



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

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

عَيْنُ الْأَخْبَارِ

فِي غَدْرِ الْأَصُولِ

لِلْمَجْلَدِ ٥-١

مُتَبَايِنِي غَدْرِ الْأَصُولِ

بِحَقِّهِ سَيِّدُ الْأَعْمَالِ

عَيْنُ الْأَخْبَارِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عيون الانظار

كاتب:

محمد علي بهبهاني

نشرت في الطباعة:

محمد علي بهبهاني

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٧٨	عيون الانظار
١٧٨	اشاره
١٧٩	المجلد ١
١٧٩	اشاره
١٨٣	الفهرس
٢٢٩	المقدمات الخمس
٢٢٩	المقدمه الأولى: فائده علم الأصول و تعريفه
٢٢٩	اشاره
٢٢٩	القواعد الأصوليه على أقسام أربه:
٢٢٩	اشاره
٢٣١	فائده علم الأصول:
٢٣١	تعريفات سبعة لعلم الأصول:
٢٣١	اشاره
٢٣١	التعريف الأول: تعريف القدماء و المشهور
٢٣١	اشاره
٢٣٣	إيرادان على التعريف الأول:
٢٣٣	اشاره
٢٣٣	الإيراد الأول:
٢٣٤	الإيراد الثاني:
٢٣٤	جواب عن الإيراد الثاني:
٢٣٤	التعريف الثاني: مختار الشيخ الأنصاري (قدس سره)
٢٣٤	اشاره
٢٣٤	أورد عليه:

- ٢٣٧ التعريف الثالث: مختار صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٧ إيرادان على التعريف الثالث:
- ٢٣٧ الإيراد الأول:
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٧ أُجيب عنه:
- ٢٣٨ يلاحظ عليه:
- ٢٣٨ الإيراد الثاني:
- ٢٣٨ التعريف الرابع: مختار المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٣٨ اشاره
- ٢٤٠ إيرادان على التعريف الرابع:
- ٢٤٠ الإيراد الأول:
- ٢٤١ الإيراد الثاني:
- ٢٤١ يلاحظ على الإيراد الثاني:
- ٢٤١ التعريف الخامس: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار
- ٢٤١ اشاره
- ٢٤٢ إیرادات ثلاثه من المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٢ مناقشات في إیرادات المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٣ تحقيق المقام:
- ٢٤٣ التعريف السادس: مختار المحقق العراقي (قدس سره)
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٤ إيراد على التعريف السادس:
- ٢٤٤ التعريف السابع: مختار المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ في هذا التعريف نكتتان:
- ٢٤٤ اشاره

النكته الأولى: ٢٤٤

اشاره ٢٤٤

إشكال عليها ذكره المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٤٤

جوابان عن هذا الإشكال من المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٤٥

الجواب الأول: ٢٤٥

اشاره ٢٤٥

يلاحظ عليه: ٢٤٥

الجواب الثاني: ٢٤٦

اشاره ٢٤٦

يلاحظ عليه: ٢٤٦

النكته الثانيه: ٢٤٦

المقدمه الثانيه: ملاك امتياز العلوم ٢٤٧

اشاره ٢٤٧

القول الأول: ٢٤٧

اشاره ٢٤٧

مناقشتان في القول الأول: ٢٤٧

القول الثاني: ٢٤٩

اشاره ٢٤٩

إيراد على القول الثاني: ٢٤٩

القول الثالث: ٢٥٠

القول الرابع: ٢٥١

اشاره ٢٥١

يلاحظ عليه: ٢٥١

المقدمه الثالثه: لزوم الموضوع لكل علم ٢٥٥

اشاره ٢٥٥

استدلال بعض الأصوليين على لزوم الموضوع لكل علم: ٢٥٥

- ٢٥٥ اشارة
- ٢٥٥ يلاحظ عليه:
- ٢٥٦ تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره) في المقام:
- ٢٥٦ اشارة
- ٢٥٧ مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في لزوم وجود الموضوع الواحد لكل علم:
- ٢٥٧ التحقيق النهائي للمحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٥٩ المقدمة الرابعة: موضوع علم الأصول
- ٢٥٩ اشارة
- ٢٥٩ القول الأول: لبعض الأعلام مثل المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢٦٠ القول الثاني:
- ٢٦٠ اشارة
- ٢٦٠ إيراد على القول الثاني:
- ٢٦١ القول الثالث: لصاحب القوانين (قدس سره)
- ٢٦١ القول الرابع: لصاحب الفصول (قدس سره)
- ٢٦١ اشارة
- ٢٦١ مناقشه في القول الثالث و الرابع:
- ٢٦٣ جواب الشيخ الأنصاري (قدس سره) عنها بالنسبة إلى مبحث حججه الخبر:
- ٢٦٣ ناقش فيه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٦٤ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٦٤ يلاحظ عليه:
- ٢٦٥ المقدمة الخامسة: في تقسيم مبادئ علم الأصول
- ٢٦٥ اشارة
- ٢٦٥ (١) المبادئ التصوريه اللغويه:
- ٢٦٦ (٢) المبادئ التصديقيه اللغويه:
- ٢٦٧ (٣) المبادئ التصوريه الأحكاميه:
- ٢٦٨ (٤) المبادئ التصديقيه الأحكاميه:

٢٧٢	البحث الأول: المبادئ التصورية اللغويه لعلم الأصول (فيه فصول ستة)
٢٧٢	اشاره
٢٧٤	الفصل الأول: فى الوضع (فيه أمران و تنبيه)
٢٧٤	اشاره
٢٧٤	الأمر الأول: حقيقه الوضع (هنا أقوال سبعة)
٢٧٤	اشاره
٢٧٤	القول الأول: المناسبه الذاتيه
٢٧٤	اشاره
٢٧٨	إشكالات أربعه على القول الأول:
٢٨٠	القول الثانى: نظريه الملازمه و هو مختار المحقق العراقى (قدس سره)
٢٨٠	اشاره
٢٨٢	إيرادان على القول الثانى
٢٨٣	القول الثالث: نظريه التعهد
٢٨٣	اشاره
٢٨٧	أدله نظريه التعهد أربعه:
٢٨٧	الدليل الأول:
٢٨٧	اشاره
٢٨٧	يلاحظ عليه:
٢٨٨	الدليل الثانى:
٢٨٨	اشاره
٢٨٨	يلاحظ عليه:
٢٨٨	الدليل الثالث:
٢٨٨	اشاره
٢٨٨	يلاحظ عليه:
٢٨٩	الدليل الرابع:
٢٨٩	اشاره

- أجوبه ثلاثه عن الدليل الرابع: ٢٩٠
- الجواب الأول: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) - ٢٩٠
- اشاره ٢٩٠
- يلاحظ عليه: ٢٩٠
- الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً ٢٩٠
- اشاره ٢٩٠
- يلاحظ عليه: ٢٩٠
- الجواب الثالث: ٢٩٢
- القول الرابع: نظريته وسطية الوضع بين التكوين و الاعتبار عن المحقق النائيني ٢٩٣
- اشاره ٢٩٣
- إشكالات ثلاثه على القول الرابع: ٢٩٣
- اشاره ٢٩٣
- الإشكال الأول: ٢٩٣
- اشاره ٢٩٣
- يلاحظ عليه: ٢٩٣
- الإشكال الثاني: ٢٩٥
- اشاره ٢٩٥
- يلاحظ عليه: ٢٩٥
- الإشكال الثالث: ٢٩٥
- القول الخامس: نظريته الوجود التنزيلي - ٢٩٦
- اشاره ٢٩٦
- إشكالات أربعة من المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الخامس: ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- الإشكال الأول: ٢٩٧
- الإشكال الثاني: ٢٩٨
- اشاره ٢٩٨

- ٢٩٨ يلاحظ عليه:
- ٢٩٩ الإشكال الثالث:
- ٢٩٩ اشاره
- ٢٩٩ يلاحظ عليه:
- ٢٩٩ الإشكال الرابع:
- ٢٩٩ اشاره
- ٣٠٠ يلاحظ عليه:
- ٣٠٠ ملاحظتنا على القول الخامس:
- ٣٠٠ بيان للمحقق العراقي (قدس سره) يوهم اختياره للقول الخامس:
- ٣٠١ يلاحظ عليه:
- ٣٠٢ القول السادس: نظريه السيد الصدر (قدس سره) -
- ٣٠٢ اشاره
- ٣٠٣ إیرادات ثلاثه على القول السادس:
- ٣٠٣ الإیراد الأول:
- ٣٠٤ الإیراد الثاني:
- ٣٠٤ الإیراد الثالث:
- ٣٠٥ القول السابع: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) -
- ٣٠٥ اشاره
- ٣٠٦ مناقشتان في القول الخامس من المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٣٠٦ اشاره
- ٣٠٦ المناقشه الأولى:
- ٣٠٦ اشاره
- ٣٠٧ جواب عن المناقشه الأولى:
- ٣٠٧ المناقشه الثانيه:
- ٣٠٧ اشاره
- ٣٠٧ جواب عن المناقشه الثانيه:

- النظريته المختاره من بين الأقوال: ٣٠٨
- الأمر الثاني: فى تقسيمات الوضع (هنا تقسيمان) ٣١٠
- التقسيم الأول: الوضع شخصى و نوعى ٣١٠
- اشاره ٣١٠
- اختلف فى وضع الهيئات على قولين: ٣١٣
- القول الأول: ٣١٣
- اشاره ٣١٣
- تقرير قول المشهور ببيان المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٣١٤
- مناقشه بعض الأساطين (حفظه الله): ٣١٥
- يلاحظ عليها: ٣١٥
- القول الثاني: كونها شخصيه ٣١٥
- التقسيم الثاني: تقسيم الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حال الوضع (هنا أربعة أقسام): ٣١٦
- اشاره ٣١٦
- القسم الأول: الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ٣١٦
- القسم الثاني: الوضع العام و الموضوع له العام ٣١٦
- اشاره ٣١٦
- بحث فى أنّ الموضوع له فى اسم الجنس العام الشأنى أو العام الفعلى؟ ٣١٦
- ثمره القولين: ٣١٩
- القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص ٣٢٠
- اشاره ٣٢٠
- إشكال فى ثبوت القسم الثالث: ٣٢٠
- أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٢١
- يلاحظ عليه: ٣٢١
- القسم الرابع: الوضع الخاص و الموضوع له العام ٣٢٢
- اشاره ٣٢٢
- استدلال على إمكان هذا القسم بوجهين: ٣٢٣

الوجه الأول: من المحقق الحائري (قدس سره) ٣٢٣

اشاره ٣٢٣

الجواب عن الوجه الأول: ٣٢٤

الوجه الثاني: استدلال المحقق الجزائري (قدس سره) في منتهى الدرايه ٣٢٤

اشاره ٣٢٤

الجواب عن الوجه الثاني: ٣٢٤

تنبيه في حقيقه استعمال اللفظ في المعنى (هنا وجوه أربعه): ٣٢٤

الفصل الثاني: في المعانى الحرفيه (و فيه تنبيهان) ٣٢٨

اشاره ٣٢٨

الأقوال في المعانى الحرفيه ثمانية ٣٣٠

اشاره ٣٣٠

القول الأول: علامته الحروف ٣٣٢

اشاره ٣٣٢

الإيراد على القول الأول: ٣٣٣

القول الثاني: نظريه التفتازاني (قدس سره) ٣٣٣

اشاره ٣٣٣

استشكل عليه صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٣٥

القول الثالث: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٣٧

اشاره ٣٣٧

التفسير الأول لكلام صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٤٠

اشاره ٣٤٠

يلاحظ عليه: ٣٤١

التفسير الثاني لكلامه (قدس سره): ٣٤١

اشاره ٣٤١

يلاحظ عليه: ٣٤٢

القول الرابع: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) ٣٤٣

- ٣٤٣ اشاره
- ٣٤٤ استشكل عليه من وجوه أربعة:
- ٣٤٤ القول الخامس: نظريته المحقق النائيني (قدس سره) بمقدماتها الخمس
- ٣٤٤ اشاره
- ٣٤٧ المقدمات التي أفادها لتقرير نظريته:
- ٣٤٧ اشاره
- ٣٤٧ ١. المقدمة الأولى:
- ٣٤٧ ٢. المقدمة الثانية:
- ٣٤٨ ٣. المقدمة الثالثة:
- ٣٤٨ ٤. المقدمة الرابعة:
- ٣٤٩ ٥. المقدمة الخامسة:
- ٣٥٠ مناقشات ستّ في القول الخامس:
- ٣٥٤ القول السادس: نظريته المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٣٥٤ اشاره
- ٣٥٧ ١. المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات
- ٣٥٧ ٢. الدليل على أنّ النسبه وجودها لا في نفسها:
- ٣٥٨ ٣. الوجود الرابط ذاته و وجوده تعلقى
- ٣٥٩ ٤. تحقيق في حقيقه النسبه و وجودها
- ٣٥٩ اشاره
- ٣٦١ مناقشات أربع على نظريته المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٣٦١ المناقشه الأولى: بالنسبه إلى الاستدلال على وجود الرابط
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦١ يلاحظ عليها:
- ٣٦٣ المناقشه الثانيه:
- ٣٦٣ اشاره
- ٣٦٤ يلاحظ عليها:

المناقشه الثالثه: ٣٦٥

اشاره ٣٦٥

يلاحظ عليها: ٣٦٥

المناقشه الرابعه: ٣٦٦

اشاره ٣٦٦

يلاحظ عليها: ٣٦٦

القول السابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٦٨

اشاره ٣٦٨

١. الحروف الداخله على المركبات الناقصه تباين الاسم ذاتاً ٣٦٨

٢. معانى الحروف حكائيه ٣٦٩

٣. امتياز هذا القول عن سائر الأقوال ٣٧٠

٤. حال الحروف الداخله على المركبات التامه حال الجمل الإنشائيه ٣٧٠

٥. الموضوع له على هذه النظرية خاص و الوضع عام ٣٧١

مناقشتان على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ٣٧٢

أدله أربعه على هذه النظرية: ٣٧٣

اشاره ٣٧٣

المناقشه فى الأدله الأربعه: ٣٧٤

القول الثامن: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٧٥

اشاره ٣٧٥

يلاحظ عليه: ٣٧٦

التنبیه الأول: إنّ الموضوع له فى الحروف عام أو خاص؟ ٣٧٩

التنبیه الثانى: ثمره البحث عن حقيقه المعنى الحرفى (هنا ثمرتان): ٣٨١

اشاره ٣٨١

الثمره الأولى: ٣٨١

الثمره الثانيه: ٣٨٢

الفصل الثالث: فى الإنشاء و الإخبار (فيه أمران) ٣٨٥

- ٣٨٥ اشارة
- ٣٨٧ الأمر الأول: فى مفاد الجملة الإنشائية (هنا نظريات أربع):
- ٣٨٧ اشارة
- ٣٨٧ النظرية الأولى: مبنى المشهور
- ٣٨٧ اشارة
- ٣٨٨ قد يقال فى تقرير قول المشهور:
- ٣٨٨ النظرية الثانية: للمحقق الخراسانى (قدس سره) -
- ٣٨٨ اشارة
- ٣٨٩ استشكل عليها المحقق الخوئى (قدس سره):
- ٣٨٩ النظرية الثالثة: للمحقق الإصفهانى (قدس سره) -
- ٣٨٩ اشارة
- ٣٩٠ ملاحظه على ذيل كلامه:
- ٣٩٠ النظرية الرابعة: للمحقق الخوئى (قدس سره) -
- ٣٩٠ اشارة
- ٣٩١ يلاحظ عليها:
- ٣٩٣ الأمر الثانى: فى حقيقه الإنشاء (نذكر فيه نظريات ست):
- ٣٩٣ اشارة
- ٣٩٤ النظرية الأولى: مختار المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) -
- ٣٩٤ اشارة
- ٣٩٥ إيراد المحقق الإصفهانى (قدس سره) على هذه النظرية:
- ٣٩٥ مناقشه على إيراد المحقق الإصفهانى (قدس سره):
- ٣٩٥ الجواب عن هذه المناقشه:
- ٣٩٦ النظرية الثانية:
- ٣٩٦ اشارة
- ٣٩٧ يلاحظ عليها:
- ٣٩٨ النظرية الثالثة: مختار المحقق الإصفهانى (قدس سره) -

- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٩ مناقشات ثلاث في النظرية الثالثة:
- ٣٩٩ اشاره
- ٣٩٩ المناقشة الأولى:
- ٤٠٠ المناقشة الثانية:
- ٤٠٠ اشاره
- ٤٠١ الجواب عن المناقشة الثانية:
- ٤٠١ المناقشة الثالثة:
- ٤٠١ اشاره
- ٤٠١ الجواب عن المناقشة الثالثة:
- ٤٠٢ النظرية الرابعة: مختار المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٢ يلاحظ عليها:
- ٤٠٣ النظرية الخامسة:
- ٤٠٣ اشاره
- ٤٠٣ يلاحظ عليها:
- ٤٠٣ النظرية السادسة: و هي الرأي الصحيح
- ٤٠٥ الفصل الرابع: في أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات
- ٤٠٥ اشاره
- ٤٠٧ معاني أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات
- ٤٠٧ اشاره
- ٤٠٧ النظرية الأولى: للمحقق الخراساني (قدس سره)
- ٤٠٧ اشاره
- ٤٠٨ ملاحظتنا عليها:
- ٤٠٩ النظرية الثانية: للمحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٤٠٩ النظرية الثالثة: للمحقق البروجردى (قدس سره)

- ٤٠٩ اشاره
- ٤١١ يلاحظ عليها:
- ٤١٢ الفصل الخامس: فى تبعيه الدلاله الوضعيه للإراداه
- ٤١٢ اشاره
- ٤١٤ تبعيه الدلاله الوضعيه للإراداه
- ٤١٤ مقدمه فى أن أقسام الدلاله ثلاثه
- ٤١٤ اشاره
- ٤١٤ القسم الأول: الدلاله التصوريه
- ٤١٤ القسم الثانى: الدلاله التصديقيه الأولى
- ٤١٤ القسم الثالث: الدلاله التصديقيه الثانيه
- ٤١٧ هل الدلاله تابعه للإراداه أو لا؟
- ٤١٧ اشاره
- ٤١٨ النظرية الأولى: من المحقق الخراسانى (قدس سره)
- ٤١٩ النظرية الثانيه: من المحقق الإصفهانى (قدس سره)
- ٤٢٠ يلاحظ عليها:
- ٤٢٢ الفصل السادس: فى الحقيقه و المجاز
- ٤٢٢ اشاره
- ٤٢٤ علائم الحقيقه و المجاز و هى ثلاث:
- ٤٢٤ اشاره
- ٤٢٧ العلامه الأولى: التبادر
- ٤٢٧ اشاره
- ٤٢٨ إشكال الدور فى التبادر:
- ٤٣٠ جوابان عن هذا الإشكال:
- ٤٣٣ العلامه الثانيه: صحه الحمل و عدم صحه السلب (هنا مقامان:)
- ٤٣٣ اشاره
- ٤٣٣ المقام الأول: فى الحمل الأولى الذاتى

- ٤٣٣ اشاره
- ٤٣٥ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٤٣٦ هل يكون السلب الذاتي علامه المجازيه؟
- ٤٣٧ المقام الثاني: في الحمل الشائع الصناعي
- ٤٣٧ اشاره
- ٤٣٨ بيان نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٤٣٩ هل يكون السلب الشائع علامه المجازيه؟
- ٤٤٠ العلامه الثالثه: الأطراد
- ٤٤٠ اشاره
- ٤٤٣ بيان الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٤٤٣ اشاره
- ٤٤٤ يلاحظ عليه:
- ٤٤٤ بيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٤ يلاحظ عليه:
- ٤٤٦ البحث الثاني: المبادئ التصديقيه اللغويه لعلم الأصول (فيه فصول خمس):
- ٤٤٦ اشاره
- ٤٤٨ الفصل الأول: في الحقيقه الشرعيه (فيه مقدمتان و تنبيه)
- ٤٤٨ اشاره
- ٤٥٠ المقدمه الأولى: بحث الحقيقه الشرعيه من المبادئ اللغويه التصديقيه
- ٤٥٠ اشاره
- ٤٥١ بيان بعض الأساطين (حفظه الله) لكون هذا البحث من المسائل الأصوليه:
- ٤٥١ يلاحظ عليه:
- ٤٥٢ المقدمه الثانيه: هل يتحقق الوضع بالاستعمال؟
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٥٢ النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره)

- ٤٥٣ اشارة
- ٤٥٣ إيراد المحقق النائيني على المحقق الخراساني (قدس سرهما):
- ٤٥٦ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٤٥٨ النظرية الثانية: المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٤٥٨ اشارة
- ٤٦٠ الدليل على ثبوت الحقيقة الشرعية:
- ٤٦٣ أما نظرية المحقق الخراساني (قدس سره): إنها حقائق لغوية
- ٤٦٤ يلاحظ عليها:
- ٤٦٦ تنبيه: في ثمره هذا البحث هل لهذا البحث ثمره؟ (فيه قولان):
- ٤٦٦ اشارة
- ٤٦٦ القول الأول: وجود الثمره
- ٤٦٦ اشارة
- ٤٦٧ بيان المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٤٦٨ القول الثاني: عدم وجود الثمره
- ٤٦٨ اشارة
- ٤٦٩ بيان المحقق النائيني (قدس سره):
- ٤٧٠ الفصل الثاني: في الصحيح و الأعم (فيه مقدمتان و مقامان)
- ٤٧٠ اشارة
- ٤٧٢ المقدمة الأولى: في صله هذا البحث ببحث الحقيقة الشرعية
- ٤٧٢ اشارة
- ٤٧٢ النظرية الأولى: ما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره)
- ٤٧٢ اشارة
- ٤٧٣ يلاحظ عليها:
- ٤٧٤ النظرية الثانية: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)
- ٤٧٨ النظرية الثالثة: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٤٧٨ اشارة

- ٤٧٩ يلاحظ عليها:
- ٤٨١ المقدمه الثانيه: فى معنى الصحه
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨١ النظرية الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨٥ إيراد المحقق الإصفهاني على صاحب الكفايه (قدس سرهما):
- ٤٨٥ جواب المحقق الخوئي عن المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):
- ٤٨٦ يلاحظ عليه:
- ٤٨٦ النظرية الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٤٨٦ اشاره
- ٤٨٨ إيرادان على النظرية الثانيه:
- ٤٨٨ الإيراد الأول: ملاحظتنا على ما أفاده فى آخر كلامه
- ٤٨٨ الإيراد الثاني: عن المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٤٨٩ يلاحظ على إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٤٩٠ المقام الأول: فى أن أسماء العبادات وضعت للصحيحه أو للأعم؟
- ٤٩٠ اشاره
- ٤٩١ الأمر الأول: فى إمكان الوضع للصحيحه أو للأعم
- ٤٩١ الدليل على لزوم وجود الجامع:
- ٤٩٢ استدلال على عدم لزوم الجامع:
- ٤٩٢ اشاره
- ٤٩٢ استشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٤٩٣ بيان المحقق النائيني (قدس سره) لعدم لزوم الجامع:
- ٤٩٤ مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) عليه
- ٤٩٥ الجامع عند الصحيحى و الأعمى
- ٤٩٦ ما الجامع عند الصحيحى؟
- ٤٩٦ اشاره

- النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٩٦
- اشاره ٤٩٦
- إيرادان على هذه النظرية: ٤٩٧
- اشاره ٤٩٧
- الإيراد الأول: عن المحقق البروجردى (قدس سره) ٤٩٧
- اشاره ٤٩٧
- الجواب عن الإيراد الأول: ٤٩٩
- الإيراد الثاني: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٩٩
- النظريه الثانيه: من المحقق العراقي (قدس سره) ٥٠٠
- اشاره ٥٠٠
- يلاحظ عليها: ٥٠٠
- النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٥٠٣
- اشاره ٥٠٣
- (١) أما الجامع الذاتي ٥٠٣
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ٥٠٣
- (٢) أما الجامع العنواني [المركب]: ٥٠٤
- اشاره ٥٠٤
- إيرادان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ٥٠٤
- (٣) أما الجامع العنواني البسيط: ٥٠٤
- اشاره ٥٠٤
- إيرادان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ٥٠٥
- (٤) أما الجامع الاعتبارى ٥٠٥
- اشاره ٥٠٥
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ٥٠٥
- (٥) أما الجامع التركيبي التشكيكي ٥٠٦
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ٥٠٦

- ٥٠٧ ----- ٦) أمّا الجامع التركيبي المختار لمراتب صلاه: -----
- ٥٠٩ ----- ملاحظتنا عليها: -----
- ٥١٢ ----- تصويران للجامع العنواني: -----
- ٥١٣ ----- تصوير الجامع الاعتبّاري: -----
- ٥١٣ ----- تصويران للجامع التركيبي: -----
- ٥١٤ ----- تصوير آخر للجامع التركيبي: -----
- ٥١٦ ----- ما الجامع عند الأعمى؟ (هنا ثلاثة تصاوير) -----
- ٥١٦ ----- التصوير الأوّل: نظريه المحقق القمي (قدس سره) -----
- ٥١٩ ----- التصوير الثاني: ما نسبه الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى المشهور -----
- ٥١٩ ----- اشاره -----
- ٥٢٠ ----- هنا ثلاثة تصاوير: إشكالان لصاحب الكفايه (قدس سره) على التصوير الثاني: -----
- ٥٢٠ ----- هنا ثلاثة تصاوير: أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): -----
- ٥٢٤ ----- ملاحظه من المحقق الخوئي (قدس سره) لتصحيح التصوير الثاني: -----
- ٥٢٥ ----- التصوير الثالث: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) -----
- ٥٢٥ ----- اشاره -----
- ٥٢٥ ----- استشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره): -----
- ٥٢٦ ----- الجواب عن إشكال المحقق الخوئي (قدس سره): -----
- ٥٣٠ ----- الأمر الثاني: الاستدلال على القول بالصحيح و الأعم -----
- ٥٣٠ ----- اشاره -----
- ٥٣٠ ----- القول الأوّل: مختار الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما) -----
- ٥٣٠ ----- اشاره -----
- ٥٣١ ----- ناقش فيه المحقق الخوئي (قدس سره): -----
- ٥٣٢ ----- القول الثاني: وضع الألفاظ للصحيحه -----
- ٥٣٢ ----- اشاره -----
- ٥٣٢ ----- أدله القول بالصحيح خمس: -----
- ٥٣٢ ----- الدليل الأوّل: التبادر -----

- ٥٣٢ الدليل الثاني: صحه السلب
- ٥٣٤ الدليل الثالث: الأخبار الظاهره فى تحقق الوضع للصحيح
- ٥٣٤ اشاره
- ٥٣٥ يلاحظ على هذه الأدله الثلاثه:
- ٥٣٦ الدليل الرابع: استدلال الصحيحى بطريق اللّم
- ٥٣٦ الدليل الخامس: استدلال الصحيحى بطريق اللّم أيضاً
- ٥٣٦ اشاره
- ٥٣٨ بيان لتكميل الدليل الرابع و الخامس:
- ٥٣٨ اشاره
- ٥٣٩ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان:
- ٥٤١ يلاحظ على كلامه:
- ٥٤٣ القول الثالث: وضع الألفاظ للأعم
- ٥٤٣ اشاره
- ٥٤٤ أدله القول الثالث:
- ٥٤٤ الدليل الأول:
- ٥٤٤ اشاره
- ٥٤٤ و يلاحظ عليه:
- ٥٤٥ الدليل الثاني:
- ٥٤٥ اشاره
- ٥٤٥ يلاحظ عليه:
- ٥٤٨ القول الرابع: و هى نظريتنا
- ٥٥٠ تنبيه: فى ثمره البحث
- ٥٥٠ اشاره
- ٥٥٠ الثمره الأولى: جريان البراهه أو الاشتغال
- ٥٥٠ اشاره
- ٥٥٢ القول الأول: نظريه المحقق القمى

- القول الثاني: نظريه الشيخ الأنصارى و المحقق الخراسانى (قدس سرهما) ٥٥٣
- القول الثالث: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٥٥٣
- اشاره ٥٥٣
- يلاحظ عليه: ٥٥٥
- القول الرابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٥٥
- اشاره ٥٥٥
- بيانه (قدس سره) فى الدراسات: ٥٥٥
- بيانه (قدس سره) فى المحاضرات: ٥٥٧
- القول الخامس: نظريه المحقق الحائرى (قدس سره) ٥٥٨
- اشاره ٥٥٨
- مناقشه على نظريه المحقق الحائرى (قدس سره): ٥٥٩
- الثمره الثانيه: جواز التمسك بالإطلاق اللفظى ٥٦١
- اشاره ٥٦١
- مقدمه: فى أنّ الإطلاق إمّا مقامى و إمّا لفظى. ٥٦١
- اشاره ٥٦١
- إشكالات ثلاثه على الثمره الثانيه: ٥٦٣
- الإشكال الأول: من المحقق العراقى (قدس سره) ٥٦٣
- اشاره ٥٦٣
- أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله): ٥٦٤
- الإشكال الثانى: جواز التمسك بالإطلاق على كلا القولين ٥٦٦
- اشاره ٥٦٦
- أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): ٥٦٧
- الإشكال الثالث: عدم جواز التمسك بالإطلاق على كلا القولين ٥٦٧
- اشاره ٥٦٧
- يلاحظ عليه: ٥٧٠
- المقام الثانى: وضع ألفاظ المعاملات للصحيحه أو الأعم؟ ٥٧٣

- ٥٧٣ اشارة
- ٥٧٥ الأمر الأول: فى وضع أسامى المعاملات للأسباب أو المسببات (هنا نظريات)
- ٥٧٥ النظرية الأولى: من صاحب الكفاية (قدس سره)
- ٥٧٥ النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٥٧٦ النظرية الثالثة: من السيد المحقق الحكيم (قدس سره)
- ٥٧٦ النظرية الرابعة: من المحقق الخوئي و بعض الأعلام من تلاميذه
- ٥٧٨ الأمر الثاني: هل يجرى النزاع على القول بوضعها للمسببات أو لا؟ (هنا نظريات ثلاث):
- ٥٧٨ اشارة
- ٥٧٨ النظرية الأولى: من صاحب الكفاية
- ٥٨١ النظرية الثانية: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٥٨١ اشارة
- ٥٨١ يلاحظ عليها:
- ٥٨٢ النظرية الثالثة: من بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٥٨٢ اشارة
- ٥٨٢ يلاحظ على نظرية المحقق الخوئي (قدس سره) و من بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٥٨٤ الأمر الثالث: فى جواز التمسك بإطلاق المعاملات عند الشك فى اعتبار شىء فى تأثيرها شرعاً على القولين
- ٥٨٤ اشارة
- ٥٨٧ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى تقرير مبنى المشهور
- ٥٨٧ اشارة
- ٥٨٨ إشكال على التمسك بالإطلاق على القولين عند الشك فى اعتبار شىء شرعاً:
- ٥٨٨ بيان الإشكال على ما نقله فى المحاضرات:
- ٥٨٩ أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٥٩٣ الفصل الثالث: فى الاشتراك (و فيه تنبيه)
- ٥٩٣ اشارة
- ٥٩٥ فى إمكان الاشتراك أقوال ثلاثة
- ٥٩٥ اشارة

القول الأول: وجوب الاشتراك ٥٩٥

اشاره ٥٩٥

الاستدلال على هذا القول: ٥٩٥

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجوه أربعة: ٥٩٦

الوجه الأول: ٥٩٦

الوجه الثاني: ٥٩٦

الوجه الثالث: ٥٩٦

اشاره ٥٩٦

أشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره): ٥٩٦

أجاب عنه شيخنا الأستاذ (حفظه الله): ٥٩٨

الوجه الرابع: ٥٩٨

القول الثاني: استحاله الاشتراك ٥٩٨

اشاره ٥٩٨

الدليل الأول: ٥٩٨

اشاره ٥٩٨

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره): ٦٠٠

الدليل الثاني: استدلال القائلين بمبنى التعهد على الاستحاله ٦٠٠

اشاره ٦٠٠

يلاحظ عليه: ٦٠٢

القول الثالث: إمكان الاشتراك و هو المختار ٦٠٢

تنبيه: في توهم عدم وقوع الاشتراك في القرآن الحكيم ٦٠٤

اشاره ٦٠٤

و هو المختار أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): ٦٠٤

الفصل الرابع: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد (و فيه تنبيه) ٦٠٦

اشاره ٦٠٦

أدله القائلين بالاستحاله ٦١٠

- ٦١٠ اشارة
- ٦١٠ الدليل الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره) - - - - -
- ٦١٠ اشارة
- ٦١١ مناقشتان في الدليل الأول: - - - - -
- ٦١١ اشارة
- ٦١١ المناقشه الأولى: عن المحقق الخوئي (قدس سره) - - - - -
- ٦١١ اشارة
- ٦١٣ جواب عن المناقشه الأولى: - - - - -
- ٦١٣ المناقشه الثانيه: عن بعض الأساطين (حفظه الله) - - - - -
- ٦١٥ الدليل الثاني: ما أفاده أيضاً صاحب الكفايه (قدس سره) - - - - -
- ٦١٥ اشارة
- ٦١٥ قال المحقق النائيني (قدس سره): - - - - -
- ٦١٥ اشارة
- ٦١٦ يلاحظ عليه: - - - - -
- ٦١٦ تقرير المحقق العراقي (قدس سره): - - - - -
- ٦١٦ اشارة
- ٦١٦ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الوجه: - - - - -
- ٦١٨ الدليل الثالث: - - - - -
- ٦١٨ اشارة
- ٦١٩ إیرادات ثلاثه على الدليل الثالث: - - - - -
- ٦١٩ الدليل الرابع: تقرير المحقق الإصفهاني (قدس سره) للاستحاله - - - - -
- ٦١٩ اشارة
- ٦٢١ إیرادات ثلاثه عليه من بعض الأساطين (حفظه الله): - - - - -
- ٦٢١ اشارة
- ٦٢١ الإیراد الأول: - - - - -
- ٦٢١ اشارة

جواب عن الإيراد الأول: ٦٢٣

الإيراد الثاني: ٦٢٤

الإيراد الثالث: ٦٢٤

تنبيه: هل يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظهور العرفي؟ ٦٢٨

الفصل الخامس: المشتق (فيه مقدمات ثلاث و أمران و تنبيهات أربعة) ٦٣٠

اشاره ٦٣٠

مقدمات ثلاث ٦٣٢

اشاره ٦٣٢

المقدمه الأولى: في معرفه موضوع المسأله و هو عنوان المشتق (فيها بحثان) ٦٣٤

البحث الأول: في مغايره المشتق الأصولي و الأدبي ٦٣٤

اشاره ٦٣٤

المشتق الأدبي: ٦٣٤

الجامد الأدبي: ٦٣٨

المشتق الأصولي: ٦٣٨

استشهاد صاحب الكفايه (قدس سره) بفرع فقهي ٦٤١

تحقيق في هذا الفرع: (هنا نظريتان) ٦٤٢

النظريه الأولى: عن المشهور ٦٤٢

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٦٤٥

اشاره ٦٤٥

إيرادات ثلاثه على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ٦٤٧

اشاره ٦٤٧

الإيراد الأول: ٦٤٧

الإيراد الثاني: ٦٤٩

الإيراد الثالث: بما في روايه علي بن مهزيار ٦٤٩

اشاره ٦٤٩

المناقشه فيه بضعف الروايه بصالح بن أبي حماد: ٦٥٠

- ٦٥١ ملاحظتنا عليها: الحق توثيقه بأدله ثلاثه
- ٦٥٧ البحث الثاني: تعميم المشتق الأصولي لبعض المصاديق (هنا مطالب أربعة)
- ٦٥٧ اشاره
- ٦٥٧ المطلب الأول: جريان النزاع في اسم الزمان
- ٦٥٧ اشاره
- ٦٥٧ إشكال على جريان النزاع في اسم الزمان:
- ٦٥٩ محاولات الأعلام لدفع الإشكال: (هنا نظريات أربع)
- ٦٥٩ اشاره
- ٦٦٠ النظرية الأولى: عن المحقق الخراساني (قدس سره) (إنه أجاب عن الإشكال بوجهين)
- ٦٦٠ اشاره
- ٦٦٠ الوجه الأول: الجواب الخالي
- ٦٦٢ الوجه الثاني: الجواب النقضي
- ٦٦٢ اشاره
- ٦٦٢ مناقشه بعض الأعلام بالنسبه إلى النقض الأول:
- ٦٦٤ مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى النقض الثاني:
- ٦٦٤ النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٦٦٤ اشاره
- ٦٦٧ إيراد السيد المحقق الصدر على نظرية المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):
- ٦٧٠ يلاحظ عليه:
- ٦٧٠ النظرية الثالثة: من المحقق النائيني (قدس سره)
- ٦٧٠ اشاره
- ٦٧١ ملاحظه على نظرية المحقق النائيني (قدس سره):
- ٦٧٤ النظرية الرابعة: من المحقق العراقي (قدس سره)
- ٦٧٤ اشاره
- ٦٧٧ مناقشتان من المحقق الإصفهاني على المحقق العراقي (قدس سرهما):
- ٦٧٧ اشاره

- ٦٧٧ المناقشه الأولى:
- ٦٧٨ المناقشه الثانيه:
- ٦٧٨ جواب السيد الصدر (قدس سره) عن المناقشه الأولى
- ٦٨١ المطلب الثاني: عدم جريان النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده و المصادر المجرده
- ٦٨١ اشاره
- ٦٨١ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٦٨١ نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٦٨٢ هل تدلّ الأفعال على الزمان؟
- ٦٨٢ اشاره
- ٦٨٢ الصورة الأولى: الدلاله بالمطابقه أو بالتضمن
- ٦٨٢ اشاره
- ٦٨٢ بيان المحقق الخراساني (قدس سره) فى الكفايه:
- ٦٨٥ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٦٨٥ الصورة الثانيه: الدلاله بالالتزام (هنا نظريات ثلاث):
- ٦٨٥ اشاره
- ٦٨٥ النظرية الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٦٨٨ النظرية الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٦٨٨ اشاره
- ٦٨٩ إيراد السيد الخوئي على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):
- ٦٩٠ يلاحظ عليه:
- ٦٩٠ النظرية الثالثه: من السيد الخوئي (قدس سره)
- ٦٩٠ اشاره
- ٦٩١ ملاحظتان على هذه النظرية:
- ٦٩٢ المطلب الثالث و الرابع: جريان النزاع فى اسم الآله و اسم المفعول
- ٦٩٢ نظريه صاحب الفصول و المحقق النائيني (قدس سرهما):
- ٦٩٢ اشاره

- ٦٩٣ إيراد المحقق الخوئي على المحقق النائيني (قدس سرهما):
- ٦٩٤ التحقيق حول جريان النزاع في اسم الفاعل و اسم المفعول:
- ٦٩٥ المقدمة الثانية: في معرفه محمول المسأله من جهه أنحاء التلبس
- ٦٩٨ المقدمة الثالثه: في معنى الحال المذكور في محمول المسأله
- ٦٩٨ اشاره
- ٦٩٩ الاحتمال الأول: زمان النطق
- ٦٩٩ إيرادان على الاحتمال الأول:
- ٧٠١ الاحتمال الثاني: حال النطق
- ٧٠١ اشاره
- ٧٠٢ الإيراد على الاحتمال الثاني
- ٧٠٢ الاحتمال الثالث: زمان النسبه
- ٧٠٢ إيرادان على الاحتمال الثالث:
- ٧٠٢ الاحتمال الرابع: حال النسبه
- ٧٠٢ اشاره
- ٧٠٢ الإيراد على الاحتمال الرابع:
- ٧٠٤ الاحتمال الخامس: زمان التلبس
- ٧٠٤ إيرادان على الاحتمال الخامس:
- ٧٠٤ الاحتمال السادس: حال التلبس
- ٧٠٧ المقصود في الموضوع له للمشتق (هنا أمران)
- ٧٠٧ الأمر الأول: في مقتضى الأصل اللفظي و العملي (هنا صورتان)
- ٧٠٧ اشاره
- ٧٠٧ الصورة الأولى: في تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه
- ٧٠٧ اشاره
- ٧٠٧ أما الأصل اللفظي العقلاني
- ٧٠٧ اشاره
- ٧٠٨ التقرير الأول:

- ٧٠٨ اشارة
- ٧٠٩ إيرادان على التقرير الأول:
- ٧٠٩ التقرير الثاني:
- ٧٠٩ اشارة
- ٧١٠ إيرادان على التقرير الثاني:
- ٧١١ و أما الأصل العملى -
- ٧١١ اشارة
- ٧١٢ إیرادات ثلاثة عليه:
- ٧١٣ الصورة الثانيه: فى تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسأله الفقهيه
- ٧١٣ نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره):
- ٧١٣ اشارة
- ٧١٤ إيرادان من المحقق الخوئى على نظريه صاحب الكفايه (قدس سرهما):
- ٧١٤ اشارة
- ٧١٤ الإيراد الأول:
- ٧١٤ اشارة
- ٧١٤ جواب عن هذا الإيراد:
- ٧١٥ الإيراد الثاني:
- ٧١٦ تتميم صور المسأله:
- ٧١٧ الأمر الثاني: التحقيق حول نظريات الأعلام فى مسأله المشتق
- ٧١٧ اشارة
- ٧٢٢ المقام الأول: فى البحث الثبوتى (هنا نظريتان):
- ٧٢٢ اشارة
- ٧٢٣ النظرية الأولى: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)
- ٧٢٣ اشارة
- ٧٢٤ بيان منتقى الأصول لتوجيه نظريه المحقق النائيني (قدس سره):
- ٧٢٥ مناقشتان فى نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

- ٧٢٥ اشارة
- ٧٢٥ الأولى: مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) بالنسبه إلى ما أفاده على القول بالبساطه
- ٧٢٨ الثانيه: ملاحظتنا على كلام المحقق النائيني (قدس سره)
- ٧٢٨ النظرية الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هنا فروض ثلاثه:
- ٧٢٨ اشارة
- ٧٢٩ الفرض الأول: القول بالبساطه التي ذهب إليها المحقق الدواني (قدس سره)
- ٧٢٩ الفرض الثاني: القول بالبساطه التي هو المختار
- ٧٢٩ الفرض الثالث: القول بتركب مفهوم المشتق (هنا احتمالان:)
- ٧٢٩ اشارة
- ٧٣٠ الاحتمال الأول: تركب المشتق بمعنى من حصل منه الضرب
- ٧٣٠ إيرادان على هذا الاحتمال:
- ٧٣٠ الاحتمال الثاني: تركب المشتق بمعنى من له الضرب
- ٧٣٠ إيرادان على الاحتمال الثاني:
- ٧٣٠ اشارة
- ٧٣٠ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذين الإيرادين:
- ٧٣٣ المقام الثاني: في البحث الإيجابي
- ٧٣٣ استدلال القائلين بالوضع لخصوص المتلبس:
- ٧٣٣ اشارة
- ٧٣٣ الدليل الأول: التبادر
- ٧٣٣ اشارة
- ٧٣٤ إشكال في المقام:
- ٧٣٥ جوابان عن هذا الإشكال:
- ٧٣٥ اشارة
- ٧٣٥ الجواب الأول: عن المحقق الخراساني (قدس سره)
- ٧٣٥ اشارة
- ٧٣٥ إشكال السيد الصدر على جواب المحقق الخراساني (قدس سرهما):

- ٧٣٧ الجواب الثاني: عن السيّد الصدر (قدس سره)
- ٧٣٨ الدليل الثاني: صحه السلب
- ٧٣٨ اشاره
- ٧٣٨ إيراد المحقق الرشتي (قدس سره):
- ٧٤٠ أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٧٤٢ نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره): (هنا فرضان)
- ٧٤٢ اشاره
- ٧٤٣ الفرض الأول: أن يعتبر السلب بالحمل الأوّلي الذاتي
- ٧٤٣ الفرض الثاني: أن يعتبر السلب بالحمل الشائع
- ٧٤٤ النظرية المختاره:
- ٧٤٤ الدليل الثالث: برهان التضاد بين المفاهيم
- ٧٤٤ اشاره
- ٧٤٨ استشكل عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٧٤٩ يلاحظ عليه:
- ٧٥١ أدله القائلين بالوضع للأعمّ ثلاثه:
- ٧٥١ الدليل الأوّل: التبادر
- ٧٥١ اشاره
- ٧٥١ إيراد على الدليل الأوّل:
- ٧٥١ الدليل الثاني:
- ٧٥١ اشاره
- ٧٥٣ الإيراد على الدليل الثاني:
- ٧٥٣ الدليل الثالث:
- ٧٥٣ اشاره
- ٧٥٤ إيراد على الدليل الثالث:
- ٧٥٤ تنبيهات مسأله المشتق
- ٧٥٤ اشاره

- ٧٥٧ التنبيه الأول: هل يكون المشتق بسيطاً أو مركباً؟ (هنا مطلبان)
- ٧٥٧ اشاره
- ٧٦٠ المطلب الأول: في المراد من البساطه (هنا قولان)
- ٧٦٠ اشاره
- ٧٦١ القول الأول: البساطه الإدراكيه
- ٧٦٢ القول الثاني: البساطه التحليليه
- ٧٦٢ نظريه المحقق النائيني (قدس سره):
- ٧٦٢ اشاره
- ٧٦٢ يلاحظ على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):
- ٧٦٣ نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٧٦٣ اشاره
- ٧٦٣ ملاحظه على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٧٦٤ بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٧٦٤ اشاره
- ٧٦٤ يلاحظ على بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٧٦٨ المطلب الثاني: في استدلال القائلين بالبساطه و التركيب
- ٧٦٨ اشاره
- ٧٦٨ الأدله على بساطه المشتق خمسه:
- ٧٦٨ اشاره
- ٧٦٨ الدليل الأول: من السيد الشريف الجرجاني (قدس سره)
- ٧٦٨ اشاره
- ٧٧١ التحقيق حول استدلال السيد الشريف على البساطه:
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧١ الصوره الأولى: أخذ مفهوم الشيء في المشتق
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧١ قد نوقش في أخذ مفهوم الشيء في المشتق بتقريبات:

- ٧٧١ اشاره
- ٧٧٣ التقريب الأول من السيد الشريف:
- ٧٧٣ اشاره
- ٧٧٣ أجوبه عن التقريب الأول:
- ٧٧٣ اشاره
- ٧٧٣ الجواب الأول: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره).
- ٧٧٣ اشاره
- ٧٧٥ إيراد صاحب الكفايه على صاحب الفصول (قدس سرهما):
- ٧٧٥ الجواب الثاني: ما أفاده صدر المتألهين والحكيم السبزواري بصاحب الكفايه
- ٧٧٥ اشاره
- ٧٧٧ مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في الجواب الثاني:
- ٧٧٩ مناقشه المحقق الخوئي على كلام المحقق النائيني (قدس سره):
- ٧٨٠ يلاحظ عليه:
- ٧٨٠ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٧٨٢ ملاحظه على كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٧٨٢ التقريب الثاني: من صاحب الفصول (قدس سره).
- ٧٨٢ اشاره
- ٧٨٣ مناقشه الأعلام عليه:
- ٧٨٥ التقريب الثالث: من المحقق النائيني (قدس سره)
- ٧٨٥ اشاره
- ٧٨٦ مناقشتان للمحقق الخوئي في تقريب المحقق النائيني (قدس سرهما):
- ٧٨٨ الصورة الثانيه: أخذ مصداق الشيء في المشتق
- ٧٨٨ مناقشات ثلاث في الصورة الثانيه:
- ٧٨٨ اشاره
- ٧٨٩ المناقشه الأولى:
- ٧٩٧ المناقشه الثانيه: عن الحكيم السبزواري و تبعه المحقق الخراساني (قدس سرهما).

- ٧٩٨ المناقشه الثالثه: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٧٩٩ الدليل الثانى على بساطه المشتق: من الحكيم السبزواري و المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهم)
- ٨٠٠ الدليل الثالث على بساطه المشتق: من المحقق النائيني (قدس سره)
- ٨٠٠ اشاره
- ٨٠١ مناقشه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) عليه:
- ٨٠٢ الدليل الرابع على بساطه المشتق: من المحقق الشيرازي (قدس سره)
- ٨٠٢ اشاره
- ٨٠٢ الجواب عن الدليل الرابع:
- ٨٠٤ الدليل الخامس على بساطه المشتق:
- ٨٠٨ الاستدلال على تركب المشتق
- ٨٠٨ اشاره
- ٨٠٩ الوجه الأول: التبادر بالوجدان
- ٨٠٩ اشاره
- ٨٠٩ إشكال على تبادر الذات من المشتق:
- ٨٠٩ الوجه الثاني: البرهان
- ٨٠٩ اشاره
- ٨١٠ يلاحظ عليه:
- ٨١٣ التنبيه الثاني: الفرق بين المشتق و المبدأ
- ٨١٣ اشاره
- ٨١٥ التفسير الأول: من صاحب الفصول (قدس سره)
- ٨١٨ التفسير الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٨١٨ اشاره
- ٨١٨ المقام الأول: فى مراد أهل المعقول
- ٨١٩ المقام الثاني: فى القول الصحيح
- ٨٢٢ التنبيه الثالث: ملاك الحمل (رابطه المشتق و الذات)
- ٨٢٢ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):

٨٢٢	نظريه صاحب الفصول (قدس سره):
٨٢٢	اشاره
٨٢٣	إشكالان على نظريه صاحب الفصول (قدس سره):
٨٢٣	الإشكال الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)
٨٢٣	الإشكال الثاني: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)
٨٢٥	التنبيه الرابع: رابطة المبدأ و الذات
٨٢٧	البحث الثالث: المبادئ التصوريه الأحكاميه لعلم الأصول
٨٢٧	اشاره
٨٢٩	الفصل الأول: حقيقه الحكم
٨٢٩	اشاره
٨٢٩	الأمر الأول: حقيقه الحكم التكليفي و انقساماته
٨٢٩	أما الأقوال في حقيقه الحكم التكليفي
٨٢٩	القول الأول: البعث الاعتباري الانتزاعي
٨٢٩	اشاره
٨٣٠	يلاحظ عليه:
٨٣١	القول الثاني: الإنشاء بداعي جعل الداعي
٨٣١	اشاره
٨٣١	البيان الأول للمحقق الإصفهاني (قدس سره):
٨٣٢	البيان الثاني للمحقق الإصفهاني (قدس سره):
٨٣٣	نكته مهمه حول البيان الأول و الثاني:
٨٣٣	يلاحظ عليه:
٨٣٣	القول الثالث: الإراده التشريعيه المبرزه بالخطاب
٨٣٣	بيان المحقق العراقي (قدس سره):
٨٣٤	بيان المحقق البروجردى (قدس سره):
٨٣٤	اشاره
٨٣٥	إيراد المحقق الإصفهاني على المحقق العراقي و البروجردى (قدس سرهما):

ملاحظتان على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٨٣٦

القول الرابع: اعتبار الفعل على ذمه المكلّف وإبرازه وإنشائه ٨٣٧

إشاره ٨٣٧

يلاحظ عليه: ٨٣٨

القول الخامس: اعتبار الفعل على الذمه وجوداً أو عدماً أو لا على الذمه ٨٣٨

أما انقسامات الحكم التكليفي: ٨٣٩

الأمر الثاني: حقيقه الحكم الوضعي وانقساماته - ٨٤٢

إشاره ٨٤٢

أما انقسامات الحكم الوضعي: ٨٤٢

إشاره ٨٤٢

نظريه العلامة الأنصاري (قدس سره): انتزاع الوضعيات من الأحكام التكليفية ٨٤٢

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٨٤٣

إشاره ٨٤٣

القسم الأول: ٨٤٣

القسم الثاني: ٨٤٣

ثمره البحث عن أقسام الحكم الوضعي: ٨٤٤

إشاره ٨٤٤

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٨٤٤

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٨٤٥

الفصل الثاني: مراتب الحكم - ٨٤٧

إشاره ٨٤٧

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٨٤٧

القول الثاني: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٨٤٨

إشاره ٨٤٨

المرتبه الأولى: ثبوته اقتضاءً ٨٤٨

المرتبه الثانيه: ثبوته إنشاءً ٨٤٩

٨٤٩	المرتبه الثالثه: ثبوته فعلاً و حقيقه
٨٤٩	المرتبه الرابعه: ثبوته بحيث يستحق العقاب على مخالفته
٨٥٥	القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)
٨٥٤	الملاحظه على ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):
٨٥٤	القول الرابع: نظريتنا
٨٥٨	الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصوريه الأحكاميه:
٨٥٩	البحث الرابع: المبادئ التصديقيه الأحكاميه لعلم الأصول
٨٥٩	اشاره
٨٦١	الفصل الأول: تضاد الأحكام و إمكان اجتماعها
٨٦١	اشاره
٨٦١	نظريات الأعلام فى هذه المسأله أربع:
٨٦١	اشاره
٨٦٢	النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)
٨٦٢	اشاره
٨٦٢	يلاحظ عليه:
٨٦٢	النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)
٨٦٦	النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):
٨٦٦	اشاره
٨٦٧	يلاحظ عليها:
٨٦٨	النظريه الرابعه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله):
٨٦٨	اشاره
٨٦٩	يلاحظ عليها:
٨٧١	الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصديقيه الأحكاميه:
٨٧٣	فهرس العناوين تفصيلاً
٩٢٩	فهرس الآيات و الروايات
٩٣٢	فهرس الأعلام

٩٣٩	المجلد ٢
٩٣٩	اشاره
٩٤٠	اشاره
٩٤٤	الفهرس
٩٤٢	البحث الأول : « الأوامر »
٩٤٢	اشاره
٩٤٤	الفصل الأول : مادهاالأمر
٩٤٤	اشاره
٩٤٤	الأمر الأول :معنى مادهاالأمر
٩٤٤	اشاره
٩٤٤	البحث الأول : معنى الأمر لغته و عرفاً
٩٤٤	اشاره
٩٤٨	المحاولة الأولى : الاشتراك اللفظى
٩٤٩	المحاولة الثانية : الاشتراك المعنوى
٩٤٩	اشاره
٩٧٢	النظريه الأولى : من العلامه القوجانى (قدس سره)
٩٧٤	النظريه الثانية : من معلق الكفايه المحقق المشكينى (قدس سره)
٩٧٤	اشاره
٩٧٤	أما المناقشه فى النظريه الأولى و الثانية :
٩٧٥	النظريه الثالثه : من صاحب الفصول
٩٧٥	اشاره
٩٧٥	المناقشه فى النظريه الثالثه :
٩٧٥	النظريه الرابعه : من صاحب الكفايه (قدس سره)
٩٧٥	اشاره
٩٧٨	مناقشات ثلاث فى النظريه الرابعه :
٩٧٨	اشاره

- ٩٧٨ المناقشه الأولى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٩٧٨ اشاره
- ٩٧٩ يلاحظ عليها:
- ٩٧٩ المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين
- ٩٨٢ المناقشه الثالثه:
- ٩٨٢ النظرية الخامسه: من المحقق البروجردى (قدس سره)
- ٩٨٢ اشاره
- ٩٨٣ المناقشه فى النظرية الخامسه:
- ٩٨٦ النظرية السادسه: من المحقق العراقى (قدس سره)
- ٩٨٦ اشاره
- ٩٨٨ المناقشه فى النظرية السادسه:
- ٩٨٨ اشاره
- ٩٨٨ المناقشه الأولى:
- ٩٨٨ اشاره
- ٩٨٩ يلاحظ عليها:
- ٩٨٩ المناقشه الثانيه:
- ٩٨٩ النظرية السابعه: من المحقق الخوئى (قدس سره)
- ٩٨٩ اشاره
- ٩٩٠ المناقشه فى النظرية السابعه:
- ٩٩٠ النظرية الثامنه : من المحقق النائينى (قدس سره)
- ٩٩٠ اشاره
- ٩٩١ بيان المحقق النائينى (قدس سره) :
- ٩٩١ مناقشتان فى النظرية الثامنه:
- ٩٩١ اشاره
- ٩٩١ المناقشه الأولى: من المحقق الخوئى و المحقق الصدر (قدس سرهما)
- ٩٩٢ المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين (دام ظلّه)

- ٩٩٢ المناقشه الثالثه:
- ٩٩٢ النظرية التاسعه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٩٩٢ اشاره
- ٩٩٤ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :
- ٩٩٥ و قال عند نقد وضعها لمصداق الفعل:
- ٩٩٥ مناقشات أربع في النظرية التاسعه:
- ٩٩٥ اشاره
- ٩٩٥ المناقشه الأولى: ما ذكره السيد الصدر (قدس سره)
- ٩٩٥ اشاره
- ٩٩٧ الجواب عن المناقشه الأولى:
- ٩٩٨ المناقشه الثانيه:
- ٩٩٨ اشاره
- ٩٩٨ جوابان عن المناقشه الثانيه:
- ٩٩٨ الجواب الأول:
- ٩٩٨ الجواب الثاني:
- ٩٩٩ المناقشه الثالثه:
- ٩٩٩ اشاره
- ٩٩٩ و يلاحظ عليها:
- ١٠٠٠ المناقشه الرابعه:
- ١٠٠٠ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذه المناقشه:
- ١٠٠١ ملاحظتان على بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :
- ١٠٠١ اشاره
- ١٠٠١ الملاحظه الأولى:
- ١٠٠١ الملاحظه الثانيه:
- ١٠٠٣ البحث الثاني : معنى « الأمر » اصطلاحاً
- ١٠٠٣ النظرية الأولى: و هي مختار المشهور

- ١٠٠٣ اشارة
- ١٠٠٣ إيرادان على نظريه المشهور:
- ١٠٠٣ الإيراد الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره)
- ١٠٠٣ اشارة
- ١٠٠٣ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذا الإيراد:
- ١٠٠٤ مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) على المحقق الإصفهاني (قدس سره) :
- ١٠٠٥ ملاحظه على المحقق الخوئي (قدس سره) :
- ١٠٠٥ الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٠٠٥ اشارة
- ١٠٠٥ يلاحظ عليه:
- ١٠٠٥ النظرية الثانية: و هي المختار عندنا
- ١٠٠٧ البحث الثالث: الأصل العملي في المقام
- ١٠٠٧ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) :
- ١٠٠٧ نظريه بعض أكابر الأساطين (دام ظلّه) :
- ١٠٠٨ الأمر الثاني: في اعتبار العلو و الاستعلاء
- ١٠١٠ الأمر الثالث: دلالة ماده الأمر على الوجوب
- ١٠١٠ اشارة
- ١٠١١ النظرية الأولى: ماده الأمر حقيقه في التذب
- ١٠١١ اشارة
- ١٠١١ أورد عليه بعض الأساطين (دام ظلّه) :
- ١٠١١ اشارة
- ١٠١١ الإيراد الأول:
- ١٠١١ الإيراد الثاني:
- ١٠١١ النظرية الثانية: الاشتراك المعنوي بين الوجوب و التذب
- ١٠١١ اشارة
- ١٠١٣ الوجه الأول:

- ١٠١٣ اشارة
- ١٠١٣ يرد عليه:
- ١٠١٣ الوجه الثاني:
- ١٠١٣ اشارة
- ١٠١٣ أورد عليه بعض الأساطين (دام ظله) :
- ١٠١٤ النظرية الثالثة: وضع المادة للوجوب
- ١٠١٤ اشارة
- ١٠١٤ الوجه الأول: التبادر
- ١٠١٤ اشارة
- ١٠١٤ إيراد على الوجه الأول:
- ١٠١٤ الوجه الثاني:
- ١٠١٤ الوجه الثالث:
- ١٠١٤ اشارة
- ١٠١٧ الطريق الأول للتمسك بالآيتين على الوضع للوجوب: عن المحقق العراقي (قدس سره)
- ١٠١٧ اشارة
- ١٠١٨ إيراد المحقق العراقي (قدس سره) على الاستدلال بهذا البيان:
- ١٠١٨ الطريق الثاني للتمسك بالآيتين: عن بعض الأساطين (دام ظله)
- ١٠١٨ اشارة
- ١٠١٩ يمكن أن يلاحظ عليه:
- ١٠١٩ بيان بعض الأساطين للاستدلال:
- ١٠١٩ اشارة
- ١٠٢٠ إيراد هذا المحقق (دام ظله) على الاستدلال بهذا البيان:
- ١٠٢٣ النظرية الرابعة: انصراف المطلق إلى الواجب
- ١٠٢٣ اشارة
- ١٠٢٣ الإيراد الصغرى عن المحقق العراقي (قدس سره) عليها
- ١٠٢٣ الإيراد الكبرى:

- النظريه الخامسه: الإطلاق بمقدمات الحكمه - ١٠٢٤
- اشاره - ١٠٢٤
- التقرير الأول: - ١٠٢٤
- التقرير الثانى (الأتميه فى مرحله التحريك للامتثال): - ١٠٢٤
- اشاره - ١٠٢٤
- إيرادات ثلاثه من بعض الأساطين (دام ظلله) على التقرير الثانى: - ١٠٢٥
- الإيراد الأول(نقضاً): - ١٠٢٥
- الإيراد الثانى(حلاً): - ١٠٢٦
- الإيراد الثالث: - ١٠٢٦
- التقرير الثالث: ما عن المحقق البروجدى (قدس سره) - ١٠٢٧
- اشاره - ١٠٢٧
- إيرادات أربعه من بعض الأساطين (دام ظلله) على التقرير الثالث: - ١٠٢٩
- الإيراد الأول: - ١٠٢٩
- اشاره - ١٠٢٩
- ملاحظتنا على الإيراد الأول: - ١٠٢٩
- الإيراد الثانى: - ١٠٢٩
- اشاره - ١٠٢٩
- ملاحظتنا على الإيراد الثانى: - ١٠٣٠
- الإيراد الثالث: - ١٠٣٠
- اشاره - ١٠٣٠
- ملاحظتنا على الإيراد الثالث: - ١٠٣١
- الإيراد الرابع: - ١٠٣١
- التقرير الرابع: - ١٠٣٢
- اشاره - ١٠٣٢
- الإيراد الأول على التقرير الرابع: من المحقق الصدر (قدس سره) : - ١٠٣٣
- الإيراد الثانى على التقرير الرابع: - ١٠٣٣

- التقرير الخامس: ١٠٣٣
- اشاره ١٠٣٣
- ايراد المحقق الصدر (قدس سره) عليه: ١٠٣٤
- التقرير السادس: ١٠٣٤
- اشاره ١٠٣٤
- يلاحظ عليه: ١٠٣٤
- التقرير السابع: و هو المختار ١٠٣٥
- اشاره ١٠٣٥
- التحقيق أن هنا ثلاث مراتب: ١٠٣٥
- المرتبه الأولى: ١٠٣٥
- اشاره ١٠٣٥
- و التحقيق بطلان نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) : ١٠٣٦
- المرتبه الثانيه: ١٠٣٦
- المرتبه الثالثه: ١٠٣٧
- النظريه السادسه: حكم العقل بالوجوب ١٠٣٨
- اشاره ١٠٣٨
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) : ١٠٣٩
- اشاره ١٠٣٩
- الإيراد الأول: من بعض الأساطين (دام ظلّه) ١٠٣٩
- الإيراد الثاني: من بعض الأساطين أيضاً (دام ظلّه) ١٠٤٠
- الإيراد الثالث: من المحقق الصدر (قدس سره) : ١٠٤٠
- الإيراد الرابع: من المحقق الصدر (قدس سره) أيضاً ١٠٤١
- اشاره ١٠٤١
- ملاحظه على الإيراد الرابع: ١٠٤١
- و التحقيق: ١٠٤١
- النظريه السابعه: السيره العقلانيه ١٠٤٢

- الأمر الرابع: في النسبه بين الأمر و الطلب ١٠٥٠
- اشاره ١٠٥٠
- القول الأول: الأمر مطلق الطلب ١٠٥٠
- اشاره ١٠٥٠
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه: ١٠٥٠
- القول الثاني: الأمر الطلب بالقول ١٠٥١
- اشاره ١٠٥١
- الوجه الأول: ١٠٥١
- اشاره ١٠٥١
- إيرادات ثلاثه على هذا الوجه: ١٠٥١
- الوجه الثاني: ١٠٥١
- اشاره ١٠٥١
- إيراد على الوجه الثاني: ١٠٥٣
- القول الثالث: إنّ ماده الأمر وضعت للطلب المنشأ ١٠٥٤
- القول الرابع: إنّ ماده الأمر وضعت للطلب المنشأ من الغير ١٠٥٥
- اشاره ١٠٥٥
- يلاحظ عليه: ١٠٥٥
- القول الخامس: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) في رساله الطلب و الإراده ١٠٥٥
- اشاره ١٠٥٥
- يلاحظ عليه: ١٠٥٥
- القول السادس: عينيه الطلب و الإراده بأسلوب آخر و هو القول المختار ١٠٥٥
- الأمر الخامس: في تطابق معنى الطلب و الإراده ١٠٥٧
- اشاره ١٠٥٧
- هل يتحد معنى الطلب و الإراده؟ ١٠٥٧
- اشاره ١٠٥٧
- المحاولة الأولى: اتحاد معنى الطلب و الإراده ١٠٥٧

- المحاوله الثانيه: تغاير معنى الطلب و الإراده ١٠٥٨
- اشاره ١٠٥٨
- نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) : ١٠٥٨
- النظريه المختاره ١٠٥٨
- نظريه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) و المحقق النائيني (قدس سره) ١٠٥٩
- نظريه المحقق البروجردى (قدس سره) ١٠٦٠
- اشاره ١٠٦٠
- يلاحظ عليها: ١٠٦١
- نظريه الأشاعره ١٠٦١
- اشاره ١٠٦١
- و استدلووا عليها بوجهين: ١٠٦٥
- الوجه الأول: ١٠٦٥
- اشاره ١٠٦٥
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الوجه الأول: ١٠٦٦
- الوجه الثاني: ١٠٦٦
- اشاره ١٠٦٦
- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الوجه الثاني: ١٠٦٧
- و التحقيق التام حول نظريه الأشاعره يقتضى البحث عن تنبيهين: ١٠٧٠
- التنبيه الأول: فى الإراده التكوينيّه و التشريعيّه ١٠٧٢
- اشاره ١٠٧٢
- المطلب الأول فى الإراده التكوينيّه ١٠٧٢
- اشاره ١٠٧٢
- الجهه الأولى: معنى الإراده ١٠٧٢
- اشاره ١٠٧٢
- بيان الحكيم الزنوزى (قدس سره) : ١٠٧٢
- بيان المحقق الخراسانى ١٠٧٤

- ١٠٧٤ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :
- ١٠٧٥ بيان المحقق الخوئي (قدس سره) :
- ١٠٧٥ اشاره
- ١٠٧٦ فتحصل إلى الآن:
- ١٠٧٧ الجبهه الثانيه: الإراده الذاتيه و الفعلية لله تعالى
- ١٠٧٧ أما الإراده الذاتيه لله تعالى
- ١٠٧٧ اشاره
- ١٠٧٧ القول الأول: ثبوتها
- ١٠٧٧ القول الثاني: عدم ثبوتها
- ١٠٧٧ اشاره
- ١٠٨٢ القول الأول: العلم بالنظام الأحسن
- ١٠٨٣ القول الثاني: ابتهاجه و رضاه تعالى بذاته
- ١٠٨٤ أما الإراده الفعلية لله تعالى
- ١٠٨٤ اشاره
- ١٠٨٤ التفسير الأول: ابتهاجه و رضاه تعالى بفعله
- ١٠٨٤ اشاره
- ١٠٨٥ ملاحظتنا على هذا البيان:
- ١٠٨٥ التفسير الثاني: أعمال القدره و التصدى نحو الشيء
- ١٠٨٥ اشاره
- ١٠٨٥ يلاحظ عليه:
- ١٠٨٦ التفسير الثالث: الابتهاج البالغ إلى التصدى نحو الشيء (الابتهاج التام)
- ١٠٨٧ المطلب الثاني: في الإراده التشريعيه
- ١٠٨٧ اشاره
- ١٠٨٧ التفسير الأول: الإراده المتعلقة بفعل الغير
- ١٠٨٧ اشاره
- ١٠٨٧ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في لغويه الإراده التشريعيه بهذا التفسير:

١٠٨٨	التفسير الثاني: الإرادة المتعلقة بالاعتبارات الشرعيه
١٠٨٨	اشاره
١٠٨٩	و يشهد لصحة التفسير الثاني ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)
١٠٩١	التنبيه الثاني: في الأمر بين الأمرين
١٠٩١	اشاره
١٠٩٥	تقريرات أربعة لنظريه الأمر بين الأمرين:
١٠٩٥	اشاره
١٠٩٥	التقرير الأول: ما حكى عن الحكيم المحقق الطوسي (قدس سره)
١٠٩٦	التقرير الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)
١٠٩٦	اشاره
١٠٩٧	ملاحظتنا على هذا التقرير:
١٠٩٨	و يشهد لما ذكرناه الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام)
١١٠٢	التقرير الثالث: ما أفاده العلامة المحقق الإصفهاني (قدس سره)
١١٠٢	اشاره
١١٠٣	المقدمه الأولى: للمجوعول بالذات خصيستان
١١٠٣	الخصيصه الأولى: إته عين الربط
١١٠٣	الخصيصه الثانيه: له انتسابان إلى الفاعل و القابل
١١٠٤	المقدمه الثانيه: تبعيه أثر هذا المجوعول بالذات لمؤثره في هاتين الخصيصتين
١١٠٦	التقرير الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)
١١٠٦	اشاره
١١٠٦	ملاحظتنا على هذا التقرير:
١١٠٨	دليلان على تعلق الإراده التكوينييه بالإلهيه بأفعال العباد
١١٠٨	الدليل الأول:
١١٠٨	الدليل الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)
١١١٠	الفصل الثاني: صيغه الأمر
١١١٠	اشاره

- الأمر الأول:معنى صيغته الأمر ١١١٢
- اشاره ١١١٢
- القول الأول: ١١١٢
- اشاره ١١١٢
- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه: ١١١٤
- القول الثاني: إنشاء الطلب ١١١٤
- اشاره ١١١٤
- إيرادان من بعض الأساطين (دام ظله) على هذا القول: ١١١٤
- اشاره ١١١٤
- الإيراد الأول: ١١١٤
- الإيراد الثاني: ١١١٦
- اشاره ١١١٦
- ملاحظه على الإيراد الثاني: ١١١٦
- القول الثالث: النسبه الإنشائية الإيقاعيه ١١١٦
- اشاره ١١١٦
- يلاحظ عليه: ١١١٧
- القول الرابع: النسبه الإرساليه ١١١٧
- اشاره ١١١٧
- يلاحظ عليه: ١١١٨
- القول الخامس: النسبه البعثيه ١١١٨
- القول السادس: إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف ١١١٨
- اشاره ١١١٨
- إيرادان من بعض الأساطين (دام ظله) : ١١١٩
- اشاره ١١١٩
- الإيراد الأول: ١١١٩
- الإيراد الثاني: ١١١٩

- ١١١٩ اشارة
- ١١٢١ يلاحظ عليه:
- ١١٢١ القول السابع: إبراز النسبه البعثيه
- ١١٢١ اشارة
- ١١٢١ ملاحظتنا عليه:
- ١١٢٤ الأمر الثاني: الجمل الخبريه في مقام البعث
- ١١٢٤ اشارة
- ١١٢٤ الموضوع الأول: معنى هذه الجمل
- ١١٢٤ اشارة
- ١١٢٥ النظرية الأولى:
- ١١٢٥ النظرية الثانيه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره)
- ١١٢٥ اشارة
- ١١٢٥ التقريب الأول:
- ١١٢٦ التقريب الثاني:
- ١١٢٦ اشارة
- ١١٢٧ ملاحظتنا عليهما:
- ١١٢٧ النظرية الثالثه: مختار السيد المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١١٢٧ اشارة
- ١١٢٨ استشكل عليه بعض الأساطين (دام ظله) :
- ١١٢٨ الموضوع الثاني: دلالتها على الوجوب
- ١١٣٠ الأمر الثالث: الواجب التعبدي و التوصلی
- ١١٣٠ تمهيد
- ١١٣١ مقدمه: في بيان المعاني الأربعة للواجب التوصلی
- ١١٣٤ مقتضى الأصل في الواجب التوصلی
- ١١٣٤ اشارة
- ١١٣٤ المبحث الأول: مقتضى الأصل على المعنى الأول

- ١١٣٤ اشاره
- ١١٣٤ أما مقتضى الأصل اللفظي
- ١١٣٤ اشاره
- ١١٣٤ القول الأول:
- ١١٣٤ القول الثاني:
- ١١٣٤ اشاره
- ١١٣٤ بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ١١٣٨ أما مقتضى الأصل العملي
- ١١٣٨ اشاره
- ١١٣٨ النظرية الأولى: من المشهور
- ١١٣٨ النظرية الثانية: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١١٣٨ اشاره
- ١١٣٨ يلاحظ عليه:
- ١١٣٩ النظرية الثالثة: تفصيل السيد الصدر (قدس سره) في المقام
- ١١٣٩ اشاره
- ١١٣٩ يلاحظ عليه:
- ١١٤١ المبحث الثاني: مقتضى الأصل على المعنى الثاني
- ١١٤١ اشاره
- ١١٤١ أما مقتضى الأصل اللفظي
- ١١٤١ اشاره
- ١١٤١ القول الأول: أصله التوصلي
- ١١٤١ القول الثاني: أصله التعبيدي
- ١١٤١ اشاره
- ١١٤١ أدله أربعة على القول الثاني:
- ١١٤١ الدليل الأول: ما استدل به المحقق النائيني (قدس سره)
- ١١٤١ اشاره

- إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ----- ١١٤٣
- اشاره ----- ١١٤٣
- الإيراد الأول: ----- ١١٤٣
- الإيراد الثاني: ----- ١١٤٣
- الدليل الثاني: ما استدل به أيضاً المحقق النائيني (قدس سره) ----- ١١٤٤
- اشاره ----- ١١٤٤
- إيرادات ثلاثة عليه: ----- ١١٤٤
- الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ١١٤٤
- الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ----- ١١٤٤
- الإيراد الثالث: ----- ١١٤٥
- الدليل الثالث: ما قرره المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ١١٤٥
- اشاره ----- ١١٤٥
- إيراد السيد المحقق الصدر (قدس سره) على هذا الوجه: ----- ١١٤٦
- الدليل الرابع: ----- ١١٤٦
- اشاره ----- ١١٤٦
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ----- ١١٤٦
- أما مقتضى الأصل العملي ----- ١١٤٨
- اشاره ----- ١١٤٨
- القول الأول: ----- ١١٤٨
- القول الثاني: ----- ١١٤٨
- المبحث الثالث: مقتضى الأصل على المعنى الثالث ----- ١١٤٩
- اشاره ----- ١١٤٩
- القسم الأول: ----- ١١٤٩
- اشاره ----- ١١٤٩
- أما مقتضى الأصل اللفظي ----- ١١٤٩
- اشاره ----- ١١٤٩

- ١١٤٩ بيان أنّ مقتضى الإطلاق التعبدية:
- ١١٥٠ أما مقتضى الأصل العملي ..
- ١١٥١ القسم الثاني:
- ١١٥١ اشاره ..
- ١١٥١ القول الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ..
- ١١٥١ اشاره ..
- ١١٥٣ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ..
- ١١٥٣ بيان السيدالصدر (قدس سره) ..
- ١١٥٣ القول الثاني: و هو المختار ..
- ١١٥٥ المبحث الرابع: مقتضى الأصل على المعنى الرابع ..
- ١١٥٥ اشاره ..
- ١١٥٥ تعريف الواجب التوصلى بالمعنى الرابع ..
- ١١٥٥ اشاره ..
- ١١٥٥ التعريف الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ..
- ١١٥٥ اشاره ..
- ١١٥٥ ناقش فيه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ..
- ١١٥٧ أجاب بعض الأساطين (دام ظله) عن هذه المناقشه: ..
- ١١٥٧ الجواب الأول: ما أفاده فى دوره الأخيره ..
- ١١٥٧ الجواب الثانى: ..
- ١١٥٨ ملاحظتنا على هذين الجوابين: ..
- ١١٥٨ التعريف الثانى: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ..
- ١١٥٨ اشاره ..
- ١١٥٨ ملاحظتنا عليه: ..
- ١١٥٩ التعريف الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) و هو المختار ..
- ١١٦٠ مقتضى الأصل اللفظى على المعنى الرابع ..
- ١١٦٠ اشاره ..

- المورد الأول: الإطلاع بمقدمات الحكمة ١١٦٠
- اشاره ١١٦٠
- الوجه الأول: قصد الأمر ١١٦٠
- اشاره ١١٦٠
- الجهة الأولى: هل يمكن تقييد متعلق الأمر بـ «قصد الأمر»؟ ١١٦١
- اشاره ١١٦١
- المرحلة الأولى: تصور الأمر ١١٦١
- اشاره ١١٦١
- تقرير إشكال الدور في هذه المرحلة: ١١٦٢
- جوابان عن إشكال الدور: ١١٦٢
- الجواب الأول: ما أفاده المحقق المشكيني (قدس سره) ١١٦٢
- اشاره ١١٦٢
- إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) ١١٦٢
- الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظلّه) ١١٦٤
- المرحلة الثانية: الإنشاء ١١٦٤
- اشاره ١١٦٤
- الإشكال الأول: الدور ١١٦٤
- اشاره ١١٦٤
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إشكال الدور: ١١٦٥
- الإشكال الثاني: اجتماع المتقابلين (تقدم ما هو متأخر بالطبع) ١١٦٥
- اشاره ١١٦٥
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إشكال اجتماع المتقابلين: ١١٦٥
- إيراد المحقق العراقي (قدس سره) ١١٦٦
- الإشكال الثالث: تقدم الشيء على نفسه ١١٦٦
- اشاره ١١٦٦
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال: ١١٦٧

- ١١٦٩ ----- إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه: -----
- ١١٧٠ ----- الإشكال الرابع: كون الأمر محرّكاً إلى محركيه نفسه -----
- ١١٧٠ ----- اشاره -----
- ١١٧٠ ----- جواب عن هذا الإشكال: -----
- ١١٧١ ----- الإشكال الخامس: التسلسل -----
- ١١٧١ ----- اشاره -----
- ١١٧١ ----- يلاحظ عليه: -----
- ١١٧١ ----- المرحله الثالثه: الفعلية -----
- ١١٧١ ----- اشاره -----
- ١١٧١ ----- الإشكال الأول و الثاني و الثالث: -----
- ١١٧٢ ----- الإشكال الرابع: -----
- ١١٧٢ ----- جواب عن هذا الإشكال: -----
- ١١٧٢ ----- المرحله الرابعه: الامتثال -----
- ١١٧٢ ----- اشاره -----
- ١١٧٢ ----- الإشكال الأول: التكليف بما لا يطاق -----
- ١١٧٣ ----- الإشكال الثاني: تقدم الشيء على نفسه -----
- ١١٧٣ ----- الإشكال الثالث: -----
- ١١٧٤ ----- تتمه: بيانان لاستحاله أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر و إمكانه -----
- ١١٧٤ ----- البيان الأول: ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره) -----
- ١١٧٤ ----- اشاره -----
- ١١٧٥ ----- إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه: -----
- ١١٧٥ ----- البيان الثاني: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) -----
- ١١٧٥ ----- اشاره -----
- ١١٧٧ ----- المقدمه الأولى: -----
- ١١٧٧ ----- المقدمه الثانيه: -----
- ١١٧٨ ----- إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) على هذا البيان: -----

- ١١٧٨ اشارة
- ١١٧٨ الإيراد الأول:
- ١١٧٩ الإيراد الثاني:
- ١١٧٩ اشارة
- ١١٧٩ جواب عن الإيراد الثاني:
- ١١٨٠ مناقشه في هذا الجواب: -
- ١١٨٠ خلاصه الأقوال:
- ١١٨٢ الجبهه الثانيه: على فرض استحاله التقييدهل يستحيل الإطلاق أو لا؟ -
- ١١٨٢ اشارة
- ١١٨٢ المسأله الأولى: تقابل الإطلاق و التقييد
- ١١٨٢ اشارة
- ١١٨٢ القول الأول: تقابل الملكه و عدمها
- ١١٨٢ اشارة
- ١١٨٣ بيان هذا القول:
- ١١٨٣ القول الثاني: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره) -
- ١١٨٦ المسأله الثانيه: على فرض استحاله التقييد هل يمكن الإطلاق أو يستحيل؟ -
- ١١٨٦ اشارة
- ١١٨٧ أما على القول الأول:
- ١١٨٧ اشارة
- ١١٨٧ القول الأول: الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الاطلاق
- ١١٨٧ اشارة
- ١١٨٧ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: -
- ١١٨٨ القول الثاني: عدم الملازمه اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) -
- ١١٨٨ اشارة
- ١١٨٩ ملاحظتنا على هذا القول:
- ١١٩٠ و أما على القول الثاني:

- الوجه الثانى و الثالث و الرابع: قصد مصلحه الفعل و حسنه و محبوبيته ----- ١١٩٢
- اشاره ----- ١١٩٢
- الإشكال الأول: ----- ١١٩٢
- اشاره ----- ١١٩٢
- جواب المحقق الخوئى (قدس سره) عنه: ----- ١١٩٢
- الإشكال الثانى: ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره) ----- ١١٩٣
- اشاره ----- ١١٩٣
- جوابان من المحقق الخوئى (قدس سره) ----- ١١٩٣
- اشاره ----- ١١٩٣
- الجواب الأول: ----- ١١٩٣
- الجواب الثانى: ----- ١١٩٤
- جوابان من بعض الأساطين (دام ظلّه) ----- ١١٩٤
- اشاره ----- ١١٩٤
- الجواب الأول: ----- ١١٩٤
- الجواب الثانى: ----- ١١٩٥
- الإشكال الثالث: الدور أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) ----- ١١٩٥
- اشاره ----- ١١٩٥
- جوابان من بعض الأساطين (دام ظلّه) ----- ١١٩٥
- اشاره ----- ١١٩٥
- الجواب الأول بالنقض: ----- ١١٩٥
- الجواب الثانى بالحل: ----- ١١٩٧
- الإشكال الرابع: العجز عن الامتثال أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) ----- ١١٩٧
- اشاره ----- ١١٩٧
- جواب عن هذا الإشكال: ----- ١١٩٧
- الإشكال الخامس: لزوم التسلسل أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) أيضاً ----- ١١٩٨
- اشاره ----- ١١٩٨

- الجواب عن الإشكال: ١١٩٨
- الوجه الخامس: قصد الجامع بين الدعوى و هو قيد الانتساب إليه تعالى ١١٩٩
- اشاره ١١٩٩
- إشكال على أخذ الجامع بين الدعوى في متعلق الأمر: ١١٩٩
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ١٢٠٠
- الوجه السادس: ما يلزم قصد القربه ١٢٠١
- اشاره ١٢٠١
- إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الوجه: ١٢٠١
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال: ١٢٠٢
- المورد الثاني: نتیجه الإطلاق ١٢٠٣
- اشاره ١٢٠٣
- بيان إمكان أخذ قصد القربه في المتعلق بالأمر الثاني: ١٢٠٣
- إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره) ١٢٠٣
- اشاره ١٢٠٣
- الإيراد الأول: ١٢٠٣
- الإيراد الثاني: ١٢٠٣
- اشاره ١٢٠٣
- أجوبه خمسه عن الإيراد الثاني: ١٢٠٥
- الجواب الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٢٠٥
- اشاره ١٢٠٥
- مناقشه في هذا الجواب: ١٢٠٥
- الجواب الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً ١٢٠٥
- اشاره ١٢٠٥
- مناقشه في هذا الجواب: ١٢٠٦
- الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الشق الأول من الإيراد ١٢٠٦
- اشاره ١٢٠٦

- ١٢٠٦ مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) .
- ١٢٠٧ ملاحظه على هذا الجواب:
- ١٢٠٨ الجواب الرابع: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) .
- ١٢٠٩ الجواب الخامس: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله) .
- ١٢٠٩ اشاره .
- ١٢٠٩ ملاحظتنا على هذا الجواب:
- ١٢١٠ المورد الثالث: الأصل اللفظي الخارجى .
- ١٢١٠ اشاره .
- ١٢١٠ الوجه الأول:
- ١٢١٠ اشاره .
- ١٢١٢ إيرادان من المحقق الخوئى (قدس سره) .
- ١٢١٣ الوجه الثانى:
- ١٢١٣ اشاره .
- ١٢١٤ إيراد على هذا الوجه:
- ١٢١٤ الوجه الثالث:
- ١٢١٤ اشاره .
- ١٢١٦ إيراد على هذا الوجه:
- ١٢١٨ مقتضى الأصل المقامى على المعنى الرابع .
- ١٢١٨ اشاره .
- ١٢١٨ التقرير الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) .
- ١٢١٨ التقرير الثانى:
- ١٢٢٢ مقتضى الأصل العملى على المعنى الرابع .
- ١٢٢٢ اشاره .
- ١٢٢٢ المسأله الأولى: هل يجرى الاستصحاب أو لا ؟
- ١٢٢٢ اشاره .
- ١٢٢٢ البيان الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

إشارة ١٢٢٢

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) ١٢٢٤

إشارة ١٢٢٤

الإيراد الأول: ١٢٢٤

إشارة ١٢٢٤

ملاحظتنا على هذا الإيراد: ١٢٢٤

الإيراد الثاني: ١٢٢٥

البيان الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ١٢٢٥

المسألة الثانيه: هل يجرى الاشتغال أو البراءة؟ ١٢٢٦

إشارة ١٢٢٦

القول الأول: جريان أصاله الاشتغال ١٢٢٦

القول الثاني: جريان البراءه الشرعيه ١٢٢٦

إشارة ١٢٢٦

التحقيق جريان البراءه الشرعيه و العقليه ١٢٢٧

التنبيه: هل يكون هذا البحث من مباحث صيغه الأمر؟ ١٢٢٩

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) : ١٢٢٩

إيراد المحقق الإصفهاني عليه: ١٢٢٩

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) ١٢٢٩

ملاحظتان على هذا الجواب: ١٢٢٩

الأمر الرابع: اقتضاء إطلاق الصيغه النفسيه و التعيينيه و العينيه ١٢٣١

إشارة ١٢٣١

البحث الأول ١٢٣١

إشارة ١٢٣١

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) : ١٢٣١

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها: ١٢٣٢

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عن هذا الإيراد: ١٢٣٢

- ١٢٣٤ البحث الثاني
- ١٢٣٤ اشاره
- ١٢٣٤ الناحيه الأولى: الوجود النفسى و الغيرى
- ١٢٣٤ اشاره
- ١٢٣٤ استدلال المحقق النائينى (قدس سره)
- ١٢٣٥ الناحيه الثانيه: الوجود التعيينى و التخيبرى
- ١٢٣٦ الناحيه الثالثه: الوجود العينى و الكفائى
- ١٢٣٦ اشاره
- ١٢٣٧ مقتضى الإطلاق على الوجوه الأربعة هو الوجود العينى
- ١٢٣٩ الأمر الخامس: الأمر عقيب الحظر
- ١٢٣٩ اشاره
- ١٢٣٩ البحث الأول: فى دلالتة على الوجود
- ١٢٣٩ أما ذكر الأقوال
- ١٢٤٣ تحقيق المسأله
- ١٢٤٥ البحث الثاني: مقتضى الأصل العملى
- ١٢٤٥ بيان بعض الأساطين (دام ظله) :
- ١٢٤٦ الأمر السادس: المره و التكرار
- ١٢٤٦ اشاره
- ١٢٤٦ المقدمه الأولى: فى تفسير المره و التكرار
- ١٢٤٧ المقدمه الثانيه: فى تحقيق انحلال الحكم بحسب تعدد الموضوع
- ١٢٤٧ اشاره
- ١٢٤٨ البحث الأول: فى دلالة الصيغه على المره و التكرار
- ١٢٤٨ أما الدلاله بالوضع
- ١٢٤٨ أما الدلاله بالإطلاق
- ١٢٤٨ البحث الثاني: مقتضى الأصل العملى
- ١٢٤٩ تنبيه: الامتثال بعد الامتثال

- ١٢٤٩ اشاره
- ١٢٤٩ النظرية الأولى: ما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره)
- ١٢٤٩ اشاره
- ١٢٤٩ إيرادان على النظرية الأولى:
- ١٢٤٩ الإيراد الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٢٥٠ الإيراد الثاني: من السيد المحقق الصدر (قدس سره)
- ١٢٥٠ ملاحظتنا على كلام المحقق الصدر (قدس سره):
- ١٢٥١ النظرية الثانية: ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره)
- ١٢٥٢ الأمر السابع: الفور و التراخي
- ١٢٥٢ المقدمة:
- ١٢٥٢ أقسام الواجب الفوري:
- ١٢٥٣ دلالة الصيغه على الفور أو التراخي
- ١٢٥٣ أما الدلالة بالوضع
- ١٢٥٣ أما الدلالة بالإطلاق
- ١٢٥٤ أدله القول بدلاله الأمر على الفوريه
- ١٢٥٤ اشاره
- ١٢٥٤ الوجه الأول: الدليل العقلي
- ١٢٥٤ اشاره
- ١٢٥٤ إیرادات ثلاثه من بعض الأساطين (دام ظله) عليه:
- ١٢٥٤ الإيراد الأول:
- ١٢٥٥ الإيراد الثاني:
- ١٢٥٥ الإيراد الثالث:
- ١٢٥٥ الوجه الثاني:
- ١٢٥٥ اشاره
- ١٢٥٥ إیرادان من بعض الأساطين (دام ظله) عليه:
- ١٢٥٦ الوجه الثالث:

- ١٢٥٦ اشارة
- ١٢٥٦ إیرادات أربعة على هذا الوجه:
- ١٢٥٦ الإیراد الأول: من المحقق الخراسانی (قدس سره)
- ١٢٥٦ اشارة
- ١٢٥٧ جواب بعض الأساطین (دام ظله) عن هذا الإیراد:
- ١٢٥٧ الإیراد الثاني: من المحقق الخراسانی و المحقق الحكيم و المحقق الخوئی
- ١٢٥٧ اشارة
- ١٢٥٨ جواب المحقق الإصفهانی (قدس سره) عن هذه المناقشه:
- ١٢٥٨ الإیراد الثالث: من المحقق الخراسانی و بعض الأساطین
- ١٢٥٩ الإیراد الرابع: من المحقق الخوئی (قدس سره)
- ١٢٥٩ مقتضى الأصل العملى
- ١٢٦٠ الفصل الثالث: تعلق الأمر بالطبیعه أو الفرد
- ١٢٦٠ اشارة
- ١٢٦٢ المقام الأول: التحقيق فى المسأله
- ١٢٦٢ اشارة
- ١٢٦٢ النظریه الأولى: ما اختاره المحقق الخراسانی (قدس سره)
- ١٢٦٢ اشارة
- ١٢٦٣ إیرادات أربعة على هذه النظریه:
- ١٢٦٣ الإیراد الأول:
- ١٢٦٣ اشارة
- ١٢٦٣ ملاحظه على الإیراد الأول:
- ١٢٦٤ الإیراد الثاني:
- ١٢٦٤ الإیراد الثالث:
- ١٢٦٤ الإیراد الرابع:
- ١٢٦٥ النظریه الثانيه: ما أفاده المحقق النائینی و الأستاذ العلامة الشاه أبادی
- ١٢٦٥ اشارة

- ١٢٤٧ إیرادات ثلاثه على هذه النظرية:
- ١٢٤٧ الإیراد الأول: من المحقق الخراسانی (قدس سره) -
- ١٢٤٧ اشاره
- ١٢٤٧ جواب المحقق الإصفهانی (قدس سره) -
- ١٢٤٨ الإیراد الثاني: من المحقق الإصفهانی (قدس سره) -
- ١٢٤٨ الإیراد الثالث: -
- ١٢٤٨ النظرية الثالثه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) -
- ١٢٤٨ اشاره
- ١٢٤٩ ملاحظه على النظرية الثالثه: -
- ١٢٤٩ النظرية الرابعه: ما أفاده المحقق الإصفهانی (قدس سره) -
- ١٢٧٢ المقام الثاني: ثمره هذه المسأله -
- ١٢٧٢ اشاره
- ١٢٧٢ بيان المحقق النائینی (قدس سره) في إثبات الثمره: -
- ١٢٧٢ اشاره
- ١٢٧٣ إیراد المحقق الخوئی (قدس سره) : -
- ١٢٧٤ جواب بعض الأساطین (دام ظلّه) عن إیراد المحقق الخوئی (قدس سره) : -
- ١٢٧٤ ملاحظتنا على هذا الجواب: -
- ١٢٧٥ ملاحظتنا على إیراد المحقق الخوئی (قدس سره) : -
- ١٢٧٩ بيان المحقق الخوئی (قدس سره) في إنكار الثمره: -
- ١٢٨٢ الفصل الرابع: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟ -
- ١٢٨٢ اشاره
- ١٢٨٤ تمهید -
- ١٢٨٧ المقام الأول: إمكان بقاء الجواز ثبوتاً -
- ١٢٨٧ اشاره
- ١٢٨٧ التقرير الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) -
- ١٢٨٧ اشاره

- ١٢٨٧ إیرادات ثلاثه على هذا التقرير:
- ١٢٨٧ الإیراد الأول: من المحقق الخوئی (قدس سره) و هو مبنائی -
- ١٢٨٨ الإیراد الثاني: و هو مبنائی أيضاً -
- ١٢٨٨ الإیراد الثالث: ما أفاده بعض الأساطین (دام ظلّه) .
- ١٢٨٨ التقرير الثاني:
- ١٢٨٨ اشاره
- ١٢٨٩ إیراد على هذا التقرير:
- ١٢٨٩ تتمه:
- ١٢٩٢ المقام الثاني: فى مقام الإثبات .
- ١٢٩٢ اشاره
- ١٢٩٢ دليل على البقاء جاء فى كلام المحقق العراقى (قدس سره) :
- ١٢٩٣ إیراد المحقق العراقى (قدس سره) عليه:
- ١٢٩٣ إشكالان من بعض الأساطین (دام ظلّه) عليه:
- ١٢٩٣ اشاره
- ١٢٩٣ الإشكال الأول:
- ١٢٩٤ الإشكال الثاني:
- ١٢٩٥ المقام الثالث: مقتضى الأصل العملى .
- ١٢٩٥ هل یرجى الاستصحاب أو لا ؟
- ١٢٩٥ اشاره
- ١٢٩٥ القول الأول: جریان الاستصحاب -
- ١٢٩٥ اشاره
- ١٢٩٥ النظرية الأولى: ما اختاره المحقق العراقى (قدس سره) -
- ١٢٩٥ النظرية الثانية: ما أفاده السيد المحقق الحكيم (قدس سره) -
- ١٢٩٧ النظرية الثالثة:
- ١٢٩٧ القول الثاني: عدم جریان الاستصحاب .
- ١٢٩٩ الفصل الخامس: الواجب التخيیری

- ١٢٩٩ اشاره
- ١٣٠١ حقيقه الواجب التخييري
- ١٣٠١ اشاره
- ١٣٠١ النظرية الأولى:
- ١٣٠١ اشاره
- ١٣٠١ إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره) عليها:
- ١٣٠١ النظرية الثانيه:
- ١٣٠١ اشاره
- ١٣٠٢ إیرادات أربعه من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:
- ١٣٠٢ الإيراد الأول:
- ١٣٠٢ الإيراد الثاني:
- ١٣٠٢ الإيراد الثالث:
- ١٣٠٢ الإيراد الرابع:
- ١٣٠٢ اشاره
- ١٣٠٣ جواب عن هذا الإيراد:
- ١٣٠٣ النظرية الثالثه:
- ١٣٠٣ اشاره
- ١٣٠٣ إیرادات خمسہ عليها:
- ١٣٠٣ الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٣٠٤ الإيراد الثاني: من المحقق الإيرواني (قدس سره)
- ١٣٠٤ الإيراد الثالث:
- ١٣٠٤ الإيراد الرابع:
- ١٣٠٥ الإيراد الخامس:
- ١٣٠٥ النظرية الرابعه: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٣٠٥ اشاره
- ١٣٠٦ إیرادات ثلاثه على الفرض الأول:

- الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ----- ١٣٠٦
- الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ١٣٠٨
- الإيراد الثالث: من المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ----- ١٣٠٨
- اشاره ----- ١٣٠٨
- جواب عن هذا الإيراد: ----- ١٣٠٩
- إيرادات خمسه على الفرض الثاني: ----- ١٣٠٩
- الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ----- ١٣٠٩
- الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ١٣١٠
- اشاره ----- ١٣١٠
- جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عنه: ----- ١٣١٠
- الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ----- ١٣١١
- اشاره ----- ١٣١١
- جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عنه: ----- ١٣١١
- الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ----- ١٣١١
- الإيراد الخامس: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ----- ١٣١٢
- النظريه الخامسه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ----- ١٣١٢
- اشاره ----- ١٣١٢
- ملاحظتنا عليها: ----- ١٣١٣
- اشاره ----- ١٣١٣
- القول الأول: من الشيخ الأنصاري (قدس سره) ----- ١٣١٤
- القول الثاني: مختار المحقق الخراساني (قدس سره) ----- ١٣١٤
- القول الثالث: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) و تبعه فيه بعض الأساطين حفظه الله ----- ١٣١٥
- النظريه السادسه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ----- ١٣١٦
- اشاره ----- ١٣١٦
- ملاحظتان عليها: ----- ١٣١٧
- الملاحظه الأولى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) في مبحث الترتب ----- ١٣١٧

الملاحظه الثانيه: ١٣١٨

النظريه السابعه: ما اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٣١٨

اشاره ١٣١٨

إيرادات خمس من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها: ١٣٢٠

الإيراد الأول: ١٣٢٠

اشاره ١٣٢٠

جواب عن الإيراد الأول: ١٣٢٠

الإيراد الثاني: ١٣٢١

اشاره ١٣٢١

جوابان عن هذا الإيراد: ١٣٢١

الإيراد الثالث: ١٣٢١

اشاره ١٣٢١

جواب عن الإيراد الثالث: ١٣٢١

الإيراد الرابع: ١٣٢٣

اشاره ١٣٢٣

جواب عن الإيراد الرابع: ١٣٢٣

الإيراد الخامس: ١٣٢٣

اشاره ١٣٢٣

جواب عن الإيراد الخامس: ١٣٢٤

النظريه الثامنه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٣٢٤

اشاره ١٣٢٤

ملاحظتان على هذه النظرية: ١٣٢٧

الملاحظه الأولى: ١٣٢٧

الملاحظه الثانيه: ١٣٢٨

تنبيه: في التخيير بين الأقل و الأكثر ١٣٢٩

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لإمكان التخيير بين الأقل و الأكثر: ١٣٢٩

١٣٢٩	إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا البيان:
١٣٣٢	الفصل السادس: الواجب الكفائي
١٣٣٢	اشاره
١٣٣٤	مقدمه: في احتياج الأمر إلى الموضوع
١٣٣٤	نظريات الأعلام في حقيقه الواجب الكفائي
١٣٣٤	اشاره
١٣٣٤	النظريه الأولى: التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله
١٣٣٤	إيراد على النظريه الأولى:
١٣٣٤	النظريه الثانيه: الوجوب المشروط
١٣٣٤	اشاره
١٣٣٤	إيراد على النظريه الثانيه:
١٣٣٧	النظريه الثالثه: التكليف متوجه إلى الفرد المردد
١٣٣٧	إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:
١٣٣٧	النظريه الرابعه: الوجوب على مجموع المكلفين
١٣٣٧	اشاره
١٣٣٧	إيرادان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:
١٣٣٧	اشاره
١٣٣٧	الإيراد الأول:
١٣٣٨	الإيراد الثاني:
١٣٣٨	النظريه الخامسه: من المحقق الخراساني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما)
١٣٣٨	اشاره
١٣٣٨	إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) و بيانه:
١٣٣٩	النظريه السادسه: موضوع التكليف هو صرف الوجود للمكلفين
١٣٣٩	اشاره
١٣٣٩	البيان الأول: من المحقق النائيني (قدس سره)
١٣٣٩	اشاره

- ١٣٤٠ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان:
- ١٣٤٢ البيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٣٤٢ اشاره
- ١٣٤٣ إيراد على ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) :
- ١٣٤٣ اشاره
- ١٣٤٣ الرواية الأولى:
- ١٣٤٤ الرواية الثانية:
- ١٣٤٤ الرواية الثالثة:
- ١٣٤٤ الرواية الرابعة:
- ١٣٤٥ الرواية الخامسة:
- ١٣٤٦ الفصل السابع: الواجب الموسع و المضيق
- ١٣٤٦ اشاره
- ١٣٤٨ الأمر الأول: في تصوير الواجب الموسع و المضيق
- ١٣٤٨ اشاره
- ١٣٤٨ الإشكال في إمكان الواجب الموسع:
- ١٣٤٨ اشاره
- ١٣٥٠ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال:
- ١٣٥١ الإشكال في إمكان الواجب المضيق:
- ١٣٥١ اشاره
- ١٣٥١ جوابان من المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال:
- ١٣٥١ الجواب الأول:
- ١٣٥٢ الجواب الثاني:
- ١٣٥٣ الأمر الثاني: تبعية القضاء للأداء
- ١٣٥٣ اشاره
- ١٣٥٣ المطلب الأول: الأقوال في المسألة
- ١٣٥٤ المطلب الثاني: تحقيق المسألة

- ١٣٥٦ ----- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الثالث:
- ١٣٥٦ ----- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) : -
- ١٣٥٧ ----- إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) :
- ١٣٥٩ ----- المطلب الثالث: مقتضى الأصل العملي .
- ١٣٥٩ ----- اشاره
- ١٣٥٩ ----- الوجه الأول: جريان البراءة
- ١٣٦٠ ----- الوجه الثاني: جريان الاستصحاب
- ١٣٦٠ ----- اشاره
- ١٣٦١ ----- البيان الأول: إستصحاب شخص الحكم
- ١٣٦١ ----- اشاره
- ١٣٦٢ ----- إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه: -
- ١٣٦٢ ----- ملاحظتنا على هذا الإيراد: -
- ١٣٦٣ ----- البيان الثاني: استصحاب كلى الحكم
- ١٣٦٣ ----- اشاره
- ١٣٦٣ ----- ملاحظه عليه: -
- ١٣٦٤ ----- المطلب الرابع: ثمره المسأله
- ١٣٦٥ ----- الأمر الثالث: جريان الاستصحاب إذا شك المكلف بعد الوقت فى إتيان المأمور به فى وقته
- ١٣٦٥ ----- اشاره
- ١٣٦٥ ----- نظريه جمع من الأعلام منهم المحقق الخوئي (قدس سره) :
- ١٣٦٥ ----- إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) عليها: -
- ١٣٦٨ ----- الفصل الثامن: الأمر بالأمر بشيء
- ١٣٦٨ ----- اشاره
- ١٣٧٠ ----- البحث الأول: هل يكون الأمرُ بالأمرُ بشيءٍ أمراً بذلك الشيء
- ١٣٧٠ ----- اشاره
- ١٣٧١ ----- القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأساطين: -
- ١٣٧١ ----- القول الثاني: عن المحقق العراقي (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره) -

- ١٣٧١ اشاره
- ١٣٧٣ يلاحظ عليه:
- ١٣٧٤ البحث الثاني: شرعيه عبادات الصبي
- ١٣٧٤ نظريه المحقق العراقي (قدس سره) :
- ١٣٧٥ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:
- ١٣٧٦ إيرادان من بعض الأساطين (دام ظله) عليها:
- ١٣٧٦ اشاره
- ١٣٧٦ الإيراد الأول:
- ١٣٧٦ الإيراد الثاني:
- ١٣٧٨ الفصل التاسع: الأمر بعد الأمر
- ١٣٧٨ اشاره
- ١٣٨٢ البحث الثاني: « النواهي »
- ١٣٨٢ اشاره
- ١٣٨٤ الفصل الأول: معنى صيغه النهي
- ١٣٨٤ اشاره
- ١٣٨٦ القول الأول: طلب الكف
- ١٣٨٦ القول الثاني: طلب الترك
- ١٣٨٦ اشاره
- ١٣٨٧ إيرادان على هذين القولين:
- ١٣٨٧ الإيراد الأول:
- ١٣٨٧ الإيراد الثاني:
- ١٣٨٨ القول الثالث: الزجر
- ١٣٨٨ اشاره
- ١٣٨٩ بيان بعض الأساطين (دام ظله) :
- ١٣٨٩ القول الرابع: الكراهه
- ١٣٨٩ اشاره

- ١٣٨٩ إيراد على هذا القول:
- ١٣٩٠ القول الخامس: إبراز الأمر الاعتباري النفساني.
- ١٣٩٠ اشاره.
- ١٣٩٢ إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه:
- ١٣٩٢ فتحصل من ذلك:
- ١٣٩٤ الفصل الثاني: توجيه اقتضاء النهي لترك جميع الأفراد.
- ١٣٩٤ اشاره.
- ١٣٩٦ النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره).
- ١٣٩٦ اشاره.
- ١٣٩٧ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:
- ١٣٩٨ بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في توضيح الإيراد:
- ١٣٩٨ اشاره.
- ١٣٩٩ والمتحصل:
- ١٤٠٠ النظرية الثانية: ما اختاره المحقق الفشاركي و المحقق الحائري (قدس سرهما).
- ١٤٠٠ اشاره.
- ١٤٠٠ إيرادان على هذه النظرية:
- ١٤٠٠ الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره).
- ١٤٠١ الإيراد الثاني:
- ١٤٠١ النظرية الثالثة:
- ١٤٠١ اشاره.
- ١٤٠٢ بيان المحقق الخوئي (قدس سره).
- ١٤٠٢ إيرادات ثلاثه عليها:
- ١٤٠٢ الإيراد الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره).
- ١٤٠٢ اشاره.
- ١٤٠٣ جواب عن الإيراد الأول:
- ١٤٠٣ الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً.

١٤٠٣ اشارة

١٤٠٣ جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عن الإيراد الثاني:

١٤٠٤ الإيراد الثالث: من بعض الأساطين (دام ظلّه)

١٤٠٤ اشارة

١٤٠٤ ملاحظات على الإيراد الثالث:

١٤٠٤ الملاحظه الأولى: ما أفاده السيد الصدر (قدس سره)

١٤٠٥ الملاحظه الثانيه:

١٤٠٥ الملاحظه الثالثه:

١٤٠٥ النظرية الرابعه:

١٤٠٥ اشارة

١٤٠٧ إیرادات أربعه على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):

١٤٠٧ الإيراد الأول: من السيد الصدر (قدس سره)

١٤٠٨ الإيراد الثاني: من بعض الأساطين (دام ظلّه)

١٤٠٨ الإيراد الثالث: من بعض الأساطين (دام ظلّه) أيضاً

١٤٠٩ الإيراد الرابع: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظلّه) أيضاً

١٤٠٩ اشارة

١٤٠٩ فتحصل من ذلك:

١٤١٠ الفصل الثالث: سقوط النهي بالمعصيه

١٤١٠ اشارة

١٤١٢ النظرية الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

١٤١٣ النظرية الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

١٤١٣ النظرية الثالثه: من المحقق الخوئي (قدس سره)

١٤١٣ اشارة

١٤١٥ إیرادات أربعه من بعض الأساطين (دام ظلّه) عليها:

١٤١٥ اشارة

١٤١٥ الإيراد الأول:

الإيراد الثاني:	١٤١٦
الإيراد الثالث:	١٤١٦
الإيراد الرابع:	١٤١٦
فهرس العناوين تفصيلاً:	١٤١٨
فهرس الآيات:	١٤٦٦
فهرس الروايات:	١٤٦٩
فهرس الأعلام:	١٤٧١
المجلد ٣:	١٤٧٨
اشاره:	١٤٧٨
اشاره:	١٤٧٩
الفهرس:	١٤٨٣
البحث الثالث: «المفاهيم»:	١٥٠٩
اشاره:	١٥٠٩
تمهيد مقدمات:	١٥١١
اشاره:	١٥١١
المقدمه الأولى: في كلمه المفهوم:	١٥١١
اشاره:	١٥١١
المطلب الأول: المراد من كلمه المفهوم في هذا البحث:	١٥١١
المطلب الثاني: تعريف المفهوم:	١٥١٢
اشاره:	١٥١٢
القول الأول:	١٥١٣
اشاره:	١٥١٣
أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):	١٥١٤
القول الثاني:	١٥١٥
المقدمه الثانيه: هل النزاع في ثبوت «المفهوم» أو حجّيته؟	١٥١٧
المقدمه الثالثه: دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره:	١٥١٨

١٥١٨ اشارة

١٥١٨ المطلوب الأول: تعريف هذه الدلالات الثلاث

١٥١٨ اشارة

١٥١٨ أما دلالة الاقتضاء:

١٥١٩ أما دلالة التنبيه و الإيمان:

١٥١٩ أما دلالة الإشارة:

١٥٢٠ المطلوب الثاني: هل هذه الدلالات الثلاث من الدلالة المفهومية؟

١٥٢٠ اشارة

١٥٢٠ أما تحقيق المطلوب:

١٥٢١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه:

١٥٢٢ إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه

١٥٢٣ المقدمه الرابعه: فى أنّ المسأله أصوليه أو غيرها و أنّها لفظيه أو عقليه؟

١٥٢٣ المطلوب الأول: هل المسأله أصوليه أو لا؟

١٥٢٣ اشارة

١٥٢٣ إيراد بعض الأساطين على المحقق الخوئي (قدس سره):

١٥٢٣ المطلوب الثاني: هل المسأله لفظيه أو عقليه؟

١٥٢٣ اشارة

١٥٢٤ إيراد بعض الأساطين على هذا البيان:

١٥٢٤ يلاحظ عليه:

١٥٢٥ الفصل الأول: مفهوم الشرط

١٥٢٥ اشارة

١٥٢٧ تحرير محل النزاع

١٥٢٧ ثلاثه أقوال فى المسأله

١٥٢٧ اشارة

١٥٢٨ القول الأول:

١٥٢٩ القول الثاني:

١٥٣٠ القول الثالث:

١٥٣٠ التحقيق فى المسأله:

١٥٣٠ اشاره

١٥٣٤ المقام الأول: أدله ثبوت مفهوم الشرط

١٥٣٤ اشاره

١٥٣٤ الدليل الأول على إثبات مفهوم الشرط: من طريق العليه المنحصره

١٥٣٤ اشاره

١٥٣٥ أما الركن الأول:

١٥٣٥ اشاره

١٥٣٥ الوجه الأول:

١٥٣٥ اشاره

١٥٣٥ أورد عليه بعض الأساطين:

١٥٣٧ يلاحظ عليه:

١٥٣٧ الوجه الثانى:

١٥٣٧ أما الركن الثانى

١٥٣٧ اشاره

١٥٣٧ الوجه الأول:

١٥٣٨ الوجه الثانى:

١٥٣٨ اشاره

١٥٣٨ استدلال المحقق الإصفهانى (قدس سره) على نفيه:

١٥٣٩ أورد عليه بعض الأساطين (دام ظلّه):

١٥٣٩ اشاره

١٥٣٩ الإيراد الأول:

١٥٣٩ اشاره

١٥٣٩ يلاحظ عليه:

١٥٣٩ الإيراد الثانى:

- ١٥٣٩ اشاره
- ١٥٣٩ يلاحظ عليه:
- ١٥٤١ الإيراد الثالث:
- ١٥٤١ اشاره
- ١٥٤١ يلاحظ عليه:
- ١٥٤١ الإيراد الرابع:
- ١٥٤١ اشاره
- ١٥٤١ يلاحظ عليه:
- ١٥٤٢ ملاحظتنا على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ١٥٤٢ أما الركن الثالث:
- ١٥٤٢ اشاره
- ١٥٤٢ بيان المحقق النائيني (قدس سره) في إثبات الركن الثالث:
- ١٥٤٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على المحقق النائيني (قدس سره):
- ١٥٤٥ بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في إنكار الركن الثالث:
- ١٥٤٦ والتحقيق في المقام:
- ١٥٤٦ أما الركن الرابع:
- ١٥٤٦ اشاره
- ١٥٤٧ الوجه الأول: الوضع
- ١٥٤٧ اشاره
- ١٥٤٧ إيراد على هذا الوجه:
- ١٥٤٩ الوجه الثاني: الإطلاق الانصرافي
- ١٥٤٩ اشاره
- ١٥٥٠ أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره) بمنع الصغرى و الكبرى:
- ١٥٥١ الوجه الثالث:
- ١٥٥١ اشاره
- ١٥٥٢ إیرادات ثلاثه على هذا التقرير:

- الإيراد الأول: ١٥٥٢
- إشاره ١٥٥٢
- أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظله): ١٥٥٣
- الإيراد الثاني: ١٥٥٥
- الإيراد الثالث: ١٥٥٦
- الوجه الرابع: ١٥٥٧
- إشاره ١٥٥٧
- إيرادات ثلاثه على هذا التقرير: ١٥٦٠
- إشاره ١٥٦٠
- الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره): ١٥٦٠
- إشاره ١٥٦٠
- يلاحظ عليه: ١٥٦٠
- الإيراد الثاني: من المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما): ١٥٦٠
- إشاره ١٥٦٠
- و توضيح ذلك: ١٥٦٢
- أما الجواب عن هذا الإيراد: ١٥٦٢
- الإيراد الثالث: ١٥٦٣
- إشاره ١٥٦٣
- أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظله): ١٥٦٥
- الوجه الخامس: ١٥٦٥
- إشاره ١٥٦٥
- بيان المحقق النائيني (قدس سره): ١٥٦٥
- بيان الفرق بين التقرير الثاني و الثالث: ١٥٦٨
- إيرادان على هذا التقرير: ١٥٦٩
- الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره): ١٥٦٩
- الإيراد الثاني عن المحقق الإصفهاني (قدس سره): ١٥٧٠

- الوجه السادس: الإطلاق المقامي ١٥٧١
- الوجه السابع: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٥٧٣
- اشاره ١٥٧٣
- يلاحظ عليه: ١٥٧٣
- الوجه الثامن: عن المحقق العراقي (قدس سره) ١٥٧٤
- نتيجة الكلام: ١٥٧٤
- الدليل الثاني على إثبات مفهوم الشرط: ١٥٧٥
- اشاره ١٥٧٥
- مقدمه في الفرق بين الترتب و التعليق: ١٥٧٥
- بيان العلامة أبي المجد النجفي الإصفهاني (قدس سره): ١٥٧٦
- اشاره ١٥٧٦
- يلاحظ عليه: ١٥٧٦
- الدليل الثالث على إثبات مفهوم الشرط: ١٥٧٧
- اشاره ١٥٧٧
- مقدمه في تحليل معنى القضييه الحملية: ١٥٧٧
- بيان المحقق العراقي (قدس سره): ١٥٧٨
- اشاره ١٥٧٨
- ملاحظتنا على هذا الوجه: ١٥٧٨
- الدليل الرابع على إثبات مفهوم الشرط: ١٥٨٠
- اشاره ١٥٨٠
- المقدمه: ١٥٨٠
- يلاحظ عليه: ١٥٨٢
- الدليل الخامس على إثبات مفهوم الشرط: ١٥٨٣
- المقام الثاني: أدله انتفاء مفهوم الشرط ١٥٨٨
- اشاره ١٥٨٨
- الوجه الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) ١٥٨٨

- ١٥٨٨ اشاره
- ١٥٨٨ الإيراد على هذا الوجه:
- ١٥٩٠ الوجه الثاني:
- ١٥٩٠ اشاره
- ١٥٩١ الإيراد على هذا الوجه:
- ١٥٩١ الوجه الثالث: عن السيد المرتضى (قدس سره)
- ١٥٩١ اشاره
- ١٥٩٤ إيرادان على هذا الوجه:
- ١٥٩٤ الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٥٩٤ اشاره
- ١٥٩٤ أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظله):
- ١٥٩٤ الإيراد الثاني:
- ١٦٠٢ التنبيه الأول: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم أو شخص الحكم؟
- ١٦٠٢ المطلب الأول: في أن مفاد المفهوم انتفاء سنخ الحكم
- ١٦٠٤ المطلب الثاني: مشكلتان نشأتا من كون مفاد الهياه معنى حرفياً
- ١٦٠٤ اشاره
- ١٦٠٤ الأول: مسلك الشيخ الأنصاري (قدس سره)
- ١٦٠٥ الثاني: مسلك صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٦٠٥ اشاره
- ١٦٠٦ يلاحظ عليه:
- ١٦٠٦ الثالث: مسلك المحقق النائيني
- ١٦٠٦ اشاره
- ١٦٠٧ يلاحظ عليه:
- ١٦٠٧ الرابع: مسلك المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ١٦٠٧ اشاره
- ١٦٠٧ فالمعلق على المجيء فيه احتمالات أربعة:

- الخامس: مسلك المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦٠٨
- التنبيه الثاني: فيما إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء ١٦١٠
- بيان المشكله: ١٦١٠
- هناك وجوه لحلّ هذه المشكله: ١٦١١
- اشاره ١٦١١
- أما الوجه الأول: ١٦١٤
- اشاره ١٦١٤
- إيرادان على هذا الوجه: ١٦١٦
- الإيراد الأول: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦١٦
- الإيراد الثاني: عن بعض الأساطين (دام ظلّه) ١٦١٧
- أما الوجه الثاني: ١٦١٧
- اشاره ١٦١٧
- أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره): ١٦١٨
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في المقام: ١٦١٨
- أما الوجه الثالث: ١٦١٩
- اشاره ١٦١٩
- يلاحظ عليه: ١٦٢٠
- أما الوجه الرابع: ١٦٢١
- اشاره ١٦٢١
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه: ١٦٢٤
- أما الوجه الخامس: ١٦٢٦
- اشاره ١٦٢٦
- تقرير العلامه المظفر (قدس سره) ١٦٢٨
- التنبيه الثالث: تداخل الأسباب و المسببات ١٦٢٩
- اشاره ١٦٢٩
- المطلب الأول: تداخل الأسباب ١٦٣٠

- ١٦٣٠ اشاره
- ١٦٣٠ الجبهه الأولى:
- ١٦٣٠ اشاره
- ١٦٣٠ المقدمه الأولى:
- ١٦٣١ المقدمه الثانيه:
- ١٦٣٢ المقدمه الثالثه:
- ١٦٣٢ المقدمه الرابعه:
- ١٦٣٧ المقدمه الخامسه:
- ١٦٣٨ إيرادات ثلاثه على قول فخر المحققين (قدس سره):
- ١٦٣٨ الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٦٣٨ الإيراد الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً
- ١٦٣٩ الإيراد الثالث: عن المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٦٤٠ الجبهه الثانيه: الأقوال في المقام
- ١٦٤٠ القول الأول: التداخل
- ١٦٤١ القول الثاني: عدم التداخل
- ١٦٤١ القول الثالث: التفصيل
- ١٦٤٣ الجبهه الثالثه: في ذكر الأدله
- ١٦٤٣ اشاره
- ١٦٤٣ الوجه الأول: استدلال صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٦٤٣ اشاره
- ١٦٤٥ أما الإشكال الأول
- ١٦٤٥ أما الإشكال الثاني:
- ١٦٤٥ أما الإشكال الثالث:
- ١٦٤٥ إشكال بالنسبه إلى القول بعدم التداخل:
- ١٦٤٦ الوجه الثاني: استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على عدم التداخل
- ١٦٤٦ الوجه الثالث: استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) على عدم التداخل

- ١٦٥١ الجبهه الرابعه: الأصل العملى فى المقام
- ١٦٥١ بيان المحقق النائىنى (قدس سره)
- ١٦٥١ إيراد المحقق الخوئى على ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سرهما) بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه
- ١٦٥٣ المطلب الثانى: تداخل المستبأب
- ١٦٥٣ اشاره
- ١٦٥٣ الجبهه الأوىلى: الحق عدم التداخل
- ١٦٥٣ اشاره
- ١٦٥٣ الدليل الأوىلى:
- ١٦٥٣ الدليل الثانى:
- ١٦٥٣ الدليل الثالث:
- ١٦٥٤ الجبهه الثانيه: فى استثناء ذكر فى المسأله
- ١٦٦٣ الفصل الثانى: مفهوم الوصف
- ١٦٦٣ اشاره
- ١٦٦٥ المقدمه الأوىلى: محل النزاع
- ١٦٦٥ المقدمه الثانيه:
- ١٦٦٧ الأقوال فى المسأله أربعه:
- ١٦٦٧ اشاره
- ١٦٦٧ القول الأوىلى: دلالة الوصف على المفهوم
- ١٦٦٧ اشاره
- ١٦٦٩ أدله القول الأوىلى:
- ١٦٦٩ اشاره
- ١٦٦٩ الدليل الأوىلى: لغويه الوصف
- ١٦٦٩ اشاره
- ١٦٧٠ ملاحظه على هذا الدليل:
- ١٦٧٠ الدليل الثانى: أصاله الاحتراز به فى الوصف
- ١٦٧٠ اشاره

- ١٦٧٠ إيراد على هذا الدليل:
- ١٦٧٠ الدليل الثالث: ما هو الملاك في حمل المطلق على المقيد
- ١٦٧٠ اشاره
- ١٦٧١ إيرادان على هذا الدليل:
- ١٦٧١ الإيراد الأول: ما أفاده الشيخ الأنصارى (قدس سره) -
- ١٦٧١ اشاره
- ١٦٧١ يلاحظ عليه:
- ١٦٧١ الإيراد الثاني: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) -
- ١٦٧١ اشاره
- ١٦٧٢ ملاحظه عليه:
- ١٦٧٢ الدليل الرابع:
- ١٦٧٢ اشاره
- ١٦٧٢ يلاحظ عليه:
- ١٦٧٢ الدليل الخامس: أن الوصف عله منحصره
- ١٦٧٢ اشاره
- ١٦٧٣ ملاحظه على صاحب الكفايه (قدس سره):
- ١٦٧٤ الدليل السادس: الاستدلال الروائي
- ١٦٧٥ القول الثاني: عدم دلالة الوصف على المفهوم
- ١٦٧٥ اشاره
- ١٦٧٦ دليل القول الثاني:
- ١٦٧٦ اشاره
- ١٦٧٧ يلاحظ عليه:
- ١٦٧٧ القول الثالث: تفصيل العلامه الحلى (قدس سره)
- ١٦٧٧ دليل القول الثالث:
- ١٦٧٩ القول الرابع: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٦٧٩ دليل القول الرابع:

١٦٨٠ يلاحظ عليه:

١٦٨٣ القول الخامس: التفصيل التي اخترناه

١٦٩٢ الفصل الثالث: مفهوم الغايه

١٦٩٢ اشاره

١٦٩٤ و البحث هنا يقع في مقامين:

١٦٩٤ اشاره

١٦٩٥ المقام الأول: هل تدلّ الغايه على انتفاء سنخ الحكم عن غير المعنى؟

١٦٩٥ اشاره

١٦٩٥ القول الأول:

١٦٩٧ القول الثاني:

١٦٩٨ القول الثالث:

١٦٩٩ القول الرابع:

١٧٠٠ القول الخامس:

١٧٠٣ أدلّه الأقوال و مناقشتها

١٧٠٣ أما الدليل على القول الأول و الثاني و الكلام حولهما:

١٧٠٣ أما الدليل على القول الثالث:

١٧٠٣ اشاره

١٧٠٣ يلاحظ عليه:

١٧٠٥ بيان القول الرابع و الدليل عليه:

١٧٠٥ اشاره

١٧٠٦ إيراد على هذا الدليل:

١٧٠٦ بيان القول الخامس و الدليل عليه:

١٧٠٦ اشاره

١٧٠٧ و أما بحسب مقام الإثبات فهنا ثلاث صور:

١٧٠٨ إيراد على قول المحقق الخوئي (قدس سره):

١٧٠٨ التحقيق في المقام:

المقام الثاني: هل الغايه داخله فى حكم المعنى أو لا؟ ١٧١١

اشاره ١٧١١

القول الأول: عدم دخول الغايه فى المعنى ١٧١١

القول الثانى: دخول الغايه فى المعنى ١٧١٣

القول الثالث: ١٧١٤

القول الرابع: ١٧١٥

القول الخامس: ١٧١٦

القول السادس: ١٧١٧

أما ذكر الأدله و مناقشتها ١٧٢٢

دليل صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول: ١٧٢٢

بيان المحقق الإصفهانى (قدس سره) بالنسبه إلى القول الأول: ١٧٢٢

إيراد على القول الثالث: ١٧٢٣

إيراد على القول الرابع: ١٧٢٣

إيراد على القول الخامس: ١٧٢٤

الفصل الرابع: مفهوم الحصر ١٧٢٥

اشاره ١٧٢٥

أما كلمه «إلا» ١٧٢٨

اشاره ١٧٢٨

المطلب الأول: دلالتها على المفهوم ١٧٢٨

المطلب الثانى: ١٧٢٩

المطلب الثالث: ما الخبر فى كلمه التوحيد؟ ١٧٣٠

أما كلمه «إنما» ١٧٣٣

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد ١٧٣٩

البحث الرابع: العام و الخاص ١٧٥١

اشاره ١٧٥١

الفصل الأول: تعريف العام و أقسامه ١٧٥٣

- ١٧٥٣ اشاره
- ١٧٥٥ أما تعريف العام -
- ١٧٥٥ اشاره
- ١٧٥٥ التعريف الأول:
- ١٧٥٦ التعريف الثاني:
- ١٧٥٧ التعريف الثالث:
- ١٧٥٧ التعريف الرابع:
- ١٧٥٨ التعريف الخامس:
- ١٧٥٩ التعريف السادس:
- ١٧٥٩ التعريف السابع:
- ١٧٦٠ التعريف الثامن:
- ١٧٦١ أما أقسام العام: ففيه ثلاثة مطالب
- ١٧٦١ المطلب الأول:
- ١٧٦١ اشاره
- ١٧٦١ بيان المحقق الخراساني (قدس سره):
- ١٧٦١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):
- ١٧٦٢ المطلب الثاني: الفرق بين العام و المطلق الشمولي
- ١٧٦٣ المطلب الثالث: الفرق بين العام و لفظ «عشره» و نظائرها
- ١٧٦٥ الفصل الثاني: ألفاظ العموم
- ١٧٦٥ اشاره
- ١٧٦٨ الأمر الأول: هل وُضعت ألفاظ للعموم؟
- ١٧٦٨ اشاره
- ١٧٦٨ و استدل على إنكار الوضع بوجهين:
- ١٧٦٨ الوجه الأول:
- ١٧٦٨ اشاره
- ١٧٦٩ إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره)

- الوجه الثاني: ١٧٦٩
- اشاره ١٧٦٩
- أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره) ١٧٦٩
- الأمر الثاني: تعيين ألفاظ العموم ١٧٧٠
- اشاره ١٧٧٠
- المورد الأول: لفظ «كلّ» ١٧٧٠
- نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): ١٧٧٠
- أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره): ١٧٧٠
- المورد الثاني: النكره في سياق النفي أو النهي ١٧٧٢
- اشاره ١٧٧٢
- المسأله الأولى: هل يتوقف دلالتها على العموم على جريان مقدمات الحكمه؟ ١٧٧٢
- اشاره ١٧٧٢
- القول الأول: توقفها على جريان مقدمات الحكمه ١٧٧٢
- القول الثاني: عدم توقفها على جريان مقدمات الحكمه ١٧٧٣
- اشاره ١٧٧٣
- يلاحظ عليه: ١٧٧٣
- المسأله الثانيه: هل دلالتها على العموم عقليه أو وضعيه؟ ١٧٧٤
- القول الأول: ١٧٧٤
- اشاره ١٧٧٤
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره): ١٧٧٤
- القول الثاني: دلالتها لا عقليه و لا وضعيه ١٧٧٥
- المورد الثالث: الجمع المحلي ب- «أل» و المفرد المحلي ب- «أل» ١٧٧٦
- اشاره ١٧٧٦
- القول الأول: ١٧٧٦
- اشاره ١٧٧٦
- استدلال صاحب الكفايه (قدس سره): ١٧٧٧

١٧٧٧ القول الثاني:

١٧٧٧ اشاره

١٧٧٧ يلاحظ عليه:

١٧٧٩ الفصل الثالث: عدم مجازيه العام المخصص

١٧٧٩ اشاره

١٧٨٣ الأمر الأول: هل العام المخصّص مجاز أو لا؟

١٧٨٣ اشاره

١٧٨٣ دليل القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

١٧٨٥ الأمر الثاني: هل العام المخصّص حجه في الباقي أو لا؟

١٧٨٧ الفصل الرابع: سرايه إجمال المخصص إلى العام

١٧٨٧ اشاره

١٧٩١ المقام الأول: الشبهه المفهوميه

١٧٩١ اشاره

١٧٩١ الصورة الأولى: المخصص المتصل المرّد بين الأقلّ و الأكثر

١٧٩١ الصورة الثانيه: المخصص المتصل المرّد بين المتباينين

١٧٩١ الصورة الثالثه: المخصص المنفصل المرّد بين الأقلّ و الأكثر

١٧٩١ اشاره

١٧٩٢ القول الأول:

١٧٩٢ القول الثاني:

١٧٩٣ القول الثالث:

١٧٩٣ اشاره

١٧٩٣ استدلال على القول الثاني بوجوه:

١٧٩٣ الوجه الأول لنظريه المشهور:

١٧٩٣ الوجه الثاني للتمسك بالعام:

١٧٩٤ الوجه الثالث: ما قرره بعض الأساطين (دام ظله)

١٧٩٤ اشاره

- ١٧٩٥ إشكال على هذا الوجه:
- ١٧٩٥ جواب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإشكال:
- ١٧٩٦ إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) على جواب المحقق النائيني (قدس سره) نقضاً:
- ١٧٩٧ جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عن الإشكال:
- ١٧٩٧ استدلال بعض الأساطين (دام ظلّه) على القول الثالث:
- ١٧٩٧ اشاره يلاحظ عليه:
- ١٧٩٨ الصورة الرابعه: المخصّص المنفصل المرّد بين المتباينين
- ١٧٩٩ المقام الثاني: الشبهه المصداقيه
- ١٧٩٩ اشاره
- ١٨٠٢ الوجه الأول: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لفظياً
- ١٨٠٢ اشاره
- ١٨٠٢ المخصّص اللفظي المتصل:
- ١٨٠٢ المخصّص اللفظي المنفصل:
- ١٨٠٢ القول الأول: لا يجوز التمسك بالعام فيه أيضاً.
- ١٨٠٣ القول الثاني: جواز التمسك بعموم العام في الشبهه المصداقيه
- ١٨٠٣ اشاره
- ١٨٠٣ الوجه الأول: قاعده المقتضى و المانع
- ١٨٠٣ اشاره
- ١٨٠٣ إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الاستدلال:
- ١٨٠٥ الوجه الثاني:
- ١٨٠٥ اشاره
- ١٨٠٥ إيراد المحقق النائيني (قدس سره):
- ١٨٠٦ الوجه الثانيه: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لتيّاً
- ١٨٠٦ اشاره
- ١٨٠٦ النظرية الأولى:

النظريه الثانيه: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ١٨٠٦

اشاره ١٨٠٦

و استدل عليه بوجه اربعة: ١٨٠٧

الوجه الأول: ١٨٠٧

الوجه الثاني: ١٨٠٧

الوجه الثالث: ١٨٠٧

الوجه الرابع: ١٨٠٧

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) على هذه الوجوه: ١٨٠٨

النظريه الثالثه: عن المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٠٨

اشاره ١٨٠٨

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها: ١٨١٠

النظريه الرابعه: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ١٨١٠

اشاره ١٨١٠

فتحصل من ذلك أنّ هنا صوراً أربع: ١٨١٣

خلاصه البحث: ١٨١٤

الفصل الخامس: إحراز المصداق المشتبه بالأصل العملي الموضوعي ١٨١٥

اشاره ١٨١٥

الأمر الأول: هل يتعنون العام بنقيض عنوان الخاص أو لا؟ ١٨١٧

اشاره ١٨١٧

أما المسلك الأول: ١٨١٧

و أما المسلك الثاني: ١٨١٧

آراء الأعلام في هذه المسأله: ١٨١٨

الأول: رأى المحقق الخراساني (قدس سره) ١٨١٨

اشاره ١٨١٨

تفسيران لكلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١٨١٨

اشاره ١٨١٨

- التفسير الأول: ١٨١٨
- التفسير الثاني: ١٨١٩
- الصواب في تفسير كلامه (قدس سره): ١٨٢٠
- الثاني: استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على التعنون ١٨٢٠
- الثالث: رأى المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٨٢١
- اشاره ١٨٢١
- ملاحظتنا عليه: ١٨٢٢
- الرابع: بيان المحقق الروحاني (قدس سره) ١٨٢٢
- اشاره ١٨٢٢
- ملاحظتنا عليه: ١٨٢٣
- الخامس: استدلال بعض الأساطين على التعنون ١٨٢٣
- الأمر الثاني: ما الأصل العملي إذا شك في دخول فرد تحت العام أو الخاص؟ ١٨٢٥
- اشاره ١٨٢٥
- المطلب الأول: الأصل العملي إما موضوعي وإما حكمي ١٨٢٥
- المطلب الثاني: قد يكون الأصل الموضوعي استصحاب العدم الأزلي ١٨٢٥
- اشاره ١٨٢٥
- النظريه الأولى: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٨٢٦
- اشاره ١٨٢٦
- الأول: محل النزاع عند صاحب الكفايه (قدس سره) ١٨٢٦
- الثاني: بيان نظريته (قدس سره) ١٨٢٧
- الثالث: تتمه نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) في جريان استصحاب العدم الأزلي ١٨٢٧
- مقدمه: في بيان آراء الأعلام في استصحاب العدم الأزلي ١٨٢٧
- كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١٨٢٨
- إيراد المحقق البروجردى (قدس سره) على استصحاب العدم الأزلي: ١٨٢٩
- أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظلّه): ١٨٢٩
- إيرادان على النظريه الأولى: ١٨٣٠

