثالث:فى حكم التردّد بين التزاحم أو التعارض و كيفيه إحراز الملاك فى الطرفين.

لا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه لوجود الكاشف عن الملاك فى الطرفين إذ المفروض هو فعليه الأمر و النهى على هذا القول فى الطرفين لعدم المزاحمه بينهما و يستكشف من اطلاق كلّ واحد من الأمر و النهى عن وجود الملاك.

و أما على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحه فقد يقال بأنه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك فى الطرفين مع عدم فعليه الأمر و النهى معا فيهما.

و عدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى فى كلّ طرف لا- للتزاحم و غلبه أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الاصول العمليه بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّه فى العامين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقا و لو فى مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعض فى الحجيّه و هو كما ترى فيؤخذ بالبراءه الشرعيّه بالنسبه إلى الوجوب و الحرمة و يحكم بالاباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك.

يمكن أن يقال إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع شخصيه فلا- يمكن اجتماعهما و لا كاشف حينئذ عن وجود الملاك فى الطرفين.

و أمّا إذا كانت الخطابات متعلقه بالطبيعه المطلقه الحاكيه عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتى مع قطع النظر عن المزاحم موجود و مع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك فى كلّ طرف.

و مزاحمه الخطاب الآخر إنّما توجب رفع فعليه أحد الخطابين لا رفع الملاك

و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتى.

و حكم العقل بتقديم النهى أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحه و القول بالاجتماع لا يدل على سلب الملاك لأن التقييد عقلى و ليس بشرعى.

و عليه فمع دلاله كل خطاب على وجود الملاك فى الطرفين يندرج المورد فى المتزاحمين و يحكم عليه بالتخير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لا مورد للمرجوع إلى الاصول العمليه كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل فى الخارج لا علم بوجود الخطابين بعد افتراض استحاله تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحيث أن الرجوع إلى البراهن الشرعيه بالنسبه إلى خصوص الوجوب أو الحرمة و يكون الحكم هو الاباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك فتدبر جيدا.

التنبه الرابع:

فى مقتضى القواعد من جهه الحكم الوضعى و قد عرفت مما تقدم أن مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدد الحيثيه و الملاك فى صحه العباده و عدم وجود دليل على اشتراط خلؤ جهه العباده عن جهه المبعوضيه هو الحكم بصحة العباده و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحة على الامتناع و تعدد الملاك و لو كان التركيب بينهما تركيبا اتحاديا لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتى به بقصد العنوان المقرب و لو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلؤ جهه العباده عن العنوان المبعّد.

لا- يقال لآزم ذلك هو كون الموجود الخارجى محبوبا و مبعوضا و هو محال لأننا نقول إن المحبوبيه و المبعوضيه ليستا من الصفات القائمه بالموضوع خارجا كالسواد و البياض بل هما من الكيفيات النفسانيه و لا بدّ من أن يتشخص كل واحد بما هو

ص: ٢٧٠

حاضر لدى النفس بالذات و هو الصورة الحاصله فيها و لذا قد تنسب المحبوبيّه إلى ما ليس موجودا فى الخارج مع أنّه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفه خارجيه بالموضوع الخارجى.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا من جهه كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

و على ما ذكرنا أمكن القول بصحّه العباده مطلقا و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطراب و التفصيل بين العلم و غيره مبنى على الاحتياط أو تماميه الأدلّه الخاصه المذكوره فى الفقه و أما إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأنّ الأدلّه الخاصه ضعيفه و الاجماع المدعى فى المقام محتمل المدرّك فمقتضى القاعده هو الصحّه مطلقا.

و لو سلّمنا عدم تماميه ما ذكرناه من صحّه العباده بمقتضى القاعده فالعباده فى صوره العلم و العمد باطله و فى صوره النسيان و الاضطراب صحيحه لقيام الدليل الخاص على رفع شرطيه الاباحه بسبب النسيان أو الاضطراب.

و أما الصحّه عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهى غير واضحه بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهرى إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

و القاعده على المفروض غير تامّه اللهمّ إلا أن يدعى الاجماع فى المقام و هو لا يخلو عن التأمل.

و الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ القاعده تامّه و مقتضاها هو الصحّه على كل حال و بقيه الكلام فى محلّه.

التنبيه الخامس: فى الوجوه المذكوره لترجيح جانب النهى بناء على الامتناع و عدم تعدّد الحيثيات.

و قد ذكرنا أنّ على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه يلزم القول بتقديم

النهى على الأمر فى مورد الاجتماع جمعا بين الغرضين مع إمكانه.

و مع عدم وجود المندوحه يلزم القول بتقديم أقوى ملاكا إن كان و إلا فالتخير بل الأمر كذلك بناء على الامتناع و الاعتراف بتعدّد الحثيات و عدم وجود المندوحه.

و أمّا بناء على الامتناع و عدم الاعتراف بتعدّد الحثيات فقد ذكروا لترجيح النهى وجوها:

منها: أنّ النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب لأنّ دلالة النهى على سرّيان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغته الأمر على السرّيان فإنّها مستنده إلى الاطلاق بمعونه مقدمات الحكمه.

و من المعلوم أنّ الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأنّ الظهور الاطلاقى متقومّ بعدم البيان و الظهور الوضعى يصلح لأن يكون بيانا و هذا هو الوجه فى تقديم النهى على الأمر.

اورد عليه بأنّ التقوّم المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعى مقارنا فإنّه يمنع عن انعقاد الظهور و إلا فالظهور الاطلاقى منعقد و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعى و الاطلاقى فاللأزم هو مراعاة الأقوى و ربما يكون الاطلاقى أقوى من الوضعى كما قرّر فى محلّه.

هذا مضافا إلى أنّ التزاحم بين الأمر و النهى لا يختصّ بصوره تزاحم الاطلاقى مع الوضعى بل يعمّ ما إذا تزاحم الوضعى مع الوضعى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق.

مع أنّ الاستغراق فى كليهما وضعى.

و منها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

ربّما يقال فى الجواب أنّ الأمر دائر بين المفسده و المفسده فإنّ فى ترك الواجب

أيضا المفسده و يمكن دفعه بأنّ الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحه و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده.

فالأولى في الجواب أن يقال أنّ الأولويه مطلقا ممنوعه لإمكان العكس أحيانا.

هذا مضافا إلى أنّه لا دوران فيما إذا كانت المندوحه و أمكن استيفاء الغرضين.

و منها: أنّ الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهى على الأمر.

و فيه أوّلا أنّه استقراء غير تام.

و ثانيا: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أنّ دعوى تقدّم النهى على الأمر مطلقا ممنوعه بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحه أولى فاللّازم حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أنّ تعدّد الإضافات كتعدّد العنوانات من جهه كونها من باب التزاحم لا التعارض فكما أنّ تعدّد العنوان يكفى في جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الاضافات يوجب جواز الاجتماع لاقتضاء الاضافات المختلفه اختلافها في المصلحه و المفسده كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلا مجال للتفكيك بين تعدّد الاضافات كأكرام العلماء و أكرام الفساق و تعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاه و الغضب و ممّا ذكر يظهر أنّ مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يكون من باب التزاحم و اجتماع الأمر و النهى كما أنّ صلّ و لا تغضب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الاضافات ملاك كان ذلك من باب التعارض لا التزاحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

الفساد أو لا؟

و هنا مقدمات:

المقدمه الأولى:

أنه قد عرفت في المسأله السابقه بيان الفرق بينها و بين هذه المسأله و حاصله أن تمايز المسائل كتمايز العلوم بالموضوعات و المحمولات و هما في المسألتين متغايرتان فإن مرجع الموضوع و المحمول في المسأله السابقه إلى أن الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقيا أو لا، و الموضوع في هذه المسأله هو أن النهي المتعلق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا، و من المعلوم أن الموضوع و المحمول في المسألتين متغايران إذ الموضوع في المسأله الأولى هو الواحد المعنون بعنوانين و الموضوع في هذه المسأله هو النهي المتعلق بذات العباده أو المعامله و المحمول في الأولى هو أنه يكون واحدا حقيقيا و في الثانيه هو أنه هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا- يبقى الإجمال و الشبهه حتى ترفعه الجبهه المبحوث عنها في المسألتين إذ الاختلاف بالذاتيات يوجب التميّز بينهما في المرتبه السابقه على الاختلاف بالجهات المترتبه و العارضه و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث قال: إن البحث في هذه المسأله في دلالة النهي على الفساد بخلاف تلك المسأله فإنّ

البحث فيها في إن التعدد يجدى في رفع غائله الاجتماع أم لا (١).

فالحق إن الاختلاف بين المسألتين باختلاف الموضوع و المحمول لا بالجهات العارضة.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في المحاضرات حيث قال: إن نقطة الامتياز بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه هي أن النزاع في هذه المسأله كبروى فإنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمه بين النهى عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هي تعلق النهى بالعباده، و في تلك المسأله صغرى حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو سرايه النهى في مورد الاجتماع و التطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر و عدم سرايته.

و على ضوء ذلك فالبحث في تلك المسأله في الحقيقه بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسأله حيث إنّها على القول بالامتناع و سرايه النهى عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر تكون من إحدى صغريات هذه المسأله و مصاديقها فهذه النقطة الرئيسيّه للفرق بين المسألتين (٢).

و ذلك لأنّ النقطة المذكوره أيضا من الجهات المترتبه على ناحيه اختلاف المسألتين في الموضوع و المحمول فكما أنّ الامتياز في ناحيه الموضوعات و المحمولات لا يبقى المجال للاعتبار من ناحيه الجهات العارضة المذكوره في الكفايه فكذلك لا يبقى المجال للامتياز من ناحيه الجهات المترتبه المذكوره في المحاضرات.

ثمّ إنّ ما أفاده من أنّ نتيجة المسأله الأولى تكون صغرى لهذه المسأله، بناء على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، لا ما إذا قلنا بجواز الاجتماع فإنّ النهى حينئذ لم يتعلّق بالعباده أصلا حتّى يبحث عن

ص: ٢٧٥

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٢٨٣.

٢-٢) المحاضرات: ج ٥ ص ٣.

ملازمته مع الفساد و عدمها.

منظور فيه بعد ما ستعرف أنّ موضوع البحث في المقام هو ما إذا تعلّق النهي بنفس العباده من دون توسط أيّ عنوان آخر و إلاّ فهو خارج عن محلّ الكلام و سيأتي إن شاء الله تعالى بقيه الكلام في المقدّمه السابعه.

و أمّا الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسأله السابقه هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

ففيه منع تخصيص المسأله الأولى بالعامّين من وجه إذ يجري النزاع المتقدّم فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ و إن كانا بحسب المورد العامّ و الخاصّ المطلق و عليه فيجری النزاع في مثل قولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) مع إنّ النسبه بينهما بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته في المغايره في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الأحكام، و عليه فلا يصحّ الفرق المذكور المحكّي عن المحقّق القميّ قدّس سرّه، و قد مرّ شرط من الكلام في توضيح ذلك في ص ٥٨ فراجع.

المقدّمه الثانيه: أنّه اختلف أصحابنا الأصوليون في كون هذه المسأله من

مباحث الألفاظ

أو المباحث العقليّه مع اتّفاقهم في مسأله الاجتماع على أنّ المسأله عقليّه، و السبب في ذلك هو اختلاف استدلالات القوم فإنّ جملة منها عقليّه و جملة أخرى لفظيّه، و بهذا الاعتبار جعل سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه المسأله عقليّه لفظيّه حتّى تناسب استدلالات القوم.

و لكن ينبغي أن يقال علينا أن نجعل المسأله لفظيّه لأنّ الملازمه العقليّه بين حرمة العباده و انتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحيه و اضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليّه بين حرمة المعامله تكليفا و عدم ترتّب الأثر واضح فلا ينبغي أن يبحث في الواضحات بل ينبغي البحث عن كشف النهي الذي يدلّ على الحرمة عن مرجوحيه المتعلّق و عدم وجود ملاك الأمر من المصلحه و عدم كشفه.

ص: ٢٧٦

و لذلك يكون الأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

و أما الاقتضاء بمعناه الفلسفى فلا مجال له لعدم التأثير و التأثير بين لفظ النهى و الفساد كما لا يخفى، و سيأتى إن شاء الله تعالى أن الدلالة الالتزامية ممنوعه فى المقام لفقدان شرطها من كون التلازم ذهبتيا و واضحا.

المقدمه الثالثه: فى تحرير محل النزاع

إشاره

و لا يخفى عليك أن محل النزاع هو دلالة النواهي المولويه و عدمها على الفساد لا الإرشاديه الدالّه على المانعيه فى المعاملات كالنهى عن الغرر، و فى العبادات كالنهى عن الصلاه فى وبر ما لا- يؤكل لحمه، إذ بعد إحراز كون النواهي هى الإرشاديه إلى المانعيه فلا خفاء فى دلالتها على الفساد لأن مقتضى اعتبار عدم وجود شيء فى صحه المعامله أو العباده هو عدم شمول أدلتها لهما مع وجود الشيء المذكور و اختصاصهما بغير صورته وجود الحصه المنهيه عنها و هذا ليس إلا الفساد.

إدراج النواهي التنزيهيه

ثم إن النواهي المولويه هل تختص بالتحريميه أو تعم التنزيهيه و لو بتعميم الملاك، ذهب فى الكفايه إلى الثانى و إن كان ظاهر النواهي المولويه هى التحريميه و ذلك لعموم ملاك البحث، إذ سيأتى إن شاء الله تعالى أن منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيه النهى عن المرجوحيه و مبغوضيه متعلق النهى فإن مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلق للتقرب.

و هذا الملا-ك موجود فى النواهي التنزيهيه أيضا لأنها تدل على مرجوحيه المتعلق و هو مع المرجوحيه لا- يصلح للتقرب، و الكلام فيما إذا تعلق النهى بذات العباده لا بالخصوصيات اللاحقه بذاتها، و لا إشكال حينئذ فى دلالة النواهي على مرجوحيه ذات العباده و مبغوضيتها، و من المعلوم أنه لا يمكن التقرب بالمبغوض و المرجوح و إن

كانت المبعوضيه و المرجوحيه ناقصه، هذا بخلاف ما إذا تعلقت النواهي بالخصوصيات اللاحقه فإنّ المرجوحيه و المبعوضيه ليست حينئذ في ذات العباده بل في الخصوصيات اللاحقه بالمصاديق فيمكن التقرب بذات العباده لأنّ حالها حال سائر الحصص و الأفراد في إفاده الغرض و لكن هذه الصوره خارجه عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في النواهي المتعلقه بذوات العبادات.

ذهب شيخنا الاستاد الأراكي قدس سرّه إلى أنّ الحقّ هو عدم كون التنزيهيّ محلّاً للنزاع مستدلاً بأنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتمله على المصلحه الوجوبيه المانع من النقيض و هذه المصلحه لا تزاحمها إلاّ المفسده التحريميه المانع من النقيض أيضاً لا المفسده الكراهيه الغير المانع عنه المشوبه بالرخصه في الفعل فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمه للجبهه الوجوبيه و مسقطه لها عن التأثير.

و بعباره اخرى الجبهه الكراهيه تقتضي كون الفعل خلاف الأولى و هو غير مناف للعباديه و إنّما المنافي لها كونه معصيه و لهذا تراهم يسمّون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهيّ بالعبادات المكروهه فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحه غايه الأمر كونها أقلّ ثوابا و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد فهذا دليل على خروج النهي التنزيهيّ من تحت هذا النزاع (١).

و يمكن أن يقال أولاً- إنّ المصلحه الوجوبيه راجحه فلا- يجتمع مع المرجوحيه الدالّه عليها النهي التنزيهيّ فكما إنّ النهي التحريمي لا يجتمع مع المصلحه الوجوبيه فكذلك لا يجتمع النهي التنزيهيّ الكاشف عن المرجوحيه مع المصلحه الوجوبيه فلا بدّ من تخصيص المطلقات بغير صوره النواهي التنزيهيّه و لعلّ تسميه العبادات بالمكروهه أو القول بأنّ العبادات المكروهه أقلّ ثوابا تختصّ بما إذا تعلقت النواهي التنزيهيّه

ص: ٢٧٨

بالخصوصيات اللاحقه لا بذوات العبادات.

و ثانيا: أنّ محلّ الكلام فى النواهى التنزيهيه لا يختصّ بالواجبات المنهيه بالنهى التنزيهيه بل يعمّ المستحبات المنهيه بالنهى التنزيهيه، و من المعلوم أنّها لا تشتمل على المصلحه الوجوبيه حتّى يقال لا تراحمها إلاّ المفسده التحريميه المانع من النقيض.

لا يقال: إنّ عموم الملاك لا يكون إلاّ بالنسبه إلى العبادات إذ المرجوحه لا تجتمع مع المقرّيه و هذا بخلاف المعاملات فإنّه لا مانع من اجتماع المرجوحه مع ترتّب الأثر و لذا تصحّ المعاملات المكروهه كبيع الأكفان لأننا نقول كما فى تعليقه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بأنّ عدم العموم للمعاملات لا يقتضى التخصيص بالتحريمى مع العموم بالإضافه إلى العبادات لأنّ التحفّظ على عموم العنوان السارى فى جميع الأقسام ممكن بملاحظه النهى مطلقا أى غير مقيد بمرتبّه خاصّه لا ملاحظته بجميع مراتبه حتّى لا يعقل سريانه فى جميع موارد من العبادات و المعاملات فتدبر (١).

و بالجملة فلا وجه لتخصيص النزاع بالنواهى التحريميه لما عرفت من تعميم الملاك بالنسبه إلى النواهى التنزيهيه أيضا و لو فى العبادات.

خروج النواهى الغيريه

ثمّ إنه ربّما يعمّم النزاع بالنسبه إلى النواهى الغيريه كما ذهب إليه فى الكفايه بدعوى تعميم الملاك أيضا من جهه دلالتها على الحرمة و إن لم تكن موجه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها، إذ الحرمة مساوقه للمرجوحه و من المعلوم أنّها لا تجتمع مع العباده لأنّها مساوقه للراجحيه و مقتضى تقديم النهى على الأمر هو تخصيص مطلقات العباده بغير صوره النواهى و هذا ليس إلاّ معنى الفساد.

أورد عليه أولاّ بأنّ التكاليف المقدميه على فرض تسليم المقدميه و وجود

ص: ٢٧٩

التكاليف شرعا خارجه عن محلّ النزاع لأنها ليست متعلّقه بذات العباده بل هي متعلّقه بها بعنوان غير عنوان ذات العباده و هي مقدّميتها لترك التكاليف النفسيه مع أنّ الكلام في النواهي المتعلّقه بذاتها.

و ثانيا: بأنّ التكاليف المقدّميه لا توجب مخالفتها العقوبه و البعد استقلالاً لأنّهما مترتبان على مخالفه التكاليف النفسيه و عليه فالنواهي الغيريه و إن قلنا بعدم اجتماعها مع الأمر بالعباده إلا أنّها بمجردّها لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها للتقرّب إذ لا تكون مخالفتها عصيانا و لا مبعده مستقلاً.

لا يقال إنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدّمه الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرّب بها كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني (١)، بل و شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث قال: لا شكّ فى اتّصاف المقدّميه باللابدّيه العقليه إذ معنى المقدّميه ذلك فيكون ترك ذيهما مسببا عن تركها فيكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذى المقدّمه معلولا فى الحقيقه لترك المقدّمه و ما هو علّه لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحا لا- محاله فيكون الحسن الفاعلى المعترى فى العباده منتفيا فيه فلهذا يمتنع عباديه الفعل الذى يكون تركه مقدّمه لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع فى المقدّمه التى تكون علّه للحرام غير مبنى على القول بوجوب مقدّمه الواجب بل يجرى و لو على القول بعدم وجوبها و ذلك لما عرفت من كفايه المقدّميه و اللابدّيه العقليه فى ذلك، فمن قال فى مبحث الضدّ بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّميه ترك الضدّ لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميه كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عباده فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء بنتيجته (٢).

ص: ٢٨٠

١- (١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٢.

٢- (٢) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٣٩.

لأننا نقول أولاً لا مقدّميه بين فعل العباده و ترك الضدّ إذ الترك أمر عدميّ و العدم لا يقبل العلّيه بل الضدّ عدم بعدم أسبابه و علّته، و عليه ففعل الضدّ و هو العباده لا يكون علّه لترك الضدّ الآخر الأهمّ الذى يوجب العقاب.

و ثانياً: بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و قد مرّ أنّه لا- مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ صاحب نهايه الأفكار ذهب إلى خروج النواهي التحريميه عن محلّ النزاع كخروج الإرشاديه عن محلّ النزاع، فالبحث فى دلالة النهى على الفساد و عدمها يرجع إلى المبحث الصغروى بأنّ النهى المتعلّق بعنوان عباده أو معامله هل هو مولوىّ تحريمىّ كى لا يقتضى الفساد أو إرشادىّ إلى خلل فيه حتّى يقتضى الفساد.

و تفصيل ذلك أنّه لا مجال لتوهم الدلاله على الفساد مطلقاً سواء فى المعاملات أو العبادات.

أمّا المعاملات فواضح من جهه وضوح عدم اقتضاء مجرّد النهى المولوىّ عن معامله و حرمتها تكليفاً لفسادها وضعا و من ذلك لم يتوهم أحد فساد المعامله فى مورد نهى الوالد أو الحلف على عدم البيع و نحوه.

و أمّا العبادات فكذلك أيضاً و ذلك إنّ الفساد المتصوّر فيها لا يخلو إمّا أن يكون من جهه انتفاء الملاك و المصلحه فيها و عدم ترتّب الغرض عليها أو أن يكون من جهه الخلل فى القربه الموجب لعدم سقوط الأمر عنها.

أمّا الفساد من الجبهه الأولى فواضح أنّه غير مترتب على النهى حيث لا إشعار فيه فضلاً عن الدلاله على عدم المصلحه فى متعلّقه بل غايه ما يقتضيه إنّما هى الدلاله

على وجود المفسده فى متعلقه و أمّا الدلاله على عدم المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا، و هو واضح بعد وضوح عدم الملازمه بين مجرد حرمة الشئ و بين عدم ملاك الأمر و المصلحه فيه.

نعم لو كان بين المصلحه و المفسده أيضا مضادّه كما بين المحبوبيّه و المبعوضيّه بحيث لا يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد و لو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلاله النهى و لو بالالتزام على عدم وجود المصلحه فى متعلقه و لكنّه لم يكن كذلك لما عرفت من إمكان اجتماعهما فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين و نظيره فى العرفيات كما فى مثل وضع العمامه على الرأس لمن كان له و جمع الرأس فى مجلس فيه جماعه من المؤمنين الأخيار حيث إنّ كون العمامه على الرأس مع كونه فيه كمال المفسده بلحاظ و جمع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحه بلحاظ كونه نحو إغزاز و إكرام للمؤمنين و كون تركه هتكا و إهانته لهم، و عليه فلا يبقى مجال لدعوى دلاله النهى و اقتضائه للفساد من هذه الجهه.

و أمّا الفساد من الجهه الثانيه فهو و إن كان لا محيص عنه مع النهى و لكنّه أيضا مترتب على العلم بالنهى لا على نفس وجود النهى و لو لم يعلم به المكلف، فتمام العبره فى الفساد فى هذه المرحله على مجرد العلم بالنهى فإذا علم بالنهى كان علمه ذلك موجبا لعدم تمشّى القربه منه الموجب لفساد عبادته و إن لم يكن فى الواقع نهى أصلا كما أنّه مع عدم العلم به يتمشى منه القربه و تصحّ منه العباده و إن كان فى الواقع نهى كما عرفت فى مثال الجهل بالغصب أو الجهل بالحرمة عن تصوّر مع إنّ قضيه ظاهر العنوان هو ترتّب الفساد على نفس النهى الواقعيّ.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الفساد المفروض فى محلّ الكلام هو الفساد من تلك الجهه الأخيره لما كان معنى لإنكاره من أحد فى العبادات بعد اتّفاقهم على لزوم قصد القربه فيها.

و على ذلك فلا- مجال لإيراده النهى المولوى التحريمى من لفظ النهى فى عنوان البحث كما أنه لا- مجال أيضا لإيراده النهى الإرشادى منه لأنه أيضا ممّا لا إشكال فى دلالة على الفساد فى العبادات و المعاملات.

بل لا- بدّ و أن يكون المراد منه فى العنوان طبيعه النهى فى نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى أنّ النزاع فى أنّ النهى المتعلق بالشىء عباده كانت أم معامله مولوى تحريمى كى لا يقتضى الفساد أم إرشادى إلى خلل فيه حتّى يوجب الفساد، هذا (1).

و يمكن أن يقال إنّ الظاهر هو الخلط بين مسأله اجتماع الأمر و النهى و مسأله دلالة النهى عن ذات المعامله أو العباده على الفساد و عدمها إذ ملاحظه نهى الوالد أو الحلف فى المعاملات أو الجهتين التعليليتين فى العبادات و التمثيل بوضع العمامة على الرأس تحكى عن ملاحظه العنوانين اللذين يكون أحدهما مركبا للأمر و الآخر مركبا للنهى مع أنّه يناسب باب مسأله اجتماع الأمر و النهى لا- مسأله دلالة النهى على الفساد لأنّ الكلام هاهنا بعد الفراغ عن تعلق النهى بنفس العباده من دون وساطه أى عنوان آخر.

فما مرّ فى مسأله الاجتماع من تصوير إمكان اجتماع المصلحه و المفسده أو المحبوبيه و المبعوضيه فى شىء واحد لعدم كونها من الأعراض الخارجيه القائمه بفعل المكلف بل هى من الوجوه و الاعتبارات التى يمكن اجتماعهما فى شىء واحد بجهات مختلفه، يختصّ بتلك المسأله إذ تعدّد الجهات و الحثيات يوجب جواز اجتماع الأمور المذكوره فلا مانع من أن يكون شىء واحد بجهه ذا مصلحه و بأخرى ذا مفسده أو بجهه محبوبا و بأخرى مبعوضا بل بجهه مقربا و بأخرى مبعدا كما مرّ تفصيله.

هذا بخلاف مسأله دلالة النهى على الفساد بعد الفراغ عن تعلقه بنفس العباده

ص: ٢٨٣

(١-١) نهاية الأفكار: ص ٤٥٣ و ٤٥٤.

فإن مقتضى تعلق النهى بنفس العباده هو أنّ العباده من حيث ذاتها تكون منهياً عنها و من المعلوم أنّه لا يمكن اجتماع النهى المذكور مع الأمر بذات العباده بعنوان واحد لعدم جواز اجتماع الامور المتضاده فى شىء واحد بعنوان واحد.

فمع وحده الجبهه و الحيثيه لا يبقى مجال لوجود المفسده مع المصلحه أو لوجود المبعوضيه مع المحبوبيه أو لوجود المبعديّه مع المقربيه لتضادها.

و عليه فلقائل أن يدعى أنّ النهى الدالّ على وجود المفسده أو المبعوضيه أو المبعديّه يدلّ بالالتزام على عدم وجود المصلحه أو المحبوبيه أو المقربيه.

و من المعلوم أنّ مقتضى وجود التضاد بين الامور المذكوره هو اقتضاء النهى المولوى بوجوده الواقعى للفساد من جهه تضاد المفسده مع المصلحه و المحبوبيه مع المبعوضيه و المبعديّه مع المقربيه، و تمشى قصد القربه ممن لا يعلم بالنهى لا يوجب صحه العباده لأنّ المفروض أنّ النهى بوجوده الواقعى لا يجتمع مع المصلحه، و الحسن الفاعلى مع عدم الحسن الفعلى لا يكفى فى تحقّق العباده.

هذا مضافا إلى أنّ البيان المذكور لخروج النهى المولوى التحريمى عن محلّ النزاع و إرجاع البحث إلى النزاع الصغرى خلاف ظاهر كلمات الأصحاب.

فإنّ التصريح بأنّ الموضوع هو النهى المولوى التحريمى أو الأعمّ من التنزيه لا الإرشادى ينافى أن يكون الموضوع هو طبيعه النهى فى نفسه بحيث يرجع النزاع إلى النزاع فى أنّ طبيعه النهى المتعلق بالشىء هل هو النهى المولوى أو الإرشادى فلا تغفل.

فتحصّل أنّ النهى النفسى التحريمى و التنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون الإرشادى الغيرى فإنّهما خارجان عن محلّ النزاع أمّا الإرشادى فلوضوح دلالة النهى على الفساد بلا كلام و أمّا الغيرى فلما عرفت من عدم تعلقه بذات العباده و عدم دلالة على مبعوضيه المتعلق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره و الكلام فيما إذا تعلق

النهى بذات العبادة لا بعنوان آخر و دلّ على مبعوضيه العباده.

و القول بأن الاختيار شيء و عموم النزاع في المسأله شيء آخر فإن اختياركم القول بأن النهى التنزيهى و الغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكلّ على ذلك حتّى يكون النزاع في المسأله مختصًا بما عداهما، و المفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهى التنزيهى و الغيرى يقتضيان الفساد صحيح بالنسبه إلى ما لا- يكون خارجا عن موضوع المسأله كالنهى التنزيهى أو التحريمى على ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سرّه و أمّا بالنسبه إلى ما يكون خارجا عن موضوع المسأله كالنهى الغيرى فلا يصحّ كما لا يخفى.

المقدمه الرابعه: فى المراد من العباده و المعامله المتعلقين للنهى

أمّا المراد من الاولى فى المقام فليس ما يكون عباده فعليّه تامّه من جميع الجهات و هو ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به بداعى الأمر أو القربه ضروره أنّه لا يمكن أن يتعلّق بها النهى حينئذ لا متناع اجتماع النهى مع الأمر فى شيء واحد فلا بدّ أن تفسر العباده فى المقام بشيء يمكن أن يتعلّق النهى به و هو أمران:

أحدهما: ما يكون بذاته و بعنوانه حسنا بالذات و مرتبطا بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به فإنّه عباده ذاتيه و موجه بذاتها للتقرّب من حضره المولى لو لا حرّمته، و هذا مثل عنوان السجود له تعالى أو تسيحه أو تقديسه سبحانه فإنّ هذه العناوين تكون من العناوين الحسنه بالذات و مرتبطه بالمولى و لا تحتاج فى الحسن و الارتباط إلى تعلّق أمر بها فحيث خلت عن الأمر جاز تعلّق النهى بها و لا يلزم من تعلّقه بها محذور الاجتماع فى شيء واحد كما لا يخفى.

و ثانيهما: ما لا يكون بذاته و بعنوانه حسنا و مرتبطا بالمولى بل يحتاج فى الارتباط بالمولى إلى تعلّق الأمر به و حيث لا يمكن وجود الأمر الفعلى لمحذور اجتماع الأمر و النهى فالمراد منه هو العباده التقديرية و الشائيه بمعنى أنّ المراد منها كلّ عمل لو امر به لكان عباديًا لا يسقط أمره على فرض تعلّقه به إلا إذا أتى به بوجه قربى.

و المراد من العباده الشائيه و التقديرية هي التي احرز وجود المصلحه فيها بإطلاق الأدله أو عمومها لا- ما لم يحرز وجود المصلحه فيه بنفسه لأن محل الكلام فيما إذا استند الفساد إلى النهي لا إلى قصور المصلحه و لا ينافيه دلالة النهي على عدم وجود المصلحه في المتعلق و تقييد المصلحه بعدم ورود النهي فلا تغفل.

و أما المراد من الثانيه أى المعامله فهو ما يصح أن يتصف بالصحه و الفساد كى يصح النزاع فى أن النهي عنه هل يوجب الفساد أم لا- فالعقود و الإيقاعات التى تسمى بالمعامله بالمعنى الأخص داخله فى المعامله لأنها تتصف بهما عند اجتماع الشرائط و عدمه بل مقتضى ما ذكر هو دخول غيرهما مما يتصف بهما و يسمى بالمعامله بالمعنى الأعم كالتحجير و الحيازه فإنهما يتصفان بالصحه و الفساد بالنسبه إلى ثبوت الحق و الملكيه و عدمهما.

نعم الأفعال التى لا- تتصف بهما كشرب الخمر و الغيبه و نحوهما من الفحشاء و المنكر فلا معنى للنزاع فيها بأن النهي عنها هل يقتضى الفساد أو لا- بل هى خارجة عن المعاملات مطلقا كما لا يخفى، و هكذا يخرج عن المعامله فى العنوان كل ما لا يمكن طرؤ الفساد عليه مثل ما جعله تامة لبعض الآثار من دون تقييد و اشتراط كالإتلاف بالنسبه إلى الضمان فإنه موجب له سواء كان عن عمد أو غيره و سواء كان المتلف عاقلا أو غير عاقل فهو عله تامة بالنسبه إلى الضمان و لا يطرأ عليه الفساد فى حال من الأحوال فلا- مجال بعد تعلق النهي به للنزاع فى أنه يوجب الفساد أو لا- و إن كان من المعاملات بالمعنى الأعم و أميا سائر المعاملات بالمعنى الأعم مما يتصف بالصحه و الفساد فهى داخله فى عنوان المعامله.

لا يقال إن الملكيه تسببيه غير مترتبه على ذات السبب قهرا فيمكن أن يتوهم أن التسبب القصدى لتقومه باعتبار الشارع نظرا إلى أن إيجاد الملكيه تسببى من المالك و مباشرى من الشارع، لا معنى لوجوده مع مبعوضيه هذا الفعل التسببى

المنوط تحقّقه بفعل الشارع و إيجاده المباشريّ من الشارع فمع النهي و المبعوضيّة لا يحصل الملكيه هذا بخلاف ما كان الأثر مترتباً على نفس السبب قهراً من دون اعتبار التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع حتّى تتنافى المبعوضيّة مع إيجاد ما يتقوّم به المبعوض، و عليه فلا تستلزم مبعوضيه معامله بالمعنى الأعمّ كالغسل مبعوضيّة المسبّب و عدم حصوله شرعاً له عليه فلا يعمّ ملاك اقتضاء النهي للفساد بالنسبه إلى غير المعاملات بالمعنى الأخصّ كالعقود و الإيقاعات.

لأنّنا نقول إنّ التحجير و الحيازه و نحوهما كالمعامله بمعنى الأخصّ فى عدم ترتّب الملكيه عليهما قهراً بل يحتاج إلى التسبّب القصدىّ الذى يتقوّم باعتبار الشارع فيجرى فيه ما ذكر فى المعامله بالمعنى الأخصّ و مع كون التحجير و الحيازه مثل المعاملات بالمعنى الأخصّ فلا وجه لدعوى خروجهما عن عنوان المعامله و تخصيص العنوان بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فتدبّر جيّداً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث ذهب إلى اختصاص المعامله بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فراجع (1).

المقدّمه الخامسه: فى معنى الفساد فى عنوان البحث و هو أنّ النهي عن العباده

اشاره

أو المعامله هل يكشف عن الفساد أو لا؟.

و لا يخفى عليك أنّ الفساد فى مقابل الصحّه و لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركّبات الاعتباريه كالمعاملات و العبادات و ثانيهما بالنسبه إلى المركّبات التكوينيّه كالفواكه و نحوهما.

أمّا معناه فى الأوّل فهو التمام و النقص و أمّا معناه فى الثانى فهو السلامه و العيب بناء على كونهما كاشفين عن وجود الخصوصيّات الملاءمه أو المنافره فإنّ مثل

ص: ٢٨٧

(١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٣ و ١٤٤.

البطّيح الصحيح السالم يشتمل على وجود الخصوصيّه الملاءمه و البطّيح الفاسد يشتمل على وجود الخصوصيّه المنافره.

و من المعلوم أنّ التقابل فى الأوّل هو تقابل العدم و الملكه و التقابل فى الثانى هو تقابل التضادّ بناء على كون الصّحّه و الفساد فيه حاكيين عن أمرين وجوديّين.

و كلّ واحد من الإطّلاقين شائع حقيقىّ سواء كان منشؤهما هو الوضع التعيّنى أو وضع الصّحّه و الفساد بالتعيين للسلامه و العيب فى المركّبات التكوينيّه ثم استعمالاً فى المركّبات الاعتباريّة و الاختراعيه مجازاً إلى حدّ صاراً حقيقه و حصل الوضع التعيّنى.

و عليه فدعوى الاشتراك المعنوىّ بين الاستعمالين مردوده بل الاشتراك لفظىّ لما عرفت من اختلافهما فى التقابل.

و كيف كان فاستعمال الصّحّه بمعنى التمام و الفساد بمعنى النقصان و الفقد فى العبادات و المعاملات واضح، و دعوى ترادف الصّحّه و الفساد مع التمام و النقصان فى المركّبات الاعتباريّة و الاختراعيه صحيحه كما أنّ دعوى أنّ التقابل بينهما هو التقابل بين العدم و الملكه أيضاً صحيحه فى المركّبات المذكوره.

و المراد من الفساد فى عنوان البحث هو هذا المعنى لا بمعنى العيب الذى يكون أمراً وجودياً يضادّ مع الصّحّه بمعنى السلامه فى المركّبات التكوينيّه.

تنبيه فى مجعوليّته الصّحّه و الفساد و عدمها

و لا يخفى عليك أنّ المقصود من هذا البحث هو أنّ مع الشكّ فى الصّحّه و عدمها هل يمكن جريان الاستصحاب فيها أم لا، فليعلم أنّ الأقوى هو الجريان فى الصّحّه الظاهريّه لأنّ المعيار فى جريان الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الكفايه فى مبحث الاستصحاب هو أن يكون المستصحب ممّا تناله يد الشارع و يكون أمره بيد الشارع

وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه، و عليه فلا فرق بين أن يكون المستصحب مجعولا مستقلاً كالتكليف أو مجعولا تبعياً كالجزئيه و الشرطيّه و المانعيه التي تكون مجعوله بتبع تعلق الأمر أو تقيده بوجود شيء أو بعدمه.

و لا- ضير في انتزاعيه الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه لأنّ هذه الامور الانتزاعيه ممّا تناله يد الشارع بوضع منشأ انتزاعها و رفعه فلا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلاً فراجع (١).

و أيضا صرّح بذلك في مبحث البراءة في الأقلّ و الأكثر حيث قال لا يقال إنّ جزئيه السوره المنسيه مثلا ليست بمجعوله و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد التذكّر مع أنّه عقلي و ليس إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنّه يقال إنّ الجزئيه و إن كانت غير مجعوله بنفسها إلّا أنّها مجعوله بمنشأ انتزاعها و هذا كاف في صحّه رفعها (٢).

و عليه فلا- مانع من أن يقال: إنّ الصحّه و الفساد أيضا من الامور الانتزاعيه التي تكون مجعوله بتبع مجعوليه منشأ انتزاعها فإنّ انتزاع الصحّه الظاهريه من العمل في موارد قاعدتي التجاوز و الفراغ في العبادات و من المعاملات في موارد الشكّ فيها يكون تابعا لتصرّف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع فكما أنّ انتزاعيه الجزئيه لا تمنع عن جريان البراءة و الاستصحاب فكذلك انتزاعيه الصحّه الظاهريه لا- تمنع عن جريان الاستصحاب و لا- يلزم في جريان الاستصحاب أن تكون الصحّه مجعوله بالاستقلال و عليه فالانتزاعات المترتبة على الوضع و الرفع الشرعيّ تكون مجعوله بالتبع و المجعوليه بالتبع كالمجعوليه بالاستقلال في جريان الاستصحاب

ص: ٢٨٩

١-١) الكفايه: ج ٢ ص ٣٠٨ و ٣٢٩.

٢-٢) الكفايه: ج ٢ ص ٢٣٥.

فلا يضرّ التطبيق القهرى بين المأتى به و المأمور به بعد رفع اليد عن الشرط أو الجزء لأنّ التطبيق القهرى و الانتزاع العقلى يتبع
الرفع الشرعى كما عرفت و بالجملة التبعيه بوجه تكفى فى جريان الاستصحاب و لذلك قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس
سره بأنّ مقتضى ما أفاده صاحب الكفايه فى مبحث الشكّ فى الأقلّ و الأكثر هو أن يكون الاستصحاب جاريا فى المقام لأنّ
الصحة سواء كانت بمعنى الموافقه كما فسرها المتكلم أو التاميه أو المسقطيه للإعاده و القضاء كما فسرها الفقيه و الأصولي
تكون من المجعولات التبعيه الشرعيه فإنّ مع رفع الشرطيه أو الجزئيه يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما
يكون المأتى به مخالفا له فالموافق و المخالفه أو المسقطيه و عدم المسقطيه يتبعان إرادته الشارع و عدمها و لا معنى للمجعوليه
التبعيه إلا ذلك، انتهى.

و التبعيه العرفيه للجعل الشرعى تكفى فى جريان الاستصحاب و لو لم يكن نفس جعل الشارع مستتبعا لأمر اعتبارى أو انتزاعى
آخر كما فى الجزئيه أو الشرطيه (التي يكفى فى انتزاعها نفس أمر الشارع مثلا- بالمركبّ منه أو المقيّد به) لتوقفه على إتيان
المكلف به فى الخارج لكفايه ارتباطه بالجعل الشرعى بنحو من الأنحاء و لو لم يكن مستتبعا لأمر انتزاعى أو اعتبارى بنفسه بل
مع الإتيان به خارجا فتدبرّ جيدا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكلمات المذكوره من الأعلام فى المقام من عدم جريان الاستصحاب فى الصحة و الفساد لعدم إمكان
مجعوليتهما مطلقا معللا بأنّ الصحة أمر تكوينى عقلى لا ينالها الجعل (1).

مع إنك عرفت أنّها و إن لم تكن مجعوله بالاستقلال و لكنّها مجعوله بالتبع و هو كاف فى جريان الاستصحاب أو من عدم
جريان الاستصحاب فيهما لكون الصحة

ص: ٢٩٠

أمرًا انتزاعيًا و الأمر الانتزاعيّ ليس مجعولا شرعيًا كما يظهر من المحقّق الأصفهانيّ (١).

مع إنك عرفت أنّها و إن كانت انتزاعيّه و لكن الانتزاع المذكور يكون تبعًا و لو بنحو من الأنحاء للتصرّف الشرعيّ في منشأ الانتزاع.

لا- يقال- كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ- أنّ الصّحّه بمعنى مسقطيه المأتيّ به للأمر بالإعاده و القضاء مستنده إلى مصلحه التسهيل و هي واقعيّه لأنّ العله لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحه التسهيل المانع عن اقتضاء بقيه المصلحه للمبدل للقضاء في الأحكام الظاهريّه فلا تكون الصّحّه جعليّة تتبع إنشاء عدم وجوب الإعاده و القضاء (٢).

لأننا نقول أوّلا إنّ المصلحه الواقعيّه لو كانت مانعه عن مجعوليّه الصّحّه لكانت مانعه عن مجعوليّه الأحكام التكليفيّه لأنها مستنده إليها فكما أنّ عدم وجوب الإعاده و القضاء أمران مجعولان فكذلك تكون المسقطيه المنتهيّه إلى الأمرين المذكورين مجعوله تبعًا فلا وجه للترقيه بين عدم وجوب الإعاده و القضاء و الصّحّه بالمعنى المذكور.

و ثانيًا: إنّ العله لعدم الأمر بالقضاء و الإعاده هي رفع اليد عن الشرط أو الجزء فمع رفع اليد عنهما ينطبق الأمر به قهرا على المأتيّ به و ينتزع منه الصّحّه، و لكنّه مع ذلك كان منتهيًا إلى الرفع الشرعيّ و هو كاف في جريان الاستصحاب.

و ثالثًا: كما أفيد أنّ نفي وجوب القضاء و الإعاده و إن كانت علته الغائيّه و الداعي له هو مصلحه التسهيل الغالبه على المصلحه الأوّليّه لكنّ موضوعه من جاء بالعمل الاضطراريّ أو الظاهريّ دون غيره فنفي الأمر بالقضاء يترتب على المأتيّ به

ص: ٢٩١

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٤٤ و ١٤٥.

٢-٢) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٤٥.

ترتب الحكم على موضوعه فهو يرتبط بالمأتى به بهذا الارتباط و هو يكفى فى وصف المأتى به بالصحة و كونه مسقطا للأمر بالقضاء و إن كانت العلة الغائية لعدم الأمر به شيئا آخر (١).

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق فى ما ذكر بين العبادات و المعاملات فإنه كما أن الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة يكون منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية فى العبادات فى مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية فى موارد أصاله الصحة فى المعاملات.

فاستناد الصحة الظاهرية إلى الحكم الشرعى و لو بنحو من الأنحاء يكفى فى جريان الاستصحاب مطلقا سواء كانت الصحة الظاهرية فى العبادات أو المعاملات.

ثم لا يذهب عليك أنه ذهب فى المحاضرات إلى التفصيل بين العبادات و جعل الصحة و الفساد فيها أمرين واقعيين دون المجعولين أصلا لا أصاله و لا تبعا بدعوى أن انطباق الطبيعى على فردة فى الخارج و عدم انطباقه أمران تكويئيان و غير قابلين للجعل تشريعا من دون فرق فى ذلك بين الماهيات الجعليه و غيرها، و الصحة و الفساد منتزعان من انطباق العبادات على الوجود الخارجى و عدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلا لأن المجعول هو الحكم المتعلق بالماهيات الجعليه من دون فرض وجودها (و إلا لزم تحصيل الحاصل).

و بين المعاملات فإنها بما أنها اخذت مفروضه الوجود فى لسان أدلتها فبطبيعته الحال تتوقف فعلية الإمضاء على فعليتها فى الخارج فما لم تتحقق المعاملة فيه لم يعقل تحقق الإمضاء لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، و على ذلك فإذا تحقق بيع مثلا فى الخارج تحقق الإمضاء الشرعى و إلا فلا إمضاء له لأن الإمضاء الشرعى فى

ص: ٢٩٢

باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحتها كالعبادات منتزعه عن انطباقها على الفرد الموجود وفسادها من عدم انطباقها عليه.

وذلك لامتياز المعاملات عن العبادات في أنّ نسبه المعاملات إلى الإمضاء الشرعيّ في إطار أدلته الخاصه نسبه الموضوع إلى الحكم لا نسبه المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاه ونحوها فإنّ نسبتها إلى الحكم الشرعيّ نسبه المتعلق لا الموضوع، وحيث إنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقيه قد اخذ مفروض الوجود في مقام التشريع و جعل دون متعلقه تدور فعليته الحكم مدار فعليته موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعليته موضوعه فلا حكم قبل فعليته إلا على نحو الفرض و التقدير فلكل فرد حكم على حده عند تحقّقه و لا معنى للصحة إلا الحكم بترتب الأثر على الفرد الموجود في الخارج و عليه فالصحة و الفساد في المعاملات مجعولين شرعا بخلاف العبادات (١).

يمكن أن يقال أولاً- أنه لا- فرق بين العبادات و المعاملات في أنّ تعلق الأحكام بهما على نهج ضرب القانون و مقتضاه هو أن تلاحظ المعاملات كالعبادات بنحو الكلّي و يتعلّق بها الإمضاء كالقول بأنّ (من حاز ملك) و (من سبق إلى شيء صار أحق) و قوله تعالى (أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزُّبَا) و قول النبي صلى الله عليه و آله (الصلح جائز) و غير ذلك فإنّ المقصود بها إنشاءات لا إخبارات كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال: إنّ (أحلّ الله البيع) إخبار بالاعتبار عند تحقّق البيع الإنشائيّ و نحوه في الخارج و قوله عليه السلام (من حاز ملك) إخبار بتحقّق الاعتبار عند تحقّق العنوان في الخارج (٢).

فإنّ الإخبارات لا- تناسب دأب و ديدن المقتنين فإنهم أنشئوا الأحكام على الموضوعات بنحو القضية الحقيقيه لا أنّهم أخبروا بالاعتبار و الإنشاء فيما سيجيء

ص: ٢٩٣

١-١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ٩ و ١٠.

٢-٢) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٤٦ و ١٤٧.

طبقا لوجود الموضوع فالحكم بالنسبه إلى الموضوعات المقدره الوجود إنشاء لا إخبار، واماكان تعلق الحكم بالوجود الخارجى فى ناحيه الموضوعات دون المتعلقات لا يوجب أن تحمل الإنشاءات فى المعاملات على الإخبار مع إنه خلاف دأب المقتنين.

و ثانيا: أن الأحكام الواقعيه الأوليه لا- يمكن تعلقها بالمتعلقات بوجودها الخارجيه لأن ذلك يوجب تحصيل الحاصل، و أما الأحكام الظاهريه فلا مانع من تعلقها بالمتعلقات بلحاظ وجوداتها الخارجيه فإن المتعلقات الموجوده بعد فرض وجودها صارت كالموضوعات فى اللحاظ الثانى و الشارع ينظر إلى كل عمل صادر عن المكلفين مما لم يكن مطابقا للواقع فحكم فى العبادات بعدم الإعادة و القضاء، فالحكم بعدم الإعادة كعدم القضاء مترتب على المتعلق المفروض الوجود و معنى عدم وجوب القضاء و الإعادة هو الحكم بصحة المتعلق الموجود فلا- فرق بينها و بين المعاملات الخارجيه المحكوم به بعدم التكرار، ففى كل منهما تكون القضيه بنحو الحقيقته و يكون الحكم بالصحة شرعا فإن كان ذلك موجبا لمجعوليته الصحة لكل فرد شرعا فهو كذلك فى كلا- البابين من المعاملات و العبادات فلا- وجه للفرقه بين الأحكام الظاهريه الوارده فى العبادات و بينها فى المعاملات و مقتضى ما ذكر هو كون الصحة الظاهريه من الأحكام الشرعيه فى كلا البابين.

فتحصّل أن الأقوى هو مجعوليته الصحة و الفساد فى الأحكام الظاهريه من دون فرق بين العبادات و المعاملات.

و سواء قلنا بتعلق الأحكام الشرعيه بالكليات أو قلنا بتعلقها بالجزئيات بنحو القضيه الحقيقته لأن الصحة و الفساد إما منتزعه عن الموارد بتبع رفع اليد الشرعى عن وجوب القضاء أو الإعادة بالنسبه إلى الكليات أو مجعوله بالنسبه إلى الموضوعات و كل واحد منهما ينتهى إلى الشرع بوجه و الانتهاء إليه بوجه يكفى فى صحه الاستصحاب.

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الْكُفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَوَارِدِ فِي مَجْعُولِيهِ الصَّحِّهِ وَالْفَسَادِ فَذَهَبَ إِلَى مَجْعُولِيَّتِهِمَا فِي الْكَلِّيَّاتِ دُونَ الْمَوَارِدِ وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ كُفَايَةِ الْمَجْعُولِيَّةِ التَّبَعِيَّةِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمَجْعُولِيَّةِ الْإِسْتِقْلَالِيَّةِ.

هَذَا مِضَافًا إِلَى إِمْكَانِ كَوْنِ الْقَضَايَا فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ بِنَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمَجْعُولِيَّةِ الْأَثْرِ لِمَوْضُوعَاتِهَا مِنْ دُونَ فَرْقِ بَيْنِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ.

فَالصَّحِّهِ وَالْفَسَادِ مَجْعُولُهُ حَيْثُذَ فِي كَلَا الْبَابِيْنَ مَطْلَقًا فَاتَّضَحَ عَدَمُ صَحِّهِ قَوْلِ مَنْ ذَهَبَ إِلَى عَدَمِ الْمَجْعُولِيَّةِ مَطْلَقًا وَهَكَذَا قَوْلِ مَنْ فَصَّلَ بَيْنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْأَقْرَبَ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْأَوَامِرِ الْوَاقِعِيَّةِ وَالْأَوَامِرِ الظَّاهِرِيَّةِ فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

المقدّمه السادسة: في مقتضى الأصل في المقام

وَالكَلَامُ فِيهِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل في المسأله الاصوليه و لا يخفى عليك أنه إذا شكك في أنّ النهي هل يدلّ لفظا على الفساد أو لا أو شكك في أنّ الحرمة هل تكون ملازمه مع الفساد عقلا أو لا فلا أصل في المسأله.

أمّا في الدلاله فلاّنّ الدلاله و عدمها ليست لهما حاله سابقه لأنّ اللفظ إمّا وضع من أوّل وجوده لما يستفاد منه الفساد أو لغيره و المفروض أنّه لم يعلم أيّ منهما و لم يمض على اللفظ زمان يعلم فيه حاله سابقه اللهمّ إلّا- أن يقال كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ عروض التركيب لطبيعيّ اللفظ في ذهن الواضع كان قبل الدلاله و الوضع زمانا أو يقال أنّ الدلاله تحقّقت بعد الوضع زمانا (1).

و فيه أنّ محلّ الكلام هو اللفظ الدالّ لا اللفظ قبل دلالته فتأمل.

ص: ٢٩٥

هذا مضافا إلى إمكان تقارن الوضع و الدلاله كوضع أسامى الأولاد عند حضور الأهل و الأقارب إذ لا فاصله بينهما كما لا يخفى ثم أن أصاله عدم وضع اللفظ لمجموع الحرمة و الفساد معارضه مع أصاله عدم وضعه لخصوص الحرمة.

و أمّا فى الملازمه العقلية فلأنّ الشكّ دائما فى أصل ثبوتها أو عدمه أزلا و لا أصل فى البين حتّى يعين أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن، هذا إذا قلنا بأنّ الملازمه أو عدمها أزليه و أمّا إذا لم نقل بأزليتها و قلنا بأنّها عند تحقّق الحرمة إمّا تكون متحقّقه أو غير متحقّقه ففى هذه الصوره حيث لم تكن الملازمه بنحو الكون التامّ موجوده قبل تحقّق الحرمة فالحاله السابقه معلومه و لكن استصحابها لا يثبت عدم ملازمه الحرمة المتحقّقه كما أنّ استصحاب عدم الكزيّه لا يجرى لإثبات عدم كزيّه الماء الموجود المشكوك كزيته لأنّه ثبت هذا مضافا إلى أنّ الملازمه بين الحرمة و الفساد إن كانت عقلية لا مجال للاستصحاب فيها لأنّ العقل إمّا حكم بها أو لم يحكم بها و الأحكام العقلية لا تثبت بالاستصحاب.

و ممّا ذكر يظهر حكم جريان الاستصحاب فى الملازمه بنحو الكون الناقص لا من جهه أنّه لا حاله سابقه لها حتّى تستصحب إذ الحرمة من أوّل وجودها مشكوكه الملازمه مع الفساد لإمكان أن يجرى فيها الاستصحاب بنحو الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه المشكوك انتسابها إلى قريش و لو بنحو سلب المحمول من باب السلب بانتفاء الموضوع و يقال إنّ هذه الحرمة قبل وجودها لم تكن ملازمه مع الفساد و لو بسبب انتفاء وجودها و الآن هى كذلك.

و لا ضير فى أنّ العدم المذكور لا حاله سابقه له إذ العدم قبل الوجود كان من جهه عدم الموضوع و هو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّه العدم بعد الوجود لأنّ هذا المقدار لا- يوجب تعدّدا فى ذات العدم لا- دقّه و لا- عرفا فلا مانع من استصحابه فتأمل.

بل من جهة ما عرفت من أنّ الاستصحاب لا معنى له فى الأحكام العقلية و المفروض أنّ الملازمه من الأحكام العقلية.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أنّ الملازمه كنفس الدلالة ليست موضوعه لحكم شرعى و اللازم فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب حكما أو موضوعا للأثر الشرعى.

و صحّه الصلاة لدى تحقّق المقترضات و عدم الموانع عقلية لا شرعية (١).

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسألة الاصولية حتى يعوّل عليه عند الشكّ فى الدلالة أو الملازمه العقلية.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسألة الفرعية.

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى الأصل فى المعاملات هو الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحّه فى المعاملات و لكنّ محلّ الكلام فيما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا بحيث لو لم يكن النهى كانت المعاملة صحيحة فإذا شكّ فى وجود الدلالة أو الملازمه فمقتضى الإطلاق و العموم هو الصحّه لا من جهة الاعتماد على قاعده البراءة أو قاعده التجاوز حتى يقال إنّ مجراهما هو المجعولات الشرعية لا الدلالة أو الملازمه العقلية بل نفس الإطلاق و العموم يصلح للاعتماد.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل فى العبادات هو الفساد لسقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العبادة إذ لا يجتمعان فى عنوان واحد و لعدم إحراز الملاك بسقوط الأمر إذ لا طريق لإحراز الملاك بعد سقوط الأمر فمقتضى الاشتغال اليقينيّ بالعبادة المقربة هو الفراع اليقينيّ و هو لا- يحصل إلا- بتحصيل الفرد الغير المبغوض بالفعل يقينا و عليه فلا- يجوز الاكتفاء بالمنهى المذكور فى مقام الامتثال.

ص: ٢٩٧

يمكن أن يقال إن ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أما مع وجود الإطلاق الدال على وجود الملاك فالأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك من دون حاجه إلى الأمر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و توضيح ذلك كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره سابقا في مبحث اجتماع الأمر و النهي:

إن انتفاء المعلول كليته و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامة و التكاذب و التنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع معا.

بيانه أن كلاً من الدليلين يدل بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدل بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقي فإذا كان أحد الدليلين أقوى دل على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدل على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و لا يدل على مزيد من ذلك ليكون حججه في قبال الحججه على وجود المقتضى في الآخر، و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه وجودا لا حججه و دليلا، فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحججه لا- يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرد الدلاله على عدم المزاحم في الوجود و المانع من التأثير، و هذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورته الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1).

و عليه فسقوط الدلاله المطابقيه في الأمر بسبب تعلق النهي بذات العباده لا يلزم سقوط دلالاته الالتزاميه عن الحججه و مع عدم سقوط تلك الدلالات يبقى إطلاق الدليل بالنسبه إليها و يدل على وجود الملاك، فيكون ذلك كافيا للقصد

ص: ٢٩٨

و المفروض هو الشك في الدلالة على الفساد أو الملازمه مع الفساد.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه هو الفساد لو لم يكن إطلاق، و الصحه إن كان للدليل إطلاق، و لا فرق فيه بين المعاملات و العبادات فتدبر.

المقدمه السابعه: في أنه لا فرق في العباده المنهيه بين أن تكون بسيطه كصوم العيدين أو مركبه كصلاه الحائض أو جزء للعباده كقراءه سور العزائم. أو شرطاً عبادياً لها كالوضوء.

فإنّ النهي في جميع الصور يكون متعلقاً بالعباده و الحكم المبحوث عنه من الفساد و عدمه يجرى في جميع الصور من دون حاجه إلى البحث عن كلّ واحد واحد كما صنعه في الكفايه، و لذلك أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه بأنّه لا مجال للبحث عن كلّ واحد منها إذ لا فرق بين عباده و عباده، و حديث فساد المركب بفساد الجزء و فساد المشروط بفساد الشرط لا ربط له بدلاله النهي على فساد العباده و لا بفساد العباده المنهيه عنها، فالبحث عن تعلق النهي بجزء العباده و شرطها و نحوها على أيّ حال أجنبي عن المقام كما أنّ البحث عن النهي عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه سواء كان حرمة الجزء و الشرط و الوصف واسطه في العروض أو واسطه في الثبوت من حيث اقتضاء الفساد خال عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء و الشرط و الوصف و نسبت الحرمة إلى المركب و المشروط و الموصوف بالعرض فواضح، حيث لا حرمة لها حقيقه بل بالعرض و المجاز (و النهي العرضي خارج عن محلّ الكلام) و حرمة نفس الجزء و الشرط و الوصف إذا كانت عباده ممّا لا مجال للبحث عنها إذ لا فرق بين عباده و عباده.

و أمّا إذا كان المركب و المشروط و الموصوف محرّماً حقيقه لفرض سريان الحرمة حقيقه إلى هذه الأمور من الجزء و الشرط و الوصف فبعد هذا الفرض تكون

العباده محرّمه حقيقه و لا دخل لسبب الحرمة نفيًا و إثباتًا كى يتكلّم فيه (١).

ثمّ لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ محلّ النزاع فى المقام هو ما إذا تعلّق النهى بذات العباده بعنوان واحد أنّ البحث عن النهى عن الوصف الملازم للعباده-كالنهي عن الجهر فى موضع الإخفات و عن الإخفات فى موضع الجهر- خارج عن محلّ النزاع و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى لأنّ عنوان الإجهار غير عنوان القراءة و المغايره الذهنيه تكفى فى تعدّد متعلّق الأمر و النهى و لا- يضرّه اتّحاد وجودهما فى الخارج لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا للشبوت و لذا قلنا بجواز الاجتماع فى صورته الاتّحاد كصوره الانضمام.

هذا مضافا إلى أنّ الوحده الخارجيه-على الامتناع-لا توجب إلّا سقوط الأمر لعدم إمكان اجتماعهما.

و أمّا ملاك الأمر بالقراءة فهو موجود لكون القراءة الجهريّه مصداقا لعنوانين أحدهما القراءة و الآخر الجهر بها.

على أنّ القراءة يمكن انفكاكها عن الإجهار بإتيانها مع الإخفات فى الظهرين، كما يمكن انفكاكها عن الإخفات بإتيانها مع الإجهار فى العشاءين، و عليه فلا- يكون بين القراءة و الإجهار أو الإخفات تلازم بحسب ملاحظتهما مع الظهرين أو العشاءين، و عليه فلا- يكون أصل القراءة منهيا عنه كما لا يخفى، ثمّ لا يخفى أن أظهر من خروج النهى عن الوصف الملازم عن محلّ الكلام و دخوله فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هو خروج النهى عن الوصف المفارق للموصوف.

و ذلك لأنّ الوصف المفارق إن كان غير متّحد مع الموصوف و لم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز و لا يتجاوز النهى عن

ص: ٣٠٠

(١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٧-١٤٨.

متعلّقه إلى متعلّق الأمر.

و إن كان متّحدا مع الموصوف و قلنا بأنّ المغايره الذهنيّه تكفي في جواز الاجتماع و عدم السرايه فلا مناص أيضا عن القول بالجواز دون الامتناع كما اخترناه سابقا، و لو قلنا بعدم كفايه المغايره الذهنيّه و تعلّق النهي بالخارج فاللازم هو القول بالامتناع لعدم إمكان اجتماع النهي في الأمر في الوجود الخارجيّ، و لكن يكفي في صحّه العباده وجود الملاك بالنسبه إلى مورد الأمر لأنّ المفروض أنّ الوجود الواحد الخارجيّ مصداق للعنوانين و مقتضاه هو وجود الملاك على حسب ما مرّ مفصّلا في مبحث اجتماع الأمر و النهي، و كيف كان فهو خارج عن محلّ النزاع المفروض فيه تعلّق النهي بالعباده بعنوان واحد فلا تغفل.