- الإيراد الأول: ١٨٣٠
- اشاره ١٨٣٠
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن الإيراد الأول: ١٨٣١
- الإيراد الثاني: ١٨٣١
- اشاره ١٨٣١
- يمكن أن يجاب عنه: ١٨٣٢
- النظريه الثانيه: ما اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٨٣٢
- النظريه الثالثه: من بعض الأساطين بمقدماتها الخمس ١٨٣٣
- اشاره ١٨٣٣
- المقدمه الأولى: ١٨٣٣
- المقدمه الثانيه: ١٨٣٤
- المقدمه الثالثه: ١٨٣٤
- المقدمه الرابعه: ١٨٣٥
- المقدمه الخامسه: ١٨٣٥
- اشاره ١٨٣٥
- توضيح ذلك: ١٨٣٦
- النظريه الرابعه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٣٦
- اشاره ١٨٣٦
- المقدمه الأولى: ١٨٣٧
- المقدمه الثانيه: ١٨٣٨
- المقدمه الثالثه: ١٨٣٩
- الإيراد على نظريه المحقق النائيني (قدس سره): ١٨٤٠
- النظريه الخامسه: ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره): ١٨٤٠
- اشاره ١٨٤٠
- مناقشات بعض الأساطين على المحقق العراقي (قدس سره): ١٨٤٢
- المناقشه الأولى: ١٨٤٢

١٨٤٣ المناقشه الثانيه:

١٨٤٣ المناقشه الثالثه:

١٨٤٣ المناقشه الرابعه:

١٨٤٥ التنبيه الأول: دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص -

١٨٤٧ التنبيه الثاني: صورته أخرى من دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص

١٨٤٧ اشاره

١٨٤٧ القول الأول:

١٨٤٧ القول الثاني:

١٨٤٧ اشاره

١٨٤٨ يمكن الملاحظه عليه:

١٨٤٩ الفصل السادس: عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

١٨٤٩ اشاره

١٨٥٣ مقدّمه:

١٨٥٣ اشاره

١٨٥٣ نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهما)

١٨٥٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذه النظرية

١٨٥٦ الأمر الأول:

١٨٥٦ اشاره

١٨٥٨ الدليل الأول:

١٨٥٨ اشاره

١٨٥٩ أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره)

١٨٥٩ الدليل الثاني:

١٨٥٩ اشاره

١٨٦٠ أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره)

١٨٦٠ الدليل الثالث:

١٨٦٠ اشاره

- ١٨٤٢ ----- قد ناقش فيه بعض الأساطين (دام ظله):
- ١٨٤٢ ----- اشاره
- ١٨٤٢ ----- المناقشه الأولى:
- ١٨٤٣ ----- المناقشه الثانيه:
- ١٨٤٣ ----- المناقشه الثالثه:
- ١٨٤٤ ----- الدليل الرابع:
- ١٨٤٥ ----- الدليل الخامس:
- ١٨٤٦ ----- الدليل السادس:
- ١٨٤٦ ----- اشاره
- ١٨٤٧ ----- إيراد بعض الأساطين (دام ظله) على الدليل السادس:
- ١٨٤٧ ----- يمكن أن يلاحظ عليه:
- ١٨٤٩ ----- الأمر الثاني: في مقدار الفحص اللازم
- ١٨٧٢ ----- الفصل السابع: هل الخطابات الشفاهيه تعم الغائبين و المعدومين؟
- ١٨٧٢ ----- اشاره
- ١٨٧٥ ----- الأمر الأول: إمكان تعلق التكليف بالمعدوم و الغائب
- ١٨٧٥ ----- نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):
- ١٨٧٦ ----- الإيراد الأول على ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المعنى الأول:
- ١٨٧٦ ----- الإيراد الثاني عن المحقق الخراساني (قدس سره) في تنظير المعنى الثاني:
- ١٨٧٨ ----- الأمر الثاني: إمكان مخاطبه الغائبين و المعدومين
- ١٨٧٨ ----- قول المحقق الخراساني (قدس سره):
- ١٨٧٨ ----- تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) في المقام:
- ١٨٨٠ ----- الأمر الثالث: عموم الموضوع له في أدوات الخطاب للغائبين و المعدومين
- ١٨٨٠ ----- نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ١٨٨٢ ----- التنبيه الأول: في تفصيل أفاده المحقق النائيني (قدس سره)
- ١٨٨٢ ----- اشاره
- ١٨٨٢ ----- استشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره) تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

- ١٨٨٣ التنبيه الثاني: ثمره البحث
- ١٨٨٤ الفصل الثامن: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ١٨٨٤ اشاره
- ١٨٨٨ أقوال في المسأله
- ١٨٨٨ اشاره
- ١٨٨٨ القول الأول:
- ١٨٨٨ اشاره
- ١٨٨٨ استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول:
- ١٨٩١ إيراد ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا الاستدلال:
- ١٨٩٢ جواب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإيراد:
- ١٨٩٣ دليل آخر على القول الأول:
- ١٨٩٣ تذييل المحقق الخوئي (قدس سره) على ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره):
- ١٨٩٤ ملاحظه على هذا الاستدلال:
- ١٨٩٤ القول الثاني:
- ١٨٩٤ اشاره
- ١٨٩٥ دليل القول الثاني:
- ١٨٩٦ يلاحظ عليه:
- ١٨٩٧ فتحصّل من ذلك:
- ١٨٩٧ القول الثالث:
- ١٨٩٧ اشاره
- ١٨٩٧ دليل القول الثالث:
- ١٨٩٨ يلاحظ عليه:
- ١٨٩٩ الفصل التاسع: تعارض المفهوم و العموم
- ١٨٩٩ اشاره
- ١٩٠١ المقدّمه: بيان المحقق النائيني (قدس سره):
- ١٩٠١ اشاره

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه ١٩٠٣

جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما): ١٩٠٣

يلاحظه عليه: ١٩٠٤

هل يخصص العام بالمفهوم المخالف؟ ١٩٠٤

اشاره ١٩٠٤

فهناك أقوال أربعة: ١٩٠٧

اشاره ١٩٠٧

القول الأول: تقديم العام على المفهوم ١٩٠٧

اشاره ١٩٠٧

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): ١٩٠٧

القول الثاني: تقديم المفهوم على العام ١٩٠٨

اشاره ١٩٠٨

الوجه الأول: ١٩٠٨

اشاره ١٩٠٨

الجواب عن الاستدلال الأول: ١٩٠٨

الوجه الثاني: ١٩٠٩

اشاره ١٩٠٩

الجواب عن الاستدلال الثاني: ١٩٠٩

القول الثالث: التفصيل الذي أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ١٩٠٩

اشاره ١٩٠٩

يلاحظ عليه: ١٩١١

القول الرابع: التفصيل الذي أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٩١٢

اشاره ١٩١٢

أما إن كان التعارض بالعموم من وجه فهناك ثلاث صور: ١٩١٢

و أما إن كان التعارض بالعموم و الخصوص المطلق: ١٩١٤

يلاحظ عليه: ١٩١٤

- ١٩١٤ توضيح ذلك:
- ١٩١٦ الفصل العاشر: تعقب الاستثناء للجمل
- ١٩١٦ اشاره
- ١٩١٨ فى المسأله أقوال نذكر منها خمسها:
- ١٩١٨ اشاره
- ١٩١٩ القول الأول:
- ١٩١٩ القول الثانى:
- ١٩١٩ القول الثالث:
- ١٩٢٠ القول الرابع:
- ١٩٢٠ القول الخامس: تفصيل المحقق الخوئى (قدس سره) و هو المختار
- ١٩٢٥ الفصل الحادى عشر: تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ١٩٢٥ اشاره
- ١٩٢٧ الأمر الأول: فى ذكر الأقوال عند الخاصه و العامه
- ١٩٢٩ الأمر الثانى: فى ذكر الأدله
- ١٩٢٩ اشاره
- ١٩٢٩ الوجه الأول:
- ١٩٢٩ الوجه الثانى:
- ١٩٢٩ اشاره
- ١٩٢٩ بيان المحقق النائىنى (قدس سره) فى المقام
- ١٩٢٩ استشكل عليه المحقق الخوئى (قدس سره):
- ١٩٣٠ أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظله):
- ١٩٣١ أمّا التحقيق حول أقوال العامه:
- ١٩٣١ الدليل على القول الأول أوجه أربعة:
- ١٩٣١ اشاره
- ١٩٣١ الوجه الأول:
- ١٩٣١ اشاره

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره): ١٩٣١

الوجه الثاني: ١٩٣٢

اشاره ١٩٣٢

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره): ١٩٣٢

الوجه الثالث: ١٩٣٢

اشاره ١٩٣٢

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره): ١٩٣٢

الوجه الرابع: ١٩٣٣

اشاره ١٩٣٣

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره): ١٩٣٣

الدليل على القول الثاني: ١٩٣٤

اشاره ١٩٣٤

الإيراد عليه: ١٩٣٤

الدليل على القول الثالث: ١٩٣٤

اشاره ١٩٣٤

الإيراد عليه: ١٩٣٤

الفصل الثاني عشر: الدوران بين التخصيص و النسخ ١٩٣٥

اشاره ١٩٣٥

مقدمه: في بيان صور المسأله ١٩٣٧

اشاره ١٩٣٧

توضيح ذلك: ١٩٣٨

أما الصورة الأولى: ١٩٤٠

اشاره ١٩٤٠

القول الأول: ١٩٤٠

اشاره ١٩٤٠

الاستدلال على عدم إمكان ناسخيه الخاص: ١٩٤٠

- القول الثاني: ١٩٤١
- اشاره ١٩٤١
- استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على إمكان ناسخيه الخاص في القضية الحقيقيه: ١٩٤١
- أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره) ١٩٤٢
- استدلال المحقق العراقي (قدس سره) على إمكان النسخ: ١٩٤٢
- يلاحظ عليه: ١٩٤٣
- أما الصورة الثانيه: ١٩٤٥
- اشاره ١٩٤٥
- النظريه الأولى: التفصيل ١٩٤٥
- اشاره ١٩٤٥
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان: ١٩٤٥
- النظريه الثانيه: ١٩٤٦
- اشاره ١٩٤٦
- استدلال المحقق الإصفهاني على مخصصيه الخاص لا ناسخيته: ١٩٤٦
- استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ١٩٤٦
- يلاحظ عليه: ١٩٤٨
- أما الصورة الثالثه: ١٩٤٩
- أما الصورة الرابعه: ١٩٥٠
- اشاره ١٩٥٠
- الوجه الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ١٩٥٠
- اشاره ١٩٥٠
- إيراد المحقق النائيني (قدس سره) عليه: ١٩٥٠
- أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): ١٩٥٢
- الوجه الثاني: استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على كون الخاص مخصصاً ١٩٥٣
- أما الصورة الخامسه: ١٩٥٤
- أما الصورة السادسه و السابعه: ١٩٥٥

- ١٩٥٦----- أما الصورة الثامنة:
- ١٩٥٧----- التنبيه الأول:
- ١٩٦٠----- التنبيه الثاني:
- ١٩٦٣----- البحث الخامس: المطلق و المقيد و المجمل و المبين
- ١٩٦٣----- اشاره
- ١٩٦٥----- الفصل الأول: المراد من المطلق
- ١٩٦٥----- اشاره
- ١٩٦٧----- الأمر الأول: تعريف «المطلق»
- ١٩٦٧----- اشاره
- ١٩٦٧----- التعريف الأول:
- ١٩٦٧----- اشاره
- ١٩٦٨----- إيراد على هذا التعريف:
- ١٩٦٨----- جواب عن الإيراد:
- ١٩٦٩----- التعريف الثاني:
- ١٩٦٩----- التعريف الثالث:
- ١٩٧٠----- الأمر الثاني: في تقابل الإطلاق و التقييد
- ١٩٧٠----- اشاره
- ١٩٧٠----- القول الأول:
- ١٩٧١----- القول الثاني:
- ١٩٧٣----- الفصل الثاني: ألفاظ «المطلق»
- ١٩٧٣----- اشاره
- ١٩٧٦----- الأمر الأول: اسم الجنس
- ١٩٧٦----- اشاره
- ١٩٧٦----- الموضوع الأول: هل دلالاته على الإطلاق بالوضع أو بمقدمات الحكمه؟
- ١٩٧٦----- اشاره
- ١٩٧٦----- القول الأول:

١٩٧٦ اشارة

١٩٧٦ وهذا يتصور على وجهين:

١٩٧٦ القول الثاني:

١٩٧٦ اشارة

١٩٧٨ استدل على ذلك بوجه:

١٩٧٨ الوجه الأول:

١٩٧٨ الوجه الثاني:

١٩٧٩ الموضوع الثاني: في ما وضع له «اسم الجنس»

١٩٧٩ اشارة

١٩٧٩ القول الأول: الكلى الطبيعي

١٩٧٩ اشارة

١٩٨٠ التفسير الأول:

١٩٨٠ التفسير الثاني:

١٩٨١ التفسير الثالث:

١٩٨١ القول الثاني: ذات المعنى

١٩٨٢ بيان القول الثاني:

١٩٨٢ اشارة

١٩٨٢ قال المحقق الإصفهاني (قدس سره):

١٩٨٣ نتيجة ذلك البيان:

١٩٨٣ الموضوع له ل «اسم الجنس» على وجهه نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

١٩٨٥ بيان القول الأول بتفسيره الثالث:

١٩٨٥ اشارة

١٩٨٦ يلاحظ عليه:

١٩٨٨ الأمر الثاني: علم الجنس

١٩٨٨ اشارة

١٩٨٨ القول الأول:

القول الثاني: ١٩٨٨

اشاره ١٩٨٨

استدلّ على ذلك صاحب الكفايه (قدس سره) بوجه: ١٩٨٩

اشاره ١٩٨٩

الوجه الأول: ١٩٨٩

الوجه الثاني: ١٩٨٩

الوجه الثالث: ١٩٨٩

إيراد المحقّق الخوئي (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في الوجه الأول: ١٩٩٠

استدلال المحقّق الخوئي (قدس سره) على القول الثاني: ١٩٩٠

الأمر الثالث: المفرد المعرف باللام ١٩٩٢

اشاره ١٩٩٢

الموضع الأول: في أقسام المعرف باللام ١٩٩٢

اشاره ١٩٩٢

ما الدال على هذه الخصوصيات؟ ١٩٩٤

القول الأول: ١٩٩٤

القول الثاني: ١٩٩٥

الموضع الثاني: في مدلول اللام ١٩٩٦

القول الأول: ١٩٩٦

القول الثاني: ١٩٩٦

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول: ١٩٩٦

مناقشه المحقّق الخوئي (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره): ١٩٩٧

مختار المحقّق الخوئي (قدس سره): ١٩٩٧

الأمر الرابع: الجمع المحلّي باللام ١٩٩٩

اشاره ١٩٩٩

القول الأول: توقفه على جريان مقدمات الحكمه ١٩٩٩

القول الثاني: عدم توقفه على جريان مقدمات الحكمه ١٩٩٩

١٩٩٩ اشارة

١٩٩٩ الوجه الأول: الوضع

١٩٩٩ اشارة

١٩٩٩ بيان المحقق الخراساني (قدس سره):

٢٠٠١ يلاحظ عليه:

٢٠٠١ الوجه الثاني:

٢٠٠١ اشارة

٢٠٠١ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا الاستدلال:

٢٠٠٢ أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

٢٠٠٣ الأمر الخامس: النكره

٢٠٠٣ اشارة

٢٠٠٣ الموضوع الأول: المراد من النكره

٢٠٠٣ اشارة

٢٠٠٣ البيان الأول:

٢٠٠٤ البيان الثاني:

٢٠٠٤ البيان الثالث: القول المختار

٢٠٠٤ إيراد على البيان الأول:

٢٠٠٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على البيان الثاني:

٢٠٠٦ الموضوع الثاني: هل يكون النكره من مصاديق «المطلق»؟

٢٠٠٦ اشارة

٢٠٠٦ القول الأول:

٢٠٠٦ القول الثاني:

٢٠٠٨ التنبيه: إنّ التقييد هل يستلزم المجازيه؟

٢٠١٠ الفصل الثالث: في مقدّمات الحكمه

٢٠١٠ اشارة

٢٠١٢ الأمر الأول: في تعيين مقدمات الحكمه

- ٢٠١٢ اشارة
- ٢٠١٢ القول الأول:
- ٢٠١٣ القول الثاني:
- ٢٠١٤ الأمر الثاني: في بيان مقدمات الحكمه
- ٢٠١٤ اشارة
- ٢٠١٤ المقدمه الأولى: في أن المتكلم لابد أن يتمكن من البيان
- ٢٠١٤ اشارة
- ٢٠١٤ مقام الثبوت
- ٢٠١٤ مقام الإثبات
- ٢٠١٤ المقدمه الثانيه: في أن المتكلم في مقام البيان
- ٢٠١٤ اشارة
- ٢٠١٤ الناحيه الأولى: بيان هذه المقدمه
- ٢٠١٧ الناحيه الثانيه: إذا شك في أن المتكلم في مقام البيان
- ٢٠١٧ اشارة
- ٢٠١٧ الوجه الأول:
- ٢٠١٧ اشارة
- ٢٠١٧ يلاحظ عليه:
- ٢٠١٨ الوجه الثاني:
- ٢٠١٨ اشارة
- ٢٠١٨ أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٠١٩ الوجه الثالث:
- ٢٠١٩ اشارة
- ٢٠١٩ ملاحظه عليه:
- ٢٠١٩ الوجه الرابع:
- ٢٠٢٠ المقدمه الثالثه: في عدم الاتيان بقرينه متصله و لا منفصله
- ٢٠٢١ المقدمه الرابعه: في القدر المتيقن في مقام التخاطب

- ٢٠٢١ اشاره
- ٢٠٢١ توضيح نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٠٢١ إيرادان على هذا البيان:
- ٢٠٢١ إيراد الأول: عن بعض الأساطين (دام ظلّه) نقضاً:
- ٢٠٢٢ إيراد الثاني: مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره) حلاً:
- ٢٠٢٤ الفصل الرابع: هل يمنع الانصراف عن التمشك بالإطلاق؟
- ٢٠٢٤ اشاره
- ٢٠٢٦ الموضوع الأول والثاني:
- ٢٠٢٧ الموضوع الثالث:
- ٢٠٢٧ اشاره
- ٢٠٢٨ الإيراد عليه:
- ٢٠٢٨ الموضوع الرابع:
- ٢٠٢٨ اشاره
- ٢٠٢٨ الإيراد عليه:
- ٢٠٣٠ الفصل الخامس: حمل المطلق على المقيد
- ٢٠٣٠ اشاره
- ٢٠٣٣ المقام الأول:
- ٢٠٣٣ اشاره
- ٢٠٣٤ الصورة الأولى:
- ٢٠٣٤ الصورة الثانية:
- ٢٠٣٦ المقام الثاني:
- ٢٠٣٦ اشاره
- ٢٠٣٧ نظريه المشهور: عدم الحمل
- ٢٠٣٧ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) و هي المختار:
- ٢٠٤٠ الفصل السادس: حمل المطلق على المقيد في المستحبات
- ٢٠٤٠ اشاره

- النظريه الأولى: عن المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) ----- ٢٠٤٢
- اشاره ----- ٢٠٤٢
- الإيراد الأول: ----- ٢٠٤٢
- الإيراد الثاني: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ٢٠٤٢
- النظريه الثانيه: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ٢٠٤٣
- اشاره ----- ٢٠٤٣
- الأول: أن يكون ذا مفهوم ----- ٢٠٤٣
- الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم ----- ٢٠٤٣
- الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالقييد ----- ٢٠٤٣
- الرابع: أن يتعلق الأمر في دليل المقيد بالقييد بما هو ----- ٢٠٤٤
- اشاره ----- ٢٠٤٤
- يلاحظ عليه: ----- ٢٠٤٥
- النظريه الثالثه: تفصيل بعض الأساطين ----- ٢٠٤٥
- الفصل السابع: المجمل و المبين ----- ٢٠٤٦
- اشاره ----- ٢٠٤٦
- تفسير المجمل و المبين ----- ٢٠٤٨
- اشاره ----- ٢٠٤٨
- قال المحقق العراقي (قدس سره): ----- ٢٠٤٨
- أقسام المجمل ----- ٢٠٤٨
- اشاره ----- ٢٠٤٨
- أما الإجمال الحقيقي: ----- ٢٠٤٩
- أما الإجمال الحكمي: ----- ٢٠٤٩
- المجمل و المبين من الأمور الواقعيه أو الإضافيه؟ ----- ٢٠٤٩
- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): أنهما من الأمور الإضافيه ----- ٢٠٤٩
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ----- ٢٠٥٠
- نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): أنهما من الأمور الحقيقيه ----- ٢٠٥٠

٢٠٥٠	تكليف الفقيه عند مواجهه مع اللفظ المجمل فى كلام الشارع
٢٠٥٠	قال المحقق الخوئى (قدس سره):
٢٠٥٢	الفهارس
٢٠٥٢	اشاره
٢٠٥٤	فهرس العناوين تفصيلا
٢١٠٨	فهرس الآيات و الروايات
٢١١٢	فهرس الأعلام
٢١١٨	المجلد ٤
٢١١٨	اشاره
٢١١٩	اشاره
٢١٢٣	الفهرس
٢١٤٥	البحث الأول: «الإجزاء»
٢١٤٥	اشاره
٢١٤٧	مقدمات
٢١٤٧	المقدمه الأولى: موضوع البحث
٢١٤٧	اشاره
٢١٤٧	القول الأول:
٢١٤٨	القول الثانى:
٢١٤٨	اشاره
٢١٤٨	توجيه المحقق الإصفهانى (قدس سره) للقول الثانى:
٢١٥٠	المقدمه الثانى:
٢١٥٠	اشاره
٢١٥٠	المطلب الأول: ما هو المراد من «على وجهه» فى عنوان البحث؟
٢١٥٠	اشاره
٢١٥٠	القول الأول:
٢١٥١	القول الثانى:

- ٢١٥١ اشارة
- ٢١٥١ أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢١٥٢ و أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢١٥٢ كما أنه أجاب عنه المحقق البروجردى (قدس سره)
- ٢١٥٣ مناقشه بعض الأساطين فى جواب المحقق البروجردى (قدس سره)
- ٢١٥٣ القول الثالث:
- ٢١٥٣ اشارة
- ٢١٥٥ أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢١٥٦ المطلب الثانى: ما المراد من الاقتضاء فى عنوان البحث؟
- ٢١٥٦ اشارة
- ٢١٥٦ القول الأول:
- ٢١٥٧ القول الثانى:
- ٢١٥٧ اشارة
- ٢١٥٨ الإشكال الذى نقله فى الكفايه و بنى عليه بعض الأساطين (حفظه الله) نظريته:
- ٢١٥٩ أجاب عنه صاحب الكفايه و المحقق الإصفهانى و المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢١٦١ المطلب الثالث: ما المراد من الإجزاء فى عنوان البحث؟
- ٢١٦٤ المقدمه الثالثه: هل الإجزاء من المسائل العقليه أو اللفظيه؟
- ٢١٦٤ اشارة
- ٢١٦٤ النظرية الأولى:
- ٢١٦٥ النظرية الثانيه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢١٦٦ المقدمه الرابعه: الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار و مسأله تبعيه القضاء للأداء
- ٢١٦٦ أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار
- ٢١٦٦ أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء
- ٢١٦٧ أمّا تحقيق المقام فيستدعى الكلام فى مسائل ثلاث:
- ٢١٦٩ الفصل الأول:
- ٢١٦٩ اشارة

- ٢١٧١ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢١٧١ اشاره
- ٢١٧١ تقريبان لهذا البيان:
- ٢١٧١ التقريب الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢١٧٢ التقريب الثاني: ما أفاده المحقق الحائري (قدس سره)
- ٢١٧٢ اشاره
- ٢١٧٢ واستشكل المحقق الإصفهاني (قدس سره) هذا التقريب:
- ٢١٧٤ تنبيه: في جواز الامتثال بعد الامتثال
- ٢١٧٤ اشاره
- ٢١٧٤ النظرية الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢١٧٤ اشاره
- ٢١٧٦ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢١٧٦ اشاره
- ٢١٧٦ الطائفة الأولى
- ٢١٧٦ اشاره
- ٢١٧٩ أجاب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢١٧٩ كما أفاد المحقق الخوئي في الجواب عنها
- ٢١٨٠ الطائفة الثانية
- ٢١٨٠ اشاره
- ٢١٨٣ أجاب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢١٨٤ إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على روايه أبي بصير:
- ٢١٨٧ أما أدله توثيقه:
- ٢١٩١ و أما جهات تضعيف
- ٢١٩٥ ملاحظتنا عليه:
- ٢١٩٦ النظرية الثانية:
- ٢١٩٦ اشاره

٢١٩٦ ----- بيان بعض الأساطين (حفظه الله) في إبطال الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال: -

٢٢٠١ ----- الفصل الثاني:

٢٢٠١ ----- اشارة

٢٢٠٣ ----- المقام الأول: مقام الثبوت

٢٢٠٣ ----- اشارة

٢٢٠٣ ----- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

٢٢٠٣ ----- اشارة

٢٢٠٤ ----- أما الصورة الأولى

٢٢٠٥ ----- أما الصورة الثانيه

٢٢٠٦ ----- أما الصورة الثالثه

٢٢٠٧ ----- أما الصورة الرابعه

٢٢٠٨ ----- مناقشات أربع في هذه النظرية:

٢٢٠٨ ----- الإيراد الأول: مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الصورة الثانيه

٢٢٠٨ ----- اشارة

٢٢٠٨ ----- يلاحظ عليه:

٢٢٠٩ ----- الإيراد الثاني: مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في الصورة الثالثه

٢٢٠٩ ----- اشارة

٢٢٠٩ ----- جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن إشكال المحقق الخوئي (قدس سره):

٢٢١١ ----- الإيراد الثالث: ملاحظتنا على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

٢٢١١ ----- اشارة

٢٢١١ ----- أما بالنسبه إلى الصورة الثانيه:

٢٢١٢ ----- أما بالنسبه إلى الصورة الثالثه:

٢٢١٣ ----- الإيراد الرابع: تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره)

٢٢١٥ ----- المقام الثاني: مقام الإثبات

٢٢١٥ ----- اشارة

٢٢١٥ ----- الموضوع الأول: مقتضى أدله الأوامر الاضطراريه

- ٢٢١٥ اشاره
- ٢٢١٥ نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٢١٩ نظريه أخرى لبعض الأعلام:
- ٢٢١٩ اشاره
- ٢٢١٩ و الدليل على ذلك:
- ٢٢١٩ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذه النظرية:
- ٢٢٢٠ نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٢٢٠ اشاره
- ٢٢٢١ تقرير الإطلاق المقامي عند المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٢٢١ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٢٢٢ نظريه المحقق النائيني و العراقي (قدس سرهما):
- ٢٢٢٧ التنبيه الأول: صور المسألة في مقام الإثبات
- ٢٢٢٩ التنبيه الثاني: إذا كان الاضطرار باختيار المكلف
- ٢٢٢٩ اشاره
- ٢٢٢٩ المطلب الأول: هل تشمله إطلاقات الأوامر الاضطرارية؟
- ٢٢٢٩ اشاره
- ٢٢٢٩ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٢٢٩ يلاحظ عليه:
- ٢٢٣١ المطلب الثاني: هل يستحق العقوبه عليه؟
- ٢٢٣١ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٢٣١ يلاحظ عليه:
- ٢٢٣٣ الموضوع الثاني: مقتضى الأصل العملي في المقام
- ٢٢٣٣ اشاره
- ٢٢٣٤ استدلال على القول الأول بوجهين:
- ٢٢٣٤ الاستدلال على القول الثاني:
- ٢٢٣٤ اشاره

٢٢٣٤ - تقرير الاشتغال بوجهين -

٢٢٣٤ - اشاره

٢٢٣٤ - الوجه الأول:

٢٢٣٤ - اشاره

٢٢٣٤ - يلاحظ عليه

٢٢٣٧ - الوجه الثاني

٢٢٣٧ - اشاره

٢٢٣٨ - قد أُورد عليه كبروياً و صغروباً:

٢٢٣٨ - الإشكال الكبروي:

٢٢٣٩ - الإشكال الصغروي:

٢٢٣٩ - الاستدلال على القول الثالث:

٢٢٣٩ - اشاره

٢٢٤١ - أُورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):

٢٢٤٤ - الفصل الثالث:

٢٢٤٤ - اشاره

٢٢٤٤ - مقدمه في ذكر الأقوال:

٢٢٤٤ - اشاره

٢٢٤٩ - و أمّا المقصود

٢٢٤٩ - أمّا ما يجرى لإثبات أصل التكليف

٢٢٤٩ - نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

٢٢٥٠ - نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

٢٢٥١ - و أمّا ما يجرى لإثبات موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه

٢٢٥٢ - المقام الأول: الأصول العمليه

٢٢٥٢ - نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

٢٢٥٤ - مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في كلام المحقق الخراساني (قدس سره) حول الأصول العمليه:

٢٢٥٤ - المناقشه الأولى:

- ٢٢٥٤ اشاره
- ٢٢٥٥ أجب عنها بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢٢٦٠ المناقشه الثانيه:
- ٢٢٦٠ اشاره
- ٢٢٦١ و أجب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٢٦٢ المناقشه الثالثه:
- ٢٢٦٢ اشاره
- ٢٢٦٤ أجب عنها علامه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٢٦٥ إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٢٦٥ يلاحظ على إيراد بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٦٦ ملاحظه على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في هذا المقام:
- ٢٢٦٦ المناقشه الرابعه:
- ٢٢٦٦ اشاره
- ٢٢٦٧ أجب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٢٦٧ المناقشه الخامسه:
- ٢٢٦٧ اشاره
- ٢٢٦٨ و أجب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٢٦٨ إيراد المحقق الخوئي على مبنى المحقق الخراساني و دفاعه عن المناقشه الخامسه
- ٢٢٧٠ تحقيق حول إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) نقضاً و حلاً:
- ٢٢٧٣ المقام الثاني: الأمارات
- ٢٢٧٣ اشاره
- ٢٢٧٣ المبنى الأول: الطريقيه
- ٢٢٧٣ اشاره
- ٢٢٧٣ أدله القول بالإجزاء:
- ٢٢٧٣ اشاره
- ٢٢٧٣ الدليل الأول:

- ٢٢٧٣ اشاره
- ٢٢٧٥ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٧٧ الدليل الثاني:
- ٢٢٧٧ اشاره
- ٢٢٧٨ إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) عليه:
- ٢٢٧٨ الدليل الثالث:
- ٢٢٧٨ اشاره
- ٢٢٧٩ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٧٩ الدليل الرابع:
- ٢٢٧٩ اشاره
- ٢٢٧٩ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٨٠ الدليل الخامس:
- ٢٢٨٠ اشاره
- ٢٢٨٢ قد أورد عليه بوجه:
- ٢٢٨٢ منها إيرادان من بعض الأساطين (حفظه الله) عليه:
- ٢٢٨٣ يلاحظ عليه:
- ٢٢٨٤ الدليل السادس: الإجماع على القول بالإجزاء
- ٢٢٨٤ اشاره
- ٢٢٨٨ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٩٠ الدليل السابع: تحقّق سيره الفقهاء على الإجزاء
- ٢٢٩٠ اشاره
- ٢٢٩١ يلاحظ عليه:
- ٢٢٩٢ الدليل الثامن:
- ٢٢٩٢ اشاره
- ٢٢٩٢ يلاحظ عليه:
- ٢٢٩٣ الدليل التاسع:

- ٢٢٩٣ اشارة
- ٢٢٩٤ يلاحظ عليه:
- ٢٢٩٥ دليل عدم الإجزاء (على القول بالطريقيه):
- ٢٢٩٥ قد أفاد بعض الأساطين (حفظه الله) في وجه ذلك:
- ٢٢٩٧ المبنى الثانى: المنجزيه و المعذريه
- ٢٢٩٧ اشارة
- ٢٢٩٧ بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لعدم الإجزاء على المبنيين الأولين:
- ٢٢٩٨ المبنى الثالث: مسلك جعل الحكم المماثل
- ٢٢٩٨ اشارة
- ٢٢٩٨ إشكال بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٢٩٨ اشارة
- ٢٢٩٨ يلاحظ عليه:
- ٢٢٩٩ تفصيل المحقق الإصفهائى (قدس سره) بين العبادات و المعاملات:
- ٢٢٩٩ اشارة
- ٢٢٩٩ أما فى العبادات:
- ٢٣٠٠ أما فى العقود و الإيقاعات:
- ٢٣٠٢ يلاحظ عليه:
- ٢٣٠٤ المبنى الرابع: مسلك جعل المؤدى منزله الواقع
- ٢٣٠٤ اشارة
- ٢٣٠٤ التفسير الأول:
- ٢٣٠٤ التفسير الثانى:
- ٢٣٠٤ اشارة
- ٢٣٠٤ الدليل على الإجزاء على التفسير الثانى:
- ٢٣٠٥ إشكال بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٣٠٥ يلاحظ عليه:
- ٢٣٠٦ المبنى الخامس: مسلك السببيه

- ٢٣٠٦ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٠٦ بيان أقسام السببيه و تحقيق المسأله:
- ٢٣٠٦ اشاره
- ٢٣٠٧ الأولى: السببيه التي نُسبت إلى الأشاعره
- ٢٣٠٧ اشاره
- ٢٣٠٧ اتفق الأعلام على بطلان هذه السببيه لأوجه:
- ٢٣٠٨ الثانيه: السببيه التي نُسبت إلى المعتزله
- ٢٣٠٨ اشاره
- ٢٣٠٨ هذه السببيه و إن كانت ممكنه ثبوتاً لكنّه مخدوشه إثباتاً لوجهين:
- ٢٣٠٨ الوجه الأول:
- ٢٣٠٩ الوجه الثاني:
- ٢٣٠٩ الثالثه: المصلحه السلوكيه
- ٢٣٠٩ اشاره
- ٢٣٠٩ البحث الأول: في تصوير المصلحه السلوكيه
- ٢٣٠٩ اشاره
- ٢٣١٠ إشكال بعض تلاميذ الشيخ (قدس سره) في مجلس بحثه على المصلحه السلوكيه:
- ٢٣١٠ أجاب عنه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٣١٠ إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٣١١ يلاحظ عليه:
- ٢٣١٢ البحث الثاني في الإجزاء بناء على القول بالمصلحه السلوكيه:
- ٢٣١٢ اشاره
- ٢٣١٢ استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على عدم الإجزاء:
- ٢٣١٢ استشكله المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٣١٣ دفاع بعض الأساطين عن المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٣١٣ يلاحظ عليه:
- ٢٣١٤ تتميم: إذا شككنا بين الطريقيه و السببيه

- ٢٣١٤ اشاره
- ٢٣١٤ المقام الأول: من حيث الإعاده
- ٢٣١٤ بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لعدم الإجزاء:
- ٢٣١٤ أورد عليه المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٣١٥ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٣١٦ المقام الثاني: بالنسبه إلى القضاء
- ٢٣١٦ اشاره
- ٢٣١٦ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣١٨ البحث الثاني: مقدمه الواجب
- ٢٣١٨ اشاره
- ٢٣٢٠ المقدمه
- ٢٣٢٠ اشاره
- ٢٣٢٢ الأمر الأول: هذه المسأله من أى قسم من المباحث؟
- ٢٣٢٢ اشاره
- ٢٣٢٢ القول الأول: إنها من المسائل الكلاميه
- ٢٣٢٢ اشاره
- ٢٣٢٢ إجابته عن هذا الدليل:
- ٢٣٢٣ القول الثاني: إنها من المسائل الفقهيه
- ٢٣٢٣ اشاره
- ٢٣٢٣ إشكالان على هذا الدليل:
- ٢٣٢٣ الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٣٢٣ الإيراد الثاني: إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على عدّها مسأله فقهيه
- ٢٣٢٣ اشاره
- ٢٣٢٤ إجابته المحقق الخوئي (قدس سره) عن الإشكال الثاني:
- ٢٣٢٤ القول الثالث: إنها من المبادئ الأحكاميه للمسائل الأصوليه
- ٢٣٢٤ اشاره

- ٢٣٢٧ إجابته عن هذا الدليل:
- ٢٣٢٨ القول الرابع: إنّ هذه المسألة أصولية -
- ٢٣٢٢ الأمر الثاني: ما هو المراد من وجوب المقدمه؟
- ٢٣٢٢ اشاره
- ٢٣٢٢ الوجه الأول: الوجوب العقلي
- ٢٣٢٢ الوجه الثاني: الوجوب الإرشادي
- ٢٣٢٢ الوجه الثالث: الوجوب المجازي
- ٢٣٢٢ الوجه الرابع: الوجوب الشرعي الطريقي
- ٢٣٢٣ الوجه الخامس: الوجوب النفسي
- ٢٣٢٣ الوجه السادس: الوجوب الغيري التبعية
- ٢٣٢٤ الأمر الثالث: إنّ النزاع لا يختص بالوجوب
- ٢٣٢٤ الفصل الأول: في ذكر التقسيمات
- ٢٣٢٤ اشاره
- ٢٣٢٨ الأمر الأول: في تقسيمات المقدمه
- ٢٣٢٨ اشاره
- ٢٣٤٠ التقسيم الأول: المقدمه إما داخلية و إما خارجيه و الثانيه قسمان
- ٢٣٤٠ اشاره
- ٢٣٤١ الموضوع الأول: هل يصح إطلاق المقدمه على الأجزاء الداخليه؟
- ٢٣٤٢ الموضوع الثاني: هل يوجد المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيري بناءً على صحة إطلاق المقدمه عليها؟
- ٢٣٤٢ اشاره
- ٢٣٤٢ القول الأول: عدم وجود الاقتضاء
- ٢٣٤٢ اشاره
- ٢٣٤٢ إشكال على القول الأول:
- ٢٣٤٢ القول الثاني: وجود الاقتضاء
- ٢٣٤٣ الموضوع الثالث: هل من مانع يمنع عن اتصافها بالوجوب الغيري بناءً على ثبوت المقتضى؟
- ٢٣٤٣ اشاره

- ٢٣٤٣ القول الأول: عدم المانع -
- ٢٣٤٣ القول الثاني: وجود المانع
- ٢٣٤٣ اشاره
- ٢٣٤٣ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٤٣ اشاره
- ٢٣٤٣ إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٤٤ الدفاع عن صاحب الكفايه (قدس سره) بوجه أربعه:
- ٢٣٤٤ الدفاع الأول: بيان المحقق العراقي (قدس سره)
- ٢٣٤٤ اشاره
- ٢٣٤٤ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الدفاع الأول:
- ٢٣٤٥ جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٣٤٦ يلاحظ عليه:
- ٢٣٤٦ الدفاع الثاني عن صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٤٦ اشاره
- ٢٣٤٧ يلاحظ عليه:
- ٢٣٤٧ الدفاع الثالث عن صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٤٧ اشاره
- ٢٣٤٨ ناقشه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٣٤٨ الدفاع الرابع عن صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٥٠ خاتمه في ثمره البحث:
- ٢٣٥٠ اشاره
- ٢٣٥٠ الثمره الأولى:
- ٢٣٥٠ اشاره
- ٢٣٥٢ يلاحظ عليه:
- ٢٣٥٢ التحقيق في هذه الثمره:
- ٢٣٥٣ بيان بعض الأساطين (حفظه الله) لذلك:

- الثمره الثانيه: ٢٣٥٣
- التقسيم الثاني: مقدّمه الوجوب و مقدّمه الوجود و مقدّمه الصحه و مقدّمه العلم ٢٣٥٤
- التقسيم الثالث: المقدّمه العقليه و الشرعيه و العاديه ٢٣٥٨
- اشاره ٢٣٥٨
- أما المقدّمه العاديه فهي على قسمين: ٢٣٥٩
- القسم الأول: ٢٣٥٩
- القسم الثاني: ٢٣٥٩
- التقسيم الرابع: المتقدّم و المقارن و المتأخر ٢٣٦٠
- اشاره ٢٣٦٠
- الأمر الأول: الإشكال في الشرط المتأخر ٢٣٦١
- اشاره ٢٣٦١
- البيان الأول: ٢٣٦١
- اشاره ٢٣٦١
- تعميم الإشكال للشرط المتقدّم: ٢٣٦١
- جواب تعميم صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٣٦٢
- البيان الثاني: ٢٣٦٢
- إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على الشرط المتأخر ٢٣٦٢
- الأمر الثاني: نظريات الأعلام في حلّ هذه المشكله ٢٣٦٣
- اشاره ٢٣٦٣
- الأولى: نظريه المحقق النراقي (قدس سره) ٢٣٦٣
- اشاره ٢٣٦٣
- أورد عليه بعض الأساطين: ٢٣٦٣
- الثانيه: نظريه الشيخ الأنصاري (قدس سره) ٢٣٦٣
- الثالثه: نظريه السيد المجدد الشيرازي (قدس سره) ٢٣٦٤
- اشاره ٢٣٦٤
- أورد عليه بعض الأساطين: ٢٣٦٧

- ٢٣٤٧ يلاحظ عليه:
- ٢٣٤٨ الرابعه: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٣٤٨ اشاره
- ٢٣٤٨ الصورة الأولى: شرائط الحكم
- ٢٣٤٨ اشاره
- ٢٣٤٨ التحقيق حول نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٤٨ اشاره
- ٢٣٤٨ التقريب الأول:
- ٢٣٤٨ اشاره
- ٢٣٧٠ الإيراد عليه:
- ٢٣٧٠ التقريب الثاني:
- ٢٣٧٠ اشاره
- ٢٣٧٠ الإيراد عليه:
- ٢٣٧١ التقريب الثالث:
- ٢٣٧١ اشاره
- ٢٣٧١ الإيراد عليه:
- ٢٣٧٢ إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٧٢ يلاحظ على إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٣٧٤ الصورة الثانيه: شرائط الأمور به
- ٢٣٧٤ اشاره
- ٢٣٧٤ إشكالان بالنسبه إلى شرائط الأمور به:
- ٢٣٧٤ الإشكال الأول: من المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٣٧٤ اشاره
- ٢٣٧٥ جوابان من المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٣٧٦ الإشكال الثاني: من بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢٣٧٦ اشاره

٢٣٧٦ نقض على هذا الإشكال: -

٢٣٧٦ جواب عن هذا النقض: -

٢٣٧٧ ملخص الكلام: -

٢٣٨٠ الأمر الثاني: في تقسيم الوجوب إلى المطلق و المشروط -

٢٣٨٠ اشاره -

٢٣٨٢ المقدمه -

٢٣٨٢ اشاره -

٢٣٨٢ المطلب الأول: تعريف المطلق و المشروط -

٢٣٨٢ اشاره -

٢٣٨٣ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): -

٢٣٨٤ المطلب الثاني: هل هذا التقسيم من تقسيمات الوجوب أو الواجب؟ -

٢٣٨٤ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) -

٢٣٨٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين عليها: -

٢٣٨٥ المطلب الثالث: -

٢٣٨٦ الناحيه الأولى: القيود المأخوذه في الأدله ترجع إلى الهيأه أو ماده؟ -

٢٣٨٦ اشاره -

٢٣٨٦ الموضوع الأول: في ذكر الأقوال -

٢٣٨٦ اشاره -

٢٣٨٦ القول الأول: -

٢٣٨٦ القول الثاني: -

٢٣٨٧ القول الثالث: -

٢٣٨٨ الموضوع الثاني: في ذكر الأدله -

٢٣٨٨ اشاره -

٢٣٨٨ الوجوه التي استدلتوا بها على عدم إمكان رجوع الشرط إلى الهيأه: -

٢٣٨٨ الوجه الأول: -

٢٣٨٨ اشاره -

- أجوبه أربعه عن هذا الوجه: ٢٣٨٨
- الجواب الأول: ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٣٨٨
- اشاره ٢٣٨٨
- الإشكال عليه: ٢٣٨٩
- الجواب الثاني: ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) أيضاً ٢٣٨٩
- اشاره ٢٣٨٩
- الإشكال عليه: ٢٣٨٩
- الجواب الثالث: ما عن المحقق العراقي (قدس سره) ٢٣٨٩
- اشاره ٢٣٨٩
- الإشكال عليه: ٢٣٩٠
- إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على هذه الأجوبه: ٢٣٩٠
- ملاحظتنا عليه: ٢٣٩٠
- الجواب الرابع: ما عن المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٣٩٠
- اشاره ٢٣٩٠
- إيراد بعض الأساطين على المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٣٩١
- يلاحظ عليه: ٢٣٩٢
- الوجه الثاني لعدم إمكان رجوع الشرط إلى الهياه: ٢٣٩٢
- اشاره ٢٣٩٢
- جوابان عن الوجه الثاني: ٢٣٩٢
- الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٣٩٢
- الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٣٩٣
- يلاحظ عليه بالنسبه إلى جوابه الأول: ٢٣٩٣
- الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في «إن قلت» ٢٣٩٤
- اشاره ٢٣٩٤
- أجوبه أربعه عن الوجه الثالث: ٢٣٩٤
- الجواب الأول: ما عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٣٩٤

- ٢٣٩٤ اشارة
- ٢٣٩٥ إيرادان على الجواب الأول:
- ٢٣٩٥ الإيراد الأول:
- ٢٣٩٥ الإيراد الثاني:
- ٢٣٩٥ الجواب الثاني: ما عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٣٩٦ الجواب الثالث: ما عن المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٣٩٦ اشارة
- ٢٣٩٧ أورد عليه بعض الأساطين:
- ٢٣٩٨ الجواب الرابع: ما عن بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢٣٩٨ اشارة
- ٢٣٩٩ يلاحظ عليه:
- ٢٤٠٠ استدلال الشيخ (قدس سره) على رجوع الشرط إلى الماده:
- ٢٤٠٠ اشارة
- ٢٤٠٠ جوابان عن هذا الاستدلال:
- ٢٤٠٠ جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن بيان الشيخ (قدس سره):
- ٢٤٠١ و ذلك في موارد متعدده:
- ٢٤٠١ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن بيان الشيخ (قدس سره):
- ٢٤٠٤ الناحيه الثانيه: إذا تردّد أمر القيد بين الرجوع إلى الماده أو الهياه فما مقتضى الأصل؟
- ٢٤٠٤ اشارة
- ٢٤٠٤ المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظي
- ٢٤٠٤ اشارة
- ٢٤٠٤ الاستدلال الأول للشيخ (قدس سره):
- ٢٤٠٤ اشارة
- ٢٤٠٦ الدعوى الكبرى:
- ٢٤٠٦ اشارة
- ٢٤٠٦ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

- ٢٤٠٦ اشاره
- ٢٤٠٧ بيان لهذا الإيراد:
- ٢٤٠٧ دفاع المحقق النائيني (قدس سره) عن الشيخ (قدس سره) بوجوه ثلاثه:
- ٢٤٠٧ اشاره
- ٢٤٠٧ الوجه الأول:
- ٢٤٠٧ اشاره
- ٢٤٠٨ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه
- ٢٤٠٩ يلاحظ عليه:
- ٢٤٠٩ يرد عليه:
- ٢٤١٠ الوجه الثاني:
- ٢٤١٠ اشاره
- ٢٤١١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثاني:
- ٢٤١١ الوجه الثالث:
- ٢٤١١ اشاره
- ٢٤١١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثالث:
- ٢٤١٢ الدعوى الصغرى:
- ٢٤١٢ اشاره
- ٢٤١٢ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الصغرى تبعاً للمحقق النائيني (قدس سره):
- ٢٤١٣ الاستدلال الثاني للشيخ (قدس سره):
- ٢٤١٣ اشاره
- ٢٤١٤ إيرادان على الاستدلال الثاني:
- ٢٤١٤ الأول: مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره) و تفصيله فى المقام -
- ٢٤١٤ اشاره
- ٢٤١٥ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن تفصيل صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٤١٥ الثانى: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الاستدلال الثانى للشيخ (قدس سره) -
- ٢٤١٦ تنبيه: تحقيق المحقق الخوئي (قدس سره) حول معنى الإطلاق والتقييد فى الهياه والماده:

- المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي - - - - - ٢٤١٨
- الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب - - - - - ٢٤١٩
- إشاره - - - - - ٢٤١٩
- التقسيم الأول: الواجب المعلق و المنجز - - - - - ٢٤٢١
- إشاره - - - - - ٢٤٢١
- الموضع الأول: في ما أُورد على صاحب الفصول (قدس سره) - - - - - ٢٤٢٢
- إشاره - - - - - ٢٤٢٢
- الإيراد الأول: كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) في إنكار الواجب المعلق - - - - - ٢٤٢٢
- الإيراد الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره): - - - - - ٢٤٢٢
- إشاره - - - - - ٢٤٢٢
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إيراد صاحب الكفايه (قدس سره): - - - - - ٢٤٢٣
- الإيراد الثالث: مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في نظريه صاحب الفصول (قدس سره) - - - - - ٢٤٢٣
- إشاره - - - - - ٢٤٢٣
- ثم إنّ المشروط بالشرط المتأخر على نوعين: - - - - - ٢٤٢٤
- جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الخوئي (قدس سره): - - - - - ٢٤٢٤
- يلاحظ عليه: - - - - - ٢٤٢٤
- الموضع الثاني: في إمكان الواجب المعلق ثبوتاً - - - - - ٢٤٢٦
- إشاره - - - - - ٢٤٢٦
- فيه قولان: - - - - - ٢٤٢٦
- القول الأول: استحاله الواجب المعلق - - - - - ٢٤٢٦
- إشاره - - - - - ٢٤٢٦
- الدليل الأول على الاستحاله: - - - - - ٢٤٢٦
- إشاره - - - - - ٢٤٢٦
- إيرادان على هذا الدليل: - - - - - ٢٤٢٨
- الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره) - - - - - ٢٤٢٨
- إشاره - - - - - ٢٤٢٨

- ٢٤٣٩ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٤٣٤ يلاحظ عليه:
- ٢٤٣٥ الإيراد الثاني: مناقشه بعض الأساطين في استحاله الواجب المعلق بالوجه الأول
- ٢٤٣٥ اشاره
- ٢٤٣٦ يلاحظ عليه:
- ٢٤٣٦ الدليل الثاني على الاستحاله: ما ذكره في الكفايه
- ٢٤٣٦ اشاره
- ٢٤٣٦ إيراد على هذا الدليل:
- ٢٤٣٦ الدليل الثالث على الاستحاله: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٤٣٦ اشاره
- ٢٤٣٨ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الدليل:
- ٢٤٣٨ القول الثاني: إمكان الواجب المعلق
- ٢٤٣٨ التحقيق الذي أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٣٩ يلاحظ عليه:
- ٢٤٤٠ الموضوع الثالث: ثمره البحث عن الواجب المعلق
- ٢٤٤٠ اشاره
- ٢٤٤١ المقدمه:
- ٢٤٤١ اشاره
- ٢٤٤١ المطلب الأول: الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار؟
- ٢٤٤١ اشاره
- ٢٤٤١ المسلك الأول: الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً
- ٢٤٤١ المسلك الثاني: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً
- ٢٤٤١ اشاره
- ٢٤٤١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على مختار المحقق القمي (قدس سره):
- ٢٤٤٣ المسلك الثالث: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً
- ٢٤٤٣ المطلب الثاني:

- المسأله الأولى: المقدمات الوجوديه المفوته ----- ٢٤٤٤
- اشاره ----- ٢٤٤٤
- المقام الأول: مقام الثبوت ----- ٢٤٤٤
- اشاره ----- ٢٤٤٤
- الوجه الأول: ----- ٢٤٤٤
- اشاره ----- ٢٤٤٤
- الأولى: نظريه المحقق التقى وصاحب البدائع والمحقق البروجردى ----- ٢٤٤٤
- اشاره ----- ٢٤٤٤
- إيراد على النظرية الأولى: ----- ٢٤٤٤
- الثانية: نظريه صاحب الفصول (قدس سره) ----- ٢٤٤٧
- اشاره ----- ٢٤٤٧
- إيراد على النظرية الثانية: ----- ٢٤٤٧
- الثالثة: نظريه الشيخ الأنصارى (قدس سره) ----- ٢٤٤٧
- الرابعة: نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره) ----- ٢٤٤٧
- اشاره ----- ٢٤٤٧
- إيراد على النظرية الرابعة: ----- ٢٤٤٨
- الخامسة: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ----- ٢٤٤٨
- السادسة: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ----- ٢٤٤٩
- اشاره ----- ٢٤٤٩
- إيراد بعض الأساطين: ----- ٢٤٥٠
- السابعة: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ٢٤٥٠
- اشاره ----- ٢٤٥٠
- إيراد بعض الأساطين: ----- ٢٤٥٠
- الثامنة: نظريه بعض الأساطين ----- ٢٤٥١
- الوجه الثاني: ----- ٢٤٥١
- اشاره ----- ٢٤٥١

- ٢٤٥٢ بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٥٢ اشاره
- ٢٤٥٢ أما القسم الأول:
- ٢٤٥٢ أما القسم الثاني:
- ٢٤٥٣ أما القسم الثالث:
- ٢٤٥٥ المقام الثاني: مقام الإثبات
- ٢٤٥٥ اشاره
- ٢٤٥٥ بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٥٧ المسألة الثانية: وجوب التعلّم
- ٢٤٥٧ اشاره
- ٢٤٥٧ الصورة الأولى: إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء
- ٢٤٥٧ اشاره
- ٢٤٥٧ القول الأول: الوجوب النفسى التهيؤى
- ٢٤٥٧ القول الثاني: الوجوب العقلى بمناط فوات الواقع
- ٢٤٥٨ القول الثالث: الوجوب العقلى بمناط دفع الضرر المحتمل
- ٢٤٥٩ القول الرابع: التفصيل
- ٢٤٦١ الصورة الثانية: إذا احتمل الابتلاء
- ٢٤٦١ اشاره
- ٢٤٦١ القول الأول: وجوب التعلّم
- ٢٤٦٢ القول الثاني: التفصيل
- ٢٤٦٢ القول الثالث: الإشكال فى عدم الوجوب
- ٢٤٦٢ القول الرابع: عدم وجوب التعلّم
- ٢٤٦٢ اشاره
- ٢٤٦٢ استدلال القائلين بعدم الوجوب: استصحاب عدم الابتلاء
- ٢٤٦٣ إیرادات أربعه على هذا الاستدلال:
- ٢٤٦٣ الإیراد الأول: ما عن صاحب الجواهر (قدس سره)

- ٢٤٤٣ اشارة
- ٢٤٤٣ جواب عن هذا الإيراد:
- ٢٤٤٣ الإيراد الثاني:
- ٢٤٤٣ اشارة
- ٢٤٤٣ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإيراد:
- ٢٤٤٤ رالإيراد الثالث:
- ٢٤٤٤ اشارة
- ٢٤٤٤ أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٤٤٥ الإيراد الرابع:
- ٢٤٤٥ اشارة
- ٢٤٤٥ أجاب عنه بعض الأساطين:
- ٢٤٤٧ المسأله الثالثه:
- ٢٤٤٨ تنبيه:
- ٢٤٤٨ اشارة
- ٢٤٤٨ المطلوب الأول: هل يجب التعلم على الصبي غير البالغ؟
- ٢٤٤٨ اشارة
- ٢٤٤٨ استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على القول الأول:
- ٢٤٤٨ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٧٠ جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٤٧٠ يمكن أن يلاحظ عليه:
- ٢٤٧١ الحق في المقام:
- ٢٤٧١ المطلوب الثاني: وجوب التعلم نفسى أو غيرى أو تهيؤى أو إرشادى أو طريقي؟
- ٢٤٧١ اشارة
- ٢٤٧١ الوجه الأول: الوجوب النفسى
- ٢٤٧١ اشارة
- ٢٤٧١ الاستدلال على الوجوب النفسى:

- ٢٤٧١ إیرادات ثلاثة عليه:
- ٢٤٧١ الإیراد الأول:
- ٢٤٧١ اشاره
- ٢٤٧٣ أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٤٧٣ الإیراد الثاني:
- ٢٤٧٣ اشاره
- ٢٤٧٣ أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٤٧٣ الإیراد الثالث:
- ٢٤٧٤ الوجه الثاني: الوجوب الغيرى
- ٢٤٧٤ الاستدلال على الوجوب الغيرى:
- ٢٤٧٥ أورد عليه المحقق الخوئى (قدس سره):
- ٢٤٧٥ الوجه الثالث: الوجوب التهميوى
- ٢٤٧٥ الوجه الرابع: الوجوب الإرشادى
- ٢٤٧٥ اشاره
- ٢٤٧٥ الاستدلال على الوجوب الإرشادى:
- ٢٤٧٧ أورد عليه المحقق الخوئى (قدس سره):
- ٢٤٧٨ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذا البيان:
- ٢٤٨١ الوجه الخامس: الوجوب الطريقي
- ٢٤٨١ اشاره
- ٢٤٨١ الاستدلال على الوجوب الطريقي:
- ٢٤٨٢ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٤٨٥ المطلوب الثالث: هل تارك تعلم مسائل الشك و السهو المبتلى بها فاسق؟
- ٢٤٨٥ قال الشيخ (قدس سره): هو فاسق
- ٢٤٨٥ إیراد المحقق النائينى (قدس سره)
- ٢٤٨٦ جواب المحقق الخوئى (قدس سره)
- ٢٤٨٦ الإیراد على هذا الجواب:

- ٢٤٨٨ التقسيم الثاني: الواجب النفسي و الغيرى
- ٢٤٨٨ اشاره
- ٢٤٨٨ الموضوع الأول: تعريف الواجب النفسي و الغيرى
- ٢٤٨٨ اشاره
- ٢٤٨٨ الأول: تعريف المشهور
- ٢٤٨٨ اشاره
- ٢٤٨٨ إيراد الشيخ (قدس سره) عليه:
- ٢٤٨٩ الثاني: تعريف الشيخ الأنصارى (قدس سره)
- ٢٤٨٩ اشاره
- ٢٤٩١ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على تعريف الشيخ (قدس سره)
- ٢٤٩١ دفاع عن الشيخ (قدس سره):
- ٢٤٩١ أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٤٩٢ الثالث: تعريف صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٤٩٢ اشاره
- ٢٤٩٢ إیرادات أربعه عليه:
- ٢٤٩٢ الإیراد الأول: ما أفاده المحقق الإصفهانی (قدس سره)
- ٢٤٩٤ الإیراد الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهانی (قدس سره) أيضاً
- ٢٤٩٥ الإیراد الثالث: ما أفاده المحقق النائینی (قدس سره)
- ٢٤٩٥ الإیراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئی (قدس سره)
- ٢٤٩٥ الرابع: تعريف المحقق الإصفهانی (قدس سره)
- ٢٤٩٥ اشاره
- ٢٤٩٧ أورد عليه بعض الأساطين:
- ٢٤٩٧ يلاحظ عليه:
- ٢٤٩٨ الخامس: نظريه المحقق النائینی (قدس سره)
- ٢٤٩٨ اشاره
- ٢٤٩٩ ناقشه المحقق الخوئی (قدس سره):

- السادس: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ----- ٢٥٠٠
- اشاره ----- ٢٥٠٠
- إيراد بعض الأساطين على كلام المحقق الخوئي (قدس سره): ----- ٢٥٠٠
- الموضع الثاني: إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى فما مقتضى الأصل؟ ----- ٢٥٠٢
- اشاره ----- ٢٥٠٢
- المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظى ----- ٢٥٠٢
- اشاره ----- ٢٥٠٢
- الأولى: نظريه الشيخ (قدس سره) ----- ٢٥٠٢
- الثانيه: نظريه المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) ----- ٢٥٠٣
- اشاره ----- ٢٥٠٣
- إيراد الشيخ (قدس سره) على نظريه المشهور: ----- ٢٥٠٣
- جوابان عن هذا الإيراد: ----- ٢٥٠٣
- الجواب الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ----- ٢٥٠٣
- اشاره ----- ٢٥٠٣
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على جواب صاحب الكفايه (قدس سره): ----- ٢٥٠٥
- الجواب الثاني عن إيراد الشيخ (قدس سره) للمحقق الإصفهاني: ----- ٢٥٠٦
- الثالثه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ----- ٢٥٠٧
- الرابعه: نظريه المحقق الإيرواني (قدس سره) ----- ٢٥٠٧
- المقام الثاني: مقتضى الأصل العملى ----- ٢٥٠٩
- اشاره ----- ٢٥٠٩
- الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ----- ٢٥٠٩
- اشاره ----- ٢٥٠٩
- إيراد المحقق الإيرواني (قدس سره) على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ----- ٢٥٠٩
- جواب بعض الأساطين عن بيان المحقق الإيرواني (قدس سره): ----- ٢٥١٠
- الثانيه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ----- ٢٥١١
- اشاره ----- ٢٥١١

- ٢٥١١ تصوير السيد المحقق الخوئي (قدس سره) صوراً أربع في المسألة: -
- ٢٥١١ اشاره
- ٢٥١٢ أما الصورة الأولى: -
- ٢٥١٢ أما الصورة الثانية: -
- ٢٥١٣ أما الصورة الثالثة: -
- ٢٥١٣ أما الصورة الرابعة: -
- ٢٥١٤ الثالثة: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) في الصورة الرابعه حول الجهات الثلاث
- ٢٥١٥ الرابعه: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) حول الجهات الثلاث
- ٢٥١٥ اشاره
- ٢٥١٧ إيرادان على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): -
- ٢٥١٧ المناقشه الأولى: ما أفاده في تحقيق الأصول
- ٢٥١٧ اشاره
- ٢٥١٧ ملاحظتنا على هذا الإيراد: -
- ٢٥١٧ المناقشه الثانيه: -
- ٢٥٢٠ التنبيه الأول: في ترتب الثواب و العقاب على الواجب النفسى و الغيرى
- ٢٥٢٠ اشاره
- ٢٥٢٠ المطلب الأول: في بيان وجوه ترتب الثواب و العقاب
- ٢٥٢٠ اشاره
- ٢٥٢٠ أما معنى الاستحقاق: -
- ٢٥٢٢ إيراد بعض الأساطين (حفظه الله): -
- ٢٥٢٢ يلاحظ عليه: -
- ٢٥٢٣ المطلب الثاني: إن ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل؟ -
- ٢٥٢٣ اشاره
- ٢٥٢٣ القول الأول: -
- ٢٥٢٣ القول الثاني: -
- ٢٥٢٣ اشاره

- ٢٥٢٣ تحقيق السيد المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٢٤ المطلب الثالث: ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى
- ٢٥٢٤ المطلب الرابع: إنَّ ثواب امتثال الأمر الغيرى هل يكون غير ثواب امتثال الأمر النفسى؟
- ٢٥٢٤ اشاره
- ٢٥٢٤ القول الأول:
- ٢٥٢٤ اشاره
- ٢٥٢٤ استدلال القائلين بوحده الثواب:
- ٢٥٢٥ القول الثانى: تعدد الثواب
- ٢٥٢٥ اشاره
- ٢٥٢٥ استدلال القائلين بتعدد الثواب:
- ٢٥٢٥ هذا بيان المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٢٦ التنبيه الثانى: منشأ عباديه الطهارات الثلاث
- ٢٥٢٦ اشاره
- ٢٥٢٧ القول الأول: منشؤها الأمر الغيرى
- ٢٥٢٧ اشاره
- ٢٥٢٧ إيرادان من المحقق النائنى (قدس سره)
- ٢٥٢٨ القول الثانى: منشؤها الأمر النفسى الاستجابى
- ٢٥٢٨ اشاره
- ٢٥٢٨ إیرادات ثلاثه من المحقق النائنى (قدس سره):
- ٢٥٢٨ الإیراد الأول:
- ٢٥٢٨ اشاره
- ٢٥٣٠ أجا ب عنه المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٥٣٠ الإیراد الثانى:
- ٢٥٣٠ اشاره
- ٢٥٣٠ أجا ب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٣١ يلاحظ على الشق الثانى:

- الإيراد الثالث: ٢٥٣١
- إشاره ٢٥٣١
- جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الإشكال: ٢٥٣٢
- مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في جواب صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٥٣٢
- القول الثالث: منشؤها الأمر النفسى الضمنى ٢٥٣٤
- إشاره ٢٥٣٤
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الثالث: ٢٥٣٥
- القول الرابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٥٣٥
- القول الخامس: نظريه بعض الأساطين ٢٥٣٦
- القول السادس: ٢٥٣٦
- التقسيم الثالث: الواجب الأصلي و التبعية ٢٥٣٨
- إشاره ٢٥٣٨
- تفسير الأصاله و التبعية بحسب مقام الثبوت: ٢٥٣٨
- إشاره ٢٥٣٨
- تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٢٥٣٩
- بيان مناط الغيريه و مناط التبعية: ٢٥٣٩
- تفسير الأصاله و التبعية بحسب مقام الإثبات: ٢٥٤٠
- إشاره ٢٥٤٠
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٥٤١
- الفصل الثاني: في تحقيق المسأله ٢٥٤٢
- إشاره ٢٥٤٢
- الأمر الأول: في ذكر الأقوال و مناقشتها ٢٥٤٤
- إشاره ٢٥٤٤
- أما الأقوال فهى خمس: ٢٥٤٤
- القول الأول: ما عن صاحب المعالم (قدس سره) ٢٥٤٤
- القول الثاني: ما عن الشيخ الأنصارى (قدس سره) ٢٥٤٤

- ٢٥٤٥ القول الثالث: ما عن صاحب الفصول (قدس سره)
- ٢٥٤٥ القول الرابع: ما عن المشهور
- ٢٥٤٦ القول الخامس: مختار المحقق صاحب الحاشيه و المحقق النائيني (قدس سرهما)
- ٢٥٤٧ و أما مناقشه الأقوال:
- ٢٥٤٧ إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الأول:
- ٢٥٤٧ اشاره
- ٢٥٤٧ ملاحظه على الإيراد الثاني:
- ٢٥٤٧ إشكال صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سرهما) على القول الثاني
- ٢٥٤٧ اشاره
- ٢٥٤٨ توضيح كلام الشيخ (قدس سره) و إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:
- ٢٥٤٨ دفاع المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن نظريه الشيخ (قدس سره):
- ٢٥٤٨ اشاره
- ٢٥٤٨ الأمر الأول:
- ٢٥٤٨ اشاره
- ٢٥٤٩ اعتراض المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الأمر الأول:
- ٢٥٥٠ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الأمر الأول:
- ٢٥٥٠ الأمر الثاني:
- ٢٥٥٠ اشاره
- ٢٥٥١ اعتراض المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الأمر الثاني:
- ٢٥٥٢ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الأمر الثاني:
- ٢٥٥٣ تنبيه حول تفسير نظريه الشيخ الأنصاري (قدس سره):
- ٢٥٥٤ فالإتيان بالمقدمه لا يخلو عن ثلاثه وجوه:
- ٢٥٥٤ مناقشات أربع في القول الثالث:
- ٢٥٥٤ اشاره
- ٢٥٥٤ المناقشه الأولى:
- ٢٥٥٤ اشاره

- ٢٥٥٦ أجاب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٥٨ المناقشه الثانيه:
- ٢٥٥٨ اشاره
- ٢٥٥٨ أجاب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٥٩ المناقشه الثالثه:
- ٢٥٥٩ اشاره
- ٢٥٥٩ أجاب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٦٠ المناقشه الرابعه:
- ٢٥٦٠ اشاره
- ٢٥٦١ أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٦٢ يلاحظ على هذا البيان الأخير:
- ٢٥٦٤ أدلّه سبعة على القول بوجوب المقدمه الموصله:
- ٢٥٦٤ اشاره
- ٢٥٦٤ الدليل الأول: لصاحب الفصول (قدس سره)
- ٢٥٦٤ اشاره
- ٢٥٦٤ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٥٦٤ أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٦٦ الدليل الثاني: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا
- ٢٥٦٦ اشاره
- ٢٥٦٦ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٥٦٧ أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٦٧ الدليل الثالث: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا
- ٢٥٦٧ اشاره
- ٢٥٦٧ إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٥٦٧ اشاره
- ٢٥٦٧ الإيراد الأول:

- ٢٥٦٧ اشاره
- ٢٥٦٩ أجب عنه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما):
- ٢٥٦٩ الإيراد الثاني:
- ٢٥٦٩ اشاره
- ٢٥٦٩ أجب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٦٩ الدليل الرابع على وجوب خصوص المقدمه الموصله:
- ٢٥٦٩ اشاره
- ٢٥٧١ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٥٧٢ أجب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٥٧٢ الدليل الخامس:
- ٢٥٧٢ اشاره
- ٢٥٧٣ إيراد السيد الصدر (قدس سره) على هذا التصوير من المقدمه الموصله:
- ٢٥٧٤ يلاحظ عليه:
- ٢٥٧٤ الدليل السادس:
- ٢٥٧٤ اشاره
- ٢٥٧٥ إیرادات بعض الأساطين (حفظه الله) على هذه النظرية:
- ٢٥٧٥ اشاره
- ٢٥٧٥ الإيراد الأول:
- ٢٥٧٥ اشاره
- ٢٥٧٦ يلاحظ عليه:
- ٢٥٧٦ الإيراد الثاني:
- ٢٥٧٦ اشاره
- ٢٥٧٦ يلاحظ عليه:
- ٢٥٧٧ الإيراد الثالث:
- ٢٥٧٧ اشاره
- ٢٥٧٧ يلاحظ عليه:

الإيراد الرابع: ٢٥٧٧

الإيراد الخامس: ٢٥٧٨

إشاره ٢٥٧٨

يلاحظ عليه: ٢٥٧٨

الدليل السابع: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من الحضه التوأمه ٢٥٧٨

مناقشه القول الرابع: ٢٥٧٩

تقرير المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الخامس: ٢٥٨٠

إشاره ٢٥٨٠

يلاحظ عليه: ٢٥٨٠

الأمر الثاني: مقتضى الأدله اللفظيه و العقليه في مسأله وجوب المقدمه ٢٥٨٢

إشاره ٢٥٨٢

قد استدلوا على القول الأول بوجوه نذكر أربعة منها ٢٥٨٨

إشاره ٢٥٨٨

الوجه الأول: ٢٥٨٨

إشاره ٢٥٨٨

إيرادان على هذا الوجه: ٢٥٩٠

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الدليل: ٢٥٩٠

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الدليل: ٢٥٩١

تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٥٩٢

الوجه الثاني: ٢٥٩٢

إشاره ٢٥٩٢

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الوجه: ٢٥٩٤

الوجه الثالث: ٢٥٩٤

إشاره ٢٥٩٤

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه: ٢٥٩٥

الوجه الرابع: ٢٥٩٥

- ٢٥٩٥ اشاره
- ٢٥٩٥ يلاحظ عليه:
- ٢٥٩٦ الاستدلال على القول الثاني:
- ٢٥٩٨ الاستدلال على القول الثالث:
- ٢٥٩٨ اشاره
- ٢٥٩٨ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:
- ٢٥٩٩ الاستدلال على القول الرابع:
- ٢٥٩٩ اشاره
- ٢٥٩٩ إیرادات ثلاثه من صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٥٩٩ اشاره
- ٢٥٩٩ الإيراد الأول:
- ٢٥٩٩ اشاره
- ٢٥٩٩ ناقش بعض الأساطين (حفظه الله) في الإيراد الأول:
- ٢٥٩٩ الإيراد الثاني:
- ٢٥٩٩ اشاره
- ٢٦٠١ ناقش فيه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٦٠١ الإيراد الثالث:
- ٢٦٠٣ الأمر الثالث: مقتضى الأصل العملي
- ٢٦٠٣ أمّا الأصل في المسأله الأصوليه:
- ٢٦٠٣ اشاره
- ٢٦٠٣ الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٦٠٣ اشاره
- ٢٦٠٤ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذه النظرية:
- ٢٦٠٤ الثانيه: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٢٦٠٥ أمّا الأصل في المسأله الفرعيه:
- ٢٦٠٥ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): استصحاب عدم الوجوب أو أصله البراه

- ٢٦٠٥ و قد أُورد على كل منهما:
- ٢٦٠٥ اشاره
- ٢٦٠٥ الإيراد الأول: قد يتوهم عدم وجود المقتضى للاستصحاب
- ٢٦٠٥ اشاره
- ٢٦٠٥ أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٦٠٦ ناقش فيه المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٦٠٦ الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) على جريان الاستصحاب
- ٢٦٠٦ اشاره
- ٢٦٠٦ ملاحظتنا عليه:
- ٢٦٠٦ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على جريان البراءة:
- ٢٦٠٩ تذييب: في ثمره البحث عن مقدمه الواجب
- ٢٦٠٩ اشاره
- ٢٦٠٩ الثمره الأولى:
- ٢٦٠٩ اشاره
- ٢٦٠٩ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذه الثمره:
- ٢٦١٠ أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٦١٠ الثمره الثانيه:
- ٢٦١٠ اشاره
- ٢٦١٠ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذه الثمره:
- ٢٦١١ أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٦١١ الثمره الثالثه:
- ٢٦١١ اشاره
- ٢٦١٢ إیرادات ثلاثه على هذه الثمره:
- ٢٦١٢ الإيراد الأول لصاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٦١٢ اشاره
- ٢٦١٢ تقرير المحقق الخوئي (قدس سره) لهذه الثمره في مورد خاص:

الإيراد الثاني: ٢٦١٢

الإيراد الثالث: ٢٦١٣

الثمره الرابعه: ٢٦١٣

اشاره ٢٦١٣

إيرادان على هذه الثمره: ٢٦١٣

الإيراد الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره) تبعاً لصاحب الكفايه (قدس سره) ٢٦١٣

اشاره ٢٦١٣

جواب بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٦١٤

الإيراد الثاني: ٢٦١٤

اشاره ٢٦١٤

ملاحظه عليه: ٢٦١٦

الثمره الخامسه: ٢٦١٦

اشاره ٢٦١٦

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٦١٧

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٦١٨

الثمره السادسه: ٢٦١٨

اشاره ٢٦١٨

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٦١٩

الإيراد الأول: ٢٦١٩

اشاره ٢٦١٩

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في الإيراد الأول: ٢٦٢٠

الإيراد الثاني: ٢٦٢٠

اشاره ٢٦٢٠

مناقشه بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٦٢١

خاتمه في مقدمه المستحب و الحرام و المكروه ٢٦٢٥

أما مقدمه المستحب: ٢٦٢٥

٢٦٢٥	أما مقدّمه الحرام أو المكروه:
٢٦٢٥	اشاره
٢٦٢٥	النظريه الأولى: ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره):
٢٦٢٦	النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)
٢٦٢٦	اشاره
٢٦٢٧	مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في نظريه المحقق النائيني (قدس سره):
٢٦٢٧	اشاره
٢٦٢٧	أما ما أفاده في القسم الأول:
٢٦٢٧	أما ما أفاده في القسم الثاني:
٢٦٢٨	أما ما أفاده في القسم الثالث:
٢٦٢٩	الفهرس
٢٦٢٩	اشاره
٢٦٣١	فهرس العناوين تفصيلا
٢٦٨٣	فهرس الآيات و الروايات
٢٦٨٥	فهرس الأعلام
٢٦٩١	المجلد ٥
٢٦٩١	اشاره
٢٦٩٢	اشاره
٢٦٩٦	الفهرس
٢٧١٤	البحث الثالث: الصد
٢٧١٤	اشاره
٢٧١٦	مقدمات
٢٧١٦	المقدمه الأولى: في أنّ هذه المسأله أصوليه أو فقيهيه؟
٢٧١٦	اشاره
٢٧١٦	الوجه الأول:
٢٧١٦	اشاره

- الإيراد عليه: ٢٧١٦
- الوجه الثاني: ٢٧١٦
- اشاره ٢٧١٦
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره) لكونها أصوليه: ٢٧١٧
- المقدمه الثانيه: فى أنّ هذه المسأله عقليه أو لفظيه ٢٧١٨
- المقدمه الثالثه: المراد من الأمر و النهى فى عنوان البحث ٢٧١٩
- المقدمه الرابعه: المراد من الاقتضاء ٢٧٢١
- المقدمه الخامسه: المراد من الضد ٢٧٢٢
- اشاره ٢٧٢٢
- توضيح ذلك: ٢٧٢٢
- المقام الأول: «الضد الخاص» ٢٧٢٦
- اشاره ٢٧٢٦
- الوجه الأول على الاقتضاء: المقدميه ٢٧٢٧
- اشاره ٢٧٢٧
- تمهيد فى ذكر أنظار الأعلام فى المقدميه ٢٧٢٨
- مناقشات فى الوجه الأول: ٢٧٣١
- المناقشه الأولى لصاحب الكفايه (قدس سره): ٢٧٣١
- اشاره ٢٧٣١
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) و بعض الأساطين عن هذه المناقشه: ٢٧٣١
- المناقشه الثانيه لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً: ٢٧٣١
- المناقشه الثالثه لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً: ٢٧٣٢
- اشاره ٢٧٣٢
- جواب المحقق الخوانسارى (قدس سره) عن الدور: ٢٧٣٢
- المناقشه الرابعه لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً: ٢٧٣٣
- المناقشه الخامسه للمحقق النائيني (قدس سره): ٢٧٣٤
- اشاره ٢٧٣٤

- و هذا الاستدلال متوقّف على مقدّمتين: ٢٧٣٥
- جوابان عن هذه المناقشه: ٢٧٣٥
- الجواب الأوّل: من المحقّق الخوئي (قدس سره) ٢٧٣٥
- اشاره ٢٧٣٥
- برهان ذلك: ٢٧٣٦
- الجواب الثاني: من بعض الأساطين (حفظه الله) ٢٧٣٧
- الإيراد النقضي: ٢٧٣٧
- الإيراد الحليّ: ٢٧٣٨
- المناقشه السادسة: ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) أيضاً ٢٧٣٩
- اشاره ٢٧٣٩
- جواب المحقّق الخوئي (قدس سره): ٢٧٤٠
- المناقشه السابعة: ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) ٢٧٤١
- اشاره ٢٧٤١
- بيان المحقّق الخوئي (قدس سره): ٢٧٤١
- المناقشه الثامنة: ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) ٢٧٤٢
- اشاره ٢٧٤٢
- تحقيق المحقّق الإصفهاني (قدس سره): ٢٧٤٣
- أما علل الوجود: ٢٧٤٣
- أما علل القوام: ٢٧٤٣
- إيرادان على هذا التحقيق: ٢٧٤٥
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا التحقيق: ٢٧٤٦
- الجواب عن هذا الإيراد: ٢٧٤٦
- المناقشه التاسعه: ٢٧٤٧
- التفصيل في المقدميه: ٢٧٤٨
- اشاره ٢٧٤٨
- تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله) في ردّ هذا التفصيل: ٢٧٤٨

- الوجه الثاني على الاقتضاء: الملازمه ٢٧٥٢
- اشاره ٢٧٥٢
- مناقشتان في الوجه الثاني: ٢٧٥٣
- المناقشه الأولى: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٥٣
- المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين (حفظه الله) ٢٧٥٤
- اشاره ٢٧٥٤
- أولاً بالنقض: ٢٧٥٤
- اشاره ٢٧٥٤
- ملاحظتنا عليه: ٢٧٥٤
- ثانياً بالحل: ٢٧٥٥
- اشاره ٢٧٥٥
- و هذه الأمور كلها مفقوده في المتلازمين: ٢٧٥٥
- يلاحظ عليه: ٢٧٥٥
- المقام الثاني: «الضد العام» ٢٧٥٦
- اشاره ٢٧٥٦
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني: ٢٧٥٩
- تقرير القول الثالث: ٢٧٦١
- اشاره ٢٧٦١
- إيرادان على هذا القول: ٢٧٦١
- الإيراد الأول: ٢٧٦١
- الإيراد الثاني: ٢٧٦٢
- بيان القول الرابع: ٢٧٦٢
- اشاره ٢٧٦٢
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ٢٧٦٢
- بيان صاحب الكفايه (قدس سره) للقول الخامس: ٢٧٦٣
- اشاره ٢٧٦٣

٢٧٦٣ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على مختار صاحب الكفايه (قدس سره):

٢٧٦٣ اشاره

٢٧٦٤ أما من ناحيه العقل:

٢٧٦٤ و أما من ناحيه الشرع:

٢٧٦٤ تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره):

٢٧٦٨ تنبيه: في ثمره المسأله - - -

٢٧٦٨ اشاره - - -

٢٧٦٨ الثمره الأولى:

٢٧٦٨ الثمره الثانيه:

٢٧٦٩ الثمره الثالثه:

٢٧٦٩ اشاره

٢٧٦٩ أما صور المسأله:

٢٧٧٠ إيرادان على الثمره الثالثه:

٢٧٧٠ الإيراد الأول: من الشيخ البهائي (قدس سره)

٢٧٧٠ اشاره

٢٧٧٠ جوابان عن هذا الإيراد:

٢٧٧٠ الجواب الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره)

٢٧٧٢ الجواب الثاني: من المحقق الثاني (قدس سره)

٢٧٧٣ الإيراد الثاني: من المحقق النائيني (قدس سره)

٢٧٧٣ اشاره

٢٧٧٤ الأمر الأول:

٢٧٧٤ اشاره

٢٧٧٤ إشكال المحقق الخوئي (قدس سره): الأمر الأول متوقف على كبرى و صغرى

٢٧٧٤ اشاره

٢٧٧٤ استدلال على الصغرى بوجهين:

٢٧٧٤ الوجه الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره)

- ٢٧٧٤ اشاره
- ٢٧٧٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الأول:
- ٢٧٧٧ ملاحظتنا عليه:
- ٢٧٧٧ الوجه الثاني: من جماعه من المتأخرين منهم المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٧٧٧ اشاره
- ٢٧٧٨ نتيجة ذلك عدّه أمور:
- ٢٧٧٨ إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثاني:
- ٢٧٧٨ اشاره
- ٢٧٧٨ الإيراد الأول: يشتمل على نقوض و حلّ
- ٢٧٧٨ أما الجواب النقضي:
- ٢٧٧٩ أما الجواب الحلّي:
- ٢٧٨٠ الإيراد الثاني:
- ٢٧٨٠ اشاره
- ٢٧٨٠ يلاحظ عليه:
- ٢٧٨١ تحقيق في اعتبار قدره في متعلّق التكليف
- ٢٧٨١ اشاره
- ٢٧٨٢ القول الأول:
- ٢٧٨٢ القول الثاني: نظريه المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٧٨٢ اشاره
- ٢٧٨٢ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا القول:
- ٢٧٨٣ القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٧٨٥ الأمر الثاني:
- ٢٧٨٥ اشاره
- ٢٧٨٥ إشكال على هذا الأمر:
- ٢٧٨٥ جواب عن هذا الإشكال:
- ٢٧٨٦ البحث الرابع: الترتب

٢٧٨٦	اشاره
٢٧٨٨	مقدمات
٢٧٨٨	اشاره
٢٧٩٨	المقدمه الأولى: -
٢٧٩٩	المقدمه الثانيه: -
٢٨٠٠	المقدمه الثالثه: -
٢٨٠١	المقدمه الرابعه: للواجبين المتضادين ثلاث صور -
٢٨٠١	اشاره
٢٨٠١	قولان في الصوره الثالثه: -
٢٨٠١	اشاره
٢٨٠١	بيان المحقق النائيني (قدس سره) للقول الأول: -
٢٨٠٢	بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني: -
٢٨٠٣	المقدمه الخامسه: في جريان الترتب في ما إذا كان الواجب المهم مشروطاً بالقدره شرعاً -
٢٨٠٣	اشاره
٢٨٠٣	بيان المحقق النائيني (قدس سره) لعدم جريان الترتب: -
٢٨٠٣	ثم قال المحقق النائيني (قدس سره): -
٢٨٠٤	إيراد المحقق الخوئي على المحقق النائيني (قدس سره) -
٢٨٠٦	تحقيق المحقق الخوئي (قدس سره) لتصحيح الوضوء و الغسل في هذا الفرع: -
٢٨٠٧	المقام الأول: أدله إنكار الترتب -
٢٨٠٧	الدليل الأول: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) بطريق الإن -
٢٨٠٧	اشاره
٢٨٠٧	إيراد المحقق الخوئي (قدس سره): -
٢٨٠٩	الدليل الثاني على إنكار الترتب: -
٢٨٠٩	اشاره
٢٨٠٩	إيرادان على هذا الدليل: -
٢٨٠٩	الإيراد الأول: من المحقق النائيني (قدس سره) -

- ٢٨٠٩ اشاره
- ٢٨٠٩ جواب المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٨١٠ الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٨١٠ الدليل الثالث على إنكار الترتب:
- ٢٨١٠ اشاره
- ٢٨١١ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٨١٧ المقام الثاني: أدله القائلين بالترتب
- ٢٨١٧ اشاره
- ٢٨١٧ الوجه الأول لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٨١٧ اشاره
- ٢٨١٨ إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٨١٩ الوجه الثاني لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٨١٩ اشاره
- ٢٨١٩ إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٨١٩ الوجه الثالث لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٨١٩ اشاره
- ٢٨١٩ إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٨٢٠ مناقشه المحقق الخوئي في جواب المحقق الخراساني عن الوجه الأول والثالث:
- ٢٨٢١ الوجه الرابع لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٨٢١ اشاره
- ٢٨٢١ إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٨٢٢ مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الوجه الرابع:
- ٢٨٢٢ الوجه الخامس: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بمقدماته الخمس
- ٢٨٢٢ اشاره
- ٢٨٢٢ المقدمه الأولى:
- ٢٨٢٣ المقدمه الثانيه:

- ٢٨٢٣ اشاره
- ٢٨٢٤ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على المقدّمه الثانيه:
- ٢٨٢٨ المقدّمه الثالثه: فى إشكال يتوجه إلى المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٨٢٨ اشاره
- ٢٨٣٢ أجوبه خمسّه عن هذا الإشكال: من المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٨٣٢ اشاره
- ٢٨٣٣ ملاحظتنا على الوجه الأول:
- ٢٨٣٥ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٨٣٥ اشاره
- ٢٨٣٨ ملاحظتنا عليه:
- ٢٨٣٩ المقدّمه الرابعه: ثلاثه تقادير للمحاضر الخطاب
- ٢٨٣٩ اشاره
- ٢٨٤١ وجهان للفرق بين التقديرين الأولين و التقدير الثالث:
- ٢٨٤٢ إيرادات المحقق الإصفهاني على كلام المحقق النائيني (قدس سرهما) فى المقدّمه الرابعه:
- ٢٨٤٢ اشاره
- ٢٨٤٢ الإيراد الأول:
- ٢٨٤٣ الإيراد الثانى:
- ٢٨٤٣ اشاره
- ٢٨٤٣ جواب بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٢٨٤٣ ملاحظتنا عليه:
- ٢٨٤٤ الإيراد الثالث:
- ٢٨٤٤ الإيراد الرابع:
- ٢٨٤٤ اشاره
- ٢٨٤٥ ملاحظتنا عليه:
- ٢٨٤٥ الإيراد الخامس: (و هو المهمّ فى المقام)
- ٢٨٤٦ الإيراد السادس:

- ٢٨٤٦المقدّمه الخامسه:
- ٢٨٤٦اشاره
- ٢٨٤٧إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على المقدّمه الخامسه:
- ٢٨٤٨الوجه السادس على إثبات الترتب: نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٨٤٨اشاره
- ٢٨٤٩بيان المحقّق الإصفهاني (قدس سره) لتجويز الترتب:
- ٢٨٤٩اشاره
- ٢٨٤٩إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٨٥٠دفع الإشكال عن نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره):
- ٢٨٥٠الوجه السابع على إثبات الترتب: نظريه المحقّق العراقي (قدس سره)
- ٢٨٥٠اشاره
- ٢٨٥٣إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على نظريه المحقّق العراقي (قدس سره):
- ٢٨٥٥البحث الخامس: اجتماع الأمر و النهي
- ٢٨٥٥اشاره
- ٢٨٥٧المقدمه الأولى
- ٢٨٥٧اشاره
- ٢٨٥٧الأمر الأول: عنوان البحث
- ٢٨٥٧اشاره
- ٢٨٥٧نظريه المحقّق النائيني (قدس سره):
- ٢٨٥٨ملاحظات ثلاث عليها:
- ٢٨٥٩الأمر الثاني: النزاع كبروى أو صغروى؟
- ٢٨٥٩اشاره
- ٢٨٥٩هل يستحيل اجتماع الأمر و النهي بالذات؟
- ٢٨٥٩هل يلزم على الاجتماع التكليف بالمحال؟
- ٢٨٦١الأمر الثالث: الأقوال فى المسأله
- ٢٨٧٧الأمر الرابع: هذه المسأله من صغريات التعارض أو التزاحم؟

- ٢٨٧٧ ----- بيان المحقق النائيني (قدس سره): للمسألة صور أربع
- ٢٨٧٩ ----- المقدمة الثانية: مقدمات البحث على نهج كفايه الأصول
- ٢٨٧٩ ----- اشاره
- ٢٨٧٩ ----- الأمر الأول: المراد من الواحد في عنوان المسألة
- ٢٨٧٩ ----- مقدمه: في أقسام الواحد
- ٢٨٨٠ ----- القول الأول: نظريه صاحب الفصول (قدس سره)
- ٢٨٨٠ ----- اشاره
- ٢٨٨٠ ----- إيراد على هذا القول:
- ٢٨٨١ ----- دفاعان عن صاحب الفصول (قدس سره):
- ٢٨٨١ ----- الدفاع الأول: من المحقق البروجردى (قدس سره)
- ٢٨٨١ ----- اشاره
- ٢٨٨١ ----- إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق البروجردى (قدس سره):
- ٢٨٨٢ ----- الدفاع الثاني: من المحقق الإيروانى (قدس سره)
- ٢٨٨٢ ----- اشاره
- ٢٨٨٢ ----- إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الإيروانى (قدس سره):
- ٢٨٨٢ ----- القول الثاني: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٨٨٤ ----- الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العباده
- ٢٨٨٤ ----- اشاره
- ٢٨٨٤ ----- البيان الأول: ما أفاده المحقق القمى (قدس سره) صاحب القوانين
- ٢٨٨٤ ----- البيان الثاني: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره)
- ٢٨٨٤ ----- اشاره
- ٢٨٨٥ ----- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على صاحب الفصول (قدس سره):
- ٢٨٨٦ ----- البيان الثالث: ما عن المدقق الشيروانى (قدس سره)
- ٢٨٨٦ ----- اشاره
- ٢٨٨٦ ----- إیرادات ثلاثه على البيان الثالث:
- ٢٨٨٦ ----- الإیراد الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

- الإيراد الثاني: ٢٨٨٦
- الإيراد الثالث: ٢٨٨٦
- البيان الرابع: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٨٨٨
- البيان الخامس: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٨٨٨
- البيان السادس: ٢٨٨٩
- اشاره ٢٨٨٩
- ملاحظتنا عليه: ٢٨٨٩
- الأمر الثالث: مسأله الاجتماع أصوليه أو لا؟ ٢٨٩٠
- اشاره ٢٨٩٠
- القول الأول: إنها من المسائل الأصوليه العقليه ٢٨٩١
- اشاره ٢٨٩١
- ملاحظه على هذا البيان: ٢٨٩٢
- القول الثاني: إنها من المبادئ الأحكاميه ٢٨٩٢
- اشاره ٢٨٩٢
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٨٩٣
- ملاحظتان عليه: ٢٨٩٣
- القول الثالث: إنها من المبادئ التصديقيه ٢٨٩٤
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) ٢٨٩٤
- يلاحظ عليه: ٢٨٩٥
- القول الرابع: إنها من المسائل الفقهييه ٢٨٩٥
- اشاره ٢٨٩٥
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الرابع: ٢٨٩٥
- القول الخامس: إنها من المسائل الكلاميه ٢٨٩٦
- اشاره ٢٨٩٦
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الخامس: ٢٨٩٦
- الأمر الرابع: إن مسأله الاجتماع عقليه لا لفظيه ٢٨٩٧

- ٢٨٩٧ اشارة
- ٢٨٩٧ الأمر الأول: -
- ٢٨٩٧ اشارة
- ٢٨٩٧ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه: -
- ٢٨٩٧ الأمر الثاني: -
- ٢٨٩٧ اشارة
- ٢٨٩٨ إيرادان على الأمر الثاني: -
- ٢٨٩٨ الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره) -
- ٢٨٩٨ الإيراد الثاني: المحقق الخوئي (قدس سره) -
- ٢٩٠٠ الأمر الخامس: شمول النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم -
- ٢٩٠٠ اشارة
- ٢٩٠١ هل يشمل النزاع الواجب و الحرام التخييري؟ -
- ٢٩٠١ اشارة
- ٢٩٠١ القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) -
- ٢٩٠١ اشارة
- ٢٩٠١ مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره): -
- ٢٩٠٢ القول الثاني: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) -
- ٢٩٠٥ الأمر السادس: في عدم اعتبار قيد المندوحه في جريان النزاع -
- ٢٩٠٥ وجه اعتبار وجود المندوحه: -
- ٢٩٠٧ بيان الكفايه لعدم اعتبار وجود المندوحه: -
- ٢٩٠٧ اشارة
- ٢٩٠٩ مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في بيان الكفايه: -
- ٢٩١٠ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) لعدم اعتبار المندوحه في محل النزاع: -
- ٢٩١٠ نظريه المحقق النائيني (قدس سره): -
- ٢٩١١ نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): -
- ٢٩١٣ الأمر السابع: ارتباط هذه المسأله بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد -

٢٩١٣ اشارة

٢٩١٣ هنا توهمان:

٢٩١٣ اشارة

٢٩١٣ التوهم الأول:

٢٩١٤ التوهم الثاني:

٢٩١٤ اشارة

٢٩١٤ جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عنهما:

٢٩١٤ اشارة

٢٩١٤ المقدمه الأولى:

٢٩١٥ المقدمه الثانيه:

٢٩١٦ المقدمه الثالثه:

٢٩١٧ تذييب: هل يبتنى الجواز و الامتناع على مسأله أصله الوجود أو الماهيه؟

٢٩١٧ اشارة

٢٩١٧ بيان المحقق الخراساني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) في دفع التوهم:

٢٩١٨ يلاحظ عليه:

٢٩١٩ الأمر الثامن: هل تكون مسأله الاجتماع من صغريات التعارض؟

٢٩١٩ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

٢٩١٩ أما بحسب مقام الثبوت فإن هنا ثلاثه صور:

٢٩٢٠ و أما بحسب مقام الإثبات:

٢٩٢١ إيرادات ثمانٍ على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

٢٩٢١ الإيراد الأول: من المحقق النائيني (قدس سره) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره)

٢٩٢٢ الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

٢٩٢٢ اشارة

٢٩٢٢ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن الإيراد الثاني:

٢٩٢٣ الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

٢٩٢٣ اشارة

- ٢٩٢٤ يلاحظ على الإيراد الثالث:
- ٢٩٢٤ الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما)
- ٢٩٢٤ اشاره
- ٢٩٢٥ الصورة الأولى: فرض القول بالجواز و عدم المندوحة
- ٢٩٢٥ الصورة الثانية: فرض القول بالجواز و وجود المندوحة
- ٢٩٢٥ اشاره
- ٢٩٢٦ جواب المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٩٢٦ الصورة الثالثة: فرض القول بالامتناع
- ٢٩٢٨ الإيراد الخامس:
- ٢٩٢٨ اشاره
- ٢٩٢٨ يلاحظ عليه:
- ٢٩٢٨ الإيراد السادس:
- ٢٩٢٩ الإيراد السابع:
- ٢٩٢٩ الإيراد الثامن:
- ٢٩٣٠ الأمر التاسع: إحراز وجود الملاك في الحكمين
- ٢٩٣٠ بيان المحقق الخراساني (قدس سره):
- ٢٩٣٠ اشاره
- ٢٩٣١ مناقشات أربع في هذا البيان:
- ٢٩٣١ المناقشة الأولى:
- ٢٩٣١ المناقشة الثانية:
- ٢٩٣٧ المناقشة الثالثة:
- ٢٩٣٨ المناقشة الرابعة:
- ٢٩٤٥ الأمر العاشر: ثمره البحث
- ٢٩٤٥ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٢٩٤٥ اشاره
- ٢٩٤٨ مناقشات المحقق الخوئي (قدس سره) في بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

- ٢٩٤٨ المناقشه الأولى:
- ٢٩٤٨ اشاره
- ٢٩٤٩ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذه المناقشه:
- ٢٩٥٠ المناقشه الثانيه:
- ٢٩٥٠ اشاره
- ٢٩٥١ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الثانيه:
- ٢٩٥٢ المناقشه الثالثه:
- ٢٩٥٢ اشاره
- ٢٩٥٢ و يرد عليه:
- ٢٩٥٣ جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الثالثه:
- ٢٩٥٣ المناقشه الرابعه:
- ٢٩٥٣ اشاره
- ٢٩٥٥ و أورد عليها المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٩٥٦ المناقشه الخامسه:
- ٢٩٥٦ اشاره
- ٢٩٥٦ فتحصل إلى هنا أنه:
- ٢٩٥٨ المقام الأول: دليل القول بالامتناع
- ٢٩٥٨ نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) بمقدماتها الأربع:
- ٢٩٥٨ اشاره
- ٢٩٥٩ المقدمه الأولى: تضاد الأحكام في مرتبه الفعلية
- ٢٩٥٩ اشاره
- ٢٩٥٩ النظرية الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٩٦٢ النظرية الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)
- ٢٩٦٨ النظرية الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):
- ٢٩٦٨ اشاره
- ٢٩٦٩ يلاحظ عليها:

- النظريه الرابعه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٩٧٠
- اشاره ٢٩٧٠
- يلاحظ عليها: ٢٩٧٣
- المقدمه الثانيه: متعلق الحكم هو المعنون ٢٩٧٥
- اشاره ٢٩٧٥
- النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٩٧٥
- النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٩٧٦
- اشاره ٢٩٧٦
- بيان بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٩٧٧
- المقدمه الثالثه: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ٢٩٧٩
- نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): ٢٩٧٩
- بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في توضيح كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٩٧٩
- المقدمه الرابعه: إن الموجود بوجود واحد، له ماهيه واحده ٢٩٨١
- توهمان ذكرهما صاحب الفصول (قدس سره): ٢٩٨١
- دفع صاحب الكفايه (قدس سره) لهذين التوهمين: ٢٩٨١
- أما دفع التوهم الأول: ٢٩٨١
- أما دفع التوهم الثاني: ٢٩٨٣
- فتحصّل إلى هنا: ٢٩٨٣
- المقام الثاني: أدله القول بالجواز ٢٩٨٥
- اشاره ٢٩٨٥
- الدليل الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٩٨٥
- اشاره ٢٩٨٥
- أما التكليف بالمحال: ٢٩٨٦
- إشكال و دفع: ٢٩٨٧
- أما نقض الغرض: ٢٩٨٩
- أما التقرب بالمبتعد: ٢٩٩٠

- ٢٩٩١ الدليل الثاني للقول بالجواز: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)
- ٢٩٩١ اشاره
- ٢٩٩٣ مناقشات ثلاث في استدلال المحقق النائيني (قدس سره):
- ٢٩٩٣ المناقشه الأولى: للمحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٩٩٤ المناقشه الثانيه: للمحقق الخوئي (قدس سره)
- ٢٩٩٤ اشاره
- ٢٩٩٥ تتمه للمناقشه الثانيه فيها مطالب أربعه:
- ٢٩٩٥ اشاره
- ٢٩٩٥ المطلب الأول: عدم اتحاد الغصب مع الصلاه خارجاً
- ٢٩٩٧ المطلب الثاني: لا إشكال في كون بعض أجزاء الصلاه من مقوله الوضع
- ٢٩٩٧ المطلب الثالث: السجود متحد مع الغصب
- ٢٩٩٨ المطلب الرابع: ليس الهوى إلى السجود و الركوع مصادقا للغصب
- ٣٠٠٣ المناقشه الثالثه في استدلال المحقق النائيني (قدس سره):
- ٣٠٠٤ الدليل الثالث للقول بالجواز: من المحقق القمي و الشيخ الأنصاري (قدس سرهما)
- ٣٠٠٤ اشاره
- ٣٠٠٤ إیرادات ثلاثه على الدليل الثالث:
- ٣٠٠٤ الإیراد الأول: ما أفاده المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهما)
- ٣٠٠٥ الإیراد الثاني:
- ٣٠٠٥ الإیراد الثالث:
- ٣٠٠٦ الدليل الرابع للقول بالجواز:
- ٣٠٠٦ اشاره
- ٣٠٠٦ إیراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الدليل الرابع
- ٣٠٠٦ اشاره
- ٣٠٠٦ جواب عن هذا الإیراد:
- ٣٠٠٧ ملاحظتنا على هذا الاستدلال:
- ٣٠٠٨ الدليل الخامس للقول بالجواز:

- ٣٠٠٨ اشارة
- ٣٠٠٨ جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الاستدلال: ..
- ٣٠٠٨ اشارة
- ٣٠٠٨ الجواب الإجمالي:
- ٣٠٠٩ الجواب التفصيلي:
- ٣٠٠٩ اشارة
- ٣٠١٠ القسم الأول من العبادات المكروهه: كصوم يوم عاشوراء ..
- ٣٠١٠ اشارة
- ٣٠١٠ الطريق الأول: طريق الانطباق ..
- ٣٠١٠ اشارة
- ٣٠١٠ مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في الطريق الأول:
- ٣٠١٢ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على المحقق النائيني (قدس سره): ..
- ٣٠١٣ إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الخوئي (قدس سره): ..
- ٣٠١٣ يلاحظ عليه: ..
- ٣٠١٤ يلاحظ عليه: ..
- ٣٠١٤ الطريق الثاني: طريق الملازمه - ..
- ٣٠١٥ الطريق الثالث: طريق إرشاديه الأمر ..
- ٣٠١٥ اشارة
- ٣٠١٥ نظريات ثلاث بالنسبه إلى القسم الأول: ..
- ٣٠١٥ النظرية الأولى: عن المحقق النائيني (قدس سره) ..
- ٣٠١٥ اشارة
- ٣٠١٧ مناقشتان للمحقق الخوئي (قدس سره) في ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره): ..
- ٣٠١٧ اشارة
- ٣٠١٧ المناقشه الأولى:
- ٣٠١٧ المناقشه الثانيه: ..
- ٣٠١٨ النظرية الثانيه: عن المحقق العراقي (قدس سره) - ..

- ٣٠١٨ اشاره
- ٣٠١٨ أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٣٠١٨ النظرية الثالثة: عن المحقق الإصفهاني و المحقق الفشاركي (قدس سرهما)
- ٣٠١٨ اشاره
- ٣٠١٨ بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):
- ٣٠٢٠ بيان المحقق الفشاركي (قدس سره):
- ٣٠٢١ إیرادات ثلاثة على النظرية الثالثة:
- ٣٠٢١ الإیراد الأول: عن المحقق الحائري (قدس سره) على هذا القول
- ٣٠٢١ اشاره
- ٣٠٢١ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذا الإیراد:
- ٣٠٢٢ الإیراد الثاني: عن بعض الأساطين (حفظه الله) في هذه النظرية
- ٣٠٢٢ اشاره
- ٣٠٢٢ يلاحظ عليه:
- ٣٠٢٢ الإیراد الثالث: عن بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً
- ٣٠٢٢ اشاره
- ٣٠٢٢ ملاحظه عليه:
- ٣٠٢٣ تكمله و بحث استطرادي:
- ٣٠٢٣ كلام بعض الأساطين (حفظه الله) حول صوم يوم عاشوراء
- ٣٠٢٣ اشاره
- ٣٠٢٣ القول الأول: الحرمه
- ٣٠٢٣ اشاره
- ٣٠٢٣ إیرادات أربعة على هذا الدليل:
- ٣٠٢٣ الإیراد الأول و الثاني و الثالث: من بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٣٠٢٣ اشاره
- ٣٠٢٨ يمكن أن يلاحظ عليه:
- ٣٠٢٩ الإیراد الرابع على القول بالحرمه:

- القول الثاني: الكراهه ٣٠٢٩
- اشاره ٣٠٢٩
- الإيراد عليه: ٣٠٢٩
- القول الثالث: الاستحباب ٣٠٣٠
- اشاره ٣٠٣٠
- الإيراد عليه: ٣٠٣٠
- القول الرابع: الأحوط وجوباً تركه ٣٠٣١
- القسم الثاني من العبادات المكروهه: كالصلاه فى الحمام ٣٠٣٢
- اشاره ٣٠٣٢
- كلام المحقق النائيني (قدس سره) حول القسم الأول و الثاني: ٣٠٣٢
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا الكلام على القول بالامتناع: ٣٠٣٤
- القسم الثالث من العبادات المكروهه: كالصلاه فى موضع التهمه ٣٠٣٥
- تنبيه: فى الاضطرار إلى ارتكاب الحرام ٣٠٣٦
- اشاره ٣٠٣٦
- المقام الأول: الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار ٣٠٣٦
- اشاره ٣٠٣٦
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) ك ٣٠٣٦
- اشاره ٣٠٣٦
- إيرادان على نظريه المحقق النائيني (قدس سره): ٣٠٣٨
- الإيراد الأول: عن المحقق الخوئي (قدس سره) فى القسم الثاني ٣٠٣٨
- اشاره ٣٠٣٨
- ملاحظه بعض الأساطين (حفظه الله): ٣٠٣٩
- الإيراد الثاني: عن بعض الأساطين (حفظه الله) و هو اثنان: ٣٠٣٩
- اشاره ٣٠٣٩
- ١- إيراده (حفظه الله) على بيان المحقق النائيني (قدس سره) فى دوره الأخيره: ٣٠٣٩
- ٢- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على بيان المحقق النائيني (قدس سره) فى دوره الأولى: ٣٠٤٠

- فأئده: فى حكف الصلاه عئء الاضطرار لا بسوء الاختيار ٣٠٤١
- اشاره ٣٠٤١
- الحاله الأولى: إذا لم يتمكّن من الخروج ٣٠٤١
- اشاره ٣٠٤١
- القول الأول: ٣٠٤١
- اشاره ٣٠٤١
- استدلال صاحب الجواهر (قدس سره): ٣٠٤١
- القول الثانى: ٣٠٤٢
- اشاره ٣٠٤٢
- استدلال المحقق النائىنى (قدس سره): ٣٠٤٢
- اشاره ٣٠٤٢
- إيرادان على استدلال المحقق النائىنى (قدس سره): ٣٠٤٣
- الإيراد الأول: من المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٠٤٣
- الإيراد الثانى: من بعض الأعلام ٣٠٤٤
- القول الثالث: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٠٤٤
- الحاله الثانيه: إذا تمكّن من الخروج ٣٠٤٤
- اشاره ٣٠٤٤
- الصوره الأولى: ٣٠٤٤
- الصوره الثانيه: ٣٠٤٥
- الصوره الثالثه: ٣٠٤٥
- المقام الثانى: فى الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار ٣٠٤٧
- اشاره ٣٠٤٧
- الجهه الأولى: فى حكف الخروج فى حدّ ذاته ٣٠٤٧
- اشاره ٣٠٤٧
- القول الأول: الحرمه ٣٠٤٧
- اشاره ٣٠٤٧

- ٣٠٤٧ استشكله بعض الأساطين (حفظه الله):
- ٣٠٤٧ القول الثاني: نظريه المحقق القمي (قدس سره)
- ٣٠٤٧ اشاره
- ٣٠٤٩ إيرادات أربعة على القول الثاني:
- ٣٠٤٩ الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٣٠٤٩ الإيراد الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً
- ٣٠٤٩ اشاره
- ٣٠٤٩ ملاحظه على الإيراد الأول و الثاني:
- ٣٠٤٩ الإيراد الثالث: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً
- ٣٠٤٩ اشاره
- ٣٠٥١ يلاحظ عليه:
- ٣٠٥١ الإيراد الرابع: من بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٣٠٥٢ القول الثالث: نظريه صاحب الفصول (قدس سره)
- ٣٠٥٢ اشاره
- ٣٠٥٢ إيرادان على صاحب الفصول (قدس سره):
- ٣٠٥٢ الإيراد الأول: عن المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهما)
- ٣٠٥٢ اشاره
- ٣٠٥٢ يلاحظ عليه:
- ٣٠٥٤ الإيراد الثاني: عن بعض الأساطين (حفظه الله)
- ٣٠٥٤ القول الرابع: نظريه الشيخ الأنصاري و تبعه المحقق النائيني (قدس سرهما)
- ٣٠٥٤ اشاره
- ٣٠٥٦ إيرادان على نظريه الشيخ الأنصاري (قدس سره):
- ٣٠٥٦ اشاره
- ٣٠٥٦ الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)
- ٣٠٥٧ الإيراد الثاني: عن المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٣٠٥٧ القول الخامس: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

- ٣٠٥٧ اشارة
- ٣٠٦٠ إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٣٠٦٢ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن استدلال المحقق النائيني (قدس سره):
- ٣٠٦٥ الجبهه الثانيه: حكم الصلاه فى المكان الغصبى
- ٣٠٦٥ اشارة
- ٣٠٦٥ الصوره الأولى:
- ٣٠٦٦ الصوره الثانيه:
- ٣٠٦٦ الصوره الثالثه:
- ٣٠٦٩ البحث السادس: اقتضاء النهى عن العباده أو المعامله
- ٣٠٦٩ اشارة
- ٣٠٧١ تمهيد مقدمات:
- ٣٠٧١ المقدمه الأولى: الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع
- ٣٠٧١ قال جمع من الأعلام فى الفرق بين المسألتين:
- ٣٠٧١ بيان صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٣٠٧١ اشارة
- ٣٠٧٢ إيراد المحقق العراقى (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٣٠٧٣ دفاع بعض الأساطين (حفظه الله) عما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره):
- ٣٠٧٥ المقدمه الثانيه: هل تكون هذه المسأله عقليه أو لفظيه؟
- ٣٠٧٥ اشارة
- ٣٠٧٦ بيان المحقق النائيني (قدس سره) لكونها من غير المستقلات العقليه:
- ٣٠٧٧ المقدمه الثالثه: فى دخول أقسام النهى فى محل النزاع
- ٣٠٧٧ قال بعض الأساطين (حفظه الله): النهى خمس أقسام
- ٣٠٧٧ اشارة
- ٣٠٧٧ القسم الأول: النهى التشريعى
- ٣٠٧٧ القسم الثانى: النهى الذاتى الإرشادى
- ٣٠٧٧ بيان المحقق الخوئي (قدس سره) لخروجه عن محل النزاع:

- القسم الثالث: النهى الذاتى المولوى الغيرى ٣٠٧٨
- اشاره ٣٠٧٨
- النظريه الأولى: عن المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٠٧٨
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائينى (قدس سره) ٣٠٧٨
- النظريه الثالثه: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٠٨٠
- القسم الرابع: النهى الذاتى المولوى النفسى التنزيهى ٣٠٨٢
- اشاره ٣٠٨٢
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٠٨٢
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائينى (قدس سره) ٣٠٨٣
- النظريه الثالثه: تفصيل المحقق الخوئى (قدس سره) بين التفسيرين للنهى التنزيهى ٣٠٨٣
- القسم الخامس: النهى الذاتى المولوى النفسى التحريمى ٣٠٨٤
- المقدمه الرابعه: معنى العباده و المعامله فى هذا البحث ٣٠٨٥
- بيان صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٠٨٥
- بيان المحقق الخوئى (قدس سره): ٣٠٨٦
- المقدمه الخامسه: تحرير محل النزاع ٣٠٨٨
- المقدمه السادسه: تعريف الصحه و الفساد ٣٠٨٩
- اشاره ٣٠٨٩
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٠٨٩
- النظريه الثانيه: عن المحقق القمى (قدس سره) ٣٠٨٩
- اشاره ٣٠٨٩
- جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن نظريه المحقق القمى (قدس سره): ٣٠٨٩
- تنبيه: فى أن الصحه و الفساد عند المتكلم و الفقيه حكم اعتبارى أو حكم عقلى أو حكم شرعى؟ ٣٠٩١
- اشاره ٣٠٩١
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٠٩١
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائينى (قدس سره) ٣٠٩٢
- النظريه الثالثه: عن المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٠٩٤

- المقدّمه السابعه: فى مقتضى الأصل العملى هنا نظريات أربع: ٣٠٩٦
- النظريه الأولى: عن المحقق الخراسانى (قدس سره) ٣٠٩٦
- اشاره ٣٠٩٦
- أما بالنسبه إلى المسأله الأصوليه: ٣٠٩٦
- أما بالنسبه إلى المسأله الفرعيه: ٣٠٩٦
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائينى (قدس سره) ٣٠٩٧
- اشاره ٣٠٩٧
- أما الأصل فى المسأله الفرعيه: ٣٠٩٧
- دفاع المحقق الخوئى (قدس سره) عن صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٠٩٨
- النظريه الثالثه: عن المحقق الإصفهانى (قدس سره) ٣٠٩٩
- اشاره ٣٠٩٩
- أما بالنسبه إلى المسأله الفرعيه: ٣٠٩٩
- النظريه الرابعه: عن بعض الأساطين (حفظه الله) ٣١٠٠
- المقدّمه الثامنه: فى أقسام تعلق النهى بالعباده ٣١٠٢
- قال صاحب الكفايه (قدس سره): إنّ متعلق النهى على خمسه أنحاء ٣١٠٢
- إبرادات ثلاثه من المحقق الإصفهانى (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره): ٣١٠٣
- الإيراد الأول: ٣١٠٣
- الإيراد الثانى: ٣١٠٣
- الإيراد الثالث ٣١٠٤
- المقام الأول: فى النهى عن العباده ٣١٠٦
- اشاره ٣١٠٦
- القسم الأول: تعلق النهى بذات العباده ٣١٠٦
- اشاره ٣١٠٦
- القول الأول: اقتضاء الفساد ٣١٠٦
- اشاره ٣١٠٦
- بيانات أربعه فى الاستدلال على الفساد: ٣١٠٦

- بيان الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) - ٣١٠٦
- بيان الثاني: عن المحقق النائيني (قدس سره) - ٣١٠٨
- بيان الثالث: عن المحقق الخوئي (قدس سره) - ٣١٠٩
- بيان الرابع: عن بعض الأساطين (حفظه الله) - ٣١٠٩
- القول الثاني: عدم دلالة النهي عن العباده على الفساد - ٣١١٠
- اشاره - ٣١١٠
- النظريه الأولى: عن المحقق العراقي (قدس سره) - ٣١١٠
- اشاره - ٣١١٠
- يلاحظ عليه: - ٣١١١
- النظريه الثانيه: عن المحقق الحائري (قدس سره) - ٣١١١
- اشاره - ٣١١١
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقق الحائري (قدس سره): - ٣١١٢
- القسم الثاني: تعلّق النهي بجزء العباده - ٣١١٤
- اشاره - ٣١١٤
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) - ٣١١٤
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) - ٣١١٤
- اشاره - ٣١١٤
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على نظريه المحقق النائيني (قدس سره): - ٣١١٦
- القسم الثالث: تعلّق النهي بشرط العباده - ٣١١٨
- اشاره - ٣١١٨
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) - ٣١١٨
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) - ٣١١٨
- اشاره - ٣١١٨
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على نظريه المحقق النائيني (قدس سره): - ٣١١٩
- القسم الرابع: تعلّق النهي بالوصف الملازم للعباده - ٣١٢١
- القسم الخامس: تعلّق النهي بالوصف غير الملازم للعباده - ٣١٢٢

- المقام الثاني: فى النهى عن المعامله ٣١٢٤
- اشاره ٣١٢٤
- المطلب الأول: فى تعيين محل النزاع ٣١٢٥
- المطلب الثاني: فى بيان الآراء ٣١٢٦
- اشاره ٣١٢٦
- النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣١٢٧
- اشاره ٣١٢٧
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) أخيراً: ٣١٢٨
- النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) ٣١٢٨
- اشاره ٣١٢٨
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقق النائيني (قدس سره): ٣١٢٩
- المطلب الثالث: فى مقتضى النصوص فى المسأله ٣١٣١
- الفهارس ٣١٣٧
- اشاره ٣١٣٧
- فهرس العناوين تفصيلاً ٣١٣٩
- فهرس الآيات و الروايات ٣١٧٤
- فهرس الأعلام ٣١٧٤
- تعريف مركز ٣١٨٣

سرشناسه : بهبهانی، محمدعلی، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدید آور : عيون الانظار [کتاب] / محمدعلی بهبهانی.

مشخصات نشر : قم: محمدعلی بهبهانی، ۱۴۳۷ق. = ۲۰۱۶م. = ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۹-۱؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۸-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-

۵۸۱۹-۵؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۸-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۹-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان روی جلد: عيون الانظار فی علم الاصول.

یادداشت : نمایه .

مندرجات : ج. ۱. مبادئ علم الاصول. - ج. ۲. مباحث الالفاظ الاول. - ج. ۳. مباحث الالفاظ الثاني. - ج. ۴. مباحث العقلية.

عنوان روی جلد : عيون الانظار فی علم الاصول.

موضوع : اصول فقه شيعه

موضوع : * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ب/۹۸۵۷ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۴۶۹۷۰

عيون الأنظار / الجزء الأول

- المؤلف: محمد علی البهبهانی

- شابک الجزء الأول: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷

- شابك دوره: ١-٣٠١٩-٠٤-٠٠-٦٠٠-٩٧٨

- الطبعه الأولى

- سنه النشر: ١٤٣٦هـ - ق - ١٣٩٤هـ - ش

- السعر: ٣٠٠٠٠

- عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ١

المجلد ١

اشاره

الإهداء إلى:

حجّه المعبود و عزيز مصر الوجود، سيدى و مولاى الحجه بن الحسن العسكرى (عجل الله تعالى فرجه) عليه آلاف التحية و الثناء؛ و روحى و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

«يا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعِهِ مُرْجَاهٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ»

عُيُونُ الْأَنْظَارِ

(الجزء الأول)

مبادئ علم الأصول

ص: ٣

مقدمه المؤلف...

التمهيد:

المقدمات الخمس /

المقدمه الأولى: فائده علم الأصول و تعريفه

التعريف الأول: تعريف القدماء و المشهور.

التعريف الثاني: مختار الشيخ الأنصارى (قدس سره)

التعريف الثالث: مختار صاحب الكفايه (قدس سره)

التعريف الرابع: مختار المحقق النائيني (قدس سره)

التعريف الخامس: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار.

التعريف السادس: مختار المحقق العراقي (قدس سره)

التعريف السابع: مختار المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات...

المقدمه الثانيه: ملاك امتياز العلوم

القول الأول:

القول الثاني:

القول الثالث:

القول الرابع:

ص: ٥

المقدمه الثالثه: لزوم الموضوع لكل علم

المقدمه الرابعه: موضوع علم الأصول

القول الأول: لبعض الأعلام مثل المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله)..

القول الثاني:

القول الثالث: لصاحب القوانين (قدس سره) .

القول الرابع: لصاحب الفصول (قدس سره) .

المقدمه الخامسه: فى تقسيم مبادئ علم الأصول

(١) المبادئ التصوريه اللغويه:

(٢) المبادئ التصديقيه اللغويه:

(٣) المبادئ التصوريه الأحكاميه:

(٤) المبادئ التصديقيه الأحكاميه: .

البحث الأول: المبادئ التصوريه اللغويه لعلم الأصول /

الفصل الأول: فى الوضع /

الأمر الأول: حقيقه الوضع.

القول الأول: المناسبه الذاتيه.

القول الثاني: نظريه الملازمه و هو مختار المحقق العراقى (قدس سره)

القول الثالث: نظريه التعهد عن المحقق النهاوندى و الحائرى و الخوئي (قدس سرهم) .

القول الرابع: نظريه وسطيه الوضع بين التكوين و الاعتبار عن المحقق النائينى..

القول الخامس: نظريه الوجود التنزيلي عن بعض الحكماء و الأصوليين.

القول السادس: نظريه السيد الصدر (قدس سره)

القول السابع: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار.

النظريه المختاره من بين الأقوال:

الأمر الثاني: فى تقسيمات الوضع.

التقسيم الأول: الوضع شخصى و نوعى..

التقسيم الثاني: تقسيم الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حال الوضع.

القسم الأول: الوضع الخاص و الموضوع له الخاص...

القسم الثاني: الوضع العام و الموضوع له العام.

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص...

ص: ٦

القسم الرابع: الوضع الخاص و الموضوع له العام.

تنبيه فى حقيقه استعمال اللفظ فى المعنى

الفصل الثانى: فى المعانى الحرفيه /

الأقوال فى المعانى الحرفيه ثمانيه.

القول الأول: علاميته الحروف..

القول الثانى: نظريه التفتازانى (قدس سره)

القول الثالث: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

القول الرابع: نظريه المحقق العراقى (قدس سره)

القول الخامس: نظريه المحقق النائينى (قدس سره) بمقدماتها الخمس...

القول السادس: نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره) و هو المختار

القول السابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)

القول الثامن: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)..

التنبيه الأول: إنَّ الموضوع له فى الحروف عام أو خاص؟.

التنبيه الثانى: ثمره البحث عن حقيقه المعنى الحرفى..

الثمره الأولى:

الثمره الثانيه:

الفصل الثالث: فى الإنشاء و الإخبار /

الأمر الأول: فى مفاد الجملة الإنشائيه.

النظريه الأولى: مبنى المشهور

النظريه الثانيه: للمحقق الخراسانى (قدس سره)

النظريه الثالثه: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو الأصح.

النظريه الرابعه: للمحقق الخوئي (قدس سره)

الأمر الثاني: في حقيقه الإنشاء.

النظريه الأولى: مختار المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره)

النظريه الثانيه:

النظريه الثالثه: مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره)

النظريه الرابعه: مختار المحقق الخوئي (قدس سره)

النظريه الخامسه:

النظريه السادسه: و هي الرأي الصحيح.

ص: ٧

الفصل الرابع: فى أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات /

معانى أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات...

النظريه الأولى: للمحقق الخراسانى (قدس سره)

النظريه الثانيه: للمحقق الإصفهانى (قدس سره) و هى المختار.

النظريه الثالثه: للمحقق البروجردى (قدس سره)

الفصل الخامس: فى تبعيه الدلاله الوضعيه للإراداه /

مقدمه فى أن أقسام الدلاله ثلاثه.

القسم الأول: الدلاله التصوريه.

القسم الثانى: الدلاله التصديقيه الأولى..

القسم الثالث: الدلاله التصديقيه الثانيه.

هل الدلاله تابعه للإراداه أو لا؟.

النظريه الأولى: من المحقق الخراسانى (قدس سره):

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهانى (قدس سره)

الفصل السادس: فى الحقيقه و المجاز /

علائم الحقيقه و المجاز.

العلامه الأولى: التبادر

العلامه الثانيه: صحه الحمل و عدم صحه السلب...

المقام الأول: فى الحمل الأولى الذاتى..

المقام الثانى: فى الحمل الشائع الصناعى..

العلامه الثالثه: الأطراد.

بيان الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

بيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)

البحث الثاني: المبادئ التصديقيه اللغويه لعلم الأصول /

الفصل الأول: في الحقيقه الشرعيه /

المقدمه الأولى: بحث الحقيقه الشرعيه من المبادئ اللغويه التصديقيه.

المقدمه الثانيه: هل يتحقق الوضع بالاستعمال؟.

النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره)

النظريه الثانيه: المحقق الإصفهاني (قدس سره)

ص: ٨

الدليل على ثبوت الحقيقة الشرعية

أما نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): إنها حقائق لغويه.

تنبيه: في ثمره هذا البحث

الفصل الثاني: في الصحيح و الأعم /

المقدمه الأولى: في صله هذا البحث ببحث الحقيقة الشرعية.

النظريه الأولى: ما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره)

النظريه الثانيه: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

المقدمه الثانيه: في معنى الصحه

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

المقام الأول: في أن أسماء العبادات وضعت للصحيحه أو للأعم؟.

الأمر الأول: في إمكان الوضع للصحيحه أو للأعم.

الدليل على لزوم وجود الجامع:

استدلال على عدم لزوم الجامع:

الجامع عند الصحيحى و الأعمى..

ما الجامع عند الصحيحى؟

النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره)

النظريه الثانيه: من المحقق العراقي (قدس سره)

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١) أمّا الجامع الذاتى..

(٢) أمّا الجامع العنوانى [المركب]:

(٣) أمّا الجامع العنوانى البسيط:

(٤) أمّا الجامع الاعتبارى..

(٥) أمّا الجامع التركيبى التشكيكى..

(٦) أمّا الجامع التركيبى المختار لمراتب صلاه:

ما الجامع عند الأعمى؟

التصوير الأوّل: نظريه المحقق القمى (قدس سره)

التصوير الثانى: ما نسبه الشيخ الأنصارى (قدس سره) إلى المشهور.

التصوير الثالث: نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره)

الأمر الثانى: الاستدلال على القول بالصحيح و الأعم.

ص: ٩

القول الأول: مختار الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما) ..

القول الثاني: وضع الألفاظ للصحيحه.

أدله القول بالصحيح خمسه:

القول الثالث: وضع الألفاظ للأعم.

أدله القول الثالث:

الدليل الأول:

الدليل الثاني:

القول الرابع: و هي نظريتنا

تنبيه: في ثمره البحث...

الثمره الأولى: جريان البراءه أو الاشتغال.

القول الأول: نظريه المحقق القمي و السيد علي الطباطبائي (قدس سرهما) ..

القول الثاني: نظريه الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني (قدس سرهما) ..

القول الثالث: نظريه المحقق النائيني (قدس سره)

القول الرابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

القول الخامس: نظريه المحقق الحائري (قدس سره)

الثمره الثانيه: جواز التمسك بالإطلاق اللفظي

المقام الثاني: وضع ألفاظ المعاملات للصحيحه أو الأعم؟.

الأمر الأول: في وضع أسامي المعاملات للأسباب أو المسببات..

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

النظريه الثالثه: من السيد المحقق الحكيم (قدس سره)

النظريه الرابعه: من المحقق الخوئي و بعض الأعلام من تلاميذه .

الأمر الثاني: هل يجرى النزاع على القول بوضعها للمسببات أو لا؟

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) ..

النظريه الثانيه: من المحقق الخوئي (قدس سره)

النظريه الثالثه: من بعض الأساطين (حفظه الله) ..

الأمر الثالث: في جواز التمسك بإطلاق المعاملات عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً على القولين

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في تقرير مبنى المشهور:

الفصل الثالث: في الاشتراك /

في إمكان الاشتراك أقوال ثلاثه.

ص: ١٠

القول الأول: وجوب الاشتراك..

القول الثاني: استحاله الاشتراك..

القول الثالث: إمكان الاشتراك و هو المختار.

تنبيه: فى توهم عدم وقوع الاشتراك فى القرآن الحكيم.

الفصل الرابع: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد /

مقدمه:

أدله القائلين بالاستحاله.

الدليل الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)

الدليل الثانى: ما أفاده أيضاً صاحب الكفايه (قدس سره)

الدليل الثالث:

الدليل الرابع: تقرير المحقق الإصفهاني (قدس سره) للاستحاله

تنبيه: هل يكون استعمال اللفظ فى أكثر من معنى خلاف الظهور العرفى؟

الفصل الخامس: المشتق /

مقدمات ثلاث...

المقدمه الأولى: فى معرفه موضوع المسأله و هو عنوان المشتق..

البحث الأول: فى مغايره المشتق الأصولى و الأدبى..

البحث الثانى: تعميم المشتق الأصولى لبعض المصاديق..

المطلب الأول: جريان النزاع فى اسم الزمان.

المطلب الثانى: عدم جريان النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده و المصادر المجرده

المطلب الثالث و الرابع: جريان النزاع فى اسم الآله و اسم المفعول.

المقدمه الثانيه: فى معرفه محمول المسأله من جهه أنحاء التلبس...

المقدمه الثالثه: فى معنى الحال المذكور فى محمول المسأله

الاحتمال الأول: زمان النطق..

الاحتمال الثانى: حال النطق..

الاحتمال الثالث: زمان النسبه.

الاحتمال الرابع: حال النسبه

الاحتمال الخامس: زمان التلبس

الاحتمال السادس: حال التلبس

المقصود فى الموضوع له للمشتق..

الأمر الأول: فى مقتضى الأصل اللفظى و العملى..

الصوره الأولى: فى تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه.

أما الأصل اللفظى العقلانى..

و أما الأصل العملى..

الصورة الثانىة: فى تأسيس الأصل بالنسبة إلى المسأله الفقهيہ.

الأمر الثانى: التحقيق حول نظريات الأعلام فى مسأله المشتق..

المقام الأوّل: فى البحث الثبوتى..

النظريه الأولى: ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سره)

النظريه الثانىة: ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره)

الفرض الأوّل: القول بالبساطه التى ذهب إليها المحقق الدوانى (قدس سره)

الفرض الثانى: القول بالبساطه التى هو المختار.

الفرض الثالث: القول بتركب مفهوم المشتق..

المقام الثانى: فى البحث الإثباتى..

استدلال القائلين بالوضع لخصوص المتلبس:

الدليل الأوّل: التبادر.

الدليل الثانى: صحه السلب...

الدليل الثالث: برهان التضاد بين المفاهيم.

أدله القائلين بالوضع للأعم ثلاثه:

الدليل الأوّل: التبادر.

الدليل الثانى:

الدليل الثالث:

تنبيهات مسأله المشتق..

التنبیه الأول: هل يكون المشتق بسيطاً أو مركباً؟

المطلب الأول: فى المراد من البساطه.

القول الأول: البساطه الإدراكيه.

القول الثانى: البساطه التحليليه.

المطلب الثانى: فى استدلال القائلين بالبساطه و التركيب...

الأدله على بساطه المشتق خمسہ:

الدليل الأول: من السيد الشريف الجرجانى (قدس سره)

الدليل الثانى على بساطه المشتق:

الدليل الثالث على بساطه المشتق: من المحقق النائينى (قدس سره)

الدليل الرابع على بساطه المشتق: من المحقق الشيرازى (قدس سره)

الدليل الخامس على بساطه المشتق:

الاستدلال على تركيب المشتق..

الوجه الأول: التبادر بالوجدان.

الوجه الثاني: البرهان.

التنبيه الثاني: الفرق بين المشتق و المبدأ

التفسير الأول: من صاحب الفصول (قدس سره)

التفسير الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره)

التنبيه الثالث: ملاك الحمل.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):

نظريه صاحب الفصول (قدس سره):

التنبيه الرابع: رباطه المبدأ و الذات..

البحث الثالث: المبادئ التصوريه الأحكاميه لعلم الأصول /

الفصل الأول: حقيقه الحكم /

الأمر الأول: حقيقه الحكم التكليفي و انقساماته.

أما الأقوال في حقيقه الحكم التكليفي..

القول الأول: البعث الاعتباري الانتزاعي..

القول الثاني: الإنشاء بداعي جعل الداعي..

البيان الأول للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

البيان الثاني للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

القول الثالث: الإراده التشريعيه المبرزه بالخطاب...

بيان المحقق العراقي (قدس سره):

بيان المحقق البروجردى (قدس سره):

القول الرابع: اعتبار الفعل على ذمه المكلف و إبرازه و إنشائه.

القول الخامس: اعتبار الفعل على الذمه وجوداً أو عدماً أو لا على الذمه.

أما انقسامات الحكم التكليفي:

الأمر الثاني: حقيقه الحكم الوضعي و انقساماته.

أما انقسامات الحكم الوضعي:

نظريه العلامة الأنصاري (قدس سره): انتزاع الوضعيات من الأحكام التكليفية.

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): التفصيل بين أقسام ثلاثه.

ثمره البحث عن أقسام الحكم الوضعي:

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

ص: ١٣

الفصل الثاني: مراتب الحكم /

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

القول الثاني: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

المرتبه الأولى: ثبوته اقتضاءً.

المرتبه الثانيه: ثبوته إنشاءً.

المرتبه الثالثه: ثبوته فعلاً و حقيقةً.

المرتبه الرابعه: ثبوته بحيث يستحق العقاب على مخالفته.

القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

القول الرابع: نظريتنا

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصوريه الأحكاميه

البحث الرابع: المبادئ التصديقيه الأحكاميه /

الفصل الأول: تضادّ الأحكام و إمكان اجتماعها /

النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار.

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):

النظريه الرابعه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله):

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصديقيه الأحكاميه:

فهرس العناوين تفصيلاً..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لى ففبوضات الرساله النبويه (صلى الله عليه وآله وسلم) و جذبات الولايه العلويه (عليه السلام) وإشراقات العصمه الفاطميه (عليها السلام) و لمعات أنوار الأئمه الإلهيه (عليها السلام) و أنار قلوب عباده بمعالم العلوم الربانيه الصادره من منبع العتره المصطفويه (عليهم السلام) و أظهر لهم بواطن العلوم الشرعيه و وصلهم إلى عمق الظواهر النقليه و أنعم عليهم ببيان حقائق دينه و أحكام شريعته و هداهم للوصول إلى معرفه الفروع و الأصول، و أرشدهم إلى أصولٍ تقتبس منها الأحكام بمعرفه مسائل الحلال و الحرام و أوجب عليهم تفريع المسائل للأنام، من علوم العتره الكرام (عليهم السلام)، فاتخذناهم فى الشريعه أسوه، و فى الاستناره من شمس الحقيقه قدوه، و جعلنا عتبه روضتهم الشريفه باب معالم أصولنا و فروعنا، لا نرضى بغيرهم أبداً و لانبغى عنهم مدى الأعمار و الأعصار حولاً.

و الصلاه و السلام على من اصطفاه الله على العالمين و أشرف سفرائه المقربين و سيد المرسلين و خاتم النبيين (صلى الله عليه و آله و سلم) و أهل بيته الطيبين و الطاهرين و المعصومين، الأئمه الهداه و حماه الدين (عليهم السلام)، سيما الكهف الحصين و غياث المضطرّ المستكين،

بقية الله فى الأرضيين (عجل الله تعالى فرجه)، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

فقد طلب منى غير واحد من الأصدقاء الأعزاء من الأفاضل و الإخوه المحققين منهم: سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ على الأعلائى و سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ محمد الجوادى دامت بقائهما أن أباحث بحثاً أصولياً حاوياً للأنظار منقحاً للأفكار فى جمع من الإخوه الأفاضل، فأجبتهم و قمت بهذه المهمه، و باحثت معهم دوره كامله من علم الأصول و كتبت الأبحاث.

فهذه دوره كامله من مباحث علم الأصول تدرج معاليها على مستوى الخارج كتمياً و كيفاً فيعطى لطالب الاجتهاد استيعاب المطالب و العناوين الأصوليه و الأنظار الفنيه الرئيسه على أساس آراء أعلام المبتكرين للمناهج القويمه مثل مدرسه الشيخ الأعظم الأنصارى و مدرسه المحقق الخراسانى (قدس سرهما) و مدرسه الأعلام الثلاثه بالنجف الأشرف و هم المحقق النائنى و المحقق الإصفهانى و المحقق العراقى (قدس سرهم) و أشرنا ضمن بعض المباحث إلى مدرستى المحقق الحائرى و المحقق البروجردى (قدس سرهما) و هنا مكاتب قويمه و ذات المغزى المتخذة من آراء و أنظار و ابتكارات تلك المدارس الحديثه الأصوليه، مثل منهج المحقق الخوئى (قدس سره) المتخذ من مدرسه العلمين المحققين النائنى و الإصفهانى (قدس سرهما) و لذلك استندنا إلى أقوال هؤلاء الأعظم و سلطنا طريقتهم العلميه بين النقل و النقد و التحقيق.

و لم نجد من الضرورى على مستوى دروس الخارج، استيعاب كل الأدله التى يستدل بها على الأقوال بل نؤثر الأدله الفنيه فى كل مسأله أصوليه من أجل تكوين رأى نهائى بعد فحص كامل و قد أشرنا إلى رأى المختار من بين

الأنظار، إمّا بالتصريح وإمّا بنقد أدلّه سائر الأقوال؛ وأهملنا بيان الأدلّه الضعيفه التي لا محصّل له من الناحيه الفنيّه و العلميه.

و ما بيّناه من الآراء و الأنظار ليس إلا ما تلقّيناه من إفادات و محاضرات الأساتيد الأجلّاء الكرام و المراجع العظام، أساطين الفقه و أركان الأصول، و ما لاحظناه من الأفكار على الأنظار إنما هي تأملات و ملاحظات انقدحت في أذهاننا، كالبذر التي تحتاج إلى سقيهم و رعايتهم حتى تنمو و تثمر، فالفضل لهم علينا.

هذه المجلدات العشر تجمع المطالب الرئيسيه المهمّه التي تنبغى الإشاره إليها و دراستها في مستوى الدرس الخارج و تأليف هذه المجموعه بمثابه مرجع فتنى للباحثين للإطّلاع على بحار المطالب و عيون الأنظار؛ زيّناه بالفرائد و جرّدناه و هزّبناه عن الزوائد، و ربّناه و بوّناه على النهج الحديث لعلم الأصول الذي أبدعه العلامة المحقق الإصفهاني (قدس سره)، فيشتمل على لبّ الأصول و مغزاه، و يندرج فيه مفاهيمه و فحواه، مع الدقّه العلميه و العمق الفكرى.

و الغرض من تعلّم أصول قواعد الاستنباط ليس إلا- دراسته فقه أهل البيت (عليهم السلام)، و انتشاره في العالم بين شيعه آل الرسول (عليهم السلام). ثمّ إنّ الكتب الدراسيه لعلم الأصول باللغه العربيه الأصيله و ليست على أساليب التعبير الحديث و نحن أيضاً سلكننا هذا المنهج و ذلك لأننا نتلقّى ثقافتنا العربيه من الكتب الأصيله القديمه في الصرف و النحو و معانى البيان و أساس دراساتنا في اللغه العربيه بأساليبها الأصيله القديمه لا ثقافه الحديثه.

و كتابه تلك الرساله القويمه لا- يغنى عن تقرير الفضلاء الأمجاد للمباحث، فينبغى لهم أن يحاولوا تقرير الأبحاث و استيعاب المطالب حتّى تنمو لديهم

ملكه النقد و التحقيق و يبلغوا استعداد الاجتهاد و قوه التأليف و تنظيم المباحث و كتابه المسائل العلميه و لكى يترسّخ فى ذهنهم سير مباحث الأصول و مدارجها.

و فى الختام نتقدم بالشكر الجميل و الامتنان الجزيل لجميع الفضلاء المحققين الكرام الذين بذلوا جهودهم فى إنجاز هذا الكتاب و تحقيقه و تصحيحه و تقويم النصوص و تنسيق المتون و إيراد العلام المساعده على القراءه و لا سيّما يسرّنا هنا أن نقدم بجزيل الشكر إلى سماحه المحقق الفاضل حجه الإسلام و المسلمين السيد جواد البركچيان دام ظلّه حيث قام بتحقيقها و تصحيحها بنحو روعيت فيه الجوانب الفنّيه و بذل غاية جهده فى التعليق عليها بكلّ دقّه و عنايه، و إلى سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ مرتضى الإسلامى فإنّه تصدّى لتنضيد الحروف و تصحيح الأخطاء و تنظيم الصفحات و إخراجها على أحسن صوره و قد جدّ و اتعب نفسه فى إعدادها للطبع، و إلى سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ محمد الداورى حيث تصدّى لتنضيد الحروف لأكثر مجامدات هذا الأثر، كما لا يفوتنى تقديم خالص شكرى و تقديرى لسماحه حجه الإسلام و المسلمين السيد حسن اليوسفى و سماحه حجه الإسلام و المسلمين مجتبى الفاضل دام بقائهم حيث قاما للتصحيح و التقويم و إيراد العلام، و لقد تظافرت جهود هذه المجموعه من الفضلاء و العلماء لتحقيق الكتاب بدقّه عميقه و تأمل علميه و فكر عاليه.

و فى نهايه المطاف نحن نقدم خالص شكرنا لهؤلاء الأفاضل و كافّه الإخوه الذين ساهموا فى إنجاز هذا المشروع و إخراج هذا الكتاب الجليل، راجين من الله تبارك و تعالى لهم التوفيق و السداد و الأجر و الثواب.

وأرجو و ألتمس من الأساتذه الكرام و القراء الأَعْزاء أن يَمَنّوا و يتفضّلوا على بالصّيفح و الإغماض عمّا يببدو لهم من خطأ و نقصان، و أن يتحفونى بتوجيهاتهم و أن يدعوا لى بالخير و التوفيق و العافيه فى الخلوات، و فى مظانّ الإجابه و الدعوات.

«خَتَامُهُ مِسْكٌ وَ فِي ذَلِكَ فَلَيْتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»

«وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

محمد على البهبهاني

ص: ١٩

السير التاريخي و تطّورات علم الأصول في الأدوار

إنّ علم الأصول قد نشأ من مآثورات أهل البيت (عليهم السلام) و قد تطوّر في الأدوار المختلفه إلى العصور المتأخره، حتّى قد فتحت في تلك الأدوار آفاق جديده من مسائل علم الأصول و استحکم مبانيه، و حدثت نظريات و تطورات جديده في مختلف أبواب هذا العلم حتى صار أصول الفقه علماً جامعاً للمباني الرائقه التي تنحلّ بها مستحدثات مسائل الفقه بمناهج الاستدلال، رغم تطّورات الحياه المعاصره و اتّساع آفاقها.

و اجتاز علم الأصول من لدن تأسيسه إلى زماننا السير التاريخي في الأدوار المختلفه و نحن في هذا المجال بصدد بيان أعصار تطورات هذا العلم، و نتصدّى لعدّ أعلام الأصول في كلّ دوره منها و لكلّ من هؤلاء الأعلام من زعماء الأدوار الأصوليه منهجيه خاصّه، فنشير إلى تلك الأدوار على سبيل الإجمال:

الدوره الأولى: عصر التأسيس

إنّ أول من أشار إلى قواعد علم الأصول أمير المؤمنين (عليه السلام)، و قد روى عنه أنّ

١- القواعد الأصولية في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام): ... فَأَقْبَلَ عَلَيَّ (عليه السلام) فَقَالَ لِي: يَا سُلَيْمٌ قَدْ سَأَلْتِ فَافْهَمِ الْجَوَابَ إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ خَاصًّا وَ عَامًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهًا وَ حِفْظًا وَ وَهَمًا وَ قَدْ كُذِبَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) عَلَيَّ عَهْدِي حَتَّى قَامَ [فِيهِمْ] خَطِيبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ثُمَّ كَذِبَ عَلَيَّ مِنْ بَعْدِهِ حِينَ تُوفِّي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيَّ نَبِي الرَّحْمَةِ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ وَ آلِهِ وَ إِنَّمَا يَأْتِيكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةٌ نَفَرٍ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإِيمَانِ مُتَصَيِّعٌ بِالإِسْلَامِ لَا يَتَأْتَمُّ وَ لَا يَتَحَرَّجُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) مُتَعَمِّدًا فَلَوْ عَلِمَ المُسْلِمُونَ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَّابٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يَصَدِّقُوهُ وَ لَكِنَّهُمْ قَالُوا هَذَا صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) رَأَاهُ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ هُوَ لَا يَكْذِبُ وَ لَا يَسْتَحِلُّ الْكُذْبَ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) وَ قَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ عَنِ المُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَ وَ صَدِّقُهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ [فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ ثُمَّ بَقُوا بِعَيْدِهِ] وَ تَقَرَّبُوا إِلَى أَيْمَنِ الضَّلَالِ وَ الدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَ الْكُذْبِ وَ [النَّفَاقِ] وَ البُهْتَانِ فَوَلَوْهُمْ الأَعْمَالُ وَ حَمَلُوهُمْ عَلَيَّ رِقَابِ النَّاسِ وَ أَكَلُوا بِهِمْ [مِنْ] الدُّنْيَا وَ إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ المُلُوكِ [فِي] الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَى اللَّهَ فَهَذَا أَوَّلُ الأَرْبَعَةِ. وَ رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) شَيْئًا فَلَمْ يَحْفَظْهُ عَلَيَّ وَجْهِي وَ وَهَمَ فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِبًا وَ هُوَ فِي يَدِهِ يَزْوِيهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) فَلَوْ عَلِمَ المُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ لَمْ يَقْبَلُوا وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ وَهَمَ [فِيهِ] لَرَفَضَهُ. وَ رَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) شَيْئًا أَمَرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَ هُوَ لَمَّا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ نَهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَمَّا يَعْلَمُ [حَفِظَ] الْمَنْسُوخَ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ وَ لَوْ عَلِمَ المُسْلِمُونَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ [إِذْ سَمِعُوهُ] لَرَفَضُوهُ. وَ رَجُلٌ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَيَّ اللَّهُ وَ لَا عَلَيَّ رَسُولِي بَغْضًا لِلْكَذِبِ وَ تَخَوُّفًا مِنَ اللَّهِ وَ تَعْظِيمًا لِرَسُولِي (صلى الله عليه و آله و سلم) وَ لَمْ يُوهِمْ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَيَّ وَجْهِي فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ وَ لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ وَ حَفِظَ النَّاسِخَ [مِنْ] الْمَنْسُوخِ فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ] وَ رَفَضَ الْمَنْسُوخَ وَ إِنْ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) وَ نَهَى مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ عَامٌّ وَ خَاصٌّ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ قَدْ كَانَ يُكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) الْكَلَامُ لَهُ وَ وَجْهَانِ كَلَامٌ خَاصٌّ وَ كَلَامٌ عَامٌّ مِثْلُ الْقُرْآنِ يَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنَى اللَّهُ بِهِ وَ مَا عَنَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) وَ لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) كَانَ يَسْأَلُهُ فِيهِمْ وَ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَ لَا يَسْتَفْهِمُ حَتَّى إِنْ كَانُوا لِيَجُوبُونَ أَنْ يَجِيءَ الطَّارِئُ وَ الأَعْرَابِيُّ فَيَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) حَتَّى يَسْمَعُوا مِنْهُ. كتاب سليم بن قيس الهلالي، ج ٢، ص ٦٢٢.

و من جهه أخرى ذهب العلامة السيد حسن صدر (قدس سره) إلى أن مدوّن علم الأصول الإمام الباقر (عليه السلام) و الإمام الصادق (عليه السلام)، فقال في كتاب تأسيس الشيعة:

«الفصل الخامس في تقدم الشيعة في علم أصول الفقه: فاعلم أن أول من فتح بابه و فتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) و بعده ابنه أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) و قد أمليا فيه على جماعه من تلامذتهما قواعد و مسائله جمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب مباحثه ككتاب «أصول آل الرسول» و كتاب «الفصول المهمه في أصول الأئمة (عليه السلام)» و كتاب «الأصول الأصلية» كلها بروايات الثقات مسنده متصله الإسناد إلى أهل البيت (عليهم السلام)».(١٢)

و يستفاد ذلك ممّا ورد في حجّيه الخبر الواحد و حجّيه الأصول العمليه الشرعيه، فإنّ إلقاء تلك الروايات و جمعها في أصول الأربعمأه و سائر الكتب دليل على تدوين قواعد الأصول في عصر الأئمة(، و أيضاً يظهر ذلك من ما روى عن الأئمة(٢٢) في الحثّ على الفتيا بالنسبه إلى بعض خواص أصحابهم

ص: ٢٣

١- تأسيس الشيعة، سيد حسن الصدر، ص ٣١٠.

٢- أما فتاوى أصحاب الأئمة(، فقال النجاشي في كتاب الرجال في منزله أبان بن تغلب: قَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام): «اجلس في مسجِدِ الْمَدِينَةِ وَ أَفْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أُحِبُّ أَنْ يَرَى فِي شَيْعَتِي مِثْلَكَ». رجال النجاشي، ص ١٠؛ مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣١٥. و روى في وسائل الشيعة (ج ١٦، ص ٢٣٤): عَنْ حَمِيدِ بْنِ وَ إِبْرَاهِيمِ ابْنَيْ نَصْرَةَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمِ النَّخَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقْعُدُ فِي الْجَامِعِ فَتَفْتِي النَّاسَ قُلْتَ نَعَمْ وَ أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ فَبَيَّنَّ أَنْ أُخْرِجَ إِنِّي أَقْعُدُ فِي الْمَسْجِدِ فَيَجِيءُ الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِي عَنِ الشَّيْءِ فَمَاذَا عَرَفْتَهُ بِالْخَلِيفِ لَكُمْ أَخْبَرْتَهُ بِمَا يَفْعَلُونَ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِكُمْ فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْكُمْ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِي مَنْ هُوَ فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا فَأَدْخِلْ قَوْلَكُمْ فِيْمَا بَيْنَ ذَلِكَ قَالَ فَقَالَ لِي اصْنَعْ كَذَا فَإِنِّي كَذَا أَصْنَعُ.

مثل أبان حيث أنهم لا يفتون إلا بإعمال القواعد المذكوره.

الدوره الثانيه: عصر أصحاب الأئمه (عليهم السلام)

الأول: أول من صنّف فى علم الأصول، هو هشام بن الحكم الشيبانى الكوفى، أَلّف كتاب «الألفاظ و مباحثها» و هو من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) و الإمام الكاظم (عليه السلام)، له مصنفات عديده فى علم الكلام. توفى هشام سنه ١٩٩ هـ - ق بغداد.

الثانى: يونس بن عبد الرحمن، حيث صنّف كتاب «اختلاف الحديث» الذى يشتمل مبحث تعارض الأدله أى التعادل و التراجع و رواه عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام). قال النجاشى فى حقه: كان وجهاً فى أصحابنا، مُتقدماً، عظيم المنزله، ولد فى أيام هشام بن عبد الملك، و رأى [الإمام] جعفر بن محمد (عليهما السلام) بين الصفا و المروه و لم يرو عنه، و روى عن [الإمام] أبى الحسن موسى و [الإمام] الرضا (عليهما السلام)، و كان [الإمام] الرضا (عليه السلام) يشير إليه فى العلم و الفتيا.

و لذلك قال العلامة السيد حسن الصدر (قدس سره): «و أول من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم شيخ المتكلمين تلميذ أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) صنّف كتاب «الألفاظ و مباحثها» هو أهم مباحث هذا العلم.

ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين تلميذ الإمام الكاظم موسى بن جعفر (عليه السلام) صنّف كتاب «اختلاف الحديث» و هو مبحث تعارض الدليلين و التعادل و التراجع بينهما.» (١)

ص: ٢٤

١- تأسيس الشيعة، سيد حسن الصدر، ص ٣١٠.

فلا-وجه لما يقوله ابن خلدون: «كان أوّل من كتب فيه (فى علم الأصول) الشافعى، أملى فيه رسالته المشهوره تكلم فيها فى الأوامر و النواهى».(١١) و هكذا ظهر خطأ محمد ابو زهره: «اعلم أن نسبه الشافعى إلى علم الأصول كنسبه ارسطو إلى علم المنطق كنسبه الخليل بن احمد إلى علم العروض».(١٢)

الدوره الثالثه: عصر الفقهاء الأقدمين (و القديمين)

و فى هذه الدوره بعض أعلام الإماميه (عليهم السلام) من عصر الغيبه الكبرى (أى منتصف القرن الثالث الهجرى) ألفوا كتباً مستقله فى بعض أبواب علم الأصول مثل: باب «العام و الخاص» و «حجّيه خبر الواحد» و «إبطال القياس» و «تعارض الأدله».

أمّا معاريف مؤلفى علم الأصول فى هذه الدوره:

الأول: الحسن بن موسى النوبختى (عليه السلام) (القرن الثالث هـ - ق).

قال النجاشى فى حقه: «شيخنا المتكلم المبرّز على نظرائه فى زمانه قبل الثلاثمائه و بعدها».

و قال ابن النديم فى الفهرست: «متكلم، فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعه من النّقله لكتب الفلسفه، مثل أبى عثمان الدمشقى و إسحاق بن ثابت و غيرهم».

له تصنيفان فى علم الأصول و هما: «كتاب الخصوص و العموم» و «كتاب فى خبر الواحد و العمل به».

الثانى: أبى سهل إسماعيل بن على بن إسحاق النوبختى (عليه السلام) (القرن الثالث هـ - ق).

ص: ٢٥

١- ابن خلدون، مقدّمه، ص ٣٥٥، چاپ چهارم، دار احياء التراث العربى، بيروت.

٢- ابو زهره الشافعى، ص ١٩٦-١٩٧.

من أعظم متكلمي الإماميه في القرن الثالث، صنّف في مختلف الفنون، و له مصنفات عديده في الأصول و هي: «كتاب الخصوص و العموم»، «إبطال القياس» «نقض اجتهاد الرأى».

الثالث: الحسن بن على بن أبى عقيل العُماني الحذاء (قدس سره) (القرن الثالث هـ - ق).

فقيه متكلم، في القرن الثالث الهجرى، و هو أول من صنّف كتاب الفقه الاجتهادى و الاستنباطى في الإماميه و أدرج فيه المباحث الأصوليه سمّاه «التمسك بحبل آل الرسول (عليهم السلام)».

الرابع: محمد بن أحمد بن الجنيد أبو على الكاتب الإسكافى (قدس سره) (م: ٣٨١ هـ - ق).

من أعيان علماء الإماميه، له مصنفات كثيره، و له مصنف في الأصول و هو «كتاب كشف التميويه و الالتباس في إبطال القياس».
[و المراد من القديمين عند الفقهاء، هما: ابن أبى عقيل عمانى و ابن الجنيد الإسكافى].

الخامس: أبو منصور الصرّام النيسابورى (قدس سره) (القرن الرابع هـ - ق).

و هو من مشايخ الشيخ الطوسى (قدس سره) و هو مدحه في الفهرس، كان متكلماً بخراسان، و له تصانيف عديده، و ذكر الشيخ الطوسى (قدس سره) له كتاباً في الأصول سماه «بيان الدين» و «كتاب إبطال القياس».

الدوره الرابعه: تصنيف الكتب الكامله لعلم الأصول

إنّ هذه الدوره ابتدئت من الشيخ المفيد و السيد المرتضى و الشيخ الطوسى (قدس سرهم)، ثمّ توقّف نمو الفقه و الأصول طيله قرن كامل و استمرّ ذلك إلى القرن السابع و هو عصر المحقق الحلى و تلميذه و ابن أخته العلامه الحلى (قدس سرهم).

الأول: الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان العُكبرى البغدادي (قدس سره) (م: ٤١٣ هـ - ق).

و هو أعظم الفقهاء و المتكلمين و زعيم الشيعة فى أواخر القرن الرابع و بدايات القرن الخامس الهجرى القمري، و عاش ببغداد، توفى ببغداد سنة ٤١٣ هـ - ق، و هو أول من صنّف كتاباً يتضمن جميع مباحث علم الأصول، و أدرجه الشيخ أبو الفتح الكراچكى (م ٤٤٩ هـ - ق) فى «كتاب كنز الفوائد» و سَمّاه: «المختصر فى أصول الفقه».

الثانى: السيد المرتضى على بن الحسين الموسوى (قدس سره) (م: ٤٣٦ هـ - ق).

تلميذ عند الشيخ المفيد (قدس سره) و صار بعده زعيم الشيعة و من أعظم الفقهاء و المتكلمين، و هو أيضاً عاش ببغداد، توفى عام ٤٣٦ هـ - ق، و ألّف فى الأصول كتاباً جامعاً سَمّاه: «كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة».

الثالث: الشيخ محمد بن الحسن الطوسى (قدس سره) (م: ٤٦٠ هـ - ق).

زعيم الإمامية بعد السيد المرتضى (قدس سره) و أعظم الفقهاء و المتكلمين فى عصره، صنّف كتاب «العُدّه فى أصول الفقه».

الرابع: حمزه بن عبد العزيز، المعروف بسَلار (قدس سره) (م: ٤٤٨ يا ٤٦٣ هـ - ق).

و هو مصنّف كتاب «التقريب».

الخامس: سديد الدين محمود بن على الحمصى الرازى (قدس سره) (م: القرن ٦ هـ - ق).

مؤلف كتابى «المصادر» و «التبيين و التنقيح فى التحسين و التقبيح».

السادس: أبى المكارم حمزه بن على بن زهره (قدس سره) (م: ٥٨٥ هـ - ق).

صنّف كتاباً فى الفقه يشتمل على المباحث الأصوليه و هى كتاب «غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع».

السابع: محمد بن احمد بن ادريس حلّى (قدس سره) (م: ٥٩٨ هـ - ق).

و هو من أجلاء الإماميه، ألّف كتاب سرائر.

الدوره الخامسه: عصر المحقق الحلّي و العلامه الحلّي (قدس سرهما) و بعده

الأول: نجم الدين جعفر بن الحسين المحقق الحلّي (قدس سره) (م ٦٧٦ هـ - ق).

«نهج الوصول الى معرفه الاصول» و «معارج الاحكام».

الثانى: حسن بن يوسف بن على بن مطهر العلامه الحلّي (قدس سره) (م: ٧٢٦ هـ - ق).

ألّف كتباً فى مختلف العلوم و منها كتبه الأصوليه و قد ذكر منها تلك العناوين: «تهذيب الوصول إلى علم الأصول» و «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» و «نهايه الوصول إلى علم الأصول» و «غايه الوصول و ايضاح السبل» و «شرح غايه الوصول فى علم الاصول» (و هو شرح كتاب غايه الوصول للغزالي)، و «النكت البديعه فى تحرير الذريعه» و «منتهى الوصول إلى علمى الكلام و الأصول» و «نهج الوصول إلى علم الأصول»

الثالث: محمد بن الحسن، فخر المحققين ابن العلامه الحلّي (قدس سره) (م: ٧٧١ هـ - ق).

صنّف كتابى «غايه السؤل فى شرح تهذيب الاصول» و «شرح المبادئ» فى علم الأصول.

الرابع: ضياء الدين؛ عبد الله بن مجد الدين محمد بن الاعرج حسيني (قدس سره) .

ابن أخت العلامه الحلّي (قدس سره) و هو مؤلف كتاب «منيه اللبيب فى شرح التهذيب».

الخامس: ركن الدين جرجانى (قدس سره)، تلميذ العلامه الحلّي (قدس سره) .

و هو مؤلف «غايه البادى فى شرح المبادئ».

السادس: الشهيد محمد بن مكى العاملى الشهيد الأول (قدس سره) (م ٧٨٦ هـ - ق).

جمع قواعد الأصول فى أول كتابه الذكرى و صنّف كتاب القواعد فى القواعد

الفقيهيه و بعض القواعد الأصوليه على ترتيب لم يسبق إليه.

السابع: الفاضل المقداد السيوري (قدس سره) (م: ٨٢٦هـ - ق).

و هو صَنَّف كتاب «شرح مبادئ الأصول».

الدوره السادسه: عصر الشهيد الثاني و صاحب المعالم و الشيخ

البهائي (قدس سره)

و هذا العصر افتخرت بتدوين «معالم الأصول» فيها، و هو من أجل الكتب الدراسيه، و علت هذه دوره بوجود أساطين العلم منهم:

الأول: زين الدين بن نور الدين الجبجي العاملى الشهيد الثاني (قدس سره) (م: ٩٦٦ - ٩٦٥هـ - ق).

صَنَّف «تمهيد القواعد» و هذا الكتاب مجموعه من القواعد الأصولي و الأدبي.

الثاني: محمد حسن بن الشهيد الثاني، المشتهر بصاحب المعالم (قدس سره) (م: ١٠١١هـ - ق).

أَلَّف «معالم الأصول» عكف عليها العلماء و هو من الكتب الدراسيه، فصارت المعالم المعوّل فى التدريس.

الثالث: محمد بن الحسين الجبجي العاملى الشيخ البهائي (قدس سره) (م: ١٠٣١هـ - ق).

صَنَّف «زبدہ الاصول» و جمع فيه مباحث الأصول.

الدوره السابعه: عصر سلطان العلماء و الفاضل التونى (قدس سرهما) و غلبه الأخباريين

و أظنّ أنّ أهمّ ما كتب فى هذه دوره حاشيه المعالم لسلطان العلماء (قدس سره) و الوافيه للفاضل التونى (قدس سره).

و فى هذه دوره وقعت هجمه علميه من الأخباريين على علم الأصول و أَلَّف

المولى محمد أمين الأسترآبادى (م: ١٠٣٣ هـ - ق) كتاب «الفوائد المدنيه» و شتّع على الأصوليين و أنكر عليهم طريقتهم.

و لهذا دوّنت مجاميع روائى مثل الوافى للفيض الكاشانى (قدس سره) (م: ١٠٩١ هـ - ق)، و وسائل الشيعه، للشيخ حر العاملى (قدس سره) (م: ١١٠٤ هـ - ق)، بحار الأنوار للعلامة المجلسى (قدس سره) (م: ١١١٠ هـ - ق).

و مع ذلك لم يذهب صوله الأصوليين و قاموا بتدوين الكتب على منهجهم و أركان هذه الدوره هم:

الأول: الفاضل الكاظمى (قدس سره) (م: قرن ١١ هـ - ق).

ألّف «غايه المأمول فى شرح زبده الأصول».

الثانى: سلطان العلماء (قدس سره) (م: ١٠٦٤ هـ - ق).

ألّف «حاشيه المعالم» و «حاشيه زبده الأصول» و «حاشيه زبده الأصول».

الثالث: الفاضل التونى (قدس سره) (م: ١٠٧١ هـ - ق).

و هو صنّف كتاب الوافيه و لذا يسمّى بصاحب الوافيه.

الرابع: المولى صالح مازندرانى (قدس سره) (م: ١٠٨١ هـ - ق).

مؤلّف «شرح زبده الأصول الشيخ البهائى» و «حاشيه معالم الأصول».

الخامس: المولى خليل القزوينى (قدس سره) (م: ١٠٨٩ هـ - ق).

مؤلّف «شرح عدّه الأصول».

السادس: محمد بن الحسن شيروانى (قدس سره) (م: ١٠٩٨ هـ - ق).

«حاشيه معالم الأصول».

الدوره الثامنه: الوحيد البهبهاني (قدس سره) (م ٨-١٢٠٥ هـ ق)

و هذا المحقق محمد باقر الوحيد البهبهاني (قدس سره) و هو يسمّى معلّم البشر و أستاذ الكلّ، لأنّه زرع بذر علم الأصول في قلوب الأجلّاء من تلامذته، كالسيد بحر العلوم (قدس سره) و كاشف الغطاء (قدس سره) و السيد الطباطبائي (قدس سره) و أمثال هؤلاء الأعظم.

تلمذ لدى السيد محمد الطباطبائي البروجردى (قدس سره) و السيد صدر الدين الرضوى القمى (قدس سره) فنمى علم الأصول على يد هذا الأصولى المجدّد و فى مدرسته إلى التعميق و التوسّع و التطوّر العلمى، فقاوم قبال الحركه الأخباريه بكلّ جدّ، و قد خلّف لنا عصاره أفكاره الأصوليه فى تعاليق و شروحه على المعالم و الوافيه، أو الفوائد الحائريه التى أفردّها بالتأليف.

الدوره التاسعه: تلامذه الوحيد البهبهاني (قدس سره)

الأول: المولى مهدي النراقي (قدس سره) (م: ١٢٠٩ هـ - ق).

و هو من المهادى الأربعة (و هم السيد مهدي بحر العلوم و السيد مهدي الشهرستاني و السيد مهدي الخراساني و المولى مهدي البراقى (قدس سره))، تلمذ عند العلامة الوحيد البهبهاني و صاحب الحدائق و المولى إسماعيل الخاجوئى (قدس سره). ألّف كتاب تجريد الأصول.

الثانى: السيد محمد مهدي بحر العلوم (قدس سره) (م: ١٢١٢ هـ - ق).

و هو من أركان الطائفه، تلمذ على الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني، و السيد الأجل الخاتون آبادى، و العلامه الفيلسوف السيد الميرزا الإصفهاني، و الفقيه المحقق الشيخ يوسف البحراني (قدس سره)، و من مؤلفاته الفوائد الأصوليه.

الثالث: السيد جواد العاملى (قدس سره) صاحب مفتاح الكرامه (م: ١٢٢٦ هـ - ق).

ص: ٣١

تلمّذ عند الأستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني و السيد البحرالعلوم و صاحب الرياض و الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء (قدس سرهم)، و من أشهر تلاميذه صاحب الجواهر (قدس سره)، له شرح الوافيه في الأصول و تعليقه على تهذيب الأصول للعلامه الحلّي (قدس سره) و رساله في البرائه.

الرابع: الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قدس سره) (م: ٨-١٢٢٧هـ-ق).

تلمّذ عند الأستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني (قدس سره) و عند السيد الأجل العلامه بحر العلوم (قدس سره)، و ألف كتاب كشف الغطاء، و من أشهر تلاميذه صاحب الجواهر و صاحب مفتاح الكرامه، و الشيخ أسد الله الكاظمي صاحب المقاييس، و صاحب هدايه المسترشدين و المحقق الكلباسي (قدس سرهم). ألف كتاب غايه المأمول في علم الأصول. و أشهر أولاده الشيخ موسى و الشيخ علي و الشيخ حسن (قدس سرهم)، و له خمس بنات، و أصهاره كلهم من أجلاء العلم و هم: صاحب المقاييس؛ و صاحب هدايه المسترشدين؛ و السيد صدر الدين العاملي؛ و المولى محمد علي الهزار جريبي؛ و الشيخ محمد و هو والد الشيخ الرازي (قدس سرهم).

الخامس: الميرزا أبي القاسم القمّي (قدس سره) (م: ٣ - ١٢٣١هـ-ق).

مؤلف «قوانين الأصول» و هذا الكتاب طار صيتها في الآفاق و صار من أهم الكتب الدراسيه، و له الدور الأساسى الرائد في تطوير و تعميق علم الأصول و في الروضات: إنه كانت بينه و بين السيد علي الطباطبائي (قدس سره) صاحب الرياض مخالقات و منافرات كثيره في المسائل العلميه.

السادس: السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض (قدس سره) (م: ١٢٣١هـ-ق).

و هو ابن أخت الوحيد البهبهاني (قدس سره) و صهره، و جدّه الأمي المجلسي الأول (قدس سره)، لأنّ أمّه هي أخت الوحيد البهبهاني (قدس سره) و والدتهما بنت نور الدين ابن

المولى صالح المازندراني صهر المجلسي الأول (قدس سره).

تلمّذ عند الوحيد البهبهاني و صاحب الحدائق (قدس سرهما) و من أشهر تلاميذه صاحب المقاييس و صاحب مفتاح الكرامه و الشيخ أبى على صاحب صاحب منتهى المقال و السيد الشفتى و شريف العلماء (قدس سرهم) و ولده العلامة السيد محمد المجاهد (قدس سره) صاحب مفتاح الأصول.

السابع: الشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم النجفي الإصفهاني (قدس سره) (م: ٨-١٢٤٧هـ - ق).

صنّف حاشيه المعالم المسمّى هدايه المسترشدين، و هو صهر الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تلمّذ عند الوحيد البهبهاني (قدس سره) و السيد البحر العلوم (قدس سره) و الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قدس سره)، و من أشهر تلاميذه المولى هادى السبزواري (قدس سره) مؤلف شرح المنظومه.

الدوره العاشره: ابني كاشف الغطاء و السيد المجاهد إلى صاحب الفصول (قدس سرهم)

و بعض هؤلاء و إن أدركوا العلامة الوحيد البهبهاني (قدس سره) و لكنهم يعدّون من تلامذه تلامذته (قدس سرهم)، لأنّ أكثر دراساتهم عند تلاميذ الأستاذ الكلّ و هم:

الأول: الشيخ موسى كاشف الغطاء (قدس سره) (م: ١٢٤١هـ - ق).

هو الولد الأكبر للشيخ جعفر الكبير (قدس سره). و بعد الشيخ جعفر الكبير حازت المرجعيه الدينيه، و من أشهر تلاميذه الشيخ الأنصاري (قدس سره).

الثاني: سيد محمد بن على الطباطبائي (قدس سره) (م: ١٢٤٢هـ - ق).

المشتهر بالسيد المجاهد لحكمه بالجهاد مع الروس فى زمان فتحعلى شاه القاجار، تلمّذ عند والده صاحب الرياض (قدس سره) و السيد الأجلّ بحر العلوم (قدس سره) و

الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قدس سره)، و من أشهر تلاميذه شريف العلماء (قدس سره)، صنف «مفاتيح الأصول» و هو كتاب جامع في علم الأصول.

الثالث: شريف العلماء المازندراني الحائري (قدس سره) (م: ١٢٤٥هـ - ق).

تلمذ عند الميرزا القمي و صاحب الرياض و السيد المجاهد و هو من أساتيد الشيخ الأنصاري (قدس سره)، و له رساله في باب الأوامر. و اشتغل بالتدريس و كان يحضر درسه في كربلا ما يزيد على ألف طالب.

الرابع: مولى أحمد بن محمد مهدي نراقي (قدس سره) (م ٥-١٢٤٤هـ - ق).

تلمذ لدى الأستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني و السيد بحرالعلوم و صاحب الرياض و الشيخ جعفر كاشف الغطاء، و من أشهر تلاميذه الشيخ الأنصاري (قدس سره).

ألف مفتاح الأصول، و مناهج الأصول إلى علم الأصول، و عين الأصول، و له شرح كبير على كتاب تجريد الأصول الذي ألفه والده العلامة.

الخامس: الشيخ علي الكاشف الغطاء (قدس سره) (م: ١٢٥٤ أو ١٢٥٣هـ - ق).

الولد الثالث للشيخ كاشف الغطاء و هو أستاذ الشيخ الأنصاري (قدس سره)، انتهت إليه الزعامه والإفتاء و كان من أساتذته الشيخ مرتضى الأنصاري.

كان إذا أته الحقوق الكثيره فزقها لساعتها و لا ينال منها شيئاً و يطوف ليلاً على الفقراء و يفرق عليهم حقوقهم دون أن يعرفهم نفسه.

السادس: محمد إبراهيم الكلباسي الإصفهاني (قدس سره) (م: ١٢٦٢ أو ١٢٦١هـ - ق)

و هو مؤلف كتاب «اشارات الأصول»، تلمذ عند أعلام تلامذه الوحيد البهبهاني (قدس سره)، مثل السيد بحرالعلوم (قدس سره)، و الميرزا القمي (قدس سره)، و النراقي (قدس سره)، و

صاحب الرياض، و تلمذ في العلوم العقلية لدى الحكيم الآغا محمد البيد آبادي (قدس سره) و المولى علي النوري (قدس سره).

السابع: محمد حسن بن عبد الرحيم صاحب الفصول (قدس سره) (م: ١٢٦١ هـ - ق).

و هو أخو الشيخ محمد تقى النجفى الإصفهاني (قدس سره) صاحب هدايه المسترشدين، صنّف كتاب «الفصول في علم الأصول».

الثامن: الشيخ محمّد حسن النجفى (قدس سره) صاحب جواهر الكلام (م: ١٢٦٦ هـ - ق)

من رجال هذه الدورة، حضر درس الشيخ جعفر كاشف الغطاء، و عند ولده الشيخ موسى، و عند صاحب مفتاح الكرامه السيد جواد العاملى (قدس سره)، و بعده استقلّ بالتدريس و يحضر مجلس درسه قرابه ستين مجتهداً، و انتهت إليه المرجعيه في عصره.

الدوره الحادى عشر: الشيخ الأعظم الأنصارى (قدس سره) و تلاميذه

و هم: الميرزا أبوالقاسم الكلاتر والميرزا المجدد الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و صاحب الكفايه (قدس سره)، و ألحق بهم: السيد محمد الفشاركى و الميرزا محمد تقى الشيرازى (قدس سرهما).

الأول: الأستاذ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصارى (قدس سره) (م: ١٢٨١ هـ - ق).

و درّس عند السيد المجاهد الطباطبائى، و شريف العلماء، و الشيخ موسى و الشيخ على كاشف الغطاء و المولى أحمد النراقى (قدس سره)، و ارتفع معالى علم الأصول بيمنه إلى أوج السماء و تبلغ ذروتها من التطوير و العمق، و له مدرسه علميه عليه و تخرّج على يده جم غفير من كبار الفقهاء و الأصوليين الذين تعمقوا و تطوّروا مدرسته، و ألفوا آثاراً علميه قيمه في الفقه و الأصول.

الثانى: الشيخ محمد حسين الفاضل الأردكاني (قدس سره) (م: ٥-١٣٠٢هـ-ق).

إنَّ المحقق الأردكاني كان معاصراً للشيخ الأنصاري (قدس سره)، ولد في أردكان وهاجر إلى يزد وبعده إلى قزوین فتلمذ عند المولى محمد صالح البرغانى الشهيد الثالث (قدس سره) فى الفقه و عند المولى الآقا الحكمى فى الحكمة ثم هاجر إلى النجف الأشرف و التحق بدرس شريف العلماء (قدس سره) و بعد ارتحال شريف العلماء (قدس سره) حضر أبحاث السيد إبراهيم القزوينى (قدس سره) صاحب ضوابط الأصول و هو سَمَاه الفاضل، و بعد ارتحال أستاذه توطن فى كربلا و اشتغل بالتدريس و من أشهر تلاميذه الميرزا محمد تقى الشيرازى و السيد محمد الفشاركى و الشيخ عبد الكريم الحائرى اليزدى (قدس سرهم).

الثالث: الميرزا ابو القاسم الكلانتر (قدس سره) (م: ١٢٩٢هـ-ق).

من تلاميذ الشيخ الأنصاري (قدس سره) و مقرّر أبحاثه و سَمَاه «مطرح الانظار».

الرابع: السيد المجدّد الميرزا محمد حسن الشيرازى (قدس سره) (م: ١٣١٢هـ-ق).

السيد المجدّد محمد حسن الشيرازى (قدس سره) صاحب فتوى تحريم التباك، تلمذ فى إصفهان لدى بعض الأجلّاء منهم: المحقق محمد إبراهيم الكلباسى (قدس سره) ثم هاجر إلى النجف الأشرف و حضر درس صاحب الجواهر (قدس سره) و الشيخ حسن كاشف الغطاء (قدس سره) و السيد إبراهيم القزوينى (قدس سره) و بعد ذلك التحق بحوزه الشيخ الأنصاري (قدس سره) و صار من أركان درسه حتى أنّه نقل: أنّ الشيخ المرتضى الأنصاري (قدس سره) يعظّمه و كان يقول: «إني أباحث لثلاثه رجال من تلاميذى: الميرزا محمد حسن الشيرازى، و الميرزا حبيب الله الرشتى، و الآغا حسن الطهرانى (قدس سرهم)»

و بعد ارتحال الشيخ الأنصاري (قدس سره) اجتمع تلامذته فى بيت ميرزا حبيب الله الرشتى (قدس سره) و تأملوا فى أمر المرجعيه و اتفقت كلمتهم على تقديم الميرزا الشيرازى (قدس سره) للمرجعيه. من أشهر تلاميذه: المولى محمد كاظم الخراسانى صاحب

الكفایه و السيد محمد كاظم اليزدى صاحب العروه و الميرزا محمد تقى الشيرازى و المحقق النائىنى و الشيخ عبد الكرىم الحائرى اليزدى (قدس سرهم) .

الخامس: ميرزا حبيب الله الرشقى (قدس سره) (م: ١٣١٢هـ - ق).

من مبرزى تلاميذ الشيخ الأنصارى (قدس سره) صنّف بدايع الأفكار.

قال صاحب الذريعه: «قد كتب من تقرير بحث أستاذه العلامة الأنصارى عده مجلدات فى الفقه و الأصول، ... و منها مجلدان فى تمام دوره الأصول من المباحث اللفظيه و الأدله العقليه»،^(١) و الشيخ الأنصارى (قدس سره) يعلى سمو مرتبته فى العلم بمحضر طلابه.

السادس: الشيخ محمد كاظم الخراسانى (قدس سره) (م: ١٣٢٩هـ - ق).

تلميذ لدى الشيخ الأنصارى و الميرزا الشيرازى و الشيخ الرازى النجفى و السيد على الشوشترى (قدس سرهم) . و من أشهر تلاميذه المحقق الحائرى و المحقق العراقى و المحقق الإصفهانى و السيد المحقق أبى الحسن الإصفهانى و المحقق البروجردى (قدس سرهم) و ألف كفايه الأصول، قال السيد محسن الأمين (قدس سره): «شيخنا و أستاذنا الشيخ ملا كاظم الخراسانى النجفى أشهر المدرسين فى الأصول فى عصرنا هذب مطالبه و اختصرها، له حاشيه على رسائل الشيخ مرتضى (قدس سره) مدونه و له «الكفايه فى الأصول» جمع فيها جميع مطالبه باختصار فصار مع المعالم و القوانين و الرسائل المعول فى التدريس و فى عصرنا اليوم هجرت القوانين و صار المعول على المعالم و الرسائل و الكفايه.» و له أيضاً كتابى: «فوائد الاصول» و «التعليقه على الرسائل».

السابع: السيد محمد الفشاركى (قدس سره) (م: ١٣١٦هـ - ق).

ص: ٣٧

من أعظم تلاميذ الفاضل الأردكاني و السيد المجدد الميرزا الشيرازي (قدس سرهما) . اعتزل عن الرياسة و اجتنب عن الإفتاء و المرجعيه. له رسائل في الفقه و الأصول.

الثامن: الميرزا محمد تقى الشيرازي (قدس سره) (م: ١٣٣٨هـ - ق).

صاحب فتوى الجهاد و هو أيضاً من أركان تلاميذ الفاضل الأردكاني و السيد المجدد الميرزا الشيرازي (قدس سرهما) . و هو يباحث الدروس مع السيد الفشاركي (قدس سره) .

الدوره الثاني عشر: عصر النائيني و العراقي و الإصفهاني و الحائري (قدس سرهم)

الأول: الميرزا محمد حسين النائيني (قدس سره) (م: ١٣٥٥هـ - ق).

تلمذ عند الميرزا المجدد الشيرازي و السيد محمد الفشاركي (قدس سرهما) و تلمذ في الحكمة لدى جهانگیر خان القشقائي (قدس سره) و اختلف في تلمذه عند صاحب الكفايه (قدس سره) و المشهور عدم تلمذه عنده، بل تصدى جواب استفتائاته، و فتخرج من معهد بحثه و مجلس درسه كثير من العلماء و المجتهدين و ألفوا تقاريرات بحثه، منها: «فوائد الأصول» و «أجود التقريرات».

الثاني: شيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (قدس سره) (م: ١٣٥٥هـ - ق).

هو الزعيم الأعظم و مؤسس الحوزه العلميه بقم المقدسه، تلمذ لدى الفاضل الأردكاني و الميرزا المجدد السيد محمد حسن الشيرازي و السيد محمد الفشاركي و الميرزا محمد تقى الشيرازي و محمد كاظم الخراساني صاحب الكفايه (قدس سرهم)، و ألف «درر الفوائد» في علم الأصول.

الثالث: الآقا ضياء الدين العراقي (قدس سره) (م: ١٣٦١هـ - ق).

من تلاميذ الميرزا حبيب الله الرشتي و صاحب الكفايه و السيد محمد

الفشاركي و السيد اليزدي صاحب العروه (قدس سرهم) و هو مؤلف «مقالات الأصول»، و من أشهر تقارير بحثه «نهاية الأفكار».

الرابع: الشيخ محمد حسين الإصفهاني (قدس سره) (م: ١٣٦١ هـ - ق).

تلميذ عند صاحب الكفايه و السيد محمد الفشاركي و في الحكمة لدى العلامة محمد باقر الإصطهباناتي (قدس سرهم)، فصار من أعلام المحققين و كشف غوامض مسائل علم الأصول و قد حضر عنده كبار المراجع و العلماء، حيث وجدوا في أبحاثه الجمع بين منهج الاستناد إلى المفاهيم العرفيه و أعمال الدقه العميقه العقلية، منهم: المحقق الخوئي و المحقق الميلاني و الأستاذ المحقق محمد تقى البهجه و العلامة المظفر (قدس سرهم). من تأليفاته «نهاية الدرايه في شرح الكفايه»، و «الأصول على نهج الحديث».

ص: ٣٩

المبادئ التصوريه و التصديقيه

لعلم الأصول

فيه مقدمات و أربع أبحاث

البحث الأول: المبادئ اللغويه التصوريه لعلم الأصول

البحث الثاني: المبادئ اللغويه التصديقيه لعلم الأصول

البحث الثالث: المبادئ الأحكاميه التصوريه لعلم الأصول

البحث الرابع: المبادئ الأحكاميه التصديقيه لعلم الأصول

ص: ٤١

إشاره

إنّ علم الأصول أسّيس لمعرفة القواعد الأصوليه و هى مبادِ تصديقيّته لعلم الفقه المتكفّل لتشخيص الحكم الشرعى و الوظيفه الفعلية فى كل مورد بالنظر و الدليل.

القواعد الأصوليه على أقسام أربعه:

إشاره

(١)

القسم الأول: ما يوجب العلم الوجدانى مثل الاستلزمات العقلية. (٢)

ص: ٤٣

١- جاء هذا التقسيم فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٦ و ط.ج. ص ١ و فى الموسوعه الفقيهه الميسره، ج ٣، ص ٥٠٩: «هناك عدّه وجهات نظر لتقسيم الأبحاث الأصوليه، نشير إلى أهمّها فيما يلى: التقسيم الأوّل: و هو ما نقله الشيخ محمّد رضا المظفر عن أستاذه المحقق الإصفهانى (قدس سرهما) الذى ذكره فى حلقه درسه... (١) مباحث الألفاظ (٢) المباحث العقلية (٣) مباحث الحجّه (٤) مباحث الأصول العمليه (٥) مباحث التعادل و التراجيح...؛ التقسيم الثانى: ما ذكره السيّد الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات... التقسيم الثالث: ما ذكره السيّد الصدر، و حاصله: أن الأدله التى يعتمد عليها الفقيه فى استدلاله الفقهى على أقسام: (١) الدليل اللفظى (٢) الدليل العقلى البرهانى (٣) الدليل العقلى الاستقرائى... و هو يشمل مسأله حجيه الإجماع و السيره و التواتر (٤) الدليل الشرعى... و هو على قسمين: الأمارات و الأصول العمليه».

٢- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٦ و ط.ج. ص ١: «هى مباحث الاستلزمات العقلية كمبحث مقدمه الواجب و مبحث الضد و مبحث اجتماع الأمر و النهى و مبحث النهى فى العبادات فإنّه بعد القول بثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته - مثلاً- يترتب عليه العلم الوجدانى بوجوب المقدمه عند وجوب ذبيها بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى؛ و كذا يحصل العلم البتّى بفساد الضد العبادى عند الأمر بضده الآخر إذا ضمّ ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده».

القسم الثاني: ما يوجب العلم التعبدى و هو على نوعين:

الأول: الصغريات التى كبرها مسلمه، فإنّ كبرويّه حجيه الظهور متسالم عليها بين العقلاء و هى القواعد التى يستفاد منها ظهورات الألفاظ و هى إمّا (١) ظهور الألفاظ فى حدّ ذاتها مثل العموم و الإطلاق و إما ظهور الألفاظ مع ملاحظه أمر خارجى مثل سرايه إجمال المخصّص إلى العام.

الثانى: الكبريات التى هى مباحث الحجج مثل حجيه خبر الواحد و الشهره الفتوائيه و الإجماعات المنقوله و ...

القسم الثالث: ما يوجب تعيين الوظيفه العمليه الشرعيه. (٢)

ص: ٤٤

١- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧ و ط.ج. ص ٢: «إنّ البحث فى هذا الضرب يقع من جهتين: الجهه الأولى: فى إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها وفى أنفسها، مع قطع النظر عن ملاحظه أيه ضميمه خارجيه أو داخلية كمباحث الأوامر و النواهي و المفاهيم و معظم مباحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيد... الجهه الثانيه: فى إثبات ظهورها مع ملاحظه معونه خارجيه كبعض مباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد كالبحت عن أنّ العام و المطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين فهل هما بعد ذلك ظاهران فى تمام الباقي أم لا ؟ ...».

٢- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧، و ط.ج. ص ٣: «ما يبحث عن الوظيفه العمليه الشرعيه للمكلفين فى حال العجز عن معرفه الحكم الواقعى و اليأس عن الظفر بأى دليل اجتهادى» الخ و قال بعد ذلك بعبارة أخرى «ما يعين الوظيفه العمليه الشرعيه بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين».

القسم الرابع: ما يوجب تعيين الوظيفة العملية العقلية (١) مثل الاحتياط و البراءة العقلين و الظنّ الانسدادي على الحكومه.

فائده علم الأصول:

إنّ فائده علم الأصول هو تحصيل العلم الوجداني أو التعبدي بالأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفة الشرعيه أو العقلية في مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب.

و بتعبير أصحّ إنّ فائده علم الأصول تحصيل الحججه على حكم العمل. (٢)

تعريفات سبعة لعلم الأصول:

اشاره

قد ذكروا لعلم الأصول تعاريف متعدده، لا بدّ من ذكرها، و بيان ما هو الصحيح منها.

التعريف الأول: تعريف القدماء و المشهور

اشاره

التعريف الأول: تعريف القدماء و المشهور (٣)

و هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه.

ص: ٤٥

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧، و ط.ج. ص ٣: «في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعيه من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي».

٢- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨، و ط.ج. ص ٤: «من هنا ظهر فائده علم الأصول و هي تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب».

٣- في زبده الأصول للشيخ البهائي، ص ٤١: «حده علما العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه». و في قوانين الأصول، ص ٥: «أمّا رسمه باعتبار العلميه فهو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه». و في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٩٧: «وأمّا حده بالنظر إلى معناه العلميه: فهو على ما اختاره جماعه من المتأخرين العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه». و في الفصول الغرويه في الأصول الفقهيّه، ص ٩: «قد ذكروا له تعريفات عديده أظهرها أنه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه». و في تعليقه على معالم الأصول للسيد علي الموسوي القزويني،

ج ١، ص ١٧٤: «و اعلم أنّ لهم فى رسم أصول الفقه باعتبار معناه العلمى عبارات مختلفه أسلمها جمعاً و منعاً ما فى كلام جماعه من المتأخرين، من أنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه».

صَحَّحه المحقق الخوئي (قدس سره) في الدراسات (١١) و لكن أفاد في المحاضرات تعريفاً آخر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

إيرادان على التعريف الأول:

إشاره

(٢)

الإيراد الأول:

(٣)

إنّ التقييد بالشرعيّ يوجب خروج مباحث الأصول العمليه العقلية و الظن الانسدادي على الحكومه حيث إنهما لتعيين الوظيفه العقلية لا لاستنباط الأحكام (كما ادعى في البراهه أنّ مفادها عدم الحكم الشرعي).

ص: ٤٦

١- دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ٢٦.

٢- في دروس في علم الأصول، ج ٢، ص ٩: «قد لوحظ على هذا التعريف أولاً: بأنّه يشمل القواعد الفقهيّه، كقاعده أنّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده و ثانياً: بأنّه لا يشمل الأصول العمليه، لأنّها مجرد أدلّه عمليه و ليست أدلّه محرزه، فلا يثبت بها الحكم الشرعي و إنّما تحدد بها الوظيفه العمليه و ثالثاً: بأنّه يعم المسائل اللغويه، كظهور كلمه الصعيد مثلاً- لدخولها في استنباط الحكم».

٣- في الكفايه، ص ٩: «كان الأولى تعريفه بأنّه ... بناء على أنّ مسأله حجيه الظن على الحكومه، و مسائل الأصول العمليه في الشبهات الحكميه من الأصول، كما هو كذلك، ضروره أنّه لا وجه لالترام الاستطراد في مثل هذه المهمات». و في درر الفوائد، ص ٣٢: «و لعلّ هذا أحسن ممّا هو المعروف من أنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه لاستلزامه الالتزام بالاستطراد في بعض المسائل المهمه مثل مسائل الأصول العلميه و مسأله حجيه الظن في حال الانسداد بناءً على الحكومه لعدم تمهدها لاستنباط الأحكام كما هو واضح».

إنه يدخل في التعريف قواعد علم الرجال و مسائله، مثل وثاقه الراوى و لذلك اعتبر المحقق النائنى (قدس سره) فى القاعده الأصوليه أن تكون كبرويه.

جواب عن الإيراد الثاني:

(١١)

إن «قيد الممهده» يوجب خروج مباحث علم الرجال لأنها ليست ممهده لاستنباط الحكم بل هى ممهده لتشخيص حال الخبر من حيث الصحه و الصدق و الكذب وإن كان الخبر مرتبطاً بأصول الدين أو الاعتقادات أو الأخلاق.

التعريف الثاني: مختار الشيخ الأنصارى (قدس سره)

إشاره

علم الأصول هى القواعد التى تطبيقها بيد المجتهد. (٢٢)

ص: ٤٧

١- فى القوانين، ص ٥: «خرج بالقواعد العلم بالجزئيات». و فى هدايه المسترشدين، ص ٩٧: «خرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال». و فى تعليقه على معالم الأصول، ص ١٧٤: «حيث إن القواعد عباره عندهم عن القضايا الكليه فخرج بها غيرها من القضايا الشخصيه، التى منها المطالب الرجاليه اللاحقه بأحوال آحاد الرواه، فإنها قضايا موضوعاتها الأشخاص». ٢- فى فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٨ و ١٩: «يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيه بأن إجراءها فى موردها أعنى: صوره الشك فى بقاء الحكم الشرعى السابق، كنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد و ليس وظيفه للمقلد فهى مما يحتاج إليه المجتهد فقط و لا ينفع للمقلد و هذا من خواص المسأله الأصوليه فإن المسائل الأصوليه لما مهدت للاجتهد و استنباط الأحكام من الأدله اختص التكلم فيها بالمستنبط و لاحظ غيره فيها». و فى رسائل فقيهه للشيخ الأنصارى (قدس سره)، ص ١٤٦ - ١٤٩ فى الفرق بين المسأله الأصوليه و القاعده الفقيهيه: «التحقيق فى الفرق بينهما هو أن المسأله الأصوليه عباره عن كل قاعده يبنى عليها الفقه، أعنى معرفه الأحكام الكليه الصادره من الشارع، و مهدت لذلك، فهى بعد إتقانها و فهمها عموماً أو خصوصاً مرجع للفقيه فى الأحكام الفرعيه الكليه، سواء بحث فيها عن حجيته شىء أم لا. و كل قاعده متعلقه بالعمل ليست كذلك فهى فرعيه سواء بحث فيها عن حجيته شىء أم لا. و من خواص المسأله الأصوليه أنها لاتنفع فى العمل ما لم تنضم إليه صرف قوه الاجتهاد و استعمال ملكته، فلاتفيد المقلد، بخلاف المسائل الفروعيه، فإنها إذا أتقنها المجتهد على الوجه الذى استنبطها من الأدله جاز إلقائها إلى المقلد ليعمل بها؛ و حينئذ فالبحث عن حجه الخبر الواحد و وجوب الاحتياط و الاستصحاب فى الأحكام الصادره عن الشارع مسائل أصوليه، لأن المجتهد بعد ما أتقنها عموماً أو خصوصاً يرجع إليها فى المسائل الفرعيه

ولا تنفع المقلد، لأنَّ العمل بها موقوف على ملكه الاجتهاد فكيف يمكن للمقلد أن يعمل بالخبر الواحد حيثما وجده مع عدم قوه له يقتدر بها على فهم مدلول الخبر و الفحص عن معارضه و كيفية علاج المعارضه بعد العثور على المعارض؟» الخ.

إنّ القواعد الفقهيّة في الشبهات الحكمية بل بعض القواعد الفقهيّة في الشبهات الموضوعية داخله في التعريف مثل قاعده «البيّنه على المدعى و اليمين على من أنكر» فإنّ تشخيص المدعى و المنكر غير ميسور للمقلد فإنّ المدعى إمّا هو من إذا ترك ترك، أو الذي قوله خلاف الظاهر أو الذي قوله خلاف الأصل.

ص: ٤٨

١- في مقالات الأصول، ج ١، ص ٥٣: «تطبيق عنوان مخالفه الكتاب و السنّه أيضاً بيد المجتهد مع أنّ شرطيته للصلح أو الشروط من المسائل الفرعية فتدبر» و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٠، و ط.ج. ص ٧: «ان ما أفاده (قدس سره) بالإضافه إلى المسائل الفقهيّة غير تام على إطلاقه، إذ ربّ مسأله فقهيّة حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء على دلاليه أخبار " من بلغ " عليه و عدم كونها إرشاداً و لا داله على حجيه الخبر الضعيف فإنّه ممّا لا يمكن أن يلقي إلى العامي لعدم قدرته على تشخيص موارد من الروايات و تطبيق أخبار الباب عليها و كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنه أو غير مخالفين لهما فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسر للعامي و كقاعدي «ما يضمن و ما لا يضمن» فإنّ تشخيص موارد هما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد إلى غيرها من القواعد التي لا يقدر العامي على تشخيص موارد و صغريات تطبيق القاعده عليها. بل ربّ مسأله فقهيّة في الشبهات الموضوعية تكون كذلك كبعض فروع العلم الإجمالي فإنّ العامي لا يمكن من تشخيص وظيفته فيه» الخ.

اشاره

التعريف الثالث: مختار صاحب الكفايه (قدس سره) (١١)

هو صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.

إيرادان على التعريف الثالث:

الإيراد الأول:

اشاره

إنَّ الحجَّيه عند صاحب الكفايه (قدس سره) المنجزيه و المعذريه، و المنجزيه إما ذاتيه مثل منجزيه القطع و إما جعليه مثل منجزيه الحجج الشرعيه، فعلى هذا يلزم خروج جميع الحجج الشرعيه عن علم الأصول فإنَّ للقطع حيثيتين:

١. انكشاف الواقع

٢. صحه المؤاخذه و العقاب

و لكن الحجج الشرعيه لا-توجب انكشاف الواقع على مبني تفسير الحجيه بالمنجزيه و المعذريه فحينئذ لا يوجب خبر الواحد استنباط الحكم الشرعي بل يوجب صحه المؤاخذه و العقاب.

أجيب عنه:

إنَّ إثبات الحجَّيه بمعنى المنجزيه، هي المرتبه الأخيره من مراتب الحكم الشرعي و هي مرحله التنجز و الوصول و لذا يتحقَّق به استنباط الحكم الشرعي، فإنَّ صدق الاستنباط لا يدور مدار مبني الطريقيه، بل القائل بالمنجزيه أيضاً يستنبط الحكم على حدِّ ما يلزمه من ترتب العقاب أو العذر عنه فالحكم

ص: ٤٩

المستنبط عنده ما يترتب العقاب على مخالفته أو ما يكون معذوراً بالنسبة إليه.

بإحاطة عليه:

إن استنباط الحكم بمعنى إثباته لكن التنجيز و التعذير يوجبان تنجيز الحكم لا- إثبات الحكم فإن تنجيز الحكم في ما إذا كان الحكم موجوداً في الواقع و العذر عنه في ما إذا لم يكن موجوداً، ليس إثباتاً للحكم و استنباطاً له، فإن الحكم الشرعي على هذا المبنى مشكوك الوجود واقعاً و تعبداً، إلا أنه مع فرض وجوده يكون منجزاً و مع فرض عدمه يكون معذراً.

الإيراد الثاني:

(١)

الوقوع في طريق الاستنباط غرض و انتهاء المجتهد في مقام العمل بعد الفحص و اليأس غرض آخر و حيث إن ملاك تمايز العلوم هو الغرض يلزم من هذا التعريف أن يكون علم الأصول علمين. (٢)

التعريف الرابع: مختار المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي. (٣)

ص: ٥٠

١- في نهايه الدرايه، ج ١، ص ١٩: «و أمّا الالتزام بالتعميم على ما في المتن ففيه محذوران أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الأصول فنين».

٢- في منتقى الأصول، ج ١، ص ٢٧: «هو يرتفع بتصور غرض خارجي جامع بين الغرضين و يترتب على جميع مسائل علم الأصول و ذلك الغرض هو ارتفاع التردد و التحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم».

٣- فوائد الأصول، ج ١ و ٢، ص ١٩؛ و في أجود التقارير، ص ٣: «العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهييه و هو الحكم الكلي الشرعي الثابت لموضوعه المقدر وجوده على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيه». و في منتهى الأصول، ص ٥ و ٦: «مما ذكرناه ظهر أنّ المرجع الوحيد في تمييز المسأله الأصوليه عن غيرها هو ترتب الغايه بأحد النحوين عليها و حيث إنّ الغايه و الغرض من تدوين علم الأصول هو تحصيل المبادئ التصديقيه للمسائل الفقهييه فكل مسأله كانت مبدأ تصديقياً لمسأله فقهييه فهي من المسائل الأصوليه و إلّا فلا و إلى هذا يرجع ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) في ضابطه المسأله الأصوليه من أنّها ما تقع كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الشرعي الفرعي لأنّ المبدأ التصديقي- لكل نتيجة من كل

قياس - هو كبرى ذلك القياس فالمسائل الأصوليه عباره عن المبادئ التصديقيه للمسائل الفقهيه و يمكن أن يكون هذا تعريفاً
آخر بعباره أخرى لعلم الأصول».

الإيراد الأول:

(١)

إنه يلزم خروج مباحث الظهورات عن علم الأصول، لأنها صغريات، فخرج مباحث «المفاهيم» و «العام و الخاص» و «الإطلاق و التقييد» و «ظهور الأمر و النهى فى الفور أو التراخى» و... (٢)

ص: ٥١

١- فى دروس فى علم الأصول، ج ٢، ص ١٠: «يرد عليه أنّ جملة من القواعد الأصولية لاتقع كبرى أيضاً كظهور صيغه الأمر فى الوجوب و ظهور بعض الأدوات فى العموم أو فى المفهوم فإنّها محتاجة إلى كبرى حجيه الظهور فما الفرق بينها و بين المسائل اللغوية؟ و كذلك أيضاً مسأله اجتماع الأمر و النهى فإنّ الامتناع فيها يحقق صغرى لكبرى التعارض بين خطابى صلّ و لاتغصب و الجواز فيها يحقق صغرى لكبرى حجيه الإطلاق».

٢- فى الرافد، ص ١٢٣: «أجاب الأعلام عن هذه الملاحظه بوجهين: الأوّل: ما فى فوائد الأصول، من كون هذه المباحث المتعلقة بصغرى أصاله الظهور مباحث لغويه خارجه عن موضوع الأصول موضوعاً و إنّما بحث عنها علماء الأصول لمدخليتها فى مقام الاستنباط من جهه عدم تنقيح علماء اللغه و الأدب لها من جهه أخرى و إلّا فلا- فرق بين البحث عن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب و بين البحث عن ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب إلّا أنّ المثال الثانى منقح فى كتب اللغه دون الأوّل».

إنّ مباني الحجية مختلفه و يختلف بذلك قياس الاستنباط و على مبني الطريقيّيه لا يترتب على القياس المتشكّل من تلك الكبرى استنباط الحكم الشرعيّ.

توضيحه: إنه قال: قياس الاستنباط هكذا «الشيء الفلاني مما قام على وجوبه خبر الثقة و كل ما قام على وجوبه خبر الثقة يجب» فيستنتج من تأليف القياس وجوب الشيء الفلاني و هذا لا يلائم مبني الطريقيه بل يلائم مبني إنشاء الحكم المماثل.

فإنّ الكبرى في مبني جعل الحكم المماثل «كل ما قام الخبر على وجوبه فهو واجب». و الكبرى في مبني المنجزيه و المعذريه «كل ما قام الخبر على وجوبه فهو منجز». و الكبرى في مبني الطريقيه «كل ما قام الخبر على وجوبه فهو معلوم الوجوب تعبدًا».

و من هنا يقع الإشكال على مبني التنجيز و التعدير في وجه الفتوى بالوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهه.

بلا حظ على الإيراد الثاني:

إنّ لازم مبني الطريقيه انتساب الحكم الذي هو معلوم تعبدًا إلى الشارع، فيصدق إثبات الحكم تعبدًا، فيصح أن يقال: هذا حكم شرعيّ، و يصدق حينئذ استنباط الحكم الشرعيّ.

التعريف الخامس: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار

إشاره

له صياغتان في تعريف علم الأصول:

أما صياغته الأولى للتعريف: «القواعد الممهّده لتحصيل الحججه على الحكم

أما صياغته الثانيه للتعريف: «القواعد التى تقع فى طريق إقامه الحجه على حكم العمل». (٢)

قال المحقق الخوئى (قدس سره): (٣) لا- حاجه لنا إلى تأويل لفظ الاستنباط بمعنى تحصيل الحجه (التي معناه المنجزيه و المعذرّيه) ليدخل فيه البراءه العقليه و وجوب دفع الضرر المحتمل و التخيير العقلى.

إيرادات ثلثه من المحقق الخوئى (قدس سره):

أولاً: إنّه لا- ملزم له لأنّ تعميم الحكم للواقعى و الظاهرى يوجب دخول البراءه العقليه و التخيير العقلى فلا إشكال على تعريف المشهور.

ثانياً: إنّ ذلك خلاف ظاهر لفظ الاستنباط و كلامنا فى توجيه تعريف المشهور

ثالثاً: إنّ ذلك يتم فى ما كان الحكم إلزامياً أما فى الإباحه فلا معنى لتحصيل المعذر و المنجز.

مناقشات فى إيرادات المحقق الخوئى (قدس سره):

أما إيراده الأوّل فلا يتم حيث قلنا: إنّه على مسلك التنجيز لا يستنبط الحكم الشرعى لا ظاهراً و لا واقعاً.

و إيراده الثانى أيضاً غير تام حيث لا جمود على تعريف القوم فإنّ تعريف

ص: ٥٣

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٤٢.

٢- فى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٥: «لو قلنا بأنّ الغرض منه [أى علم الأصول] ... هو البحث عمّا يفيد فى مقام إقامه الحجه على حكم العمل شرعاً فى علم الفقه، كما بيناه فى أوائل الجزء الأوّل من التعليقه لإدراج البحث عن حجّيه الأمارات دلالةً و سنداً فى علم الأصول».

٣- دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٢٦.

المحقق الإصفهاني (قدس سره) أحسن من تعبيرهم باستنباط الحكم الشرعي.

و إيراده الثالث أيضاً مخدوش فإنّ بعض الأصوليين اختاروا في الحجية مبنى آخر غير مبنى التنجيز و التعذير، مع أنّه لا بدّ من إقامه الحجّه على حكم الإباحه على مبنى المنجزيه و المعدّريه أيضاً، فإن كان العمل في الواقع حراماً، فالدليل الذي أقاموه على حكم الإباحه يكون حجه، بمعنى أنّه معذّر عن الحكم الواقعي (و هو الحرمة).

تحقيق المقام:

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في التعريف الأول أحسن من التعريف الثاني حيث يشتمل على قوله «الممهّده» و بهذا القيد يخرج القواعد التي تقع في قياس الاستنباط و لكن ليست ممهّده لذلك مثل الصرف و النحو و الرجال فإنّ قواعد علم الرجال ليست ممهّده لاستنباط الحكم بل تفيد في الروايات المرتبطه بأصول الدين أيضاً و التعريف الثاني أحسن من الأول حيث قال: في طريق إقامه الحجّه على حكم العمل و لم يقل: الحكم الشرعي و بهذا القيد يدخل في التعريف الأصول العمليه العقلية التي تعيّن وظيفه المكلف.

فمقتضى التحقيق في تعريف علم الأصول هو أن يقال: «القواعد الممهّده لتحصيل الحجّه على حكم العمل».

التعريف السادس: مختار المحقق العراقي (قدس سره)

إشاره

التعريف السادس: مختار المحقق العراقي (قدس سره) (1)

علم الأصول هي القواعد الخاصّه التي تعمل في استخراج الأحكام الكليّه

ص: ٥٤

١- . نهايه الأفكار، ص ٢٠؛ و في مقالات الأصول، ص ٥٤: «إنّ المدار في المسأله الأصوليه على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفيه تعلقه بموضوعه». و في جواهر الأصول، ص ٦٥: «قال المحقق العراقي (قدس سره) على ما في بدائع الأفكار» الخ.

الإلهية أو الوظائف العملية الفعلية عقلية كانت أم شرعية.

إيراد على التعريف السادس:

إن ما ورد على صاحب الكفاية (قدس سره) يجيء هنا، حيث إنه يلزم أن يكون علم الأصول علمين، لوجود غرضين و هما استنباط الأحكام و تعيين الوظيفة العملية.

التعريف السابع: مختار المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

التعريف السابع: مختار المحقق الخوئي (قدس سره) (١) في المحاضرات (٢)

في هذا التعريف نكتان:

إشاره

علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى أصوليه أخرى إليها.

النكته الأولى:

إشاره

قوله «استنباط الأحكام الشرعيه» لإخراج القواعد الفقهيّه حيث إنّها من باب التطبيق لا الاستنباط.

إشكال عليها ذكره المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّه يلزم خروج الأصول العمليه الشرعيه لأنها أيضاً من باب تطبيق

ص: ٥٥

١- وإن كان في الدراسات مائلاً إلى تعريف المشهور.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨، و ط.ج. ص ٤.

مضامينها على مصاديقها و يلزم أيضاً خروج الأصول العمليه العقلية و الظن الانسدادي على الحكومه لأنهما لاتنتهيان إلى استنباط حكم شرعى.

جوابان عن هذا الإشكال من المحقق الخوئى (قدس سره):

الجواب الأول:

إشاره

إنّ الإشكال يصح في ما إذا أردنا من «الاستنباط» الإثبات الحقيقي بعلم أو علمى و لكن الاستنباط عندنا الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، و الأصول العمليه الشرعيه و العقلية و الظن الانسدادي كلها تقع في طريق الاستنباط لأنها تثبت التنجيز و التعدير.

يلاحظ عليه:

(١)

إنّ هذا الجواب غير مجدٍ حيث قلنا: إنّ التنجيز و التعدير يوجب تنجيز الحكم لا إثبات الحكم فإنّ تنجيز الحكم في ما إذا كان الحكم موجوداً في الواقع و العذر عنه في ما إذا لم يكن موجوداً، لم يصدق عليه استنباط الحكم، فإنّ الحكم الشرعى على هذا المبنى مشكوك الوجود واقعاً و تعبداً، غايه الأمر مع فرض وجوده يكون منجزاً و مع فرض عدمه يكون معذراً.

ص: ٥٦

١- في تسديد الأصول، ص ١٩ و ١٨: « أما ما أجاب به العلامة الخوئى و قرّره الشهيد الصدر (قدس سرهما) من أنّ هذه الأصول أيضاً ممّا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعى بدعوى أنّ الاستنباط أعمّ من أن يكون كشفاً له و أن يكون تنجيزاً بلا كشف أو تعديراً ففيه أن الاستنباط - كما نصّ عليه في اللغه و يقتضيه ماده النبط - هو استخراج ما كان مخفياً عليه خبأ و واضح أنّه لم يستخرج الحكم في موارد الأصول العمليه، بل إنّما جعلت وظيفه عمليه لمن شك فيه و لم يوفق لاستنباطه».

لو تنزلنا و فرضنا أنّ الأصول العمليّة الشرعيّة من باب التطبيق فلانسلم أنّها خارجة عن علم الأصول، لوجود خصوصيه فيها ليست تلك الخصوصيه موجوده في القواعد الفقهيّة، لأنّها أحكام كليّه لمتعلقاتها استنبطت من أدلّتها ثمّ تنطبق على مواردّها.

بلا حظ عليه:

إنّه مخدوش أيضاً، لأنّه عدول من تعريفه إلى تعريف صاحب الكفايه (قدس سره) و يرد عليه الإيرادان المذكوران هناك.

النكته الثانيه:

قوله «من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى أصوليه إليها» هو لإخراج المباحث اللغويه مثل بحث المشتق و الصحيح و الأعم و وضع أداه العموم و مباحث الرجال و ... عن الأصول حيث إنّها تحتاج إلى ضمّ كبرى أصوليه إليها حتى يقع في قياس الاستنباط. (١١)

ص: ٥٧

١- في دروس في علم الأصول، ج ٢، ص ١١: «نلاحظ على ذلك: أوّلاً: إنّ عدم احتياج القاعده الأصوليه إلى أخرى، إن أريد به عدم الاحتياج في كل الحالات، فلا يتحقق هذا في القواعد الأصوليه، لأنّ ظهور صيغه الأمر في الوجوب مثلاً، بحاجه في كثير من الأحيان إلى دليل حجيه السند حينما تجيء الصيغه في دليل ظني السند و إن أريد به عدم الاحتياج و لو في حاله واحده فهذا قد يتفق في غيرها، كما في ظهور كلمه الصعيده إذا كانت سائر جهات الدليل قطعيه. و ثانياً: إنّ ظهور صيغه الأمر في الوجوب و أى ظهور آخر بحاجه إلى ضم قاعده حجيه الظهور و هى أصوليه، لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أصوليه لأنّ المسأله لا تكتسب أصوليتها من الخلاف فيها و إنّما الخلاف ينصب على المسأله الأصوليه».

اشاره

و المهم من الأقوال هنا أربعه:

القول الأول:

اشاره

إن امتياز العلوم عند القدماء (١) بالموضوع، فكل علم يمتاز عن العلم الآخر باختلاف موضوعه عنه.

مناقشتان في القول الأول:

(٢)

أولاً: إنه لا يمكن تحقّق الموضوع الجامع في بعض العلوم كما سيأتي بيانه.

ص: ٥٨

١- . فوائد الأصول، ص ٢٤: «إن المشهور ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ... و بعد ذلك لا موجب لدعوى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض مع أنّ هناك مايز ذاتي في الرتبه السابقه على الغرض». و هو مختار المحقق البروجردى (قدس سره) أيضاً ففي نهايه الأصول، ص ٥: «الحق الحقيق بالتصديق هو ما اختاره القدماء من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تنقيح ذلك بتمهيد مقدمات ... إذا عرفت هذه المقدمات تبين لك أنّ الحق مع القدماء حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه و ليس هو إلّا عبارته عن جامع محمولات المسائل الذي عرفت في المقدمه الثانيه ان تمايز العلوم بتمايزه و وجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل في كل علم هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن و يكون معلوماً عنده فيوضع في وعاء الذهن و يطلب في العلم تعييناته و تشخيصاته التي تعرض له» و راجع أيضاً حاشيه على كفايه الأصول، ص ٧ و ٣٤٩ و هو مختار مؤلف تحريرات في الأصول أيضاً فراجع ج ١، ص ٤٤. نقل ذلك عن شروح الشمسيه، ج ١، ص ٤٨ و شرح المطالع، ص ١٨، س ٥؛ (الرساله الشمسيه في المنطق لنجم الدين على بن عمر الكاتبي القزويني المتوفى ٦٧٥) و هو تلميذ خواجه نصير الدين الطوسي، (قدس سره) و مطالع الأنوار لسراج الدين محمود الأرموى المتوفى ٦٨٩)؛ قال في الرافد، ص ١٠٩: «ذهب إليه قدماء الفلاسفه».

٢- . في الرافد، ص ١١٢: «يلاحظ عليها أمران: (١) إنّ القائلين بهذه النظرية فسروا العارض الذاتي في تعريف موضوع العلم بذاتي باب البرهان و بما أنّه من الأمور الواقعيه البرهانيه فلامحاله يختص التعريف بالعلوم البرهانيه و هي الحكمه بأقسامها و من المعلوم الواضح أنّ المعارف الحكميه متّحده باتّحاد موضوعها لذلك صرّح هؤلاء بأنّ وحده العلم بوحدته موضوعه نظراً لواقع العلوم

البرهانيه، بينما على المختار من تفسير العارض الذاتى بما يعرض بلا واسطه جليه لا يختص التعريف بالعلوم البرهانيه المتحده باتحاد موضوعها بل يشمل سائر العلوم المتحده بالاعتبار الخاضع للمصالح العامه فلا موجب حينئذٍ لجعل معيار الوحده هو الموضوع فقط. ٢) قلنا فى ما سبق إنّ من الجهات الدخيله فى توحيد العلم عدم استغراق دراسته لما يزيد على ثلث عمر الإنسان الاعتيادى و حينئذٍ فالوحده بوحده الموضوع غير كافيه لاعتبار وحده العلم ما لم يضم لها سائر الجهات الدخيله فى ذلك».

و ثانياً: إن كان ملاك تمايز العلوم هو الموضوع الجامع يلزم أن يكون كلّ باب من العلم علماً برأسه. (١٧)

القول الثاني:

إشاره

إنّ ملاك تمايز العلوم هو الاختلاف في المحمول.

إيراد على القول الثاني:

إنّ وجود المحمول الجامع أيضاً في بعض العلوم ممّا لا يمكن تحقّقه، كما صرّح بذلك بعض الأعلام فقال:

إنّ جميع محمولات علم الفقه و بعض محمولات علم الأصول من الأمور

ص: ٥٩

١- في كفايه الأصول، ص ٨: «وقد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات و إلّا كان كل باب بل كل مسأله من كل علم، علماً على حده، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد». و في الأصول على النهج الحديث، ص ١٩: «من البين أنّ الموضوع الجامع لا يمكن أن يكون ما به امتياز فن عن فن و إلّا لكان بابان من فن واحد فنين».

الاعتباريه و كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى و الأمر التكوينى، لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه (١١) و هذا دليل على عدم إمكان الجامع المقولى فى ناحيه المحمول.

القول الثالث:

إنّ بعض الأعلام مثل صاحب الكفايه (٢) و المحقق العراقى (٣) و المحقق الإصفهانى (قدس سرهم) (٤) قالوا: إنّ ملاك امتياز العلوم هو الغرض و هذا هو الصحيح

ص: ٦٠

- ١- المحاضرات، ط.ق: ج ١، ص ١٩ و ط.ج: ص ١٧، الإيراد الثالث على الاستدلال على لزوم الموضوع لكل علم.
- ٢- فى كفايه الأصول، ص ٧ و ٨: «و المسائل عباره عن جمله من قضايا متشتمته، جمعها اشتراكها فى الدخلى فى الغرض الذى لأجله دون هذا العلم ... و قد انقذ بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين».
- ٣- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ١١ قال: «كان الحرى الحقيق أن يقال فى وجه تمايز العلوم بأنّ ميزها إنّما هو من جهه الأغراض الداعيه على تدوينها، لا أنّه من جهه تمايز موضوعاتها و إن وحده العلم و تعدده إنّما هو بلحاظ وحده الغرض و تعدده». و فى حاشيه الكفايه للعلامة (قدس سره)، ص ١١: «التمايز فى العلوم الاعتباريه بالأغراض دون الموضوعات».
- ٤- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٩: «من البين أنّ الموضوع الجامع لا يمكن أن يكون ما به امتياز فن عن فن و إلّا لكان بابان من فن واحد فنين و كذلك المحمول الجامع فتتخصر جهه الامتياز من حيث الفنيه و العلميه فى الغرض الجامع» و فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ١٢: «قولهم: "تمايز العلوم بتمايز الموضوعات" إنّما هو فى مقام امتياز مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر فى مقام التعريف، كما أنّ تعدد الغرض و وحدته إنّما هو فى مقام أفراد مركب اعتبارى عن غيره و جعله فناً و علماً برأسه، دون مركب اعتبارى آخر كباب واحد من علم واحد و من الواضح أنّ فن الأصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لامتياز كل مركب عن مركب آخر بنفسه و بموضوعهما الجامع فى مقام التعريف للجاهل لكن كون المجموع فناً واحداً دون فنون متعدده لوحدته الغرض».

القول الرابع:

إشارة

قال بعضهم: إنَّ الغالب هو الامتياز بالغرض و لكن قد يكون ملاك الامتياز الموضوع الجامع و هو فى ما إذا كان العلم للتحقيق حول الموضوع المعين.

يلاحظ عليه:

إنَّ هذا أيضاً يرجع إلى أنَّ ملاك الامتياز هو الغرض، لأنَّ الغرض هنا هو التحقيق حول هذا الموضوع.

و هنا أقوال أخرى لانطيل الكلام بذكرها (٢)

ص: ٤١

١- نذكر مناقشات ثلاث فى هذا القول: الأوّل: فى نهايه الأصول، ص ٩: «الجهه التى بها يمتاز مسائل كل علم من مسائل سائر العلوم، هى جهه ذاتيه موجوده فى نفس المسائل و ما لم يتمايز العلوم بذواتها لم يتمايز الأغراض المطلوبه منها، فإنَّها أمور متفرعه عليها و الاختلاف فيها يكشف عن نوع اختلاف فى نفس الذوات» الثانى و الثالث: فى الرافد، ص ١١٣: «يلاحظ عليها ... أنَّ وحده الغرض و الغايه كلى مشكك يصدق على الاتحاد الجنسى أو النوعى أو الصنفى، نظير ما يقال بأن الغرض من علم الطب هو الصحه مع تفاوت الأفراد فى ذلك، مضافاً لعدم كفايه وحده الغرض فى وحده العلم ما لم يراع فتره استيعاب العلم و دراسته و نحوها».

٢- هنا أقوال آخر أيضاً: (١) ما فى الفصول، ص ١١ حيث قال: «التحقيق فى المقام أن يقال تمايز العلوم إمّا بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق و تمايزهما عن علم الفقه أو بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف و تمايزهما عن علم المعانى فإن هذه العلوم وإن اشتركت فى كونها باحثه عن أحوال اللفظ العربى إلّا أن البحث فى الأوّل من حيث الإعراب و البناء و فى الثانى من حيث الأبنيه و فى الثالث من حيث الفصاحه و البلاغه» و هذا القول قريب من قول المشهور. (٢) ما فى نهايه النهايه، ج ١، ص ٤: «الحق عندى أن امتياز العلوم بامتياز الموضوع أو المحمول أو كليهما لأن العلم عباره عن طائفه من القضايا و معلوم أن امتياز قضيتين إمّا بالموضوع أو بالمحمول أو بكليهما و مع اتحاد الطرفين كانت القضييه واحده لا تعدد فيها». (٣) التمايز إمّا بالموضوع أو بالمحمول أو بالغرض ففى وسيله الوصول، ص ٢٠ و ٢١: «يمكن أن يكون التمايز بالموضوع ... و قد يكون التمايز بالمحمول ... و قد يكون التمايز بالغرض» و فى ص ٢٢: «ظهر أنه لا ينحصر تمايزها [أى العلوم المدوّنه] بتمايز الموضوعات و لا المحمولات و لا الأغراض، بل يمكن أن يكون التمايز بأحد هذه الأمور الثلاثه». و راجع أيضاً حقائق الأصول، ص ١٠، التعليقه على قوله: «باختلاف الأغراض» و مباحث الأصول، ج ١، ص ٢٣ و ٢٤. (٤) التمايز إمّا

بالموضوعات أو الأغراض ففى منتهى الأصول، ج ١، ص ٦: «التحقيق أن العلوم على قسمين: قسم دُونَ لأجل معرفه حالات حقيقه من الحقائق و ما هو مفاد هليتها المركبه و ليس الغرض من التدوين إلّا معرفه محمولاتها العرضيه التى تحمل عليه بالحمل الشائع حملاً حقيقياً... و تمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لايمكن أن يكون إلّا بالموضوعات و لايبقى مجال للنزاع فى أنه هل هو بها أو بالأغراض و قسم آخر عباره عن مجموع قضايا مختلفه الموضوعات و المحمولات جمعت و دوّنت لأجل غرض خاص و ترتب غايه مخصوصه عليها، بحيث لولا ذلك الغرض و تلك الغايه لم تدون تلك المسائل و لم تجمع و لا فائده فى معرفتها و تسميتها باسم مخصوص ففى هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفه إلّا تلك الغايه و ترتب ذلك الغرض عليها». (٥) فى الرافد فى علم الأصول، ص ١٠٩: «تطرح هنا خمس نظريات... النظرية الثالثه: ما طرحه بعض الأعاضم (قدس سره) تبعاً لبعض الفلاسفه، من كون ملاك الوحده و الكثره التسانخ الذاتى بين المسائل». و توضيحها كما فى جواهر الأصول، ج ١، ص ٥١: «الذى يجب الالتزام به و يكون معتبراً فى جميع العلوم إنّما هو وجود التسانخ و التناسب بين مسائل كل علم فى جهه من الجهات، مثل كون مسائل علم الفقه راجعه إلى عمل المكلف و مسائل علم الفلسفه راجعه إلى حقائق الأشياء و واضح أنّ هذه الوحده ليست وحده حقيقه» الخ. (٦) فى الرافد، ص ١١٠: «النظرية الرابعه: ما طرحه الأستاذ السيد الخوئى (قدس سره) فى تعليقه أبعاد التفرقات، من كون الميزان فى وحده العلم و كثرته مختلف حسب اختلاف غرض التدوين للعلم» ثم يذكر الموضوع و المحمول و الغرض و توضيحها - كما فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٥، و ط.ج. ص ٢٥ - «التحقيق فى المقام أن يقال:... إنّ التمايز فى العلوم: تاره يراد به التمايز فى مقام التعليم و التعلم... و أخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين... أما التمايز فى المقام الأوّل: فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع و المحمول و الغرض بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالاً... و أمّا التمايز فى المقام الثانى فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجى يترتب عليه كما هو الحال فى كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الأصول و النحو و الصرف... و أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به كعلم الفلسفه الأولى فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول... ثم إنّ من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فى ما ذهبوا إليه من أنّ تمايز العلوم بالموضوعات إلى تقدم رتبه الموضوع على رتبه المحمول و الغرض و لعلهم لأجله قالوا: إنّ التمايز بها و ليس مرادهم الانحصار و إلّا فقد عرفت عدمه». (٧) التمايز بالموضوع و المحمول و الغرض جميعاً ففى عنايه الأصول، ج ١، ص ٨: «بعد ما ميّزنا و حدّدنا المسائل سعةً و ضيقاً بوسيله الغرض و أخذنا الجامع بين موضوعاتها و كان هو موضوع العلم و أخذنا الجامع بين محمولاتها و كان هو محمول العلم كان المميّز حينئذ للعلم أمور ثلاثه: الغرض و الموضوع و المحمول». (٨) فى الرافد: «النظرية الخامسه: و هى الصحيحه عندنا و بيانها فى جانبين: ١- الصحيح عندنا أن وحده العلم و كثرته بالاعتبار و الوضع لا أنّ الوحده و الكثره أمران واقعان... و من هنا نرى أنّ العلم الواحد قد يتحوّل لعلوم متعدده... أو تجتمع العلوم المتعدده فى علم واحد كعلم المعرفه و علم الوجود فى الحكمة المتعاليه... ٢- الوحده الاعتباريه و إن كانت خاضعه لاعتبار المعترف و لكنّها لا تكون موضعاً لترتيب الآثار العقلانيه إلّا مع وجود المصحح المنسجم مع المصالح العقلانيه و المنبعث عن تمام الجهات الدخيله فى تشكيل هذه الوحده... فالمصنف و المدون لعلم معين لا بدّ له فى تشكيل الوحده من ملاحظه تمام الجهات الدخيله فى ذلك كوحده الهدف... أو ملاحظه الفتره الزمنيه لاستيعاب العلم أيضاً فإنّ هذه جهه مهمه» الخ.

اشاره

إنّ المشهور بين الأعلام هو لزوم الموضوع لكل علم و لكن خالفهم بعض الأجله مثل المحقق الإصفهاني (١) و المحقق الخوئي (قدس سرهما) .

استدلال بعض الأصوليين على لزوم الموضوع لكل علم:

اشاره

قال بعض الأصوليين بلزوم الموضوع لكل علم و استندوا في ذلك إلى قاعده «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد». (٢)

يلاحظ عليه:

(٣)

أولاً: إنّ هذه القاعده مختصه بالوحده الحقه الحقيقه فلا تجرى في الوحده

ص: ٦٤

١- في الأصول على النهج الحديث، ص ١٨ و ١٩: «أمّا موضوع العلم فصريح أعلام الفن لزومه للعلم ... و من جميع ما ذكرنا تبين عدم لزوم الجامع لموضوعات المسائل فضلاً عن كونه بحيث تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيه له إذ لا مقتضى له بل له مانع» الخ.

٢- في المحاضرات، ط.ق: ج ١، ص ١٥ و ط.ج: ص ١٣: «الجهه الأولى في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل علم... غايه ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه هو أن الغرض من أي علم من العلوم أمر واحد» الخ. و في الرافد في علم الأصول، ص ١٠١: «المقدمه الرابعه: بحث الأصوليون بحثاً مفصلاً حول الدليل على وجود موضوع لكل علم وعدمه و طرحت ثلاثه أدله على اعتبار الموضوع: الأول: إنّ لكل علم غرضاً واحداً يتحقق بمعرفه مسائله و المسائل بما هي كثيره لا تؤثر في الواحد بما هو واحد لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد فلا محاله تكون وحده الغرض كاشفه عن وحده المؤثر فيه و هو موضوع العلم الجامع بين مسائله و يتنى على ذلك اعتبار وجود الموضوع في كل علم و هذا الاستدلال طرح في المحاضرات و بعض حواشي الكفايه و نوقش مناقشات عديده لايهمنا التعرض لها و إنّما تعليقنا على ذلك أنّنا لم نجد أحداً من الفلاسفه و الأصوليين استدلل على وجود الموضوع بكبرى لا يصدر الواحد من الكثير حتى نتجشم مناقشته و الإشكال عليه كما عرفت».

٣- لمناقشه هذا الاستدلال راجع مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٥ و المحاضرات ط.ق: ج ١، ص ١٦-٢٠ و ط.ج. ص ١٤-١٨ و تسديد الأصول، ج ١، ص ٨ و ٩.

الطبيعيه فضلاً عن الوحده الاعتباريه فإنّ الاعتباريات لاتقبل التأثير و التأثير. (١١)

ثانياً: إنّها لو جرت لدلت على حيثيه الوحده فى جميع العلوم التى هى دخيله فى حصول غرض الاستنباط سواء كانت داخله فى الأصول أم خارجه مثل علم الرجال و النحو و الصرف و غير ذلك فلاتدلّ على وجود الموضوع الواحد لعلم الأصول.

تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى المقام:

اشاره

(٢٢)

إنّ لزوم الموضوع لكل علم، إن كان بملاحظه أنّ كل علم مركب اعتبارى من قضايا متشتمته و لا بدّ فى كل مركب من جهه وحده إما حقيقه كما فى المركب الحقيقى كالمركب من ماده و صوره، و إما اعتباريه كما نحن فيه.

ففيه: أنّ جهه الوحده كما تنحفظ بالموضوع الجامع كذلك بالمحمول الجامع و بالغرض الجامع فلا تعين للموضوع.

و إن كان بملاحظه أنّ أفراد كل مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر و تسميه كل منهما علماً و فنّاً متوقف على الموضوع الجامع و لذا اشتهر أنّ تمايز

ص: ٦٥

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٩: «أمّا موضوع العلم فصريح أعلام الفن لزومه للعلم ... و إن كان بملاحظه أنّ تأثير القضايا المتشتمته فى غرض واحد يقتضى وحده القضايا و لاتكون واحده إلّا برجوع موضوعاتها إلى موضوع جامع و محمولاتها إلى محمول جامع ففيه أنّ الغرض الجامع واحد بالعنوان لا بالحقيقه ليجرى فيه البرهان و هو استحاله تأثير الأمور المتباينه أثراً واحداً» و فى مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٢: «إن موضوع القاعده هو البسيط الحقيقى صادراً و مصدرراً لا مثل العلوم التى هى قضايا متكثره، كل منها مشتمله على فائده تكون مع أخرى واحده بالنسخ» الخ و راجع أيضاً جواهر الأصول، ج ١، ص ٣٣.

٢- بحوث فى علم الأصول، ص ١٩.

العلوم بتمايز الموضوعات و لو بالحيثيات، ففيه: أنّ الموضوع الجامع لا يمكن أن يكون ما به امتياز فنّ عن فنّ و إلا لكان بابان من فنّ واحد فنّين و كذلك المحمول الجامع فتتخصر جهة الامتياز من حيث الفنّيه و العلميه في الغرض الجامع.

و إن كان بملاحظه أنّ تأثير القضايا المتشتمّه في غرض واحد يقتضى وحده القضايا و لا تكون واحده إلا برجوع موضوعاتها إلى موضوع جامع و محمولاتها إلى محمول جامع، ففيه: أنّ الغرض الجامع واحد بالعنوان لا- بالحقيقه ليجرى فيه البرهان و هو استحاله تأثير الأمور المتباينه أثراً واحداً.

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في لزوم وجود الموضوع الواحد لكل علم:

(١)

إنّ وجود الجامع المقولي و الذاتى في بعض العلوم محال عقلاً لأنّه في علم الفقه مثلاً موضوع بعض مسائله من مقوله الجوهر، مثل الماء و الدم و المنى في بحث الطهاره و موضوع بعضها من مقوله الوضع، مثل القيام و السجود و الركوع و بعضها من مقوله الكيف المسموع، مثل القراءه و بعضها من الأمور العدميه، مثل التروك في كتاب الصوم و الحج.

و تحقّق الجامع الذاتى بين الجوهر و العرض و العدم محال.

التحقيق النهائى للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٢)

من البين أنّه لا جامع لموضوعات مسائله لكن الذى يهوّن الخطب أنّ

ص: ٦٦

١- هذا هو الإيراد الرابع من المحقق الخوئي (قدس سره) على الاستدلال بقاعده الواحد راجع المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠ و ط.ج. ص ١٨ حيث قال: «و رابعاً أنّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفه ... و إذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها فكيف بين الوجود و العدم؟».

٢- بحوث في الأصول، ص ٢١.

القائلين بلزوم الموضوع الجامع يكتفون بكل جامع ذاتياً كان أم عرضياً كما صرّح بذلك المحقق الطوسي (قدس سره) في شرح الإشارات فقال:

«و الأشياء الكثيره قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبه و وجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتى كالخط و السطح و الجسم إذا جعلت موضوعات للهندسه فإنها تتشارك فى الجنس أعنى الكم المتصل القار الذات و إما فى عرضى كبدن الإنسان و أجزائه و أحواله و الأغذيه و الأدوية و ما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب فإنها تتشارك فى كونها منسوبه إلى الصحه التى هى الغايه فى ذلك العلم».(1)

و بنظيره يمكن أن يقال: إنّ جميع موضوعات المسائل مشتركه فى أنّها منسوبه إلى الغايه المطلوبه من تلك المسائل و هى إقامه الحجه على حكم العمل.

ص: ٦٧

إشاره

هنا أقوال أربعه:

القول الأول: لبعض الأعلام مثل المحقق الخوئي (قدس سره) وبعض الأساطين (حفظه الله)

لا يمكن تحقق الموضوع الجامع الذاتى لعلم الأصول (1) والوجه فى ذلك هو أنّ الموضوع فى بحث الإجزاء إتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟) هو إتيان المأمور به و المحمول هو الاقتضاء و إتيان المأمور به قد يكون أمراً وجودياً و قد يكون أمراً عدمياً مثل تروك الإحرام.

و الموضوع فى بحث مقدمه الواجب (وجوب ذى مقدمه هل يقتضى وجوب مقدمه أو لا؟) هو الوجوب الاعتبارى و المحمول هو الاقتضاء و الموضوع فى هذه المسأله اعتبارى و فى المسأله السابقه تكوينى.

و الموضوع فى بحث حجيه الخبر، هو حجيه الخبر الأعم من القولى و الفعلى و الموضوع فى بحث الاستصحاب هو اليقين السابق الملحوق بالشك و الموضوع فى بحث حجيه الشهره هو الشهره.

و الموضوع الجامع الذاتى بين هذه الأمور لا يتحقق أبداً كما أفاده المحقق

ص: ٦٨

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ٢٠ و ٢١: «من البين أنه لا- جامع لموضوعات مسائله كيف و الموضوع فى باب الأوامر ذات الصيغه و محموله الظهور فى الوجوب أو فى الوجوب التعيينى إلى آخر المباحث و الموضوع فى باب حجيه الظاهر نفس الظهور و فى باب الخبر حكايه السنه و فى باب الإجماع نقله و فى باب الاستصحاب كون اليقين السابق و فى باب مقدمه الواجب الملازمه بين الوجوبين و فى باب الإجزاء إتيان المأمور به فكيف يكون لهذه الموضوعات المتشتمه جامع؟».

الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله).

و أما الموضوع الجامع العنواني (١٢) و إن لم يكن بمحال و لكن لا دليل على لزوم وجوده.

و القول الأوّل هو الحق كما بيّناه سابقاً.

القول الثاني:

إشاره

بعض الأعلام مثل صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) قالوا بوجود الموضوع لعلم الأصول و اختلفوا في تعيينه و لما لم يتيسر لهم ذلك قالوا: وجود الموضوع بحكم البرهان ثابت و لكن هو غير معلوم و غير مبين لنا.

إيراد على القول الثاني:

قد قلنا بطلان ما استدللّ على لزوم الموضوع الجامع بل قد يكون مستحيلاً في الجامع الذاتى و مع عدم تعيين الموضوع الجامع لا دليل على وجوده و قاعده الواحد لا تجرى هنا حتّى يستدلّ بها على لزوم الموضوع الجامع.

ص: ٦٩

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣١ و ط.ج. ص ٣٢: «إن أبيت إلّا أن يكون لكل علم موضوع و لو كان واحداً بالعنوان- كعنوان "الكلمه و الكلام" في علم النحو و عنوانى "المعلوم التصديقى و التصورى (قدس سرهما) في علم المنطق و عنوان "فعل المكلف" في علم الفقه و هكذا - فأقول: إنّ موضوع علم الأصول هو "الجامع الذى يتترع من مجموع مسائله المتباينه" كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه في مقام العمل».

٢- في الكفايه، ص ٨: «و قد انقدح بذلك أنّ موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه» و قال قبل ذلك: «ثم إنّه ربّما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصحّ أن يعبر عنه بكل ما دلّ عليه، بداهه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً».

القول الثالث: لصاحب القوانين (قدس سره)

القول الثالث: لصاحب القوانين (قدس سره) (١)

إنّ موضوع علم الأصول الأدله الأربعة بما هي أدله.

القول الرابع: لصاحب الفصول (قدس سره)

إشاره

القول الرابع: لصاحب الفصول (قدس سره) (٢)

إنّ موضوع علم الأصول الأدله الأربعة بما هي هي.

مناقشه في القول الثالث و الرابع:

أما القول الثالث و الرابع فقد نوقش فيهما بأنّه ليس موضوعاً جامعاً.

بيان المناقشه: (٣) إنّ السنّه إما نفس قول المعصوم و فعله و تقريره و إما الأعم منها و من الحاكي عنها.

أما بناء على كونها الأعم فيخرج كثير من المباحث من علم الأصول مثل

ص: ٧٠

- ١- في القوانين، ص ٩: «و أمّا موضوعه فهو أدله الفقه و هي الكتاب و السنه و الإجماع و العقل» الخ.
- ٢- قال في الفصول، ص ١١ و ١٢ عند البحث عن موضوع علم الأصول: «فإن قلت: أكثر مباحث الفن باحثه عن أحوال غير الأدله... و كالمباحث التي يبحث فيها عن حجيه الكتاب و خبر الواحد... أمّا القسم الثاني فلأنّ البحث فيها ليس عن الأدله إذ كونها أدله إنّما تعرف بتلك المباحث... قلت... و أمّا بحثهم عن حجيه الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدله لأنّ المراد بها ذات الأدله لا هي مع وصف كونها أدله فكونها أدله من أحوالها اللاحقه لها فينبغي أن يبحث عنها أيضاً».
- ٣- في الكفايه، ص ٨: «قد انقح بذلك أنّ موضوع علم الأصول، هو... لا خصوص الأدله الأربعة بما هي أدله، بل و لا بما هي هي، ضروره أن البحث في غير واحد من مسائله المهمّه ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنه منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّه، كعمده مباحث التعادل و التراجيح، بل و مسأله حجيه خبر الواحد، لا- عنها و لا عن سائر الأدله... و أمّا إذا كان المراد من السنه ما يعتم حكايته، فلأنّ البحث في تلك المباحث و إن كان عن أحوال السنه بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الألفاظ

وجمله من غيرها لا يخص الأدلّه، بل يعمّ غيرها و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصها كما لا يخفى».

الملازمات العقلية (وجوب المقدمه، اجتماع الأمر والنهي و بحث الضد) و مباحث الإطلاق و التقييد و العام والخاص و ظهور الأمر في الوجوب و الفور و التراخي و المره و التكرار.

و أما بناء على كونها الأخص فيخرج مبحث حجيه الخبر و التعارض، مضافاً إلى المباحث التي قلنا بخروجها مبنياً على كون السنه أعم من الحاكي و المحكي.

جواب الشيخ الأنصاري (قدس سره) عنها بالنسبه إلى مبحث حجيه الخبر:

(١)

إن مفاد مبحث حجيه الخبر هو ثبوت السنه فالبحت عنها بحث عن عوارض السنه.

ناقش فيه صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إن أراد الشيخ (قدس سره) ثبوت السنه بالخبر واقعاً فتخرج مبحث حجيه الخبر عن

ص: ٧١

١- في فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٧ - ٢٣٩: «إعلم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّه عن الحجج (عليهم السلام) موقوف على مقدمات ثلاث: الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجج ... أمّا المقدمه الأولى فهي التي عقد لها مسأله حجيه أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسأله إلى أنّ السنه -أعني قول الحجج أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه؟ و من هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله».

٢- في الكفايه، ص ٨ و ٩: «و رجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد في مسأله حجيه الخبر كما أفيد ... غير مفيد فان البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارضه فإنها مفاد كان الناقصه ... و بالجمله الثبوت الواقعي لبس من العوارض و التعبدى و إن كان منها إلّا أنّه لبس للسنه بل للخبر فتأمل جيداً». و في ص ٢٩٣: «كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أنّ مرجع هذه المسأله إلى أنّ السنه ... فإنّ التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسأله من حجيه الخبر و المبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح».

علم الأصول أيضاً لأنّ الثبوت الواقعي مفاده مفاد كان التامه و البحث عن مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارض الشيء.

و إن أراد الثبوت التعبدي فهذا الثبوت و إن كان من عوارض الشيء إلا أنه ليس من عوارض السنه بل حجيه الخبر حينئذ من عوارض الخبر.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

إنّ الثبوت التعبدي و إن كان من عوارض الخبر إلا أنّ الخبر وجود تنزيلي للسنه فحينئذ تثبت السنه بالتعبد.

بلا حظ عليه:

إنّ ما أفاده يتم على بعض مباني الحجّيه مثل تتميم الكشف أو جعل المؤدّي منزله الواقع و أما على مبني إنشاء الحكم المماثل فمفاد الخبر ليس تنزيباً للواقع الذي هو وجود السنه و أيضاً على مبني التنجيز حيث إنّ المنجز هو الخبر و الخبر على هذا المبني ليس حكاية تعبديه عن السنه.

فعلى هذا، إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الإصفهاني (قدس سره) بأنّ الخبر ليس وجوداً تنزيبياً للسنه على جميع مباني الحجّيه تامّ، كما أشرنا.

ص: ٧٢

١- في نهايه الدرايه، ج ١، ص ١٥: «يمكن أن يقال: إنّ حجّيه الخبر على المشهور و إن كان مرجعها إلى إنشاء الحكم على طبق الخبر و هو من عوارضه إلّا أنّه بعنايه أنّه وجود تنزيلي للسنه و هذا المعنى كما أنّ له مساساً بالخبر كذلك بالسنه فحاصل البحث إثبات وجود تنزيلي للسنه و بهذا الاعتبار يقول بثبوت السنه تعبداً و إلّا فالحكم على طبق المحكي له ثبوت تحقيقي لا تعبدي و كونه عين التعبدي لا يقتضى أن يكون تعبدياً بل هو كنفس المحكي له ثبوت تحقيقي فتأمل».

إشارة

إنّ المسائل الأصولية مبادئ تصديقيه لعلم الفقه و لكن لعلم الأصول أيضاً مبادئ تصوريه و تصديقيه، و المبادئ التصوريه مرتبطه بحدود القضايا الأصوليه موضوعاً و محمولاً. و المبادئ التصديقيه هى العلوم التى يتوقف عليها التصديق بثبوت محمولات المسائل الأصوليه لموضوعاتها. (١)

مبادئ علم الأصول أربعه:

المبادئ هنا إما تصوريه و إما تصديقيه و كل منهما إما لغويه و إما أحكاميه. (٢)

(١) المبادئ التصوريه اللغويه:

و هى بحث الوضع على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣) و الأستاذ البهجه (قدس سره)، و المعانى الحرفيه، و الخبر و الإنشاء، و الحقيقه و المجاز. (٤)

ص: ٧٣

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٧: «أما مبادئه فهى تصوريه و تصديقيه فمبادئه التصوريه راجعه إلى حدودات تلك القضايا بأطرافها و مبادئه التصديقيه هى ما يتوقف عليه التصديق بثبوت محمولات تلك القضايا لموضوعاتها».

٢- فى مباحث الأصول، ج ١، ص ٢٥: «و قد ينقسم كل من القسمين إلى اللغويه و الأحكاميه و لا مقابله بين البحث عن المعنى اللغوى أو ما بحكمه تصوراً أو تصديقاً و بين البحث عن الأحكام تصوراً أو تصديقاً» و سيأتى فى آخر هذا البحث تعليقه فى المبادئ الأحكاميه.

٣- فى الأصول على النهج الحديث، ص ٢٣.

٤- راجع الأصول على النهج الحديث، ص ٢٣ - ٣٠ و مباحث الأصول، ص ٣١ - ٨٦، حيث عقدا أربعه فصول للمبادئ التصوريه اللغويه.

و هي بحث الحقيقه الشرعيه و بحث الصحيح و الأعم (١) و بحث الاشتراك على رأى الأستاذ البهجه (قدس سره) (٢) و بحث جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد و بحث المشتق على نظريه الأستاذ البهجه (قدس سره) . (٣)

ص: ٧٤

١- فى مباحث الأصول رَجِّح جعلهما من الأصول فى ص ٢٥ و ٢٦: «و قد جعل ... البحث عن الصحيح و الأعم من التصديقيه اللغويه و كذا الحقيقه الشرعيه ... و جعلهما من المبادئ مبنى على جعل المسأله نتيجه البحث فى البحثين أعنى ثبوت الإجمال على الصحيح فلا يتمسك بالإطلاق بخلافه على الأعم ... و لعلّ جعل المبدأين المذكورين لدخلهما فى الفقه من المسائل الأصوليه - كسائر ما وقع البحث فيه عن الوضع أو تعيين الموضوع له- أولى و تخلل واسطه - معنونه كانت أو لا- للوصول إلى الحكم الفرعى لا- ينافى ذلك» و فى ص ٨٩، الفصل الأول أى الحقيقه الشرعيه: «و قد تقدّم ... أن جعل هذا البحث من الأصول أولى من جعل الثمره منها و جعله من المبادئ مع عدم تعونها بنفسها فى الأصول» و فى ص ٩٧، الفصل الثانى أى الصحيح و الأعم: «و هو كما تقدم مبدأ تصديقى للمسأله المتكفله لحكم المطلق و المجمل لتوقف ثبوت الموضوع فيهما على ثبوت الوضع للصحيح و عدمه فتفتح صغرى المسألتين بالمختار هنا كما يمكن جعلها من المسائل فإن النسبه بين الظهور للأمر فى الوجوب و المشتق فى المتلبس مع البحث عن حجيه الظهور هى النسبه بين الصحيح و الأعم مع حجيه الظهور من جهه تحقق الصغرى لتلك الكبرى ... و سبق فى ما مرّ أنّ الترتب بين المسائل لا- يمنع جعلها معاً من المسائل و لا- يلجىء إلى جعل الموقوف عليه من المبادئ».

٢- و عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً حيث قال فى الأصول على النهج الحديث، ص ٤١، المقام الثانى فى المبادئ التصديقيه اللغويه: «الفصل الثالث لا ريب فى إمكان الاشتراك» الخ.

٣- فى الأصول على النهج الحديث، ص ٣١ - ٤٣ عقد فصولاً- أربعه للمقام الثانى أى المبادئ التصديقيه اللغويه و فى مباحث الأصول، ص ٨٧ - ٢٤٥ عقد فصولاً خمساً للمبادئ التصديقيه اللغويه و قال فى ص ١٧٨: «الفصل الخامس المشتق ... و يمكن جعل البحث من مسائل الأصول و إن كان المنسوب إلى الأصوليين إدراجه فى المبادئ و ذلك لترتب الثمره الفقهيه و هو الحكم بثبوت الحكم الشرعى فى صوره الانقضاء على اختيار الوضع للأعم فى ما وقع فى موضوع الحكم فى الأدله بعد الفراغ عن حجيه الدليل عليه» الخ.

إنّ العلامة المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى (١) أنّ البحث عن المشتق من مسائل علم الأصول، حيث إنّهُ على القول بالوضع للأعم يستفاد بقاء الحكم و على القول بالوضع لخصوص المتلبس ينتج ارتفاع الحكم لانتفاء المبدأ.

و لكن يلاحظ عليه: أنّ ذلك يرجع إلى تحقّق موضوع الحكم و عدمه و سعته و ضيقه و ذلك جارٍ في جميع المباحث اللغويه من حيث إنّهُ موضوع للحكم فلو صحّ هذا الاستدلال يلزم اندراج جميع المباحث اللغويه في المسائل الأصوليه.

(٣) المبادئ التصوريه الأحكاميه:

المبادئ التصوريه الأحكاميه: (٢)

و هي بحث حقيقه الحكم و ماهيته، مبادئ الحكم، مراتب الحكم و جعله، متعلق الحكم و موضوعه، تقسيمات الحكم التكليفى و الوضعى، أقسام الحكم التكليفى و أقسام الحكم الوضعى، الواجب المطلق و المشروط، الواجب المعلق

ص: ٧٥

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٨: «كما أنّ إخراج بعض المسائل و إدراجه فى المبادئ اللغويه بلا- وجه كمسأله المشتق فإنّها ليست من المبادئ التصوريه و لا التصديقيه لمسأله أصوليه بل الوضع للأعم نتیجته بقاء الحكم المترتب على المشتق و الوضع للمتلبس نتیجته ارتفاع الحكم مع انقضاء المبدأ و هذا شأن المسأله الأصوليه».

٢- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٨: «كما أنّ البحث عن حقيقه الحكم بما هو لا- بما هو مدلول اللفظ و البحث عن التكليفى و الوضعى و المطلق و المشروط و النفسى و الغيرى إلى آخر تقسيمات الحكم من المبادئ التصوريه الأحكاميه» و فى ص ٤٤: «المقام الثالث فى المبادئ التصوريه الأحكاميه و هو متكفل لمعرفة المجموعات الشرعيه بما لها من التقسيمات و فيه فصول» الفصل الأوّل: إنّ المجموعول التشريعى المعبر عنه بالحكم ينقسم إلى تكليفى و وضعى و الفصل الثانى إلى الثامن هو المذكور فى المتن من «الواجب المطلق و المشروط» إلى آخر الكلام.

و المنجز، الواجب النفسى و الغيرى، الواجب التعيينى و التخيرى، الواجب العينى و الكفائى، الواجب الموسع و المضيق، الواجب التبعدى و التوصلى.

(٤) المبادئ التصديقيه الأحكاميه:

المبادئ التصديقيه الأحكاميه: (١١)

و هى بحث إمكان اجتماع الحكامين المتضادين و امتناعه، (٢) إمكان الواجب المعلق، إمكان الواجب المشروط (الشرط المتأخر) و كيفيه القضايا (القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه). (٣)

ص: ٧٦

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ٧٤: «المقام الرابع فى المبادئ التصديقيه الأحكاميه و فيها فصول» الفصل الأول فى إمكان أخذ قصد القربه بأحد الوجوه فى متعلق الأمر و امتناعه ليكون مبدأ تصديقياً للتمسك بالإطلاق و عدمه. الفصل الثانى فى مقدميه ترك الضد لفعل الضد و بالعكس و عدمها. الفصل الثالث فى أنه يمكن تعلق الأمر بالطبيعه أو لا يمكن إلاً بالفرد و هو من المبادئ التصديقيه لجواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه. الفصل الرابع فى أن حقيقه الإيجاب مركبه أو بسيطه.

٢- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٨: «و البحث عن إمكان اجتماع الحكامين و امتناعه من المبادئ التصديقيه الأحكاميه فيحكم بناءً على الإمكان بعدم التعارض بين الدليلين المتكفلين للحكمين و على الامتناع بالتعارض». و فى مباحث الأصول، ص ٢٦: «و جعل البحث ... عن جواز الاجتماع و عدمه، من الأحكاميه التصديقيه، مع أنه لا يكفى فى كون المبدأ تصديقياً كونه بحثاً عن ثبوت شىء للحكم فى قبال البحث عن تصور نفس الحكم أو ثبوت نفسه، بل كون ذى المبدأ ممّا يتوقف التصديق فيه على المبدأ، فى قبال توقف تصور أطرافه على المبدأ و توقف التعارض على مسأله الاجتماع من جهه توقف صغرى التعارض على اختيار الامتناع، ليس من توقف التصديق على مسأله و ليس تنقيح صغرى مسأله لمسأله موجباً للمبدئيه المذكوره».

٣- تكمله فى المبادئ الأحكاميه: فى زبده الأصول للشيخ البهائى (قدس سره) جعل المنهج الأول فى المقدمات و فيه مطالب ثلاثه: المطلب الأول فى المبادئ المنطقيه المطلب الثانى فى المبادئ اللغويه و المطلب الثالث فى المبادئ الأحكاميه و ذكر فى المطلب الثالث فصولاً: الأول فى تعريف الحكم و الثانى فى الحسن و القبح و الثالث فى تعريف الواجب و الرابع فى الموسع و المضيق و الخامس فى ظن الموت و السلامه و السادس فى الواجب الكفائى و السابع فى الواجب المخير و الثامن فى تعريف الصحيح و الباطل من العبادات و العقود و الإيقاعات و التاسع فى مقدمه الواجب و العاشر فى المباح. و فى فوائد الأصول، ج ١- ٢، ص ٢٧: «زاد القوم مبادئ الأحكام فى خصوص علم الأصول ... و المراد من المبادئ الأحكاميه هو ما يتوقف عليه معرفه الأحكام الشرعيه من التكليفيه و الوضعيه بأقسامهما و كذا الأحوال و العوارض للأحكام من كونها متضاده و كون الأحكام الوضعيه متأصله فى الجعل أو منتزعه عن التكليف و غير ذلك من حالات الحكم و وجه اختصاص المبادئ الأحكاميه بعلم الأصول هو أن منه يستنتج الحكم الشرعى و واقع فى طريق استنباطه». و راجع أيضاً أجدد التقريرات، ج ١، ص ٨ و فى منتهى الأصول، ص ١٣: «و زادوا فى علم الأصول قسماً آخر من المبادئ و سموها بالمبادئ الأحكاميه و المراد منها معرفه حالات الأحكام الشرعيه من تقسيمها إلى الوضعيه و التكليفيه و أن الأحكام التكليفيه متضاده بأسرها و أن الأحكام الوضعيه هل هى

منتزعه عن التكليفية أو مستقلة في الجعل و غير ذلك من حالاتها و عوارضها» و في لمحات الأصول، ص ١٦١: «المراد بالمبادئ الأحكامية هي لوازم الأحكام الشرعية و معانداتها» و في نهاية الأصول، ص ١٨٩: «قد كانت القدمات من الأصوليين يذكرون في كتبهم الأصولية نبذاً من المبادئ اللغوية و نبذاً من المبادئ العقلية كالبحث عن الحسن و القبح و نبذاً من المبادئ الأحكامية و المراد بالمبادئ الأحكامية لوازم الأحكام و ملزوماتها» و في ص ١٤٢: «كان للقدمات مباحث يبحث فيها عن معاندات الأحكام و ملازماتها يسمونها بالمبادئ الأحكامية» و في حقائق الأصول، ص ٣٥٣ عند التعليق على لفظ «مبادئ الأحكامية»: «يعنى المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي». و استشكل بعض جعل المبادئ الأحكامية في قبال المبادئ التصورية و التصديقية: ففي الأصول على النهج الحديث، ص ١٧: «و تعارف في علم الأصول تدوين المبادئ اللغوية و المبادئ الأحكامية فربما يتخيل أنهما قسمان آخران من المبادئ يختص بهما علم الأصول و ليس كذلك بل المبادئ التصورية تارة لغوية و أخرى أحكامية و كذا المبادئ التصديقية» و في المحاضرات، ط.ق. ج ٢، ص ٢٩٤ و ٢٩٥ و ط.ج. ج ٢، ص ١١٣ و ١١٤: «المبادئ لا تخلو من التصورية و التصديقية و لا ثالث لهما ... و لانعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية و التصديقية» و كذا في ج ٣، ص ٤ و ج ٤، ص ١٧٨ و في تحريرات في الأصول، ج ١، ص ٥١: «خاتمه حول المبادئ التصورية و التصديقية و الأحكامية قد اشتهر في علم الأصول تقسيم المبادئ إلى مبادئ تصورية و تصديقية و أحكامية و التحقيق خلافه و ذلك لأن المراد من "المبادئ التصورية" أعم مما يرتبط بتصور الموضوع في المسألة و حدوده و المحمول فيها و حدوده و لما كان الحكم في الفقه محمول المسألة، يبحث عنه هل هو قسم واحد أو له أقسام؟ و كل قسم منه قابل للجعل المستقل أم لا؟ أو يفصل و غير ذلك فكما أن البحث عن المخترعات الشرعية من المبادئ التصورية لموضوع المسألة كذلك البحث عن الأحكام الوضعية من المبادئ التصورية لمحمول المسألة» و كذا ج ٣، ص ٨ و ج ٤، ص ١٢٨.

البحث الأول: المبادئ التصورية اللغوية لعلم الأصول (فيه فصول ستة)

إشاره

الفصل الأول: حقيقه الوضع

الفصل الثاني: المعانى الحرفيه

الفصل الثالث: الخبر و الإنشاء

الفصل الرابع: أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات

الفصل الخامس: تبعيّه الدلاله للإراداه

الفصل السادس: الحقيقه و المجاز

ص: ٧٩

الفصل الأول: فى الوضع (فبه أمران و تنبيه)

إشاره

الأمر الأول: حقيقه الوضع

الأمر الثانى: فى تقسيمات الوضع

تنبيه فى حقيقه استعمال اللفظ فى المعنى

ص: ٨١

إشاره

قال المشهور: إنّ دلالة اللفظ على المعنى إنّما هي بالوضع؛ نعم قيل: إنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست بالوضع بل هي بالمناسبه الذاتيه.

ثم إنّ الوضع: إمّا حقيقى و إمّا اعتبارى و إمّا أمر وسط بينهما.

القول الأول: المناسبه الذاتيه

إشاره

القول الأول: المناسبه الذاتيه (١)

دلالة الألفاظ على معانيها بالمناسبه الذاتيه و ليست بالوضع و أزيدوه بما حكى عن الميرداماد (قدس سره) حيث اختبره رجلاّن من أهل العلم عن معنى لفظ قبيح

ص: ٨٣

١- . فى تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٣٥٨: «عن عباد بن سليمان الصيمرى و أهل التكسير و أوائل المعتزله أن بين اللفظ و المعنى مناسبه ذاتيه و أطبق أصحابنا و غيرهم من المحققين على بطلانه فقالوا: ليس بين اللفظ و مدلوله مناسبه ذاتيه تقتضى اختصاص اللفظ بالمعنى فى الدلاله». و فى الفصول، ص ٢٣: «التحقيق أنّ القائل بالمناسبه الذاتيه إن أراد أنّ دلالة الألفاظ فى موارد الاستعمال ذاتيه أو أنّها ملحوظه عند كل واضع ففساده أجلى من أن يحتاج إلى البيان إذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على أنّه لو تمّ الأوّل لزم أن لايجهل أحد شيئاً من اللغات و لو تمّ الثانى لامتنع النقل و الهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها و إن أراد أنّ هناك مناسبات خفيه لايطّلع عليها إلّا الأوحدى من الناس أو ادعى ذلك بالنسبه إلى بعض الألفاظ أو اللغات الأصلية فهذا و إن لم يقم دليل عليه ظاهراً إلّا أنّه لا دليل على فساده لاسيّما إذا قلنا بأنّ الواضع هو الله تعالى أو أنّ الوضع يالهامه» و فى تعليقه أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠: «و أما ثبوت المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و معانيها فهو و إن كان ممكناً فى الجمله إلّا أنّه لا دليل عليه» و كذا فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣٢ و ط.ج. ص ٣٣. و فى المختصر فى المعانى، ص ٢١٧: «(و قد تأوله) أى القول بدلاله اللفظ لذاته (السكاكى) أى صرفه عن ظاهره و قال إنّ تبيينه على ما عليه أئمه علمى الاشتقاق و التصريف من أنّ للحروف فى أنفسها خواص بها تختلف كالجهر و الهمس و الشده و الرخاوه و التوسط بينهما و غير ذلك و تلك الخواص تقتضى أن يكون العالم بها إذا أخذ فى تعيين شىء مركب منها لمعنى لايهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمه كالقضم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشىء من غير أن يبين و القضم بالقاف الذى هو حرف شديد لكسر الشىء حتى يبين و أنّ لهيئات تركيب الحروف أيضاً خواص كالفعالان و الفعلى بالتحريك لما فيه حركة كالتزوان و الحيدى و كذا باب فعل بالضم مثل شرف

و كرم للأفعال الطبيعية اللازمه».

فهو أخبرهما عن المعنى و دعا عليهما لجسارتها عليه و الحكايه غير مستنده و ادعوا أيضاً أنّ هناك ألفاظاً خاصه يشترك فيها جميع الأمم مثل الألفاظ التي يطلق على الأم.

إشكالات أربعه على القول الأول:

(١)

أولاً: إنّه لا يعقل إلّا في لسان واحد.

ثانياً: لو التزمنا بهذه المقاله في اللسان العربي فلا بدّ من أن يتمكّن بعض

ص: ٨٤

١- . و في المختصر في المعاني، ص ٢١٧: «و القول بدلاله اللفظ لذاته ظاهره فاسد) يعني ذهب بعضهم إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها لا تحتاج إلى الوضع بل بين اللفظ و المعنى مناسبه طبيعيه تقتضى دلالة كل لفظ على معناه لذاته فذهب المصنف و جميع المحققين على أنّ هذا القول فاسد ما دام محمولاً على ما يفهم منه ظاهراً لأنّ دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على الالفاظ لوجب أن تختلف اللغات باختلاف الأمم و أن يفهم كل أحد معنى كل لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل و لا تمتنع أن يجعل اللفظ بواسطه القرينه بحيث يدلّ على المعنى المجازى دون الحقيقي لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير و لا تمتنع نقله من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلّا المعنى الثاني». و في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٧٢: «و لا شك في خطأ الاتجاه الأوّل ... لما تكشفه الملاحظه و تجربه لنا من عدم وجود أى ميل أصيل سابق على الاكتساب و التعلم للانتقال من لفظ مخصوص إلى معنى مخصوص». في زبدة الأصول للشيخ البهائي (قدس سره)، ص ٥٣: «و الوضع لنقيضين يدفع المناسبه الذاتيه». و في تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٣٦٠: «الذي ينبغي أن يقطع به ما صار إليه الجمهور من عدم استناد الدلاله إلّا إلى الوضع، بل و عدم كون ما سواه معقولاً، بناء على أنّ المناسبه مفاعله من النسبه و هو الربط الحاصل بين أمرين و كونها ذاتيه معناه استنادها إلى ذاتي اللفظ و المعنى، على معنى كونهما لذاتهما مقتضيين لها، فإنّ ذلك في الحقيقه دعوى غير معقوله كما تعرفه» الخ. و في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٣: «لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلاله، مع أن الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربيه و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس في جميع اللغات و هذا واضح». و في تهذيب الأصول، ج ١، ص ٧: «إنّ دعوى وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و معانيها كافه قبل الوضع ممّا يطله البرهان المؤيد بالوجدان إذ الذات البحت البسيط الذي له عده أسماء متخالفه من لغه واحده أو لغات إمّا أن يكون لجميعها الربط به أو لبعضها دون بعض أو لا ذا و لا ذاك» الخ.

الأدباء و النوابع من فهم هذه المناسبة الذاتية كما أنّ الواضع فهمها و لذا جعل اللفظ بإزاء المعنى لوجود هذه المناسبة الذاتية، مع أنّا لم نر أحداً ادعى ذلك، فلا سبيل إلى إحراز ذلك فيبقى في وعاء الإمكان.

ثالثاً: إنّ الالتزام بالمناسبة الذاتية لا يوجب عدم الوضع، (١٢) كما أنّ المحقق النائيني (قدس سره) التزم بالمناسبة الذاتية إجمالاً مع أنّه قائل بتحقق الوضع.

رابعاً: على فرض ثبوت المناسبة الذاتية، تعميم تلك المناسبة لجميع الألفاظ لم يثبت بل يمكن الوضع البشرى في سائر الألفاظ، كما هو الواقع في

ص: ٨٥

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٣٥٨: «أمّا ما يتراءى عن بعض العبارات في حكاية مذهب عباد و من تبعه من أنّه يجعل وضع الألفاظ لمعانيها للمناسبات الذاتية بينهما على معنى أنّه بعد اعترافه بثبوت الوضع يجعله تابعاً لها، فلعله لا ينافى ما ذكرناه إن أريد بالوضع ما هو صفة اللفظ أعنى التعيين و الاختصاص ... نعم لو أريد به ما هو فعل الواضع كان الاختلاف ثابتاً غير أنّه يتطرق حينئذٍ الاسترابة إلى النقل المذكور» الخ.

القول الثاني: نظريته الملازمه و هو مختار المحقق العراقي (قدس سره)

إشارة

القول الثاني: نظريته الملازمه و هو مختار المحقق العراقي (قدس سره). (٢)

توضيحه: إنّ الوضع من الأمور الواقعيه لا- بمعنى أنّها من إحدى المقولات الجوهرية أو العرضية بل بمعنى أنّها من الملازمات التي سببها الجعل والاعتبار

ص: ٨٦

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٣٦٢: «هنا وجوه أخر احتجوا بها في إبطال القول بالمناسبه لا يخلو شيء منها عن شيء ... و منها أنّنا نقطع بأنّ المنقولات و الأعلام و غيرها من الألفاظ التي حدث فيها الوضع لم تكن لها قبل حدوثه دلالة على ما يفهم منها بعده ... و يزيفه في الشق الأول ما نبهنا عليه من قضيه الخروج عن محل النزاع فالخصم في الألفاظ المشار إليها لا ينكر استناد الدلالة بالنسبه إلى المعنى الجديد إلى الوضع» الخ. و في ص ٣٥٩ و ٣٦٠: «ثمّ إنّ الظاهر أن مرجع القولين إلى دعوى الإيجاب الجزئي و السلب الكلي الذي يدعيه الجمهور بالنسبه إلى نفي استناد الدلالة إلى المناسبه الذاتيه فإنّ من الألفاظ جمله كثيره لا يمكن الاسترابة في استناد دلالاتها إلى الوضع بالمعنى الأعم من التعيين والتعيين الناشئ عن غلبه الإطلاق كالأعلام الشخصيه و المنقولات العرفيه عامه و خاصه من الحقائق الشرعيه و الأمور الاصطلاحيه فمطرح الخلاف حينئذ الألفاظ الأصلية الواقعه في العرف على المعاني الأصلية الواصليتين عن أصل اللغه من غير أن يتطرق إليها تغير و لا نقل و لا ارتجال كلفظ "الماء" و "الأرض" و "السماء" و "النار" وغير ذلك».

٢- في نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٦: «أنّه ليست تلك العلاقه و الارتباط الخاص من سنخ الإضافات الخارجيه التي توجب إحداث هيأه خارجيه ... و لا من سنخ الاعتباريات التي لا يكون صقعها إلّا الذهن ... و إنّما هي متوسطه بين هاتين فكانت سنخها من قبيل الاعتباريات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها كما نظيره في الملكيه و الزوجيه ... و لكن مع ذلك لها واقعيه ... نظير الملازمات كالملازمه بين النار و الحراره» الخ. و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣٨ و ط.ج. ص ٤٠: «ذهب بعض الأعظم (قدس سره) إلى أنّها من الأمور الواقعيه لا- بمعنى أنّها من إحدى المقولات ... بل بمعنى أنّها عباره عن ملازمه خاصه و ربط مخصوص بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الأمور التكوينيّه ... غايه الأمر أن تلك الملازمه ذاتيه أزليه و هذه الملازمه جعليه اعتباريه لا بمعنى أن الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها» الخ. إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) بعد ذكر هذا المذهب - و هو القول بأنّ الوضع أمر واقعي - قال: «و ذهب كثير من الأعلام و المحققين إلى أنّ حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه و لكنهم اختلفوا في كفيّتها على أقوال؛ القول الأول: ما قيل من أنّ حقيقه الوضع عباره عن اعتبار ملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له و حقيقه هذه الملازمه متقومه باعتبار من بيده الاعتبار أي الواضع» ثمّ ذكر الإيراد عليه. و في الرافد جعل هذين القولين قولاً واحداً ناسباً له إلى المحقق العراقي (قدس سره). و في منتقى

الأصول، ج ١، ص ٤٨: «دعوى المحقق العراقي (قدس سره) تتلخص في ضمن أمور: الأول: أن الوضع عبارته عن أمر اعتباري و هو جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى. الثاني: أنه ينشأ من هذه الملازمه الاعتباريه ملازمه حقيقيه و بذلك يختلف الوضع عن غيره من الاعتباريات. الثالث: أن المجعول مقيد بصورة العلم بالجعل و ظاهر ان هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً و لا إثباتاً فتتعيّن لو كان غيرها ممتنعاً و سيتضح الحال شيئاً فشيئاً فانتظر» و مختار المحقق الروحاني (قدس سره) هو أنه عبارته عن جعل الارتباط بين اللفظ و المعنى و اعتباره بينهما و يوضحه في ص ٦٦ و ٦٧.

و هذه الملازمه نظير الملازمه نفس الأمرية التي بين تعدد الآلهه و فساد العالم في قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا). (١)

و جعل الوضع بهذا البيان من الأمور الواقعيه مبني على تفسيره بالمعنى اسم المصدرى حيث إنّه الحاصل من الوضع الخارجى المصدرى؛ نعم إن مقتضى التحقيق هو اتحاد المعنى المصدرى مع المعنى اسم المصدرى وكلاهما أمران اعتباريان.

إيرادان على القول الثانى

(٢)

أولاً: إن هذه الملازمه نفس الأمرية ليست بحقيقه الوضع بل هي متفرعه

ص: ٨٧

١- سورها لأنبياء (٢١): ٢٢.

٢- . ذكرهما المحقق الخوئى (قدس سره) في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣٩ و ط.ج. ص ٤١، قال: «و الجواب عن ذلك أنه (قدس سره) إن أراد بوجود الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له ... ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أن الأمر و إن كان كذلك - يعنى أن هذه الملازمه ثابتة له دون غيره- إلا أنها ليست بحقيقه الوضع، بل هي متفرعه عليها و متأخره عنها رتبه و محلّ كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمه بين تصور اللفظ و الانتقال إلى معناه و ذهب كثير من الأعلام و المحققين (قدس سرهم) إلى أن حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه». و في الرافد، ص ١٦٩: «إنّ التعبير عن الوضع بأنّه الملازمه الجامع بين الملازمه الواقعيه بين اللفظ و المعنى و الملازمه الاعتباريه لا يكشف عن حقيقه الوضع لأمرين: أولاً: لأنّ هذا الجامع هو عين الملازمتين المذكورتين و كلاهما لا يعبران عن حقيقه الوضع ... ثانياً: أنّ هذا التعريف للوضع فاقد لركيزه مهمّه في مسيره العلاقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى و هي المرحله الثانيه من مراحل الوضع التي هي عبارته عن سببيه اللفظ مع القرينه للانتقال إلى المعنى حيث لا يوجد في تعريف الوضع بأنّه الملازمه أى إشاره لهذه المرحله الضروريه لمسيره الوضع و هي مرحله سببيه اللفظ مع القرينه للمعنى».