فتحصّل أنّ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّق النهي بالعباده بعنوان واحد من دون فرق بين أن تكون العباده مركّبه أو بسيطه أو جزء أو شرطا بالنسبه إلى عباده اخرى إذ النهي في كلّ هذه الصور تعلّق بالعباده و يكون داخلا في محلّ النزاع، هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهي بعنوان آخر كالوصف ملازما كان أو مفارقا فإنّ النهي حينئذ لم يتعلّق بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل في مسأله اجتماع الأمر و النهي فتدبّر جيّدا.

المختار في المسأله

اشاره

إذا عرفت المقدمات المذكوره فالمهمّ حينئذ هو بيان المختار في المسأله و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات،

فنقول و على الله الاتّكال: لا- شبهه في أنّ النهي التحريميّ المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد عقلا- فإنّه يدلّ على حرمتها بعنوانها و هو يكشف عن مبغوضيّتها و مع المبغوضيه الذاتيه لا يصلح المنهية لأن يتقرّب به و المفروض أنّ محلّ البحث هو أن تكون العباده بعنوانها لا بعنوان آخر منهية عنها فلا

ص: ٣٠١

أمر بالنسبه إلى متعلّق النهى إذ لا- يمكن اجتماعهما فى عنوان واحد، كما لا- ملاك فإنّ النهى عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبيّه العباده يرجع إلى استثناء مورد النهى عن تلك المطلقات، ومعنى الاستثناء المذكور هو تقييد المادّه و مقتضى ذلك هو عدم وجود الملاك فيها، هذا مضافا إلى تضادّ المفسده مع المصلحه فمع وجود المفسده فى العباده بعنوانها كما هو المفروض لا يمكن اجتماعها مع المصلحه بذلك العنوان كما لا يخفى.

ربّما يقال كما فى نهايه الأفكار أنّ النهى المولوى المتعلّق بعنوان العباده غير مقتضى لفساد العباده إلّا من جهه قضيه الإخلال بالقربه الموقوفه على العلم به و إلّا فمن جهه فقدانها للملاك و المصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه لأنّ غايه ما يقتضيه النهى المزبور بما أنّه نهى مولوى تحريمى إنّما هو الدلالة على قيام المفسده فى متعلّقه و أمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر و المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا. نعم مع الشكّ فى الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد و لكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى لذلك كما هو واضح (١).

و لعلّ وجهه هو إمكان اجتماع المفسده و المصلحه فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين كما فى مثل وضع العمامه على الرأس لمن كان له وجع الرأس فى مجلس فيه جماعه من الأخيار حيث إنّ كون العمامه فى الرأس مع كونه فيه كمال المفسده بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحه بلحاظ كونه نحو إعزاز و إكرام للمؤمنين و كون تركه هتكا و إهانته لهم كما صرح به قبل العبارة المذكوره آنفا (٢).

و لكن عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان النهى عن العباده بعنوان واحد وجهه واحده لا ما إذا كان العنوان متعدّدا أو الجهات متعدّده فإنّه خارج عن محلّ

ص: ٣٠٢

١- (١) نهايه الأفكار: ص ٤٥٦.

٢- (٢) نفس المصدر: ص ٤٥٣.

الكلام و من الواضح أنّ العقل حاكم في محلّ الكلام بعدم إمكان اجتماع المصلحه و المفسده و الأمر و النهى في عنوان واحد لوجود المضاده بينهما كما لا يخفى.

هذا بحسب الحكم العقلى و أما الدلاله اللفظيه فإن اريد بها دلاله لفظ النهى بحسب الوضع على أمرين أحدهما الزجر عن الفعل المشتمل على المفسده و ثانيهما خلوه عن المصلحه، ففيه منع إذ لا وضع للنهى إلا للزجر عن الفعل المشتمل على المفسده، و أما بالنسبه إلى خلوه عن المصلحه و عدمه فلا وضع.

و إن اريد بها أنّ اللفظ يدلّ على المعنى الموضوع له و هذا المعنى الموضوع له يكون في الخارج ملازما مع الخلو المذكور فهو صحيح لما عرفت من حكم العقل من عدم إمكان اجتماع المفسده مع المصلحه في شيء واحد بعنوان واحد وجهه واحده إلا أنّ هذه الدلاله ليست من الدلالات الالتزاميه اللفظيه بمعنى البين بالمعنى الأخصّ بل هي من البين بمعنى الأعمّ لاشتراط الدلاله الالتزاميه اللفظيه في البين بالمعنى الأخصّ و هو أن يكون التلازم بينهما ذهنيّا واضحاً بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسّط شيء آخر و هو مفقود في المقام و عليه فالدلاله عقليه لا لفظيه.

ثمّ إنّ حكم النهى التنزيهيّ المولويّ كالنهيّ التحريميّ المولويّ إذ النهى عن العباده بعنوان واحد وجهه واحده يدلّ على مرجوحيه متعلّقه و مع مرجوحيه الشيء بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ التقرب لا يمكن إلاّ بما هو يكون راجحاً و المفروض أنّه مرجوح، و بالجملة فكما أنّ النهى المولويّ التحريميّ في المقام يقتضى الفساد لخلو المتعلّق عن المصلحه كذلك النهى التنزيهيّ يقتضى الفساد لخلو المتعلّق عن الرجحان.

و أمّا النهى التنزيهيّ عن العباده بعنوان آخر كالنهيّ عن صوم يوم عاشوراء من جهه الموافقه مع بنى اميه فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام ما إذا تعلق

النهى بالعبادة بعنوان واحد وجهه واحده و عليه يكون حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلّيه الثواب مع ثبوت صحّتها شرعا لو أتى بها المكلف مخصوصا بما إذا كان النهى بعنوان آخر وجهه اخرى و إلا فقد عرفت أنّ النهى التنزيهى لا مجال معه للصحة فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أنّ النهى الغيرى كالنهى عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضد النهى عن الضدّ الآخر لا يقتضى الفساد عقلا و لا لفظا لأنّه لم يكن بعنوان واحد وجهه واحده بل يكون للإلزام بإتيان غيره فكما أنّ الأمر المقدمى لا يكشف عن المحبوبيّه فى ذات المقدمه لأنّه إلزام لأجل إتيان الغير فكذلك النهى المقدمى من جهة الإلزام بإتيان الغير لا- يكشف عن المبعوضيه و المرجوحيه فى ذات الفعل و العباده.

فالأمر بذات العباده و ان لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامتثال و لكن يكفى وجود الملاك فى العباده بعنوانها فى صحّتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى أو أتى بها بقصد الأمر الترتيبى على ما مرّ فى محلّه.

و أمّا النواهى الإرشاديه فهى أيضا خارجه عن محلّ الكلام فإنّ دلالة النهى المتعلّق بالعباده على الفساد مع سوجه إلى بيان المانع كانهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه واضحه فلا مجال للمناقشه و البحث فيها.

ربّما يدعى ظهور النواهى المتعلّقه بالعبادات فى الإرشاديه معلّلا بأنّ المكلفين بحسب النوع إنّما يأتون بالعبادات لأجل اسقاط الأمر و الإعاده فإذا ورد من المقنّن نهى عن كفيته خاصّه تنصرف الأذهان إلى أنّ الإتيان بها مع هذه الكيفيه غير مسقط للأمر و إنّّه لأجل الإرشاد إلى فساده.

فقوله «لا- تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» ظاهر فى نظر العرف فى أنّ الطبيعه المتعلّقه للأمر لا تتحقّق بهذه الكيفيه و أنّ الصلاه كذلك لا يترتّب عليها الأثر المتوقّع أى سقوط القضاء و الإعاده و سقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

و كذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلاه الأعرابي أو في حال خاص كالصلاه أيام الإقراء أو مكان خاص كالحمّام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد كالأوامر الواردة في الأجزاء و الشرائط و هذه الدعوى قريبه (١).

و لا يخفى أنّ ما ذكر مناقشه في الصغرى و ملاحظته و تحقيقه موكول إلى محلّه كملاحظه أحكام الحائض و قد ذهب المحقّق الخوانساريّ قدّس سرّه إلى استفاده الحرمة الذاتيه من قوله عليه السّلام في صحيحه خلف بن حماد (فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاه حتّى ترى الظهر و ليمسك عنها بعلها إلخ (٢).

بدعوى دلالة الروايه على الحرمة الذاتيه للصلاه في صورته كون الدم دم الحيض (٣).

و لكنّه محلّ إشكال لإمكان أن يقال إنّ حال هذه الروايه حال بقيته الأخبار الناهيه عن الصلاه في أيام الحيض كقوله (لا تحلّ لها الصلاه) و قوله (فلتدع الصلاه) و غير ذلك من العبارات التي يقال فيها إنّها ظاهره في الإرشاد إلى الفساد أو مانعيه الحيض كما ذهب إليه العلّامة الخوئيّ قدّس سرّه (٤).

اللّهّم إلا أن يعتضد ذلك بقوله عليه السّلام في روايه العلل (لأنّها في حدّ نجاسه فأحبّ الله أن لا يعبد إلاّ طاهرا (٥)) فإنّه ظاهر في وجوب ترك العباده في حال النجاسه بناء على دلالته على كراهته تعالى من أن يعبد في غير حال الطهاره و لكن استبعده في المستمسك بأنّه حينئذ يدلّ على عدم فائده و خصوصيّه للطهاره و هو بعيد (٦) فتأمل.

ص: ٣٠٥

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٥٩.

٢-٢) الكافي: ج ٣ ص ٩٣.

٣-٣) راجع جامع المدارك: ج ١ ص ٧٩-٨٠.

٤-٤) راجع التنقيح: ج ٦ ص ٤١٦.

٥-٥) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب الحيض: ج ٢.

٦-٦) المستمسك: ج ٣ ص ٣١١.

و كملاحظه زمان الصيام فقد صرّحت موثقه زراره و فضيل بوجوب الإفطار بعد انتهاء النهار حيث قال الإمام الباقر عليه السلام فيها: لأنه قد حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابدأ بأفضلهما و أفضلهما الصلاة (١).

و من المعلوم أنّ إطلاق الفرض على الإفطار بعد انتهاء النهار يدلّ على حرمة الصوم في الليل أو صوم مجموع الليل و النهار أو إدخال جزء من الليل فيه إلّا بقصد المقدميّة كما أفتى به السيّد قدّس سرّه في العروه الوثقى و يشهد للحرمة التكليفيّة أيضا ما ورد عن عليّ بن الحسين (عليهما السلام):

و أقيما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثه أيام من أيام التشريق، إلى أن قال: و صوم الوصال و صوم الصمت حرام و صوم المعصية حرام و صوم الدهر حرام (٢).

و كملاحظه أدلّه المنع عن الصوم في السفر فإنّ الظاهر من قوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تعيّن القضاء و عدم مشروعيّة الصوم من المسافر كما أنّها لا تشرّع من المريض، هذا مضافا إلى النصوص الواردة في المريض و السفر، منها ما ورد في الصوم في السفر في شهر رمضان من أنّه كالمفطر في الحضر، و منها ما ورد في مطلق الصوم: ليس من البرّ الصيام في السفر، و قوله في موثقه عمّار:

لا يحلّ الصوم في السفر فريضه كان أو غيره و الصوم في السفر معصية (٣) فإنّ هذه الأدلّه ظاهره في حرمة الصيام حال السفر ذاتا و تكليفا و يشهد له أيضا إطلاق العصاه على ناس صاموا في السفر (٤) و غير ذلك من الموارد.

ص: ٣٠٦

١-١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب الصائم: ج ١ و ٢.

٢-٢) نفس المصدر: الباب ١ من أبواب الصوم المحرّم.

٣-٣) نفس المصدر: الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ج ٨.

٤-٤) نفس المصدر: الباب ٨١ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ج ١.

و عليه فلا- مجال للمناقشه الصغرويّه أيضا مع وجود بعض العبادات المحرّمه ذاتا و تكليفا كما لا مجال للمناقشه الكبرىّه مع ما عرفت من عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض، فتحصل أنّ الحرمة ملازمه مع الفساد عقلا و لا فرق في ذلك بين أن يكون النهى المولوي عن العباده تحريميّا أو تنزيهيّا فإنّه يكشف عن الفساد عقلا في كليهما بالتقريب المذكور و أمّا الدلاله الالتزاميه فلا لعدم وجود شرطها من كون التلازم ذهبيّا و واضحا بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسط شيء آخر.

المقام الثاني في المعاملات:

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ الظاهر من النواهي الوارده في باب المعاملات هو الإرشاد إلى الفساد لا تحريم الأسباب لأنّها آلايت لتحقق المسببات و لا- نفسيه لها حتّى يتعلّق بها النهى مضافا إلى بعد تعلّق النهى و الحرمة بالتلفظ بألفاظ الأسباب.

و لا تحريم المسببات فإنّها اعتبارات شرعيه أو عقلائيّه و لا معنى لتعلّق النهى بها.

و لا- الآثار المترتبّه عليها لبعدها بها لأنّ مع تأثير الأسباب لا معنى للنهى عنها و مع عدم تأثيرها يكون التصرف في أموال الغير و وطء الأجنبيّه و أمثالهما محرّمه لا- تحتاج إلى تعلّقها بها، فمع ما عرفت لا بدّ من حمل النواهي في باب المعاملات على الإرشاد إلى الفساد و أنّ الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

و بالجمله المتفاهم به عرفا في النهى عن معامله خاصّه أو إيقاعها على نحو خاصّ هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقع منها لا يترتب عليها فتكون فاسده.

و أمّا ما يقال من أنّ النهى فيها منصرف إلى ترتيب الآثار فقوله (لا تبع المجهول) مثلا منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه و منه استفاد الوضع فغير

سديد لمنع الانصراف و لا داعى لرفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر أنّ النهى متعلق بإيقاع الأسباب لكن لا إلى ذاتها بما هي بل بداعى الإرشاد إلى عدم التأثير (١).

و لا يخفى عليك أنّ دعوى التفاهم العرفى فى كون النواهى الوارده فى المعاملات إرشاديا لا- مولويا مقبوله و لكنّ تعليلها بالمذكورات منظور فيه لأنّ ظاهرها هو عدم معقوليه أن يكون النواهى فيها مولويه مع إنّ جملة من النواهى الوارده فى المعاملات تكون تكليفيه مولويه منها النواهى الوارده فى حرمه التزويج على المحرم فى حال الإحرام و قد أفتى الأصحاب بحرمه التزويج تكليفا و وضعاً على المحرم لنفسه أو لغيره.

و يدلّ عليه صحيحه ابن سنان: ليس للمحرم أن يتزوَّج و يزوّج فإن تزوّج أو زوّج محلاً فتزويجه باطل (٢).

فإنّ الظاهر من الفاء كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه هو التفرّيع، و لا معنى للتفرّيع على نفسه فإذا اريد من الجملة الأولى أى قوله (ليس للمحرم) البطلان فلا معنى لقوله ثانياً (و إن زوّج فتزويجه باطل) بل الصحيح أنّ المراد بقوله ليس للمحرم هو التحريم ثم فرّع عليه (فإن تزوّج.... فباطل) نظير تفرّيع بطلان النكاح بالمحرّمات على حرمه النكاح بهنّ (٣).

و منها النواهى الوارده فى حرمه الظهار و حرمه الربا و حرمه النكاح فى العده و غير ذلك من الموارد التى يكون النهى فيها تكليفاً أيضاً فراجع.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى بعد تعلق الحرمه التكليفيه بالتلفظ بألفاظ الأسباب

ص: ٣٠٨

١- ١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٥٨ و ١٥٩.

٢- ٢) التهذيب: ج ٥ ص ٣٢٨.

٣- ٣) المعتمد: ج ٤ ص ١١٣ و ١١٤.

صحيحه فيما إذا لم يرد الشارع التأكيد في الحرمة و أمّا مع إرادته ذلك فلا بعد فيه و لا يضرّ في ذلك كون الألفاظ آلات لتحقيق المسببات كما لا يخفى.

و كيف كان فمع فرض تعلّق النهى التكليفى بالمعاملات فإن كان النهى غيرياً أو تنزيهياً فلا-وجه لدلالته على الفساد إذ المرجوحية التنزيهية أو الغيرية لا تنافى تأثير المعاملة كما لا يخفى.

و أمّا النهى التحريمى فهو على أقسام منها أن يكون النهى عن التسبب بعقد إنشائى لحصول المسبب كالنهى عن الظهار أو النهى عن المراهنة بالعوض.

و منها أن يكون النهى عن السبب لأجل مبغوضيه المسبب كالنهى عن بيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر لأجل مبغوضيه مسببهما و هو ملكيته لهما.

و منها أن يكون النهى عن المعاملة لأجل مبغوضيه ترتيب الآثار المطلوبه عليها.

و منها أن يكون النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع الخمر و الميتة أو الربا و نحوها.

و منها أن يكون النهى متعلّقاً بذات السبب أى الفعل المباشري كالتلفظ بعقد فى حال الصلاة.

و لا يذهب عليك أنّ الأخير خارج عن المقام لأنّ النهى لم يتعلّق به بعنوان المعاملة و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له، و من المعلوم أنّ محلّ الكلام هو النهى عن المعاملة و لا إشكال فى أنّ النهى الغيرى لا يدلّ على الفساد فلو وقع المعاملة فى حال الصلاة بطلت الصلاة و صحّت المعاملة لأنّ النهى ليس عن المعاملة بما هى معاملة.

كما أنّه لا-إشكال فى خروج ما قبل الأخير عن محلّ الكلام إذ النهى فيه متوجّه إلى أكل الثمن أو المثلن لا المعاملة مع إنّ الكلام فى النهى عن المعاملة، نعم النهى عن

أكل الثمن أو المثلث كاشف عن عدم صحّة المعامله فيهما إذ لا وجه لحرمتهما إلاّ فساد المعامله فيهما.

و أمّا الثالث فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ المتفاهم العرفيّ فيما إذا تعلّق النهي بالمعامله لأجل مبعوضيّته ترتيب الآثار المطلوبه عليها، هو الفساد.

بدليل أنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقه لفسادها عرفاً (١).

و لكنّه لا يخلو عن تأمل بل نظر لأنّ مبعوضيّته ترتيب الآثار كمبعوضيّته التسبّب بالمعامله أو هي هي في عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد عند تعدّد الاعتبار.

فكما أنّ مبعوضيّته التسبّب بالمعامله لا تستلزم الفساد بدليل عدم المنافاه بين المبعوضيّته الشرعيّه و تأثير السبب عرفاً فكذلك مبعوضيّته ترتيب الآثار شرعاً لا تنافي ترتّبها عرفاً.

نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار لم يكن متعدّداً بل لا يوجد في المعاملات سوى ترتيب الآثار أو التسبّب شرعاً لكان الأمر كما ذكر في كليهما و لكنّه ليس كذلك لأنّ صدق البيع أو ترتيب النقل و الانتقال الإنشائيّ على بيع الفضوليّ و بيع الغاصب و من اشتبه في مال و اعتقد أنّه له، يكشف عن تعدّد الاعتبار في باب المعاملات سواء قلنا بأنّ الاعتبار ثلاثيّ كما حكى عن السيّد الطباطبائيّ من اعتبار العاقد و اعتبار العقلاء و اعتبار الشرع أو ثنائيّ من إنشاء العاقد و إيجاد المنشأ بوجود إنشائيّ فيكون موضوعاً للآثار العقلائيّه و الشرعيّه.

فمع تعدّد الاعتبار فلا مانع من تأثير إنشاء التسبّب أو ترتيب الآثار على الأسباب عرفاً مع النهي المولويّ المتعلّق بهما لعدم المنافاه بينهما.

إذ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّقت النواهي المولويّه بالتسبّب بالأسباب العرفيه أو

ص: ٣١٠

بترتيب الآثار العرفية عليها و أما ما يقال من أن الإمضاء الشرعي إن كان بمعنى التصديق للعرف بمعنى عدم خطأ نظره في رؤيه السبب فلا إشكال في اقتضاء النهي للفساد كما في اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره ففيه أن ذلك الاقتضاء صحيح فيما إذا كان المنهى إرشاديا لا مولويا فإن النهى الإرشادي يدل على تخطئه العرف في رؤيه السبب و أما النهى المولوي فلا نظر له إلى تخطئه العرف أو تصويبه كما لا يخفى.

و بالجمله فمجرد تعلق النواهي المولويه بترتيب الآثار أو التسبب بالأسباب العرفيه لا يكون رادعا أو مخصيا أو مقتيدا لعموم ما دل على تنفيذ المعاملات و الأسباب العرفيه نعم لو قلنا بأن الاعتبار متعدّد في التسبب دون ترتيب الآثار فلا وجه للإلحاق ترتيب الآثار على التسبب و لكنّه كما ترى لتعدّد الاعتبار في ترتيب الآثار أيضا بل لعل مرجعها إلى أمر واحد. نعم لو قامت قرينه على أن النهى في أمثالهما إرشاديّ فلا إشكال حينئذ في دلالة على الفساد و ردع ما عليه العرف و تخصيص أو تقييد ما دل على تنفيذ المعاملات و لكنّ المفروض هو أن يكون النهى مولويا لا إرشاديا و هكذا يمكن استبعاد ذلك فيما إذا كان دليل التنفيذ مختصا بمورد فورد فيه النهى عن التسبب به أو ترتيب الآثار عليه و لكنّه أيضا خلاف المفروض فإنّ دليل التنفيذ عامّ و لا يكون مختصا بمورد النهى.

و ممّا ذكر يظهر حكم الأوّل و الثاني فإنّ النهى عن التسبب بالأسباب العرفيه لأجل مبغوضيه التسبب شرعا أو النهى عن الأسباب العرفيه لأجل مبغوضيه المسبب شرعا لا يستلزم الفساد، هذا مضافا إلى ما عرفت من أن الأوّل عين الثالث لأنّ مرجعها إلى أمر واحد.

فتحصّل أنّ النواهي المولويه مطلقا لا تدلّ على الفساد في المعاملات.

و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره: إنّ النواهي المتعلّقه بالتسبب أو السبب أو المسبب العرفي لا تستلزم الفساد لأنّها قد تكون لمجرد الحرمة التكليفية

كالنهي الوارد في الظهار إذ الظهار مؤثر وإن كان محرّماً فلا يكون النهي عنه ملازماً مع الفساد وقد يجتمع مع الفساد كالنواهي الواردة في حرمه الربا فإنّ النهي فيه يفيد الحرمة لكون الربا حرباً مع الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ الْمَعَامَلَةُ الرَّبَوِيَّةَ فَاسِدَةً فَيَجْتَمِعُ الْحَرْمَةُ التَّكْلِيفِيَّةُ مَعَ الْحَرْمَةُ الْوَضْعِيَّةُ وَبِالْجَمْلَةِ لَا مَلَازِمَهُ بَيْنَ الْحَرْمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ وَالْحَرْمَةُ الْوَضْعِيَّةِ، وَلِذَا قَدْ تَفْتَرَقَ وَ قَدْ تَجْتَمِعُ، وَلَعَلَّهُ لِذَلِكَ ذَهَبَ الْمَشْهُورُ إِلَى عَدَمِ دَلَالَةِ النَّوَهِى التَّكْلِيفِيَّةِ عَلَى الْفَسَادِ فِي الْمَعَامَلَاتِ.

الاستدلال بالأدلة الشرعيّة

ثم إنّه ربّما يتمسّك بالروايات والأدلة الشرعيّة على إفاده النواهي التكلّيفيّة للفساد منها صحيحه زراره المرويّه في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فزّق بينهما، قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازته السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السّلام إنّّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز (١).

ومنها معتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال ذاك لمولاه إن شاء فزّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإنّ فزّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلاّ أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل، فقلت لأبي جعفر عليه السّلام (فإنّه في) فإنّ أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه (٢).

ص: ٣١٢

١- (١) الوسائل: ج ١٤ ص ٥٢٣ الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ح ١.

٢- (٢) نفس المصدر: ص ٥٢٤: ح ٢.

و لا يخفى عليك أنّ موسى بن بكر و إن لم يوثق بالخصوص إلاّ أنّه يكفى فى وثاقته روايه صفوان عنه على ما قرّر فى محله.

و الاستدلال بتقريب أنّ الروایتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى و هى أنّ النكاح لو كان معصيه لله تعالى لكان باطلا.

و ثانيهما نفى الصغرى و هى أنّ نكاح العبد لم يكن معصيه لله تعالى و إنّما كان معصيه للسيد و الأمر الأوّل يكفى لإثبات التعبد بالطلاق فى النواهي المولويه فإنّ النواهي المولويه المتعلّقه بالتسبب بالمعاملات أو ترتيب الآثار عليها تدلّ على أنّ إتيان موارد هما معصيه لله تعالى كما لا يخفى.

و لذلك قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّهما تدلّان على ملازمه الحرمة التكليفية المتعلّقه بذات المعامله كحرمة عقد ذات العده أو ذات البعل مع الفساد و لا تدلّان على الملازمه فى كلّ معامله محرّمه و لو بعنوان ثانوى كحرمة عصيان العبد لو قلنا بأنّ مخالفته محرّمه للنفي الصريح فى ذيل بعض الروايات بأنّ ذلك أى عصيان السيد ليس كإتيان ما حرّمه الله عزّ و جلّ من النكاح فى العده و أشباهه.

و إنّما الحرمة التكليفية الذاتيه فى المعاملات تكون ملازمه مع الفساد و لذا لم نر فى تضاعيف أبواب الفقه موردا ورد فيه النهى المولوى عن ذات معامله و مع ذلك تكون تلك المعامله صحيحه إلاّ- باب الظهار مع أنّه يمكن منع الصحّه فيه أيضا لأنّه لا يوجب حرمة أبدية مع إنّ المقصود من إنشائه ممّن يعتقد بصحّه الظهار هو الحرمة الأبدية و من المعلوم أنّ حرمة المقاربه ما لم يكفر العاقد لا تدلّ على صحّه الظهار على ما قصده العاقد بل هو عقوبه على من فعل ذلك حتّى لا يعود إليه.

و إليه أشار سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال بعد نقل الروايتين: بتقريب أنّ

الظاهر منهما أنّ النكاح لو كان معصية لله لكان باطلاً وإنّما نفى الصغرى (١).

أورد عليه في الكفاية بأنّ الظاهر أن يكون المراد من المعصية المنفيّة هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنه معصية.

و بالجمله لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم (٢).

و بيانه أنّ المراد من المعصية المنفيّة في قوله (إنّه لم يعص الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة و لا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد و إنّما الكلام في المعصية التكليفيّة هل إنّها توجب الفساد أم لا، والشاهد على أنّ المراد من المعصية في الرواية في قوله (لم يعص الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة إطلاقاً المعصية بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعيّ حيث قال الراوى في معتبره موسى بن بكر: فقلت لأبي جعفر عليه السّلام (فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً) مع إنّ إنشاء العقد لا ينافى حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّة، فالمراد منها هي المعصية الوضعيّة كما نصّ عليه في صحيحه زواره حيث قال: (إنّ الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعيّ و أصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيّد له) فالمعصية و الفساد بمعنى واحد و مع الوحده فالمراد من المعصية هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ في روايه ثالثة (صحيحه منصور بن حازم) في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله فقال عليه السّلام عاص لمولاه

ص: ٣١٤

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٥.

٢-٢) الكفاية: ج ١ ص ٢٩٩.

قلت هو حرام قال عليه السلام ما أزعَم أَنَّهُ حرام وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه (١).

و لو كان المراد بالمعصيه (في قوله عليه السلام عاص لمولاه) فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفى كونه فاعلا للحرام فهذه الروايه أظهر من غيرها من حيث إرادته أَنَّهُ لم يفعل ما لم ينفذه تعالى بل فعل ما لم ينفذه السيد و لا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمه بين الحرمة و عدم النفوذ و فيه إشاره إلى عدم الملازمه عرفا أيضا كما لا ملازمه عقلا فتأمل (٢).

و أجب عنه بأنّ حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعي خلاف الظاهر في الغايه بل الظاهر منها مخالفه النهى التحريمي كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه (٣).

و يمكن أن يقال ترفع اليد عن الظهور بالقرائن المذكوره في الروايات سيما الروايه الأخيره بالتقريب الذي أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه فإنّها تصلح للقريته على أنّ المراد من قوله (إنّما عصى سيده) في الروايتين هو العصيان الوضعي لأنّ السؤال عن الحرمة بعد قوله (عاص لمولاه) في الروايه الثالثه لا وجه له إلا من جهة أنّ المراد من قوله (عاص لمولاه) هو المعصيه الوضعيه و عدم النفوذ.

و عليه فالأقوى كما في الكفايه و ذهب إليه المحقق الأصفهاني و السيد الخوئي قدس سرّه عدم دلالة الروايات على اقتضاء النواهي التكليفية للفساد لأنّ موردها هو النواهي الوضعيه لا النواهي التكليفية.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول أيضا حيث قال: إنّ مورد السؤال و الجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف، أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه هو

ص: ٣١٥

١- ١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الإمام: ح ٢.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٧.

٣- ٣) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٥٠.

عصيان سيّده و ليس بعصيان الله، أمّا عصيان السيّد فلائذّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفه لسيّده و خروج عن رسم العبوديّة، و أمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالى فلائذّ ما حرم الله تعالى على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه و متعلّق النهي هذا العنوان و لا يكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح و الطلاق.

فالتزويج الخارجيّ مصداق لعنوان محرّم هو مخالفه المولى و عنوان غير محرّم بل محلّل هو النكاح فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم و لا تسرى حرمة مخالفه المولى إلى ذلك العنوان فى وعاء من الأوعيه و إنّما يتّحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفه فى الخارج الذى لم يكن ظرف تعلق الحكم كما مرّ الكلام فيه ثمّ استشهد عليه بقوله عليه السّلام «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاص لله إنّما عصى سيّده» و قال: ترى كيف صرّح بأنّ أصل النكاح شىء حلال ليس بمعصيه الله و مع ذلك عصى سيّده أى فى النكاح، فالتزويج عصيان للسيّد و مخالفه السيّد عصيان لله و هى بعنوانها غير النكاح و إن اتّحدا خارجاً.

و استشهد أيضاً له بتعليقه عليه السّلام «بأنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح فى عدّه و أشباهه» ممّا تعلق الحرمة بنفس الطبيعه و قال: و وجه الافتراق ليس إلّا ما ذكرنا.

و استشهد له أيضاً بصحيحه 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».

و قال: انظر كيف صرّح بعدم حرمة التزويج و مع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه و ليس له وجه إلّا ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام لكنّ إتيانه منطبق عنوان

آخر محرّم هو مخالفه المولى (١).

لما عرفت من أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي كما يشهد له عدم الحرمة التكليفية لمجرد الإنشاء، والسؤال عن الحرمة التكليفية بعد قول الإمام عليه السلام عاص لمولاه في صحيحه منصور بن حازم و وحده قوله فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا في صحيحه زراره مع قوله إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيّد له في صحيحته الاخرى.

و لا دليل على حرمة مخالفه العبد لمولاه في مثل الإنشاء المذكور حتّى يكون الإنشاء مصداقا للمخالفة المذكوره المحرّمه فإذا عرفت أنّ المعصية المثبتة في صدر الروايات هي المعصية الوضعيّة فالمعصية المنفيّة في طرف الله تعالى أيضا هي المعصية الوضعيّة، و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام الذي يبحث فيه عن النواهي التكليفية و لا أقلّ من الشكّ في أنّ المراد من العصيان هو العصيان التكليفيّ أو الوضعيّ و مع الإجمال لا تدلّ الروايات على خلاف ما اقتضت القاعدة في النواهي التكليفية من عدم اقتضائها للفساد، هذا كلّه على فرض تسليم كون النواهي في المعاملات تكليفية و أمّا على ما مرّ من أنّ المتفاهم العرفيّ في النواهي الوارده في المعاملات أنّها للإرشاد فلا ريب في دلالتها على الفساد لإرشادها إلى وجود المانع فلا تغفل.

تبصره: و لا- يذهب عليك أنّه حكى عن أبي حنيفة و الشيبانيّ دلالته النواهي التكليفية الوارده في المعاملات و العبادات على الصّحّه خلافا لما عرفت من ملازمتها مع الفساد في العبادات دون المعاملات فإنّها لا تدلّ على الفساد كما لا تدلّ على الصّحّه.

و استدللّ لهما بأنّ النهي زجر عن إتيان المبعوض و مع الفساد لا يقدر المكلف على إيجاده و النهي مع عدم قدره المكلف يكون لغوا فمثل البيع الربويّ و صوم يوم

ص: ٣١٧

العبد الأضحى اللذين لا يمكن إتيانهما صحيحا يكون النهى عنهما لغوا لعدم القدره عليهما و لا يتعلّق النهى من الحكيم المتعال بهما لعدم الحاجه إليه فإذا صدر عن الحكيم النهى عنهما كشف عن كونهما مقدورين و عن صحتهما.

ذهب في الكفايه إلى تصديقهما في المعاملات فيما إذا تعلّق النهى بالمسبّب كالنهي عن بيع المصحف من كافر أو بالتسبب كالنهي عن بيع المنابذه دون العبادات حيث قال: و التحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبب لاعتبار القدره في متعلّق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلاّ فيما إذا كانت المعامله مؤثّره صحيحه و أمّا العبادات ففي ما إذا كانت العباده ذاتيه كالسجود لله تعالى فمع النهى عنه يكون مقدورا كما إذا كان مأمورا به و فيما إذا لم تكن ذاتيه بل كان عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه إلاّ إذا قيل باجتماع الأمر و النهى في شيء و لو بعنوان واحد و هو محال.

و حكى عن المحقّق النائيني أنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب دلّ على الفساد دون ما إذا تعلّق بالسبب.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ النواهي التكليفيه التي كانت محلاّ للنزاع في المعاملات تعلّقت بالمسببات أو الأسباب أو التسببات العرفيه لا الشرعيه إذ الملحوظ في متعلّق النواهي في المعاملات هو ما يترتب عليه الأثر عرفا لا شرعا حتّى يلزم اللغويّه مع عدم الصحه الشرعيه.

و عليه فلا دلالة للنواهي التكليفيه على صحه متعلّقها شرعا كما لا دلالة لها على فسادها.

نعم لو تعلّقت بالأسباب و المسببات أو التسببات الشرعيه فلا محاله تدلّ على الصحه كما ذهب إليها و إلاّ لزم الخلف في كونها كذلك عند الشارع، هذا بالنسبه إلى النواهي التكليفيه المتعلّقه بالمعاملات.

و أما في العبادات الذاتية فالنهي فيها أيضا لا يدلّ على الصّحّه لأنّ تأثيرها في القرب ليس لازم وجودها بل لا يعقل المقرّبيه مع المبعوضيه المكشوفه بالنهي عنها فلا محاله لا يكون النهي عن العبادات الذاتيه كاشفا عن صحّتها مع إنّ تعلق النهي بها كما أفاد صاحب الكفايه يكون مقدورا أ لا ترى أنّ تعظيم المولى أو الاستاذ مطلوب ذاتا و مرغوب في نفسه و لكن إذا أدى ذلك إلى كسر يد المولى أو الاستاذ أو قتلها فلا يوجب القرب إليهما، و عليه فلا وجه لذهاب أبي حنيفه و الشيبانيّ إلى إفاده النواهي الصّحّه في العبادات الذاتيه فقولهما ساقط فيها أيضا كما أنّ قولهما في المعاملات ساقط لما عرفت.

و ممّا ذكر يظهر وجه عدم إفاده النواهي التكليفيّه للصّحّه في غير العبادات الذاتيه أعنى ما لو أمر به لكان ممّا لا يسقط إلا بقصد القربه لأنّ تأثير العبادات غير الذاتيه في القرب ليس أيضا لازم وجودها فالنهي عنها كالنهي عن العبادات الذاتيه مقدور، و مع ذلك لا يكشف النهي عنها أيضا عن الصّحّه.

نعم لو كان المراد من العباده في غير العبادات الذاتيه العباده الفعلية بمعنى ما يؤتى به بداعي الأمر الفعلى و يتقوم بقصد القربه كان النهي عنها كاشفا عن صحّتها و لكن لا- يعقل النهي عنها إلاّ بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي في شىء واحد بعنوان واحد، و قد عرفت في محلّه أنّه محال إذ الممكن هو اجتماعهما في شىء واحد يكون معنونا بعنوانين و المفروض في المقام هو أنّ النهي متعلق بنفس العباده من دون تعدّد العنوان.

فتحصّل أنّ التفصيل بين المعاملات و العبادات و قبول قول أبي حنيفه و الشيبانيّ في المعاملات دون العبادات كما يظهر من صاحب الكفايه.

لا- وجه له لما عرفت من بطلان قولهما في المعاملات و العبادات كليهما إذ الموضوع في المعاملات هو الأسباب و المسببات و التسيّبات العرفيه لا الشرعيّه فالنهي

عنها ممكن مقدور كما أنّ النهى عن العبادات الذاتيه أو العبادات التقديرية بعد ما عرفت من أنّ التقرب ليس لازم وجودها ممكن مقدور فلا يكشف النهى فى البابين عن الصحه إذ لا تتوقف قدره على الصحه الشرعيه فى المعاملات كما لا تتوقف قدره على المقربيه الفعلية فى العبادات لكفايه المقربيه التقديرية.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول أيضا حيث قال: فالحقّ معهما إذا احرز أنّ النهى تكليفي لا إرشادي (١).

هذا كلّ بناء على ما مرّ من المختار فى حقيقه صيغه الأمر من أنّ نسبه الصيغه كنسبه صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات نسبه الأسباب إلى المسببات و نسبه الآله إلى ذبيها لا نسبه المبرز إلى المبرز بالفتح لأنها إيجاديه لا حكائيه، راجع تجده نافعا فى المقام (٢).

و أمّا بناء على إنكار المسببيه و المسببيه فى باب المعاملات كما ذهب إليه فى المحاضرات فلا معنى لفرض تعلق النهى بالسبب تاره و بالمسبب اخرى كما أوضحه فى المحاضرات (٣).

ص: ٣٢٠

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٩.

٢-٢) راجع الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر.

٣-٣) المحاضرات: ج ٥ ص ٣١.

الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟

و هنا مقدمات:

المقدمه الاولى: أنّ الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه باختلاف الموضوع و المحمول الذى به يتميز المسائل كتمايز العلوم.

و قد عرفت أنّ الموضوع و المحمول فى المسأله السابقه يرجع إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقيا أو لا يعدّ.

و هما متغايران مع الموضوع و المحمول فى هذه المسأله و هو أنّ النهى المتعلق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا حاجه إلى طلب الميز من الجهات العارضه.

ثمّ دعوى الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسأله السابقه هو العامان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

مندفعه بأنّ نمنع تخصيص المسأله السابقه بالعامين من وجه لما مرّ من أنّ النزاع فى المسأله السابقه يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ و إن كان بحسب المورد العام و الخاصّ المطلق مثل قولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) مع أنّ النسبه بينهما بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدد العنوان و كفايته فى المغايره فى الذهن الذى يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدمه الثانيه: أنّه اختلف الأصحاب فى كون هذه المسأله عقليه أو لفظيه أو عقليه لفظيه.

و الذى ينبغى أن يقال هو أنّ المسأله لفظيّه إذ الملازمه العقليّه بين حرمة العباده و انتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحيه واضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليّه بين الحرمة التكليفيّه فى المعاملات و عدم ترتّب الأثر أيضا واضح.

ولا- ينبغى أن يبحث فى هذه الواضحات بل الاولى هو البحث عن أنّ النهى الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحيه المتعلّق و عدم وجود ملاك الأمر من المصلحه أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل فى العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشئ يكشف عن الفساد أو لا.

المقدّمه الثالثه: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولويه و عدمها على الفساد لا- النواهي الارشاديّه الدالّه على المانعيه فى العبادات كالنهي عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل و فى المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشادا إلى المانعيه لا خفاء فى دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العباده أو المعامله مع وجود الشئ المنهى.

ثمّ إنّ النواهي المولويه لا تختصّ بالشرعيه بل تعم التنزيهيه لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيه النهى عن المرجوحيه و مبغوضيه متعلّق النهى فإنّ مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

و هذا الملاك موجود فى النواهي التنزيهيه أيضا لدالاتها على مرجوحيه ذات العباده و من المعلوم أنّه لا- يمكن التقرّب بالمبغوض ذاتا.

و أمّا النواهي الغيريّه فهى خارجه عن محلّ الكلام لأنّها ليست متعلّقه بذات العباده بل متعلّقه بها بعنوان مقدّميتها لترك التكليف النفسيه مع أنّ الكلام فى هذه المسأله فى النواهي المتعلّقه بذات العباده.

هذا مضافا إلى أنّ التكليف المقدّميه لا توجب مخالفتها العقوبه و البعد استقلاللا و مع عدم استلزام مخالفتها للعقوبه و البعد لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها

للتقرب.

و دعوى أنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدمه الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرب بالعباده مندفعه بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و قد مرّ أنّه لا- مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل أنّ النهى النفسى التحريمى و التنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون النهى الغيرى و الإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العباده و لعدم دلالته على مبغوضيه المتعلّق و أمّا الإرشادى فلوضوح دلالته على الفساد و لا يحتاج إلى البحث إذ لاحكام فيه كما لا يخفى.

المقدمه الرابعه: أنّ المراد من العباده المنهيه هو ما يكون بذاته و بعنوانه حسنا بالذات و مرتبطا بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هى العباده الشائيه و التقديرية و هى التى أحرز وجود المصلحه فيها و المقصود من التقديرية و الشائيه أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عباديا و لا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلاّ إذا أتى به بوجه قربى و كيف كان فليس المراد من العباده المنهيه عباده فعليّه تامّه من جميع الجهات و إلاّ لزم من النهى عنها اجتماع الامر و النهى فى شىء واحد مع عنوان واحد و هو محال.

و بالجمله فالعباده بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثمّ أنّ المراد من المعامله المنهيه هو ما يتّصف بالصّحه و الفساد حتّى يصحّ

ص: ٣٢٣

البحث فى أنّ النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود و الإيقاعات التى تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخصّ داخل فى المعامله المنهيه بل يدخل فى عنوان المعامله المنهيه فى المسأله كلّ ما يسمى بالمعامله بالمعنى الأعمّ و يتّصف بالصّحه و الفساد كالتحجير و الحيازه.

و أمّا غيرهما من الأفعال التى لا تتّصف بالصّحه و الفساد كشرّب الخمر و الغيبه و نحوهما فهو خارج عن عنوان المعامله المنهيه كما لا يخفى.

المقدمه الخامسه:فى المراد من الفساد فى عنوان البحث و هو أنّ النهى عن العباده أو المعامله هل يشكف عن الفساد أو لا.

و لا يخفى عليك أنّ الفساد فى مقابل الصّحه و هما فى المركّبات الاعتباريه كالعبادات و المعاملات بمعنى التماميه و النقص.

و التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه لأنّ الفاسد هو ما لا يكون واجدا لتمام الأجزاء و الشرائط فى مقابل الصحيح الذى هو ما يكون واجدا لجميع ما اعتبر فيه و هما فى المركّبات الواقعيه بمعنى السلامه و العيب و التقابل بينهما هو تقابل التضادّ لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإنّ السالم هو الذى يكون واجدا للخصوصيات الملاءمه و الفاسد هو الذى يكون واجدا للخصوصيات المنافره و المركّبات الواقعيه خارجه عن محلّ الكلام فالصّحه و الفساد فى المركّبات الاعتباريه بمعنى التمام و النقصان.

تنبيه فى مجعوليته الصّحه و الفساد و عدمها

و الذى ينبغى أن يقال أنّ الصّحه و الفساد تكونان من الأمور الانتزاعيه التى تكون مجعوله بتبع مجعوليته منشأ انتزاعها.

فإنّ انتزاع الصّحه الظاهريه من العمل فى موارد قاعده التجاوز و الفراغ فى

العبادات يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

و هذه التبعية لا تختص بما إذا كان نفس الجعل الشرعى مستتبعا لأمر انتزاعى كالجزيئيه أو الشرطييه بل تعم ما توقّف على إتيان المكلف به فى الخارج أيضا لأنّ انتزاع الصّحه فى هذه الصوره أيضا يكون تبعا للجعل الشرعى عرفا و هذه التبعية العرفيه تكفى فى جريان الاستصحاب أو أصاله الصّحه عند الشكّ فى الصّحه و الفساد.

لأنّ الصّحه تكون من المجموعات التبعية الشرعيه فإنّ مع رفع الشرطييه أو الجزيئيه يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما يكون العمل المأتى به مخالفا للمأمور به و عليه فالموافقه و المخالفه أو المسقطيه و عدمها يتبعان إرادته الشارع و عدمها و لا معنى للمجمولييه التبعية إلاّ ذلك و يكفى فى شرعيه الصّحه و عدمها ارتباط انتزاعها بالشرعى بنحو من الأنحاء و لو لم يكن الجعل الشرعى مستتبعا لأمر انتزاعى بنفسه بل مع الإتيان به خارجا.

بل الأمر فى المعاملات أيضا يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعاده فى العبادات يكون منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريه فى مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعامله منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريه فى موارد أصاله الصّحه فى المعاملات فتحصل أنّ الأقوى هو مجعولييه الصّحه و الفساد لكونها من الانتزاعات التى ترتبط بوضع الشرع و رفعه من دون فرق بين العبادات و المعاملات، فتدبر جيّدا.

المقدمه السادسه فى مقتضى الأصل

و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسأله الاصوليه.

و لا يخفى عليك أنّه إذا شككنا فى دلالة النهى لفظا على الفساد و عدمه أو

شككنا في ملازمه الحرمة عقلا مع الفساد و عدمها فلا أصل في المسأله.

لأنّ الدلاله و عدمها ليس لها حاله سابقه إذ اللفظ إمّا له الدلاله من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلاله و لم يمض عليه زمان يعلم فيه حاله سابقه حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمه العقليّه بين الحرمة و الفساد و عدمها إن كان المقصود منها الملازمه الأزلّيّه فهى مشكوكه إذ لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن.

و إن كان المقصود منها الملازمه بين الحرمة الموجوده و الفساد و عدمها فقبل تحقّق الحرمة و إن علمنا بعدم وجود الملازمه و لكنّه كان بنحو العدم المحمولى و استصحابه لا- يثبت العدم النعتى كما لا- يفيد استصحاب عدم الكزيّه قبل وجود الماء المشكوك كزيّته لإثبات عدم كزيّته.

هذا مضافا إلى أنّ الملازمه المذكوره من الأحكام العقليّه و أمرها يدور بين الوجود و العدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم و لا- مجال لتعيّنها بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمه كنفس الدلاله ليست موضوعه للأحكام الشرعيّه فلا يجرى الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا للحكم الشرعى و هو مفقود فى الدلاله و الملازمه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسأله الاصوليه.

المقام الثانى فى مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيّه:

و لا- يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ فى دلاله النهى عن الفساد أو فى وجود الملازمه بين الحرمة و الفساد هو الفاسد فى المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضى الصحه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا فإنّ مقتضاهما هو الصحه و لا

عبره بالشك في الدلاله أو وجود الملازمه.

و أما في العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العباده إذ لا يجتمعان في واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر و عليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعباده المقربّه هو الفراغ اليقيني و هو لا يحصل إلاّ بإتيان الفرد غير المنهى.

و لكنّ لقائل أن يقول أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أمّا مع وجود الإطلاق و دلالتة على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك في الصحه و قد مرّ كيفيه دلاله الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصل أنّ مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه في المعاملات و العبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق و أمّا مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحه فتدبرّ جيداً.

المقدمه السابعه: أنّه لا فرق في العباده المنهيه بين أن تكون عباده بسيطه كصوم العيدين أو عباده مركبه كصلاه الحائض أو جزءا عبادياً للعباده كقراء سور العزائم أو شرطاً عبادياً للعباده كالوضوء.

فإنّ النهى في جميع الصور متعلّق بنفس العباده و يجرى البحث في كلّ واحد من الصور عن أنّ النهى يكشف عن الفساد أم لا إذ لا فرق بين عباده و عباده اخرى و البساطه أو التركيب أو الجزئيه أو الشرطيّه لا توجب الفرق في المسأله و المفروض هو تعلّق النهى بنفس العباده في جميع الصور و هو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهى بالوصف الملازم للعباده أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر و النهى بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل في مسأله اجتماع الامر و النهى لأنّ عنوان الأمور غير عنوان المنهى عنه و يجرى فيه ما جرى في تلك المسأله حرفاً بحرف.

المختار فى المسأله:

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل فى العبادات:

لا- شبهه فى أنّ النهى الشرعى المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد بحكم العقل فإنّه يدلّ على حرمة متعلّقه و هو كاشف عن مبغوضيته و مع المبغوضيه الذاتيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلاّ عنوان واحد و عليه فلا ملاك و لا أمر لأنّهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين و هو خارج عن محلّ البحث فالنهي عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبيه العباده يرجع إلى تقييد المادّه و مقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها و مع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لا يخفى.

و هكذا الأمر فى النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العباده بعنوان واحد يدلّ أيضا على مرجوحيه متعلّقه و مع مرجوحيه المتعلّق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لا ملاك و لا أمر له حتّى يتقرّب بهما.

و أمّا النهى التنزيهى عن العباده بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق النهى بالعباده بعنوان واحد و حيث لا يكون العباده بذاتها كمرجوحه لا مانع من صحّتها.

و ممّا ذكر يظهر خروج النهى الغيرى عن محلّ الكلام أيضا كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضدّ النهى عن الضدّ الآخر لأنّه لا يكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدمى لا يتعلّق بذات الشىء بل بعنوان المقدميه لشيء آخر فكذلك النهى المقدمى.

و عليه فالأمر بذات العباده و إن لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامتثال

ص: ٣٢٨

و لكن يكفى وجود الملاك فى ذات العباده لصحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

و أما النواهى الارشاديه فهى خارجة عن محل النزاع أيضا لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كانهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه و إنما الكلام فى النواهى المولويه و قد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريميه أو تنزيهيه.

المقام الثانى فى المعاملات:

و لا يبعد دعوى أن المتفاهم العرفى من النواهى الوارده فى المعاملات و المركبات ما لم تقم قرينه هو كونها إرشاديا لا مولويا و إن كانت مولويتها معقوله بل واقعه فى جمله من الموارد كالنواهى الوارده فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح فى العده و غير ذلك و لا ريب بعد كون المتفاهم العرفى هو الإرشاد أن النواهى الإرشاديه حينئذ تدل على الفساد لأنها إرشاد إلى وجود المانع و من المعلوم أن الأسباب مع وجود المانع لا- أثر لها و هذا ليس إلا- معنى الفساد، كما لا يخفى.

ثم إنه لو فرض تعلق النهى التكليفى بالمعاملات فالنهي إما تنزيهى أو تحريمى نفسى أو تحريمى غيرى.

فإن كان النهى تنزيهيا أو تحريميا غيريا فلا يدل على الفساد إذ لا منافاه بين المرجوحيه التنزيهيه و الغيريه و بين تأثير المعامله كما لا يخفى.

و إن كان النهى تحريميا نفسيا فهو إما متعلق بالتسبب بعقد إنشائى خاص لحصول المسبب كانهى عن تسبب الظهار لحصول أثره و هو الفرقه.

و النهى المذكور لا يلزم الفساد لأن مبغوضيه التسبب بمعامله شرعا لا ينافى تأثير السبب عرفا و لذا ترتب الأثر على الظهار مع كونها محرما.

و إما النهى متعلق بالمعامله من جهه مبغوضيه ترتيب الآثار المطلوبه من العقد

عليه و هو أيضا لا- يلانزم الفساد لما عرفت من عدم المنافاه بين مبغوضيه ترتيب الآثار شرعا و ترتب الآثار عرفا بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

و إما النهى متعلق بالسبب لأجل مبغوضيه المسبب كالنهى عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيه ملكيته له و هذا النهى أيضا لا يدل على الفساد و إن كان محرّما لعدم المنافاه بين المبغوضيه الشرعيه و تأثير السبب.

و إمّا النهى متعلق بأكل الثمن أو المثلثن و هو خارج عن محلّ الكلام إذ النهى لا يتعلّق فى هذه الصوره بالمعامله نعم النهى عن أكل الثمن أو المثلثن كاشف عن عدم صحه المعامله إذ لا وجه للنهى المذكور إلا فساد المعامله.

و إمّا النهى متعلق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى صادر من الفاعل و هو أيضا خارج عن محلّ الكلام إذ النهى فيه لم يتعلّق به بعنوان المعامله و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له.

فتحصّل أنّ النهى المولوى مطلقا فى المعاملات لا يستلزم الفساد لأنّه ربّما يكون النهى لافاده مجرّد الحرمة التكليفيه كالنهى عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثّر.

و إن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينه عليه كالتواهى الوارده فى حرمة الربا و فساده.

هذا كلّه بحسب القاعده.

و أمّا بحسب الروايات فقد استدلل على إفاده التواهى التكليفيه المتعلقه بذات المعامله للفساد بصحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون أنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنّّه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو

و بمعتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: إنما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنما عصى سيده و لم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه.

وجه الاستدلال أن الروايتين تدلان على أمرين أحدهما الكبرى و هي أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا و ثانيهما: نفى الصغرى و هي أن نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى و إنما كان معصية للسيد.

و الأمر الأوّل يكفي لإثبات التعيّد بالبطلان في النواهي المولويّة المتعلّقه بذات المعامله فإنّ النواهي المولويّة المتعلّقه بذلت المعامله تدلّ على أن إتيان مواردّها معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازّه فهو له جائز أو قوله إنما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنما عصى سيده و لم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه.

و مقتضى الكبرى المذكوره في روايتين هو أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا.

و اجيب عن الاستدلال المذكور بأنّ المراد من المعصية المنفيّه في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله عليه السلام و ليس بعاص لله هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّه و لا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد و إنما الكلام في المعصية التكليفيّه و المراد من المعصية الوضعيّة إنه لم يفعل ما لم يمضه الله و إنما فعل ما لم يمضه مولاّه و الشاهد على إطلاق المعصية على المعصية الوضعيّة هو إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الروايه على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوى في معتبره موسى بن بكر فقلت لأبي جعفر عليه السلام «فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا» مع أن إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّه فالمراد من قوله كان عاصيا أنه فعل ما لم يأذن به

المولى و هى المعصيه الوضعيه و عليه فالمعصيه و الفساد فى الروايه بمعنى واحد و مع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله إنه ليس بعاص لله ليس المعصيه التكليفيه و عليه فالروايتان حينئذ خارجتان عن محل الكلام و دعوى أن حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفه النهى التحريمى مندفعه بأن ذلك فيما إذا لم تقم قرينه على ذلك.

و قد عرفت استعمال المعصيه فى صدر الروايه فى المعصيه الوضعيه هذا مضافا الى استعمال المعصيه فى قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم فى المعصيه الوضعيه.

منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام فى مملوك تزوج بغير إذن مولاه أ عاص لله قال: عاص لمولاه قلت: حرام هو قال: ما أزعم أنه حرام و قل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه.

فإن السؤال عن الحرمة التعليقيه بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه لا- وجه له إلا- من جهة أن المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصيه الوضعيه.

لا يقال أن المعصيه فى الروايه هى معصيه تكليفيه لا الوضعيه لأن المراد من عصيان السيد هو إتيان الحرام و هو مخالفه السيد إذ هى خروج عن رسم العبوديه و الحرمة من عنوان مخالفه السيد لا يسرى إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الروايه أن حرمة تكليفيه متعلقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء لا- توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة التكليفيه بعنوان ذات الشىء كالنكاح فى أيام العده و عليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهى متعلقا بشىء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأننا نقول قد عرفت أن المراد من عصيان السيد فى صدر الروايات هو العصيان الوضعى لعدم حرمة مجرّد إنشاء النكاح عن العبد و حملة على الحرمة التكليفيه لا

وجه له و لو كانت الحرمة متعلّقه بعنوان آخر عن عنوان ذات الشيء كعنوان المخالفه مع مولاه إذ مجرد الإنشاء لا يوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

و أيضا السؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قوله عليه السّلام عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي و إلا فلا وجه للسؤال بعد تصريحه بأنه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام لأنّ المعصية المنفيّة في طرف الله تعالى بقوله «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ» هي المعصية الوضعيّة بقرينه المعصية المثبتة في طرف العبد فإنّ المراد منها هي المعصية الوضعيّة و محلّ الكلام في المعصية التكليفيّة و لا أقل من الشك في أنّ المراد من المعصية المنفيّة هي المعصية التكليفيّة أو الوضعيّة فلا تصلح الروايات لإثبات شيء على خلاف القاعده المذكوره في النواهي المولويّة التكليفيّة من عدم اقتضاءها للفساد، فلا تغفل.

ص: ٣٣٣

المقصد الثالث: في المفاهيم

اشاره

في المفاهيم

و هنا فصول:

ص: ٣٣٥

الفصل الأول: في تعريف المفهوم و المنطوق

المنطوق هو ما دلّت عليه القضيّة الملفوظة المذكوره بالدلاله المطابقيه.

و المفهوم هو ما دلّت عليه القضيّة التابعه غير المذكوره في شخص الكلام المستفاده من القضيّة الملفوظة المذكوره بالدلاله الالتزاميه من جهه اشتغالها على خصوصيه تستتبعها بالبين بالمعنى الأخصّ.

هذا بناء على استفاده المفهوم من أداء الشرط أو القضيّة الشرطيّه بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجاربه في الكلام.

فقولهم إذا جاء زيد فأكرمه يدلّ على أنّ شرط وجوب الإكرام هو مجيء زيد فيدلّ ذلك على ثبوت الوجوب عند ثبوت المجيء من جهه كونه شرطاً له.

و هذا المدلول منطوق تدلّ عليه القضيّة الملفوظة المذكوره بالدلاله المطابقيه.

و على فرض دلاله القضيّة الشرطيّه على المفهوم تدلّ القضيّة الملفوظة على القضيّة غير المذكوره و هي إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه و هي تدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عنه انتفاء المجيء فالانتفاء عند الانتفاء مدلول القضيّة غير المذكوره التابعه للقضيّة المذكوره من جهه خصوصيه مأخوذه فيها تستتبعها و هي إفاده التعليق و التوقّف أي العله المنحصره.

و هكذا قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) قضيّه ملفوظة تدلّ على حرمة التأفيف بالنسبه إلى الوالدين و هو مدلول منطوق للقضيّة المذكوره و هذه القضيّة من جهه

اشتمالها على النهى عن أدنى وسيله الزجر بالنسبه إليهما تستتبع القضيه غير المذكوره التابعه لها و هي لا تشتمها و لا تضر بهما بفحوى الكلام و هذا هو مدلول مفهومي.

و بالجمله فالتعريف المذكور بالنسبه إلى المنطوق و المفهوم أقرب التعاريف المذكوره فى المقام و هو الذى اختاره صاحب الكفايه حيث قال إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيته المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه و لو بقريته الحكمه و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه (١).

و تبعه فى الدرر حيث قال: و المراد من المفهوم هو القضيه الغير المذكوره التابعه للمذكوره لخصوصيته مستفاده منها (٢).

و أوضحه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره فى أصول الفقه حيث قال: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأولى للفظ و يكون لازما للكيفيه الخاصه الثابته للمدلول الأولى و يجب أن يكون الدلاله عليه دلاله لفظيه مستنده إلى اللفظ ليصح عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيه المعنى الأولى موجبا للانتقال إلى المعنى الآخر عرفا لكون المعنى الآخر لازما بينا بالمعنى الأخص لتلك الخصوصيه فلو انتفى هذا الانتقال فى مقام لزوم الحكم بعدم المفهوم فيه (٣).

و إليه يؤول ما فى المحاضرات حيث أفاد أنّ ما دلّ عليه اللفظ وضعا أو إطلاقا أو من ناحيه القرينه العامه أو الخاصه فهو منطوق نظرا إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

ص: ٣٣٨

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٠٠.

٢-٢) الدرر: ج ١ ص ١٩٠ ط جديد.

٣-٣) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٥١.

و أما المفهوم فإنه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الالتزاميه نظرا إلى علاقه اللزوميه البيئه بالمعنى الأخص إلى أن قال.

و هذه الدلاله مستنده إلى خصوصيه موجوده فى القضيه التى قد دلت عليها بالمطابقه أو بالإطلاق و القرينه العامه مثلا دلاله القضيه الشرطيّه على المفهوم و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلا تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّه منحصره للحكم وضعا أو إطلاقا على ما يأتى (١).

و لعلّ إليه يرجع ما حكى عن الحاجبى أيضا حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق (٢).

أى أنّ المنطوق هو المدلول المطابقى للفظ بخلاف المدلول الالتزامى فإنه ليس مدلولاً فى محلّ النطق بل لا ينتقل الذهن إليه إلاّ بواسطه الملازمه التى تكون بين مدلول اللفظ و بينه فهو معنى خارج عن محلّ النطق أى ليس مدلولاً لنفس اللفظ ابتداء و بلا واسطه.

و كيف كان فالمفهوم المستفاد من القضيه غير المذكوره حكم غير مذكور فى شخص القضيه المذكوره لا أنّه حكم لغير مذكور سواء كان الحكم مذكورا أو غير مذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى محكى كلام العضدى حيث قال: المفهوم هو حكم لغير مذكور لما عرفت من أنّ الحكم المستفاد من القضيه غير المذكوره غير مذكور هذا مضافا إلى أنّ موضوع القضيه غير المذكوره ربّما يكون مذكورا بسنخه كما فى مفهوم الموافقه إذ الأفّ فى مثل قوله عزّ و جل: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) يكون أدنى ما يتزجر به الوالدان و هو من سنخ سائر ما يتزجران به كالشتم و الضرب و نحوهما فالموضوع فى

ص: ٣٣٩

١- (١) المحاضرات: ج ٥ ص ٥٤ و ٥٥.