على الوضع و متأخره عنه،(١١) فإنّ الوضع كما سيأتى هو جعل اللفظ يإزاء المعنى حتّى يكون وجوداً للمعنى أو يكون علامه عليه و الملازمه بين اللفظ و المعنى تتحقّق بعد ذلك.

ثانياً: إنّها أمر اعتبارى و لا خارجيه لها و ستأتيك زياده التوضيح عند بيان الأقوال الاعتباريه.

و الوجه فى التعبير بالملازمه هو أنّ حضور اللفظ يستتبع حضور المعنى و هكذا بالعكس حضور المعنى مستتبع لحضور الألفاظ الذهنيه.

القول الثالث: نظريه التعهد

اشاره

القول الثالث: نظريه التعهد (٢) عن المحقق النهاوندى و الحائرى و الخوئى (قدس سرهم)

إنّ الوضع من الأمور الواقعيه و هو التعهد و الالتزام على ذكر اللفظ عند

ص: ٨٨

١- فى الرافد، ص ١٧٠: «إنّ الوضع على نوعين: الوضع بالمعنى المصدرى و الوضع بالمعنى الاسم المصدرى و الملازمه الواقعيه و إن كانت متفرعه عن الأوّل لكنّها هى الوضع بالمعنى الثانى و مراد صاحب هذا المسلك عند ما يعرف الوضع بالملازمه الواقعيه هو المعنى الثانى لا الأوّل فلا يرد الإشكال المذكور».

٢- فى الرافد، ص ١٧٤: «المسلك الثالث: مسلك التعهد و قد ذهب إليه مجموعه من أعلام الأصول أوّلهم كما نعلم المحقق ملّا على النهاوندى فى كتابه تشریح الأصول و المحقق الحائرى فى كتاب الدرر و آغا رضا الإصفهانى فى كتاب وقايه الأذهان و وافقهم الأستاذ الخوئى (قدس سره) « و فى وقايه الأذهان، ص ٦٢: «أرى أن ... تصرف عنان الهم نحو معرفه ما يحصل به ذلك الاختصاص أو التخصيص أو التعيين أو الارتباط و يتوصل بذريعتيه إلى هذه الأمور و يترتب عليه المقصود من جعل الدلاله و لا يمكن جميع ذلك إلّا بالتعهد أعنى تعهد المتكلم للمخاطب و التزامه له بأنّه لا ينطق بلفظ خاص إلّا عند إرادته معنى خاصاً أو أنّه إذا أراد إفهامه معنى معيّناً لا يتكلم إلّا بلفظ معيّن فمتى تعهد له بذلك و أعلمه به حصلت الدلاله و حصل الإفهام و لا يكاد يحصل بغير ذلك فلنا فى المقام دعويان: حصول الوضع بالتعهد المذكور و عدم إمكان حصوله بغيره» الخ. و فى مناهج الوصول، ج ١، ص ٥٨ و تحريرات فى الأصول، ج ١، ص ٢٩٣ و ٢٩٦ نسباه إلى المحقق الرشتى (قدس سره).

إرادته تفهيم المعنى (و هذا البيان على نظريه المحقق النهاوندى (قدس سره)). (١)

أو هو التعهد على تفهيم المعنى باللفظ أو إبراز المعنى باللفظ عند إرادته تفهيم المعنى (و هذا البيان على نظريه المحقق الحائري (٢) و المحقق الخوئي (قدس سرهما)).

ص: ٨٩

١- فى نهايه النهايه، ص ٧: «و ممن أطل الكلام فى بيان حقيقه الوضع و نسج نسجاً معجباً و مع ذلك لم يأت بشىء ينتج الأثر المقصود من وضع الألفاظ هو المحقق النحرير الملاً على النهاوندى (قدس سره) فإنه ذهب إلى أنّ الوضع هو التعهد و البناء بعدم ذكر اللفظ إلّا عند إرادته تفهيم المعنى و أوضحه بما لا مزيد عليه قال: ... و هى [أى حقيقه الوضع] ليست إلّا تعهد الواضع لغيره بأن لا يتكلم باللفظ الفلانى إلّا عند إرادته تفهيم المعنى الفلانى». ثمّ أورد عليه و قال: «وعلى ما أفاده (قدس سره) يكون معنى جملة زيد قائم، إرادات ثلث: إرادته إحضار صورته زيد و إرادته إحضار صورته قائم و إرادته إحضار صورته النسبه و هو بمعزل عن مفاد تلك الجملة لأنّ المستفاد منها هو ثبوت القيام لزيد و عليه فلا يترتب الغرض من الوضع على ما ذكره (قدس سره) من التعهد فتدبر».

٢- قال (قدس سره) فى درر الفوائد، ص ٣٥: «لا يعقل جعل العلاقه بين الأمرين الذين لا علاقه بينهما أصلاً و الذى يمكن تعقله أن يلتزم الواضع أنّه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا فإذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه فالعلاقه بين اللفظ و المعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام».

و لهذا المبني خصوصيات خمس: (١)

الخصوصية الأولى: الوضع على هذا المبني ليس أمراً اعتبارياً بل هو فعل نفساني.

الخصوصية الثانية: على هذا المبني لا بد أن يكون كل مستعمل واضحاً وعبارة أخرى كل مستعمل هو متعهد بذلك فهو الواضع (أي المتعهد بذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى) فإنّ التعهد والالتزام لا يتعلّق بفعل الغير بل يتعلّق بفعل نفسه نعم الواضع يطلق عرفاً على من لم يكن تعهده مسبقاً بتعهد قبله. (٢)

الخصوصية الثالثة: إنّ تقسيم الوضع إلى التعيني والتعيني باعتبار أنّ التعهد تارةً مسبق بكثرة الاستعمال و تارةً غير مسبق بها. (٣)

ص: ٩٠

١- في الرافد، ص ١٧٦ - ١٧٨: «مختار الأستاذ السيد الخوئي (قدس سره) من كون الدلالات التفهيمية ناشئة عن التعهد و بيانه في خمس نقاط» و هي حاجة الإنسان إلى التعهد، شمولية التعهد للواضع و المستعمل، كون متعلق التعهد قصد التفهيم لا خطوط المعنى، كون الدلالة المتفرعة عن الوضع هي الدلالة التفهيمية مباشرة لا الدلالة التصورية و كون منشأ الانتقال للمدلول التفهيمي عند سماع اللفظ أصلاً عقلياً هو أنّ الإنسان العاقل يسير على وفق القانون الذي التزم به لا قانون السببية».

٢- في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٧٨: «تميز هذه النظرية بنقاط ثلاث: ١) إنّ التعهد يفسر التلازم بين اللفظ و المعنى المحقّق للدلالة بقضيه شرطيه يتعهد بها الواضع طرفاها النطق باللفظ و إفهام المعنى... ٢) إنّ الدلالة الناتجة عن الوضع على أساس هذه النظرية تكون دلالة تصديقيه لا تصوريه فحسب... ٣) إنّ كل مستعمل ينقلب إلى واضح حقيقه على ضوء هذه النظرية لأنه متعهد ضمناً بأن لا ينطق باللفظ إلّا عند إرادته إفهام معناه الخاص و لا فرق بينه و بين الواضع إلّا أنّ الأخير هو المتعهد الأوّل الأسبق زماناً» الخ و النطقه الثالثه هي الخصوصيه الثانيه في المتن. و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٦ و ط.ج. ص ٥٠: «و على ضوء هذا البيان تبين أنّ كل مستعمل واضح حقيقه» الخ.

٣- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٩ و ط.ج. ص ٥٣: «إنّ الوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه... يصحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني باعتبار أنّ التعهد والالتزام المزبور إن كان ابتدائياً فهو وضع تعيني و إن كان ناشئاً عن كثره الاستعمال فهو وضع تعيني» الخ.

الخصوصية الرابعة: إنَّ الدلالة إما تصوريه وإما تصديقيه، والتصديقيه إما على المراد الاستعمالي وإما على المراد الجدى.

أما الدلالة التصوريه فلا تستند إلى العلقه الوضعيه على هذا المسلك بل إلى أنس الذهن، لأنَّ العلقه الوضعيه مختصه بما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ فالدلالة التصوريه حيث إنها غير قصديه فهى خارجة عن محدوده العلقه الوضعيه أما القائلون بأنَّ الوضع أمر اعتبارى فيقولون: إنَّ الدلالة التصوريه أيضاً مستنده إلى الوضع. نعم إطلاق الدلالة عليها محل الكلام لأنَّ الدلالة تابعه للإرادة. (١)

الخصوصية الخامسة: قال المحقق الخوئى (قدس سره) فى الدراسات: (٢) إنَّ المعنى الموضوع له ليس هو ذات المعنى بل إرادته تفهيم المعنى.

لكن ما أفاده فى محاضرات (٣) ينافى ذلك حيث قال: الإرادة التفهيمية لم تؤخذ فى المعنى الموضوع له بل أخذت فى الوضع، بمعنى أنَّ العلقه الوضعيه تختص بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ. (٤)

ص: ٩١

١- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٥ و ط.ج. ص ٤٨: «إنَّ العلقه الوضعيه حينئذٍ تختص بصورة إرادته تفهيم المعنى لا مطلقاً و عليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه» و فى ص ١١٧: «قد وقع الكلام بين الأعلام فى أنَّ الدلالة الوضعيه هل هى الدلالة التصوريه أو أنَّها الدلالة التصديقيه؟... التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثانى... و على الجملة قد ذكرنا سابقاً أن اختصاص الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام و أما الدلالة التصوريه - و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ - فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهة الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر»

٢- دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٣٢.

٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٠٧ و ط.ج. ص ١٢٠

٤- و نوقش فى هذه النظرية عدة مناقشات: الأولى: ما ذكره فى نهاية النهايه، ص ٧ و قد أشرنا إليها عند التعليقه على «و هذا البيان على نظريه المحقق النهاوندى (قدس سره)» فى الصفحه السابقه. الثانیه: ما فى نهاية النهايه، ص ٢٣، إذ قال: «و حيث عرفت اتحاد حيثيه دلالة اللفظ مع حيثيه دلالة سائر الدوال تعرف أنه لا حاجة إلى الالتزام بأنَّ حقيقه الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة العصر فأنك قد عرفت أنَّ كيفية الدلالة و الانتقال فى اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال» الخ. الثالثه: ما فى فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٣٠: «من المقطوع أنه لم يكن هناك تعهد من شخص لذلك و لم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ». الرابعه: ما فى نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٨: «إنَّ إرجاع الوضع إلى تعهد الواضع بذكر اللفظ عند إرادته المعنى أيضاً غير مستقيم فإنه بعد أن كان مرجع التعهد المزبور إلى إرادته ذكر اللفظ عند إرادته المعنى نقول» الخ. و فى منتقى الأصول، ص ٦١ - ٦٥ يصور أنحاء ثلاثه للمراد من التعهد و يورد على كل منها و فى دروس فى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٥ يذكر إيرادين و فى الرافد، ص ١٧٩-١٨٤، يجيب عن الإيراد الأوّل للسيد الصدر (قدس سره) ولكن يذكر اعتراضين من جانب نفسه على هذا القول و راجع أيضاً تسديد الأصول، ج ١، ص ٢٠.

الدليل الأول:

اشاره

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) بعد إبطال سائر الآراء قال: فالنتيجه على ضوءها هي أنّ حقيقه الوضع ليست عبارته إلّا عن التعهد و الالتزام النفساني. (١)

يلاحظ عليه:

ليس حصر عقلي في البين حتى يستدلّ لإثبات نظريه ببطلان غيرها، مع ما سيجيء إن شاء الله تعالى من صحه نظريه أخرى ممّا أبطلها السيد المحقق الخوئي (قدس سره) على حسب رأيه الشريف.

ص: ٩٢

الدليل الثاني:

إشاره

الرجوع إلى الوجدان و التأمل فيه أقوى شاهد عليه. (١)

يلاحظ عليه:

إنه سيأتي إن شاء الله ما هو مقتضى الوجدان في حقيقه الوضع، بعد أسطر.

الدليل الثالث:

إشاره

الغرض الباعث على الوضع، قصد تفهيم المعنى و إبراز المقاصد بالألفاظ و هذا القصد لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهيد و الالتزام، فلا بد للإنسان أن يتعهد بذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى حتى يحصل الغرض. (٢)

يلاحظ عليه:

إنّ الوضع على مقتضى التحقيق هو جعل اللفظ بإزاء المعنى حتى يكون علامه عليه و يكون وجوداً اعتبارياً تنزيهياً للمعنى و الغرض منه هو تفهيم المعنى في مقام الاستعمال و يترتب على الجعل المذكور، الارتباط والملازمه الاعتبارية بين حضور اللفظ و حضور المعنى، فحينئذ لا بد من ذكر اللفظ عند اراده المعنى حتى يحصل الغرض و هو التفهيم و التفهيم و هذه اللابديه داعيه إلى ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى، من دون وجود تعهيد و التزام نفساني، مع أنّ الوضع و العلقه الوضعيه قد تحققت قبل ذلك.

ص: ٩٣

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٤ و ط.ج. ص ٤٨ و في زبده الأصول، ج ١، ص ٢٦: «و هذا المعنى ... ممّا يساعده الوجدان و الارتكاز».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٤ و ط.ج. ص ٤٨.

فتحقّق الوضع في الرتبة الأولى و وقوع العلقه الوضعيّة و الارتباط و الملازمه المذكوره في الرتبة الثانيه و أمّا لابلديّه رعايتها لحصول الغرض فهي في الرتبة الثالثه.

و هذه الأمور كافيه لتحقق الغرض و حصوله من دون احتياج إلى تعهّد من أحد من الناس، بل إن قلنا بتحقيق الالتزام النفساني و وجوده في ضمير المستعملين فإنّه أمر متأخر عن العلقه الوضعيه و اللابلديّه المذكوره و هذا الالتزام النفساني يكون في الرتبة الرابعه.

و لعلّ منشأ هذا التوهّم هو أنّ الواضع قد يبرز اعتبار وضع اللفظ على المعنى (الذي هو الوضع عندنا) بتعهّده و التزامه بذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى، حيث يقول بعد الاعتبار الوضعي و جعل اللفظ بإزاء المعنى: إنّي أتعهّد و ألتزم بذكر اللفظ عند إرادته المعنى، و قد خفي الاعتبار المذكور عنهم و لذا توهّموا أنّ الوضع هو التعهّد المبرز و هذا نظير من اعتبار أن يكون اسم طفله كذا، و أبرز ذلك باستعمال هذا الاسم، مثل قوله: «أعطني ولدي علياً».

الدليل الرابع:

اشاره

إنّ الوضع بذلك المعنى (التعهد) موافق للمعنى اللغوي حيث إنّ في اللغة بمعنى الجعل و الإقرار و منه وضع اللفظ و منه وضع القوانين في الحكومات الشرعيه و العرفيه فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها في الأمه. (١)

ص: ٩٤

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٩ و ط.ج. ص ٥٣ و في زبده الأصول، ج ١، ص ٢٦: «و هذا المعنى مضافاً إلى كونه موافقاً لمعنى الوضع لغه و هو الجعل و الإقرار» الخ.

أجوبه ثلاثة عن الدليل الرابع:

الجواب الأول: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله)

إشاره

(١)

إنّه لا يمكن استبدال كلمه الجعل بكلمه الوضع (٢) في موارد استعمالها كما في قوله تعالى: (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ) (٣)

يلاحظ عليه:

إنّ للوضع معاني متعدده و هو قد يكون بمعنى الجعل كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى و لا ينافى ذلك استعماله بمعنى آخر في سائر الموارد.

الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً

إشاره

(٤)

إنّ الوضع يقابله الرفع و الجعل يقابله التقرير و هذا برهان آخر على اختلاف المعنى.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الوضع قد يكون بمعنى الجعل كما قال بعض اللغويين: (٥) الوضع في

ص: ٩٥

١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٧٠.

٢- في رياض السالكين، ج ٧، ص ١٢٢ في شرح قوله (عليه السلام): «و لا تستبدل بى غيرى»: «الاستبدال جعل الشىء مكان آخر و الباء للمقابلة أى لا- تأخذ و تجعل بمقابلتى غيرى كما قال تعالى: (أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) (البقره: ٦١) أى:

أتأخذون الذى هو أدنى بمقابله ما هو خير فإن الباء تصحب الزائل الذاهب دون الآتى الحاصل كما فى التبدل و التبديل فى مثل قوله تعالى: (وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ) (البقره: ١٠٨) الآية و قوله: (وَيَدُلُّنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ ذَوَاتَى أُكُلِ خَمِيْطٍ) (سيا: ١٦)».

٣- سورة آل عمران (٣): ٣٦.

٤- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٧٠.

٥- مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٢٦.

قوله تعالى: (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) (١) عبارته عن الإيجاد و الخلق.

و قال أيضاً: (٢)

الجعل فى قوله تعالى: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) (٣) يجرى مجرى أوجد.

و ثانياً: ما أفاده من أنّ «الجعل يقابله التقرير» ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل الجعل بمعنى الإيجاد مساوق للتقرير، سواء كان الإيجاد تكوينياً أم اعتبارياً.

الجواب الثالث:

إنّ الوضع فى ما إذا استعملت بمعنى الجعل، لا يفيد معنى التعهد و الالتزام بل التعهد أمر متأخر عنه.

ص: ٩٦

١- سورة الرحمن (٥٥): ١٠.

٢- فى مفردات ألفاظ القرآن، ص ٩٤: «جعل لفظ عام فى الأفعال كلّها و هو أعمّ من فعل و صنع و سائر أخواتها و يتصرف على خمسة أوجه ... الثانى: يجرى مجرى أوجد فيتعدى إلى مفعول واحد نحو قوله عزّ وجلّ: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) (الانعام: ١) (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) (النحل: ٧٨ و..)» و نقل عبارته الراغب، السيوطى فى الإتيان، ج ١، ص ٤٦٩. و جاء التعبير بأوجد فى تفسير البيضاوى، ج ١، ص ٢٢٢ و فى شرح الرضى على الكافية، ج ٤، ص ٢٢١ و فى تفسير كنز الدقائق، ج ١، ص ١٦٧ و فى تاج العروس فى مادته جعل أيضاً و جاء التعبير بالخلق و الإحداث و الإنشاء و الإبداع و الاختراع و الصنع فى كلماتهم و لكن أكثر ما ذكره هو الخلق و نحن نذكر من فسر الجعل فى الآيه الكريمة بهذه المعانى مرتباً لهم حسب تاريخ وفاتهم: أبو الليث السمرقندى (٣٨٣) فى تفسيره، ج ١، ص ٤٥٥؛ أبو هلال العسكري (٣٩٥) فى الفروق اللغوية، ص ٣٧٦؛ الباقلانى (٤٠٣) فى تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، ص ٢٨٢؛ الشيخ الطوسى (قدس سره) (٤٦٠) فى التبيان، ج ٣، ص ٥٧٢؛ الواحدى (٤٦٨) فى تفسيره، ج ١، ص ٣٤٤ و... و ذكر عدّه و جوه للفرق بين الخلق و الجعل فراجع الكشاف و تفسير الرازى، ج ٣٢، ص ٩٨ و البرهان و تفسير أبى السعود و الميزان.

٣- سورة الأنعام (٦): ١.

القول الرابع: نظريته وسطية الوضع بين التكوين والاعتبار عن المحقق النائيني

إشاره

و هو أنّ الوضع وسط بين التكوين والاعتبار.

ملخص بيانه (قدس سره) على ما فى الدراسات: (١) إنّ الأمور إمّا لها تحقّق اعتبارى بالجعل والاعتبار من الله كالأحكام الشرعيه و هذا يحتاج إلى بعث الرسل و إنزال الكتب لتبليغ ذلك إلينا و إمّا لها تحقّق تكوينى بالإرادته التكوينيّه مثل خلقه الجواهر و الأعراض الخارجيه و إمّا يكون حدّاً وسطاً بينهما مثل الوضع و ذلك بأنّ الله تعالى ألهم واضع كل لغه أن يضع كل لفظ خاص على معنى مخصوص لوجود المناسبه بينهما مناسبه ذاتيه تكوينيه مجهوله عندنا و هذا معنى كونه تعالى واضعاً.

إشكالات ثلاثه على القول الرابع:

إشاره

إشكالات ثلاثه على القول الرابع: (٢)

الإشكال الأول:

إشاره

إنّ ادعاء المناسبه الذاتيه المجهوله رجم بالغيب. (٣)

يلاحظ عليه:

إنّه فى خصوص اللغه العربيه نحتمل قوياً وجود تلك المناسبه فى اللغات الأصليه القديمه، كما أنّه قد يستفاد من الآيه الشريفه (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (٤)

أنّه بوضع الله تعالى و بإلهامه بلا- احتياج إلى الوضع البشرى و يؤيّدّه دقائق علم الحروف، فما أفاده ليس رجماً بالغيب بل هو استنباطه من الأدلّه الشرعيّه، نعم إنّ

ص: ٩٧

- ٢- راجع فى الإشكال على نظريه المحقق النائيني (قدس سره) منتقى الأصول، ج ١، ص ٥١ - ٥٣.
- ٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣٥ و ط.ج. ص ٣٧.
- ٤- سوره البقره (٢): ٣١.

دعوى المناسبه الذاتيه فى جميع اللغات لاتخلو عن التعسف و لايمكن الالتزام بها.

الإشكال الثانى:

اشاره

إنّ الشىء إذا كان من الموجودات الحقيقيه بحيث لاتتوقف على اعتبار المعبر فهو أمر تكوينى و إلّا فهو من الأمور الاعتباريه فما تصوّره من الحد الوسط بين التكوين و الاعتبار غير معقول. (١)

بلاخط عليه:

(٢)

إنّ الاعتبار الإلهى أو اعتبار الواضع البشرى من عالم الاعتبار و لكن الإلهام أمر تكوينى خارجى حيث إنّه تعليم و العلم أمر حقيقى خارجى و لعلّ مراده من الحدّ الوسط بين التكوين و الاعتبار وجود العناصر التكوينيّه (الإلهام الإلهى) و الاعتباريه (الاعتبار الإلهى أو اعتبار الواضع البشرى) فى حقيقه الوضع.

الإشكال الثالث:

إنّ ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سره) من المناسبه الذاتيه و إن كان محتملاً فى خصوص المقام و لكن لم يذكر دليل عليه فى كلماته.

مع أنّ عبارته مضطربه حيث إنّه تاره يقول: إنّ لكلّ لغه واضعاً (حيث قال:

ص: ٩٨

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٣٥ و ط.ج. ص ٣٧.

٢- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٥٠: «و ظاهر أنّ الإيراد على الوسطيه المزبوره بأنّه لا يتصوّر وجود أمر وسط بين الواقعى و الجعلى ... غير وجيه فان المحقق المزبور لم يدع أنّ حقيقه الوضع حقيقه ثالثه ليست بواقعيه و لا- جعليه و إنّ الوضع وسط بين الواقعى و الجعلى فى حقيقته إذ التزم بأنّه أمر اعتبارى بيد الشارع و إنّما الدعوى كونه وسطاً بلحاظ عدم ترتب الآثار العاديّه المترتبه على الاعتباريات الشرعيه عليه فهو وسط من حيث اللوازم و الآثار لا من حيث الحقيقه كما توهم».

واضع كل لغه) و أخرى يقول: إنه تعالى واضع و ثالثه يقول بوجود مناسبه ذاتيه تكوينيه بين اللفظ و المعنى و رابعه يقول بأنّ الوضع ربما فسّر بنفس العلقه و الاختصاص، كما أنه قال: على ما في تقريرات درسه (١١) «و ربما فسّر الوضع بمعناه الاسم المصدري الذي هو عبارته عن نفس العلقه و الاختصاص الحاصل تاره من التعهد و أخرى من كثره الاستعمال».

القول الخامس: نظريّه الوجود التنزيلي

إشاره

القول الخامس: نظريّه الوجود التنزيلي (٢) عن بعض الحكماء و الأصوليين

إنّ بعض الحكماء مثل المحقق الطوسي (قدس سره) و بعض الأصوليين مثل المحقق الإيرواني و العلامه المظفر (قدس سرهما) اعتقدوا بهذه النظرية.

ص: ٩٩

١- فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٩.

٢- . في نهايه النهايه، ص ٧: «العله الموجهه لصرف دلالة اللفظ إلى معنى خاص من بين سائر المعاني إنّما هو التنزيل و ادعاء العينه و الهوهويه بين لفظ خاص متخصص بمادته و هيأته و بين ذلك المعنى و بعد هذا التنزيل يصبح اللفظ آله إشاره إلى المعنى يشار به إليه كما كان من قبل يشار به إلى نفس اللفظ و هذا التنزيل و الادعاء يسمّى بالوضع و لا معنى للوضع سواه كما أنّه لا يترتب الغرض من الوضع و هو فتح باب الدلالة إلّا عليه». و في منتهى الأصول، ص ١٥ و ١٦: «التحقيق في المقام أنّ الوضع عبارته عن الهوهويه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار... الاتحاد و الهوهويه على قسمين: تكوينيه و اعتباريه، أمّا الاتحاد التكويني و الهوهويه الواقعيه فلا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء و التشريع و أمّا الاعتباريه فلا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء و الجعل التشريعي... و أمّا الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى لا بالمعاني التي ذكرها (فأولاً) أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا فيما إذا كانت بينهما هوهويه و اتحاد... و (ثانياً) قد تقرّر عندهم أنّ لكل شيء أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا من جملتها الوجود اللفظي فلو لم يكن ذلك الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أنّ اللفظ من مقوله الكيف المسموع و إن كان مقداره من مقوله الكم و المعنى من مقوله أخرى؟ و لهذه الجهة أيضاً يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ» و في الرافد، ص ١٦٦: «الثالثه: أنّ حقيقه الوضع في نظرنا هي الهوهويه بين تصور اللفظ و تصور المعنى الحاصله من مقدمات ثلاث: الجعل و الاستعمال مع القرينه و التلازم» الخ.

قال المحقق الطوسي (قدس سره) في شرح منطق الإشارات: «إنّ الوضع عبارته عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى فهو هو في عالم الاعتبار». (١)

و نظر المستعمل إلى اللفظ آلى و إلى المعنى استقلالى، بحيث إنّ لا يرى إلّا المعنى، فاللفظ فإنّ فى المعنى و لذا حسن المعنى و قبحه يسرى إلى اللفظ و بهذا البيان ترى أنّ الحكماء يعدّون للشىء وجوداً عينياً و ذهنياً و وجوداً كتبياً و لفظياً.

إشكالات أربعة من المحقق الخوئى (قدس سره) على القول الخامس:

إشاره

(٢)

الإشكال الأوّل:

(٣)

إنّ عمليه دقيقه و هو بعيد عن أذهان عامّه الواضعين سيّما القاصرين منهم كالأطفال مع أنّه قد يصدر عنهم الوضع عند الحاجه.

(٤)

ص: ١٠٠

١- شرح منطق الإشارات، ص ٢١.

٢- و للمحقق الروحانى (قدس سره) إيراد على هذا القول مذكور فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٥٨-٦٠.

٣- فى الرافد، ص ١٧٣: «و يلاحظ على هذا الإيراد أولاً: النقض بمسلك التعهد فإنّ الأستاذ السيد الخوئى (قدس سره) مع إيراد هذا الاعتراض على مسلك الهوهويه يبتنى مسلك التعهد النفسانى بين الواضع و نفسه ... مع أنّ مسلك التعهد مورد لنفس الإشكال و هو بعده عن الأذهان العاميه الساذجه التى تمارس عمليه الوضع غالباً. ثانياً: ان جعل الهوهويه أمر سهل يسير لا يحتاج لعمق الفكر و لا دقه التأمل لأنّه لون من ألوان المجاز و هو ما يسمّى بالاستعاره أى إلباس أحد الشئين لباس الآخر و هذا ما يقوم به أغلب أبناء العرف فى محاوراتهم» الخ.

٤- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤١ و ط.ج. ص ٤٤، الإيراد الأوّل.

إنَّ الغرض الداعى إلى الوضع هو استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له حتّى يدلّ عليه و يفهم منه معناه، فالوضع مقدمه للاستعمال و الدلاله و من الواضح أنّ الدلاله اللفظيه إنّما تكون بين شيئين أحدهما دالّ و الآخر مدلول فاعتبار الوحده بينهما بأن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو و عبث. (٢)

بلا حظ عليه:

إنَّ الدلاله لا تبتنى على التعدّد الحقيقى كما ورد «يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» و «بِكَ عَرَفْتِكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي»، (٣) مع أنّ اللفظ و المعنى متعدّدان حقيقه و الوحده بينهما اعتباريه.

ص: ١٠١

١- فى الرافد، ص ١٧٢ يذكر الإيراد بهذه العبارة: «الثانى: إن الهدف من الوضع هو حصول الدلاله ... و من الواضح أنّ الدلاله تتوقف على طرفين متغايرين دالّ و هو صورته اللفظ و مدلول و هو صورته المعنى فجعل الهوهويه بينهما لا ينسجم مع الهدف» الخ. ثمّ يجيب عنه بقوله: «إنّ الدلاله فى نظر المورد عبارة عن علاقته السببيه و التلازم بين تصور اللفظ و تصور المعنى و لذلك يراها متقومه بطرفين فلا وجه لاعتبار الهوهويه بينهما، بينما الصحيح ما ذكرنا سابقاً من كون الدلاله و علاقته الوضعيه عبارة عن الهوهويه و اندماج صورته المعنى فى صورته اللفظ و لذلك يكون اعتبار الهوهويه بينهما منسجماً تماماً مع نتیجه الوضع و هدفه». و فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٥٨ مناقشه فى هذا الإشكال فراجع.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤١ و ط.ج. ص ٤٤، الإيراد الثانى؛ دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٣١.

٣- فى دعاء مولانا الحسين (عليه السلام) فى يوم عرفه: « كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك» راجع بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٢٢٥، نقلاً عن إقبال الأعمال و فى دعاء زين العابدين (عليه السلام) نقلاً عن أبى حمزه الثمالى: «بك عرفتك و أنت دللتنى عليك و دعوتنى إليك و لولا أنت لم أدر ما أنت» راجع إقبال الأعمال، ج ١، ص ١٥٧ و فى توحيد الإماميه، ص ١١٤ و ١١٥: « روى أيضا مسنداً عن الفضل بن السكن عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): اعرفوا الله بالله ... و روى أيضا عن محمد بن موسى بن المتوكل مسنداً عن عبد الأعلى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: ... إنّما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره ... و روى الطبرسى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فى خطبه له قال: ليس ياله من عرف بنفسه. هو الدال بالدليل عليه و المؤدى بالمعرفه عليه و روى المجلسى فى دعاء الصباح عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: يا من دلّ على ذاته بذاته» و راجع أيضاً شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ٥٠ و ٥١.

إنّ التنزيل و إن كان خفيف المؤنه إلاّ أنّه لا يحسن إلاّ فيما كان بين المنزّل و المنزّل عليه مناسبه تامّه مثل تنزيل الرجل الشجاع منزله الأسد و لا مناسبه بين اللفظ و المعنى. (١)

هذا فى التنزيل الذى منشأ الأمر الخارجى و لكن التنزيل فى الوضع، أمر اعتبارى، من دون منشأ خارجى. (بخلاف تنزيل الرجل لوصف الشجاعه).

التنزيل لابدّ و أن يكون بلحاظ آثار المنزّل عليه على المنزّل، و فى المقام لا يثبت

١- دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٢٩.
٢- فى الرافد، ص ١٧١ يذكر الإيراد بهذه العبارة: «الأول: ما ذكر فى المحاضرات و محصله: أنّ تنزيل شىء مكان شىء آخر يحتاج إلى مصحح و المصحح للتنزيل ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل ... مع أنّه لا ترتب آثار المعنى من طلبه أو النفور منه على اللفظ بمجرد هذا التنزيل فلا مصحح له». ثمّ يجيب عنه بقوله: «إن اعتبار الهوهويه بين صور اللفظ و صور المعنى لون من ألوان التنزيل و الاعتبار الأدبيه المتوقفه على وجود المصحح و المصحح كما ذكر هو ترتب آثار المنزل عليه على المنزل إلاّ أنّ هذا الترتب يكفى فى كونه مصححاً حصوله و لو بالواسطه و لا وجه لتوقف مصححيته على الترتب المباشر فتزيل الشجاع منزله الأسد من الهيبه و العظمه فى النفوس يتمّ و لو بواسطه كثره الحمل و الإطلاق و لا يحتاج المصحح إلى الترتب المباشر» الخ.

شئ من خواصّ المعنى لللفظ، مثلاً لفظ العدم بعد الوضع لا يكون محالاً.

بلاحظ عليه:

صفات المعنى تسرى إلى اللفظ مثل الحسن و القبح و أمياً مثال العدم، فيرد عليه أنّ مفهوم العدم و معناه ليس مستحيلًا بل مصداقه مستحيل و اللفظ وُضع للمعنى لا للمصداق.

ملاحظتنا على القول الخامس:

إنّ مقتضى التحقيق هو أنّ حقيقه الوضع أمر متقدّم على ما ادّعوه من الوجود التنزيلي و لكن بعد تحقّق الوضع يتفرّع عليه هذا التنزيل الاعتباري.

بيان للمحقق العراقي (قدس سره) يوهّم اختياره للقول الخامس:

قد تقدّم أنّ المحقق العراقي (قدس سره) اختار النظرية الثانية و لكن قد توهم أنّه يقول بالنظرية الخامسة لأنّه يقول في ابتداء كلامه ما يوهّم ذلك حيث قال: (١)

إنّ هذه العلقه هي نحو من الارتباط الحاصل بين المرآه و المرئي بحيث لا يلتفت إلى اثنيتهما و يحسب أحدهما قالباً للآخر و نحو وجود له و كانا بنحو يكون الانتقال إلى أحدهما عين الانتقال إلى الآخر و ربّما تسرى صفات أحدهما إلى الآخر، فقبح المعنى ربّما تسرى إلى اللفظ كما أنّ تعقيد اللفظ قد يسرى إلى المعنى و بذلك تمتاز نسبة الألفاظ إلى معانيها عن نسبة العلامات إلى ذبيها.

و لكن قال بعد ذلك بواقعيتها و خارجيتها (٢) قال: إنّه ليست تلك العلاقه و

ص: ١٠٣

١- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٥؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ٦٠ - ٦٨.

٢- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٦.

الارتباط الخاص من سنخ الإضافات الخارجيه كالفوقيه و التحتيه و لا من سنخ الاعتبارات التي لا يكون صقعها إلّا الذهن كما في النسب بين الأجزاء التحليليه في المركبات العقليه مثل الإنسان و الحيوان الناطق، بل و إنّما هي متوسطه بين هاتين فكانت سنخها من قبيل الاعتبارات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما في الملكيه و الزوجيه و نحوهما من الاعتبارات مما لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحح اعتبارها من الإنشاء القولى أو الفعلى.

و لكن مع ذلك لها واقعيه بمعنى أنّ صقعها قبل وجود اللفظ في الخارج و إن لم يكن إلّا الذهن، إلّا أنّها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفيها تبعاً لها بنحو القضية الحقيقيه بأنّه لو وجد اللفظ وجد العلاقه و الارتباط بينه و بين المعنى، نظيره الملازمات كالملازمه بين النار و الحراره، فكما أنّ صقع هذه الملازمه قبل وجود النار في الخارج لا يكون إلّا الذهن و بوجود النار و تحققها تصير الملازمه تبعاً لوجود طرفيها خارجيه؛ كذلك تلك العلاقه و الارتباط الخاص بين اللفظ و المعنى فإنّ العلاقه الحاصله بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين يعنى طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى فقبل وجود طرفيها خارجاً لا يكون صقعها إلّا الذهن و لكن بعد وجود طرفيها تبعاً لهما، تصير الملازمه بينهما أيضاً خارجيه، فكلما وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلاقه و الارتباط بينه و بين المعنى و يكفى في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ انتزاعها.

يلاحظ عليه:

(١)

الحق أن يقال: إنّ تلك العلاقه الوضعيه أمر اعتبارى، لأنّ طرفيها طبيعى

ص: ١٠٤

١- . في الرافد، ص ١٦٩: «إنّ تعبيرات المحقق العراقي (قدس سره) مختلفه فتاره يقول بأنّ الوضع هو الملازمه الاعتباريه و تاره يقول بأنّه الملازمه الواقعيه و صار هذا سبباً للإيراد على المحقق المذكور من قبل الأعلام بأنّ الملازمه الاعتباريه تختلف عن الملازمه الواقعيه ... و لكنّ الصحيح أنّ مقصود المحقق العراقي (قدس سره) أنّ الوضع عبارته عن كلى الملازمه الجامع بين مراحل الوضع و درجاته فهذه الملازمه في المرحله الأولى من مراحل الوضع ملازمه اعتباريه و هي عبارته عن جعل التلازم بين اللفظ و المعنى و اعتبارهما متلازمين و هذه الملازمه أيضاً في المرحله الأخيره من الوضع ملازمه واقعيه و هي عبارته عن استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى فاختلف التعبير عن الملازمه ناظر لاختلاف مراحلها و درجاتها و إلّا فالوضع بالمعنى العام الشامل هو العنوان الانتزاعى و هو عنوان الملازمه الشامل للملازمتين الاعتباريه و الواقعيه».

اللفظ و طبعى المعنى، لا الوجود الخارجى أو الذهنى من اللفظ و المعنى بل طبعى المعنى لا يوجد فى الخارج لاعتباريه الطبائع و الماهيات.

نعم ليست اعتباريه محضه كأنياب الأغوال بل لها واقعيه فى وعاء الاعتبار، مثلاً إذا تنازع رجلان فى ملكيه دار، كان أحدهما مالكاً واقعاً فى وعاء الاعتبار و الآخر ليس بمالك.

و لا ينبغى التعبير بخارجيه العلقه الوضعيه و الارتباط الموجود بينه و بين المعنى بعد وجود اللفظ فى الخارج.

ثم إنه -على تفسير الوضع بالمعنى المصدرى- هو أمر اعتبارى عند هذا المحقق فى الوضع التعيينى أما على تفسيره بالمعنى اسم المصدرى أيضاً فالأولى عد نظريته فى عداد القائلين بالاعتباريه لأنه عنده كالملكيه الاعتباريه.

القول السادس: نظريه السيد الصدر (قدس سره)

اشاره

القول السادس: نظريه السيد الصدر (قدس سره) (١)

إنّ الوضع ليس مجعولاً -تشريعياً و لا- اعتبارياً، بل هو أمر تكوينى بمعنى أنّ الواضع يمارس عمليه الاقتران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ و هذا الاقتران إذا كان على أساس العامل الكمي (كثره التكرار) سمى بالوضع التعيينى

ص: ١٠٥

و إذا كان على أساس العامل الكيفى سَمى بالوضع التعينى.

و بذلك نشأت العلقه الوضعيه أعنى السببيه و الاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص و المعنى المخصوص.

بيان ذلك: إنّ الله تعالى جعل الإحساس بالشىء سبباً فى انتقال الذهن إلى صورته و هذا قانون تكوينى و يوجد قانونان تكوينيان آخران:

أحدهما: قانون انتقال صورته الشىء إلى الذهن عن طريق إدراك المشابه.

ثانيهما: قانون انتقال صورته الشىء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجدته مقترناً بذلك الشىء على نحو أكيد بليغ مثلاً نسمع صوتاً مشابهاً لزئير الأسد فبحكم القانون التكوينى الأول ينتقل هذا الصوت إلى الذهن بسبب الإحساس السمعى به ثم ينتقل الذهن إلى صوت زئير الأسد نتيجة المشابهه بينهما بحكم القانون التكوينى الثانى.

ثم ينتقل الذهن إلى نفس صورته الأسد الملازم خارجاً مع صوته بحكم القانون التكوينى الثالث و قد حاول الإنسان أن يستفيد من القانون التكوينى الثالث لوضع اللفظ المخصوص و جعله مقترناً و مشروطاً بمعنى مخصوص اقتراناً أكيداً فنشأت العلقه الوضعيه.

إيرادات ثلاثة على القول السادس:

الإيراد الأول:

عملية الاقتران المذكور فى وضع الألفاظ لمعانيها ليست إلّا اعتبار الواضع فهى ليست عملية تكوينيه حتى يقال: «إنّ الوضع أمر تكوينى، لا مجعول اعتبارى» بل وعاء عملية الاقتران المذكور ليس إلّا عالم الاعتبار ثم أبرزه

ص: ١٠٦

الواضع (أى أبرز الاعتبار) بيانه.

لا يقال: إنَّ الوضع بالمعنى المصدرى عمليه ذهنيه للواضع.

لأنَّه يقال: هل وعاء هذه العمليه وعاء الوجودات الذهنيه أو إنَّها عمليه بمعونه الذهن فى وعاء عالم الاعتبار لا عالم الوجودات الذهنيه و هذا الأمر الثانى معنى اعتباريه الوضع بالمعنى المصدرى.

هذا كَّله على تفسير الوضع بالمعنى المصدرى.

الإيراد الثانى:

العلقه الوضعيه (التي هى الوضع بالمعنى اسم المصدرى) أيضاً ليس أمراً تكوينياً.

إنَّه قال: العلقه الوضعيه أعنى السببيه و الاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص و المعنى المخصوص فيقال: هل يكون الاقتران المذكور بين الوجودين الخارجيين للفظ و المعنى أو الوجودين الذهنيين أو بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى؟

و الحق هو أنَّ الارتباط بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى، لا الموجود منهما خارجاً أو ذهنياً، فإنَّ الارتباط المذكور ثابت و لو لم يتلفظ بلفظ و لم يوجد مفهومه فى الذهن.

فهذه العلقه و الارتباط أمر فى وعاء الاعتبار.

الإيراد الثالث:

التعبير بالاقتران و الاشتراط أيضاً ليس تعبيراً تاماً و سيجىء التعبير الصحيح التامّ فانتظر (و هو التعبير بالعلم أو العلامه).

ص: ١٠٧

القول السابع: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١١) و هو المختار

إنّ الوضع هو اعتبار وضع اللفظ على المعنى فيختصّ به (٢) و تتحقّق الملازمه بين حضور اللفظ و حضور المعنى عند الملتفت إلى الاعتبار المزبور.

و لا يرب في ارتباط اللفظ بالمعنى و اختصاصه به و إنّما الإشكال في حقيقه هذا الاختصاص و الارتباط و أنّه معنى مقولى أو أمر اعتبارى.

تحقيق الكلام فيه: إنّ حقيقه العلقه الوضعيه لا يعقل أن تكون من المقولات الواقعيه و لا- الاعتبارات الذهنيه (٣) حيث إنّ الاختصاص الوضعى بين طبعى اللفظ و المعنى دون الموجود الذهنى منهما أو الخارجى منهما.

و إنّما نقول باعتباريته لأنّ الموضوع و الموضوع له، طبعى اللفظ و طبعى المعنى، لا الموجود الذهنى أو الخارجى منهما. (٤)

ثم إنّ الاختصاص الوضعى لا- حاجه في وجوده إلّا إلى اعتبار من الواضع و اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشره لا بالتسبب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: «وضعت».

و حيثه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مثل حيثه سائر الدوال كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ- فإنّه ينتقل من النظر

ص: ١٠٨

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٤٤؛ بحوث في الأصول، ص ٢٣.

٢- و في مباحث الأصول، ص ٣٣: «الوضع هو جعل اللفظ مستلزماً للمعنى في الإدراك باعتباره موضوعاً عليه فالوضع الاعتبارى هو المحقق للاستلزام في الانتقال».

٣- في الأصول على النهج الحديث: «لا يعقل أن تكون العلقه الوضعيه من الأعراض المقوليه لاحتياجها إلى موضوع محقق فى الخارج و لا من العوارض الذهنيه لاحتياجها إلى موضوع ثابت فى الذهن».

٤- فى الأصول على النهج الحديث: «لأنّ الوضع للانتقال و هو نحو وجود إدراكى و المماثل لا يقبل المماثل و المقابل لا يقبل المقابل» و أورد عليه فى مباحث الأصول، ص ٣٣.

إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ- فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

و ظهر أنّ الاختصاص و الارتباط و الملازمه بين حضور اللفظ و حضور المعنى عند الملتفت إلى الاعتبار الوضعي كلّها من لوازم الوضع لا عينه.

و مسلك العلاميه لبعض الأساطين (حفظه الله) قريب من هذه النظرية بل يمكن أن يقال بأنّه يستفاد من هذه النظرية، و لهذا القول منشأ روائي، لما ورد عن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) في جواب السؤال عن معنى السّمه في «بسم الله»، فقال (عليه السلام): «هي العلامه».(١)

مناقشتان في القول الخامس من المحقق الخوئي (قدس سره):

إشاره

مناقشتان(٢) في القول الخامس من المحقق الخوئي (قدس سره):(٣)

المناقشه الأولى:

إشاره

إنّه معنى بعيد عن الأذهان.

ص: ١٠٩

١- معاني الأخبار، الشيخ الصدوق (قدس سره)، ص ٣؛ و في شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ٢٢١، عند شرح قوله (عليه السلام): «نحن و الله الأسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلّا بمعرفته» و يحتمل أن يراد بها [أى بالأسماء الحسنی] ذواتهم لأنّ الاسم في اللغة العلامه و ذواتهم القدسيه علامات ظاهره لوجود ذاته و صفاته الخ. و في شرح الأسماء الحسنی، ج ١، ص ٢١٥: «يمكن أن يراد بالأسماء الحسنی في هذا الاسم الشريف الأئمه الأطهار (عليهم السلام) كما ورد عنهم نحن الأسماء الحسنی الذين لا يقبل الله عملاً إلّا بمعرفتنا و في كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنا الأسماء الحسنی قال الاسم من السمه و هي العلامه و لا- شك أنّهم علائمه العظمى و آياته الكبرى» و ظاهر أنّ «قال» مصحف و الصواب «فإنّ». و في البيان في تفسير القرآن، ص ٤٢٤: «الاسم في اللغة بمعنى العلامه».

٢- و في متقى الأصول، ص ٥٦ و ٥٧ مناقشتان أخريان في هذا القول .

٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٤٣ و ط.ج. ص ٤٧.

((١))

فيه ما لا يخفى بل إنه تحليل للعمل المتداول العرفي.

المناقشه الثانيه:

اشاره

إنّ الوضع فى العَلَم على رأس الفرسخ له ثلاثه أركان: الموضوع و الموضوع عليه و الموضوع له و لكن الوضع الاعتبارى بين اللفظ و المعنى له ركنان: الموضوع و الموضوع له.

جواب عن المناقشه الثانيه:

((٢))

إنّ كلامه فى اتحاد حيثيه الدلاله فى وضع الألفاظ و وضع سائر الدوال مثل

ص: ١١٠

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٥٥ ذكر الإيراد بهذه العبارة: «ان هذا المعنى من المعانى الدقيقه للوضع التى لا يلتفت إليها العرف فى أوضاعهم فلا يتناسب مع كون الوضع من الأمور العرفيه التى يتولاها أفراد العرف». ثم أجاب عنه بقوله: «إنه ينقض بكثير من الأمور العرفيه التى قام الخلاف فيها على قدم وساق كالخبر و الإنشاء ... و هكذا الكلام فى معانى الحروف ... فهذا دليل على أنّ كون المعنى من الأمور الدقيقه لا يتنافى مع كونه عرفياً. بل التعهد الذى التزم به من أدق ما ذكر للوضع من معان كما ستعرف للاختلاف فى تحديده و التعبير عنه و السرفى ذلك الذى يكون حلاً للجميع هو أنّ» الخ.

٢- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٥٥: «إنّ ما أفاده المحقق المزبور لا ينافى صحه التعبير عن المعنى بالموضوع له، باعتبار أنّ اللفظ إنّما وضع على المعنى للدلاله على المعنى و الانتقال إليه عند ذكر اللفظ فالمقصود من كون المعنى موضوعاً له أنّه قد وضع اللفظ للدلاله عليه فاللام بمعنى الغايه فالمعنى بهذا البيان موضوع عليه و موضوع له و التعبير عنه عاده بالموضوع له إنّما هو لأجل كون الغرض من الوضع هو إفاده المعنى و الدلاله عليه باللفظ و نفس الوضع ملحوظ طريقاً إلى هذه الجهه كما لا يخفى و لكنّه مع هذا يصح التعبير عنه بالموضوع عليه بلحاظ جهه نفس الوضع و لا محذور فيه». و فى تسديد الأصول، ج ١، ص ٢٠: «إنّ القائل به لا يريد إلما التشبيه من حيث إنّ اللفظ أينما و مهما تحقق فهو كعلامه ينتقل منه إلى المعنى و ليس التشبيه من الجهات الأخر».

العلم المنصوب من حيث العلامية، لا- اتحاد الأركان فإنّ الدلالة هي بين الموضوع بعنوان الدالّ و بين الموضوع له بعنوان المدلول و مع وجود الموضوع عليه هو أيضاً مدلول حيث إنّ رأس الفرسخ يكون من موضعه فالإشكال غير تامّ.

النظريّة المختاره من بين الأقوال:

إنّ المختار من بين الأقوال(١١) هو القول السابع، فعلى هذا لا بدّ أن يقال:

«الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى، حتّى يكون علامه عليه»، ثمّ يتحقّق الملازمه بين حضور اللفظ و حضور المعنى و بعد ذلك يكون اللفظ وجوداً اعتبارياً تنزلياً للمعنى و ذلك لشده الأنس بين اللفظ و المعنى.

ص: ١١١

١- هنا قول آخر ففي جواهر الأصول، ج ١، ص ٨٤: «إنّ الوضع - كما أشرنا - عبارته عن تعيين اللفظ للمعنى و جعله علامه لها من دون أن يتحقّق في الخارج شيء من ربط و علاقته واقعيه بينهما بل حال اللفظ و المعنى بعد الوضع حالهما قبل الوضع نعم يوجد بينهما ربط اعتباري». و في تسديد الأصول، ج ١، ص ١٩: «حقيقه الوضع إنّما هو جعل اللفظ اسماً للمعنى». و في وسيله الوصول، ص ٢٩: «لا إشكال في إمكان كونه [أى الوضع] التزاماً من الواضع الأول بأن لا يستعمل اللفظ إلّا مريداً به المعنى ... كما لا- إشكال في إمكان كونه علقه جعليه بين اللفظ و المعنى بجعل من بيده الجعل و الاعتبار هذا اللفظ لذلك المعنى بحيث لو تجاوز عنه لكان مستعملاً في غير ما جعل له أو انجعله لذلك المعنى من جهه كثره استعماله فيه فتكون تلك العلاقه كعلاقه الملكيه حدوداً و بقاءً ... و الحق أنّ ما يقع في الخارج هو النحو الثاني» الخ و للمحقق الحكيم في حقائق الأصول، ج ١، ص ١٧ تحقيق فليراجع و راجع أيضاً ما جاء في تحريرات في الأصول، ج ١، ص ٥٨.

إنّ الوضع قد يكون شخصياً و قد يكون نوعياً و الوضع الشخصي هو أن يتصوّر الواضع شخص اللفظ و يضعه للمعنى و الوضع النوعي هو أن

ص: ١١٣

١- . في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ١٦٠: «الرابعه الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصياً و قد يكون نوعياً و ذلك لأنّ الواضع إمّا أن يلاحظ شخصاً من اللفظ متعيناً بمادته و هيأته و يضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفه و إن كان بحسب الواقع كلياً لتعددده بحسب تعدد أزمته الاستعمال و تعدد المستعملين و لو في زمان واحد فإن ذلك لا يوجب تعدداً في نفس اللفظ و إنّما يقضى بتعدد الاستعمال فوحده اللفظ من قبيل الوحده النوعيه لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يترأى في بادئ النظر، بل المراد به - كما قلنا - هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على ألفاظ مختلفه ... و إمّا أن يلاحظ حال الوضع أمراً عاماً شاملاً لألفاظ مختلفه شمول الكلي لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه فيضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآه لملاحظه ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصه أو الخصوصيات العارضه لها و يضع كلا منها بإزاء ما يعينه من المعنى فيكون الوضع حينئذٍ نوعياً» الخ و في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٩٨ - ٤٠٠: «اعلم أنّ الوضع ينقسم عندهم باعتبار متعلقه من حيث اللفظ إلى الشخصي لتعلقه بشخص اللفظ و النوعي لتعلقه بنوعه ... و قد يطلق الوضع النوعي على ما يتعلق بالألفاظ المتصوره إجمالاً بتصور نوعها و المراد بشخص اللفظ هو اللفظ الخاص المعين و هو إمّا يتعين باعتبار الخارج نظراً إلى ما يطرئه من الاستعمال أو يتعين باعتبار الذهن نظراً إلى اشتماله على ماده أو هيأه على طريقه منع الخلو ... إنّ الوضع باعتبار انقسامه إلى القسمين المذكورين يتصوّر تاره بأن يلاحظ ماده مخصصه بهيأه مخصصه عارضه لها و أخرى بأن يلاحظ هيأه مخصصه مع قطع النظر عن الماده مطلقاً أو عن ماده مخصصه و ثالثه بأن يلاحظ ماده مخصصه مع قطع النظر عن الهيأه كما في مبادئ المشتقات على المختار و رابعه بأن يلاحظ اللفظ بعنوان كلي غير ملحوظ معه ماده و لا هيأه كما في المجازات بناء على الترخيص في النوع ... و حينئذٍ فإمّا أن يقال: إنّ الوضع النوعي ما لم يلاحظ فيه خصوصيه أصلاً أو يقال: إن الوضع الشخصي ما لم يلاحظ فيه وجه عموم أصلاً فبالاعتبار الأول ينحصر الوضع النوعي في القسم الأخير و هو فيما عداه شخصي و بالاعتبار الثاني ينحصر الوضع الشخصي في القسم الأوّل و هو فيما عداه نوعي و هو الأظهر من طريقه القوم ... و علم بما ذكر جميعاً أنّ المراد بالشخص و النوع ها هنا ما يرادف النوع و الجنس لا ما هو مصطلح أهل المعقول». و للسيد السيستاني (حفظه الله) ملاحظه في الوضع النوعي لها ثمره في عده أبحاث ففي الرافد، ص ٢١١، عند تعرضه لنظر الأصوليين المتأخرين من كون

الأصل في الاشتقاق المادة الساريه في جميع المشتقات: «إنها ليست أصلاً للاشتقاق و ذلك لأن كونها أصلاً للمشتقات معناه أن الواضع وضعها أولاً- مجردة عن أى هياها كانت وضعاً نوعياً تتعاقب عليه الهيئات المختلفه و الوضع النوعى المجرى المدعى فى المواد و الهيئات بعيد عن ذهنيه الواضع البدائى الأول الذى يقوم بوضع الكلمات». و فى ص ٣١١: «إن هناك مسلكين فى وضع المشتقات: أ- تعدد الوضع و الموضوع له ... ب- وحده الوضع و الموضوع له بلحاظ وضع المشتق بتمامه مادّه و هياها للنسبه الإسناديه وضعاً شخصياً كما هو المختار فى ظاهره اللغه». و فى ص ٣٣٧ بعد طرح هذا السؤال: «إن المتبادر من اللفظ إذا كان هو الصورة اللحاظيه الواحده فمن أين نستفيد التركيب التحليلى المذكور؟» يقول: «الجواب عن ذلك يتلخص فى طرح ثلاث نظريات محتمله: أ- إن التركيب التحليلى للمشتق مع بساطه مفهومه لحاظاً و تصوراً راجع للتركيب اللفظى فيه حيث إن المشتق مشتمل على ماده و هياها فالمادّه موضوعه وضعاً شخصياً لطبيعى الحدث و الصفه و الهياها موضوعه وضعاً نوعياً للذات المتلبسه بذلك المبدأ و الصفه فمنشأ التركيب التحليلى لمفهوم المشتق هو التركيب اللفظى فى المشتق و لكننا لا نختار هذه النظرية لوجهين: ١- ما ذكرناه مراراً من أن الوضع النوعى - و هو تجريد الهياها عن المادّه و وضعها وضعاً نوعياً لمن قام بالحدث و تلبس بالصفه- تفكير حضارى متطور لا يتصور فى المجتمع البدائى الذى انطلقت منه شراره اللغه». و فى ص ٢٧١ - ٢٧٣، عند بيان معانى أربعه للتركيب و البساطه يقول: «المعنى الأول التركيب اللفظى ... إن علماء الأصول قالوا بأن المشتقات مشتمله على وضعين: وضع شخصى لموادها و وضع نوعى لهيئاتها ... و لكن الصحيح عدم شمول هذا المعنى من التركيب للمشتقات و بيان ذلك بصياغتين: ... ب- قد ذكرنا فى بحث الوضع أن الوضع النوعى أمر انتزعه العلماء بعد تحقق ظاهره اللغه لا- أنه قانون اخترعه أهل اللغه و ذلك لأن اللغه ظاهره اجتماعيه تنبع من حاجه المجتمع للتفهيم و التفهم و المجتمعات البدائيه التى انطلقت منها شراره اللغه كانت تقوم بالوضع من وحى الحاجات الشخصيه و من الواضح أن الوضع الذى يلبى هذه الحاجات هو الوضع الشخصى للمشتق بمادته و هياته معاً لمعنى معين كالوضع فى الجوامد أيضاً بلا حاجه للوضع النوعى للهياها المجرده مضافاً لكون الوضع النوعى إبداعاً عقلياً يكشف عن تطور عقلى حضارى فى ذهنيه الواضع و هو غير متصور فى المجتمعات البدائيه. إذن فالوضع النوعى أمر انتزاعى توصل له العلماء بعد استقراءهم للألفاظ المشتركه فى حروف معينه فهو أمر حادث بعد اللغه لا أنه من مقومات ظهور اللغه فلا يوجد فى المشتق تركيب لفظى من ماده و هياها كما ذكر».

لايتمكّن الواضع من تصوير شخص اللفظ بل يتصوّره بوجهه وبالجامع العنوانى. (١٢)

اختلف فى وضع الهيئات على قولين:

القول الأول:

اشاره

إنّ المشهور قائل بكونها نوعيه و هو المختار.

ص: ١١٥

١- فى أصول الفقه، ج ١، ص ٦٧: «قد عرفت أنه لابدّ فى الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى و أنّ المعنى تاره يتصوّره الواضع بنفسه و أخرى بوجهه و عنوانه فاعرف هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك ربّما يتصوّره الواضع بنفسه و يضعه للمعنى - كما هو الغالب فى الألفاظ- فيسمّى الوضع حينئذٍ "شخصياً" و ربّما يتصوّره بوجهه و عنوانه فيسمّى الوضع "نوعياً" و مثال الوضع النوعى الهيئات فإنّ الهياه غير قابله للتصور بنفسها بل إنّما يصح تصوّرها فى مادّه من مواد اللفظ كهياه كلمه "ضرب" مثلاً و هى هياه الفعل الماضى فإنّ تصوّرها لابدّ أن يكون فى ضمن "الضاد" و "الراء" و "الباء" أو فى ضمن "الفاء" و "العين" و "اللام" الخ.

التحقيق أنّ جوهر الكلمه و مادتها (أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازه عن غيرها ذاتاً أو ترتيبياً) أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه، فيلاحظ بوحدته الطبيعيه و يوضع لمعنى، بخلاف هيأه الكلمه فإنّ الزنه لمكان اندماجها فى الماده لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج فى الماده، فلا- استقلال لها فى الوجود اللحاظى كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى، فلا يمكن تجريدتها (و لو فى الذهن) عن المواد فلذا لا جامع ذاتى لها كحقائق النسب، فلامحاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى، كقولهم: كلّما كان على زنه فاعل و هو معنى نوعيه الوضع أى الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتيه. (٢)

ص: ١١٦

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٤٤ و ٤٥ و عباره هذا المحقق هكذا: «ربّما أمكن الإشكال على جعل وضع المواد شخصياً و وضع الهيئات نوعياً كما هو المعروف بما حصله أنّ شخصيه الوضع فى المواد إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعيه و شخصيتها الذاتيه فالهيئات أيضاً كذلك فإنّ هيأه فاعل مثلاً ممتازه بنفسها عن سائر الهيئات فلها وحده طبيعيه و نوعيه الوضع فى الهيئات إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنه فاعل بمادّه من المواد، فالمواد كذلك لعدم اختصاص الماده بهيأه من الهيئات فلا امتياز مادّه عن مادّه ملاك الشخصيه لامتياز كل زنه عن زنه أخرى و لا عدم اختصاص زنه بماده ملاك النوعيه لعدم اختصاص ماده بهيأه و التحقيق أنّ جوهر الكلمه و مادّتها» إلى آخر ما ذكر فى المتن. ثم قال: «أو المراد أنّ الماده حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى و الهيأه حيث لا يمكن لحاظها فى ضمن مادّه فالوضع لها يوجب اقتصاره عليه فيجب أن يقال هيأه فاعل و ما يشبهها و هذا معنى نوعيه الوضع أى لا لهيأه شخصيه واحده بوحدته طبيعيه بل لها و لما يشبهها فتدبر» و قال المحقق الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١١٢ و ط.ج. ص ١٢٧ بعد نقل هذه العبارات: «و ما أفاده (قدس سره) من الجواب فى غايه المتان».

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٧٧، فى التعليقه على قوله: «لا- وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات».

مناقشه بعض الأساطين (حفظه الله):

إنَّ الهيئات بمثابه هيأه البيت، فإنَّه شكل عارضٌ على الموادّ و الشكل عرض مستقل في التصور و إنّما يحتاج في وجوده إلى وجود الموضوع كما هو تعريف العرض فالحق هو أنّ الوضع في الموادّ و الهيئات وضع شخصي.

يلاحظ عليها:

إنَّ العرض له معنى اسمي مستقل في التصور (هذا بحسب الحمل الأولى) أمّا استقلال تصور مصداق العرض (بحسب الحمل الشائع) من دون ملاحظه شيء آخر فهو غير ميسور و لذا لا يمكن لحاظ الهيئات إلّا بوجهها و عنوانها.

القول الثاني: كونها شخصيه

اختاره بعض الأساطين (حفظه الله) و قد تقدم ما في هذا القول.

ص: ١١٧

التقسيم الثاني: تقسيم الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حال الوضع (هنا أربعة أقسام):

إشاره

إنّ المعنى الملحوظ حين الوضع إما خاصّ وإما عامّ و الموضوع له أيضاً إما خاصّ وإما عامّ.

القسم الأول: الوضع الخاص و الموضوع له الخاص

و ذلك مثل وضع الأعلام الشخصيه.

القسم الثاني: الوضع العام و الموضوع له العام

إشاره

و ذلك مثل وضع أسماء الأجناس.

بحث في أنّ الموضوع له في اسم الجنس العام الشأني أو العام الفعلي؟

(١)

العام الشأني هو ذات المعنى القابل للوجود و العدم و الإطلاق و التقييد المعرّاه من جميع هذه الخصوصيات (الماهييه المهمله).

ص: ١١٨

١- . هنا نزاع أشير إليه في عده كتب: ففي القوانين، ص ١٩٨: «اختلفوا في أنّ المراد باسم الجنس هو المهييه المطلقه لا- بشرط شيء فيكون مطابقاً للمسمّى أو المهييه مع وحده لا بعينها و يسمّى فرداً منتشرأ و الأقوى الأول». و في هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ١٦١: «اسم الجنس عبارته عن اللفظ الموضوع لتلك الماهيه المطلقه من دون ملاحظه الأفراد والتعدد ... و قد صرّح بوضع أسماء الأجناس للماهيه المطلقه غير واحد من محققي أهل العرييه - كنجم الأئمه و الأزهرى- و هو ظاهر التفتازاني في مطوّله و ذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر- كالنكره - و الأوّل هو الأظهر، لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرداً عن اللواحق الطارئه» الخ. و في الفصول، ص ١٦٢: «الحق أنّ اسم الجنس كرجل مجرداً عن اللواحق موضوع للماهيه من حيث هي و عليه المحققون و قيل بل موضوع للفرد المنتشر و هو مردود بشهادته التبادر على خلافه» الخ فترى أنّ الأوّلين عبّرا عن الموضوع له بالماهييه المطلقه (التعبير الأوّل) و الثالث بالماهييه من حيث هي (التعبير الثاني) في قبال الفرد المنتشر. و عبّر بالماهييه من حيث هي في مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣١٧ أيضاً قال: «إن اسم الجنس ... موضوع لنفس الماهيات بلا- اعتبار شيء و من غير دخاله قيد وجودي أو عدمي أو اعتباري فيها، فالموضوع لها نفس الماهيه من حيث هي» الخ. ثم إن بعضهم عبّر عن المعنى الموضوع له اسم الجنس بالماهييه المبهمه المهمله (التعبير الثالث): ففي كفايه الأصول، ص ٢٤٣: «لا ريب أنّها موضوعه لمفاهيمها بما هي هي

مبهمه مهمله بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنّها كذلك و بالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذى هو المعنى بشرط شيء و لو كان ذاك الشيء هو الإرسال و العموم البدلى و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذى هو الماهيه اللابشرط القسمى» الخ و فى نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ٥٦٣: «التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس المهيه المهمله» و اختلف تعبير الأصوليين فمنهم من عدّ هذه الماهيه المبهمه المهمله الماهيه اللابشرط المقسمى: ففى وسيله الوصول، ص ٤٢٠: «لا- ريب فى أنّ اسم الجنس موضوع للماهيه المبهمه اللابشرط المقسمى المعراه عن تمام القيود و الخصوصيات حتى عن قيد الإرسال القابله لها» و فى عنايه الأصول، ج ٢، ص ٣٤٩: «ان حاصل مقصود المصنف هنا أنّ أسماء الكليات أى أسامى الأجناس بجواهرها و أعراضها بل و عرضياتها موضوعه للماهيات بما هى هى مبهمه مهمله التى هى لا- بشرط مقسمى ... ثم إنّ فى وضع أسامى الأجناس أقوال ثلاثه: أحدها ما عرفته من المصنف و هو خيره المحققين ... و قد عرفت أنّ الحق فيه هو الأوّل». و منهم من عدّ الماهيه المهمله غير الماهيه اللابشرط المقسمى: ففى المحاضرات، ط.ق. ج ٥، ص ٣٤٤ و ط.ج. ج ٥، ص ٥١٠: «الماهيه تاره يلاحظ بما هى هى يعنى أنّ النظر مقصور إلى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شيء زائد و تسمى هذه الماهيه بالماهيه المهمله نظراً إلى عدم ملاحظه شيء من الخصوصيات المتعيّنه معها فتكون مهمله بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصيه عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية و بكلمه أخرى إنّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها و ذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان إهمالها و قصر النظر عليها فإنّ التعبير عنها بالماهيه المهمله باعتبار واقعها الموضوعى، لا- باعتبار أخذ هذا العنوان فى مقام اللحاظ معها فالنتيجه أنّ هذه الماهيه مهمله و مبهمه بالإضافة إلى جميع طواريتها و عوارضها الخارجيه و الذهنيه و تاره أخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها و ذلك الشيء إن كان عنوان مقسميتها للأقسام التاليه دون غيره سميت هذه الماهيه بالماهيه اللابشرط المقسمى». و عبر بعضهم عن الموضوع له بذات الماهيه (التعبير الرابع) و جعلها فى قبال الماهيه من حيث هى و اللابشرط المقسمى: ففى منتقى الأصول، ج ٣، ص ٤١٠: «الموضوع له اسم الجنس هو ذات الماهيه و الطبيعه التى تطرأ عليها هذه الاعتبارات و الثابته فى جميع هذه التقسيمات بلا- تقيّد لها باعتبار دون آخر فليست هى الماهيه بما هى هى، و لا الماهيه بشرط الإرسال و لا الماهيه اللابشرط المقسمى أو القسمى» و فى دروس فى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٠، عدّ الموضوع له اللابشرط القسمى (التعبير الخامس) قال: «لا شك فى أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهيه اللابشرط المقسمى لأنّ هذا جامع بين الحصص و اللحظات الذهنيه لا بين الحصص الخارجيه ... فيتعيّن كونه موضوعاً للماهيه المعتره على نحو اللابشرط القسمى و هذا المقدار ممّا لا ينبغى الإشكال فيه و إنّما الكلام فى أنّه هل هو موضوع للصوره الذهنيه الثالثه - التى تمثل الماهيه اللابشرط القسمى - بحدّها الذى تتميز به عن الصورتين الأخيرين أو لذات المفهوم المرئى بتلك الصوره و ليست الصوره بحدّها إلّما مرآه لما هو الموضوع له فعلى الأوّل يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ و على الثانى لا يكون كذلك ... و لا شك فى أنّ الثانى هو المتعين» و فى نهايه الأصول، ص ٣٣٢، بيان لا يخلو من فائده قال: «اختلفوا فى أنّ الكلى الطبيعى (أعنى ما هو معروض وصف الكليه) هو اللابشرط المقسمى أو القسمى بعد الاتفاق على عدم كونه عباره عن القسامين الأخيرين فمّمّن قال بكونه عباره عن اللابشرط المقسمى صاحب المنظومه (قدس سره) و ممّن قال بكونه عباره عن القسمى المحقق الطوسى (قدس سره) فى التجريد. ثمّ سرى هذا البحث تدريجاً إلى الأصول فوقع البحث فى أنّ اسم الجنس الذى يعدّ من مصاديق المطلق وضع لنفس الماهيه من حيث هى أعنى اللابشرط المقسمى أم للطبيعه الملحوظ معها عدم لحاظ شيء معها أعنى اللابشرط القسمى هذا ما ذكره فى المقام».

و العام الفعلى هو المعنى مع جميع الخصوصيات مع لحاظ اللابشرطيه بالنسبه إلى جميع الخصوصيات (الماهيه المطلقه).

نمره القولين:

إنّه - بناء على كون الموضوع له الماهيه المطلقه- الدلاله على الإطلاق وضعيه.

و أمّا بناء على كون الموضوع له الماهيه المهمله، فالدلاله على الإطلاق تكون بمقدمات الحكمه.

و اختار بعض الأساطين (حفظه الله) نظريه سلطان العلماء و هو أن الموضوع له الماهيه

ص: ١٢٠

المهملة و استدلال عليه (١) بأننا نحمل على تلك الماهيه كلاً- من التقييد و الإطلاق و نقسم الماهيه إلى المهملة و المطلقة و المقيده.

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص

إشاره

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص (٢)

إنّ المعنى الملحوظ حين الوضع -في هذا القسم- عام و لكن يوضع اللفظ على كل فرد من أفراده.

و الوجه في إمكانه أنّ العام وجه لأفاده و معرفه وجه الشيء معرفته بوجه فالعام يكون مرآه لملاحظه أفراده.

إشكال في ثبوت القسم الثالث:

إنّ المفهوم يحكى عن نفسه فقط لا عن مفهوم آخر مباين له و المفهوم العام

ص: ١٢١

١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٨٦.

٢- في تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٤٢٠: «القدماء من أهل العرييه و الأصول أنكروا ثبوت ذلك أيضاً خلافاً لأكثر المتأخرين فأثبتوه في الضمائر و الموصولات و أسماء الإشاره و الحروف بأسرها و الأفعال الناقصه بل التامه باعتبار النسبه الفاعليه أو الطلبيه و المشتقات الاسميه بأجمعها عند جماعه منهم و قد ذكر سيّد الأفاضل ضابطاً كلياً يندرج فيه جميع هذه المذكورات و غيرها ممّا لم يذكر إن كان و هو كل مستعمل في غير منحصر لأمر مشترك لم يستعمل فيه فقالوا بأنّ الوضع فيها عام و الموضوع له خاص، على معنى أنّ الواضع لاحظ كلي المفرد المذكر الغائب المتقدم ذكره و كلي من يحكى عن نفسه و كلي المفرد المذكر من المخاطب و كلي المفرد المذكر ممّن يتعيّن بالصله و كلي المفرد المذكر من المشار إليه و كلي الابتداء و الانتهاء و الاستعلاء و كلي تقرير صفه لموصوف و كلي نسبه الحدث إلى الفاعل و كلي الذات المتصفه بالمبدأ، ثم وضع لفظه "هو" و "أنا" و "أنت" و "الذى" و "ذا" و "من" و "إلى" و "على" و "كان" و هيأه "فعل" و "يفعل" و "فاعل" في كل من الكليات المذكوره للجزئيات المندرجه تحته على وجه يقع كل جزئى بنفسه موضوعاً له، فيتعدّد الموضوع له على حسب تعدّد الجزئيات و إن اتحد الوضع فيكون استعمال اللفظ في كل واحد بانفراده استعمالاً له في تمام معناه الموضوع له و القدماء زعموا أنّ الوضع و الموضوع له في الجميع عام».

يقبل الصدق على الكثيرين و المفهوم الخاص يأبى عن الصدق على الكثيرين، و من جهة أخرى إنّ الخاص له خصوصيه شخصيه فكيف يحكى العام عنه؟ و الخاص بدون تلك الخصوصيه ليس خاصاً فإن حكى العام عن الخاص بدون خصوصيته، فهذا ليس من باب حكاية العام عن الخاص، بل هي حكاية العام عن العام.

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره)

(١) بالتفصيل بين المفاهيم:

إنّ المفاهيم الكلية المتأصله كمفاهيم الجواهر و الأعراض - كالحیوان و الإنسان و البیاض و السواد- لاتحكى إلّا عن أنفسها و هي الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق فهذه المفاهيم لاتحكى عن غيرها.

أما العناوين الكلية التي تنتزع من الأفراد و الخصوصيات الخارجيه كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق فهي تحكى عن الأفراد و المصاديق بنحو الإجمال.

بلاحظ عليه:

إنّ الكلى يقبل الصدق و الانطباق على كثيرين و هذا ممّا لا ريب فيه و إن كان مفهوماً كلياً متأصلاً و لا ملزم في الحكاياه عن الشئ الحكاياه عن جميع خصوصياته بل الحكاياه عن الجبهه الموجوده فيه تكفى في الصدق و إن كانت جبهه مشتركه فيما بينه و بين سائر الأفراد؛ نعم إنّها حكاية إجماليه و لكن الإجماليه لاتضرّ بالصدق و الحمل.

ص: ١٢٢

و هو محال(1) لأنّ الخاص لا يكون عنواناً للعام لأنّ الخصوصيه الموجوده

ص: ١٢٣

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٤١٩: «ربّما ادعى امتناعه [أى القسم الرابع] و علّل بأنّ الجزئى لا يقع عنواناً للكلّى و آله لملاحظته و توجيهه أنّ الجزئى عبارته عن الماهيه مع التشخص و التشخص إنّما يلحق الماهيه بواسطه انضمام المشخصات، فالماهيه ما به اشتراك الجزئى مع سائر الجزئيات و المشخصات ما به امتيازها عن سائر الجزئيات و المحسوس المعائن منه عند الملاحظه إنّما هو المجموع ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز و وقوعه عنواناً للكلّى - وهو الماهيه المشتركه - ليوضع لها لفظ فرع على التمييز بين ما به الاشتراك و ما به الامتياز و هذا لا يتأتى بمجرد ملاحظه الجزئى فلا يحصل بملاحظته تصوّر الكلّى لا تفصيلاً و لا إجمالاً فيستحيل الوضع بإزائه» الخ. و فى فوائد الأصول، ج ٢-١، ص ٣١: «الظاهر أنّه يستحيل ذلك بداهه أنّ الخاص بما هو خاص لا يصلح أن يكون مرآه للعام و من هنا قيل: إنّ الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً و هذا بخلاف العام فإنّه يصلح أن يكون مرآه لملاحظه الأفراد على سبيل الإجمال». و بيان الاستحاله فى منتهى الأصول، ج ١، ص ١٧: «إنّ الواضع - حال الوضع - إن تصوّر هذين العنوانين [المراد بهما المعنى العام أو المتصور الخاص و ما هو شريك له فى الأثر] فقد صار الوضع أيضاً كالموضوع له عامياً و إن لم يتصور إلّما ذلك المعنى الخاص فكيف يعقل أن يضع اللفظ بإزاء شىء لم يتصوره أصلاً لا بالصوره التفصيليه و لا-بالإجماليه؟» الخ. و راجع أيضاً نهايهِ الأفكار، ص ٣٧ و أصول الفقه، ج ١، ص ٥٧ و دروس فى علم الأصول، ج ١، ص ١٨٨ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٢ و ط.ج. ص ٥٦ و منتقى الأصول، ج ١، ص ٨٠. و لكن فى حقائق الأصول، ج ١، ص ٢٢: «لعلّ النزاع فى ثبوت القسم الرابع لفظى». و هنا قول آخر فى تهذيب الأصول، ج ١، ص ٨: «الحق أنّهما مشتركان فى الامتناع على وجه و الإمكان على نحو آخر». و فى عنايهِ الأصول، ج ١، ص ١٨: «إنّ لحاظ الموضوع له على الدقه و التفصيل عند الوضع لازم عقلاً و لا-يكفى للحاظ الإجمالى المرآتى و إلّما فكما أنّه يصحّ القسم الثانى أى الوضع العام و الموضوع له الخاص فكذلك يصحّ القسم الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام إذ لم يعلم أنّ مرآتيه الفرد للطبيعى هى أقل من مرآتيه الطبيعى للأفراد فكما أنّه إذا لاحظ الطبيعى جاز وضع اللفظ لأفراده نظراً إلى كونه وجهاً من وجوهاً فكذلك إذا لاحظ الفرد الخاص جاز وضع اللفظ لكليه المنطبق عليه و على أقرانه لكونه وجهاً من وجوهاً». و فى تحريرات فى الأصول، ج ١، ص ٧٠: «بالجملة ما أفاده المحقق الرشتى (قدس سره) الذى هو عندى فى الصف الأول من علماء الغيبه الكبرى قابل للتصديق ... و أمّا ما فى تهذيب الأصول من امتناع القسم الثالث و الرابع بوجه و إمكانهما بوجه فهو يتمّ فى الثالث دون الرابع».

فيه ليست موجوده فى العام، بخلاف العام فإنّ الحقيقه الموجوده فيه موجوده فى جميع أفراده.

وقد ذهب بعض الأعلام مثل المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار (١) و المحقق الحائرى فى درر الأصول (٢) و المحقق الجزائرى (قدس سرهم) فى منتهى الدرايه إلى إمكان هذا القسم.

استدلال على إمكان هذا القسم بوجهين:

الوجه الأول: من المحقق الحائرى (قدس سره)

إشاره

إذا ترى شيئاً من بعيد و علمت أنه حيوان و لكن لم تميّز أنه من أى نوع من

ص: ١٢٤

١- بدائع الأفكار، ص ٣٩.

٢- درر الأصول، ص ٥؛ فى ص ٣٦: «أقول: يمكن أن يتصوّر هذا القسم أعنى ما يكون الوضع فيه خاصاً و الموضوع له عامّاً فيما إذا تصوّر شخصاً و جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه و بين باقى الأفراد مثله كما إذا رأى جسماً من بعيد و لم يعلم بأنّه حيوان أو جماد و على أى حال لم يعلم أنه داخل فى أى نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص فى الواقع فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلى الجزئى المتصوّر لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعلقاً عنده إلّا بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص و الحاصل أنه كما يمكن أن يكون العام وجهاً لملاحظه الخاص لمكان الاتحاد فى الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاص وجهاً و مرآتاً لملاحظه العالم لعين تلك الجبهه نعم فيما إذا علم بالجامع تفصيلاً لا-يمكن أن يكون الخاص وجهاً له لتحقق الجامع فى ذهنه تفصيلاً بنفسه لا بوجهه فليتدبر».

الحيوانات فهذا المتصور أمر جزئى و لكن كان مرآه للعام حيث لم يحك إلاً عن العام الذى هو الحيوان. (١)

الجواب عن الوجه الأول:

(٢)

إنّ المتصور هنا الأمر الكلى الموجود فى المصداق الجزئى و هذا بمثابة الوضع العام و الموضوع له العام لعدم تصور خصوصيه.

الوجه الثانى: استدلال المحقق الجزائرى (قدس سره) فى منتهى الدرايه

اشاره

إنّ التصور التحليلى للخاصّ يستلزم تصور العام إجمالاً و التصور الإجمالى كافٍ فى الوضع. (٣)

الجواب عن الوجه الثانى:

إنّ بعد التحليل يتصوّر الأجزاء التحليليه، فالعام متصوّر بنفسه بعد تحليل

ص: ١٢٥

١- فى حاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ١٨: «إنّ بعض الأجله ذهب إلى إمكان القسم الرابع فى بعض المقامات و هو فيما إذا كان الشخص الملحوظ بجامعه و عنوانه مجهولاً و إن كان بحسب الواقع معلوماً مثلاً إذا رأينا جسماً من بعيد و لم نعلم بأنّه من أى نوع فنضع اللفظ بإزاء ما هو متحد مع هذا فى الواقع فيكون هذا الشخص وجهاً و آله للجامع».

٢- و فى حاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ١٩: «إنّ الجهل بالواقع لا يصير ملاكاً لصيروره الخاص وجهاً للعام فإنّ الخاص الكذائى إمّا أن يلاحظ بجميع خصوصياته فلا يمكن أن يقع وجهاً للعام و إن كان العام مجهولاً و إمّا يلاحظ معرى عنها فيصير العام المجهول ملحوظاً بنفسه و ذاته، لا بوجهه و عنوانه». و فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٢ و ط.ج. ص ٥٦: «إنّ توهّم فاسد و ذلك لأنّه قد يتصوّر ذلك الشبح بعنوان أنّه جزئى و معنى خاص» الخ.

٣- منتهى الدرايه، ج ١، ص ٢٧.

الخاص فهذا من الوضع العام و الموضوع له العام.

ص: ١٢٦

١. هل استعمال اللفظ في المعنى بحيث يكون اللفظ فانياً في المستعمل فيه فلا يلتفت إلى اللفظ أصلاً كما في المرآه؟ فاللفظ حينئذ مغفول عنه و يكون فانياً في المعنى. (٢)

٢. أو بحيث يكون اللفظ ملتفتاً إليه استقلالاً كاستعمالات الكنائيه التي

ص: ١٢٧

١- في منتقى الأصول، ج ١، ص ٦٩: «اللفظ و الاستعمال) هذا البحث لم يعنون في الأبحاث بعنوان مستقل و إنما يشار إليه في ضمن الأبحاث الأخرى المتعلقة بالاستعمال و المقصود منه بيان حقيقه استعمال اللفظ في المعنى و الأقوال فيها متضاربه - فمنهم من يرى أنه إفناء اللفظ في المعنى و إلقاء المعنى باللفظ و منهم من يرى أنه جعل اللفظ علامه للمعنى كغيره من العلامات - والمتعارف على الألسن في تحرير النزاع المذكور هو أنّ الاستعمال هل هو من قبيل جعل اللفظ علامه للمعنى كغيره من العلامات».

٢- في منتقى الأصول، ج ١، ص ٧٠: «أمّا أنه ليس من قبيل استعمال المرآه فلأنّه من البديهي أنه يمكن الإلتفات إلى اللفظ و خصوصياته حال الاستعمال و لذلك يختار الخطيب الألفاظ الرشيقه و العبارات الشيقه في مقام أداء المعانى كما أنه قد يجرى على طبق القواعد العربيه المرسومه في باب الاستعمال التي يتوقف الجرى عليها على نحو التفات إلى اللفظ كقواعد النحو و الصرف و البلاغه».

يلتفت إلى اللازم و الملزوم فيها و إلّا فكيف ينتقل الذهن إلى المعنى الكنائى؟ فحال اللفظ أيضا كذلك فهو ملتفت إليه و غير مغفول عنه و لا يكون فانياً فى المعنى. (١)

٣. أو بحيث يكون ملتفتاً إليه طريقياً و آلياً مع عدم الغفله عنه (٢) فهو ليس بمشابه المرآه التى لا-يلتفت إليها و لذا ترى أنّ الأديب -مضافاً إلى التفاته إلى حسن المعانى و لطافه تركيبها- يتوجه إلى الألفاظ المستعمله من جهه حسنها و جمالها و تناسب بعضها مع بعض.

٤. أو إنه أمر بين النظرية الأولى و الثالثه فإنّ مقام الاستعمال و التخاطب قد يقتضى الالتفات إلى اللفظ مثل المجالس الأديبه و الوعظ و أمثالها و قد لا يقتضى ذلك بل تمام التوجه إلى المعنى.

و الحق هو الأخير و يظهر ذلك بعد أدنى تأمل فى المقام.

ص: ١٢٨

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٧٠ و ٧١: «أمّا أنه ليس من قبيل الاستعمالات الكنائيه فلائنه من الظاهر أنّ اللفظ فى حال الاستعمال لا-يكون ملتفتاً إليه بالاستقلال و ملحوظاً فى نفسه لظهور عدم إمكان الحكم عليه بما أنه لفظ فى ذلك الحال و لو كان ملحوظاً استقلالاً لصحّ الحكم عليه بلا إشكال».

٢- الوجه الثالث مختار المحقق الروحانى (قدس سره) فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٧١: «بذلك يعلم أنّ اللفظ فى حال الاستعمال يكون ملحوظاً لكن باللحاظ الطريقي الآلى لا باللحاظ الاستقلالى النفسى فالاستعمال على هذا ليس إفناء اللفظ فى المعنى و إلقاء المعنى باللفظ و لا- ذكر اللفظ مستقلاً فينتقل منه إلى المعنى كالكنايات بل هو إيجاد اللفظ فى الخارج بداعى حصول الانتقال إلى المعنى فهو منظور طريقياً و عبره للمعنى لا مستقلاً و لا مغفولاً عنه».

الفصل الثاني: في المعانى الحرفيه (و فيه تنبيهان)

اشاره

التنبيه الأول: إنّ الموضوع له في الحروف عام أو خاص؟

التنبيه الثاني: ثمره البحث عن حقيقه المعنى الحرفي

ص: ١٢٩

اختلفوا فيها على أقوال، فبعضهم أنكروا المعنى الحرفى بل قالوا بعلاميه الحروف و هو القول الأول و بعضهم اختاروا اتحاد المعنى الحرفى و المعنى الاسمى و هم افرقوا على قولين و نشير إلى نظريتهم فى القول الثانى و الثالث و بعضهم قالوا بنسبيته المعنى الحرفى و هؤلاء أيضاً افرقوا على أقوال، فلا بدّ من البحث حول جميع الأقوال: (١)

القول الأول: علاميه الحروف.

القول الثانى: نظريه التفتازانى (قدس سره) و هو كون الوضع و الموضوع له عاماً و

ص: ١٣١

١- فى بحوث فى علم الأصول، ص ٢٣٢: «المتلخص من مجموع كلمات الأعلام فى تشخيص معانى الحروف و فرقها عن معانى الأسماء اتجاهاً ثلاثه رئيسه» أولها علاميه الحروف ثانيها آليه المعنى الحرفى و الثالث نسبيته المعنى الحرفى و قال فى ص ٢٣٧: «الاتجاه الثالث هو الاتجاه القائل بالتغاير و التمايز الذاتى بين معانى الحروف و الأسماء ... و هذا هو الاتجاه الذى ذهب إليه أكثر المحققين المتأخرين من علماء الأصول و توضيح هذا الاتجاه و تحقيقه يتمّ خلال خمس مراحل من الكلام» ثمّ ذكر وجوهاً أربعه فى إطار الاتجاه الثالث هى: ١- إيجاديه المعنى الحرفى ٢- وضع الحروف للوجود الرابط ٣- وضع الحروف للتخصيص ٤- وضع الحروف للأعراض النسبيه.

المستعمل فيه خاصاً.

القول الثالث: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و هو كون الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه عاماً و الخصوصيه من ناحيه الاستعمال و لحاظ الآليه.

القول الرابع: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) و هو أنّ الهيئات و بعض المعاني الحرفيه و أن كان مفادها مفاد النسبه ولكن بعض مفاد بعض المعاني الحرفيه مفاد الأعراض النسبيه، فالوضع عامّ و الموضوع له عامّ. (١)

القول الخامس: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) و هو أنّ للحروف معاني إيجاديّه لا إخطاريّه و الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له عامّ أيضاً و المستعمل فيه خاصّ. (٢)

القول السادس: نظريه المحقق الاصفهاني (قدس سره) و هو أنّ المعاني الحرفيه مفاد الوجود الربطي، فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ. (٣)

القول السابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) و هو أنّ المعاني الحرفيه لتضييق

ص: ١٣٢

١- المقالات، ج ١، ص ٩٢.

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٤١.

٣- في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ١٧٨، بعد بيان الوضع العام و الموضوع له الخاص: «قد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فقد ذهب إليه جماعه من محققى المتأخرين و قالوا به في أوضاع المبهمات الثلاثه و الحروف بأجمعها و الأفعال الناقصه و كذا الأفعال التامه بالقياس إلى معانيها النسبيه و الضابط فيه كل لفظ استعمال في أمر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على إطلاقه فإنّ الملحوظ عندهم حين وضع تلك الألفاظ هو ذلك الأمر الجامع المشترك بين تلك المستعملات و الموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات فجعل ذلك الأمر العام مرآه لملاحظتها حتى يصحّ وضع اللفظ يازائها و هذا القول هو المعزى إلى أكثر المتأخرين، بل الظاهر إطباقهم عليه من زمن السيد الشريف إلى يومنا هذا».

القول الأول: علامته الحروف

إشاره

القول الأول: علامته الحروف (٢)

إنّ الحروف وضعت بوزان الحركات الإعرابيه حيث إنّها لم توضع لمعنى خاص بل هى علامه و قرينه على أنّ لمدخولها خصوصيه مثل الظرفيه أو كونه مبدؤاً به.

ص: ١٣٣

- ١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٢ و ط.ج. ص ٩١؛ حاشيه أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١.
- ٢- هذا القول هو القول الثانى ممّا ذكره فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٩ و ط.ج. ص ٦٤. و فى وقايه الأذهان، ص ٧٠: «و فى معانى الحروف مسلك آخر و هو أدق و أطف ممّا تقدم ذهب إليه جماعه أولهم - فيما أعلم - نجم الأئمه الرضى فى شرح الكافيه و تبعه غير واحد من المتأخرين و حاصله على اختلاف تقادير الذاهبين إليه أنّ الحروف لا معانى لها أصلاً بل هى كالعلم المنصوب بجنب الأسماء لتعين مواقعها من الكلام و تربط بعضها ببعض و ما هى إلّا كرفع الفاعل و نصب المفعول ... و هذا المسلك فى معانى الحروف - على قربه للوجدان - قريب إلى الخبر المأثور المشهور عن واضع علم النحو (عليه السلام) و تعريف أئمه الإعراب للحرف إذ لو كانت للحروف معان قد وضعت لها شاركت الأسماء فى الإنباء عن مسمياتها و لم يكن قوله (عليه السلام) فى حدّ الاسم أنّه «ما أنبأ عن المسمّى» حدّاً مانعاً لأنّ الاختلاف فى أنواع المنبأ لا يستلزم عدم صدق النبأ» الخ. و فى نهايه النهايه، ص ١٠: «التحقيق أنّ الحروف لا وضع لها أصلاً و إنّما الوضع للهيئات التركيبيه الداله على أنحاء الروابط الخاصه و توضيح ذلك أنّه إذا كان للحروف وضع فإمّا أن تكون موضوعه بإزاء مفاهيم النسب المستقله فى اللحاظ أو تكون موضوعه بإزاء الروابط الخاصه بما هى روابط غير المستقله فى اللحاظ و كل منهما لا يجدى فى تفهيم المراد من الكلام» الخ. و فى وسيله الوصول، ص ١٤٢: «ليست تحت الحروف معان فى قبال المعانى التى تحت متعلقاتها بحيث تكون الحروف حاكيه عنها ... و تكون حال الحروف بل الهيئات كالأعاريب» الخ. و فى شرح الرضى (قدس سره) على الكافيه، ج ١، ص ٣٧: «... فالحرف وحده لا معنى له أصلاً إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شىء ليدلّ على أنّ فى ذلك الشىء فائده فإذا انفرد عن ذلك الشىء بقى غير دال على معنى أصلاً».

إنّ الخصوصيات التي دلّت عليها الحروف هي معانٍ للحروف حيث إنّ هذه المعاني تفهم من الجملة و الدالّ عليها إمّا الأفعال و إمّا الأسماء و إمّا الحروف إمّا الأفعال و الأسماء فلا- تدلّان عليها، فالبدال عليها نفس الحروف فكأنهم لم يتفطنوا أنّ تلك الخصوصيات التي اعترفوا بعلاميّة الحروف لها، هي بنفسها تعدّ من المعاني إلّا أنّها معانٍ حرفيه لا اسميه.

القول الثاني: نظريه التفتازاني (قدس سره)

إشاره

القول الثاني: نظريه التفتازاني (قدس سره) (٢)

و هو أنّ الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له أيضاً عامّ و المستعمل فيه خاصّ و هذا القول يشترك مع قول صاحب الكفايه (قدس سره) في أنّ معاني الحروف معانٍ اسميه و لكن يفترقان من حيث المستعمل فيه.

ص: ١٣٤

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٩ و ط.ج. ص ٦٥: «هذا القول لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لأنّ الخصوصيات التي دلّت عليها الحروف و الأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها» الخ. و في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٢٣٢ و ٢٣٣ ذكر اعتراضاً على هذا المسلك و أجاب عنه ثم ذكر ثلاثه احتمالات لتفسير هذا المسلك و هي: ١- فراغ الحروف من الدلاله و التأثير في تكوين المدلول نهائياً ٢- ليس للحروف مدلول في عرض مدلول الاسم الذي يشاركه في تكوين الجملة و إنّما مدلوله طولى دائماً بمعنى أنّه يشخص المراد من الاسم ٣- ليس الحرف دالاً مستقلاً كما هو الحال في الاسم بل يستحيل أن يكون إلّا دالاً ضمناً و الدال المستقل هو المجموع المركب من الحرف و الاسم و عدّ الأوّل باطلاً بضروره الوجدان اللغوي و العرفي و أبطل الثاني أيضاً و قال في الثالث: «هذا معنى دقيق و عميق و هو الذي يقتضيه منهجنا العام في تحقيق المسأله إذ يتضح أنّ من لوازم عدم استقلاله المعنى عدم استقلاله الدلاله».

٢- في منتهى الدرايه، ج ١، ص ٢٨ عند شرح قوله: «كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عامياً»: «المتوهم هو التفتازاني على ما قيل» و في ص ٣٩: «المتحصل من عبارته المتن و غيرها أنّ الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثه الثاني عموميه كل من الوضع و الموضوع له مع خصوصيه المستعمل فيه و هو المعزى إلى التفتازاني». و في وقايه الأذهان، ص ٦٩، عند بيان كون الوضع و الموضوع له في الحروف عامين من وجوه ثلاثه: «ثالثها: ما ذهب إليه الشيخ الأستاذ و بينه في مواضع من كتبه و هو أنّ الحرف وضع ليستعمل و أريد منه معناه حاله لغيره و بما هو في الغير... و حاصل ما يفهم من هذا الكلام و من سائر ما بينه في غير هذا المقام هو اتحاد الوضع و الموضوع له بين الحرف و بين متعلقه و لكنّ الواضع جعل على متابعيه أن لا يستعمل لفظ الابتداء مثلاً- إلّا على النحو الاستقلالي و لفظ من إلّا على النحو الآلي التبعي... و قد نقل ذلك عن

التفتازاني أيضا». هذا ما وجدنا من نقل مذهب التفتازاني و لكن في أى كتاب أبرز هذا المذهب؟ أقول: في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ١٧٨: «المحكى عن قدماء أهل العربية والأصول القول بكون الوضع و الموضوع له في جميع ذلك عاماً فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم و هذا هو الذى اختاره التفتازاني لكنه ذكر أن المعارف ما عدا العلم إنما وضعت لتستعمل في معين و ظاهر كلامه أن الواضع اشترط في وضعها لمفهومها الكلى أن لا تستعمل إلا في جزئياته و في الحواشى الشريفه أن جماعه توهموا وضعها لمفهوم كلى شامل للجزئيات و الغرض من وضعها له استعمالها في أفرادها المعينه دونه و الظاهر أن هذا الاعتبار إنما وقع في كلام جماعه من المتأخرين تفصيلاً من المنافاه بين وضعها للمفهوم الكلى و عدم صحه استعمالها إلا في الجزئيات و إلا فالقدماء لم ينبهوا على ذلك في ما عثرنا عليه من كلامهم» و في ص ١٨٥: «وقد ظهر بما بيناه و هن ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من أن الموضوع له عندهم هو الأمر الكلى بشرط استعماله في جزئياته المعينه و قال في حاشيه له هناك: إن لفظه "أنا" مثلاً موضوعه على هذا الرأى لأمر كلى هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في وضعها أن لا يستعمل إلا في جزئياته ثم حكم بركاكه القول المذكور و استصوب القول الآخر، إذ ليس في كلام الذاهبين إلى القول المذكور إشاره إلى ذلك عدا شذوذ من المتأخرين كالتفتازاني في ظاهر كلامه كما أشرنا إليه و كأنه ألجأه إلى ذلك ما يتراءى من توقف تصحيح كلام القائل به على ذلك نظراً إلى ما ذكر في هذه الحجه و غيرها كما يظهر من التفتازاني في التزامه به».

لا ريب في وجود خصوصيه اللحاظ الآلى في المعانى الحرفيه إلا أنّ تلك الخصوصيه كما أنّها ليست في الموضوع له، كذلك ليست في المستعمل فيه، و الدليل على عدم كونها في المستعمل فيه وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: (١) إنّ المعنى المستعمل فيه لا بدّ أن يلاحظ حين الاستعمال و هذا اللحاظ لحاظ آلي؛ فإن قلنا بأنّ هذا اللحاظ الآلي جزء للمعنى المستعمل فيه، فيلزم أحد الأمرين:

إمّا أن يكون لحاظ المعنى المستعمل فيه عين اللحاظ الآلي المأخوذ في المعنى المستعمل فيه فيلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه لأنّ المعنى المستعمل فيه متقدم على لحاظه مع أنّ لحاظ المستعمل فيه صار جزءً للمستعمل فيه قبلاً.

و إمّا أن يكون لحاظ المعنى المستعمل فيه غير اللحاظ الآلي فيلزم تعدد اللحاظ الآلي، أحدهما جزء المعنى المستعمل فيه و الآخر مقوم للاستعمال، لأنّه لا بدّ من ملاحظه المعنى حين الاستعمال و هو خلاف الوجدان.

الوجه الثاني: (٢) إنّ اللحاظ الآلي إذا أخذ جزءً في المعنى المستعمل فيه يوجب صيرورته كلياً عقلياً، لأنّ موطن اللحاظ هو العقل و حينئذ لا يصدق على الخارجيات، حيث إنّ موطن الكلي العقلي هو الذهن فامثال «سر من البصره» ممتنع إلّا بإلغاء الخصوصيه.

الوجه الثالث: (٣) إنّ اللحاظ الآلي في الحروف مثل اللحاظ الاستقلالي في الأسماء، فكما لا يكون اللحاظ الاستقلالي في المستعمل فيه في الأسماء لا يكون اللحاظ الآلي في المستعمل فيه في الحروف.

ص: ١٣٦

١- في الكفايه، ص ١١: «المعنى و إن كان لامحاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ ... إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد مأخوذاً في المستعمل فيه و إلّا فلا بدّ من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهه أنّ تصور المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في استعمال الألفاظ و هو كما ترى».

٢- في الكفايه، ص ١١: «مع أنّه يلزم أن لا يصدق ... إلّا بالتجريد و إلغاء الخصوصيه».

٣- في الكفايه: «هذا مع أنّه ليس لحاظ المعنى حاله غيره في الحروف إلّا كلاحظه في نفسه في الأسماء» الخ.

القول الثالث: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) (١)

و هذا القول منسوب إلى المحقق الرضى (٢) و اختاره المحقق

ص: ١٣٧

١- فى هدايه المسترشدين، ص ١٧٨: «المحكى عن قدماء أهل العرييه و الأصول القول بكون الوضع و الموضوع له فى جميع ذلك عاماً». و فى ص ١٨٩: «و الحاصل أنه لا- اختلاف بين المعنى الاسمى و الحرفى بحسب الذات و إنما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظه و الاعتبار فيكون المعنى بأحد الاعتبارين تاماً إسمياً و بالاعتبار الآخر ناقصاً حرفياً و يتفرع على ذلك إمكان إرادته نفس المفهوم على إطلاقه فى الأسماء من غير ضمّه إلى الخصوصيه بخلاف المعنى الحرفى إذ لايمكن إرادته من اللفظ إلّا بضمّه إلى الغير، ضروره كونه غير مستقل بالمفهوميه فى تلك الملاحظه فلايمكن إرادته من اللفظ إلّا مع الخصوصيه حسب ما بيناه و ذلك لايقضى بوضعها لكل من تلك الخصوصيات». و فى وقايه الأذهان، ص ٦٧: «ذهب جماعه من محققى المتأخرين أولهم - فى ما أعلم- الجد العلماءه فى الهدايه إلى أنّها موضوعه بالوضع و الموضوع له العامين و أنّ معانيها كليّه كمعاني متعلقاتها و يمكن بيانه من وجوه: أولها: ما ذهب إليه - طاب ثراه - و ملخصه أنّ الحروف موضوعه للمعاني الرابطيه المتقومه بمتعلقاتها الملحوظه مرآه لحال غيرها و ذلك المعنى الرابطة مأخوذ فى الوضع على وجه كلى و لكن لايمكن إرادته من اللفظ إلّا بذكر ما يرتبط به ... ثانيها: ما قرره السيد الأستاذ (قدس سره) و توضيحه يبتنى على مقدمه ... ثالثها: ما ذهب إليه الشيخ الأستاذ و بينه فى مواضع من كتبه و هو أنّ الحرف وضع ليستعمل و أريد منه معناه حاله لغيره و بما هو فى الغير و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه و عدم الاستقلال بها إنّما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا- فى المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى» الخ. و فى درر الفوائد، ج ١، ص ٣٧: «الحق أنّ معاني الحروف كلّها كليّات وضعت ألفاظها لها و تستعمل فيها و لاتحتاج هذه الدعوى بعد تعقل المدعى إلى دليل آخر ... لا يخفى عليك أنّ المعنى الاسمى و الحرفى مختلفان بحسب كيفيه المفهوم بحيث لو استعمل اللفظ الموضوع للمعنى الحرفى فى المعنى الاسمى أو بالعكس يكون مجازاً أو غلطاً فإنّ مفهوم الابتداء الملحوظ فى الذهن استقلالاً يغيّر الابتداء الملحوظ فى الذهن تبعاً للغير و التقييد بالوجود الذهني و إن كان ملغى فى كليهما لكن المتعلق فى مفاد لفظ الابتداء غيره فى مفاد لفظ من».

٢- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٤ و ط.ج. ص ٥٩: «القول الأوّل ما نسب إلى المحقق الرضى (قدس سره) و تبعه فيه

المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) «

الخراساني (قدس سرهما) (١١) و هو اتحاد المعنى الحرفي و المعنى الاسمي، و أنّ الوضع في الحروف عام و الموضوع له عام و المستعمل فيه أيضاً عام.

فإنّ المعنى في «من» و لفظ «الابتداء» واحد، لأنّ المعنى الحرفي عين المعنى الاسمي في الموضوع له و المستعمل فيه.

إن قلت: على هذا لا بدّ من صحّ استعمال كلّ منهما موضع الآخر مع أنّه باطل قطعاً.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث وُضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه و وُضع الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حاله لغيره. (٢٢)

ص: ١٣٨

١- في الكفاية، ص ١١: «و التحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء ... و بالجملة ليس المعنى في كلمه من و لفظ الابتداء - مثلاً - إلّا الابتداء فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها و آله و كما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى» الخ.

٢- في تهذيب الأصول، ج ١، ص ١٨، بعد بيان مختار المحقق الخراساني (قدس سره): «و أنت خير بالمغالطة الواقعة فيه حيث إنّ ما رتبته من البرهان على نفى الجزئية مبنى على تسليم الاتحاد بين الأسماء و الحروف و أنّهما من سنخ واحد جوهرًا و تعقلاً و دلالةً فحينئذٍ يصحّ أن يبني عليه ما بنى، من أنّه لا- مخصص و لا- مخرج من العموميه. مع أنّك عرفت التباين بينهما في جميع المراحل و سيأتي أنّ الموضوع له في مورد نقضه من قوله: "سر من البصره إلى الكوفه" ممّا يتوهم كليه المستعمل فيه خاص أيضاً فارتقب» و في بحوث في علم الأصول، ص ٢٣٤ - ٢٣٧: «و قد أورد عليه في كلمات المحققين اعتراضات عديده منها ما ذكره المحقق الإصفهاني (قدس سره) في تعليقه على الكفاية بقوله: «إنّ الاسم و الحرف لو كانا متّحدى المعنى و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي و الآلي لكان طبعي المعنى الواحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين، مع أنّ الحرفي كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد في الخارج إلّا على نحو واحد و هو الوجود لا في نفسه و لا يعقل أن توجد النسبه في الخارج بوجود نفسى ... و منها ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ تقييد الواضع و اشتراطه الآليه في استعمال الحرف و الاستقلاليه في استعمال الاسم ليس ملزماً و لا يترتب عليه عدم صحّ استعمال للفظ في معناه الموضوع له و لو سلّم فغايته عدم صحّته بقانون الوضع لا عدم صحّته مطلقاً و لو بالنحو الذي يصحّ به الاستعمال المجازي، مع وضوح أنّ استعمال الحرف في مورد الاسم و بالعكس غير صحيح مطلقاً ... و منها ما ذكره السيد الأستاذ (حفظه الله) من أنّ لحاظ المعنى آله لو كان موجباً لكونه معنى حرفياً لزم منه كون كلّ معنى اسمي يؤخذ معرفاً لغيره في الكلام و آله للحاظه كالعناوين الكليه المأخوذه في القضايا معرفات للموضوعات الواقعيه معنى حرفياً ... و منها ما أورده السيد الأستاذ (حفظه الله) أيضاً بقوله: كما أنّ لحاظ المعنى حاله لغيره لو كان موجباً لكونه معنى حرفياً لزم منه كون جميع المصادر معاني حرفيه، فإنّها تمتاز عن أسماء المصادر بكونها مأخوذات بما أنّها أوصاف لمعروضاتها بخلاف أسماء المصادر الملحوظ فيها الحدث بما أنّه شيء في نفسه مع قطع النظر عن كونه وصفاً لغيره ... و منها ما أورده السيد الأستاذ (حفظه الله) - أيضاً من أنّ المعنى الحرفي قد يكون هو

المقصود بالإفاده فى كثير من الموارد و ذلك كما إذا كان ذات الموضوع و المحمول معلومين عند شخص و لكنّه كان جاهلاً بخصوصيّتهما فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله فهو و المجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيه نظره استقلالیه». و أجاب عن جميع هذه الاعتراضات و لكن قال بعد ذلك: «الصحيح فى تفنيد هذا الاتجاه أن يقال» ثم ذكر احتمالين للمراد من عدم استقلالیه معانى الحروف: (١) كونها تلحظ حاله لمعانى الأسماء و مندكه فيها (٢) كونها آله و مرآه لملاحظه المصاديق الخارجيه الخاصه و أورد على كليهما».

و هذا الكلام فسر بنحوين: (١)

التفسير الأوّل لكلام صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

(٢)

إنّ خصوصيه اللحاظ الآلى من شرط الواضع حيث إنّه اشترط على المستعملين أن يستعملوا لفظه «من» فى ما يراد معناه حاله لغيره و «الابتداء» فى

ص: ١٣٩

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ٨٩: «وقع موضع التفسير و الترديد بين احتمالات و هى ثلثه» و قال: «الثالث ربط اللحاظ الآلى و الاستقلالى بالموضوع له لكن لا بنحو التقييد و بيانه ... و هذا التفسير لكلام صاحب الكفايه أوجه من أخويه و إن كان ارتباطه بالعباره أبعد و لكنّه غير صحيح فى نفسه كأخويه».

٢- فى منتقى الأصول: «الأوّل: ما يظهر من بعض كلمات المحقق النائينى (قدس سره) من إرجاع التقييد باللحاظ الآلى و الاستقلالى إلى اشتراط الواضع ذلك فى الاستعمال فشرط الواضع أن لا يستعمل لفظ الابتداء إلّا مع لحاظه استقلالاً و إن لا يستعمل لفظ "من" فى الابتداء إلّا مع لحاظه آله».

ما يراد معناه بما هو هو و في نفسه.

يلاحظ عليه:

(١)

أولاً: إنّ رعايه شرط الواضع و العمل به ليس بواجب.

ثانياً: مع عدم رعايه شرط الواضع و عصيانه لا بدّ أن يكون الاستعمال صحيحاً ذا معنى مع أنّا نرى فساد المعنى في ما إذا جعلنا مكان لفظه «من» لفظ «الابتداء». (٢)

التفسير الثاني لكلامه (قدس سره):

اشاره

(٣)

إنّ ذلك ليس من جهه شرط الواضع، بل من باب غايه الوضع فعلى هذا

ص: ١٤٠

١- في منتقى الأصول: «يرد عليه أولاً- أنّ الشرط المأخوذ في الحكم و مثله المأخوذ في الوضع إمّا أن يرجع إلى المتعلق و الموضوع له بحيث يكون من قيودهما أو لا ... و ثانياً لو سلّم أنّ هذا الشرط و إن كان مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب إلّا أنّه لازم الاتباع لجهه ما» الخ.

٢- ذكرهما المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٥ و ط.ج. ص ٦٠، قال: «فتحصل أنّ المعنى الحرفي و إن كان لا بدّ من لحاظه آلياً... إلّا أنّ ذلك لم ينشأ من... بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك في مرحله الاستعمال لا بمعنى أنّه اشترط ذلك على حذو الشرائط في العقود و الإيقاعات» الخ.

٣- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٥٥ و ط.ج. ص ٦٠: «بل المراد بالاشتراط أنّ العلقه الوضعيه في الحروف و الأدوات مختصه بحاله مخصوصه و هي ما إذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له في مرحله الاستعمال آلياً، و في الأسماء بحاله أخرى و هي ما إذا لاحظ المعنى في تلك مرحله استقلالاً». و في منتهى الدرايه، ج ١، ص ٤٥: «يمكن توجيه ما أفاده! بأنّ ضيق الأغراض الداعيه إلى الإنشاءات موجب لضيق دائره المنشآت و المجعولات ... و في المقام لما كان غرض الواضع من وضع الحروف دلالتها على معانيها حال كونها ملحوظه باللحاظ الآلي فلا محاله تضيق دائره موضوع وضعه أيضاً، لكن لا بنحو التقييد، لما مرّ من استحاله تقييد المعنى باللحاظ المتأخر عنه و من المعلوم أنّ من لوازم تضيق دائره الوضع عدم صحه استعمال أحدهما موضع الآخر هذا ملخص ما يستفاد من بيان بعض أعظم أساتيدنا!» ثمّ ذكر إيراداً عليه.

الوضع محدود بغايته، فمحدوده العلقه الوضعيه في كلمه «من» هو الموارد التي تستعمل فيها حاله لغيره فاستعمال كلمه «الابتداء» مكان كلمه «من» و بالعكس استعمال اللفظ في ما هو خارج عن محدوده العلقه الوضعيه.

يلاحظ عليه:

(١١)

أولاً: إنّ تحديد عمليه الوضع و العلقه الوضعيه بحسب موارد الاستعمال بعيد عن عمل العقلاء و ديدنهم و المتداول خلاف ذلك (و إن لم يكن مستحيلاً).

ثانياً: على هذا استعمال لفظه «من» بدل كلمه «الابتداء» و بالعكس و إن كان استعمالاً خارجاً عن محدوده العلقه الوضعيه و لكن أنس لفظه «من» بكلمه «الابتداء» يوجب خطور معنى الابتداء بالذهن و مع هذا الخطور لابد أن يصحّ المعنى (معنى الجملة) فيما إذا جعلنا لفظه «من» بدل كلمه «الابتداء» و إن كان الاستعمال غلطاً مع أنّا نرى عدم صحه معنى الجملة حينئذٍ.

مضافاً إلى أنّ الاستعمال أيضاً -على هذا القول- لابد أن يكون صحيحاً، لأنّ حال هذا الاستعمال ليس بأسوء من الاستعمال المجازي، حيث إنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له و المصحح للاستعمال المجازي هو المناسبات التي ذكروها، مع أنّ تبديل لفظه «من» و «الابتداء» أولى من ذلك، لأنّ ما يخطر بالذهن من لفظ «من» هو بعينه معنى كلمه «الابتداء»، و لكن بطلان معنى الجملة و عدم صحته، لا يستقيم و لا يناسب صحه الاستعمال.

ص: ١٤١

١- في منقى الأصول، ص ٩١: «العباره بهذا التفسير لا تخلو عن خدشه أيضاً و ذلك لأنّ ما ذكر يقتضى أن يكون حدوث العلقه الوضعيه و حصولها بين اللفظ و المعنى متوقفاً على الاستعمال» الخ.

القول الرابع: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) (١١)

إنّ بعض الحروف وضعت للنسبه مثل حروف التمنيّ و الترجي و سائر الحروف وضعت للأعراض النسبيه الإضافيه مثل من و إلى و في، كما أنّ الهيئات وضعت للنسب الربطيه و الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له أيضاً عامّ. قبل بيان ذلك لابدّ من تمهيد مقدّمه و هي أنّ الموجودات الإمكانيه الخارجيه على ثلاثه أقسام:

الأول: ما يكون وجوده في نفسه لنفسه (الجوهر).

الثاني: ما يكون وجوده في نفسه لغيره (العرض).

و العرض على قسمين: ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوع واحد في الخارج (الكم و الكيف) و ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين في الخارج (العرض الأيني مثل الأين الابتدائي و يدلّ عليه كلمه «من» و مثل الأين الظرفي و يدلّ عليه كلمه «في»).

الثالث: ما يكون وجوده في غيره (الوجود الربطي).

أمّا بيان نظريته:

إذا اتّضح أقسام الموجودات الخارجيه، فلا بدّ من وضع الألفاظ بإزاء كلّ منها، لأنّ العقلاء احتاجوا إلى وضع الألفاظ للمعاني فوضعوا الأسماء للجواهر و عدّه من الأعراض و وضعوا الهيأه من المركّبات و المشتقات للنسب الربطيه و وضعوا الحروف للأعراض النسبيه.

مثلاً لفظ «في» يدلّ على العرض الأيني العارض على «زيد» في مثل قولنا:

ص: ١٤٢

«زيد في الدار»، و هياه مثل عالم و أبيض و مضروب تدلّ على ارتباط العرض بموضوع ما و كذلك بقية الحروف تدلّ على إضافه خاصه و ربط مخصوص بين المفاهيم الاسميه.

ثم إنّه فصل بين الحروف فقال هي على قسمين:

القسم الأوّل: ما هو موضوع للنسبه مثل حروف التمني و الترجي فهي موضوعه لنسبه تشوق المترجي إلى المترجي و المتمنى إلى المتمنى مثل ليت و لعلّ.

القسم الثاني: ما هو موضوع للأعراض النسبيه و هو سائر الحروف مثل «من» و «إلى» و «في».(١)

استشكل عليه من وجوه أربعه:

(٢)

الوجه الأوّل: إنّ ما أفاده في معنى الهيئات و بعض الحروف مثل حروف التمني و الترجي في غايه المتانه، و لكن ما أفاده بعده من أنّ سائر الحروف تدلّ

ص: ١٤٣

١- في منتقى الأصول، ص ١١٠: «الذى يتحصل من مجموع كلامه أنّ الهيئات موضوعه للربط و النسبه بين العرض و محله و الحروف موضوعه للأعراض الإضافيه النسبيه و بذلك يتفق مع المحققين النائيني و الإصفهاني [قدس سرهما] في جهه - وهي جهه وضع الهيئات - و يختلف معهما في أخرى - وهي جهه وضع الحروف - و ذلك واضح».

٢- و في بحوث في علم الأصول، ص ٢٥١ و ٢٥٢: «يرد عليه أولاً- إنّ الألفاظ ليس من الضروري أنّ تتطابق مع قائمه المقولات الحقيقيه و الوجودات الخارجيه العينيّه بمراتبها و أن نجد مدلول كل واحد منها ضمن هذه القائمه، لأنّ معنى اللفظ قد يكون أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً أو عدماً صرفاً و ليس من المقولات بوجه سواء في الأسماء - كلفظ العدم مثلاً- أو في الحروف، إذ كثيراً ما لا يكون المعنى الحرفي معتبراً عن وجود خارجي لا ربطي و لا رابطي». و قال: «و ثالثاً إنّ مفاد الحرف إذا كان عرضاً نسبياً فإنّ أريد العرض النسبي بوصفه مفهوماً من المفاهيم ... و إن أريد العرض النسبي بوجوده الخارجى الرابطي ...».

على الأعراس النسبیه مما لا يمكن المساعده عليه، فإنّ مقوله الأين هي الهیاء القائمه بالكائن في المكان و تلك الهیاء ذات نسبه و لذا تسمی بالأعراس النسبیه و فرق بين الهیاء الحاصله للشیء في المكان و نسبه الشیء إلى المكان و ما هو مفاد معنی كلمه «فی» في المثال المذكور نسبه زيد إلى مكان الدار، ضروره أنّ كلمه «فی» لاتدلّ على هیاء حاصله لزيد من جهه كونه في المكان حتّى يكون عرضاً نسبياً. (١)

الوجه الثاني: (٢) إنّنا نقطع بعدم كون الحروف موضوعه للأعراس النسبیه الإضافیه لصحه استعمالها في ما يستحيل فيه تحقق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالی و الاعتبارات و الانتراعیات، مع أنّ الحروف یصح استعمالها في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنایه و تجوّز فیها. (٣)

الوجه الثالث: (٤) لم نجد وجود العرض النسبي في حروف التشبيه و العطف و النداء فأین العرض النسبي في مثل «كأنّ زیداً أسد» و مثل «يا زید»؟

ص: ١٤٤

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٢٥٢: «ثانياً إنّ المقصود من استفاده العرض النسبي من قولنا: "زيد في الدار" إن كان استفاده معنی الأين بما هو هیاء قائمه بالمتأين بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين ظرفه و مكانه، فهذا ممّا لا استفاد بالمطابقه من اللفظ أصلاً و إن كان المقصود استفاده النسبه الخاصه القائمه بين المتأين و المكان الذي يتواجد فيه، فهذا صحيح غير أنّ هذه النسبه بنفسها نحو من الربط ليست بحاجه إلى ربط آخر بطرفیها ليقال بأنّ الهیاء تتكفل بربطها بطرفیها».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧٤ و ط.ج. ص ٨١.

٣- في منتقى الأصول، ج ١، ص ١١١: «الانصاف أن هذا الإيراد لا یوجب الانصراف عن الالتزام بهذا القول لأنّه یرد على غيره و هو ما التزم به نفس المورد - أعنی السید الخوئی - كما سیتضح في ما یأتی إن شاء الله تعالی و لا یختص به كما أنّه لا یختص بهذه الناحیه، بل هو ثابت من ناحیه أخرى و هي نفس النسبه و الربط فإنّه ممّا یمتنع في حق الواجب لتقومها باثنين و لا اثنييه بين الصفه و الذات المقدسه فلا بدّ من إيجاد الحل له و بذلك یندفع الإيراد و لا یبقى لذكره مجال».

٤- تحقيق الأصول، ج ١، ص ١٠٩.

الوجه الرابع: (١١) إنّ العرض النسبى نفسه معنى اسمى كما قال صدر المتألهين: إنّ مقوله الأين هى الهياة الحاصله للشىء و الهياة معنى اسمى مع أنّ المعنى الحرفى غير المستقل فى قبال المعنى الاسمى الذى هو مستقل مفهوماً. (٢)

القول الخامس: نظريه المحقق النائى (قدس سره) بمقدماتها الخمس

إشاره

إنّ للحروف معانى إيجاديه فى قبال المعانى الاسميه التى هى إخطاريه و أوّل من اختار هذه النظرية فى ما نعلم هو المحقق التقى صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) فإنه يقول بأنّ معانى بعض الحروف إيجاديه.

قال المحقق النائى (قدس سره): (٣)

إنّ الحروف لها معانٍ و هى فى حدّ كونها معانى (أى فى عالم التجرد العقلانى) معانٍ غير مستقله، بخلاف المعانى الاسميه فإنّها فى عالم التجرد العقلانى بجواهرها و أعراضها معانٍ استقلاليه، كما أنّ الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى موضوع بخلاف الأعراض، فإنّها فى وجودها (لا فى حدّ ذاتها و كونها معانى) تحتاج إلى موضوع.

ص: ١٤٥

- ١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ١١٠.
- ٢- و فى منتقى الأصول، ص ١١٠: «الذى يرد عليه أولاً أنّ المعنى الحرفى إذا كان هو العرض النسبى فهو لا يفترق عن المعنى الاسمى أيضاً إذ يكون المعنى الموضوع له لفظ (فى) و لفظ (الظرفيه) واحد و هو العرض النسبى و هو يناهض الوجدان الحاكم بثبوت الفرق بين معنى اللفظين ... و ثانياً: أنّه لا يظهر هناك فرق ذاتى بين الاسم و الحرف فى المعنى فإنّ لفظ الابتداء لم يوضع لسوى الابتداء الذى يكون من الأعراض النسبويه و الموضوع له الحرف فما قرره للحرف من معنى لا يخلو عن مناقضه لما أفاده فى صدر كلامه من وجود الفرق الذاتى بين المعنى الاسمى و الحرفى».
- ٣- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٢٢ و ٤١.

وقال: إذا عرفت ذلك فالحق أنّ الموضوع له فيها كالوضع عام، فإنّ المفاهيم الحرفيه لا تحتاج في مقام مفهوميّتها إلى خصوصيّه الطرفين بل في مقام استعمالها، فالموضوع له فيها هو المعنى الواحد بالهويّه المشتركه بين جميع موارد الاستعمالات و الخصوصيّه إنّما نشأت من ناحيتها.

و توضيح ذلك: إنّ المفاهيم الحرفيه كما عرفت قائمه بالمفاهيم الاسميّه نظير قيام الأعراض بموضوعاتها فكما أنّ الخارجيات لها جواهر و أعراض فكذلك المفاهيم؛ فالمفاهيم الاسميّه بأنواعها معان استقلاله جوهريه و المعانى الحرفيه معان عرضيه قائمه بالمعانى الاسميّه في مقام وجودها في عالم الاستعمال و إن كانت غير محتاجه إلى المعانى الاسميّه في مقام مفهوميّتها.

المقدمات التي أفادها لتقرير نظريته:

إشاره

ثم إنّ المحقق النائيني (قدس سره) أوضح مختاره بمقدمات خمس ثم بيّن حاصل الفرق بين المعنى الحرفي و الاسمي ضمن أركان أربعة.

١. المقدمة الأولى:

إنّ المعانى إمّا إخطاريه فإنّ الأسماء بجواهرها و أعراضها يخطر معانيها في الذهن عند التكلّم بها و لو لم تكن في تركيب كلامي.

و إمّا غير إخطاريه فإنّ الحروف لا توجب خطور معانيها ما لم تكن في ضمن تركيب كلامي.

٢. المقدمة الثانيه:

إنّ المعانى غير الإخطاريه إمّا إيجاديه مثل حروف التشبيه و النداء و التمنيّ و غيرها فإنّ الحروف الموضوعه لها في مقام الاستعمال يوجد في الخارج فرد لها

بحيث يصدق على الموجود خارجاً أنه فرد من التشبيه أو النداء أو التمني.

وإمّا نسيه مثل النسب الخاصه التي بين الأعراض و معروضاتها، فبين الأعراض و موضوعاتها نسب خاصه و الحكيم كما يضع الألفاظ للمفاهيم الاستقلاليه لا بدّ له أن يضع الألفاظ لإفاده هذه المعاني أيضاً، و هذه المعاني هي المعاني الربطيه.

٣. المقدمة الثالثه:

إنّ اللفظ الموضوع للنسب تارة في مقام لفظه مستقل كلفظه «من» و أخرى في مقام لفظه غير مستقل كالهيات الخاصه، فيكون الموضوع كالموضوع له في حدّ ذاتها غير مستقل.

و الهياه في الجمله الاسميه:

الحمل فيها ذاتي تاره مثل «زيد إنسان» و النسبه فيه تنزيليه بمعنى أنّه يلحظ الموضوع عارياً عن ذاته ثم يحمل نفس الذات عليه.

و غير ذاتي أخرى مثل «زيد قائم» و وجود النسبه فيها واضح.

و الهياه في الجمله الفعليه:

تاره تدلّ على النسبه الأوّليه و هي نسبه قيام العرض بموضوعه مثل الفعل المعلوم. و أخرى تدلّ على النسبه الثانويه و هي النسبه التي بين الفعل و ملابساته مثل الفعل المجهول.

٤. المقدمة الرابعه:

إنّ بعض الحروف لبيان النسبه الأوّليه و الثانويه كليهما مثل كلمه «في» و هي قد يكون لبيان النسبه الأوّليه (و هي إفاده قيام العرض بموضوعه) في مثال «زيد

فى الدار» و هىأه «كائئ فى الدار» عرض و موضوعه زىء و قء لىان النسبه الثانويه فى مئال «ضربء فى الدار» هىء إنءا ءءل على نسبه الضرب إلى الدار زىاءه على نسبهه إلى موضوعه.

و أمآ بعض الحروف فلىبان النسبه الثانويه فقط كبقىه الحروف.

٥. المقءمه الخامسه:

إن معانى الحروف بأجمعهآ إىءاءىه، نسبه كائء أم غيرها، فأنها لم ءوضع إلا لأءل إىءاء الربء بىن مفهومىن لا ربط بىنهما، كلفظ زىء و الدار فكلمه «فى» هى الرباط بىنهما فى الكلام فى مقام الاسءعمال.

فالموءء للربط الكلامى هو الحرف و الموضوع له فى الحروف النسب الكلاميه لا النسب الخارجيه.

و لا منافاه بىن كون المعانى الحرفيه إىءاءىه و أن ءكون للنسبه الحقيقيه واقعيه و خارجيه قء ءطابق النسبه الكلاميه ءءكون صادقاً و قء ءخالفها ءءكون كاذباً و الفرق بىن النسبه بالمعنى الحرفى و النسبه بالمعنى الاسمى هو الفرق بىن المصءاق و المفهوم.

ءم قال المءقق النائىنى (قءس سره):^(١) حاصل الفرق بىن المعانى الاسميه و الحرفيه مءءن على أركان أربعه:

الركن الأول: إن المعانى الحرفيه بأجمعهآ إىءاءىه.

الركن الثانى: إن لازم كون المعانى الحرفيه إىءاءىه أن لا- واقع لها فى غير ءءراكىب الكلاميه بخلاف المفاهيم الاسميه فأنها مفاهيم مءقرره فى عالم

ص: ١٤٨

١- أءوء ءءقرىراء، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله ءعالى فرءه)، ء ١، ص ٣٠.

الركن الثالث: قد عرفت عدم الفرق بين الهيئات في الإخبار والإنشاء في أنّ معانيها إيجاديه.

و المحقق النائيني (قدس سره) يفصل بين إيجاديه الإنشاء و الحروف بأنّ الإنشائيات توجد معانيها في وعاء الاعتبار و الحروف توجد في وعاء الاستعمال و التركيب الكلامي.

الركن الرابع: إنّ المعنى الحرفي حاله حال الألفاظ حين استعمالها، فكما أنّ المستعمل حين الاستعمال لا يرى إلّا المعنى و لا يلتفت إلى الألفاظ، كذلك المعنى الحرفي لا يلتفت إليه حال الاستعمال بل يلتفت إليه هي المعاني الاسمية الاستقلاليه.

مناقشات ستّ في القول الخامس:

(١)

المناقشه الأولى:

إنّ المحقق النائيني (قدس سره) قال: «المعاني الحرفيه معان عرضيه قائمه بالمعاني الاسميه» و على هذا تنحصر المعاني الحرفيه في المقولات العرضيه.

ص: ١٤٩

١- في جواهر الأصول، ج ١، ص ١٢٤: «فيه أنه (قدس سره) لم يقدّم على دعواه - من كون جميع معاني الحروف إيجاديه - دليلاً فما ذكره دعوى بلا بينه و مع ذلك فقد وقع الخلط و الاشتباه في كلامه من وجوه: فأولاً: هو أنّ الإيجاديه التي ذكرها في ابتداء الأمر الثاني - عند تقسيم المعاني إلى الإخطاريه و الإيجاديه - غير ما قاله في آخر كلامه ... و ثانياً: أن ما ذكره أخيراً - من عدم إفاده الحروف معنى غير إيجاد النسبه بين أجزاء الكلام - ينافي ما ذكره في الأمر الثاني في بيان النسب فإنه قال هناك: إنّهُ لا يختص ما يفيد النسبه بهيئات التراكيب فإنّ الحروف - كمن و إلى و في و غير ذلك من الحروف الجاره - أيضاً تفيد النسبه ... و ثالثاً: إن كان مراده (قدس سره) بقوله أخيراً: إنّ مجموع المتحصل من جزئي الكلام - بما لهما من النسبه - يحكى عن الخارج أنّ مجموع الجملة يحكى عن مجموع الخارج دلالة واحده وضعيه بحيث لا تدل أبعاض الجملة على أبعاض المعنى الخارجى فواضح أنّه خلاف التبادر و الوجدان» الخ. و راجع أيضاً المحاضرات، ط.ق.ج ١، ص ٦٣ - ٦٧ و ط.ج. ص ٦٩ - ٧٤، حيث قال: يتلخص ما أفاده (قدس سره) في أمور خمس الأول و الثاني في غايه الصحه و المتانه و ناقش في الثالث إلى الخامس. و في منتقى الأصول، ص ٩٨: «قد ناقش السيد الخوئي (قدس سره) في الأركان الثلاثه» ثم ذكر مناقشته في الركنين الأولين و أجاب عنها. و في منتقى الأصول، ص ١٠١ - ١٠٣: «قد ناقش المحقق العراقي (قدس سره) اختيار المحقق النائيني (قدس سره) إيجاديه المعنى الحرفي بوجوه أربعة: الأول: أنّ المعاني التي تصوورها النفس إمّا أن تكون مرتبطه ببعضها ببعض أو غير مرتبطه فما تصوره النفس مرتبطاً فلا يعقل إحداث الربط بين أجزائه لأنّه تحصيل للحاصل و ما تصوّره غير مرتبط لم يعقل إحداث الربط فيه لأنّ الموجود لا ينقلب عمّا هو عليه ... الثاني: أنّ الهيئات الداله على معنى لا بدّ و أن يكون مدلولها معنى حرفياً

و على فرض كون المعنى الحرفى إيجادياً يلزم أن يكون معنى الهياهُ متقدماً فى حال كونه متأخراً و بالعكس و هو خلف ... الثالث: أنه لو التزم بإيجاديه المعنى الحرفى لزم أن يكون معنى الحرف فى حيز الطلب و صقعهُ لا فى حيز المطلوب و صقعهُ لأنه يوجد باللفظ كالطلب فيكون متحققاً حال تحقق الطلب و ظاهر تأخر الطلب عن المطلوب رتبه لعروضه عليه فعليه يلزم أن يكون المعنى الحرفى متقدماً و متأخراً فى حال واحد ... الرابع: إن كل لفظ سواء كان ذا مدلول أفرادى كزيد أو ذا مدلول تركيبى ... لا بد أن يكون له مدلول بالذات ... و مدلول بالعرض ... و لو التزم بإيجاديه معنى الحرف لزم أن ينحصر مدلول الكلام بالعرض فى المعانى الأفراديه التى لا يحصل بها شىء من الإفاده و الاستفاده» و لكن ناقش فى جميع هذه الوجوه فراجع ص ١٠٤ و ١٠٥. و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، ذكر مناقشه المحقق الخوئى و مناقشات المحقق العراقى (قدس سرهما) و أجاب عن جميعها.

و لازمہ عدم جواز استعمال الحروف بالنسبہ إلیہ تعالیٰ، مضافاً إلی أنّ کونها معانی عرضیہ ینافی ما أفاده من أنّ الموضوع له فی الحروف النسب الکلامیہ.

المناقشه الثانيه:

إنّ المعانی الحرفیہ عنده معان إیجادیہ و هی النسب الکلامیہ و هذا یقتضی أن لا یكون لها مفاهیم مستقلّہ فی اللحاظ، لأنّه لا ماهیہ للنسبہ الحقیقیہ الکلامیہ و

ص: ۱۵۰

واقعتها، بل لها ذات تعلقى و معنى غير مستقل كما هو الأمر فى النسبه الحقيقه الخارجيه، و النسبه بالمعنى الاسمى ليست مفهوماً للنسبه الحقيقه الكلاميه بل هى عنوان لها، فلا بد أن لا يكون لها معنى واحد، فحينئذ يلزم أن يكون الموضوع له فى الحروف خاصياً و لكنّه يقول بأنّ الموضوع له فى الحروف معنى واحد بالهويه المشتركه بين جميع موارد الاستعمالات و لذا يقول: إنّ الموضوع له فى الحروف عامّ و هذا أيضاً من موارد التنافى فى لوازم مبناه.

المناقشه الثالثه:

إنّ إيجاديه معنى الحروف بمعنى أنّ الحروف هو السبب فى وجود المعنى و موجدّه فى وعاء الاستعمال و التركيب الكلامى، و لازم ذلك إشراب معنى الوجود فى مفاد الحروف حيث إنّ الإيجاد و الوجود متحدان حقيقه و مختلفان بالاعتبار، مع أنّ وجود النسبه و ما هو سببه خارجان عن الموضوع له و بعباره أخرى إنّ الوجود خارج عن الموضوع له، لأنّ الموضوع له فى الحرف هو طبيعى المعنى، لا وجوده، كما أنّ الموضوع له فى الأسماء أيضاً الطبائع لا الوجودات.

المناقشه الرابعه: (١١)

ما قال من أنّ النسبه بين المعنى الاسمى و الحرفى نسبه المفهوم إلى المصداق غير صحيح، فإنّ المفهوم و المصداق متحدان و حقيقتهما واحده و الاختلاف بينهما من حيث الوجود مع أنّ النسبه بين المعنى الاسمى و الحرفى نسبه العنوان إلى المعنون، فإنّ المعنى الحرفى يختلف مع المعنى الاسمى فى الذات و الحقيقه.

ص: ١٥١

ما قال فى الركن الرابع من أنّ المعنى الحرفى غير ملتفت إليه فى مقام الاستعمال مخدوش بل قد يكون النظر إلى تفهيم المعنى الحرفى.

إنّ حكمه الوضع تقتضى وجود الحاكى عن النسبه الربطيه لأنّه فى قولنا: «زيد فى الدار» لفظ «زيد» يحكى عن معناه و لفظ «الدار» هكذا، فلا بدّ أن يكون لفظ «فى» أيضاً دالاً على النسبه و الربط بينهما، فهو حاكك عن النسبه.

القول السادس: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

القول السادس: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣) و هو المختار

نذكر هذه النظرية فى ضمن عناوين أربعه:

إنّ الحروف وضعت لذات النسبه الحقيقيه التى هى النسبه بالحمل الشائع

ص: ١٥٢

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٦٥ و ط.ج. ص ٧١، قال: «وأما ما ذكره (قدس سره) رابعاً من أنّ المعانى الحرفيه مغفول عنها فى حال الاستعمال - دون المعانى الاسميه - فلا- أصل له أيضاً وذلك لأنهما من واد واحد من تلك الجبه فكما أنّ اللحاظ الاستقلالى يتعلّق بإفاده المعانى الاسميه عند الحاجه إلى إبرازها و التعبير عنها فكذلك يتعلّق بالمفاهيم الحرفيه من دون فرق بينهما فى ذلك».

٢- تحقيق الأصول، ج ١، ص ١٠٦.

٣- . نهايه الدرايه، ط. مؤسسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٥١؛ بحوث فى الأصول، ص ٢٥. فى مباحث الأصول، ص ٤١: «أما المعنى الحرفى فقد يقال: إنّه الموجود لا- فى نفسه المتقوم بوجود الطرفين و لا- ذاتيه له بغير وجود الطرفين فليس له ماهيه لغايه نقصه و لا- وجود له غير وجود الطرفين و إنّه فى ذاته متقوم بوجود الطرفين كما أنّ الماهيات العرضيه فى وجودها متقومه بالموضوع فمن هذه الجبه يشبه الأعراض و ليس منها لعدم ماهيه مقوليه و لأنّ التقوم فى نفس وجوده لا- لوجوده كما فى الأعراض و يمكن استفاده هذا الوجه ممّا فى الأسفار و قد أوضحه شيخنا (قدس سره) فى كتابه فى الأصول» و فى منتهى الأصول، ص ٢٢: «الثالث: ... إنّ معانى الحروف من سنخ وجود الرباط و النسب لا الوجود الرباطى و الأعراض و بعبارة أخرى لو كان من سنخ الأعراض لما كان محتاجاً إلّا إلى طرف واحد لا إلى الطرفين و الوجدان يحكم باحتياجهما إلى الطرفين كما سنبينه فى القول الآتى. الرابع: إنّ المعنى الحرفى من سنخ النسب و الارتباطات القائمه بالطرفين» و فى أصول الفقه، ص ٥٩: «إنّ

الحروف موضوعه لمعان مباينه في حقيقتها و سنخها للمعاني الاسميه فإنّ المعاني الاسميه في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها و معاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومه بغيرها و الصحيح هذا القول الثالث ... إنّ وجود الروابط و النسب في حد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقه له إلّا التعلق بالطرفين ... أمّا المعاني الحرفيه فهي معان غير مستقلة و غير قابله للتصور إلّا في ضمن مفهوه آخر». و في منتقى الأصول، ص ١٢٠: «الذي ننتهي إليه أخيراً هو الالتزام بما التزم به المحققان النائيني و الأصفهانى (قدس سرهما) من أنّه موضوع للربط و النسبه بين المفهومين الذي هو من سنخ الوجود، فإنّه مضافاً إلى معقوليته في نفسه و عدم الوصول إلى أى إشكال فيه أمر ارتكازى وجدانى لا يحتاج إلى إقامه برهان و ذلك فإنّ المعنى المزبور يتبادر إلى الذهن عند إلقاء الجمله و الدال عليه منحصر بالحرف لعدم وجود ما يصلح للدلاله عليه من أجزاء الجمله غيره إذ الاسم يدلّ على نفس المفهوم المرتبط بالآخر لا على الارتباط». و راجع أيضاً نهايه الأصول، ص ١٧ و لمحات الأصول، ص ٢٩ و حاشيه على كفايه الأصول، ص ٢١ و حقائق الأصول، ص ٢٢ و حاشيه الكفايه للعلامه (قدس سره)، ص ٢٦ و عنايه الأصول، ص ٢٥.

بأنحائها من النسبه الابتدائيه و النسبه الظرفيه و يعبر عن وجود تلك النسبه بالوجود الربطى و لكنّ الموضوع له فى الحروف هو ذاتها التعلقى لا- وجودها الربطى لأنّ الألفاظ بطبيعتها وضعت لطبيعى المعنى من دون دخل للوجود الذهنى أو الخارجى فى المعنى الموضوع له فإنّ الكلام يتشكّل من المعانى الاسميه التى لا ارتباط بينها، فنحتاج إلى ما يربطها و ليس هو إلّا الحروف أو الهيات فمفاد الحروف هو المعانى الربطيه.

فالمعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات، لا اشتراك بينهما فى طبيعى معنى واحد.

ص: ١٥٣

١. المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات

و البرهان على ذلك هو أنّ الاسم و الحرف لو كانا متّحدى المعنى و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى و الآلى، لكان طبيعى المعنى الواحدانى قابلاً لأن يوجد فى الخارج على نحوين بالوجود المستقل و غير المستقل، كما يوجد فى الذهن على طورين [على مبنى صاحب الكفايه (قدس سره) حيث يقول: إنّ طبيعه المعنى الواحد يوجد فى الذهن تاره مع اللحاظ الآلى و أخرى مع اللحاظ الاستقلالى] مع أنّ المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد فى الخارج إلّا على نحو واحد و هو الوجود لا فى نفسه و لا يعقل أن توجد النسبه فى الخارج بوجود نفسى. (١١)

٢. الدليل على أنّ النسبه وجودها لا فى نفسها:

(٢٢)

لو قلنا بأنّ وجود الرابط وجود فى نفسه يلزم عدم ثبوت المحمول للموضوع فى القضية الحملية و يلزم الموجودات غير المتناهى فيها لأنّ القضية الحملية تحتاج إلى وجود رابط بين محموله و موضوعه فإذا فرضنا أنّ الرابط أيضاً وجود مستقل فيلزم وجود رابط آخر بينه و بين موضوع القضية و رابط ثالث بينه و بين محمول القضية و لكل من هذين الرابطين أيضاً وجود نفسى حسب الفرض فيحتاج كل منهما إلى رابطين و هكذا يتسلسل و لما كان التسلسل باطلاً يلزم عدم الرابط بين الموضوع و المحمول فى هذه السلسله فلا يمكن الحمل.

ص: ١٥٤

١- فى حاشيه الكفايه للعلّامه (قدس سره)، ص ٢٧: «هو مغالطه من باب وضع القسم موضع المقسم و لو بدل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادره بالمطلوب الأوّل كما لا يخفى».

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٥١، هامش التعليقه.

إنّ ما هو واقع النسبه، ذاته تعلقى، كما أنّ وجوده أيضاً تعلقى، فإنّ كل ممكن زوج تركيبى فله حيثه الوجود و هى الأصل و حيثه الذات.

أمّا الوجود الربطى فلا- ماهيه له، حيث إنّ الماهيه هى ما يقال فى جواب ما هو؟ و لذا تطلق عليها المقوله، فإنّ المقوله لا بدّ أن تقع فى جواب ما هو؟ فلا بدّ لها من استقلال فى التصوّر حتّى تقع بعنوان محمول القضيّه (فى جواب ما هو؟)؛ مع أنّ الوجود الربطى ذاته غير مستقلّ فى التصوّر و لذا لا يطلق عليه المقوله و الماهيه. (١)

ص: ١٥٥

١- فى مباحث الأصول، ص ٥١: «يمكن أن يقال: إنّ وجود الممكن ملازم لماهيته و عدم العلم بالماهيّه كما هى لا يوجب عدمها أى العلم بعدمها بل ما نقل من أنّ الحرف ما دل على معنى فى غيره أو أنّه ما دل على معنى ليس باسم و لا فعل يرشد إلى أنّ معنى الحرف - بحسب النوع - شىء بين المسمّى و حركته موجود فى ما بينهما يراه العقل ثابتاً و أنّه لولا ثبوته لم يحمل عرضى على موضوعه، كما لا يحمل عرض على الموضوع و أمّا أنّ الماهيه متأصله مستقله بالمفهوميّه فليس ذلك من لوازم الماهيه التى تختلف اختلافاً فاحشاً فقد تكون جوهرأ على أنواعه المختلفه و قد تكون عرضاً ضعيفاً فى وجوده غايته بالنسبه إلى الوجود الجوهرى و هذا الموجود أضعف من العرض لتوقفه على الطرفين بخلاف العرض الذى هو الطرفين و عدم الاستقلال فى المعقوليه على وفق عدم الاستقلال فى الموجوديه الخارجيه فإنّ جميع ما فى الذهن على طبق خارجيته فى الكمال و النقص عدا المخترعات الفرضيه الذهنيه و أمّا الاتفاق على عدم الماهيه هنا لغايه الضعف كعدمها فى الواجب لغايه الكمال كما نسب إلى جماعه فهو لا يناسب اختلافهم فى مقوله الإضافه التى هى النسبه المتكرره و أنّها حقيقه مقوليه أو اعتباريه» و فى ص ٦٢: «كون الماهيه مستقله فى التعقل لا يتوقف تعقلها على تعقل ماهيه أخرى شىء غير معتبر فى مقوليتها و لا فى نفسيتها و إنّما تختص بالمحرفيه بالغير خارجاً و تعقلاً- و إنّ اللانفسيه بغير هذا المعنى لا معنى لها فى الممكن الذى هو زوج تركيبى فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقى بلا ماهيه أو يكون وجوده الحقيقى حقيقه وجود الطرف مع ما فيه من أنّ إثبات الوجود الحقيقى فى قبال الاعتبارى أوّل الكلام هنا و فى الإضافه لا أنّ له وجوداً إمكانياً بلا ماهيه و بأنّها كيف تكون لها ماهيه لا تعين لها، لدخولها فى سائر المقولات حتى الإضافه و هذا مشترك بينها و بين مقوله الإضافه».

و لذلك نرى أنّ هذا المحقق عبّر عن الوجود الرابط بأنّ ذاته تعلّق كما أنّ وجوده أيضاً تعلّق.

ثمّ قال: (١) إنّ النسبه الواقعيه هي الوجود الرابط فقط و الأ-عراض النسبيه ليست نفس النسب، بل هيئات و أكوان خاصه ذات نسبه.

٤. تحقيق في حقيقه النسبه و وجودها

إشاره

(٢)

ليس للنسبه الحقيقيه وجود نفسى محمولى لا- عيناً و لا- ذهنياً بل وجودها بعين وجود طرفيها ذهنياً و عيناً فهي كالموجود بالقوه بالإضافه إلى الموجود بالفعل، و كالموجود بالعرض بالإضافه إلى الموجود بالذات و حيث إنّ فعليتها بالعرض بتبع فعليه الطرفين بالذات فلذا تكون كآله لوقوع طرفيها موقع الظرفيه و المظروفيه، فإنّ هذين العنوانين الاسمين لا ثبوت لهما إلّا بإضافه أحدهما إلى الآخر فتلك الإضافه هي آله وجودهما بالفعل و بهذا الاعتبار يقال: الحرف ما أوجد معنى في غيره، فكون معناه في غيره (أى لا-نفسيه له) شرح حقيقه معناه و كونه موجداً لمعنى في غيره لازم حقيقته كما عرفت، و ليس تمام حقيقته إيجاد النسبه الكلاميه، بل له مع قطع النظر عن الكلام مقام كالاسم و ليس له مع قطع النظر عن الطرفين مقام. (٣)

ص: ١٥٦

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٥٥.

٢- بحوث في الأصول، ص ٢٥.

٣- في مباحث الأصول، ص ٤١: «يمكن أن يقال: إنّ تقوّم شىء في ذاته بوجود شىء و حقيقته يقتضى أن يكون ذات المتقوم وجوداً لا شيئاً آخر له الوجود و حيث إنّ ذلك الوجود مضاف بالذات إلى ماهيه فلا إضافه له إلى غيرها بالذات إذ لا تعدّد له حتى يصح كون الإضافتين ذاتيتين و مع الوحده فالوجود الواحد كيف يضاف بالذات إلى جوهر و إلى ما ليس بجوهر و لا من الماهيات المقوليه أعنى النسبه؟ هذا في إضافته إلى الموضوع مع أنّه مضاف إلى العرض القائم به أيضاً فيلزم إضافه وجودين متباينين - أعنى الجوهر و العرض - إلى غير ماهيتهما و إلى ماهيتهما بالذات و حيث إنّ الإضافه المفروضه للموضوع إلى وجود النسبه بالاتحاد لأنّه لازم التقوم بنفس ذلك الوجود بنحو لاينتهى إلى المعلوليه و كذا إضافه النسبه إلى كل من الموضوع و العرض المنسوب إليه فاللازم اتحاد العرض و الموضوع و اتحادهما مع النسبه الموجوده بعين وجودهما، لأنّ المتحد مع المتحد مع شىء متحد مع ذلك الشىء، بل هذا يكفى في الإشكال فإنّ لازم التقوم في نفس الوجود بنفس وجود الموضوع بالاتحاد فيلزم من اتحادهما اتحاد العرض و الموضوع في مثل البياض لوجه زيد و المفروض تعدد وجودهما و أمّا تعدد الإضافه على ما سبق فيمكن التفصي عنه باختلاف الإضافتين معنى و لا يستلزم تعدد الواحد هويه».

إن الموضوع له للحروف هل يكون هو نفس هذا الوجود الربطى أو ذاته التعلقية؟

قلنا فى مبحث الوضع: إن الألفاظ وضعت لذات المعنى و طبيعته، فالوضع و العلقه الوضعيه بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى من دون دخل الوجودين الذهني و العيني نعم هذه النسبه محتاجه إلى الطرفين وجوداً و تصوراً.

و هنا نكته أخرى أكد عليها المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هى أن الواضع كيف يتصور ذات النسبه فى مقام الوضع مع أنه ليست لها ماهيه كلييه و جامع ذاتي حتى تكون هى الموضوع له؟ و أمّا ذات كل نسبه حقيقيه فهى و إن أمكن كونها الموضوع له إلّا أنه كيف يشار إليها و يوضع اللفظ لها مع أن كل نسبه فى كل قضيه لابد أن تكون الموضوع له و لكن كثرتها فوق حدّ الإحصاء؟

و الجواب هو أن النسبه الاسمييه و إن كانت تغاير النسبه الحقيقيه ذاتاً إلّا أنها تكون عنواناً للنسب الحقيقيه، فالمعنى المتصور حين الوضع المعنى الاسمى و الموضوع له ذات النسب الحقيقيه و هذا هو المراد من قولهم: إن الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ.

ص: ١٥٧

(١) بالنسبه إلى الاستدلال على وجود الرابط (٢)

إنّ الوجود الرابط لا- أصل له خلافاً للفلاسفه، لأنّ ما برهنوا عليه مخدوش حيث إنّ أساس استدلالهم هو أنّ اليقين والشك لايتعلّقان بشيء واحد في آن واحد من جهه واحده، فلا بدّ أن يتعدّد متعلّقهما و متعلّق اليقين وجود الجوهر والعرض و متعلّق الشك الربط بينهما و لكن هذا الأساس باطل لأنّه إذا علمنا بوجود إنسان في الدار و لكن شككنا أنّه زيد أو عمرو فمتعلّق اليقين و الشك هو الكلي و فرده مع أنّ وجود الكلي و الفرد موجودان بوجود واحد.

و هكذا إذا أثبتنا أنّ المبدأ واجب و لكن شككنا في أنّه مرید أو لا؟ مع أنّ صفاته عين ذاته.

بلا حظ عليها:

(٣)

إنّ وجود الطبيعي (الإنسان في المثال المذكور) و إن كان بعين وجود فرده و

ص: ١٥٨

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧٠ و ط.ج. ص ٧٧.

٢- في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٢٤٦: «و ثالثاً إنّ الوجود الرابط الخارجي أساساً لا موجب للالتزام به، إذ لا برهان على وجود أمر ثالث في الخارج زائداً على الذات و العرض سوى ما يدعى: من أنّا قد نعلم بوجود زيد و بوجود علم و نشك في قيام هذا العلم بزيد و حيث إنّ المشكوك غير المعلوم فيجب أن يكون هناك في حاله علم زيد أمر ثالث وراء ذات زيد و ذات العلم و هو الوجود الرابط و هذا البرهان مدفوع: بأنّ العلم و الشك حيث إنّهما متقوّمان بالصور الذهنيه لا بالخارج ابتداءً فلا يقتضى فرض العلم و الشك إلّا فرض صورتين ذهنيّتين متغيّرتين في عالم الذهن و لا ينافي كون مطابقهما واحداً في الخارج».

٣- في بحوث في علم الأصول، ص ٢٤٨: «و منه يظهر أنّ الإشكال الثالث و هو إنكار الوجود الرابط الخارجي لا يضرب بالمدعى علاوه على أنّه خلاف التحقيق، إذ لو أريد إنكار ثبوت وجود ثالث خارجاً على وجود المنتسبين فهو صحيح لكنّه ليس هو المراد بالوجود الرابط و إن أريد إنكار ثبوت واقعيه ثالثه في الخارج وراء واقعيه المنتسبين فهو غير صحيح، لوضوح أنّ هناك

أمرأً واقعيًا ثابتاً في لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود نفتقده عند ما نفترض ناراً و موقداً غير منتسبين و هذه الواقعيه هي منشأ انتزاع مثل عنوان الظرفيه أو المظروفيه و هي منشأ واقعيتهما لو قيل بأنهما من الأمور الواقعيه لا الاعتباريه».

لكن الشك متعلق بالخصوصيات الفرديه التي ليست شىء منها فى الطبيعى، و وجود زيد غير وجود عمرو بالقطع و اليقين و إن شئت قلت: إن الشك متعلق بأن هذا الوجود هل هو وجود زيد أو وجود عمرو فمتعلق الشك هذان الوجودان، مع أننا لانستدل على وجود الرابط بهذا التعدد، بل الدليل على وجود الرابط فى الخارج هو لزوم وجود الربط بين العرض و موضوعه و كما أنه لابد من تصوير وجود الرابط فى القضية الكلاميه أيضاً.

المناقشه الثانيه:

اشاره

إنه قد نسب إلى السيد السيستاني (حفظه الله) إنكار الوجود الرابط خارجاً، تبعاً للحكيم آقا على المدرس و إليك نصّ عباره مقرّره فى الرافد: (١)

إنّ الموجود شىء واحد فى الخارج إلّا أنه يعيش حركه تطوّريه تكامليّه و الأ-عراض ما هي إلّا أنحاء وجوده التطوّرى و ألوان حركته التكامليّه المتجدّده، لا- إنها وجودات محموليه أخرى ترتبط بوجوده و تنضمّ إليه و قد ربّنا على هذه النظرية كثيراً من البحوث الفلسفيّه، منها عدم الحاجه لدعوى واقعيه الوجود الرابط خارجاً كما هو المشهور فى الفلسفه باعتبار أنّنا إنّما نحتاج للقول بالوجود الرابط نتيجة تعدّد الموجود و لكن مع وحدته لانرى حاجه

ص: ١٥٩

بلا حظ عليها:

أولاً: لأنّ دليل إثبات الوجود الرابط لا ينحصر في النسبه الخارجيه بين الجوهر و العرض، لأنّ النسبه الكلاميه أيضاً وجود رابط (١١)، بل الوجودات الإمكانيه بأسرها وجودات ربطيه على ما أفاده صدر المتألهين (قدس سره).

مع أنّ المبنى القائل باتحاد وجود العرض و الجوهر باطل فإنّ الحركه إما جوهريه و إما عرضيه. و ما أفاده من أنّ الأعراض هي أنحاء الحركه التطوريه خلط بين الحركه الجوهريه و الحركه العرضيه فإنّ الحركه الجوهريه تكون في نفس وجود الشيء و أما الحركه العرضيه فهي خارجه عن ذات الشيء. و لها وجود آخر غير وجود الشيء و ينتزع عنه الماهيه العرضيه.

ثانياً: إنّ ما أفاده في الحقيقه إنكار الوجود النفسى للعرض خارجاً، لأنّ النظر الدقيق يقتضى بقاء وجود النسبه و لو قلنا باتحاد العرض و الجوهر، لأنّ الأعراض النسبيه كمقوله الوضع و الأين و المتى هي الهيئات الخاصه التي تكون ذات نسبه، ففي مثال «زيد في الدار» مقوله الأين هي الهيائه القائمه بزيد من حيث نسبه إلى مكان الدار و اتحاد تلك الهيائه مع شخص زيد، لا يوجب انتفاء نسبه إلى المكان المزبور، فعلى هذا بعد انتفاء وجود العرض على هذه النظرية يبقى وجود رابط و نسبه متقومه بوجود الجوهر.

ص: ١٦٠

١- إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) أشار إلى الوجود الرابط في القضايا الهليه البسيطة و الهليه المركبه الإيجابيه، راجع إلى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٥٣.

(١)

على تقدير تسليم أنّ للنسبه و الرابط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر و العرض، لانسلّم أنّ الحروف و الأدوات موضوعه لها، لما بيناه سابقاً من أنّ الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات، لا للموجودات الخارجيه و الذهنيه. (٢)

بلا حظ عليها:

(٣)

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) صرح بوضع الألفاظ لطبيعه المعنى من دون ملاحظه وجوده الخارجى أو الذهنى كما ذكرنا. و المعنى الحرفى على هذا المسلك من المفاهيم غير مستقلة.

ص: ١٦١

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧١ و ط.ج. ص ٧٨.

٢- ذكر السيد الصدر (قدس سره) هذه المناقشه بهذه العبارة فى ص ٢٤٦: «أولاً إنّ الوجود الخارجى أو الذهنى ليس مأخوذاً فى المعنى الموضوع له الكلمه، بل اللفظ يوضع بإزاء ذات المعنى لأنّ الوضع إنّما هو لأجل الانتقال الذهنى إلى مدلوله و ما يعقل انتقال الذهن إليه ذات المعنى لا الوجود».

٣- و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٢٤٧، بعد توضيح المقصود من الوجود الرابط قال: «و على هذا الأساس تندفع الإشكالات الثلاثه أمّا الأول فلوضوح أنّ الوجود الخارجى لم يؤخذ فى مدلول الكلمه ليقال إنّّه لا يقبل الانتقال الذهنى إليه، حيث إنّ الحرف لم يوضع للوجود الرابط الخارجى بل وضع لذات ماهيه النسبه بقطع النظر عن نحوى وجودها. غير أنّ النسبه متقومه دائماً بشخص وجود طرفيها و بهذا كانت النسبه القائمه فى ذهن المتكلم و النسبه القائمه فى ذهن السامع ماهيتين متغايرتين و كلّ منهما قابله للانتقال الذهنى و ذلك بأنّ توجد فى صقع الذهن تبعاً لطرفيها بالنحو المناسب لها من الوجود» و فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٠٧، بعد أن ذكر مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) قال بعدم ورودها: «لأنّ امتناع وضع اللفظ للموجود ممّا أسسه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و التزم به و قرّبه بما تكرر من أنّ المقابل لا يقبل المقابل و المماثل لا يقبل المماثل إلّا أنّ ذلك يختص بالأسماء دون الحروف فإنّه التزم بكون الموضوع له فيها هو الوجود الذهنى و الإيراد المزبور بدفع بما أشرنا إليه من أنّ دلالة الحروف و حكايتها تختلف عن دلالة الأسماء فإنّها من قبيل دلالة المماثل على المماثل فلا يرد فيه المحذور».

إننا نقطع بأن الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط لصحة استعمالها بلا عنايه فى موارد يستحيل فيها تحقق نسبه ما حتى بمفاد هل البسيطه فضلاً عن المركبه، فلا فرق بين قولنا الوجود للإنسان ممكن و لله تعالى ضرورى و لشريك البارى ممتنع، فإن كلمه اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد و هو تخصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عنايه فى شىء منها و بلا لحاظ أيه نسبه فى الخارج حتى بمفاد كان التامه فإن تحقق النسبه بمفاد كان التامه إنما هو بين ماهيه و وجودها كقولك: «زيد موجود» و أمّا فى الواجب تعالى و صفاته و فى الانتزاعيات و الاعتباريات فلا يعقل تحقق أيه نسبه أصلاً.

بلا حظ عليها:

إن الحرف وضع لذات النسبه و تحقق النسبه بين الموضوع و المحمول فى الهليه البسيطه فى القضيه الكلاميه ممّا لا سبيل إلى إنكاره و بهذا الاعتبار يتكلم

ص: ١٦٢

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧٢ و ط.ج. ص ٧٨؛ و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٢٤٦: «ثانياً أنّ الوجود الرابط كثيراً ما لا يكون موجوداً فى موارد الاستعمال، كما فى موارد استعمال اللام فى قولنا: "الوجود لله واجب" إذ لا يعقل الوجود الرابط بين الله و وجوده».

٢- فى بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص ٢٤٨: «أمّا الثانى فلأنّه مبنى على تخيل كون المدعى وضع الحرف للوجود الرابط الخارجى و قد عرفت عدمه ثمّ لاندري هل كان نظره الشريف فى تسجيل هذا النقض إلى وضوح صدق قولنا الوجود لله مع أنّه لا-وجود رابط بين الطرفين أو إلى وضوح كونه كلاماً له مفاد مع أنّه إذا كان اللام يدلّ على الوجود الرابط فليس له فى هذا الكلام مدلول بالذات فلا يكون الكلام ذا مفاد؟ فإن كان النظر إلى الأوّل فيرد عليه: أنّه لا بدّ من تسجيل الإشكال فى رتبه أسبق بالتقريب الثانى، لأنّ الكلام سواء كان صادقاً أو كاذباً لا بدّ أن يكون مدلوله بالذات محفوظاً فإذا كان المدلول بالذات نفس الوجود الخارجى فيكون عدم الصدق مساوياً لعدم المفاد رأساً و إن كان النظر إلى الثانى فلانعلم لما ذا لم ينقض بجميع موارد استعمال الحرف فى حالات كذب المتكلم حتى فى مثل قولنا: "السواد للجسم ثابت" حيث إنّ المدلول بالذات لا يتصور حينئذٍ فيلزم خلوّ الجمله من كونها ذات مفاد فى نفسها». و فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٠٨، بعد أن ذكر مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) قال بعدم ورودها: «لأنّه يبتنى على أخذ الموضوع له هو الوجود الخارجى و قد عرفت خلافه و أنّ الموضوع له هو

الربط الذهني فلايرد عليه الإشكال لأنّ عروض النسبه بين الذات المقدسه و الوجود إنّما يستحيل في الخارج و أمّا في الذهن و عروضها بين المفاهيم المتصوره عنهما فلا امتناع فيه و الربط الذهني قوامه بالمفاهيم لا بالوجودات الخارجيه».

عن الله تعالى و شريك البارى و أمثال ذلك و عدم تحقّق النسبه خارجاً بين الله تعالى و وجوده و أسمائه و صفاته لا يضرّ بالمقام لأنّ الموضوع له ليس النسبه بوجودها الخارجى بل ذاتها و حقيقتها هى الموضوع له.

القول السابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)

اشاره

القول السابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) (١١)

نذكر هذه النظرية فى ضمن خمس عناوين:

١. الحروف الداخلة على المركبات الناقصه تبين الاسم ذاتاً

إنّ الحروف على قسمين:

ما يدخل على المركبات الناقصه و المعانى الإفراديه كمن و إلى و على و نحوها.

ما يدخل على المركبات التامه و مفاد الجملة كحروف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى و غيرها.

يقع الكلام الآن فى القسم الأول:

إنّ هذا القسم من المعانى الحرفيه يبين الاسميه ذاتاً فإنّ المعانى الاسميه مستقلات فى أنفسها و المعانى الحرفيه متدلّيات بها بحدّ ذاتها، فهو موضوع

ص: ١٦٣

لتضييق المفاهيم الاسميه فى عالم المفاهيم و تقيدها بقيود خارجه عن حقائقها فإنّ للمفاهيم الاسميه إطلاقاً بالنسبه إلى الحالات التى تحتها و بالنسبه إلى الحصص المنوّعه أو المصنّفه أو المشخصه.

و غرض المتكلم فى مقام التفهيم و التفهّم كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّه خاصّه منه، فيحتاج الواضع إلى وضع ما يدلّ عليها و ليس ذلك إلّا الحروف و الأدوات و ما يشبهها من الهيئات الدالّه على النسب الناقصه كهيئات المشتقات و هيأه الإضافه و التوصيف.

فكلمه «فى» وضعت لسنخ التضييق الأينى و كلمه «على» لسنخ التضييق الاستعلائى و كلمه «من» لسنخ التضييق الابتدائى.

و على هذا يصحّ استعمال الحروف فى صفات الواجب تعالى و الانتزاعيات كالإمكان و الاعتباريات كالأحكام الشرعيه بلا عنايه و مجاز، مع أنّ تحقّق النسبه فى تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطه مستحيل.

٢. معانى الحروف حكائيه

إيجاديه الحروف على هذا المبني هى بمعنى أنها تحدث الضيق فى مقام الإثبات و الدلاله و إلّا لبقيت المفاهيم الاسميه على إطلاقها و سعته و هذا غير كون معانيها إيجاديه على رأى المحقق النائينى (قدس سره) فمعانيها ليست بإيجاديه على المصطلح الأصولى.

فإنّ معانى الحروف لا إيجاديه و لا إخطاريه بل حكائيه لأنّ ملاك إخطاريه المعنى هو الاستقلال الذاتى فى عالم المفاهيم، و المعانى الحرفيه فاقده لهذا الملاك و ملاك حكائيه المعنى نحو ثبوت فى عالم المعنى و المعانى الحرفيه واجده لهذا الملاك.

٣. امتياز هذا القول عن سائر الأقوال

أما امتيازُه عن القول بإيجاده الحروف فهو أنّ المعنى الحرفي على مسلك الإيجاده ليس له واقع في أى وعاء عدا التراكيب الكلاميه و أمّا على هذا الرأى فالمعنى الحرفي له واقع و هو ثبوته التعلقى فى عالم المفهوم.

و امتيازُه عن القول بوضع الحروف بإزاء النسب أنّ المعنى الحرفي على رأيهم سنخ وجود خارجي (١) لا- فى نفسه و لذا يختص بالجواهر و الأعراض و لايعمّ الواجب و الممتنع و أمّا على هذا الرأى فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت فى عالم المفهوم و يعمّ الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

و امتيازُه عن القول بأنّ الموضوع له هى الأ-عراض النسبيه أنّ المعنى الحرفي على نظريه المحقق العراقى (قدس سره) مستقل بالذات و على هذا الرأى غير مستقل بالذات.

و المعنى الحرفي على رأى المحقق العراقى (قدس سره) سنخ معنى يختصّ بالجواهر و الأ-عراض و لا-يعمّ غيرهما و على هذا الرأى سنخ معنى يعمّ الجميع.

٤. حال الحروف الداخلة على المركبات التامه حال الجمل الإنشائيه

توضيحه: إنّ الجمل إمّا إنشائيه و هى موضوعه لإيجاد المعنى فى الخارج على القول المشهور و موضوعه للدلاله على قصد المتكلم (٢) إبراز أمر نفسانى غير

ص: ١٦٥

- ١- بل المعنى الحرفي عندهم حقيقه النسبه من دون دخل للوجود الخارجى و الذهنى كما برهنوا عليه بأنّ المقابل لايقبل المقابل (فإنّ الوجود الذهنى لايقبل الوجود الخارجى) و المماثل لايقبل المماثل (الوجود الذهنى لايقبل وجوداً ذهنياً آخر).
- ٢- بل موضوعه لإبراز المتكلم.

قصد الحكاياه عند إرادته تفهيمه و إما خبريه و هى موضوعه للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها.

فحرف النداء (مثل يا) وضع لإبراز قصد النداء و توجيه المخاطب إليه و حروف الاستفهام وضعت لإبراز طلب الفهم و حروف التمنى وضعت لإبراز التمنى و حروف الترجى وضعت لإبراز الترجى و كذا حروف التشبيه و غيرها.

٥. الموضوع له على هذه النظرية خاص و الوضع عام

(١١)

قال المحقق الخوئى (قدس سره): إنَّ الوضع فيها عام و الموضوع له خاص.

أمَّا فى القسم الأوّل فلأنَّ الحروف لم توضع بإزاء مفاهيم التضييق و التحصينات لأنَّها معان اسميه بل لواقعها و حقيقتها(٢) و لا جامع ذاتى بين أفراد التضييق و أنحاءه و أمَّا مفهوم التضييق و التحصيص فمفهوم اسمى و هو عنوان جامع لا جامع ذاتى و بهذا الجامع نشير إلى أفراد التضييق فالموضوع له خاص.

أمَّا فى القسم الثانى فأيضاً كذلك حيث إنَّ الحروف لم توضع لمفهوم التمنى و الترجى و التشبيه و نحوها بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمنى و الترجى و الاستفهام و لا جامع ذاتى بين مصاديق الإبراز و أفراده فإنَّ الواضع يتصوّر حين الوضع مفهوماً عاماً لإبراز التمنى فيضع كلمه ليت بإزاء أفرادها، فالموضوع له فى هذا القسم أيضاً خاص.

ص: ١٦٦

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٢ و ط.ج. ص ٩١.

٢- واقع التضييق و فردة وجودى و ليس من قبيل المفاهيم مع أنه يدعى وضع اللفظ للمفاهيم.

المناقشة الأولى:

إنّ التضييق في القسم الأوّل من الحروف مسبّب عن النسبه الواقعه بين المفهومين الاسميّين و الموضوع له في الحروف هو تلك النسبه و التضييق مسبّب عنه.

و الدليل على ذلك هو أنّه لو قلنا بوضع الحرف للتضييق فإنّما أن يوضع لمفهوم التضييق أو لمصداقه و كلاهما باطل.

أمّا بطلان الوضع لمفهوم التضييق فلأنّ مفهوم التضييق لا يفهم من الحروف و أمّا بطلان الوضع لمصداق التضييق فلاستحالته لأنّ مصداق التضييق أمر وجودي و اللفظ موضوع لطبيعي المعنى، لأنّ الغرض من الوضع انتقال المعنى إلى الذهن و الوجود الخارجى لا ينتقل إلى الذهن لأنّ المقابل لا يقبل المقابل و الوجود الذهني أيضاً لا ينتقل إلى الذهن لأنّ المماثل لا يقبل المماثل (كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في بحوث في الأصول). (٢)

ص: ١٦٧

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٢٤٩: «إن أريد بالوضع للتحصيل كون الحرف موضوعاً لما هو ملاك التحصيل أى النسب التي بها تتحصّى ص المفاهيم الاسميه بعضها البعض الآخر فهذا نفس المدعى السابق الموضح في الاتجاه الثالث و ليس شيئاً آخر في قبالة و إن أريد كون الحرف موضوعاً لنفس التحصيل فيرد عليه أولاً: أنّ التحصيل و الضيق لما كان في طول أخذ نسبه بين المفهومين لا محاله فلا بدّ من دال على تلك النسبه .. و ثانياً أنّ التحصيل و الضيق في طول النسبه و ممّا يستتبعه المعنى الحرفي لا أنّه بنفسه المعنى الحرفي و في طول المعنى الحرفي».

٢- بحوث في الأصول، ص ٢٥.

إنه ادعى فى الدليل الثانى الذى دعاه إلى القول المذكور أنّ نظريته توجب صحه استعمال الحروف فى الواجب و الممكن و الممتنع حقيقه بلا عنايه و مجاز مع أنّ سائر الأقوال عاجز عن ذلك.

و نوقش عليه: بأنّ التضييق الخاص يتوقف على ثبوت خصوصيه و ارتباط بين المفهومين الاسميين و بعبارته أخرى إنّ قولنا: «الوجود لله واجب» يحتاج إلى ثبوت النسبه بين الوجود و الذات المقدسه حتى يصح فرض التضييق فى الوجود و نسبته إلى الله تعالى.

أدله أربعه على هذه النظرية:

أشاره

(٢)

الدليل الأوّل: بطلان سائر الأقوال.

الدليل الثانى: إنّ المعنى الذى ذكره مشترك بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد و ليس فى الأقوال الأخر ما يكون كذلك.

الدليل الثالث: إنّ مختاره فى حقيقه الوضع (مبنى التعهد) ينتج الالتزام بهذا القول، ضروره أنّ المتكلم إذا قصد تفهيم حصّيه خاصّه فبأى شىء يبرزه، إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

الدليل الرابع: موافقه هذا القول للوجدان و مطابقتها لما ارتكز فى الأذهان.

ص: ١٦٨

١- منتقى الأصول، ج ١، ص ١١٧.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٧٩ و ط.ج. ص ٨٨.

أما الوجه الأول فيلاحظ عليه: أن مقتضى القاعده تماميه مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره) و صحته في المقام، مع أن بطلان سائر الأقوال لا يوجب الالتزام بقول خاص إلا عند الحصر. (١)

أما الوجه الثاني فبطلانه ظهر من المناقشه الثانيه التي ذكرناها قبل أسطر. (٢)

أما الوجه الثالث: (٣) فإن الالتزام بمبنى التعهد في حقيقه الوضع، لا يقتضى وضع اللفظ لهذا المعنى، مع أن مبنى التعهد باطل كما ذكرنا و كون الوضع للتضييق أيضاً باطل لما تقدّم في المناقشه الأولى. (٤)

ص: ١٦٩

١- في منتقى الأصول، ج ١، ص ١١٩: «أما الأول فهو مضافاً إلى وهنه في نفسه إذ بطلان الوجوه الأخر لا يعنى صحه هذا الوجه و تعينه ممنوع إذ قد عرفت تصحيح ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني و النائيني [] و توجيه كلامهما بنحو لا يرد عليه أى إيراد ممّا ذكره السيد الخوئي أو غيره و قد عرفت توجه بعض ما أورده عليهما على كلامه نفسه».

٢- و في منتقى الأصول: «أما الثاني فقد عرفت أنّ اختياره لا يصح استعمال الحرف في جميع الموارد و إن الإشكال الذى وجهه على المحقق العراقى و الإصفهاني (قدس سرهما) من عدم صحه استعمال الحرف في صفات البارى يتوجه على مختاره أيضاً».

٣- في بحوث في علم الأصول، ص ٢٥٠: «أنّ الأستاذ قد ربط بين الوجه الذى اختاره في الحروف و بين مسلكه في تفسير الوضع و هو مسلك التعهد، حيث أفاد: إنّ ما سلكناه في باب الوضع من أنّ حقيقته التعهد و التبانى ينتج الالتزام بذلك القول لا محاله ضروره أنّ المتكلم إذا قصد تفهيم حصه خاصه فبأى شىء يبرزه إذ ليس المبرز له إلا الحرف أو ما يقوم مقامه مع أنّه لا ارتباط بين البحثين بوجه، لأنّ المبحوث عنه في المقام هو الفارق بين ما هو المدلول التصورى للحروف و الأسماء و أنّهما من سنخ واحد أو سنخين سواء كانت حقيقه الوضع تخصيص اللفظ بإزاء نفس هذا المدلول التصورى أو الالتزام بقصد تفهيم ذلك المعنى للغير».

٤- و في منتقى الأصول: «و أمّا الثالث فصدوره منه عجيب إذ البحث عن حقيقه المعنى الحرفى و معرفه الموضوع له الحرف و أنّه التضييق أو غيره إنّما يأتى في المرتبه المتأخره عن بيان أصل الوضع و حقيقته بحيث يكون فرض وضعه لهذا المعنى على جميع التقادير لحقيقه الوضع فالالتزام بمعنى خاص للوضع لا يقتضى وضع اللفظ إلى معنى معين بحيث يكون نتيجة تعيين الوضع هو الوضع المذكور فالوضع للتضييق على تقدير تماميته يصلح على جميع تقادير معنى الوضع و لا يتعين أن يكون نتيجة الالتزام بمعنى معين» الخ.

أما الوجه الرابع: فإنه ادعاء بلا دليل بل منشؤه الخلط بين اللازم والملزوم. (١١)

القول الثامن: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)

إشاره

إن الحروف تنقسم إلى أقسام ثلاثه: (٢)

القسم الأول: الحروف التي تدلّ على النسبه و تستعمل في موارد الأعراض النسبيه مثل «في» فإنّها موجوده للربط بين المفاهيم بما لها من الحكايه عن الواقع فالنسبه موجوده حقيقه (و مختار الأستاذ المحقّق (قدس سره) في هذا القسم هو مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره)).

القسم الثاني: الحروف غير الحاكيه عن النسب مثل حرف النداء و هي موجوده

ص: ١٧٠

١- و في منتقى الأصول، ص ١٢٠: «وأما الرابع فهو دعوى مجازفه إذ بعد أن عرفت ما يرد من الإشكال على المبنى المزبور فكيف يكون ارتكازيا؟».

٢- و في جواهر الأصول، ج ١، ص ١١٧: «الحق أن يقال: إنّ مفاد بعض الحروف حكائي كلفظه "من" و "إلى" في قولنا: "سر من البصره إلى الكوفه" و بعضها إيجاديه مثل يا النداء و واو القسم و أداه التمني و الترجي و الاستفهام و التشبيه و التنيه و نحوها و بعضها علامه صرفه لاتدل على معنى أصلاً ككاف الخطاب فإنّها لاتدل على معنى و إنّما هي علامه لكون المخاطب مذكراً ... إلى غير ذلك و ذلك لأنّ باب دلالة الألفاظ من باب التبادر و نحوه و واضح أنّ المتبادر من قولنا: "سر من البصره إلى الكوفه" هو الحكايه ... و واضح أنّ المتبادر من قولنا: "يا زيد" هو إيجاد النداء و يصير زيد بذلك منادى و لم يكن لمعنى هذه الجملة تقرر و ثبوت مع قطع النظر عن هذا الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال فواقعيه هذا المعنى و حقيقته تتوقف على الاستعمال ... و المتبادر من بعض الحروف أنّها مثل علامات الإعراب من الرفع و النصب و الجر ككاف الخطاب» الخ.

للسببه وفاقاً للمحقق النائنى (قدس سره) فإنه لا نسبته بين المنادى و المنادى حتى تحكى عنها حرف «يا»، بل حرف «يا» يوجد النسبه بين المنادى و المنادى.

القسم الثالث: الحروف التى لاتدلّ على النسبه و لاتوجده، مثل اللام التى للعهد الذهنى.

بلا حظ عليه:

إنّ ما أفاده فى القسم الأوّل صحيح، كما قلنا: إنّ الحروف وضعت لذات النسبه (على مبنى المحقق الإصفهانى (قدس سره)).

و أمّا ما أفاده فى القسم الثانى فيرد عليه: أنّ الكلام فى المعنى الموضوع له و هى النسبه الحقيقىه سواء كانت النسبه موجوده من قبل أم كان الحرف هو الموجد لها، فإنّ وجود النسبه و ما هو سببه خارجان عن المعنى الموضوع له، فحرف النداء تدلّ على النسبه الندائيه.

و أمّا ما أفاده فى القسم الثالث فيرد عليه: أنّ «ال» التى للعهد الذهنى أيضاً تدلّ على النسبه بين مدخوله و بين الأمر المعهود السابق و مدخول «ال» يكسب التعريف لمكان هذه النسبه. (١)

ص: ١٧١

١- هنا أقوال آخر ربّما تشبه النظريات المذكوره. (١) فى دروس فى علم الأصول، ج ١، ص ٧٢: «مدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعانى النسبيه على اختلاف أنحاءه ... و الدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران ... و لما كان كل ربط يعنى نسبه بين طرفين صحّ أن يقال: إنّ المعانى الحرفيه معان ربطيه نسبيه و إنّ المعانى الاسميه معانٍ استقلاليه». و فى ج ٢، ص ٦٣: «توضيح الكلام ... يقع فى عدّه مراحل: المرحله الأولى: ... بذلك يتضح أوّل فرق أساسى بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى و هو أنّ الأوّل سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن بأنّ يكون عين الحقيقه بالنظر التصرّورى و الثانى سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن إلّا بأنّ يكون عين حقيقته بالنظر التصديقى و هذا معنى عميق لإيجاده المعانى الحرفيه ... المرحله الثانيه: ... و هذا برهان على التغير الماهوى الذاتى بين أفراد النسب الظرفيه و إن كان بينها جامع عرضى اسمى و هو نفس مفهوم النسبه الظرفيه. المرحله الثالثه: و على ضوء ما تقدم أثبت المحققون أنّ الحروف موضوعه بالوضع العام و الموضوع له الخاص لأدّن المفروض عدم تعقل جامع ذاتى بين النسب ليوضع الحرف له فلا بدّ من وضع الحرف لكل نسبه بالخصوص و هذا إنّما يتأتى باستحضار جامع عنوانى عرضى مشير فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً» و راجع أيضاً بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص ٢٥٢ و ٢٥٣. (٢) فى مباحث الأصول، ص ٤٣: «على تقدير اتحاد مدلول الهياه و الحروف فهما دالان على النسبه الموجوده المنتزعه من وجود الطرفين على النحو الخاص بالتخصصات المقوليه الخاصه المفيده لتعلق أحدهما بالآخر بالتعلق الخاص الذى يدل عليه الحرف أو الهياه أعنى تعلق أحدهما بالآخر». و فى ص ٤٥: «و أما كون النسبه التى هى مدلول الحرف ربطاً اعتبارياً انتزاعياً فلمكان أنّه يحدث بين المعروض و العرض شىء يعتبر بسبب الاتصاف الواقعى على نحو واقعيه الطرفين ربطاً و اتصالاً بينهما كما يتصل الشيطان بسبب ضمّ أحدهما مع الآخر فالرابط الجوهرى هو المعتبر فى ما بين العرض و موضوعه فى حال الاتصاف». (٣) فى تحريرات فى الأصول، ج ١، ص ٩١: «إنّها هى الخصوصيات الكماليه القائمه بالمعانى الجوهريه

المورثه لتحديد ذلك المعنى و خروجه من الإطلاق و الاشتراك إلى التقييد و التفرد».

التنبیه الأول: إن الموضوع له فی الحروف عام أو خاص؟

إنّ التفتازانى (قدس سره) و بعض الأعلام مثل المحقق الخراسانى و المحقق العراقى و المحقق النائىنى (قدس سرهم) و بعض الأساطین (حفظه الله) قالوا بأنّ الوضع عام و الموضوع له عام و لكن بعض الأعلام مثل المحقق الإصفهانى و المحقق الخوئى (قدس سرهما) ذهبوا إلى أنّ الوضع عام و الموضوع له خاص.

و قد اتّضح سابقاً وجه ما ذهب إليه المحقق الإصفهانى (قدس سره) و هو الصحیح فی المقام.

و القائلون بعموم الموضوع له فهم بین من يقول بأنّ المعنى الحرفى متحد مع المعنى الاسمى و من يقول بأنّ المعنى الحرفى من الأعراض النسبیه و من ذهب إلى أنّ المعنى الحرفى إیجادی.

و مبنى المحقق الخراسانى (قدس سره) يقتضى حكمه بعموم الموضوع له، لاتحاد المعنى الحرفى و المعنى الاسمى عنده و هكذا مبنى المحقق العراقى (قدس سره) لأنّ الأعراض النسبیه من المعانى الاسمیه، ولذا قال فی مقالات الأصول: (١)

«إنّ الموضوع له هى الحیثیه السنخیه المحفوظه فی ضمن أنحاء النسب الشخصیه من الابتدائیه و الانتهائیه و الظرفیه و غیرها».

و أمّا مبنى المحقق النائىنى (قدس سره) فلایناسب مختاره فی المقام حیث قال بعموم الوضع و الموضوع له و صرّح بذلك فی فوائد الأصول، (٢) فقال:

ص: ١٧٣

١- مقالات الأصول، ج ١، ص ٩٢.

٢- فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٨ و ٥٩.

الحق هو كليه المعنى الحرفى و كون الموضوع له فى الحروف عامّاً كالوضع و لو كان المعنى جزئياً، لكان ما يوجد بقولك: «سرت من البصره» مبيناً لما يوجد بقولك «سرت من الكوفه» كمباينه زيد و عمرو، بداهه تباين الجزئيات بعضها مع بعض و حيث نرى أنه لا يكون هناك اختلاف و تباين فى النسب الابتدائيه التى توجد لها لفظه «من» فى جميع موارد الاستعمالات، فيعلم أنّ لفظه «من» موضوعه للقدر الجامع بين ما يوجد فى تلك الموارد و لانعنى بكليه المعنى الحرفى إلّا ذلك.

ملاحظه على المحقق النائينى (قدس سره):

إنّ النسبه الحقيقيه متقوّمه بالغير وجوداً و ذاتاً، فلا يمكن وجود القدر الجامع الحقيقى بينها، فمقتضى ما أفاده من أنّ المعنى الموضوع له فى الحروف النسب الكلاميه، هو أن يكون الموضوع له خاصّاً، فما قال من أنّ لفظه «من» موضوعه للقدر الجامع فى جميع موارد الاستعمالات، لا يتصوّر إلّا بالعنوان الجامع الذى هو معنى اسمى و هذا ينافى ما اختاره فى المعنى الحرفى.

ص: ١٧٤

الثمره الأولى:

الثمره الأولى: (٢)

إن قلنا بكلية معانى الحروف و أنّ الموضوع له فيها عام فهى قابله للإطلاق و التقييد، فيمكن التمسك بإطلاقها كما أنه يمكن تقييدها، فإذا علمنا باشتراط أمر الشارع بشرط و شككنا فى رجوع الشرط إلى الهياه أو إلى الماده فحينئذ رجوع القيد إلى الهياه خال عن الإشكال، لأنّ المعنى الكلى مطلق فيقبل التقييد.

و إن قلنا بشخصيتها فيشكل الأمر من حيث إنّ الجزئى غير قابل للتقييد، و حينئذ إذا قيدت جملة صلّ فيرجع القيد إلى الماده و يكون شرط الواجب لا

ص: ١٧٥

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢١: «قد قررت [ثمره البحث] بأنه مع الالتزام بعموم الموضوع له فى الحروف يتصور الإطلاق و التقييد فى معانيها و يظهر ذلك فى موردين: أحدهما: الواجب المشروط و دوران الأمر فى القيد بين رجوعه إلى الهياه و رجوعه إلى الماده و الآخر: فى مفهوم الشرط و الاستدلال على ثبوته بإطلاق أداه الشرط - كما يقزّر فى محله- و هذا بخلاف ما لو التزم بخصوص الموضوع له فإنه لا يكون قابلاً للإطلاق و التقييد فيعلم بعدم رجوع القيد إلى الهياه كما لا يمكن التمسك فى إثبات المفهوم بإطلاق الأداه لعدم ثبوت الإطلاق فيها».

٢- فى المحكم فى أصول الفقه، ج ١، ص ١٢١: «ربّما تجعل ثمره النزاع فى كليه المعنى الحرفى و جزئيته قبوله للتقييد لو كان كلياً و عدمه لو كان جزئياً لأنّ التقييد و الإطلاق متقابلان تقابل العدم و الملكة فلا يصح اعتبار كل منهما إلّا فى موضوع قابل لهما و حيث لا يقبل الجزئى الإطلاق لا يقبل التقييد و يترتب على ذلك الكلام فى رجوع القيد فى الواجب المشروط للهياه ذات المعنى الحرفى أو للماده ذات المعنى الاسمى و لذا تعرضوا لهذا الأمر هناك إلّا أنّ الأنسب ذكره فى المقام لأنّه من ثمراته من دون خصوصيه لتلك المسأله».

نعم بعضهم أجابوا(١) عن هذا الإشكال و قالوا: يمكن القول بتعليق الهياہ - و إن كان تقييد الهياہ مستحيلاً لخصوصيته و جزئيته- على حصول الشرط و إن كانت المعانى الحرفيه شخصيه.

ص: ١٧٦

١- فى المحكم فى أصول الفقه، ج ١، ص ١٢١: «و كيف كان فقد استشكل فى الثمره المذكوره بوجوه: الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) فى مبحث الواجب المشروط من أنّ جزئيه الطلب المنشأ - لكونه معنى حرفياً- إنّما تمنع من تقييده بعد إنشائه لا- من إنشائه مقيداً من أول الأمر... و يشكل - مضافاً إلى ما هو المرتكز من عدم اختلاف مفاد الهياہ حال وجود القيد عنه حال عدمه تمحض الشرط فى القرينيه المذكوره، بل هو مبني على نحو من التقييد، نظير القيود الوارده على الماهيه القابله لذلك - بأنّ امتناع تقييد الجزئى ليس من حيثيه لحاظ التقييد، كى لايلزم فى الوجه الذى ذكره، بل لعدم شيوعه و سريانه و هو يقتضى امتناع التضييق فيه مطلقاً سواء كان بالتضييق أم بإرادته المقيد ابتداء... الثانى: ما ذكره بعض الأعيان المحققين من أنّ الجزئى لايقبل التقييد الأفرادى دون الأحوالى و فيه أنّ الأحوال لما لم توجب تخصص الجزئى و تفريده امتنع كونها قيوداً له و إنّما تكون قيوداً للحكم الطارئ عليه.. الثالث: ما يظهر من سيدنا الأعظم (قدس سره) فى مبحث الواجب المشروط - توجيهها لما سبق من المحقق الخراسانى (قدس سره) - من أنّ المعنى الحرفى و إن كان جزئياً و منه النسبه الطليه الخاصه، إلّا أنّ تخصص النسب إنّما هو بتخصيص أطرافها فيجوز تخصيصها بخصوصيه الشرط. و فيه: أنّه إن أريد أنّ الشرط طرف للنسبه الطليه فمن الظاهر أنّ أطراف النسبه الطليه فى الواجب المشروط و المطلق ليس إلّا الطالب و المطلوب منه و المطلوب و ليس الشرط طرفاً لها، بل هو خارج عنها، له نحو من الدخل فيها و إنّما يتّجه ذلك فى خصوص بعض النسب التى تقوم بأطراف قليله تاره و كثيره أخرى... و إن أريد أن دخل الشرط فى النسبه الطليه موجب لنحو من التحديد لها فهو و إن كان مسلماً فى الجملة إلّا أنّه لا بدّ من توجيه دخله فيها، بعد فرض عدم تقومها به لخروجه عن أطرافها» الخ. و فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢٢: «قد نوقش فى التقرير الأول بأنّ خصوصيه الموضوع له لا تنفى صحه التقييد إذ العموم و الإطلاق الأفرادى هو الذى لا يتصوّر فى الخاص دون الإطلاق الأحوالى فيمكن التقييد و الإطلاق فيه بلحاظ الأحوال».

إنّ مفهوم الشرط يتقوم بانتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط و أمّا انتفاء شخص الحكم فهو بانتفاء موضوعه فلايجدى فى تحقق مفهوم الشرط.

فإن قلنا حينئذ بجزئيه المعانى الحرفيه و خصوصيتها و بأنّ الموضوع له فيها خاصّ، فالجمله الشرطيه لاتدلّ على مفهوم الشرط، لأنّه ينتفى شخص الحكم هنا بانتفاء الشرط.

و إن قلنا بأنّ معانى الحروف كليه و الموضوع له فيها عام فحينئذ يتحقق المفهوم للجمله الشرطيه، لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط.

نعم بناءً على ما اخترنا من جواز تعليق المعنى الحرفى على حصول الشرط، يمكن ثبوت مفهوم الشرط و إن قلنا بخصوصيه المعنى الحرفى. (١)

ص: ١٧٧

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢٢: «التحقيق أنّه مع الالتزام بأنّ معانى الحروف إيجاديه و من سنخ الوجود يمتنع تصوّر الإطلاق و التقييد فيها لا من جهه خصوصيه الموضوع له أو آليته بل من جهه أنّ الإطلاق من شأن المفاهيم لأنّ الإطلاق عباره عن السعه فى الصدق و التقييد التضيق فى الصدق و هذا شأن المفاهيم - كليه كانت أو جزئيه- دون الوجود غير القابل للصدق على شىء بالمرّه، بل ليس هو إلّا نفسه مضافاً إلى أنّه يكون آلياً و لا يتصوّر أن يكون استقلالياً فى حال من الأحوال كما عرفت تحقيقه فالثمره موجوده كما لا يخفى هذا كلّّه بالنسبه إلى الحروف الداخله على المفردات».

الفصل الثالث: في الإنشاء والإخبار (فيه أمران)

إشاره

الأمر الأول: في مفاد الجملة الإنشائية

الأمر الثاني: في حقيقه الإنشاء

ص: ١٧٩

إشاره

(١١)

اختلف الأعلام في مفاد الجملة الخبرية و الإنشائية، على أقوال:

النظرية الأولى: مبنى المشهور

إشاره

إنّ الجملة الخبرية موضوعه لثبوت النسبه في الخارج أو عدم ثبوتها فيه، فإن تطابقت النسبه الكلاميه و النسبه الخارجيه فصادقه و إلّا فكاذبه. (٢)

ص: ١٨١

١- و في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٤٨: «التحقيق أنّ الموضوع له الجملة و الهياة التركيبية خبريه كانت أو إنشائية هو نفس النسبه بين الموضوع و المحمول التي يصحّ التعبير عنها في الجمل الاسميه بلفظ الاتحاد فيقال في (زيد قائم): (زيد و قائم متحدان) و هذه النسبه يعرض عليها الثبوت و عدم الثبوت و الإيجاب و السلب و الاخبار و الإنشاء ... فالأخبار و الإنشاء خارجان عن الموضوع له و المستعمل فيه في الجملة الخبريه و الإنشائية بل هما من أطوار الاستعمال و أنحاء و لعلّ مراد المشهور ما ذكرناه من الوضع لنفس النسبه التي يعرض عليها الثبوت و عدمه لا الوضع لثبوت النسبه أو لا ثبوتها لوضوح أنّ أداءه السلب في الجملة الخبريه إنّما ترد على نفس النسبه القائم بين الموضوع و المحمول» الخ.

٢- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٥ و ط.ج. ص ٩٥: «لم توضع [الجملة الخبريه] للدلاله على ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه و ذلك لسببين: السبب الأول: أنّها لا تدلّ على ثبوت النسبه خارجاً أو على عدم ثبوتها و لو ظلّنا مع قطع النظر عن حال المخبر و عن القرائن الخارجيه مع أنّ دلاله اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعي بقانون الوضع و إلّا لم يبق للوضع فائده ... السبب الثاني: أنّ الوضع على ما سلكناه عباره عن التعهد ... فلا يعقل تعلق الالتزام و التعهد به» الخ. و في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٤١، قال بعدم تماميه ما ساق المحقق الخوئي (قدس سره) إلى العدول من تعريف المشهور أمّا الوجه الأول ف«لأنّ المراد من كون دلاله الجملة الخبريه تصديقيه ليس أنّها بالقائها توجب الإذعان بالنسبه بل إنّ مدلولها أمر لو تعلق به العلم كان تصديقياً بخلاف مدلول المفردات فإنّه لا يتعلق به الإذعان أصلاً» و أمّا الوجه الثاني ف- «لأنّه - مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في أصل المبني و تقريبه بنحو آخر أوجه منه و إن لم يسلم عن الإشكال أيضاً و هو جعل متعلق التعهد ذكر اللفظ لا المعنى فراجع - منقوض بالوضع للمفردات فإنّ الذوات و الطبائع التي توضع بإزائها الألفاظ غير اختياريه للواضع المتعهد فيمتنع الوضع له بمقتضى كون الوضع هو تعهد المعنى عند ذكر اللفظ لاستلزامه تعلق التعهد بأمر غير اختياري و هو ممتنع».

وإنَّ الجملة الإنشائية موضوعه لإيجاد المعنى فى الخارج الذى يعبر عنه بالوجود الإنشائي فلا تتصف بالصدق و الكذب بل تتصف بالوجود والعدم.

قد يقال فى تقرير قول المشهور:

(١)

إنَّ الجملة الخبرية موضوعه لثبوت النسبه خارجاً أو ذهنياً أو فى وعاء الاعتبار.

و الجملة الإنشائية موضوعه للإيجاد بواسطة الهياه و هو على نحوين: تارةً توجد المادة بواسطة الهياه فهى لإيجاد الماده كما فى «بعث» و أخرى توجد النسبه البعثيه فهى لإيجاد النسبه كما فى «قم و اضرب».

النظريه الثانيه: للمحقق الخراسانى (قدس سره)

اشاره

النظريه الثانيه: للمحقق الخراسانى (قدس سره) (٢)

إنَّ الاختلاف بينهما مثل الاختلاف بين الاسم و الحرف، فإنَّ الإنشاء و

ص: ١٨٢

-
- ١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ١٥١.
 - ٢- فى الكفايه، ص ١٢: «لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر و الإنشاء أيضاً كذلك فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكايه ثبوت معناه فى موطنه و الإنشاء ليستعمل فى قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فى ما استعمل فيه فتأمل».

الإخبار أيضاً واحداً من حيث المعنى و الواضع اشترط على المستعمل أنه متى كان الداعى للاستعمال هو الحكايه فيأتى بالجمله الخبريه و متى كان الداعى للاستعمال هو الإنشاء فيأتى بالجمله الإنشائيه فالاختلاف بدواعى الاستعمال.

استشكل عليها المحقق الخوئى (قدس سره):

(١)

لو كان معنى الإنشاء و الإخبار واحداً بالذات و الحقيقه كان اللازم أن يصح استعمال الجمله الاسميه فى مقام الطلب كما يصح استعمال الجمله الفعلية فيه، مثل أن يقال: زيد قائم فى مقام طلب القيام منه، مع أنه من أفحش الأغلاط.

النظريه الثالثه: للمحقق الإصفهانى (قدس سره)

اشاره

النظريه الثالثه: للمحقق الإصفهانى (قدس سره) (٢) و هو الأصح

إنّ الإخبار و الإنشاء من شؤون الاستعمال فلا يعقل دخلهما فى المعنى الموضوع له أو المعنى المستعمل فيه و لكن الجمل الخبريه و الإنشائيه قد يتحدان فى المعنى المستعمل فيه و قد يختلفان، فلا بد من التفصيل بين القسمين:

القسم الأوّل: الجمل المتحداه لفظاً و هيأه نحو «بعث» الإخبارى و الإنشائى، فالمستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون (أى ماده) إلى المتكلم و المتكلم قد يقصد الحكايه عنها و قد لا يقصد الحكايه عنها بل يقصد ثبوتها (و كلام صاحب الكفايه (قدس سره) صحيح بالنسبه إلى هذا القسم)

القسم الثانى: مثل صيغه افعال و أشباهها ممّا لا اشتراك له لفظاً و هيأه مع الجمله الخبريه، فالمستعمل فيه فى الجمله الإنشائيه غير المستعمل فيه فى الجمله الخبريه مثلاً قد يقول المولى: «اضرب فلاناً» و قد يقول: «أبعثك إلى ضرب فلان».

ص: ١٨٣

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٩ و ط.ج. ص ٩٩.

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٦١ و ٦٢.

فإنّ مفاد «اضرب» بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته بل بما هو نسبه بين المتكلم و المخاطب و الماده، فهذا بعث نسبي و مثل هذه النسبه لا خارج لها يطابقها أو لا يطابقها.

أمّا الجمل الخبريه المتضمّنه لمضمون البعث و التحريك مثل «أبعثك نحو ضرب فلان» إذا أريد بها الإخبار، فمفادها نسبه البعث إلى المتكلم نسبه صدوريه.

فصيغه «اضرب» بعث نسبي و صيغه «أبعثك نحو الضرب» نسبه بعثيه.

ملاحظه على ذيل كلامه:

إنّ ما أفاده في القسم الثاني من الفرق بين المعنيين بأنّ الأوّل بعث نسبي و الثاني نسبه بعثيه لا يخلو عن المناقشه، فإنّ الأوّل (اضرب) نسبه بعثيه و ذلك لأنّ مفاد الهياه عنده هو المعنى الحرفي و لا يصحّ التعبير عنه بالبعث النسبي، فإنّه مثل التعبير بالعرض النسبي الذي هو معنى اسمى ذات نسبه و أمّا الثاني فهي نسبه البعث نحو الضرب، فالبعث في الأوّل صفه النسبه و في الثاني مضاف إليه للنسبه.

النظريه الرابعه: للمحقق الخوئي (قدس سره)

اشاره

النظريه الرابعه: للمحقق الخوئي (قدس سره) ((١))

إنّ الجمله خبريه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الإخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع و الجمله الإنشائيه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه عند قصد تفهيمه. ((٢))

ص: ١٨٤

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٣ و ط.ج. ص ٩٤ - ٩٨.

٢- في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٤٣، قال بعدم صحه مختار المحقق الخوئي (قدس سره) لوجهين: «الأوّل: تخلفه في بعض الصيغ الخبريه غير المستعمله في قصد الحكايه عن مدلولها ... كالاستعمالات الكنائيه فإنّ المقصود الحكايه عن اللزوم دون الملزوم مع دلالة الجمله على الملزوم فلو لم تدل على الملزوم و هو ثبوت النسبه الملزومه لنسبه أخرى المقصود الحكايه عنها لما صحت الكنايه ... الثاني: أنّ المتصور في قصد الحكايه الموضوع لها الصيغه أمور ثلاثه: أحدها: التصميم و العزم على الإخبار ثانيها: كون المتكلم بصدد الإخبار و في مقام الحكايه ثالثها: كونه قاصداً للحكايه و الإخبار بهذه الجمله بحيث يكون الإخبار الحكايه داعياً لذكر الجمله و مراد القائل هو الثالث دون الأولين ... فإذا كانت الحكايه المأخوذه في معنى الجمله خبريه من قبيل الداعي فلا بدّ من فرض كون الحكايه عن ثبوت الجمله للنسبه أمراً يترتب على الجمله في نفسه كي يكون داعياً إلى الاستعمال و يكون الاستعمال بلحاظه و هذا إنّما يتلائم مع الوضع لنفس ثبوت النسبه لا لقصد الحكايه» الخ.

فالجمله الإنشائية و الإخباريه تشتركان فى أصل الإبراز و الدلاله على أمر نفسانى و إنما الفرق بينهما فى ما يتعلق به الإبراز، فإنه فى الجمله الإنشائية أمر نفسانى لا تعلق له بالخارج و لذا لا يتصف بالصدق و الكذب بل يتصف بالوجود و العدم و فى الجمله الخبريه أمر متعلق بالخارج فإن طابقه فصادق و إلاً فكاذب. (١)

يلاحظ عليها:

إن مفاد الجمله الخبريه و الإنشائية قد يتحدان فى المعنى الموضوع له، كما فى مثل «بعث» و قد يختلفان كما فى مثل صيغه «افعل» و الجمله الخبريه فى ما إذا دلّ

ص: ١٨٥

١- فى منتقى الأصول، ص ١٤٧، قال بعدم صحه مختار هذا المحقق لوجهين: «الأول: أنّ ذلك إنّما يتمّ فى غير ما إذا كانت المادّه موضوعه لمفهوم الصفه النفسانيه الموضوع لها الهياه نظير (ملكت) ... و أمّا فى ما إذا كانت المادّه موضوعه لمفهوم الصفه النفسانيه مثل (اعتبرت) ان قصد بها الإنشاء أو (أتمنى) المقصود بها انشاء التمنى فلا يتمّ ما ذكر لأنّ معنى الكلام - بمقتضى ما ذكر بملاحظه المجموع من الهياه و الماده- اعتبار الاعتبار و تمنى التمنى و لا ريب فى فساد و لا يلتزم به القائل مع أنّه لازم قوله و هكذا لا يتمّ ما ذكر فى ما كان المنشأ لفظاً غير المقصود اعتباره مثل (بعث) ... الثانى: أنّ لازم هذا الاختيار أن لا يكون للجمله الإنشائية مدلول تام جملى فى عالم المفهوميه و التصور بل لا يكون هناك إلاً مفهوم الماده الأفرادى ... و إذا لم يكن للجمله الإنشائية مفهوم جملى تام بل ليس لها إلاً مفهوم أفرادى خرج بابها عن باب استعمال الألفاظ الموجب لخطور المعنى فى الذهن و الانتقال إليه إذ يكون حال الهياه حال الكاشف التكوينى عن الصفه».

على الأمر، فما أفاده لا يخلو عن المناقشه و الحق فى المقام هو ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) مع ملاحظه ما علّقنا عليه.

ص: ١٨٦

هنا أقوال: (١)

الأول: إنه إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر و هذا مختار صاحب الكفايه (قدس سره) على ما هو التحقيق و هو المشهور على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره). (٢)

الثاني: إنه إيجاد المعنى باللفظ (في وعائه المناسب له) في عالم الاعتبار العقلائي و هذا هو المشهور على ما أفاده بعض الأعلام. (٣)

الثالث: إنه إيجاد المعنى باللفظ بالعرض و هذا القول هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) و ادعى أنّ مختار صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً ذلك. (٤)

ص: ١٨٧

-
- ١- ذكر المحقق الروحاني (قدس سره) في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢٣ و ١٢٤، أربعة أقوال (من القول الأول إلى القول الرابع).
 - ٢- بحوث في الأصول، ص ٢٦.
 - ٣- منتقى الأصول، ج ١، ص ١٢٤.
 - ٤- في منتقى الأصول، ص ١٢٨: «الجهه الأولى: في صحه نسبه الوجه المذكور إلى صاحب الكفايه (قدس سره) و التحقيق عدم الصحه لأنه خلاف ما هو الصريح لكلام صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ المراد من نحو الوجود هو الوجود الاعتباري بحيث يكون الإنشاء من سنخ الاعتبار فنسبه إرادته الوجود بالعرض الساري في الجمل الخبريه و الإنشائيه إلى صاحب الكفايه (قدس سره) لا وجه لها خصوصاً بملاحظه ما يصرّح به من أنّ هذا النحو من الوجود لا يتحقق بالجمله الخبريه».

الرابع: إنّه إبراز الأمور النفسانيه باللفظ و هذا مختار المحقق الخوئي (قدس سره) .

الخامس: إنّه اعتبار و إبراز و هذا القول مختار بعض الأساطين (حفظه الله) و نسبه إلى المحقق الإصفهاني (قدس سره) في مباحث الاستصحاب (بحث أقسام الوضع، في ضمن بيان حقيقه الملكيه).

النظريه الأولى: مختار المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

النظريه الأولى: مختار المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) (١١)

إنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر (و الباء في قولهم باللفظ بمعنى السببيه) و الكلام الإنشائي حينئذ قول قصد به ثبوت المعنى في حد ذاته.

ص: ١٨٨

١- في وقايه الأذهان، ص ١٩١: « قال الشيخ الأستاذ [أى صاحب الكفايه] - طاب ثراه - في الفوائد ما نصه: إنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكايه عن ثبوتيه و تحققه في موطنه من ذهن أو خارج و لهذا لا يتصف بصدق و لا- كذب بخلاف الخبر فإنّه تقرير للثابت في موطنه و حكايه عن ثبوتيه في ظرفه و محله فيتصف بأحدهما لا محاله». ثم قال: «أقول: ما ذكره في معنى الإنشاء من إيجاد المعنى بالقول أمر لا تتعقله لأنّ الألفاظ لا عليّه لها بأنفسها لإيجاد المعانى و لا يمكن جعل العليه لها لما تقرّر في محله من عدم قابليتها للجعل - و قد سبق بيانه في مبحث الوضع - و لا وظيفه للفظ إلّا الدلاله على المعنى بالوضع و مرتبه المعنى مقدمه على اللفظ فكيف يعقل إيجاده به و أيضا يشهد الوجدان بأنّ القائل: "إضرب فلاناً" لا يريد به إيجاد أمر معدوم باللفظ بل يريد إفهام المخاطب معنى اللفظ على حد ما يريده في الإخبار و لا فرق بين الإخبار و بينه من هذه الجهه و إن كان ثمه فرق فهو في ناحيه المعنى المفهوم منهما». و في منتقى الأصول، ص ١٣٦: «إذا تبين عدم ورود أى إشكال في الوجه المشهور للإنشاء دار الأمر بينه و بين مختار صاحب الكفايه (قدس سره) و الذى يقرب الالتزام به و يبعد مختار صاحب الكفايه (قدس سره) أنّه لا دليل لما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) إثباتاً بل هو وجه ثبوتى صرف لا شاهد له في مقام الإثبات بل ظاهر المرتكز من أنّ المنشئ ينشئ نفس المعنى قاصداً إيجاده في وعائه المناسب له بحيث يرى نفسه بمنزله موجد السبب للأمر التكويني لا أنّه ينشؤه لإيجاده في عالم غير عالمه ثم يترتب عليه وجوده في عالمه الخاص ظاهر ذلك إثبات الرأى المشهور و نفى رأى صاحب الكفايه (قدس سره)».

إنّ اللفظ ليس علّه تكوينه للمعنى ولا سببته له لإيجاد المعنى في عالم الاعتبار أيضاً لأنّ الاعتبار يكفي لتحقيق الوجود الاعتباري بلا حاجة إلى اللفظ.

فإنّ علّته اللفظ لوجود المعنى خارجاً أو ذهنياً غير معقوله، لأنّ وجود الشيء خارجاً تابع لمبادئ وجوده وليس تابعاً لوجود اللفظ، ووجوده ذهنياً يتبع وجود مبادئ الانتقال ولا يتبع وجود اللفظ، و حضور المعنى ذهنياً يتبع حضوره ليس من باب علّته اللفظ بوجوده الخارجى أو بوجوده الذهني لحضور المعنى، بل للتلازم بين الحضورين لمكان التلازم بين الحاضرين جعلاً و مواضعه و لذا ربما ينتقل من تخيل المعنى إلى وجود اللفظ أو وجوده الكتابي.

مناقشه على إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إنّ اللفظ موجد للمعنى في عالم الاعتبار العقلاني لأنّ اعتبار المعنى ما لم يبرزه، اعتبار شخصي و لا صلة له بعالم الاعتبار العقلاني و لا بدّ من إبرازه حتى يوجد في اعتبار العقلاء.

الجواب عن هذه المناقشه:

إنّ الإنشاء فعل المنشئ و لا بدّ من تعيين حقيقته و موقفه عند تحقق الأمور الاعتبارية في اعتبار العقلاء مثلاً إنّ المالك عند تمليك الشيء لشخص آخر يواجه ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: اعتبار الملكية للشخص المذكور و هذه المرحلة فعل اعتباري مباشر للمالك و ليس فعلاً خارجياً إنشائياً و لا تسيبياً، بل هو جعل اعتباري

ص: ١٨٩

من المالك في عالم الاعتبار.

المرحلة الثانية: إيجاد هذا الاعتبار في عالم الخارج و إبرازه و إظهاره و لكن المعنى الاعتبارى لا يمكن إظهاره و إبرازه بوجوده الاعتبارى، حيث إنّ وعاءه عالم الاعتبار فلا بدّ من إظهاره بوجوده العرضى و هو اللفظ و هذه المرحلة هي ما نسميها بالإنشاء و لذا عرّفنا الإنشاء بإيجاد المعنى بوجوده العرضى و هو اللفظ (و إن شئت فسمّها بإبراز الاعتبار المذكور بوجوده العرضى و سيأتى زياده قيد القصد فى بعض الأقسام).

و أمّا المرحلة الثالثة: فهي ما يترتّب على الإنشاء و هو وجود هذا المعنى فى اعتبار العقلاء و تلك لا تنبغى تسميتها بالإنشاء حيث إنّ هذه المرحلة ليست بيد المعبر و لا يعدّ فعله المباشرى، بل هو يترتّب على ما هو فعل المعبر الذى هو إيجاد هذا الاعتبار بوجوده العرضى.

النظريه الثانيه:

اشاره

إنّ الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ (أى بسبب اللفظ) فى وعائه المناسب له و هو عالم الاعتبار العقلانى. (١)

ص: ١٩٠

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٣٠: «و أمّا القول الثالث فهو المشهور فى تفسير الإنشاء و محصله كما أشرنا إليه هو أنّ الإنشاء عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ فى عالم الاعتبار العقلانى بمعنى أنّ المعنى الاعتبارى فى نفسه يوجد له فرد حقيقى بواسطه اللفظ فيكون إلقاء اللفظ سبباً لتحقق اعتبار العقلاء للمعنى فالإنشاء هو التسبيب باللفظ إلى الاعتبار العقلانى للمعنى ... و الثمره الفقهيّه المترتبه على كلا القولين تظهر فى ما يحزّر من بطلان الصيغه مع التعليق و أنّه يعتبر فى صحه العقد أو نفوذه تنجيزه و يستثنى من ذلك ما إذا كان التعليق قهرياً فإنّه لا يضر التعليق عليه و عدمه بل لا ثمره فيه بعد أن كان قهرياً و ذلك كالتعليق على رضا المالك فى بيع الفضولى فإنّ الأثر بحسب اعتبار العقلاء إنّما يترتب مع رضا المالك فالإنشاء لا ينفذ إلّا على تقدير الرضا» الخ.

إن ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الإيراد على صاحب الكفاية (قدس سره) يدل على

ص: ١٩١

١- في منتقى الأصول، ص ١٣٢: «ثم إنه قد يشكل في الالتزام بما هو المشهور من جهتين: الأولى: أنه يلزم اختصاص الإنشاء بما كان وعاءه الاعتبار كالعقود و الايقاعات لمعقوليته التسبب لإيجادها و اعتبارها من العقلاء و لا يشمل ما كان من الأمور الحقيقيه الواقعيه التكوينيّه التي لها ما بإزاء في الخارج كبعض الصفات النفسانيه مثل التمني والترجي و الطلب و الاستفهام ... الثانيه: أن معرفه تحقق الاعتبار العقلاني تكون بترتيب الآثار من العقلاء عليه و معاملته معاملته الثابت حقيقه لو تصوّر له ثبوت حقيقى و مع عدم ترتب الأثر عليه يعلم بعدم الاعتبار لأنه يلغو مع عدم ترتيب الأثر ... و ذلك يستلزم خروج موارد متعدده عن الإنشاء مع عدّها عرفاً إنشاء بلا كلام» الخ. و فى ص ١٣٣: «قد تفصّل عن الإشكال من الجهه الأولى - أعنى اختصاصه بالاعتباريات - بأن معنى الإنشاء ليس هو استعمال اللفظ فى المعنى بقصد إيجاده فى عالم الاعتبار بل استعماله لا بقصد الحكايه، سواء قصد به الإيجاد أو لم يقصد فالمأخوذ فى معنى الإنشاء هو عدم قصد الحكايه لا قصد الإيجاد و أمّا الإشكال من الجهه الثانيه - أعنى لزوم خروج بعض الإنشائيات عن الإنشاء - فقد أجيب عنه فى مورد الصيغ المكرره ... و التحقيق أنه يمكن دفع الإشكال فى سائر الموارد بأن يقال: إنه ليس المراد من الإنشاء هو استعمال اللفظ بقصد إيجاد المعنى فى عالمه على أن يكون إيجاد المعنى بمنزله الداعى - ويراد من القصد معنى الداعويه - كى يقال باقتضاء ذلك ترتب الإيجاد على الإنشاء مباشره و فعلاً كما هو شأن كل داع فإنه سابق بوجوده التصورى متأخر بوجوده العيني الخارجى و مترتب فعلاً على الفعل فيقع الإشكال حينئذٍ فى بعض الموارد الإنشائيه لتخلف الإيجاد عن الإنشاء بل المراد به استعمال اللفظ فى مقام إيجاد المعنى فى وعائه المقرّر له» الخ. و فى مصباح الفقاهه للمحقق الخوئى (قدس سره)، ج ٢، ص ٥٨: «المعروف بين العلماء أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ و لكن هذا التعريف مزيف لأننا ذكرنا فى مبحث المشتقات من مدخل علم الأصول أنّ المراد من إيجاد المعنى باللفظ إمّا إيجاد خارجى أو إيجاد اعتبارى أمّا الإيجاد الخارجى فهو ضرورى البطلان ... و أمّا الإيجاد الاعتبارى فإن كان المراد به وجوده فى نفس المتكلم فهو واضح الفساد ... و إن كان المراد من الإيجاد الاعتبارى وجود المعنى فى اعتبار العقلاء فيتوجه عليه أنّ الإنشاء و إن كان موضوعاً لاعتبار العقلاء إلّا أنّ هذا الاعتبار مترتب على تحقق الإنشاء فى الخارج و كلامنا فى تصوير حقيقته سواء أكان ذلك مورداً لاعتبار العقلاء أو الشرع أم لم يكن».

النظرية الثالثة: مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

النظرية الثالثة: مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٢)

إنَّ حقيقه الإنشاء هي إيجاد المعنى باللفظ بالعرض (و الباء في قوله باللفظ هنا للمصاحبه لا السببيه).

إنَّ المعقول من وجود المعنى باللفظ هو وجوده بعين وجوده، لا وجوده

ص: ١٩٢

١- في منتقى الأصول، ص ١٣٣: «و لا يخفى أنَّ هاتين الجهتين [الواردتين عند بعض على مسلك المشهور] لا تردان على مختار صاحب الكفايه (قدس سره) إذ الإنشاء على مختاره إيجاد المعنى باللفظ بوجود إنشائي لا في وعائه المقرّر له من اعتبار أو غيره فيمكن تحقق هذا الإيجاد وقصده بلا توقف على تحققه في عالم الاعتبار العقلاني كى ينتفى في مورد لا يتحقق فيه الاعتبار من العقلاء و لغويته مع عدم الأثر العقلاني و لا تنفى صحه تحقيقه كما أنه يمكن أن يطرأ على الصفات الحقيقيه إذ يمكن أن توجد بوجود إنشائي غير وجودها الحقيقي و في وعائها المقرر لها».

٢- بحوث في الأصول، ص ٢٧ و في حاشيه المكاسب للمحقق الإصفهاني (قدس سره)، ج ١، ص ٢٨٦، في التعليقه على قوله: «هو عدم قابليه الإنشاء للتعليق»: «توضيح المقام أنَّ الإنشاء - كما عرفت مراراً - وجه من وجوه استعمال اللفظ في المعنى و هو - كما عرّفه بعض الأعلام - إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر و قد ذكرنا في محلّه أنَّ الغرض منه إيجاد المعنى بإيجاد اللفظ بالعرض لا بالذات فالوساطه للفظ وساطه في العروض لا في الثبوت ضروره أنَّ وجود المعنى حقيقه منحصر في الوجود العيني و الذهني و ليس اللفظ من مبادئ وجوده الخارجى و هو واضح مضافاً إلى عدم وجود مطابقه خارجاً حساً و عياناً و لا من مبادئ وجوده الذهني و الانتقال من اللفظ إلى المعنى ليس من ناحيه عليه وجود اللفظ لوجود المعنى ذهنياً بل لأنّ الملازمه الجعليه بين اللفظ و المعنى توجب التلازم بينهما علماً و ظناً و لذا ينتقل من المعنى إلى لفظه أحياناً أيضاً فلم يبق إلّا وجود المعنى بعين وجود اللفظ بمعنى أنَّ هذا الوجود الخاص ينسب إلى طبيعى الكيف المسموع بالذات و إلى المعنى بالعرض لكونه بالجعل و المواضعه وجوده العرضى التنزيلي» الخ. و في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٨: «قد بينا حقيقه الإنشاء في حواشينا على الطلب و الإراده و ملخصه أنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاباً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض لا إليهما بالذات فإنّه غير معقول كما أن وجود المعنى حقيقه منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول كما حقق في محلّه».

بنحو وساطته للثبوت له، فمفاد الجمله الخبريه و الإنشائيه مشتركان فى حيثيه «وجود المعنى بعين وجود اللفظ»، إلا أن الإنشائيه تتميز بتمحّص الكلام الإنشائى فى إثبات النسبه التامه بعين ثبوت اللفظ و الخبريه تتميز بزياده عنوان الحكايه عن النسبه التامه.

و تقابلهما (الخبر و الإنشاء) تارةً بنحو تقابل العدم و الملكه و أخرى بتقابل السلب و الإيجاب، فإنّ الإنشاء فاقد للحكايه و الخبر واجد لها و لفظ الإنشاء تاره قابل للحكايه و لم يحكك فهو عدم الملكه مثل «بعثُ» و أخرى غير قابل للحكايه فهو سلب مقابل الإيجاب مثل «اضرب».

بيانه: إنّ مدلول ذات الجمله فى قولنا بعث و ملكت هى النسبه الإيجاديه المتعلقة بالمتكلم و الماده فإذا تمحّضت الجمله فى إثباتها بثبوت تنزيلي عرضى كانت إنشائيه و إذا زيد عليها عنوان الحكايه عن تحقق النسبه المزبوره كانت خبريه فعدم الحكايه فى ما يقبل الحكايه عدم الملكه.

و مدلول الجمله فى قولنا «اضرب» و فى «أبعثك نحو الضرب» إخباراً مختلفان فإنّ البعث النسبى غير نسبه البعث فعدم الحكايه فى مثل البعث النسبى مع عدم قبوله للحكايه سلب مقابل للإيجاب كما أوضحناه فى التعليقه.

مناقشات ثلاث فى النظرية الثالثه:

إشاره

(١)

المناقشه الأولى:

إنّ تقابل الإنشاء و الإخبار من قبيل تقابل المتضادين، و ليس من قبيل تقابل

ص: ١٩٣

١- فى منتقى الأصول، ص ١٢٩، بعد ذكر مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره): «الحق أنه غير وجه لوجهين: الأول: أنه لو كان الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ بلحاظ أنّ وجود اللفظ وجود للمعنى بالعرض بقيد أن لا يكون الغرض الحكايه عن الخارج أو الذهن بل الغرض كان فى نفس هذا الوجود العرضى للمعنى لزم أن تكون الجمله الخبريه غير المستعمله بقصد الحكايه بل بداعى استمرار ارتكاز مدلولها فى ذهن المخاطب بتكرارها بلا أن يقصد بها الحكايه إذ ليس الداعى إلا عدم شروء هذا المعنى من ذهن المخاطب لزم أن تكون مثل هذه الجمله إنشاء على هذا القول مع أنها لا تعدّ فى العرف من الجمل الإنشائيه كما لا يخفى».

العدم و الملكه و لا من قبيل تقابل السلب و الإيجاب، فإنّ الإخبار و الإنشاء فى القسم الأوّل (مثل بعث) متّحداً فى الدلاله على إثبات النسبه التامه الكلاميه و إيجاد المعنى باللفظ بوجوده العرضى و المتكلم يقصد فى الجملة الخبريه الحكايه عن ثبوت النسبه و تحققها وراء النسبه الكلاميه و يقصد فى الجملة الإنشائيه إيجاد المعنى وراء النسبه الكلاميه.

المناقشه الثانيه:

اشاره

(١١)

إنّ هذه النظرية تناسب المبنى الذى نسب إلى الفلاسفه فى باب الوضع و هو جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) يقول: الوضع جعل اللفظ على المعنى. (٢)

ص: ١٩٤

- ١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ١٥٤.
- ٢- فى منتقى الأصول، ص ١٢٩: «الثانى: أنّ كون الإنشاء هو إيجاد المعنى عرضاً بوجود اللفظ يبتنى إمكانه الثبوتى على ثبوت كون الوضع هو تنزيل اللفظ منزله المعنى فيكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى و بذلك يكون وجوده وجوداً للمعنى بالعرض إذ المنزل نحو وجود للمنزل عليه بالعرض و المسامحه فيمكن تصور أن يكون الإنشاء هو هذا النحو من إيجاد المعنى و لكنك عرفت عدم ثبوت هذا المعنى للوضع و المناقشه فيه و عدم ارتضائه حتى من المحقق الأصفهاني (قدس سره) نفسه ... و بالجملة فأساس هذا المعنى للإنشاء و هو كون اللفظ وجوداً للمعنى بالعرض غير ثابت فلا تتّجه دعوى أنّ الإنشاء هو هذا النحو من إيجاد المعنى».

الجواب عن المناقشه الثانيه:

إنّ حقيقه الوضع جعل اللفظ علامه على المعنى و لكن بعد الوضع و علاميه اللفظ للمعنى يكون اللفظ وجوداً جعلياً و عرضياً للمعنى كما تقدّم.

المناقشه الثالثه:

اشاره

(١)

لو سلّمنا كون اللفظ وجوداً عرضياً للمعنى فإنّ إيجاد المعنى بالوجود العرضى و الجعلى هو الاستعمال و الاستعمال متفرّع على وجود المعنى و متأخّر عنه، فلا يمكن تفسير معنى الإنشاء بما هو عين استعمال الإنشاء، و بعبارة أخرى إن كان الفرق بين الجملتين مجرد الحكايه و عدمها لزم كون الإنشاء مجرد التلقّف و هذا ما لا يلتزم به أحد.

الجواب عن المناقشه الثالثه:

إنّ استعمال الجمله الإنشائية هو نفس الإنشاء و هو متأخّر عن معنى الجمله الإنشائية، فقد وقع الخلط فى تعبيرهم «معنى الإنشاء» بين أن يكون بمعنى حقيقه الإنشاء (و هو حينئذ عين الاستعمال) أو يكون بمعنى مفاد الجمله الإنشائية و معناه (و هو متقدّم على الاستعمال) و على هذا تدلّ الجمله الإنشائية على طبيعى المعانى الاسميه و النسب الحرفيه، فالمعنى فى مثل «بعث» نفس نسبه إيجاد البيع إلى المتكلم و فى مثل «اضرب» النسبه البعثيه بين الأمر و المخاطب و الضرب الذى هو المأمور به و أمّا حقيقه الإنشاء فيتحقّق فى مرحله إيجاد النسبه التامه الكلاميه.

ص: ١٩٥

مع أنّ الألفاظ المفردة و الهيئات الموجوده في الجملة الإنشائية تدلّ على طبائع المعاني قبل ملاحظه وجودها العيني أو الذهني و استعمال الهيئات و الألفاظ في معانيها بإيجاد تلك المعاني هو حقيقه الإنشاء و يؤيده إشراب معنى الوجود في مفهوم الإنشاء.

النظريه الرابعه: مختار المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

إنّ الإنشاء هو إبراز الأمور النفسانيه باللفظ من غير حكاية. (١)

بلا حظ عليها:

(٢)

إنّ الإنشاء قد يكون نفس الإبراز المذكور في مثل التمتي و الترجي و أمّا في بعض الإنشائيات مثل المعاملات فنفس الإبراز المذكور لا يكون إنشاءً إلّا إذا كان بقصد إيجاده في وعائه المناسب وراء النسبه الكلاميه.

ص: ١٩٦

١- راجع المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٨٨ و ط.ج. ص ٩٧ - ٩٨. و في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٣٧: «و أمّا القول الرابع فهو الذي التزم به السيد الخوئي (قدس سره) و هو كون الإنشاء إبراز ما في النفس من الصفات من اعتبار أو غيره بواسطه اللفظ و قد قَرَّب مدعاه بنفي ما ذهب إليه المشهور بدعوى أنّ الاعتبار الشخصي بيد المعبر نفسه فلا يناط باللفظ و الاعتبار العقلاني يتوقف على استعمال اللفظ في المعنى فلا بدّ من تشخيص المعنى هذا مع أنّ من الأمور الإنشائية ما لا يقبل الاعتبار كالتمني و الترجي و نحوهما من الصفات الحقيقيه و لا يخفى أنّ توقف الاعتبار العقلاني على استعمال اللفظ في معنى لا يلزم فرض الإنشاء كما ذكره إذ يمكن أن يفرض أنّ معنى الهياهُ هو قصد الإيجاد كما التزم في الهياهُ الخبريه بأنّ معناها قصد الحكاية فإذا استعملت الهياهُ الإنشائية في قصد الإيجاد ترتب عليه الاعتبار العقلاني فلا يلزم فرض الإنشاء عبارته عن إبراز الاعتبار النفساني فتدبر».

٢- . في منتقى الأصول، ص ١٣٨: «يرد عليه أولاً: أنّ الاعتبار الشخصي و إن التزم به بعض الأكابر إلّا أنّه لا أساس له و لا وجه بعد إمكان التوصل إلى الاعتبار العقلاني باللفظ مباشره كما هو مقتضى الرأي الثالث المشهور إذ لم يثبت فيه أي محذور فالاعتبار الشخصي بعد هذا يكون لغواً محضاً و ليس بذي أثر... و ثانياً: أنّ معنى الاعتبار هو بناء المعبر على ما اعتبره فيقال عند اعتبار العقلاء الملكيه لزيد أنّهم بنوا على أنّه مالك و أنّهم يرونه مالكاً و نحو ذلك من التعبيرات المرادفه و عليه فاعتبار الشخص زيدا مالكاً - عند إرادته بيعه شيئاً - معناه أنّه بنى على أنّه مالك و بعد ذلك يبرز هذا الاعتبار باللفظ و هذا المعنى يخالف الوجدان و الضروره ... و ثالثاً: أنّ من المعاني الإنشائية ما لا يقبل الجعل و الاعتبار أصلاً كالإنفاذ فإنّ نفوذ المعامله معناه تأثيرها و ترتب الأثر المرغوب عليها و التأثير غير قابل للاعتبار لما قرّر في منع جعل السببيه و نحوها من الأمور الانتزاعيه من أنّها إنّ جعلت بنفسها بلا جعل المسبب كان ذلك منافياً للسببيه» الخ.

اشاره

إنّ الإنشاء اعتبار و إبراز (هى نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)).

بلا حظ عليها:

أولاً: إنّ المختار هو أنّ الاعتبار متقدم على الإنشاء و الإنشاء هو الإبراز المذكور مع زياده التقييد بالقصد فى بعض الأقسام.

ثانياً: يرد عليه ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) (١١) حيث قال: إنه ليس فى كل مورد من موارد الإنشاء اعتبار من العقلاء أو من الشرع، فإنه فى موارد إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام ليس أى اعتبار من الاعتبارات لا من الشارع و لا من العقلاء.

النظريه السادسه: و هى الرأى الصحيح

إنّ الإنشائيات على قسمين و لكل منهما تعريف يخصّه:

القسم الأول: ما لا يعتبر فى تحققه قصد إيجاده و ذلك مثل التمنى و الترجى و

ص: ١٩٧

التعجب و الاستفهام و الأمر بصيغته و مادّته، فيصحّ فيه تعريف المحقق الإصفهاني (قدس سره)، فإنّ الإنشاء أمر إيجادي و لكن لا يحتاج في تحقّقه إلى القصد في هذا القسم.

فلا بدّ أن يقال في تعريف الإنشاء بالنسبة إلى هذا القسم: إنّ إيجاد المعنى بوجوده العرضي الذي هو نفس وجود اللفظ.

القسم الثاني: ما يعتبر في تحقّقه قصد إيجاده و حينئذ لا بدّ أن يقال في تعريف الإنشاء في هذا القسم: إنّ إيجاد المعنى بوجوده العرضي-الذي هو نفس وجود اللفظ- مع قصد إيجاده في وعاء اعتبار العقلاء الذي هو ما وراء النسبة الكلامية و هو المناسب للمعنى الإنشائي و ذلك في المعاملات.

اشاره

ص: ١٩٩

إشارة

اختلف أعلام المتأخرين في معانيها على أقوال: (١)

النظرية الأولى: للمحقق الخراساني (قدس سره)

إشارة

النظرية الأولى: للمحقق الخراساني (قدس سره) (٢)

إنّ الوضع في تلك الأسماء عام و الموضوع له عام و كذا المستعمل فيه و إنّ

ص: ٢٠١

١- هنا قول رابع من قدماء الأصحاب و هو كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً ففي المعالم، ص ١٢٣: «و من القسم الثاني المبهمات كاسم الإشارة فلفظ "هذا" مثلاً موضوع لخصوص كل فرد ممّا يشار به إليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام و هو كل مشار إليه مفرد مذكر و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجه تحته و إنّما حكموا بذلك لأنّ لفظ (هذا) لا يطلق إلّا على الخصوصيات فلا يقال: "هذا" و يراد واحد ممّا يشار إليه بل لا بدّ في إطلاقه من القصد إلى خصوصيه معينه فلو كان موضوعاً للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك و هكذا الكلام في الباقي». و في القوانين، ص ٣٠١: «إنّ وضع الضمائر قد عرفت أنّه من قبيل الوضع العام و إنّ الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الأفراد لكن بوضع واحد إجمالي و بذلك يمتاز عن المشترك كما أشرنا إليه في أوّل الكتاب و على هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلاً إذا استعمل في كل واحد من أفراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقه و كذلك اسم الإشارة مثل هذا».

٢- في كفايه الأصول، ص ١٢ و ١٣: «ثمّ إنّّه قد انقده ممّا حققناه، أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضاً عام و أنّ تشخصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب به المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنّما هو المفرد المذكر و تشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه غير مجازفه» و راجع إلى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ١٨٠ - ١٨٤.

التشخيص ناشئ من قبل طور الاستعمال، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها وكذا بعض الضمائر أيضاً وضعت ليشار بها إلى معانيها مثل الضمير الغائب و أمّا بعضها الآخر فوضعت ليخاطب به المعنى والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص.

فالمستعمل فيه في مثل «هذا أو هو أو إياك» إنّما هو «المفرد المذكر» والتشخيص إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ.

ملاحظتنا عليها:

(١)

قد تقدم النقاش على هذه النظرية فلانعيد.

ص: ٢٠٢

١- في نهاية الأصول، ص ٢٢: «و ما قيل: من كون كلمه (هذا) موضوعه للمفرد المذكر المشار إليه فاسد جداً بداهه عدم وضعها لمفهوم المشار إليه و لم يوضع لذات المشار إليه الخارجى الواقع فى طرف الامتداد الموهوم أيضاً إذ ليس لنا - مع قطع النظر عن كلمه (هذا)- إشاره فى البين حتى يصير المفرد المذكر مشاراً إليه و يستعمل فيه كلمه (هذا)». و فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٥٥: «و يرد على ما ذكره - بحسب النظر الأولى- وجهان: الأول: أنّ الإشارة الخارجيه إنّما تتعلق بالفرد دون الطبيعه و الكلى بما هو كلى و عليه فيمتنع أن تكون أسماء الإشارة موضوعه ليشار بها إلى معانيها مع الالتزام بأنّ معانيها كليه ... الثانى: ما قد يستشعر من كلام المحقق الأصفهاني (قدس سره) و هو أنّه لا إشكال فى عدم إرادته الإشارة الناشئه من قبل وضع اللفظ لمعنى و المساوقه لبيان المعنى باللفظ ... و إنّما المراد معنى آخر لا تحقق له فى غير لفظ و لا تقتضيه طبيعه الوضع و هو ... الإشارة الحسيه لأنّها هى الموجهه للتشخيص الخارجى» الخ.

النظريه الثانيه: للمحقق الإصفهاني (قدس سره)

النظريه الثانيه: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) و هي المختار

التحقيق أنّ أسماء الإشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى عند تعلق الإشاره به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء، فقولك: «هذا» لا يصدق على زيد مثلاً إلا إذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين مثلاً.

فالفرق بين لفظ «المشار إليه» و لفظ «هذا» هو الفرق بين العنوان و الحقيقه نظير الفرق بين لفظ «الربط و النسبه» و لفظ «من» و «في».

تذكر في المقام:

لابد أن يتبّه على أنّ معنى «هذا» معنى اسمى و لكن وقع طرف الإشاره، فهو موضوع لما يقع طرف الإشاره، كما أنّ الإشاره أيضاً معنى اسمى لأنه ذو معنى مستقل.

النظريه الثالثه: للمحقق البروجردى (قدس سره)

إشاره

النظريه الثالثه: للمحقق البروجردى (قدس سره) (٢)

و هذه النظريه مختار بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً.

ص: ٢٠٣

١- . نهايه الدرليه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٦٤. و في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٥٧: «تابعه على هذا الاختيار السيد الخوئي (قدس سره) إلا أنه خصّ الموضوع له بما تعلق به الإشاره الخارجيه كما هو صريح تقريرات الفيض و الذى يرد على هذا الاختيار وجهان: أولهما: و هو جدلى أنه يستلزم الوضع للموجود بما أنه موجود و ذلك لأنّ الإشاره لاتتعلق إلّا بالموجود فإذا كان الموضوع له هو المعنى المقارن للإشاره إليه كان معنى اسم الإشاره هو الموجود لا المفهوم و الوضع للموجود - و إن لم يتضح لدينا امتناعه إلا أنه - ممّا يلتزم بامتناعه كلا المحققين و ثانيهما: أنه إذا كان الموضوع له هو المعنى المقارن للإشاره الخارجيه - كما يلتزم به السيد الخوئي - امتنع استعمال اسم الإشاره فى الكليات و الأمور الذهنيه لامتناع تحقق الإشاره الخارجيه إليها مع أنّ استعمال اسم الإشاره فى الكليات و الأمور الذهنيه ممّا لا يحصى بلا تجوّز و لا مسامحه».

٢- . فى نهايه الأصول، ص ٢١: «أنّ التحقيق كون جميع المبهمات من وادٍ واحد و قد وضعت لأين يوجد بها الإشاره فيكون الموضوع له فيها نفس حيثه الإشاره التى هى معنى اندكاكى و امتداد موهوم متوسط بين المشير و المشار إليه و يكون عمل اللفظ فيها عملاً- إنشائياً فقولك: "هذا" بمنزله توجيه الإصبع الذى يوجد به الإشاره و يكون آله لإيجادها ... و نظير ذلك

الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقه أو حكماً فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و بين نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره و يشار بالموصول أيضاً إلى ما هو معروض الصله و الحاصل أنّ جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشاره ليوجد بسببها الإشاره إلى أمور متعينه في حد ذاتها إمّا تعيناً خارجياً كما في الأَغلب أو ذكرياً كما في ضمير الغائب أو وصفيّاً كما في الموصولات» و راجع أيضاً حاشيه على كفايه الأصول، ص ٣٥. و في تهذيب الأصول، ج ١، ص ٢٧: «التحقيق أنّها موضوعه لنفس الإشاره ... القول في الموصولات الظاهر أنّها لا تفرق عن ألفاظ الإشاره و أخواتها في أنّها موضوعه لنفس الإشاره إلى المبهم المتعقب بصفه ترفع إبهامه» الخ.

توضيح ذلك: إنّ هذه الأسماء موضوعة لنفس الإشارة، و لفظ هذا إشارة لفظيه كما أنّ تحريك اليد إشارة فعليه.

و استدلال عليه المحقق البروجردى (قدس سره) بروايتين، و بعض الأساطين (حفظه الله) ادّعى ارتكازيته و يوافقه تنصيب بعض علماء الأدب كقول ابن مالك: «بذا لمفرد مذكر أشر».

يلاحظ عليها:

إنّ هذا يقع مبتدأ و يحكم عليه بما لا يحمل إلّا على الذات المشار إليها فيقال: «هذا ضارب هذا رجل»، فلو قلنا بأنّ معنى «هذا» الإشارة فكيف يحمل هذه العناوين عليها.

ثم إنّ الموصولات أيضاً يجرى فيها ما ذكر في أسماء الإشارة.

فتحصّل في المقام: أنّ المختار من هذه الأقوال هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره).

ص: ٢٠٤

اشاره

ص: ٢٠٥

القسم الأول: الدلالة التصورية

و هى الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ و إن لم يقصده اللفظ و ذلك مثل خطور المعنى الحقيقى عند الاستعمال المجازى و مثل اللفظ الصادر من الساهى و النائم.

ص: ٢٠٧

١- فى دروس فى علم الأصول، ج ١، ص ٧٦: «إن الجملة التامة لها إضافة إلى مدلولها التصورى اللغوى مدلولان تصديقيان: أحدهما: الإرادة الاستعمالية إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منا أن نتصور معانى كلماتها و الآخر الإرادة الجديه و هى الغرض الأساسى الذى من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعانى و أحياناً تتجرد الجملة عن المدلول التصديقى الثانى و ذلك إذا صدرت من المتكلم فى حالة الهزل لا فى حالة الجد و إذا لم يكن يستهدف منها إلا مجرد إيجاد تصوّرات فى ذهن السامع لمعانى كلماتها فلا توجد فى هذه الحالة إرادته جديه بل إرادته استعمالية فقط» و فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٩ و ٥٣٠: «أن مراتب الدلالة ثلاث: الأولى: الدلالة التصورية الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع الثانى: الدلالة التصديقيه أعنى بها انعقاد الظهور فى ما قاله المتكلم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينه المتصله و لا يضر بها وجود القرينه المنفصله الثالثه: الدلالة التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم واقعاً و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينه مطلقاً سواء كانت متصله أم كانت منفصله» الخ و راجع أيضاً ج ٢، ص ٩١. و فى المحاضرات، ط.ق: ج ١، ص ١٠٣ و ط.ج: ص ١١٥: «إن الدلالة على أقسام ثلاثه: القسم الأول: الدلالة التصورية ... القسم الثانى: الدلالة التفهيميه المعبر عنها بالدلالة التصديقيه أيضاً لأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير و هى عبارته عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه ... القسم الثالث: الدلالة التصديقيه و هى دلالة اللفظ على أن الإرادة الجديه على طبق الإرادة الاستعمالية» الخ. و فى الرافد، ص ١٤٤: «قد ذكر الأصوليون أن الدلالة على ثلاثه أقسام: الدلالة الإنسيه المعبر عنها بالدلالة التصوريه ... الدلالة التفهيميه و هى التى تقوم بقصد المتكلم إخطار المعنى فى ذهن السامع فالمنسب للذهن عند صدور الكلام من الملتفت القاصد يسمّى مدلولاً تفهيمياً. الدلالة التصديقيه و هى عبارته عن ميثاق عقلايى بأن المتكلم الملتفت ملزم بظاهر كلامه فالمراد التفهيمى لكلامه هو مراده الجدى الواقعى ما لم ينص على خلافه».

وقيل: (١٧) إنها ليست دلالة بل هي خطور لأن الدلالة تابعة للإرادة والإرادة مفقوده هنا.

ويردّه ما سيجيء من أنّ الدلالة الوضعيه تابعه للإرادة لا مطلق الدلالة، حيث إنّ الدلالة عرّفت بأنّها كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الخطور هو التصوّر و التصوّر من أقسام العلم، ففي مرحله الدلالة

ص: ٢٠٨

١- في أصول الفقه، ج ١، ص ٦٥: «إنّ الدلالة في الحقيقة منحصره في الدلالة التصديقيه و الدلالة التصوريه التي يسمونها دلالة ليست بدلالة و إن سميت كذلك فإنّه من باب التشبيه و التجوّز لأنّ التصوريه في الحقيقة هي من باب تداعى المعانى الذى يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقيه و تصوريه تقسيم الشئ إلى نفسه و إلى غيره و السرّ في ذلك أنّ الدلالة حقيقه - كما فسّرناها في كتاب المنطق، الجزء الأول، بحث الدلالة - هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول فيحصل من العلم به العلم بالمدلول سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظاً».

التصوريه يلزم من العلم باللفظ العلم التصورى بالمعنى.

نعم الدلاله التصوريه ليست دلالة وضعيه لما سيأتى.

القسم الثانى: الدلاله التصديقيه الأولى

و هى دلالة اللفظ على كون المتكلم قاصداً لتفهيم معناه و هى تتوقف على عدم القرينه المتصله.

و تتحقق فى هذه المرحله من الدلاله إرادتان: الإراده الاستعماليه و الإراده التفهيميه.

أمّا الإراده الاستعماليه فهى إرادته إيجاد المعنى باللفظ بالعرض و الإراده التفهيميه هى إرادته إحضار المعنى فى موطن فهم المخاطب.

القسم الثالث: الدلاله التصديقيه الثانيه

و هى دلالة اللفظ على أنّ الإراده الجديّه تكون على طبق الاستعمال و هى تتوقف على عدم القرينه المنفصله.

و الإراده المتحققه فى هذه المرحله الثالثه هى المسمّاه بالإرادته الجديه.

ص: ٢٠٩

هنا نظريتان: (١)

إنهم اختلفوا في أنّ الدلالة تابعة للإرادة أو لا، فإنّ بعض الأعلام قالوا بتبعيتها للإرادة و قد استند بعضهم إلى كلام الشيخ الرئيس (رحمه الله) حيث إنّه قال في منطق الشفا: «إنّ معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأوّل».

(٢)

ص: ٢١٠

١- في منتهى الأصول، ج ١، ص ٣٦: «أما بالنسبة إلى الدلالة التصوريه فلا يحتاج إلى الإرادة أصلاً بل كل من علم بالوضع و سمع اللفظ ينتقل منه إلى المعنى و يخطر بباله سواء أراد اللفظ أو لا و أما بالنسبة إلى الدلالة التصديقيه و الحكم بأنّ هذا المعنى مراد له فتارة نتكلم في مقام الإثبات و أخرى في مقام الثبوت، أمّا الأوّل - أى التكلم في مقام الإثبات - فلا شك في تبعيه الدلالة للظهورات و لا بدّ أن يؤخذ بظواهر الكلمات و الجمل و يحكم بأنّها مراده له ما لم يكن علم بالخلاف كما هو طريقه أهل العرف و المحاوره ... و أمّا الثانى - أى التكلم باعتبار مقام الثبوت ... فهذا شىء معلوم و لا شك في تبعيتها لها بل هو من قبيل الضروره بشرط المحمول لأنّه في مقام الثبوت كيف يمكن أن يكون مراد بدون إرادته و لعلّ ما نسب إلى العلمين الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا و المحقق الطوسى (قدس سره) من أنّ الدلالة عندهما تتبع الإراده التبعية في هذا المقام أى مقام الثبوت لا في مقام الاثبات». و في نهايه الأصول، ص ٣٠ و ٣١: «أنّ عمل اللفظ في المعنى إمّا أن يكون إيجابياً و إمّا أن يكون إلهامياً إعلامياً و العمل الإلهامى أيضاً على نوعين: إلهام تصورى و إلهام تصديقى ... أمّا ما وضع من الألفاظ و الهيئات بداعى الإلهام التصورى فلا يكون دلالتها على معانيها متوقفه على شىء ... و أمّا ما وضع بداعى الإلهام التصديقى بأن كان المراد من استعمالها في معناها تصديق المخاطب بوقوعها فترتب ذلك عليه يتوقف على أن يحرز المخاطب أموراً أربعه في ناحيه المتكلم الأوّل: أن يكون المتكلم عالماً بالوضع الثانى: أن يكون مريداً لتصديق المخاطب بأن يكون إلقائه للمعنى بداعى التصديق لا بداع آخر الثالث: أن يكون عالماً جازماً بالنسبه لا شاكاً فيها الرابع: أن يكون علمه مطابقاً للواقع كما في الأنبياء و المرسلين» الخ.

٢- منطق الشفا، ص ٤٢، مقاله الأولى من الفن الأوّل، الفصل الثامن.

كما أنّ المحقق الطوسي (قدس سره) (على ما حكى عنه العلامة لِحلى (قدس سره)) (١) أيضاً قال: «إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد».

النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره)

النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) (٢)

إنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها بما هي هي وإرادته المعنى وقصده ليس قيدياً للمعنى الموضوع له ولا قيدياً للمعنى المستعمل فيه و لكنّه من مقومات الاستعمال بمعنى أنّ الدلالة التصديقيه الأولى (الإرادة الاستعماليه) تتبع إرادته المعاني من الألفاظ وهذه هي معنى تبعيه الدلالة للإرادة. (٣)

ص: ٢١١

١- الجوهر النضيد، ص ٤.

٢- في كفايه الأصول، ص ١٦: «الخامس لا- ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مراده للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الاستعمال فلايكاد يكون من قيود المستعمل فيه» الخ. و في نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ٦٣: «التحقيق هو الثاني من وضع الألفاظ لذات المعاني من حيث هل بل و امتناع وضعهما للمعاني المراده و ذلك لوضوح أنّ الإرادة سواء أريد بها اللحاظ المقوم للاستعمال أو إرادته تفهيم المعنى أو إرادته الحكم في مقام الجدل إنّما هي من الأمور المتأخره رتبه عن المعنى فيستحيل حينئذ أخذها قيدياً في ناحيه المعنى و الموضوع له فلا محيص حينئذ من تجريد المعنى و الموضوع له عن الإرادة مطلقاً».

٣- قال في الكفايه، ص ١٦ و ١٧: «و أمّا ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده كما توهمه بعض الأفاضل بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه أي دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها و يتفرع عليها تبعيه مقام الإثبات للثبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف» الخ. و في حقائق الأصول، ص ٣٨ و ٣٩: «أقول: قال الشيخ الرئيس في محكي الشفاء إنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتة و لولا- ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل إنّما يدلّ بإرادته اللفظ ... إلى أن قال: فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدلّ بجزئه على جزء من معنى الكل ... إلى أن قال: و بالجملة فإنّه إن دلّ فإنّما يدلّ لا حين ما يكون جزء من اللفظ المفرد بل إذا كان لفظاً قائماً بنفسه فإمّا و هو جزء فلايدل على معنى البتة انتهى و قال العلامة (قدس سره) في الجوهر النضيد في البحث عن إشكال انتقاض تعريفات الدلالات الثلاث بعضها ببعض في ما لو كان اللفظ مشتركاً بين الكل و الجزء أو اللازم: و لقد أوردت عليه - يعنى المحقق الطوسي (قدس سره) هذا الإشكال و أجاب بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حينما يراد منه المعنى المطابقى لايراد منه المعنى التضمنى فهو إنّما يدلّ على معنى واحد لا- غير و فيه نظر انتهى و التأمل في كلامهما يقضى بأنّ المراد أنّ الدلالة على المعنى التي هي الدلالة التصوريه تابعه للإرادة بل كلام الثاني صريح في ذلك و لاسيّما بملاحظه ظهوره في تبعيه الدلالة الالتزاميه للإرادة إذ من المعلوم أنّ الدلالة الالتزاميه تصوّريه لا تصديقيه».

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١)

دخل الإراده (بحيث يوجب انحصار الدلاله الوضعيه فى الدلاله التصديقيه) لا يكون متوقفاً على صيروره الإراده قيدها فى المستعمل فيه، بل يمكن الدخول بأحد الوجهين:

الوجه الأول: إنّ العلقه الوضعيه تتقيد بصوره الإراده الاستعماليه، فلا وضع فى غير الإراده الاستعماليه و ما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور و غير اختيار، فمن جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادته معناه هذا.

الوجه الثانى: إنّ اللفظ موضوع للمعنى الذى يتعلق به الإراده الاستعماليه، فهو إشاره إلى المعنى الخاص لا بوصف الخصوصيه و فائدته عدم العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى الذى لا يتخصّص بالمراديه.

و قد عرفت أنّ الثانى أقرب إلى الاعتبار لأنّ اللحاظ و القصد من شؤون المعنى و الاستعمال فيصحّ جعلهما قيدها للمعنى و لا يصحّ جعلهما قيدها لما

ص: ٢١٢

لا يكونان من شؤونه و أحواله أعنى الوضع.

يلاحظ عليها:

إنّ غايه الوضع هو تفهيم المعنى و هو متوقّف على إرادته و لذا تتقيّد العلقه الوضعيه بالغايه و نتيجه تحديد العلقه الوضعيه بما إذا أريد المعنى بالدلاله التصديقيه و حيث قيّدت العلقه الوضعيه بهذه المحدوده فلا تصل النوبه إلى الوجه الثانى الذى تصوّره المحقق الإصفهاني (قدس سره) بل الصحيح هو الوجه الأول.

ص: ٢١٣

إعلم أنّ المدار في تشخيص مراد المتكلم هو ظهور كلامه بلا فرق بين أن يكون المعنى المراد حقيقياً و مجازياً و قد نحتاج إلى هذا البحث و التعميق فيه عند إجمال الأمر من حيث وجود القرينه و عدمه.

و قد ذكروا علائم متعدده لتشخيص المعنى الحقيقى عن المعنى المجازى.

ص: ٢١٧

١- . فى الذريعه، ج ١، ص ١١، بعد بيان علاميه الإطراد للحقيقه: «و أقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقه هو نص أهل اللغه و توقيفهم على ذلك أو يكون معلوماً من حالهم ضروره و يتلوه فى القوه أن يستعملوا اللفظ فى بعض الفوائد و لا يدلوننا على أنهم متجوّزون بها مستعيرون لها فيعلم أنّها حقيقه ... و قد قيل فى ما يعرف به الحقيقه أشياء غيرها عليها إذا تأملت حق التأمل طعن و فيها قدح و ما ذكرناه أبعد من الشبهه» و فى عده الأصول، ط.ق. ج ١، ص ١٦٥: «الفصل بين الحقيقه و المجاز يقع من وجوه: منها: أن يوجد نص من أهل اللغه أو دلالة على أنه مجاز و منها: أن يعلم بأنهم وضعوا تلك اللفظه لشيء ثم استعملوها فى غيره على وجه التشبيه و منها: أن يعلم أنّها تطرد فى موضع و لا تطرد فى آخر و لا مانع فيعلم أنّها مجاز فى الموضوع الذى لا تطرد فيه ... و منها: أن يعلم أنّ اللفظه حكماً و تصرفاً من اشتقاق أو تشبيه أو جمع أو تعلق بالغير فإذا استعملت فى موضع و هذه الأحكام منتفیه عنه علم أنّه مجاز ... و منها: أن يعلم أنّ تعلقها بالمذكور لا يصحّ فيحكم أنّ هناك حذفاً و إنّ اللفظ مجاز ... و منها: أن يستعمل فى الشيء من حيث كان جزء لغيره ... و منها: أن يستعمل فى الشيء لأنّه يفضى إلى غيره ... و هذه الجمله كافيه فى هذا الباب فإنّها تنبه على ما عداها». و فى معارج الأصول، ص ٥٠ و ٥١: «المسأله الثانيه: فى ما يفصل به بينهما و هو إمّا بنص أهل اللغه بأن يقولوا هذا حقيقه و ذاك مجاز أو بالاستدلال بعوائدهم كأن يسبق إلى أذهانهم عند سماع اللفظ المعنى من دون قرينه و ههنا فروق آخر: الأوّل: الاطراد فى فائدها دلالة على كون اللفظ حقيقه فى تلك الفائده. الثانى: صحه التصرف - كالتشبيه و الجمع - دلالة على الحقيقه. الثالث: استعمال أهل اللغه دلالة عليها أيضاً. الرابع: تعليق اللفظه بما يستحيل تعلقها به دلالة على المجاز ... و فى الكل نظر». و فى مبادئ الوصول، ص ٧٤: «يعلم كون اللفظ حقيقه و مجازاً بالنص من أهل اللغه و مبادره المعنى إلى الذهن فى الحقيقه و استغنائه عن القرينه و بصد ذلك فى المجاز و بتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه». و فى زبده الأصول، ص ٥٧: «و قد يعرف بالسلب و لا دور و بعدم اطراده و لا عكس». و فى القوانين، ص ١٣: «قانون اعلم أنّ الجاهل بكل اصطلاح و لغه إذا أراد معرفه حقائق ألفاظه و مجازاته فله طرق الأوّل تنصيصهم بأنّ اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى و إن استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه الثانى التبادر و هو علامه الحقيقه كما أنّ تبادر الغير علامه المجاز» و فى ص ١٧: «الثالث صحه السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقه بعدمها و المعبر فيه أيضاً اصطلاح التخاطب» و فى ص ٢٢: «الرابع الاطراد و عدم الاطراد فالأوّل علامه للحقيقه و الثانى للمجاز». و فى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٢١٣: «التاسعه لمعرفة كل من الحقيقه و المجاز طرق

عديده: أحدها: تنصيب الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفي لوازمه. ثانيها: النقل المتواتر و ما بمنزلته» و فى ص ٢١٤: «و ثالثها: الاستقراء و هو تتبع موارد الاستعمالات» و رابعها: التردد بالقرائن و ملاحظه مواقع الاستعمال و هو طريقه معروفه فى الأوضاع. خامسها: أصاله الحقيقه فى ما إذا استعمل اللفظ فى معنى مخصوص و لم يعلم كونه موضوعاً بإزائه أو مستعملاً فيه على سبيل المجاز و فى ص ٢٢٢: «سادسها: ورود اللفظ فى مقام البيان مجرداً عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينه منصوبه من المتكلم أو ملحوظه له فى الإفهام» الخ. و سابعها: انتفاء المناسبه المصححه للتجاوز بين مستعمالات اللفظ فإنه شاهد على تعلق الوضع بالجميع و ثامنها: استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظه معنى مخصوص من مستعمالات اللفظ فإنه يدل على كونه حقيقه فى ذلك المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز و تاسعها: أصل العدم و يثبت به مبدأ الوضع فى ما إذا ثبت الوضع عندنا فى الجملة و فى ص ٢٢٦: «عاشرها: التبادر و هو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ» و فى ص ٢٤٠: «حادى عشرها: عدم صحه السلب» و فى ص ٢٦٠: «ثانى عشرها: الاطراد و عدمه». و فى الفصول الغرويه، ص ٣٢: «فصل يعرف كل من الحقيقه و المجاز بعلامات و دلائل منها نص أهل اللغه عليه مع سلامته من المعارض» و منها التبادر و تبادر الغير فالأول علامه الحقيقه و الثانى علامه المجاز و فى ص ٣٤: «و منها صحه سلب المعنى و عدمها بحسب نفس الأمر أى من غير بناء على المسامحه و التأويل» و فى ص ٣٨: «و منها الاطراد و عدمه» و فى ص ٣٩: «و منها الاستقراء و هو تصفح كثير من الجزئيات لإثبات حكم كليها أو ما يلزم حكم كليها» و منها صحه الاستثناء و عدمها و هذه العلامه توجب تمييز اللفظ الصالح للعموم وضعاً من غيره و منها أصاله عدم النقل و هى كالقياس من الدلائل و ليست من العلائم و منها القياس على ما ذكره جماعه و هو عبارته عن إثبات معنى للفظ إلحاقاً بمشابهه. و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ١٠: «إعلم أنّ ما ادعى كونه أماره من المتفق عليه و المختلف فيه أمور: أولها تنصيب الواضع و هو على أقسام» إلى آخر ما ذكره من الأمور الخمسه عشر. و راجع أيضاً المحصول للرازى، ج ١، ص ٣٤٥ و الإحكام للآمدى، ج ١، ص ٣٠ - ٣٢.

و هو خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ مع عدم وجود القرينه،(٢) فإن ذلك إما يستند إلى الحيشه المكتسبه من القرينه الحاليه أو المقاليه و إما يستند

ص: ٢١٩

١- فى عنايه الأصول، ص ٤٣: هو أقوى علائم الحقيقه و أشهرها و فى جواهر الأصول، ص ٢٣٥: «تحصل من جميع ما ذكرنا أن العلامه الوحيدَه - لتشخيص المعانى الحقيقه و تمييزها عن المعانى المجازيه- هو التبادر و غير هذه العلامه إما لاتتم أو ترجع إليها فتدبر» و فى المحكم، ص ١٣٧: «و قد ظهر من جميع ما تقدم انحصار علامه الوضع بالتبادر و أن صحه الحمل و عدم صحه السلب و الاطراد لاتصلح لذلك».

٢- فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٥١: «التبادر تفاعل من الدور بمعنى السبق و السرعه إلا أن الظاهر إنه فيس الإطلاقات يرد على حد ما هو الحال فى التقاعد و قد غلب فى اصطلاح الأصوليين على معنى خاص اختلفت كلماتهم فى تعريفه إلا أن أصحها اعتباراً و أسلمها جمعاً و منعاً ما أفاده العلامه الطباطبائى (قدس سره) فى شرحه للوافيه من أنه فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينه أو قطع النظر عنها... و ممن وافقه على هذا التعريف الفاضل النراقى (قدس سره) فى مناهجه غير أنه أسقط القيد الأخير... و فى كلام غير واحد تعريفه بسبق المعنى إلى الذهن أو سبق الذهن إلى المعنى و كأنه لتوهم كون النقل هنا من باب النقل من العام إلى الخاص و يشكل بظهور عدم كون التبادر بمعناه المصطلح عليه من أفراده بمعناه اللغوى... و أضعف منه ما فى موائد العوائد من تعريفه بانسباق المعنى إلى الذهن بعد التللفظ باللفظ و نحوه مع تصريحه بانقسامه إلى الغيرى و هو ما يستند إلى القرينه الخارجه من اللفظ و النفسى» الخ.

إلى الحيشه المكتسبه من الوضع فهو- مع افتراض فقدان القرينه(1) و استناده إلى حاقّ اللفظ- يكشف إنّاً عن المعنى الحقيقي و لا بدّ -بعد ذلك- من تعميم ذلك إلى الأزمنه السابقه على التبادر المذكور لاحتمال عدم كون المعنى المتبادر إلى الذهن حقيقياً في الأزمنه السابقه.

و لإثبات هذا التعميم يتمسك بالاستصحاب القهقري(2) فإنّه حجه في باب الظهورات لبناء العقلاء عليه في باب المحاورات أو بأصالة عدم النقل و هي أيضاً حجه لبناء العقلاء.

إشكال الدور في التبادر:

(3)

إنّ التبادر يتوقف على العلم بالوضع، فلو توقف العلم بالوضع عليه للزم الدور.

ص: ٢٢٠

١- في جواهر الأصول، ج ١، ص ٢٢٢: «هل يمكن إحراز كون التبادر من حاق اللفظ بأصالة عدم القرينه كما عن صاحب القوانين (قدس سره) أو بالظن بكون ذلك معناه الحقيقي كما عن صاحب الفصول و لعلّ هذا يرجع إلى أصالة عدم القرينه أو باطراد المعنى من اللفظ كما ذهب إليه المحقق العراقي (قدس سره)؟ وجوه». و في مباحث الأصول، ج ١، ص ٨٢: «و لا يخفى أنّ الانفهام الغير المستند إلى القرينه يكفي فيه الظن بعدم الاستناد إلى القرينه و لا يلزم القطع الذي ربّما يحصل من تتبع الاستعمالات و استقرائها إلى حيث يحصل القطع من شهاده بعضها لبعض بكون الانفهام من حاق اللفظ».

٢- في المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ١١٤ و ط. ج. ص ١٢٩: «لا يخفى أنّ تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينه لا يثبت به إلّا وضع اللفظ لذلك المعنى و كون استعماله فيه حقيقياً في زمان تبادره منه و أمّا وضعه لذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر فلا بدّ في إثبات ذلك من التشبث بالاستصحاب القهقري الثابت حجتيه في خصوص باب الظهورات بقيام السيره العقلانيه و بناء أهل المحاوره عليه فإنّهم يتمسكون بذلك الاستصحاب في موارد الحاجه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه بل على ذلك الأصل يدور استنباط الأحكام الشرعيه من الألفاظ الوارده في الكتاب و السنه ضروره أنّه لولا اعتباره لا يثبت لنا أنّ هذه الألفاظ كانت ظاهره في تلك الأزمنه في المعاني التي هي ظاهره فيها في زماننا و لكن ببركه ذلك الاستصحاب نثبت ظهورها فيها في تلك الأزمنه أيضاً ما لم تثبت قرينه على خلافها».

٣- في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٢٢٧: «قد أورد عليه [أى التبادر] بوجه: أحدها أنّ سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضروره كون العلم بالوضع شرطاً في فهم المعنى كذلك من اللفظ فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على سبق المعنى إلى الذهن كذلك كما هو قضيه جعله دليلاً عليه لزم الدور». و في ص ٢٣٠: «ثانيها: النقض بجزء المعنى و لازمه فإنّهما يتبادران من اللفظ و يفهمان منه حال انتفاء القرائن مع أنّ استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعاً». و في ص ٢٣٢: «ثالثها: النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازياً». و في ص ٢٣٥: «رابعها: النقض بالمشترك فإنّه لا يتبادر منه عند الإطلاق إلّا أحد معنييه أو معانيه و ليس حقيقه فيه و إنّما هو حقيقه في خصوص كل منها». و في الفصول، ص ٣٣: «ثمّ على المقام إشكالات منها أنّه لو صحت علامه الحقيقه لكان كل لفظ حقيقه في أنّ له لافظاً لأنّ هذا

المعنى يتبادر منه عند الإطلاق و بطلان التالى يقضى ببطلان المقدم... و منها أنّ اللفظ المشترك إذا استعمل فى غير ما وضع له فلا-ريب فى كونه مجازاً مع أنه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامه المجاز... و منها أنّ هذه العلامه دوريه» الخ و منها أنّ اللفظ الموضوع للحقيقه المطلقه كثيراً ما يطلق و يتبادر منه الحقيقه فى ضمن الأفراد المتعارفه أو الكامله فى تلك الحقيقه و حينئذ لو صحت تلك العلامه لكان اللفظ حقيقه فى تلك الأفراد و مجازاً فى الحقيقه المطلقه و المفروض خلافه و فى ص ٣٤: «و منها أنّ اللوازم البينه للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له فلو كان التبادر يقتضى الحقيقه لوجب أن يكون اللفظ حقيقه فيها أيضا بالنظر إلى وضعه و هو خلاف الفرض». و فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٦٦، بعد ذكر إيراد الدور و جوابه قال: «يمكن الاعتراض على علاميه التبادر ببيان آخر» ثم حل الإشكال فراجع.

إنَّ التبادر يتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع و العلم التفصيلي يتوقف على التبادر. بل قد لا يتوقف حتى على العلم الإجمالي الارتكازي بل العلم بالمعنى المستعمل فيه مع خطوط في الذهن بلاقرينه مقوم للتبادر.

ص: ٢٢١

١- . في هدايه المسترشدين، ص ٢٢٧ في الجواب الثاني: «إنَّ تبادر المعنى من اللفظ مسبق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم فقد يحصل الغفله عنه لظرو بعض الشبه للنفس و ارتكازه في الخاطر إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به فهو حينئذٍ جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به و إن كان عالماً به بحسب الواقع» الخ. و في الفصول، ص ٣٣: «و الجواب أنَّ ما يتوقف عليه التبادر إنما هو العلم بالوضع و لو إجمالاً و ما يتوقف على التبادر إنما هو العلم به تفصيلاً فلا يتحد الطرفان على أنَّ ما يتوقف على علمنا بالوضع إنما هو نفس التبادر و أمّا علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع» الخ و في مباحث الأصول، ص ٨٣: «و أمّا دفع الدور- بأنَّ الموقوف العلم التفصيلي بالوضع و الموقوف عليه العلم الإجمالي الارتكازي من أهل المحاوره- فيمكن إصلاحه بأنَّ الانفهام التفصيلي المستلزم للعلم التفصيلي يكشف عن سبق الارتكاز المنسي الذي يتبّه له الإنسان بعد التأمل و يمكن المناقشه فيه بأنّه إن كان من التذكر بعد النسيان فليس من أماريه العلامه و إيجابها العلم التفصيلي» و في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٦: «و قد أجب عن هذا الدور بوجوه: منها ما نقله المحقق الأصفهاني عن صاحب المحجّه:" من أنَّ التبادر ليس معلولاً للعلم بالوضع بل لنفس الوضع و من مقتضياته و لذا يكشف عنه إنَّاً و العلم بالوضع إنما هو شرط في تأثير الاقتضاء الثابت للوضع في التبادر و هذا الجواب في غايه الغرابه ... و منها ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أنه لا دور لأنه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف و الموقوف على بالشخص لا بالنوع، فليفرض علما تفصيليان متماثلان أحدهما يتوقف على التبادر و الآخر يتوقف عليه التبادر» و هذا البيان من الغرائب... و منها ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من توقف التبادر على العلم الإجمالي الارتكازي و توقف العلم التفصيلي على التبادر... و الصحيح أنَّ علاميه التبادر للمستعلم غير معقوله بناء على التصوّر المشهور للوضع بوصفه جعلاً اعتبارياً قائماً بالوضع ... و لكن بناء على تصورنا للوضع بوصفه عمليه قرن بين تصوّر اللفظ و تصور المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر- تكون علاميه التبادر معقوله لأنَّ انسباق ذهن السامع إلى معنى من اللفظ فرع الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى في ذهنه و هذه الملازمه و التداعي فرع القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى الذي هو روح الوضع و هو أمر واقعي و ليس من مقوله العلم و التصديق فلا يكون التبادر موقوفاً على العلم بالوضع».

التبادر عند أهل اللسان دليل على المعنى الحقيقي عند المستعلم، فالتبادر يتوقف على علم أهل اللسان بالوضع و علم المستعلم يتوقف على التبادر، فلا

ص: ٢٢٢

١- في هدايه المسترشدين، في الجواب الأول: «إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و سبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور».

دور في البيان.

ثم إنه إذا استفاد اللغوى معنى اللفظ من التبادر، فهل يكون ذلك حجة لنا؟ فإنّ البحث عن حجية قول اللغوى يتكفّل بيان ذلك و سيجىء تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٢٣

اشاره

(١)

إنّ الحمل بما هو حمل، من مصاديق الاستعمال و الاستعمال أعمّ من الحقيقه و المجاز، إلّا أنّ الحمل بلا وجود القرائن الحاليه أو المقاليه علامه المعنى الحقيقى.