٢- (٢) مطارح الانظار: ص ١٤٧.

بل قيل أنّ الموضوع فى مفهوم الشرط مثل قولك ان جاء زيد فاكرمه هو الموضوع المذكور فى المنطوق و الموضوع فى مفهوم الغايه كقولك صم إلى الليل هى الغايه المذكوره فى المنطوق إذ لا- يجب الصوم فى الليل و القول بأنّ الموضوع فى مفهوم الشرط هو زيد الغير الجائى و فى مفهوم الغايه هو غير الليل لا- يخلو عن التكلّف فتأمل. و كيف كان فإسناد عدم الذكر إلى الموضوع دون الحكم كما فى كلام العضدى لا يصحّ بل اللازم هو إسناده إلى نفس الحكم المستفاد من القضية فإنّه أمر غير مذکور كما نصّ عليه صاحب الكفايه بقوله فصحّ أن يقال أنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذکور لا أنّه حكم لغير مذکور كما فسّر به (١).

ثمّ إنّ اعتبار الذكر فى المنطوقيه و عدمه فى المفهوميه بالذكر فى شخص الكلام لا فى سنخه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث قال: و الاعتبار فى المنطوقيه و المفهوميه بمذكوريّه قضيه مغايره لأخرى فى شخص الكلام و بعدم مذكوريّتها لا بعدم مذكوريّتها سنخا و إلّا لخرج المفهوم عن كونه مفهوما بالتصريح به فى كلام آخر.

بل حقيقه هذه القضيه المتّحده فى كلامين منطوق فى شخص هذا الكلام و مفهوم فى شخص ذلك الكلام الآخر إلى أن قال العبره فى المذكوريّه و عدمها بالذكر و عدمه فى شخص الكلام (٢).

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا- الدلاله كما يظهر من تعاريفهم لظهور قول الحاجبى فى أنّ الموصوف بهما هو المدلول حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

وجه الظهور كما فى تقريرات الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو أنّ لفظه ما موصوله فيدلّ

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٠١.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٩.

على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول (١).

و إن أمكن اتّصاف الدلالة باعتبار عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى المطابقي بالدلالة المطابقيّه و باعتبار عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى الاتزامي بالدلالة المفهوميّه.

و أمّا ما فى نهايه الدرايه من أنّ معنى الدلالة بالمعنى الفاعلى هو عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى و لا يكون ذلك إلاّ بقاليبه اللفظ للمعنى و من الواضح أنّ اللفظ ليس قالبا إلاّ للمعنى المنطوقى لا أنّه قالب أولا و بالذات للمعنى المنطوقى و ثانيا و بالتبع للمعنى المفهوميّ فإنّه غير معقول بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقى نفس اللفظ و لانفهام المعنى المفهوميّ نفس انفهام المعنى المنطوقى الخاصّ فتدبّر (٢).

ففيه ما لا- يخفى لما مرّ فى مبحث الوضع من أنّ القاليبه ممنوعه إذ حقيقه الوضع هو جعل العلقه و الارتباط و العلاميه و لا إشكال حينئذ فى جعل الارتباط و العلاميه بين لفظ و المعنى المنطوقى أولا و بالذات و بين اللفظ و المعنى المفهوميّ ثانيا و بالتبع فالعمده هو ما ذكرنا من أنّ الظاهر من التعاريف أنّهما وصفان للمدلول لا الدلاله، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر من أنّ المفهوم تابع للخصوصيه المذكوره فى المنطوق خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضدّ و نحوهما عن محلّ الكلام فإنّ الصيغه الدالّه على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته.

و من المعلوم أنّ مجرد كون وجوب المقدمّات تابعا لوجوب ذيهها لا- يكفى فى إدراجه فى المفهوم لأنّ دلاله وجوب ذى المقدمه على وجوب مقدّماته على القول به دلاله التزاميه عقليّه بين وجوب شىء و وجوب مقدّماته و ليست من المداليل اللفظيه المنطوقيه.

ص: ٣٤١

١-١) مطارح الانظار: ص ١٦٥.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦٠.

فملاك الخروج هو عدم كون الدلالة لفظية لا أنّ الدلالة ليست بين وجوب ذى المقدمه وجوب مقدماته على نحو اللزوم البين كما يظهر من موضع من المحاضرات حيث قال: و من ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضدّ و ما شاكلهما عن محلّ الكلام فإنّ الملازمه على القول بها و إن كانت ثابتة بين وجوب شىء و وجوب مقدماته و وجوب شىء و حرمة ضده و نحو ذلك إلا أنّها ليست على نحو اللزوم البين ضروره أنّ النفس لا تنتقل من مجرد تصوّر وجوب الشىء و مقدمته إلى وجوبها ما لم تتصوّر مقدمه أخرى و هى حكم العقل بالملازمه بينهما فالنتيجه أنّ الملازمه فى تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البين (١).

و ذلك لأنّ اللزوم بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدماته و إن فرض بينا بالمعنى الأخصّ خارج عن المقام لما عرفت من أنّ المفهوم هو القضية التابعه للمذكوره لخصوصيته فى المذكوره و هذا لا يصدق عليه و إن كان من الدلالات الالتزامية العقلية البينه كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضا خروج دلالة الاقتضاء عن مثل المقام فإنّ انفهام كون أقلّ الحمل هو ستّه أشهر من الآيتين أعنى قوله عزّ و جلّ وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (٢).

و قوله تبارك و تعالى: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (٣).

هو مقتضى تفريق الحولين من ثلاثين شهرا بحكم العقل فلا- يكون من المفهوم لأنّه منفهم من كلامين بحكم العقل مع عدم كون إحدى الآيتين ناظره إلى الأخرى هذا مضافا إلى عدم اشتمالهما على خصوصيته تستتبع المفهوم بنحو اللزوم البين بالمعنى

ص: ٣٤٢

١- (١) المحاضرات: ج ٥ ص ٥٦ و ٥٥.

٢- (٢) الاحقاف: ١٥.

٣- (٣) البقره: ٢٣٣.

الأخصّ لاحتياج الانفهام المذكور إلى مقدمه اخرى إذ المفروض أنّ الملازمه فيها غير بينه بالمعنى الأخصّ مع أنّ المفهوم هو القضية التابعه للقضيّه المذكوره بنحو الدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأخصّ و عليه فلا يخفى ما فى نهايه الدرايه.

حيث قال إنّ انفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوما و إن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منظوقا إلا أن يصطلح على تسميه مطلق ما يفهم تبعا مفهوما و لا مشاحه فى الاصطلاح (١).

لما عرفت من عدم دلالتهما عليه من جهه المنطوق لعدم كون إحدى الآيتين ناظره الى الأخرى و لا من جهه المفهوم لعدم اشتمالهما على خصوصيه تستلزم هذه الدلاله بالدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأخصّ.

نعم يمكن إدراجها فى لوازم المنطوق من جهه كونها مستفاده بالدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأعمّ و من المعلوم أنّ لوازم الإمارات حجبّه سواء كانت بينه بمعنى الأخصّ أو بمعنى الأعمّ و إن لم يكن إحدى الآيتين ناظره إلى الأخرى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الوقايه حيث قال: و أين من المنطوق استفاده حكم من آيتين متفرقتين غير ناظره إحداهما إلى الأخرى و هو حكم لا يهتدى إليه إلا الألمعى الفطن بعد ضرب من الاجتهاد (٢).

هذا كلّ بناء على استفاده المفهوم من أداءه الشرط أو القضية الشرطيّه بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجاربه فى الكلام.

و أمّا بناء على ما نسب إلى القدماء من أنّ دلاله الخصوصيه المذكوره فى الكلام كالشرط على الانتفاء عند الانتفاء من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغايه و كون الغايه المنظوره منه هو دخالتها فى المطلوب

ص: ٣٤٣

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٩ و ١٦٠.

٢-٢) الوقايه: ص ٤١٠.

فالدلالة المذكوره أجنبيّه عن المقام.

إذ دلالة الخصوصيّة حينئذ على فرض صحّ النسبه و المطلب ليست من باب الدلالة اللفظية و الالتزامية بل هي من باب دلالة الأفعال و هي في مقابل الألفاظ و قد أوضح ذلك في نهاية الأصول حيث قال هنا مداليل آخر للكلام سوى المداليل المطابقيه و التضميتيه و الالتزامية تكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهومية كما تكون دلالاته على المعنى المطابقي و التضميني و الالتزامي دلالة منطوقيه فالدلالة المفهومية خارجه من الأقسام الثلاثة فإنّها بأجمعها ممّا يمكن أن يقال أنّ المتكلّم نطق بها غايه الأمر أنّ نطقه بالنسبه إلى المدلول التضميني و الالتزامي بالواسطه و المفهوم عباره عمّا لم ينطق به المتكلّم و لو بالواسطه.

مداليل المطابقيه و التضميتيه و الالتزامية كلّها ممّا لا يمكن للمتكلّم أنّ ينكر نطقه بها و أمّا عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء فيفهم من اللفظ و لكن لو قيل للمتكلّم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت ذلك و إنّما الذي قلته و نطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال أنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام لوضوح أنّ وجوب الاكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه.

و مع ذلك نرى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام و لكنّه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه نطق به.

و أمّا الثبوت عند الثبوت و جميع لوازمه العقليه و العرفيه فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم و يقال أنّه نطق بها و ليس له إنكاره و كذا الكلام في مفهوم الموافقه فإنّ النهي عن الأفّ يفهم منه النهي عن مثل الضرب و لكنّه لا تلازم بين المعنيين و المدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط و العلاقه بين الحرمة المتعلّقه بالأفّ و بين الحرمة المتعلّقه بالضرب حتّى يقال باستلزام الأوّل للثاني و اللفظ الصادر عن المتكلّم كسائر

أفعاله يحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادرا عنه لغايه و كون المقصود منه غايته الطبيعيه العاديه و حيث أنّ الغايه العاديه للتلفظ إفاده المعنى فلا محاله يحكم المستمع للفظ(قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه)بكون التكلم به لغايه و فائده و كون الغايه المنظوره منها إفاده معناه(أى شىء كان)و ليس هذا مربوطا بباب دلالة الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعيه و هذا مقدّم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقي أو التضمّنى أو الائترامى لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع و يحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

و هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتا فى مجموع الكلام كذلك يكون ثابتا فى أبعاضه و خصوصياته فكما أنّ نفس تكلمه(بما أنّه فعل من الأفعال الاختياريه)يحمل على كونه لغايته الطبيعيه العاديه فكذلك الخصوصيات المذكوره فى الجمله من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل(بما هى من الأفعال الصادره عنه)على كونها لغرض الإفاده و الدخاله فى المطلوب فإنّها غايتها العاديه و كما لم تكن دلالة نفس الجمله على كونها لغرض إفاده المعنى دلالة لفظيه وضعيّه بل كانت من جهه بناء العقلاء(المتقدم بحسب الرتبه على الدلاله اللفظيه المنطوقيه)فكذلك دخاله الخصوصيّة المذكوره فى الكلام على كونها للدخاله فى المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هى من باب بناء العقلاء و من باب دلالة الفعل بما هو فعل انتهى موضوع الحاجه (1).

و لكن لا يخفى ما فيه أولا أنّ النسبه المذكوره إلى القدماء غير محرزه بل يخالفه ظاهر ما حكى عن الحاجبى من أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم

ص: ٣٤٥

(١-١) نهايه الاصول: ج ١ ص ٢٩٠-٢٩٤ مع تقديم و تأخير و اختلاف يسير.

ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

لأنّ الدال في المنطوق و المفهوم كليهما هو اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فعل.

و ثانيا: أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها و لا يستفاد منها إلاّ الدلالة الإجمالية إذ غايته أنّ المستمع كما صرح به في نهاية الأصول يحكم قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه بكون التكلم به لغايه و فائده و كون الغايه المنظوره منه هو إفاده المعنى (أى شيء كان) و دخالته في المطلوب.

و أما التفصيل فلا دلالة للفظ بما هو فعل عليه بل هو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ سواء كان مدلولاً وضعياً أو مدلولاً إطلاقياً فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد في المطلوب لا ينفي دخاله شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق كما لا ينفي وجود الحكم بسبب شيء آخر وراء الشرط المذكور بل هي متوقّفه على استظهار مدلول اللفظ فإن كان المدلول هو العله المنحصره لشخص الحكم أو سنخ الحكم يحكم بأنّ الشرط عله منحصره لذلك و إلاّ فمجرد حكم العقلاء بكون اللفظ بما هو فعل صادراً للغايه و هي دخالته في المطلوب لا يفيد شيئاً كما لا يخفى فحكم العقلاء بالمذكور يكون من المبادئ التي يتوقّف عليها إسناد ظواهر الكلمات من المعاني الموضوع لها أو المستفاد منها بمقدّمات الإطلاق إلى المتكلم بها.

و أما تفصيل المعاني فهو مستفاد من الوضع أو مقدّمات الإطلاق و لعلّ منشأ التوهّم المذكور هو الخلط بين الدلالة الإجمالية المستفاده من الأفعال و الدلالة التفصيلية المستفاده من الوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية في الكلام و قيوده و شروطه.

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بقوله و أنت خبير بأنّ ذلك لا يفيد ما لم يضمّ إليه شيء آخر و هو أنّ عدم الإتيان بشيء آخر في مقام البيان يدلّ على عدم القرين له و به يتمّ المطلوب و إلاّ فصرف عدم لغويه القيود لا يدلّ على

المفهوم ما لم تفد الحصر بإثبات المفهوم إنما هو بإطلاق الكلام و هو أحد الطرق التي تشبث بها المتأخرون.

و محصله أنّ غايه ما يقتضى الدليل المذكور أنّ القيد دخيل فى الحكم و ليس الحكم متعلقا بذات الموضوع بلا قيد و إلّا لزم اللغويه و أنّ الموضوع مع هذا القيد تمام الموضوع للحكم فيترتب على المقيّد به الحكم بلا- انتظار قيد آخر و هو مقتضى الإطلاق أى عدم التقيد بقيد آخر.

و أمّا عدم تعلق سنخ هذا الحكم بموضوع آخر و هو ذات الموضوع مع قيد آخر فلا- يكون مقتضى إتيان القيد و لا- إطلاق الموضوع انتهى موضع الحاجه (١).

و ثالثا: أنّ مع كون دلالة الألفاظ بما هو أفعال دلالة اجمالية كيف يفهم من المنطوق عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء مع إنكار المتكلم إياه.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن المفاهيم بعد ما عرفت أنّ معنى المفاهيم هى القضايا غير المذكوره التى تستلزمها الخصوصيه المذكوره يكون من مباحث الأصوليه اللفظيه فإنّ الدالّ عليها هو الألفاظ غايه الأمر أنّ الألفاظ دلالتها على المنطوق بالمطابقه و على المفاهيم بالدلاله الالتزاميه و ليست مسأله المفاهيم من المسائل الأصوليه العقلية فإنّ المسائل العقلية لا ارتباط لها بدلاله الألفاظ كمسأله مقدمه الواجب فإنّ الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدماته عقلى و لا ارتباط له بمباحث الألفاظ.

و لكن ذهب فى المحاضرات إلى إمكان أن يقال أنّ مسأله المفاهيم من المسائل العقلية أيضا و قال و الوجه فى ذلك هو أنّ الحثيه التى تقتضى المفهوم و تستلزمه و هى العلية المنحصره. و إن كانت مدلولها لفظيا وضعها أو إطلاقا حيث أنّ الدالّ عليها هو

ص: ٣٤٧

الجملة الشرطيّة أو نحوها إلّا- أنّ هذه الحيثيّة نفسها ليست بمفهوم على الفرض فإنّ المفهوم ما هو لازم لها و هو الانتفاء عند انتفائها و من المعلوم أنّ الحاكم بذلك أى بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامّة إنّما هو العقل و لا صلة له باللفظ (1).

يمكن أن يقال أنّ المباحث العقليّة هي التي تحكم العقل بها مع قطع النظر عن الأدلّة اللفظيّة التعبديّة كالملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته و جواز اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد معنون بعنوانين و امتناعه و الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده و غير ذلك من المباحث العقليّة فإنّ الملازمه و الجواز و الامتناع ليست من المداليل اللفظيّة التعبديّة هذا بخلاف المقام فإنّ الخصوصيّة المذكوره في المنطوق تدلّ بالمطابقه على أنّ الشرط المذكور تلو أداء المشروط علّه تامّه منحصره لسنخ الحكم كما هو المفروض و تدلّ بالالتزام على أنّ الجزاء ينتفى بانتفائه فإنّه مقتضى انحصار علّه الجزاء في الشرط المذكور و لا توقّف في هذه الدلاله على الدلاله العقليّه بل هي مفاد العلّه المنحصره كما لا يخفى و مجرد كون العقل حاكما بعدم جواز تخلف المعلول عن علته لا يجعل مدلول اللفظ في مورد العلّه التعبديّة مدلولاً عقلياً كما لا يخفى.

و كيف كان فالبحث في المقام ليس في حجّيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام في مبحث المفاهيم في أنّ الجملة الشرطيّه أو الوصفيّه و ما شاكلهما هل تدلّ على المفهوم أم لا فالبحث في مباحث المفاهيم يكون عن ثبوت الصغرى و هو إثبات الدلاله اللفظيّة بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى و هي حجّيه الظواهر سواء كانت من الدلالات المطابقية أو الدلالات الالتزامية و إذا عرفت تعريف المفهوم و المنطوق حان الوقت للبحث عن مقام الإثبات أعني أنّ القضيه الشرطيّه أو الوصفيّه و ما شاكلهما هل تدلّ على المفهوم أو لا و سيجيء البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٨

على المفهوم و عدمها

و لا يخفى عليك أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالة الجمله الشرطيّه على المفهوم بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذاك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء قال في هدايه المسترشدين:

دلالة الجمله الشرطيّه على المفهوم مختار أكثر المحققين و قد عزاه إليهم المحقق الكركي و الشهيد الثاني و عزى إلى الشيخين و الشهيدين أيضا و اختاره جماعه من المتأخرين و حكى القول به عن جماعه من العامّه أيضا خلافا لجماعه آخرين من العامّه و الشيخ الحرّ و غيره من متأخري أصحابنا انتهى.

و كيف كان فاستدلّ لذلك بوجه:

منها: التبادر و تقريبه: أنّ المستفاد من الجمله الشرطيّه هو تعليق شيء و توقّفه على شيء آخر و مقتضى توقّف شيء على شيء هو الانتفاء بالانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلا ذلك و لذا شبه في المعالم الجمله الشرطيّه في إفاده التوقّف و التعليق بقولنا الشرط في دخولك في الجامعه الكذائيّه هو امتحانك و توفيقك فيه فكما أنّ مفاد الجمله المذكوره هو التوقّف و التعليق بمعنى اشتراط الدخول في الجامعه بالتوفيق في الامتحان و انتفائه بانتفائه فكذلك الجمله الشرطيّه من دون فرق بينهما إلا في أن الإفاده في الجمله المذكوره تكون بنحو المعنى الاسمي و في الجمله الشرطيّه تكون بنحو

المعنى الحرفي و تبعه في هدايه المسترشدين و قال: هو أمر ظاهر بالوجدان من التأميل في الإطلاقات العرفيه ألا ترى حصول المناقضه الظاهره بين قول القائل أكرم زيدا على كل حال من الأحوال سواء جاءك أو لم يجئك أكرمك أو لم يكرمك و قوله أكرم زيدا إن جاءك أو إن أكرمك و لذا يجعل حكمه الثاني عدولا عن الأول و رجوعا عنه إلى غيره.

إلى أن قال: لنا أن مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط و إناطته به بحيث يفيد توقّفه عليه كما مرّ بيانه و من البين أن توقّف الشيء لا يعقل إلا مع انتفائه (بانتفائه).

فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأول و الانتفاء بالانتفاء من لوازم البيئه للتوقّف و ليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى.

و الحاصل أن مفاد التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا أو متوقّف على كذا.

فكما أن كلاً من اللفظين دالّ بالدلاله الالتزاميه على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط و انتفاء ما يتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام- إلى أن قال:-

الظاهر أن الدلاله على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزاميه.

فإن توقّف الشيء على الشيء هو اقتصاره إليه بحيث لا- يتحقّق إلا- بتحقيقه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى و قيوده- إلى أن قال:- فالتحقيق أنه ليس مفاد التعليق على الشرط إلا الحكم بوجود الجملة الجزائيه عند وجود مصداق الجملة الشرطيّه على سبيل توقّفه عليه و إناطته به و الانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطه و الارتباط المدلول عليه بالمنطوق (1).

و تبعه الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: لنا قضاء صريح العرف بذلك فإن المنساق

ص: ٣٥٠

إلى الأذهان الخاليه من الجملة الشرطيّه هو التعليق على وجه ينتفى الحكم بانتفاء الشرط و كفانا بذلك دليلا و حجّه ملاحظه الاستعمالات الوارده فى العرف.

و ذلك لا ينافى ثبوت استعمال الجملة فى معنى آخر فإنّ باب المجاز غير منسّد و لم يزل البلغاء و الفصحاء يستعملونه فى موارد تقضى بها الحال فما حكى عن الفوائد الطوسيّه من أنّه تجشّم باستخراج مائه مورد بل و أزيد من القرآن الكريم لا دلالة فيها على المفهوم فهو تكلف من غير حاجة إذ لا- نزاع فى ثبوت ذلك فى الجملة و لا- يوجب ذلك و هنا فى قضاء العرف بثبوت المفهوم.

إلى أن قال: إنّ العرف قاض بأنّ المستفاد من أداه الشرط هو التعليق على وجه خاصّ يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء و ذلك نظير قضاء العرف باستفاده الطلب من الأمر على وجه لا يرضى الطالب بتركه و هو المعبر عنه بالوجود فىكون الوجوب مدلولاً التزامياً و ضعياً للأمر (١).

و تبعه أيضا صاحب الوقايه (٢).

و يمكن تأييد ذلك بأنّ مقتضى كون أداه «لو» للامتناع هو الامتزام بالمفهوم و العليّه المنحصره إذ القضيّه المشتمله على كلمه «لو» تدلّ على امتناع التالى لامتناع المقدم و ليس ذلك إلاّ من جهه دلالتها على حصر العله فى المقدم.

هذا مضافا إلى صحه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّه الشرطيّه مفهوم فلا حاجة إلى الاستدراك و لا يكون صحيحا.

هذا غاية التقريب لوضع أداه الشرط للدلالة على عليّه الشرط للجزاء بنحو الانحصار و لكنّ مع ذلك لا يخلو عن التأمّل و النظر إذ دلالة الأداه على الترتّب و إن

ص: ٣٥١

١- ١) تقريرات الشيخ: ص ١٦٩-١٧٠.

٢- ٢) الوقايه: ص ٤١٨-٤١٩.

كانت متبادره منها و يكون شاهدا لوضعها لذلك.

أما تبادر العليّه المنحصره من الجملة الشرطيّه فغير ثابت بل تبادرها من الجملة الاسميّه بمثل هذا شرط لذلك غير معلوم و تشبيه الجملة الشرطيّه بالجملة الاسميّه المذكوره لا يفيد.

و من المعلوم أنّ استعمال الجملة الشرطيّه و الاسميّه المذكوره في غير العله المنحصره شائع و لا يحتاج إلى إعمال عنايه و هو شاهد على عدم وضع الأداة للتعليق و التوقف.

نعم دعوى وضع الجملة الشرطيّه للترتب السببي غير مجازفه.

و أمّا دعوى انصراف الترتب إلى التوقف و التعليق من جهه كونه أكمل الأفراد فهي مندفعه كما في الكفايه بأنّ ملاك الانصراف ليس مجرد الأكمليه بل هو كثره الاستعمال و هو مفقود هذا مضافا إلى إمكان منع الأكمليه فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذي لا بدّ منه في تأثير العله في معلولها أكثر و أقوى كما لا يخفى.

و أمّا التأييد بكلمه «لو» و صحّه الاستدراك ففيه أولا: أنّ ذلك لا يكون دليلا على الوضع لمساعدته مع القول بالدلاله من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعمّ من المدعى و بالجملة دلالة القضيّه على حصر العله في المقدم أعمّ من أن يكون بالوضع أو بمقدّمات الإطلاق.

و ثانيا: إنّ كلمه «لو» تكون حرف الامتناع لأنّ مدخولها الماضى و من المعلوم أنّ فرض وجود شىء في الماضى لا يتصوّر إلا إذا كان الواقع عدم وجوده في الماضى فلذا يكون المفروض محالا- و عليه فما يكون مرتبا على المحال المفروض وجوده في الماضى فهو أيضا وجوده يكون محالا في الماضى لأنّه إن كان المرتب عليه علته المنحصره فالمفروض أنّها لم توجد و إن لم يكن علته المنحصره و كانت له عله أخرى

فهذه العلة أيضا لم توجد فمع عدم وجود علل وجود الشيء رتب عدم الشيء على عدم المفروض وجوده فمن هذا البيان الذى أفاد إجماله المحقق الأصفهاني يظهر أن الالتزام بأن أداه «لو» للامتناع ليس التزاما بالمفهوم وبالعليه المنحصره لمدخولها (١).

اللهم إلا أن يقال: أن أداه «لو» إن لم تفد أن امتناع التالى لامتناع المقدم واحتمل أن يكون امتناع التالى لأمر آخر غير موجود فى الماضى لما اسند الامتناع إلى المقدم بل لزم أن يسند إلى أمر آخر أيضا وحيث إن الإسناد إلى أمر آخر مفقود فليس امتناع التالى إلا لامتناع المقدم وهو مساوق لدلاله أداه «لو» أو الجملة الشرطيه لحصر العله فى المقدم.

و منها: ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيان ذلك أن طبع القضايا الإنشائية و الحملية فى نفسها يقتضى الظهور الإطلاقي الموجب لحصر الطبيعى فى قوله أكرم زيدا فى حكم شخصى محدود بحدّ خاصّ فإذا أنيط ذلك بالشرط فى القضية الشرطيه يلزم انتفاء ذلك عند الانتفاء و حيث أنه فرض انحصار الطبيعى بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي فقها يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصره و ذكر لذلك مقدمات طويله (٢) ولكنها لا تثبت مقصوده لأنّ المقدمه الأصلية هى إطلاق القضية الإنشائية من جهة موضوعها بحسب الأحوال من القيام و القعود و المجيء و عدمه و هى مخدوشه لأنّ إناطتها بالشرط و هو المجيء يمنع عن إطلاقها بالنسبه إلى عدم المجيء و مع عدم إطلاق القضية الإنشائية لتلك الحاله فلا دليل على نفي الحكم الآخر فى صوره عدم المجيء إلا القضية الشرطيه و هى متوقفه على إفاده العلية المنحصره.

و بعباره أخرى أن الحكم فى القضية الإنشائية و إن كان مطلقا باعتبار إطلاق

ص: ٣٥٣

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦١.

٢-٢) نهايه الأفكار ج ٢ ص: ٤٧٩-٤٨٠.

موضوعه حتى من جهة المجيء و عدمه و مقتضاه هو عدم حكم آخر لامتناع اجتماع المثليين و لكن إذا أنيط بالمجيء في القضيه الشرطيه خرج عن إطلاقه من جهة عدم المجيء لأن الإطلاق من هذه الجهة و إناطته بأداة الشرط بالمجيء لا يجتمعان فاللازم هو رفع اليد عن إطلاق الحكم بقرينه الإناطه و عليه فإذا خرج صوره عدم المجيء عن الإطلاق فلا يتعرض الحكم في ناحيه الجزاء لانحصار طبيعه في الحكم الموجود بالنسبه إلى صوره عدم المجيء و مع عدم تعرضه لذلك فنفي الحكم الآخر في حال عدم المجيء يحتاج إلى إفاده أداه الشرط العله المنحصره و هو أول الكلام فراجع و تدبر.

و منها: إطلاق أداه الشرط بدعوى أن مقتضى جريان مقدمات الإطلاق في أداه الشرط هو أن المراد من الترتب المستفاد من أداه الشرط هو الترتب بنحو العليه المنحصره لأنه لا يحتاج إلى مئونه زائده على بيان نفس الترتب بقول مطلق لأن قيده عدمي إذ الترتب بنحو العليه المنحصره هو الترتب على الشرط المذكور لا غير بخلاف الترتب غير المنحصر فإنه الترتب عليه و على الغير و من المعلوم أنه محتاج إلى مئونه زائده فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات نفسيه الوجوب و يقال أن خصوصيه الوجوب النفسى خصوصيه عدميه لأنه الوجوب لا للغير و لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجوب الغيرى فإن خصوصيته وجوديه لأنه الوجوب للغير و تحتاج إلى بيان زائد فالوجوب المطلق يحمل على الوجوب لا للغير لا الوجوب للغير فكذلك يقال في المقام بأن المراد من الترتب المطلق هو الترتب بنحو العليه المنحصره لأنه لا يحتاج إلى مئونه زائده.

أورد عليه أولاً بأن معنى الأداة حرفي و المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد و حيث إن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكه فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد فلا مورد لمقدمات الإطلاق إلا في المعنى القابل للإطلاق و التقييد و هو المعاني الاسميّه.

و بعبارة أخرى الإطلاق أو التقييد يحتاج إلى لحاظ المطلق أو المقيّد باللحاظ الاستقلاليّ و معنى الحرف ملحوظ آلياً و إلاّ لما كان معنى حرفياً و الملحوظ باللحاظ الآلي لا يجامع مع اللحاظ الاستقلاليّ فالمعاني الحرفيّة لا تقبل الإطلاق و التقييد.

يمكن الجواب عنه بإمكان ملاحظه المعنى الحرفيّ الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي كما لوحظت معاني الحرفي عند وضع الحروف لها كذلك كقولهم «من» للابتداء، فإنّ معنى الابتداء الحرفي عند قولهم «من» للابتداء ثبت بالوضع لكلمه «من» بتبع معنى الابتداء الاسمي مع أنّ معنى الابتداء الحرفي من المعاني الحرفيّة و عليه فيمكن ملاحظه ما يستفاد من الأداه من الترتّب بنحو العليّه المنحصره بتبع ملاحظه العله و المعلول على نحو لا ينفكّ أحدهما عن الآخر بمعناها الاسمي (1).

و ثانياً: إنّ ترتّب العله بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب المستفاد من أداه الشرط و كلّ واحد منهما مشتمل على الخصوصيّة و لا- يلزم أحدهما الإطلاق فإثبات أحدهما بالإطلاق مع أنّ نسبه الترتّب المطلق إليهما متساويه بلا معيّن بل إرادته كلّ واحد من أنحاء الترتّب محتاجه إلى القرينه و عليه فقياس الترتّب الانحصاري بالواجب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى وجوب على كلّ حال و هو يلزم الإطلاق بخلاف الغيري فإنّه ثابت فى حال دون أخرى هذا بيان ما ذهب إليه فى الكفايه.

أورد عليه فى نهايه الدرايه بأنّ عدم ترتّب التالى على غير المقدم لا يوجب أن يكون سنخ المترتب على غيره مبائنا معه من حيث الترتّب أو اللزوم بخلاف عدم كون الوجوب للغير فإنّ الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب و مقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر فليس عدم الترتّب على غير المقدم

ص: ٣٥٥

أو الترتب عليه من خصوصيات الترتب على المقدم كى يختلف أنحاء الترتب-إلى أن قال:-

فنحن أيضا نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعلية المنحصره لكّنه لا- من أجل كون الانحصار و عدمه من شئون العلية و حيثياتها كالتماميه و النقص أو كالعليه بنحو الاقتضاء أو الشرطيه أو الإعداد بل من أجل أنّ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلية أصلا حتّى يكون الإطلاق مقتضيا لإثبات خصوصيه أو نفيها بل حيثيه العليه أجنبيّه عن حيثيه الانحصار و عدمه و إنّما هما من شئون العله و الكلام فى الإطلاق من حيث السببيه لا الإطلاق من حيث وحده السبب و تعدّده كما سيأتى إن شاء الله تعالى (1).

هذا الإشكال بناء على أنّ مدلول الأداه أو الهيئه هو الترتب كما هو المفروض بل هو الظاهر فإنّ سنخ الترتب فى أحدهما لا يغير الترتب فى الآخر إذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العليه بل من شئون العله و ليس مدلول الأداه هو التعليق و التوقيف حتّى يقال مدلول التعليق و التوقيف ملازم للانحصار و لا حاجه فى إثباته إلى مقدّمات الإطلاق.

و أمّا دعوى أنّ مدلول الأداه هو الفرض و التقدير و معه فالترتب مستفاد من الفاء فيجرى فى مدلول الفاء الإطلاق لإثبات الانحصار فهو كما ترى لأنّ مدلول الأداه كما يشهد له التبادر هو الترتب و مع خلوّ كثير من القضايا الشرطيه عن الفاء كيف يدعى أنّ الترتب مستفاد من الفاء.

فتحصّل أنّ إثبات الانحصار بدعوى جريان مقدّمات الإطلاق فى مدلول الأداه محلّ منع و نظر و إن أمكن الجواب عن بعض المناقشات.

ص: ٣٥٦

و منها إطلاق الشرط: بتقريب أنّ مقدمات الإطلاق الجارية في الشرط فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلي تفيد كون الشرط بخصوصه مؤثرا مطلقا و هو لا يمكن إلا فيما إذا كان الشرط منحصرا فيه إذ لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده ضروره أنّه لو قارنه شرط آخر في التأثير لما كان مؤثرا وحده و بخصوصه بل يكون مؤثرا بالاشتراك أو يكون المؤثر هو الجامع إن كان كلّ واحد مؤثرا بالاستقلال، و أيضا لو سبقه شرط آخر في التأثير لكان المؤثر هو السابق كما لا يخفى.

و عليه فإطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى كون الشرط المذكور مؤثرا بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييد بعدم شيء في السابق أو المقارن و هو يساوق العله المنحصره.

أورد عليه في الكفايه و تبعه في نهايه الدرايه بأنّه لا يكاد تنكّر الدلاله على المفهوم مع إطلاق الكلام كذلك و كون المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلي إلا أنّه من المعلوم ندره تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

و أوضحه المحقّق الاصفهانيّ بقوله لأنّ القدر المسلّم من القضيّه الشرطيّه إفاده العليّه و صلاحيّه الشئ للتأثير من دون دخل شئ وجودا أو عدما في عليّته الشائيه و أمّا ترتّب المعلول بالفعل على العله فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه فتدبّر (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ذلك ليس قضيّه الإطلاق فإنها كما مرّ ليست إلا أنّ ما جعل شرطا هو تمام الموضوع لإناطه الجزاء به و إلا لكان عليه بيانه كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق و بعبارته أخرى أنّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شئ آخر في موضوع الحكم و كون شئ آخر

ص: ٣٥٧

موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

و أمّا قضيه الاستناد الفعليّ إلى الموضوع مع عدم كون قرين له قبله و بعده فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق و التقييد فإنّ الاستناد و اللاستناد في الوجود الخارجي بالنسبه إلى المقارنات الخارجيه غير مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين فإنّ في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كفيته الاستناد في الوجود فضلاً عن النظر إلى مزاحماته فيه.

و كيف كان فالإطلاق غير متكفل لإحراز عدم النائب و إن كان كفيلاً لإحراز عدم الشريك أي القيد الآخر.

و لو فرض إحراز كون المتكلم بصدد بيان العله المنحصره أو الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً لكنّه لأجل القرينه لا لأجل المفهوم المورد للنزاع (١).

و استشكل بعض على ما ذكره المحقق الأصفهانى من أنّ القضيه الشرطيه تفيد صلاحيه الشيء للتأثير لا الفعلية بأنّ الالتزام به يقتضى تأسيس فقه جديد لأنّ مقتضاه أن لا يستفاد من القضايا الشرطيه الوارده في لسان الشارع فعلية الوجوب عند تحقّق الشرط إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط و هذا ممّا لا يتفوّه به أحد فهل ترى أحداً يتوقّف في الحكم بوجوب الموضوع عند النوم استناداً إلى قوله إذا نمت فتوضاً (٢).

يمكن أن يقال: إنّ القضيه الشرطيه و إن لم تدلّ إلاّ على صلاحية الشيء للتأثير و لكن بعد تحقّق الشرط و إحراز عدم المانع بالأصول العقلانيه يحكم العقل بفعلية الوجوب و هذا غير أن يكون مفاد القضيه من أوّل الأمر هو فعلية الوجوب بوجود

ص: ٣٥٨

١- ١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٤-١٨٥.

٢- ٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢٢٨.

الشرط فلا يلزم الفقه الجديد من القول بإفاده القضيّة الشرطيّة لصلاحية الشيء للتأثير هذا.

ثمّ لو سلّمنا إفاده القضيّة الشرطيّة للفعليّة أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّه يتمّ لو كان الجزاء صرف الوجود فإنّ مع تعدّد الشرط لا يمكن تأثير كلّ واحد بالفعل بخصوصه.

هذا بخلاف ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كقوله: إن أكرمك زيد فأعطه درهما و إن أكرمك غلامك فأعطه درهما فإنّ مقتضى القاعده هو تأثير كلّ شرط بالفعل في فرد من الجزاء و لا يكتفى في الامتثال بصرف الوجود من إعطاء الدرهم لتعدّد الأسباب فحينئذ بقيت فعليّة كلّ شرط في التأثير لتعدّد الجزاء و لا- ينافى الفعليّة في التأثير مع تعدّد الشرط و عليه فلا- ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العلّة.

و منها تلفيق الوضع مع الإطلاق بتقريب إفاده في الفصول من أنّ التحقيق أنّ التقييد بأداه الشرط يدلّ بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة و بالإطلاق مطلقاً.

لنا: أنّ المتبادر من التقييد بأن و أخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى إفاده أنّ الثاني لازم الحصول لحصول الأوّل و مرجعه إلى أنّ للشرط علقه بالجزاء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه.

و حيث تنحصر هذه العلقه أعني علقه اللزوم في علقه العلّية بأنواعها الثلاثة صحّ أن يكون الشرط سبباً للجزاء أمّا سبباً عقلياً كقولك: إذا أراد الله شيئاً كان أو وضعياً نحو إن ظهرت فكفّر و أن يكون مسبباً عنه مساوياً له نحو إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعه و أن يكونا معلولين لعلّه واحده كذلك نحو إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً فأدوات الشرط في هذه الموارد و نظائرها إنّما تستعمل لإفاده كون الجزاء لازم الحصول للشرط.

و أما أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبب عنه أو مشارك له في العلة فمستفاد من اعتبار أمور خارجه و لا اختصاص لها بأحدها.

نعم حيث يكون الجزاء إنشاء لا يصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور أنّ المعنى لا يستقيم فيتعين أنّ يكون شرطا أى سببا له نحو إن ظهرت فكفّر فإنّ الظهار سبب وضعي لوجوب الكفّاره و مطلوبيتها.

أو ملزوما بأن يكونا معلولين لعلّه واحده نحو إذا شاهدت موضع كذا فقل كذا إذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهده كالقرب المخصوص دون نفسها.

لكن حيث أنّ الظاهر من اللزوم عند الإطلاق هو اللزوم بدون الواسطه يتبادر منه عند الإطلاق كون الشرط شرطا و الجزاء مشروطا.

بل نقول:الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما و التالي لازما أن يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم و اللازم مشروطا له مطلقا.

و منشؤه أنّ صفه اللازميه لازمه للمشروط دون الشرط فإنّه قد لا يكون لازما فيها مزيد اختصاص به و لهذا ينصرف مطلقها إليه.

فهذا هو السرّ في تبادر شرطيه الشرط للجزاء عند الإطلاق مطلقا لا كون أدواته موضوعه لذلك إذ المفهوم منها في الموارد المذكوره ليس إلا معنى واحد و هو كون الجزاء لازما للشرط.

و إذا ثبت أنّ قضيه إطلاق التعليق شرطيه المقدم للتالي لا سيما إذا كان إنشاء فنقول:كما أنّ الظاهر من التعليق شرطيه المقدم كذلك الظاهر من إطلاق الشرطيه كون المذكور شرطا على التعيين لا على البدليه كما يرشد إليه قولك حصول المجيء شرطا لوجوب الإكرام.

فإذا كان المفهوم من إطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحاله وجود المشروط بدون الشرط.

فظهر أنّ دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستند إلى الوضع لأنّ ذلك قضيه التعليق و على انتفائه عند انتفائه مطلقا مستنده إلى ظهور التعليق في شرطيه المقدم و ظهور الشرطيه في الشرطيه التعيئيه.

فقول القائل: إن جاء ك زيد فأكرمه و إن أكرمك أكرمه مخالف للظهور دون الوضع و أمّا نحو أكرم زيدا إن جاء ك و إن لم يجئك فالظاهر أنّه مخالف للوضع إذ لا تعليق فيه حقيقه انتهى. (١)

و لا يخفى عليك أنّه لا يتوقّف هذا الاستدلال على كون المتكلم في مقام بيان الفعلية بل يجرى فيما إذا كان في مقام بيان صلاحية الشرط للتأثير أيضا و إنّما استدلل بإطلاق السببيه و الشرطيه حيث جعل المتكلم السببيه مخصوصه بالشرط المذكور و لم يذكر معه عدلا آخر فإطلاق شرطيه الشرط يدلّ على انحصار الشرطيه في الشرط المذكور و هو يلزم انتفائه عند انتفائه فهذا الدليل ملق من الوضع و مقدمات الإطلاق.

و ذهب إليه أستاذنا المحقق الداماد قدس سرّه حيث أفاد: أنّ حقيقه قضيه الشرطيه هو تعليق الجزاء على الشرط فيما يكون معلقا عليه و لذا لا يجوز استعماله فيما لا يكون معلقا عليه إلا مجازا كقوله إن ضربتني ضربتك و إن لم تضربني ضربتك.

فإذا عرفت ذلك فإذا كان المتكلم في مقام بيان المعلق عليه و اقتصر على ذكر الشرط و لم يذكر شيئا آخر بعنوان العدل له كان مقتضى مقدمات الإطلاق هو مدخلية خصوص الشرط كما أنّ اقتضاره في طرف المعلق دليل على كونه بالخصوص معلقا بسبب مقدمات الحكمه و إلا لكان عليه أن يذكر غيره.

و عليه فمفاد القضيه الشرطيه بسبب مقدمات الحكمه هو تعليق خصوص

ص: ٣٤١

(١ - ١) الفصول. الفصل الثالث من مباحث المفهوم.

الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا ثبت الشرط ثبت الجزاء وإذا انتفى انتفى وحينئذ لو دلّ دليل آخر على تعليق الجزاء على شيء آخر لزم تقييد إطلاق هذه القضية الشرطية مثلاً إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ هذه القضية الشرطية على أنّ الإكرام لا يجب إلاّ بمجيء زيد بالخصوص فإذا قيل عقيب ذلك: إن سلّم عليك زيد فأكرمه لزم تقييد القضية الأولى و يكون الشرط أحد الأمرين فكأنه قيل من أوّل الأمر إن جاء زيد أو سلّم عليك فأكرمه.

فالقضية الشرطية بعد كون المتكلم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين كلمه «لو» وأداه الشرط مثل إن إلاّ في أنّ كلمه «لو» استعملت فيما علم انتفائه في المضى و إن الشرطية مستعمله في المستقبل الذى يكون وقوعه غير معلوم و عليه فتكونان مشتركتين في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء و ليست هذه الدلالة إلاّ لدلالتهما على حصر الشرط فيما تتلوهما و إلاّ فما دلّت كلمه «لو» على امتناع الجزاء بامتناع الشرط ضروره أنّه لو لم يكن منحصرًا فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه فلا يدلّ انتفاء الشرط المذكور على امتناع الجزاء.

و قال سيدنا الأستاذ قدّس سرّه: مراد صاحب الفصول أنّ دلاله أداه الشرط على إناطه الجزاء بالشرط وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالاته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداه فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط و الشرطية بعد عدم الإتيان بكلمه «أو» شيء آخر فإذا كان التعيين مستفاداً من مقدّمات الإطلاق في الشرط فإذا تعدّد الشرط لا يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو خلاف الإطلاق و يمكن حمله على أحد الأمرين كما يقتضيه الجمع بين الأدله.

و بالجملة فكما أنّ إطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلاً

يدلّ على عدم كون الشرط مركباً من المذكور في القضية و غيره فكذلك إطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدلّ على انحصار الشرط فيما هو مذكور في القضية و ليس له شرط آخر و إلاّ لكان عليه ذكره.

و هذا نظير استفاده الوجوب التعيّن من إطلاق الصيغه فكما أنّ إطلاق الصيغه في الأمر يفيد عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل أن يكون عدلاً له فيثبت بذلك أنّ الوجوب يكون تعييناً فكذلك قضيه إطلاق الشرط في المقام هي انحصار قيد الحكم في الشرط المذكور و أنّه لا بدل له في السبب للحكم و هذا هو الذي ينتهي إليه الميرزا المجدد الشيرازي قدس سرّه حيث قال قدس سرّه: إنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط و الجزاء فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقيه لعدم اللزوم بينها بوجه و لما كانت ظاهره في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونهما معلولين لثالث أو كون الشرط مسبباً فإنّ معنى إطلاق لزومه له عند وجوده سواء وجد معه أي مع الشرط شيء آخر في العالم أو لم يوجد و من المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين في العله أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية أعني أنّه لازم للشرط المذكور في القضية الشرطيه على الإطلاق سواء وجد معه شيء آخر في العالم أو لم يوجد بل تكون كاذبه فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للأصل.

و لا- يصار إليه إلاّ- لدليل و ذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين في العله لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا يكون الآخر لازماً له بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود عله المشتركه بينه و بين ذلك الآخر ضروره عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث بل إنّما هو من جهه أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود عله التي هي عله الآخر أيضاً و من المعلوم أيضاً أنّ المسبب و إن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شيء آخر في العالم أو لا لكنّ لا عكس كلياً لعدم

استلزام مجرد وجود المسبب له بل لا بد في وجوده من وجود علته فلا يصدق أنه لازم للمسبب و لو لم يوجد شيء غيره في العالم فتعين أن يكون الشرط سببا و الجزاء مسببا لأنه هو الذي لازم للشرط على الإطلاق.

فاذا ظهر أن الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى إطلاقها بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضية هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدم و لازمها الانتفاء عند الانتفاء فثبت المطلوب فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء.

و ثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء فافهم (١).

لا يقال: إن الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه كما في المناهج (٢).

لأننا نقول: دخاله شيء آخر في السببية يوجب أن يكون السبب أحد الأمرين لا شيء بخصوص فالإطلاق يدل على أن السبب هو الشيء المتعين لا أحد الأمرين لاحتياجه إلى مئونه زائده و عليه فدخاله شيء آخر لا تكون أجنبيا عن خصوصيات السبب فلا تغفل.

و كيف كان فقد أورد عليه في الكفاية بأن المقام لا يقاس بالوجوب التعيني لأن الوجوب التعيني سنخ خاص من الوجوب يكون مغايرا مع الوجوب التخيري و مع مغايرتهما لا بد للمولى في التخييري منهما من العدل لاحتياجه إلى مئونه زائده و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحدا و دخله في المشروط بنحو

ص: ٣٦٤

١-١) تقريرات الميرزا المجدد الشيرازي: ج ٣ ص ١٥٣-١٥٤.

٢-٢) ج ٢ ص ١٨٤.

واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتا و كان الإطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زياده مئونه و هو ذكره بمثل أو كذا.

و احتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذكر أو كذا إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطيّه.

و الحاصل أنّ ترتّب المعلول على علته المنحصره ليس مغايرا فى السنخ لرتبته على غير المنحصره بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العله بما هو مذكور فى القضيّه (١).

أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ الإطلاق المتمسك به فى المقام ليس هو إطلاق الجزاء و إثبات أنّ ترتبه على الشرط إنما هو على نحو ترتّب المعلول على علته المنحصره ليرد عليه ما ذكر بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له فى القضيّه إلى أن قال: و بما أنّ التقييد بشىء واحد يغير التقييد بأحد الشئيين على البدل سنخا يلزم على المولى بيان الخصوصيّه إذا كان فى مقام البيان و حيث إنّه لم يبين العدل مع أنّه يحتاج إلى البيان تعين كون الشرط واحدا و أنّ القيد منحصر به (٢).

أورد عليه بأنّ الملاك المذكور للدلاله على المفهوم لو تمّ لا يختصّ بالقضيّه الشرطيّه بل يعمّ غيرها كالقضايا الوصفيّه و نحوها لأنّ التمسك بالإطلاق الجارى فى ذات الشرط لا يثبت مفهوم الشرط فى مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو إنما يثبت بعنوان مفهوم القيد ببيان أنّ الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا أكرم العالم العادل مثلا فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقا فى الكلام و لم يذكر المتكلم عدلا له كالمثال المزبور أو ذكر عدلا له كقولنا أكرم العالم العادل أو الهاشمى فالقضيّه على الأول تدلّ على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد و هو العداله و على الثانى تدلّ

ص: ٣٦٥

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٠٦ مع توضيح ما.

٢-٢) المحاضرات: ج ٥ ص ٦٨.

على أنه مقيد بأحد القيدين و هما العداله و الهاشميه و بما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد و عدم ذكر عدل له انحصاره به أى بما هو مذكور في القضية و إلا لكان على المولى البيان و من الطبيعي أنه لا فرق بين كون القضية شرطيه أو وصفيه أو ما شاكلها.

هذا مضافا إلى أن مقتضى إطلاق القيد في الكلام و عدم ذكر عدل له و إن كان وحدته تعيينا في مقابل تعدده أو كونه واحدا لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به بل غايه ما يدل عليه هو أن الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الإطلاق و إنما هو ثابت لخصه خاصه منه و لكنه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الحصة فإنه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه و عدم ذكر عدل له فإن لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الإطلاق و لا يدل على انتفائه عن حصه أخرى غير هذه الحصة.

على أن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار الشرط بما هو مذكور فيها بل الظاهر أنه في مقام بيان مؤثره الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حد ذاته عن التأثير و ليس هو في مقام بيان مؤثرته الفعلية و انحصارها بما هو مذكور في القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلي فيه (١).

و يمكن الجواب عن الإيرادات المذكوره بأن منشأها هو الغفله عما ذكره صاحب الفصول و ذلك لأن حاصل كلامه أن دلالة القضية الشرطيه على المفهوم مبتنيه على تلفيق أمرين:

أحدهما:الوضع و الآخر الإطلاق أما الوضع فهو أن الأداة وضعت لإفاده

ص:٣٦٦

اللزوم و المنصرف عنه فى الإنشاءات هو السببى لأنّ الجزاء الإنشائى لا يصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسبباً عن الجزاء لعدم استقامه المعنى كما لا معنى لكون الشرط و الجزاء معلولين لعلّه أخرى لظهور اللزوم فى اللزوم الذى لا يكون بواسطه شىء آخر فإذا لم يكن الجزاء سبباً للمقدّم و لا يكون المقدّم و الجزاء معلولين لعلّه أخرى انحصار أن يكون الشرط سبباً للجزاء فالأداه تدلّ على سبب الشرط للجزاء و المراد من السببى و العلّيه ليس هى السببى و العلّيه الفلسفىه إذ المجموعات الشرعيه لا تقاس بالعلّيه و المعلوليه التكوينيّه لعدم صدور الجزاء من المقدّم و إنّما المراد هو دخاله المقدّم فى التالى فإذا انضمّ مدلول الأداه مع جريان مقدّمات الإطلاق فى ذات الشرط ينتج أنّ السببى ثابتة للشرط بخصوصه لا بضميمه شىء آخر معه و لا مع اقتران بديل له بحيث يكون الشرط أحد الأمرين لا بخصوصه.

و من المعلوم أنّ محصل الأمرين أنّ الشرط متعيّن و بخصوصه سبب للجزاء و هو يساوق إفاده الانحصار فالمنطوق يدلّ بسبب الوضع و الإطلاق على انحصار السبب فى الشرط المذكور و لازم انحصار السبب فيه هو انتفاء المسبب بانتفاء السبب.

و الفرق بين القضيّه الشرطيّه و الوصفيه فى أنّ الشرطيّه تفيد بالوضع و الانصراف السببى و الوصفيه لا تفيد السببى نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالحيثيه و لكنّه ليس فى حدّ الدلاله و هذا هو السبب فى عدم إفاده الوصفيه للانحصار دون الجمله الشرطيّه فإنّ انضمام الدلاله على السببى مع جريان مقدّمات الإطلاق فى ذات الشرط ينتج تعين الشرط فى السببى للجزاء دون غيره و ليس هو إلاّ إفاده الانحصار و عليه فمفهوم الشرط مقابل لمفهوم الوصف و يفيد الحصر بخلاف مفهوم الوصف؛ ثمّ اعلم أنّه لا حاجة إلى كون المتكلم فى مقام بيان المؤثر الفعلى حتّى يقال ليس المتكلم فى القضيّه الشرطيّه فى مقام البيان من هذه الناحيه بل يكفيه كونه فى مقام بيان أهليه التأثير و تعيين ذات السبب مع دلاله القضيّه الشرطيّه على علقه

السببِيَّةُ فإذا اقتصر في شيء خاصَّ بعنوان كونه أهلاً للسببِيَّةِ يفيد ذلك انحصار السبب فيه بل لا يتوقف ذلك على إحراز كونه في مقام بيان الانحصار حتَّى يقال مع إحراز ذلك لا اختصاص لدلاله القضية على المفهوم بالقضيَّة الشرطيَّة إذ يكفي كونه في مقام بيان خصوصيَّات ذات السبب بضميمه دلالة القضية الشرطيَّة على السببِيَّة في الدلالة على المفهوم نعم لو لم تكن تلك الضميمة لكان الحاجة إلى إحراز كونه في مقام بيان الانحصار و أمَّا مع الضميمة يكفي كونه في مقام بيان خصوصيَّات السبب و لا إشكال في كونه في مقام البيان من جهة خصوصيَّات السبب و كيفيَّة مدخلتيه و إلا فلا يجوز التمسك بإطلاق الشرط في عدم مدخلتيه شيء آخر فيه فكما أنَّ بالإطلاق يتمسك لدفع احتمال مدخلتيه شيء آخر في تأثير الشرط بالانضمام فكذلك يتمسك بالإطلاق لدفع احتمال مدخلتيه البديل له و هذا لا يرجع إلا إلى الانحصار.

فتحصَّل تماميَّة دلالة القضية الشرطيَّة على المفهوم بتلفيق دلالة الأداة وضعا و انصرافا على سببِيَّة الشرط للتالي و جريان مقدمات الإطلاق في خصوصيَّات ذات السبب.

هذا بخلاف الجملة الوصفية فإنها لا دلالة لها على العلية و إنما دلالتها على مطلوبية شيء متَّصف بوصف و المطلوبية في قضية الوصفية و إن كانت متعلِّقة بشيء مع اتِّصافه بكذا و كان الوصف دخاله في المطلوبية و لكن لا ينفي المطلوبية عن غير مورد الاتِّصاف لإمكان تعدُّد المطلوب و لذا لا- يتقيَّد الموضوع في المثبتين إلا- إذا أحرز وحده السبب كما لا يخفى و القول بأنَّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه (١).

ص: ٣٤٨

ينافيه ظهور الجملة الشرطيّة وضعا وإطلاقا في أنّها في مقام بيان تعيين السبب للحكم المذكور في الجزاء فإذا اقتصر على شيء بالخصوص و لم يتقيده بالاقتران أو البدليّة.

انعقد ظهورها الوضعي والإطلاقي في أنّ السبب المذكور متعين في الدخاله و السببيّه للجزاء فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه استدلّ لدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم مضافا إلى ما ذكرناه بالروايات الخاصّه منها ما رواه في الكافي عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن داود بن النعمان عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام إنّنا نريد أن نتعجّل السير- و كانت ليله النفر حين سألته- فأبى ساعه تنفر فقال لي: أمّا اليوم الثاني فلا تنفر حتّى تزول الشمس و كانت ليله النفر و أمّا اليوم الثالث فإذا ابصّرت الشمس فانفر على بركه الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول: (فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه) فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل و لكنّه قال: (و من تأخّر فلا إثم عليه) (١).

و ذلك يكفي في إثبات المفهوم للقضيّه الشرطيّه لأنّ قوله عليه السّلام: فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّه الشرطيّه هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوما عرفيا بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخّر فلا- إثم عليه لم يبق أحد إلاّ استفاد من القضيّه الشرطيّه حرمة التأخير و تعجّل لئلاّ يبتلى بالحرمة إذ المفهوم مركّب من نقيض الشرط و الجزاء و هو من لم يتعجّل فعليه الإثم لأنّ نقيض التعجيل هو عدم التعجيل و نقيض عدم الإثم هو وجود الإثم.

و السند معتبر لأنّ المراد من أبي أيوب بقرينه نقل داود بن النعمان هو الخزّاز

ص: ٣٦٩

أو منصور بن حازم و كلاهما ثقتان كما أنّ داود بن النعمان و أخوه علي بن النعمان أيضا ثقتان.

و منها ما رواه أيضا في الكافي عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبد العزيز العبدى عن عبيد بن زراره قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام قول الله عزّ و جلّ: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) قال: ما أبينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه (١).

و الخبر يدلّ على أنّ حكم المسافر مبين في الآيه مع أنّه لا بيان فيها إلّا من جهة دلالة القضيّه الشرطيّه على الانتفاء عند الانتفاء و لا- يكون ذلك من باب التعيّد بل الظاهر من قوله عليه السّلام «ما أبينها» أنّه عليه السّلام أرجع المخاطب إلى القضيّه و الدلاله اللفظيّه و لكنّه ضعيف لضعف عبد العزيز العبدى اللهم إلّا أن يقال: أنّ ضعف السند و إن أوجب عدم جواز الإسناد إلى الإمام و أمّا نقل ذلك عند الرواه و عدم إنكارهم شاهد صدق على أنّ للقضيّه الشرطيّه مفهوم ما لا ينكره العرف المتكلم السامع و عليه فالخبر يصلح للتأييد كما لا يخفى.

و منها ما رواه في تفسير على بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن جميل عن أبى عبد الله عليه السّلام قال له رجل جعلت فداك إنّ الله يقول: (ادعوني استجب لكم) و إنّنا ندعوا فلا يستجاب لنا قال: لأنكم لا توفون الله بعهدده و إنّ الله يقول: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) و الله لو وفيتم لله لوفى الله لكم (٢).

حيث دلّت هذه الروايه على أنّ انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفاء الناس بعهدهم مستفاد من قوله تعالى: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) لأنّه جواب للأمر بتقدير فعل الشرط أى إن وفيتم بعهدى أوف بعهدكم و هذا المفهوم يوجب التقيد فى قوله تعالى:

ص: ٣٧٠

١- ١) الكافي: ج ٤ ص ١٢٦.

٢- ٢) كنز الدقائق: ج ١ ص ٣٩٥.

(ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) و لذلك قال فى تفسير آلاء الرحمن و يؤخذ من الآيه قاعده كليّه و هى أنّ من لم يف بعهد الله فيما أخذه من الدين و الشريعه فهو بنفسه قد نقض عهد الله معه و خرج عن كونه أهلاً لما وعد به من اللطف و الرحمه و استجابته الدعاء و على ذلك جاءت صحيحه القمى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام فى استجابته الدعاء (١).

و استدللّ فى أصول الفقه مضافاً إلى ما نقلناه عن الفصول بموثقه أبى بصير المروى فى التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عاصم بن حميد عن أبى بصير يعنى المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاه تذبّح فلا تتحرّك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل إنّ علينا عليه السلام كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل (٢).

و قال: إنّ استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل (٣).

فتحصّل: أنّ الأظهر هو أنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء كما ذهب إليه صاحب الحاشيه و صاحب الفصول و الشيخ و غيرهم (قدّس الله أرواحهم).

ثمّ أنّه ربّما استدللّ المنكرون بوجوه منها قوله تعالى: (لا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبُغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (٤).

بتقريب أنّ القضيّه الشرطيّه لو كان لها مفهوم لزم منه عدم حرمة الإكراه فى

ص: ٣٧١

١-١ (١) آلاء الرحمن: ج ١ ص ٨٨.

٢-٢ (٢) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب الذبائح: ج ١٦ ص ٢٦٤ ح ١.

٣-٣ (٣) اصول الفقه: ج ١ ص ١١٤.

٤-٤ (٤) سورة نور، الآيه ٣٣.

صوره عدم إرادته التعفّف و هو ممّا لا يلتزم به و يمكن الجواب عنه بأنّ محلّ الكلام ما إذا أمكن فرض الحكم بدون الشرط لا فيما إذا لم يمكن ذلك ممّا لا- يكون له موضوع إلّا- بفرض الشرط كالمثال إذ لا يمكن الإكراه إلّا في فرض إرادته التحصين فالشرط في نحوه محقق الموضوع و انتفاء الحكم فيه عند انتفاء الموضوع عقلي و هو خارج عن محلّ الكلام قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه إنّ محلّ الكلام في القضيه الشرطيّه هو ما إذا كان للقضيّه موضوع و محمول و شرط و كان الموضوع ثابتاً في صورتى وجود الشرط و عدمه و لم يكن لوجود الشرط و عدمه دخل في وجود الموضوع بل كان وجوده محفوظاً في كلتا الحالتين ففي قولك إن جاء زيد فأكرمه الموضوع زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيء فالقائل بالمفهوم يقول بأنّ الحكم المحمول على زيد في صورته المجيء و وجوب الإكرام و في صورته عدمه عدم وجوبه.

و أمّا إذا كان الشرط محققاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم بل لأجل ارتفاع الموضوع.

و قد عرفت أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلي خارج عن محلّ الكلام.