المقام الأوّل: فى الحمل الأوّل الذاتى

اشاره

(٢)

و قد أثبتّه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (و نحن سلطنا سبيله) و أنكره بعض

ص: ٢٢٤

١- فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٦٨ و ١٦٩: «و الصحيح عدم إمكان استعمال الحقيقه بصحه الحمل لأنّ غايه ما يستفيده المستعلم من صحه الحمل اتحاد المعنيين الموضوع و المحمول فى القضية الحملية ذاتاً أو وجوداً سواء كان ذلك المعنى مجازياً للفظ المستعمل فيه أم حقيقياً و لذلك يصح الحمل كذلك فى اللفظ المستعمل مجازاً و هذا يعنى أنّ علاميه صحه الحمل موقوفه على العلم فى المرتبه السابقه بكون المعنى المستعمل فيه اللفظ حقيقياً فلا يعقل أن يستعلم منها الوضع و الحقيقه و لا يمكن دفع هذا المحذور بما ذكرناه فى دفع محذور الدور عن علاميه التبادر لأنّ التبادر لم يكن متوقفاً على العلم التصديقى بالمعنى الحقيقى و أمّا صحه حمل اللفظ بما له من المعنى الحقيقى فتتوقف على العلم التصديقى بأنّ المعنى المحمول معنى حقيقى للفظ».

٢- فى منتهى الأصول، ج ١، ص ٤١: «يمكن أن يقال بأنّه علامه كون اللفظ حقيقه فى ذلك المعنى و إن كان لا يخلو عن نظر أيضاً لأنّ اللفظ لم يجعل وجوداً تنزلياً لذلك المعنى التفصيلى بل العلاقه و الارتباط جعل بينه و بين الصوره البسيطة من ذلك المعنى لا- الصوره التحليليه العقلية المسماه بالحد التام مثلاً» و فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٦٧: «قد يستشكل فى علاميه صحه الحمل فى الحمل الأوّل ... لأنّ صحه الحمل تتوقف على فرض التغير بين المحمول و الموضوع كما تتوقف على نحو من الاتحاد و عليه فكيف يكشف حمل اللفظ المراد استعماله على معنى عن كونه نفس المعنى الموضوع له مع لزوم المغايره» ثمّ قال فى ص ١٦٨: «أمّا الاستشكال الأوّل فى علاميه الحمل الأوّل فيرد عليه أنّه لو سلم لزوم التغير فى تصحيح الحمل فهو يتصور فى الحمل الأوّل تاره: بلحاظ كون كل من الطرفين مدلولاً للفظ مغاير للفظ الدال على الآخر و أخرى: بلحاظ الإجمال و التفصيل، كما فى الحد و المحدود و الأوّل من التغير لاينافى العينيه و الثانى لاينافى العينيه الذاتيه» و فى عنايه

الأصول، ص ٤٦ و ٤٧، أيضاً أنكر علاميته فقال: «إنَّ الحمل الأولى الذاتى مطلقاً سواء كان من القسم الأول أو الثانى ممّا لا يصلح لأن يكون علامه لشيء أصلاً حتى للاتحاد الماهوى فضلاً عن الاتحاد المفهومى و ذلك لأنّ العلم بكون الحمل أولياً ذاتياً ممّا يتوقف على العلم بكون الموضوع و المحمول متحدين بحسب الماهيه أو بحسب المفهوم و الماهيه فلو كان العلم باتحادهما ماهيه أو مفهوماً و ماهيه ممّا يتوقف على العلم بالحمل الأولى الذاتى لدار و دعوى التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل ممّا لا تنفع المقام فإنّ العلم بكون الحمل أولياً ذاتياً ممّا يتوقف على العلم التفصيلى باتحاد الموضوع و المحمول بحسب الماهيه أو بحسب المفهوم و الماهيه لا على العلم الإجمالى الارتكازى»

الأعلام مثل المحقق الرشتي (قدس سره) (١) و المحقق الخوئي (قدس سره) (٢).

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٣)

مفاد الحمل الذاتى اتحاد الإنسان - بما له من المعنى - و الحيوان الناطق فيعلم أنّ معنى لفظ الإنسان المجرد عن القرينه هو الحيوان الناطق، إلّا أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل و هذا التغير الاعتبارى مصححّ للحمل.

فلا مجال لما أفاده المحقق الرشتي (قدس سره) حيث أرجع الحمل الذاتى إلى حمل العام على الخاص.

أمّا المحقق الخوئي (قدس سره) فليس فى الحقيقة منكرًا لعلاميّه الحمل الذاتى، (٤) بل

ص: ٢٢٥

١- بدائع الأفكار، ص ٨٣.

٢- المحاضرات، ط.ق: ج ١، ص ١١٧ و ط.ج: ص ١٣١.

٣- بحوث فى الأصول، ص ٢٩.

٤- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٧٨: «إنّ السيّد الخوئي (قدس سره) أنكر دلالة صحه الحمل بنوعيه الأولى و الصناعى على الحقيقة و الوضع ببيان أنّ الحمل الأولى لا يكشف إلّا عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً و لا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقى أو مجازى فقولنا: "الحيوان الناطق إنسان" لا يدلّ إلّا على اتحاد معنيهما حقيقة أمّا أنّ استعمال لفظ الإنسان فى ما أريد به حقيقى أو مجازى فذلك أجنبى عن مفاد الحمل فلا يدلّ على الوضع إذ قد يكون المعنى المراد باللفظ مجازياً».

يعتقد بأنّ الحمل من دون وجود القرينه يرجع إلى علاميه التبادر، و لذا قال في المحاضرات: «نعم لو فرض في القضيه الحمليه أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينه كان ذلك علامه الحقيقه، إلّا أنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحه الحمل».

(١)

و الفرق بين التبادر و صحه الحمل (٢) هو أنّه في التبادر ينسب المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ و لكن في الحمل الذاتى نتصوّر مفهومين و نحكم باتحادهما و نستكشف المعنى الحقيقى من الاتحاد الذاتى بين المفهومين الذين أحدهما معلوم و الآخر مجهول. فلا شبهه في تماميه ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) .

هل يكون السلب الذاتى علامه المجازيه؟

قال المحقق الإصفهانى (قدس سره): و ممّا ذكرنا تعرف أنّ السلب الذاتى علامه المجازيه. و الظاهر تماميه ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) .

ص: ٢٢٦

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١١٧ و ط.ج. ص ١٣٢.

٢- فى المحكم فى أصول الفقه، ص ١٣٦، بعد بيان الدور فى صحه الحمل و عدم صحه السلب: «و ما ذكره غير واحد من اندفاع ذلك بالاكْتفاء فى حصولهما بالعلم الارتكازى كما اكتفى به هناك غير متجه للفرق بينهما و بين التبادر بأنّ التبادر من سنخ الانفعال فتكفى فيه العلاقه الذهنيه الارتكازيه بين اللفظ و المعنى كسائر الانفعالات بخلاف الحمل و السلب لأنّهما من سنخ الحكم و لا يتسنى صدور الحكم للحاكم بنحو يعلم بصحته ما لم يتوجه تفصيلاً لطرفيه و لمّا يصححه و يطابقه من النسبه بينهما و لا يكفي فيه الوجود الارتكازى الذهنى من دون أن يتجلى و يتضح له» و فى تسديد الأصول، ص ٥٢: «الفرق بين التبادر و صحه الحمل أنّه فى التبادر إنّما ينتقل من حاق اللفظ إلى المعنى المفصل الموضوع له و فى صحه الحمل يؤخذ من حاق اللفظ معنى ارتكازى جملى و يقاس مع معنى تفصيلى فإذا وجد وحدتهما فقد انكشف المعنى الحقيقى».

إنّ المشهور بين الأصوليين عدم كونه علامه على المعنى الحقيقي، كما أنّ المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً أنكر علاميته للمعنى الحقيقي و لكن اختلف في القسم الأول منها، فإنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يقول بعلاميته.

ص: ٢٢٧

١- في منتهى الأصول، ج ١، ص ٤١: «و أمّا إذا كان بالحمل الشائع الصناعي ... فلا يدلّ على أزيد من اتحاد وجودى بينهما و بعبارة أخرى لا يدلّ إلّا على أنّ اللفظ الحاكي عمّا هو الموضوع مع اللفظ الحاكي عن المحمول - بما لهما من المفهوم- متحدان وجوداً سواء كانا كليين أو مختلفين نعم في ما إذا كان الموضوع فرداً و مصداقاً ذاتياً للمحمول كقولنا زيد إنسان يدلّ على أنّ المحمول تمام حقيقه الموضوع و ماهيته و هذا أيضاً شيء يعلم من الخارج لا من ناحيه صرف الحمل فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحمل الشائع لا أماريه له لا على الحقيقيه و لا على المجاز». و في منتقى الأصول، ج ١، ص ١٧٩، بعد أنّ ذكر إنكار السيّد الخوئي (قدس سره) دلالة صحه الحمل الأولى على الحقيقيه و الوضع: «و هكذا الحال في الحمل الشائع فإنّه لا يكشف إلّا عن اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً بلا- نظر إلى حال استعمال المحمول في ما أريد به و أنّه حقيقي أو مجازي و ظاهر أنّ الاستعمال أعم من الحقيقيه و المجاز و بعبارة أخرى - كما قال- أنّ صحه الحمل و عدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل و إلّا فلا و أمّا الحقيقيه و المجاز فيهما يرجعان إلى عالم اللفظ و الدال و بين الأمرين مسافه بعيدة». و في مباحث الأصول، ص ٨٥ و ٨٦: «إنّ كون صحه الحمل الشائع علامه منحصر في العموم و الخصوص و لا يكون إلّا بعد العلم بالوضع لا- من علّله و الظاهر أعميه السلب في هذا الحمل من المجازيه في الصورتين إذا رجع إلى سلب الوحده الحاصله في صورتى العموم في الوجود فلاحظ لأنّ سلب الاتحاد في الوجود - كعدم صحه الحمل- يجامع المباتنه و عدمها بنحو يصحّ الاستعمال المجازي، إذ المسلوب الاتحاد بما لكل من الموضوع له لا مطلقاً». و في عنايه الأصول، ص ٤٧: «إنّ الجاهل المستعلم إن رأى أنّه صحّ حمل شيء على شيء بلا عنايه و لا رعايه علاقته فيمكنه أن يعرف بذلك أحد أمور ثلاثه فان كان الموضوع فرداً فيعرف منه أنّه من مصاديق المحمول و من أفراده الحقيقيه و إن كان كلياً أخص فيعرف منه أنّه من أصنافه و من أقسامه الحقيقيه و إن كان كلياً مساوياً مع المحمول فيعرف منه أنّ الموضوع متحد مع المحمول وجوداً و خارجاً».

أمّا القسم الأوّل فهو حمل الطبيعي على أفراده و مصاديقه و حمل الجنس على نوعه و الفصل على نوعه، مثل «زيد إنسان» و «الإنسان حيوان» و «الإنسان ناطق»

أمّا القسم الثاني فهو حمل العناوين العرضيه على معروضاتها، كحمل الضاحك أو الكاتب على زيد، فإنّ هذه العناوين العرضيه منتزعه عن قيام الأعراض بموضوعاتها.

أمّا القسم الثالث فهو حمل بعض العناوين العرضيه على بعض آخر مثل «المتعجب ضاحك».

بيان نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

إنّ مقتضى الحمل الشائع التغير المفهومى بين الموضوع و المحمول و الاتحاد الوجودى.

فلا- وجه -مع فرض التغير المفهومى بالجوهريه و العرضيه أو بمقولتين من العرض أو صنفين من العرض - لاستكشاف المعنى الحقيقى لتغيرهما فى الذاتيات. (٢٢)

ص: ٢٢٨

١- بحوث فى الأصول، ص ٢٩.

٢- فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٦٧، عند بيان الإشكال فى علاميه صحه الحمل الشائع: «أمّا الثانى فلأنّ صحه الحمل الشائع كما تكون فى موارد حمل النوع على فرده و الجنس على النوع و الفصل على النوع كذلك تكون فى موارد حمل أحد الكليين المتساويين فى الصدق على الآخر، كما فى قولنا الضاحك الناطق، أو أعم الكليين على أخصيهما صدقاً من دون أن يكون الموضوع فرداً حقيقياً من المحمول كما فى قولنا: الضاحك حيوان ... و أمّا فى القسم الثانى من الموارد فلا يصح الاستكشاف المذكور، لأنّ المحمول ليس ثابتاً فى مرتبه ذات الموضوع و إنّما هو منطبق معه على وجود واحد و استكشاف المعنى بالحمل الشائع لا يكون إلّا بأن يدل الحمل على أنّ ما للمحمول من معنى متحد مع المعنى الموجود فى مرتبه ذات الموضوع لا معه ابتداءً». ثمّ قال: «يرد عليه أنّ الحمل الشائع فى القسم الثانى من الموارد ينتج نتيجة أيضاً لأنه يكشف عن الاتحاد الوجودى بين الناطق و الضاحك و أنّ مدلول اللفظ المراد استعلام معناه أحد المفاهيم المنطبقه على نفس الوجود الذى انطبق عليه المفهوم الآخر المعلوم و هذا يحتاج فى التعيين النهائى إلى إحصاء تمام المفاهيم التى تنطبق على ذلك الوجود و تعيينه من بينها و شبه هذه الضميمه نحتاجها فى القسم الأوّل أيضاً».

أمّا مع فرض التغيرات المفهومي بالكلية و الفرديه و المصداقيه، فلا تفاوت بين الفرد و الكلي من حيث الذات، فيمكن استكشاف المعنى الحقيقي، مثال ذلك: إنه إذا علمنا حقيقه زيد بأنّه الحيوان الخاص و جهلنا معنى الإنسان، ثم وجدنا حمل الإنسان على زيد باعتبار تقرّر حصّه الإنسان في مرتبه ذات زيد، فحينئذ نستكشف اتحاد حقيقه زيد -بما أنه حيوان خاص- و معنى الإنسان.

و هكذا الأمر في حمل الجنس على نوعه و حمل الفصل على نوعه.

هل يكون السلب الشائع علامه المجازيه؟

قد فضل المحقق الإصفهاني (قدس سره) في المقام:

الأول: السلب الشائع قبال الحمل الشائع الذي معناه الاتحاد في الوجود، فإنّ السلب دليل على أنّ المسلوب ليس عين ذات المسلوب عنه و لا متقرّراً في ذاته، لعدم اتحادهما في الوجود، فهذا السلب علامه المجازيه.

الثاني: السلب الشائع قبال الحمل الشائع الذي معناه اندراج الموضوع تحت المحمول، فلا يكون السلب دليلاً على عدم الاتحاد مفهوماً بل يدلّ على عدم اندراجه تحته، كما يقال: الجزئي ليس بجزئي بل كلي، حيث إنّ مفهوم الجزئي كلي بالحمل الشائع، و لا بدّ من سلبه عن الجزئي بالحمل الشائع مع اتحادهما مفهوماً.

هنا بيانان:

و ليس معناه كثره الاستعمال، (٢) لأن الاستعمال أعم من المجاز و الحقيقه، بل الأطراد هو شيوع الاستعمال بدون اختصاصه بمورد خاص و ذلك مثل استعمال لفظ العبد و البشر في أفراد الإنسان و أما استعمال لفظ الرقبه في الإنسان فغير مطرد، بل يستعمل في مورد العتق، مثل «أعتق رقبه» و لا يستعمل في سائر الموارد، مثل «رأيت رقبه».

ص: ٢٣٠

١- في حقائق الأصول، ج ١، ص ٤٥: «ثم إن هذه العلامه [أى الاطراد] ليست المذكوره في كلام الأكثر و إنما نصّ عليها بعض من تأخر كما قيل». أقول: و لكن في الدرعيه، ج ١، ص ١١: «و من شأن الحقيقه أن تجرى في كل موضع ثبت فيه فائدتها من غير تخصيص إلّا أن يعرض عارض سمعى يمنع من ذلك هذا إن لم يكن في الأصل تلك الحقيقه وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس نحو قولنا: أبلق فإِنَّه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض الذوات دون بعض لأنهم يقولون: فرس أبلق و لا يقولون: ثور أبلق و إنما أوجبنا اطراد الحقيقه في فائدتها لأنّ المواضع تقتضى ذلك و الغرض فيها لا يتم إلّا بالاطراد». و فى عده الأصول، ط.ق. ج ١، ص ١٦٥: «الفصل بين الحقيقه و المجاز يقع من وجوه ... و منها أن يعلم أنّها تطرد فى موضع و لا تطرد فى آخر و لا مانع فيعلم أنّها مجاز فى الموضوع الذى لا تطرد فيه و إنّما شرطنا المانع لأنّ الحقيقه قد لا تطرد لمانع عرفى أو شرعى». و لكن فى المعارج، ص ٥٠ و ٥١، بعد ذكر نص أهل اللغه و التبادر قال: «ههنا فروق آخر الأوّل الاطراد» الخ ثم قال: «و فى الكل نظر».

٢- فى هدايه المسترشدين، ص ٢٦٠: «و المراد اطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر أو مع خصوصيه دون أخرى و يصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها» و فى الفصول، ص ٣٨: «و الأظهر عندى أن يفسر الاطراد بأن يكون المعنى الذى صحّ باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقه أو من غير تأويل فى موارد المعلومه من حيث القدر المشترك بحيث يصحّ أن يستعمل كذلك فى موارد المشكوكه فيستعلم من ذلك أن اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد و أنّ المعنى الذى صحّ استعمال اللفظ باعتباره متحقق فى الجميع» و فى جواهر الأصول، ص ٢٣١: «يقرّر ذلك بوجوه: التقريب الأول: إنّهُ إذا رأينا إطلاق لفظ - بما له من المعنى الارتكازى - و استعماله فى شىء و أمر بحيثيه مثل أنّه أطلق لفظ الإنسان على زيد بحيثيه ثم لاحظنا صدقه على عمرو بتلك الحيثيه ... و هكذا فى جميع الموارد يستكشف من ذلك أنّ لفظ الإنسان -مثلاً- موضوع لمعنى جامع بين هذه الأفراد ... التقريب الثانى: أفاده بعض الأعظم (حفظه الله) «و المراد المحقق البروجردى (قدس سره) كما فى التعليقه «التقريب الثالث نسبة سماحه الأستاذ (حفظه الله) إلى أستاذه العلامه الحائرى (قدس سره)» و فى بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص ١٦٩ - ١٧١: «و أمّا الاطراد و استعمال الوضع به فيمكن أن يراى به أحد معان: الأوّل: اطراد التبادر بأن يطلق المستعلم اللفظ مراراً عديده و فى أوضاع

و حالات مختلفه و يتبادر منه فى جميع ذلك معنى واحد ... الثانى: اطراد الاستعمال و يراد به صحه استعمال اللفظ فى معنى معين فى موارد مختلفه مع إلغاء جميع ما يحتمل كونه قرينه على إرادته المجاز و قد ذكر السيد الأستاذ - دام ظلّه - أنّ هذا الأسلوب هو الطريقه الوحيدده المتبعه غالباً لمعرفة الحقيقه و الوضع ... الثالث: الاطراد فى التطبيق بلحاظ الحيشه التى أطلق من أجلها اللفظ، كما إذا أطلق (الأسد) على حيوان باعتباره مفترساً و كان مطرداً فى تمام موارد وجود حيشه الافتراس فى الحيوان فيكون علامه كونه حقيقه فى تلك الحيشه و قد اعترض عليه المحقق الخراسانى (قدس سره): بأنّ هذا المعنى من الاطراد ثابت فى المعانى المجازيه أيضاً إذا كان يحفظ فيه مصحح المجاز... و هذا الاعتراض متجه الرابع: اطراد الاستعمال من دون قرينه... بمعنى الاستدلال بشيوع الاستعمال فى معنى بلا- قرينه على أنّه المعنى الحقيقى، لأنّ الأمر يدور بين أن تكون جميع تلك الاستعمالات الكثيره مجازاً من دون قرينه أو حقيقه و المجاز بلا قرينه و إن كان استعمالاً صحيحاً و واقعاً خارجاً و لكنّه لا شك فى عدم كونه مطرداً و شائعاً بحيث يشكل اتجاهاً نوعياً فى الاستعمالات فيكون الاطراد المذكور نافياً لاحتمال المجازيه لا محاله» ثمّ قال: «العلامه الأساسيه على الوضع هى التبادر من ناحيه و شيوع الاستعمال من غير قرينه من ناحيه أخرى».

١- و فى هدايه المسترشدين، ص ٢٦٠: «و اختلفوا فى كون الاطراد على الوجه المفروض دليلاً على كون اللفظ حقيقه فى ذلك المعنى و عدمه على قولين: أحدهما دلالتة على ذلك و حكى القول به عن جماعه منهم الغزالي و السيد العميدى و العلّامة (قدس سرهم) فى ظاهر التهذيب و ثانيهما عدمها ذهب إليه جماعه من العامه و الخاصه منهم الآمدى فى الإحكام و الحاجبى و العضدى و شيخنا البهائى (رحمه الله) و هو ظاهر العلّامة (رحمه الله) فى النهايه حيث ذكر الإيراد على دلالتة على الحقيقه مقتصرأً عليه و اختاره الشريف الأستاذ (قدس سره)». و فى أصول الفقه، ص ٧٢: «الصحيح أنّ الاطراد ليس علامه للحقيقه لأنّ صحه استعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مره واحده تستلزم صحتة دائماً سواء كان حقيقه أم مجازاً فالاطراد لا يختص بالحقيقه حتى يكون علامه لها».

بيان الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١)

إذا أطلق اللفظ باعتبار معنى كلى على أفراد و أطرد إطلاقه على تلك الأفراد (مع اختلاف الأفراد من حيث الخصوصيات و الأحوال)، يستكشف أنّ اللفظ حقيقه فى هذا المعنى الكلى، لأنّ العلائق المجازيه لا أطراد لأنواعها بل تلك العلائق محدوده.

نعم إذا فرضنا التناسب بين المعنيين من جهات كثيره بحيث يطرد إطلاق اللفظ على المعنى المجازى بحسب تلك الجهات الكثيره (كما أنّ المتأخرين لا يقتصرون مصحح الاستعمال المجازى فى العلائق المذكوره بل يقولون بأنّ الملاك هو الاستحسان الذوقى)، فحينئذ ليس الاطراد علامه للحقيقه، إلّا أنّه مجرد فرض محض.

ثم إنّ عدم الاطراد يكون كاشفاً عن عدم الوضع له و إلّا يلزم تخلف المعلول عن العله، فإنّ الوضع عله للاطراد و عدم المعلول يكشف عن عدم تحقق عله، كما أنّ وجود العله أيضاً كاشف عن وجود معلوله، و لو فرضنا وجود الوضع مع عدم تحقق الاطراد، يلزم تحقق العله مع عدم تحقق معلوله، و معنى ذلك هو تخلف المعلول عن عله.

ص: ٢٣٢

يلاحظ عليه:

أولاً: ما قال من أن التناسب من الجهات الكثيره بين المعنيين مجرد فرض محض فيرد عليه: أنه واقع في بعض المجازات و لعلّ منها المجاز المشهور في بعض الموارد مع أن الاستحسانات الذوقيه قد تكثر بين المعنيين و الحق أنه إذا تحقّق التناسب و العلقه المجازيه بين ذات الأفراد و المعنى الحقيقي يتحقق الأطراد المذكور و لكن ليس ذلك علامه على المعنى الحقيقي.

ثانياً: الوضع ليس علّه للأطراد في الاستعمال بل علّه لصحّه ذلك لا وقوعه، فعدم وقوع الاطراد ليس علامه للمجازيه، إلّا أن يراد من عدم الأطراد عدم صحته و هو خلاف الظاهر.

بيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

بيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) (١)

إنّ الأطراد هو استعمال لفظ مخصوص في موارد مختلفه بمحمولات عديده، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز و هو علامه الحقيقيه.

يلاحظ عليه:

إنّه راجع إلى التبادر و لاحتجاج إلى كثره الإطلاق بالنحو الذي ذكره، بل الإطلاق الواحد مع عدم القرينه دليل على المعنى الحقيقي من باب تبادر المعنى الحقيقي و انسباقه إلى الذهن من حاقّ اللفظ بلا وجود القرائن الحاليه و المقاليه.

فتحصّل إلى هنا سته أمور:

أولاً: إنّ التبادر علامه الحقيقيه.

ص: ٢٣٣

ثانياً: إنّ صحّحه الحمل الأوّلى الذاتى أيضاً علامه الحقيقه.

ثالثاً: و أمّا صحّحه الحمل الشائع الصناعى، فهى فى القسم الأوّل منها علامه الحقيقه و فى القسمين الأخيرين ليست علامه الحقيقه.

رابعاً: إنّ صحّحه السلب الذاتى علامه المجازيه.

خامساً: إنّ صحّحه السلب الشائع إذا كان فى قبال الحمل الشائع الذى معناه الاتحاد فى الوجود فهى علامه المجازيه و أمّا إذا كان فى قبال الحمل الشائع الذى معناه اندراج الموضوع تحت المحمول فليست علامه المجازيه (هذا كلّه وفاقاً للمحقق الإصفهانى (قدس سره)).

سادساً: إنّ الاطراد ليس من علائم الحقيقه، خلافاً للمحقق الإصفهانى و المحقق الخوئى (قدس سرهما).

ص: ٢٣٤

البحث الثاني: المبادئ التصديقيّة اللغويّة لعلم الأصول (فيه فصول خمس):

إشاره

الفصل الأول: الحقيقه الشرعيه

الفصل الثاني: الصحيح و الأعمّ

الفصل الثالث: الاشتراك

الفصل الرابع: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الفصل الخامس: المشتق

ص: ٢٣٥

الفصل الأول: فى الحقيقه الشرعيه (فيه مقدمتان و تنبيه)

اشاره

المقدمه الأولى: بحث الحقيقه الشرعيه من المبادئ اللغويه التصديقيه

المقدمه الثانيه: هل يتحقق الوضع بالاستعمال؟

تنبيه: فى ثمره هذا البحث

ص: ٢٣٧

المقدمه الأولى: بحث الحقيقه الشرعيه من المبادئ اللغويه التصديقيه

اشاره

إنّ هذا البحث من المبادئ التصديقيه اللغويه لعلم الأصول كما صرّح به المحقق الإصفهاني (١) والأستاذ العلامة البهجه (قدس سرهما) (٢) ولكن على ما ذهب إليه بعض الأعاظم (حفظه الله) يعدّ من المسائل الأصوليه.

ص: ٢٣٩

١- في الأصول على النهج الحديث، ص ١٧: «و البحث عن ثبوت الحقيقه الشرعيه ... من المبادئ التصديقيه اللغويه بها يصحّ حمل الصلاه مثلاً على معناها المتداول شرعاً» الخ و في ص ٣١: «المقام الثاني في المبادئ التصديقيه اللغويه و فيه فصول الفصل الأوّل في الحقيقه الشرعيه و ثمره إثباتها التمكن من الحمل على معانيها المتداوله و إلّا لزم حملها على معانيها اللغويه و بهذا الاعتبار يكون البحث مبدأ تصديقاً للمسأله الأصوليه فإنّ الحمل على المعنى المعهود شرعاً ليس من النتائج الفقهيّه».

٢- في مباحث الأصول، ص ٢٥: «و قد جعل ... البحث عن الصحيح و الأعم من التصديقيه اللغويه و كذا الحقيقه الشرعيه ... و جعلهما من المبادئ مبنى على جعل المسأله نتيجه البحث في البحثين أعني ... و لزوم حمل أسامي العبادات على المعاني الشرعيه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه مع أنّ النتيجة غير معنونه لإغناء البحث عن المبدأ عن البحث عن النتيجة و لعلّ جعل المبدأين المذكورين لدخلهما في الفقه من المسائل الأصوليه - كسائر ما وقع البحث فيه عن الوضع أو تعيين الموضوع له - أولى و تخلل واسطه - معنونه كانت أو لا للوصول إلى الحكم الفرعي - لا ينافي ذلك كسائر ما وقع البحث فيه عن الظهورات و عليه فلا يطرّد صحه إخراج المبادئ من المسائل بل لا بدّ في كل مبحث من رعايه وجود ملاك المسأله و عدمه». و في ص ٨٩ عند البحث عن الحقيقه الشرعيه: «و قد تقدّم ... أنّ جعل هذا البحث من الأصول أولى من جعل الثمره منها و جعله من المبادئ مع عدم تعنونها بنفسها في الأصول».

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) لكون هذا البحث من المسائل الأصولية:

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) (١) لكون هذا البحث من المسائل الأصولية:

إنّ البحث عن الحقيقة الشرعية هو في الحقيقة بحث عن الظهور، كما أنّ البحث عن دلالة الأمر على الوجوب يرجع إلى البحث عن الظهور فيكون من المسائل الأصولية.

يلاحظ عليه:

أولاً: لو كان كذلك يلزم دخول جميع المباحث اللغوية المرتبطة باستكشاف المعنى الحقيقي في علم الأصول، حيث إنّ اللفظ المجرد عن القرينه ظاهر في المعنى الحقيقي.

ثانياً: قياس هذا البحث بمباحث دلالة الأمر على الوجوب وغيرها مع الفارق، حيث إنّ البحث عن ظهور الأمر في الوجوب ممهّد للاستنباط، بخلاف المباحث اللغوية وإن كانت مخترعات شرعية.

محلّ البحث: (٢)

إنّ محلّ الكلام هو الماهيات المخترعة شرعية مثل الصلاة و الصوم و الحج

ص: ٢٤٠

١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٢٠٣.

٢- في هداية المسترشدين، ج ١، ص ٤١١: «الذي يقتضيه النظر في المقام أنّ هناك أمور إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام و القائل بالثبوت إنّما يثبتها مطلقاً بالنسبة إلى تلك الألفاظ أحدها: أن تكون الألفاظ متداولة في ألسنة المشرعة من قديم الأيام، أعنى في مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية إذ من البين انتفاء التفاوت في موضوع البحث من ذلك الزمان إلى الآن. ثانياً: أن تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغه إلى حدّ الحقيقة عند المشرعة في ذلك الزمان. ثالثاً: أن تكون تلك الألفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالباً و يستعملها فيها و يريد بها إفهامها و بالجمله إذا أراد التعبير عن تلك المعاني عبّر عنها بتلك الألفاظ و إن عبّر بغيرها أيضاً على سبيل الندره».

والزكاه و أمّا المعاملات العرفيه و إن كان جريان البحث فيها بمكان من الإمكان إلّا أنّ لها مقاماً آخر.

ص: ٢٤١

هنا نظريتان:

الوضع إما تعينى و إما تعينى و البحث فى أنه هل يتحقق الوضع التعينى بالاستعمال.

النظريه الأولى: من المحقق الخراسانى (قدس سره)

إنّ الوضع التعينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له، و ادعى هنا الوضع التعينى باستعمال اللفظ فى لسان الشارع و هذا الاستعمال ليس بحقيقه و لا مجاز. (١)

إيراد المحقق النائينى على المحقق الخراسانى (قدس سرهما):

إيراد (٢) المحقق النائينى على المحقق الخراسانى (قدس سرهما):

إنّ تحقق الوضع بالاستعمال موجب للجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى آن واحد، فى شىء واحد و هو محال.

ص: ٢٤٢

١- فى الكفايه، ص ٢١: «إنّ الوضع التعينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكايه عنه و الدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه ... و كون استعمال اللفظ فيه كذلك فى غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فى المجاز فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع و لا يستنكره ... إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريبه جداً و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً و يدلّ عليه تبادل المعانى الشرعيه منها فى محاوراته».

٢- و فى حقائق الأصول، ذكر إيراداً آخر فقال فى ج ١، ص ٤٨: «ثمّ إنّ يمكن الإشكال فى تحقق الإنشاء بالفعل كلياً من جهه أنّ الأفعال ليست ممّا يتسبب بها عند العقلاء إلى تحقق المفاهيم الإنشائية و الأفعال فى المعاطاه و غيرها ممّا ذكر ليست صادرة بقصد الإنشاء بها أصلاً بل صادرة جرياً على الالتزامات النفسيه فلا تصلح إلّا للحكايه عنها». و فى منتهى الأصول، ص ٤٦: «فيه أولاً أنّه على تقدير صحه مثل هذا القسم من الوضع التعينى يكون هذا الاستعمال حقيقه لا أنّه لا حقيقه و لا مجاز و تأخر الوضع عن الاستعمال رتبى و إلّا فهما فى زمان واحد كما هو الشأن فى باب العله و المعلول فالاستعمال يقع فى زمان وجود الارتباط و العلاقه بين اللفظ و المعنى». و فى عنايه الأصول، ص ٥٣: «و فيه أنّ القرينه فى المجاز أيضاً لا تكون حاكيه عن المعنى و لا دالّه عليه بل الحاكي عنه و الدال عليه هو نفس اللفظ غايته أنّ القرينه تدلّ على أنّ اللفظ قد أريد منه ذاك المعنى المجازى لا الآخر

الحقيقى و ليست هى بنفسها ممّا تدلّ على المعنى و تحكى عنه و لعلّه لذلك قال (قدس سره) كما سيأتى فافهم فالأولى فى مقام الفرق بين القرينتين أن يقال: إنّ القرينه فى سائر المقامات تدلّ على أنّ اللفظ قد استعمل فى غير ما وضع له تجوّزاً و فى المقام تدلّ على استعماله فيه بقصد حصول الوضع به لا تجوّزاً». و فى مباحث الأصول، ص ٩٤: «لازم الوضع بالاستعمال كون اللفظ ممّا يتحقق به كل من الوضع و الاستعمال فيكون الواحد فى مرتبتين لأنّه ما به الوضع فهو داخل فى علّه الاستعمال و الإرائه و ما به الإرائه الفعلية فهو داخل فى المعلول فبه يتحقق كل من الإرائه الشأنيه و الفعلية و كون الشىء الواحد فى مرتبه العله و المعلول محال و يمكن التفصى بأنّ اللفظ داخل فى الاستعمال و الإرائه الفعلية فقط و إنّما يستكشف الوضع الذى هو جعل الملازمه بمقدمات الحكمه» الخ.

بيان ذلك: إنَّ مقام الاستعمال يوجب لحاظ اللفظ آلياً و مقام الوضع يوجب لحاظ اللفظ استقلالياً، و الوضع بالاستعمال يجمع بين كلا اللحاظين. (١)

ص: ٢٤٣

١- في أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣: «و توهم إمكان الوضع بنفس الاستعمال كما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) مدفوع بأنَّ حقيقه الاستعمال كما يتناه إلقاء المعنى في الخارج بحيث يكون اللفظ مغفولاً عنها فالاستعمال يستدعى كون الألفاظ مغفولاً عنها و توجه النظر إليه بتبع المعنى بخلاف الوضع فيأنه يستدعى كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله و من الواضح أنه لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد». و في منتهى الأصول، ص ٤٦: «و ثانياً أنه لو كان هذا مصداقاً لمفهوم الاستعمال و الوضع معاً - كما هو المفروض و المدعى في مثل المقام- للزم منه اجتماع اللحاظ الآلي و الاستقلالي بالنسبه إلى ملحوظ واحد في استعمال واحد و هو محال».

إنّ الوضع بالاستعمال يتصور على نحوين:

التصوير الأوّل: إنّ الاستعمال عين الوضع فحقيقه الاستعمال حقيقه الوضع و هذا التصوير هو ظاهر متن الكفايه.

و يرد عليه:

أولاً: ما أورده المحقق النائيني على صاحب الكفايه (قدس سرهما) يتوجّه على هذا التصوير، لأنّ الجمع بين اللحاظين في آن واحد محال.

ثانياً: إنّ مرتبه الوضع غير مرتبه الاستعمال حيث إنّ الوضع في مرتبه الملزوم و الاستعمال في مرتبه اللازم و الوضع هنا جعل الملزوم بلازمه و اللفظ بما أنّه يستعمل في معناه يلحظ آلياً و بما أنّه موضوع للمعنى يلحظ استقلالياً و لذا لا بدّ من التصوير الثاني.

التصوير الثاني: إنّ الوضع يتحقّق مقارنةً للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه و لا إشكال في التقارن المذكور و ما يقتضيه الاستعمال الحقيقي (في قبال المجازي) هو عدم تأخر الوضع عن الاستعمال و لا يقتضى تقدّم الوضع على الاستعمال، فمع تقارن الوضع و الاستعمال يعدّ هذا الاستعمال حقيقياً لا

ص: ٢٤٤

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٨٦ - ٨٨ و في ص ٥٤، عند التعليقه على قوله (قدس سره): «فلا يكون بحقيقه و لا مجاز»: «إن قلنا بأنّ الاستعمال حين الوضع كما هو ظاهر المتن فحقيقه الاستعمال حقيقه الوضع أو قلنا بأنّ الوضع يتحقّق مقارنةً للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه فلا مانع من كونه حقيقه لأنّ غايه ما يقتضيه الحقيقه عدم تأخر الوضع عن الاستعمال لا- تقدّمه عليه زماناً فيكفي مقارنة الوضع مع الاستعمال زماناً فضلاً عن عينيه له حيث لا- تقدم للاستعمال حينئذٍ و لو بالعليه فتدبر».

مجازياً، فالوضع بالاستعمال ممكن و ليس استعمالاً غير حقيقي و لا مجازى بل هو استعمال حقيقى إلا أنه على مبنى المشهور فى الوضع من أنه تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه و أمّا على ما هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) فلا ملزم لهذا التكلّف كما سيأتى.

ثم إنّا - بعد كون جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو الحق فى المقام - لانتعّز تفصيلاً إلى ما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) من الجواب (١) و هكذا لانتعّز بالتفصيل إلى ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)، (٢) بل نشير إليهما بالتلخيص.

و ملخص جواب المحقق العراقى (قدس سره) (٣) أنّ الملحوظ فى مقام الاستعمال شخص

ص: ٢٤٥

١- فى مقالات الأ-صول، ج ١، ص ٦٧: «تتميم للمرام بإرشاد فى المقام و هو أنّ حقيقه الوضع كما أنه قد يتحقق بجعل قبل الاستعمال فقد يتحقق بنفس استعمال لفظ فى معناه بقصد حصوله و توهم أوله إلى اجتماع اللحاظين غلط إذ النظر المرآتى متوجه إلى شخص اللفظ و المعنى حال الاستعمال و هما غير ملحوظين استقلالاً حين الوضع و ما هو ملحوظ كذلك فهو طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى حين وضعه و أحدهما غير الآخر فى مقام اللحاظ كما لا يخفى و العجب من صدور هذا الإشكال من بعض أعظم المعاصرين على ما فى تقرير بعض تلامذته».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٢٨ و ط.ج. ص ١٤٤: «قد أصبحت النتيجة أنّ محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى مندفع على جميع المسالك فى تفسير حقيقه الوضع فإنّ الوضع أمر نفسانى ثابت فى أفق النفس و الاستعمال أمر خارج عن أفق النفس فالوضع سابق على الاستعمال دائماً» الخ.

٣- فى منتهى الأصول، ص ٤٧ بعد ذكر الإيراد: «و أجيب عنه بوجه: الأول ما أفاده أستاذنا المحقق (قدس سره) من أنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلالى هو طبيعه اللفظ و هو الملتفت إليه و ما هو ملحوظ بالنظر الآلى و غير ملتفت إليه هو شخص اللفظ فلم يجتمع اللحاظان فى موضوع واحد» و ناقش فيه. أقول: نذكر الوجه الثانى و الثالث أيضاً تمييزاً للكلام. قال: «الثانى أنّ الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبي و يكون الاستعمال مظهرًا و كاشفًا عنه و قد قال بمثل هذا شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) فى الفسخ الفعلى بالأفعال المتوقفه على الملك بأنّ الفسخ يحصل بالبناء و يكون الفعل كاشفًا عنه» و ناقش فيه ثمّ قال: «الثالث أنّ حقيقه الوضع ترجع إلى جعل اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه من دون قرينه على إرادته منه و هو بهذا الاستعمال يوجد مصداقاً لمفهوم كون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه لأنّ المفروض أنه لم ينصب قرينه على حكاية اللفظ عن هذا المعنى المستعمل فيه بل جعل اللفظ حاكياً عن المستعمل فيه بنفسه فيكون هذا الاستعمال بهذه الكيفية أى كونه حاكياً عن المعنى المستعمل فيه بنفسه من لوازم تلك العلاقة التى نسميها بالوضع و إنشاء الملزوم بإيجاد اللازم أمر معقول» و ناقش فيه أيضاً.

اللفظ و في مقام الوضع طبيعه اللفظ فمتعلق اللحاظين مختلف. (١)

و ملخص جواب المحقق الخوئي (قدس سره) أنّ الوضع أمر نفساني و الاستعمال عمل جوارحي و الوضع بهذا البيان مقدم على الاستعمال.

و جواب بعض الأساطين (حفظه الله) أنّ الاستعمال لا يتوقف على ملاحظه اللفظ آلياً بل كثير من الناس يتأملون في الألفاظ أثناء التكلم و يختارون ما هو أحسنه.

النظريه الثانيه: المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

النظريه الثانيه: المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٢)

إنّ الوضع لا يكون بالاستعمال على المبنى المختار في الوضع من أنّ حقيقه

ص: ٢٤٦

١- في مباحث الأصول، ص ٩٣: «و الاستشكال فيه بالجمع بين اللحاظين - الاستقلالي و الآلي - في الاستعمال الواحد مندفع بأنّ اللحاظ في الوضع المكشوف بالاستعمال غير اللحاظ المصحح للاستعمال الذي لا بد منه فيه كان الوضع سابقاً أو مقارناً و ما يقال بكونه آلياً هو الثاني و معنى آليته أنّه لوحظ لأنّ يفهم به المعنى كما أنّ اللحاظ في الوضع يتعلق به لأنّ يعتبر ملازماً للمعنى فما في الوضع لأجل الدلاله الشأنيه و ما في الاستعمال لأجل الدلاله الفعلية فهناك لحاظان مختلفا أو تماثلاً في الآليه و الاستقلاليه و أمّا الفناء في اللحاظ فهو غير ما هو الشرط في الاستعمال و هو أمر مقارن أو لاحق للاستعمال و يمكن أن يكون اللفظ غير ملحوظ فيه أصلاً و ليس بلازم و لا مطرد لجواز الجمع بين الدعاء و القراءه على الأصح و الحاصل أنّ اللحاظ متعلق بالطبيعي في الوضع و بالشخص المفرد للطبيعي في الاستعمال».

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٨٦ و في ص ٥٢: «و التحقيق: أنّ إنشاء الوضع حقيقه بمعنى جعل اللفظ ... و أمّا على ما عرفت من أنّ حقيقه الوضع نحو اعتبار من الواضع فيكفي في حصول الاختصاص مجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى و هو و إن كان خفيف المؤونه بل أخفّ مؤونه من قصد حصوله بالاستعمال حيث إنّ لا حجه إلى التسبب إلى حصوله بوجه من الوجوه إلّا أنّه يحتاج إلى دليل».

الوضع نحو اعتبار من الواضع، فيكفي في حصول الاختصاص الوضعي بناء الواضع على اختصاص اللفظ بالمعنى قبل تحقق الاستعمال و هذا أخفّ مؤونه من قصد حصول الوضع بالاستعمال، حيث لا حاجة إلى التسبب إلى حصوله بوجه من الوجوه، إلّا أنه يحتاج إلى دليل.

و مقتضى التحقيق في المقام يوافق نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره).

هذا تمام الكلام في المقدمة.

ص: ٢٤٧

الحق هو أن ثبوت الحقيقة الشرعية مِمَّا لا-ريب فيه، فإن قلنا بالوضع التعييني فهو وإلا فلا بدّ من القول بالوضع التعييني، لكثرة استعمالها في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأصحابه، ولا يضرّ عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في خصوص لسانه (صلى الله عليه وآله وسلم) من دون

ص: ٢٤٨

١- . نذكر هنا أمرين: الأمر الأول في الأقوال: في معارج الأصول، ص ٥٢: «الفائدة الثانية: الحقيقة الشرعية موجوده و صار جماعه من الأشعريه إلى نفيها و نعى بالشرعيه ما استفيد وضعها للمعنى بالشرع». و في زبده الأصول للشيخ البهائي، ص ٥٧: «و الحقيقة الشرعية للمشرعه شائع و للشارع محل كلام و الظاهر ثبوتها» الخ. و في الوافيه، ص ٦٠: «و أمّا الشرعيه ففى وجودها خلاف و الحق وجودها». و فى القوانين، ص ٣٦: «الحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل» ثم قال: «و كيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية فى الجملة و أمّا فى جميع الألفاظ و الأزمان فلا- و الذى يظهر من استقراء كلمات الشارع أنّ مثل الصلاة و الصوم و الزكاه و الحج و الركوع و السجود و نحو ذلك قد صارت حقائق فى صدر الإسلام ... و حصولها فيها و فى غيرها من الألفاظ الكثيره الدوران فى زمان الصادقين (عليهما السلام) و من بعدهما مِمَّا لا-ينبغى التأمل فيه كما صرح به جماعه من المحققين و أمّا مثل لفظ الوجوب و السنه و الكراهه و نحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها فى كلامهما (عليهما السلام) و من بعدهما أيضاً محل تأمل فلا بدّ للفقهاء من التتبع و التحرى و لا يقتصر و لا يقلد». و فى هدايه المسترشدين، ص ٤١٢: «لا يخفى عليك أنّ المعروف بين الأصوليين هو القول بالإثبات و النفى المطلقين و لا يعرف بينهم فى ذلك قول ثالث ... و المعروف بين الفريقين هو القول بالإثبات إذ لم ينسب الخلاف فيه إلّا إلى الباقلانى و شرذمه أخرى من العامه و لا يعرف من الأصحاب مخالف فى ذلك و لا- نسب إلى أحد منهم ذلك بل حكى جماعه من متقدميهم الإجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية فى غير واحد من الألفاظ منهم السيد و الشيخ و الحلّى (قدس سرهم) ... و كيف كان فقد ظهر بين المتأخرين من أصحابنا القول بالنفى و ممن ذهب إليه المصنف و مال إليه جماعه من متأخريه متأخريهم ثمّ إنّّه قد أحدث جماعه منهم القول بالتفصيل ... و لهم فى ذلك تفاصيل عديده: منها: التفصيل بين العبادات و المعاملات فقليل بثبوتها فى الأولى دون الثانية و منها: التفصيل بين الألفاظ الكثيره الدوران كالصلاه و الزكاه و الصوم و الوضوء و الغسل و نحوها و ما ليس بتلك المثابه من الألفاظ فالترجم بثبوتها فى الأولى دون الثانية و منها: التفصيل بين عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و عصر الصادقين (عليهما السلام) و ما بعده فقليل بنفيها فى الأوّل إلى زمان الصادقين (عليهما السلام) و ثبوتها فى عصرهما و ما بعده ... و منها: التفصيل بين الألفاظ و الأزمان فقليل بثبوتها فى الألفاظ الكثيره الدوران فى عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و فى ما عداها فى عصر الصادقين (عليهما السلام) و من بعدهما ... و منها: التفصيل أيضاً بين الألفاظ و الأزمان فقال: إنّ الألفاظ المتداوله على ألسنه المشرعه مختلفه فى القطع بكل من استعمالها و نقلها إلى المعانى الجديده بحسب اختلاف الألفاظ و الأزمنه اختلافاً بيناً» الخ. و فى ص ٤٣١: «قد ظهر ممّا قرّرناه من الوجوه قوه القول بالثبوت مطلقاً». و فى وقايه الأذهان، ص ١٥٢: «و نقل عن الباقلانى إنكار استعماله فى غير معانيها اللغويه و أنّ الزيادات شروط للصحة أو القبول و رمياهم القوم بالضعف و الوهن بقوس واحده و ليس عندى بذلك البعد بل هو الحق فى

الجملة لما ستعرف». و في المحصول للرازي، ج ١، ص ٢٩٨: «اختلفوا في وقوعه فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقاً و المعتزله أثبتوه مطلقاً». الأمر الثاني في الأدله: في معارج الأصول، ص ٥٢: «لنا وجودها في ألفاظ الشارع فإن الصوم في اللغة الإمساك و في الشرع إمساك خاص» الخ. و في معالم الدين، ص ٣٥: «احتج المثبتون بأننا نقطع بأن الصلاة اسم للركعات المخصوصه بما فيها من الأقوال و الهيئات و أنّ الزكاه لأداء مال مخصوص و الصيام لإمساك مخصوص و الحج لقصد مخصوص و نقطع أيضاً بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها و ذلك علامه الحقيقه ثم إنّ هذا لم يحصل إلّا بتصرف الشارع و نقله لها إليها و هو معنى الحقيقه الشرعيه» ثم ذكر إيراداً عليه و وجهين لردّ الإيراد ثم قال: «و في كلا هذين الوجهين مع أصل الحججه بحث» الخ. و في زبده الأصول للشيخ البهائي، ص ٥٧: «و الظاهر ثبوتها للتبادر و فيه ما فيه». و في الوافيه، ص ٦٠: «لنا تبادر الأركان المخصوصه من لفظ الصلاة و القدر المخرج من المال من لفظ الزكاه و القصد الخاص من لفظ الحج و نحو ذلك مع أنّ هذه الألفاظ موضوعه في اللغة لمعان آخر و التبادر من أمارات الحقيقه». و في القوانين، ص ٣٦: «لكل من الطرفين حجج واهيه و أقوى أدله النافين أصاله عدم النقل و أقوى أدله المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء و قد يستدلّ بالتبادر بأننا إذا سمعنا هذه الألفاظ في كلام الشارع يتبادر في أذهاننا تلك المعاني و هو علامه الحقيقه و هذا الاستدلال من الغرابه بحيث لا يحتاج إلى البيان إذ من الظاهر أنّ المعبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ» و في كشف الغطاء، ط.ق. ج ١، ص ٢٠، كلام في إثبات الحقيقه الشرعيه و قال في ختامه: «فثبوت الحقيقه الشرعيه الدخول في الأوضاع الابتدائيه غنى عن الاستدلال غير محتاج إلى القليل و القال». و في هدايه المسترشدين، ص ٤٢٨: «ثمّ إنّ هنا أدله آخر غير ما ذكره تدلّ على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من أول الأمر» ثم ذكر أدله خمس. و في الفصول، ص ٤٣ و ٤٤، ذكر وجوهاً سبعة لإثبات الحقيقه الشرعيه و وجوهاً ثلاثه لنفيها فراجع.

ملاحظه أصحابه حيث إن رواياته (صلى الله عليه وآله وسلم) من طريق أصحابه. (١)

أما نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): إنها حقائق لغويه

أما نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): إنها حقائق لغويه (٢)

إن هذه الماهيات والمعاني (مثل الصلاه والصوم) ثابتة في الشرائع السابقه ولا تكون مستحدثه، كما أن بعض الآيات الكريمه يقتضى ذلك مثل قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) (٣) وقوله تعالى: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) (٤) خطاباً لإبراهيم الخليل (عليه السلام) وقوله تعالى: (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ

ص: ٢٥٠

١- في المعالم، ص ٣٥: «لا نزاع في أن الألفاظ المتداوله على لسان أهل الشرع المستعمله في خلاف معانيها اللغويه قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال "الصلاه" في الأفعال المخصوصه بعد وضعها في اللغه للدعاء ... وإنما النزاع في أن صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه إياها بإزاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينه لتكون حقائق شرعيه فيها أو بواسطه غلبه هذه الألفاظ في المعاني المذكوره في لسان أهل الشرع وإنما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونه القرائن فتكون حقائق عرفيه خاصه لا شرعيه».

٢- في الكفايه، ص ٢١ و ٢٢: «و أما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقه كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى ... فألفاظها حقائق لغويه لا شرعيه و اختلاف الشرائع فيها جزء و شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى».

٣- سورة البقره (٢): ١٨٣.

٤- سورة الحج (٢٢): ٢٧.

وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا(١) (نقلاً عن عيسى (عليه السلام)) و لازم ذلك كونها حقائق لغويه.(٢)

يلاحظ عليها:

أولاً: هذا لا ينافي ثبوت الحقيقة الشرعية بل يمكن القول بثبوتها في الشرائع السابقة و الغرض من البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية حمل الألفاظ الواردة في

ص: ٢٥١

١- سورة مريم (١٩): ٣١.

٢- ذكر هذا البيان في هداية المسترشدين، ص ٤٣١، في عداد أدلة ثبوت الحقيقة الشرعية قال (قدس سره): «و منها: أن جملة من تلك الألفاظ قد صارت حقائق في المعاني الشرعية في الشرائع السابقة كالصلاه و الصوم و الزكاه و قد عبّر بها في القرآن حكاية عن الأنبياء السابقين و هو معلوم أيضاً من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة أيضاً». و في القوانين، ص ٣٦: «ربما يقال إنها كان حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا أيضاً لكن حصل اختلاف في الكيفية». و في الفصول، ص ٤٣: «الذي يقوى عندي أن جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تعالى ... و إذا ثبت أن هذه الماهيات كانت مقرّره في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الألفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الأديان و تداول ألفاظها بينهم و عدم نقل لفظ آخر عنهم بإزائها و لو كان لقضت العاده بنقله» الخ . و في درر الفوائد، ص ٤٥ و ٤٦: «و قد يستدل ببعض الآيات ... على كون هذه الألفاظ حقائق لغويه لا شرعية تقريب الاستدلال أن هذه الآيات تدل على وجود معاني هذه الألفاظ في الشرائع السابقة و يثبت وضع هذه الألفاظ لها فيها بضمّ مقدمه أخرى» الخ. و في نهاية الأصول، ص ٣٧: «لا يخفى أن ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات - كالصلاه و الصوم و الحج و نحوها- يتوقف على كون ماهياتها أموراً مخترعه لشارع الإسلام و الظاهر فساد ذلك فإنّ سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل ... و لا محاله كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه و كان في لغة العرب و عرّفهم يسمّى بالصلاه فاستعمال هذا اللفظ في تلك العباده الخاصه ليس بوضع شارع الإسلام بل كان مستعملاً فيها في أعصار الجاهليه أيضاً» الخ.

الروايات على المعانى الشرعيه بل لو قلنا بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الشرائع السابقه و استعمال هذه الألفاظ فى معانيها اللغويه بنحو الحقيقه فلا شك فى أنها صارت حقيقه شرعيه فى زمن شريعتنا.

ثانياً: لغه الشرائع السابقه المنقوله فى كلمات إبراهيم الخليل (عليه السلام) و نوح النبی (عليه السلام) و كثير من الأنبياء ليست بعربيه بل هى مترجمه إلى العربيه. (١)

ص: ٢٥٢

١- فى نهايه الدرليه، ص ٥٥: «مجرد الثبوت فى الشرائع السابقه لا يلازم التسميه بهذه الألفاظ الخاصه و التعبير بها عنها لاقتضاء مقام الإفاده كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص و الحكايات القرآنيه مع أنّ جملة من الخطابات المنقوله كانت بالسريانيه أو العبرانيه و دعوى تدّين العرب بتلك الأديان و تداول خصوص هذه الألفاظ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا و لأصاله عدم تعدّد الوضع مدفوعه بعدم لزوم النقل لو كان لعدم توفر الدواعى على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الآيات و أصاله عدم تعدد الوضع لا يثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعييناً ولا تعيناً». و فى منتهى الأصول، ص ٥٠: «و أمّا إنكار الحقيقه الشرعيه بواسطه وجود هذه العبادات فى الشرائع السابقه - كما قيل - فإنّه لا وجه له أمّا أولاً فلأنّ وجود هذه العبادات فى الشرائع السابقه لا يدلّ على أنّها كانت فى تلك الشرائع بهذه الأسماء بل الظاهر خلافه لاختلاف ألسنتهم مع لسان شرعنا». و لكن فى هدايه المسترشدين، ص ٤٣١: «و ما يورد عليه من مخالفه هذا اللسان للغاتهم فغايه الأمر أن يكون للمعاني المستحدثه عندهم ألفاظ موضوعه من لغاتهم و لا يلزم من ذلك وضع هذه الألفاظ بإزائها ... مدفوع بأنّ الظاهر أنّ العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الألفاظ و لذا وقع التعبير بها فى الكتاب العزيز و قد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الأديان و كانت تلك الألفاظ معروفه عندهم و إن كان المعبر به عنها فى أصل شرعهم من غير اللغه العربيه».

تنبيه: في ثمره هذا البحث هل لهذا البحث ثمره؟ (فيه قولان):

اشاره

تنبيه: في ثمره هذا البحث ((١))

القول الأول: وجود الثمره

اشاره

بعض الأعلام مثل المحقق الخراساني و المحقق العراقي (قدس سرهما) ((٢)) التزموا بوجود الثمره.

ص: ٢٥٣

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٢٧٢: «قد اضطربت عباراتهم في تقرير الثمره اضطراباً فاحشاً فمنهم من أطلق الحكم بالحمل على الشرعي على القول بالثبوت و اللغوى على القول الآخر كالمصنف و غيره و منهم من فصل كبعض الأعلام بين وضع التعيين فيحمل على الشرعي مطلقاً و وضع التعيين فلايحمل عليه إلّا إذا علم بتأخر الصدور عن الوضع و أمّا إذا لم يعلم به فيمكن صدوره قبله مع احتمال إرادته المعنى الشرعي بقريته اختفت علينا أو إرادته المعنى اللغوي فيحمل على اللغوي في الجميع و إطلاقه يقضى بعدم الفرق بين العلم بصدوره قبله و عدمه و منهم من فصل بنحو ما ذكر لكن جعل الصور على تقدير وضع التعيين ثلاثيه من حيث العلم بتاريخى الوضع و الصدور و العلم بتاريخى أحدهما و الجهل بتاريخهما فعلى الأول يحتمل على الشرعي إن كان المتقدم تاريخ الوضع و اللغوي إن كان المتقدم تاريخ الصدور ... و منهم من فصل بنحو ما ذكر مع ترجيح الحمل على الشرعي في الصوره الثالثه ... و منهم من اعترض على إطلاق الحكم في وضع التعيين أيضاً لجريان احتمال التقدّم و التأخر بالنسبه إلى الصدور و الوضع فيه أيضاً فلا وجه لتخصيص ما تقدّم من التفصيل بوضع التعيين ... و منهم من التزم بإجراء التفصيل في وضع التعيين أيضاً بزياده يسيره فيه و هو أنّه إمّا أن يعلم كون تحقق الوضع قبل أوائل الاستعمال أو يعلم كونه بعدها أو لا يعلم بشيء منهما» ثم قال: «و في جميع ما ذكر من التشويش و عدم الانضباط ما لا يخفى».

٢- في نهايه الأفكار، ص ٧٢: «إنّ الثمره بين القولين إنّما هي في الألفاظ المستعمله في لسانه (صلى الله عليه و آله و سلم) من دون تعويل على القرينه فإنّه بناء على الثبوت يحتمل على المعنى الشرعي و بناء على عدم الثبوت يحتمل على المعنى اللغوي فتدبر».

أما بناء على عدم ثبوتها فلا بدّ من حمل الألفاظ المجرّده عن القرينه على المعنى اللغوى.

و أما بناء على ثبوتها فإذا علمنا تأخر الاستعمال عن وضع الحقيقه الشرعيه تحمل تلك الألفاظ المجرّده عن القرينه على المعنى الشرعى.

و أما إذا جهلنا تاريخ الاستعمال فهنا نظريات:

النظريه الأولى: التوقّف للجهل بزمان الاستعمال.

النظريه الثانيه: الحمل على المعانى الشرعيه و استدلال بأصالة تأخر الاستعمال.

و يرد عليه:

أولاً: إنّه لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر عند الشك.

ثانياً: لا دليل على اعتبار أصاله تأخر الاستعمال تعبداً و الاستصحاب فى هذه

ص: ٢٥٤

١- فى الكفايه، ص ٢٢: «و أمّا الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعيه على الثبوت فى ما إذا علم تأخر الاستعمال و فى ما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال و أصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصاله تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبداً إلّا على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك و أصاله عدم النقل إنّما كانت معتبره فى ما إذا شك فى أصل النقل لا فى تأخره فتأمل». و فى المعالم، ص ٣٥: «و تظهر ثمره الخلاف فى ما إذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فإنّها تحمل على المعانى المذكوره بناء على الأوّل و على اللغويه بناء على الثانى و أمّا إذا استعملت فى كلام أهل الشرع فإنّها تحمل على الشرعى بغير خلاف». و فى مدارك الأحكام، ج ١، ص ٥٣: «قد ثبت فى الأصول أنّ الواجب حمل الخطاب على الحقيقه الشرعيه إن ثبتت و إلّا فعلى عرف زمانهم (عليهم السلام) خاصه إن علم و إن لم يعلم فعلى الحقيقه اللغويه إن ثبتت و إلّا فعلى العرف العام إذ الأصل عدم تقديم وضع سابق عليه و عدم النقل عنه».

الموارد أصل مثبت.

ثالثاً: إنها معارضة بأصالة تأخر الوضع.

النظريه الثالثه: الحمل على المعانى اللغويه، مستدلاً بأصالة عدم النقل.

و يرد عليه:

أنَّ أصالة عدم النقل معتبره عند الشك في أصل النقل، لا في تأخر النقل عن الاستعمال.

القول الثانى: عدم وجود الثمره

اشاره

إنَّ بعضهم أنكروا (١) وجود الثمره مثل المحقق النائى و المحقق

ص: ٢٥٥

١- فى الوافيه، ص ٦٠: «إعلم أنَّ هذه المسأله قليله الفائده إذ صيروره هذه الألفاظ حقائق فى معانيها الشرعيه فى كلام الأئمه الأطهار (صلى الله عليه و آله و سلم) ممَّا يبعد النزاع فيه غايه البعد و استقلال القرآن و الأخبار النبويه المنقوله من غير جهه الأئمه (عليهم السلام) بحكم ممَّا لا يكاد يتحقق بدون نص من الأئمه (عليهم السلام) على ذلك الحكم» و فى هدايه المسترشدين، ص ٤١٦: «لا يذهب عليك أنَّ النزاع فى المسأله ليس بتلك المثابه فى الفائده إذ الثمره المذكوره كما عرفت إنَّما هو فى صوره انتفاء القرائن و لا يتحقق ذلك فى الألفاظ الموصوفه فى الكتاب و السنه إلَّا قليلاً إذ الغالب أنَّ فى الألفاظ الشرعيه المستعمله من القرائن المتصله أو المنفصله ما يفيد إرادته المعنى الشرعى و خلوّ سابق الكلام و لاحقه عمَّا يفيد ذلك و انتفاء سائر الشواهد عليه كأنه نادر فيهما و أيضاً معظم أحاديثنا المرويه فى الأحكام الشرعيه إنَّما هى عن الصادقين (عليهما السلام) و من بعدهما و ليس عندنا من الروايات النبويه فى الأحكام من غير جهتهم (عليهم السلام) إلَّا أقل قليل و لا يكاد يوجد فى ما اختص غيرهم (عليهم السلام) بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه فى الأحكام إلَّا قليل من الروايات المعترضه بالشهره و مع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها حالياً عن القرينه فى كمال الندره» الخ. و راجع أيضاً وقايه الأذهان، ص ١٥١ و جواهر الأصول، ج ١، ص ٢٥٦ و منتقى الأصول، ص ١٩٣ و مباحث الأصول، ج ١، ص ٩٠.

الخوئي (١١) (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله).

بيان المحقق النائيني (قدس سره):

(٢)

إنه ليس لنا مورد نشك فيه في المراد الاستعمالي أصلاً. (٣)

و الحق مع المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) إلا أن كيفية وضع هذه الألفاظ مؤثره في البحث الآتي و هو مبحث الصحيح و الأعم. (٤)

ص: ٢٥٦

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٢٦ و ط.ج. ص ١٤٢: «و التحقيق أنه لا ثمره لهذه المسألة أصلاً وفاقاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره) و الوجه في ذلك هو أن الكبرى المذكوره - و هي حمل الألفاظ المستعمله في لسان الشارع على المعاني اللغويه أو التوقف بناء على عدم الثبوت و على المعاني الشرعيه بناء على الثبوت - و إن كانت مسلمه إلا أن الصغرى غير ثابتة لعدم الشك في المراد الاستعمالي».

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨ و في ص ٣٣: «الأمر الرابع في الحقيقة الشرعيه: لا يخفى أن البحث في هذه المسألة لا يترتب عليه ثمره أصلاً فإنه و إن ذكر بعض ثمره له و هو حمل الألفاظ المستعمله بلا قرينه على المعنى اللغوي بناء على عدمها و على المعنى الشرعي بناء على ثبوتها إلا أن التحقيق أنه ليس لنا مورد نشك فيه في المراد الاستعمالي أصلاً».

٣- في كشف الرموز، للفاضل الآبي، ج ١، ص ٤٧١: «... لأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغويه و الشرعيه فالترجيح لطرف الشرع و يتحقق ذلك في علم الأصول» و في إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٤٢: «... و لأن خطاب الشارع إنما يحمل على الحقيقة الشرعيه». و في ص ٥٢٦: «لفظ الابن حقيقه شرعيه في المتولد لغير الزنا فلا يكون ولداً شرعاً» الخ و في جامع المقاصد، ج ٢، ص ٩٧: «و تردد في ذلك في الذكرى من تعارض الحقيقة الشرعيه و اللغويه و لا وجه له لأن الشرعيه مقدمه»

٤- في الرافد، ص ٦١: «من أهم نتائج تأثر الأصول بالفلسفه وقوع الخلط بين القوانين التكوينييه و الاعتباريه و أمثلتنا على ذلك كثيره: ... و الاعتراض على مسلكنا القائل بتمام الجعل التطبيقي الذي طرحناه في بحث الحقيقة الشرعيه و بحث الصحيح و الأعم و مفاده أن الشرع الشريف كما قام باختراع بعض الماهيات الاعتباريه كالصلاه مثلاً قام بالتدخل الاعتباري في مقام التطبيق أيضاً فالصلاه التي هي عبارته عن اللين الخضوعي أمام الخالق لا تنطبق قهراً على صلاه الحضر و السفر و صلاه الغريق و إنما الشارع قام بتطبيقها على هذه الأفراد» الخ.

الفصل الثاني: في الصحيح و الأعم (فيه مقدمتان و مقامان)

إشاره

المقدمه الأولى: في صلّه هذا البحث ببحث الحقيقه الشرعيه

المقدمه الثانيه: في معنى الصحه

المقام الأول: في أنّ أسماء العبادات وضعت للصحيحه أو للأعم؟

المقام الثاني: وضع ألفاظ المعاملات

للصحيحه أو للأعم؟

ص: ٢٥٧

اشاره

إنّ جريان هذا البحث على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه واضح و أمّا على القول بعدم ثبوتها فقد اختلف فى جريانه على ثلاث نظريات. (١)

النظريه الأولى: ما أفاده الشيخ الأنصارى (قدس سره)

اشاره

النظريه الأولى: ما أفاده الشيخ الأنصارى (قدس سره) (٢)

«إنّ اللفظ قد استعمل عند الصحيحى فى الصحيحه لعلاقه بينها و بين المعنى اللغوى، و فى الفاسده لا لعلاقه بينها و بين المعنى الأصلى و لا- لمشاكله بينها (أى الفاسده) و بين المعنى اللغوى أو الصحيحه، بل من جهه التصرف فى أمر عقلى و هو تنزيل المعدوم من الأجزاء و الشرائط منزله الموجود لئلا يلزم سبك المجاز من المجاز، فلا مجاز أصلاً من حيث المعنى إلّا فى استعمال اللفظ فى

ص: ٢٥٩

١- فى منتقى الأصول، ج ١، ص ١٩٧: «و لا يخفى أنّه لو لم يمكن تصويره [أى النزاع] على القول بعدم ثبوتها و اختصاص النزاع بالقول بثبوتها لا يكون هذا المبحث مبحثاً مستقلاً فى مقابل المبحث السابق - أعنى مبحث الحقيقه الشرعيه- بل يكون من فروعها و مترتباً عليه لأنّه نتيجة أحد القولين فى تلك المسأله».

٢- مطارح الأنظار، ص ٣ على ما قرره فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٩٣ و فى ص ٥٧، عند التعليقه على قوله (قدس سره): «فى أنّ الأصل فى الألفاظ المستعمله مجازاً فى كلام الشارع».

الصحيحه و حيث إنّ الاستعمال دائماً في الصحيحه من حيث المفهوم و المعنى يحمل - مع عدم القرينه على التصرف في أمر عقلي - على الصحيحه و يترتب عليه ما يترتب على الوضع للصحيحه من الثمره.

و أما الأعمى فهو يدعى على ما ذكره المقرر (قدس سره) تساوى الصحيحه و الأعم في المجازيه»

يلاحظ عليها:

أولاً: إنّ ما أفاده من التصرف في الأمر العقلي بتنزيل الفاقد للأجزاء و الشرائط منزله الواجد للأجزاء و الشرائط هو بنفسه من العلائق المجازيه، و كونه تصرفاً عقلياً لا يوجب عدم ارتباطه بالدلاله اللفظيه بل التصرف و التنزيل المذكور يوجب المجازيه في المعنى الأعمّ و نتيجته ذلك هو أنّ المعنى الأعمى أيضاً معنى مجازى فهو سبك المجاز من المجاز و يلزم من ذلك تساوى المعنيين المجازيين و عدم تقديم أحدهما على الآخر، فلا يبقى وجه للنزاع بين الصحيحى و الأعمى.

ثانياً: يرد عليه ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١١) من أنّ لازم ادعاء الأعمى (و هو تساوى الصحيحه و الأعم في المجازيه) التوقف و هو ينافى غرضه من حمل اللفظ حينئذ على المعنى الأعم.

فلا بدّ من تقريب قول الأعمى بهذا البيان:

إنّ اللفظ يستعمل في الأعم لمناسبه بينه و بين المعنى اللغوى و إفاده خصوص الصحيحه أو الفاسده بدالّ آخر و مع عدم وجود الدال الآخر يحمل اللفظ على

ص: ٢٦٠

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٩٤؛ فى ص ٥٧: «و أما الأعمى فهو على ما ذكره المقرر (قدس سره) يدعى تساوى الصحيحه و الأعم في المجازيه إلّا أنّ لازمه التوقف و هو ينافى غرضه».

المعنى الأعم ولا يلزم سبك المجاز من المجاز على مبنى الأعمى أيضاً.

النظرية الثانية: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

النظرية الثانية: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) (١).

إنّ جريان النزاع في فرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مشكل، لأنّ الأعمى يقول بالاستعمال المجازي في المعنى الأعم مع أنّه يعترف بأنّ الاستعمال في

ص: ٢٤١

١- . في الكفايه، ص ٢٣: «في جريانه [أى الخلاف] على القول بالعدم [أى عدم ثبوت الحقيقة الشرعيه] إشكال و غايه ما يمكن أن يقال في تصويره أنّ النزاع وقع - على هذا - في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم بمعنى أنّ أيهما قد اعتبرت العلاقه بينه وبين المعانى اللغويه ابتداء و قد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة كى ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعانى اللغويه و عدم قرينه أخرى معينه للآخر و أنت خبير بأنّه لا يكاد يصح هذا إلّا إذا علم أنّ العلاقه إنّما اعتبرت كذلك ... و أنّي لهم بإثبات ذلك و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلانى و ذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها إلّا بالأخرى - الداله على أجزاء الأمور به و شرائطه - هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما فى الجملة فلا تغفل». و فى نهايه النهايه، ص ٣٢، عند تعليقه على قوله: «و غايه ما يمكن أن يقال فى تصويره»: «ما يمكن أن يقال فى تصويره أمور ثلاثه: الأوّل أن يكون النزاع فى أنّ أى المعنيين أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى و أقوى علاقه من صاحبه حتى يتعيّن حمل اللفظ عليه عند قيام القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقى. الثانى أن يكون النزاع فى أنّ أى المعنيين مجاز عن المعنى الحقيقى و ذو علاقه معه و الآخر مجاز عن المجاز ... الثالث أن يكون النزاع فى أنّ أى المعنيين متعين للإراداه بحسب القرينه العامه و لو كانت تلك القرينه هى اشتها استعمال اللفظ فى لسان الشارع فيه و جريان عادته بإرادته بعد قيام الصارف عن المعنى الحقيقى مع تساوى المعنيين فى العلاقه و كون علاقتهما جميعاً مع المعنى الحقيقى و لا يخفى أنّ المصنف (قدس سره) لم يتعرض للوجه الأوّل و خلط بين الوجهين الأخيرين و أبرزهما بصوره وجه واحد و لا يمكن تصوير النزاع على مذهب الباقلانى إلّا بهذا الوجه الأخير». و فى حقائق الأصول، ص ٥٣، عند تعليقه على قوله: «بمعنى أنّ أيهما قد اعتبرت»: «هذا التحرير يترتب عليه سبك مجاز فى مجاز و يمكن تحريره بنحو لا يلزم منه ذلك يقال: بعد ما كانت هذه الألفاظ مجازاً فى المعانى المستحدثه فهل مقتضى القرينه النوعيه حملها على المعنى الصحيح حتى تقوم قرينه شخصيه على إراداه الأعم أو مقتضاها الحمل على الأعم حتى تقوم القرينه الشخصيه على إراداه الصحيح؟» الخ. و فى حاشيه على كفايه الأصول، ص ٦٧: «اعلم أنّ تحقيق الحال فى هذا الأمر مبنى على ذكر احتمالات المسأله السابقه أى الاختلاف فى ثبوت الحقيقة الشرعيه بعد الفراغ عن ثبوت الحقيقة المتشرعه و الاحتمالات لا تخلو من أربعة: إحداها كون الألفاظ المستعمله فى لسان الشارع حقيقه فى معانيها المستحدثه إمّا بتصريحه و إمّا باستعماله تلك الألفاظ فى المعانى المستحدثه بقصد صيرورتها موضوعاً لها الثانى كون تلك الألفاظ مستعمله فى لسانه مجازاً و بكثره الاستعمال فى لسان تابعيه و

أصحابه صارت حقيقه الثالثه كونها مستعمله فى تلك المعانى حقيقه بمعنى أنّ هذه المعانى ما كانت مستحدثه بل هى المعانى اللغويه الثابته عند الشرائع السابقه و عند العرب قبل الشرع و استعملها الشارع موافقاً لاستعمال من كان قبله الرابعه كونها مستعمله فى معانيها اللغويه مثل الدعاء بالنسبه إلى لفظ الصلاه و أمّا الزوائد فهى دخيله فى المأمور به لا فى مسمى الصلاه و تدلّ على هذه الزوائد ألفاظ أخرى مثل لفظ السجود و الركوع إلى غيرهما كما ذهب إليه الباقلانى إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا شبهه فى تأتى الخلاف على الاحتمال الأوّل... و كذا لا شبهه فى تأتى الخلاف على الاحتمال الثالث و ذلك بأن يقال: إنّ الموضوع له فى تلك الألفاظ هل هو الصحيح أو الأعم فافهم و أمّا على الاحتمال الثانى... و أمّا على الاحتمال الرابع و هو ما نسب إلى الباقلانى فتصوير النزاع فيه على ما ذكره المصنف (قدس سره) أنّ قضيه القرينه المضبوطه المتكلفه لبيان الأجزاء و الشرائط فى المأمور به هل هى تمام الأجزاء و الشرائط أو هما فى الجملة و فى هذا التصوير ما لا يخفى» الخ. و اختار فى منقى الأصول، ما ذهب إليه المحقق الخراسانى (قدس سره) فقال فى ص ٢٠٠: «... و بذلك تكون النتيجة هى ما انتهى إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم تحقق النزاع المزبور على القول بعدم الحقيقه الشرعيه و كون هذه المسأله من متفرعات مسأله الحقيقه الشرعيه».

الصحيح أيضاً مجازى، كما أنّ الصحيحى أيضاً يقول بالاستعمال المجازى فى المعنى الصحيح و يعترف بأنّ الاستعمال فى الأعمّ أيضاً مجازى و إذا كان كلّ من الاستعمالين مجازياً عندهما، فلا بدّ من وجود القرينه المعينه لتعيين المعنى المجازى المراد من بين المعنيين بعد القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقى، و لا يبقى وجه للنزاع بين الصحيح و الأعمّ.

ص: ٢٦٢

نعم على القول المنسوب إلى الباقلاني (١) يصحّ النزاع فإنه قال بأن الألفاظ دائماً تستعمل في المعاني اللغويه وقد يقرنه المستعمل بلفظ آخر وهذا اللفظ

ص: ٢٦٣

١- هو المترجم في تاريخ بغداد، ج ٢، ص ٤٥٥، حيث قال: «محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعرى من أهل البصره سكن بغداد وسمع بها الحديث... فأما الكلام فكان أعرف الناس به وأحسنهم خاطراً وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارته وله التصانيف الكثيره المنتشره في الرد على المخالفين من الرافضه و المعتزله و الجهميه... قال أبو الفرج: و سمعت أبا بكر الخوارزمي يقول: كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر فإن صدره يحوى علمه و علم الناس... حدثني علي بن أبي علي المعدل قال: مات القاضي أبو بكر محمد بن الطيب في يوم السبت لسبع بقين من ذى القعدة سنه ثلاث و أربعمائنه قلت: و صلى عليه ابنه الحسن و دفنه في داره بدرج المجوس من نهر طابق ثم انتقل بعد ذلك فدفن في مقبره باب حرب». و راجع أيضاً تاريخ الإسلام، ج ٢٨، ص ٨٨ و سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ١٩٠. أقول: في التعليقه على تقريرات آيه الله المجدد الشيرازي، ج ١، ص ١٩٤: «في شرح الوافيه للسيد الأعرجي (قدس سره) هكذا: و بالجملة فالنفي إنما نسبه الآمدي و الرازي و غيرهما إلى القاضي أبي بكر و في كتاب تيسير التحرير، الجزء الثاني، ص ١٥ - ١٧ أيضاً نسبه إليه». و في المحصول، للرازي، ص ٢٩٨: «و اتفقوا على إمكانه و اختلفوا في وقوعه فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقاً و المعتزله أثبتوه مطلقاً». و في الإحكام، ج ١، ص ٣٥: «و إنما الخلاف نفياً و إثباتاً في الوقوع و الحجاج هاهنا مفروض في ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغه كلفظ الصوم و الصلاه هل خرج به عن وضعهم أم لا؟ فمنع القاضي أبو بكر من ذلك و أثبته المعتزله و الخوارج و الفقهاء احتج القاضي بمسلكين: الأول أن الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الأمه بالتوقيف نقل تلك الأسماء و إلّا كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء و هم لا يفهمونه و هو تكليف بما لا يطاق و التوقيف الوارد في مثل هذه الأمور لا بدّ و أن يكون متواتراً لعدم قيام الحججه بالآحاد فيها و لا تواتر و هذه الحججه غير مرضيه... المسلك الثاني أن هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن فلو كانت مفيده لغير مدلولاتها في اللغه لما كانت من لسان أهل اللغه كما لو قال: "أكرم العلماء" و أراد به الجهال أو الفقراء و ذلك لأنّ كون اللفظ عربياً ليس لذاته و صورته بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغه بإزائه و إلّا كانت جميع ألفاظهم قبل التواضع عليها عربيّه و هو ممتنع و يلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً». و الحجتان المذكورتان في معالم الأصول، ص ٣٦.

يكون قرينه داله على المعنى الثانى (شريعياً كان أم غيره) فيتعدّد الدالّ و المدلول، فهنا دالّان (نفس اللفظ و القرينه) و مدلولان (المعنى اللغوى و المعنى الثانوى) فإنّ النزاع حينئذ في أنّ القرينه المذكوره داله على خصوص الصحيحه أو الأعمّ. (١١)

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)

اشاره

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) (٢٢)

إنّ النزاع جار على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، بيانه: إنّ مرجع هذا القول إلى أنّ الشارع المقدّس من أوّل نزول القرآن الكريم هل استعمل هذه

ص: ٢٦٤

- ١- فى حقائق الأصول، ص ٥٤: «يظهر الإشكال فى تصوير النزاع على مذهبه [أى الباقلانى] بناء على كون المطلق الوارد عليه التقييد حقيقه إذ ليست هى إلّا مستعمله فى نفس المعانى اللغويه لا فى الصحيح و لا فى الأعمّ».
- ٢- المحاضرات، ط.ج. ص ١٥٢ و ط.ق. ج ١، ص ١٣٤ و فى ص ١٥١: «الظاهر بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول [القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه] أيضاً» الخ و فى القوانين، ص ٤٠: «و هذا الخلاف أيضاً لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فيها بل يكتفى فيه بثبوت الحقيقه المتشرعه و مطلق استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقه فى أنّه متى أطلق لفظ دالّ على تلك الماهيه المحدثه فهل يراد الصحيحه منها أو الأعمّ؟» و فى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٤٣٤: «ثمّ إنّ الخلاف فى أنّ المعانى المقرّره من الشرع التى استعمل فيها تلك الألفاظ هل هى خصوص الصحيحه أو هى أعمّ منها و من الفاسده؟ فيصحّ النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيه و نفاتها إذ لا كلام فى استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الجديده كما عرفت و إنّما الكلام هناك فى كونه على وجه الحقيقه أو لا- كما مرّ». و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٢٩٧: «المقدمه الأولى: هذا الخلاف ليس من متفرعات القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و خصائصه لئلاّ يجرى على قول النافى مطلقاً بل يجرى على كلا القولين و يصحّ من كلا- الفريقين وفاقاً للمحققين من مشايخنا المعاصرين و غيرهم». و راجع أيضاً درر الفوائد، ص ٤٧ و نهايه الأفكار، ص ٧٣ و فوائد الأصول، ص ٥٩ و منتهى الأصول، ص ٥١ و أصول الفقه، ص ٨٤.

الألفاظ فى المعانى الصحىحه من جهه لحاظ علاقته بينها و بين المعانى اللغويه، أو استعمالها فى الأعم من جهه لحاظ علاقته بينه و بين المعانى اللغويه؟

فعلى الأوّل يكون الأصل فى استعمال الشارع الاستعمال فى الصحىح إلّا إذا قامت قرينه على الخلاف و على الثانى ينعكس الأمر.

يلاحظ عليها:

(١١)

ما المراد من القرينه على الخلاف فى قوله أخيراً «إلّا إذا قامت قرينه على الخلاف»؟

فإن أراد القرينه الصارفة عن المعنى المجازى الأوّل، فهو سبك المجاز من المجاز و المعنى المجازى الأوّل يناسب المعنى اللغوى و المعنى المجازى الثانى يناسب المعنى المجازى الأوّل.

و حينئذٍ إن قامت القرينه على عدم إرادته المعنى اللغوى (أى القرينه الصارفة

ص: ٢٦٥

١- فى الفصول، ص ٤٦: «ربّما يتصوّر النزاع فى أنّه هل الأصل استعمال الشارع لها فى المعانى الصحىحه على تقدير إرادته معانيها الشرعيه أو الأعم منها و من الفاسده فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنّه بعيد عن التحرير المعروف و قولهم له هى أسام للصحىحه أو الأعم ظاهر أو صريح فى أنّ النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال و دون التأويل فيه خرط القتاد و يساعد على ما ذكرنا ظاهر الأدله الآتية» و فى منتقى الأصول، ص ١٩٩، بعد بيان كلام المحقق النائينى (قدس سره) فى رفع الإشكال عن التصوير المذكور فى الكفايه: «و هذا الوجه ضعيف للغاية لوجه: الأوّل: أنّه لا وجه لاستكشاف الأصل فى استعمال الشارع بما هو المتبادر عندنا ... الثانى: أنّ الوجه المذكور على تقدير تسليمه فى إثبات نحو استعمال الشارع فهو لا يثبت كون الأصل فيه ذلك الاستعمال و إن علاقته لوحظت ابتداء بين المعنى المعين و المعنى اللغوى ... الثالث: أنّه على تقدير تسليم كشفه عن المعنى الذى لوحظت علاقته فيه ابتداء فهو لا يجدى ما لم يقدّم الدليل على ثبوت كون المعنى الذى لوحظت علاقته فيه ابتداء هو الأصل فى الاستعمال و إن الكلام يحمل عليه بمجرد القرينه الصارفة عن المعنى اللغوى و عدم القرينه المعينه للآخر و قد عرفت أنّه لا طريق عادة إلى إثبات ذلك».

عن المعنى اللغوى) لا يمكن إرادته خصوص المعنى المجازى الأول، لإمكان إرادته ما يناسب المعنى المجازى الأول لا ما يناسب المعنى اللغوى.

فمع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا تقديم للمعنى الصحيح على الأعم و بالعكس و لا يمكن تعيين أى منهما إلا بالقرينه المعينه فلا مجال لهذا البحث. (1)

ص: ٢٦٦

١- راجع نهاية الدرايه، ج ١، ص ٩٤.

اشاره

المقدمه الثانيه: فى معنى الصحه (١)

هنا نظريتان:

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٢)

الظاهر أنّ الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه (٣) و على هذا تعريف

ص: ٢٦٧

١- فى هدايه المسترشدين، ص ٤٨٩: «و لتتمّ الكلام فى المرام برسم أمور: أحدها أنّ الصحه المأخوذه فى المقام هل هى الصحه الواقعيه - أعنى الموافقه للأمر الواقعي - أو الصحه الشرعيه؟- سواء كانت حاصله بموافقه الأمر الواقعي أو الظاهري فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقيه المخالف لما عليه الفعل فى الواقع فى الموارد التى حكم الشرع بصحته و كذا الأفعال المختلفه باختلاف فتاوى المجتهدين و إن لم يجر كل من تلك الأفعال عند غير القائل به نظراً إلى أنّ كلا من تلك الأفعال محكوم بصحته شرعاً قد دلّ الدليل القاطع على تعلقه بذلك المجتهد و مقلده فيندرج الكل فى ما يشمله أسامى تلك العبادات و إن قطع بعدم موافقه الجميع للحكم الأولى الثابت بحسب الواقع- وجهان أو جههما الأخير».

٢- فى الكفايه، ص ٢٤: «إنّ الظاهر أنّ الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه و تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقه الشرعيه كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنّما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدّد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطراب إلى غير ذلك كما لا يخفى». و فى عنايه الأصول، ص ٦٣: «و قد أخذ المصنف هذا المعنى من صاحب التقريرات (قدس سره) قال فى المقام ما هذا لفظه: ليس المراد به يعنى الصحيح ما هو المنسوب إلى الفقهاء من أنّ الصحيح ما هو أسقط القضاء أو إلى المتكلمين من أنّه ما وافق الشرعيه إلى أن قال: بل المراد به الماهيه الجعليه الجامعه للأجزاء و الشرائط التى لها مدخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليها و يعبر عنه بالفارسيه بدرست و هو معناه لغه و قد ذكرنا فى محلّه أنّ الفقهاء و المتكلمين أيضاً لم يصطلحوا على إبداع معنى جديد غير ما هو المعهود منه فى اللغه انتهى». و راجع أيضاً نهايه الأفكار، ص ٧٣ و فوائد الأصول، ج ٢-١، ص ٦٠.

٣- ههنا كلمات للأعلام حول تفسير الصحه: ففى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٢١: «المقدمه الثالثه: الصحه على ما يساعد عليه أمارات الحقيقه و كواشف الوضع يطلق فى العرف على الصفه المنتزعه عن الشئ باعتبار اشتماله على ما له دخل

في ترتب الأثر المقصود منه عليه» و في نهايه النهايه، ص ٣٣: «التمام و النقصان ... إنّما يلاحظان بالنسبه إلى الخصوصيات الخارجيه و الضمائم اللاحقه للطبيعه لحوقاً نوعياً أكثرياً فما اشتمل على تلك الخصوصيات هو صحيح تلك الطبيعه و ما تخلف عنها هو ناقصها و فاسدها ... فصفتا الصحه و الفساد منتزعان من اشتمال الفرد على الخصوصيات التي تقتضيها الطبيعه في حد ذاتها لولا القاسر الخارجى و عدم اشتماله عليها و ترتب جميع الآثار و عدم ترتبها لازم لهما». و في منتهى الأصول، ص ٥٢: «الثانى أنّ الصحه و الفساد متقابلان تقابل العدم و الملكه و المراد من الصحه هو تماميه الشىء بمقتضى أصل خلقته التكوينيّه أو جعله التشريعى مقابل الفساد الذى هو عباره عن عدم هذا المعنى و قد يعبر عنه بالناقص و المعيب أيضاً». و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ٧٢: «اختلفوا في أنّ التماميه و عدمها هل تعتبر و تضاف بالنسبه إلى الموجود الخارجى أو تعتبر بالإضافه إلى العنوان الذى يترقب منه أثر كذا في ظرف وجوده ظاهر عباره المصنف الأول ... و لكن السيد الأستاذ اختار الثانى و هو التحقيق لأنّ كل موجود في حد وجوده تام بحيث لا يصح إضافه الفساد إليه بخلاف العنوان فإنّه يصح إضافه الصحه و الفساد إليه في مرتبه و ماهيته لكن لا بما هي هي بل باعتبار وجوده» و راجع أيضاً نهايه الأصول، ص ٣٨. و في أصول الفقه، ص ٨٥: «الثانيه: إنّ المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله هي التي تمت أجزاءها و كملت شروطها و الصحيح إذا معناه تامّ الأجزاء و الشرائط». و كذا ما في مباحث الأصول، ص ٩٨: «و المراد بالصحيح هو تام الأجزاء و الشرائط بالقياس إلى الأثر المترقب من الشىء أو بالقياس إلى وقوعه في حيز الأمر». و في جواهر الأصول، ص ٢٦٦: «الظاهر أنّ بين مفهوم الصحيح و الفساد تقابل التضاد لأنّ الصحيح و الفساد كقيمتان عارضتان للشىء بحسب وجوده الخارجى بلحاظ اتصافه بما يلائم طبيعته النوعيه أو منافرتة إياها ... و إطلاق الصحيح و الفساد في مثل الصلاه المركبه من أجزاء و شرائط ... إنّما هو توسع باعتبار ملاحظه تلك الماهيه أمراً وحدانياً و هيأه اتصاليه» الخ. و في منتقى الأصول، ص ٢٠٣: «أمّا الصحه فهي نحو من أنحاء التماميه لا التماميه بقول مطلق و هو التماميه من حيث ترتب الأثر المترقب لا من حيثيه أخرى».

الفقهاء و المتكلمين للصحة تعريف بلوازم الصحة.

فإنّ الصحة عند المتكلمين موافقه الشريعة و عند الفقهاء إسقاط القضاء و الإعادة.

ص: ٢٤٨

و المراد من التماميه عند صاحب الكفايه (قدس سره) هل هي التماميه من جميع الجهات أو التماميه من حيث الأجزاء و الشرائط؟ إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) لم يصرِّح بذلك و لكن لا بدَّ أن تكون الصحه عنده بمعنى التماميه من جميع الجهات،
(١) لا التماميه

ص: ٢٦٩

١- في فوائد الأصول، ص ٦٠: «إنَّ وصف الصلاه مثلاً بالصحه باعتبار الشرائط تاره يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظه في مرحله الجعل و تعيين المسمى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعلق الطلب بها كالطهور و الاستقبال و الستر و غير ذلك من الانقسامات السابقه و أخرى تكون باعتبار الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحله تعيين المسمى بل هي من الانقسامات اللاحقه عن مرحله تعلق الطلب بها كقصد القربه و ما يستتبعها من قصد الوجه و وجه الوجه على القول باعتباره لا ينبغي الإشكال في خروج الصحه بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام». و في منتهى الأصول، ص ٥٢: «هل المراد من التماميه في المقام هو باعتبار خصوص الأجزاء أو باعتبار جميع ما له دخل في تماميته و ترتب الأثر عليه سواء كان من الأجزاء أو الشرائط أو عدم الموانع و سواء كانت هذه الأمور في الرتبة المتقدمه على الأمر أو المتأخره عنه و التحقيق أن يقال إنَّ كل ما له دخل في الملاك و ترتب الغرض - سواء كان بنحو الجزئيه أو الشرطيّه أو بنحو عدم المانع - فله دخل في الصحه إن كان في الرتبة المتقدمه على الأمر و أمّا الأمور المتأخره عن الأمر كقصد القربه و عدم المزاحم أو النهي المتعلق بالعباده فلا مدخليه لها في الصحه في محل الكلام و إن كان لها دخل في الملاك و الغرض» و في مناهج الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٥: «الحق إمكان جريان النزاع في جميع الشرائط أمّا عند من يرى جواز أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر في المتعلق فواضح لتقدم رتبة المسمى على الطلب و أمّا مع القول بامتناعه فلا إمكان دعوى كون المسمى غير ما يتعلق به الطلب و كون رتبته مقدمه على الطلب، أوّل الكلام و أمّا حديث عدم إمكان تسويه الأجزاء و الشرائط في الرتبة فظاهر الفساد لأنَّ الاجتماع في التسميه غير الاجتماع في الرتبة في الواقع و المحال هو الثاني و اللازم هو الأوّل». و في مباحث الأصول، ص ٩٨: «و لا يخفى أنّ الصحه إذا فسرت بالتماميه و كان إسقاط الإعاده و القضاء المترتب على المطابقه في المأتى به للمأمور به أو الاجتماع للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتب الأثر المترقب من لوازم التماميه المهمه في نظر المتكلم أو الفقيه فلا يعقل لها معنى إلّا ما يتأخر أو يلزم تعلق الأمر» الخ. و في منتقى الأصول، ص ٢٠٨: «أمّا عدم النهي و عدم المزاحم فقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى خروجهما عن مورد البحث لعدم إمكان أخذها في المسمى جزماً... و التحقيق أمّا في عدم النهي فلا يتجه ما ذكره إذ تعلق النهي لا يلزم أن يكون بما هو المسمى بما هو كذلك... و أمّا بالنسبه إلى عدم المزاحم فإن أريد من المزاحم هو المزاحم لنفس الشيء بلحاظ أنّه متعلق لأمر أقوى داعويه فيزاحم نفس العمل الآخر فلا يتجه ما ذكره أيضاً إذ لا يتوقف فرض المزاحم على تحقق التسميه كي يكون عدمه فرع المسمى... و إن أريد به المزاحم لأمر الشيء فالإزالة مزاحمه لأمر الصلاه لا نفس الصلاه كان ما ذكره وجيهاً» الخ.

من حيث الأجزاء و الشرائط و إلّا لا يكون ملازماً لإسقاط الأجزاء و موافقه الشريعة لما سيأتى فى ضمن نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ الصلاه التامه من حيث الأجزاء و الشرائط، قد يكون فاسداً للتراحم.

إيراد المحقق الإصفهاني على صاحب الكفايه (قدس سرهما):

(١)

لا إشكال فى أنّ الصحه بمعنى التماميه، إلّا أنّ حيثيه إسقاط القضاء و موافقه الشريعة و غيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه بل من حيثيات التى يتمّ بها حقيقه التماميه، حيث لا واقع للتماميه، إلّا التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر أو من حيث ترتّب الأثر، إلى غير ذلك.

و اللازم إن كان من لوازم الوجود، ليس من متمّات معنى ملزومه.

نعم إن كان اللازم من لوازم الماهيه، يمكن كونه متمماً لمعنى ملزومه و محققاً له كالفصل بالإضافه إلى الجنس، فإنّه عرض خاص له، مع أنّ تحصّل الجنس بتحصّله.

جواب المحقق الخوئى عن المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):

(٢)

إنّ اللازم لا يعقل أن يكون من متمّات معنى ملزومه، من دون فرق بين لازم الوجود و لازم الماهيه. نعم الفصل بحسب وجوده، محصّل لوجود الجنس

ص: ٢٧٠

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٩٥.

٢- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ١٣٦ و ط. ج. ص ١٥٤.

و محقق له و لكنه بهذا الاعتبار، ليس لازماً له. (١)

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ هذه الحثيات مثل إسقاط القضاء و موافقه الشريعة و ترتب الأثر كلها متممات للتماميه و ليست واحده منها من لوازم التماميه و لذا قال: «إنّ حثيه إسقاط القضاء و موافقه الشريعة و غيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه بل من الحثيات التي يتم بها حقيقه التماميه».

ثانياً: إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) في آخر كلامه، التزم بمقاله المحقق الإصفهاني (قدس سره) حيث اعترف بأنّ للفصل اعتبارين: اعتبار كونه من لوازم الجنس و عرضاً خاصاً له و اعتبار كونه متمماً لحقيقه الجنس و محصياً له، و المحقق الإصفهاني (قدس سره) لا يقصد إلّا وجود الاعتبارين في بعض لوازم الماهيه، حيث تكون من جهه من لوازم الماهيه و من جهه أخرى من محصلاتها.

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ التماميه المذكوره هل تكون من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط

ص: ٢٧١

١- بعد بيان نظريه صاحب الكفايه و إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) عليها و إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على أستاذه يحسن ذكر ما في منتقى الأصول، ص ٢٠١ قال: «الأولى: أنّه هل للتماميه واقع مستقل غير ما ذكر من الآثار كموافقه الأمر و إسقاط القضاء و الإعادة أو أنّها أمر ينتزع عن مقام ترتب الأثر؟ و بعبارة أخرى: إنّ موافقه الأمر و نحوها من الآثار هل هي من لوازم التماميه و آثارها أم أنّها من مقومات معناها؟ ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) إلى أنّ هذه الآثار لوازم التماميه و من آثارها و أنّ تفسير الصحه في كلام الفقهاء باسقاط الإعادة و القضاء و في كلام المتكلمين بموافقه الأمر تفسير لها بلوازمها و آثارها التي هي محط النظر و أنّ ذلك لا يكون دليلاً على أنّ للصحه معنى غير التماميه و ظاهر كلامه في مبحث دلالة النهي على الفساد أنّ اتصاف العمل بالتماميه إنّما هو بلحاظ ترتب الأثر و ذهب المحقق الأصفهاني (قدس سره) إلى الثاني» الخ.

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٩٥ و ٩٦.

الإعاده و القضاء، أو من حيث تماميه الأجزاء و الشرائط، أو من حيث ترتب الثمره؟

أما التماميه من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط الإعاده و القضاء، فليستا محلاً للبحث، حيث إنّ الشيء لا يتّصف بهذين العنوانين، إلّا بعد الأمر به و إتيانه، و لذا لا يمكن أن يقع الصحيح بهذا المعنى، في حيز أمر الشارع بالصلاه الصحيحه.

أما التماميه من حيث ترتب الأثر، فلا إشكال فيه.

نعم إنّ الأثر خارج عن ذات المؤثر و وجوده لكن اللفظ موضوع للفعل القائم به الأثر.

و كون حقيقه التماميه، متعيّنه بلحاظ ترتب الأثر، نظير تعيين الجنس بفصله، فلا يقتضى دخول الأثر و ترتبه في حقيقه التماميه، كما أنّ تعيين الجنس و تحصيله بفصله، و مع ذلك حقيقه الجنس غير حقيقه الفصل و مبدأ الجنس الطبيعي غير مبدأ الفصل الطبيعي.

و المتحصّل أنّ مصداق الصحيح بمعنى التام من حيث ترتب الأثر، هو ذات ما يترتب عليه الأثر أى هذه الحصه، لا بوصف الترتب، حتى يقال: إنّّه لم يوضع اللفظ لمصداق الصحيح بل لما يلازمه.

نعم لا يعقل أخذ الصلاه بهذا المعنى موضوعاً في قضيه (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ)، (١) للزوم حمل الشيء على نفسه و عروض الشيء لنفسه.

ص: ٢٧٢

الإيراد الأول: ملاحظتنا على ما أفاده في آخر كلامه

إن الصلاة التامة من حيث ترتب الأثر تقع موضوعاً في قضيه (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)، (١) لما تقدم في كلامه من أن الأثر خارج عن ذات المؤثر، فلا إشكال في جعل الأثر محمولاً في القضييه، ولا يلزم حمل الشيء على نفسه، فإن المحمول وإن كان الأثر ولكن الموضوع هو ذات المؤثر بلا وصف ترتب الأثر.

الإيراد الثاني: عن المحقق الخوئي (قدس سره)

(٢)

إن المحقق الخوئي (قدس سره) يعتقد أن معنى الصيحه، هي التماميه من حيث الأجزاء والشرائط، ولذا لم يرتض بما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) وقال:

إنه خلط بين تماميه الشيء في نفسه - أعنى بها تماميته من حيث الأجزاء والشرائط - وتماميته بلحاظ مرحله الامتثال و الأجزاء، فإنه لا واقع لهذه التماميه (في نفسه) مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم.

أو وقع الخلط بين واقع التماميه وعنوانها، فإن الصلاة لم توضع بإزاء ذلك العنوان (عنوان التماميه) بل وضعت بإزاء واقعه و معنونه و هو الأجزاء والشرائط، و من الظاهر أن حيثيه ترتب الآثار ليست من متممات حقيقه تماميه هذه الأجزاء والشرائط.

ص: ٢٧٣

١- سورة العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٣٦ و ط.ج. ص ١٥٤.

يلاحظ على إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):

إن نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً تقتضى وضع الصلاه بإزاء واقع التماميه و تؤكد على أن الموضوع له، مصداق التمام و ذات ما يترتب عليه الأثر بدون وصف الترتب المذكور، فلا يرد عليه ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) من أن حيثيه ترتب الأثر ليست من متممات حقيقه التماميه.

و الوجه في عدول المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن التعبير بالتماميه من حيث الأجزاء و الشرائط، هو أنه إذا نُهي عن الصلاه و بطلت للتزاحم مثلاً، فهي فاسده، مع أنها تامه من حيث الأجزاء و الشرائط و علّه بطلانها هو وجود المانع و المزاحم، فالتماميه من حيث الأجزاء و الشرائط، أخصّ من الصحه المبحوث عنها في هذا البحث و الصحيح بمعنى تام الأجزاء و الشرائط يشمل الصلاه الفاسده للتزاحم (على القول بفساد الصلاه).

هذا تمام الكلام في المقدمتان.

ص: ٢٧٤

قال بعض الأعلام: إنّ هذه المسأله لم تكن معنونه فى كلمات القدماء من الأصوليين و إنما عنونها بعض المتأخرين. (١)

إنّ البحث يقع فى مقامين: المقام الأوّل أسماء العبادات و المقام الثانى أسماء المعاملات.

المقام الأوّل: فى أنّ أسماء العبادات وضعت للصحيحه أو للأعم؟

إشاره

قبل الورود فى البحث تنبغى الإشاره إلى أمران مهمان و تنبيه فى بيان الثمره البحث:

و البحث فيها تاره ثبوتى و أخرى إثباتى، فإنّ البحث الثبوتى فى إمكان الوضع للصحيحه أو للأعم. و البحث الإثباتى فى الأدلّه التى ذكروها لإثبات الوضع للصحيح أو للأعم.

ص: ٢٧٥

١- فى وسيله الوصول، ص ٧٧: «العاشر: فى أنّ ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه منها أو للأعم لا يخفى أنّ هذه المسأله لم تكن معنونه فى كلمات القدماء و إنّما عنونها الوحيد البهبهانى (قدس سره) و من تأخر عنه» الخ.

قالوا: إن إمكان الوضع للصحيح يتوقف على وجود الجامع بين أفراد الصحيحه و هكذا إمكان الوضع للأعم يتوقف على وجود الجامع بين أفراد

ص: ٢٧٦

١- في نهاية الدرايه، ص ٦١، عند التعليقه على قوله: «لابد على كلا القولين من قدر جامع»: «وجه اللابديه أن الأعمى غرضه التمسك بالإطلاق و ينافيه الاشتراك اللفظي و الصحيحى يدعى الإجمال من حيث المفهوم لا- من حيث المراد مضافاً إلى محاذير آخر يأتى بالإشاره إليها». و فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٣٩ و ط.ج. ص ١٥٨: «الجهه الرابعه: إنه لابد على كلا القولين من تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الأفراد أمياً بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات و المعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالأمر واضح فإن لفظ الصلاه و نحوه من أسماء الأجناس و قد تقدم أن الموضوع له فيها عام غايه الأمر أن ذلك الجامع على أحد القولين حصه خاصه و على القول الآخر طبيعه مطلقه و هذا لا يوجب التفاوت فى المقام و أمياً بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر أيضاً كذلك ضروره أن تصور جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول لعدم تناهيها فلا بد حينئذ من تصوورها بجامع يكون ذلك الجامع معرفاً لها إجمالاً و بوجه حتى يمكن وضع اللفظ بإزائها». و فى نهاية النهايه، ص ٣٤، عند التعليقه على قوله: «لابد على كلا القولين من قدر جامع»: «و ذلك لوضوح فساد القول بالاشتراك اللفظي و احتياج كل من القول بالاشتراك المعنوى و القول بالوضع العام و الموضوع له الخاص إلى الجامع ففى أحدهما الجامع بنفسه هو الموضوع له و فى الآخر آله للحاظ الموضوع له» و نظيره ما جاء فى وسيله الوصول، ص ٨٥. و فى حاشيه على كفايه الأصول، ص ٧٤، عند التعليقه عليه: «لوضوح أن كل من تكون هذه الألفاظ متداوله فى لسانه إنما يستعملها فى الموارد المختلفه بمعنى واحد و يحملها على الأفراد المختلفه بحيث يرى المحمول على هذا عين المحمول على ذاك و يرى الحمل حقيقياً شائعاً صناعياً لا- كحمل اللفظ على المعنى فلا- مجال لاحتمال الاشتراك و لا وضع العام للموضوع له الخاص مع أن الثانى مبنى على وجود الجامع». و راجع أيضاً حقائق الأصول، ص ٥٦ و مناهج الوصول، ص ١٤٨ و عنايه الأصول، ص ٦٤.

الأعم من الصحيحه و الفاسده، فلا بدّ من وجود الجامع الذى هو الموضوع له. أو هو المعنى المتصور حين الوضع للأفراد الصحيحه أو الأعم.

و من جانب آخر قد يكون الموضوع له غير قابل للتصور إمّا لإبهامه عندنا و إن كان معلوماً مبيناً عند صاحب الشريعة و إمّا لكثرة أفراد الموضوع له فى ما إذا قلنا بأنّ الوضع عام و الموضوع له خاص، فلكثرتها لانتمكن من تصويرها إلّا بالجامع و هذا الجامع هو المعنى المتصور حين الوضع أو هو عنوان للموضوع له و لو بعد تحقق الوضع.

و بهذا البيان ظهر بطلان قول من ادعى عدم لزوم الجامع.

استدلال على عدم لزوم الجامع:

إشاره

إنّ بعض الأعلام استدللّ على عدم لزوم الجامع بأنّ وضع هذه الألفاظ من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاص، فلانحتاج إلى تصوير الجامع، لأنّ الموضوع له خاص.

استشكل عليه المحقق الخوئى (قدس سره):

(١)

أولاً: إنّنا نرى وجداناً أنّ الموضوع له لتلك الألفاظ المعانى الكليه و ذلك يستفاد من مناسبه المحمول و الموضوع فى مثل «الصلاه معراج المؤمن» فإنّ موضوع هذا الحكم و محموله أمر كلى.

ثانياً: إنّنا نحتاج إلى الجامع حيث إنّ الوضع عام على مبنى هذا القائل و معنى عموميه الوضع هو أنّ المعنى المتصوّر حين الوضع عام، فلا بدّ من جامع حتى

ص: ٢٧٧

يتصوره الواضع حين الوضع. (١)

بيان المحقق النائيني (قدس سره) لعدم لزوم الجامع:

(٢)

إن الموضوع له في الصلاة هو المرتبه العليا الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط

ص: ٢٧٨

١- في زبده الأصول، ص ٧٩: « للمحقق النائيني (قدس سره) في المقام كلام و هو أنه لا بدّ من تصوير الجامع و إن كان الموضوع له خاصاً إذ لا بدّ من قدر جامع به يشار إلى الموضوع له و فيه ما مرّ منا في مبحث الوضع أنه إذا لاحظ الواضع القدر المشترك بين الأفراد لا يصحّ وضع اللفظ للأفراد إذ الجامع لا يكون مرآه للخصوصيات و حاكياً عن الأفراد بل لا بدّ في الوضع للأفراد من لحاظها تفصيلاً أو لحاظ عنوان منترع عن الخصوصية و عليه فبناء على كون الموضوع له خاصاً القدر المشترك لا يكون لازماً» و في منتقى الأصول، ص ٢١١، ينقل كلام المحقق النائيني (قدس سره) من أنه لا بدّ من تصوير الجامع و لو التزم بأنّ الموضوع له خاص و يشير إلى استدلاله (قدس سره) بهذه العبارة: «لأنّ الوضع لها [أي الأفراد الخاصه الجزئيه] يستدعى لحاظها و تصورهما بأجمعها و لا يمكن ذلك لعدم تناهيهما أو حصرها و عليه فلا بدّ من فرض جامع لها مشير إليها يكون واسطه في الوضع للأفراد و يكون الحكم الوضعي على الأفراد بواسطه ذلك الجامع» ثم يقول: «و أنت خير بأنّ هذا ... و إن كان في نفسه تاماً» الخ.

٢- في أجود التقريرات، ص ٣٥ و ٣٦: «الكلام تاره يقع في العبادات و أخرى في المعاملات أمّا الأولى فتصوير الجامع فيها في غاية الإشكال على الصحيح فضلاً عن الأعم فإنّ مراتب الصحه مراتب متعدده كالصلاه مثلاً فإنّ أقل مراتبها صلاه الغرقى و أعلى مراتبها صلاه الحاضر المختار و بينهما وسائط كثيره فتصوير جامع حقيقى يكون متعلق الأمر و يجمع تمام تلك المراتب صعب جداً و أما على الأعم فأشكل» الخ. و في جواهر الأصول، ص ٢٨١: «رجح شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) على ما في تقارير بحثه أنّ الصلاه - مثلاً - موضوعه لقسم من الصلاه و هو الذى يأتى به القادر المختار العالم العامد و إطلاق الصلاه على غيره كان مجازاً عند الشارع و لكن المشرعه توسعوا في تسميتهم إياه صلاه فصار حقيقه عندهم لحصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره ... و قريب من مقالته ما في تقارير المحقق النائيني (قدس سره) ... بعد ما أحطت خبراً بما حكيناه عن العلمين علمت أنّ ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ليس هو عين ما أفاده شيخنا الأعظم (قدس سره) بل قريب منه ... فما قاله العلّامه الكاظمى (قدس سره) من أنّ ما أفاده أستاذه المحقق النائيني (قدس سره) موافق لما أفاده الشيخ في تقريراته كأنّه غير مستقيم و لعله اشتباه من المقرر» الخ.

ثم استعملت في المراتب النازلة من باب الادعاء و التنزيل (تنزيل الفاقد منزله الواجد) أو من باب الاشتراك في الأثر و اكتفاء الشارع به في مقام الامتثال كصلاه الغرقى.

والصحيحى و الأعمى يفترقان عند استعمال الصلاه فى غير المرتبه العليا، و الصحيحى يدعى صحه الاستعمال فى خصوص مرتبه الصحيحه من بين بقية المراتب، و الأعمى يدعى صحته على الإطلاق، فإذا كان الموضوع له المرتبه العليا عند الصحيحى و الأعمى، فلانحتاج إلى الجامع حتى يكون هو الموضوع له أو هو المعنى المتصور حين الوضع (هذه خلاصه مختاره).

مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) عليه

(١)

إن إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانيه و العاليه بعرضهما

ص: ٢٧٩

١- . المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٤١ و ط.ج. ص ١٦٠. و فى منتقى الأصول، ص ٢١٤: «و الذى يؤاخذ به هذا المسلك و يرد عليه بوضوح أنّ أفراد المرتبه العليا كثيره و ليست متعينه و منحصره فى خصوص القصر و الإتمام كما تبّه عليه (قدس سره) فإنّ صلاه الصبح و الظهر و المغرب و الصلاه اليوميه و صلاه الآيات و صلاه العيدين كلّها فى عرض واحد بالقياس إلى المرتبه العليا فإنّ الأمر بكل منها فى عرض الأمر بالأخرى و ليس تنزلى كصلاه الغريق بالنسبه إلى صلاه غيره و عليه فلا بدّ لنا من فرض جامع لهذه الأفراد يكون اللفظ موضوعاً بإزائه و لا يكون ما افاده (قدس سره) موجباً للتخلص من مرحله تصوير الجامع و كون وصول النوبه إلى تصويره بعد التنزل عنه و من العجيب منه أنه (قدس سره) غفل عن ذلك و انتبه إلى ورود الاستشكال فى خصوص القصر و الإتمام و حلّه بأنّ تصوير الجامع بينهما سهل و ممكن كما تقدّم و على كل فالالتزام بما افاده (قدس سره) لا يغنى عن لزوم تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده» و فى منتهى الأصول، ص ٥٤: «ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ - و نسب الميل إليه أيضاً إلى الشيخ الأعمم الأنصارى (قدس سرهما) - لا يخلو عن إشكال لأنّ لازم هذا الكلام أن يكون إطلاق الصلاه مثلاً على سائر أفراد الصلاه الصحيحه بالعنايه و التنزيل و يكون سلب الصلاتيه عنها صحيحاً مع أنّها صلوات صحيحه و هذا ممّا يقطع بخلافه».

الجامع عند الصحيحى والأعمى

قال صاحب الكفاية (قدس سره) بوجود الجامع بين الأفراد الصحيحه و عدم وجوده على القول بالأعم و فى قبالة المحقق الخوئى (قدس سره) قال (٢) بوجود الجامع على القول بالأعم و عدم وجوده بين الأفراد الصحيحه بل استحالته و لذا قال: لانحتاج فى مقام الإثبات إلى الدليل، أمّا المحقق الإصفهاني (قدس سره) و المحقق العراقي (قدس سره) قالوا- بوجود الجامع على كلا القولين. (٣)

ص: ٢٨٠

١- فى تحريرات فى الأصول، ج ١، ص ٢٠٩: «يمكن الجواب عنه بأن الأمر فعلاً كذلك إلّا أنّ هذه الطبيعه ما كانت تطلق عليها هذه اللفظه على نسق واحد فى بدو الأمر بالضروره، بل القرائن الخاصه كانت تصحح ذلك و الذى هو الحجر الأساس أنّ هذه اللفظه ليست موضوعه بالوضع التعينى لتلك الطبيعه فى الشرع الأنور قطعاً و مقتضى ما مرّ منّا أنّ هذه الطبيعه كانت قبل الإسلام متداوله و كان يطلق عليها تلك اللفظه فهذه اللفظه و سائر الألفاظ الموضوعه لسائر الطبائع على نهج واحد و نسق فارد فكما أنّ لفظه البقره و الحمار و لفظه الشجره و الجدار و لفظه المأذنه و المناره تطلق على جميع المصاديق المختلفه، من غير تكلف الادعاء و التنزيل و تجشم المجاز و التأويل و لا يخطر ببال أحد كون هذه الألفاظ موضوعه للمرتبه العليا و الطبيعه الواجده لجميع الشرائط و الأجزاء كذلك الأمر هنا».

٢- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٥٥ و ط.ج. ص ١٧٦: «قد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الجامع بين الأفراد الصحيحه إمّا أنّه غير معقول أو هو معقول و لكنّ اللفظ لم يوضع بإزائه». و راجع أيضاً أصول الفقه، ص ٨٨ و تحريرات فى الأصول، ص ٢١٦.

٣- و فى مقالات الأصول، ص ١٥٠ و راجع أيضاً نهايه الأفكار، ص ٨٥ و ٨٦ و وسيله الوصول، ص ٩٣ و نهايه الدرايه، ص ٧٣ و نهايه النهايه، ص ٣٦ و حقائق الأصول، ص ٦١ و حاشيه الكفايه للعلّامه (قدس سره)، ص ٤٤ و غيرها من الكتب.

إشاره

قلنا إنّ المحقق النائنى (قدس سره) لا يعتقد بوجود الجامع، (١) أما على القول بوجوده فهنا ثلاث نظريات:

النظريه الأولى: من المحقق الخراسانى (قدس سره)

إشاره

(٢)

و ظاهر كلامه وجود الجامع الذاتى بين الأفراد الصحيحه، لأنّ اشتراكها فى الأثر يكشف عن الاشتراك فى جامع واحد، يؤثّر الكل فيه بذاك الجامع، فإنّ الأشياء المتباينه بما هى متباينه، لا تؤثّر أثراً واحداً، فلا بدّ من جهه وحده ذاتيه بين مراتب الصحيحه المؤثّره فى الانتهاء عن الفحشاء و تصوّر هذا الموضوع له بآثاره مثل كونها ناهيه عن الفحشاء و المنكر و معراج المؤمن.

و قال فى دفع إشكال مطارح الأنظار: «الجامع إنّما هو مفهوم واحد، منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد».

ص: ٢٨١

١- فوائد الأصول، ص ٧٣؛ أجود التقريرات، ص ٣٦.

٢- فى الكفايه، ص ٢٤: «لا إشكال فى وجوده [أى القدر الجامع] بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكل فيه بذاك الجامع فيصحّ تصوير المسمى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما». و فى منتهى الدرايه، ص ١١٥، بعد ذكر قوله: «فى غايه الإشكال»: «بل غير معقول» و راجع أيضاً منتهى الأصول، ص ٦٦.

إشارة

(١)

الإيراد الأول: عن المحقق البروجردى (قدس سره)

إشارة

(٢)

إن السيد المحقق البروجردى (قدس سره) فسر كلام صاحب الكفاية (قدس سره) بأن الموضوع

ص: ٢٨٢

١- و في منتقى الأصول، ص ٢١٩، بعد ذكر إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) بوجوه أربعة: «و قد أضاف المحقق النائيني (قدس سره) إيراداً خامساً يتلخص في أنّ الغرض إنّما هو تصوير جامع للأفراد الصحيحه يدركه العرف و يتوصل إليه لفرض كونه هو المسمى و المأمور به و لا بدّ من أن يفرض المسمى و المأمور به أمراً عرفياً و جدانياً يتوصل إليه الذهن العرفي لا أن يكون طريق إثباته قاعده فلسفيه لا يعرفها العامه و لا تدركها أذهان العرف لأول وهله فلا يجدى تصوير الجامع بالطريق المزبور بل لا بدّ من تصويره بنحو عرفي قريب إلى الذهن و الذي يتحصل من مجموع ما ذكر عدم و جاهه ما ذكره صاحب الكفاية و عدم تماميته». و في جواهر الأصول، ج ١، ص ٢٨٨: «أورد المحقق النائيني (قدس سره) على تصوير المحقق الخراساني (قدس سره) للجامع أربع إشكالات و لكنّها لا تخلو عن المناقشه: الإشكال الأول أنّ ما أفاده إنّما يتمّ إذا أحرز من وحده الأثر على كل من الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط و الفاقد لبعضها و لا طريق لنا إلى إثبات وحده الأثر فمن الممكن جدا أن يكون الأثر المترتب على الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط غير الأثر المترتب على الصلاه الفاقد لبعضها ... الإشكال الثاني أنّ الاشتراك في الأثر لا يقتضى وحده المؤثر هويه و حقيقه و لا دليل على ذلك بل الوجدان يقتضى خلافه بدهاه اشتراك الشمس مع النار في الحرارة و مع ذلك مختلفان بالهويه ... الإشكال الثالث أنّ الأثر إنّما يكون مترتباً على الصلاه المأتى بها في الخارج و هو بعد الأمر بها و الأمر بها إنّما يكون بعد التسميه فلا يمكن أن يكون الأثر المتأخر عن المسمى بمراتب معرفاً و كاشفاً عنه... الإشكال الرابع: لو أخذ الأثر قيماً للمسمى لزمه القول بالاشتغال في الشك بين الأقل و الأكثر الارتباطيين» و ناقش في الإشكالات الثلاثه الأولى و ناقش في نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) ثلاث مناقشات فراجع. و في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ١٩٥: «و قد اعترض على هذا الوجه في كلمات جمله من الأعلام من وجوه» ثمّ يعدّ وجوهاً أربعة. و في تحريرات في الأصول، ص ٢١١: «و ما أفاده لا يخلو من قصور لأنّ اللانزم إثبات كون جميع الأفراد مشتركه في الحيثيه التي هي المسماه بالصلاه». و في المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ١٤٤-١٥٠ ط.ج. ص ١٦٤ - ١٦٩ ذكر سسته وجوه في مناقشته و ذكر في منتهى

الأصول، ص ٥٤ و ٥٥ إیرادات ثلاثه.

٢- . فى نهايه الأصول، ص ٤١: «و أمّا ما فى الكفايه من تصوير المسمى بلفظ الصلاه مثلا بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاه ليس هذا السنخ من المعانى و الآثار كيف و لو كان لفظ الصلاه موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلاً- لصار قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (العنكبوت:٤٥) بمنزله أن يقول: "الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر" و هذا واضح الفساد».

له عنده هو الناهيه عن الفحشاء و معراج المؤمن، ثم استشكل عليه باختلاف الصلاه مع هذه العناوين مفهوماً.

الجواب عن الإيراد الأول:

مراد صاحب الكفايه (قدس سره) ما قرّناه من أنّ الموضوع له هو الجامع و تصوّره بآثاره، و هذه العناوين من آثار الموضوع له، فلا يرد عليه الإشكال باختلاف مفهوم الصلاه و مفهوم هذه العناوين.

الإيراد الثاني: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١)

إنّ الصلاه مؤلّفه وجداناً من مقولات متباينه كمقوله الكيف و الوضع و

ص: ٢٨٣

١- . نهايه الدرايه، ط. مؤسسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٩٩ و بحوث في الأصول، ص ٣٣ و في منتقى الأصول، ج ١، ص ٢١٧: «وقد أورد عليه المحقق الأصفهاني (قدس سره) بوجوه» الأول منها هو المذكور هنا «الثاني أنّ فرض الجامع البسيط المقولي المتحد مع الأفراد خارجاً يلزم منه فرض اتحاد البسيط مع المركب و كون المركب وجوداً للبسيط و هو ممتنع ... الثالث الذي يرجع إلى المطالبه بالوجه الإثباتي و الدليل على ثبوت مثل هذا الجامع إذ معقوليته لاتعنى تحقّقه و ثبوته و الإشكال في ما ذكره لإثباته من وحده الأثر المترتب على الأفراد الكاشف عن وحده المؤثر و أنّه جهه جامع حقيقه بين الأفراد بأنّ ما يكشف عن وحده المؤثر حقيقه إنّما هو وحده الأثر ذاتاً و حقيقه إمّا شخصاً أو نوعاً و إمّا وحده الأثر بالعنوان و تعدده حقيقه فلا يكشف إلّا عن وحده المؤثر بالعنوان لا وحدته بالحقيقه... الرابع: أنّ كل ما يفرض جامعاً للصحيح يمكن فرضه جامعاً للأعم و ذلك لأنّ الجامع المفروض يفرض اتحاده مع ذات الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ جهه اضافتها إلى الفاعل و صدورها من المكلف لأنّ هذه الجهه اعتباريه و لا يعقل دخل الاعتباريه في فرض الجامع المقولي إذ يمتنع تأثير الأمر الاعتباري في أمر حقيقي واقعي» الخ.

نحوهما و لا تندرج تحت مقوله واحده، لأنّ المقولات أجناس عاليه، فلا جنس لها و لا يمكن أن يكون المركب مقوله برأسها.

النظريه الثانيه: من المحقق العراقي (قدس سره)

إشاره

(١١)

إنّ الجامع بين الأفراد هو مرتبه من الوجود بنحو الوجود السارى مع إلغاء الخصوصيات، فإنّ لكل ماهيه من الماهيات الموجوده وجوداً خاصاً، فإذا ألغيت خصوصيه موجود و خصوصيه موجودٍ آخر، تحقق وجود جامع بينهما سارٍ فيهما في قبال الموجودات الأخر.

يلاحظ عليها:

(٢)

أولاً: إنّ الموضوع له على مختاره في حقيقه الوضع هو طبيعى المعنى و

ص: ٢٨٤

١- فى نهايه الأفكار، ص ٨١: «طريق كشف الجامع إنّما هو أحد الأمرين على سبيل منع الخلو الأوّل استكشافه من جهه ما ذكرنا من صدق مفهوم الصلاه على الصلوات المختلفه بحسب الكميّه و الكيفيه و انسباق وحده المفهوم منها الحاكيه عن اتحاد الحقيقه ... و حينئذٍ نقول بأنّه بعد عدم جامع صورى محفوظ فى البين بين تلك الأفراد و عدم جامع مقولى ذاتى أيضاً ... فلا بدّ فى تصويره من أن يجعل الجامع المزبور عبارته عن الجامع الوجودى و ذلك إنّما هو بأن يؤخذ من كل مقوله من تلك المقولات المتعدده جهه وجودها بإلغاء الحدودات الخاصه المقومه لخصوصيات المقولات مع تحديد الوجود المزبور أيضاً بأن لا يخرج عن دائره أفعال الصلاه و أجزاءها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين ثمّ جعله أيضاً من التشكيكات الصادقه على الزائد و الناقص و على القليل و الكثير» الخ. و فى تحريرات فى الأصول، ص ٢١٥: «الوجه الثالث: ما أفاده العلّامه الأراكى (قدس سره) و لعلّ ما تخيله متخذ ممّا قيل: إنّ حقيقه الوجود فى الخارج ساريه فى جميع الماهيات و المقولات نازله من الأعلى إلى الأدنى من غير لزوم الكثره الخارجيه الواقعيه و تكون المقولات و المظاهر مراتب تلك الحقيقه و تعييناتها و شؤونها و أطوارها».

٢- فى جواهر الأصول، ص ٢٩٧: «ظاهر كلمات هذا المحقق (قدس سره) مضطربه فيترأى من بعضها أنّه يريد تصوير أنّ الحصره الساريه فى الخارج عبارته عن الصلاه و يظهر من بعضها الآخر - و لعلّه الأظهر - أنّه يريد تصوير أنّ حقيقه الصلاه - بالحمل الشائع - هو الوجود السارى فى المقولات و أنّ مفهوم الصلاه هو مفهوم الحصره الكذائيه فإنّ أراد أنّ الصلاه عبارته عن

الوجود السارى فى المقولات المتباينه فيرد عليه أولاً: أن قوله: إنَّ المرتبه الخاصه من الوجود ساريه فى وجود تلك المقولات لا بدّ و أن يكون غير وجود كل مقوله ... فعلى هذا يلزم أن يكون لكل من المقولات وجودان: (١) وجود يخص كل مقوله. (٢) و وجود آخر يسرى فيها ... و ثانياً: لو كانت الصلاه عباره عن الوجود السارى الموجود فى الخارج لزم أن تكون أوامر الشارع متعلقه بغير عنوان الصلاه ... و ثالثاً: لو كانت الصلاه هى الوجود السارى فى المقولات لزم أن تكون الصلاه نفس الوجود الكذائى لا- التكبير و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك من الأفعال و هو خلاف ضروره الفقه و رابعاً: لو كانت الصلاه وجوداً واحداً سارياً فى المقولات لزم أن يكون الجامع وجوداً شخصياً ... فلا-يمكن أن يكون الوجود الخارجى - المساوق للتشخص - قابلاً للصدق على الكثيرين و الجامع الصدقى ينحصر فى الذاتى و العوانى و خامساً: لو كان الجامع وجوداً سارياً و جامعاً بين جميع أفراد الصلاه لزم أن لاتصدق الصلاه على ما أتى به كل فرد من أفراد المصلين و لازمه كون جميع الصلوات صلاه واحده و هو خلاف الضروره من الدين هذا كله لو أراد بالوجود السارى الوجود الخارجى و أمّا إن أراد مفهوم الوجود السارى فيرد عليه أنه لا-يخلو إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً أو عنوانياً و ليس هناك شيئاً ثالثاً غيرهما». و راجع أيضاً منتهى الأصول، ص ٥٨ و بحوث فى علم الأصول، ص ١٩٧ و تحريرات فى الأصول، ص ٢١٦.

الوجود السعى خارج عن الموضوع له، فهذه النظرية لاتناسب مختاره.

ثانياً: الغرض من الوضع هو الانتقال (أى انتقال المفاهيم للتفهيم و التفهيم) و هو نحو وجود إدراكى، فإن كان الموضوع له الوجود الذهني فلايمكن أن يوجد فى الذهن ثانياً، لأنّ المماثل لايقبل المماثل، و إن كان الموضوع له الوجود الخارجى أيضاً، لا يوجد بالوجود الإدراكى، لأنّ المقابل (و هو الوجود الذهنى الإدراكى) لايقبل المقابل (أى الوجود الخارجى). (1)

ثالثاً: إنّ الوجود متشخص بنفسه، فلايمكن إلغاء الخصوصيات عنه حتى يكون نحو وجود سارٍ.

ص: ٢٨٥

١- راجع بحوث فى الأصول، ص ٢٣.

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) أشار إلى سته أقسام من الجامع فإنّ الجامع للصحيحى إما جامع ذاتى أو جامع عنوانى بسيط أو جامع عنوانى مركب أو جامع اعتبارى أو جامع تركيبى تشكيكى أو جامع تركيبى غير تشكيكى.

و القسم الأخير هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره).

(١) أمّا الجامع الذاتى

[إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه:]

فقد مضى الإشكال عليه حيث إنّ الصلاه مؤلفه من مقولات متباينه كمقوله الكيف النفسانى و المسموع و الوضع و لاتندرج تحت مقوله واحده لأنّ المقولات أجناس عاليات فلا جنس لها و إذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبه واحده من الصلاه فعدم الجامع للمراتب المختلفه كمّاً و كيفاً بطريق أولى.

ص: ٢٨٦

١- بحوث فى الأصول، ص ٣٣؛ و هى مختار منتقى الأصول، حيث قال فى ص ٢٢٣، بعد بيان هذه النظرية: «و هو بظاهره لا إشكال فيه و لا محذور فى الالتزام به». و فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٥٣ و ط.ج. ص ١٧٤: «يتلخص نتيجه ما أفاده (قدس سره) فى ضمن أمور: الأول: أنّ الماهيه و الوجود متعاكسان من جهه السعه و الإطلاق فالوجود كلّما كان أشد و أقوى كان الإطلاق و الشمول فيه أوفر و الماهيه كلّما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر كان الإطلاق و الشمول فيها أعظم و أوفر. الثانى: أنّ الجامع بين الماهيات الاعتباريه كالصلاه و نحوها سنخ أمر مبهم فى غايه الإبهام فإنّه جامع لجميع شتاتها و متفرقاتها و صادق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص مثلاً: الجامع بين أفراد الصلاه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلّا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر أو من حيث فريضه الوقت. الثالث: أنّ الماهيات الاعتباريه نظير الماهيات المتأصله التشكيكيه من جهه إبهامها ذاتاً بل إنّ ثبوت الإبهام فى الاعتباريات أولى من ثبوته فى المتأصلات. الرابع: أنّ القول بالصحيح و الأعم فى تصوير الجامع المزبور على حد سواء».

أمّا تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كمّا و كيفاً في الانتهاء عن الفحشاء، فلايكشف عن وحده حقيقه ذاتيه لأنّ النهى عن الفحشاء واحد بالعنوان و الواحد بالعنوان لايكشف إلّا عن واحد بالعنوان.

٢) أمّا الجامع العنوانى [المركب]:

اشاره

كعنوان الناهى عن الفحشاء و ما يشبهه ممّا لايتوقف على الأمر بالصلاه،

[إيرادان من المحقق الإصفهانى (قدس سره) عليه:]

فلازمه أولاً: مرادفه لفظ الصلاه مع مفهوم الناهى عن الفحشاء.

و ثانياً: عدم جريان البراءه إذا تعلّق الأمر بالمسمّى حيث إنّ هذا العنوان (الناهى عن الفحشاء و ما يشبهه) مبين فلاينحلّ إلى المعلوم و المشكوك حتى تجرى البراءه مع أنّ الصحيحى يقول بالبراءه كالأعمى.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الجامع ليس هو موضوع له حتى يلزم مرادفه بين لفظ الصلاه مع مفهوم ناهى عن الفحشاء.

و ثانياً: إنّ البراءه تجرى هنا أيضاً، لأنّ العنوان و إن كان مبيناً لكن قد يكون تطبيقه على الأفراد مشكوكاً فتجربى البراءه من جهه الشك فى تطبيقه.

٣) أمّا الجامع العنوانى البسيط:

اشاره

مثل عنوان المطلوب و نحوه (مثل المقرّب و المحصّل لغرض الشارع).

ص: ٢٨٧

أولاً: يلزم اتحاد معنى الصلاه و معنى المطلوب.

يلاحظ عليه: قد تقدم أنّ الجامع العنواني ليس هو الموضوع له حتى يلزم إتحاد معنى الصلاه و معنى المطلوب.

ثانياً: إنّ الأمر بالصلاه على هذا هو الأمر بالمطلوب، ولكن فيه أنّ الأمر بالمطلوب بالحمل الأولى لا معنى له و الأمر بالمطلوب بالحمل الشائع فيه أنّه إن أريد المطلوب بنفس الطلب المتعلق به لزم الدور على المشهور و الخلف على التحقيق لعدم تعدد الوجود في الطلب و المطلوب الذي هو متعلق الطلب.

و إن أريد المطلوب بطلب آخر فلا- خلف كما لا- دور و إنّما هو تحصيل للحاصل لأنّ البعث بعد البعث الجدى تحصيل لما حصل بالبعث السابق، حيث إنّ البعث لجعل الداعي و قد حصل من قبل.

(٤) أما الجامع الاعتباري

إشارة

و هو ملاحظه المراتب الواحده، باعتبار تعلق غرض واحدٍ بها، و جهه الواحده الاعتباريه كافيه في مثل الصلاه التي هي من المركبات الاعتباريه

أنّ كل مرتبه من مراتب الصلاه [كالصلاه الثنائيه مثل الصبح و الثلاثيه مثل المغرب و الرباعيه مثل الظهرين و العشائين] لها جهه الواحده الاعتباريه بوحد الغرض و لمجموعها من حيث انتزاع الجامع عن جهه الواحده جهه و حده اعتباريه أيضاً، كما أنّ لأجزاء المرتبه الواحده أيضاً جهه و حده الغرض.

فلو قلنا بوضع اللفظ لمجموع الآحاد بالاعتبار فيكون المجموع أيضاً واحداً بالاعتبار فيلزم مقوميه المراتب للمسمى لا مصداقيتها للمسمى [يعنى إن المراتب تكون أجزاء للمعنى الموضوع له لا أفراد له].

يلاحظ عليه:

يمكن أن يكون الجامع الإعتباري ما يوجب تحقق الغرض، فيشمل المجموع كما يشمل المراتب بأجزائها.

(٥) أما الجامع التركيبي التشكيكي

[إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه:]

فلا يعقل لأن التشكيك يتصور في صدق الطبيعه على أفرادها بالشده و الضعف فلو كانت كل مرتبه من الصلاه (مثل الثنائيه و الثلاثيه و الرباعيه) فرداً من مقوله واحده يمكن فرض التشكيك و لكن كل مرتبه من الصلاه أفراد مختلفه من مقولات مختلفه فلا يمكن تصوير التشكيك فيها.

(نعم الكم المنفصل حقيقه تشكيكيه مثلاً عدد العشرين و الثلاثين المراتب التشكيكيه للعدد، فإننا بعد تجريد عشرين ديناراً و عشرين حجراً و عشرين كذا و كذا عن الخصوصيات الفرديه و أيضاً تجريد ثلاثين ديناراً و هكذا عن الخصوصيات الفرديه نجد عدد العشرين و الثلاثين مراتب تشكيكيه للكم المنفصل فإن ما به الاشتراك و ما به الامتياز فيهما هو العدد و هذا هو التشكيك لكنه مختص بالكم المنفصل و الصلاه ليست كماً منفصلاً).

ص: ٢٨٩

((١))

فإنَّ المجموع من أوَّل الأمر هو ركعتان من الصلاة كما يستفاد من الأخبار فلا ينافي خروج طبيعه التسيحه من الصلاة أو جعلها بدلاً عن القراءة.

إنَّ الماهيه المؤلّفه من عدّه أمور بحيث تُزاد و تنقص، تلاحظ في مقام الوضع على نحو مبهم في غايه الإبهام بمعرّيه بعض العناوين غير المنفكّه عنها.

فكما أنّ الخمر مثلاً مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما و من حيث اللون و الطعم و الريح و من حيث مرتبه الإسكارو لذا لا يمكن وصفه إلّا بـ«مائع خاصّ بمعرّيه المسكريه» من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلاً بحيث إذا أراد المتصوّر تصوّره، لم يوجد في ذهنه إلّا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلّا حيثيه المائعيه بمعرّيه المُسكّريه- كذلك لفظ الصلاة مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً و كيفاً لا بدّ من أن يوضع لسنخ عمل، معرّفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلّا إلى سنخ عمل خاص مبهم إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصه و لا دخل لما ذكرناه بالنكره حيث لم يؤخذ في ما ذكرنا خصوصيه البدليه المأخوذه في النكره و بالجمله الإبهام غير التريديد و ما ذكرنا ليس بجامع ذاتي مقولي و لا بجامع عنواني.

و قال في موضع آخر: ((٢)) إنّ كيفيه الوضع في الصلاة على حدّ وضع سائر ألفاظ المركبات كالمعاجين، فكما أنّ مسهل الصفرء مثلاً لو كان موضوعاً لعدّه أجزاء فلا يتفاوت المسمى بالزيادة و النقصان في تلك الأجزاء كمّاً، فتراهم يقولون: إنّ

ص: ٢٩٠

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ص ١٠١ و ١٠٦؛ بحوث في الأصول، ص ٣٥.

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٠٦.

مسهل الصفراء كذا و كذا إلى آخر طبائع الأجزاء من غير تعيين المقدار و إن كان المؤثر الفعلى فى حق كل أحد غير ما هو المؤثر فى حق الآخر و مع ذلك فلا تفاوت فى نفس طبائع الأجزاء، كذلك الصلاة موضوعه لطبيعته التكبير و القراءة و الركوع و السجود و غيرها الملحوظه بلحاظ وحدانى غايه الأمر أن المطلوب من هذه الطبيعه المركبه تارة ركعه و أخرى ركعتان و هكذا، كما أن المطلوب من طبيعه الركوع ركوع واحد و من طبيعه السجود سجودان فجميع مراتب صلاه المختار حتى صلاه المسافر مندرجه فى ذلك من دون التزام بجامع وراء نفس طبائع الأجزاء.

و قال: (١) و قد التزم بنظيره بعض أكابر فنّ المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جواباً عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده و المتوسطه و الناقصه حيث قال: (٢) نعم، الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام [و

ص: ٢٩١

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٠٢.

٢- فى الحكمه المتعاليه، ج ٢، ص ٤٣١: «فإن قلت: الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أى تقدير فلا يكون مطابقاً للجميع و لا مقتضياً إلا لمرتبه معينه من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستنده إلى أمر خارج عن الطبيعه المشتركه فيلزم خرق الفرض قلت: الكلى الطبيعى على ما تصورته إنما يتحقق فى المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التى إذا جردت عن الزوائد تكون متفقه فى جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر فى المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعدده لو أمكن وجودها فى العقل فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبه بعينها فى الذهن و كذا حال مرتبه أخرى له أيضاً و تلك المراتب المأخوذه عن الأشخاص الخارجيه الموجوده فى الذهن ليست فى التماميه و النقص بمنزله واحده فلا تعرض لواحد منها الكليه بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجه تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك» الخ. و فى بحوث فى الأصول، ص ٣٦: «و نظيره ما عن بعض الأكابر فى تصور الجامع التشكيكى بين مراتب نوع واحد مع بنائه على أن المراتب مراتب نوع واحد و أن ذاتى نوع واحد تاره شديد و أخرى ضعيف لا أن النوع الواحد و هو البياض بالنسبه إلى مراتبه كالجنس بالإضافه إلى أنواعه و لا أن التشكيك بالشده و الضعف فى وجود البياض مثلاً بل حقيقه البياض بما هى متقومه بذاتيين و هما جنسها و فصلها شديده تاره و ضعيفه أخرى فذكر فى مقام تصور الجامع بين المراتب و هو ذلك النوع الواحد الذى هو بذاته شديد تاره و ضعيف أخرى أن ذلك النوع لوحظ بنحو الإبهام من حيث تمام الحقيقه و نقصها فليس هذا الإبهام كإبهام الجنس بالنسبه إلى أنواعه و لا كإبهام النوع بالنسبه إلى الخصوصيات المفرده الخارجيه عن الحقيقه فهذا قسم آخر من الإبهام فى قبال سائر الأقسام».

هو الإبهام] بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها.

و قال (قدس سره) في بحوث في الأصول: (١) إنّ الواضع يلاحظ هذا المركب الاعتبارى من مقولات متباينه مبهماً من حيث ذاتيات تلك المقولات مع حفظ المقوله بالحمل الشائع كحفظ النوع في مراتب التشكيك فينظر إلى مصداق عمل هو عين المركب من مقولات خارجاً مع عدم النظر إلى ذاتيات تلك المقولات و لا ينظر إلى مفهوم العمل حتى يكون الوضع لجامع عنوانى، و كما يلاحظ مهملاً من حيث ذاتيات تلك المقولات، كذلك يلاحظ مبهماً من حيث الوحده و التعدد و الزيادة و النقص.

و كلما زيد إبهام الملحوظ اتّسعت دائرته. فافهم أو ذره لأهله.

ملاحظتنا عليها:

(٢)

الحق وجود الجامع العنوانى و الاعتبارى و التركيبى.

ص: ٢٩٢

١- بحوث في الأصول، ص ٣٦.

٢- . في منتهى الأصول، ص ٥٦: «و أنت تدرى بأن مراده إن كان إبهام الماهيه من حيث ذاتياتها فهذا معنى غير معقول لأنّ الذاتى لا يختلف و لا يتخلف لأنّ اختلافه أيضاً يرجع إلى تخلفه و تخلفه خلف ... و الإنصاف أن كون مراده من الماهيه الماهيه الذاتيه المقوليه بعيد لا يلائم كلامه و أمّا إن كان مراده من الماهيه المبهمه المفهوم الانتزاعى من أحد هذه المركبات التى صارت متعلقه للأوامر الشرعيه - و ذلك كأغلب العبادات - فالإبهام لابدّ و أن يكون فى منشأ الانتزاع» الخ ثم قال: «فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ كون الجامع بين أفراد الصلاه مثلاً ماهيه مبهمه من حيث قله الأجزاء و كثرتها و دخول بعض الأشياء و خروج ذلك البعض فى حين آخر غير معقول». و فى بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص ١٩٨: «فيه إن أريد أنّ المسمى مبهم ثبوتاً فهو غير معقول حتى فيما يصطلح عليه بالمبهمات فضلاً عن أسامى العبادات أو المعاملات التى هى كأسماء الأجناس فإنّ المبهمات لا- إبهام فيها من حيث المعنى و المفهوم الموضوع له اللفظ و إنّما إبهامها من حيث انطباقها فى الخارج و إن أريد أنّ المسمى معنى عرضى يشار به إلى واقع تلك المركبات فيكون مبهماً لعدم تبين المركب المشار إليه به - كعنوان الجامع لما أمر به الشرع- فهو خلاف الوجدان العرفى و المتشرعى القاضى بأنّ أسامى العبادات و المعاملات كأسماء الأجناس تحكى عن عناوين تفصيليه حقيقه». و فى منتقى الأصول، ص ٢٢٣: «و أمّا ما جاء فى تقارير بحث السيّد الخوئى (حفظه الله) من الإيراد عليه أولاً: من إنكار الإبهام فى الماهيات الاعتباريه و أنّ للصلاه حقيقه متعينه لدى مخترعها بل لا يعقل دخول الإبهام فى تجوهر ذات الشىء فإنّ الشىء فى مرتبه ذاته متعين و إنّما الإبهام يكون بلحاظ الطوارى الخارجيه و عليه فالعمل المبهم لا يمكن أن يكون جامعاً ذاتياً لعدم معقوليته و لا عنوانياً لما عرفت من نفيه و ثانياً: من أنّ المقصود فى تصوير الجامع تعيين المسمى المأخوذ فى

متعلق الأمر و ظاهر عدم كون الجامع المزبور متعلقاً للأمر و إنما متعلق الأمر هو نفس الأجزاء المتقيده ببعض القيود و من هنا كان المتبادر عرفاً كميّه من الأجزاء و الشرائط المأخوذه في متعلق الأمر لا العمل المبهم إلّا من حيث كونه مطلوباً كما يدعيه المحقق الأصفهاني (قدس سره) و ثالثاً: بأنّ المقصود بالنهاي عن الفحشاء المأخوذ في هذا الجامع إن كان هو النهي الفعلي توقف ذلك على قصد القربه في المسمى لدخالته في فعليه النهي عن الفحشاء و لا يلتزم بدخوله القائل لامتناع أخذه في متعلق الأمر و إن كان النهي الاقتضائي كان ذلك أعمّ من الصحيح و الفاسد لأنّ العمل الفاسد بالنسبه إلى شخص فيه اقتضاء النهي عن الفحشاء بحيث لو صدر من أهله كان مؤثراً فعلاً، الخ و لكن أجاب عن جميعها. و راجع أيضاً جواهر الأصول، ص ٣٠٤ و تحريرات في الأصول، ص ٢١٤.

و لا بدّ لبيان ذلك من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّه يلتزم بوجود الجامع العنوانى فى ناحيه الموضوع له حيث

ص: ٢٩٣

صرّح في نهايه الدرايه (١١) بأنّ الأثر الواحد العنوائى مثل النهى عن الفحشاء يكشف عن المؤثر الواحد العنوائى.

المقدمه الثانيه: إنّ كلامه فى الجامع فى المعنى الموضوع له و لكن قلنا: على فرض إبهام الموضوع له عندنا يمكن تعريفه بجامع آخر يعرفه.

تصويران للجامع العنوائى:

التصوير الأوّل للجامع العنوائى: (٢) أن يكون الوضع بمعرفيه الأثر كالنهى عن الفحشاء لما يؤثر فيه بعنوانه الواقعى غير المعلوم لنا، بحيث يكون الوضع عاماً و الموضوع له عاماً، و هو مجموع هذه الأمور الدخيله فى الغرض، المعنونه بالعنوان الملزوم للغرض، و هذه الأمور التى يكون مجموعها الصلاه، يعرفها الأثر المعلوم لنا و ملزومه المعلوم للأمر و الواضع، لكنها ذات عرض عريض من حيث جزئيه هذه الأفعال فى حال الاختيار و الحضور، و عدم جزئيه بعضها فى حقّ المسافر و جزئيه بعضها للملتفت و عدمها لغيره و هكذا. فجميع أفراد الصلاه بما لها من الأبدال للأصناف المختلفه صلوات ملزومه للنهى عن الفحشاء و لا تكون إحداها صلاه و الأخريات أبدالها بل كلها تسمى صلاه و تكون مأموراً بها فإنّ إطلاق الصلاه على صلاه الصبح و المغرب كإطلاق الإنسان على العالم و الشاعر و نحوهما.

التصوير الثانى للجامع العنوائى: بمعرفيه الجامع البسيط من حيث تقييد المعنى الموضوع له بهذا الجامع مع خروج القيد عنه.

ص: ٢٩٤

-
- ١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ص ١٠٠.
 - ٢- و هى نظريه أستاذنا العلّامه البهجه (قدس سره) فى مباحث الأصول، ص ١١٢.

بيانه: إنّ الموضوع له حصّه ذات الصلاه المطلوب وجودها أو المقرّب وجودها أو المحصّل وجودها للغرض، و لكن لا بوصف المطلوبيه أو المقرّبيه أو المحصّليه للغرض، فهذه العناوين معرّفه لحصه الموضوع له من ذات الصلاه من دون دخلها في الموضوع له و لذا لا يرد على هذا التصوير إشكال الدور و الخلف و تحصيل الحاصل.

تصوير الجامع الاعتباري:

أمّا الجامع الاعتباري بمعرّفه الجامع البسيط الاعتباري، على النحو الذي قرّناه في التصوير الثاني للجامع العنواني، فإنّ الموضوع له حصّه ذات الصلاه التي توصف بالصّحه على أن يكون القيد (التوصيف بالصّحه) خارجاً عن الموضوع له. أمّا مقوميه المراتب للعنوان الجامع باطل، لأنّ العنوان الجامع أخذ لا بشرط مثل الواحد.

تصويران للجامع التركيبي:

و التصوير الذي أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) صحيح و لا يرد عليه ما أورده المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات (١١) حيث توهم أنّ هذا التصوير جامع ذاتي، مع أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) صرّح في نهايه الدرايه (٢) بأنّه ليس جامعاً مقولياً ذاتياً و لا عنوانياً و لعلّ تنظير المقام بما قاله صدر المتألّهين (قدس سره) في التشكيك في الماهيه، أوقعه في هذا التوهم.

ص: ٢٩٥

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٥٤ و ط.ج. ص ١٧٥.

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٠٢.

ولنا تصوير آخر للجامع التركيبي مع فرض الإبهام فإنّ جامع الصحيحى هو أقلّ الأجزاء و الشرائط الذى تكون الصلاه معها صحيحه و الصلاه بالنسبه إليها بشرط شىء، أمّا بعض الأجزاء و الشرائط مثل القراءه أجزاء لا بشرط بالنسبه إلى الصلاه و ماهيه الصلاه بالنسبه إلى تلك الأجزاء مبهمه.

أمّا بقيه خصوصيات الصلاه مثل تعداد الركعات بالنسبه إلى الأوقات المختلفه فهى خارجه عن الماهيه بل تكون من الخصوصيات المعبره فى الأفراد بحيث لولا تلك الخصوصيات لاتكون الأفراد مصاديق و أفراداً لماهيه الصلاه. (١)

ص: ٢٩٦

١- هنا وجوه آخر لتصوير الجامع عند الصحيحى: (١) فى منتهى الأصول، ص ٥٨: «الرابع ما خطر بالبال و هو أنّه لا شك فى أنّ بين أفراد كل نوع من الأنواع و الماهيات المتأصله الموجوده فى الخارج سنخيه وجوديه و هذه السنخيه غير السنخيه التى بين جميع الوجودات و تكون زائده عليها ... فنقول: من الممكن أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك السنخ الواحد و بعبارة أخرى السنخيه معنى مشترك بين جميع أفراد ذلك النوع فليكن ذلك هو الجامع المطلوب فى هذا المقام و يكون هو الموضوع له لألفاظ العبادات كل واحد منها للسنخيه التى بين أفراد نوعه». (٢) فى المحكم فى أصول الفقه، ص ١٨٠: «قد ذكر شيخنا الأعظم (قدس سره) أنّه لا مجال لتقرير الجامع بنحو يشمل تمام أفراد الصحيح ... و حينئذٍ ذكر - كما فى التقريرات - أنّ الوجه هو الالتزام بأنّ الموضوع له هو خصوص الأجزاء و الشرائط الشخصيه الثابته فى حق القادر المختار العالم العامد من دون حاجه إلى فرض جامع عنوانى بسيط بينها و ليس ما ثبت فى حق غيره من أفراد المسمى الحقيقه بل هو بدل مسقط عنه» الخ. (٣) فى المحكم، ص ١٨٣: «ربّما يقرّر الجامع الصحيحى بوجه لا بدّ فى توضيحه من مقدمه ... و هى أنّه لا إشكال فى تعيين الماهيات الحقيقه تبعاً لحدودها الواقعيه ... إذا عرفت هذا فاختلاف أفراد الصحيح فى الأجزاء و الشرائط سنخاً و كما لا يمنع من فرض جامع اعتبارى بينها قد أخذت فيه خصوصيات الأجزاء بنحو التريديد، تبعاً لاختلاف الأفراد فيها، إلّا أنّه لا بدّ فيه من لحاظ جهه تجمع شتات أفراده المختلفه و تقصر عن غيرها من أفراد الفاسد و الإشكال إنّما هو فى تعيين تلك الجهه» الخ. (٤) فى تحريات فى الأصول، ص ٢١٧: «تنبيه حول ما جعله الأستاذ البروجردى (قدس سره) جامعاً للأخصى ... و ملخص ما قاله هو أنّ الصلاه ليست عباره عن نفس الأقوال و الأفعال المتباينه المتدرجه بحسب الوجود - حتى لا يكون لها حقيقه باقيه إلى آخر الصلاه محفوظه فى جميع المراتب و يترتب على ذلك عدم كون المصلّى فى حاله السكونات المتخلله مشتغلاً بالصلاه - بل هى عباره عن حاله توجه خاص يحصل للعبد و يوجد بالشروع فيها و يبقى ببقاء الأجزاء و الشرائط و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعه المشككه لها مراتب متفاوته تنتزع فى كل مرتبه عمّا اعتبر جزء لها انتهى». (٥) فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٩٣: «الأوّل و هو الوجه المختار أنّه لا موجب لافتراض أخذ كل الأجزاء و الشرائط المعبره فى الأفراد الصحيحه جمعاً فى الجامع التركيبى ليستحيل صدقه على الفاقد لبعضها، بل يؤخذ فى الجامع التركيبى ما يلى: أولاً: القيود المعبره فى صحه الفعل مطلقاً و فى جميع الحالات كقصد القربه فتؤخذ فى الجامع التركيبى تعييناً. ثانياً: القيود المعبره فى الفعل بنفسها أو ببدلها العرضى التخيرى كالفاتحه و التسيحات الأربع فى الأخيرتين فيؤخذ فى الجامع التركيبى الجامع بينها و بين بدلها العرضى. ثالثاً: القيود المعبره فى الفعل بنفسها أو ببدلها العرضى التعيينى ... فيؤخذ الجامع بينها و بين بدلها مع تقييد كل منهما بموضوعه فيكون

صَادِقاً فِي الْحَالَتَيْنِ مَعاً. وَ رَابِعاً: الْقِيُودُ الْمَعْتَبَرَةُ وَ لَهَا بَدَلٌ طَوِيلٌ ... وَ خَامِساً الْقِيُودُ الْمَعْتَبَرَةُ فِي حَالِ الْإِخْتِيَارِ وَ نَحْوَهُ فَقَطْ مِنْ دُونِ بَدَلٍ عَنْهَا فِي غَيْرِ تِلْكَ الْحَالِ» الْخ.

(١)

الجامع عبارته عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان و سائر الأجزاء و الشرائط دخيله في المأمور به لا الموضوع له.

ص: ٢٩٧

١- . في القوانين، ص ٦٠: «تنبيه يمكن أن يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والإشارة والإشعار كون مهية الصلاة مثلاً هو التكبير والقيام والركوع والسجود و يكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية و أما الزايد على الماهية و غيرها من الواجبات فشروط و زوايد و لعله إلى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان و جعل الركن في كل من المذكورات المسمى و إن بانتفاء كل منها ينتفي المركب و جعل لباقي الواجبات أحكام آخر فلي تأمل». و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٣ و ط.ج. ص ١٨٥: «فقد أصبحت النتيجة أنه لا مانع من الالتزام بأن الموضوع له هو خصوص الأركان و لا يرد عليه شيء مما تقدم». و راجع الكفاية، ص ٢٥ و حقائق الأصول، ص ٦١ و عنايه الأصول، ص ٦٩.

هنا ثلاثة تصاوير: إشكالات ثلاثة لصاحب الكفايه (قدس سره) على التصوير الأول:

(١)

الإشكال الأول: (٢)

إن الصلاة تصدق عرفاً على ما كانت مشتمله على تمام الأجزاء و الشرائط إلّا بعض الأركان و لازم هذه النظرية عدم صدقها.

هنا ثلاثة تصاوير: أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٣)

إن كانت الصلاة فاقده لطبيعي الركوع في جميع الركعات أو لطبيعي السجود في جميع الركعات فهي ليست بصلاه حقيقه و إنما هو شكل صلاه.

و أما إن كانت الصلاة مشتمله على طبيعي الركن و كانت ناقصه في العدد بأن كانت مشتمله على ركوع واحد فهي صلاه.

ص: ٢٩٨

١- و في منتقى الأصول، ص ٢٢٦، بعد ذكر التصوير الأول: «و ناقشه المحقق النائيني (رحمه الله) بما حاصله أنّ الدعوى المذكوره تنحل إلى دعويين: إحداهما: الوضع للأركان. الثانيه: عدم دخول سائر الأجزاء و الشرائط في الموضوع له أما الدعوى الأولى فيردها ... و أمّا الدعوى الثانيه فيردها أنّه إمّا أن يلتزم بخروج سائر الأجزاء و الشرائط مطلقاً و دائماً و إمّا أن يلتزم بخروجها عند عدمها» الخ. و في تحريرات في الأصول، ص ٢١٨، بعد ذكر التصوير الأول: «هذا هو مختار بعض المعاصرين و قد دافع عمّا توجه إليه في كلمات القوم و لكنّ الذي يتوجه إليه و ليس مدفوعاً عنه و لا يمكن دفعه هو أنّ المسمّى و الموضوع له ليس الأمر الشرعي و المعنى المخترع الإسلامى» الخ.

٢- في الكفايه، ص ٢٥: «و فيه ما لا يخفى فإنّ التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها ضروره صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان ... عند الأعمى».

٣- الدراسات، ص ٨١.

إن الصلاة لاتصدق على ما كانت مشتمله على جميع الأركان و فاقده لسائر الأجزاء و الشرائط مع أن لازم هذه النظرية صدقها.

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره): (٢)

إننا نلتزم بصدقها عليها بل ربما تكون صحيحه و مجزيه كما في صورته نسيان سائر الأجزاء، مثلاً فرضنا أنه كبر و نسي القراءة فرقع و نسي الذكر فرفع رأسه و سجد و نسي ذكر السجود و التشهد و هكذا إلى أن سلم فبمقتضى حديث لاتعاد نقول بإجزاء تلك الصلاة فضلاً عن صدق الصلاة عليها.

الإشكال الثالث: (٣)

يلزم أن يكون الاستعمال في مجموع الأركان و الأجزاء و الشرائط مجازاً عند

ص: ٢٩٩

١- في الكفايه، ص ٢٥: «بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى». و في عنايه الأصول، ص ٧٠، بعد ذكر الإشكال الأول و الثاني من صاحب الكفايه (قدس سره): «هذا محصل الجواب و قد أخذ المصنف من صاحب التقريرات قال أعلى الله مقامه ما لفظه: فجعل يعنى المحقق القمى الأركان مدار صدق التسميه و لازمه انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء و الصدق مع وجودها و إن لم يشتمل على شىء من الأجزاء و الشرائط و هو ممّا ينبغي القطع بفساده لأنه منقوض طرداً و عكساً كما لا يخفى انتهى».

٢- الدراسات، ص ٨١.

٣- . في الكفايه، ص ٢٥: «مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال في ما هو المأمور به - بأجزائه و شرائطه- مجازاً عنده [أى الأعمى] و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلى على الفرد و الجزئى كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم فافهم». و في عنايه الأصول، ص ٧٠، بعد ذكر هذا الإشكال من صاحب الكفايه: «و قد أخذ المصنف هذا الجواب من التقريرات أيضاً قال أعلى الله مقامه في ذيل الرد على الوجه الأول ما لفظه: فإن قلت: نحن لانقول بأن تلك الأركان المخصوصه قدر مشترك بين الزائد و الناقص ليلزم ما ذكر من المحذور بل نقول إن لفظه الصلاة مثلاً- موضوعه للأركان المخصوصه و باقى الأجزاء خارجه عنها و عن المسمى لكن مقارنتها غيرها لا يمنع من صدق اللفظ على مسماه. قلت: ذلك أيضاً ممّا لا يلتزم به القائل المذكور إذ بناء على ذلك يصير استعمال اللفظ في الصحيحه المستجمعه للشرائط و الأجزاء من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل و هو مجاز قطعاً و الظاهر من كلامه كونه انتهى موضع الحاجه من كلامه».

الأعمى و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا- من باب إطلاق الكلى على الفرد و الجزئى و لا يلتزم به الأعمى.

أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره):

إنّ الموضوع له هو الأركان و لكن الصلاه بالنسبه إلى سائر الأجزاء و الشرائط لا بشرط مثلاً اسم الدار يصدق على ما يكون له الحائط و الغرفه و أمّا السرداب فالدار بالنسبه إليه لا بشرط فإن وجد فهو جزء الدار و إن لم يوجد فلا يضر بصدق عنوان الدار. فالصلاه بالنسبه إلى الأركان بشرط شىء و بالنسبه إلى سائر الأجزاء و الشرائط لا بشرط. فإطلاق الصلاه على الأركان مع سائر الأجزاء و الشرائط من باب إطلاق الكلى على فرده.

التصوير الثانى: ما نسبه الشيخ الأنصارى (قدس سره) إلى المشهور

أشاره

(١١)

إنّ الصلاه موضوع بإزاء معظم الأجزاء و يدور صدقه مداره وجوداً و عدماً.

ص: ٣٠٠

١- فى عنايه الأصول، ص ٧١: «قال فى التقريرات: الثانى ما نسبه البعض إلى جماعه من القائلين بالأعم بل قيل و هو المعروف بينهم أنّ لفظه الصلاه موضوعه لمعظم الأجزاء و هو ما يقوم به الهياه العرفيه و معها لا يصح سلب الاسم عنها فكلمًا حصل صدق الاسم عرفاً يستكشف به عن وجود المسمّى فيه فعلى هذا عكسه و طرده سليمان عن الانتقاض انتهى موضع الحاجه من كلامه». و فى تحريرات فى الأصول، ص ٢٢٠: «و ما يتوجّه إلى هذه المقالاه من أنّ سائر الأجزاء و الشرائط إن كانت داخله فلا تحقق للمسمّى بدونها و إن كانت خارجه فإطلاقها على المجموع مجاز مدفوع بما تقرّر فى كتاب الصلاه» الخ.

(١)

الإشكال الأول: (٢)

و هو بعينه الإشكال الثالث الذي أورده على التصوير الأول.

هنا ثلاثة تصاوير: أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٣)

الجواب هو ما مضى سابقاً من أنّ معظم الأجزاء الذي أخذ مقوّمًا للمركب

ص: ٣٠١

١- و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ٧٩: «إن كان مراد القائل مفهوم الأجزاء أو مفهوم معظم أجزاء الصلاة أو مفهوم أجزاء المطلوب بأمر "أقيموا الصلاة" أو الصحيح من الصلاة فتحصيله دورى لأنّ تحصل هذه المفاهيم متوقف على تحصل مفهوم الصلاة و مفهوم الصلاة متوقف على المفاهيم المفروضه فيدور و إن كان مراده مصداق معظم الأجزاء فمصاديقه كثيره فلا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع أو الوضع لواحد منها و كلاهما خلاف مطلوبه و خلاف الواقع». و في منتهى الأصول، ص ٦٢، بعد أن ذكر التصوير الثاني بقوله: «و منها ما نسب إلى المشهور من أنّ الموضوع له معظم الأجزاء» قال: «أى ما يصدق عليه هذا المفهوم لا نفسه إذ المفاهيم - بما هي في صقع الأذهان - لا تترتب عليها الآثار التي رتبها الشارع على كل واحد من هذه العبادات ... فلا ينبغي أن يسند إلى المشهور مثل هذا المعنى الواضح البطلان و مع ذلك أيضاً لا يمكن المساعدة معهم لأنّ مصداق معظم الأجزاء يختلف و يتبدّل بحسب حالات المكلفين قطعاً و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف». و في تحريرات فى الأصول، ص ٢٢١: «يتوجّه إلى هذه المقاله أنّ الصلوات المشتمله على الأجزاء اليسيره عند الاضطراب ليست بصلاه حقيقه و لعلهم يلتزمون بذلك بدعوى مساعده العرف على مجازيه تسميه صلاه العرقى و الميّت و بعض الأفراد الأخر صلاه ... ثانياً: أنّ المراد من المعظم إن كان ما هو العظيم من حيث الدخاله فى الاسم بنظر العرف فهو مجهول و إن كان بنظر الشرع فهى راجعه إلى القول الأول فى الجامع و إن أريد منه أكثره الأجزاء لا الأركان كما هو المتفاهم منه فكثير من الصلوات المشتمله على الركوع و السجده و التكبيره و السلام أو بعض الأجزاء الأخر - عوضاً عمّا ذكرناها - صلاه عرفاً و فاقده للمعظم».

٢- فى الكفايه، ص ٢٥: «و فيه مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً» الخ.

٣- . المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٧ و ط.ج. ص ١٩٠: «بما حقّقناه فى الوجه الأول من أنّ المسمى قد اعتبر لا بشرط بالإضافه إلى الزائد قد تبين الجواب عن الإيراد الأول» الخ. و فى عنايه الأصول، ص ٧٢: «أقول: أمّا الجواب الأوّل من لزوم التجوّز إذا استعمل اللفظ فى المستجمع لتمام الأجزاء و الشرائط بل مطلق ما زاد على معظم الأجزاء فقد عرفت أنّه لم يتم لما يرد من النقض

على الصحيحى أيضاً إذا استعمل اللفظ فى المستجمع لتمام المستحبات الخارجة عن ماهية الصلاة فما به الجواب على القول
بالصحيح يكون هو الجواب على القول بالأعم».

مأخوذ لا بشرط بالقياس إلى بقيه الأجزاء فهي داخله في المسمى عند وجودها و خارجه عنه عند عدمها.

الإشكال الثاني:

إنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فيكون شيء واحد داخلاً فيه تارةً و خارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء [و بيان آخر يلزم أن يكون المركب بالنسبة إلى بعض الأجزاء من قبيل الفرد المردد الذي لا واقع له]. (١)

ص: ٣٠٢

١- في عنايه الأصول، ص ٧٢، بعد ذكر الإشكال الأول و الثاني: «هذا محصل الجوابين و قد أخذهما المصنف من صاحب التقريرات قال أعلى الله مقامه في مقام الجواب عن الوجه الثاني ما لفظه: لكن يرد عليه أنه إن أريد أن اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذي لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بدهاه أن لفظ الصلاة لا يرادف لفظ معظم الأجزاء و إن أريد أنه موضوع لمصادقه فلا ريب في اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجوداً و عدماً إلى أن قال: مضافاً إلى استلزامه أن يكون استعمال اللفظ في ما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً صحيحه كانت أو فاسده انتهى موضع الحاجه من كلامه». و في منتقى الأصول، ص ٢٢٧، بعد ذكر الإشكال و الثاني من صاحب الكفايه (قدس سره): «و بعين هذا الإيراد أورد المحقق النائيني (قدس سره) على الوجه المذكور لكنه صحح كون الجامع هو المعظم بنحو آخر». و في منتهى الأصول، ص ٦٢: «و أمّا ما أفاده شيخنا الأستاذ في تصوير هذا الوجه و تصحيحه - بأن الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلى في المعين مثلاً الصلاة مركبه من عشره أجزاء فالسته أو السبعه أو الثمانيه من هذه الأجزاء العشره بنحو الكلى في المعين بمعنى أنه ينطبق على أى سته مثلاً من هذه العشره مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان و له اختيار التطبيق على أى صاع أراد من هذه الصيعان الموجوده في الخارج - فمن أعجب ما صدر منه رضوان الله تعالى عليه و ذلك لأن في باب الكلى في المعين الحكم على نفس الطبيعه المقيده بكونها من هذا الموجود الخارجى بمعنى تضيق دائره انطباقها بواسطة ذلك التقييد و أمّا في ما نحن فيه فليس الارتباط أو الهوويه و العلاقه المجعوله - بين اللفظ و طبيعه كليه - تضيقاً في انطباقها بواسطة تقييدها بكونها من هذا الخارج الموجود بل لا بدّ و أن يكون الموضوع له مصداق مفهوم سته من العشره مثلاً المردده بين أن تكون هذه السته أو تلك السته أو غيرهما من مصاديق السته فالأولى أن يقاس ما نحن فيه بالفرد المردد لا بالكلى في المعين».

إنَّ معظم الأجزاء أخذت بواقعها في الموضوع له و معنونه يختلف باختلاف المركب نفسه مثلاً معظم أجزاء صلاة الصبح بحسب الكم غير معظم أجزاء صلاة العشاء و هكذا.

فالمقوم للمركب أحد أمور على البديل فقد يكون المقوم للمركب أربعة أجزاء و قد يكون ثلاثة أجزاء و لا مانع من الالتزام بذلك في المركبات الاعتبارية.

فالزائد على معظم الأجزاء عند وجوده دخيل في الموضوع له (ماهية الصلاة)

ص: ٣٠٣

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٧ و ط.ج. ص ١٩٠: «إنَّ عند اجتماع تمام الأجزاء كان المسمّى هو تمام الأجزاء لا خصوص بعضها ليقال: إنّه أمر مردّد بين هذا و ذاك و إن شئت فقل: إنَّ اللفظ لم يوضع بإزاء مفهوم معظم الأجزاء و إلّا لترادف اللفظان و هو باطل قطعاً، بل هو موضوع بإزاء واقع ذلك المفهوم و معنونه» الخ. و في عناية الأصول، ص ٧٣: «و أمّا الجواب الثاني فهو في مثل الصلاة التي لها الاختلاف الفاحش بحسب الحالات و الأوقات و إن كان صحيحاً و اردأ على الأعمى لعدم كون معظم الأجزاء فيها أمراً مضبوطاً معيّناً كي يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة و لكن في غير الصلاة من سائر المركبات التي ليس لها هذا الاختلاف هو أمر مضبوط معيّن واقعاً يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة و بالجملة أنّ لسائر المركبات أجزاء رئيسية معيّنة مضبوطة لا متبادلة و لا مردّده هي مدار التسميه و الصدق العرفي و عليه فمذهب الأعمى في غير مثل الصلاة ممّا ليس له هذا الاختلاف أمر معقول ثبوتاً بعد تصوّر القدر الجامع له».

و عند عدمه خارج عنها فالموضوع له هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته لا خصوص المعظم بشرط لا و لا مرتبه خاصه منه، و لذا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد.

ملاحظه من المحقق الخوئي (قدس سره) لتصحيح التصوير الثاني:

(١١)

لابد من اعتبار الموالاه و الترتيب أيضاً في المسمى، إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان الصلاه فالمختار للمحقق الخوئي (قدس سره) هذان الوجهان.

تتميم بيان لنظريه المحقق الخوئي (قدس سره): (٢)

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) يعبر عن جامع الأعمى الذي اختاره (بيان المحقق القمي (قدس سره) و التصوير الثاني) بالجامع الذاتي و صرح في المحاضرات (٣) بجواز تصوير جامع ذاتي للأعم من الصحيحه و الفاسده، فاللفظ عنده موضوع للأركان بمراتبها على سبيل البدل لا- للجامع بينها، حيث إنّ الأركان في صلاه الصبح و في صلاه المغرب و في الصلوات الرباعيه (الظهرين و العشاء) مختلفه.

إنّ الأركان على ما نطقت به الروايات عباره عن التكبير و الركوع و السجود و الطهاره -الأعم من الطهاره المائيه و الترابيه- و المراد من الركوع و السجود أعم مما هو وظيفه المختار أو المضطر (أي الركوع و السجود الإيمائي) و هكذا

ص: ٣٠٤

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٧ - ١٦٨ و ط.ج. ص ١٩١: «و من جميع ما ذكرناه يستبين أنه لا بأس بهذا الوجه أيضاً مع الإغماض عن الوجه الأوّل بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط هذا مع اعتبار الموالاه و الترتيب أيضاً في المسمى إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان الصلاه».

٢- المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٥ و ط.ج. ص ١٨٦ - ١٨٨، تذييل.

٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٩ و ط.ج. ص ١٩٢.

يعتبر في صدق الصلاه تحقق الموالاه و الترتيب و هنا بحث في التسليم.

التصوير الثالث: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

((١))

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): على ما تصورنا الجامع، فالصحيحى و الأعمى فى إمكان الجامع على حدّ سواء، لما عرفت أنّ مراتب الصحيحه و الفاسده متداخله.

بيانه: إنّ لفظ الصلاه إن وضع بإزاء ذاك العمل المبهم من جميع الجهات بمعرفيه حيثه كونها ناهيه عن الفحشاء فعلاً فالوضع يختصّ بالصحيحه.

و إن وضع بإزاء المبهم بمعرّفيه اقتضاء النهى عن الفحشاء دون الفعلية، فالوضع للمعنى الأعمّ، فإنّ كلّ مرتبه من مراتب الصلاه، لها اقتضاء النهى عن الفحشاء لكن فعلية التأثير، موقوفه على صدورها من أهلها، لا ممّن هو أهل للمرتبه الأخرى (مثل المسافر الذى هو أهل للقصر لا للإتمام) و حيثه الصدور عند الأعمى ليست من أجزاء الصلاه.

استشكل عليه المحقق الخوئى (قدس سره):

((٢))

أولاً: هذا يتوقف على صحّه تصويره للجامع الصحيحى مع أنّه ممنوع.

ص: ٣٠٥

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ص ١١٣. و اختاره أيضاً فى منتقى الأصول، فى ص ٢٣٦: «بعد هذا كلّه يتضح أنّه لا يمكن تصوير الجامع بنحو يكون معقولاً و خالياً عن المحذور ثبوتاً و إثباتاً إلّا ما التزم به المحقق الإصفهاني و وافقه عليه المحقق النائيني (قدس سره) من كونه سنخ عمل مبهم إلّا من بعض الجهات و هو قابل للانطباق على الكثير و القليل و تكون نسبته إلى الأفراد نسبة الكلّ إلى أفراد و الطبع إلى مصاديقه».

٢- الدراسات، ص ٧٨.

ثانياً: إنّ ما أفاده ليس كلياً من الطرفين، إذ كل ما يكون صحيحاً يمكن فرضه فاسداً و لكن ليس كل ما يكون فاسداً يمكن فرضه صحيحاً؛ كالصلاة بلا طهور أو بلا ركوع أو مع خمسة ركوعات.

الجواب عن إشكال المحقق الخوئي (قدس سره):

أمّا ما استشكله أولاً فهو على المبنى المختار عنده و لكن سبق منا التصاوير المتعدده للجامع الصحيحى.

أمّا ما استشكله ثانياً فإنّ مبناه لا يتوقف على كليه ذلك كما توهمه، بل إنّه أشار بحثيه الصدور من أهله إلى أنّ كلّ ما كان من مراتب الصلاة، لها اقتضاء النهى عن الفحشاء و لكن صحتها و فعلية تأثيرها، متوقف على حثيه الصدور من أهله، فعلى هذا إنّ الفرق بين الصلاة الصحيحه و الفاسده التى يصدق عليها الصلاة هو أنّ الاقتضاء فى الصحيحه بلغ إلى حدّ الفعلية و لكن فى الصلاة الفاسده التى يصدق عليها الصلاة لم يبلغ هذا الاقتضاء إلى حدّ الفعلية و هذا إمّا من جهة صدورها من غير أهلها فى ما إذا تمّت من سائر الجهات (الأجزاء و الشرائط) و إمّا من جهة فقدان شرطها مثل فقدان الطهاره أو فقدان جزئها و المحقق الإصفهاني (قدس سره) لا يقول بانحصار وجه عدم البلوغ إلى الفعلية فى عدم صدورها من أهلها حتى يستشكل عليه بهذا البيان. (١١)

ص: ٣٠٦

١- هنا وجوه آخر ذكرت للجامع على القول بالأعم: (١) فى الكفايه، ص ٢٦: «ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيه ك (زيد) فكما لا يضرّ فى التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته، كذلك فيها ... رابعاً: إنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط، إلّا أنّ العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم- و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزله الواجد، فلا يكون مجازاً فى الكلمه - على ما ذهب إليه السكاكى فى الاستعاره- ... خامسها: أن يكون حالها حال أسامى المقادير و الأوزان، مثل المثقال و الحقه و الوزنه إلى غير ذلك، ممّا لا شبهه فى كونها حقيقه فى الزائد و الناقص فى الجمله». (٢) و لكن فى نهايه النهايه، ص ٣٦: «إنّ ما عدا الوجهين الأوّلين من هذه الوجوه ليس من تصوير الجامع بل يصحّ القول بالأعم و لو بأوضاع متعدده ملفقه من تعيينيه و تعيينيه أو باستعمالات مسامحيه بل فى الحقيقه بعض ما ذكره يرجع إلى القول بالصحيح بل إلى القول بالوضع لفرد خاص من الصحاح فلاحظ». (٣) و فى عنايه الأصول، ص ٦٩: «هذه الوجوه سوى الخامس منها قد ذكرها صاحب التقريرات (قدس سره) لتصوير القول بالأعم لا لتصوير الجامع الأعمى و من هنا ترى أنّ ما سوى الوجه الأوّل و الثانى أجنبى عن تصوير الجامع الأعمى و إنّما هو تصوير لمذهب الأعم كما لا يخفى». (٤) فى نهايه الأصول، ص ٤٠: «أمّا الجامع العرضى فتصويره معقول حيث إنّ جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف فى الأجزاء و الشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاص و تخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاص بإيجاد أوّل جزء منها و يبقى إلى أن تتم ... و الحاصل أنّ الصلاة ... عباره عن حاله توجّه خاص يحصل للعبد و يوجد بالشروع فيها و يبقى ببقاء الأجزاء و الشرائط و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعه المشككه، لها مراتب متفاوته تنتزع فى كل مرتبه عمّا اعتبر جزء لها ... و لعلّ ما ذكرناه هو المراد من الوجه الثالث المذكور فى

الكفايه فى تصوير الجامع على القول بالأعم، إلّا أنّ التمثيل لذلك بالأعلام الشخصيه ممّا يبعد ذلك فتدبر». (٥) فى جواهر الأصول، ص ٣٠٥: «و من الجوامع: الجامع الذى اخترناه و هو تصوير جامع أعم لأفراد الصلاه مع عرضها العريض لا بالنسبه إلى خصوص الأفراد الصحيحه. يتوقف بيان ذلك على تقديم أمور... المتحصل من الأمور الثلاثه هو أنّا نريد تصوير جامع اعتبارى بين المصاديق و الأفراد التى يطلق عليها اسم الصلاه عرفاً من دون أن يكون الوضع و الموضوع له عامين و لا بالاشتراك اللفظى. بعد ما تمهد لك ما ذكرنا نقول: إنّ المركب الاعتبارى و الماهيه الاعتباريه و المخترع الشرعى - الذى تعرضه وحده ما- على أنحاء» و فى ص ٣٠٨: «إذا أحطت خيراً بما تلونا عليك، فحان التنبه على أنّ الصلاه يمكن أن تكون من هذا القسم - أى أخذت لابشرط من جهه الماده و الهياه- فوضعت لفظه الصلاه لهياه خاصه فانيه فيها موادها الخاصه و صورته اتصاليه حافظه لموادها حال كونها مأخوذه لابشرط من حيث الزياده و النقيصه». (٦) فى المحكم فى أصول الفقه، ص ١٨٨: «بما سبق ممّا فى تقريب الجامع الصحيحى يتضح تقريب الجامع الأعمى، لأنه بعد ابتلاء أهل العرف أهل العرف الشرعى بالماهيات المخترعه الجديده و النظر إلى أفرادها المختله و إدراك نحو سنخيه بينها فكما يمكنهم انتزاع جامع اعتبارى بين أفرادها المشروعه مع أخذ خصوصيات الأجزاء فيه بنحو التريد حسب اختلاف الأفراد فيها، كذلك يمكنهم انتزاع جامع أوسع يشمل هذه الأفراد و ما يشبهها عرفاً ممّا يسانخها فى الأجزاء و إن كان فاسداً لعدم مشروعيتها» ثم قال: «و لعلّه إلى هذا يرجع تقرير الجامع بأنه عباره عن معظم الأجزاء التى تدور التسميه مدارها عرفاً» و قال: «و لعلّ هذا أحسن الوجوه المذكوره فى المقام و أبعدها عن الإشكال». (٧) فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٩٩ و ٢٠٠، بعد ذكر إشكال المحقق الخراسانى (قدس سره) فى إمكان تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم: «هذا الاستشكال ليس بشيء أمّا إذا شئنا السير حسب منهجه فى تصوير الجامع فلا إمكان تصويره بسيطاً و مركباً. أمّا بسيطاً، فبأن نجعل المسمى عباره عمّا يكون مؤثراً شأناً فى النهى عن الفحشاء و المنكر أى و لو فى بعض الحالات و الملابس. لأنّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط غير الركنيه عرفاً يكون صحيحاً فى حالات العذر و نحوه فيكون الجامع البسيط للصحيح المستكشف ببركه القانون الفلسفى المتقدم بنفسه جامعاً للأعم و لكن لا- بوجوده الفعلى المخصوص بالصحيح بل الشأنى المحفوظ فى الأعم و أمّا مركباً، فبأخذ الأركان لابشرط من حيث انضمام الأجزاء الأخرى».

إنّ الأقوال هنا أربعة: (١)

القول الأول: مختار الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما)

و هو القول بوضع الألفاظ لما هو أخص من الصحيح (أى المرتبه العليا).

قال المحقق النائيني (قدس سره) فى أجود التقريرات: «إنّ الموضوع له أولاً هى المرتبه العليا الواجده لتمام الأجزاء و الشرائط و الاستعمال فى غيرها من مراتب الصحيحه

ص: ٣٠٩

١- . فى هدايه المسترشدين، ص ٤٣٦: «المقام الثانى فى بيان الأقوال فى المسأله و هى عديده: منها: القول بوضعها للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء المعتمره و سائر شروط الصحه و إليه ذهب جماعه من الخاصه و العامه فمن الخاصه السيد و الشيخ (قدس سرهما) فى ظاهر المحكى عن كلاميهما و العلّامه (قدس سره) فى ظاهر موضع من النهايه و السيد عميد الدين (قدس سره) فى موضع من المنيه و الشهيدان (قدس سرهما) فى القواعد و المسالك و استثنى الأول منه الحج لوجوب المضى فيه و من فضلاء العصر الشريف الأستاذ (قدس سره) و عزاه إلى أكثر المحققين و الفقيه الأستاذ (رفع مقامه) و غيرهما و من العامه أبو الحسين البصرى و عبد الجبار بن أحمد و حكى القول به عن الآمدى و الحاجبى و غيرهما و حكاه الإسنى عن الأكثرين ... و منها: القول بوضعها للمستجمعه لجميع الأجزاء المعتمره فيها من غير اعتبار للشرائط فى وضعها و هو محكى عن البعض ... و منها: أنّها موضوعه بإزاء الأعم من الصحيحه و الفاسده من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء و لا- الشرائط بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسميه فى عرف المتشرعه و إليه ذهب من الخاصه العلّامه فى غير موضع من النهايه و ولده فى الإيضاح و السيد عميد الدين فى موضع من المنيه و الشهيد الثانى فى تمهيده و روضته و شيخنا البهائى و جماعه من الفضلاء المعاصرين (قدس سرهم) و من العامه القاضى أبو بكر و أبو عبد الله البصرى و غيرهم ثمّ إنّهُ يمكن تقرير القول المذكور على وجوه الخ. و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٠، فى المقدمه السابعه: «أمّا الأقوال فالحق منها تحصيلاً و نقلاً قولان: الصحيحه مطلقاً كما نسب إلى جماعه من الخاصه و العامه و ربّما عزى إلى أكثر المحققين و قد يدعى فيه الشهره و الأعم كذلك كما صار إليه جماعه من متأخرى المتأخرين ... و قد اشتهر قول ثالث و هو التفصيل بين الأجزاء فالصحه و الشرائط فالعموم و المعروف فى الألسنه نسبه هذا القول إلى العلّامه البهبهانى (قدس سره) و فى النسبه ما عرفت فهذا القول إمّا لا أصل له أو قائله ليس بمعلوم و قد يحكى قول رابع عن الشهيد فى القواعد و عبارته: "إنّ الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لاتطلق على الفاسده إنّما الحج لوجوب المضى فيه» الخ.

على قول الصحيحى أو الأعم منها على الأعمى من باب الادعاء و التنزيل».(١١)

و الموضوع له على كلا- القولين هى المرتبه العليا و بقيه مراتب الصحيحه أو الأعم يستعمل فيها الألفاظ ادعاءً و من باب تنزيل الفاقد منزله الواحد مسامحاً، كما فى جمله من الاستعمالات أو من باب اكتفاء الشارع بها، كما فى صلاه العرقى، فإنه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المذكور.

و قال:(١٢) ثم إن هذا الاحتمال الذى ذكرناه غير بعيد فى حد ذاته و يساعده الوجدان العرفى و ليس فى مقام فهم المفاهيم أمر آخر أوضح منه.

ناقش فيه المحقق الخوئى (قدس سره):

(١٣)

أولاً: إننا نرى بالوجدان صحه استعمال الصلاه فى غير المرتبه الكامله بلا عناية و تنزيل أصلاً.

ثانياً: إن الوجدان العرفى إما ينتهى إلى التبادر أو إلى الاستظهار العرفى و التبادر مفقود فى المقام و أما الاستظهار العرفى فليس دليلاً على الوضع.

ص: ٣١٠

١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٥٣ و فى ص ٣٦: «و يمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالتزام أن الموضوع له أولاً هى المرتبه العليا» الخ.

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٥٤.

٣- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ١٤١ و ط. ج. ص ١٦٠ و دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٧٠. و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٢١٠: «هذا إذا كان بقصد التخلّص من تصوير الجامع بلحاظ سائر المراتب فهو يواجه أيضاً مشكله تصوير الجامع بلحاظ الأنحاء المختلفه للصلاه الاختياريه لا من ناحيه القصر و التمام فقط بل من ناحيه كونها ثنائيه تاره و ثلاثيه أخرى و رباعيه ثالثه».

و هو مختار صاحب الكفايه و الأستاذ العلامه البهجه (قدس سرهما). (١)

أدله القول بالصحيح خمسه:

الدليل الأول: التبادر

(٢)

الدليل الثاني: صحه السلب

(٣)

ص: ٣١١

١- و اختاره أيضاً في هدايه المسترشدين و في الفصول، ص ٤٦ و في عنايه الأصول، ص ٩١. و في حاشيه الكفايه للعلامه (قدس سره)، ص ٤٥ و ٤٦: «الحق أن يقال بالنظر إلى الأصول السابقه أنّ الاعتبار إنّما يتعلق بالشىء لإيفائه بالغرض أى يتعلق بالمجوعول الصحيح و الغرض من حيث البيان و التبين إنّما يتعلق ابتداء بالصحيح من المجوعول فهو المكشوف عنه بالاسم أولاً ثمّ التداول و التناول يوجب وجود الفاسد منه فيطلق الاسم عليه بالعنايه أولاً و إن أمكن الاستغناء عن إعمال العنايه بالأخره».

٢- في الكفايه، ص ٢٩: «و كيف كان فقد استدللّ للصحيحى بوجوه: أحدها: التبادر و دعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح» الخ. و في هدايه المسترشدين، ص ٤٤٢: «الأول التبادر فإنّ أسامى العبادات كالصلاه و الصيام و الزكاه و الوضوء و الغسل و التيمم و غيرها إذا أطلقت عند المشرعه انصرفت إلى الصحيحه ألا ترى أنّك إذا قلت: صلّيت الصبح أو صمت الجمععه أو توضأت أو اغتسلت لم ينصرف إلّا إلى الصحيح من تلك الأعمال و لم يفهم منها فى عرف المشرعه إلّا ذلك فإطلاق تلك الألفاظ لا ينصرف إلّا إلى الصحيحه و لا يحتمل على الفاسده إلّا بالقرينه كما هو واضح من ملاحظه الإطلاقات الدائره و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه فى الأولى مجازاً فى الثانيه».

٣- فى الكفايه، ص ٢٩: «ثانيها: صحه السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزاءه أو شرائطه بالمداقه و إن صحّ الإطلاق عليه بالعنايه». و فى الفصول، ص ٤٦: «لنا وجوه الأول تبادر المعانى الصحيحه منها و قد مرّ أنّه علامه الحقيقه و صحه سلب الاسم عن غير الصحيحه و عدم تبادر المعنى الأعم منها و قد تقدّم أنّهما علامه المجاز فتكون حقائق فى الصحيحه مجازات فى الفاسده» و فى هدايه المسترشدين، ص ٤٤٦: «الثانى: صحه السلب فإنّه يصحّ سلب كل من العبادات عن الفاسده فيصحّ أن يقال لمن صلّى

مع الحدث متعمداً أو بدون القراءه كذلك: إنه لم يصل حقيقه و إنما وقع منه الصوره و كذا الحال فى غيرها من الوضوء و الغسل و التيمم و نحوها و صدق تلك العبادات على الفاسده منها ليس إلا من جهه المشاكلة و إلا فصحه السلب عنها عند التأمل فى العرف ظاهر و ذلك دليل على عدم كون الفاسده من الأفراد الحقيقيه لها فلا تكون أسامى لما يعمها فينحصر الأمر فى كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها و هو المدعى».

و هي على طائفتين:

الطائفة الأولى: (٢) ما هي ظاهره في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل الصلاه عمود الدين أو معراج المؤمن و الصوم جنه من النار.

الطائفة الثانيه: (٣) ما هي ظاهره في نفى ماهياتها و طبائعها مثل لا صلاه إلّا

ص: ٣١٢

١- في الكفايه، ص ٢٩: «الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات ... أو نفى ماهيتها و طبائعها ... ممّا كان ظاهراً في نفى الحقيقه بمجرد فقد ما يعتبر في الصحه شرطاً أو شرطاً الخ و في الفصول، ص ٤٧: «الثالث ما ورد في الأخبار المستفيضه من أنه لا- صلاه إلّا بطهور و لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب و لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل إلى غير ذلك ممّا يدلّ بظاهره على نفى الماهيه عند انتفاء بعض الأجزاء و الشرائط فيلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً لها حينئذٍ و يتم المقصود فيها عند انتفاء غير تلك الأجزاء و الشرائط و في غير تلك العبادات بعدم القول بالفصل».

٢- في هدايه المسترشدين، ص ٤٤٧: «الثالث: ظواهر الآيات و الأخبار كقوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (العنكبوت: ٤٥) ... فإنّ حمل تلك المحمولات على مطلق الصلاه معرفاً باللام ظاهر جداً في أنّ الطبيعه المقرره من الشارع المحدثه منه هي المتصفه بذلك لا أنّ نوعاً منها كذلك و البواقي أمور محرمة متصفه بما يضاد الصفات المذكوره كالزنا و السرقة فإنّه في غايه البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الوارده في تلك الآيات و الروايات كما لا يخفى».

٣- في هدايه المسترشدين، ص ٤٤٨: «الرابع: ما دلّ من الأخبار على نفى الصلاه مع انتفاء بعض الأجزاء و الشرائط كقوله (عليه السلام): "لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب" ... فإنّ قضيه ذلك بحسب ظاهر اللفظ هو نفى الحقيقه و قد أخبر به صاحب الشريعه و لو كانت أسامى للأعم لما صحّ ذلك بل لزم حملها على نفى صفه من صفاتها كالكمال أو الصحه مع بقاء الحقيقه و هو خروج عن ظاهر العبارة الخ.

بلاظ على هذه الأدله الثالثه:

إنّ الأعمى أيضاً يدعى التبادر و عدم صحه السلب عن الفاسده (١١) و أيضاً يستدل بالأخبار و يُجيب (٢٢) عن الأخبار التي استدلّ بها الصحيحى بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، كما أنّ الصحيحى أيضاً أجاب عن الأخبار التي استدلّ بها الأعمى هكذا، بل الأعمى يقول: استعمال الصلاه فى الصحيحه منها ليس خارجاً عن الموضوع له الحقيقى بل هو استعمال الكلى فى حصّيه خاصه من معناه.

ص: ٣١٣

- ١- فى القوانين، ص ٤٤، بعد ذكر اختياره للقول بالأعم: «و يدلّ عليه عدم صحه السلب عمّا لم يعلم فساده و صحته بل و أكثر ما علم فساده أيضاً و تبادر القدر المشترك منها».
- ٢- فى هدايه المسترشدين، ص ٤٤٨، بعد ذكر الدليل الرابع و هى الطائفه الثانيه: «و قد أورد عليه بوجوه: أحدها: المنع من كون العبارة المذكوره حقيقه فى نفى وجود الماهيه و إنّما مفادها نفى وجود صفه من صفاتها الظاهر ذلك فى بقاء الحقيقه ... فعلى هذا تكون تلك الأخبار أدله على القول بوضعها للأعم على عكس ما أراد المستدل. ثانيها: أنّ العبارة المذكوره قد شاع استعمالها فى نفى الكمال أو الصحه من غير أن يراد بها نفى الحقيقه» الخ. و فى ص ٤٥١: «ثالثها: أنّ ظاهر تلك العبارة و إن كان ذلك إلّا أنّ ظاهر المقام يصرفها عن ذلك فإنّ شأن الشارع بيان الأحكام الشرعيه لا مجرد انتفاء الحقيقه و الماهيه و عدم حصول مسمى الموضوعات اللفظيه فيصرف إلى نفى الكمال أو الصحه ... رابعها: أنّه لو بنى على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاه الخاليه عن الفاتحه صلاه و لو كانت متروكه نسياناً أو لعذر و لا قائل به» الخ. و فى ص ٤٥٢: «خامسها: أنّها معارضه بقوله (عليه السلام): "إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه" فإنّ ظاهر العطف قاض بالمغايره و تحقق مفهوم كل منهما بدون الآخر و قوله (عليه السلام): "الصلاه ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود" و نحو ذلك ممّا ورد فإنّ ظاهر العبارة تحقق الماهيه بذلك و هو يعمّ الصحيح و الفاسد» و فى ص ٤٥٣: «سادسها: المنع من عدم القول بالفصل» الخ.

(١)

و هو دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامه و الشارع غير متخطّ عن هذه الطريقه.

الدليل الخامس: استدلال الصحيحى بطريق اللّم أيضاً.

اشاره

(٢)

ص: ٣١٤

١- فى الكفايه، ص ٣٠: «رابعها: دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامه كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه و الحاجه و إن دعت أحياناً إلى استعمالها فى الناقص أيضاً إلاّ أنه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه بل و لو كان مسامحه تنزيلاً للفاقد منزله الواجد و الظاهر أنّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقه و لا يخفى أنّ هذه الدعوى و إن كانت غير بعيده إلاّ أنّها قابله للمنع فتأمل».

٢- فى هدايه المسترشدين، ص ٤٥٣: «الخامس: إنّ الأمر المهمم به فى الشريعه الذى يشتد إليه الحاجه و به ينوط معظم الأحكام الوارده فى الكتاب و السنه و يكثر التعبير عنه فى المخاطبات الدائره فى كلام الشارع و المتشرعه إنّما هى الصحيحه إذ بها ينوط المثوبات الأخرويه و عليها بنيت أساس الشريعه فالطبيعه المقرّره من الشارع هى تلك ... و على ما اخترناه من ثبوت الحقيقه الشرعيه فالأمر أوضح إذ قضيه الحكمه وضع اللفظ بإزاء ما يشتد إليه الحاجه و يعتد بشأنه سيّما بعد إثبات عرف خاص لأجل بيانه» الخ. و فى الفصول، ص ٤٦: «الثانى لا ريب فى أنّ فى الشرع ماهيات مخترعه مطلوبه هى ذوات أجزاء و شرائط قد تصدى الشارع لبيانها بيان أجزاءها و شرائطها و أحكامها و حتّى فى المواظبه عليها و ظاهر أنّ هذه ليست إلاّ العبادات الصحيحه و حيث كان أسهل طرق التفهيم و التفاهم بتأديه الألفاظ مسّت الحاجه إلى نصب ألفاظ على تلك الماهيات» الخ. و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٧٢: «و منها: قضاء الوجدان بذلك فإنّنا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات الخارجيه - عرفيه و غيرها- و فرضنا أنفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا حين الوضع عدم التخطى عن الوضع للمركب التام الأجزاء و الشرائط مضافاً إلى أنّه الذى كونه الموضوع له ممّا يقتضى حكمه الوضع و هى ميسس الحاجه إلى التعبير عنه و الحكم عليه بما هو من لوازمه و آثاره» الخ. و فى كفايه الأصول، ص ٣٠: «رابعها: دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامه كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه ... و الظاهر أنّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقه و لا يخفى أنّ هذه الدعوى و إن كانت غير بعيده إلاّ أنّها قابله للمنع فتأمل». و فى عنايه الأصول، ص ٨٩، عند ذكر الدليل الرابع من صاحب الكفايه (قدس سره): «و قد جعله فى التقريرات أوّل الوجوه الثمانيه بل جعله المعتمد من بين ساير الوجوه قال ما لفظه: هدايه فى ذكر احتجاج القول بالصحيح و هو من وجوه: أحدها و هو المعتمد قضاء الوجدان الخالى عن شوائب الريب بذلك فإنّنا إذا

رأجنا وءءانا بعء ءبع أوضاع المرءبات العرفيه و العاءيه و اسءقراءها و فرضنا أنفسنا واضعين اللفظ لمعين مءءرع مرءب نءء من أنفسنا فى مقام الوضع عءم ءنءطى عن الوضع لما هو المرءب ءام ... انءهى موضع الءاءه من ءلامه» و راءع أيضاً مباءء الأصول، ص ١٣٨.

إنّ وضع الألفاظ للمركبات التامه مقتضى حكمه الوضع (الداعيه إلى وضع الألفاظ) و الحاجه و إن دعت أحياناً إلى استعمالها فى الناقص أيضاً إلّا أنّه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه بل و لو كان مسامحه تنزيلاً للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر أنّ الشارع الحكيم غير متخطّ عما هو مقتضى حكمه الوضع.

بيان لتكميل الدليل الرابع و الخامس:

إشاره

إنّ الطريقه العقلائيّه و سيرتهم تقتضى أن لا يـيـخـتـرـعـوا شيئاً إلّا بالغايه المترتبه عليه، فعلى هذا دائره اختراعات العقلاء للماهيات المخترعه المركبه محدوده بالغايه و حصول الأثر الذى يترتب على تلك الماهيه المخترعه فإذا ترتب الغرض هو المدار فى تشخيص مخترعاتهم و لا شبهه فى أنّ الغرض من الماهيه المخترعه الصلاتيه يترتب على الحصّه التى توصف بالصّحّه فالمخترع نفس تلك الحصّه.

و أيضاً سيرتهم هو وضع الألفاظ لنفس مخترعاتهم.

و هذه الطريقه العقلائيّه ليست أمراً لغواً بل منشؤها حكمه الوضع و الجعل، حيث إنّ الحكمه تقتضى جعل الماهيه المخترعه بحسب الغرض المترتب عليها و أيضاً حكمه الوضع تقتضى وضع الألفاظ علامه عليها و الشارع لا يتخطّى عن حكمه الجعل و الوضع و لا عن السيره العقلائيّه على جعل الماهيات المركبه

بحسب الغايه و السيره العقلائيه على وضع الألفاظ عليها.

فإن قلت: حكمه الاستعمال تقتضى وضع الألفاظ للمعنى الأعم، حيث نحتاج فى مقام التفهيم و التفهم إلى أن نعبر عن المعنى الأعم من الصحيح و الفاسد.

قلت: إن حكمه الاستعمال لا تقتضى وضع الألفاظ على المعانى التى نحتاج إلى استعمالها بل تقتضى وجود الألفاظ الداله على تلك المعانى حقيقةً أو مجازاً.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان:

(١)

إن الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل فى فعليه التأثير عن المسمى

ص: ٣١٦

١- . نهاية الدرايه، ط. مؤسسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٢٥. و ذكر فى الفصول، ص ٤٦، إيراداً على هذا الدليل بعد بيانه فقال: «يجوز أن يكون قد تجوّز بها و استعمالها فى المعنى الأعم و أطلقها على المعنى الذى أراده من باب إطلاق العام على الخاص لا- من حيث الخصوصيه لتأليزم سبك مجاز من مثله» ثم أجاب عنه بقوله: «هذا بعيد فإنّ الظاهر ممّن تجوّز بلفظ فى معنى اخترعه أنّه تجوّز به فيه لا- فى غيره و لاينبغى التأمل فى حجيّه مثل هذا الظهور فى مباحث الألفاظ و كذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقائق بغلبه الاستعمال فى لسان المتشرعه و لو مع الشارع أو بصيرورتها حقائق قبل زمانه». و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٧٢: «و جوابه تكذيب هذا الوجدان بإطلاقه و محصله أنا نجد من أنفسنا بعد المراجعه و التتبع أنّ الواضع قد يتعلق غرضه بأن لا- يطلق اللفظ إلّا على المركب التام من حيث هو دون ما يغيره من زائد عليه أو ناقص منه و قد يتعلق غرضه بالإطلاق عليه و على الناقص بمراتبه ... و ظاهر أنّ ماهيات العبادات من قبيل القسم الثانى» الخ. و فى نهاية النهايه، ص ٤٢، عند التعليقه على قول الكفايه: «كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه»: «إنّما يكون قضيه الحكمه ذلك إذا كانت الحاجه إلى استعمال اللفظ فى الناقص نادره و لكنّها ممنوعه فإنّها إن لم ترد على الحاجه إلى استعماله فى التام لم تنقص عنها». و راجع أيضاً وسيله الوصول، ص ١٠٥ و نهايه الأفكار، ص ٩٠ و حقائق الأصول، ص ٧٢ و منتقى الأصول، ص ٢٦١ و بحوث فى علم الأصول، ص ٢٠٩ و حاشيه الكفايه للعلامة (قدس سره)، ص ٤٥. و فى مباحث الأصول، بعد ذكر تقريب الدليل الرابع لكل من القول بالصحيح و القول بالأعم قال فى ص ١٣٩: «يمكن التفصيل فى هذا المقام بين أسماء المعانى و الأعيان فالثانى يعبر به عمّا له شأنه التأثير و ذلك لأنّ الأعيان توجد قابله للاتصاف بكل من الصحه و الفساد بعد الوجود و الحاجه ماسه إلى التسميه و الغايه و إن كانت هو المؤثر إلّا أنّ المقتضى ممّا هو العمده فى الحاجه بعد وجوده بحيث إذا أرادوا المؤثر فعلاً قئدوه بالصحه بخلاف أسماء المعانى و الأفعال فإنّها توجد صحيحه أو فاسده و ليس لها بعد وجودها حاله اقتضاء لكل من الصحه و الفساد ... و يمكن أن يقال: إنّ ما قدّمناه - من البرهان من أنّ الاستعمال فى الصحيح لا يحتاج إلى ملاحظه العلاقه فيكشف عن الوضع له و معه

يستغنى عن الوضع التعيينى للأعم لصحه الاستعمال مع الوضع النوعى مع القرينه - يجرى فى هذا المقام أيضاً فيدفع التفصيل المذكور» الخ.

فى أوضاعهم، فتراهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركب من عدّه أشياء، من دون أخذ ما له دخل فى فعله تأثيرها من المقدمات و الفصول الزمانيه و غيرها فى المسمّى، بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر و ممّا ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتى الشارع و العرف فى الأوضاع و أنّ لازمه الوضع لذات ما يقتضى الأثر فالشرائط خارجه عن المسمّى.

بلا حظ على كلامه:

إنّ الوضع لا يتحقّق إلّا بالنسبه إلى المعنى المراد و فى الماهيات المخترعه يتحقّق إرادتان:

الإرادة الأولى: هى التى تتعلق بها فى مرحله جعلها و اختراعها و هى تابعه لغايتها التى هى ترتب الأثر عليها و هذه الإراده تتعلق بالماهيّه المخترعه الصحيحه و هذه الإراده موجوده فى مرحله الوضع. ثمّ إنّ ما له دخل فى مطلوبه طبيعه الصلاه فهو داخل فى الموضوع له دون ماله دخل فى مطلوبه فرد الصلاه مثل خصوص صلاه الصبح.

ص: ٣١٧

الإرادة الثانية: هي التي تتعلق بها في مرحلة استعمالها لبيان أمرين:

الأمر الأول: بيان كيفية تحقق الماهية المخترعه من حيث أجزائها و شرائطها و موانعها و تعلقها بالمكلف.

الأمر الثاني: بيان الغايه المترتبه عليها و خواصها .

و بيان الأمر الأول يقتضى تعلق الإراده الثانيه بالمعنى الأعم و لكن هذه مربوطه بمرحله الاستعمال و بيان التكليف و هي متأخره عن مرحله الوضع و الإراده التي هي دخيله في تحقق الوضع هي الإراده في مرحله الأولى، ففي مرحله الوضع يضع الواضع اللفظ للصلاه الصحيحه و في مرحله الاستعمال حكمه الاستعمال تقتضى استعمال اللفظ في الماهيه المخترعه بما له اقتضاء التأثير حتى يحكم عليها بالفساد عند فقد الجزء أو الشرط أو وجود المانع و حكمه الاستعمال تقتضى وجود الألفاظ الداله على المعنى الأعم سواء كانت الدلاله بنحو الحقيقه أم المجاز.

و هناك أدله أخرى على القول بالصحيح، لانظيل الكلام بذكرها. (١١)

ص: ٣١٨

١- هنا أدله أخرى: ففي هدايه المسترشدين، ص ٤٥٤: «السادس: ما أفاده بعض المحققين من أننا نعلم أن للعبادات أجزاء معتبره فيها يتألف منها ماهياتها كما هو ظاهر من ملاحظه الشرع و لو كانت للأعم لما كانت كذلك إذ صحه إطلاقها حينئذ مع فقد كل واحد منها يستلزم انتفاء جزئيتها أو تحقق الكل بدون الجزء هذا خلف» و في ص ٤٥٥: «الثامن: ما أفاده المحقق المذكور أيضاً من أنها لو كانت موضوعه للأعم لم تكن توقيفيه بل كان المرجع فيها إلى العرف إذ هو المناط فيها على القول المذكور و التالي باطل ضروره كونها أموراً توقيفيه متلقاه من صاحب الشريعه لا يصح الرجوع فيها إلى عرف و لا عاده». و في، ص ٤٥٥: «السابع: ما أفاده المحقق المذكور أيضاً و هو أن كل واحد من العبادات متعلق لطلب الشارع و أمره و لا شيء من الفاسده كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسده» و في الفصول، ص ٤٧: «الرابع أن جميع العبادات مطلوبه للشارع متعلقه لأمره و لا شيء من الفاسده كذلك فلا شيء من الفاسده بعباده و هو المطلوب» الخ . و في الفصول، ص ٤٧: «الخامس لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه كان له أوجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحه أو المبرئه للذمه أو المطلوبه للشارع أو نحو ذلك و أمّا إذا كانت موضوعه للمعنى الأعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقله حتى يصح أن تكون تلك الألفاظ موضوعه بإزائها و لا يمكن القول بأنّها موضوعه لجمله من تلك الأفعال لعدم صدقها عندهم على كل جمله منها و لا يصح أخذها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفاً للزوم الدور» الخ. و قال: «السادس أنها لو لم تكن موضوعه لخصوص الصحيحه لزم ارتكاب التقييد في الأوامر المتعلقة بها لظهور أنها لا تتعلق بالفاسده و التقييد على خلاف الأصل و أمّا إذا كانت موضوعه للصحيحه فلا يلزم ذلك» و لكن قال بعد ذكر السادس: «و هذا ضعيف إذ لا عبره بهذا الأصل و نظائره في إثبات الأوضاع».

و هو مختار المحقق الإصفهاني (١) و المحقق الحائري (٢) و المحقق العراقي (٣) و المحقق الخوئي (قدس سرهم) (٤) و بعض الأساطين (حفظه الله) (٥) كما أنّ المذكور في تقارير جمع من أعلام الأصوليين هو القول بتماميه هذه النظرية و صحتها، مثل تهذيب الأصول (٦)

ص: ٣١٩

- ١- نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٢٥؛ في ص ٨٤: «مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم».
- ٢- درر الأصول، ص ٥١: «الإنصاف أننا لانفهم من الصلاه و نظائرها إلّا الحقيقه التي تنطبق على الصحيح و الفاسد و نرى أنّ لفظ الصلاه في قولنا: "الصلاه إتمًا صحيحه أو فاسده" ليس فيه تجوّز و ملاحظه علاقه صوريه بين ما أردنا من اللفظ و بين المعنى الحقيقى له و هذا ظاهر عند من راجع وجدانه و أنصف» الخ.
- ٣- المقالات، ج ١، ص ١٥٩؛ في ص ١٥٢: «الأقوى المصير إلى الأعم» الخ.
- ٤- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ١٦٩ و ط. ج. ص ١٩٢.
- ٥- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٢٦٧.
- ٦- تهذيب الأصول، ج ١، ص ٦٣.

و منتقى الأصول (١١) و مباحث الدليل اللفظي من بحوث في علم الأصول. (٢)

أدله القول الثالث:

الدليل الأول:

إشاره

عدم إمكان الوضع للصحيح لعدم وجود الجامع بين أفراد الصحيحى مع أن الجامع بين أفراد الأعمى موجود.

قال المحقق الخوئى (قدس سره): «إن ألفاظ العبادات - كالصلاه و نحوها - موضوعه للجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، لا لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحه.

و من هنا لا- مجال للنزاع فى مقام الإثبات عن أن الألفاظ موضوعه للصحيح أو للأعم، فإن النزاع فى هذا المقام متفرع على إمكان تصوير الجامع على كلا القولين معاً، فإذا لم يمكن تصويره إلا على أحدهما (و هو القول بالأعم) فلامجال له أصلاً، إذأ لا بدّ من الالتزام بالقول بالأعم و لامناص عنه، هذا من ناحيه». (٣)

و يلاحظ عليه:

ما تقدّم من تصوير الجامع على القولين.

ص: ٣٢٠

-
- ١- منتقى الأصول، ج ١، ص ٢٧ و فى ص ٢٧٠: «إنّ أسامى العبادات عند العرف لاتفترق عن سائر أسامى المركبات و كون حالها حال غيرها و نحن نرى بالوجدان القاطع بأنّ اللفظ لا يختص فى المركبات العرفيه بالصحيح فقط، بل يصدق عليه و على الفاسد».
 - ٢- بحوث فى علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٢١٠: «يترجح القول بالوضع للأعم على جميع التقادير».
 - ٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٩ و ط.ج. ص ١٩٢.

أنَّ المرتكز في أذهان المتشرعة: هو أنَّ إطلاق لفظ الصلاه على جميع أفرادها الصحيحه و الفاسده على نسق واحد من دون لحاظ عنايه فى شىء منها، ضروره أنهم يستعملون هذا اللفظ فى الجميع غافلين عن لحاظ قرينه المجاز و العنايه فى موارد إطلاقه على الفرد الفاسد، فلو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح فلا- محاله كان إطلاقه على الفاسد محتاجاً إلى لحاظ عنايه و قرينه، مع أن الأمر على خلاف ذلك، و أنَّ الاستعمال فى الجميع على نسق واحد فلا فرق بين قولنا: فلان صلى صلاه صحيحه، أو تلك الصلاه صحيحه، و بين قولنا: فلان صلى صلاه فاسده، أو هذه الصلاه فاسده، و هكذا... و حيث إن استعمالات المتشرعه تابعه للاستعمالات الشرعيه فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس أيضاً. (١)

ما أفاده و إن كان متيناً إلا أنه صحيح بالنسبه إلينا بعد تحقق الوضع التعينى الذى سنشير إليه فى القول الرابع، و لكنه لا يصح بالنسبه إلى زمان الشارع قبل تحقق كثره الاستعمال بل الوضع التعينى فى زمان الشارع يقتضى الحمل على المعنى الصحيح، فما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) إنما يصح بعد تحقق الوضع التعينى بكثره الاستعمال.

و هنا أدله أخرى لانطيل الكلام بذكرها. (٢)

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٦٩ و ط.ج. ص ١٩٢.

٢- أمياً أدله القول بالأعم فهى وجوه: (١) فى هدايه المسترشدين، ص ٤٥٨: «حجه القائلين بكونها للأعم وجوه: أحدها: قضاء أمارات الحقيقه به و هو من وجوه: منها: التبادر ... و منها: عدم صحه سلبها عن الفاسده ... و منها: صحه تقسيمها إلى الصحيحه و الفاسده و هو ظاهر فى كونها حقيقه فى المقسم و منها: أنها تقيد بالصحه تاره و بالفساد أخرى و الأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين القيدين و منها: صحه استثناء الفاسده منها إذا دخل عليها أداه العموم ... و منها: حسن الاستفهام فيما لو أخبر أحد بوقوع شىء من تلك العبادات أو حكم عليه بشىء أنها هل كانت صحيحه أو فاسده ... و منها: أنها تطلق على الصحيحه تاره و على الفاسده أخرى و الأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين الأمرين، حذراً من الاشتراك و المجاز». (٢) فى الفصول، ص ٤٧: «منها أن كونه هذه الألفاظ موضوعه للصحيحه على تقدير تسليمه لا يقتضى أن لا يطلق على الفاسده حقيقه بدليل أن الأعلام موضوعه بإزاء تمام الأشخاص بشهاده قولهم دلالة زيد على يده و إصبعه دلالة تضمنيه و مع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض أجزائه أو زيادته عليها و يلزم من ذلك أن تكون حقيقه فى الأعم و هو المطلوب». (٣) فى الفصول، ص ٤٨: «منها أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعه للصحيحه لزم فيما لو نذر أن يعطى مصلياً حال تشاغله بالصلاه درهماً أن لا تبرأ ذمته بإعطائه لمن يراه مصلياً و إن كان عنده فى أعلى مراتب العدالة و

الصالح ما لم يبحث عن كيفية صلاته و يطلع على صحتها الواقعيه باستكمالها الأجزاء و الشرائط و ذلك ممّا لا يلتزم به أحد و كذا الكلام فى جواز الائتمام به» و ذكره فى هدايه المسترشدين، ص ٤٧٩، ضمن أمور أيد المحقق القمى (قدس سره) بها القول بالأعم. ٤) فى هدايه المسترشدين، ص ٤٧٥: «رابعها: أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لما صحّ تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقاً له على أساميها و التالى ظاهر الفساد» الخ. ٥) فى الفصول، ص ٤٨: «و منها ما ورد فى الروايات المستفيضه من الأمر بإعادة الصلاه عند حصول بعض المنافيات و هى عبارته عن الإتيان بالفعل ثانياً بعد الإتيان به أولاً فيكون المراد بها المعنى الأعم إذ ليس الأمر هناك بإعادة الصحيحه و على قياسه الكلام فى سائر الألفاظ». ٦) فى هدايه المسترشدين، ص ٤٦١: «ثانيها: أنّه قد شاع استعمال تلك الألفاظ فى مواضع عديده فى الأعم من الفاسده، يستفاد من كل منها وضعها بإزاء الأعم من الصحيحه و يبعد التزام التجوّز فى تلك الاستعمالات الشائعه. منها: أنّه قد شاع فى الأخبار بل جاوز حد التواتر بمرار الأمر بإعادة الصلاه و غيرها من العبادات إذا طرأها فساد لترك جزء أو ارتفاع شرط أو وجود مانع ... و منها: أنّه قد شاع فى الاستعمالات الجاريه و تداول بين الخاصه و العامه الحكم بطلان الصلاه و فسادها عند حصول ما يفسدها ... و منها: أنّه قد تضافر النهى عن جمله من العبادات و لو كانت أسامى للصحيحه لما صحّ تعلق النهى بها أو لزم القول بعدم اقتضاء النهى عنها للفساد» الخ. ٧) فى الفصول، ص ٤٨: «و منها أنّها لو كانت موضوعه بإزاء الصحيحه لزم أن يكون مورد النذر فيما لو نذر أن لا يصلى فى مكان مرجوح هى الصلاه الصحيحه و التالى باطل فالمقدم مثله أمّا الملازمه» الخ و ذكره فى هدايه المسترشدين، ص ٤٧٨، من أمور أيد بها المحقق القمى (قدس سره) هذا القول. ٨) فى القوانين، ص ٤٤: «و يلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه لزوم القول بألف ماهيه لصلاه الظهر مثلاً... و أمّا على القول بكونها أسامى للأعم فلا يلزم شيء من ذلك» الخ. ٩) فى القوانين، ص ٤٤: «و ممّا يؤيد كونها أسامى للأعم اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاه هى ما تبطل الصلاه بزيادتها و نقصانها عمداً أو سهواً إذ لا يمكن زياده الركوع مثلاً عمداً إلّا عصياناً و لا ريب فى كونه منهيّاً عنه و مع ذلك يعدّ ركوعاً» الخ. ١٠) فى هدايه المسترشدين، ص ٤٧٦: «خامسها: أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لزم دخول وصف الصحه فى مفاهيمها و هو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها فى الخارج». ١١) فى هدايه المسترشدين، ص ٤٧٦: «سادسها: أنّها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم دخول الشرائط فى مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين أجزائها و شرائطها لاندرج الجميع إذن فى مفاهيمها و هو فاسد بالإجماع و قد أشار إلى ذلك العضىدى» و اختار القول بالأعم فى القوانين، ص ٤٤ و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٨١ و فى وسيله الوصول، ص ١١٢، و فى أصول الفقه، ص ٨٦ و فى تحريرات فى الأصول، ص ٢٥٨ و فى تسديد الأصول، ص ٦٥.

القول الرابع: و هي نظريتنا

بعد إثبات مسلك الصحيحى بالوضع التعينى، نقول: إن كثره الاستعمال فى المرحله الثانیه صارت موجباً لتحقق الوضع التعينى باستعمال الصلاه فى المعنى الأعمّ من دون اعتماد على القرائن.

فهنا وضع تعينى للمعنى الصحيحى و وضع تعينى لخصوص الحصّه الفاسده من الصلاه.

نعم إن متعلق الوضع التعينى عند بعض الأصوليين هو المعنى الأعمّ و لكن

ص: ٣٢٣

متعلق الوضع التعيّنِي -على مبني تحقق الوضع التعيّنِي بالنسبه إلى أفراد الصحيحه- هو خصوص الحصّه الفاسده فتأمل.

ثمّ إن كان الوضع التعيّنِي في طول الوضع التعيّنِي، فهذا يوجب توسعه المعنى الموضوع له بحيث كأنّه صار وضعاً واحداً لللفظ على المعنى الأعمّ، و أمّا إن كان في عرضه فيوجب إجمال المعنى مع عدم تعيين المعنى المستعمل فيه، فيشكل الأمر في بعض الموارد من حيث الإطلاق.

لكن الحق هو أنّه في طول الوضع التعيّنِي حيث إنّ الدالّ على الأفراد الفاسده نفس اللفظ الذي يدلّ على المعنى الصحيح بقريته المناسبه و المشابهه، فاللفظ بالحيثيه التي تدلّ على المعنى الصحيح يستعمل في المعنى الفاسد أيضاً بدون القرينه لا بحيثيه أخرى.

ص: ٣٢٤

هنا ثمرتان: (١)

الثمره الأولى: جريان البراءه أو الاشتغال

(٢)

هنا أقوال خمسسه: (٣)

ص: ٣٢٥

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٤٩: «ربما يذكر في المقام ثمره أخرى و هي ما يظهر في مقام النذر كما لو نذر إعطاء دينار لمن يراه يصلي فعلى القول بالأعم يبرء ذمته لو أعطى المصلي من غير تفتيش و فحص عن صحه صلاته، بخلافه على القول بالصحيحه فلا يبرأ بالإعطاء من غير فحص و هاهنا ثمره أخرى تذكر في المقام و هو جواز الاقتداء بالعدل من دون تفتيش عن صحه صلاته على القول بالأعم و عدمه إلا بعد التفتيش على القول الآخر». و في الكفايه، ص ٢٨: «و ربما قيل بظهور الثمره في النذر أيضاً» الخ. و في منتقى الأصول، ص ٢٥٥: «ومنها: مسأله النذر ... و أورد على هذه الثمره بوجهين ... و لكن التحقيق يقضى بعدم ورود كلا الوجهين» الخ. و في ص ٢٥٨: «منها: فيما ورد من النهي عن الصلاه و بحذائه امرأه تصلي فإنه بناءً على الصحيح يختص المنع عن الصلاه بصلاه المرأه الصحيحه فإذا كانت صلاتها فاسده لا تمنع من صحه صلاه الرجل و أما بناءً على الأعم فيكون المنع من صحه صلاه الرجل الأعم من الصلاه الصحيحه التي يتوذيها المرأه أو الفاسده» الخ.

٢- في الفصول، ص ٤٩: «بقي الكلام في الثمره فنقول ذكر جماعه أن فائده النزاع تظهر في إجراء أصل البراءه عند الشك في جزئيه شيء أو شرطيته للعباده و الشك في المانع راجع إلى الشك في الشرطيه من حيث إن عدم المانع شرط بالمعنى الأعم فإنه على القول بأنها موضوعه للأعم يمكن إجراء الأصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لأن الأمر حينئذ إنما تعلق بالمفهوم العام و قضيه الأصل أجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار أمر زائد عليه شرطاً و شرطاً و أما على القول بأنها موضوعه بإزاء الصحيحه فلا يمكن نفي ما شك فيه بالأصل المذكور للشك في حصول الماهيه بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتباره في صدق الاسم على المذهب الأول».

٣- في منتقى الأصول، ص ٢٥١: «بناءً على كون الجامع الصحيحي جامعاً بسيطاً مقولياً أو مركباً مبهماً يعرفه النهي عن الفحشاء، يكون الشك في الأقل و الأكثر من موارد البراءه و بناءً على كونه جامعاً بسيطاً عنوانياً أو مركباً مقيداً بالنهي عن الفحشاء يكون مورد الشك في الأقل و الأكثر من موارد الاشتغال». و في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٠: «مهم ما ذكر بهذا الصدد ثمرتان: أولاهما: و هي مبنيه على أن يكون المسمى عند الصحيحي جامعاً بسيطاً و عند الأعمى جامعاً تركيبياً، لعدم إمكان

استكشاف جامع بسيط بين الصحيحه و الفاسده فيقال عندئذٍ: بظهور ثمره البحث فيما لو شك في اعتبار جزء أو شرط، حيث يكون من الشك في المحصل بناء على الصحيح فيجب الاحتياط و من الشك في التكليف الزائد بناءً على الأعم فتجرى البراءة» ثم استشكله و ذكر تحقيقه في المقام.

((١)) و السيد علي الطباطبائي (قدس سرهما) ((٢))

قال المحقق القمي (قدس سره) في القوانين و السيد الطباطبائي (قدس سره) في بعض عبارات الرياض: إنَّ الصحيحى يتمسك بالاشتغال و الأعمى بالبراءه.

بيانه: إذا قلنا: إنَّ الصلاه موضوعه للصحيحه فالشك في جزئيه شىء أو شرطيهه يرجع إلى الشك في تحقّق الصلاه المأمور بها بدون هذا الجزء أو الشرط في مقام الامتثال و القاعده هي الاشتغال حتى يحصل اليقين بفراغ الذمه.

و إذا قلنا: إنَّ الصلاه موضوعه للأعمّ، فالصلاه صادقه على ما هو فاقد للجزء أو الشرط المشكوك اعتباره، فالصلاه محقّقه على أى حال و لكن نَشك في أنّ المأمور به هو الأقل أو الأكثر و القاعده عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين هي البراءه.

ص: ٣٢٦

١- في القوانين، ص ٤٣: «تظهر الثمره فيما لو حصل الشك في شرطيه شىء لصحه الماهيه فعلى القول بكونها أسامى للصحيحه الجامعه لشرائط الصحه فلا بدّ من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الأمر بها و لا يحصل إلّا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحه و أمّا على القول الآخر أعنى وضعها لنفس الأجزاء المجتمعه مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل امتثال الأمر الوارد بالعباده بمجرد الإتيان بها بما علم من شرائطها».

٢- في أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٤: «الثانى ربّما يذكر للنزاع المذكور ثمرات (الأولى) ما ذكر في القوانين و في بعض عبارات الرياض أيضاً من أنّ الصحيحى يتمسك بالاشتغال و الأعمى بالبراءه». و في مناهج الوصول، ص ١٦٠: «تحصل ممّا ذكرنا: صحه جعل القول بالبراءه و الاشتغال ثمره للقول بالأعم و الصحيح».

(١)

إن إجراء أصاله البراءه و الاشتغال عند الشك فى جزئيه شىء أو شرطيهه متفرع على القول بانحلال العلم الإجمالى و عدمه فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين فإن قلنا بالانحلال فتجرى البراءه و إن قلنا بعدم الانحلال فتجرى الاشتغال و حيث إن المشهور قالوا بانحلال العلم الإجمالى ذهبوا إلى جريان أصاله البراءه بلا فرق بين القائلين بالصحيح أو بالأعم.

القول الثالث: نظريه المحقق النائىنى (قدس سره)

اشاره

(٢)

إن المحقق النائىنى (قدس سره) يتسلم مبنى الشيخ الأنصارى و المحقق صاحب

ص: ٣٢٧

١- فى الكفايه، ص ٢٨: «و بدون كونه وارداً فى مقام البيان] لا مرجع أيضاً إلّا البراءه أو الاشتغال، على الخلاف فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين و قد انقدهح بذلك: إن الرجوع إلى البراءه أو الاشتغال فى موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين فلا-وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءه على الأعم و الاشتغال على الصحيح و لذا ذهب المشهور إلى البراءه، مع ذهابهم إلى الصحيح». و فى وسيله الوصول، ص ٩٧ و ٩٨: «إن النزاع فى الرجوع إلى البراءه أو الاشتغال فيما إذا شك فى دخل شىء فى المأمور به يجرى على كل من القولين فيمكن للأعمى أن يقول بأن المرجع هو الاشتغال للصحيحى أن يقول بأن المرجع هو البراءه» الخ. و فى حاشيه على كفايه الأصول، ص ٨٩، بعد بيان صاحب الكفايه (قدس سره): «هذا على ما هو التحقيق فى مسأله الشك فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيهه له، كما مر من عدم الفرق بين كون منشأ الشك عدم النص أو إجماله فى جريان البراءه و الاشتغال و أمّا على القول بالفرق بينهما بإجزاء البراءه فى الأول و الاشتغال فى الثانى كما هو مذهب جماعه ممن قارب عصرنا فتظهر الثمره فى صورته الإجمال».

٢- . أ جود التقريرات، ط. مؤسسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٦٦. و فى منتهى الأصول، ص ٦٥ و ٦٦: «شيخنا الأستاذ (قدس سره) يقول بصحه هذه الثمره، حيث إنه يقول بامتناع جامع ذاتى بين الأفراد الصحيحه فالصحيحى عنده (قدس سره) لا بد أن يقول بوضع هذه الألفاظ للجامع البسيط المنتزع عن هذه المركبات بعنوان أنّها ذات أثر كذا و لا شك فى أنّ مثل هذا الجامع الانتزاعى الذى ينتزع منها - باعتبار كونها ذات أثر كذا- لا ينطبق على نفس المركبات انطباق الكلى الطبيعى على أفرادها و يكون أمراً خارجاً عن حقيقه هذه المركبات فالشك فى جزئيه شىء أو شرطيهه لأحد هذه المركبات يرجع إلى الشك فى حصول ذلك العنوان الانتزاعى الذى هو المأمور به بناءً على هذا القول و فى سقوط الأمر فيكون مجرى الاشتغال».

الكفايه (قدس سرهما) على القول بالأعم (١١) و لكن يقول: لازم القول بالصحيح هو جريان الاشتغال كما قال المحقق القمي و صاحب الرياض (قدس سرهما).

بيان ذلك: إنّ الوضع للصحيح لا يمكن إلّا بتقييد المسمى إمّا من ناحيه المعلولات أو من ناحيه العلل و حيث إنّهُ يؤخذ أمر آخر خارج عن المأتي به في المأمور به، لا بدّ من القول بالاشتغال.

بيان مراده: إنّ الوضع للصحيح لازمه إمّا تقييد الموضوع له للصلاه بالعنوان الذي هو من ناحيه العله مثل النهي عن الفحشاء حيث إنّهُ العله الغائيه أو بالعنوان الذي هو من ناحيه المعلول مثل المُسقطيه للإعاده و القضاء و حينئذ المأمور به هو الصلاه مع هذا العنوان و المأتي به خارجاً موجب لتحقيق المأمور به و ليس عين المأمور به لأنّ العنوان الذي هو إمّا من ناحيه العله و إمّا من ناحيه المعلول ليس في المأتي به، بل هو مأخوذ في المأمور به، فحينئذ إذا امتثل المكلف الصلاه بدون الجزء أو الشرط المشكوك جزئيه أو شرطيه في الصلاه، يشك في تحقيق المأمور به و حينئذ الشك في المأمور به شك في المحصل و القاعده هنا الاشتغال.

ثم قال: أمّا ذهاب المشهور القائلين بالصحيح إلى البراءه، فإمّا أن يحمل على

ص: ٣٢٨

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٣ و ط.ج. ص ١٩٧: «على ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أنّه على الصحيح لا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنّه على الأعمى لا مناص من الرجوع إلى البراءه».

الغفله منهم عن مبناهم أو على تخيلهم إمكان تصوير الجامع بلا تقييد بأمر آخر.

نعم، جريان البراءة على الأعمّ مبنى على الانحلال الذى هو مقتضى التحقيق فى محلّه.

يلاحظ عليه:

(١)

ما تصوره فى الوضع للصحيح من تقييد المسمى بما هو خارج عن المأتى به مخدوش بل العنوان الذى إمّا من ناحيه العله أو من ناحيه المعلول معرّف للمسمى من دون أن يكون داخلاً فيه كما قرره المحقق الإصفهاني (قدس سره).

القول الرابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

اشاره

اختلف مبناه فى الدراسات و المحاضرات.

بيانه (قدس سره) فى الدراسات:

(٢)

على القول بالأعمّ يكون الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال متفرعاً على الانحلال و عدمه، فنظريه الشيخ الأنصارى (قدس سره) بالنسبه إلى هذا القول صحيح.

ص: ٣٢٩

١- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٣ و ط.ج. ص ١٩٧: «ما ذكره (قدس سره): من أنّه على الصحيحى لأبد من تقييد المسمى بعنوان بسيط: إمّا من ناحيه العلل أو من ناحيه المعلولات فيرده: أنّه خلط بين الصحه الفعلية التى تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج و الصحه بمعنى التماميه فالحاجه إلى التقييد إنّما تكون فيما إذا كان النزاع بين الصحيحى و الأعمى فى أخذ الصحه الفعلية فى المسمى و عدم أخذها فيه ... و لكن قد تقدّم: أنّه لا يعقل أخذها فى المأمور به فضلاً عن أخذها فى المسمى فلا تكون الصحه بهذا المعنى مورداً للنزاع» الخ. و فى منتهى الأصول، ص ٦٦، بعد بيان نظريه المحقق النائيني (قدس سره): «تقدّم إمكان تصوير الجامع الذاتى الانطباقى بين الأفراد الصحيحه من كل واحد من هذه المركبات و تثبته أدلّه الإثبات كما تقدّم فلا تمكن موافقته فيما أفاده (رضوان الله تعالى عليه)».

و أما على القول بالصحيح يتفرّع القول هنا على كيفية تصوير الجامع.

فإن كان الجامع الصحيح عنواناً بسيطاً كلياً بالنسبة إلى أفراده فحينئذ نواجه مبنيين:

إن قلنا بوجود الكلى الطبيعي في ضمن الأفراد فلا بدّ من الإتيان بالفرد الواحد للجزء أو الشرط فالشك هنا شك في المحصّل حتى يحصل اليقين بتحقق الكلى المذكور الذي هو العنوان البسيط فالقاعده هنا الاشتغال.

و إن قلنا بعدم الوجود للكلى فالأمر لا يتعلق به، بل الأمر متعلّق بأفراده فالشك ليس شكّاً في المحصّل و القاعده هنا البراءة.

و إن كان الجامع الصحيح عنواناً انتزاعياً أو عنواناً توليدياً فالشك يكون دائماً من الشك في المحصّل و القاعده هنا الاشتغال (سواء قلنا بالانحلال أم لا).

بيانه (قدس سره) في المحاضرات:

عدل عن ما في الدراسات في المحاضرات (1) فقال: إذا قلنا بالوضع للأعم فيتفرّع الكلام هنا على الانحلال و عدمه؛ و إذا قلنا بالصحيح فهنا صور مختلفه:

١. إمّا أن يكون متعلق التكليف عنواناً بسيطاً مسيئاً عن الأجزاء و الشرائط فالشك يكون في المحصّل و القاعده الاشتغال إلّا أنّه مجرد فرض غير واقع.

٢. إمّا أن يكون متعلق التكليف ماهيه متأصله مركبه فالجامع هو عين

ص: ٣٣٠

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٠ و ط.ج. ص ١٩٤ و في ص ١٩٠: «ذكروا لها ثمرات: الأولى: ما اشتهر فيما بينهم: من أنّ الأعمى يتمسك بالبراءة في موارد الشك في الأجزاء و الشرائط و الصحيح يتمسك بقاعده الاشتغال و الاحتياط في تلك الموارد و لكنّ التحقيق: أنّ الأمر ليس كذلك و لا فرق في التمسك بالبراءة أو الاشتغال بين القولين أصلاً» الخ.

الأجزاء و الشرائط و يتفرع جريان الأصل العملى على القول بالانحلال و عدمه.

٣. إمّا أن يكون متعلق التكليف الماهيه البسيطة بأن تكون طبيعياً موجوداً بعين وجود أفراده خارجاً (سواء قلنا بأنّ متعلق الأوامر الطباع أم قلنا بأنه الأفراد) و أيضاً يتفرع البحث على القول بالانحلال و عدمه.

٤. إمّا أن يكون متعلق التكليف عنواناً انتزاعياً، فالأمر الانتزاعى لا وجود له خارجاً حتى يتعلق به الأمر و إنّما الموجود هو منشأ انتزاعه فالأمر بالحقيقه متعلق بمنشأ الانتزاع و هو فى المقام نفس الأجزاء و الشرائط و أخذ ذلك الأمر الانتزاعى فى لسان الدليل متعلقاً للأمر إنّما هو لأجل الإشاره إلى ما هو متعلق الحكم فى القضية، و أيضاً رجع البحث إلى القول بالانحلال و عدمه.

فالحقّ مع الشيخ الأنصارى و صاحب الكفايه (قدس سرهما) سواء قلنا بالصحيح أم الأعم فإنّ النزاع يرجع إلى القول بانحلال العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأ-كثر الارتباطيين أو عدم انحلاله إلّا فى صورته واحده على القول بالصحيح و هى صورته الأولى التى يرجع الشك فيها إلى الشك فى المحصّل و لكن هذا مجرد فرض غير واقع فى الخارج.

القول الخامس: نظريه المحقق الحائرى (قدس سره)

اشاره

(١)

الصلاه بحسب المفهوم ليست هى التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و

ص: ٣٣١

١- . درر الأصول، ص ٤٨: «الذى يمكن أن يقال فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه أنّ كل واحد من تلك الحقائق المختلفه إذا أضيفت إلى فاعل خاص يتحقق لها جامع بسيط يتّحد مع هذه المركبات اتّحاد الكلى مع أفراده ... على هذا فالصلاه بحسب المفهوم ليست هى التكبيره ... من دون رجوعها إلى جهه واحده» الخ.

كذا وكذا بل هي بحسب المفهوم المعنى الواحد البسيط الذي يتحد مع تمام المذكورات تاره و مع بعضها أخرى و هذا المعنى و إن كان أمراً متعقلاً لا محيص عن الالتزام به بعد ما يعلم أنّ لتلك الحقائق المختلفه فائده واحده و هي النهى عن الفحشاء و المنكر و لا يكاد أن تؤثر الحقائق المتباينه فى الشىء الواحد من دون رجوعها إلى جهة واحده.

فلا يتصور معلوم و مشكوك حتى يقال: إنّ المعلوم قد أتى به و المشكوك يدفع بالأصل بل فى ما نحن فيه معلوم شك فى وقوعه و لا شبهه فى أنه مورد للاشتغال.

إشكال و رفع:

أمّا الإشكال فهو أنّ الظاهر مما ارتكز فى أذهان المشرعه أنّ الصلاه عباره عن نفس تلك الأجزاء المعهوده التى أولها التكبير و آخرها التسليم.

أمّا رفعه: ((١)) لا يخفى أنّ اعتبار الوحده بين أجزاء الصلاه على وجه يأتى فى تصوير الجامع للأعمى مع قيد كون هذا الواحد الاعتبارى بحدّ مفيد لذلك المعنى البسيط بحيث يكون الحدّ خارجاً عن الموضوع له رافع لهذا الإشكال.

مناقشه على نظريه المحقق الحائرى (قدس سره):

((٢))

إنّ من البسيط ما هو آنى الوجود و هذا لا يعقل فيه الأقل و الأكثر و المتيقن

ص: ٣٣٢

١- حاشيه درر الأصول، ص ٤٨.

٢- تحقيق الأصول، ص ٢٧٥.

والمشكوك كما ذكر، و من البسيط ما هو تدريجي الوجود و هذا هو مراد صاحب الكفايه (قدس سره) و هو متحد مع الأجزاء من التكبير و غيره، يتحقق بالتدرج مع كل واحد من الأجزاء نظير الخطّ فإنّه و إن كان خطأ واحداً، لكنّه ممتدّ بسبب الوجود، و عليه يمكن تصوير الأقلّ و الأكثر بأن يقال مثلاً: قد علم بتعلق التكليف بالتكبيره إلى السجود و ما زاد عن ذلك فمشكوك فيه.

إنّ الصلاه عندنا هي الذكر الخاص البسيط التي هي تدريجيه الوجود و تنطبق على أجزائه المتعدده انطباق الطبيعي على فرده و تبدء بالنيه التي هي ذكر قلبي و التكبير الذي هو ذكر لسانی فإن كان المصلى هو الغرقى فيكتفى بهما و إلا لا بدّ له من الإتيان بسائر أجزائها لأنها أيضاً من مصاديق الذكر اللسانی أو الذكر القلبي أو الذكر العملي، فإن الركوع نوع عمل دالّ على التعظيم فإنه يعدّ ذكراً عملياً.

و قد تقدم إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) قال في صورته الثالثه من القول الرابع: إنّ الماهيه البسيطة إن اتّحد مع الأجزاء الصلاتي اتحاد الطبيعه و الفرد فالشك في الجزء ليس من قبيل الشك في وجود المحصل حتى قلنا بجريان الاشتغال بل تجرى البرائه عند انحلال العلم الإجمالي.

إشاره

(١)

مقدمه: في أن الإطلاق إما مقامي وإما لفظي.

إشاره

أمّا الإطلاق المقامي فهو في ما إذا كان المولى بصدد بيان ما تعلق به طلبه أو أجزاءها و شرائطه فأعلن أموراً و بينها و اعتبرها و سكت عن آخر، فحينئذٍ سكوته و عدم بيان المولى بالنسبه إلى بعض الأشياء كاشف عن عدم تعلق الطلب بها و في هذا الإطلاق لانحتاج إلى وجود لفظ متعلق.

أمّا الإطلاق اللفظي فيتوقف على مقدمات ثلاث على المشهور و مقدمات

ص: ٣٣٤

١- . في هدايه المسترشدين، يذكر الثمره مع عدم التمييز بين الأولى و الثانيه قال في ص ٤٨٤: «المقام الرابع في بيان ثمره النزاع في المسأله: فنقول: عمدته الثمره المتفرعه على ذلك صحه إجراء الأصل في أجزاء العبادات و شرائطها فإنها إنما يثبت على القول بوضعها للأعم دون القول بوضعها للصحيح و على القول بالتفصيل بين الأجزاء و الشرائط يفصل بينهما» الخ. و في الفصول، ص ٤٩: «أتضح ممّا حَقَّقناه أنّ الثمره التي تترتب على القولين هي نهوض الإطلاق السالم عن المعارض حجه على نفى ما يحتمل جزئيه أو شرطيه بعد تحصيل القدر المعبر في صدق الاسم عرفاً على القول بالأعم دون القول بالصحه». و في كفايه الأصول، ص ٢٨: «إنّ ثمره النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به أو شرطيه أصلاً لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى في غير ما إحتمل دخوله فيه ممّا شك في جزئيه أو شرطيه نعم لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات». و في نهايه الدرايه، ص ٧٩: «التحقيق: في بيان الثمره أنّه لا ريب في أنّ إحراز الوضع للأعم بضميمه العلم بأنّ ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاه يوجب العلم باتحاد مفهوم الصلاه حقيقه مع هذا الفرد فيصح التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط» الخ. و في درر الفوائد، ص ٥٤: «الرابع تظهر الثمره بين القولين في صحه الأخذ بالإطلاق و عدمه» الخ.

أربع عند صاحب الكفايه (قدس سره) .

أمّا المقدمات الثلاث التي يتوقف عليها التمسك بالإطلاق اللفظي عند المشهور: (١)

المقدمه الأولى: أن يكون الحكم قابلاً للانطباق على نوعين أو أكثر.

المقدمه الثانيه: أن يحرز كون المتكلم في مقام البيان لتمام المراد و لو بأصل عقلائي و لم يكن في مقام الإهمال أو الإجمال.

المقدمه الثالثه: أن يحرز عدم نصبه القرينه على التقييد.

و زاد عليها المحقق الخراساني (قدس سره) «انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب». (٢)

بيان الثمره:

قال المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات: «فإذا تَمَّت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت و أنّ مراده الاستعمالي مطابق لمراده الجدي و ليست لأيه خصوصيه مدخليه في المراد الجدّي و إذا شككنا في دخل خصوصيه في ذلك، ندفعه بالإطلاق اللفظي في مقام الإثبات».

ثمّ إنّ هذه المقدمات تامه على قول الأعمى حيث إنّ المسمّى عنده طبيعي الصلاه الأعمّ من الصحيحه و الفاسده فيصدق طبيعي الصلاه على الفرد الفاقد للجزء المشكوك أو الشرط المشكوك اعتباره و إذا أحرزنا كون المتكلم في مقام البيان و لم نجد تقييد طبيعي الصلاه بما أنّه متعلق لطلب الشارع، بالنسبه إلى الجزء أو الشرط المشكوك نتمسك بإطلاق طبيعي الصلاه في مقام الإثبات لاستكشاف

ص: ٣٣٥

١- المحاضرات، ط.ق. ج. ١، ص ١٧٥ و ط.ج. ١٩٩.

٢- كفايه الأصول، ص ٢٤٧.

عدم اعتباره.

و لكن المقدمه الأولى من مقدمات الحكمه لم تتم في حقّ الصحيحى لأنّ متعلق الطلب هو الطبيعه الصحيحه و لانعلم صدقها على فردها الفاقد للجزء المشكوك أو الشرط المشكوك لاحتمال دخل الجزء أو الشرط في الطبيعه الصحيحه التى تعلق بها الطلب.

و بعبارة أخرى موضوع الإطلاق منتفٍ على القول بالصحيح، لأنّ موضوع الإطلاق هو الطبيعه المأمور بها الشامله للفرد الواحد للمشكوك جزئيه أو شرطيه و الفرد الفاقد له و لكن على القول بالصحيح لاندرى شمول الطبيعه المأمور بها للفرد الفاقد له حتى نتمسك بإطلاقها.

إشكالات ثلاثة على الثمره الثانيه:

الإشكال الأول: من المحقق العراقى (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ هذه الثمره مجرد فرض لا واقع له من جهه ابتنائها على أن يكون تلك

ص: ٣٣٦

١- . نهايه الأفكار، ج ١، ص ٩٦. و فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٨ و ط.ج. ص ٢٠٣: «الثانى: أنّ الأعمى كالصحيحى فى عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك فى اعتبار جزء أو قيد و ذلك لأنّ أدلّه العبادات جميعاً من الكتاب و السنه مجمله و لم يرد شىء منها فى مقام البيان فإذا كان المتكلم فيها فى مقام الإهمال أو الإجمال فلا يجوز التمسك بإطلاقها». و فى وسيله الوصول، ص ٩٦: «و لا يخفى أنّ هذه الثمره فرضيه لا- تحقق لها فى الخارج، إذ تحققها فرع كون الإطلاقات فى مقام البيان و الحال أنّها ليست كذلك، بل فى مقام التشريع و الحث و الترغيب إلى هذه العبادات فمثل: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (البقره: ٤٣) و (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) (آل عمران: ٩٧) و (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (البقره: ١٨٣) و غيرها ليست إلما فى مقام تشريعها و جعلها و أمّا تفصيلها من حيث الأجزاء و الشرائط فلا بدّ أن يثبت من دليل خارج».

المطلقات مثل «أقيموا الصلاه» واردة في مقام البيان من جهة الأجزاء والشرائط لا في مقام الإهمال و هو أول شىء ينكر حيث نقول بأن ورودها إنما كان لمحض التشريع من غير أن تكون بصدد البيان من هذه الجهات.

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

إن بعض آيات الكتاب في مقام التشريع كما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) و لكن بعض الآيات في مقام البيان و لذا يمكن التمسك بإطلاقه مثل:

١. آيه الوضوء (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم

ص: ٣٣٧

١- . تحقيق الأصول، ج ١، ص ٢٨٠. و في فوائد الأصول، ص ٧٨: «تحصل من جميع ما ذكرنا: إن التمسك بالإطلاقات الواردة في الكتاب لا يمكن على كلا القولين و وجهه: أنه لا يمكن أن تكون تلك الإطلاقات واردة في مقام البيان و التمسك بإطلاق مثل صحيحه حماد يمكن على القولين و التمسك بإطلاق مثل قوله (عليه السلام): «إنما صلوتنا هذه ذكر و دعاء» يصح على الأعمى لو كان واردة في مقام بيان المسمى» و في منتهى الأصول، ص ٦٥: «إن قضيه عدم ورود الإطلاقات كلها في جميع ألفاظ العبادات في مقام البيان دعوى بلا بينه و برهان». و في مناهج الوصول، ص ١٦١: «الإشكال تاره: بأنه ليس في الكتاب و السنه إطلاق في مقام البيان حتى يثمر النزاع ... مردود ضروره مجازفه الدعوى الأولى كما يظهر للمراجع و أمّا ما قيل من كفايه الثمره الفرضيه للمسألة الأصوليه فهو كما ترى». و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٨ و ط.ج. ص ٢٠٣: «الجواب عنه مضافاً إلى أنه رجم بالغيب: أن الأمر ليس كما ذكره القائل فإن من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب و هو في مقام البيان كقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...) (البقره: ١٨٣) فالمفهوم من كلمه "الصيام" عرفاً كف النفس عن الأكل و الشرب و هو معناه اللغوى ... و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شىء في هذه الماهيه قيدياً و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن نرجع إلى إطلاق قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...) و به يثبت عدم اعتباره».

وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (١١) و تمسك الإمام (عليه السلام) بها للتفصيل بين المسح و الغسل بمجىء الباء فى الرؤوس الدال على لزوم مسح بعض الرأس حيث أنه فى مقام بيان الحكم بعض ظاهر مسح الرجل لا استيعاب تمام ظاهر الرجل. (٢٢)

٢. و آيه نفى الحرج حيث تمسك الإمام (عليه السلام) بها فى حكم الجبيرة. (٢٣)

٣. و آيه (أَحَلَّ اللَّهُ التَّيْعَ) (٢٤) حيث تمسك الإمام (عليه السلام) بها لصحة بيع المضطر. (٢٥)

٤. و آيه (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) (٢٦) حيث تمسك الإمام (عليه السلام) بها لعدم صحه طلاق العبد. (٢٧)

و فى السنه أيضاً كذلك فمن السنه ما جاء فى بدء البعته، فهذا القسم من التشريع و أمّا ما صدر فى أواخره فى مقام البيان. (٢٨)

فلاتصل النوبه إلى ما أجاب به المحقق الإصفهاني (قدس سره) من كفايه ثبوت آيه واحده فى مقام البيان عند مجتهد واحد. (إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) (٢٩) أجاب بآيه الصيام و لكن ناقشه بعض الأساطين (حفظه الله)).

ص: ٣٣٨

١- سورة المائده (٥): ٦.

٢- الوسائل، ج ١، ص ٤١٣، أبواب الوضوء، باب ٢٣، ح ١.

٣- الوسائل، ج ١، ص ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب ٣٩، ح ٥.

٤- سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٥- الوسائل، ج ١٧، ص ٤٤٦، أبواب التجاره، ب ٤٠، ح ١.

٦- سورة النحل (١٦): ٧٥.

٧- الوسائل، ج ٢٢، ص ٩٩، أبواب مقدمات الطلاق، ب ٤٣، ح ٢.

٨- و مثل لذلك المحقق الخوئي (قدس سره) فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٩ و ط.ج. ص ٢٠٤، بقوله (عليه السلام): «يتشهد» فإن إطلاقه يدل على عدم اعتبار أمر آخر غير الشهادتين.

٩- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٨ و ط.ج. ص ٢٠٣.

مناطق جواز التمسك بالإطلاق كون المتكلم في مقام البيان و عدم نصب القرينه على التقييد بلا فرق بين الأعمى و الصحيحى.

و لذلك تمسك الفقهاء بإطلاق صحيحه حمّاد التي وردت في مقام بيان الأجزاء و الشرائط و بين الإمام (عليه السلام) فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيره و القراءة و الركوع و السجود و نحوها و حيث لم يبين فيها الاستعاذه مثلاً

ص: ٣٣٩

١- . في هدايه المسترشدين، ص ٤٨٦: «مما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الأعلام في المقام حيث حكم بإجراء الأصل فيما يشك فيه من الأجزاء و الشرائط على القولين و أسقط الثمره المذكوره بالمره من البين و محصل كلامه: أنا إذا تتبعنا الأخبار و الأدلّه و تصفحنا المدارك الشرعيه على قدر الوسع و الطاقه و لم يثبت عندنا إلّا أجزاء مخصوصه للعباده و شرائط خاصه لها حكمنا بأنّه لا يعتبر في تلك العباده إلّا تلك الأجزاء و الشرائط الثابته عندنا فإن ادعى أحد جزئيه شىء أو شرطيته من غير أن يقيم عليه دليلاً تظمن النفس إليه دفعناه بالأصل و لو قلنا بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء و شرائط الصحه» ثم أورد عليه أربعة إيرادات . و في حقائق الأصول، ص ٦٨: «قد يستشكل في الحكم بالإجمال على القول بالصحيح من جهة وجود الأخبار الكثيره الوافيه ببيان تلك الماهيات فيرتفع عنها الإجمال ... و يندفع بأن موارد الشك في الجزئيه ممّا لا تدخل تحت عد و التتبع شاهد بذلك - مع أنّ ذلك لا يمنع من تحقق إجمال الخطاب في نفسه و إن كان يندفع بالنظر إلى الأخبار لكن عليه تكون الثمره فرضيه لا عمليه فتأمل». و في منتهى الأصول، ص ٦٤: «قد يشكل على هذه الثمره ... أنّه قبل بيان الشارع لأجزاء هذه الماهيات المخترعه و شرائطها و موانعها لا معنى للتمسك بإطلاق الألفاظ الموضوعه لهذه الماهيات لعدم فهم شىء منها و إجمالها و بعد صدور البيان يمكن التمسك بالإطلاق المقامى لتلك الأدلّه المبينه للأجزاء و الشرائط و لا يحتاج إلى إطلاق تلك الألفاظ أصلاً إن فرض لها إطلاق». و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٦ و ط.ج. ص ٢٠٠ و ٢٠١: «و قد يورد على هذه الثمره بوجوه: الأوّل: أنّه لا فرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق و عدم جوازه و الوجه في ذلك: هو أنّ مناطق الجواز كون المتكلم في مقام البيان و أنّه لم ينصب قرينه على التقييد» الخ.

فَيَتَمَسَّكُ بِإِطْلَاقِهَا عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهَا.

أَجَابَ عَنْهُ الْمُحَقِّقُ الْخَوَوِيُّ (قَدَسَ سِرُّهُ):

(١)

أَوَّلًا: قَدْ مَضَى أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالإِطْلَاقِ اللَّفْظِيِّ مُتَوَقَّفٌ عَلَى مَقْدَمَاتِ الْحُكْمِ وَ الْمَقْدَمَةُ الْأُولَى مِنْهَا مَفْقُودَةٌ فِي الْمَقَامِ (أَيَ عَلَى الْقَوْلِ بِالصَّحِيحِ).

ثَانِيًا: تَمَسَّكَ الْفُقَهَاءُ بِإِطْلَاقِ صَحِيحِهِ حَيَّا دَ لَا يَرْتَبِطُ بِمَا نَحْنُ فِيهِ، حَيْثُ إِنَّ الإِطْلَاقَ فِي صَحِيحِهِ حَيَّا دَ مَقَامِي وَ الإِطْلَاقَ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي الثَّمَرَةِ إِطْلَاقَ لَفْظِي.

الإشكال الثالث: عدم جواز التمسك بالإطلاق على كلا القولين

إشاره

(٢)

إِنَّ الإِطْلَاقَ وَ التَّقْيِيدَ فِي الْعِبَادَاتِ إِنَّمَا يَلَاظُ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ (مُتَعَلِّقٌ

ص: ٣٤٠

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧٦ و ١٧٧ و ط.ج. ص ٢٠١: «و الجواب عنه قد ظهر ممّا تقدّم و ملخصه: أنّ التمسك بالإطلاق موقوف على إحراز المقدمات الثلاث. أولها: إحراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي و قابليه انقسامه إلى قسمين أو أقسام ... و أمّا ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء - رضوان الله عليهم - بإطلاق صحيحه حماد المتقدّمه فهو خلط بين الإطلاق الحالى و الإطلاق اللفظي» الخ. و فى منتهى الأصول، ص ٦٥: «أمّا إجمالها و عدم فهم شىء منها قبل صدور البيان من قبل الشارع و إن كان صحيحاً و لكن بعد ما صدر بيان من قبله بالنسبه إلى عده من الأجزاء و الشرائط و الموانع بحيث يصدق عليه لفظ الصلاه مثلاً بناء على الأعم و لم نحرز كون دليل الميين فى مقام بيان تمام ماله مدخليه فى الصلاه مثلاً حتى يمكن التمسك بإطلاقه المقامى فى مثل هذا المورد يمكن التمسك بإطلاق الأدله العامه أى الألفاظ الموضوعه للماهيات المخترعه».

٢- فى هدايه المسترشدين، ذكر إيرادين على هذه الثمره ثم أجاب عنهما فى ص ٤٨٤: «إن قلت: لا- شك فى كون مطلوب الشارع و المأمور به فى الشريعة إنّما هو خصوص الصحيحه لوضوح كون الفاسده غير مطلوبه لله تعالى بل مبغوضه له لكونها بدعه محرمة فأى فارق إذن بين القولين مع حصول الشك فى إيجاد الصحيحه من جهه الشك فيما يعتبر فيها من الأجزاء و

الشرائط؟» و في ص ٤٨٥: «إن قيل: إن العلم الإجمالي يكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحه يوجب تقييد تلك الإطلاقات بذلك فيحصل الشك أيضاً في حصول المكلف به إذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامثال بحسب الظاهر أيضاً». و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٨٠ و ط.ج. ص ٢٠٥: «الثالث: أن الإطلاق و التقييد في العبادات إنما يلاحظ بالإضافة إلى الأمور به و متعلق الأمر، لا بالقياس إلى المسمى بما هو ضروره أن الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده و أنه مطلق أو مقيد لا- إلى ما هو أجنبي عنه و على ذلك فلا- فرق بين القولين فكما أن الصحيح لا يمكنه التمسك بالإطلاق فكذلك الأعمى» الخ. و في منتقى الأصول، ص ٢٣٨: «ثم إن هناك وجهاً آخر ذكر لنفي الثمره المزبوره بيانه: إن اللفظ و إن كان ينطبق على الصحيح و الفاسد على القول بالوضع للأعم إلا أن الأمور به خصوص الصحيح و معه لا يصح التمسك بالإطلاق على هذا القول عند الشك و ذلك: لأن تقييد المراد الجدى كتقييد المراد الاستعمالي و ظهور اللفظ مانع من التمسك بالمطلق مع الشك في دخوله في المقيد أو غيره ... و بكلمه واحده: يكون التمسك بالإطلاق في مورد الشك بعد إحراز تقييده بالصحيح من التمسك بالمطلق في الشبهه المصادقيه و هو ممنوع».

الأمر) لا بالإضافة إلى المسمّى (مثل ما يسمّى بطبيعي الصلاة)، ضروره أنّ الإطلاق و التقييد في كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلى مراده لا بالقياس إلى المسمّى.

و ما هو متعلق أمر الشارع حصّه خاصّه من المسمّى و هي الحصّه الصحيحه ضروره أنّ الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده و لا بما هو الجامع بينها و بين الصحيح.

فلا فرق بين أن تكون الصحّه مأخوذه في المسمّى (أى ما يسمّى بالصلاه) كما يقول الصحيحى أو مأخوذه في المأمور به كما لا بدّ أن يلتزم به الأعمى أيضاً فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظى في متعلق الأمر عند الصحيحى و الأعمى لأنّه التمسك بالإطلاق في الشبهه المصداقيه.

ص: ٣٤١

إنه قد تصدّى الأعلام من الشيخ الأنصارى (قدس سره) و المحقق النائيني (٢) و

ص: ٣٤٢

١- . فى منتقى الأصول، ص ٢٣٩: «قد اختلف كلمات الاعلام فى الإجابة عن هذا الإيراد و قد قيل فى ردّه وجوه: الأول: أنّه لا مانع من التمسك بالمطلق فى الشبهه المصادقيه إذا كان المقيد لياً لا لفظياً ... الثانى:- و هو ما جاء فى تقريرات بحث العراقى- إنّ الصحه على الصحيح قيد من قيود المعنى المأمور به فهى دخيله فى قوام المعنى و لهذا لا يصح التمسك بالإطلاق و أمّا على الأعم فهى غير دخيله فى قوام المعنى المأمور به و إنّما تعلق الأمر بشىء مشروط بأمر أخرى ... الثالث: ما ذكره الشيخ فى الرسائل و سيأتى بيانه و التحقيق أن يقال: - بعد فرض كون المراد بالصحه ترتب الأثر كما تقدّم دون غيرها من المعانى - إنّ ما ذكر من مانعيه تقييد المراد الجدى عن التمسك بالمطلق فى مورد الشك مسلّم. كمانعيه تقييد المراد الاستعمالى و لا كلام فيه لما تقدّم من تقريره إلّا أنّه يمكن الالتزام فى ما نحن فيه بما يتفق مع التقييد فى النتيجة بلا تقييد المراد الجدى أصلاً و عليه فلايجرى فيه الحكم ... الرابع: ما ذكره المحقق الخوئى» الخ. و فى وسيله الوصول، ص ٩٧: «فيه: أنّه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و هذه المناقشه نشأت من هذه الجبهه إذ الصلاه على هذا القول لم تقيّد بمفهوم الصحيحه حتى يكون من التقييد بالمجمل الذى يسرى إجماله إلى المطلق، بل قيدت بمصداق الصحيحه» الخ. و فى حقائق الأصول، ص ٦٨: «قد يستشكل فى الرجوع إلى الإطلاق على القول بالأعم لما دلّ على امتناع تعلق الوجوب بالفاسد و اختصاصه بالصحيح و لا فرق فى سقوط الدليل عن المرجعيه بين كون المقيد داخلاً فى نفس المسمّى أو داخلاً فى موضوع الأمر ... و يندفع بأنّ حكم العقل بأنّ المأمور به لا بدّ أن يكون هو الصحيح لا يمنع من التمسك بالإطلاق، بل يكون الإطلاق دالاً على أنّ المطلق هو الصحيح و منشأ الاشتباه الخلط بين الجهات التقيديه و التعليليه مع وضوح الفرق بينهما». و فى مناهج الوصول، ص ١٦١: «و الإشكال ... بأنّ المأمور به هو الصحيح على القولين و الأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ فى الشبهه المصادقيه ... فيها: أنّ الأوامر متعلقه بنفس العناوين على الأعم و لا ينافى تقيدها بقيود منفصله» الخ.

٢- فى فوائد الأصول، ص ٧٨: «و ما يقال: من أنّه لا يمكن التمسك بإطلاق ذلك حتى على القول بالأعمى للعلم بأنّ المراد و متعلق الطلب هو الصحيح و إن كان اللفظ موضوعاً للأعم فمجرد صدق المسمّى لا يكفى فى نفى ما شك فى جزئيه مع عدم العلم بحصول المراد، - ففساده غنى عن البيان لأنّ الصحيح ليس إلّا ما قام الدليل على اعتباره و المفروض أنّ ما قام الدليل على اعتباره هو هذا المقدار فبالإطلاق يحرز أنّ الصحيح هو ما تكفّله الدليل كما هو الشأن فى جميع الإطلاقات و المانع من التمسك بالإطلاق - بناء على قول الصحيحى - هو أنّ متعلق التكليف أمر آخر غير ما تكفّله الإطلاق فلا يمكن إحرازه بالإطلاق و هذا بخلاف قول الأعمى فإنّ متعلق التكليف بناء عليه هو نفس ما تكفّله الإطلاق فتأمل فى المقام جيداً».

المحقق العراقي و المحقق الخوئي (قدس سرهم) (١١) و غيرهم بدفع هذا الإشكال و لانطيل الكلام بذكر ما أفادوه. (٢٢)

و الحق في الجواب: أنّ الظاهر من تعلق الأمر بطبيعته الصلاه مثلاً -على القول بالأعم- هو مطلوبه تلك طبيعته بإطلاقها و صحته جميع أفرادها إلّا ما قامت القرينه على خروجها عن الإطلاق و أمّا ما شك في خروجه عن الإطلاق فتمسك فيه بأصالة الإطلاق و ثبت مطلوبيته و صحته عند الشارع.

و بعبارة أخرى إنّ المأمور به هذه طبيعته بجميع أفرادها لمكان إطلاق طبيعته إلّا أنّ تقييدها ببعض الأجزاء و الشروط يوجب تقييد طبيعته المأمور

ص: ٣٤٣

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٨١ و ط.ج. ص ٢٠٦: «الجواب عنه يظهر ممّا بيناه سابقاً فإنّ الصّحة الفعلية التي هي منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً في موارد الامتثال و الأجزاء غير مأخوذه في المأمور به قطعاً بل لا يعقل ذلك كما سبق و إنّما النزاع في أخذ الصّحة بمعنى التمامية أعني به: تمامية الشيء من حيث الأجزاء و القيود في المسمى ... و على الجملة: فالمأمور به على كلا القولين و إن كان هو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشروط فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً إلّا أنّ الاختلاف بينهما في نقطه أخرى و هي: أنّ صدق اللفظ على الفاقد لما يشك في اعتباره معلوم على قول الأعمى و إنّما الشك في اعتبار أمر زائد عليه و أمّا على الصحيح فالصدق غير معلوم و على أساس تلك النقطه يجوز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحيح».

٢- راجع منتقى الأصول، ج ١، ص ٢٣٨-٢٤٥. و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٨١ و ط.ج. ص ٢٠٦: «الجواب عنه يظهر ممّا بيناه سابقاً فإنّ الصّحة الفعلية التي هي منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً في موارد الامتثال و الأجزاء غير مأخوذه في المأمور به قطعاً بل لا يعقل ذلك كما سبق و إنّما النزاع في أخذ الصّحة بمعنى التمامية أعني به: تمامية الشيء من حيث الأجزاء و القيود في المسمى فالقائل بالصحيح يدعى وضع لفظ "الصلاه" -مثلاً- للصلاه التامه من حيث الأجزاء و الشروط و القائل بالأعم يدعى وضع اللفظ للأعم» الخ.

بها و لكننا فى التقييد نتبع الدليل فما لم يثبت تقييد الطبيعه بشىء نحكم بصحتها و مطلوبيتها و كونها المأمور بها مع شمولها لذلك الشىء.

فإننا نعلم تعلق الأمر بحصص الصلاه التى توصف بالصحة (بدون أخذ وصف الصحة فى متعلق الأمر) ثبوتاً بحكم العقل.

و أما إثبات ذلك فىكون بالأدله الداله على تقييدها بالأجزاء و الشرائط، تاره بأن تدلّ على أنّ الأفراد الصحيحه هذه الأفراد و بأصالة الإطلاق بالنسبه إلى بعض الأجزاء و الشرائط و أخرى بأن يكون الفاقد لتلك الأجزاء و الشرائط أيضاً من أفراد الصحيح.

أقول: إنّ التمليك الإنشائى متحد حقيقه مع الملكيه فى اعتبار نفس المعترف و لا يتحد مع الملكيه فى اعتبار العقلاء و الشارع فالعقلاء يعتبرون ملكيه المشتري بعد تمليك البايع فى ظرف الاعتبار العقلائى.

و التمليك الإنشائى هو الاعتبار النفسانى الإنشائى بما أنّ اللفظ يعتبر وجوده عرضاً فهنا لا تركيب فى المعاملات بين الاعتبار و اللفظ بل اللفظ هو الوجود العرضى لهذا الاعتبار و المراد من السبب ليس نفس الاعتبار بدون اللفظ بل الاعتبار الذى يُظهره اللفظ بالوجود العرضى.

نعم فى عالم الاعتبار لاعمى للسبب و المسبب بل السبب المدعاه بين التمليك الاعتبارى الإنشائى من البايع و بين الملكيه العقلائيه أو الشرعيه، سببيه مسامحيه اعتباريه و ليست سببيه حقيقه.

فيه أمور ثلاثه:

البحث الأصلي هو في أنّ أسماء المعاملات موضوعه للصحيحه أو الأعم و لكن هذا البحث متفرّع على البحث حول مقدّمه و هي أنّ أسامي المعاملات موضوعه للأسباب أو المسببات، لأنّه لو قلنا بوضع المعاملات للمسببات فلا مجال للنزاع.

ص: ٣٤٥

١- . في هدايه المسترشدين، ص ٤٩٠: «ثانيها: أنّه يمكن إجراء البحث المذكور في غير العبادات ممّا ثبت فيه للشارع معنى جديد كاللعان والإيلاء والخلع والمبارات... ونحوها بناء على استعمال الشارع لتلك الألفاظ في غير المعانى اللغويه فيقوم احتمال كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها أو الأعم منها و من الفاسده و كان الأظهر فيها أيضاً الاختصاص بالصحيحه و يجرى بالنسبه إليها كثير من الوجوه المذكوره». و في الفصول، ص ٥٢: «الثانيه الحق أنّ ألفاظ المعاملات أيضاً موضوعه بإزاء الصحيحه فقط سواء قلنا بأنّها أسامى للأثار المخصوصه كتمليك العين في البيع و المنفعه في الإجاره أو تملكهما أو قلنا بأنّها أسامى للصيغ المستتبعه لها أمّا على الأوّل فظاهر إذ لا أثر في الفاسده و ظنّ من لا خبره له بالواقع به غير مجد لأنّ الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه على ما هو التحقيق و أمّا على الثاني فلان وصف كونها محصله لها معتبر في صدق الاسم للقطع بأنّ مثل عقد النائم و الساهى و الهاذل ليس عقد إلماً بيعاً و لا صلحاً و لا نكاحاً إلى غير ذلك» الخ. و في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣١٠: «المقدمه الثانيه: قضيه ما قرّناه في وجه إخراج ألفاظ العبادات عن النزاع على مقاله القاضى، عدم جريان النزاع في ألفاظ المعاملات مطلقاً فإنّ هذا النزاع إذا كان متفرعاً على أحد الأمرين من الاختراع الشرعى أو التسميه الشرعيه فكيف يندرج فيه ما انتفى عنه الأمران معاً» الخ. و في منتقى الأصول، ص ٢٨٦: «ظاهر صاحب الكفايه (قدس سره) كون الموضوع له هو الصحيح بالمعنى الذى ذكرناه و هو العقد الحاوى لجميع جهات التأثير بحيث يترتب عليه الأثر من قبل العقلاء بمجرد الالتفات إليه و لكنّ الانصاف عدم تماميه هذه الدعوى فإنّ المرتكز في الأذهان من اللفظ هو المعنى الأعم من الصحيح و الفاسد فإنّ إطلاق لفظ البيع على بيع الغاصب الذى لا يرى العرف نفوذه لا يختلف عرفاً عن إطلاقه على بيع المالك فى كون إطلاق كل منهما حقيقياً لا- مسامحه فيه و هذا أمر لا يقبل الإنكار بحسب الظاهر». و فى مباحث الأصول، ص ١٥١: «إنّها إن كانت أسامى للمسببات - كما هو الأظهر» الخ و راجع أيضاً نهايه النهايه، ص ٤٧ و نهايه الدرايه، ص ٩١ و حقائق الأصول، ص ٨١.