فلو قال: إن رزقت ولداً فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه فعدم وجوب الختان و أخذ الركاب عند عدم الشرط إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو الولد في الأوّل و الركاب في الثانى و الآيه الشريفه من هذا القبيل إذ في صورته عدم إرادتهنّ التحفّظ و التعفّف لا- يبقى موضوع للإكراه فعدم حرمة الإكراه حينئذ سأل به بانتفاء الموضوع فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه في هذه الصوره ليس بحرام و تجب الممانعه (١).

و منها ما نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق

ص: ٣٧٢

الحكم به و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر فانضمام الثانى إلى الأوّل شرط فى القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط فى القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

يمكن الجواب عنه أولاً بما أفاد فى الكفايه من أنّه قدّس سرّه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر ضروره أنّ الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات و دلالة القضيّه الشرطيّه عليه لا فى مقام الثبوت.

و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه (أى وقوع النائب) فمجزّد الاحتمال لا- يضّر القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال راجحاً أو مساوياً بحسب القواعد اللفظيّه و ليس فيما أفاده السيّد قدّس سرّه ما يثبت الرجحان أو التساوى أصلاً انتهى (1).

بل مدعى المفهوم يقول برجحان الدلاله على المفهوم كما قرّرناه مفصّلاً.

و ثانياً: بأنّ ما استدللّ به السيّد من قوله تعالى: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) ليس له مفهوم الشرط بل له مفهوم العدد بالنسبه إلى الشهيدين و مفهوم الوصف بالنسبه إلى الرجال و عليه فهو أجنبي عن المقام كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه...

و ثالثاً: إنّ الاستدلال ببعض الآيات و الروايات على عدم المفهوم مع قيام القرينه فيها بحسب الأدلّه الوارده فيها لا ينافى دعوى ظهور القضيّه الشرطيّه لو خلّيت و طبعها فى الدلاله على انحصار سبب الجزاء فى الشرط المذكور فى تلو أداه

ص: ٣٧٣

الشرط فلا تغفل.

بقي التنبيه على امور

أحدها: إن المختار في مفاد المفهوم المصطلح أنه الانتفاء عند الانتفاء و المراد من الانتفاء الثاني هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم انتفاء طبيعه الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطيه الطبيعه لا تنتفى إلاّ بعدم جميع الأفراد و لا يدلّ القضية الشرطيه على انتفاء طبيعه عند انتفاء الشرط إلاّ إذا كان الشرط علّه منحصره لها و بالجمله فإذا وجدت العلّه المنحصره تحققت الطبيعه ببعض الأفراد و إذا انتفت العلّه المنحصره انتفت الطبيعه بجميع الأفراد و عليه فانتفاء الطبيعه مساوق لانتفاء سنخ الحكم و هذا متفرّع على أنّ المعلق على الشرط في المنطوق هو الطبيعه لا الحكم الكلّي و لا شخص الحكم بما هو وجود شخص و لا صرف الحكم و تفصيل ذلك: إن المعلق على الشرط في المنطوق هو الطبيعه لا الحكم الكلّي و لا شخص فأكرمه ليس هو الوجوب الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لأنّ لازمه حينئذ هو انتفاء سنخ الحكم عقلا هذا مضافا إلى أنه لا فرق بين مثل أكرم في القضية الشرطيه و بين أكرم في مثل أكرم زيدا فكما أنّ أكرم زيدا ليس بكلّي كذلك في القضية الشرطيه.

على أنّ النزاع بين الأصحاب في القضية الشرطيه ليس في إفاده منطوقها إنشاء سنخ الحكم أو شخصه بل في إفاده العليّه المنحصره و عدمها.

و أيضا ليس المعلق في القضية الشرطيه هو صرف وجوب الطبيعه بمعنى الطبيعه الناقض للعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلّي و إذا انتفى علّه صرف الوجوب بقي عدم المطلق حتّى يصدق انتفاء سنخ الحكم لأنّ الوجود نقيض لعدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا لعدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه

ص: ٣٧٤

لا انتفاء سنخ الوجوب و بالجملة انتفاء ناقص العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل عدم ما هو بديل له فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضا مقتضيا لانتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ المعلق على العلة المنحصرة في المنطوق هو طبيعه وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة و إن لم يكن منحصره عقلي لا- يحتاج إلى إفاده انحصار علة بأداه أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصره في المجيء مثلا استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فيدلّ على أنّ الوجوب لو كان له فرد كانت علة المجيء لأنّه علة منحصره و إلاّ لزم الخلف (١).

و لعلّ إليه يؤول ما في الكفايه من أنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم و عليه فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات إنشاء سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداه الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العلة.

ثمّ الدليل على تعليق طبيعه الحكم في الجزاء في الجملة الشرطيّه بناء على كون معاني الهيئات كالمعاني الحرفيه جزئيه كما هو الحقّ هو ما أشار إليه المحقق الاصفهاني قدس سره في كلامه من أنّ المعلق على العلة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة و إن لم يكن منحصره عقلي لا يحتاج إلى إفاده انحصار علة بأداه أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصره في

ص: ٣٧٥

المجىء مثلا استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى (١).

و القول بأنه يصحّ مع تسليم الحكم العقليّ بانتفاء الحكم عقلا لانتفاء موضوعه أن يناع في أنّ اللفظ أيضا يدلّ على هذا الانتفاء أم لا منظور فيه إذ لا داعي لذلك عرفا مع الحكم العقليّ فتدبر.

و إليه يؤول ما في مناهج الوصول من أنّ الهيئه و إن كانت جزئيه لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته فبانتفائه ينتفى طبيعيّ الوجوب (٢).

و لعلّ هو مراد الشيخ الأعمش قدس سرّه ممّا حكى عنه في الوجوب الإنشائيّ من أنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليّه (المنحصره) المستفاده من الجملة الشرطيّه حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها فإنّه يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف (٣).

و أمّا بناء على عدم كون المعاني الحرفيه و أشباهها جزئيه بل كونها كليّه كما ذهب إليه في الكفايه فالمعلّق في القضيّه الشرطيّه هو نفس الوجوب و الخصوصيات الناشئه من قبل الاستعمال من خصوصيات معناها المستعمله فيه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه إذا كان مفاد الجزاء هو الإخبار عن الحكم الكليّ بداعي الإنشاء فلا كلام فيه من جهة أنّ الانتفاء عند الانتفاء من جهة المفهوم كقول القائل إذا جاء زيد يكون إكرامه واجبا مما عبّر عنه بنحو القضيّه الخبريه فإنّ المستعمل فيه في الخبريه ليس بجزئيّ بل هو كليّ و لا يضرّه أنّ المتكلم في مقام الإنشاء إذ الجملة مستعمله في الخبريه بداعي الإنشاء و عليه فهذه الجملة تدلّ على ثبوت الجزاء عند

ص: ٣٧٦

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٦٥.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٩.

٣-٣) الكفايه: ج ١ ص ٣١١-٣١٢.

ثبوت المجيء و انتفائه عند انتفائه و من المعلوم أنّ انتفاء طبيعته الكليّة من جهة دلالة القضيّة على انحصار العله لا-الدلالة العقلية.

و إنّما الكلام في مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا و الأيمان من جهة أنّ انتفاء الأحكام فيها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص هل يكون بدلالة العقل أو المفهوم.

ربّما يقال: ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو الدلالة بل لدلالة العقل مثلا إذا قال الواقف وقفت مالي كذا لأولادي إن كانوا عدولا أو لأولادي العالمين فانتفاء الوقف مع سلب العدالة ليس للمفهوم بل لأنّ شخص الوقف ينتفى بانتفاء متعلّقه و لو بقيده أو شرطه عقلا و لا احتمال لجعل آخر لأنّ الشئ إذا صار وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيه أو نذرا له كما في الكفايه.

و لكنّ لقائل أن يقول إن كان المجعول شخصيا كان الأمر كذلك و أمّا إذا احتمل أنّ المجعول ذا مراتب بحسب أغراض الواقف كما إذا احتمل أنّ الواقف أراد أن يكون الشئ وقفا في المرتبة الأولى للعدول من أولاده و في المرتبة الثانية لنفس أولاده و في المرتبة الثالثة لغيرهم فالمجعول بقربينه إفاده الجملة الشرطيّة للعلّة المنحصره يكون طبيعه الوقف و مقتضى تعليق الطبيعه على العله المنحصره و هو عداله أولاده هو انتفاء طبيعه بانتفاء عدالتهم و عليه فلو طلب غير العدول بعد فقدان العدول شيئا من الوقف أو الوصية فلم يؤت شيئا للمفهوم المستفاد من القضيّة الشرطيّة فلا وجه لخروج أمثالها عن المفاهيم و لا دلالة للعقل في نظائر ذلك على الانتفاء لعدم كون الكلام حينئذ في شخص الحكم بل في طبيعه الحكم.

نعم التمسك بهذه الموارد لإثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة في جميع الموارد لا يخلو عن النظر لأنّ المتكلم في هذه المقامات يكون في مقام تحديد موضوع وقفه أو

وصيته و هو قرينه خاصه فلا يقاس سائر المقامات بها مع عدم قيام قرينه خاصه فيها فتدبر جيّدا.

ثانيها: إنّ محلّ الكلام فى القضايا الشرطيّه هو ما إذا كان الموضوع ثابتا فى صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيء و الموضوع ثابت فى صورته وجود المجيء و عدمه فيتمكّن القائل بالمفهوم من أن يقول القضيه الشرطيّه تدلّ على وجوب الإكرام عند ثبوت المجيء و عدم وجوب إكرامه عند عدم ثبوت المجيء.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع محققا إلّا بالشرط فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم فى هذه الصوره بانتفاء الموضوع عقلى و لا مفهوم للقضيه إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتّى تدلّ القضيه الشرطيّه على انتفاء الحكم فيه كقوله إن رزقت ولدا فأختنه فعدم وجوب الختان عند عدم الولد إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو الولد و هو عقلى لا لأجل المفهوم و بالجملة يعتبر فى المفهوم حفظ الموضوع فى طرف المفهوم ففى مثل إن جاء زيد يجب إكرامه يكون الموضوع و هو زيد محفوظا فالقضيه تدلّ بناء على دلالتها على المفهوم على عدم وجوب إكرام زيد عند انتفاء الشرط و هو المجيء هذا بخلاف إن رزقت ولدا فأختنه فإنّها قضيه شرطيه محققه الموضوع فلا مفهوم لها و يكون انتفاء الختان فيها عند انتفاء الولد من جهه انتفاء الموضوع لا من جهه دلالة القضيه لما عرفت من عدم بقاء الموضوع.

ثالثها: إنّ دائره المفهوم تتسع بتعدّد القيود و الشروط فى القضيه الشرطيّه لأنّ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء فإذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجيء فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك و أتى بهديه فأكرمه كان مقتضاه انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء المجيء أو بانتفاء السلام أو بانتفاء الإتيان بالهديه و هكذا فكلّ قيد و شرط يوجب توسعه فى ناحيه المفهوم كما أنّه يوجب ضيقا

فى ناحيه المنطوق إذ دائره وجوب الإكرام مع التقييد بالشرطين أضيق ممّا يقيد بشرط واحد.

هذا كله إذا جمع بين القيود و أمّا إذا ذكرت على سبيل البدليه كما تقول إن جاء زيد أو سلّم عليك أو أهدى إليك فأكرمه فدائره المنطوق و المفهوم كليهما تسع بمقدار إضافه القيود.

رابعها: كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه تبعاً لما أفاده شيخه الأستاذ أنّه لا إشكال فى لزوم الاتّفاق و التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود فى الجمله و يمحض الاختلاف فى السلب و الإيجاب فالمفهوم من قولك:

«إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت»، أنّه «إن لم يجئك يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت».

و إنّما الإشكال فى بعض القيود مثل العموم المأخوذ فى الجزاء فإنّه إذا كان على وجه العموم المجموعى فلا إشكال فى التطابق بمعنى مأخوذته فى طرف المفهوم أيضاً على وجه المجموعى دون الاستغراقى.

فإذا قيل: إن جاء ك زيد فيجب إكرام مجموع العلماء بحيث كان المطلوب إكرام المجموع كان المفهوم انتفاء إكرام المجموع الغير المنافى مع وجوب إكرام البعض.

و أمّا لو أخذ على وجه الاستغراق كما لو قيل أكرم كلّ عالم على وجه كان المطلوب إكرام كلّ واحد واحد بالاستقلال فحينئذ قد وقع الخلاف بين أستاذى الفنّ الشيخ محمد تقى و الشيخ مرتضى (قدّس سرّهما) فى المفهوم مع أنّهما من القائلين بالمفهوم.

فقال الأوّل: المفهوم رفع الإيجاب الكلّى الملائم مع الإيجاب الجزئى فالمفهوم فى المثال أنّه على تقدير عدم المجيء لا يثبت هذا الحكم الكلّى و هو وجوب إكرام كلّ عالم و لا ينافى ذلك مع ثبوت وجوب إكرام البعض (لأنّ رفع الحكم الكلّى يساعد

مع

وقال الثاني: بل المفهوم هو السلب الكلّي إذ كما أنّ الاستغراق ثابت في نفس القضيه الجزائيه كذلك يثبت الاستغراق في ارتباطها بالشرط فكلّ حكم من الأحكام الجزئيه صار مرتبطا بالشرط فكأنه قيل:

إن صار كذا فأكرم هذا وإن صار كذا فأكرم ذاك وهكذا إلى آخر الأفراد ولا شك أنّ لازم القول بالمفهوم على هذا ارتفاع الحكم عن جميع الأفراد على سبيل الاستغراق عند عدم الشرط هذا ثمّ رجح شيخنا الأستاذ القول الأوّل بناء على المفهوم حيث قال: ولا يخفى أنّ ملاحظه الأمثله العرفيه و التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا يشهد بكون المفهوم جزئيا و أنّ الحقّ مع الشيخ محمّد تقى قدّس سرّه.

فباعتبار نفس القضيه و حمل الحكم على الموضوع يلاحظ الآحاد مستقلاً و لا يلاحظ العموم إلّا مرآه لها و عند ملاحظه التقييد بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً و لا ينافي هذا مع الكبرى المتقدمه أعني لزوم التطابق في غير النفي و الإثبات فيما بين المفهوم و المنطوق فإنّ الكلّ في طرف المنطوق لوحظ بما هو عموم و شيء وحدانيّ منحلّ إلى أشياء لا- أن يكون الملحوظ هي المنحلّات و المتكثّرات و إن كانت هي ملحوظه في نفس القضيه الجزائيه و الحكم المذكور فيها فهذا المعنى الوجدانيّ محفوظ في كلا- الجانبين فيقع تلو الإيجاب في المنطوق و تلو النفي في المفهوم غايه الأمر أنّ رفع الإيجاب الكلّي ليس إلّا سلبا جزئيا و كذلك رفع السلب الكلّي ليس إلّا الإيجاب كذلك، فتدبر. ثمّ قال شيخنا الأستاذ قد نقل الأستاذ دام ظلّه استظهار ذلك من سيدنا الأستاذ الميرزا الشيرازي عند بحثه قدّس سرّه عن ماء الغساله انتهى (1).

و لا يذهب عليك أنّ ملاحظه المتكثّرات و المنحلّات بعنوان واحد و شيء

وحدانيّ عين ملاحظتها بنفسها لأنّ العنوان المذكور يكون مرآه بالنسبه إليها و ملاحظه العموم موضوعا مستقلاّ يحتاج إلى مؤونه زائده مضافا إلى لزوم الخلف في كون العام استغراقيا فإنّ مقتضاه هو أن يكون العنوان الواحد مرآتا لا موضوعا مستقلاّ و أداء الشرط لمجرّد الإناطه لا لتغيير موضوع القضيه الجزئيه و عليه فالاستظهار المذكور لا يخلو عن الإشكال و لا يكون دليلا على قول صاحب التعليقه بل الأمر بالعكس خلافا لما في المنطق من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه و مقتضاه هو أنّ نقيض الموجه الكليّه السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه الموجه الجزئيه و ذلك لما ذهب إليه الشيخ الأعظم في مفهوم الشرط من أنّ مفاد الشرطيه إذا كان الشرط علّه منحصره هي علّيه الشرط بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد و لازمه انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكثرية علّه منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعله عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه إلى الماء منحصره في الكثرية و عليه فلا مفّر من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلًا من علّه واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العلّه انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد علّه أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعلّيه هذه العلّه بل بعض أفراده و بعضها الآخر بعلّيه العلّه الأخرى فالعلّيه للعموم معناها هو العلّيه لكلّ واحد واحد من الآحاد.

فهذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هي السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هي الموجه الجزئيه كما هو المقرّر في المنطق.

و عليه فمفهوم قوله الماء إذا كان قدر كثر لم ينجسه شيء أنّه إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه كلّ شيء من النجاسات إذ مفاد «إذا» يكون حصر العلّه لعدم تنجيس كلّ

واحد واحد من آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكزّيّه فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكزّيّه وعدم تنجيس الدم له إلى الكزّيّه وكذا عدم تنجيس الغائط له وكذا إلى آخر النجاسات فلو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ الكزّيّه لا يصدق أنّ الماء الكزّي لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنه كزّي بل يصدق أنّ بعضها لا ينجسه لأجل ذلك وبعضها لأجل شيء آخر فالعموم في السالبه الكليّه في القضيّه الشرطيّه كقوله لم ينجسه شيء ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بل هو منحلّ إلى السلب عن كلّ واحد واحد من الأفراد فالسلب كليّ.

وهذا هو مقتضى المختار في القضايا الشرطيّه من أنّها تفيد العليّه المنحصره بل هو مقتضى كون القضيّه الشرطيّه مفيده للمفهوم ولو بقيام القرينه الخاصّه عليه ولو لم نقل بالمفهوم وضعا أو إطلاقاً ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ قدس سرّه حيث أورد عليه بأنّ الكلام في صحّه المبني إذ لا يجزم بأنّ معنى «إذا» كون التالي علّه منحصره بل غايه ما يقال إنّه مفيد لترتب تحقّق الجزاء على ترتّب الشرط لكنّ ذلك يجمع مع كون الشرط جزء أخير للعله فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العله فضلاً عن إفاده كونه علّه تامّه منحصره (1).

وذلك لما عرفت أولاً من قوّه مختار الشيخ وصاحب التعليقه وصاحب الفصول من دلالة الجملة الشرطيّه على انحصار العله في الشرط بتقريب أفاده صاحب الفصول فراجع. وثانياً: إنّ ذلك مقتضى دلالة القضيّه الشرطيّه على المفهوم ولو من جهه قيام القرينه الخاصّه.

لا يقال: الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان العموم في المنطوق مستفاداً من لفظ

ص: ٣٨٢

١- (١) راجع الدرر ٣١٤ الطبع الجديد، وكتاب الطهاره: ج ١ ص ٢٠٢-٢٠٤.

دالّ عليه بالوضع أو الدلالة العرفية كما لو كان الكلام مشتملا على كلمه كلّ و نحوها و بين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا كان العموم من ناحيه وقوع النكره فى سياق النفى.

و إلاّ فالعموم التابع للنفى ليس مأخوذا فى المفهوم لو كان فى المنطوق إذ معنى هذا العموم أنّه إذا جىء الكلام بصوره النفى يتحقّق عموم و إن جىء بصوره الإثبات فلا عموم فهو تابع للنفى و حيث إنّ المفهوم لا بدّ من مخالفته مع المنطوق فى الإثبات و النفى فلا جرم يلزم مخالفته معه فيما هو من توابع النفى و الإثبات أيضا.

فإذن منطوق القضية له عموم أعنى إذا كان الماء قدر كَرِّ لم ينجسه شىء لمكان النفى فإذا أخذ المفهوم و قيل إذا كان الماء قدر كَرِّ ينجسه شىء يصير جزئيا قهرا إذ النكره فى الإثبات يفيد الجزئيه كما أنّه فى النفى يفيد الكلّيه (١).

لأننا نقول: الظاهر إنّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه لا يبتنى على كون العموم مستفادا من الوضع أو الدلالة العرفية بل يبتنى على دلالة الجملة الشرطيّه على الحصر فإنّ بعد دلالة الجملة على أنّ علّه عدم تنجيس كلّ نجاسه للماء هو الكرّيّه لا غيرها فلا مفرّ من القول بالعموم إذ لو كان لبعض الأفراد علّه أخرى لأن يمنع عن التنجيس لزم الخلف فى كون الكرّيّه مانعه عن ذلك فقط و لا فرق فى ذلك بين كون العموم مستفادا من لفظ دالّ عليه بالوضع أو مستفادا من ناحيه الدلالة العرفيه.

بل الأمر كذلك لو كان العموم مستفادا من مقدّمات الإطلاق أيضا لأنّ كلّ ذلك لإفاده الجملة الشرطيّه العليّه المنحصره لا يقال بالفرق بين العموم الجائى من قبل «كلّ» و العموم الجائى من قبل مقدّمات الحكمه بدعوى أنّ المفهوم فى الأول عامّ بخلاف الثانى فإنّه جزئى فإنّه رفع الإطلاق المستفاد من المنطوق و من المعلوم أنّ رفع المطلق جزئى و تفصيله كما حكاه شيخنا الأستاذ فى كتاب طهارته أنّ المقدّمات يجرى

ص: ٣٨٣

أولاً- في جانب المنطوق ثم يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدمات فإذن قولنا إذا جاء زيد فأكرمه مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد و أنحاء الإكرام جزئى و إن كان منطوقه عامًا لها فمعنى المنطوق بمقتضى المقدمات أنه إذا جاء زيد فأكرمه بأي نحو كان الإكرام و فى أى حال كان زيد و معنى المفهوم إذا لم يجيئك فلا يجب عليك هذا الذى ذكر من الإكرام على أى نحو كان لزيد على أى حال كان.

و بعبارة أخرى لا يجب عليك هذا المطلق و لا ينافى هذا،الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاصّ أو فى حال مخصوص فإذن المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه فى كلّ حال كان فإنّه لا إشكال فى أنّ مفهومه أنه إذا لم يجيئك فلا- يجب إكرامه فى كلّ حال و هو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حاله مخصوصه كما هو واضح.

لأننا نقول:- كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكى قدّس سرّه-إنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتمامها لا أنّها تعمل فى المنطوق أولاً ثم يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليها فى عرض واحد و إذن فكما يفيد العموم الأحوالى فى المنطوق فكذا يفيد فى المفهوم أيضاً فيكون المفهوم فى المثال إذا لم يجيئك زيد فلا يجب إكرامه فى شىء من الأحوال و بشىء من الأنحاء بحكم المقدمات كما يحمل المنطوق أعنى إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال و الأنحاء بحكمها أيضاً (١).

مراده أنّ المفهوم و إن كان مترتباً على المنطوق بحسب الاستعمال و لكنّه فى عرض المنطوق بحسب الحجّية و الإرادة الجديّة.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ مع فرض تسليم الترتّب بين جريان المقدمات

ص: ٣٨٤

فى المنطوق و أخذ المفهوم و عدم ثبوت الإطلاق فى ناحيه المفهوم يقتضى القضيه الشرطيّه تعميم المفهوم بناء على دالّتها بالوضع أو الإطلاق أو قيام قرينه خاصّه على أنّ المتكلم فى مقام بيان العله المنحصره و إلاّ- لزم الخلف فى كون العله علّه منحصره.

فتحصل: أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم فى القضيه الشرطيّه هو السلب الكلىّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكلىّ إذا كان المنطوق سلبيّاً كلياً مثلاً قولك إذا جاء زيد فأكرم كلّ واحد من العلماء يكون مفهومه أنّه إذا لم يجىء زيد فلا يجب إكرام أحد من العلماء.

وقوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء يكون مفهومه أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه كلّ واحد من النجاسات.

و هذا ينافى ما فى المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّ هو السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّ هو الموجهه الجزئيه و لكنّه لا مفرّ منه لأنّه من خواصّ إفاده العليّه المنحصره فى القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما فى المنطق على غير القضايا الشرطيّه لما عرفت من أنّ القضايا الشرطيّه توجب تعميم مفهومها لإفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ الملحوظ من ذلك فى المنطق هو جعل ضابط عامّ للنقيض و موضع كلامهم هو المعقولات و لا- يرتبط بموضوع كلام الأ-صولى و الفقيه فإنّ موضع كلامهم هو ظواهر الألفاظ و ما تدلّ عليها.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالمفهوم فى القضايا الشرطيّه وضعا أو إطلاقاً أو لم نقل بذلك و لكنّ قامت قرينه خاصّه على أنّ المتكلم فى مقام بيان حصر العله فلا تغفل.

ثمّ يظهر ممّا تقدّم من أنّ الاختلاف بين المفهوم و المنطوق بالسلب و الإيجاب أنّ مفهوم إن جاءك زيد فأكرمه أنّه إذا لم يجيئك لا يجب إكرامه لا أنّه يحرم إكرامه إذ

المفهوم نقيض المنطوق لا مضاف له و نقيض الوجوب هو عدم الوجوب لا الحرمة.

ثم وقع النزاع فيما إذا كان الجزاء المذكورا بغير صيغته الأمر كقوله إن جاء زيد يكرم مبتئا للمفعول في أنّ مفهومه هو لا يجب إكرامه أو يحرم إكرامه و الأوّل هو المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد إذا استعمل قوله يكرم في الإنشاء مكان أكرم و الثاني هو المختار إذا استعمل قوله يكرم في الإخبار كناية عن كونه مطلوباً شديداً بحيث يخبر عن وقوعه بداعي الإنشاء فإنّ مفهومه هو الإخبار عن عدم وقوعه قضاءً للتطابق بين المفهوم و المنطوق إلّا في السلب و الإيجاب.

فكما أنّ الإخبار عن وقوعه كناية عن الوجوب فكذلك إخباره عن عدم وقوعه كناية عن الحرمة و لعلّ الأوّل أقرب لكثرة استعمال الجمل الخبرية في الإنشاء كقوله بعث و اشترت فإنّ الإنشاء يحصل بنفس قوله بعث و اشترت و لا يكون إخباراً عن وقوعه سابقاً كما لا يخفى.

ثمّ لا تذهب عليك أيضاً أنّ مفهوم قولنا إذا ارتدّ المسلم يجب قتله أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لا يجب قتله.

و لكنّ يعلم من الخارج أنّ قتله لا يجوز و لا منافاه بين عدم وجوب القتل مع عدم جوازه بمعنى الأعمّ إذ ما لا يجوز قتله لا يجب قتله و عليه فلا يقال إن لا يجب قتله لا يساعد حرمة القتل؛ فتدبرّ جيّداً.

خامسها: إنّّه لو سلّمنا أنّ مفهوم الموجه الكليّ هي السالبة الجزئيّة و السالبة الكليّ هي الموجه الجزئيّة فقد يقع الكلام في أنّ الأمر في الإطلاق الأحواليّ يكون كذلك أو لا يكون.

و الظاهر من بعض الأعلام أنّه يكون كذلك حيث قال في البحث عن نجاسة الغسالة إنّ مقتضى مفهوم أخبار الكثر هو الحكم بنجاسة ما دون الكثر بملاقاه نجس ما في الجملة فليس لمفهومها عموم أفرادى بالنسبة إلى جميع أفراد النجاسات فضلاً عن

المتنجسات كما أنه ليس له إطلاق أحوالي بالنسبة إلى ورود النجس على الماء القليل أو العكس و الورد للتطهير أو عدمه.

بيان ذلك أنّ مفهوم قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» هو أنّه إذا لم يكن بمقدار الكثر ينجسه شيء ما في بعض الحالات لا كلّ شيء في جميع الحالات لأنّ نقيض السالبة الكليّة موجب جزئيه.

و الوجه في ذلك هو أنّ مقتضى العموم الأفرادي للمنطوق عدم تنجس الكثر بشيء ممّا يترقّب منه التنجيس من النجاسات أو المتنجسات كما أنّ مقتضى إطلاقه الأحوالي عدم تنجسه مطلقا سواء كان الكثر واردا على النجس أم مورودا فمفاد المنطوق سالبه كليّه و هي أنّ الكثر لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفى في صدقه تنجس ما دون الكثر ببعض النجاسات و لو في بعض الحالات و هذا معنى أنّ نقيض السالبة الكليّة موجب جزئيه فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالي (١).

و فيه كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكبي قدس سرّه أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به كقوله في كلّ حال و بين ما كان بالمقدمات فإنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتامها أى بمنطوقها و مفهومها لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلا ثمّ يوجد المفهوم ثانيا بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليهما في عرض واحد و إن كان استفاده المفهوم استعمالا متأخّره عن دلالة المنطوق استعمالا و إذا فكما تفيد العموم الأحوالي في المنطوق فكذلك تفيده في المفهوم أيضا فيكون المفهوم في المثال إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه بعض الأشياء بالملاقاه في جميع أحواله سواء كان واردا على الماء أو كان الماء واردا عليه أو كانا متلاقين و سواء كان

ص: ٣٨٧

للتطهير أو لغيره كل ذلك لجريان مقدمات الإطلاق في المفهوم و المنطوق عرضا لا طولا فالمنطوق و نقيضه في عرض واحد مجرى المقدمات (١).

و عليه فمفهوم أخبار الكثر يدل على نجاسه ما دون الكثر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالي من دون فرق بين أنحاء الثلاثة من ورود النجاسه أو ورود الماء على النجاسه كما في الغساله أو تلاقيهما عرضا و لا إشكال فيه من ناحيه الإطلاق الأحوالي و إن كان فيه إشكال فهو من جهه أخرى التي أشار إليه شيخنا الأستاذ من أنّ الإطلاق الأحوالي يتوقف على وجود قيد الملاقاه في الخبر و هو غير مسلم و إنما المسلم أنّ للعرف مرتكزا في هذا المقام و أمثاله و هو توقف التأثير على الملاقاه لأنّ جميع التأثيرات عنده إلا ما شدّ يكون بها و لا إشكال في ذلك إنّما الإشكال في أنّ هذا الارتكاز العرفي يكون بحيث متى أطلق لفظ التنجيس يكون منصرفا بسببه إلى القيد أعنى بالملاقاه و يكون في قوه قولنا ينجسه بالملاقاه كما ذهب إليه رئيس المذهب في رأس المائه الرابعه عشر الميرزا الشيرازي قدس سرّه فإنّه يرى على ما حكاه أستاذنا الحاج الشيخ قدس سرّه في مثل قولنا النجس ينجس الشيء و قولنا السكين تقطع اليد و الشمس تنضج الأثمار أنّ ظاهر اللفظ انصرافا هو القيد فمعنى الأوّل بالملاقاه و الثاني بالماسه و الثالث بالإشراق عليها فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد و منشأ الانصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاه.

أو لا يصير الارتكاز المذكور سببا للانصراف كما ذهب إليه أكثر تلامذه الميرزا الشيرازي السيد السند العالم الجليل السيد محمّد الأصفهاني حيث ذهبوا إلى أنّ قيد الملاقاه ليس جزء من مدلول اللفظ إلى أن قال:

ص: ٣٨٨

و إن قلنا بالثاني أعني عدم الدلالة الانصرافية كما هو غير بعيد فيكون مدلول الرواية أنّ الكرّيّه مانعه في موضع يكون مقتضى النجاسه موجودا من دون دلالة أصلا على أنّ مقتضى النجاسه ما ذا فليس في البيّن عموم أحواليّ إذ قد عرفت أنّ الأحوال المذكوره من حالات الملاقاه و المفروض أنّ الملاقاه ليست مدلوله للخبر (١).

و لكنّ ما ذهب إليه السيّد الأستاذ الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه هو الظاهر لأنّ بعد إدراج الملاقاه بالارتكاز كانت الملاقاه كالمذكور فكما أنّ المذكور مجرى الإطلاق الأحواليّ فكذلك ما يكون كالمذكور فقيده الملاقاه في المقام كسائر الموضوعات و المحمولات المحذوفه التي يفهم بالقرائن كقوله قل دنف في جواب كيف زيد أو قولهم لمن أراد أن يذهب إلى مكان إلى أين أو من جاء من مكان من أين و بالجمله فلا إشكال في ذلك فلا تغفل.

سادسها: أنّ بناء على المختار من إفاده الجملة الشرطيّه للعلّيّه تكون هي كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه للحكم بالنسبه إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضيه بمعنى أنّ وجود تالي الأدهاء علّه لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علّه لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعلّيّه هنا ليست على نحو العلّيّه المستفاده من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (٢).

اللهمّ إلا إذا قلنا بالغاء الخصوصيّة و لكنّه لا يعمّ جميع موارد القضيه الشرطيّه

ص: ٣٨٩

١-١ (١) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٢٠٥-٢٠٨.

١-٢ (٢) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٩ و ١٠.

يقتصر في مورده و لا يصح القول بالتعدى عن الموضوع المذكور فى القضيه الشرطيه.

سابعها: فى كيفيه الجمع بين القضايا الشرطيه اذا تعدد الشرط و لم يمكن تكرار الجزاء نحو القتل فيما اذا ورد اذا ارتد المسلم و اذا زنى المسلم المحصن قتل.

فانه يقع التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط اذ مفهوم الاول انه اذا لم يرتد المسلم لا يقتل و إطلاقه يشمل ما اذا زنى زنا محصنه فيعارض مع منطوق الدليل الآخر و هكذا مفهوم الثانى انه اذا لم يزن المسلم زنا محصنه لا يقتل و إطلاقه يشمل ما اذا ارتد المسلم فيعارض مع منطوق الدليل الآخر فلا بد من التصرف فيهما بنحو من الأنحاء و يقع الكلام فى مقامين.

أحدهما فى مقام الثبوت و يمكن أن يتصور وجوه لعلاج هذه المعارضه.

الأول: تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيكون كل واحد من الشرطين مستقلاً فى التأثير و لا يتوقف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أن الزنا من الشخص المذكور موجب له و انتفاء القتل بانتفاء الشرطين فيكفى وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب كان التأثير للسابق و إن تقارنا كان الأثر لهما لامتناع تكرار الجزاء على المفروض و حيث إن المفهوم فى هذه الصوره باق فى كل واحد منهما فينفيان الثالث فى هذه الصوره يعتبر أحد الأمرين.

الثانى رفع اليد عن المفهوم فى الطرفين بتوهم ان المفهوم متقوم بالخصوصيه و هى إفاده العليه المنحصره فمع تعدد الشرط اختل الانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كل واحد من الشرطين سبباً مستقلاً للجزاء و لا ينفيان الثالث و فى هذه الصوره أيضا يعتبر احد الامرين.

الثالث: تقييد كل واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليه كل واحد منهما بأن يكون الشرط هو مجموعهما و لا يكفى وجود أحدهما فى حصول المسبب و يدل مفهومهما على انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو تحقق أحدهما. و فى هذه

الصورة يعتبر الأمران و لا يكفي أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بينهما و رفع اليد عن خصوصيته كَلّ واحد منهما فيكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط في كَلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان و هو الأجمع و القدر المشترك. و في هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الخامس: رفع اليد عن مفهوم أحدهما و بقاء الآخر على مفهومه فيما إذا كان الباقي على مفهومه أظهر و لكن هذا الوجه لا يخلو عن النظر فإنّه لا يوجب علاج المعارضه معارضه منطوق ما ترفع اليد عن مفهومه مع مفهوم الأخرى باقيه على حالها اللهم إلا أن ترفع اليد عن أحدهما منطوقا و مفهومها بطرحه مرّه و لا وجه له أو بحمله على مجرّد المعرفيه بالنسبه إلى الآخر و هو أيضا في قوه الطرح مفهومها و منطوقا و هو بعيد جدّا و لعلّ لذلك ضرب عليه خطّ المحو في بعض نسخ المصحّحه من الكفايه على ما في تعليقه الأصفهانيّ و الإيروانيّ (قدّس سرّهما).

ثمّ لا يخفى عليك أنّ تمثيل تعدّد الشرط و اتّحاد الجزاء بخفاء الأذان أو البيوت في المقام إنّما يصحّ لو كانا ملحوظين بعنوان الموضوع لجواز التقصير لا بعنوان تحديد المقدار الخاصّ من البعد بمعنى أن يبعد الإنسان إلى حدّ لا يسمع فيه الأذان لو كان و يتوارى عن البيوت لو كانت و إن لم يكن أذان و لا بيوت و إلا فلا مجال للوجه المذكوره.

لأنّ التقديرين إن كانا متساويين كان أحدهما عين الآخر فلا معنى للتعيين و التخيير.

و إن كانا مختلفين فحيث يمتنع التقدير بالأقلّ و الأكثر معا و جب إعمال قواعد

التعارض من الترجيح أو التخيير كما في المستمسك (١).

أو وجب حمل الأكثر على مراتب الفضل كما في جامع المدارك حيث قال:

لا يبعد أن يقال في المقام بأن الوصول إلى حدّ لا يسمع الأذان مرخص للإفطار و قصر الصلاة و أحسن منه أن يؤخّر المسافر إلى الوصول إلى حدّ من البعد يكون متواريا عن الجدران و البيوت بحيث لا يشاهده من في البيوت و هذا احتمال لم أجد لأحد التعرّض له (٢).

نعم لو لوحظ خفاء الأذان و خفاء البيوت علامه على تحقّق البعد في الجملة أعمّ من أن يكون مقارنا لوجوده أو سابقا عليه أمكن أن يقع الخلاف في أنّ العلامه مجموعهما أو كلّ منهما مستقلاً مطلقاً أو في غير صورته العلم بانتفاء الأخرى و لكن أورد عليه في المستمسك بما مرّ آنفاً من أنّه لا- يتم لو أريد بهما المقداران إذ مع البناء على تلازمهما لا معنى للخلاف المذكور لرجوعهما إلى مقدار واحد و مع البناء على انفكاكهما يتعيّن كون العلامه احدهما أمّا السابق أو اللاحق و يكون ضمّ الآخر إليه في غير محلّه.

نعم لو أريد بهما الفعليان فحيث أنّه لا ريب في انفكاك أحدهما عن الآخر يمكن النزاع المذكور لكنّ لازم ذلك انتفاء العلامه عند انتفائهما معا و هو ممّا لا يمكن الالتزام به (٣). و بقيه الكلام في محلّه.

و ثانيهما: في مقام الإثبات و التحقيق أنّ طريق الجمع بينهما يختلف باختلاف المباني.

فإن قلنا بالمفهوم من ناحيه وضع الأداه أو الجملة الشرطيّه للانحصار فتعدّد

ص: ٣٩٢

١- ١) ج ٨ ص ٨٩-٩٠.

٢- ٢) جامع المدارك: ج ١ ص ٥٨٦.

٣- ٣) المستمسك: ج ٨ ص ٩٠.

الشرط يكشف عن عدم استعمال الأداة أو الهيئه الشرطيّه فى الموضوع له و هو الانحصار لمنافاه التعدّد مع الانحصار فإذا اختلّ دلالة الجملة الشرطيّه على الانحصار فلا- دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التى هى الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين فى المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها فى غير معناها الحقيقى بقربنه التعدّد فى القضايا الشرطيّه لا تدلّ على الانحصار و لا على عدم مدخلّيّه شىء آخر و عليه فالمقدّم هو الوجه الثانى لا الوجه الأوّل لعدم مفهوم له و لا الثالث لعدم موجب لرفع اليد عن السببيّه المستقلّه و لا الوجه الرابع لأنّ رفع اليد عن العنوان الخاصّ و جعله مؤثراً بعنوان كونه مصداقاً للجامع خلاف الظاهر.

إلا إذا قلنا بظهور اللفظ فى أقرب المجازات بعد عدم استعماله فى معناه الحقيقى فتأمل أو قلنا بأنّ للانحصار مراتب مختلفه فإذا جاء المنافى لمرتبته منها فلا وجه لرفع اليد عن المراتب الأخرى فمع ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم يقتصر فى رفع المفهوم بمقدار المنافى، فتأمل.

فتحصّل أنّ على هذا المبنى هو الوجه الثانى و هو تأثير كلّ واحد مستقلاً بعنوانه من دون دلالة على المفهوم.

و إن قلنا بالمفهوم من ناحيه مقدّمات الإطلاق اللفظى، فتعدّد الشرط لا يوجب استعمال الأداة أو الهيئه الشرطيّه فى غير معناها الحقيقى كما لا يخلّ تعدّد الشرط بانعقاد الإطلاق اللفظى و الاستعمالى و إنّما يكشف تعدّد الشرط عن أنّ مقتضى المقدّمات و هو الانحصار المطلق غير مطابق للمراد الجدى فمقتضى الجمع بين القضيتين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظى فى بقيه الموارد تحت أصله الجد كسائر المطلقات المقيده فإنّ مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان تدلان على تأثيرهما بالخصوص فى

التالى و مقتضاه هو انحصار عله التالى فى الشرطين.

و عليه فالمقدم هو الوجه الأول فإن مفهوم كل واحد منهما فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر يكون باقيا على حاله و لا موجب لرفع اليد عنه نعم منشأ التقييد المذكور هو التصرف فى المنطوقين إذ كل منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه مستقلا من دون حاجه إلى ضميمه عله أخرى و وحيدا من دون بديل مؤثرا فى التالى فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كل منطوق بالآخر و يرفع اليد عن الانحصار الحقيقى و يحملان على إفاده الانحصار الإضافى بالنسبه إلى غيرهما و هكذا بتقييد مفهوم كل منهما بغير منطوق الآخر كما أنّ أصاله الإطلاق فى كل واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

و حيث عرفت أنّ رفع اليد عن المفهوم فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر لا موجب له فلا مجال للوجه الثانى لأنّ رفع اليد عن الظهور الإطلاقى المقتضى للانحصار الإضافى بلا موجب.

و بالجملة فالوجه الأول مقدم على الوجه الثانى فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر اهون من رفع اليد عن أصل الحصر فإنّه ارتكاب خلاف الظاهر أزيد ممّا يقتضيه الدليل.

قال المحقق الأصفهانى قدّس سرّه اعلم أنّ الوجه الأول و الثانى مشتركان فى التصرف فى الخصوصيّة المستفاده من منطوق القضية المستتبعه للمفهوم و الثانى يمتاز عن الأول بزياده رفع اليد عن الانحصار بالكليته بخلاف الأول فإنّ الحصر إضافى فيه.

و أمّا الظهور فى السببيّه المستقله لكلّ منهما بعنوانه فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين.

و مما ذكرنا ظهر أنّه لا ترجيح للوجه الثانى على الأول بتوهم أنّه لا تصرف فيه فى المنطوق دون الأول فإنّ الثانى ما لم يتصرف فى منطوقه لا يعقل رفع اليد عن لازمه

بل لعلّ الترجيح للأوّل فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر فتدبر (١).

و دعوى منع دلالة القضيتين على المفهوم بسبب سقوط أصله الإطلاق في المنطوقين بالتعارض فإنّ الدلالة على الانحصار تتقوم بالإطلاق فمع معارضه أصالتي الإطلاق في الجملتين لا دلالة على الانحصار.

مندفعه بأنّ أصله الإطلاق في كلّ واحد من الجملتين متقيده بالأخرى لا متعارضه و مع عدم المعارضه فدالتهما على الانحصار بالنسبه إلى غيرهما المعبر عنه بالانحصار الإضافي باقيه لعدم جواز رفع اليد عن أصله الإطلاق إلاّ بمقدار الدلالة على القيد نعم لو قلنا بإفاده القضيتين للانحصار بالوضع أو الانصراف فلا دلالة لهما على المفهوم بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي و الانصراف و لكنّ الكلام في الدلالة على الانحصار بمقدّمات الإطلاق لا بهما.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم على الوجه الثاني بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما هو المختار و دعوى مساعده العرف بالنسبه إلى الثاني كما ذهب إليه في الكفايه لا- يصحّ بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما عرفت.

و أمّا تقديمه على الوجه الثالث و الرابع فواضح إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في السببيّه المستقلّه لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك خلاف الظاهر كما أنّ دعوى تأثير كلّ واحد منهما بعنوان كونه مصداقا للجامع أيضا خلاف الظاهر لأخذ العنوان الخاصّ و لا- وجه له إذ التعارض بين المنطوقين أو المنطوق و المفهوم يرتفع بتأثير كلّ واحد و لا- حاجه إلى رفع اليد عن الاستقلال أو عن العنوان الخاصّ.

ص: ٣٩٥

و أمّا ما يظهر من الكفايه من أنّ العقل ربّما يعيّن الوجه الرابع بملاحظه أنّ الأمور المتعدّده بما هي مختلفه لا يمكن أن يكون كلّ منهما مؤثرا في واحد فإنّه لا بدّ من الربط الخاص بين العله و المعلول و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان و لذلك لا يصدر من الواحد إلا الواحد فلا بدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدّد الشرط و تأثير شرط بعنوانه الخاص ففيه ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ مورد القاعده و عكسها الواحد الشخصيّ و أنّ مسأله المناسبه و السنخيه أجنيه عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوى (١).

ألا- ترى أنّ النار تؤثر في الحراره كما أنّ الشمس تؤثر فيها و لا إشكال فيه و ليس ذلك إلا لكون الحراره واحدا نوعيا فيجوز تأثير كلّ سبب في فرد من هذا النوع.

فبرهان السنخيه إنّما يتمّ في الواحد الشخصيّ لا النوعي هذا مضافا إلى أنّ العليّه و المعلوليه في المجموعات الشرعيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ليست على حدو التكوين من صدور أحدهما من الآخر حتّى يأتي فيها القاعده المعروفه فيجوز أن يكون الكثر بعنوانه دخيلا في عدم الانفعال و الجارى و المطر بعنوانهما كما هو كذلك فقياس التشريع بالتكوين باطل و منشأ لاشتباهاث كثيره (٢).

فتحصّل أنّ على المبني المختار يتقدّم الوجه الأوّل و نقول بدفع المعارضه بالتقييد و وجود المفهوم بالنسبه إلى غيرهما و لا وجه و لا موجب لسائر الوجوه المذكوره كما أنّ بناء على استفاده العليّه المنحصره من الوضع يتقدّم الوجه الثاني دون سائر الوجوه فالأمر في الحقيقه يدور بين الوجه الأوّل و الثاني فالوجه الأوّل مقدّم بناء على

ص: ٣٩٦

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦٦.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٧.

استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق و الوجه الثانى مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من الوضع فلا تغفل.

ثامنها:فى تداخل الأسباب و المسببات و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط أو الأسباب و اتّحد الجزاء و البحث فيه يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:فى تداخل الأسباب و عدمه

اشاره

و المراد منه هو أنّه إذا تعدّد الشروط و الأسباب فهل يتداخل الشروط و الأسباب فى استيجاب الجزاء أو لا و ليعلم قبل التحقيق فى المسأله أنّ مفروض البحث هنا فيما إذا أمكن تكرار الجزاء و المسببات دون ما إذا لم يكن قابلاً للتكرار كالقتل فإنّ من يستحقّ ذلك بارتداد أو نحوه فلا- معنى للبحث المذكور فيه لعدم إمكان التكرار فالبحث فى المقام فى مورد إمكان تكرار الجزاء مثلاً إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بتداخل الشروط و الأسباب فى استيجاب الجزاء و المسببات فالواجب عند وقوعهما معا صلاه واحده لا متعدّده.

و إن قلنا بعدم التداخل يتعدّد الواجب أعنى الصلاه بتعدّد الزلزله و انخساف القمر.

و هكذا لزم أن يعلم أنّ البحث هنا لا يختصّ بالقضايا الشرطيّه بل يجرى أيضا فى الحملات الداله على سببته شىء لشىء بنحو القضيه الحقيقيه إذ لا- فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال:حدوث الزلزله فى بلدكم أو وقوع الخسوف فى أفقكم يوجب صلاه ركعتين.

و مما ذكر ينقدح أنّ البحث هنا لا يرتبط بالمفهوم بخلاف البحث السابق و لذا ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ البحث هنا مرتبط بأحوال المنطوق و لا ارتباط له بالمفهوم فلا تغفل..

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد النوعى أو

الشخصى و أمّا ما لا يكون كذلك كما إذا كان السبب لصدفه و طبيعى ناقض العدم فهو خارج عن محل البحث إذ المفروض أنّ صرف الشىء لا يتكرّر و لا يتعدّد كما ذهب المشهور إلى أنّ الكفاره فى باب الصوم مترتبه على الإفطار و هو لا يتكرّر لأنّه هو نقص الصوم و هو يحصل بأول وجود لاستعمال ما يجب الإمساك عنه و من البديهي أنّه لا معنى للإفطار بعد الإفطار فتعدّد الإتيان بالمفطر لا يوجب تعدّد الكفاره إلاّ إذا ورد النصّ تعبدا بتعدّها كما ورد فى الجماع و الاستمنا فتدبر.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه إذا اجتمع أسباب متعدده من جنس واحد مثل تكرار الأكل أو الجماع فى يوم شهر رمضان فربما يتوهم التعارض بين ظهور أداء الشرط أو القضيّه الشرطيّه فى إفاده حدوث عند الحد و السبب المطلقه لكل فرد من السبب و بين ظهور الجزاء فى وحده وجود الطبيعه.

فإنّ مقتضى الأول هو تعدّد المسبب بتعدّد الأسباب و مقتضى الثانى هو وحده المسبب و لا يجتمع التعدّد و الوحده بالنسبه إلى شىء واحد و عبارته اخرى مقتضى الأول هو تعدّد الوجوب و مقتضى الثانى هو وحده الوجوب و لا يجتمع الوحده و التعدّد مضافا إلى استحاله اجتماع الوجوبات المتعدده فى الشىء الواحد الذى يتحقّق به امتثال الطبيعه بمقتضى إطلاق الجزاء.

أجاب عنه فى الكفايه بأنّه لا معارضه بينهما إذ لا دوران بين ظهور الجملة الشرطيّه فى حدوث الجزاء بحدوث الشرط و ظهور الإطلاق فى الجزاء فى الوحده ضروره أنّ ظهور الإطلاق فى الجزاء يكون معلقا على عدم البيان و ظهور الجملة الشرطيّه فى كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور للجزاء فى الوحده مع البيان المذكور.

و مقتضى ذلك هو إفاده الجملة الشرطيّه تعدّد الحدوث و السبب المطلقه و عدم

التداخل من دون لزوم تصرّف في ظهور الجزاء أصلاً (١).

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الوحده و التعدّد و إن كانتا خارجيتين عن نفس الماهيّة و هي تكون مهمله بالنسبه إليهما و لذلك لا تعارض بين أداء الشرط و نفس الماهيّة لأنّ الماهيّة بالنسبه إلى الوحده و التعدّد تكون لا اقتضاء و أداء الشرط بالنسبه إلى السببيّه المطلقه و التعدّد تكون مقتضيه و لا تعارض بين المقتضى و اللامقتضى.

إلا أنّ الماهيّة إذا وقعت في حيز الحكم لا بدّ من أنّ تلاحظ على نهج الوحده أو التعدّد إذ الحكم لا يعقل تعلّقه بالمهمل و عليه فهناك ظهوران متعارضان خصوصاً إذا كان ظهور الأداء في السببيّه المطلقه بالإطلاق لا بالوضع (٢).

يمكن أن يقال: أنّ ظهور الجزاء في الوحده بمقدّمات الإطلاق يتقوّم بعدم وجود قرينه على التعدّد و مع ظهور أدلّه الأسباب في الانحلال و أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه سواء لحقه أو سبقه فرد آخر أم لا لا ينعقد إطلاق و لا ظهور في الجزاء حتّى يتعارض مع ظهور الأداء أو ظهور الجملة الشرطيّه لا يقال: أنّ الظهور في الجزاء منعقد لأنّه جملة مستقلّه لأنّنا نقول: الاستقلال ممنوع بعد ارتباطها بالمقدّم بمعونه أداء الشرط فالظهور الإطلاقيّ فيه يكون في طول ظهور الشرط فإذا دلّ المقدّم على سببيّه كلّ فرد من السبب فلا مجال لتوهم ظهور الجزاء مع ارتباطه بالمقدّم في الوحده كما لا يخفى و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون ظهور الأداء أو الجملة الشرطيّه في إفاده السببيّه المستقلّه لكلّ فرد من السبب بالوضع أو الإطلاق لأنّ طوليه الجزاء توجب عدم انعقاد الظهور في الوحده مع إفاده التعدّد في الشرط سواء كان الظهور في الصدر بالوضع أو مقدّمات الإطلاق كطوليّه الإطلاق

ص: ٣٩٩

١-١) الكفایه: ج ١ ص ٣١٧-٣١٨ مع تلخیص و توضیح.

٢-٢) نهاییه الدرايه: ج ٢ ص ١٦٩ بتلخیص و تغییر ما.

الأحوالي بالنسبه الى العموم الأفرادى فكما أنّ الإطلاق الأحوالي تابع للعموم الأفرادى فكذلك إطلاق الجزاء تابع لإطلاق المقدم بخلاف العكس فإنه خلاف طبيعه المقدم لأنه لا يكون تابعا للجزاء خصوصا إذا كان ظهوره وضعيا.

ولذلك قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إنّ كلام صاحب الكفايه تامّ فيما إذا كان الظهور فى المقدم وضعيا و الأسباب المتعدده من جنس واحد أو من أجناس مختلفه بشرط كونها مذكوره متّصله كما يقال: إن جامعت أو استمنيت فى يوم شهر رمضان فكفر بل يكون الأمر كذلك فيما إذا كان الظهور فى المقدم إطلاقيا لأنّ الظهور الإطلاقيّ فى الجزاء يكون فى طول الظهور الإطلاقيّ فى المقدم لا- فى عرضه إذ انعقاد الظهور الإطلاقيّ فى الجزاء بعد ما إذا فرغنا عن الظهور الإطلاقيّ فى المقدم كما هو مقتضى طبيعه تقدم المقدم فإذا جعل الشارع فى المقدم السببى لكل فرد من السبب لما أمكن أن يكون الجزاء صرف الوجود أو وجودا واحدا فلا مجال مع دلالة المقدم على السببى المطلقه لجريان مقدمات الإطلاق فى الجزاء لإفاده الوحده أو الصرف كما أنّ الإطلاق الأحواليّ فى مثل إكرام زيد متفرّع على شمول العموم لذات زيد فإذا كان داخلا فى العموم ثبت له الإطلاق الأحواليّ و إلا فلا.

ولذا ذهب الشيخ المرتضى قدس سره فى الشكّ فى شمول العموم بالنسبه إلى بعض الأحوال بعد خروج الفرد إلى استصحاب حكم المخصّص لا إلى عموم العامّ و ليس ذلك إلا لتبعيه الإطلاق الأحواليّ بالنسبه الى العموم الأفرادى انتهى.

لا يقال: إنّ الصدر أعنى المقدم لا ينعقد ظهوره الإطلاقيّ إلا إذا تمت الجملة و عليه فلا ينعقد ظهوره مع وجود الجزاء فإنه مع ظهور الجزاء فى الوحده لا مجال لظهور الصدر فى التعدد.

لأننا نقول: أولا- لا يزم المعارضه هو تساقط الظهورين لا ظهور الجزاء و ثانيا: أنّ مانعيه الجزاء ممنوعه لأنّ الظهور فى الجزاء متفرّع على ظهور المقدم كتفرّع الإطلاق

الأحوالي بالنسبه الى العموم الأفرادى أو كتفرع إطلاق الحكم على إطلاق الموضوع فإذا كان الموضوع عاما كان الحكم عاما و إذا كان الموضوع خاصا كان الحكم خاصا و المفروض أنّ المقدم مطلق و يدل على السبب المطلقه لكل فرد فرد من السبب و السرّ فى ذلك هو طوليه الحكم بالنسبه إلى الموضوع و هذه الطوليه موجوده فى الجزاء بالنسبه إلى المقدم كما لا يخفى و بالجملة فمقتضى ظهور أدله الأسباب فى الانحلال و أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقل لترتب الأثر عليه هو تعدد المسبب لأنّ القضية الشرطيه ترجع إلى قضيه حقيقه و القضيه الحقيقه نحل موضوعها إلى موضوعات متعدده.

و المفروض فى المقام أنّ الموضوع ليس هو صرف الوجود بل هو كلّ وجود و عليه فأداه الشرطيه تفيد السبب فى مطلق وجود الموضوع و الجزاء تابع له فى العموميه.

هذا كلّ بالنسبه إلى اجتماع أسباب متعدده من جنس واحد أو اجتماع أسباب متعدده من أجناس مختلفه مع كونها مذكوره متّصله.

و أما إذا اجتمعت أسباب متعدده من أجناس مختلفه مع انفصال القضايا فلا إشكال فى انعقاد الظهور فى كلّ واحد من القضايا الشرطيه بالنسبه إلى المقدم و التالى إذ لا طوليه بين جزاء كلّ قضيه مع مقدم قضيه اخرى حتى يكون ظهوره تبعا لذاك فوقع التعارض بينهما و دعوى صاحب الكفايه عدم الظهور فى الجزاء فى هذه الصوره كما ترى. لأنّ كلّ قضيه تدل على سبب شىء لوجوب وجود واحد من طبيعه المتعلق مثلا إذا قيل: إذا جمعت فى يوم شهر رمضان فكفر و إذا استمنيت فى يوم شهر رمضان فكفر كان مقتضى كلّ قضيه هو البعث نحو وجود واحد من الكفار و لا تفرع حينئذ لظهور الجزاء فى كلّ قضيه بالنسبه إلى المقدم فى القضيه الاخرى و عليه فكلّ جزاء انعقد ظهوره فى اقتضاء وجوب وجود واحد من الكفار و دعوى عدم انعقاد الظهور فى الجزاء حينئذ غير مقبوله.

نعم يمكن دعوى أخرى كما في نهاية الدرايه و هي أن اقتضاء كل واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث المتعلّق بالطبيعه يقتضى وجودا واحدا من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء و البعث الآخر مقتضى لوجود آخر فإنّ الإيجاد الآخر يقتضى وجودا آخر (١).

و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظه و إن انعقد الظهور في كلّ قضيه لا يقال: أنّ أخذ الوحده في متعلّق البعث في كلّ واحد من الجزاء يعارض سببته شيء آخر لأنّ مقتضى سببته غير واحد هو تعدّد الجزاء و هو لا يساعد مع وحده الجزاء.

لأنّ نقول: أنّ الوحده لو كانت مأخوذه في المتعلّق كان كذلك و لكنّه ليس كذلك إذ المراد من الجزاء هو البعث نحو وجود المتعلّق و هذا البعث يقتضى امثاله، و الامثال يتحقّق بوجود واحد من المتعلّق و قد عرفت أنّ الاقتضاء بالنسبه إلى وجود واحد من المتعلّق لا- يستلزم عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجوب آخر يكون لا اقتضاء و عليه فكيف ينافى الوحده الجائيه من حيث المطلوبيه بالطلب المتعلّق به مع تعدّد السبب المستفاد من تعدّد القضيه الشرطيه.

نعم الوحده الاسميّه غير صحيحه ضروره أنّ كل قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى حتّى يكون مفادها تقييد المتعلّق بقيد الآخر.

و لذلك قال في نهاية الدرايه إنّ كلّ قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكram فنفس التحريك (الثاني) تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لتلازم التحريك و الحركه لا أنّ المتعلّق مقيد بالآخر ضروره أنّ كلّ قضيه ليست ناظره إلى قضيه

ص: ٤٠٢

أخرى حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر.

فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعه بلحاظ شمول كل واحد منهما للأفراد البدليه أمّا بنحو التخيير العقليّ أو التخيير الشرعيّ يقتضى اجتماع المثليين فى كلّ واحد من الأفراد البدليه فيكون كالبعثين التعيينيّين نحو واحد معين.

قلت: لا شبهه فى ارتفاع المنافاه بتقييد الوجود الواحد من الطبيعه بالآخر عرفا بأن يقال: إن جامعته فى يوم شهر رمضان فكفر و إن استمنيت فى شهر رمضان فكفر كقاره أخرى هذا مضافا إلى أنّ الأشكال المذكور يندفع عن التخيير العقليّ لتعلق الحكم بوجود الطبيعه بنحو اللابشرطيه عن الخصوصيات البدليه و تجوز تطبيقه على الأفراد البدليه بحكم العقل الذى ليس من قبيل البعث و الزجر بل مجرد الإذعان بقبول الانطباق على كلّ فرد و حصول الامتثال به (١).

حاصله أنّ الحكم الشرعيّ متعلق بنفس وجود الطبيعه بنحو اللابشرطيه فلا تخيير فيه بحسب الشرع كما أنّ تجويز التطبيق عقلا أيضا ليس حكما عقليا فلا تخيير لا شرعا و لا عقلا حتى يجتمع المثلان باعتبارهما فى الأفراد البدليه.

و التهافت بين القضيتين من ناحيه أنّ كلّ جزء بعث إلى وجود الطبيعه يرتفع بالجمع العرفيّ بينهما بتقييد الوجود الواحد من الطبيعه بالآخر فلا يجتمعان فى الوجود الواحد من الطبيعه كما لا يجتمعان فى الأفراد البدليه بعد ما عرفت من أنّه لا تخيير شرعا و لا عقلا.

قال المحقق النائينيّ قدس سرّه: إنّ تعلق الطلب بشيء لا يقتضى إلّا إيجاد ذلك الشيء خارجا و نقض عدمه المطلق و بما أنّ نقض العدم المطلق يصدق على أوّل وجود من

ص: ٤٠٣

(١-١) راجع نهايه الدرايه ج ٢ ص ١٧٠-١٧١ مع توضيح و تغيير ما.

وجودات الطبيعه يكون الإتيان به مجزيًا في مقام الامتثال عقلا- و أمّا توهم أنّ ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود و صدقه على أوّل الوجودات فهو فاسد إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئه و لا بالمادّه ضروره ان الماده لم توضع إلاّ لنفس الماهيّه المعرّات عن الوجود و العدم و أمّا الهيئه فهي لا تدلّ إلاّ على طلب إيجادها و نقض عدمها المطلق الصادق قهرا على أوّل الوجودات.

و ليس هناك ما يدلّ على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغه الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئه و مادّه و عليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبه سابقه على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضى إيجاد متعلقه خارجا و نقض عدمه المطلق.

فإذا فرض تعلق طلبين بماهيئه واحده كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهيئه فيكون المطلوب في الحقيقه هو إيجادها و نقض عدمها مرّتين.

كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكويتيتين بماهيئه واحده فتعدّد الإيجاد تابع لتعدّد الإراده- إلى أن قال:- فإذا فرض ظهور القضيّه الشرطيّه في الانحلال و تعدّد الطلب أو فرض تعدّد القضيّه الشرطيّه في نفسها كان ظهور القضيّه في تعدّد الحكم موجبا لارتفاع موضوع الحكم بوحده الطلب أعني به عدم المقتضى للتعدّد و واردا عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا ظهور الجزاء في وحده الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدلّ على التعدّد فإذا دلّت الجملة الشرطيّه بظهورها في الانحلال أو من جهة تعدّدّها في نفسها على تعدّد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظيا مقدّما على ظهور

الجزء في وحده الطلب فيكون مقتضى القاعده حينئذ عدم التداخل (١).

كلامه قدس سره و ان لم يكن خاليا عن بعض المناقشات الجزئيه لأن ظهور الشرط لو لم يكن وضعيا فلا وجه لتقدمه على ظهور الجزء لعدم المرجح إلا أنه صحيح من جهة حكم العرف بالبناء على الجمع بينهما بحمل كل واحد على الاقتضاء النسبي فيرتفع التهافت و التعارض كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أن لحاظ صرف الوجود في الجزء لو كان ليس إلا من جهة سبب نفسه و لا نظر فيه إلى غيره من الأسباب، و عليه فإذا كانت الأسباب متعدده و كان الجزء قابلا للتكرار لزم تكراره لأن كل واحد من الأسباب يقتضى وجوده هذا بخلاف ما إذا لم يكن سبب مذكورا فإن تكرار نفس الأمر لا يدل إلا على التأكيد و لا أقل من الشك في التأسيس و التأكيد في الأمر المكرر من دون ذكر سبب فمقتضى البراه هو عدم لزوم التكرار.

فتحصّل أن صرف الوجود المطلق غير ملحوظ في الجزء حتى لا يساعد تكراره و إلا خرج عن المقام لأن البحث فيه بعد إمكان تكرار الجزء و صرف الوجود المطلق لا يقبل التكرار و صرف الوجود النسبي لا مانع من تكراره و هو في الحقيقة كالوجود فكما أن وجود الطبيعه قابل للتكرار فكذلك صرف الوجود النسبي و تعدّد السبب المدلول عليه بالانحلال أو الوضع في المقدم يقتضى تعدّد وجود الطبيعه في الجزء كما يتعدّد الفعل بتعدد الفاعل أو الأسباب الطبيعیه.

و بالجمله إذا كانت الدلاله على التعدّد في السبب وضعيا مع اتصال القضايا فلا إشكال في تقدّمها على إطلاق الجزء بل لا ينعقد الإطلاق في المتصل لعدم تماميه مقدمات الحكمه في الجزء مع وجود القرينه على التقييد و هو الدلاله في المقدم و إذا كانت الدلاله المذكوره لمقدمات الإطلاق فهي أيضا مقدمه على إطلاق الجزء لتفرّع

ص: ٤٠٥

إطلاق الجزاء على المقدم كتفرع الحكم على الموضوع أو كتفرع الإطلاق الأحوالي على العموم الأفرادي و عليه فلا تعارض في الصورتين.

و إذا كانت الدلالة على التعدد وضعيًا أو إطلاقيًا مع انفصال القضايا فلا- معارضة أيضا و إن كان الظهور في كل واحد منها منعقدا و ذلك لعدم كون كل واحد اقتضائيا إلا بالنسبة إلى جزائه فبعد وجود الأسباب المتعدده يحمل كل جزاء على صرف الوجود النسبي أو الوجود بحكم العرف و لا منافاه بينها حينئذ كما لا يخفى.

و مِمَّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول في فرض تعدد الأسباب و انفصال القضايا و كون الدلالة بمقدمات الإطلاق حيث قال: كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطيه من كلّ من القضيتين هو كون الشرط مستقلا عله للجزاء كذلك إطلاق الجزاء يقتضى أن تكون الماهية المأخوذه فيه كالوضوء في المثال تمام الموضوع لتعلق الإيجاب بها فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعه الوضوء فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما و يتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطيتين فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط و حفظ إطلاق الجزاء و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهية الوضوء و حفظ إطلاق الشرط و لا ترجيح بينهما لأنّ ظهور الإطلاقين على حدّ سواء فلا يمكن أن يكون أحدهما بيانا للآخر.

إلى أن قال: إنّ المعارضه إنّما هي بين إطلاق الجزاء و إطلاق الشرط فإنّ الشرط كما يقتضى باطلاقه أن يكون مستقلا كذلك الجزاء يقضى بإطلاقه أن يكون متعلق الوجوب نفس الماهية بلا قيد.

و منه يظهر أنّ التعارض بين المقتضيين فقول القائل إنّ اللامقتضى لا يتعارض مع المقتضى كما ترى إلى أن قال:- و أمّا مقايسه العلل التشريعيه بالتكوينيّه فيها ما لا يخفى لأنّ المعلول التكويني في تشخيصه و وجوده تابع لعلته فلا محاله يكون في وحدته و كثرته كذلك.

و أما الأسباب الشرعيه فلم تكن بهذه المثابه ضروره أنّ النوم و البول لم يكونا مؤثرين في الإيجاب و الوجوب و لا في الوضوء فالقياس مع الفارق و لا بدّ من ملاحظه ظهور الأدله و مجرد هذه المقاييسه لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر بعد إمكان كون الوضوء مثلا بلا قيد مأخوذا في الجزاء أو مقيدا.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قيل من أنّ المحرّك الواحد يقتضى التحريك الواحد و المتعدّد المتعدّد كالعلل التكوينيّه فإنّ ذلك بمكان من الضعف فإنّ المحرّك أى البعث و الأمر إذا تعلّق بماهيّه بلا قيد فمع تعدّده لا يعقل التكرّر بل لا توجب المحرّكات الكثيره [نحو] ماهيّه واحده إلاّ التأكيد بقياس التشريع بالتكوين موجب لكثير من الاشتباهات فلا تغفل.

لكنّ بعد اللتيا و التيا لا شبهه في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل و أن الشرطيات المتعدّده مقتضيه للجزاء متعدّدا (1).

وجه الظهور ما عرفت في بحث متعلّق الأوامر من أنّ تعلّق الأمر بنفس الماهيّه غير معقول لعدم انقداح الإراده بالنسبه إليها إذ الماهيّه ليست إلاّ هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه فلا وجه لدعوى تعلّق الإراده و البعث بها و حكم العقل بتقدير الإيجاب لا مجال له بعد عدم معقوليه تعلّق الإراده بنفس الماهيّه بل تعلّقت الإراده من أوّل الأمر بوجود الطبيعه و المراد بوجودها هو الوجود اللافراغيّ لا الوجود الخارجيّ إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و من المعلوم أنّ وجود الطبيعه قابل للتعدّد و التكرّر بتعدّد الأسباب و الشرطيات المتعدّده و ليس الوجود كنفس الماهيّه حتّى لا يعقل التكرّر و التعدّد فيها فإذا كان الموضوع في الجزاء هو وجود الطبيعه لا نفس الماهيّه فلا يلزم التعارض.

ص: ٤٠٧

لأنَّ كلَّ سبب يكون مقتضياً بالنسبة إلى وجود واحد من الماهية و لا يكون مستلزماً لعدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالنسبة إلى وجود آخر يكون لا-اقتضاء و غير ناظر إليه و عليه فلا منافاه بينهما لأنَّهما بالنسبة إلى الآخر لا اقتضاء و اقتضاء الوحده فى ناحيه جزاء كلَّ سبب حيثى و ليس بإطلاقى و لو من جهه سبب آخر و إلاَّ لزم أن يكون كلَّ قضيه ناظره إلى قضيه أخرى و هو ممنوع.

و دعوى أنَّ إطلاق الجزاء يقتضى أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهية بلا- قيد كما ترى فإنَّ المتعلّق هو الوجود لا- نفس الماهية و المراد من الوجود هو ما تتحقّق الماهية به و هو وجود واحد من ناحيه سببه.

و لا- تعرض له بالنسبة إلى وجود آخر من ناحيه سبب آخر حتّى يقال إنَّ التعارض بين المقضيين لا المقتضى و اللاقتضاء فلا يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء لأنَّ الإطلاق فى ناحيه الجزاء حيثى إذ لا نظر له إلى غيره و الإطلاق حيثى فى ناحيه الجزاء يجتمع مع تأثير سبب آخر فى وجود آخر من الجزاء و عليه فالمقاييسه بين تعدد الأسباب و الشرطيات الشرعيه و بين الأسباب التكوينيّه ليست بمجازفه لأنَّ الشرطيات الشرعيه إمّا بنفسها شرطيات أو تكون كاشفات عنها و الشارع لم يجعل إلاّ- الشرطيات و لم يبيّن كيفيه تأثيرها فى معاليلها بل أحال ذلك إلى ما يعرفه العرف فى العلل و الأسباب التكوينيّه و عليه فتأثيرها كتأثيرها فإذا كانت كذلك فلا تكون المقاييسه فى غير محلّه.

و قد عرفت جواز تعلّق الإرادات المتعدّده بوجود ماهية من الماهيات و تأثير الفواعل الطبيعيه فى وجود معاليلها الطبيعيه من دون لزوم تراحم أو تعارض كما لا يخفى.

و بالجملة فعرف العقلاء بعد إحراز تعدّد الأسباب بالقضيتين المنفصلتين يجمع بينهما بالقول بتأثير كلّ واحد من قبل نفسه فى وجوب وجود الماهية لعدم دلاله كلّ

على عدم وجود الآخر من ناحيه أخرى و هذا هو الوجه فى تحكيم إطلاق الشرط فى كلّ قضيه على إطلاق الجزاء فى قضيه أخرى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ حمل السببىه الجعليه على الاقتضاء لا المؤثريه الفعليه و دعوى أنّ الاستقلال فى الاقتضاء لا يوجب تعدّد الجزاء لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضى لا جزؤه و لا يتنافى الاستقلال فى الاقتضاء و الاشتراك فى التأثير الفعلى كالعلل العقليه إذا فرض اجتماعهما على معلول واحد فحينئذ مع حفظ إطلاق الجزاء و استقلال الشرطيتين فى الاقتضاء صارت النتيجة التداخل فالأولى فى هذا المقام أيضا التشبث بذيل فهم العرف تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسه فى ذهنه و لهذا لا ينقدح فى ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء و ظهور الشرطيه فى التعدّد (1).

كما ترى و ذلك لوضوح ظهور الشرط و السببىه الجعليه فى المؤثريه الفعليه المستقله و لا يمنع عنه إطلاق الجزاء بعد كونه حيثيا و لا نظر له إلى غير سببىه المذكور بالتقريب الذى مرّ آنفا.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره هنا هو تقديم إطلاق الجزاء على إطلاق الشرط مع أنه رحمه الله تعالى اعترف بأنّه لا ترجيح بين الإطلاقين.

فالأولى هو ما فى محكّي كلام الشيخ الأنصارى قدس سرّه من أنّ الأسباب الشرعيه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيه سببا لنفس الأحكام و جب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبب يكون هو اشتغال الذمه بإيجاده و السبب الثانى لو لم يقتض اشتغالا آخر فإما أن يكون لنقص فى السبب أو المسبب و ليس شىء منهما.

أمّا الأول فمفروض و أمّا الثانى فلأنّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل

ص: ٤٠٩

المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع انتهى.

و دعوى أنّ قياس الأسباب الشرعيّه بالعقلانيّه مع الفارق (١).

مندفعه بما مرّ من أنّ بعد جعل الشارع شرطيّه شىء أو سببيّه لا مانع من القياس المذكور فى كيفيه التأثير لأنّ الشارع لم يجعل إلاّ الشرطيّه و السببيّه و أحال كيفيه تأثيرها إلى ما يعرفه العرف فى العلل و الأسباب التكوينيّه كما أنّ دعوى تحقق اشتغال آخر من السبب الثانى فرع تقديم الظهور التأسيسيّ على إطلاق الجزاء و هو ممنوع (٢).

مندفعه أيضا بما ذكره الشيخ قدّس سرّه من أنّ السبب الثانى لو لم يقتض اشتغالا آخر فأمّا أن يكون لنقص فى السبب أو المسبّب و ليس شىء منهما أمّا الأوّل فلأنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على سببيّه الثانى و أمّا الثانى فلأنّ متعلّق الوجوب هو وجوب الطبيعه و هو قابل للتعدّد و مع إمكان ذلك لا وجه لترجيح التأكيد مع أنّه خلاف الظاهر.

و أيضا دعوى أنّه على فرض استقلال كلّ شرط فى التأثير لا بدّ من إثبات المقدّمه الثانيه أى كون أثر الثانى غير الأوّل و يمكن منع ذلك بأنّ يقال أنّ الأسباب الشرعيّه علل للأحكام لا لأفعال المكلفين فتعدّدها لا يوجب إلاّ تعدّد المعلول أى الوجوب مثلا فينتج التأكيد (٣).

مندفعه بما مرّ من أنّ متعلّق الوجوب ليس هو نفس الماهيّه حتّى يلزم حمل الوجوبين على التأكيد لوحده المتعلّق بل المتعلّق هو وجود الماهيّه و وجود الماهيّه ممّا يقبل التعدّد فمع كون متعلّق الوجوب قابلا للتعدّد فلا مانع من تعدّد الوجوب و مقتضاه هو لزوم الإتيان مكرّرا و الحمل على التأكيد و جواز الإتيان مرّه واحده خلاف الظاهر

ص: ٤١٠

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٧.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٥.

و هذا أمر يعرفه العرف كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

و قد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين اتحاد الجنس و عدمه فى أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب فيما إذا كانت الأجناس مختلفه كما أنّ الجمله الشرطيه فيما إذا كانت الأجناس واحده ظاهره فى طبيعه الساريه و انحلال طبيعه الشرط إلى آحادها و من المعلوم أنّ هذا مع ظهور الجمله الشرطيه فى كلتا صورتين فى الحدوث عند الحدوث يقتضى أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه من دون تداخل بعض فى بعض.

و لا فرق فيه بين الإتيان بالجزاء قبل تكرّر الشرط و بين عدمه مثلا لا فرق بين أن يكفّر بعد الجماع فى يوم شهر رمضان أو لم يكفّر فإذا أتى بجماع آخر و لو قبل أداء كفّاره الأوّل كان مقتضى القاعده هو تأثير الجماع الثانى كما أنّ بعد الجماع الأوّل لو استمنى كان مقتضى القاعده هو تأثير الاستمناء بعد الجماع فى يوم شهر رمضان و تداخل الأسباب مطلقا سواء كان الجنس واحدا أو لم يكن خلاف القاعده نعم لو ثبت أنّ الشرط بوجوده الأوّل كان مؤثرا فلا للوجود الثانى سواء كان متّحدا معه فى الجنس أو لم يتّحد و لكن ذلك الفرض خارج عن مورد البحث لأنّ النزاع فى التداخل و عدمه فرع وجود الأسباب المتعدّده و أمّا إذا كان السبب واحدا و هو الوجود الأوّل فلا يتحقّق فيه الأسباب المتعدّده حتّى يجرى فيه البحث فى أنّها تتداخل أو لم تتداخل.

و عليه فلا- وقع لما حكى عن ابن إدريس قدّس سرّه من أنّه قال فى السرائر: فإن سها المصلّى فى صلاته بما يوجب سجدة فى السهو مرّات كثيره فى صلاه واحده أ يجب عليه فى كلّ مرّه سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد فمرّه واحده يجب سجدة السهو مثلا تكلم ساهيا فى الركعه الأولى

و كذلك فى باقى الركعات فإنه لا يجب عليه تكرار السجّات بل يجب عليه سجّتا السهو فحسب لأنه لا دليل عليه- إلى أن قال: فأما إذا اختلف الجنس فالأولى عندى بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجّتى السهو لأنه لا دليل على تداخل الأجناس بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ (١).

و دعوى أنّ الظاهر من تعليق الحكم فى القضيّة الشرطيّة فيما إذا كانت وحده الجنس هو تعليق الحكم على وجود السبب لا- كلّ فرد فرد من الطبيعه مندفعه بأنّ القضيّة الشرطيّة كالقضيّة الحملية فى أنّ الطبيعه فيها ساريه و عليه فتتحلّ موضوعها إلى موضوعات متعدده فتكون أدلّه الأسباب ظاهره فى أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه و هو مقتضى ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه و تقييد وجود الطبيعه بصرف الوجود أو تقييد الطبيعه بشىء يرادف أول الوجود خلاف الظاهر و لا موجب للحمل عليه لأنّ التقييد و لو بالصرف يحتاج إلى مئونه زائده فلا وجه للعدول عمّا يقتضيه ظاهر الكلام من ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه و من المعلوم أنّ ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه يقتضى لا محاله تعدّده بتعدّد الوجود بنفسه كما يقتضيه ظهور الجملة فى الطبيعه الساريه و لذلك قال فى الكفايه: إنّ قضيّه إطلاق الشرط فى مثل إذا بليت فتوضّأ هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّه لو بال مرّات (٢).

و مع الغمض عمّا فى المثال المذكور يمكن أن يقال: أنّ وجه ذلك هو ما مرّ من أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهره فى انحلال الحكم بانحلال شرطها فإنّ الشرط فيها بمنزله الموضوع فى القضيّة الحقيقيّة الحملية و لا شبهه فى انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعها و عليه فنتيجه ذلك هو تعدّد الحكم بتعدّد سببه و شرطه من دون فرق بين

ص: ٤١٢

١-١) السرائر: ج ٥٥.

٢-٢) الكفايه: ج ١ ص ٣١٩.

أن يكون التعدّد بحسب الأفراد أو الأجناس كما فى المحاضرات (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه النهايه حيث قال: سببته الطبيعه تاره تكون بسببته وجودها السعى و اخرى تكون بسببته وجوداتها الخاصّه و ظاهر تعليق الجزاء على الطبيعه هو الأوّل كما أنّ ظاهر توجيه التكليف إلى الطبيعه هو ذلك (٢).

وجه ذلك ما عرفت فإنّ اعتبار الوجود السعى بمعنى صرف الوجود أعنى أوّل الوجود خلاف الظاهر لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعه لا على الوجود المقيّد فإنّه يحتاج إلى مثونه زائده و بمعنى صرف الوجود الفلسفى بحيث لا يشدّ عنه وجود فهو واحد لا تعدّد فيه فهو و إن أمكن لحاظه و لكن لا يعقل تحقّقه فى الخارج كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ تعليق الحكم عليه محال إذ لا يعقل تحقّقه فى الخارج فلا يعقل تحقّق وجود النار مثلا بحيث لا يشدّ عنه نار و إن أمكن لحاظه بل المعقول منه الثابت فى الخارج من الوجود الصرف هو وجود المبدأ و فيضه المسمّى بالوجود المنبسط فإنّه الذى لا يتخلّل فيه غيره كما يعرفه الأوحديّ من أهل المعرفه و قال أيضا فى الذيل هذا مضافا إلى أن مجرد وجوده يكفى فى ترتّب الأثر و لو لم يكن صرف الوجود (٣).

و أيضا أن أراد صاحب نهايه النهايه من الوجود السعى عدم اعتبار الخصوصيات المصداقيه و اعتبار نفس الوجود بعنوان المسبّب فهو كلام صحيح و لكنّ يتعدّد السبب بتعدّد الوجود نفسه كما يقتضيه الطبيعه الساريه و ان لم يكن للخصوصيه مدخلية.

و أمّا قياس ترتيب الحكم على طبيعه السبب بتعلّق الحكم بطبيعه شىء كما

ص: ٤١٣

١-١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٢١.

٢-٢) نهايه النهايه: ج ١ ص ٢٦٦.

٣-٣) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٥.

ترى فإنّ في الأوّل جعل حكمه مترتبا على كلّ فرد فرد من السبب و مقتضاه هو التعدّد هذا بخلاف الثاني فإنّه لا يعقل تعلق الحكم بطبيعته شيء على نحو الاستغراق لعدم إمكان الامتثال هذا مضافا إلى عدم تعلق الغرض به.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات

أو مؤثّرات

و لا يذهب عليك أنّه نسب إلى فخر المحقّقين أنّه قال: إنّ القول بالتداخل و عدمه في الأسباب يبتنى على كون العلل و الأسباب الشرعيّة مؤثّرات أو معرّفات و كواشف فعلى الأوّل لا يمكن القول بالتداخل و على الثاني لا مانع منه حيث إنّ اجتماع معرّفات عديده على شيء واحد بمكان من الوضوح (١).

أجاب عنه في الكفايه بأنّ المجدد للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناه (من الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء و المسبّب و إن كان واحدا صوره إلاّ أنّه حقائق متعدّده و ماهيات متعدّده حسب تعدّد الشرط و متصادقه على واحد و مقتضاه هو تداخل الماهيات المتصادقه كتداخل العالم و الهاشمي في عالم هاشميّ أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلاّ أنّه وجوب الموضوع في المثال عند الشرط الأوّل و تأكّد وجوبه عند الآخر) لا مجرد كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تاره و مؤثّرات اخرى

ص: ٤١٤

١ - ١) هكذا في المحاضرات: ج ٥ ص ١١٣. ذيل قوله في القواعد لا تداخل في السهو و ان اتفق السبب على رأى. أقول: ذهب الشيخ في المبسوط إلى التداخل مطلقا لتعلق وجوبهما على السهو من حيث هو و الامر المعلق على شرط أو صفة لا يتكرر بتكرارها إلاّ بدليل خارج و ليس. و ذهب ابن ادريس إلى التداخل في المتفق لا المختلف.

ضروره أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجملة الشرطيّه ربّما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما جدت له علّه كما أنّه في الحكم الغير الشرعيّ قد يكون أماره على حدوثه بسببه و إن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما كما لا يخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرفيه في الأسباب الشرعيّه أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقه علل لها و إن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيّه فهو و إن كان له وجه إلّا أنّه مما لا يكاد يتوهم أنّه يجدى فيما همّ و أراد (١).

و توضيح ذلك أنّ الوجوه المذكوره التي أشير إليها كلّها خلاف الظاهر فالقول بالتداخل مستندا إليها غير وجيه.

و عليه فمقتضى القاعده كما عرفت أنّ القضيّه الشرطيّه ظاهره في الطبيعه الساريه و تدلّ على حدوث الجزاء بحدوث كلّ فرد فرد من الطبيعه سواء كان الشرط سببا بنفسه أو كاشفا عن السبب و عليه فلا يوجب فرقا بين أن تكون الأسباب الشرعيّه معرفّات عن الأسباب أو تكون أسبابا بنفسها و عليه فلا يبتنى مسأله التداخل و عدمه على كون الأسباب الشرعيّه معرفّات أو مؤثّرات حتّى يقال بالتداخل بناء على المعرفيه لإمكان أماريّه أمور متعدّده على مؤثّر واحد و حكايتها عنه و بعدم التداخل بناء على المؤثريّه لاقتضاء كلّ مؤثّر أثرا مستقلا.

إذ مجرّد معرفيه الأسباب الشرعيّه لا تقتضى المصير إلى التداخل لا مكان معرفيه الأسباب الشرعيّه المتعدّده لأسباب حقيقته متعدّده.

لا- يقال مجرّد الاحتمال لا يفيد للإثبات لأنّنا نقول يكفي لإرادته الاحتمال المذكور ظهور الجملة الشرطيّه في الطبيعه الساريه و الحدوث عند الحدوث و تعدّد المسبّب

ص: ٤١٥

١- (١) الكفايه: ج ١ ص ٣١٩.

بتعدّد السبب فإنّ هذا الظهور يدلّ على تعدّد السبب الحقيقي المنكشف بالمعرفّات الشرعيّة فاخيار كون الأسباب الشرعيّة معرفّات لا يوجب القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّة في طبيعته الساريه و حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه لأنّ مقتضاه هو تعدّد الشرط و السبب فيتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط و السبب هذا مضافا إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه في لسان الأدلّه الشرعيّة على المعرفّات لا تساعده ظواهر الأدلّه حيث إنّ الظاهر منها أنّ العناوين المأخوذه في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام لا أنّها معرفّات لها (١).

ثمّ أنّه لا وجه لاختيار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات مع أنّ حالها حال غيرها من الأسباب العرفيّة في أنّها قد تكون مؤثّر في ترتّب الحكم عليها بحيث لولاها لما وجدت للحكم علّه كقوله عليه السّلام إذا شككت في الثلاثة و الأربعة في الركعات فابن على الأكثر و قد تكون أماره على ما هو المؤثّر في الحكم كخفاء الجدران الذي يكون أماره على البعد المخصوص الذي يترتب عليه وجوب القصر اللهمّ إلّا أن يقال لم يظهر من قول فخر المحقّقين أنّه أختار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات.

نعم لو كان مراده من المعرفّية في الأسباب الشرعيّة أنّ الأسباب الشرعيّة لا تكون ملاكات للأحكام أعني به المصالح و المفسد التي تدعو الشارع إلى جعل الأحكام بل تكون موضوعات للأحكام أو ممّا هو دخيل في قوامها كالأجزاء و الشرائط فهو له وجه من جهه عدم كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المصالح و المفسد و لكنّ مع ذلك لا يجدى فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفّية و ذلك لأنّ المراد من المعرفّ حينئذ هو موضوع الحكم الشرعيّ أو ممّا له دخل فيه و من المعلوم أنّ موضوع كلّ قضيه سواء كانت القضيه حمليه أو شرطيّه هو طبيعته ساريه إلّا إذا

ص: ٤١٤

قامت قرينه على أنّ المراد هو صرف وجودها و مقتضاه أنّ كلّ فرد فرد من الموضوع يقتضى حدوث الجزاء.

و عليه فكون المراد من المعرفيه عدم كونها دواعى الأحكام و عللها من المصالح و المفسد لا يجدى فى مرام من ذهب إلى ابتناء مسأله التداخل و عدمه على المعرفيه فلا تغفل.

و لعلّه لذلك قال فى المحاضرات إن أريد من كون الأسباب الشرعيه معرفات أنّ الأسباب الشرعيه غير دخيله فى الأحكام الشرعيه كدخّل العله فى المعلول فهو متين لما ذكرناه فى بحث الشرط المتأخر من أنّه لا- دخل للأمور التكوينيّه فى الأحكام الشرعيه أصلا و إلا- لكانت تلك الأحكام معاصره لتلك الأمور التكوينيّه و مسانخه لها بقانون التناسب و السنخيه و الحال أنّ الأمر ليس كذلك بدهاه أنّ وجوب صلاتى الظهرين مثلا- ليس معلولا- لزوال الشمس و إلاّ لكان معاصرا له من ناحيه و أمرا تكويّتا من ناحيه أخرى بقانون التناسب.

و على الجملة فالأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه فرفعها و وضعها بيد الشارع و فعل اختياريّ له و لا يؤثّر فيها شيء من الأمور الطبيعيه نعم الملاكات الموجوده فى متعلقاتها و إن كانت أمورا تكويّتيه إلاّ أنّ دخلها فى الأحكام الشرعيه ليس كدخّل عله طبيعته فى معلولها بل هى داعيه لجعل الشارع و اعتباره إيّاها و إن أريد من كون الأسباب الشرعيه معرفات ذلك فهو و إن كان متينا من هذه الناحيه إلاّ أنّه يرد عليه انه لا ملازمه بين عدم دخلها فى الأحكام الشرعيه و كونها معرفات بل هنا أمر ثالث و هو كونها موضوعات لها يعنى أنّ الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات فى مرحله الاعتبار و الإنشاء على نحو القضيه الحقيقيه مثلا- أخذ الشارع زوال الشمس مع بقيه الشرائط فى موضوع وجوب صلاتى الظهرين فى تلك مرحله و كذا أخذ الاستطاعه مع سائر الشرائط فى موضوع وجوب الحجّ و هكذا هذا

من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنا قد ذكرنا غير مرّه أنّ القضيّه الحقيقيّه ترجع إلى قضيّه شرطيّه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ عدم دخل الأسباب الشرعيّه في أحكامها كدخل العله الطبيعيّه في معلولها لا يستلزم كونها معرّفات محضه بل هي موضوعات لها و تتوقّف فعليّتها على فعليّه تلك الموضوعات و لا تنفكّ عنها أبداً و من هنا تشبه العله التامّه من هذه الناحيه أي من ناحيه استحاله انفكاكها عن موضوعاتها (١).

و قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إن أريد من كون الأسباب الشرعيّه معرّفات أنّ بعضها معرّف لبعض آخر ففيه أنّه خلاف الظاهر لظهور كلّ شرط في الحدوث عند الحدوث و لازم معرّفيه بعض لبعض آخر هو دلالة المعرّف على مجرد الثبوت لا الحدوث عند الحدوث.

و إن أريد من أماريه الأسباب الشرعيّه أنّ السبب الشرعيّ الأوّل أماره على السبب الواقعيّ و السبب الشرعيّ الثاني أيضا أماره على سبب واقعي آخر فلازم ذلك هو تعدّد الأسباب الواقعيّه و يساعده ظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و الحدوث عند الحدوث و لا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بحمل الأسباب الشرعيّه على معرّفات عديده بالنسبه إلى مسبّب واقعيّ واحد فاتضح أنّه لا مدخليّه للمعريفه في مسأله التداخل و عدمه.

و إنّما المدخليّه لما عرفت من ظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و الحدوث عند الحدوث مع تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء من دون فرق بين

ص: ٤١٨

أن يكون الشروط الشرعيه أسبابا بنفسها أو كواشف عن الأسباب المستقله فلا تغفل.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده هو تعدّد الأسباب قضاء لظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و هكذا مقتضى القاعده هو عدم تداخلها قضاء لما عرفت من أنّ الظاهر من القضيّه الشرطيّه هو الحدوث عند الحدوث فلا تغفل.

المقام الثاني: في تداخل المسببات و عدمه

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب يقع البحث في أنّه هل يكفي الإتيان بمسبّب واحد في امثال ما تقتضيه الأسباب المتعدّده أو لا يكفي و الظاهر أنّه يجوز تداخل المسببات و يكفي الإتيان بمسبّب واحد فيما إذا كان العنوانان متصادقين كما إذا كانت النسبه بين المتعلّقين للتكليف عموما من وجه كقوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه فيجوز التداخل بأنّ يمثل الأمر بالإكرام و الأمر بالإطعام بكيفيه يصدق عليه الإكرام و الإطعام.

أو كما إذا كانت النسبه بين المتعلّقين عموما من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما كقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلّم عليك فأكرم الهاشميّ فيجوز التداخل أيضا بأنّ يمثل الأمرين بإكرام العالم الهاشميّ ففي كلا الصورتين يتحقّق الامثال بإتيان المجمع لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه و من المعلوم أنّه لا- يعتبر في تحقّق الامثال عقلا إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفردا لا مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ من الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ بعدم الآخر.

و دعوى أنّ العرف قاض بأنّ تعدّد الحكم يلازم تعدّد الإطاعه و الإتيان بالعملين مندفعه بما حكى عن المحقّق الهمداني قدّس سرّه من أنّه لا شاهد له عرفا بل الشاهد

على خلافه إذ لو أتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنه متعدده يرى أنّ ثوابه أكثر ممّا إذا انطبق عليه أحد هذه العناوين و ليس ذلك إلا لتعدد الأمر و وقوع العمل امثالاً للأوامر المتعدده.

و قد ذهب فى نهايه الأفكار إلى التفصيل فى العناوين المتصادقين حيث قال: إنّ العناوين المتصادقين على مجمع واحد تاره من قبيل الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق و أخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين فى مجمع واحد عند الاجتماع فإن كانا من قبيل الجنس و الفصل فلا إشكال فى التداخل و فى أنه لا يلزم منه محذور أصلاً إذ حينئذ بعد اختلاف العناوين بحسب الحقيقه و المنشأ فقهرها يكون مركب كل حكم جهه غير الجهه الاخرى التى هى مركب الحكم الآخر و معه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور أصلاً كما هو واضح.

و أمّا إن كانا من قبيل العامين من وجه كما فى مثال إكرام العالم و الهاشمى فيبتنى على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه فعلى القول بالجواز فى مثله و لو بدعوى كفايه هذا المقدار من المغايره فى رفع المحذور فلا إشكال فى التداخل فى المقام.

و أمّا على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق فى نحو المثال بلحاظ وحده الحقيقه فى الجهه المشتركه و هو الإكرام ففیه إشكال جدّاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين فى ذات الإكرام الذى هو مجمع الإضافتين مع كونه حقيقه واحده و حيثيه فاردّه.

و أمّا الحمل على التأكد فهو مخالف لظاهر الشرطين فى اقتضاء كل لوجوب مستقلّ و حينئذ لا بدّ فرارا عن المحذور من المصير إلى عدم التداخل حتّى فى مورد التصادق أيضا.

و لكن مع ذلك بناء الأصحاب فى مثله على التداخل و جواز الاكتفاء بإكرام واحد فى المجمع فى سقوط الخطابين اللّهم إلا أن يقال حينئذ بكفايه التعدد فى الحكم فى

المجمع فى الجملة فى حفظ ظهور الشرطيتين فى الاستقلال بدعوى أنّ الواجب فى قوله أكرم عالما و أكرم هاشميا و إن كان هو الإ-كرام المضاف إلى عنوان العالم و الهاشمي بحيث كان لحيثه الاضافه أيضا دخل فى موضوع الحكم إلا أنّ قضيه الحكم فى تعلقه بالإكرام المضاف هو مشمولته الإضافه المزبوره أيضا للحكم و لو ضمنا فلا بأس فى مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين و تعددهما فى المجمع بالإضافه إلى ذات الإ-كرام التى هى جهه مشتركه بين الإضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الإضافتين المزبورتين.

فإنّ الذى ينافيه قضيه الظهور المزبور إنّما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين و استقلالهما فى المجمع على الإطلاق حتّى بالقياس إلى الإضافتين و أمّا رفع اليد عن ذلك فى الجملة فى خصوص ذات الإ-كرام التى هى جهه مشتركه بين الإضافتين فلا و على ذلك فيتّم قول المشهور من جواز الاكتفاء بإيجاد واحد فى المجمع و مورد التصادق فى سقوط الأمرين و عدم وجوب تعدد الإكرام فى سقوطهما و امتثالهما نعم لا بدّ حينئذ فى سقوط الأمرين من أن يكون الإيجاد الواحد بداعى كلا الأمرين و إلا يكون الساقط خصوص ما قصد منهما ما لم يكن الآخر توصليا و إلا فيسقطان معا (1).

و فيه أولا أنّا اخترنا جواز الاجتماع كما مرّ تفصيل الكلام فى محلّه و ثانيا: أنّه لو سلّمنا الامتناع فالممتنع هو اجتماع الخطابين فى الواحد المعنون بالعنوانين لا الإتيان بالمتعلّقين.

فإذا أتى بالواحد المعنون بالعنوانين أتى بالمتعلّقين لأنّ الواحد المذكور متحيث بالحيثيتين فإذا أتى به تحقق الحثيتان و يصدق أنّه أتى بالعنوانين من إكرام العالم و إكرام

ص: ٤٢١

الهاشمى و دعوى وحده الحيثيه فى الواحد الخارجى مع كونه متحيثا بالحيثيتين ممنوعه فالواحد المذكور ليس مجرد الإكرام بل هو إكرام العالم و إكرام الهاشمى فتداخل الامتثال فى مثله لا مانع منه إذ بعد ما أتى به لا وجه لبقاء الأمر عليهما لسقوط الأمر بهما بعد اتيانهما فلا حاجه إلى فرض التأكد فإنه مخالف لظهور الشرطيتين فى الاستقلال كما أنه لا وجه لرفع اليد عن الاستقلال فى الجملة إذ تأثير كل شرط فى موضوعه لا مانع منه و ذات الاكرام ليس موضوعهما بل موضوعهما هو الإكرام المضاف إلى العالم و إلى الهاشمى كما هو المفروض.

و بالجملة ليست الجبهه المشتركه موضوعا لكل من الشرطيتين بل الإكرام المضاف إلى العالم أو الهاشمى و هما منطبقان على الواحد الخارجى فمع فرض امتناع الخطابين يسقط أحدهما و لكن بقى ملاكهما و بقاء ملاكهما يكفى فى صدق الإتيان بهما بإتيان الواحد المعنون بهما.

و عليه فالمتجه هو عدم الفرق بين كون العنوانين المتصادقين من قبيل الجنس و الفصل أو من قبيل العامين من وجه سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بالمتعلقين على الإتيان على الواحد المعنون بهما و ذلك لوجود الملاكين فيه و يكفى ذلك فى تحقق الامتثال فتدبر جيدا.

ثم إنه كما فى المحاضرات لا فرق فى العامين من وجه بين أن يكون طرفاه هما الواجبان كما عرفت أو الواجب و المستحب كصوم الاعتكاف و صوم آخر واجب آخر أو المستحبان كصلاه الغفيله و نافله المغرب أو صلاه جعفر عليه السلام و نافله المغرب فإن الأمر المتعلق بكل منها مطلق فلا مانع من الجمع بينها فى مقام الامتثال بإتيان الجمع بأن يأتى بصلاه الغفيله بعنوان نافله المغرب أو صلاه جعفر عليه السلام بعنوان نافله المغرب فإنها تجزى كما أفاد فى المحاضرات عن كليهما لانطباق متعلق كل منهما

عليها (١).

أورد عليه في منتقى الأصول في مثل نافله المغرب و الغفيله بأنَّ تحقّق امتثال كلا الأمرين بركعتي الغفيله محلّ إشكال من جهه ما قرّر من اعتبار أمر واقعيّ قصديّ في الصلوات المتشابهه صورته يكون موجبا لتباينهما حقيقه و كون أحدهما غير الآخر و أنّه لا طريق إلى قصده إلاّ بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر و لولاه لما كان هناك فارق بين نافله الصبح و صلاتها و بين صلاه الظهر و العصر و هكذا.

و عليه فإذا ثبت اعتبار العنوان القصديّ في نافله المغرب ليتحقّق امتيازها عمّا يشاكلها كالصلاه القضائيه و ثبت اعتباره في الغفيله أيضا فمن الممكن أن يكون العنوانان القصديّان متباينين واقعا بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم إمكان الاتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر و نظير قصد التعظيم و الإهانه بقيام واحد.

و مع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معا فقاعده الاشتغال محكمه و لا رافع لهذا الاحتمال.

نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الأمرين رجاء و هو غير التداخل فالتفت (٢).

و يمكن أن يقال إنّه يكفي في رفع احتمال التباين عدم اشتراط نافله المغرب بصوره مخصوصه و هو أن يأتي بها قبل الغفيله أو بعدها كما أنّ الغفيله لا تكون مشروطه بالإتيان بها بعد نافله المغرب أو قبلها حتّى لا يمكن تصادقهما بل نافله المغرب مطلقه بالنسبه إلى الغفيله و هي مطلقه بالاضافه إلى نافله المغرب مع كونهما

ص: ٤٢٣

١-١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ١٢٥.

٢-٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢٧٠.

مستحبتين بين العشاءين فمع الإطلاق المذكور لا مجال لدعوى احتمال التباين فإنه متوقف على تقييد صلاة النافلة بالقبليه بالنسبه إلى الغفيله و تقييد الغفيله بالبعديّه بالنسبه إلى النافله كما في صلاة الظهر و العصر و هما منتفیان فيهما كما أفاده السيد المحقق آيه الله العظمى البروجردى قدس سره و عليه فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصوره الغفيله بعنوان نافله المغرب أيضا و يتحقق الامتثال بالنسبه إلى كلا الأمرين - إلى أن - قال نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيله و الوصيّه و نحوهما و أنه هل تكون من العناوين القصديّه فلا يكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها أم لا تكون كذلك فيكفي الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافله المغرب مثلا فيه وجهان (1).

فتحصّل أنّ مقتضى إطلاق أدلّه النافله و الغفيله هو عدم التباين فلا يقاس بالظهر و العصر اللذين يكون متباينين بتقييد الظهر بالقبليه بالنسبه إلى العصر و تقييد العصر بالبعديّه بالنسبه إلى الظهر بل النافله و الغفيله تكونان عامين من وجه إذ النافله المعنونه بعنوان نافله المغرب تعلق بها أمر مستقلّ و صلاة الغفيله تعلق بها أمر مستقلّ آخر و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم و العنوان و يمكن تصادقهما في الخارج و مقام الامتثال بعد عدم اشتراط كلّ بتقدمه على الآخر أو تأخره عنه.

نعم لا يبعد دعوى احتمال التباين في مثل صلاة جعفر عليه السلام و نافله المغرب لأنّ أدلّه صلاة جعفر عليه السلام لا تعرض لها بالنسبه إلى وقت العشاءين بإطلاقه من ناحيه امتثاله في ضمن نافله المغرب يحتاج إلى مئونه زائده و هي غير محرزه فتأمل. هذا بخلاف صلاة الغفيله و نافله المغرب اللتين كانتا مأمورتين بعنوان الصلوات التي تكون بين العشاءين فعدم تقييد كلّ واحد منهما بالتقدم أو التأخر حينئذ دليل على عدم

ص: ٢٢٤

التباين فيجوز امتثالهما بالتداخل.

و الحاصل أنّ دعوى إطلاق الأدلّه في جميع الموارد إلّا ما خرج لا تخلو عن الإشكال لأنّ الأدلّه في مقام التشريع لا في مقام بيان أحكام الامتثال و عليه فلا- يجوز التداخل إلّا إذا كان انطباق العناوين قهريًا كالجنس و الفصل أو إذا أحرز كون دليل التشريع مطلقًا من هذه الناحية أيضا كما لا يبعد ذلك في تشريع نافله المغرب و صلاه الغفيله فإنّهما مشروعتان بعنوان ما يفعل بين العشاءين.

اللّهم إلّا أن يقال: عدم اجتماعهما في مقام الامتثال ناش من اعتبار التقدّم أو التأخّر أو الانفرد أو الاجتماع في نفس المأمور به و عليه فيمكن الأخذ بإطلاق المتعلّقات لنفي هذه الاحتمالات فيجوز التداخل أخذًا بإطلاق المتعلّقات إلّا إذا قام الدليل على عدمه فتدبّر و بقيه الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الظاهر من نهايه التقرير للسيد المحقّق البروجردى قدّس سرّه جريان التداخل أيضا فيما إذا كانت النسبه بين العناوين هي العموم و الخصوص المطلق أو التساوى بدعوى أنّ ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميه سواء كانت النسبه فيهما هو التباين أو التساوى أو العموم المطلق أو العموم من وجه غايه الأمر أنّه لا- يمكن التداخل في صوره التباين و أمّا في غيرها من الصور الثلاثه فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال و إن لم يقصد العناوين معا نعم لو كان العنوانان من العناوين القصديه التي قوامها بالقصد بحيث لا يتحقّق بدونه لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما (1)

توضيح ذلك أنّ مفهوم الأعمّ إن كان مأخوذا في الأخصّ كطبيعي النافله و النافله المختصّه بالأيام و الأمكنه أو طبيعيّ الغسل و غسل الجمعه بناء على كون طبيعه الغسل مأمورا بها للصلاه من جهه الأسباب المختلفه فالمطلق عين ما أخذ في

ص: ٤٢٥

(١-١) نهايه التقرير: ١٣.

المقيّد فمع العيّيّه لا يعقل تعلق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحاله البعث نحو الشيء الواحد بيعثين و لو استحبايين فلا مناصّ حينئذ من تقيّد متعلق كلّ منهما بفرد دون الفرد الآخر كما لا- يعقل تعلق الحكمين المختلفين به و لذا يجرى حكم الامتناع بالنسبه إليه في مسأله اجتماع الأمر و النهى لوحده المتعلق و لو في الذهن فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر به أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجيه عن طبيعه الواحده مثلا- في قوله صلّ و لا تصلّ في الحمام لا يمكن اجتماع الأمر و النهى لوحده المتعلق بعد ما كان المطلق مأخوذا في المقيّد فيحمل النهى فيه على الإرشاد إلى سائر الأفراد أو يخصّص النهى بالكون في الحمام من المشخصات الخارجيه عن الطبيعه.

هذا بخلاف ما إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك و لا تدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا أو الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق فإنّ العنوانين متغايران بحسب المفهوم الذهنيّ و إن كانت النسبه بينهما الأعمّ و الأخصّ بحسب الخارج و المغايره المفهوميه تكفي في جواز اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع المثلين فيه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و مفهوم الحركه و الدنوّ و الحيوان و الناطق متغايران بحسب الذهن فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بالعنوانين فيتداخلان في الأخصّ بحسب الخارج.

و هكذا العنوانان المتساويان فإنّهما بحسب الذهن مفهومان متغايران و إن كانا بحسب الخارج متّحدين هذا فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بهما و يتداخلان بحسب الخارج.

و يمكن أن يقال إنّ التعدّد في المتساويين كالإنسان و البشر مع وحدتهما في المسمّى و الخارج يكون لفظيا لا واقعيّا و عليه فالتعدّد لا ينتهي إلا إلى التأكّد إذ لا معنى لتعدّد الأمر بالنسبه إلى الحقيقه الواحده المعبر عنها بالعنوانين المتساويين و تعدّد

اللفظ لا يكون موجبا لتعدّد المسمّى و لو فى الذهن فلا يعقل فيه تعدّد الأمر لاستحاله البعث نحو الشىء الواحد بيعثين مستقلّين و هكذا الأمر فى المتلازمين المتساويين كالإنسان و الضاحك فإنّ المسمى كاللفظ و إن كان متغيرا و متعدّدا و لكن المعنون بهما ليس متعدّدا فالأمر الأوّل يغنى عن الثانى بل لا يعقل إلّا بعنوان التأكيد نعم لو أريد بالأوّل فرد و بالثانى فرد آخر أمكن التعدّد و لكن لا- يتداخلان لتغاير الفردين كما لا- يتداخلان فيما إذا تعلّقا بالحقيقه الواحده و سيأتى إن شاء الله بيانه لا يقال يشكل الأمر أيضا فيما إذا لم يأخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ و كانت النسبه بينهما بحسب الخارج عموما و خصوصا لأنّ متعلّقهما واحد بحسب الخارج و ليس بمتعدّد لأننا نقول:

تغاير المفهومين فى الذهن يكفى بجواز اجتماع المثليين و لا يضرّه الاتّحاد الخارجى لعدم كونه متعلّقا للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين و المسمّى فى الأعمّ و الأخصّ مفهومان متغايران و حاكيان عن الأمرين المتّحدين كالجنس و الفصل فتأمّل.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ مقتضى القاعده هو جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه عموما من وجه أو العموم المطلق إذا لم يؤخذ مفهوم المطلق فى مفهوم الأخصّ و أمّا المفهومان المتساويان فتداخل الأمرين فيهما لا ينتهى إلّا إلى التأكّد و إلّا لزم البعث بيعثين نحو الشىء الواحد ثمّ إنّ لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه هى التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المتعلّقين فيه لا ينتهى إلى التداخل بل إلى التعدّد.

و هكذا لا مجال للتداخل فيما إذا كان متعلّق الأمرين حقيقه واحده لأنّ تعدّد الأمر فى الحقيقه الواحده غير معقول فاللازم أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالسبب الآخر. و من المعلوم أنّه لا يمكن تداخل الأفراد من ماهيته واحده لمغايرتها.

و لذلك قال الشيخ الأنصاريّ على المحكيّ أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل و لا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين الى أن قال: أنّ متعلّق التكاليف حينئذ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل و لا يعقل تداخل فردين من ماهيته واحده و لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضا على ذلك التقدير إلاّ أن يكون ناسخا لحكم السببيّه.

و أمّا تداخل الأغسال فبواسطه تداخل ماهياتها كما كشف عنه الروايه مثل تداخل الإكرام و الضيافه فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالما و إن سلم عليك فأضف هاشميا فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشميّ على وجه الضيافه فيما لو قصد امتثال الأمرين في التعبدات و أين ذلك من تداخل الفردين.

لا يقال: إنّ تعدّد الأسباب يحتمل أن يكون كاشفا عن تعدّد ماهيات المسببات أيضا فيصحّ دعوى الاكتفاء لأنّنا نقول ظهور لفظ المسبّب في ماهيته واحده مما لا يقبل الانكار و لو سلّمنا فلا يجدى لعدم العلم بالتصادق لإمكان المباينه فالقاعده قاضيه بالتعدّد (١).

أورد عليه في مناهج الوصول بقوله: و فيه أنّه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجى كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع.

و إن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج و إن سمّاه فردا لكونه تحت العنوان العامّ فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلّم بل القيود الوارده على ماهيته مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدتين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود و قد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم ممّا بينهما

ص: ٤٢٨

عموم من وجه.

فالموضوع في قوله إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً ماهيته واحده و لأجل تسليم المقدمتين لا بد من كونها مقيدة بقيدين حتى يكون كل سبب على مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين.

لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضاً فقوله (أى الشيخ) لا يعقل ورود الدليل على التداخل فرع إثبات الامتناع و هو مفقود بل لنا أن نقول لانزيم ظهور الشرطيتين فيما ذكرنا ورود الدليل على التداخل كون المقيدتين قابلين للتصادق هذا حال مقام الثبوت (1).

و فيه أولاً: أن المراد من الفرد الخارجى هو وجوده الذهنى بنحو الوجود اللاغراغى فصوره الذهنى من كل فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنه مغاير لغيره و مباين له و مع المغايره و المباينه لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما أنه لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينتين فالفرد الذهنى لا يكون قابلاً للانطباق على أزيد من واحد و عليه فلا مجال للإشكال بأن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع لأنه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت لما عرفت من المراد من الفرد هو صورته الذهنية لا الفرد الخارجى.

و ثانياً: أن عنوان الفرد ليس بعنوان كلى حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد بل المقصود منه هو واحد من الأفراد و حيث لا يمكن تعدد البعث نحو فرد واحد يحمل جمعاً بين الشرطين كل واحد على واحد مغاير مع واحد آخر

ص: ٤٢٩

يكون مبعوثا إليه.

و عليه فقياس الفرد المأخوذ الذهني على الماهيات الكليه و تقسيماتها بالقيود المختلفه التي ربما تكون موجه لصيروره المقيدين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود و قد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم مّا بينهما عموم من وجه ليس في محلّه لما عرفت من أنّ المراد من الفرد ليس عنوانا كليًا بل هو واحد من الأفراد.

لا يقال: مفاد كلّ قضيه شرطيه أو شرطيه واحده بالنسبه إلى مرّات تحقّق الشرط أنّ الجزاء لا بد و أن يقع عقيب شرطه الموجب له فالواجب بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر و مع ذلك فحيث لا يقيد بأزيد من هذه البعديه فاللازم الاكتفاء بمصداق واحد من الطبيعه لصدق جميع الإيتاءات بقيدها عليه فمقتضى إطلاق كلّ شرطيه أنّه مع تعدّد الشرط يكون المقام من باب تداخل المسببات (١).

لأننا نقول: إنّ كلّ شرطيه ظاهره في كونه موجبا لأثر غير أثر الآخر بعد ما عرفت من عدم مكان اجتماع الشرطين بالنسبه إلى واحد فإذا كان أثر كلّ مغايرا مع الآخر و مباينا له فالإكتفاء بمصداق واحد خلف في كون كلّ منهما موجبا لأثر مباين للآخر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: إنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل و لا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين.

و ثالثا: أنّ بعد ما عرفت من امتناع التداخل في ما إذا كانت متعلّق الأمرين حقيقه واحده أتضح صحّه ما أفاده الشيخ قدس سرّه من أنّه لا يعقل ورود الدليل على التداخل إلا أن يكون ناسخا لسببيه متعدده بأن يكون السبب صرف الوجود من الأسباب أو يكون كاشفا عن تداخل الماهيات المختلفه كما يظهر من بعض النصوص كقوله عليه السّلام إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد فإنّه كما في نهايه

ص: ٤٣٠

الأفكار ظاهر في أنّ الأغسال مع اتّحادها صورته مختلفات بحسب الحقيقه وقابليته التصادق على الواحد حيث إنّ قضيه الاجتراء بغسل واحد عن المتعدّد حينئذ إنّما هو من جهه تصادقها على الواحد (١).

و رابعاً: أنّ مثال الموضوع خارج عن محلّ البحث لأنّ الشرط فيه هو صرف الوجود من النواقض فلا يكون من باب الأسباب المتعدّده إذ مع تأثير النوم لا مجال لتأثير البول و بالعكس.

و خامساً: أنّ مع الاعتراف بظهور الشرطيّه في استقلال التأثير و كون أثر كلّ منهما غير أثر الآخر لا مجال لدعوى عدم وجوب أن يكون بين العنوانين تباين.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب

و لا يخفى عليك أنّ مرجع الشكّ في تداخل الأسباب و عدمه إلى الشكّ في التكليف الزائد لا في السقوط بعد الثبوت و مجراه هو البراءه.

فإنّ الشكّ في تداخل الأسباب و عدمه يرجع الى احتمال كون المؤثّر هو الجامع بينهما المنطبق على أوّل الوجود أو كون كلّ واحد مؤثراً.

و عليه فيجوز له الاكتفاء بوجود واحد لأصالة البراءه عن التكليف الزائد إذ المتيقّن هو حدوث تكليف واحد.

لا يقال: هذا فيما إذا كان الجزاء حكماً تكليفاً محضاً و أمّا إذا كان تكليفاً مرتّباً على وضع كما إذا وقع في بئر ميتا الإنسان أو أصاب البول يد أحد مرتين فربما يقال إنّ هذا الأمر الوضعي يحتمل بقاءه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه و يرتّب عليه آثاره فيحكم في المثال بنجاسه البئر و اليد إلّا إذا أتى

ص: ٤٣١

بما يتيقن معه بالفراغ.

لأننا نقول: نمنع ذلك لأن وقوع الميِّت الثاني من الإنسان في البئر أو إصابه البول ثانيا إن كان بعد وقوع الميِّت الأوّل في البئر و بعد حدوث إصابه البول أوّلا فلا مجال لاستصحاب البقاء لأنّ الأمر بالعكس فإنّ بعد حدوث الأوّل و وقوعه كان المعلوم هو عدم تنجّس البئر بسبب آخر و عدم تنجّس اليد بسبب آخر فإذا وقع الثاني أو حدث الثاني شكّ في التنجّس الثاني فمقتضى الاستصحاب هو عدمه.

و إن كانا واقعين أو أصابا دفعه و شككنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينهما فبعد العمل بالمتيقن من التكليف يمكن استصحاب بقاء جامع النجاسه لأنّ قبل العمل بالمتيقن من التكليف علمنا بوجود النجاسه فإن كان المؤثّر هو الجامع و صرف الوجود بينهما ارتفعت النجاسه بالعمل المتيقن و إن كان المؤثّر هو كلّ واحد منهما فلا ترتفع النجاسه بالعمل المذكور فالنجاسه في ما إذا كان المؤثّر كلّ واحد منهما طويل البقاء بخلاف ما إذا كان المؤثّر هو صرف الوجود و الجامع بينهما فإنّها ترتفع بالعمل المذكور و حيث شككنا في المؤثّر أنّه هو كلّ واحد أو صرف الوجود أمكن استصحاب بقاء جامع النجاسه و لكنّه لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحاب جامع النجاسه لإثبات تأثير كلّ واحد منهما لا مجال له لأنّه أصل مثبت فتحصّل أنّ مع التعاقب كان المستصحب هو عدم تنجّس البئر أو اليد بالمؤثّر الآخر فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسه و مع التقارن أمكن استصحاب جامع النجاسه و لكنّه لا أثر شرعيّ له بعد كون الآثار مترتبه على الأفراد و استصحاب الجامع لترتيب الأثر على الأفراد أصل مثبت فلا مجال له كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب.

و إذا شك في تداخل المسببات في أنه هل تسقط المسببات المتعدده بوجود واحد أو لا تسقط فمرجع الشك إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت و اشتغال الذمه فالتداخل خلاف الأصل و القاعده و يحتاج إلى إقامه الدليل و مع عدمه فمقتضى القاعده هو لزوم الإتيان بكل واحد منها حتى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

فحينئذ إذا شك في تداخل المسببات من ناحيه الشك في احتمال تصادق العناوين المتعدده على مجمع واحد فالمرجع فيه إلى الاشتغال لا غير لو لم نقل بكفايه إطلاق المتعلقات لنفي احتمال مدخليه التقدّم و التأخر و إحراز إمكان التصادق أو لو كان دليل المسببات ليّياً أو لو أجمل الدليل من جهه قيام القرائن المختلفه بحيث اختلت المقدمات و إلاّ- فمقدمات الاطلاق جاريه في المتعلقات و مقتضاها هو عدم اتّخاذ قيد فيها يمنع عن التصادق فلا مجال للشك المذكور.

ربما يقال إن كان الجزاء حكماً تكليفيّاً محضاً فحيث إنّ الشك في التطابق يكون لا محاله منشؤه الجهل بحدود العنوان المكلف به و لا محاله هذا الشك سار في كلّ منهما و حينئذ فإن كان الأمر دائراً في كلّ منهما بين الأقلّ و الأكثر تجرى البراءه عن الزائد المشكوك فلا- يجب في كلّ منهما إلاّ الأقلّ اللازم منه تطابقهما على واحد كما إذا شك في أنّ الواجب طبيعه الضوء الواقعه بعد موجهه أو هي مقيده أيضا باستقلاله في مقام الامتثال فوجوب الضوء الواقع بعد موجهه معلوم و قيد الاستقلال مشكوك تجرى البراءه عنه فلا يجب إلاّ الضوء بعد الموجب و ضوء واحد مصداق لكلتا الطبيعتين انتهى.

و فيه أنه إن أريد بكون منشأ الشك هو الجهل بحدود العنوان المكلف به

و لا محاله هذا الشك سار في كل منهما ما ذكرناه من أن مقتضى مقدمات الإطلاق في المتعلقات هو عدم تقيدها بما يمنع عن صدقها و تطابقها على جود واحد فلا ارتباط له مع البراءة لأنه أخذ بمقدمات الإطلاق و قد عرفت كفايتها لرفع احتمال التباين فيما إذا جرت المقدمات هذا مضافا إلى أن احتمال تقييد المتعلقات بأحكام الامتثال لا مجال له بعد كون الأدلة في مقام تشريع الأحكام لا أحكام الامتثال فاللازم هو إرجاع القيد إلى قيود المتعلقات كما بيناه.

و إن أريد بذلك أن المتعلقات مجهوله في مفادها و مفهومها في نفسها ففيه منع واضح فإن مفاهيمها واضحة و لا إجمال لها و لا تقاس بموارد الشبهات المفهوميّة و إنما الشك في كونها مقيدة بما يمنع عن تطابقها على مصداق واحد و عدمه و هو كما عرفت مجرى مقدمات الإطلاق و مع عدم جريانها فاللازم هو الفراغ اليقيني لمعلوميّة الاشتغال بالمتعدد بعد ظهور الشرطيّة في الاستقلال و الحدوث بعد الحدوث و لا مجال للبراءة كما لا يخفى.

ثم إنّه إن شك في التداخل من جهة احتمال تأكّد الوجوب و عدمه ذهب في نهايه الأفكار إلى أنّه لا- محيص حينئذ من الاحتياط حيث يعلم تفصيلا بتأثير كل شرط في مرتبه من التكليف و إنما الشك في تعلّقهما بوجود واحد أو بوجودين و بعبارة أخرى يعلم تفصيلا بأنّه من قبل كل شرط توجه الزام إلى المكلف و إنما الشك في تعلّقهما بوجود واحد فيلزمه تأكّد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلّين و في مثله لا- محيص إلا- من الاحتياط من جهة أنّه في الاكتفاء بإيجاد واحد يشك في الخروج عن عهده ذلك التكليف الناشئ من قبل الشرط الثاني لاحتمال تعلقه بوجود آخر (1).

و لا يخفى عليك أنّه لا مجال لاحتمال التأكيد بعد استظهار تعدّد المتعلق بتقدير

ص: ٤٣٤

الوجود فى كل واحد منهما فى الحقيقه الواحده لأن مقتضى الجمع بين الدليلين هو بعث كل واحد إلى فرد مغاير مع فرد آخر و مع المغايره لا مجال لاحتمال التأكيد نعم لو قلنا بأن متعلق الوجود هو نفس الطبيعه لا وجودها و فردها لكان لاحتمال المذكور مجال و لكنّه سبق أن الطبيعه ليست مطلوبه حتى يحمل الوجودان المتعلقان بها على التأكيد لوحده المتعلق بل المتعلق هو وجود الطبيعه و هو مما يقبل التعدد فمع كون المتعلق قابلاً للتعدد و التكرار يكون مقتضى ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث هو حدوث الوجود و هو مساوق لحدوث الفرد و من المعلوم أن دلالة كل قضيه على ذلك تنتهى إلى مطلوبيه وجودين و فردين من الحقيقه و حيث إن الفردين متغايران فلا مجال لاحتمال التأكيد كما لا يخفى و إن أبيت عما ذكر و شكك فى تعلقه بوجود واحد أو وجودين فلا مجال للزوم الاحتياط إذ لا علم بالاشتغال بالأزيد من واحد حتى يجب الفراغ عنه و مجرد معلوميه توجه إلزام نحو المكلف مع احتمال تعلقهما بواحد و كونه تأكيداً لا يوجب العلم باشتغال التكيلفين إذ مع الاحتمال المذكور لا يفيد الإلزامان إلا تكليفاً مؤكداً.

هذا مضافاً إلى أنه لا مجال لاحتمال التأكيد فى العامين من وجه و إلا لزم الجمع بين التأكيد و التأسيس فى صيغه واحده فإنها بالنسبه إلى مادّه الافتراق تأسيس و بالنسبه إلى مادّه الاجتماع تأكيد و هو كما ترى.

فتحصل أن مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات هو عدم التداخل فيما اذا لم يكن إطلاق فى المتعلق يقتضى جواز التداخل فإن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى ناحيه الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت و اشتغال الذمه فاللازم حينئذ هو الإتيان بكل واحد حتى يحصل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

المقصد الثالث فى المفاهيم

و هنا فصول:

الفصل الأول فى تعريف المفهوم و المنطوق

و لا يخفى أنّ المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظه بالدلاله المطابقيه أو التضميتيه.

و المفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكوره فى شخص الكلام و هى التى تستفاد من القضية الملفوظه بالدلاله الالتزاميه بسبب اشتمال القضية الملفوظه على خصوصيته و هى تستتبع القضية غير المذكوره بلزوم بين المعنى الأخصّ و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيته المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيته و لو بقريته الحكمه و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيه المذكوره فى القضية الملفوظه تدلّ على القضية غير المذكوره.

و بهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم و المعنى الالتزامى بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار خصوصيته الملفوظه فى القضية المذكوره فى المفهوم دون المعنى الالتزامى إذ يكفى الملازمه بين المعنى المطابقى و المعنى الالتزامى.

ثمّ إنّ المنطوق و المفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ و لا الدلاله كما

يظهر من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ لفظه «ما» موصوله فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

و يظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعيه بين المفهوم و المنطوق باعتبار اشتمال المنطوق على خصوصيه تستتبع القضيه غير المذكوره خروج مثل وجوب المقدمه على المفهوم لأنّ الصيغه الدالّه على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدماته بل منشأ وجوب المقدمه على تقدير ثبوته هو الملازمه العقليه بين الوجوبين مع عدم خصوصيه فى صيغه وجوب ذى المقدمه.

و هكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلاله للآيتين أى قوله تعالى:

(وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و قوله عزّ و جلّ: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ مدّه أقلّ مدّه الحمل هو سنّه أشهر و ذلك لأنّ هذه الدلاله تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّه الرضاع حولين مع زياده مدّه الحمل عن سنّه أشهر و إلّا- لزم ازدياد الحمل و الفصال عن ثلاثين شهرا هذه الدلاله كما عرفت من جهه حكم العقل جمعا بين الآيتين لا من جهه خصوصيه مذكوره فى إحدى الآيتين ثمّ لا يذهب عليك أنّ استفاده المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصيه المستتبعه للقضيه غير المذكوره و من المعلوم أنّها هى استفاده من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداه الشرط أو القضيه الشرطيه أو مقدمات الإطلاق الجاربه فى الكلام.

و عليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلاله على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغايه و فائده لا لغوا و أنّ الغايه المنظوره هى إفاده المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطا بباب دلالة

الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعيه لا لغوا و هذا مقدّم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الأطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلا.

و هذا البناء كما يكون ثابتا بالنسبه إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتا بالنسبه إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبه المذكوره بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه فى أنّ المنطوق و المفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال و بناء العقلاء.

هذا مضافا إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلا الدلاله الإجماليه و أمّا التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ و عليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد فى المطلوب لا ينفى دخاله شىء آخر فى شخص الحكم فى المنطوق بل هى متوقّفه على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثم إنّ البحث فى المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجّيته لأنّ حجّيه الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها

و لا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شىء عند ثبوت شىء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

و استدللّ له بوجوه:

منها التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطيه هو تعليق شىء و توقّفه

على شيء آخر و هو دليل على كون الجملة الشرطيّة موضوعه لذلك.

و مقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلا ذلك.

و يؤيّد ما هو المعروف من أنّ أداء «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم و العليّة المنحصرة و إلا فلا وجه لامتناع التالي بمجرد امتناع المقدّم مع إمكان وجود علّه أخرى.

هذا مضافا إلى شهاده صحّه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّة الشرطيّة مفهوم لم يكن حاجه إلى الاستدراك.

أورد عليه بأنّ تبادر العليّة المنحصرة من الجملة الشرطيّة غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

و لعلّ وجهه هو توهم انصراف الترتب المذى يدلّ عليه الجملة الشرطيّة الى التوقّف و التعليق من جهه كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أنّ مجرد الأكملية لا يوجب الانصراف.

هذا مضافا إلى إمكان منع الأكملية فإنّ الانحصار لا يوجب الأكملية.

و أمّا تأييد ذلك بكلمه «لو» و صحّه الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلا على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلاله من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعم من المدعى و بالجملة دلالة القضيّة على حصر العلّه في المقدّم أعم من أن يكون ذلك من جهه الوضع أو مقدّمات الإطلاق أو المركّب منهما، فتدبر جيّدا.

منها ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيانه أنّ قولهم أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة لا يقتضى إلا مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو طبيعه المهمله الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

و إهماله من هذه الناحية لا ينافى إطلاقه من ناحية أخرى و من أنّ هذا الحكم

ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجيء و نحوه.

و بعبارة أخرى أنّ الموضوع باعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداء الشرط لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبة الحكمية بمالها من المعنى الإطلاقي بالشرط و هو المجيء لأن ما هو شأن الأداء إنّما هو إناطه الجملة الجزائية بمالها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية أو الإنشائية بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضية في مثل قولهم أكرم زيدا هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره و عدم فرد آخر منه في بعض الحالات و كان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط و هو المجيء فلا- جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء.

و هذا البيان لا- يحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إثبات العلية المنحصرة لأن إطلاق الجزاء يكفي في إفاده المفهوم من جهة أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

و حيث أنّه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصرة.

و يمكن أن يقال أنّ إطلاق القضية من جهة موضوعها بحسب الأحوال و منها المجيء و عدمه غير باق بمجرد إناطه القضية بالشرط و هو المجيء و مع عدم إطلاق القضية بالنسبة إلى عدم المجيء فلا دليل على نفي الحكم الآخر في صورته عدم المجيء بوجه أخرى إلا إذا أفادت القضية الشرطية علية منحصرة و هو أول الكلام كما لا يخفى.

و منها إطلاق أداه الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدمات الإطلاق في أداه الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداه الشرط هو الترتّب بنحو العلّية المنحصرة لأنّه الذي لا يحتاج الى مؤونه زائده على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمي لأنّ المترتب العلّي المنحصر هو الترتّب على الشرط لا غير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط و على الغير و من المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونه الزائده فكما أنّ في إثبات نفسيّه الوجوب يتمسك بالإطلاق و يقال أنّ خصوصيّة الوجوب النفسى خصوصيّة عدميّة لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيرى فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق في الترتّب العلّي المنحصر بعد ما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق و لا يحتاج إلى المؤونه الزائده.

يمكن أن يقال قياس المقام بالوجوب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى يغير الوجوب الغيرى بخلاف الترتّب فى المقام فإنّ سنخ الترتّب فى العلّية المنحصرة لا يغير الترتّب فى غير المنحصرة إذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلّية بل هما من شئون العلّه.

و ليس مدلول الأداه هو التعليق و التوقيف حتى يقال أنّه ملازم للانحصار و يغير مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتب و إرادته كلّ واحد منهما يحتاج إلى القرينه و لا يكفى ليتعين أحدهما الأخذ بالإطلاق، فتأمل.

و منها إطلاق الشرط بدعوى أنّ إطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى أن يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شيء آخر فى السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العلّه المنحصرة.

يمكن أن يقال لا إنكار فى الدلاله على المفهوم مع كون المتكلم فى مقام بيان

المؤثر الفعلي بنحو المذكور و لكنّه نادر جدّاً، بل القدر المسلّم في القضيّه الشرطيّه هو كون المتكلم في مقام إفاده العليّه و صلاحيه الشئ للتأثير من دون دخل شئ آخر وجوداً أو عدماً في العليّه الشأنيّه هذا مضافاً إلى أنّ الجزاء إذا كان قابلاً للتكرار لا يدلّ الفعليّه المذكوره على الانحصار بل مقتضى فعليّه كل شرط هو تأثير كل شرط في فرد من الجزاء و لا ينافي الفعليّه في التأثير مع تعدّد الشرط و عليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العله.

و منها أنّ تلفيق الوضع في أداه الشرط مع الإطلاق في الشرط يكفي في إفاده المفهوم كما ذهب إليه في الفصول و حاصل كلامه أنّ دلالة أداه الشرط على إناطه الجزاء بالشرط و ترتبه عليه وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداه فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط بعد عدم ذكر كلمه «أو شئ آخر» و لذا إذا ظهر تعدّد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو المخالفه مع الظهور الإطلاقي فيحمل على أنّ الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدله.

و الدليل على كون الأداه موضوعه للترتب و اللزوم هو تبادل العلقه بين الشرط و الجزاء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

و أمّا أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبب عنه أو مشارك له في العله فلا مجال للثاني في الجزاء الانشائي إذ لا سببيه للجزاء الإنشائي بالنسبه إلى الشرط كما لا مجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزاء هو دخاله الشرط في الجزاء لا كونهما معلولين لعله ثالثه فلا يحمل عليه من دون قرينه فبقى الأوّل و هو أن يكون بينهما ترتب و سببيه و أمّا أنّ هذه السببيه هل تكون منحصره أو لا فلا دلالة للأداه عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسك لها بإطلاق الشرط فإنّ إطلاق الشرط من دون ضميمة «أو شئ آخر» ظاهر في تعيين المذكور و عدم دخاله شئ آخر في ترتب الجزاء عليه

و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط إنما يكون على نحو ترتب المعلول على علته المنحصره حتى يرد عليه بأن ترتب المعلول على علته المنحصره ليس مغايرا في السنخ مع ترتب غير المنحصره بل هو في كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات الترتب على العله المنحصره بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميمه شيء آخر معه.

و هذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداه يدل على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضييه الشرطيّه بعد كون المتكلم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء و بالجمله فكما أنه لو شكّ في مدخلتيه شيء آخر في شرطيه المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شكّ في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق و هذا لا يعتبر إلا الانحصار كما لا يخفى.

و يشهد على أن الجملة الشرطيّه دلّت على المفهوم عدّه من الروايات منها صحيحه أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إننا نريد أن نتعجل السير و كانت ليله النفر حين سألته فأبى ساعه نافر؟ فقال لي أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس و كانت ليله النفر و أما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركه الله فإن الله جلّ ثناؤه يقول فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل و لكنّه قال و من تأخر فلا إثم عليه (1).

و هذه الروايه و نحوها تكفي لإثبات المفهوم للقضييه الشرطيّه بما هي هي من دون ضمّ قرينه إليها لأنّ قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل يدلّ على أنّ المفهوم من القضييه الشرطيّه هو أنّ من لم يتعجل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوما عرفيا

ص: ٤٤٣

بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلا استفاد من القضيّه الشرطيّه حرمة التأخير و تعجّل لئلا يبتلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول و ذهب اليه صاحب الحاشيه و الشيخ الأعظم و غيرهم من الأعلام هو أنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على المفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء.

بقي التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ المنتفى في المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعه الحكم و انتفاء طبيعه ليس إلا بانتفاء جميع الأفراد و لا تدلّ القضيّه الشرطيّه على انتفاء طبيعه عند انتفاء الشرط إلا إذا كان الشرط في القضيّه الشرطيّه علّه منحصره لوجود طبيعه فالحكم المعلق في القضيّه الشرطيّه هو الطبيعه و هذه الطبيعه تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط و تنتفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

و ليس الحكم المعلق في القضيّه الشرطيّه هو شخص الحكم فإنّه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي و لا يحتاج إلى إقامه دليل على انحصار علته بأداه أو غيرها.

و ليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيدا في القضيّه الشرطيّه و بين أكرم زيدا في غيرها فكما أنّ أكرم زيدا ليس في الثاني كلياً فكذلك في القضيّه الشرطيّه و ليس الحكم المعلق في القضيّه الشرطيّه هو صرف وجوب طبيعه الذي هو ناقض لعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلّي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقي عدم المطلق لأنّ الوجود نقيض عدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا عدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

و بالجمله انتفاء ناقض لعدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أنّ المعلق على العلة المنحصره هو طبيعه وجوب الإ-كرام المنشأ فى شخص هذه القضية لكنّه لا بما هو متشخص بلوآزمه بل بما هو وجوب و طبيعه و الوجه فى كون المراد من الحكم هو طبيعه الحكم هو أنّ التعليق يكون لمناسبه بين الشرط و مادّه الجزاء و هذه المناسبه لا- تختصّ بفرد من المادّه بل إذا كانت عله الوجوب بما هو وجوب منحصره فى المجرى استحالة أن يكون وجوب فرد آخر بعله أخرى.

و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم و عليه فلا حاجه فى إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم فى المنطوق بل يكفى تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداء الشرط و مقدّمات الإطلاق انحصار العله فالهيئه و إن كانت جزئيه و لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعه الوجوب و هو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كلّه بحسب القاعده الكلّيه فى القضايا الشرطيّه من دون قيام قرينه على اراده شخص الحكم و أمّا مع قيام القرينه على إرادته شخص الحكم فلا إشكال فى أنّ الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقلياً لا بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب كما أنّ الغالب فى مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا يكون كذلك و لذلك تكون خارجه عن دائره المفاهيم ثمّ إنّ البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء فى القضية الشرطيّه إنشاء.

و أمّا إذا كان الجزاء قضيه خبريه و إن استعملت بداعى الإنشاء فليس بجزئى بل هو كلى و تدلّ القضية حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط و انتفائه عند

انتفاءه و من المعلوم أنّ الدلالة على الانتفاء من جهة دلالة القضيّة على انحصار العله لا من جهة الدلالة العقلية فلا تغفل.

ثانيها: أنّ محلّ الكلام فى القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتا فى صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد و المحمول و جوب الإكرام و الشرط هو المجيء و الموضوع ثابت فى صورته وجود المجيء و عدمه.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع محققا إلاّ بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولدا فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم فى هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلى و لا مفهوم للقضيّة إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضيّة الشرطية على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائره المفهوم تتسع بتعدّد القيود و الشروط فى القضيّة الشرطية إذ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء مثلا إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجئ فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك و أتى بهديه فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكوره.

رابعها: أنّه لا إشكال فى لزوم التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود عدى السلب و الإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجيئك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

و لا كلام فيه إلاّ فى العموم المأخوذ فى الجزاء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق فى المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلى الملائم مع الإيجاب الجزئى أو يكون المفهوم هو السلب الكلى.

و استدللّ للأوّل بما هو مقرّر فى المنطق من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه و مقتضى

ذلك أن نقيض الموجه الكليّ السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّ الموجه الجزئيه و هذا هو التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا.

ففي نفس القضيه المذكوره في الجزاء يلاحظ الآحاد مستقلا و لا يلاحظ العموم إلا مرآه لها.

و عند ملاحظه القضيه مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلا.

و التطابق بين المنطوق و المفهوم محفوظ لأنّ العموم ملحوظ مستقلا في المنطوق و المفهوم غايته أنّ العموم منحلّ إلى الأشياء بنفسه في المنطوق دون المفهوم فإنّه رفع المنطوق و لا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال أنّ ملاحظه المتكثرات بعنوان واحد و شيء وحداني عين.

ملاحظه المتكثرات بنفسها لأنّ المفروض أنّ العنوان الوحداني مرآه بالنسبه اليها و ملاحظه العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقلّ يحتاج إلى مئونه زائده مضافا إلى أنّه خلف في كون العام للاستغراق و أداه الشرط لمجرد الإناطه لا لتغير موضوع القضيه الجزائيه و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطيّه الدالّه على المفهوم محلّ تأمل و إشكال.

و استدللّ للثاني بأنّ مفاد القضيه الشرطيّه إذا كان الشرط عله منحصره هي عليّه الشرط بالإضافه الى كلّ واحد من الأفراد و لازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكريّه عله منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعله عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه الى الماء منحصره في الكريّه و عليه فلا مفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلًا من عله واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العله انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان

لبعض الآحاد علّه أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليّه هذه العله بل بعض الأفراد و بعضها الآخر بعليّه العله الأخرى و هو خلف فى كون العلمّه علّه منحصره و هذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه و الثانى أقرب على المختار من أنّ القضايا الشرطيّه تفيد العليّه المنحصره بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك و لكن قامت قرينه على إفاده المفهوم و العليّه المنحصره فتحصل أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم فى القضيّه الشرطيّه هو السلب الكليّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكليّ إذا كان المنطوق سلبياً كلياً.

و هذا و إن كان ينافى ما قرّر فى المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه و لكنّه لا- مفسّر منه لأنّه خواصّ إفاده العليّه المنحصره فى القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما فى المنطق على غير القضايا الشرطيّه بناء على إفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات و لا يرتبط بموضوع كلام الاصولى و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبرّ.

خامسها: أنّ مع فرض تسليم أنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و مفهوم القضيّه الشرطيّه السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه يقع الكلام فى أنّ الأمر فى العموم الأحوالى يكون كذلك أولاً ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أنّ مفاد المنطوق فى مثل قوله عليه السّلام: (إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء) سالبه كليّه و هى أنّ الكّر لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجّسات فى شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفى فى صدقه تنجّس ما دون الكّر ببعض النجاسات و لو فى بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالى.

و يمكن أن يقال أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالى المصرّح به بمثل قوله فى كلّ حال ففى هذه الصورة يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم و هو يشمل الأحوالى أيضا و لا حاجه فى هذه الصورة إلى المقدمات و بين العموم الأحوالى المستفاد من مقدمات الحكمه.

فإنّ الظاهر فى هذه الصورة يحتاج إلى المقدمات ثمّ أنّ نسبه المقدمات الى المنطوق و المفهوم على السواء و تجرى بالنسبه إليهما فى عرض واحد و عليه تدلّ المقدمات المذكوره على العموم الأحوالى فى المنطوق و المفهوم و يكون المفهوم فى مثل قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه بعض الأشياء فى جميع أحواله سواء كان الشىء واردا على الماء أو كان الماء واردا عليه أو كانا متلاقين.

و عليه فمفهوم أخبار الكتر يدلّ على نجاسه ما دون الكتر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالى من دون فرق بين أنحاء الثلاثه.

نعم يتوقّف الإطلاق الأحوالى على إدراج قيد الملاقاه بالارتكاز العرفى فى مثل النجس ينجس الشىء كما يدرج المماسه فى مثل السكين يقطع اليد أو الإشراق فى مثل الشمس تنضج الأثمار.

و من المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدّر كالمذكور فى كونه مجرى الإطلاق الأحوالى.

سادسها: أنّ العليّه المستفاده من القضيّه الشرطيّه بعد استظهار الانحصار بالوضع و الإطلاق تدلّ على أنّ وجود تالى الأداة علّه لترتب الحكم على الموضوع المذكور و عدمه علّه لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور و لا تعرّض له بالنسبه إلى غيره من الموضوعات و عليه فالعليّه هنا ليست على نحو العليّه المستفاده من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ

مفاد الأول هو أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر اللهمّ إلاّ- أن قلنا بالغاء الخصوصية، فتدبر جيّدا.

سابعها: في تعدّد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل و إن زنى المسلم المحصن قتل ففي مثله بناء على إفاده القضية الشرطية للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإنّ مقتضى إفاده المفهوم أنّ كلّ قضيه تنفى الحكم عن غير موضوعه.

و لذلك ذكروا وجوها للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلا في التأثير و لا يتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفي وجود أحدهما لترتّب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

و حيث أنّ المفهوم في هذه الصورة باق في كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أنّ المفهوم متقوم بالخصوصية و هي إفاده العلية المنحصرة فمع تعدّد الشرط لا موجب للانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سببا مستقلا و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليته كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بين الشرطين و أن يرفع اليد عن خصوصيته كلاً واحداً منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

و التحقيق هو الوجه الأول بعد ما عرفت من أن المختار في إفاده المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدمات الإطلاق في تاليها فإن مع تعدد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئه الشرطيه في غير معناها الحقيقي و لا يخل بالإطلاق اللفظي و الاستعمالي و إنما يكشف تعدد الشرط عن تقييد المراد الجدّي فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كلاً منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقيه الموارد تحت أصاله الجدّ كسائر المطلقات المقيده فإن مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقييدات فالمنطوقان يدلان على تأثيرهما بالخصوص في الجزاء و مقتضاه هو انحصار عله الجزاء في الشرطين.

و منشأ التقييد المذكور هو التصرف في المنطوقين إذ كلاً منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه بلا بديل و بلا حاجه إلى الضميمه عله في الجزاء فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كلاً منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفاده الانحصار الإضافي بالنسبه إلى غيرهما و هكذا يتقيّد مفهوم كلاً منهما بمنطوق الآخر كما أن أصاله الإطلاق في كلاً واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحه الوجه الثاني لأنّ الانحصار لا يستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدد الشرط اختلت دلالة الجمله الشرطيه على الانحصار و مع الاختلال المذكور لا- دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيه التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقربنه التعدد لا- تدلّ على الانحصار و لا- على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم

أنّ التقييد لا ينافى بقاء الإطلاق و الانحصار الاضافى و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

و هكذا يظهر عدم صحه الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور فى السببيه المستقله لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك فى التأثير أو دعوى أنّ المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر و لا موجب لرفع اليد عن الاستقلال فى التأثير أو عن العنوان الخاصّ.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامنها:فى تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و اتّحد الجزاء أو المسبب عنوانا و لكن كان قابلا للتكرار و البحث فيه يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:فى تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط فى استيجاب الجزاء أو المسبب.

مثلا إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاه واحده و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدده.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجرى فى القضيات الحملات الدالّه على سببيه شىء لشىء بنحو القضيّه الحقيقيه إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال حدوث الزلزله فى بلدكم أو وقوع الخسف فى أفقكم يوجب صلاه ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلا للتعدّد سواء كان التعدّد

نوعيًا أو شخصيًا و أمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشيء لا يتكرّر ولا يتعدّد و المفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدّده.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى مفروض الكلام و توضيح ذلك أنّه إذا كانت الدلالة على التعدّد فى السبب و الشرط وضعياً مع اتّصال القضايا فلا إشكال فى تقدم الدلالة على التعدّد المذكور على إطلاق المسبّب و الجزاء المقتضى للوحده لعدم انعقاد الإطلاق فى ناحيه الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيّة على التعدّد لعدم تماميه مقدّمات الحكمه مع وجود القرينه على التعدّد و هو الدلالة الوضعيّة فى ناحيه السبب و الشرط إذ من المعلوم أنّ تعدّد الأسباب و الشروط يقتضى تأثير كلّ واحد منها من قبل نفسه فى وجود ماهيه المسبّب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكوره لمقدّمات الإطلاق لتضرّع إطلاق الجزاء على المقدم كتنفّرع الحكم على الموضوع أو كتفّرع الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كلّه مع اتّصال القضايا.

و أمّا مع انفصال القضايا فالظهور و إن كان فى كلّ واحد من الشرط و الجزاء و السبب و المسبّب منعقدا و لكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزاء و المسبّب عن ظهور الشرط و السبب فى التعدّد و ذلك لأنّ اقتضاء كلّ واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث لا يتعلّق بالطبيعه بما هى هى إذ ليست هى إلاّ- هى لا- مطلوبه و لا- غير مطلوبه بل يتعلّق بوجودها فالبعث المتعلّق بوجود الطبيعه يقتضى وجودا واحدا من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء و البعث الآخر يكون مقتضيا لوجود آخر بوجود آخر و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظه و إن انعقد الظهور فى كلّ قضيه لانفصال كلّ قضيه عن الاخرى.

و بالجمله إنَّ اقتضاء الوحده فى ناحيه الجزاء و المسبب اقتضاء حيثى و ليس بإطلاقى و لو من جهه سبب آخر و إلا لزم أن يكون كلّ قضيه ناظره إلى قضيه أخرى و هو ممنوع و عليه فلا منافاه بين ظهور كلّ قضيه شرطيه أو سببيه فى إفاده الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزاء أو المسبب فى وحده وجود الطبيعه لما عرفت من عدم التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهيه فى الجزاء أو المسبب لا اقتضاء لها بالنسبه إلى وجود آخر بخلاف القضيه الشرطيه أو القضيه السببيه فإنها تكون مقتضيه لوجودات أخرى و لا تعارض بين اللاقتضاء و الاقتضاء و إن انعقد الظهور فى الوحده فى كلّ قضيه لكونها منفصله عن القضيه الاخرى لأنّ هذا الظهور حيثى فلا يمنع ظهور الجزاء أو المسبب فى الوحده من ناحيه سبب نفسه أو شرطه المذكور فى هذه القضيه عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

و عليه فكلّ قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثانى تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لا أنّ المتعلق مقيد بالآخر ضروره أنّ كلّ قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى لأنّ المبحث فى المقام لا يكون مبتنيا على النظاره و المفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كلّ قضيه بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود فى الجزاء لو ثبت ليس إلا من جهه سبب نفسه أو شرطه و لا نظر فيه إلى غيره من الأسباب و الشرائط.

فإذا كانت الأسباب أو الشرائط متعدده و كان الجزاء قابلا للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأنّ كلّ واحد من الأسباب و الشرائط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لا يدلّ إلا على التأكيد و لا أقلّ من الشكّ فى التأسيس أو التأكيد فى الأمر المكرّر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءه هو جواز الاكتفاء بالواحد و الحمل على التأكيد كما لا يخفى.

و عليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدّق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدّق بكذا كان

مقتضى القاعده هو تكرار التصدق بتكرار الشرط و هكذا فى السبب و لا فرق فيه بين أن كانت القضايا متّصله أو منفصله و هذا هو الذى يعرفه العرف و يحكم به إذ كلّ سبب عنده يقتضى و يؤثّر فى مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد و تكرر فإن مقتضى جعل السبب للطبيعه هو سرايه السبب إلى كلّ فرد فرد منها.

و عليه فبعد جعل السبب بطبيعه شىء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكوينيّه فكما أنّ كلّ سبب من الأسباب التكوينيّه يؤثّر و لو من جنس واحد فكذلك يؤثّر كلّ سبب شرعى كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعيّه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيّه سببا لنفس الأحكام و جب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمّه بإجاده و السبب الثانى لو لم يقتض إشغالا آخر فإما أن يكون لنقص فى السبب أو المسبّب و ليس شىء منهما أمّا الأول فمفروض و أمّا الثانى فلاّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

و حيث عرفت أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى التأثير مع إمكان تكرار المسبّب و الجزاء فلا فرق فى ذلك بين أن يكون الجنس متّحداً أو مختلفاً لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب و الشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفه و ظهور القضيه المأخوذه فيه طبيعه الشرط و السبب فى الطبيعه الساريه فيما إذا كانت الأجناس واحده و مقتضى سريان الطبيعه هو انحلال طبيعه الشرط أو السبب إلى آحادها و عليه فمقتضى ظهور الجمله السبب

أو الشرطيّه في كلتا الصورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضى أن كل فرد فرد يكون سببا مستقلا لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها في بعض و لو كان من جنس واحد.

و عليه فإن سها المصلّى في صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات عديدة في صلاه واحده يجب عليه لكلّ مره سجدة السهو و إن كان سببه واحدا نوعيا كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّه معرّفات أو مؤثّرات

و ذلك لأنّ مجرّد المعرفيه لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيّه لأسباب حقيقيّه واقعيّه.

و يكفي لإثبات ذلك ظهور الجملة السببيّه أو الشرطيّه في الطبيعه الساريه و في الحدوث عند الحدوث و في تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقى أو الشرط الحقيقى المنكشف بالمعرّفات الشرعيّه.

فاختيار كون الأسباب الشرعيّه معرّفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّه أو السببيّه فيما ذكر.

هذا مضافا إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه في لسان الأدلّه الشرعيّه على المعرّفات لا تساعده ظواهر الأدلّه حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لا بعنوان كونها معرّفات.

و عدم دخاله الأسباب الشرعيّه في أحكامها كدخل العلّه الطبيعيّه في معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعيّه معرّفات محضه بل هي كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و تتوقّف فعليّه الأحكام على فعليّه تلك الموضوعات و لا تنفك عنها

أبداً و من هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أى من ناحية استحاله انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت داله على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب و عدم تداخلها و ذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكوره فى الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس و الآحاد كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات و عدمه.

و لا- يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب و الشروط و تأثير كلّ واحد منها يقع البحث فى جواز الاكتفاء بمسبب واحد أو جزء واحد فى امثال الجزاء و المسببات المتعدّده و عدمه.

و التحقيق أنّه يجوز التداخل بالإتيان بمسبب واحد أو جزء واحد فيما إذا كان العنوانان عامين من وجه لتصادقهما على المأتى به مع قصد الامتثال للمتعدّد إن كان أمراً قصدياً و إلا- فيتصادقان عليه قهراً فى مثل إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه ممّا كان النسبه بينهما هى العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثل الأمر بالإكرام و الأمر بالإطعام بكيفيته يصدق عليه الإكرام و الإطعام و مع صدقهما يسقط الأمر بهما و لا معنى للامتثال إلاّ ذلك.

و هكذا بالنسبه إلى غسل الجنابه و غسل الحيض فإنّه يمكن أن تأتى المرأه بغسل واحد بقصدهما فإنّه مع قصدتها ذلك يصدق على المأتى به أنّه غسل الجنابه و غسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادفه و كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه و مع الصدق المذكور يتحقّق الامتثال.

و بالجمله فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما و يتحقّق الامتثال كما لا يخفى.

و لا- يتوقّف ذلك على القول بجواز الاجتماع فى الأمر و النهى لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان فى الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر فى الامتثال

كما هو الظاهر.

و يلحق بذلك ما إذا كانت النسبه بين المتعلقين عموما من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه فكما أنّ النسبه بين الإكرام و الإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبه بين إكرام العالم و إكرام الهاشمي عموما من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لانطباق العنوانين عليه إذ لا يعتبر في تحقّق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأوامر و المفروض هو صدقه عليه.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفردا لا- مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيد كلّ واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاه العصر بكونها واقعه عقيب صلاه الظهر.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثله المذكوره أو واجبا و مستحبّا كصوم الاعتكاف و صوم القضاء أو مستحبين كنافله المغرب و صلاه الغفيله.

فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخاله التقدّم و التأخر في الأمور به و معه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاه بعنوان النافله و الغفيله أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف و القضاء و هكذا.

و مع الإطلاق لا- مجال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافله المغرب أو صلاه الغفيله أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفيته خاصه كإتيان نافله المغرب قبل الغفيله أو بعدها

أو إتيان الغفيله بعد نافله المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفيه المخصوصه ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثم لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه بين العنوانين هي العموم و الخصوص المطلق بحسب الخارج و لكن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك و لا تدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جننى بحيوان و جننى بناطق لكفايه تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع المثليين و إن كانت النسبه بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلّق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعلّ الأمر في مثل الجنس و الفصل كالحیوان و الناطق كذلك فإنّهما متغايران بحسب الذهن و لكن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتّحاد الخارجى لا يضّرّ لعدم كون الخارج متعلّقاً للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلّقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

و يلحق به ما إذا كان متعلّق الحكمين حقيقه واحده لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقه الواحده غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بدّ و أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

و من المعلوم أنّه لا مجال لتداخل الأفراد و لو من ماهيته واحده لمغايره الأفراد بعضها مع بعض.

و المراد من الفرد ليس عنواناً كلياً حتى يكون قابلاً- للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتّى يقال بأنّ عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلم بل القيود الوارده على ماهيه مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدين متباينين

كالإنسان الأبيض والأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم مَمَّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضّأ وإذا بليت فتوضّأ ماهيه واحده ولا- بدّ من كونها مقيدته حتّى يكون كلّ سبب علّه مستقلّه للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهنى من الفرد الخارجى بنحو الوجود اللافراغى

فصوره الذهنى من كلّ فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنّها مغايره لغيرها و مباينه لها و مع المغايره و المباينه لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينين.

فلا يجوز الاكتفاء بالوضوء الواحد فى المثال المزبور و إن كان فى المثال مناقشه لأنّ ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض و هو لا- يتكرر فالأولى أن يذكر طواف النساء فى ما إذا أتى بعمرتين فإنّ كلّ عمره توجب طواف النساء غير طواف النساء الذى اقتضته عمره أخرى فالمغايره بين الفردين تتمّع عن امتثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتى بطواف النساء مرّتين و لا يكتفى بطواف واحد اللهمّ إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفرديّه و معه تكون الصوره الذهنيه من كلّ فرد بمنزله الكلّى فتأمل.

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل الأسباب

ولا- يخفى أنّ الشكّ فى تداخل الأسباب و عدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أوّل الوجود أو كلّ واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد و يرجع فى الزائد إلى أصاله البراءه.

هذا مضافا إلى جريان استصحاب عدم النجاسه بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرتين و متعاقبين لأنّ بعد الإصابه الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابه الثانيه و شكّ في حدوث النجاسه ثانيا يستصحب عدمه.

و إن أصابا دفعه و شكّنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينما فاستصحب جامع النجاسه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف جار و لكن لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحب جامع النجاسه لإثبات تأثير كلّ واحد منهما مثبت.

و كيف كان فالشكّ في التكليف الزائد على المقدار المتيقّن يكون مجرى لأصالة البراءه.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسببات

و لا يذهب عليك أنّ الشكّ في تداخل المسببات و عدمه يرجع إلى الشكّ في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمّه به.

و حينئذ فإن كان إطلاق المتعلقات كافيا لدفع احتمال مدخليه التقدّم و التأخر و إحراز إمكان التصادق فلا شكّ في كفايه الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

و إن لم يكن إطلاق أو كان الدليل لثبنا أو كان مجملا فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكلّ واحد من الأسباب حتّى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

و يقع البحث في مقامين:

أحدهما في محل النزاع

ولا يخفى عليك أنّ عنوان البحث كما أفاد الشيخ الأعظم و كان عليه المشهور هو أنّ إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

و شمول هذا العنوان فيما إذا اعتمد الوصف على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما واضح و أمّا شموله لما إذا لم يعتمد عليه في اللفظ كقولهم أكرم عالما فمحلّ الكلام ربما يقال بخروج المثال المذكور عن محلّ النزاع بدعوى أنّه لو كان داخلا في محلّ الكلام لدخل اللقب فيه أيضا لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف من هذه الناحيه فكما أنّ الأول لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني و مجرد أنّ الوصف ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ذات و مبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا- يوجب فارقا بينه و بين اللقب في هذه الجبهه حيث إنّ هذا الانحلال لا يتعدّى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له في القضية في مقام الإثبات و الدلاله أصلا حيث أنّ المذكور فيها شيء واحد و هو الوصف دون موصوفه.

و كيف كان فالظاهر أنّه لا خلاف و لا إشكال في عدم دلالتة على المفهوم و السبب فيه أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا فلا تدلّ القضية

إلا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و كونه دخيلا فيه و أمّا انتفائه عن غيره فلا إشعار فيها فضلا عن الدلالة بل لو دلّ على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفى الذات جزما و هذا بخلاف الوصف غير الذاتيّ فإنّ المبدأ فيه حيث أنّه جعليّ غير مقوم للذات فلا- محاله لا تنتفى الذات بانتفائه فالنتيجة أنّه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف فإنّ ملاك عدم الدلالة فيهما واحد (١).

و فيه أولا: أنّ قياس الوصف غير المعتمد باللقب كما ترى فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عرفا و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب و إن كان بسيطا و يعبر عنه في اللغة الفارسيّة ب«زننده» و لكنّه مفهوم يحتوي الذات عرفا هذا بخلاف اللقب فإنّه لا- يكون كذلك عرفا نعم يكون اللقب أيضا قابلا للتحليل العقليّ و لكنّ المعيار ليس هو إمكان التحليل العقليّ بل المعيار هو التفاهم العرفيّ.

و ثانيا: إنّ بعد ما عرفت من أنّ المعيار هو التفاهم العرفيّ لا التحليل العقليّ ينقدح أنّه لا مجال لقوله لو دلّ الوصف غير المعتمد على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ (كقوله أكرم إنسانا) أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و ذلك لما عرفت من أنّ الذات عند العرف في المثال المذكور غير متفاهم و إن أمكن التحليل العقليّ فيه و لكنّه ليس بمعتبر.

و المراد من تفاهم الذات في الوصف غير المعتمد ليس هو الدلالة الوضعيّة عليه بل المراد أنّه متفاهم عندهم و لو كان اللفظ بسيطا و التفاهم العرفيّ يكفي في إدراجه تحت العنوان المبحوث عنه.

و ثالثا: أنّ قوله إنّ الحكم الثابت في القضيّة سواء كان لعنوان اشتقاقيّ كقولهم

ص: ٤٦٣

أكرم عالما أو ذاتي كقولهم أكرم إنسانا لا يدلّ إلا على ثبوت الحكم للعنوان و لا اشعار فيه لانتفائه عن غيره (لعدم الاعتماد على الذات و لا- يجرى فيه ما يستدلّ للمفهوم من لزوم اللغويّه لو لم يدلّ على المفهوم فإنّ المقصود من ذكر الموضوع ليس إلا إثبات الحكم له لا إثباته له و نفيه عن غيره).

منظور فيه لأنّ بعد ما عرفت من أنّ الذات في الوصف متفاهم عرفي يجرى في غير المعتمد أيضا تقريبا اللغويّه فإنّ الوصف لو لم يكن دخيلا اكتفى بالذات و فاقد لوصف و لمّا كان لذكر الوصف وجه فالصون عن اللغويّه يقتضى إثبات الحكم للذات و نفيه عن غيره هذا بخلاف ما إذا كان العنوان ذاتيا.

و مما ذكر يظهر قوّه ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه يدخل في العنوان المذكور عند طليعه البحث ما إذا كان الموضوع وصفا من الأوصاف كأن يقال أكرم عالما حيث يصدق عليه أنّه إثبات حكم لذات سواء قلنا باعتبار الذات في المشتقّ أو لا (١).

و يؤيّده أيضا ما استدلّ به بعض المثبتين للمفهوم من التمسك بفهم أبي عبيده من مثل قوله مطل الغنيّ ظلم أنّه يدلّ على أن مطل غير الغنيّ ليس بظلم حيث لم يردّه الثاني بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف بل ردّه بغيره و لذلك قال في مناهج الوصول: الظاهر أنّ محط الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أو لا (٢).

بل يمكن أن يقال بلحوق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّها في حكم الوصف و ان لم يصدق عليه عنوان الوصف و دعوى أنّ الحال في جميع الموارد تكون من قيود الحكم مندفعه بأنّ الحال ربّما تكون من قيود الموضوع لا من قيود الحكم كما إذا قيل: أكرم رجلا في حال كونه مسلّما عليك و داعيا لك إذ من المعلوم أنّ

ص: ٤٦٤

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨٠.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢١٥.

الحال فى الجملة المذكور من أحوال الرجل لا المخاطب بوجوب الإكرام و لا تكون أيضا من قيود متعلق الحكم أى الإكرام.

و لعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: و الإنصاف أنّ مناط الأقوال موجود فيه أى الحال بل ربما يحكى عن بعضهم عدّ جميع جهات التخصيص منه فالمعدود و المحدود موصوفان بالعدّ و الحدّ إلّا- أنّ وجود المناط ممّا ينهض وجهها للإلحاق لا للإدخال (1).

ثمّ إنّ المراد من الوصف المذكور فى العنوان هو الوصف الأخصّ كقولهم أكرم انسانا عالما أو الأعمّ من وجه كقوله صلّى الله عليه و آله و فى الغنم السائمه زكاه فإنّ الأوّل يوجب تضييقا فى ناحيه الموصوف فلدعوى دلالتة على المفهوم مجال كما أنّ الثانى أيضا يفيد تضييق دائره الموصوف من جهه فيقيد الغنم فى المثال المذكور بخصوص السائمه فعلى القول بدلاله الوصف على المفهوم يدلّ على انتفاء وجوب الزكاه عن الموضوع المذكور فى القضيه بانتفائه فلا زكاه فى الغنم المعلوفه.

نعم لا- يدلّ على انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع كالإبل المعلوفه لاشتراط اتحاد الموضوع فى المفهوم و المنطوق و الإبل خارج عن موضوع المنطوق.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى بعض الشافعيه من أنّ قوله صلّى الله عليه و آله: «و فى الغنم السائمه زكاه يدلّ على نفى وجوب الزكاه فى الإبل المعلوفه استنادا إلى دلالة وصف السائمه مع أنّ الموضوع المذكور أجنبيّ عن الموصوف المذكور فى القضيه المذكوره.

نعم لو قيل بأنّ السائمه علّه منحصره لوجوب الزكاه يمكن التعدى بها عن موضوع القضيه و لكنّه غير الاستدلال بدلاله الوصف بما هو وصف.

و كيف كان فإذا كان الوصف مساويا لموصوفه كقولهم أكرم انسانا ضاحكا

ص: ٤٦٥

بالقوّه أو أعمّ منه مطلقا كقولهم أكرم إنسانا ماشيا فلا إشكال في خروجهما عن محلّ النزاع لأنّ الوصف فيهما لا يوجب تضييقا في ناحيه الموصوف حتى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف بانتفاء الوصف إذ مع انتفاء الوصف لا يبقى موصوف حتى يدلّ الوصف على عدم الحكم فيه فلا تغفل.

و ثانيهما في أدلّه المثبتين

منها التبادر عرفا بدعوى أنّ قول المولى لخادمه اشترى لى عبدا أسود يتبادر منه عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض بحيث لو اشتراه خادمه لم يكن ممثلا.

و فيه منع واضح لعدم استلزام بين عدمه المطلوبيّته من ناحيه هذا الخطاب و عدمها من سائر الجهات، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ المتبادر منه هو ذلك في الإنشاء الخاصّ و الكلام ليس فيه نعم لو كان مفاده عدم مطلوبيّته مطلقا كان ذلك وجها (١)

و منها دعوى الوضع للعلّيّه المنحصره و أوجب عنها بأنّه لا شاهد لها أصلا.

و منها أنّ الوصف يقتضى العلّيّه المنحصره و فيه أيضا أنّه لا دليل له و ثبوته في الشرط لا يقضى به في الصفه كما في الكفايه (٢) لظهور الفرق بينهما من جهه دلالة الجملة الشرطيّه على علّيّه الشرط للجزاء على وجه الانحصار بخلاف الوصف لا يقال قد ملأ الأسماع قولهم إنّ التعليق على الوصف يشعر بالعلّيّه لأنّنا نقول كما في مطارح الأنظار (٣) بعد الغضّ عن عدم اطّراده و تسليم أصل الإشعار لا يثمر في المقام إذ الإشعار بالعلّيّه لا ينفي احتمال خصوصيّة المورد أيضا فلا إشعار على العلّيّه التامه

ص: ٤٦٦

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

٢-٢) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٠.

٣-٣) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

و على تقديره فلا ينفى احتمال التعدد انتهى موضع الحاجة (١).

هذا مضافا إلى ما فى المحاضرات من أن مجرد الإشعار لا يكون من الدلالات العرفية التى تكون متبعا عندهم بل لا بد فى إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية فى كون الوصف عله منحصره للحكم المذكور و هو فى غاية الإشكال حيث إن مرد هذا الظهور إلى كون الوصف قيدا للحكم دون الموضوع أو المتعلق و هو ممنوع لظهور القضية الوصفية فى كون الوصف قيدا للموضوع أو المتعلق دون الحكم (٢).

و توجيه اقتضاء الوصف للعلم المنحصره كما فى نهايه الدرايه (مع توضيح و اختصار) بأن علم الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار إذ بعد كون الأصل فى القيود و هو الاحتراز يكون معنى قيديه شىء لموضوع الحكم حقيقه أن ذات الموضوع غير قابله لتعلق الحكم بها إلا بعد اتصافها بهذا الوصف فالوصف متمم قابليه القابل و هو معنى الشرط حقيقه و حيث إن الظاهر دخله بعنوانه الخاص و أن المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلا محاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيه الموضوع لسنخ الحكم.

و الدليل على أن الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار أن مع تعدد العله لا يكون الوصف الخاص بعنوانه عله بل بعنوان جامع إذ لا يصدر الواحد إلا عن الواحد فالواحد لا يصدر عن المتعدد بل يصدر عن الجامع و حيث إن ظاهر الدليل هو أن الوصف بعنوانه الخاص مؤثر يعلم أن سائر الأوصاف لا تكون مؤثره (٣).

غير تام لما ذكره المحقق الأصفهاني نفسه من أن ذلك الدليل متوقف على

ص: ٤٦٧

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

٢-٢) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣١.

٣-٣) راجع نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٧.

القاعده المذكوره و هى خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق (١).

و لعلّ مراده من النظر الدقيق أنّه لا موجب لإرجاع العلل المتعدّده إلى الجامع مع كون معلولها واحدا نوعيًا كالحرارته بالنسبه إلى الشمس و النار و نحوهما إذ القاعده على فرض صحّتها يختصّ موردها بالواحد الشخصيّ لا الواحد النوعيّ هذا مضافا إلى ما أفاد سيدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ تأثير الجامع ليس له أصل مطلقا (٢).

لأنّ الجامع ليس فى الخارج بل هو أمر ذهنى و من المعلوم أنّ الماهيّات الذهنيّه لا- أثر لها على أنّ الوصف متمّم لقابليته الموضوع و علة قوامه لا من علة الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإنّ الشرط من علة الأحكام و الوصف من علة الموضوعات و انحصار تتميم الموضوع فى وصف لا يدلّ على علّيته الموضوع أو انحصار العلّيه فى الموضوع بالنسبه إلى الحكم فلا وجه لجعل الوصف فى معنى الشرط و إرجاع القضايا الوصفيّه إلى القضايا الشرطيّه لوضوح الفرق بينهما فإنّ الشرطيّه كما عرفت سابقا تفيد بالوضع أو الاطلاق أو مجموعهما السببيّه و العلّيه المنحصره، و الجملة الوصفيّه لا تدلّ على العلّيه فضلا عن الانحصار و الإشعار ليس من الدلالات كما لا يخفى.

و منها: أنّ المفهوم مقتضى كون الأصل فى القيود هو الاحتراز.

ذهب صاحب الوقايه قدّس سرّه إلى أنّ الجملة الوصفيّه تدلّ على المفهوم إمّا بالصراحه و إمّا بالظهور و قال فى تقريبه و ملخص القول فيه أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات لا- بد فيه من الفائده و مع القطع بعدم شىء منها إلّا النفى عن غير الموصوف يوجب القطع به و يكون اللفظ صريحا فيه كما فى قولك صلّ خلف العادل و لا تجالس الجاهل.

ص: ٤٦٨

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢١٨.

و مع احتمالہ و احتمال غیرہ یکون ظاہرا فیہ لآئہ أظهر الفوائد و أشهرها و أكثرها و مجرد احتمال غیرہ لا یضرّ بالظهور كما لا یضرّ احتمال القرینہ المعاندہ بأصلہ الحقیقہ.

و المفہوم بهذا المعنی و بهذا الوجه ممّا لا ینبغی أن یخفی علی أحد و من أنکرہ فی فنّ الأصول فلا شکّ أنّہ یعمل بہ فی سائر أبواب الفقہ و یجرى علیہ فی سائر محاوراتہ بل ینکر علی من تفوّہ بالوصف مع عدم الاختصاص بہ و عدم الفائدہ كما فی المثالین المعروفین و هما أنّ الإنسان الابيض لا یعلم الغیب و الإنسان الأسود إذا غمّض عینہ لا یبصر.

ثمّ استشهد للمفہوم بفہم العرف كأبی عبيدہ أو تلمیذہ من الوصف الضمینی كالکثیر و الامتلاء كقوله صلّى اللہ علیہ و آلہ و سلم لئن یمتلئ بطن الرجل قیحا خیر من أنّ یمتلئ شعرا.

حيث قال فی جواب من قال إنّ المراد من الشعر ما كان فی هجاء رسول اللہ صلّى اللہ علیہ و آلہ و سلم لو كان ذلك المراد لم یکن لتعلیق ذلك بالكثرة و امتلاء الجوف معنی و أنّ القليل منه ككثیرہ و كالقاسم بن سلام حيث فہم من قوله صلّى اللہ علیہ و آلہ و سلم لئّ الواجد یحل عقوبتہ أنّ لئّ غیر الواجد لا یحل عقوبتہ.

و من قوله صلّى اللہ علیہ و آلہ مظل الغنیّ ظلم أنّ مظل المعدم لیس بظلم إلى غیر ذلك (1).

يمكن أن یقال لا- كلام- فی ما إذا علم أنّ الموصوف علمہ منحصرہ فی ترتّب الحكم علیہ فإنّ الحكم حينئذ ینتفی بانتفاء الموصوف و لكنّہ لیس من جهة دلالة الجملة الوصفیّہ علی ذلك بل هو لقیام القرینہ الخاصّہ كالعلم المذكور.

و إنّما الكلام فی دلالة الجملة الوصفیّہ علی المفہوم و عدمها من حيث هی من دون قرینہ خاصّہ.

ص: ۴۶۹

و لا يخفى عليك أنّ احتمال كون الوصف للاهتمام و التوضيح أو الابتلاء و نحوهما يكون خلاف مقتضى الأصل فى القيود و الأوصاف فإنّ مقتضاه هو الاحتراز و هذه الفوائد لا تكون للاحتراز فلا يحمل القيود و الأوصاف على مثل هذه الأمور و لكن لا يوجب ذلك حمل الأوصاف و القيود على بيان العلة فضلا عن انحصارها بدعوى الشيوع و الأكثرية لأنّ الاحتراز يكفيه دخاله القيود فى تحقّق موضوع الحكم و تضيّقه و لا موجب للأزيد منه و هو حاصل فى كلّ جملة و صفيّة التى تكون للوصف دخاله فى تحقّق موضوعها و القيود قيود الموضوع لا- قيود الحكم كالشروط و لو سلّم كونها قيودا فالقيود من علل الحكم و لكن لا دليل على الانحصار و دعوى شيوع العلية المنحصرة غير ثابتة بل الأمر بالعكس لأنّ الجمل الوصفية التى لا تدلّ على المفهوم أكثر إذ ترتّب حكم على موصوف لا- ينافى ترتبه على غيره بجهه من الجهات الاخرى كقوله أكرم رجلا- عالما و أكرم رجلا كبيرا و أكرم رجلا هاشميا و أكرم رجلا معنا لك و أكرم رجلا قريبا لك و هكذا و ذلك لأنّ إثبات شىء لشىء لا ينفى عمّا عداه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الاستشهاد بالإنكار على من تفوّه بالمثالين لا- يكون صحيحا لأنّ الإنكار من جهه عدم دخاله القيد فى موضوعيّة الموضوع لا من جهه عدم دلالتها على العلية فضلا عن المنحصرة إذ الأبيضية و الأسودية لا مدخلية لهما فى موضوع عدم العلم بالغيب أو عدم الإبصار بعد تغميض العين.

كما أنّ الاستشهاد بفهم العرف ليس فى محلّه بعد ما عرفت من أنّهم لا يقولون بأنّ مثل قولهم أكرم رجلا عالما يدلّ على نفى وجوب الإكرام بالنسبة إلى الكبير و الهاشمي و المعين و القريب و فهم أبى عبيده أو تلميذه منظور فيه إن أرادوا دلالة قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لئى الواجد يحلّ عقوبته» على ان لئى غير الواجد لا- يحلّ عقوبته أو دلالة قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «مطل الغنى ظلم» على أنّ مطل المعدم ليس بظلم.

فإنّ الدلالة المذكوره أوّل الكلام اللهم إلا أن يكون مرادهما أنّ لئى غير الواجد

أو مطل المعدم خارج عن الحكم المذكور و إلا- فإن سئل عنهما هل تدلّ الجملتان المذكورتان على اختصاص ظلم الغنيّ بالمطل أو حلّيه عقوبه الواجد باللي أجايا بأنهما لا تدلان على ذلك إذ يمكن أن يظلم الغنيّ بجهه اخرى من الجهات أو حلّت عقوبه بجهه غير جهه اللّي.

و بالجمله المراد من الاحترازيّه فى القيود أنّها ليست لمجرّد توضيح أو مورد الابتلاء و نحوهما بل هى تدلّ على تقيّد الموضوع و تضيّقه فى القضيّه بحيث يكون للقيود إطاعه و عصيان من جهه دخالتها فى الموضوع و لكن مع ذلك لا تدلّ على المفهوم لاحتمال تعدّد المطلوب بحيث يكون المقيّد مطلوباً و له إطاعه و عصيان كما أنّ المطلق أيضاً مطلوب و له اطاعه و عصيان فإذا قيل جنئى بحيوان ناطق لا- يدلّ إلا- على مطلوبيّته إتيان الإنسان للخدمه و لا ينافى ذلك مع مطلوبيّته إتيان الحيوان بلا وصف الناطق للركوب أو غيره من المنافع لكون كليهما مورد احتياجه فان قال فى دليل آخر جنئى بحيوان كان هنا تكليفاً لأنهما مثبتين.

فمع تعدّد المطلوب لا يكون القيود توضيحيه أو لبيان مورد الابتلاء بل تكون احترازيّه و للدلاله على تضييق موضوع الحكم فى شخص هذه القضيّه.

و ممّا ذكر يظهر مراد صاحب الكفايه حيث قال و لا- ينافى ذلك أى إنكار المفهوم ما قيل من أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازيّاً لأنّ الاحترازيّه لا توجب إلاّ تضييق دائره موضوع الحكم فى القضيّه مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال جنئى بإنسان أو بحيوان ناطق (١).

و مراده أنّ قوله جنئى بحيوان ناطق لا- يدلّ على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف و هو المطلق أى الحيوان كما لا يدلّ قوله جنئى بإنسان على انتفاء الحكم عن

ص: ٤٧١

نوع آخر و هو الحيوان الناطق مثلا و كل ذلك لاحتمال تعدد المطلوب بحيث يحتاج إلى كليهما كما عرفت.

و منها: إن القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد و فيه ما لا يخفى لما عرفت من أنه لا وجه لحمل المطلق على المقيد في المثبتين فيما إذا لم يحرز وحده المطلوب لاحتمال مطلوبيه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيد يدل على مطلوبيه المقيد بحيث يكون له إطاعه و عصيان و لا- ينافي ذلك مع مطلوبيه المطلق بدليل آخر بحيث له أيضا إطاعه و عصيان فانتفاء القيد أو الوصف لا يدل على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما في مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه فاللازم هو حمل المطلق على المقيد و المراد من الحمل أن المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيد فقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه في قوله أن يقال من أول الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيد أو الوصف لتحديد الموضوع و تضييقه و لكن مع ذلك ليس ذلك من جهه دلالة القيد أو الوصف على المفهوم بنفسه بل من جهه العلم بوحده المطلوب و حصول المعارضه و المناقضه العرضيه بينهما فإن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق على المقيد لنصوصيه دلالاته بالنسبه إليه.

و مما ذكر يظهر ما في إيراد شيخنا البهائي قدس سره حيث قال إن القائلين بعدم حججه مفهوم الصفه قد قيدوا بمفهومها في نحو أعتق في الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيدون بها فما هذا إلا التناقض.

و لذلك خصّ مورد عدم حججه المفهوم بغير مورد الإطلاق (1).

و ذلك لأن القائلين بعدم حججه المفهوم يقولون به في مورد الإطلاق أيضا لما

ص: ٤٧٢

(١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

عرفت من أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس من جهه دلالة الوصف أو القيد على العليّه فضلا عن العليّه المنحصره بل من جهه دلالة الوصف أو القيد على تضيق دائره الموضوع فى الظهار بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه من دون منافاته لتعلق الحكم الأخر بالمطلق من جهه أخرى.

و بعباره أخرى كما فى مطارح الأنظار أنّ حمل المطلق على المقيّد (فيما إذا أحرز وحده المطلوب) إنّما هو من جهه المنطوق من غير ملاحظه المفهوم (١).

و عليه فحمل المطلق على المقيّد من جهه كشف وحده المطلق و المقيّد بسبب إحراز وحده التكليف و حيث إنّ المقيّد نصّ فى تعيين المراد يحتمل المطلق عليه من دون فرق بين كون المطلق بدليًا و مفاده هو التخيير بحكم العقل و مقدّمات الحكمه إذ المطلوب فيه صرف الوجود و بين كون المطلق شموليًا و ينحلّ إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد الطبيعه بحيث يكون مثل العامّ الأصوليّ كلّ فرد معيّنًا مورداً للحكم لا مخيّرًا و ذلك للنصوصيه المقيّد بالنسبه إلى الإطلاق بدليًا كان أو شموليًا فرغ اليد عنه يوجب اللغويّه بخلاف العكس.

و بعباره أخرى مع إحراز وحده المطلوب وقعت المعارضه بين المطلق و المقيّد و الجمع العرفيّ بينهما هو بحمل المطلق على المقيّد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكّي عن المحقّق النائيني قدّس سرّه من الفرق بين الإطلاق البدليّ و الشموليّ أنّه لا موجب للحمل فى المطلق الانحلاليّ لعدم التنافى بينهما و ذلك لظهور المعارضه و المنافاه مع العلم بوحده التكليف بين تعلق التكليف التعيينى بخصوص المقيّد و تعلق التكليف لكلّ واحد واحد من المطلق على وجه الانحلال و مقتضى الجمع العرفيّ هو حمل المطلق الانحلاليّ على المقيّد أيضا لنصوصيه المقيّد فى

ص: ٤٧٣

الدلالة على تعيين التكليف بخصوص المقيّد.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المحصّل في الإطلاق و التقييد هو تضييق موضوع التكليف الواحد المذكور في القضيّه بالتصرّف في المنطوقين و لا دلالة فيهما على انتفاء الحكم عن غير المقيّد بجهه من الجهات الأخرى.

و عليه فما في نهايه الدرايه من أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد عدم وجوب المطلق مطلقا بدعوى أنّ مفاد المطلق ليس بعد الحمل مثل ما إذا ورد المقيّد بلا ورود المطلق فإنّ وجوب المقيّد شخصا بناء على عدم المفهوم لا ينافى وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر (١).

لا يخلو عن النظر فإنّ العلم بوحده المطلوب يوجب المعارضه بين المطلق و المقيّد و الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من جهه الحكم المذكور في القضيّه و لا دلالة للقضيّه على انتفاء الحكم عن المطلق بجهه أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيّه على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان

أحدهما: ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ للقيود مفهوما في الأحكام الوضعيه لأنّ الأحكام الوضعيه لا تقبل التعدّد و الشدّه و الضعف بخلاف الأحكام التكليفيه فإنّها قابله للتعدّد و للشدّه و الضعف فيمكن أن يحمل المقيّد في التكاليف على التعدّد أو على شدّه التكليف بخلاف الأحكام الوضعيه مثلا- إذا قيل في دليل «العقود لازمه» و ورد في دليل آخر «العقود العربيّه لازمه» أو قيل في دليل «الحيازه موجه للملكيه» و ورد في دليل آخر «الحيازه مع التيه و القصد موجه

ص: ٤٧٤

للملكية» فالمقيّد بالعربيّة أو بالتيّه يدلّ على عدم لزوم ذات المقيّد.

يمكن أن يقال حيث أن المطلقات و المقيّدات الواردة في الأحكام الوضعيّة تكون نوعاً مقترنه بالعلم بوحده السبب تحمل المطلقات على المقيّدات كما في الأحكام التكليفيّة لحصول المعارضه حيثذ بين سببیه المطلق و سببیه المقيّد و الجمع العرفي كما مرّ بحمل المطلق على المقيّد و عليه فلا فرق بين الأحكام الوضعيّة و بين الأحكام التكليفيّة إلّا في أنّ العلم بوحده السبب في الأحكام الوضعيّة موجود في نوع الموارد فلا وجه لدعوى المفهوم في تقييد الأحكام الوضعيّة إذ عدم سببیه العقد غير العربي على الفرض أو الحيازه المطلقه من سائر الجهات ليس إلّا من جهه عدم قابليته المورد لا من جهه مفهوم الوصف و عليه فالقضيّه الوصفيّه لا مفهوم لها إلّا إذا كانت في مقام التحديد فتدبر جيّداً.

و ثانيهما: ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه من أنّ النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارة بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق به يدلّ على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد في الدليل (أكرم رجلاً عالماً) يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعنى الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك و لو بسبب آخر.

و أخرى بمعنى أنّ تقييده به يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو فقل أنّ معنى دلالة على المفهوم هو دلالة على نفى الحكم عن طبيعيّ موصوفه على نحو الإطلاق و أنّه غير ثابت له كذلك فإن كان النزاع في المعنى الأوّل فلا شبهه في عدم دلالة على المفهوم بهذا المعنى ضروره أنّ قولنا (أكرم رجلاً عالماً) لا يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصّه أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشميّ أو ما شاكل ذلك لوضوح أنّه لا تنافي بين قولنا (أكرم رجلاً عالماً) و قولنا (أكرم رجلاً عادلاً) مثلاً بنظر العرف أصلاً فلو دلّت الجملة الأولى على المفهوم أى نفى الحكم عن حصص أخرى منه لكان بينهما تناف لا محاله.

و ان كان النزاع فى المعنى الثانى فالظاهر أنه يدلّ على المفهوم بهذا المعنى و نكته هذه الدلاله هى ظهور القيد فى الاحتراز و دخله فى موضوع الحكم أو متعلّقه إلّا- أن تقوم قرينه على عدم دخله فيه ففى مثل قولنا أكرم رجلا عالما يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعيّ الرجل على الإطلاق و لو كان جاهلا- بل ثبت لخصوص حصّه خاصّه منه و هى الرجل العالم و كذا قولنا(أكرم رجلا هاشميًا) و هكذا.

و الضابط أنّ كلّ قيد أتى به فى الكلام فهو فى نفسه ظاهر فى الاحتراز و دخله فى الموضوع أو المتعلّق يعنى أنّ الحكم غير ثابت له إلّا مقيدًا بهذا القيد لا مطلقًا و إلّا لكان القيد لغوا فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه.

و الحاصل أنّ مثل قولنا(أكرم رجلا عالما)و إن لم يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصه أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه و لو بملاك آخر إلّا أنه لا شبهه فى دلالته على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعيّ الرجل على نحو الإطلاق.

إلى أن قال:ثمّ إنّ هذه النقطة التى ذكرناها لها ثمره مهمّه فى الفقه منها ما فى مسأله حمل المطلق على المقيد حيث إنّ المشهور قد خصّوا تلك المسأله فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحد و أمّا إذا كان متعدّدًا فلا يحملوا المطلق على المقيد.

و أمّا على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد و لو كان التكليف متعدّدًا كما إذا ورد فى دليل (لا تكرم عالما)و ورد فى دليل آخر(لا- تكرم عالما فاسقًا)فإنّه يحمل الأوّل على الثانى مع أنّ التكليف فيهما انحلالىّ و كذا إذا ورد فى دليل (أكرم العلماء)ثمّ ورد فى دليل آخر(أكرم العلماء العدول)فيحمل الأوّل على الثانى.

و النكته فى ذلك هى ظهور القيد فى الاحتراز يعنى أنه يدلّ على أنّ الحكم و هو وجوب الإكرام لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق و إنما يثبت لحصّه خاصّه منه و هو العالم العادل فى المثال دون العالم مطلقًا و لو كان فاسقًا و من الواضح أنه لا فرق فى

دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً (١).

و لا يخفى ما فيه إذ معنى الاحتراز هو عدم ثبوت الحكم المترتب على الموضوع فى هذه القضية لمطلق الموضوع بل للموضوع الموصوف بكذا و هذا لا- ينافى أن يكون مطلق الموضوع محكوماً بحكم من جهة أخرى لا- من هذه الجهة ألا ترى إذا قال المولى أكرم زيدا العالم فلا شبهه فى كون القيد احترازياً و الموضوع مضيّق فلا يشمل ما إذا لم يكن زيد عالماً و أمّا إذا سئل المولى بعد قوله المذكور عن إكرام زيد غير العالم بوجهه أخرى فقال أكرمه لا تقع المكاذبه بين الدليلين.

و عليه فكما أنّ تقييد الموضوع لا يدلّ على انتفاء الحكم عن الحصص الأخرى فكذلك لا يدلّ على انتفاء الحكم عن مطلق الموضوع بوجهه أخرى نعم إذا علم بوحده الحكم فمع وحده الحكم حصلت المعارضه بينهما و الجمع العرفى حينئذ يقتضى حمل المطلق على المقيّد و أمّا مع تعدّد الحكم فلا معارضه إذ المفروض أنّ المقيّد لا ينفى الحكم الآخر المتعلّق بالمطلق و إنّما يدلّ على اختصاص الحكم المتعلّق بالمقيّد به و عدم شمول هذا الحكم لذات المقيّد و المطلق و هو لا ينافى أن يتعلّق بالمطلق حكم آخر من دون فرق فى ذلك بين أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين فقولهم أكرم العلماء فى عبارته غير أكرم العلماء العدول فى عبارته أخرى، و عليه فاختصاص وجوب الإكرام بالعلماء العدول فى قضيه أكرم العلماء العدول و عدم جريانه فى العلماء من دون قيد العدول لا ينافى وجوب إكرام مطلق العلماء بسبب آخر.

و هكذا الأمر فى الحكمين المنفيين عند تعدّد المطلوب مثلاً إذا قيل لا تكرم كافراً ثمّ قيل لا تكرم كافراً حربياً فاختصاص الكافر بالحربى فى الثانى لا ينافى النهى عن إكرام مطلق الكافر فى دليل آخر من ناحيه حكم آخر.

ص: ٤٧٧

فالتفصيل المذكور و الثمره المترتبّه عليه منظور فيه إذ قاعده احترازيّه القيود تدلّ على انتفاء شخص الحكم لا سنخ الحكم و منشأ التفصيل المذكور هو عدم التفكيك بين الشخص و السنخ فإن دلتّ الجملة الوصفية على نفي شخص الحكم فلا يدلّ على نفي سنخ الحكم لا- في الحصص و لا- في طبيعيّ الموضوع و إن دلتّ الجملة الوصفية على نفي سنخ الحكم فهي داله على المفهوم سواء كان الحصص أو طبيعيّ الموضوع و على كلّ تقدير لا يصحّ التفصيل.

هذا مضافا إلى منع دلالة الجملة الوصفية على علية الوصف بالنسبه إلى الحكم فضلا عن العلية المنحصره.

قال الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه مفاد هيئه أكرم مقيد بمدلول المادّه باعتباره طرفا لها و مدلول المادّه مقيد بالفقير لأنّ المطلوب أكرم الفقير و الفقير مقيد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه و ينتج ذلك أنّ مفاد هيئه أكرم هو حصّه خاصّه من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعدالة فغاياه ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم و الوصف انتفاء تلك الحصه الخاصّه عند انتفاء العدالة و هذا واضح لا انتفاء طبيعيّ الحكم: إلى أن قال:- فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضا منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء و هو التوقّف فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسيط نسبتين ناقصتين تقيديتين لأنّ مفاد هيئه الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّه الفعل و هي مرتبطه بنسبه ناقصه تقيديه بالفقير و هذا مرتبط بنسبه ناقصه تقيديه بالعدل و لا يوجد ما يدلّ على التوقّف و الالتصاق لا بنحو المعنى الاسميّ و لا بنحو المعنى الحرفيّ فالصحيح أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم نعم لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية (١).

ص: ٤٧٨

الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف

ذهب المشهور إلى أن إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

و يقع البحث عنه فى مقامين:

أحدهما: فى محلّ النزاع، ولا إشكال فى شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالما فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنه لا فرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أن اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد و الملاك فى عدم الدلاله فيهما واحد و هو أن الحكم الثابت فى القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا لا تدلّ القضية إلاّ على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهه من الجهات فلا إشعار لها فضلا عن الدلاله عليها.

و يمكن أن يقال أن قياس الوصف غير المعتمد على اللقب فى غير محلّه فإنّ الذات فى الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلا- و إن كان بسيطا و يعبر عنه فى اللغه الفارسيه ب«زننده» و لكن هذا المفهوم عند العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلا بالذات و العنوان و لكنّ المعيار هو التفاهم العرفى لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو دخول الوصف غير المعتمد فى عنوان البحث فراجع.

و يؤيده بعض الاستدلالات و الأجوبه كالأستدلال بقوله عليه السلام مظل الغنى ظلم

على أنّ مطلق غير الغنى ليس بظلم و الجواب عنه بأنّ الدلالة مع القرينه لا مانع منها و إنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خاليا عن القرينه مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلا- في محلّ البحث كان الأولى في الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنسانا عالما أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله صلّى الله عليه و آله و سلم و في الغنم السائمه زكاه.

و كلاهما داخلا- في عنوان البحث و أمّا الوصف المساوى كقولهم أكرم إنسانا ضاحكا بالقوّه أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنسانا ماشيا فلا إشكال في خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوى أو الأعمّ المطلق لا يوجبان التضييق في ناحيه الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم في الوصف يأتي في تلك الموارد أيضا و لكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبر جيّدا.

و ثانيهما: في أدلّه المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له تباعد عدم مطلوبيّه شراء العبد الأبيض من قول المولى لخادمه اشتر لي عبدا أسود.

و فيه منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض من ناحيه هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيّته بسائر الجهات.

و منها دعوى وضع الوصف للعليّه المنحصره و فيه أيضا منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لا دلالة للوصف على العليّه فضلا عن انحصارها و ما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليّه منظور فيه لاحتمال خصوصيه المورد و دخاله

الموضوع أو المتعلق الموصوف و عليه فلا يدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّه تامّه و على فرض التسليم لا ينفى احتمال تعدّد العلّه هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار و هو غير الدلاله.

و لا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطه و العليّه و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لا وضع و لا دلالة فى الوصف كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الوصف بعنوانه متمّم لقابليّته القابل و الموضوع و هو معنى الشرط حقيقه و حيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره و أنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا- بما هو شخص من الوجوب فلا- محاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيّته الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط فى محلّه مندفعه بأنّ الوصف متمّم لقابليّته الموضوع و علل قوامه لا- من علل الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام و الوصف من علل الموضوعات و انحصار تميم الموضوع فى وصف لا يدلّ على عليّه الموضوع أو انحصار العليّه فى الموضوع بالنسبه إلى الحكم و عليه فلا- وجه لجعل الوصف فى معنى الشرط و إرجاع القضيه الوصفيه إلى القضيه الشرطيه.

و منها أنّ الأصل فى القيود أنّها للاحتراز و لا معنى للاحتراز إلاّ هو المفهوم.

و بعبارة أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ فيه من فائده و حيث أنّه لا فائده إلاّ نفى الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفى و ليس ذلك إلاّ هو المفهوم.

يمكن أن يقال لا- كلام فى ما إذا علم أنّ الموصوف علمه منحصره فى ترتّب الحكم عليه فإنّ الحكم حينئذ ينتفى بانتفاء الموصوف و لكنّه ليس من جهه دلالة الجملة الوصفيه بل لقيام قرينه خاصّه.

و الأصل فى القيود و إن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف مذكورا من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء و إثبات دخالته فى تحقق موضوع الحكم و هذا لا- يوجب حمل الأوصاف و القيود على بيان العلة فضلا عن انحصارها لأن الاحتراز يكفيه دخاله القيود و الأوصاف فى تحقق موضوع الحكم و تضييقه و لا- موجب للأزيد منه ما لم يقم قرينه خاصه و بالجملة إثبات شىء لشىء لا ينفى إثباته عما عداه.

فإذا قيل جئنى بحيوان ناطق لا يدل هذه الجملة إلا على مطلوبه إتياء الانسان للخدمه و لا ينافى هذا مطلوبه إتياء الحيوان أيضا لجهه من الجهات كالركوب و نحوه و لذا لو قيل بعد هذه العبارة جئنى بحيوان فهم منه تعدد المطلوب فكما أن جئنى بإنسان لا مفهوم له فكذلك جئنى بحيوان ناطق لا- مفهوم له و وصف الناطقيه لا- يدل على انحصار المطلوبه فى الحيوان الناطق كما لا يخفى.

و منها أنه لو لم تدل القضية الوصفية على المفهوم فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد و قد أنكر شيخنا بهاء الدين قدس سره على منكرى مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيّدوا بمفهوم الصفه فى نحو أعتق فى الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أن مورد عدم حجّيه المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات و أمّا فيها فمفهوم الوصف حجّه.

يمكن أن يقال لا فرق فى عدم حجّيه مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات و غيرها ما لم يحرز وحده المطلوب بقرينه خارجيه إذ لا وجه لحمل المطلقات على المقيّدات فى المثبتات لاحتمال مطلوبه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيّد يدل على مطلوبه المقيّد و لا- ينافى ذلك مع مطلوبه المطلق أيضا بدليل آخر و عليه فانتفاء الوصف لا يدل على عدم حكم آخر بالنسبه إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما فى مثال إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد و المراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق فى الخطاب المذكور هو المقيّد فقولهُ أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه فى قوّه أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيد و الوصف لتحديد الموضوع و ليس ذلك من جهه دلالة الوصف على المفهوم بل من جهه العلم بوحده الطلوب و حصول المناقضه العرضيه بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد و مقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق و الجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيّد لمنصوصيه دلالته بالنسبه إلى المطلق و لأنّ رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويّه المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضا و هذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهه المنطوقين المذكورين فتحصيل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه لا فى المطلقات و لا فى غيرها ما لم يقم قرينه خاصّه كمقام التحديد و نحوه.

بل بعد العلم بوحده المطلوب و حمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوما بالحكم المذكور فى القضية و لا دلالة للقضيّه على انتفاء الحكم عن المطلق بجهه أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه بمنع المفهوم فى الثانيه دون الأولى لعدم التعدّد و الشدّه و الضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفيه فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فى الوضعيات و فيه أنّ وجه حمل المطلقات فى الوضعيات على المقيّدات هو العلم بوحده السبب فيها غالبا و هو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقا من دون فرق بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه و مع

ص: ٤٨٣

وحده السبب يكشف عدم قابليته المطلق للسبب فنفي السبب عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابليته المطلق للسبب و وحده السبب.

و ثانيها: أنه لا فرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أخرى غير الحصص المذكورة كقولنا أكرم رجلا- عالما فإنه لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن حصص أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما و بين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلا- عالما فإنه لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن طبيعيه الرجل بوجهه من الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية و بالجملة، فكما لا دلالة للوصف على المفهوم بحسب الأول فكذلك لا دلالة له على المفهوم بحسب الثاني.

و ظهور القيد في الاحتراز و دخله في الموضوع لا- ينفي الحكم عن طبيعي موصوفه من سائر الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية إذ كل قيد و إن كان في نفسه ظاهرا في الاحتراز و دخله في الموضوع نفي أن الحكم غير ثابت له إلا مقيدا بهذا القيد لا مطلقا و إلا لكان القيد لغوا و لكن ذلك كله بالنسبة إلى شخص الحكم المذكور في القضية و لا نظر له بالنسبة إلى نسخ الحكم و لو من سائر الجهات و عليه فكما أن الوصف لا ينفي الحكم عن سائر الحصص فكذلك لا ينفي نسخ الحكم عن طبيعيه الموصوف من سائر الجهات.

فلا مجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد و لو كان التكليف متعدّدا بدعوى أن القيد ظاهر في الاحتراز فيدل على أن الحكم و هو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعته الموضوع على الإطلاق و إنما يثبت لخصه خاصه منه و هو العالم العادل في مثل قوله أكرم عالما و أكرم عالما عادلا من دون فرق بين كون التكليف واحدا أو متعدّدا و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور في هذه القضية لطبيعته الموضوع على الإطلاق و بين أن يكون محكوما بسنخ الحكم بوجهه أخرى غير

شخص هذا الحكم.

و عليه فلا- منافاه بين أكرم عالما و أكرم عالما عادلا إلا إذا أحرز وحده المطلوب و هكذا لا منافاه بين لا تكرم عالما و لا تكرم عالما فاسقا إلا إذا أحرز وحده المطلوب و أما مع عدم إحراز وحده المطلوب فمقتضى أدله أكرم عالما هو مطلوبيته إكرام طبيعه العالم كما أنّ مقتضى قوله لا تكرم عالما هو النهى عن إكرام طبيعه العالم فتدبر جيّدا.

ص: ٤٨٥

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم.

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على انتفاء الحكم رأسا و سنخا عمّا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى و يدلّ على انتفاء الحكم رأسا و سنخا عن الغايه و ما بعدها بناء على خروجها و استدلال له بالتبادر و الانسباق و الخلف.

و أما التبادر و الانسباق فلاّنّ تقييد حقيقه الحكم بحدّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص. و معنى ارتفاع حقيقه الحكم بالحدّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم و طبيعته لا يرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفراده.

و أما الثانى فلاّنّ مقتضى تقييد الحكم بما هو حكم بالغايه هو الدلاله على ارتفاعه عند حصول الغايه و إلاّ لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو خلف و قد أشار إليهما فى الكفايه.

لا يقال: أنّ الثابت فى مقام الإيجاب هو الإيجاب الجزئى لا الحقيقه و طبيعه لأنّ الهيئه وضعت لإيقاع البعث و إيجاده و ليس هو إلاّ جزئيا حقيقيا و معه فالمقيّد بالحدّ ليس هو الطبيعه و الحقيقه بل أمر شخصى جزئى و ارتفاع الحكم الشخصى و الجزئى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعه الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.

لأننا نقول- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- من أنّ الهيئه لما كانت آله محضه للبعث والإغراء و لا التفات عند الإنشاء إلى الخصوصيّة و الجزئيّه لا- ينتزع منه العرف إلّا- نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّه و الكلّيّه فيفهم من قوله اجلس إلى الزوال وجوبه إلى هذا الحدّ من غير توجّه إلى أنّ إيقاع الوجوب لا يكون إلّا جزئيًا فحينئذ يفهم من القضيّه المغيّاه انتفاء سنخ الحكم بعد الغايه (١).

و بعبارة أخرى التي أفادها المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه يمكن أن يقال: كما أنّ علّه الوجوب بما هو وجوب لا بما هو متشخص بالوجود و لوازمه إذا انحصرت في شيء فلا محاله لا يعقل ثبوت الوجوب بما هو وجوب لشيء آخر و مقتضاه هو انتفاء سنخ الوجوب بانتفاء العلّه المنحصره و إلّا- لما كانت العلّه علّه منحصره. فكذلك الغايه فإنّ طبيعه الوجوب بما هو وجوب إذا كانت محدوده بحدّ فلا محاله تنتفي عند حصول الحدّ و الغايه و إلّا لم تكن الغايه غايه للوجوب بما هو وجوب بل بما هو شخص من الوجوب (٢).

و مميّا ذكر يظهر أنّه لا- وقع لدعوى عدم الجزم بالتبادر و إنّ المتيقّن من التعليق على الغايه هو تعليق شخص حكم القضيّه لا طبيعته.

و ذلك لما عرفت من أنّ جزئيّه الحكم ممّا لا يلتفت إليه و إنّما الالتفات إلى أصل الحكم و هو معلق أو محدود بحدّ فمع دلاله الجمله الشرطيّه أو القضيّه المغيّاه على الانتفاء عند الانتفاء تمّت الدلاله.

و بالجمله فالجمله الشرطيّه الدالّه على انتفاء التالي بانتفاء المقدم تدلّ على المفهوم بناء على استفاده العلّيّه المنحصره و هكذا القضيّه التي تكون حقيقه الحكم فيها مقيده بالغايه تدلّ على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه هذا بخلاف القضيّه الوصفيّه

ص: ٤٨٧

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٩.

فإنّها مجرد إثبات حكم لموصوف و لا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء كما هو المعروف من أنّ إثبات شيء لشيء لا يدلّ على نفي ما عداه.

نعم لو كانت الغايه قيّدا للموضوع لا للحكم فلا ريب في أنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفيّ في أنّها ليس لها مفهوم مثلا إذا قيل في قوله سر من البصره إلى الكوفه أنّ السير مقيد بالابتداء من البصره و الانتهاء إلى الكوفه فمرجهه إلى طلب فعل واحد و هو السير أوله كذا و نهايته كذا فالطلب إنّما تعلق بالفعل المحدود من جهة الابتداء و الانتهاء و لكن لا يكون أصل الطلب محدودا بحدّ.

و لذا يمكن أن يطلب بعد ذلك سيرا آخر و تحديد الفعل تقييده و التقييد كتوصيف الفعل بل عرفت أنّ موضوع البحث في مفهوم الوصف أعّم من الوصف النحويّ و عليه فالقيود الراجعه إلى الموضوع كلّها داخله في الوصف و لا مفهوم له فإذا لم يكن للغايه التي هي قيد للفعل مفهوم فلا مانع من أن يطلب المولى بعد السير المحدود بالحدود المذكوره سيرا آخر فيما إذا لم ير المصلحه في ذكر طلباته دفعه واحده مثلا إذا رأى مولى أنّ عبده لا نشاط له و لم يطعه إن أمره بكنس داره من أولها إلى نهايتها أمره أوّلا بكنس الدار من الباب إلى الحوض ثمّ بعد إطااعته ذلك أمره بكنس ما بقى منها من الحوض إلى الجدار.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه قال: تقييد الحكم بخصوص الغايه دون غيرها مع كونه في مقام البيان يقتضى بحكم مقدّمات الإطلاق مدخليّه خصوص الغايه المذكوره في انتفاء الحكم و إلّا- لزم عليه أن يقول مكان خصوص الغايه إلى هذه الغايه أو غيرها من الغايات و حيث لم يقل إلّا خصوص الغايه فمقتضى مقدّمات الإطلاق هو مدخليّه خصوصها فلو ذكر بعدها غايه أخرى لكان مخالفا للظهور للإطلاق المذكور كما لا يخفى.

و بهذا يتقدح أنّه كما يحتاج في مفهوم الشرط إلى جريان مقدّمات الإطلاق

فكذلك يحتاج إلى جريانها في مفهوم الغايه و من هذه الجبهه لا فرق بينهما.

و لا يخفى ما فيه فإنّ ذكر غايه بعد الغايه المذكوره ينافى كون الغايه المذكوره غايه أساسا إنّ أريد أنّ الغايه النهائيه الأصيله هي التي ذكرت بعد الغايه الأولى و إن أريد أنّ الغايه الثانيه هي غايه بعد الغايه الأولى ففيه أنّ الأولى و الثانيه من الغايات الزمانيه أو المكانيه التي تكون بينهما الأقلّ و الأكثر فمع وجود الأقلّ لا مجال للأكثر كما لا يخفى.

نعم يمكن الأخذ بالإطلاق لدفع احتمال وجود غايه قبل حصول الغايه المذكوره فتدبر جيّدا.

و كيف كان فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور بل المعظم من أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على المفهوم و هو انتفاء سنخ الحكم بحصولها.

ثمّ إنّ الظاهر من منتهى الأصول أنّ الغايه غالبا تكون مفاد أحد الحروف الجارّه فتكون من قبيل الجارّ و المجرور و لا بدّ من تعلّق الجارّ و المجرور لشيء و بمقتضى القواعد العربيه يكون المتعلّق هي الجملة التي تمّ الإسناد فيها فيكون من قيود الجملة بعد تحقّق الإسناد فيها لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها فمثل قوله عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه أو قوله تعالى: (تُمْ أْتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) و غيرها من الموارد ظاهره في أنّ الغايه قيد للحكم المستفاد من الجملة التي سمّيناها بنتيجته الجملة فيكون حال الغايه حال الشرط في كونه قييدا للحكم لا للموضوع و لا للمحمول و لا حال الوصف من كونه قييدا لعقد الوضع أو الحمل قبل الإسناد (1).

و لا يخفى ما فيه حيث أنّ قيد الموضوع أو المحمول أيضا يكون مفاد أحد الحروف الجارّه و يحتاج إلى المتعلّق المقدّر و هو لا محاله يكون الجملة فالطريق المذكور

ص: ٤٨٩

١-١) منتهى الأصول: ج ١ ص ٤٣٨.

لتشخيص قيد الحكم عن قيد الموضوع أو المتعلق غير تام.

قال في المحاضرات إنّ الحكم في القضيّه إن كان مستفادا من الهيئه فالظاهر أنّ الغايه قيد للفعل و هو المتعلق دون الموضوع حيث إنّ حالها حال بقيه القيود كما أنّ الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار أنّه معنى حدثي فكذلك الظاهر من الغايه.

و أمّا رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينه تدلّ عليه كما في الآيه الكريمه المتقدمه حيث إنّ قوله تعالى: (إلى المرافق) في هذه الآيه غايه للموضوع و هو اليد لا للمتعلق و هو الغسل و ذلك لأجل قرينه و خصوصيّة في المقام و هي إجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله و هو قرينه على أنّه سبحانه في هذه الآيه المباركه في مقام بيان حدّ المغسول من اليد و مقداره و من هنا اتّفق الشيعة و السنّه على أنّ الآيه في مقام تحديد المغسول لا في مقام بيان الترتيب.

و لذا يقول أهل السنّه بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع و أفتوا بذلك و إن كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوسا.

و نظير الآيه في ذلك المثل المشهور (اكنس المسجد من الباب إلى المحراب) فإنّه ظاهر بمقتضى قرينه المقام في أنّ كلمه (إلى) غايه للموضوع و بيان لحدّ المسافه التي أمر بكنسها و ليست في مقام بيان الترتيب و من هذا القبيل أيضا قوله تعالى (وَ امْسِجُوا بُرُؤُسَكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) حيث إنّ الظاهر بمقتضى خصوصيّة المقام هو أنّ كلمه (إلى) غايه لتحديد حدّ الممسوح لا لبيان الترتيب.

و من هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوسا و هو الأقوى إذ مضافا إلى إطلاق الآيه فيه روايه خاصه.

هذا كلّه فيما إذا كان الحكم في القضيّه مستفادا من الهيئه و أمّا إذا كان الحكم فيها مستفادا من مادّه الكلام فإن لم يكن المتعلق مذكورا فيه كقولنا (يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فلا شبهه في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم.

و أما إذا كان المتعلق مذكورا فيه كما في مثل قولنا (يجب الصيام إلى الليل) فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينه من الداخل أو الخارج عليها (1).

و أنت خبير بما فيه فإنّ دعوى ظهور كون الغايه قيذا للفاعل فيما إذا كان حكم القضية مستفادا من الهيئه خاليه عن الشاهد إذ مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم (صم إلى الليل) من الموارد التي يكون الحكم فيه مستفادا من الهيئه و مع ذلك يكون الغايه فيه غايه للحكم لا- غايه للمتعلق كما يكون كذلك إذا كان الحكم فيها مستفادا من مادّه الكلام فلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم مستفادا من الهيئه أو المادّه بل لا- فرق أيضا بين أن يكون المتعلق مذكورا و بين أن لا- يكون مذكورا فالتفصيلات المذكوره لا- موجب لها لظهور الغايه في كونها قيذا للحكم المذكور قبله سواء كان بالهيئه أو بالمادّه فالأولى هو الإحاله إلى الاستظهار العرفي.

المقام الثاني: في دخول الغايه أو خروجها فصل في الكفايه بين غايه الموضوع و غايه الحكم و قال في الأولى و الأظهر خروجها لكونها من حدود الموضوع فلا- تكون محكوم به بحكمه و بالجمله يكون البحث في هذا المقام بحثا منطوقيا فإنّ البحث في أنّ مدخول «إلى» و «حتى» محكوم بحكم المغيبي أو غير محكوم بحث عن شمول المنطوق كما لا يخفى.

و المحكي عن نجم الأئمه هو ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ الغايه و هي النهايه حدّ الشيء و الحدّ خارج عن المحدود كما يقال إنّ حدّ الدار أو المسجد هو الشارع العامّ و المراد من حدّ الشيء هو الحدّ العرفي لا الحدّ الفلسفي حتى يقال بأنّه لا مساس له بمحلّ الكلام و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث

ص: ٤٩١

قال فالاستدلال للخروج بأن غاية الشيء حدّه و حدّ الشيء خارج عنه لا مساس له بمحلّ الكلام و الظاهر الدخول في الغايه كما هو الحال في المبدأ فالسير من البصره إلى الكوفه لا يتحقّق إلاّ بالسير المبتدأ في جزء من البصره المنتهى في جزء من الكوفه و هكذا (١).

و ذلك لما عرفت من المراد من حدّ الشيء في كلام نجم الأئمه هو الحدّ العرفيّ لا الفلسفيّ هذا مضافا إلى ما في استظهاره الدخول في الغايه كما هو الحال في المبدأ مع أنّه في محلّ المنع لأنّ مفاد الأمر بالسير من البصره إلى الكوفه ليس إلاّ الأمر بالسير الواقع بينهما و لا- دلالة له على دخول جزء من البصره أو الكوفه بل الظاهر خروجهما كما يشهد له أمثال ذلك كالأمر بالسعي بين الصفا و المروه فتدبّر جيّدا.

نعم لا ينافيه دخول المدخول في بعض الموارد بالقرينه كقوله حفظت القرآن من أوّله إلى نهايته.

و قال صاحب الكفايه في الثانيه أعنى غايه الحكم هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيّدا للحكم و لعلّ وجه عدم المعقوليه هو لزوم اجتماع الضدّين إذا كانت الغايه علما بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر) إذ يلزم من دخول الغايه أن تجتمع الطهاره و النجاسه في شيء واحد و هو محال.

و لكنّه منظور فيه لإمكان النزاع أيضا فيما إذا كان الحكم مقيدا كقوله صم إلى الليل فإنّه قابل لأن يبحث فيه عن انقطاع وجوب الصوم بانتهاء اليوم أو بقائه إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه فلا- وجه لاختصاص النزاع بغايه الموضوع و محذور اجتماع الضدّين مخصوص بما إذا كانت الغايه هو العلم بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام أو كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

ص: ٤٩٢

قدر ولا يعمّ سائر الموارد التي يكون الحكم فيها مقيدا بغايه أخرى كالليل و نحوه.

ثم لا يخفى عليك أنّ النزاع مختصّ بما استعملت كلمه حتى في الخافضه مثل قوله تعالى: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) .

و أمّا إذا استعملت كلمه حتى في العاطفه فلا يجرى النزاع فيها لظهورها في الدخول كقولهم أكلت السمكه حتى رأسها بالفتح.

ثم إنّ الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ ما وجّهه نجم الأئمه يعمّهما إذ المراد من الغايه هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر الشيء و من المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعا أو حكما نعم لو استعمل «حتى» أو «إلى» في آخر نفس الشيء لا يدلّان على خروج الشيء كقوله قرأت القرآن من أوّله إلى آخره.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و الظاهر عدم الدخول مطلقا ضروره أنّه إذا قال: سر من البصره إلى الكوفه و كانت الكوفه اسما للمحصور بجدار فسار إلى جدارها و لو لم يدخل فيها يصدق أنّه أتى بالمأمور به فإذا أخبر بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس لا يفهم منه إلّا انتهاءه إليها لا قراءتها (1).

و لذا أفتى الأصحاب بكفايه السعي من الصفا إلى المروه و لو لم يذهب على المروه و بكفايه السعي من المروه إلى الصفا و لو لم يذهب على الصفا و ليس ذلك إلّا لخروج الصفا و المروه كما لا يخفى.

و لا فرق فيما ذكر في فهم العرف بين كون الغايه من جنس المغيبي و عدمه.

و أمّا ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه في المحكي عنه من الفرق في الجملة بين كون الغايه مدخوله لكلمه (إلى) و كونها مدخوله لكلمه (حتى) حيث إنّ كلمه (حتى)

ص: ٤٩٣

تستعمل غالبا في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغايه حينئذ داخله في المعنى لا محاله ففيه ما لا يخفى من أن الغلبه المذكوره في حتى العاطفه لا الخافضه و لذلك قال في المحاضرات إن ما ذكره شيخنا الأستاذ نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمه (حتى)عاطفه و موارد استعمالها لإفاده كون مدخولها غايه ما قبلها فإنها في أي مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا مات الناس كلهم حتى الأنبياء لا تدل على كون ما بعدها غايه لما قبلها بل هي من أداه العطف فالنتيجه أن مقتضى الظهور العرفي و الارتكاز الذهني عدم دخول الغايه في المعنى (١).

ثم إنه لو شك في ثبوت الحكم بعد حصول الغايه و لم يستظهر المفهوم من القضيّه المغيابه بغايه قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سرّه الظاهر هو الفرق بين ما إذا كانت الغايه قيده للحكم و بين ما إذا كانت قيده للموضوع ففي الأول يجري استصحاب الكلّي في القسم الثالث أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّي مقطوعا بعد العلم بوجوده و لكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارنا لزوال الفرد الأول إذ في هذه الصوره أيضا يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلا عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله و لكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متصلا بالشخص الأول فيجري الاستصحاب بالنسبه إلى أصل الوجوب.

و هذا بخلاف الصوره الثانيه فإنّ الشك فيها ليس في بقاء الحكم المتعلق بموضوع واحد بل في حدوث الحكم المتعلق بموضوع آخر مثلا- نشك في حدوث الوجوب المتعلق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلق بالجلوس من الصبح إلى الزوال فيكون مجرى البراهه دون الاستصحاب لاختلاف الموضوع (٢)، فتدبر.

ص: ٤٩٤

١-١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣٧.

٢-٢) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٠.

الفصل الرابع فى مفهوم الغايه

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغايه و ما بعدها بناء على خروج الغايه.

و يشهد له التبادر إذ تقييد حقيقه الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص و مقتضى ارتفاع حقيقه الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم و طبيعته لا- يرتفع إلا- بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّه حقيقه الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلا محاله يقتضى انتفاء العلّه انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعته الحكم و حقيقته بحدّ خاصّ فلا محاله تنتفى حقيقه الحكم بحصول الحدّ المذكور و إلاّ لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

و دعوى أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعته و الحقيقه بل هو الحكم الجزئى الشخصى و ارتفاع الحكم الجزئى و الشخصى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعته الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.

مندفعه بأنّ جزئيه إنشاء الحكم و خصوصيته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأنّ الهيئه آله محضه للبعث و الإغراء من غير توجه إلى الجزئيه و الكليّه و المفروض أنّ القضية ليست القضيه الشخصيه بل القضيه الطبيعيه فالمحدّد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحدّ ينتفى الوجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو هو انتفائه بجميع أفراده.

و بعبارة أخرى دلالة القضية المعنوية على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه و هكذا دلالة الجمل الشرطيّه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله أو بحصول الحدّ الخاصّ هو انتفائه بجميع أفراده.

و ليست هذه الدلالة في القضية الوصفية فإنها لمجرد إثبات حكم لموصوف و لا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء و عليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضية المعنوية على المفهوم و هو انتفاء نسخ الحكم بحصول الغايه لا يخلو عن وجه و لكن ذلك مختصّ بما إذا كانت الغايه قيده للحكم و أمّا إذا كانت قيده للموضوع كقوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أو قوله تعالى (وَ امْسِئُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) أو كانت قيده للمتعلّق كالأمر بالسير من البصره إلى الكوفه فلا مفهوم لها لأنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفية في الدلالة على مجرّد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلّق و لا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغايه غايه للحكم أو قيده للموضوع أو المتعلّق و لكنّه لا يخلو عن تأمل و نظر فالأولى هو إحاله ذلك إلى لاستظهار العرفي

المقام الثاني: في دخول الغايه أو خروجها و الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ المراد من الغايه هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر نفس الشيء و من المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغايه في آخر نفس الشيء و حينئذ لا تدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوّله إلى آخره و أمّا في مثل سر من الصبره إلى الكوفه أو قوله عزّ و جلّ: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فالكوفه خارجه عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها و لم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهي إلى الليل و كان الليل خارجاً عن الواجب و هو صوم اليوم.

و لا يذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره و لا كلام فيه و إنّما الكلام في ما يفيد الحصر و يمكن استفادة الحصر من كلمات منها:

منها: كلمه الاستثناء نحو «إلا» و هذه الكلمه إذا كانت بمعنى الاستثناء لا بمعنى الصفه و الغير تدلّ على الحصر فإنّ قولنا جاءني القوم إلا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه و النفي بالمستثنى فالخارج عن المجيء منحصر في زيد.

كما أنّ قولنا ما جاءني القوم إلا زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه و الإيجاب بالمستثنى و عليه فالجائي منحصر في زيد.

و يدلّ عليه التبادر و الانسباق عند أرباب المحاوره و هو كاف في إثبات الاختصاص و الدلاله المذكوره و لذلك قال الشيخ الأعمش في محكيّ كلامه لم نعرش على حكاية خلاف في الحكمين (أي أنّ الاستثناء من النفي يفيد إثبات الحكم للمستثنى كقولك ما جاءني أحد إلا زيدا و الاستثناء من الإثبات يفيد نفي الحكم له كقولك جاءني القوم إلا زيدا) إلا من أبي حنيفه حيث إنّّه ذهب فيما حكى عنه إلى عدم الإفاده و المعقول من كلامه أن يقال أنّ المستفاد من قولك ما جاءني إلا زيد ليس إلا عدم دخول زيد في الحكم المذكور و أمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا إلا أنّ شيئا منهما غير مستفاد من الكلام المذكور فغايه ما يفيد الاستثناء خروج

المستثنى عن كونه مخبرا عنه بالنفى و الإثبات.

و احتجّ بمثل قوله لا صلاه إلا بطهور فإنه على تقدير عدمه (أى عدم الاهمال و دخول المستثنى فى كونه مخبرا عنه بالنفى و الإثبات) يلزم أن يكون الطهاره المقرونه مع فقد الشرائط صلاه ثم أشار الشيخ الأعظم قدس سرّه الى ردّه بقوله و هو ضعيف جدا فإن الحصر إضافى بالنسبه إلى حاله فقدان الطهاره مع فرض بقيه الأجزاء و الشرائط و مجرد الاستعمال أعمّ و شواهد خلافه كثيره أقواها التبادر كما يحكم به الوجدان السليم و ادعى جماعه الإجماع على ذلك و منهم العضدّى (1).

و كيف كان فلا يخفى عليك سخافه قول أبى حنيفه من إهمال الاستثناء بالنسبه الى المستثنى لوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين فى مثل ليس لزيد على دراهم إلا درهم أحدهما نفى الدراهم و ثانيهما إثبات الدرهم و لذا يحكم العقلاء بكون ذمّه القائل مشغوله بالدرهم لزيد و ليس ذلك إلا لدلاله الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبه إلى المستثنى غير مسموعه.

ثم لا يخفى عليك أنه أجاب فى الكفايه و تعليقتها عن احتجاج أبى حنيفه بوجوه:

الأول: هو ما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فى محكى كلامه من أن المراد من الصلاه فى هذا التركيب هو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ما عدى الطهور فيكون مفاده أن الصلاه التى كانت واجده للأجزاء و الشرائط لا تكون صلاه إلا إذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاه على القول بالصحيح و صلاه تامّه على القول بالأعمّ.

أورد عليه فى المحاضرات بأنه واضح البطلان حيث إن لازم ذلك هو استعمال

ص: ٤٩٨

(١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

الصلاه فى معان متعدده حسب تعدد هذا التركيب فإنها فى هذا التركيب قد استعملت فى جميع الأجزاء و الشروط ما عدا الطهور.

و فى مثل قوله عليه السلام لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب قد استعملت فى جميع الأجزاء و الشروط ما عدا فاتحه الكتاب مع أن المتفاهم العرفى منها معنى واحد فى كلا التركيبين (١).

و يمكن أن يقال إن الصلاه مستعمله فى الماهية الجامعه للأجزاء و الشروط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه بنحو الإبهام من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشروط و عليه فلا يلزم استعمال الصلاه فى معان متعدده بل المصاديق متعدده و مختلفه كما لا يخفى (٢).

الثانى: إن عدم دلالتها على الحصر فى مثل هذا التركيب إنما هو من جهة وجود القرينه و لولاه لكانت داله عليه.

أورد عليه فى المحاضرات بأنه لا قرينه هنا على ذلك حيث إنه لا فرق بين استعمالها فى هذا التركيب و استعمالها فى غيره من الموارد (٣).

و فيه منع لأن تلك التراكيب صادره فى مقام الإرشاد إلى الشرطيه أو الجزئيه كما هو واضح و عليه فلا مفهوم له كما سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: إن كلمه (إلا) فى مثل هذا التركيب تدل على نفي الإمكان يعنى أن الصلاه لا تكون ممكنه بدون الطهور و معه تكون ممكنه فقضيته ذلك ليس إلا- إمكان ثبوته معه لا- ثبوته فعلا فالمعنى هكذا أى لا صلاه بممكنه إلا بطهور فتمكن به لا أنه لا صلاه بموجوده إلا بطهور فتوجد به كى يقال أن الصلاه لا توجد بمجرد الطهور.

ص: ٤٩٩

١- ١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣- ٣) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنه إن لوحظ اقتران الهيئه التركيبه الواقعيه بالطهاره فهي صلاه فعلا لا إمكانا و إن لوحظ نفس الطهاره أو كلّ مقرون بها فهي ليست بصلاه إمكانا هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ موارد استعمالها تشهد بأنها تستعمل للنفي الفعليّ أو الإثبات لذلك و بكلمه أخرى أنّ خبر(لا)المقدّر فيه موجود لا ممكن (١).

و أجاب في نهايه الدرايه عن احتجاج أبي حنيفه بأنّ الظاهر من هذا التركيب و أمثاله إثبات صلاتيه الهيئه الواقعيه المقرونه بالطهاره لا إثبات صلاتيه الطهاره أو صلاتيه كلّ مقرون بالطهاره فهو نظير لا علم إلاّ بالعمل فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقه لا أنّ العمل علم أو كلّ مقرون به علم فلا نقض بمجرد وجود الطهاره مع فقد غيرها (٢).

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد في جواب أبي حنيفه حيث قال و هذا الاستدلال ضعيف ضروره أنّ مثل قوله (لا صلاه إلاّ بطهور) و (لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب) كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاه بالطهاره و إنّ فاتحه الكتاب جزؤها لا يصدد الأخبار عن العقد السلبيّ و الإيجابيّ و في مثله لا مفهوم للاستثناء فمعنى قوله لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب أنّها جزؤها و لا تكون الصلاه بدونها صلاه لا أنّها تمام الصلاه أو إذا اشتملت عليها لا يضرّها شيء و أين هذا من مثل جاءني القوم إلاّ زيدا (٣).

ثمّ جعل في مطارح الأنظار قبول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أقوى الشواهد على ظهور الاستثناء في الاختصاص حيث قال و قبول رسول

ص: ٥٠٠

١-١ (١) نفس المصدر: ص ١٤٦.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣-٣ (٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشُّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ وَالْقَوْلِ بِأَنَّ ذَلِكَ لِلْقَرِينِ أَوْ أَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ شَرْعًا بِمَكَانٍ مِنَ السَّخَافَةِ (١).

وَتَقْرِيبِ الِاسْتِدْلَالِ أَنَّ كَلِمَةَ لَا إِلَهَ فِي جَمَلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ تَنْفِي طَبِيعَةِ الْآلِهَةِ وَكَلِمَةَ إِلَّا اللّٰهُ فِيهَا تَثْبِيتُ فَرْدٍ وَاحِدٍ فَقَطْ مِنْهَا وَهُوَ اللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا الدَّلَالَةُ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ وَرَسُولُ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ عَنْهُمْ مَدْلُولُ كَلَامِهِمْ بِحَسَبِ الْمَحَاوِرَاتِ الْعَرَفِيَّةِ لَا الْمَدْلُولِ الشَّرْعِيِّ كَمَا لَا يَخْفَى إِذْ دَلَّاهُ هَذِهِ الْجَمَلَةُ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ مَبْتَنِيَةً عَلَى مَا مَرَّ مِنْ تَبَادُرِ الْحَصْرِ وَالْإِخْتِصَاصِ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ الْعَرَفِيِّ شَاهِدًا عَلَى التَّبَادُرِ وَعَلَيْهِ فَلَا يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ دَلِيلًا غَيْرَ التَّبَادُرِ وَلَعَلَّ قَوْلَ الشَّيْخِ يُؤْوَلُ إِلَيْهِ حَيْثُ قَالَ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشُّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ أَنْتَهَى. كَمَا أَنَّ تَسْمِيَةَ كَلِمَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ بِكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ أَيْضًا مِنْ شُوَاهِدِ التَّبَادُرِ الْمَذْكُورِ.

أورد عليه في الكفاية بإمكان أن يكون دلالتها على التوحيد بقرينه الحال أو المقال (٢).

وَفِيهِ أَنَّ دَعْوَى الْقَرِينِ سَوَاءٌ كَانَتْ حَالًا أَوْ مَقَالًا - لَا - تَسَاعِدُ مَعَ كَوْنِ ظَهْوَرِ الْكَلِمَةِ فِي التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ مَبْتَنِيًا عَلَى التَّبَادُرِ وَلَعَلَّهُ لِذَلِكَ قَالَ فِي الدَّرْرِ أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ هَذِهِ الدَّلَالَةُ فِي كُلِّ مَوْرَدٍ كَانَتْ مُسْتَنْدَةً إِلَى قَرِينَةٍ خَاصَّةٍ بَعِيدَةٍ غَايَةِ الْبَعْدِ بِلِ الْمَقْطُوعِ بِهِ خِلَافَهُ كَالْقَطْعِ بِخِلَافِ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ كَانَتْ سَبَبًا لِقَبُولِ الْإِسْلَامِ شَرْعًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مَدْلُولِهَا هَذَا وَهَذَا الِاسْتِدْلَالُ وَإِنْ كَانَ حَسَنًا لَكِنْ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ بَعْدَ كَوْنِ الْمَعْنَى الَّتِي ذَكَرْنَاهُ مَتَبَادُرًا قَطْعِيًّا مِنَ الْقَضِيَّةِ (٣).

ص: ٥٠١

١-١) مطارج الأنظار: ص ١٨٥.

٢-٢) الكفاية: ج ١ ص ٣٢٧.

٣-٣) الدرر: ج ١ ص ٢٠٦-٢٠٧.

ولا يخفى عليك أنّ قبول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرع التبادر المذكور وليس هو دليلاً- آخر وبالجملة قبول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من قال كلمه لا إله إلا الله و أيضاً تسميه الكلمه المذكوره بكلمه الإخلاص و التوحيد من شواهد تبادر الاختصاص و الحصر من الاستثناء.

ثمّ إنّه وقع الكلام في أنّ المستفاد من كلمه التوحيد هو توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى الأوّل و قال في مقام إثباته و اندفاع هذا الإشكال و هو أنّ إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى أمّا أن يكون بالفعل أو بالإمكان فعلى الأوّل لا- يدلّ على نفى إمكان الغير و على الثاني لا- يدلّ على ثبوت العنوان له تعالى فعلاً بأنّ الأوجه على ما صرّح به بعض المحققين أنّ المنساق من ذلك ليس إلا- إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى فعلاً- و أمّا نفى إمكان غيره فإنّما هو بواسطة ملازمه واقعته بينهما و لا يضرّ خفاء تلك الملازمه فإنّ ما اختفى منهما إنّما هو الالتفات إليها تفصيلاً بمعنى عدم الشعور بعلمها و أمّا العلم بنفس الملازمه فإنّما هو ممّا فطره الله تعالى عليه عامّه الخلق- إلى أن قال- و على تقدير الاختفاء فلا مانع من القول بكفايه ذلك في الحكم بالإسلام سيّما في صدر الإسلام كما صرّح به جماعه (1).

و تبعه في الكفايه أيضاً حيث قال: و الإشكال في دلالتها عليه بأنّ خبر لا إمّا يقدر ممكن أو موجود و على كلّ تقدير لا دلالة لها عليه أمّا على الأوّل فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده و أمّا على الثاني فلائها و إن دلّت على وجوده تعالى إلاّ أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره

ص: ٥٠٢

تبارك و تعالی ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب (١).

و هو جيد و لكنّه لا يختصّ ذلك بما إذا كان الخبر هو موجود كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ.

حيث قال و لا يخفى عليك أنّ الملازمه الواقعيه كما تكفي مع تقدير الخبر موجود فكذلك تكفي مع تقدير الخبر ممكناً لأنّ ما لا- يمتنع أن يكون فرداً للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا- جهه امتناعيه فلا- يقاس بغيره حيث لا- يلازم الإمكان مع فعليته الوجود بل يجتمع مع عدمه لعدم العله بل مع امتناعه فعلاً للامتناع الوقوعيّ الجامع مع الإمكان الذاتيّ (٢).

و كيف كان فهذا البيان يكفي في دلاله كلمه الإخلاص على التوحيد الذاتيّ.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الأجوبه الدقيقه الفلسفيّه و إن كانت صحيحه لكنّها بعيده عن أذهان العامّه فابتداء قبوله صلّى الله عليه و آله و سلم على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع العدم (٣).

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ القبول يكفيهِ الارتكاز و إن لم يكن القائل قادراً على البيان المبني على الدقائق و ارتكاز وحده الخالق و الواجب موجود في الآحاد كما هو المفروض و يشهد له تخصيصهم خلقه السماوات و الارض بالله تعالى عند السؤال عن خالقهما.

و أمّا ما أورده شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه من أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغه واجب الوجود بل يطلق على المعبود و المناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلاً

ص: ٥٠٣

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٧.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

يلزم الكذب من حصره فيه تعالى (١).

ففيه أنّ لفظه الإله ربما استعملت في المحاورات في معنى واجب الوجود و إن لم تستعمل في أصل اللغة و لعلّ من هذا الباب قوله تعالى (أ إله مع الله) في آيات من القرآن الكريم كقوله (أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أ إله مع الله بل هم قومٌ يعدلون آمن جعل الأرض قراراً - إلى أن قال عزّ وجلّ:- أ إله مع الله - إلى أن قال:- آمنٌ يُجيبُ المُضطرَّ إذا دعاه - إلى أن قال:- أ إله مع الله - إلى أن قال:- آمنٌ يهديكم في ظلمات البرّ و البحر - إلى أن قال:- أ إله مع الله) (٢)

وقوله تعالى أيضا في سورة القصص (و هو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى و الآخرة و له الحكم و إليه ترجعون قل أ رأيتم إن جعل الله عليكم الليل سمرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء) (٣).

و عليه فلا مانع من أن يكون المراد من الإله في كلمة التوحيد هو الواجب فتفيد كلمة الإخلاص التوحيد الذاتى كما لا يخفى و من المعلوم أنّ التوحيد الذاتى يتعقبه التوحيد فى العبادة إذ لا يستحقّ للعبادة إلا الواجب المتعال.

ثمّ إنّ المحقق الأصفهاني قدس سرّه أفاد بيانا يدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى و التوحيد فى العبادة حيث قال: إنّ الإله بمعنى المستحقّ للعبادة و إن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئيه و الفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها و تخضعه لها فنفى فعليه هذا المعنى فى غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك و يستحيل أن ينقلب عمّا هو

ص: ٥٠٤

١-١) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٤.

٢-٢) النمل: ٦٠-٦٤.

٣-٣) القصص: ٧٠-٧١.

و هو أيضا بيان تام يفيد التوحيد في وجوب الوجود و التوحيد في استحقاق العباده اللهم إلا أن يقال إنه بعيد عن الأذهان و لذلك ذهب في نهايه الأصول إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهه متعدده في عرض واحد بل كانت صفات الألوهيه ثابتة عندهم لذات واحده و إنما كانوا مشركين في العباده حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا أنّها وسائط بينهم و بين الله و كانوا يعتقدون استحقاقها للعبوديه أيضا كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ فكلّمه الإخلاص و ردت لردعهم عن ذلك فمعناها نفى استحقاق العبوديه عمّا سواه كما يشهد بذلك معنى كلمه «إله» فإنّها بمعنى المعبود و بالجمله كلمه الإخلاص لإثبات التوحيد في العباده لا في الألوهيه إذ التوحيد في أصل الألوهيه كان ثابتا عندهم قبل الإسلام أيضا فافهم (٢).

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و يمكن أن يقال إنّ عبده الأوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى لكن جعلوا الأوثان وسائط له و كانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى الله تعالى فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغا عنه (٣).

و من المعلوم أنّ الاعتقاد بوحده الألوهيه و المفروغيّه بالنسبه إلى توحيد وجود البارى تعالى يكفى في واجب الاعتقاد و لا يلزم أن يكون عندهم مدللا بالأدله الفلسفيّه بل يكفى تطابقه مع الواقع و هذا الاعتقاد حاصل و مفروغ عنه و لا نزاع بين النبى صلّى الله عليه و آله و بين المشركين في ذلك و إنّما النزاع في وحده المستحقّ للعباده و هذا هو

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨١.

٢-٢) نهايه الأصول: ج ١ ص ٣١٣.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

الذى اختاره سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و لكن بعد لا يخلو هذا المعنى عن الإشكال أيضا و هو أنّ دلالة كلمة التوحيد على اعتقاد القائل بوحدانيته الواجب المتعال لا تختصّ بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صلى الله عليه و آله الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصلي و الواجب المتعال بل هي دالّة عليها و لو كانت صادرة من غيرهم من الطوائف و الملل الذين لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلا كالماديين كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه و آله قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

و لذلك أورد في تحريرات في الأصول عليه بقوله ضروره أنّ هذه الكلمة تقبل شهاده من الكافر الجاحد المنكر الدهريّ و تكفى لترتب أحكام الإسلام عليها إذا اقترنت بالشهاده الثانيه فلا تخصّ بتلك الطائفة بالقطع و النصّ فما ارتضاه الأعلام السيدان البروجرديّ و الوالد و العلّامه المحشّي عفى عنهم لا يخلو من غرابه أيضا (1).

و عليه فما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ و تبعه صاحب الكفايه من أنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و المقصود من كلمه الإخلاص هو التوحيد الذاتيّ و يتبعه العباديّ أو ما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ من أنّ الاستحقاق للعباده راجع إلى الصفات الذاتيه يكون أظهر و أشمل و إنّ كان البيان التفصيليّ لهما بعيدا عن بعض الأذهان.

و عليه فكلمه لا إله إلا الله تدلّ على التوحيد الذاتيّ و العباديّ مطلقا سواء من المشرك المعتقد بالله تعالى أو من الكافر الجاحد لله تعالى كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه و آله و سلم قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد «إلا» في الجمل الاستثنائيّه ليس إلا الإخراج من المستثنى منه حكما و أمّا إثبات الحكم المخالف لمدخولها فهو لازم الإخراج و تخصيص

ص: ٥٠٦

قال المحقق الأصفهاني قدس سره إنّ الإخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد مثلا بل لازمه ذلك كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العلّية المنحصرة لا عين معناها إذ العلّية هي المدخلية و لازم المدخلية على وجه يخصّ بشيء عدم المعلول بعدمه لا- أنّ العلّية متقوّمة بالوجود عند الوجود و العدم عند العدم ضروره أنّ العلّية من المفاهيم الثبوتية فتوهم أنّ ما يسمّى مفهوما عند القوم منطوق على القول به غفله (١).

و عليه فالاستثناء في مثل جاءني القوم إلّا- زيدا يدلّ على الإخراج و اختصاص المجيء بالمستثنى منه و لازم ذلك هو سلب المجيء عن زيد في مثل جاءني القوم إلّا زيدا.

و حيث إنّ سلب المجيء عن المستثنى يكون من لوازم الإخراج فلا يكون الدلالة عليه بالمنطوق بل تكون بالمفهوم و عليه فلا وجه لقول صاحب الكفاية بأنّه لو كانت الدلالة في طرف المستثنى بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق هذا مضافا إلى ما فيه من جعل الدالّ على الحصر هو الجملة المشتملة على الاستثناء لا نفس الاستثناء مع أنّ الموضوع للحصر هو نفس الاستثناء لا الجملة المشتملة عليه فلا تغفل و كيف كان فقد أفاد في الكفاية أنّه لا ثمره في النزاع بين أن تكون الدلالة بالمنطوق أو المفهوم بعد ما كان الملاك في التقديم عند تعارض المنطوق و المفهوم هو أقوائيه الدلالة لا مجرد المنطوقيه أو المفهوميه فتدبر جيّدا.

أورد عليه بأنّ الحقّ أنّ هذا البحث له أثر عمليّ كبير و نستطيع أن نقول إنّ المهمّ في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر و ذلك لأنّه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم و كونه لازم الخصوصيه الثابته لحكم المستثنى منه فمع الشكّ في سعه

الحكم فى المستثنى و ضيقه لا طريق لدينا لإثبات سعتة إذ لا معنى للإطلاق فيه بعد إن كان مدلولاً التزامياً.

و هذا بخلاف ما لو كان الحكم مدلولاً للمنطوق فإنه يمكن التمسك بإطلاقه فى إثبات سعة الحكم و ما يصلح مثلاً لما نحن فيه قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلا من خمس فإنه مع الشك فى ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس فى بعض الحالات فإن كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم لا مجال لإحرازه فى مورد الشك و لو علم نفي الإعادة بنحو مطلق فى طرف المستثنى منه إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع لا- من حيث كل فرد فرد و أمّا إذا كان ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسك بإطلاق الكلام فى إثباته فى مورد الشك فإنه نظير ما لو قال: لا تعاد الصلاة من كذا و كذا و تعاد من خمس (1).

و يمكن أن يقال: إن احتمال كون الاستثناء من حيث المجموع جار على كل تقدير سواء كان ثبوت الحكم فى المستثنى من باب المفهوم أو من باب المنطوق فكما أنه يرفع بمقدمات الإطلاق فيما إذا كان من باب المنطوق و يمنع احتمال مدخلية المجموع فكذلك يكون فيما إذا كان من باب المفهوم لأن الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه المستتبعه للمفهوم مستفاده من الاستثناء أيضاً و عليه فاحتمال مدخلية المجموع فى الخصوصية المذكورة مندفع بإطلاق الاستثناء على كلا التقديرين لأنه يحتاج إلى مئونه زائده و هى ملاحظه المجموع.

و عليه فلا يترتب أثر على النزاع المذكور فضلاً عن أن يكون أثراً مهماً.

نعم هنا ثمره أخرى تترتب على أن الحصر هل يكون مستفاداً من مجموع الأخراج المستفاد من لفظه إلا و العموم المستفاد من المستثنى منه أو يكون مستفاداً من نفس لفظه «إلا» و هى على ما أفادها شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره أنه إن كان الأول

ص: ٥٠٨

يجوز ورود التخصيصات المتعدّده على الحصر المذكور فإنّه يرجع الإخراج مع العموم إلى انحصار الخارج في مثل قولهم جاءني القوم إلاّ زيدا في زيد و إنّ ما عداه داخل في القوم و محكوم بحكمه فليس في البيّن إلاّ عامّ قد خصّ بفرد و هو زيد فيمكن حينئذ أن يرد على العامّ المذكور أيضا تخصيصات بغيره.

و أما إن كان الثاني أى كان الحصر مستفادا من نفس «إلاّ» فهو كأنه يقال الزيد خارج و ليس غيره فحينئذ يكون ورود دليل آخر لخروج غيره منافيا مع هذا الحصر كما ينافى مع عموم المستثنى منه و لا يتوهم أنّه أيضا عموم لأنّه عنوان الحصر المنحلّ إلى العموم لا- أنّه ابتداء عموم فمع المنافاه مع الحصر فاللازم في مقام العلاج عند تعدّد الاستثناء هو حمل الحصر على الحصر الإضافيّ أو على الحصر غير المشوب بالكراهه بحسب اختلاف الموارد كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه في مقام الجمع بين الأدله الدالّه على حصر العيوب المجوّزه لفسخ نكاح المرأه في الأربعة من البرص و الجذام و الجنون و العفل مع أدلّه أخرى تدلّ على جواز الفسخ بالإفضاء و العرج و العمى بحمل الأربعة على حصر الجواز الغير المشوب بالكراهه دون غيرها (1).

و لكنّ لقاتل أن يقول إنّ مفاد الاستثناء هو إخراج مدخوله كزيد و ليس غيره مستفادا من إطلاق المدخول و عليه فكما يمكن ورود التخصيصات بالنسبه إلى عامّ قد خصّ بفرد و هو زيد فكذلك يمكن تقييد إطلاق المدخول بورود مخصّصات أخرى و حمل الحصر على الإضافيّ لانه على كلا التقديرين فلا ثمره مهمّه في ذلك لأنّ مرجع التخصيصات إلى تخصيص العامّ أو تقييد إطلاق المدخول فتدبرّ جيّدا.

و منها كلمه «إنّما» و هي على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إلاّ» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفه في موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على

ص: ٥٠٩

انتفائه عن غير ذلك الموضوع.

و الدليل عليه هو التبادر العرفي عند أهل العرف المستعمل مضافا إلى تصريح أهل اللغة كالأزهري بذلك مع دعوى عدم الخلاف عن بعض بل الإجماع كما عليه أئمة التفسير أيضا.

و حكى عن المبرّد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم إنّ زيدا قائم و إنّما زيد قائم أنّ الأوّل إخبار عن قيامه فقط (بخلاف الثاني فإنّه إخبار بذلك) مع اختصاصه به و ظاهره اختلاف المدلول باختلاف الدلالة و أيّد ذلك بدعوى التبادر عند استعمال تلك اللفظه.

أورد عليه الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بأنّ الإنصاف أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفه قطعا لبعض الكلمات العربيّه كما في أداه الشرط.

و أمّا النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغويّ في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهادا و لم يثبت ذلك إلّا- على تقدير اعتبار مطلق الظنّ كما قرّر في محلّه و قد يتمسّك بأنّ العلماء لا يزالون يتمسّكون بحديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلا نيّه كاعتمادهم على قوله و إنّما الولاء لمن أعتق في مثله و هو لا يجدى شيئا.

إذ بعد الغضّ عمّا فيه لا يزيد عن مجرّد الاستعمال (1).

و تبعه شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه حيث قال قد ينكر دلالة كلمه «إنّما» على الانحصار و غايه الأمر أنّ تأكيدها أزيد من تأكيد «إنّ» الخاليه عن «ما» و ربما يشهد

ص: ٥١٠

١- ١) مطارح الأنظار: ص ١٨٦.

تعبيرنا في الفارسيه عن معناها بقولنا: (اين است و جز اين نيست) فإنه لا يستفاد منه إلا زياده تأكيد بدون استفاده الانحصار (١).

ويمكن الجواب عنه أولا- كما في الكفايه بأن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل (٢).

ولعله يكفي لإثبات التبادر عند أذهان عرف المحاوره ما حكى عن أهل الأدب العربي في التفاسير من الأقوال والأشعار فإنها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان: لفظه إنما مخصّصه لما أثبت بعده و نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلا درهم وقالوا إنما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره و التقدير إنما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف و المفهوم من قول القائل إنما أكلت رغيفا و إنما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف و نفى لقاء غير زيد.

و قال الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حصى و إنما العزّه للكاثر

أراد نفى العزّه عنّ ليس بكاثر (٣).

و قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتُونَ الزكاة و هم راعُونَ و معنى إنما اختصاصهم بالموالاه (٤).

و الظاهر من عباره المجمع و الكشاف و غيرهما أنّ «إنما» تدلّ على الحصر عند

ص: ٥١١

١- ١) كتاب النكاح: ص ٤٥٧.

٢- ٢) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٨.

٣- ٣) مجمع البيان: ج ٣ ص ٢٠٩.

٤- ٤) الكشاف: ج ١ ص ٦٢٣.

استعمال أبناء المحاوره كما يشهد له الاستشهاد بالأقوال و الأشعار المذكوره.

و ثانياً: بأنّ عدم اعتبار قول اللغويين في تشخيص الأوضاع لأنّهم يذكرون نوعا موارد الاستعمال و لا ينظرون إلى كونها حقيقه أو مجازا لا- ينافي حصول الوثوق بذلك من نقلهم في بعض الموارد في الجملة و لعلّ المقام من جمله هذه الموارد قال في تاج العروس و أنّ المفتوحه فرع عن أنّ المكسوره فصّح أنّ إنّما تفيد الحصر كأنّما- إلى أن قال:- و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ثمّ زاد.

و في الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين كقوله تعالى إنّما الصدقات للفقراء و المساكين لأنّه يوجب إثبات الحكم للمذكور و نفيه عمّا عداه، انتهى.

و اجتماعا في قوله تعالى قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ أنّما إلهكم إله واحد فالأولى لقصر الصفه على الموصوف و الثانيه لعكسه أي لقصر الموصوف على الصفه و قول من قال من النحويين إنّ الحصر خاصّ بالمكسوره و إليه أيضا يشير نصّ الجوهريّ مردود (1).

و لا- يخفى عليك أنّ قوله و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ظاهر في أنّه في مقام بيان معنى إنّما عند أبناء المحاوره لا ما فهمه باجتهاده من عبائرهم و هكذا قول الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين ظاهر في أنّه كذلك عند أبناء المحاوره.

و ثالثاً: بأنّ ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّه لا استفاد من قولنا (اين است و جز اين نيست) إلاّ زياده تأكيد بدون استفاده الانحصار منظور فيه لأنّ العبارة المذكوره تدلّ على الحصر و لعلّه يرجع إلى الذي أشار إليه في تاج العروس من أنّ معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه و هكذا إن قلنا بأنّ معنى كلمه أنّما في اللغه

ص: ٥١٢

الفارسيه هو (تنها).

ورابعا: إنَّ بعضَ المصرّحين بأنَّ لفظه إنّما تدلّ على الحصر كانوا أنفسهم من أهل اللسان و هم كثيرون من أهل الأدب و التفسير و اللغه و علم الأصول كالأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّه و المبرد البصريّ و من جملتهم الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: فمن جملة أدوات الحصر كلمه (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر وضعا بالتبادر العرفيّ (١).

هذا مضافا إلى غيرهم ممّن سكنوا البلاد العربيّه سنوات متماديه بحيث كانوا يعدّون من أهل اللسان كالأزهريّ الهرويّ و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ التبادر غير ثابت بعد ما عرفت من تصريح اللغويين و المفسّرين و أهل الأدب بظهور الكلمه في الحصر.

قال في المحاضرات: وقد نصّ أهل الأدب أنّ كلمه (إنّما) من أداه الحصر و تدلّ عليه هذا مضافا إلى أنّه المتبادر منها أيضا نعم ليس لها مرادف في لغه الفرس على ما نعلم حتّى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغه لفهم معناها نظرا إلى أنّ الهيئات مشتركه بحسب المعنى في تمام اللغات مثلا- لهيئه اسم (الفاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشتّى أنواعها و كذا غيرها و هذا بخلاف الموادّ فإنّها تختلف باختلاف اللغات و كيف كان فيكفي في كون هذه الكلمه أداه للحصر و مفيده له تصريح أهل الأدب بذلك من جهه و التبادر من جهه أخرى ثمّ إنّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفه و قد تستعمل في عكس ذلك و هو الغالب و على الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغه كقولنا (إنّما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك مع أنّ صفاته لا تنحصر به حيث إنّ له صفات أخرى غيره و لكنّ المتكلّم بما أنّه بالغ فيه و فرض

ص: ٥١٣

كأنه لا صفه له غيره فجعله مقصورا عليه ادعاه.

و على الثانى فهى تفيد الحصر كقولنا إنما الفقيه زيد مثلا و إنما القدره لله تعالى و ما شاكل ذلك- إلى أن قال:- فالنتيجه أن هذه الكلمه غالبا تستعمل فى قصر الصفه على الموصوف و هى تفيد الحصر عندئذ نعم قد تستعمل للمبالغه فى هذا المقام أيضا و عندئذ لا تدل على الحصر (1).

و لقد أفاد و أجاد إلا- أن ظاهره أن تصريح أهل الأدب دليل آخر مع أنه ليس كذلك بل هم يشيرون إلى التبادر عند أهل اللسان ثم إن استعمال كلمه إنما فى قصر الموصوف و إن لم يفد الحصر الحقيقى بل المقصود هو الحصر الادعائى و الإضافى فى مقام المبالغه و التجوز و لكنّه حاك عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقى كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدلل الفخر الرازى على عدم إفاده إنما للحصر بقوله تعالى:

(إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) مع أنه لا شكّ فى أن الحياه الدنيا لها أمثال أخرى و لا تنحصر بهذا المثل.

و بقوله تعالى (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) مع أنه لا شكّ فى أن اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها و يمكن الجواب عنه أولا- بأن الاستعمال بالقرينه فى غير المعنى الموضوع له لا- ينافى تبادر معناه عند أهل اللسان كما أن استعمال الأمر فى غير الوجوب لا ينافى تبادر الوجوب منه.

و عليه فلا ضمير فى استعمال كلمه إنما فى الآيه الأولى فى مجرد التأكيد بقرينه أن للحياه الدنيا أمثال أخرى.

و ثانيا: بأن كلمه إنما استعملت فى الآيه الأولى فى الحصر الإضافى و المراد هو

ص: ٥١٤

نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا و إفاده الحصر الإضافي و الادعائي بكلمه «إنما» تكون ناشئه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي كما لا يخفى.

و ثالثا: بأن كلمه إنما في الآيه الثانيه تفيد الحصر الحقيقي كما أفاده في المحاضرات حيث قال: إن المراد من الحياه في الآيه الثانيه هي الحياه الدانيه فالدنيا صفه لها و هي تنحصر باللعب و اللهو يعني أنّ الحياه الدنيه في هذه الدنيا هي اللعب و اللهو بمقتضى دلاله كلمه إنما إلى أن قال الآيه في مقام بيان حصر الحياه الدنيا بهما لا حصرهما بها فلا يكون حصولهما في غير الحياه الدنيا يعني الحياه الأخرويه مانعا من دلاله الآيه على الحصر (1).

و رابعا: بالنقض بكلمه إلاّ مع أنّه لا شبهه في دلالتها على الحصر فيما إذا استعملت في مثل ما ذكر و لم يقل أحد بأن ذلك مضرّ بإفادتها للحصر أ لا- ترى قوله تعالى: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) فأذن فما هو الجواب هناك هو الجواب في المقام فإنّ أوجب عن ذلك بأن هذا من ناحيه قيام قرينه خاصّه فنقول بعين ذلك في المقام فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أنّ إنما تدلّ على تخصيص الحكم أو الصفه بالموضوع أو الموصوف في مثل إنما مجتهد زيد بالمطابقه و تدلّ على نفى الاجتهاد عن غير زيد بالمفهوم إذ لازم تخصيص الاجتهاد بزيد هو نفيه عن غيره كما أنّ إنما تدلّ على تخصيص موضوع بصفه في مثل إنما زيد كاتب بالمطابقه و تدلّ على نفى اتصافه بغيرها من الصفات بالمفهوم إذ لازم تخصيص الموضوع بالصفه هو ذلك و بالجملة كلمه إنما تدلّ على خصوصيّه هي تدلّ على نفى الصفه أو الحكم أو الموضوع بالدلاله الالتزاميه و عليه فالحصر مفهوم من دلاله إنما على الخصوصيّه المذكوره و بهذا الاعتبار صحّ

ص: ٥١٥

إدراجه في مبحث المفاهيم فلا تغفل.

و منها كلمه «بل» الإضرابيه قال في الكفايه أنّ الإضراب على أنحاء: منها ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفله أو سبقه به لسانه (كقوله اشترت دارا بل دكانا) فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى؛ و منها ما كان لأجل التأكيد (كقوله قدم ركبان الحجّاج بل المشاه) فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه و التمهيّد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا؛ و منها ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا كقوله تعالى:

(وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) فيدلّ عليه و هو واضح (١).

و الحاصل أنّ كلمه بل موضوعه لمعان و مشتركه بينها فالدالّ على الحصر هو القسم الأخير منها.

و تبعه المحقّق العراقيّ حيث قال: و مثل «إنّما» في الدلالة على المفهوم كلمه «بل» الإضرابيه فيما جيء للأعراض عن حكم ما سبق لا غلطا أو سهوا إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها (٢).

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه ربما تكون كلمه بل مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائدا على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و ربما تكون مستعمله للترقيّ مثل يجوز صلاه الجمعه بل تجب فلا تفيد الحصر في الصورتين المذكورتين.

و ربما تكون مستعمله لإبطال السابق و إثبات اللاحق و الداعي من هذا الاستعمال على أنحاء: منها الغفله و منها التوطئه و منها التوضيح و منها إبطال ما سبق و إثبات اللاحق و لا إشكال في أنّ بل الإضرابيه ظاهره في القسم الأخير لأنّ احتمال

ص: ٥١٤

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٩.

٢-٢) نهايه الأفكار: ص ٥٠٢.

الغفله و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئه مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصه على الأمور المذكوره فالظاهر من كلمه بل هو إبطال ما سبق و تخصيص الحكم بما يتلوها و هذا التخصيص يفيد الحصر فكلمه بل و إن كانت مشتركه بين المعاني المذكوره و لكنّها ظاهره في القسم الأخير من دون حاجه إلى قيام القرينه بعد جريان أصاله عدم السهو و الخطأ و أصاله الجدّ و عليه فلا وقع لما يقال من أنّ بعد صحّه استعمال كلمه بل في غير القسم الأخير فلا محاله يحتاج استفاده القسم الأخير منها إلى القرينه هذا و لكنّ الإنصاف أنّ إفاده القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول بل لا الحكم المذكور في شخص القضيه أو على إحراز كونه في مقام تخصيص الفرد الخاص بخصوصه من بين الأفراد بالحكم أو الصفه و هو محتاج إلى القرينه و إلاّ فشأن كلمه بل ليس إفاده الحصر و إفاده الحصر في مثل جاءني القوم بل زيد من جهه كون القوم اسم الجمع فإبطال مجيء القوم و هو اسم الجمع و إثبات المجيء لزيد يفيد الحصر لا من جهه كلمه بل فتدبر.

و منها إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الاخص عليه كقوله عزّ و جلّ الحمد لله.

قال في الكفايه و التحقيق أنّه لا يفيدّه إلاّ فيما اقتضاه المقام لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الأتحاد في الوجود فإنّه الشائع فيها لا الحمل الذاتى الذي ملاكه الأتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شىء على جنس و ماهيته كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به و حصرها عليه نعم لو قامت قرينه على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو على أنّ الحمل كان ذاتياً

لا قيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به (١).

حاصله أنّ إفاده الحصر إمّا من ناحيه لام الجنس أو من ناحيه الحمل و شىء منهما لا يفيد الحصر أمّا اللام فلأنّ الأصل فيه و إن كان إنّّه لتعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا- يفيد الحصر إلاّ- أن يقوم قرينه على أنّ المراد منه هو الجنس المطلق أو الاستغراق.

كقرينه المقاميه مثل كون الحمد واردا فى مقام الشكر على نعم الله و آلائه و من المعلوم أنّه يقتضى انحصار مبنى الحمد به جلّ و علا- و أمّا الحمل فالأصل فيه هو أن يكون حملا شائعا صناعتيا و اللازم فيه هو التغاير المفهومى و الاتّحاد الوجودى و ذلك لا يقتضى الحصر فقولنا الإنسان زيد لا يفيد الحصر و لا يمنع اتّحاده مع زيد عن اتّحاده مع غيره من سائر الأفراد هذا.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و يختصّ به و لا يصحّ ذلك فيما إذا كان المسند أخصّ إلاّ أن يكون المقصود هو الحصر الادّعاءى فالحصر من لوازم حمل الأخصّ على الأعمّ و لو كان الحمل حملا شائعا صناعتيا فالحمل فى مثل الحيوان إنسان أو الإنسان زيد لا يصحّ إلاّ إذا كان المقصود أنّ حقيقه الحيوان لا تتجاوز عن الإنسان ادّعاء أو حقيقه الإنسان لا تتجاوز عن زيد ادّعاء من جهه المبالغه أو غيرها نعم لو كان اللام للعهد الذكرى كان المقصود من المسند إليه هو الإشاره إلى شخص معهود.

فلا يستفاد من حمل المسند عليه حصر لأنّه ليس من باب حمل الأخصّ

ص: ٥١٨

و عليه فلا- حاجه فى إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال لما ذكرناه من أنّ المسند إليه إذا كان أعمّ من المسند فلا يصحّ الحمل إلاّ إذا كان المقصود هو الحصر.

لا- يقال إنّ غايه التقريب المذكور هو إفاده الحصر الادّعائى لا الحصر الحقيقى لأننا نقول: إنّ منشأ الحصر الادّعائى هو ظهور اللفظ و الجملة فى الحصر الحقيقى و حيث لا- يمكن الالتزام بالحصر الحقيقى فى المورد يحمل على الحصر الادّعائى حتّى يحصل بذلك المدح.

فمثل الإنسان زيد يكون فى مقام حصر الإنسانيه فى زيد و المقصود منه هو المدح عنه و لا يخفى عليك أنّه يمكن استفاده الحصر الحقيقى أيضا فيما إذا أمكن الحصر الحقيقى مثل الحمد لله أى جنس الحمد ثابت لخصوص الله تعالى و هو يفيد الحصر الحقيقى إذ يمكن إثبات جنس الحمد لله تعالى حقيقه لأنّه الأصل فى كلّ محمود فلا وجه لتخصيص الحصر بالحصر الادّعائى هذا مضافا إلى أنّ استفاده الحصر لا تختصّ بما إذا كانت النسبه هى العموم و الخصوص المطلق بل تعمّ ما إذا كانت النسبه هى العموم من وجه كقوله الأئمه من قريش فإنّ قريش أعمّ من الأئمه و الأئمه أعمّ بحسب اللغه من قريش و مع ذلك يفيد قوله الأئمه من قريش الحصر أى جنس الأئمه فى الإسلام كائنه فى قريش خاصه و كيف كان فلا وجه لإنكار دلالة لام الجنس على الحصر كما يظهر من الكفايه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ المحقّق الأصفهانى قدس سرّه ذهب إلى إفاده الحصر بتقريب آخر و هو أنّ المعروف بين أهل الميزان و لعلّه كذلك عند غيرهم أيضا أنّ المعتبر فى طرف الموضوع هو الذات و فى طرف المحمول هو المفهوم حتّى فى الأوصاف العنوائيه المجعلوه موضوعات فى القضايا فالقائم مثلا و إن كان مفهوما كليّا لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ إلاّ أنّ جعله موضوع القضيه حقيقه لا بعنوان

تقديم الخبر فاعتباره موضوعا اعتباره ذاتا فهو بما هو ذات واحده لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينه كخصوصية الزيدية و العمروية و البكريه بل لا يكون الواحد إلا معروضا لخصوصية واحده فاعتبار المعنى الكلّي ذاتا يجعله موضوعا و فرض المحمول أمرا غير قابل للسعه و الشمول هو المقتضى للحصر دائما لا تقديم الخبر و لا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه فتأمل (١).

و لا يخفى عليك أن ملاحظه الكلّي ذاتا و اعتباره فردا يحتاج إلى مثونه زائده و قرينه خاصه و اعتبار ذلك في جميع موارد اللام للجنس التي لا يرى فيها إلا الجنس في غايه الإشكال و لعل وجه التأمل هو ذلك و عليه فتقريب سيدنا الأستاذ أولى.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وجه لتعليق إفاده الحصر على ما إذا كان اللام للاستغراق أو إرادته الطبيعه المرسله من مدخوله حتى يقال إن كل من الأمرين غير ثابت لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس فلا دلالة على الحصر و ذلك لما عرفت من أن لام الجنس تفيد الحصر بالتقريب المذكور كما لا- وجه لتعليق إفاده الحصر في الحمل على الحمل الأولى الذاتى حتى يقال إن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل الشائع الصناعى و هو لا يفيد الحصر و ذلك لما عرفت من أن نفس الحمل الشائع الصناعى مع لام الجنس يفيد الحصر بالتقريب المذكور ثم إن المقصود في المقام إنما هو بيان أن تعريف المسند إليه بلام الجنس و حمل المسند عليه يفيد الحصر الحقيقى فيما إذا أمكن الحصر الحقيقى و عليه فإذا وردت روايه مشتمله على ذلك يحكم بعدم تجاوز المسند إليه عن المسند كما في قولك الأئمه من قريش أو قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) نعم لو كان المورد ممّا لم يمكن فيه الحصر الحقيقى يحكم فيه بالحصر الادّعائى فلا تغفل.

ص: ٥٢٠

الفصل الخامس فى مفهوم الحصر

ولا يذهب عليك أنّ حصر حكم فى شىء يدلّ بمفهومه على نفى الحكم المذكور عن غيره ولا كلام فى ذلك وإنّما الكلام فى موارد إفاده الحصر وهى متعدّده.

منها كلمه الاستثناء نحو «إلا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفه أى الغير وإلا فلا تدلّ على الاستثناء بل هى وصف فيدخل فى مفهوم الوصف وكيف كان فالاستثناء فى الإيجاب كقولك جاءنى القوم إلا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفى بالمستثنى و عليه فغير الجائى منحصر فى زيد.

والاستثناء فى النفى كقولك ما جاءنى القوم إلا- زيد يدلّ على اختصاص النفى بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى و عليه فالجائى منحصر فى زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى أنّ المستفاد من قولك ما جاءنى إلا زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد فى الحكم المذكور و أمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا و شىء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعه بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين فى مثل ليس لزيد على دراهم إلاّ درهم أحدهما نفى الدراهم و ثانيهما إثبات الدراهم و لذا يحكم العقلاء باشتغال ذمته بالدرهم بعد إقراره بذلك و ليس ذلك إلاّ لدلاله الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبه إلى حكم المستثنى غير مسموعه.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاه إلاّ بطهور فى مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاه بالطهاره و ليست الجملة حينئذ بعدد الإخبار عن العقد السلبي و الايجابى و فى مثله لا مفهوم للاستثناء و أين هذا من مثل ما جاءنى القوم إلاّ زيد.

و يشهد على تبادل الاختصاص و الحصر من الاستثناء قبول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم إسلام من قال كلمه لا إله إلا الله إذ ليس هذا إلا لدلاله هذه الكلمه على التوحيد و الإخلاص و لو كان الاستثناء مهملا من ناحيه حكم المستثنى فلا وجه للقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطرادا فى أنّ كلمه التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل و تبعه المحقق الخراسانى قدّس سرّه و قال فى الكفايه إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده فى الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره تبارك و تعالى ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من أفراد الواجب.

و أورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامّه هذا مضافا إلى أنّ العرب فى صدر الإسلام لم يكونوا مشركين فى أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين فى العباده فكلمه الإخلاص ردع لهم فى الشرك فى العباده فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغا عنه.

على أنّ لفظه الإله تطلق على المعبود بحسب اللغه لا- واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها فى كلمه التوحيد المعبود بالحق أى لا معبود بالحق إلا الله.

و يمكن الجواب بأنّ ارتكاز وحده الخالق و واجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد و لذا متى سئل المشركون عن خالق السموات و الأرض أجابوا بأنّه هو الله و مع وجود هذا الارتكاز لا مانع من إرادته التوحيد الذاتى.

و دعوى أنّ العرب كانوا مشركين فى العباده لا- فى الذات فلا- حاجه إلى التوحيد الذاتى كما ترى إذ هذه الكلمه ليست مخصوصه بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأسمى بل هى لجميع الطوائف و الملل و لو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلا كالماديين و الملحدين فلا وجه لتخصيص هذه الكلمه بتلك

و أما استعمال كلمه الإله فى واجب الوجود فى المحاورات فهو موجود و لعلّ منه لو كان فيهما آلهه غير الله لفسدتا.

هذا مضافا إلى إمكان أنّ يقال أن الإله بمعنى المستحقّ للعباده ذاتا و هو مساو لواجب الوجود و يدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى و التوحيد فى العباده لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعباده و إن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيّه و الفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها و تخضّعه لها فنفي فعليه هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك و يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعباده ذاتا فى الله تعالى فتأمل.

و منها كلمه «إنّما» و هى على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إلا» فإذا استعملت فى حصر الحكم أو الصفه فى موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على انتفاء الحكم أو الصفه عن غير ذلك الموضوع.

و يشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافا إلى تصريح أهل اللغه و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمّه التفسير.

و يشكل ذلك بأنّه لا- سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

و أمّا النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص الأوضاع و هو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم و تمسّك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلا نيّه لا يجدى لأنّه لا يزيد عن مجرد الاستعمال.

و أجيب عنه بأنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ

الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى و المبرّد أيضا سبيل هذا مضافا إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّه سنوات متماديه كالأزهري وغيره و يكفي لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسّرون من أهل الأدب العربي من الأقوال و الأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان لفظه «إنّما» مخصّيه لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلاّ درهم و قالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره و التقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف و المفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفا و إنّما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف و نفى لقاء غير زيد و قال الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حصي و إنّما العزّه للكائر

أراد نفى العزّه عمّن ليس بكائر (١) و الأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّه.

و قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: (إنّما وليّكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلّاه و يؤتّون الزكاه و هم راعون) و يعنى إنّما اختصاصهم بالموالاه (٢).

و أيضا تاج العروس و الصحاح ظاهران في أنّ الحصر مما يفيد كلمه «إنّما» عند ابناء المحاوره و حمله على اجتهاداتهم بعيد جدّا.

و دعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثل الحياه الدُنيا كماءٍ أنزلناه من السماء) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى يدلّ على عدم إفاده إنّما للحصر.

مندفعه أولا بأنّ الاستعمال بالقرينه في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادر

ص: ٥٢٤

١-١) مجمع البيان: ٢٠٩/٣.

٢-٢) الكشّاف: ج ١ ص ٦٢٣.

الحصر الموضوع له من الكلمه.

و ثانيا بأن «إنما» استعملت في الآيه المذكوره في الحصر الإضافي و المقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا و من المعلوم أنّ إفاده الحصر الإضافي حاكيه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي.

و منها كلمه «بل» الإضرائيّه و هي على أنحاء لأنها إمّا مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائدا على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و إمّا مستعمله للترقيّ مثل يجوز صلاه الجمعة بل تجب.

و لا تفيد الصورتان المذكورتان للحصر.

و إمّا مستعمله لإبطال السابق و إثبات اللاحق ففي هذه الصوره إمّا أتى بها غفله كقوله اشترت دارا بل دكانا أو توطئه و تأكيدا كقوله قدم ركبان الحجاج بل المشاه و على كلّ التقديرين لا يدلّ على الحصر و إمّا أتى بها لردع السابق و إثبات اللاحق جدّا و لا- إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر و يمكن أن يقال أنّ بل الإضرائيّه ظاهره في هذا القسم لأنّ احتمال الغفله و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئه و التأكيد مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصّه على الأمور المذكوره تكون حكمه «بل» الإضرائيّه ظاهره في القسم الأخير من إبطال ما سبق و تخصيص الحكم باللاحق و هذا التخصيص يفيد الحصر.

و الإنصاف أنّ إفاده القسم الأخير للحصر تتوقّف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» و هو غير ثابت.

و منها إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخصّ عليه كقوله عزّ و جلّ: «الْحَمِيدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» .

قال في الكفايه ما محضّه أنّ التحقيق أنّه لا يفيد الحصر لأنّ الأصل في اللام و إن كان أنّه لتعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول

للطبيعه لا يقتضى سوى اتحادهما به فى الجملة كما أنّ الأصل فى الحمل هو الحمل المتعارف الذى ملاكه هو مجرد الاتحاد فى الوجود لا حصر المسند إليه فى المسند.

نعم لو قامت قرينه على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو أنّ الحمل كان ذاتيا فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر و لعله من ذلك قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنّ مقام الشكر قرينه على أنّ المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ و علا.

و يمكن أن يقال لا حاجه فى إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفى لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند و لو من وجه إذ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و معنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ و لو من وجه على الأعمّ و لو كان الحمل حملا شايعا صناعتيا ثمّ إنّ الحصر المستفاد من قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) يكون من ناحيه حصر الجنس الأعمّ فى الأخصّ لا- من ناحيه قرينه المقام ثمّ إنّ يحمل الحصر على الحقيقه فيما إذا أمكن كما فى مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) و على الحصر الادّعائى فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقه كقولنا الإنسان زيد.

و بالجملة لا فرق فيما ذكر بين أن يكون النسبه بين المسند إليه و المسند هى العموم و الخصوص أو هى العموم من وجه فقوله صلى الله عليه و آله و سلم الأئمه من قريش يفيد الحصر لحمل الأخصّ من وجه على الأعمّ من وجه أى جنس الأئمه فى الإسلام منحصر بالقريش و ليس من غيرهم.

و عليه فلا وجه لإنكار إفاده لام الجنس للحصر مع حمل الأخصّ عليه؛ فلا تغفل.

أما الأول أعني اللقب

فالمراد منه هو مطلق ما يعبر عن الشيء سواء كان اسما نحو زيد قائم أم كنيه نحو أبي ذر و ابن أبي عمير أم لقباً اصطلاحياً كالنوفلي و كيف كان فقد قال في مطارح الأنظار: الحق كما عليه أهل الحق و جماعه من مخالفينا أنه لا مفهوم في اللقب و المراد به ما يجعل أحد أركان الكلام كالفاعل و المفعول و المبتدأ و الخبر و غير ذلك و ذهب جماعه منهم الدقاق و الصيرفي و أصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه.

لنا انتفاء الدلالات الثلاث يكشف عن أنه لا دلالة في قولك زيد موجود على أنه تعالى ليس بموجود و قولك موسى رسول الله على أن محمداً صلى الله عليه و آله ليس برسول الله و قد اشتهر على الألسن أن إثبات شيء لا ينفي الحكم عن الغير و لا محل له إلا في أمثال المقام.

و احتج القائل بالمفهوم بلزوم العراء عن الفائده لولاه و بأن قول القائل لا أنا بزنا و لا أختي زانية رمى المخاطب و لاخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه الحد.

و الجواب عن الأول بمنع الملازمة و عن الثاني بأن ذلك بواسطه قرينه المقام (1).

و بالجملة بعد ما عرفت من دخول الوصف غير المعتمد في باب الوصف

ص: ٥٢٧

و خروجه عن اللقب يكون الكلام فى المقام ممخّصا فى الحكم المتعلّق باللقب و من المعلوم أنّ تعلّق الحكم باللقب يكون من قبيل تعلّق الحكم الشخصىّ بموضوع خاصّ و قضيه خارجيه و ليس من قبيل الحكم المتعلّق بموضوع بواسطه الوصف.

و عليه فانتفاء الحكم الشخصىّ بانتفاء الموضوع عقلىّ إذ كلّ حكم متقومّ بموضوعه و هو ليس بمفهوم يدلّ عليه الكلام كما لا يخفى و لذا قال فى الكفايه لا دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده أصلا و قد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم ليس بمفهوم (١).

نعم لو كان المتكلم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم و مصاديقه و مع ذلك اقتصر على موضوع خاصّ دلّ الكلام على انتفاء الحكم عن غير الموضوع بسبب مقدمات الإطلاق فإنّ قضيه الإطلاق هنا نفى الموضوعيه عن غير المذكور فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكنّه مختصّ بما إذا كان المتكلم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم المذكور لا حكم المورد و الغالب هو أنّه يكون فى مقام حكم المورد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تحريرات فى الأصول حيث قال:ربما يمكن أن يقال:إنّ التمسك الذى تحرّر فيما سبق فى مفهوم الشرط بمقدمات الإطلاق يقتضى المفهوم هنا ضروره أنّ فى صورته كون اللقب موضع الحكم أو العدد يشكّ تاره فى أنّه تمام الموضوع أو جزؤه فالإطلاق ينفى الثانى و يثبت به أنّه تمام الموضوع و أخرى يشكّ فى موضوعيه شىء آخر لذلك الحكم و عدمه و قضيه الإطلاق هنا أيضا نفى الموضوعيه عن ذلك الشىء فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و ما نعنى بالمفهوم إلّا ذلك (٢).

ص: ٥٢٨

١-١ (١) الكفايه: ج ١ ص ٣٣٠.

٢-٢ (٢) تحريرات فى الأصول: ج ٥ ص ١٨٩.

لما عرفت من أنّ الأخذ بالمقدمات فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان تعديد موارد الحكم لا حكم المورد و عليه فلو شكّ في حكم سائر الموارد و لم يقم فيها دليل على ثبوت الحكم يجرى فيه أصالة البراءة إذ لا مفهوم للكلام كما لا يخفى.

و أمّا الثاني أعني العدد

فقد قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: الأقوى وفاقا لجمع كثير من أصحابنا و مخالفينا أنّه لا مفهوم في العدد بل و ادعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه.

و تبعه في الكفايه حيث قال: إنّ قضيه التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنّه ليس بذلك الخاصّ و المقيّد و أمّا الزيادة فكالنقيصه إذا كان التقييد به للتحديد به بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضمير أصلا بل ربما كان فيها فضيله و زياده كما لا يخفى.

و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهه دلالتّه على المفهوم بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ في المنطوق كما هو المعلوم (1).

و عليه فلا ينافى مع دلاله دليل آخر على الاجتزاء بغيره إذ لا مفهوم كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ المتكلم إمّا لا يكون في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فإذا قيل صم ثلاثه أيام من كلّ شهر لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثه الأيام و إنّما يدلّ على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضيه بثلاثه مذكوره فلا يعارض ما دلّ على استحباب غيرها لأنّ غير المذكور في هذه القضيه مسكوت عنه فيها إذ هو خارج عن تحت الأمر المذكور في هذه القضيه و انتفاء هذا

ص: ٥٢٩

الحكم بانتفاء الثلاثة ليس من باب المفهوم حتى ينافى استحباب غير الثلاثة بل هو من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصي بعدم موضوعه و عليه فمجرد العدد لا- دلالة له على المفهوم لا- من ناحيه النقيصه و لا- من ناحيه الزيادة فلا ينافى ما دل على حكمهما.

فكما أنّ القضية ساكنة بالنسبة إلى حكم النقيصه فكذلك تكون بالنسبة إلى الزيادة لوحده الملاك و هو أنّ النقيصه كالزيادة خارجه عن حدود الموضوع المذكور في القضية الشخصيّه فلا ينافى ثبوت الحكم في طرف الزيادة كالنقيصه بدليل آخر لتعدّد المطلوب كما لا يخفى.

و إما يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحيه الأقلّ فيكون العدد مأخوذاً من جهه أنّه أقلّ عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه و ممّا زاد عليه كالعشره، في الإقامه للمسافر فالموضوع أعمّ من العشره و ما زاد عليها و لكن يدلّ بالمفهوم على عدم جواز الأقلّ لأنّه في مقام التحديد بالنسبه إليه.

و أما يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحيه الأكثر فيكون العدد مأخوذاً من جهه أنّه أكثر عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم له و ما دونه كتحديد أكثر الحيض بالعشره فيدلّ بالمفهوم على أنّ الزائد على العشره ليس بحيض.

و إما يكون المتكلم في مقام التحديد من الطرفين فيكون العدد مأخوذاً من ناحيتين فيدلّ العدد بالمفهوم على خروج النقيصه و الزيادة عن الموضوع مثل ما ورد في عدد ركعات الصلوات فإنّه يدلّ على خروج الأقلّ و الأكثر لأنّه في مقام التحديد و بالجملة إذا كان المتكلم في مقام التحديد فدلاله العدد على المفهوم واضح و لا إنكار فيه و لكنّه مختصّ بما إذا قامت القرينه على أنّه في مقام تحديد سنخ الحكم و إلاّ فمجرد العدد من دون إحراز كونه في هذا المقام لا يدلّ بالمفهوم على نفى سنخ الحكم عن غير المذكور و إن دلّ على عدم الاجتزاء بغير العدد المذكور من أجل عدم موافقه مع ما

أخذ في المنطوق.

ثم إنّه إذا شكّ في أنّ العدد مأخوذ بنحو لا بشرط أو بنحو بشرط لا؟ أمكن القول بالأوّل لأنّ أخذ العدد بنحو بشرط لا يحتاج إلى مؤونه زائده و مقتضى الإطلاق هو عدمه و عليه فلا يكون الإتيان بالزائد مضرًا في امتثال العدد المذكور في القضيّه.

و إن لم تكن للقضيّه إطلاق بل تكون مهمله دخلت المسأله في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ الشكّ في أنّ المطلوب هو العدد اللابشرط عن الأكثر أو العدد بقاء عدم الأكثر فيبتنى على الأصل في تلك المسأله من البراءه أو الاحتياط.

ربما قيل أنّ الظاهر كون ذلك العدد تمام الموضوع و مأخوذا بشرط لا فتكون الزيادة مضافا إلى عدم وجوبها مضرّه بالواجب و ربما تعدّ محرّمه فينتفى سنخ الحكم و يثبت ضدّه فافهم و اغتتم (١).

و فيه ما لا يخفى فإنّ دعوى ظهور العدد في كونه مأخوذا بشرط لا مع أنّ الغالب كما في نهايه النهايه هو أخذ أقلّ عدد يجرى تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه و ممّا زاد عليه (٢) غير مسموعه هذا مضافا إلى أنّه لا وجه لدلاله العدد على عدم وجوب غيره ما لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم و دلاله المنطوق على عدم الاجتزاء بغيره لا ينافى الاجتزاء بدليل آخر لأنّ الدلاله المذكوره من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصى بعدم موضوعه فافهم و اغتتم.

ص: ٥٣١

١-١) تحريرات في الأصول: ج ٥ ص ١٩٠.

٢-٢) نهايه النهايه: ج ١ ص ٢٧٣.

الفصل السادس فى مفهوم اللقب و العدد

أمّا الأوّل و هو اللقب فلا مفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لا ينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنّه لو لا المفهوم لزم العراء عن الفائده ممنوعه لمدخلّيته فى شخص الحكم و لذا يتقوّم شخص الحكم به و ينتفى بانتفائه عقلا.

و ربّما يستدلّ له بأنّ قول القائل لا أنا بزبان و لا أختى زانيه رمى المخاطب و لأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حدّ القذف و فيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطه قرينه المقام و هو خارج عن محلّ الكلام و بالجملة قوله زيد موجود لا يدلّ على أنّ عمرو ليس بموجود.

و عليه فلا- دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده و أمّا انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم.

نعم لو كان المتكلّم فى مقام تعديد الموجودين و اكتفى بموضوع خاصّ.

و قال مثلا زيد موجود دلّ الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدّمات الإطلاق فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكنّ الغالب أنّه فى مقام حكم المورد لا سائر الموارد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق ما يعبر عن الشىء سواء كان اسما له أو كنيه له أو لقباً اصطلاحياً و أمّا الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد و خارج عن اللقب فلا تغفل.

و أمّا الثانى أعنى العدد فإن لم يكن المتكلّم فى مقام تحديد سنخ الحكم لا- من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ و لا

من طرف الأ- كثر فمثل قوله صم ثلاثه أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأكثر وإنما يدل على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة و عليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

و عليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم و نفي سنخ الحكم لا من ناحية النقيضه و لا من ناحية الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان و تحديد سنخ الحكم من ناحية الأقل كالعشره في الإقامه أو من ناحية الزيادة كالعشره في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم و نفي سنخ الحكم و لكنّه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحية أو من النواحي المذكوره.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لا- بشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمه لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى ثبوت زائده و عليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضرًا بامتنال العدد.

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوصه

ولا يخفى عليك أنّ العلة بمنطوقها معممّه و بمفهومها مخصّصه و توضيح ذلك أنّ مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنّه حامض ظاهر في أنّ الحموضه عله للحكم المذكور و هو المنع عن أكل الرمان و إرجاع التعليل إلى بيان قيود الموضوع خلاف الظاهر و لا موجب له ما لم تقم قرينه عليه.

ثمّ إنّ مقتضى عدم تقييد الحموضه بشيء آخر هو أنّها بخصوصها من دون ضميمه شيء آخر تكون عله للمنع المذكور فهي عله مستقلّه لا جزء العله.

كما أنّ مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد في المنطوق هو أنّ الحموضه في كلّ مورد تكون موجباً للمنع و النهي و لذا يتعدّى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرمة من هذه الجهة توصف العله بأنّها معممّه و بعبارته أخرى لأنّه حامض في قوه تعليل التحريم بكون الرمان من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليّه تدلّ على تعميم الحكم و لكنّ هذا التعميم يكون بمناسبه الحكم و الموضوع في دائره المأكولات فلا يتعدّى عن الأكل إلى المس أو الحمل و نحوهما من الأمور.

ثمّ إنّ كون المتكلم في مقام بيان العله و اكتفائه بذكر خصوص الحموضه يقتضى بمقدمات الحكمه أنّ العله الوحيدده لحرمة الرمان هي الحموضه لا غير و عليه فالعله المذكوره من جهه دلالتها على انحصار العله فيها تخصّص إطلاق المنع عن أكل الرمان

بالرمان الحامض فتدلّ العله بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض و لذلك توصف العله الوحيدة بأنّها مخصّيه و هذا واضح و مستفاد من أداء التعليل كلام التعليل و فاء التعليل (1) و كى التعليل و لكيلا و نحوها لا من كلّ تعليل و لو كان مستفادا من القضيه الشرطيّه فإنّه مختصّ بموضوع القضيه إذ اللازم فى مفهوم الشرط و نحوه حفظ الموضوع.

و لذا قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه إنّنا و لو ساعدنا المشهور القائلين بدلاله الجمله الشرطيّه على العليه التامه لكن نقول إنّ العليه هنا تكون للحكم بالنسبه إلى الموضوع المذكور فى نفس هذه القضيه بمعنى أنّ وجود تالى الأداة عله لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعليه هنا ليس على نحو العليه المستفاده من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار فى أى موضوع كان و مفاد الثانى أنّ وصف الإسكار متى تحقّق فى موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (2).

نعم يمكن التعدّيّ بإلغاء الخصوصيه فيما إذا أحرز عدم مدخلية الموضوع المذكور فى تالى الأداة و لكنّه غير مدلول التعليل.

ثمّ إنّ مقتضى كون العله مخصّيه هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العله و حينئذ فإن ورد دليل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث إنّ

ص: ٥٣٥

١- ١) كقول سيّد الشهداء الامام الحسين عليه السّلام يا هذا كفّ عن الغيبه فإنّها إدام كلاب النار فإنّ الفاء فى قوله فإنّها إدام كلاب النار فاء التعليل بخلاف فاء الترتيب فإنّه لا يفيد التعليل كقوله عليه السّلام بسم الله الرحمن الرحيم فإنّه من طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس.

٢- ٢) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٩-١٠.

التعارض بينهما يكون تعارضا تباينيا يندرجان تحت أخبار العلاجية فيحكم بتقدم ذى المرجح فيحمل العلة على الحكمه إن كان الترجيح مع مقابلها و بالتخير عند عدم المرجح مثلا إذا ورد بعد النهى عن شرب الخمر بمثل قوله عليه السلام لا تشرب الخمر لأنه مسكر» ما كان كثيره يسكر فقليله حرام و لو لم يكن مسكرا» يقع التعارض بينهما لأن النسبه بين التعليل و بين الدليل الوارد هي التباين ضروره أن مفاد منطوق ما كان كثيره يسكر فقليله حرام هو حرمة ما كان كثيره يسكر و مقتضاه أن القليل مع عدم كونه بمسكر فهو حرام.

و قضيه مفهوم العلة حليه كل ما ليس بمسكر لأن ذلك مقتضى انحصار عله الحرمة فى الإسكار و عليه فالتعارض يوجب اندراجها تحت أخبار العلاجية ذهب بعض إلى تقدم مفهوم التعليل على المنطوق بدعوى أنه لو كان نفس كونه مفهوم سببا لتأخره تلزم اللغويه فلا بد و أن يكون المرجح أمورا أخرى حتى يتقدم المفهوم أحيانا و يتأخر أخرى و لا مرجح فى البين فتدور المسألة بين اندراجها فى الأخبار العلاجية و بين إنكار أصل المفهوم للتعليل لعدم تماميه مقدمات الإطلاق لإثبات انحصار العلة مطلقا (1).

و فيه أولا- أنه يلزم اللغويه فيما إذا كان المفهوم بعنوان أنه المفهوم سببا لتأخره فى جميع الموارد لا فى بعض الموارد أحيانا و عليه فلو قلنا بتأخر المفهوم فى موارد خاصه من موارد المعارضه من جهه كونه مفهوم لا يلزم اللغويه.

و ثانيا: أن عدم تماميه مقدمات الإطلاق لإثبات الانحصار مطلقا غير سديد بعد ما عرفت من تقريب كون العلة مخصصه و معممه فانحصر الأمر فى الاندراج فى أخبار العلاجية.

ص: ٥٣٦

و ثالثاً: أنّ مقدمات الإطلاق لو لم تكن تامّة لا تدلّ العلّه على المفهوم أصلاً لا في خصوص حال تعارضها مع شيء آخر فالأقرب هو ما ذكرناه من تماميّة مقدمات الإطلاق و اندراجهما تحت عمومات الأخبار العلاجيّه.

هذا كلّه بالنسبه إلى العلّه.

المقام الثاني في الحكمه المنصوصه:

و أمّا الحكمه فلا دلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محكماً و لو في موارد خلت عن الحكمه كتقريب الحكم بالعدّه بحكمه عدم اختلاط المياه و عدم اختلال الأنساب فإنّ الحكمه المذكوره حكمه نوعيه لإطلاق الحكم بالعدّه فلا ينافي خلوّ بعض مواردّه عن تلك الحكمه لمعلوميّه عدم الاختلاط من دون حاجه إلى العدّه و عليه فيمكن أن يكون الحكم ثابتاً و لو مع عدم الحكمه.

و أمّا دلالتها على التعميم فالمشهور هو العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمه هي الحكمه المنصوصه الفعليّه الباعثه التي لا- يرضى الشارع بإهمالها فإنّها هي تصلح لوجه الحكم الفعليّ و من المعلوم أنّ مقتضى كونها باعته فعليّه كذلك هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد عدم تقيدها بالمورد و عموميّتها، و يشهد له بناء العقلاء على التعدّي من موارد الحكمه المنصوصه المذكوره إلى غيرها فيما إذا كانت الحكمه بعينها موجوده فيها أ لا ترى أنّ الحكومه إذا منعت ساكني بلد عن الخروج في بعض الليالي لحكمه جلب المهاجمين و المفسدين فإذا كانت هذه الحكمه موجوده بعينها في بعض الأيام أو في بعض الأمكنه الأخرى أيضاً تقتضى تلك الحكمه منعهم أيضاً عن الخروج فيهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه تبعاً لاستاذّه المحقّق الحاج الشيخ قدّس سرّه شأن

الحكمه و إن كان عدم الأطراد لكن فى خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا فى جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها فيمكن أن يوجد الحكم فى الأعمّ بالملاك الأخصّ و أمّا وجوده فى الأخصّ (أى وجود الحكم و اختصاصه بالأخصّ و المورد) بالملاك الأعمّ فغير جائز فإذا كان الملاك فى هذا الباب (أى باب المنع من السجده على المأكول و الملبوس) للمنع هو المعبوديه لأهل الدنيا و هو موجود فى جميع المأكولات حتّى فى مثل الخسّ، (من البقوليات المأكوله التى لا- تصدق عليها الثمره) فلا- يجوز تخصيص حكم المنع عن السجده بما عدى الخسّ (و البقوليات ممّا لم تصدق عليه الثمره) و بالجملة فجعل هذه الحكمه شاهده لترجيح أخبار استثناء المأكول من النبات (على أخبار استثناء الثمره) خال عن الإشكال (1).

و توضيح ما أفاده الأستاذ قدّس سرّه ببعض عبارته قدّس سرّه أنّ النصوص قد وردت على جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء المأكول و الملبوس و قد ورد فى بعض آخر جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء الثمره من النبات فيقع التعارض بين العقد الإثباتى لكلّ منهما و بين العقد السلبى فى موردى الافتراق فإنّ مقتضى العقد الإثباتى فى الأوّل جواز السجود على غير المأكول و إن صدق عليه الثمره كالحنظل و نحوه و مقتضى العقد السلبى فى الثانى عدمه و مقتضى العقد الإثباتى فى الثانى جوازه على غير الثمره و إن كان مأكولا- كالخسّ و نحوه (من البقوليات) و قد كان مقتضى العقد السلبى فى الأوّل عدمه فيقع التعارض بين الطائفتين فى الحنظل و ثمر الشوك (ممّا يصدق عليه الثمره و لا يكون من المأكولات) و فى الخسّ و شبهه (من البقوليات و نحوها ممّا لا يصدق عليه الثمره و يكون من المأكولات).

ص: ٥٣٨

و حينئذ ففى مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأول: تقييد كل من العنوانين بالآخر فيقيد المأكول بما إذا كان ثمرة و الثمره بما إذا كان مأكولا فالذى لا يجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران و ما تخلف فيه أحدهما يجوز السجود عليه و إن تلبس بالآخر.

الثانى: أن يجعل أحدهما أصلا و الآخر معزفا و من باب المثال لأجله و هذا يتصور على وجهين: الأول أن يكون الأصل هو المأكول من النبات بحسب الغالب فى الثمار.

و أمّا الاسفناج و الخسّ و البقول فمن الأفراد النادره و الباذنجان و البطيخ و الخيار و نحوها و الحبوبات كلّها داخله فى قسم الثمار و الثانى أن يكون الأصل فى المنع هو الثمره و إنّما عبّر فى الأخبار الأول بملاحظه أفراد الثمار غالبا فى المأكول و ندره ما كان منها غير مأكول إلى أن قال ما حاصله حينئذ يمكن.

تخصيص الأول بالثانى بدعوى اختصاص الثمره بما كان ممّا ينتفع به فائده معتدّا بها فليس الشوك و الحنظل من أفراد هذا العموم.

اللهمّ إلا أن يتمسك بالحكمه المذكوره فى الأخبار لعدم جواز السجده على المأكول و الملبوس بأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد فى سجوده فى عباده الله عزّ و جلّ فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها فإنّ مفادها أنّ كلّما كان مأكولا لا يجوز السجود عليه و إن لم يكن ثمرة كالحسّ و الاسفناج و البقولات فهذا يوجب أن يكون المقصود من ذكر الثمره التمثيل للمأكول بواسطه الغلبه فالعبره فى وجود الحكم بوجود الحكمه المذكوره و هى موجوده فى مطلق المأكول و إن لم تصدق عليه الثمره فالجمله المذكوره تعممه حتّى بالنسبه إلى غير الثمره من المأكولات (1) ظاهره هنا هو الميل الى ذلك و لكن يظهر منه

ص: ٥٣٩

العدم فى مسأله اشتراط مباشره الجهه لما يصح السجود عليه فراجع (١) و كيف كان فقد ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال: إن مقتضى كون شيء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هو غير موجوده و أما إذا وجدت فلا إشكال فى وجود الحكم و لو فى غير موضوع الدليل كما فى العله فافتراقهما فى الجهه الأولى لا الثانیه.

و لذا تعدى الأستاذ المحقق الداماد قدس سره عن تحريم النظر بشهوه إلى الأجنب إلى حرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه لأن حكمه حرمة النظر بشهوه إلى الأجنب على ما فى خبر محمد بن سنان هى ما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحلّ و لا يحمل (٢) و من المعلوم أنّ هذه الحكمه لا تختص بالنظر بشهوه إلى الأجنب و عليه فمقتضى وجودها فى النظر بشهوه إلى المحارم هو تحريم النظر الشهوى إليهم أيضا لأنها هى التى بعثت الشارع نحو تحريم النظر إلى الأجنب (٣).

فمع تعميم الملاك المنصوص لا وجه لتخصيص الحكم بالأخص بل يتعدى عن مورده إلى ساير الموارد و لو لم يكن من أفراد الإنسان كما ذهب الأصحاب إلى عدم جواز النظر الشهوى إلى الحيوان أيضا فلا تغفل.

لا يقال إن الحكمه المنصوصه تكون فى قوه المقتضى فإذا لم ينضم إليه عدم المانع لا يوجب شيئا فمورد الحكمه المنصوصه من الموارد التى يعلم انتفاء الموانع فيه لأن المتكلم فى مقام توجيه الحكم الفعلى و من المعلوم أنّ الحكم الفعلى لا يجتمع مع وجود المانع هذا بخلاف سائر الموارد لوجود احتمال الموانع فيها و مع احتمال الموانع فلا يجوز التعدى عن مورد الحكمه إلى سائر الموارد.

لأننا نقول إن توجيه الحكم المطلق بالحكمه المنصوصه لا يكون غالبا إلا إذا

ص: ٥٤٠

١-١) نفس المصدر: ج ٢ ص ٢٦٩-٢٧١.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من مقدمات النكاح: ح ١٢.

٣-٣) راجع تقارير الصلاة لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ج ١ ص ٣٦٧.

كانت الحكمه من المقبولات العقلانيه العامه كالظلم و الفساد أو من الضرورات الشرعيه التي لا يرضى الشارع بإهمالها و هذه الضرورات و المقبولات لا يحتمل فيها وجود الموانع و إن لم تكن من الضرورات الشرعيه و المقبولات العامه.

نعم لو كانت الحكمه مختصه بالمورد أو احتمل فيها بعض الموانع بالنسبه إلى ساير الموارد فلا- توجب تعميم الحكم كما لا يخفى.

و ممّا ذكر ينقدح حكم تلقيح مياه الرجال بفروج نساء أجنبيّات فإنّ الحكمه المذكوره للعدّه و هى عدم اختلال الأنساب توجب المنع عن ذلك كما يظهر ممّا ذكر أيضا حكم الحيل الربويه.

حيث إنّ النكته المذكوره فى الأخبار لحكمه الربا هى ترك التجارات أو اصطناع المعروف و الفساد و هما و إن ذكرا بعنوان الحكمه لا العله و لكنهما يوجبان المنع عن الحيل الشرعيه لوجودهما فيها.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم بجواز الربا بالحيل الشرعيه فى جميع الموارد يوجب اللغوويه فى جعل الحرمة فافهم كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال فى ضمن كلام فتحريم الربا لنكته الفساد و الظلم و ترك التجارات و تحليله بجميع أقسامه و أفراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقضا فى ترتّب تلك المفاسد من قبيل التناقض فى الجعل أو اللغوويه فيه (١).

و أيضا استدللّ بعض الأعلام لجواز إقامه الحدود للحاكم الجامع للشرائط فى عصر الغيبه بأنّ إقامه الحدود إنّما شرّعت للمصلحه العامه و دفعا للفساد و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس و هذا ينافى اختصاصه بزمان دون زمان و ليس لحضور الإمام عليه السلام دخل فى ذلك قطعا فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود تقضى بإقامتها فى زمان الغيبه كما تقضى بها زمان الحضور (٢).

ص: ٥٤١

١- ١) كتاب البيع: ج ٢ ص ٤٠٩.

٢- ٢) مباني تكمله المنهاج: ١/٢٢٤.

فتحصّل أنّ الحكم الشرعيّ المنصوصه الفعليّه التي لا يرضى الشارع بإهمالها لها سهم وافر في استنباط الأحكام الشرعيّه فعلينا النظر فيها و أن لا نرغب عنها بمجرد كونها من الحكم لا العلل؛ فافهم و اغتنم.

تبصره: و هي أنّ مفهوم الموافقه مستفاد من المنطوق لا انتفاء الموضوع لأنّ مفهوم الموافقه ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم المذكور في المنطوق.

و لا شبهه في حجّيته لأنّه من الظهورات المنطوقيه من دون فرق بين إن قلنا إنّ الكلام سبق لإفاده ذلك المفهوم بحيث لا يكون المذكور في الكلام مقصودا بالأصالة كقولنا في المدح عن شخص أنّه ممّن لا يمكن لنا أن نقرّ به و بين إن قلنا بأنّ المذكور و مفهوم الموافقه كلاهما مقصودان.

كمثل قوله تعالى: (فَلَا تَقُولُ لَهْمَا أُفٍّ) الذي يدلّ على النهي عن التأييف و ما كان أشدّ منه ثمّ لا يخفى عليك أنّ مفهوم الموافقه ربما يسمّى بفحوى الخطاب أو بدلاله الأولويّه.

و كيف كان فمفهوم الموافقه ليس مندرجا في مبحث المفاهيم المصطلحه لأنّه من المفاهيم الإثباتيه التي يدلّ عليها منطوق الكلام و لا يستفاد من انتفاء الموضوع أو الشرط أو الوصف أو غير ذلك و المفاهيم المصطلحه المبحوث عنها في المقام هي التي تستفاد من انتفاء الأمور المذكوره كما عرفت في مثل قولهم إن جاءك زيد فأكرمه فإنّه يدلّ على وجوب الإكرام عند مجيء زيد و تحقّق الشرط و عدم وجوب إكرامه عند عدم وجود الشرط و هو عدم مجيئه و هذا هو المفهوم و من المعلوم أنّه متفرّع على عدم الشرط كما لا يخفى.

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى العله المنصوصه

و لا يخفى أنّ العله معّمه بمنطوقها و مخصّصه بمفهومها.

ففى مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنه حامض يعلّل النهى عن أكل الرمان بأنه حامض و مقتضى عدم تقييد الحموضه بشىء آخر هو أنّ الحموضه بخصوصها من دون حاجه إلى ضميمه شىء آخر تكون عله للمنع المذكور فالحموضه عله مستقله للنهى لا جزء العله.

و أيضا مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد فى المنطوق هو أنّ الحموضه مطلقا و لو لم تكن فى المورد المذكور فى المنطوق موجه للنهى و لذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرّمته و من هذه الجبهه توصف العله بكونها معّمه و بتعبير آخر قوله لأنّه حامض فى قوه تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليته تدلّ على تعميم الحكم و لكن هذا التعميم بمناسبه الحكم و الموضوع يكون فى دائره المأكولات و المشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ و نحوهما من الأمور.

ثمّ إنّ الاكتفاء بخصوص هذه العله أى الحموضه فى تعليل النهى عن أكل الرمان يقتضى بمقدّمات الحكمه أن تكون العله الوحيدة لحرّمه الرمان هى الحموضه لا غير و عليه فالعله المذكوره هى العله المنحصره فى النهى المذكور و الانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرمان بالرمان الحامض و عليه تدلّ العله

بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض و لذلك توصف العلة الوحيدة بكونها مخصّصة ثم إنّ التعليل المذكور يستفاد من أداء التعليل كلام التعليل وفاء التعليل و كى التعليل و لكيلا و لثلاً و نحوها فالعلة فى هذه الموارد معّممه و مخصّصه و يتعدّى عن موردها إلى سائر الموارد.

و أما التعليل المستفاد من القضيّة الشرطيّة مختصّه بموضوع القضيّة الشرطيّة إذ اللازم فى مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدّى عن الموضوع المذكور فى الشرط إلى غيره من الموضوعات إلّا بإلقاء الخصوصيّة فوجود تالى الأداء الشرطيّة عله لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع و لا تعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثم أنّ مقتضى كون العلة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العلة و حينئذ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجيّة و ربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل و لكنّه لا دليل له فتدبر جيّداً.

المقام الثانى: فى الحكمه المنصوصه

و لا يذهب عليك أنّ الحكمه المنصوصه لا دلالة لها على التخصيص لأنّها فى مقام تقريب الحكم المطلق لا فى مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محفوظاً و لو فى موارد خلت عن الحكمه.

و أمّا دلالة الحكمه المنصوصه على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل فى الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمه المنصوصه هى الحكمه الفعلية الباعثه على الحكم التى لا- يرضى الشارع بإهمالها و من المعلوم أنّ هذه الحكمه تصلح لأن تكون وجهاً للحكم الفعلى إذ مقتضى باعثيتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالمورد الخاصّ

و عموميتها.

و يشهد له تعدى العقلاء عن موارد الحكمه إلى غيرها ممّا تكون الحكمه موجوده فيه بعينها ألا ترى أنّ الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصه مع التصريح بحكمته و هى شيوع مرض خاصّ.

يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمه التى نصّ عليها مع أنّ الحاكم لم يأمر إلا أهل ذلك البلد.

و ليس ذلك إلا لإفاده تعميم الحكمه المنصوصه و هكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكه يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمه التى صرّح الحاكم بها إذا كانت الحكمه المذكوره موجوده فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمه المنصوصه.

لا يقال أنّ مقتضى ذلك هو التعدى عن موارد الحكمه غير المنصوصه أيضا لأننا نقول مع عدم التنصيص لا علم بالحكمه و لا بباعيتها بل ليست إلا حكمه ظنيّه مع احتمال اقترانها بالموانع و الروادع و لا يكون الحكمه المنصوصه كذلك إذ صرّح الشارع بكونها حكمه باعته فعليه للحكم الذى أمر به أو نهى عنه.

و قد حكى عن الأستاذ المحقق الحاج الشيخ الحائرى قدس سرّه أنّه قال شأن الحكمه و إن كان عدم الأطراد لكن فى خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا فى جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها.

و لعلّه لذلك ذهب أستاذنا المحقق الداماد قدس سرّه إلى أنّ الحكمه كالعله فى التعميم دون التخصيص و قال إنّ مقتضى كون شىء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هى غير موجوده و أمّا إذا وجدت الحكمه فلا إشكال فى وجود الحكم و لو فى غير

موضوع الدليل كما في العله فافتراقها في الجبهه الأولى لا الثانيه.

و ظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمه بالمنصومه و لكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمه لا علم بها و لا ببايعيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالتقول بتعميم مطلق الحكمه و إن لم تكن منصوصه محلّ إشكال و كيف كان فقد استدللّ بالحكمه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه لجواز إقامه الحدود في زمان الغيبه.

و استدللّ بها أيضا المحقق الحائري الحاج الشيخ قدس سرّه لعدم جواز السجود على المأكولات و لو لم يصدق عليها الثمره كالاسفناج و البقولات.

و استدللّ سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه لحرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه الوارده في حرمة النظر بشهوه إلى الأجانب فعليك يا معان النظر؛ و الله هو الهادي.

و قد تمّ المجلد الثالث بحمد الله في شهر محرّم الحرام سنه ١٤٢٠ بعد الهجره النبويه صلّى الله عليه و آله و سلم و يليه المجلد الرابع و فيه مقاصد أولها في العام و الخاصّ.

السيد محسن الخرازي

ص: ٥٤٦

الفصل الخامس:

فى أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟ ٥

الأمر الأول: فى أنّ هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه ٥

أو الفقهيّه أو المبادئ الأحكاميه ٥

الأمر الثانى: فى أنّ هذه المسأله الاصوليه هل تكون من ٨

المسائل العقليه أو اللفظيه؟ ٨

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام ٩

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين ٩

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء ١٠

و الأمر به للنهى عن ضده: ١٠

تبصره ٢٨

مقتضى الأصل ٣٣

ثمره المسأله ٣٤

إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العباده ٣٤

إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر فى العباده ٣٧

الخلاصه ٧٧

ص: ٥٤٧

الفصل السادس:

فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه ٩٤

الخلاصه: ٩٧

الفصل السابع:

فى تعلّق الأوامر و الطلب بالطبيعيّ أو الأفراد ٩٩

الخلاصه: ١٠٦

الفصل الثامن:

فى أنّه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟ ١٠٩

الخلاصه: ١١٤

الفصل التاسع:

فى تصوير الوجوب التخييريّ؛ ١١٦

و يقع الكلام فى مقامين: ١١٦

الخلاصه: ١٢٧

الفصل العاشر:

فى تصوير الواجب الكفائيّ ١٣٦

الفصل الحادى عشر:

فى الموسّع و المضيق ١٣٨

الخلاصه: ١٤٤

الفصل الثانى عشر:

فى دلالة الامر بالامر ١٤٧

الخلاصة ١٤٩

ص: ٥٤٨

الفصل الثالث عشر:

فى الأمر بعد الأمر ١٥٠

الخلاصه ١٥٢

المقصد الثانى:

فى النواهى الفصل الأول:

فى مفاد مادّه النهى و صيغته ١٥٥

الخلاصه: ١٧٢

الفصل الثانى:

فى جواز اجتماع الأمر و النهى ١٧٩

الخلاصه: ٢٢٥

الفصل الثالث:

فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ ٢٧٤

الخلاصه ٣٢١

المقصد الثالث:

فى المفاهيم الفصل الأول:

فى تعريف المفهوم و المنطوق ٣٣٧

الفصل الثانى:

فى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها ٣٤٩

بقى التنبيه على امور ٣٧٤

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه ٤١١

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات ٤١٤

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل الأسباب ٤٣١

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل المسببات ٤٣٣

الخلاصه: ٤٣٦

الفصل الثالث:

فى مفهوم الوصف ٤٦٢

و ثانيهما فى أدله المثبتين ٤٦٦

هنا تفصيلان ٤٧٤

الخلاصه: ٤٧٩

الفصل الرابع:

فى مفهوم الغايه ٤٨٦

الخلاصه: ٤٩٥

الفصل الخامس:

فى مفهوم الحصر ٤٩٧

الخلاصه: ٥٢١

الفصل السادس:

فى مفهوم اللقب و العدد ٥٢٧

الخلاصه: ٥٣٢

الفصل السابع:

فى مفهوم العله و الحكمه المنصوبتين ٥٣٤

المقام الأول: في العله المنصوصه ٥٣٤

المقام الثاني في الحكمه المنصوصه: ٥٣٧

الخلاصه: ٥٤٣

ص: ٥٥٠

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرّفات أو مؤثرات ٤٥٦

مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب ٤٦٠

مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات ٤٦١

الفصل الثالث في مفهوم الوصف ٤٦٢

و ثانيهما في أدله المثبتين ٤٦٦

هنا تفصيلا ٤٧٤

الخلاصه: ٤٧٩

الفصل الثالث: في مفهوم الوصف ٤٧٩

الفصل الرابع: في مفهوم الغايه ٤٨٦

الخلاصه: ٤٩٥

الفصل الرابع في مفهوم الغايه ٤٩٥

الفصل الخامس في مفهوم الحصر ٤٩٧

الخلاصه: ٥٢١

الفصل الخامس في مفهوم الحصر ٥٢١

الفصل السادس في مفهوم اللقب و العدد ٥٢٧

الخلاصه: ٥٣٢

الفصل السادس في مفهوم اللقب و العدد ٥٣٢

الفصل السابع في مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين ٥٣٤

المقام الأول: في العله المنصوصه ٥٣٤

المقام الثاني في الحكمه المنصوصه: ٥٣٧

الخلاصه: ٥٤٣

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين ٥٤٣

ص: ٥٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

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

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

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

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

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