توضيح ذلك: إنّ بعض الأعلام منهم صاحب الكفايه (قدس سره) قالوا:

«إنّ أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع فى كونها موضوعه للصحيحه أو للأعم لعدم اتصافها بهما (الصحة و الفساد) بل المسببات تتّصف بالوجود أو بالعدم و إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال».

و تحقيق ذلك يتوقف على جهتين:

الجهة الأولى: فى أنّ المعاملات أسامٍ للأسباب أو المسببات و هنا اختار صاحب الكفايه (قدس سره) وضعها للأسباب.

الجهة الثانية: إن كانت المعاملات أسامى للمسببات فهل يجرى النزاع فى وضعها للصحيح أو الأعم أو لا-يجرى كما يقول صاحب الكفايه (قدس سره) .

ص: ٣٤٦

الأمر الأول: فى وضع أسامى المعاملات للأسباب أو المسببات (هنا نظريات)

النظرية الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

((١))

وهى الوضع للأسباب أولاً و للصحيحه منها ثانياً.

قال: لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً و الاختلاف بين الشرع و العرف فى ما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق.

النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

((٢))

و هى الوضع للأسباب الأعمّ من الصحيحه و الفاسده.

إنّ الطريقه العرفيه جاريه على الوضع لذات المؤثر و عدم ملاحظه ما له دخل فى فعليه التأثير فى المسمّى و المفروض عدم تصرف الشارع فى المسمّى من حيث التسميه.

فيتعين القول بوضع ألفاظ المعاملات لذوات الأسباب، لا للصحيح المؤثر

ص: ٣٤٧

١- فى كفايه الأصول، ص ٣٢: «الأول إنّ أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات ... و أمّا إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال، لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضاً» الخ و فى مباحث الأصول، ص ١٥٥: «و كأنّ ما فى الكفايه مبنى على اختياره الوضع للسبب و لذا لم يتعرض لبيان صحه التمسك بالإطلاق إلّا فى تقدير القول بالوضع للصحيح المنحصر جريانه فى تقدير القول بالوضع للسبب».

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٣٦.

منها و ليست كالألفاظ العبادات حتى يتوقف على دعوى اتحاد طريقتى العرف و الشرع فى الأوضاع.

ثم إنَّ الأسباب عنده تملك إنشائي قولى أو فعلى. (١)

و ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو القول الصحيح المتين فى هذا الباب.

النظريه الثالثه: من السيد المحقق الحكيم (قدس سره)

و هى وضع للمسببات.

قال (قدس سره): «لفظ البيع و الصلح و الإجاره و الملكيه و المبادله موضوعه للمعاني المنشأه بلفظ "بعت" و "صالحت" و "آجرت" و "ملكيت" و "بادلت"... فمعانيها هى التى تكون معلوله للإنشاء و موجوده به فإن كان الإنشاء جامعاً لما يعتبر فى ترتبها عليه ترتب عليه و كان صحيحاً و إلّا لم يترتب عليه و كان فاسداً فليست تلك الألفاظ إلّا موضوعه لنفس المسببات التى لا تتصف بالصحة و الفساد». (٢)

النظريه الرابعه: من المحقق الخوئى و بعض الأعلام من تلاميذه

(٣)

و هى عدم امكان الوضع للأسباب و المسببات.

ص: ٣٤٨

١- البحوث، ص ٣٨.

٢- حقائق الأصول، ص ٨٠. و فى منتهى الأصول، للجنوردى، ص ٦٧: «الثانى إنّه من المعلوم أنّها موضوعه للمسببات لا للأسباب و ذلك لأنّ الشارع لم يستعمل هذه الألفاظ إلّا فيما يستعملها العرف فيها» الخ.

٣- فى منتهى الأصول، ص ٢٧٦: «هل يتصور الوضع للأسباب أو المسببات بالمعنى الذى ذكرناه لهما أو لا يتصور ذلك ثبوتاً؟ التحقيق عدم إمكان الالتزام به. أمّا السبب: فقد عرفت أنّه اللفظ المستعمل بقصد إيجاد المعنى فى وعائه أو أنّه استعمال اللفظ بهذا القصد و لا يخفى أنّ كلاً من اللفظ و الاستعمال ليس من المعاني الإنشائية بل من الأمور الواقعيه التى لا تقبل الإنشاء... و أمّا المسبب فقد عرفت أنّه الأثر المترتب على الإنشاء الحاصل باعتبار العقلاء كالملكيه المترتبه على البيع و لا يخفى أنّ ذلك من فعل الشارع أو العقلاء و ليس من فعل الشخص فوضع اللفظ له ينافيه إسناد اللفظ بما له المعنى للشخص» الخ. و فى عنايه الأصول، ص ٩٨: «قد عرفت ممّا فى أوّل الوضع أنّ أسامى المعاملات ليست هى موضوعه للأسباب... بل عرفت ممّا هناك أنّها ليست أسامى للمسببات أيضاً بل هى أسامى للأفعال التوليديه التى تتولّد من الأسباب الخاصه للبيع مثلاً ليس اسماً للعقد المخصوص فإنّه ممّا ينشأ به البيع و لا اسماً للملكيه أى الإضافه الخاصه الحاصله بين المشتري و البائع فإنّه أثر للبيع بل هو اسم للتملك أى إدخال المبيع فى ملك المشتري بوسيله العقد المخصوص و هو الإيجاب و القبول و هكذا ساير أسامى المعاملات».

قال المحقق الخوئي (قدس سره): (١٧) أنها أسام للمركب من الأمر الاعتباري النفساني و إبرازه باللفظ أو نحوه في الخارج، فإن الآثار المترقبه منها لا تترتب إلا على المركب من الأمرين، فالبيع و الإيجار و الصلح و النكاح و ما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفساني بدون إبرازه في الخارج بميرز ما، فلو اعتبر أحد ملكيه داره لزيد - مثلا - أو ملكيه فرسه لعمرو بدون أن يبرزها في الخارج باللفظ أو ما شاكله فلا يصدق أنه باع داره من "زيد" أو فرسه من "عمرو"، كما أنه لا تصدق هذه العناوين على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبراز ما في أفق النفس من الأمر الاعتباري.

فلو قال أحد: بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج و النكاح، و هكذا... و على ضوء ما ذكرناه يتضح أنه لا سبب و لا مسبب في باب المعاملات، و لا آله و لا ذى الآله.

ص: ٣٤٩

١- المحاضرات، ط.ق: ج ١، ص ٢١٦؛ ط.ج: ج ١، ص ٢٢٠.

الأمر الثاني: هل يجرى النزاع على القول بوضعها للمسببات أو لا؟ (هنا نظريات ثلاث):

إشاره

((١))

النظرية الأولى: من صاحب الكفايه

((٢)) و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما)

إن صاحب الكفايه و المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) قالوا بأنه لو قلنا بوضع أسامي المعاملات للمسببات فالحق هو عدم جريان النزاع. ((٣))

ص: ٣٥٠

١- و في نهاية النهايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ص ٤٧: «يمكن تصوير النزاع على تقدير الوضع للمسببات بأن يكون النزاع في أن الوضع هل هو للمسبب الشرعي و الأثر الحاصل في نظر الشارع كما يقوله القائل بالصحيح أو للمسبب العرفي و الأثر الحاصل في نظر العرف سواء كان حاصلاً في نظر الشارع أيضاً أم لا. كما يقوله القائل بالأعم» و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ٩٧، بعد بيان مختار صاحب الكفايه (قدس سره): «هذا ما أفاده المصنف (قدس سره) و لكن تفصيله بين كونها أسامي للمسببات في عدم قابليه النزاع و بين كونها أسامي للأسباب في إمكان الخلاف لا يخلو عن الإشكال كما أفاد السيد الأستاذ (حفظه الله) و ذلك لأن أسامي المعاملات عبارته عن ألفاظ المصادر كلفظ البيع و الصلح مثلاً و لا شبهه في كونها موضوعه بإزاء الماهيات الصرفه من غير إعتبار حيثيه الوجود و العدم فيها ... فما أفاده (قدس سره) من ملاك الفرق بين كونها أسامي للمسببات و بين كونها أسامي للأسباب ... في غير محلّه و ذلك لأن السببيه و المسببيه من لوازم الوجود لا الماهيه و قد ذكرنا أن أسامي المعاملات موضوعه بإزاء الماهيات المعراه عن حيثيه الوجود ... و على ما ذكرنا فالتحقيق عدم تأتى الخلاف في أسامي المعاملات مطلقاً من غير تفصيل»

٢- في الكفايه، ص ٣٢: «الأول إن أسامي المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعه للصحيحه أو للأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تاره و بالعدم أخرى».

٣- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ص ١٣٣ و ١٣٤ و بحوث في الأصول، ص ٣٨ و في أجود التقريرات، ص ٤٨: «لا يخفى أن جريان النزاع المذكور في المعاملات يتوقف على كون ألفاظها أسامي للأسباب إذ لو كانت أسامي للمسببات فلا تتصف إلّا بالوجود و العدم دون الصحه و الفساد و المتصف بهما هي الأسباب فقط». و في منتهى الأصول، ص ٦٦: «الأول في أن جريان هذا النزاع مبني على كون هذه الألفاظ - أي ألفاظ المعاملات - موضوعه للأسباب و أمّا لو قلنا بوضعها للمسببات - كما هو كذلك - فلم يبق مجال للنزاع أصلاً و ذلك من جهه ما بينا أن الصحه و الفساد متقابلان تقابل العدم و الملكه و الفساد عبارته عن عدم التماميه في موضوع قابل للتماميه و المسببات عناوين و اعتبارات بسيطه أمرها دائر بين الوجود و العدم». و في أصول الفقه، ص ٨٨: «تبيينان: ١- لا يجرى النزاع في المعاملات بمعنى المسببات» الخ. و في جواهر الأصول،

ص ٣٥٠: «الحق كما عليه المشهور: أنه لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات أسماء للمسيبات لا يجرى فيه النزاع نعم إن قلنا بكونها أسامي للأسباب فللنزاع فيه مجال كالعبادات». و في منتقى الأصول، ص ٢٧٤، بعد بيان له: «هذا هو الوجه العرفي الواضح لبيان عدم جريان النزاع لو قيل بوضع اللفظ للمسبب فلا حاجة إلى تكلف الدقه في بيانه، كما نهجه المحقق الأصفهاني (قدس سره) و إن كان ما ذكره متيناً في نفسه». و في عنايه الأصول، ص ٩٩، بعد ذكر مختاره من وضع ألفاظ المعاملات للأفعال التوليديه: «جريان نزاع الصحيحى و الأعمى في ألفاظ المعاملات طراً متوقف على كونها موضوعه للأسباب لا للمسيبات و لا للأفعال التوليديه فتأمل جيداً».

بيانه: المراد بالمسببات التمليك بالحمل الشائع و حيث إنّ التمليك و الملكيه من قبيل الإيجاد و الوجود و هما متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار صحّ أن يعبر عنه بالمسبب و إلّا فالمسبب الحاصل بالتمليك الإنشائي القولي هي الملكيه و لا شبهه في أنّ البيع لم يوضع للملكيه بل للتمليك.

و المعاملات إن كانت بمعنى المسببات فهي لا توصف بالصّحّه و الفساد و توصيفها بالصّحّه مسامحه.

ثمّ إنّ التمليك بالحمل الشائع متّحد مع الملكيه ذاتاً، فعلى هذا ليست الملكيه أثر التمليك بالحمل الشائع و ترتّب الأحكام الشرعيه على التمليك و الملكيه من باب ترتب الحكم على موضوعه فليس للمسبب أثر حتّى يتّصف بلحاظه بالصّحّه و الفساد.

فعلى هذا لا يجرى النزاع على القول بوضع المعاملات للمسببات.

ص: ٣٥١

إنه يفصل في المقام و يقول بجريان النزاع على أحد الأقوال (و هو القول المختار عنده) و بعدم جريانه على القولين الآخرين.

قال: «إننا لانعقل للمسبب في باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمشاهره و من الظاهر أن المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة و الفساد فإن الاعتبار إذا كان من أهله - و هو البالغ العاقل - يتصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله - و هو المجنون أو الصبي غير المميز - يتصف بالفساد كذلك. نعم، لو كان صادراً من الصبي المميز يتصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع.»

نعم، إن كان المسبب بمعنى الإمضاء الشرعي فإنه غير قابل لأن يتصف بالصحة و الفساد بل هو إما موجود أو معدوم. و كذا لو كان عباره عن إمضاء العقلاء فإنه لا يقبل الاتصاف بالصحة و الفساد بل هو إما موجود أو معدوم.

إلما أن هذين المبنيين باطلان، لأن المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس، فالبيع اسم للفعل الصادر عن البائع و الهبه اسم للفعل الصادر عن الواهب.

بلاظ عليها:

إن مقتضى التحقيق أن الاعتبار المذكور ليس إلما اعتبار الملكيه و هذا الاعتبار أمره يدور بين الوجود و العدم، سواء قلنا بأنه موجود في وعاء اعتبار خصوص المعتبر شخصاً أو في وعاء اعتبارات العقلاء أو في وعاء اعتبارات

ص: ٣٥٢

الشارع، فجريان النزاع فيه ممنوع بلا- كلام، مع أنّ البيع لم يوضع له عرفاً بدون إبرازه في الخارج و لو على القول بالأعم، فلامحاله لا بدّ أن يقال: إنّ البيع أو نحوه موضوع للمؤلف من الاعتبار و إبرازه إمّا مطلقاً أو في ما أمضاه العقلاء، أو يقال بأنه أمر بسيط و هو الوجود العرضي للاعتبار الشخصي أى الاعتبار الموجود بوجود اللفظ بالعرض.

النظريه الثالثه: من بعض الأساطين (حفظه الله)

اشاره

و هي جريان النزاع على بعض المباني. (١١)

إنّ المسببات أمور اعتباريه و هذا الاعتبار لا يخلو من أن يكون اعتبار نفس المنشئ أو يكون اعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع. فإن قلنا بأنّ البيع اسم للمسبب في اعتبار المنشئ فقط جرى فيه بحث الصحيح و الأعم إذ بناء عليه يكون صحيحاً في ما لو رتب العقلاء و الشارع الأثر على اعتبار المنشئ و يكون فاسداً في ما لم يرتبوا الأثر. و كذا إن قلنا بأنه اسم للمسبب في اعتبار العقلاء فإنّ ترتب الأثر موقوف على اعتبار الشارع فيكون صحيحاً و إلّا فهو فاسد. فيكون المسبب (و هو البيع) إمّا باعتبار المنشئ و إمّا باعتبار العقلاء و أمّا باعتبار الشارع فباطل لأنّ الشارع شأنه الإمضاء و لا تأسيس له في المعاملات.

يلاحظ على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) و من بعض الأساطين (حفظه الله):

إنّ التوصيف بالصحة و الفساد بلحاظ ترتب الأثر عليه و لكن أى أثر

ص: ٣٥٣

١- تحقيق الأصول، ص ٢٩٠.

يترتب على العقد المسببي؟ بل قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): إنّ الأحكام الشرعيه بالنسبه إلى المسببات ليست إلّا أحكاماً و أيضاً قلنا: إنّ الملكيه متحد ذاتاً مع التملك بالحمل الشائع و ليست أثراً له حتى يتصف التملك بالصحة عند ترتب الملكيه.

ص: ٣٥٤

قال المشهور بجواز التمسك بإطلاقات المعاملات سواء قلنا بالصحيح أم الأعم. (١١)

ص: ٣٥٥

١- في المكاسب، ج ٣، ص ١٩، بعد ذكر كلام من الشهيد الأول و الشهيد الثاني (قدس سرهما): «و يشكل ما ذكره بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق نحو (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ) (البقره: ٢٧٥) و إطلاقات أدلّه سائر العقود في مقام الشك في اعتبار شيء فيها، مع أنّ سيره علماء الإسلام التمسك بها في هذه المقامات» ثم قال: «أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلّه البيع و نحوه فلأنّ الخطابات لما وردت على طبق العرف، حمل لفظ "البيع" و شبهه في الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذي يراد من لفظ "بعث" فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً فتأمل فإنّ للكلام محلاً آخر» و في هدايه المسترشدين، ص ٤٩١: «ثالثها: أنّه نصّ الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع و غيره من العقود حقيقه في الصحيح مجازاً في الفاسد لوجود خواص الحقيقه و المجاز ... و قد يشكل ذلك بأنّه بناء على ما ذكر يكون ألفاظ المعاملات مجمله كالعبادات متوقفه على بيان الشارع لها لفرض استعمالها إذن في غير معناها اللغوي فلا يصح الرجوع فيها إلى الإطلاقات العرفيه و الأوضاع اللغويه... فالأظهر أن يقال بوضعها لخصوص الصحيحه أى المعامله الباعثه على النقل و الانتقال أو نحو ذلك ممّا قرّر له تلك المعامله الخاصه فالبيع و الإجاره و النكاح و نحوها إنّما وضعت لتلك العقود الباعثه على الآثار المطلوبه منها و إطلاقتها على غيرها ليس إلّا من جهه المشاكله أو نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقه في خصوص الصحيح الشرعى حتى يلزم أن تكون توقيفيتها متوقفه على بيان الشارع لخصوص الصحيحه منها» الخ. و في الفصول، ص ٥٢، بعد أن ذكر وضع ألفاظ المعاملات بإزاء الصحيحه و أنّ ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثه هي شرائط لتحقق معانيها اللغويه: «نعم فرق بينها و بين ألفاظ العبادات بعد مساواتها إياها في ذلك من حيث إنّ المرجع في هذه الألفاظ عند الإطلاق إلى المعانى المتداوله و الحقائق المعهوده بين أهل العرف بخلاف ألفاظ العبادات» الخ. و في الكفايه، ص ٣٣: «الثاني إنّ كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها كألفاظ العبادات كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً و ذلك لأنّ إطلاقتها - لو كان مسوقاً في مقام البيان- ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنّه منهم» الخ. و راجع أيضاً درر الفوائد، ص ٥٥ و نهايه الدرايه، ص ٩٣ و وسيله الوصول، ص ١١٤ و منتهى الأصول، ص ٦٨ و حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٠٠ و أصول الفقه، ص ٨٩ و ٩٠ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ١٨٤ و ط.ج. ص ٢٠٩ و جواهر الأصول، ص ٣٥٣ و مباحث الأصول، ص ١٥٦. و هنا أقوال آخر: ففي نهايه النهايه، ص ٤٧ و ٤٨: «المختار هاهنا هو مختار الباقلانى في ألفاظ العبادات و عليه فيتمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار قيد كما أنّه لا يصح التمسك به على الاحتمال الآخر و هو أن يكون الاستعمال في الصحيح الشرعى فلا يفترق ألفاظ المعاملات عن ألفاظ العبادات على القول بالصحيح ليجوز التمسك بالإطلاق في المعاملات دون العبادات». و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٠٠: «لا- شبهه في جواز التمسك بالإطلاق في المقام بناء على ما اختاره المصنف ... و هذا بخلاف ما ذهب إليه السيد الأستاذ من تعلّق الأحكام بنفس الطبايع فإنّه

عليه يشكل التمسك بالإطلاق لإثبات عدم مدخلية ما شك في دخالته لأن الشك في اعتباره شيء يوجب الشك في فرديه العقد الفلاني للطبيعه الكذائيه و على ذلك يكون التمسك به تمسكاً بالإطلاق في الشبهه المصداقيه و قد ذكرنا في غير المقام بعدم قابليه الإطلاق لإثبات فرديه ما شك في فرديته للطبيعه» الخ ثم دفعه المقرّر بثلاثه أمور فراجع. و في حقائق الأصول، ص ٨٣: «يتسجّل الإشكال بناءً على الوضع للصحيح الشرعي نظير الإشكال في إطلاق أدلّه العبادات فإنه إذا شك في صحه البيع شرعاً فقد شك في كون العقد الخارجي بيعاً فلا مجال للتمسك في مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (البقره: ٢٧٥) مع أن بناء الأصحاب على التمسك بها لإثبات الصحه كما يظهر بأدنى مراجعه ... أقول: يمكن دفع الإشكال في مثل المثال بأنه لو كان البيع موضوعاً لما هو صحيح شرعاً كما هو المفروض امتنع حمله عليه لأنّ الحل يكون داخلاً في المراد من لفظ البيع لا حكماً له فلو جاز عقلاً جعله حكماً له كان لغواً فيمتنع فلا بد أن يحمل على البيع العرفي فلا مجال للإشكال المذكور إذ لا مانع حينئذٍ من التمسك به بمجرد إحراز كون العقد الخارجي بيعاً نعم يختص الإشكال بالأحكام الزائده على وصف الصحه كما أنه أيضاً يندفع بناء على ما عرفت من كونها أسامي للمسبيات بالإطلاق المقامي الذي ذكره المصنف (قدس سره) فلاحظ» و راجع أيضاً مقالات الأصول، ص ١٥٥.

إنّ المعاملات أمور عرفيه عقلائيّه و ليست ماهيات مخترعه شرعيه و الشارع

ص: ٣٥٦

أمضاها على ما كانت تلك المعاملات عليه إلا أنه قيدها بأمر مثل اعتبار البلوغ و الصيغه و نهى عن بعضها مثل البيع الربوى و الغرى.

فهذه الألفاظ تحمل على المعانى العرفيه مع القيود التى اعتبرها العرف و العقلاء عند الصحيحى أو تحمل على المعانى العرفيه الأعم من الواجده لتلك القيود عند الأعمى.

و على كلا القولين إذا شككنا فى اعتبار قيد فى السبب العرفى شرعاً نتمسك بإطلاق المعامله (سواء قلنا بالصحيح أم الأعم) فلا ثمره للنزاع فى الصحيح و الأعم من حيث اعتبار القيود الشرعيه بل يتمسك بالإطلاق على أى حال.

أما ثمره الصحيح و الأعم فى ألفاظ المعاملات فتظهر عند الشك فى اعتبار شىء فى المعامله عرفاً.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى تقرير مبنى المشهور

إشاره

(١١)

إن كانت الألفاظ موضوعه للأسباب فحيث إنها قابله للاتصاف بالصحه و الفساد تكون قابله للنزاع.

و حينئذ إن قلنا بأنها موضوعه للسبب المستجمع للشرائط العرفيه الملزومه للتأثير فى الملكيه عرفاً فلامحاله لا يمكن التمسك بإطلاقها مع الشك فى ما هو شرط لتأثيره عرفاً.

و إن قلنا بأنها موضوعه لذوات الأسباب فيمكن التمسك بإطلاقها حتى مع الشك فى ما هو شرط له عرفاً.

ص: ٣٥٧

(١)

إنّ المستشكل يرى التفصيل في المقام بين وضع الألفاظ للأسباب فيتمسك بالإطلاق و وضعها للمسببات فلا يتمسك بالإطلاق.

بيان الإشكال على ما نقله في المحاضرات:

(٢)

إنّ التمسك بالإطلاق في المعاملات إنّما يتم في ما لو كانت المعاملات أسامى للأسباب فلنا حينئذ مجال للتمسك بإطلاق قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٣) و (تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (٤) و نحوهما لإثبات إمضاء كل سبب عرفي إلّا ما نهى عنه الشارع.

ص: ٣٥٨

١- في منتقى الأصول، ص ٢٩٠: «أمّا بناءً على كونها موضوعه للمسببات فهل يمكن التمسك بإطلاق الدليل في إثبات صحه معامله مع الشك في إمضاء السبب كما إذا شك في صحه العقد بالفارسيه و نحوه أو لا يمكن بل دليل الإمضاء يتكفل إمضاء المسبب دون السبب؟ و تقريب الإشكال في التمسك بالإطلاق و نفى تكفل دليل إمضاء المسبب إمضاء السبب: إنّ الدليل إنّما يتكفل إمضاء المسبب و تكفله إمضاء السبب يتوقف على أن يكون نظره إلى ذلك إلّا أنّ العرف في مثل ذلك لا يرى نظر الدليل إلى ذلك بل لا يرى سوى نظره إلى إمضاء السبب بلا لحاظ أسبابه و عليه فلا يمكن التمسك بالإطلاق في إثبات إمضاء السبب المشكوك لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة». و في ص ٢٩١: «و قد بين المحقق النائيني (قدس سره) الإشكال بنحو آخر و هو: أنّ الدليل إذا كان متكفلاً لإمضاء المسببات مع قطع النظر عن الأسباب التي يتوسل بها إليها فلا يدلّ على إمضاء الأسباب العرفيه مع وجود القدر المتيقن و لا يخفى أنّ هذا ليس تقريباً للإشكال بحسب القواعد و أنّه أشبه بالقضيه المأخوذ موضوعها بشرط المحمول، إذ فرض فيه عدم النظر إلى الأسباب في الدليل و أنّه مفروغ عنه و عليه فلا يتمسك بالإطلاق ... و أنت خبير بأنّ هذا لا يدفع الإشكال بالنحو الذي ذكره... هذا مع أنّ في ما أفاده مواقع للنظر ... و قد حاول السيد الخوئي (قدس سره) تصحيح التمسك بالإطلاق بوجه آخر بعد إبطاله لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في وجه التصحيح و محضله» الخ.

٢- المحاضرات، ص ١٨٦.

٣- سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٤- سورة النساء (٤): ٢٩.

أما لو كانت المعاملات أسامى للمسيبات فالإمضاء الشرعى المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها، لعدم الملازمه بين إمضاء المسبب - و هى المبادله فى البيع و ما شاكلها- و إمضاء سببه و هو المعاطاه أو الصيغه الفارسىه و من الواضح أن أدله الإمضاء جميعاً من الآيات و الروايات ناظره إلى إمضاء المسيبات لا إمضاء الأسباب أصلاً، لأن الحليه فى قوله تعالى: (أحلَّ اللهُ البيع) (١) ثابتة لنفس المبادله و الملكيه فى مقابل تحريمها و لا معنى لحليه نفس الصيغه أو حرمتها.

فلو شككنا فى حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاه مثلاً- فمقتضى الأصل عدم حصوله و الاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن و فى الزائد عليه نرجع إلى أصله العدم.

أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره):

(٢)

إن الإشكال إنما يتم فى ما إذا كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده، فحينئذ يقال: إن إمضاءه لا يلزم إمضاءها جميعاً، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان و فى الزائد نرجع إلى أصله عدم حصوله.

ص: ٣٥٩

١- سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٢- . المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ١٨٩ و ط. ج. ص ٢١٥ و فى منتقى الأصول، ص ٢٩٤، بعد الإيراد على كلام المحقق الخوئى (قدس سره): «الذى ينبغى أن يقال فى حل الإشكال: إن المراد بالمسبب - كما تقدم - هو التمليك الإنشائى الحاصل بالعقد و الذى يترتب عليه التمليك الاعتبارى العقلاى و لا يخفى أن نسبه هذا التمليك إلى العقد نسبه العنوان إلى المعنون إذ يقال للعقد أنه تمليك إنشائى نظير نسبه التعظيم إلى الفعل الصادر من المعظم فإن التعظيم أمر اعتبارى لكنّه ينطبق على الفعل و يتعنون به الفعل و لذلك يسند الفعل و التعظيم إلى الشخص لا العقلاء ... و جمله المدعى: إن الدليل المتكفل للإمضاء و نحوه يختلف عن غيره بنظر العرف فإن العرف يرى أنه ناظر إلى جهه الأسباب و معه يمكن التمسك بالإطلاق لكون المتكلم فى مقام البيان فالجواب يرجع إلى إنكار أساس الإشكال من كون الدليل غير ناظر إلى جهه الأسباب و نتيجه ما ذكرناه: أنه يمكن التمسك بإطلاق لفظ المعامله سواء قلنا بوضعه للسبب أو للمسبب فلا ثمره فى البحث عن تعيين الموضوع له منهما».

نعم لو فرضنا أنه لم يكن هناك قدر متيقن بل كانت نسبه الجميع إليه على حدّ سواء أمكننا أن نقول بأنّ إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، فإنّ الحكم بإمضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح و الحكم بعدم الإمضاء رأساً مع إمضاء المسبب على الفرض غير معقول و لكنّه فرض نادر جداً بل لم يتحقق في الخارج.

أمّا إذا كانت المسببات كالأسباب متعدده - كما هو كذلك - فلا يتم الإشكال.

بيان ذلك:

إنّ المراد بالمسبب إمّا أن يكون هو الاعتبار النفساني (كما هو مسلكننا) أو يكون هو الوجود الإنشائي المتحصل من الصيغه أو غيرها كما هو مسلكن المشهور حيث فسّروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ أو الإمضاء العقلاني فإذا صدر من البائع بيع يترتب عليه إمضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب أو الإمضاء الشرعي و لكنه لا يعقل أن يكون مسبباً لأنّ المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه.

أمّا المبنى الأول في المسبب فهو أنّه الاعتبار القائم بالنفس فلامحاله يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً، مثلاً إنّ زيداً اعتبر ملكيه داره لشخص و أبرزها باللغه العربيه و اعتبر ملكيه بستانه لآخر و أبرزها باللغه الفارسيه و اعتبر ملكيه حانوته لثالث و أبرزها بالمعاطاه و اعتبر ملكيه كتابه لرابع و أبرزها بالكتابه أو الإشاره فهنا اعتبارات متعدده خارجاً و كل واحد منها يباين الآخر فإذا فرضنا

ص: ٣٦٠

إمضاء الشارع لجميع المسببات فيكون إمضاء لجميع أسبابها وإلا فإمضاء المسبب بدون إمضاء سببه لغو بل مناقض لما فرضنا من حصول المسبب.

أمّا المبنى الثانى فى المسبب بأن يكون عبارته عن الوجود الإنشائى الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود، فلما كان لكل مسبب وجود إنشائى بوجود سببه فلا يعقل انفكاكه عن الإنشاء و سببه فإمضاء الشارع للوجود الإنشائى إمضاء لسببه.

أمّا المبنى الثالث فى المسبب بأن يكون عبارته عن إمضاء العقلاء فحينئذ ليس متعلق الإمضاء طبيعى البيع فإنه لا أثر له والآثار إنما تترتب على الآحاد و أفراد البيع و العقلاء إنما يمضون تلك الآحاد المترتبة عليها الآثار و لكل واحد منها إمضاء على حياله و استقلاله.

فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق دلّ بإطلاقه على نفوذ كل إمضاء عقلاى فلامحاله دلّ بالالتزام على إمضاء كل سبب يتسبب إليه و لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء سببه فإنه نقض للغرض.

فالتيجة من جميع ذلك أنّ الإيراد المزبور إنما يتمّ فى ما لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده و لكن قد عرفت أنّه لا أصل له على جميع المسالك فى تفسير المسبب و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعدده على الجميع بل لكل سبب مسبب فإمضاءه بعينه إمضاء سببه. تمّ كلام المحقق الخوئى (قدس سره). (١)

ص: ٣٤١

١- فى منتقى الأصول، ص ٢٩٢، بعد ذكر محاوله السيد الخوئى (قدس سره) فى التمسك بالإطلاق: «و لا يخفى ما فى هذا الوجه فإنه لا يصلح ردّاً للإشكال الذى ذكرناه فإنه بعد ثبوت أنّ الدليل المتكفل لإمضاء المسبب لا يكون ناظراً عرفاً إلى جهة السبب و يكون مجملاً من هذه الجهة فلا يجدى تعدّد المسبب فى إثبات إمضاء السبب المشكوك لعدم العلم بإمضاء المسبب الناشئ من السبب المشكوك للشك فيه من جهة السبب و المفروض إجمال الكلام من هذه الجهة فلا إطلاق للكلام كى يتمسك به و من هنا يظهر أنّه لا يجدى فى إثبات إمضاء السبب كونه من قبيل المبرز و الكاشف عن الاعتبار النفسانى لا السبب و المسبب - كما هو مذهب السيد الخوئى (قدس سره) فى باب الإنشاء- و أنّه ليس لدينا سبب و مسبب بل كاشف و منكشف إذ إمضاء الاعتبار النفسانى لا يستلزم إمضاء كاشفه - بعد فرض دخله فى تحقق الأثر- إذا ثبت عدم نظر الدليل عرفاً إلى جهة العقد و سمي كاشفاً أو سبباً أو آله لإجمال الدليل من جهة العقد».

الفصل الثالث: في الاشتراك (و فيه تنبيه)

اشاره

ص: ٣٦٣

المشهور بين الأعلام هو وقوع الاشتراك بل لا مجال لإنكارها و لكن اختلفوا على أقوال ثلاثة: وجوب الاشتراك، استحالته و إمكانه.

القول الأول: وجوب الاشتراك

الاستدلال على هذا القول:

١- فى الكفاية، ص ٣٥: «و ربّما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات لأجل عدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ المركبات فلا بدّ من الاشتراك فيها».

٢- فى المحصول للرازى، ص ٢٦٢: «أمّا القائلون بالوجوب فقد احتجوا بأمرين الأوّل أنّ الألفاظ متناهيه و المعانى غير متناهيه و المتناهى إذا وزع على غير المتناهى لزم الاشتراك و إنّما قلنا إنّ الألفاظ متناهيه لأنّها مركبه من الحروف المتناهيه و المركب من المتناهى متناهى و إنّما قلنا إنّ المعانى غير متناهيه لأنّ الأعداد أحد أنواع المعانى و هى غير متناهيه و أمّا أنّ المتناهى إذا وزع على غير المتناهى حصل الاشتراك فهو معلوم بالضروره». و فى الإحكام للآمدي، ص ١٩: «قد قال قوم إنّّه لو لم تكن الألفاظ المشترکه واقعته فى اللغه مع أنّ المسميات غير متناهيه و الأسماء متناهيه ضروره تركبها من الحروف المتناهيه خلت أكثر المسميات عن الألفاظ الداله عليها مع دعوى الحاجه إليها و هو ممتنع».

استدلوا عليها بعدم تناهي المعاني مع تناهي الألفاظ فلا بدّ من الاشتراك فيها

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجوه أربعة:

الوجه الأول:

(١) إنّ وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية يستدعي الأوضاع غير المتناهية و هو خارج عن عهده البشر (نعم، ما يمكن للبشر وضعه بمقدار كان يتصور فيه الألفاظ المتعدده بحيث لا يحتاج إلى الاشتراك).

الوجه الثاني:

(٢) إنّ الاستعمال متناه و وضع الألفاظ غير المتناهية لا يجدي إلّا في الاستعمالات المتناهية.

الوجه الثالث:

إشاره

(٣) إنّ كليات المعاني متناهية و الوضع لها يغني عن الوضع للجزئيات غير المتناهية.

أشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٤) إنّ الكليات أيضاً غير متناهية.

ص: ٣٦٦

١- في الكفاية، ص ٣٥: «و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية».

٢- في الكفاية، ص ٣٥: «و لو سلم لم يكد يجدي إلّا في مقدار متناه».

٣- في الكفاية، ص ٣٥: «مضافاً إلى تناهي المعاني الكليه و جزئياتها و إن كانت غير متناهية إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى».

٤- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٠ و ط.ج. ص ٢٢٨: «إن أراد بكليات المعاني المفاهيم العامه: كمفهوم الشيء و الممكن و الأمر فما أفاده (قدس سره) و إن كان صحيحاً فإنّها منحصره و متناهية إلّا أنّ جميع الألفاظ لم توضع بإزائها يقيناً على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص أو الوضع العام و الموضوع له العام... و إن أراد (قدس سره) بها المراتب النازله منها كالإنسان و الحيوان و الشجر و الحجر و ما شاكل ذلك فيرده أنّها غير متناهية باعتبار أجزاءها من الجنس و الفصل و عوارضها

من الملازمه و المفارقة المتصوره لها... و هكذا تذهب إلى غير النهايه بل يكفى لعدم تناهى هذه المعانى نفس مراتب الأعداد
فإنك عرفت أنّ مراتبها تبلغ إلى حد لا نهايه له و كل مرتبه منها معنى كلى لها أفراد و حصص فى الخارج و الواقع».

كيف يحصل غير المتناهي من ضمّ المتناهي إلى المتناهي؟

و يردّه أنّ القيود أيضاً غير متناهيه.

الوجه الرابع:

إنّ المجاز باب واسع. (١)

القول الثاني: استحاله الاشتراك

إشاره

و التزم به المحقق الإيرواني (قدس سره)، و استدللّ عليه بدليلين: (٢)

الدليل الأوّل:

إشاره

(٣)

استدلوا عليها بأنّ الاشتراك مناف لغرض الوضع لأنّه يخلّ بالتفهم المقصود

ص: ٣٦٧

١- في الكفايه، ص ٣٥: «مع أنّ المجاز باب واسع فافهم».

٢- في نهايه النهايه، ص ٥٠: «حيث إنّ المختار عندنا هي الاستحاله فلنذكر ما هو دليلنا على ذلك إذ لم يبين المصنف (قدس سره) دليل الاستحاله حق البيان فنقول إنّ الغرض من الوضع و من تعيين اللفظ للمعنى إمّا أن يكون هو حصول تفهيم المعنى بذلك اللفظ عند ذكره و كونه آله لإحضار المعنى فى ذهن المخاطب أو يكون الغرض عدم حصول هذا التفهيم أو يكون حصول أمور خارجيه آخر مثل إيقاظ النائم أو حصول تفهيم المعانى الأخر غير المعنى الموضوع له و كل من الأخيرين باطل بالضرورة ... فتعين أن يكون الغرض هو حصول التفهيم و التفهيم لكن هذا الغرض لا يحصل مع تعدّد الوضع لعدم حصول تفهيم خصوص المعنى الأوّل الذى وضع له اللفظ و لا خصوص المعنى الثانى الذى وضع له اللفظ أيضاً فلا يمكن أن يقصد المتكلم تفهيم كل من المعنيين و إمّا القدر المشترك بين المعنيين أو أحد المعنيين مردداً فلم يوضع له اللفظ و لا يكون الغرض من

الوضع لمعنى حصول تفهيم معنى آخر» الخ.

٣- فى الكفايه، ص ٣٥: «الحق وقوع الاشتراك... و إن أحواله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن». و فى المحصول للرازى، ص ٢٦٣: «أما القائلون بالامتناع فقد قالوا المخاطبه باللفظ المشترك لاتفيد فهم المقصود على سبيل التمام و ما يكون كذلك كان منشأ للمفاسد على ما سيأتى تقريره فى مسأله أن الأصل عدم الاشتراك و ما يكون منشأ للمفاسد و جب أن لا يكون».

من الوضع لخفاء القرائن و نقض الغرض محال على الواضع الحكيم.

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره):

أولاً: يمكن الاتكال على القرائن الواضحه كما في المجازات. (١)

ثانياً: (٢) إنّ الإجمال لا ينافي الحكمه لأنّه قد يتعلق غرض المتكلم بالإجمال و هذا الإجمال قد يقع بالاشتراك و أخرى بالألفاظ المشتركة مثل شيء و أمر و غيرهما.

الدليل الثاني: استدلال القائلين بمبنى التعهد على الاستحاله

إشاره

قال المحقق الخوئي (قدس سره):

(٣) إنّ وضع اللفظ ثانياً لمعنى آخر بمعنى تعهد

ص: ٣٦٨

١- في الكفايه، ص ٣٥: «المنع الإخلال أولاً- لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه». و في نهايه النهايه، ص ٥١، أورد على هذا الجواب فقال: «هذا الجواب نشأ من إدراج المستدل في البرهان المزبور ما لا دخل له فيه أعنى به قوله لخفاء القرائن لما عرفت من تماميه الاستدلال بدون ذلك فإنّ الغرض من الوضع لا يكاد يكون إلّا حصول التفهيم بنفس اللفظ و أمّا حصول التفهيم بمعونه القرينه فكونه غرضاً يفضى إلى كون القرينه جزء من اللفظ الموضوع لمعناه و قد فرض أنّ اللفظ بنفسه هو تمام ما وضع لمعناه فهو تمام العلّه المفهمه و تمام الواسطه في الإفهام و ما يتوسل به إلى إحضار المعنى في ذهن المخاطب و بالجملة لا يكون الغرض من الوضع حصول التفهيم بمعونه القرينه».

٢- في الكفايه، ص ٣٥: «و منع كونه مخلاً بالحكمه ثانياً لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً». و في نهايه النهايه، ص ٥١، أورد على هذا الجواب فقال: «الإجمال هو عدم حصول تفهيم الموضوع له تفصيلاً مع تفهيمه في الجملة و قد عرفت إنّ الغرض من الوضع لا يكاد يكون عدم حصول تفهيم المعنى بل لا يكون الغرض منه إلّا حصول تفهيم المعنى باللفظ الموضوع له فالغرض من الوضع رفع الإجمال لا حصول الإجمال» الخ.

٣- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٢ و ط.ج. ص ٢٣٠: «و أمّا على ما نراه: من أنّ حقيقه الوضع التعهد و الالتزام النفساني فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور و هو تعدّد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد. و الوجه في ذلك: هو أنّ معنى التعهد - كما عرفت - عباره عن تعهد الواضع في نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلّا تفهيم معنى خاص و من المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده. ثانياً: بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلّا تفهيم معنى آخر يباين الأوّل ضروره أنّ

معنى ذلك ليس إلّا النقض لما تعهده أولاً.

الواضع ثانياً بأنه إذا أراد تفهيم المعنى الآخر يتكلم بهذا اللفظ و هذا التعهد ينافي تعهده الأول.

بإلحاح عليه:

أولاً: إنّ اللفظ يدل على المعنى كما أنّ الملزوم يقتضى لازمه فلازم مبنى التعهد على القول بالاشتراك اللفظى هو أن يريد المستعمل الواضع كلا المعنيين أو جميع المعانى لما تعهده حين الوضع و هذا لا اشكال فيه بناء على جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد و هذا مبنى على تعريف الوضع بأنه التعهد على إفهام المعنى عند ذلك اللفظ.

ثانياً: إنّ الاشتراك لا ينافى مبنى التعهد، فإنّ الواضع على مبنى التعهد يتعهد عند قصد المعنى بذكر اللفظ المشترك مع القرينه المعينه.

القول الثالث: إمكان الاشتراك و هو المختار

قال المحقق الخوئى (قدس سره) بما ينتج نتيجة الاشتراك.

قال أولاً: (١) «نعم يمكن على مسلكتنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص و لا مانع منه، فإنّ الوضع فيه واحد و محذور الامتناع إنّما جاء فى تعدد الوضع».

ص: ٣٦٩

و قال ثانياً: (١) إنه يقع الاشتراك من جهة تعدد الوضّاع.

و أيضاً قال: (٢) «فلايهّمنا تحقيق ذلك و إطاله الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً في نفسه بل واقعاً كما في أعلام الأشخاص بل في أعلام الأجناس.»

و هو المختار الإيراد على المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّ الاشتراك واقع باعترافه فعلى هذا لما كان كل مستعمل عنده واضحاً يلزم المحذور السابق من لزوم إرادته جميع المعانى أو المنافاه بين التعهدين.

ص: ٣٧٠

١- الدراسات، ص ٩٩.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٤ و ط.ج. ص ٢٣٣.

استدلوا أولاً- بأنه يلزم من وقوع الاشتراك اعتماده على القرينه المعينه و هو تطويل بلا طائل و ثانياً: مع عدم الاعتماد على تلك القرائن يلزم الإجمال في كلامه تعالى و كلاهما فاسد. (١)

و هو المختار أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

جوابه (قدس سره) عن الدليل الأول: يمكن اعتماده على القرائن الحاليه فلا يلزم التطويل بلا طائل مضافاً إلى أنه إذا كان الغرض من القرينه المقاليه أمراً آخر مفيداً فالتطويل مع الطائل. (٣)

جوابه (قدس سره) عن الدليل الثاني: إن الغرض قد يتعلق بالإجمال و هو واقع في كلامه تعالى كما قال تعالى: (فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (٤). (٥)

ص: ٣٧١

- ١- في الكفايه، ص ٣٥: «كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الإجمال في المقال لولا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى (جل شأنه) كما لا يخفى».
- ٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٣ و ط.ج. ص ٢٣٢.
- ٣- في الكفايه، ص ٣٥: «و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر».
- ٤- سورة آل عمران (٣): ٧.
- ٥- في الكفايه، ص ٣٥: «و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلق به الغرض و إلما لما وقع المشتبه في كلامه و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى «الخ».

الفصل الرابع: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد (و فيه تنبيه)

إشاره

ص: ٣٧٣

قد اختلف الأعلام (١) في إمكان هذا الاستعمال فبعضهم قالوا بالاستحاله (٢)

ص: ٣٧٥

-
- ١- في معالم الأصول، ص ٣٨: «إنّ القائلين بالوقوع [أى وقوع الاشتراك] اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكناً فجوزه قوم مطلقاً ومنه آخرون مطلقاً وفضل ثالث: فمنعه في المفرد و جوزه في التشبيه و الجمع و رابع: فنفاه في الإثبات و أثبته في النفي. ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم: إنّه بطريق الحقيقه و زاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه حينئذٍ و قال الباقر: إنّه بطريق المجاز». و في منتقى الأصول، ص ٣١٢: «الذى ننتهى إليه أنّ امتناع الاستعمال في أكثر من معنى و إمكانه يبتنى على تفسير الاستعمال و حقيقته و كونها إفاء اللفظ في المعنى أو جعله علامه عليه فيمتنع على الأوّل و يمكن على الثانى كما تقدم». و راجع عنايه الأصول، ص ١١١. و في تحريرات في الأصول، ص ٢٩٢: «و الذى هو التحقيق: جوازه عقلاً و ممنوعيته عرفاً إلّا مع الشواهد كما في كلمات البلغاء و الفصحاء».
- ٢- في القوانين، ص ٦٧: «و الأظهر عندى عدم الجواز مطلقاً» و في هدايه المسترشدين، ص ٥٢٠: «و إذ قد عرفت ضعف ما ذكره المصنف في المقامين تبين قوه القول بالمنع مطلقاً و قد ظهر الوجه فيه ممّا قررناه إجمالاً».

مثل المحقق الخراساني و المحقق النائيني و المحقق العراقي و المحقق الإصفهاني (قدس سرهم).

و بعضهم قالوا بجوازه كما في وقايه الأذهان(١) و المحاضرات و تهذيب الأصول و تحقيق الأصول، و الحقّ عندنا جوازه بل وقوعه،(٢) لبطان أدله الإستحاله.

ص: ٣٧٦

١- في وقايه الأذهان، ص ٨٤: «و الحق جوازه مطلقاً بل وقوعه كثيراً بل حسنه و ابتناء كثير من نكات الصنائه عليه. أمّا الأوّل فلوجود المقتضى و عدم المانع. أمّا المقتضى فهو الوضع لأنّ الموضوع له هو ذوات المعاني بأوضاع عديده من غير تقييد بالوحده وجداناً و لا- تمناع بين الوضعين فكل وضع يقتضى الاستعمال مطلقاً و أمّا عدم المانع فلاّنه إن كان ثمة منع فإمّا أن يكون من جهه نفس الوضع أو الواضع أو من العقل أمّا من جهه الوضع فقد عرفت أنّه لا يمنع منه بل يقتضيه و أمّا من جهه الواضع فلاّنه لم يلاحظ حال الوضع وجود وضع آخر و لا عدم وجوده فاستعماله في حال الاجتماع عمل بالوضع كاستعماله حال الانفراد و أمّا عدم المانع عقلاً- فليس في المقام ما يوهمه إلّا ما ذكره غير واحد». ثمّ قال في ص ٨٧: «و اعلم أنّ أقوى أدله الإمكان و أسدّها الوقوع و هذا النحو من الاستعمال واقع كثيراً و هو في كثير من المواقع حسن جيد جداً.

٢- في معالم الدين، ص ٣٩: «و الأقوى عندى جوازه مطلقاً لكنّه في المفرد مجاز و في غيره حقيقه». و في مقدمه وقايه الأذهان، ص ١٦: «... آيه الله المحقق السيد على الفاني حيث يقول: فتلخص من جميع ما ذكرنا جواز استعمال لفظ واحد في غير واحد من المعاني كما ظهر أنّ استشهاد شيخ مشايخنا النجفي (قدس سره) لجواز الاستعمال بأبيات عربيّه و استعمالات أدبيه الذي سمّاه بعض الأعظم (رحمه الله) بالاستشهاد بأبيات و حكايات إنّما هو استدلال لإمكان الشىء بوقوعه». و في درر الفوائد، ص ٥٥: «الحق الجواز بل لعلّه يعدّ في بعض الأوقات من محسنات الكلام». و في الرافد، ص ١٩٠: «نستعرض الشواهد على الوقوع و هي على قسمين: الأوّل ما يتعلّق بإطلاق اللفظ مع إرادته معناه. الثاني ما يتعلّق باستعمال اللفظ في عده معاني. الأوّل و هو إطلاق اللفظ و إرادته صنفه أو نوعه أو مثله مع إرادته معناه و له عده أمثله» ثمّ ذكر ثلاثه أمثله و قال: «القسم الثاني: في ذكر شواهد استعمال اللفظ في عده معاني و هي كثيره ذكرها المحقق أبو المجد الأصفهاني (قدس سره) في كتابه وقايه الأذهان منها: أ- ما ورد في مدح الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): المرتضى في دجى و المبتلى بعمى و المشتكى ظمأ و المبتغى دينا يأتون سدته من كل ناحيه و يستفيدون من نعمائه عينا. فلفظ العين قد استعمل في المقام في أربعة معاني» ثمّ ذكر ثلاثه أمثله غيره ثمّ ذكر ثلاث مناقشات في الاستشهاد بتلك الأمثله و أجاب عنها.

اشاره

و المهم من تلك الأدله أربعه:

الدليل الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(١)

إنّ حقيقه الاستعمال (٢) جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى بل بوجه نفسه كأنّه الملقى لأنّ الوجه فان فى ذى الوجه و العنوان فان فى معنونه و إفاء الواحد فى الاثنين محال.

ص: ٣٧٧

١- فى الكفايه، ص ٣٦: «إنّ حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنّه الملقى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد ضروره أنّ لحاظه هكذا فى إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك فى إرادته الآخر حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا يتبع لحاظ المعنى فاناً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد» و فى حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٠٧: «التحقيق كما أفاده المصنف (قدس سره) و مال إليه السيد الأستاذ (حفظه الله) عدم جوازه عقلاً- و ذلك لأنّ استعمال اللفظ فى المعنى عباره عن دكه و إفائه فى المعنى فاللفظ بالإضافه إلى معناه يكون بمثابة فى مقام كأنّه عينه و نفسه كأنّه الملقى» الخ و فى مباحث الأصول، ص ١٦٨: «و أمّا دعوى استلزام الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى و رؤيته عينه و لا يمكن رؤيه الشىء شيئين فكأنّها ترجع إلى دعوى الوجدان و يمكن تقريرها بنحو ترجع إلى البرهان بأن يقال: اللفظ فان فى المعنى بنظر المستعمل و بينهما الهوهويه فى نظره التابع لنظر الواضع و المعنى لا اتحاد بينه و بين المعنى الآخر لعدم الجامع الموجب لاتحاد ما فاللفظ لا يمكن وحدته مع المعنى الآخر مع هذه المغايره لما اتحد به».

٢- للوقوف أزيد على حقيقه الاستعمال راجع ما ذكره المؤلف (حفظه الله) فى تنبيه بعد بحث حقيقه الوضع بهذا العنوان: «تنبيه فى حقيقه استعمال اللفظ فى المعنى».

إشارة

(١)

المناقشه الأولى: عن المحقق الخوئي (قدس سره)

إشارة

(٢)

هذا مبتنٍ على أن يكون حقيقه الوضع عباره عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى وقد سبق بطلانه (٣) (بأنه أمر دقيق لا يفهمه العرف الواضع للمعنى).

ص: ٣٧٨

١- و في مباحث الأصول، ص ١٦٩: «يمكن أن يقال فيها: ... فدعوى استحاله الدلاله التصديقيه مع اشتراكها مع التصوريه و وجدانيه وقوع التصوريه استناداً إلى أنّ الفناء في الشيء و فيما يباينه و قد لا يكونان تحت جامع واحد في قوه فناء شيء في شيء و عدم فئاته فيه مدفوعه بما مرّ من أنّ الفناء في الواحد في حال الانفراد لا يستلزم الفناء فيه في حال الاجتماع بل في المجموع و إن كان كل جزئيه على نحو لو كان وحده لكان اللفظ مرآه له بل مرّ أنّ اللفظ علّه لحضور مدلوله المراد في ذهن السامع بحضور اللفظ كان المراد واحداً أو متعدداً و الفرض كفايه القرينه للإثبات على تقدير إمكان الاستعمال فلا تغفل و عليه العلّه المعده الناقصه الواحده لشيئين أى لحضورهما في ذهن السامع بالفعل كما كان بالقوه بالوضع لايجرى فيها برهان امتناع صدور الكثير من الواحد». و في بحوث في علم الأصول، ص ١٥٢: «يرد على التقريب الأول أنّ آليه اللفظ ذهنياً في عالم اللحاظ المدعا شرطاً ثانياً فيما تقدّم إن أريد بها الآليه بالمعنى المقابل لتوجه النفس و التفاتها تفصيلاً إلى الشيء بمعنى أنّ الألفاظ تستعمل استعمالاً أدواتياً مع الغفله عنها عاده فهذه ظاهره عامه في عالم الاستعمال و لكنّها ليست مقومه لعملية الاستعمال ذاتاً - كما عرفت - و لا تستدعى امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ... و إن أريد بالآليه ملاحظه اللفظ فانياً في المعنى و كأنّه المعنى بحيث يرى المعنى برؤيه اللفظ فهي على فرض ثبوتها في الاستعمال توجب امتناع الاستعمال في أكثر من معنى و لكن هذا المعنى من الآليه غير معقول في المقام».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٧ و ط.ج. ص ٢٣٧.

٣- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٧ و ط.ج. ص ٢٣٦: «لا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أنّ حقيقه الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته تفهيم المعنى بل إيجاد للمعنى باللفظ و جعل اللفظ فانياً في المعنى و وجهاً و عنواناً له ... و أمّا بناء على مسلكنا: من أنّ حقيقه الوضع هي التعهد و الالتزام النفساني فلا مانع من

ذلك، لأنَّ الاستعمال ليس إلّما فعلية ذلك التعهد و جعل اللفظ علامه لإبراز ما قصده المتكلم تفهيمه ... و من هنا يظهر: أنّ تفسير الوضع باعتبار الملازمه بين طيعى اللفظ و المعنى الموضوع له أو بجعل اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار أيضاً لا يستدعى فناء اللفظ فى مقام الاستعمال».

فيه: أن كلامه في حقيقه الاستعمال لا حقيقه الوضع. (١)

المناقشه الثانيه: عن بعض الأساطين (حفظه الله)

(٢)

لانسلم أن الاستعمال إفاء اللفظ في المعنى بل عند الاستعمال لسنا بغافلين من الألفاظ لرعايه الفصاحه و البلاغه.

ص: ٣٧٩

١- في منتقى الأصول، ج ١، ص ٣١٢: «قد بنى السيد الخوئي (قدس سره) كون حقيقه الاستعمال أحد هذين المعنيين [إفاء اللفظ في المعنى و جعله علامه عليه] على ما يختار في حقيقه الوضع ... و لكنّه غير سديد و ذلك لأنّ حقيقه الاستعمال و كونها إفاء اللفظ في المعنى أو جعل اللفظ علامه للمعنى لا ترتبط بحقيقه الوضع و لا تبتنى عليها أصلاً و لم يظهر وجه الملازمه بينهما بل يمكن دعوى أنّ الاستعمال إفاء اللفظ في المعنى و لو ادعى أنّ الوضع هو التعهد إذ ما يحصل بالوضع أياً كانت حقيقته هو العلاقه بين اللفظ و المعنى و الارتباط بينهما ... و ما يستدلّ به على أحد الطرفين في باب الاستعمال جار على جميع تقادير الوضع و ما ادعى من الملازمه لا يعلم له وجه و يشهد لذلك: بعض الموارد العرفيه ... كما يدلّ على ما ذكرناه: إنّ عنوان النزاع أعمّ من الوضع لأنّه يتعدى إلى الاستعمال في المعنى الحقيقي و المجازي أو المعنيين المجازيين مع أنّه لا وضع ههنا كي يبتنى جواز الاستعمال و عدمه على تحقيق حقيقته و مقتضى ما ذكر عدم جريان النزاع في ذلك المورد مع أنّ جريانه و تأتي كلا القولين في الاستعمال أمر لا شبهه فيه و لا توقف عنده فتدبر».

٢- . و في وقايه الأذهان، ص ٨٦، بعد ذكر كلام والده و صاحب الكفايه (قدس سرهما): «و هذان الكلامان مغزاهما واحد و هو إثبات درجه رفيعه للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد و الدلاله على المعنى بواسطه الوضع فكأنّه كلام أخذ من كتب أهل المعقول فجعل في غير موضعه من كتب الأصول و لا أظنّ الوالد و لا هذا الأستاذ ينازعان في إمكان الكشف عن المراد بغير هذا الطريق الذي سمّياه استعمالاً بل على نحو العلامه الذي صرّح بجواز جعله لأشياء متعدده و نحن لا نتصور قسمين للإفهام يسمّى أحدهما استعمالاً و يكون إلقاء للمعنى و فناء للفظ فيه و نحو ذلك من التعبير و يسمّى الآخر علامه تدلّ على المراد فإذا ضمنت إلى ذلك ما عرفت من أنّ الإفهام في المحاورات ليس إلّا بجعل الألفاظ علائم للمعاني ارتفع النزاع بيننا و بينه و صحت لنا دعوى الاتفاق على الإمكان حتى في متعارف المحاورات و لم يبق إلّا النزاع في تسميه ذلك بالاستعمال و عدمها و هذا نزاع لفظي بحث لا- طائل تحته و نحن ندع له إنشاء هذا اللفظ لينحلّ له ذلك المعنى الغير المتصور كرامه له و كراهه للمنازعه معه». و في نهايه النهايه، ص ٥٥: في التعليقه على قوله: «و بيانه أنّ حقيقه الاستعمال ليس مجرد»: «بل الصحيح أنّ حقيقه الاستعمال إنّما هو مجرد جعل اللفظ علامه و آله للانتقال إلى المعنى و أمّا ما يرى من غفله المتكلم عن نفس اللفظ في مرحله استعماله فكان الملقى في الخارج هو عين المعنى المستعمل فيه و ذلك أيه كون اللفظ فانياً في معناه و متحداً معه وجوداً فهو مدفوع بأنّ ذلك ناشئ عن الأنس الحاصل من تكرّر الاستعمال و كثرته و لذا لا يكون ذلك في أوائل تعلم اللسان فحقيقه

الاستعمال لا يزيد على جعل اللفظ علامه للمعنى المختص به و العينيه المتخيله أمر زائد على أصل الاستعمال لا أنها عينه» الخ و قد ذكر لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى بناء على كونه جعل اللفظ علامه محذور «و تقريبه - كما جاء فى حاشيه المحقق الإصفهانى (قدس سره) :- إن جعل اللفظ علامه للمعنى معناه أنه سبب لحصول العلم و الانتقال إلى المعنى فهو سبب للإعلام و التفهيم الذى معناه إيجاد العلم و الفهم و عليه فيمتنع أن يكون اللفظ محققاً لإعلامين و تفهيمين لامتناع أن يكون الوجود الواحد إيجادين لاتحاد الوجود و الإيجاد حقيقه و تغايرهما اعتباراً» ذكر هذا فى منتقى الأصول، ص ٣٠٧، ثم ذكر إشكالين عليه فراجع.

إشاره

(١)

و تقرير المحقق النائینی و العراقی (قدس سرهما) أيضاً يرجع إليه.

إنّ المعنى الثانی يستلزم لحاظاً آخر للفظ غير لحاظه فانياً فى المعنى الأول فيجتمع اللحاظان الآليان على لفظ واحد.

قال المحقق النائینی (قدس سره):

إشاره

(٢) لازم الاستعمال فى المعنيين تعلق اللحاظ الاستعمالى فى آن واحد بمعنيين و لازمه الجمع بين اللحاظين فى آن واحد و هو ممتنع عقلاً.

أمّا وجه استحاله ذلك فلم يذكرها فى الكفاية و يمكن تقرير الاستحاله أولاً: بأنّه اجتماع المثليين و ثانياً: بأنّ اللحاظ هو الوجود الذهنى و اجتماع اللحاظين

ص: ٣٨٠

١- فى الكفاية، ص ٣٦: «و مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال».

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٧٦.

للفظ معناه وجود الماهية اللفظية بالوجودين الذهنيين مع أنّ الماهية الواحدة لا يقبل الوجودين أو الوجودات. (١)

يلاحظ عليه:

سنشير إلى عدم لزوم اجتماع المثليين و أما وجود الماهية الواحدة بوجودين أو بوجودات لا استحاله فيه بل الماهية غالباً توجد بوجودين أو وجودات.

تقرير المحقق العراقي (قدس سره):

إشارة

المحقق العراقي (قدس سره) قرر هذا الوجه في المقالات (٢) و وجه استحالته بأنه اجتماع المثليين و إليك نصّ عبارته: لو كان باب استعمال اللفظ في معناه كون اللفظ مرآه لمعناه بمعنى كون لحاظ المعنى بعين لحاظ اللفظ بنحو يعبر اللحاظ من اللفظ إلى المعنى و أنّ النظر إلى اللفظ عبوري على وجه لا يلفت الإنسان إليه بل تمام التفاته إلى المعنى بحيث كأنه يوجد المعنى بلسانه فلا شبهه في أنّ لازم هذا المسلك عند إرادته المعنيين بنحو الاستقلال في شخص لحاظه بتوسيط لفظ واحد توجه اللحاظين إلى لفظ واحد و هو محال لأوله إلى اجتماع المثليين في شيء واحد كما لا يخفى.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الوجه:

(٣)

إنّه بعد تقرير الاستحاله بوجه آخر قال: لا يدور الامتناع و الجواز مدار امتناع تقوّم الواحد بلحاظين و عدمه ضروره أنّ اللفظ بوجوده الخارجى لا يقوّم

ص: ٣٨١

١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣١٥.

٢- مقالات الأصول، ج ١، ص ١٦٢.

٣- . نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٥٣. و في مباحث الأصول، ص ١٦٥: «و يمكن أن يقال: إنّ متعلق اللحاظ المصحح للاستعمال و إيجاد اللفظ لتفهيم المعنى طبعى اللفظ لا شخصه و لا محذور في تعدّد وجود طبيعه واحده في زمان واحد من شخص واحد لغايتين متعدّتين كما نلاحظ وجود طبيعه في زمان واحد تصوراً لا تصديقاً لاشتراكهما في المحذور العقلي المراد في هذا الوجه و تأثير لحاظى طبيعه في إيجاد واحد لازمه تأثير مجموع السببين المجتمعين في الواحد بحيث لو انفردا أثر كل منهما في إيجاد لحدى الغايتين فلما اجتماعاً أثراً معاً و تحققت الغايتان و هو إفهام المعنيين و المفروض

وفاء مقام الإثبات بالإفهام» ثم استدلّ على أنّ المتعلق هو طبيعه لا الشخص . و في بحوث في علم الأصول، ص ١٥٢، بعد أن قال «الثاني ما جاء في كلمات صاحب الكفايه (قدس سره) و مرجعه إلى الاستناد إلى الشرط الثالث لإثبات الامتناع إمّا بتقريب ... و إمّا بتقريب أشار إليه المحقق العراقي (قدس سره) في مقالاته الخ»: «و يرد على التقريب الثاني أنّ اللحاظ الآلي للفظ في مقام الاستعمال ليس معناه أنّ لحاظاً واحداً يعبر من اللفظ إلى المعنى فيكون لحاظاً استقلالياً للمعنى باعتبار استقراره عليه و لحاظاً آلياً للفظ باعتبار استطراره منه ليلزم محذور عبور لحاظين عن اللفظ، بل معناه - على ما تقدم - أنّ اللفظ ملحوظ بلحاظ و موجود في الذهن بوجود و لكنّه ليس محطاً للتوجه و الالتفات من قبل النفس بحكم العاده التي تجعل المعتاد يستعمل الأداة فيما أعدت له من دون توجه إليها بالفعل و قد عرفت أنّ الوجود الذهني أعم من التوجه و الالتفات و عليه فلا يلزم من استعمال اللفظ استعمالاً أداتياً لتفهيم معينين اجتماع لحاظين آليين عليه».

اللحاظ، بل المقوم له صورته شخصه في أفق النفس فأى مانع من تصور شخص اللفظ الصادر بتصورين في آن واحد مقدمه لاستعمال اللفظ الصادر في معنيين لو لم يكن جهه أخرى في البين.

الدليل الثالث:

إشاره

(١١)

إن لحاظ المعنيين في آن واحد محال لأن الالفاظ لا يقدر على ذلك.

ص: ٣٨٢

١- و في بحوث في علم الأصول، ص ١٥٠: «قد ادعى الامتناع و قرب بعده وجوه: الأول استلزامه صدور الكثير من الواحد، إما بتقريب منسوب إلى المحقق النائيني (قدس سره) من أن النفس باعتبار بساطتها يمتنع في حقها أن تلحظ معنيين مستقلين في آن واحد و الاستعمال في أكثر من معنى يستدعى ذلك إذ بدونه يفقد الاستعمال أهم مقوماته و هو اللحاظ».

أولاً: إنَّ ذلك لا يجرى في كلامه تعالى و في روايات أهل البيت (عليهم السلام) بل الكمّلين.

ثانياً: لا محذور في تصور المعنيين متتابعاً ثم إلقاء اللفظ حاكياً عنهما.

ثالثاً: إنَّ تصور المعنيين في آن واحد ليس بمستحيل. (١)

الدليل الرابع: تقرير المحقق الإصفهاني (قدس سره) للاستحالة

إشارة

(٢)

إنَّ حقيقته الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ و الإيجاد عين الوجود فوجود اللفظ في الخارج وجود المعنى بالتنزيل و لكن الموجود الخارجي بالذات

ص: ٣٨٣

١- في منتقى الأصول، ص ٣١٠، بعد ذكر الدليل الثالث: «و يندفع هذا الوجه بما حقق من قابلية النفس لحصول صورتين لمعنيين في آن واحد و يستشهد على ذلك بشواهد: منها: أنّ الشخص قد يفعل فعلين في آن واحد كأن يقرأ و يكتب مع أنّ الفعل أمر اختياري يتوقف على اللحاظ و التصور فإنّه من مبادئ الإرادة و منها: الحكم على الموضوع بالحمول فإنّه يتوقف على لحاظ كل من المحمول و الموضوع كي يتجه حكمه به عليه و حملة على الموضوع». و في بحوث في علم الأصول، ص ١٥٠: «أمّا التقريب الأوّل فيرد عليه ما ذكره المحقق الإصفهاني و غيره من اقتدار النفس على انتقالات و تصورات متعددة في آن واحد و لا ينافي ذلك بساطتها كما هو محقق في محلّه و ممّا يدلّ على ذلك أنّ تصورات أجزاء القضية لا بدّ من اجتماعها كلّها في زمان إيقاع النسبة و الحكم بل أنّ تصور اللفظ و تصور المعنى متزامنان دائماً و هما وجودان ذهنيان».

٢- . نهاية الدراية، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٥٢ . و في بحوث في علم الأصول، ص ١٥٢ و ١٥٣: «الثالث ما جاء في كلمات المحقق الإصفهاني (قدس سره) تارة بتقريب: أنّ الاستعمال المذكور يقتضى صيروره اللفظ وجوداً تنزلياً لكل من المعنيين و مع كون الوجود الحقيقي واحداً فليس هناك أمران حقيقيان لينزل كل منهما منزله معنى و أخرى بتقريب: أنّ استقلال كل من المعنيين في مقام الاستعمال الذي هو المفروض معناه استقلاله في الإيجاد التنزيلي لأنّ الاستعمال عين الإيجاد كذلك و الاستقلال بالإيجاد التنزيلي يستدعى الاستقلال بالوجود التنزيلي لأنّ الإيجاد عن الوجود و الاستقلال بالوجود التنزيلي يقتضى الاستقلال بالوجود اللفظي الحقيقي لأنّ الوجود التنزيلي للمعنى عين الوجود الحقيقي للفظ فالاستقلال في أحدهما مساوق للاستقلال في الآخر». و في منتهى الأصول، ص ٧٠: «التحقيق عدم جوازه مطلقاً لا على نحو الحقيقة و لا على نحو المجاز لا- في المفرد و لا- في الثنية و لا- في الجمع». و في أصول الفقه، ص ٧٨: «إنّ استعمال أى لفظ في معنى إنّما هو

بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلى التنزيلي، لأنَّ وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً...
و على هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلّا فى معنى واحد فإنّ استعماله فى معنيين مستقلاً - بأن يكون كلّ منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلّا نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة فلا بدّ من لحاظ اللفظ فى آنٍ واحد مرّتين بالتبع و معنى ذلك اجتماع لحاظين فى آنٍ واحد على ملحوظ واحد - أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين - و هو محال بالضروره فإنّ الشىء الواحد لا يقبل إلّا وجوداً واحداً فى النفس فى آنٍ واحد».

واحد فهذا الوجود الخارجى لا يمكن أن يكون وجوداً تنزلياً لمعنيين لأن لكل من المعنيين إيجاداً وإيجاداً متحد مع الوجود فلا بد من الوجودين للفظ فى الخارج حتى يكون أحدهما عين إيجاد المعنى الأول و الوجود الثانى عين إيجاد المعنى الثانى مع أن وجود اللفظ فى الخارج واحد.

و بالجمله يلزم أن يكون الوجود الواحد متحداً مع الإيجادين و لكنّه محال.

إيرادات ثلاثة عليه من بعض الأساطين (حفظه الله):

إشارة

(١)

الإيراد الأول:

إشارة

إنه خلاف مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى باب الوضع حيث إن هذا البيان

ص: ٣٨٤

١- . و فى منتقى الأصول، ص ٣١١: «و قد أورد عليه ... ثانياً: بأن الشىء الواحد يمكن أن يكون وجوداً بالعرض لمعان متعدده إذ يمكن أن يتعنون الشىء بعناوين متعدده بلا كلام» ثم قال: «و يرد الثانى: بأن تعدد العناوين المنطبقه على شىء واحد إنما هو لتعدد الجهات التى يشتمل عليها الشىء فينتزع عن كل جهه عنوان خاص و إلا فيمتنع انتزاع عناوين متعدده عن جهه واحد فى الشىء كما لا يخفى» و فى مباحث الأصول، ص ١٦٦ و ١٦٧: «و أمّا تبعيه الوجود التنزلي، للحقيقى فى الوحده و التعدد فيمكن أن يقال فيه: إن اللفظ - بالوضع - ليس وجوداً تنزلياً للمعنى بأن يجعل عين المعنى اعتباراً و إنما ذلك فى الإنشائيات، لا فى مطلق الموضوعات، كما مرّ منّا سابقاً و ليس البحث فى خصوصها و إنما الوضع، اعتبار وضع شىء على شىء أو فى شىء لغايه الملازمه فى الانتقال و لا مانع من اعتبار وضع شىء على شئئين لأن يحصل بسببه الانتقال الذهنى إليهما» و فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٥٣: «و يرد على التقريب الأوّل و صوح أن تعدد المنزل عليه لا يستدعى تعدد المنزل إذ يمكن أن يكون الوجود الواحد منزلاً منزله أمور متعدده بتنزيلات متعدده فلانحتاج إلى وجود حقيقى آخر لينزل منزله المعنى الآخر و لولا ذلك لسرى الإشكال إلى أصل وضع اللفظ للمعنيين و لم يختص الإشكال باستعماله فيهما فإذا صحّ فى مقام الوضع تنزيل اللفظ الواحد بتنزيلين بإزاء معنيين لم يكن ما يمنع من إخراج كل من التنزيلين عن القوه إلى الفعل. و أمّا التقريب الثانى فيرد عليه: أولاً: ما يشترك فيه البيانان، من أنه إن أريد بكون الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ تنزياً كون اللفظ أداة لإيجاد المعنى و مرآه له فى مقام الاستعمال فلا يمكن أن يكون كذلك بالنسبه إلى معنيين و إلما لزم فناؤه فى اثنين أو اجتماع اللحاظين، رجع إلى الوجه

السابق و إن أريد بذلك مجرد اعتبار أنّ اللفظ عين المعنى كما يعتبر الطواف بالبيت صلاه مثلاً فليس هذا حقيقه الاستعمال؛
ثانياً: إنّ الاستقلال في الإيجاد التنزيلي و إن كان يقتضى الاستقلال في الوجود التنزيلي إلّا أنّ هذا لا يقتضى الاستقلال في
الوجود الحقيقي، إذ المراد باستقلال وجود ما استقلاله في عالم ثبوته و موطن تحققه و هو بالنسبه إلى الوجود التنزيلي عالم
الاعتبار أو ما يشبهه فلا بدّ من استقلاله في هذا العالم، بمعنى أنّه لا بدّ أن يكون كل من المعنيين إيجاداً مستقلاً في عالم الاعتبار و
وجوداً مستقلاً كذلك و هذا حاصل في المقام و لا يلزم مع استقلال كل منهما بالوجود في عالم الخارج».

يناسب القول بأن اللفظ وجود تنزيلي للمعنى و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الوضع في عالم الاعتبار. (١)

جواب عن الإيراد الأول:

فيه أنّ الكلام في حقيقه الاستعمال لا حقيقه الوضع. (٢)

ص: ٣٨٥

١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣٢٠.

٢- في منتقى الأصول، ص ٣١٢: «انّ ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) وجيه في نفسه إلّا أنّ الإشكال في أصل مبناه و هو كون الاستعمال إيجاد المعنى تنزيلاً باللفظ فإنّه و إن وقع في كلام الفلاسفه إلّا أنّه لا يعلم له وجه ظاهر و لم يذكر دليل عليه بل هو يقع في الكلمات بنحو إرسال المسلمات فهو قابل للإنكار لأنّه دعوى بلا دليل بل قد مرّ عليك ما يوهنه من عدم تصور معنى معقول لتنزيل اللفظ منزله المعنى فراجع».

إنّ الوضع هو فعلنا و نحن في أوضاعنا لانجعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بل إنّ الاسم يوضع على المسمى لأن يكون علامه له. فيه: ما تقدم من أنّ الكلام في الاستعمال لا في الوضع.

إنّ قاعده الوحده الحقيقيه بين الإيجاد و الوجود من أحكام الموجودات الحقيقيه و أمّا إيجاد الشئيين في عالم الاعتبار بوجود واحد فلا مانع عقلي عنه. (١١)

فتحصل أنّه لا وجه لاستحاله استعمال اللفظ في أكثر من المعنى الواحد.

وهنا أدلّه أخرى أقيمت على القول بالاستحاله، و لكن لا يهمنّا التعرّض بها، فلا نزيل الكلام بذكرها. (٢)

ص: ٣٨٦

١- في منتقى الأصول، ص ٣١١: «قد أورد عليه: أولاً: بأنّ الوجود الواحد لا يمكن أن يكون إيجاباً لمعنيين إنّما هو في الوجود الحقيقي العيني لا التنزيلي لأنّ التنزيل ترجع سعته و ضيقه إلى المنزل فيمكن أن ينزل اللفظ منزله المعنيين» ثمّ قال: «و يرد الأوّل: بأنّ المدعى امتناع كون اللفظ الواحد إيجابين لمعنيين و لو تنزلياً لا- إيجاباً لهما فإمكان تنزيل اللفظ منزله المعنيين لا يعنى إمكان كون اللفظ إيجابين لمعنيين».

٢- في الفصول، ص ٥٤: «الحق أنّ هذا الاستعمال غير جائز مطلقاً لا في المفرد و لا في غيره لا حقيقه و لا مجازاً من غير فرق بين الأقسام المذكوره لنا على أنّه غير جائز في المفرد مطلقاً حقيقه و جوه الأوّل: أنّ الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عباره عن نوع تخصيص ينشئه الواضع و مرجعه إلى قصر اللفظ على المعنى ... فإذا أطلق ... و أريد به كلا المعنيين لم يصح لأنّ قضيه كل من الوضعين أن لا-يراد منه المعنى الآخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فلا-يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بحسب شىء من الوضعين ... الثانى الاستقراء فإنّنا تتبعنا لغه العرب من قديمهم و حديثهم و تصفحنا فى موارد استعمالهم و مجارى كلماتهم فلم يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال ممّن يعتدّ منهم بكلامه فى نظم و لا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك فى سائر اللغات ... الثالث أنّ الذى ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ فى معنى واحد و أمّا استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه و مجرد إطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعده الطبع عليه فقضيه كون الأوضاع توقيفيه الاقتصار على القدر المعلوم الرابع ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ الوضع إنّما صدر مع الانفراد و فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد فيلزم أن تكون الوحده جزء للموضوع له و حينئذٍ فاستعماله فى الزائد على المعنى الواحد إخلال بالوضع و فيه نظر ... الخامس أنّ اللفظ المشترك بين المعنيين أو المعانى إمّا أن يكون موضوعاً للمجموع أيضاً أو لا-يكون فإن كان الأوّل فإنّ أريد به المجموع فقط كان مستعملاً فى بعض معانيه دون الجميع و لا كلام فيه و إن أريد به كل واحد أيضاً لزم التناقض لأنّ إرادته كل

واحد يقتضى الاكتفاء به و إرادته المجموع يقتضى عدم الاكتفاء به و ذلك تناقض ... السادس ما استدللّ به بعضهم و محصله بعد تنقيحه و تصحيحه أنّه لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقه و التالى باطل فكذا المقدم» الخ ثمّ أقام الدليل على عدم جواز الاستعمال فى المفرد مجازاً مطلقاً و على عدم جوازه فى التثنيه و الجمع حقيقه و على عدم جوازه فيهما مجازاً فراجع. و فى وقايه الأذهان، ص ٨٤: «قال الوالد العلّامه - أعلى الله مقامه - فى المقدمه الرابعه من كتاب التفسير ما لفظه: إنّ المانع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عدم إمكان حقيقه الاستعمال فيه و ملخص بيانه: أنّ الاستعمال عباره عن إيراد اللفظ بإزاء المعنى و جعله قالباً له و مرآه للانتقال إليه و آله لتصويره فى ذهن السامع كما أنّ الوضع عباره عن تعيين لفظ المعنى و تخصيصه به على وجه كلى بحيث متى أطلق أو أحس فهم منه ذلك المعنى و مفاد المقامين هو صيروره اللفظ كليه فى الثانى و فى الكلام الخاص فى الأوّل بإزاء المعنى بحيث يكون اللفظ المركب من حيث كونه مجتمعاً وحدانياً بإزاء المعنى البسيط أو المركب من حيث كونه مركباً وحدانياً فالمحاكاه هنا بين اللفظ الواحد و المعنى الواحد و لو كانت الوحده اعتباريه و الحاكي الواحد فى الاستعمال الواحد لا يحكى إلّا حكايه واحده عن الشىء الواحد و من ضروريته أن لا يقع بإزاء الأكثر و لا قالباً له و لا مرآه له لبساطته فى هذا اللحاظ إلّا أن يلاحظ الأكثر من حيث الاجتماع واحداً فيخرج عن العنوان و يندرج تحت استعمال اللفظ فى مجموع معنيين و هو غير الموضوع له فإنّ تمتّ العلاقه صحّ مجازاً و إلّا بطل و إن شئت قلت: معنى الوضع تخصيص لفظ بمعنى بحيث يكون الأوّل بتمامه واقعاً بحذاء الثانى و يصير بكليته مرآه له و متمحصاً فى الدلاله عليه فلا يطابقه الاستعمال إلّا حال وحده المعنى و توضيحه موكول إلى فنه انتهى» ثمّ ذكر بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ثمّ قال فى ص ٨٦: «أقول: و هذان الكلامان مغزاهما واحد». و فى نهايه النهايه، ص ٥٥: «أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال غير معقول لما ذكرناه من أنّه يؤدى إلى التناقض فإنّ إرادته المتعدّد مع استقلال كل واحد بالإرادته مرجعه إلى إرادته المتعدّد و عدم إرادته المتعدّد فى استعمال واحد». و فى وسيله الوصول، ص ١٢٨: «الحق عدم الإمكان و ذلك لما عرفت من أنّ محل النزاع فى الجواز و عدم الجواز هو استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد و إرادتهما منه على نحو إرادتهما من لفظين فكما أنّ كل واحد من المعنيين مراد بالإرادته التفصيليه فيما إذا أريدا من لفظين فلا بدّ أن يكون كل واحد منهما - أيضاً - مراداً بالإرادته التفصيليه عند إرادتهما من لفظ واحد و لا ريب أنّه لا يمكن ذلك فى استعمال واحد» الخ. و فى عنايه الأصول، ص ١١٠: «الأولى فى مقام إثبات الامتناع العقلى أن يقال إنّ استعمال اللفظ فى معنيين أو أكثر و جعله وجهاً لهما و فانياً فيهما يكون على قسمين: فتاره ... و أخرى يجعل اللفظ بتمامه وجهاً لتمام المعنى كما إذا لم يستعمل إلّا فيه و فى عين جعله كذلك يجعل أيضاً وجهاً بتمامه لتمام المعنى الآخر فى استعمال واحد و هذا القسم من الاستعمال فى الأكثر ممتنع عقلاً فإنّ اللفظ بعد ما جعل بتمامه وجهاً المعنى لا يبقى هناك شىء يجعل بتمامه وجهاً لتمام المعنى الآخر» الخ. و فى بحوث فى علم الأصول، ص ١٥٠: «قد ادعى الامتناع و قرب بعده وجوه: الأوّل استلزام صدور الكثير من الواحد إمّا بتقريب ... و إمّا بتقريب أشار إليه المحقق العراقى (قدس سره) من أنّ استعمال اللفظ فى معنيين مرجعه إلى كون اللفظ مقتضياً لإيجاد انفهامين فى ذهن السامع مع أنّه لا يمكن ترتّب الفهمين على مقتضى واحد حذراً من توارد المعلولين على علّه واحده» ثمّ أورد عليهما فراجع.

ادّعى المحقق الخوئي (قدس سره) (٢) أنه خلاف الظهور العرفي لأنّ المتفاهم العرفي من اللفظ عند إطلاقه إرادته المعنى الواحد، فلا بدّ من نصب قرينه على إرادته جميع المعاني أو خصوص معنى واحد وإلا يكون اللفظ مجملاً.

ص: ٣٨٩

١- في الرافد، ص ٢٠٥: «الجهه الخامسه: و تدور حول القاعده المتبعه عند إطلاق اللفظ بدون نصب قرينه على إرادته معنى واحد أم جميع المعاني أم مجموعها و هنا صورتان: أ) إذا دار المقصود بين إرادته معنى خاص أو إرادته جميع المعاني ... أمّا بالنسبه للصوره الأولى فهناك رأيان: ١- حمل اللفظ على إرادته جميع المعاني. ٢- الحكم بالإجمال و الرجوع للأصل العملي و ذهب للأوّل جماعه كما في المعالم و الفصول و بعض قدماء العامه و الخاصه كما في هدايه الأبرار و اختاره من المتأخرين السيد البروجردى (قدس سره) بينما ذهب الأكثر للثاني. دليل القول الأوّل: و يتلخص في أمرين: أ- بما أنّ اللفظ يتضمن علقه وضعيه مع جميع المعاني فإذا دار أمر المقصود بين إرادته معنى واحد أم إرادته الجميع فمقتضى أصاله الحقيقه الحمل على إرادته الجميع ... ب) أنّ القانون العرفي الكاشف عن الإراده التفهيميه هو المقتضى لحمل اللفظ على جميع المعاني و القانون العرفي حسب المبنى المختار هو قانون السببيه الذي مرّ شرحه و هو أنّ كل من أوجد سبباً لمسبب ما مع التفاته للسببيه فهو قاصد لإيجاد المسبب عند العقلاء و بما أنّ اللفظ ذو علقه وضعيه مع جميع المعاني فلا بدّ من حمله على إرادته جميع المعاني بناءً على قانون السببيه المذكور مع عدم نصبه قرينه على المقصود و كذلك لو اخترنا مسلك الالتزام و التعهد فيما أنّ متعلّق التعهد هو جميع المعاني فلا بدّ من حمل اللفظ عليها جرياً على وفق التعهد المذكور» ثمّ أجاب عن الأمر الأوّل بقوله: «انّ أصاله الحقيقه موردها دوران الاستعمال بين كونه حقيقياً أم مجازاً و أمّا لو دار الاستعمال بين استعمالين حقيقيين كما في المقام فإنّ استعمال اللفظ في معنى معين كاستعماله في جميع المعاني حقيقى فلامرّجح لأحدهما على الآخر و نتيجه ذلك الحكم بالإجمال» و أجاب عن الأمر الثاني بثلاثه أجوبه و قال في الجواب الثاني: «انّ المتفاهم العرفي في مقام الاستعمال هو استعمال اللفظ في معنى واحد و أمّا استعماله في عده معان فهو خلاف المتبادر عرفاً لا يصار إليه إلّا مع القرينه» الخ.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٠٩ و ط.ج. ص ٢٣٨ و ٢٣٩.

يلاحظ عليه:

إذا كان المولى فى مقام البيان لا- الإجمال (كما هو الأصل العقلاى فى المكالمات لأنها بغرض التفهيم و التفهم) فإن قامت القرينه على خصوص معنى من المعانى أو جميع المعانى فهو و إلا- فلو أحرزنا أنه فى مقام بيان الحقائق و المعانى و لم ينصب قرينه على خصوص معنى من تلك المعانى مع التفات المولى إلى جميع تلك المعانى فيما إذا كانت جميع هذا المعانى فى معرض ابتلاء المخاطب بحيث ينتظر إلقائها من المولى فحينئذ نقول: لابد من اراده جميعها و إلا لوجب على الحكيم أن ينصب القرينه على مراده بالخصوص و احتمال خفاء القرائن خلاف الأصل.

ص: ٣٩٠

الفصل الخامس: المشتق (فيه مقدمات ثلاث و تنبيهات أربعة)

إشاره

المقدمه الأولى: فى معرفه موضوع المسأله و هو عنوان المشتق

المقدمه الثانيه: فى معرفه محمول المسأله من جهه أنحاء التلبس

المقدمه الثالثه: فى معنى الحال المذكور فى محمول المسأله

الأمر الأول: فى مقتضى الأصل اللفظى و العملى

الأمر الثانى: التحقيق حول نظريات الأعلام فى مسأله المشتق

التنبيه الأول: هل يكون المشتق بسيطاً أو مركباً؟

التنبيه الثانى: الفرق بين المشتق و المبدأ

التنبيه الثالث: ملاك الحمل

التنبيه الرابع: رابطة المبدأ و الذات

ص: ٣٩١

لا إشكال في أنّ إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً حقيقياً و على ما يتلبس بالمبدأ استقبالاً مجازياً و أمّا إطلاقه على ما انقضى عنه المبدأ فوق النزاع فيه بين الأعلام من حيث كونه حقيقه أو مجازاً ذهب المشهور إلى أنّه مجاز (١) و لكن نسب إلى العلّامة و ابن ادريس و جماعه من الأعلام (قدس سرهم) أنّه على نحو الحقيقه. (٢)

و قبل الورود في البحث لابدّ من تقديم أمور لمعرفة موضوع هذه المسألة و محمولها بجميع قيودهما، فإنّ عنوان المسألة هو أنّ المشتق حقيقه في ما تلبس

ص: ٣٩٣

١- في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٧١: «ثانيهما: القول باشتراط البقاء و عزى إلى الرازي و البيضاوي و الحنفيه و حكاه في النهايه عن قوم».

٢- في هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٧١: «أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق و هو المعروف بين أصحابنا و قد نصّ عليه العلّامة (رحمه الله) في عده من كتبه و السيد العميدى و الشهيد و المحقق الكركي (قدس سرهم) و عزاه جماعه إلى أصحابنا الإماميه مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدى و الشهيد الثانى (قدس سرهما) و أسنده في المبادئ إلى أكثر المحققين و في المطوّل إلى الأ-كثر و قد ذهب إليه كثير من العامه منهم عبد القاهر و الشافعى و من تبعه و حكى ذلك من الجبائى و المعتزله و عزى إلى ابن سينا وغيره».

بالمبدأ فى الحال فقط أو حقيقه فى ما تلبس بالمبدأ فى الحال و فى ما انقضى عنه المبدأ.

فالأمر الأول: فى معرفه موضوع البحث و هو المشتق و الأمر الثانى: فى معرفه المحمول من جهه أنحاء التلبس بالمبدأ و الأمر الثالث فى معرفه المحمول من جهه المعنى المراد من الحال.

و يقع البحث بعد ذلك عن مقتضى الأصل اللفظى و الأصل العملى و تصل النوبه بعد ذلك إلى التحقيق حول نظريات الأعلام فى مسأله المشتق و فى الختام يبحث عن تنبيهات مسأله المشتق.

ص: ٣٩٤

إنّ المشتق الأصولي هنا غير المشتق الأدبي.

المشتق الأدبي:

إنّ المشتق الأدبي هو كل ما كان لهيأته وضع مستقل و لمادته أيضاً وضع مستقل (1) و في قبالة الجامد الأدبي هو ما كان وضع واحد لمادته و هيأته معاً.

ص: ٣٩٥

١- في زبده الأصول، ص ٥٩: «المشتق: فرع وافق الأصل بأصول حروفه و أنواعه خمسة عشر» و في معارج الأصول، ص ٤٩: «إنّ دلّ [الاسم الكلي] على الماهيه فهو اسم الجنس عند النحاه و إن دلّ على موصوفيتها فهو المشتق» و في مبادئ الوصول، ص ٦٦: «الخامس: الاسم إن دلّ على الذات فهو اسم العين و إلّا فهو المشتق و لا بدّ في الاشتقاق: من اتحاد بين اللفظين و تناسب في المعنى و التركيب» و في الفصول، ص ٥٨: «المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ و يسمّى الأوّل فرعاً و الثاني أصلاً و لا بدّ بينهما من مناسبه ليتحقق الأخذ و الاشتقاق و أقسامه ثلاثه لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل على أصول حروف الأصل و ترتيبه أو لا و الأوّل هو المشتق بالاشتقاق الصغير و يقال له الأصغر أيضاً... و حيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الأوّل و حدّه لفظ وافق أصلاً بأصول حروفه و لو حكماً مع مناسبه المعنى و موافقه الترتيب» و في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٨٩: «ثمّ إنّ لهم في الاشتقاق و المشتق تعريفات كثيره، لا يسلم شيء منها عن شيء مع ابتناء كثير منها على تكلفات واضحه مثل ما في التهذيب من تعريف الاشتقاق: "باقتطاع فرع عن أصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل" و ما عن أرباب الصناعات من تعريفه: "بأن يكون بين اللفظين تناسب في أحد المدلولات الثلاث مع اتحاد الحروف الأصليه أو وجود أكثرها مع المناسبه في الباقي" و ما حكاه الفاضل في شرح الزبده من تعريفه: "بأن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى و التركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر" و ما حكاه أيضاً عن بعضهم من تعريفه: بأن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالاً على معنى ما يناسب معناه... و ما في الزبده من تعريف المشتق: بأنّه فرع وافق الأصل بأصول حروفه و ما في شرحها للفاضل: بأنّه فرع وافق الأصل بالحروف الأصول و ما في كلام بعض الأعاضل بأنّه: الفرع الموافق لأصله في حروف أصوله و ما في كلام بعض الفضلاء من: أنّه لفظ وافق أصلاً بأصول حروفه و لو حكماً مع مناسبه المعنى و موافقه الترتيب... و إن شئت تعريف الاشتقاق بما يسلم عن جميع الحزازات فقل - بملاحظه الضابط المذكور-: إنّ الاشتقاق أن يؤخذ من اللفظ الموضوع ما يوازن هيأه موضوعه في اللغه و بحسبه تعريف المشتق و هو أنّه اللفظ المأخوذ من لفظ موضوع بوزان هيأه موضوعه في اللغه». و في المحصول للرازي، ص ٢٣٧: «أما الماهيه

فقال الميداني (رحمه الله) الاشتقاق أن تجدد بين اللفظين تناسباً في المعنى و التركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر و أركانه أربعة أحدها اسم موضوع لمعنى و ثانيها شيء آخر له نسبه إلى ذلك المعنى و ثالثها مشاركه بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية و رابعها تغيير يلحق الاسم في حرف فقط أو حركه فقط أو فيهما معاً و كل واحد من الأقسام الثلاثة فإمّا أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما معاً فهذه تسعه أقسام». و في الإحكام للآمدي، ص ٥٤: «المشتق هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو الحركات أو فيهما و جعل دالاً على ذلك المعنى و على موضوع له غير معين كتسميه الجسم الذي قام به السواد أسود و البياض أبيض». و في المزهرة للسيوطي، ج ١، ص ٣٤٦: «قال [ابن دحيه] في شرح التسهيل: الاشتقاق أخذ صيغه من أخرى مع اتفاقهما معنى و مادّه أصلية و هيأه تركيب لهما ليبدل بالثانيه على معنى الأصل بزياده مفيده لأجلها اختلافاً حروفاً أو هيأه كضارب من ضرب و يذّر من حذر». و في الرافد، ص ٢١٠: «إنّ المشتق له اصطلاحان: أ- الاصطلاح النحوي و يراد به اللفظ المأخوذ من لفظ آخر مع توافقهما في الحروف و ترتيبها كالضارب و الضرب».

أما المشتق الأدبي، فهو على قسمين:

الأول: ما يجرى على الذات المتلبسه بالمبدأ مثل اسم الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و الصفه المشبهه و صيغه المبالغه.

الثاني: ما لا يجرى على الذات كالأفعال و المصادر المزيده و أيضا المصادر

ص: ٣٩٦

١- فى شرح الرضى على الكافيه، ج ١، ص ١٠٣: «... كما أنّ الأفعال فرع الأسماء إفاده و اشتقاقاً» و فى ص ٣١٠: «و المصدر أصل فى باب التصرف و الاشتقاق إذ جميع أنواع الأفعال و الأسماء المتصله بها صادره عنه على الصحيح من المذهب». و فى شرح الشافيه، ج ٢، ص ٢٦٠: «... و إن كانت المصادر أصول الأفعال فى الاشتقاق على الصحيح لأنها فى التصرف و الاعتلال فروع الأفعال كما يبين فى باب الإعلال نحو لاذ لياذا و لاوذ لواذا». و فى شرح الكافيه، ج ٣، ص ٤٠٠: «استدلّ الكوفيون على أصله الفعل بعمله فيه كقعدت قعوداً و العامل قبل المعمول و هو مغالطه لأنه قبله بمعنى أنّ الأصل فى وقت العمل أن يتقدم لفظ العامل على لفظ المعمول و النزاع فى أنّ وضعه غير مقدّم على وضع الفعل فأين أحد التقديمين من الآخر؟ و ينتقض ما قالوا بنحو: "ضربت زيداً" و يزيد و لم يضرب فإنه لا دليل فيها على أنّ وضع العامل قبل وضع المعمول و قال البصريون: كل فرع يؤخذ من أصل و يصاغ منه ينبغى أن يكون فيه ما فى الأصل مع زياده هى الغرض من الصوغ و الاشتقاق كالباب من السباح و الخاتم من الفضه و هكذا حال الفعل، فيه معنى المصدر مع زياده أحد الأزمنه التى هى الغرض من وضع الفعل لأنه كان يحصل فى قولك: "لزيد ضرب" مقصود نسبه الضرب إلى زيد لكنهم طلبوا بيان زمان الفعل على وجه أخصر فوضعوا الفعل الدالّ بجوهر حروفه على المصدر و بوزنه على الزمان». و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٣٩١: «فى كون الأصل هو المصدر و الفعل فرع عليه أو العكس خلاف معروف وقع بين البصريين و الكوفيين من أهل العربيه و لكل من الفريقين أدلّه واهيه غير ناهضه على مطلوبهم. حيث إنّ الفريق الأوّل استدّلوا: أولاً: بأنّ مفهوم المصدر واحد لأنه يدلّ على الحدث لا غير و مدلول الفعل متعدد لدلاله على الحدث و الزمان و الواحد قبل المتعدد و أصل له؛ ثانياً: بأنّ المصدر اسم و الاسم مستغن عن الفعل و هو غير مستغن عنه و ما هو مستغن أصل؛ ثالثاً: بأنّ المصدر إنّما يسمّى مصدراً لصدور الفعل عنه و هو فى اللغه موضع يخرج منه الإبل فيكون الفعل فرعاً عليه؛ رابعاً: بأنّ المصدر لو اشتق من الفعل لوجب أن يدلّ على أكثر ممّا يدلّ عليه الفعل لوجوب زياده المشتق على المشتق منه و هو أنقص منه لعدم دلالاته على الزمان. و الفريق الثانى استدّلوا: أولاً: بأنّ إعلال المصدر يدور مدار إعلال الفعل وجوداً و عدماً فإنه يعلّ حيث علّ فعله و لم يعلّ إذا لم يعلّ فعله و حاصل الدليل: أنه لو كان أصلاً لم يكن تابعاً للفعل فى إعلاله و حيث إنه تابع علمنا أنه ليس بأصل؛ ثانياً: إنّ الفعل يؤكد بالمصدر فيكون أصلاً لأنّ المؤكّد تابع و التابع فرع؛ ثالثاً: إنّ المصدر يسمّى مصدراً لكونه مصدوراً عن الفعل، كما قالوا فى "مشرب عذب" و "مركب" بمعنى مشروب و مركوب فيكون فرعاً و لا يخفى ما فيها من الوهن و لا جدوى فى التعرض لبيان ما فيها و إنّما العمده هو النظر فيما أحدثه غير واحد ممّن تأخر من علماء الأصول من تخطئه الفريقين و الإعراض عن كلا المذهبين باختيار مذهب ثالث و هو أنّ الأصل فى المشتقات إنّما هو المؤلف من الحروف المرتبه تقديماً و تأخيراً المعراه عن الحركات و السكنات الموضوعه للحدث المطلق بشرط تحققها فى ضمن هياه موضوعه ... و قيل: أصل هذا المذهب من المحقق الشريف فى بعض تحقيقاته و هذا هو الأقوى بل المقطوع به لكن لا لمجرد ما عرفته من التعليل بل - مضافاً إلى ضعف أدلّه القولين و وضوح فسادها - لوجوه آخر» ثمّ ذكر ثلاثه أوجه.

أما الجامد الأدبي، فهو أيضا على قسمين:

الأول: ما يدل على الذات و الموضوع لها كالإنسان و الحيوان.

الثاني: ما يجرى على الذات حيث إنه موضوع لما هو خارج عن الذات مثل الزوج و الزوجه و الرق و الحرّ.

المشتق الأصولي:

هو كل ما يجرى على الذات لتبتسها بالمبدأ الذي مفهومه مأخوذ في المشتق بحيث يمكن انقضاء هذا المبدأ و بقاء تلك الذات. (١)

ص: ٣٩٨

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٦٣: «قد ذكر جملة من المحققين أنّ الضابط في الاسم الذي يقع موضوعاً لهذا البحث أن يتوفّر على شرطين: الشرط الأول: أن يصحّ حمله على الذات، إذ البحث عن صحه إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ فرع أن يكون ممّا يجرى على الذات و يحمل عليها و بذلك خرجت المصادر عن هذا البحث. و الشرط الثاني: أن لا تكون حيثه المبدأ التي بها صحّ حمل الاسم على الذات ذاتيه لها بحيث يستحيل انفكاكها عنها كما في أسماء الماهيات من الأجناس و الأنواع لعدم انحفاظ ما يمكن أن يصدق عليه الاسم فيها بعد انقضاء المبدأ». و في الرافد، ص ٢١٢: «المشتق الأصولي: و هو العنوان المنتزع من الذات بلحاظ انضمام أمر خارج عنها لها ... و ينقسم المشتق الأصولي بلحاظ المبدأ الذي يصاغ منه إلى خمسة أقسام: القسم الأول: ما كان المبدأ من الأعراض المتأصله خارجاً و هي المقولات التسع كالقائم و القاعد فإنّ مبدأهما من القيام و القعود و هما عرضان خارجيان؛ القسم الثاني: ما كان المبدأ من الأمور الاعتباريه كالواجب و الحرام باعتبار انضمام الوجوب و الحرمة لشيء ما؛ القسم الثالث: ما كان المبدأ من الأمور الانتزاعيه الواقعيه لواقعيه منشأ انتزاعها كالابن و الأخ ...؛ القسم الرابع: ما كان المبدأ من الجواهر كاللاين و التامر بناءً على كون مبدئه هو التمر و اللبن ثمّ أطلق المشتق على المتلبس ببيعها و سيأتى مناقشه ذلك؛ القسم الخامس: ما كان المبدأ من سنخ الوجود و العدم لا من سنخ الماهيات بشتى أنواعها من المتأصله و الاعتباريه و الانتزاعيه و الجوهريه و مثاله لفظ موجود و معدوم». ثمّ قال: «هل المراد بالمشتق المبحوث عنه هو المشتق النحوي ام المشتق الأصولي و قد أجيب عن ذلك بجوابين: الأول: إنّ المراد به المشتق النحوي لأنّه هو معنى المشتق لغه ...؛ والثاني: إنّ المراد به المشتق الأصولي و ذلك أولاًً لملائمته المعنى اللغوي باعتبار اشتقاقه و انتزاعه من الذات بلحاظ انضمام أمر لها فإنّ الاشتقاق العقلي كاف في صحه تسميته بالمشتق و إن لم يكن هناك اشتقاق لفظي؛ ثانياً: إنّ قانون انتخاب الأسهل هو الذي يعطينا القناعه بأنّ المراد بالمشتق المشتق الأصولي باعتبار أنّه ما دام الاصطلاح الأصولي موجوداً و وافياً بتحديد موضوع البحث بدون استثناءات أو استدراقات فلا حاجة لتبني الاصطلاح النحوي ثمّ تعقيبه بالاستثناء».

و هذا يشتمل على ركنين:

الركن الأوّل: جريان المشتق على الذات لتلبّسها بالمبدأ المأخوذ في مفهوم المشتق.

و بهذا الركن خرجت الجوامد و المصادر المزيده و المصادر المجرده على القول بكونها من المشتقات.

الركن الثانى: اعتبار إمكان بقاء الذات و انقضاء المبدأ.

و بهذا الركن خرجت الجوامد التى تدلّ على الذوات (أى القسم الأوّل من الجوامد) مثل الحيوان و الإنسان بل يمكن إخراج تلك الجوامد بالركن الأوّل حيث اعتبرنا المبدأ في مفهوم المشتقّ.

ص: ٣٩٩

١- هنا أمران: الأمر الأول: هل النزاع يعم جميع المشتقات في جميع الحالات أو لا؟ راجع إلى هدايه المسترشدين، ص ٣٦٩ و ٣٧٠؛ و الفصول، ص ٦٠ و تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٤. ثم نقول: هنا قولان: القول الأول: عموم النزاع. في الكفايه، ص ٣٨: «إن المراد بالمشتق ها هنا ... كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات بل و صيغ المبالغه و أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحه ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلّا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح. فلا وجه لما زعمه بعض الأجله من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها و خروج سائر الصفات و لعلّ منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكل و هو كما ترى ...» و راجع أيضاً إلى هدايه المسترشدين، ص ٣٦٩؛ و وقايه الأذهان، ص ١٧٥. القول الثاني: عدم عموم النزاع في الفصول، ص ٦٠: «هل المراد به [أى المشتق] ما يعم بقيه المشتقات من اسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و ما بمعناها و أسماء الزمان و المكان و الآله و صيغ المبالغه كما يدلّ عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي و غيره أو يختص باسم الفاعل و ما بمعناه كما يدلّ عليه تمثيلهم به و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقيه الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضاً و جهان أظهرهما الثاني لعدم ملائمه جميع ما أوردوه في المقام على الأول». الأمر الثاني: هل النزاع يعم بعض الجوامد؟ هنا قولان: القول الأول: عدم العموم راجع إلى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٥؛ و نهايه النهايه، ص ٦٣. القول الثاني: عموم النزاع في الكفايه، ص ٣٩: «ثمّ إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامداً كالزوج و الزوجه و الرق و الحر و إن أبيت إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع. كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع ... فعليه كلّما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات الخارجيه عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً- كالزوجيه و الرقيه و الحرّيه و غيرها من الاعتبارات و الإضافات كان محل النزاع و إن كان جامداً» الخ. و راجع أيضاً إلى حقائق الأصول، ص ٩٧؛ و درر الفوائد، ص ٥٨؛ مقالات الأصول، ص ١٧٨ و نهايه الدرايه، ص ١١٥ و وسيله الوصول، ص ١٣٦ و فوائد الأصول، ص ٨٣ و منتهى الأصول، ص ٧٥ و بحوث في علم الأصول، ص ٣٦٥ و الرافد، ص ٢١٤ و نهايه الأصول، ص ٥٩ و أصول الفقه، ص ٩٧ و مناهج الوصول، ص ١٨٨ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢١٦ و ط.ج. ص ٢٤٧.

إنّه استشهد على الدخول القسم الثاني من الجوامد في محل النزاع بما نقله فخرالمحققين عن العلامة و ابن إدريس (قدس سرهم) و أيضاً ما نقله الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك من أنّه من كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيره تحرم عليه الزوجه الكبيره التي هي المرضعه الأولى و أيضاً تحرم عليه الزوجه الصغيره، و أمّا حرمة الزوجه الكبيره التي هي المرضعه الثانيه فهي تبتي (١١) على وضع المشتق للمعنى الأعم حتى يصدق على المرضعه الثانيه عنوان «أم الزوجه». (٢٢)

ص: ٤٠١

١- في منتهى الأصول، ص ٧٧: «يمكن أن يقال إنّ حصول الزوجيه و لو كان في زمان متقدّم كاف لحرمة أمّها و لو في زمان متأخر عن زمان الزوجيه مثلاً لو عقد على امرأه ثمّ طلقها تحرم أمّها أبداً و لو بعد طلاق بنتها فليكن الأمر في الأمومه الحاصله من الرضاع أيضاً كذلك و بعبارة أخرى في باب النسب تحرم أمّ من كانت زوجته فكذلك في باب الرضاع و بناء على هذا لا تكون حرمة المرضعه الثانيه أيضاً مبنيه على مسأله المشتق».

٢- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٧: «أمّا استظهار التعميم ممّا تقدّم من مسأله الرضاع فلعلّه ليس على ما ينبغي لعدم دلالة في التعليل المذكور على أنّه وقع باعتقاد أنّ "الزوجه" من الجوامد - كما يؤمى إلى خلافه التعبير بالمشتق - فمن الجائر ابتناؤه على اعتقاد كونها مع "الزوج" من المشتقات على حد "الصعب و الصعبه" و نحوهما من صيغ الصفه المشبهه كما ربّما يشعر به لحوق أداه التأنيث الفارقه بين ما يقع على المذكر و ما يقع على المؤنث الذي هو من خصائص المعنى الاشتقائي الوصفي على ما قرّر في محلّه في الفرق بين الجامد و المشتق من أنّ الأوّل ما كان فارغاً عن الضمير و الثاني ما كان متحملاً له بناءً على أنّ أداه التأنيث إنّما تعتبر للدلاله على تأنيث المضمّر و من هنا جاء اشتراط مطابقه الخبر للمبتدأ إذا كان مشتقاً غير رافع للظاهر و حينئذٍ فيمكن الالتزام بكون "الزوج" و مؤنثه في هذا المورد للمعنى الوصفي الاشتقائي "كالمتزوج و المتزوجه" أو "المزوج و المتزوجه" إمّا بحسب أصل اللغه أو بحسب العرف و لو من باب النقل المستند إلى الغلبه».

إنَّ حرمة المرضعه الأولى و الزوجه الصغيره هي المشهور بين الفقهاء. (١)

و الدليل عليه هو أنَّ المرضعه الأولى يصدق عليها عنوان أم الزوجه فتحرم أبداً.

و الزوجه الصغيره أيضاً يصدق عليه أنها بنت الزوجه فتحرم عليه أبداً، لأنَّ اللبن إن كان من الزوج فالزوجه الصغيره تكون بارتضاعها بنتاً له و إن كان من غير الزوج (أى من رجل آخر) فهي تكون بنت الزوجه المدخول بها و هي أيضاً تحرم أبداً.

و أما حرمة المرضعه الثانيه (٢) فمتوقفه على بحث المشتق فإنه على القول

ص: ٤٠٢

١- في جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٣٨: «لا نزاع في تحريم المرضعه الأولى وكذا الصغيره إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين و نقل الشارح الفاضل فيه الإجماع و يتبه عليه أنَّ المرضعه أم الزوجه و الصغيره بنت زوجه مدخول بها سواء كانت المدخول بها هي الأولى أم الثانيه».

٢- هنا قولان: القول الأول: التحريم في المختلف، ج ٧، ص ٢٢: «قد بينا فيما تقدّم تحريم الجميع لأنَّ الكبيره الأولى أم زوجته و الثانيه أم من كانت زوجته». و في المسالك، ج ٧، ص ٢٦٩: «و ذهب ابن إدريس و المصنف في النافع و أكثر المتأخرين إلى تحريمها أيضاً و هو الظاهر من كلام الشيخ في المبسوط على التباس يسير فيه». و في نهايه المرام، ج ١، ص ١٢٩ نسب هذا القول إلى أكثر من تأخر عن المحقق (قدس سره). و في جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٣٨: «و بالتحريم قال ابن إدريس و جمع من المتأخرين كأبي القاسم بن سعيد و المصنف و هو المختار». القول الثاني: عدم التحريم في المسالك، ج ٧، ص ٢٦٨: «فقد قيل إنها لا تحرم و إليه مال المصنف حيث جعل التحريم أولى و هو مذهب الشيخ في النهايه و ابن الجنيد». و في كفايه الأحكام، ج ٢، ص ١٢٥، بعد قوله: «ومذهب ابن إدريس و المحقق في النافع و أكثر المتأخرين التحريم». و في كشف اللثام، ج ٧، ص ١٥٠: «و ذهب الشيخ في النهايه و أبو علي و ابنا سعيد في الجامع و الشرائع إلى عدم حرمة الأخيره و هو قوى». و في الحدائق، ج ٢٣، ص ٤٢١، بعد نقل القول بعدم الحرمة عن جمع: «و إلى هذا القول مال السيد السند في شرح النافع و شيخنا المجلسي في حواشيه على الكافي و هو الأظهر و يعضده أصاله الإباحه». و في الرياض، ج ١٠، ص ١٦٤: «فيه قولان أشبههما عند المصنف هنا صريحاً و في الشرائع ظاهراً وفاقاً للحلى و أكثر المتأخرين كما حكى أنها تحرم أيضاً... فإذا القول بالحل أقوى وفاقاً لظاهر الكليني و الشيخ و الإسكافي و السيد في شرح الكتاب و جماعه من الأصحاب». و في الجواهر، ج ٢٩، ص ٣٣٣ بعد نقل كلام الرياض: «قلت على أنَّ الدليل غير منحصر في الخبر بل يكفي فيه الأصل و عموم "أحل" و غير ذلك بعد عدم الاندراج في أمهات النساء فالخبر مؤيد حيثئذ لا دليل و لا ينافي ذلك الحكم بالتحريم في الصورة الأولى لما عرفت من كفايه اتصال زمن الزوجيه بزمان صدق الأميه في الاندراج تحت أمهات النساء كما ذكرناه سابقاً و كشف عنه الخبر أيضاً لاحقاً حيث حرم الأولى و الصغيره». و في

كتاب النكاح للشيخ الأنصاري، ص ٣٦٠، بعد نقل روايه علي بن مهزيار - التي قال عنها سابقاً: «ما رواه في الكافي بسند ضعيف بصالح بن أبي حماد»-: «ولا يبعد العمل بها لموافقته للأصل». راجع أيضاً إلى مرآة العقول، ج ٢٠، ص ٢٢٢؛ و ملاذ الأخيار، ج ١٢، ص ١٠٧؛ و جامع المدارك، ج ٤، ص ٢٠٤.

المشهور من وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس في الحال فلا يصدق عليها أمّ الزوجه فلاتحرم المرضعه الثانيه.

ص: ٤٠٣

قد خالفهم المحقق الخوئي (قدس سره) فذكر سته أدله على حرمة المرضعه الأولى و ناقش في جميعها فقال بعدم تحريمها و اختصاص الحرمة بالمرتععه الصغيره.

و ممّا استدلل على ذلك هو أنّ زمان تحقق الرضاع زمان ارتفاع الزوجيه من الصغيره و ذلك الزمان بعينه زمان تحقق الأمومه للكبيره و في ذلك الزمان لا يصدق على الصغيره عنوان الزوجه ليصدق على الكبيره عنوان أمّ الزوجه، أو فقل: في زمان كانت الصغيره زوجة له لم تكن الكبيره أمّاً لها و في زمان صارت الكبيره أمّاً لها ارتفعت الزوجيه عنها و انقضت. (٢)

ص: ٤٠٤

١- المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ٢١٩-٢٢٧ و ط.ج. ص ٢٥٠-٢٥٩.

٢- و في نهايه الأفكار، ص ١٣٠: «قد يشكل تحريم المرضعه الأولى أيضاً بمقتضى القواعد بتقريب أنّ السبب الموجب لنشر الحرمة و هو عشر رضعات أو خمس عشره رضعه كما كان موجباً لاتصاف المرضعه بالأمومه فتحرم كذلك موجب أيضاً لخروج الصغيره عن الزوجيه و اتصافها بالبنتيه فيكون العنوانان أى الأمومه و البنتيه كلاهما معلولين عرضيين للرضاع يترتب فاء واحد بينه و بينهما من دون تقدّم لأحدهما على الآخر و لو بحسب المرتبه و حينئذٍ فيشكل بأنّه كيف الحكم بتحريم المرضعه بعنوان الأمومه مع أنّه لا يكون في البين زمان بصدق فيه عليها أنّها أمّ الزوجه لأنّه قبل كمال الرضعه الأخيره و إن كان يصدق الزوجه على الصغيره إلّا أنّ الكبيره في ذلك الآن لم تكن بأمّ لها و بعد إكمال الرضعه الأخيره و إن تحققت الأمومه لها و لكنّه في رتبته تحقق هذا العنوان خرجت الصغيره عن الزوجيه و تعنوت بالبنتيه فلا بدّ حينئذٍ و أن يكون حرمة الكبيره الأولى أيضاً مبنيه على عدم اعتبار بقاء المشتق منه في صدق المشتق مع أنّ ظاهر الإيضاح بل ظاهر الروايه هو كون الحكم بالتحريم بالنسبه إلى المرضعه بمقتضى القواعد» الخ و في جامع المدارك، ج ٤، ص ٢٠٤: «و أورد عليه بأنّ الحكم بحرمة الكبيره بناء على ما هو الحق و المختار عنده (قدس سره) من اعتبار بقاء التلبس بالمبدء في صدق المشتق حقيقه في غايه الإشكال لأنّ الكبيره لاتصير أمّ الزوجه كى يحكم بحرمتها مؤبداً لأنّ ارتفاع زوجيه الصغيره في مرتبه صيروره الكبيره أمّاً لأنّهما مستندان في عرض واحد إلى علّه ثالثه و هو الرضاع» الخ. و في نهايه النهايه، ص ٦٣ و ٦٤: «لا فرق في ابتناء نشر الحرمة على نزاع المشتق بين المرضعه الأولى و المرضعه الثانيه فإنّ عنواني الأمومه و البنتيه يحصلان في مرتبه واحده عند تماميه الرضعات الناشره للحرمة ففي المرتبه التي صارت هذه أمّاً لتلك خرجت تلك عن الزوجيه فلم تكن هذه أمّ زوجة فعليه بل أمّ زوجة سابقه». و في نهايه الدراريه، ص ١١٦: «أمّا ترتب الثمره فواضح كما يشهد له ما عن الايضاح و المسالك و إن كان تسليم حرمة المرضعه الأولى و الخلاف في الثانيه مشكلاً لاتحادهما في الملاك و ذلك لأنّ أمومه المرضعه الأولى و بنتيه المرتضعه متضائفتان متكائفتان في القوه و الفعلية و بنتيه المرتضعه و زوجيتها متضادّتان شرعاً ففي مرتبه حصول أمومه المرضعه تحصل بنتيه المرتضعه و تلك المرتبه

مرتبہ زوال زوجیہ المرتضعہ فلیست فی مرتبہ من المراتب أمومه المرضعه مضافه إلى زوجیه المرتضعه حتی تحرّم بسبب كونها أمّ الزوجه» و راجع أيضاً منتهی الأصول، ص ۷۷ و حقائق الأصول، ص ۹۸ و عنایه الأصول، ص ۱۲۰ و مباحث الأصول، ص ۱۸۱.

إنَّ تحقّق الرضاع ملازم لتحقق عنوانين متضايقين و هما البنتيه و الأمومه و

ص: ٤٠٥

١- و في نهايه الأفكار، ص ١٣١: «التفصلي عن الإشكال المزبور لا يكون إلّا بالتشبيث بفهم العرف بدعوى أنّ المعيار في اتحاد الطرفين إنّما هو على الأنظار العرفيه لا على النظر الدقي العقلي و إنّ العرف في مثل الفرض يرى ظرف الأمومه متحداً مع ظرف الزوجيه بملاحظه شده اتصال أحد الطرفين بالآخر فيرون المرضعه الأولى من هذه الجبهه أمّا لزوجته الفعليه و إن لم يكن كذلك بحسب الدقه العقليه بل و لئن تدبّرت ترى كونه كذلك بحسب الدقه أيضاً نظراً إلى أنّ الأمومه و إن كانت في رتبه متأخره عن علّتها التي هي الرضعه الأخيره لكنّها متقارنه معها زماناً كما هو شأن كل معلول مع علته و حينئذٍ فإذا كانت الأمومه متحده ظرفها زماناً مع ظرف علّتها و كانت الزوجيه أيضاً متحققه للصغيره في ذلك الطرف فلاجرم يلزمه اتحاد ظرفي الأمومه و الزوجيه أيضاً بحسب الزمان على نحو الدقه العقليه و حينئذٍ فإذا لم يكن المعيار في اتحاد الطرفين على الاتحاد بحسب المرتبه بل على الاتحاد بحسب الزمان و كان الطرفان أيضاً متحدين بحسب الزمان فقهرأ يندفع الإشكال المزبور من رأسه بلا حاجه أيضاً إلى التشبيث بفهم العرف و المصير إلى تسامحهم في مدلول الكلام كما هو واضح فتدبر».

٢- في منتهى الأصول، ص ٧٨، بعد بيان الإشكال السابق: «و أجيّب عن هذا بأنّ الرضاع الشرعي سواء كان تحقّقه بخمس عشره رضعه متواليه أو بشدّ العظم و إنبات اللحم علّه لحصول أمومه المرضعه و بنتيه المرتضعه فالأمومه و البنتيه معلولان لعلّه واحده و في رتبه واحده و ما هو سبب ارتفاع الزوجيه هو بنتيه المرتضعه لزوجته أي صيرورتها ربييه له فيكون ارتفاع الزوجيه متأخرأ رتبه عن حصول البنتيه التي هي في رتبه حصول الأمومه فالزوجيه ثابتة في مرتبه حصول الأمومه للمرضعه و البنتيه للمرضعه و إلّا يلزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبه فيتحقق موضوع الحرمة أي عنوان أمّ الزوجه في رتبه حصول الأمومه للمرضعه و حصول البنتيه للمرضعه». و لكن قال بعد ذلك: «و لكن أنت تدرى بأنّ التقدّم و التأخر الرتبي لايفيد في مثل هذه الموارد مع وحده زمان حصول أمومه المرضعه و حصول بنتيه المرتضعه مع ارتفاع و عدم الزوجيه بحكم وحده زمان العله مع زمان المعلول ففي زمان حصول الأمومه لا زوجيه في البين و إلّا يلزم اجتماع النقيضين مع أنّه يجب في التحريم اجتماع الأمومه مع الزوجيه في عالم الوجود زماناً لكي يتحقق موضوع الحكم». و راجع أيضاً وسيله الوصول، ص ١٣٦ و في فوائد الأصول، ص ٨٦ و نهايه الأصول، ص ٦٣ و حقائق الأصول، ص ٩٨ و مناهج الوصول، ص ١٩٥ و مباحث الأصول، ص ١٨١.

حيث إنهما من المفاهيم ذات الإضافة فالمتحقق هو عنوان بنت الزوجه و أمّ الزوجه و كل من العنوانين (أمّ الزوجه و بنت الزوجه) موضوع لحكم ارتفاع الزوجيه و حرمتها أبداً.

توضيح ذلك: إنّ عنوان أمّ الزوجه موضوع لحكم ارتفاع زوجيه الكبيره، كما أنّ عنوان بنت الزوجه موضوع لحكم ارتفاع زوجيه الصغيره.

و لا بدّ من التأكيد على أنّ رباطه حكم ارتفاع الزوجيه بالنسبه إلى كل من العنوانين رباطه الحكم و الموضوع لا المعلول و العله.

ثمّ إنّ ارتفاع زوجيه الصغيره متأخر رتبه عن موضوعه و هو عنوان بنت الزوجه و حيث إنّ عنوان أمّ الزوجه متحد رتبه مع عنوان بنت الزوجه فينتج أنّ ارتفاع زوجيه الصغيره متأخر رتبه عن تحقق عنوان أمّ الزوجه للكبيره.

ص: ٤٠٦

يمكن النقض عليه بأن تحقق الرضاع إن كان هو عين ارتفاع زوجيه الصغيره، فيوجب ارتفاع زوجيه الكبيره المرضعه الأولى في زمان تحقق الرضاع و حينئذ لا يصدق على البنت أنّها بنت الزوجه فيلزم عدم حرمة الزوجه الصغيره أيضاً.

الإيراد الثالث: بما في روايه علي بن مهزيار

اشاره

يمكن أن يستدل على ذلك بروايه علي بن مهزيار في الكافي: (١)

محمد بن يعقوب عن علي بن محمد [علمان الكليني] عن صالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قيل له: إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه و امرأته فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمه، (٢) تحرم عليه الجاريه و امرأته التي أرضعتها، فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته».

ص: ٤٠٧

١- ج ٥، ص ٤٤٦، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٤.

٢- في شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح، ج ٢، ص ١٣١، عند ذكر ابن شبرمه: «اسمه عبد الله ذكره ابن داود في قسم الممدوحين من كتابه و قال: كان قاضياً للمنصور على سواد الكوفه و كان فقيهاً شاعراً و أورده العلامة في الخلاصه في قسم المجروحين و قال بعض العلماء: إنّه مستقيم مشكور و طريق الحديث من جهته ليس إلّا حسناً ممدوحاً و لست أرى لذكر العلامة له في قسم المجروحين وجهاً إلّا أنّه قد تقلد القضاء من قبل الدوانيقي و هو شيء لا يصلح للجرح كما لا يخفى و شبرمه ضبطه ابن داود بالشين المعجمه و الباء الموحده الساكنه و الراء و سكون الباء الموحده و قال بعض علمائنا: رأيت بخط من يعتدّ به من أصحابنا ضبطه بفتح الشين المعجمه».

قد أورد على السند(١) بوجوه متعدده لإثبات ضعفها بإرسالها:(٢)

منها: أنه قد نوقش في سندها بصالح بن أبي حماد لما عن النجاشي(٣) أنه يعرف و ينكر و لما عن ابن الغضائري(٤) أنه ضعيف.

ص: ٤٠٨

١- في المختلف، ج٧، ص ٢٢: «و نمنع صحه سند الروايه» و في جامع المقاصد، ج١٢، ص ٢٣٨: «و المستمسك ضعيف لأنّ سند الروايه غير معلوم فلا يعارض حجه الأولين» و في كفايه الأحكام: «الروايه ضعيفه السند».

٢- في المسالك، ج٧، ص ٢٦٩: «و مع ذلك فهي مرسله لأنّ المراد بأبي جعفر حيث يطلق الباقر (عليه السلام) و بقرينه قول ابن شبرمه في مقابله لأنّه كان في زمنه و ابن مهزيار لم يدرك الباقر (عليه السلام) و لو أريد بأبي جعفر الثاني و هو الجواد (عليه السلام) بقرينه أنه أدركه و أخذ عنه فليس فيه أنه سمع منه ذلك بل قال: قيل له و جاز أن يكون سمع ذلك بواسطه فالإرسال متحقق على التقديرين مع أنّ هذا الثاني بعيد لأنّ إطلاق أبي جعفر لا يحمل على الجواد (عليه السلام)».

٣- رجال النجاشي، ص ١٩٨: «صالح بن أبي حماد أبو الخير الرازي و اسم أبي الخير زادويه لقي أبا الحسن العسكري (عليه السلام) و كان أمره ملبساً (ملتبساً) يعرف و ينكر». و في المسالك، ج٧، ص ٢٦٩: «لكنّها ضعيفه السند في طريقها صالح بن أبي حماد و هو ضعيف» و في الفهرست، ص ١٤٧: «صالح بن أبي حماد له كتاب رويناه بالإسناد الأوّل [أراد به جماعه عن أبي المفضل عن ابن بطه] عن أحمد بن أبي عبد الله عنه» و هذا الطريق ضعيف بأبي المفضل و ابن بطه كما في ص ٣١١ من الفهرست و عدّه الشيخ في رجاله، ص ٣٧٦ من أصحاب أبي جعفر محمد بن علي الثاني (عليه السلام) و قال: «يكنى أبا الخير» و في ص ٣٩٩ من أصحاب أبي محمد الحسن بن علي (عليه السلام) و في إيضاح الاشتباه، ص ٢٠٢: «صالح بن أبي حماد أبو الخير الرازي و اسم أبي الخير زادويه» و في رجال ابن داود، ص ٢٥٠ نقل عبارته النجاشي. و في خلاصه الأقوال، ص ٣٥٩: «و المعتمد عندي التوقف فيه لتردد النجاشي و تضعيف ابن الغضائري له».

٤- في رجال ابن غضائري، ص ٧٠: «صالح بن أبي حماد الرازي أبو الخير ضعيف». و في التحرير الطاووسي، ص ٨٧ عند ذكر بشير النبال: «روى حديثاً فيه ذكره و ليس صريحاً في تعديل و طريقه متعدّد الضعف فيه صالح بن أبي حماد و محمد بن سنان» و في ص ٢٢٩ عند ذكر زراره بن أعين: «قد روى في خلاف ذلك آثراً أنا موردها و مورد عليها ما يتفق ... حديث ثالث: من روايه صالح بن أبي حماد الرازي و علي بن أبي حمزه عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) من معناه: إنّ زراره و أبا حنيفه لبسوا إيمانهم بظلم وقال ابن الغضائري في صالح بن أبي حماد الرازي: أبي الخير، ضعيف» و في ص ٥٣٣ عند ذكر محمد بن زيد الشحام: «روى حديثاً ذكر فيه جماعه هو أحدهم، و ليس صريحاً في تعديل و طريقه متعدّد الضعف فيه صالح بن أبي حماد و محمد بن سنان».

(١١)

أولاً: لكثرة روايه الأجلء عنه. (٢)

و ثانياً: لأنه من رجال صاحب نوادر الحكمة (قدس سره) (٣) و قد قلنا: إن رجاله إلّا

ص: ٤٠٩

١- في نهايه المرام، ج ١، ص ١٢٩: «هذه الروايه و إن كانت ضعيفه السند لكنّها مطابقه لمقتضى الأصل السالم من المعارض صريحاً فيترجح العمل بمضمونها و الله تعالى أعلم». و في الحدائق، ج ٢٣، ص ٤٢٢ بعد نقل كلام المسالك قال: «فيه أولاً: أنّ ما طعن به من ضعف السند فهو عندنا غير مسموع و لا معتمد كما تقدّمت الإشارة إليه في غير موضع ممّا تقدّم مع أنّ ذلك لا يقوم حجه على الشيخ و أمثاله من المتقدّمين الذين لا وجود لهذا الاصطلاح المحدث عندهم على أنّك قد عرفت أنّ سبطه الذي هو من المتصلين في هذا الاصطلاح قد عمل بالخبر المذكور و خرج عن قاعده اصطلاحه في الأخبار لاعتضاد الخبر بأصالة الإباحه» إلى آخر الإشكالات الخمسه فراجع. و في الرياض، ج ١٠، ص ١٦٤: «ليس في سندها من يتوقف فيه عدا صالح بن أبي حماد و هو و إن ضعف في المشهور إلّا أنّ القرائن على مدحه كثيره و توهم الإرسال فيها ضعيف». و في طرائف المقال، ج ١، ص ٢٣٨: «و إدخاله في الممدوحين أولى» و في مشايخ الثقات لغلامرضا عرفانيان، ص ٦٧ عدّه ثقّه.

٢- في معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٥٩: «و أمّا روايه الأجلء عنه فلا دلالة فيها على الوثاقه كما غير مره». و قد ناقشنا في ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) غير مرّه.

٣- في تعليقه على منهاج المقال للوحيد البهبهاني، ص ٢٠٣: «قوله صالح بن أبي حماد روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى في الصحيح في العيون و لم يستثن». قال النجاشي (في الفهرست، ص ٣٤٨): "محمد بن أحمد بن يحيى بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري القمي أبو جعفر: كان ثقّه في الحديث إلّا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي عمّن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شيء و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني ... قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّّه و تبعه أبو جعفر بن بابويه (رحمه الله) على ذلك إلّا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رأيه فيه لأنّه كان على ظاهر العدالة و الثقّه و لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب منها: نوادر الحكمة و هو كتاب حسن كبير يعرفه القميون بدبه شبيب قال: و شبيب فامى كان بقم له دبه ذات بيوت يعطى منها ما يطلب منه من دهن فشبّهوا هذا الكتاب بذلك و له كتاب الملاحم و كتاب الطب و كتاب مقتل الحسين (عليه السلام)، كتاب الإمامه، كتاب المزار».

من استثنى منها مشمول لتوثيق صاحب النوادر و الصدوق و ابن الوليد و أبي العباس بن نوح (قدس سرهم) .

و ثالثاً: أنه من رجال تفسير القمي. (١)

و مما يؤيد ذلك: ما نقله الكشي عن الفضل بن شاذان أنه يرتضيه و يمدحه. (٢)

ص: ٤١٠

١- و في معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٥٩: «يمكن إثبات وثاقته بوقوعه في إسناد تفسير علي بن إبراهيم». في تفسير القمي، ج ١، ص ٣١٣: «و لو أنّ لكل نفس ظلمت آل محمّد حقهم ما في الأرض جميعاً لافتدت به في ذلك الوقت يعني الرجعه و قوله: (أَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يظْلَمُونَ). (يونس: ٥٤) حدثني محمد بن جعفر قال حدثني محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسين عن صالح بن أبي عمار عن الحسن بن موسى الخشاب عن رجل عن حماد بن عيسى عن عمه رواه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن قول الله تبارك و تعالى: (وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ) (يونس: ٥٤) قال قيل له ما ينفعهم أسرار الندامه و هم في العذاب؟ قال: كرهوا شماته الأعداء»

٢- في خلاصه الأقوال، ص ٣٥٩: «روى الكشي عن علي بن محمد القتيبي، قال: سمعت الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير و هو صالح بن سلمه أبي حماد الرازي كما كنى و قال علي: كان أبو محمد الفضل يرتضيه و يمدحه و لا يرتضى أبا سعيد الآدمي و يقول: هو أحق». و في معجم رجال الحديث، ص ٥٩، بعد نقل عبارته الكشي: «أقول: إنّ علي بن محمد القتيبي إذا كان قد ثبت وثاقته لأمكن أن يقال بحسن الرجل لشهادته الفضل بن شاذان و لا يعارضها تردد النجاشي بقوله: و كان أمره ملتبساً فإنّ التردد و عدم إحراز الوثاقه لا يعارض الشهاده بالحسن و أمّا تضعيف ابن الغضائري فلم يثبت لعدم ثبوت نسبه الكتاب إليه و لكن وثاقه علي بن محمد لم تثبت».

هذا مضافاً إلى أنّ الروايه موجوده فى الكافى و بعض الأعلام مثل المحقق النائينى (قدس سره) قالوا باعتبار رواياته و الأستاذ المحقق البهجه (قدس سره) أيضاً قال باعتباره فى غير المتعارضات.

و لبحث المشتق ثمرات أخرى، فى الفروع الفقهيّه. (١١)

ص: ٤١١

١- و لهذا البحث ثمره فى مسائل كثيره من الفقه: (١) فى روض الجنان، ط.ق. ص ٧٦: «ثانيها: إنّ الصوم من الحائض غير صحيح قطعاً و الوصف ثابت بعد النقاء بل و بعد الغسل لما تقرّر فى الأصول من أنّه لا يشترط لصدق الاشتقاق بقاء المعنى المشتق منه لكن خرج من ذلك ما أخرجه الدليل و هو ما بعد الغسل فيبقى الباقي على أصله». (٢) فى مسالك الأفهام، ج ٨، ص ١٤٦: «و اعلم أنّه لا فرق فى بنت المهيره بين كون أمّها حره فى الأصل أو معتقه لما عرفت من أنّ المراد منها لغه الحره و هى شامله لهما و يحتمل ضعيفاً الفرق بناء على أنّ المعتقه يصدق عليها أنّها كانت أمه إذ لا يشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه». (٣) فى روض الجنان، ص ٣٧٠: «هل للبعيد التحرم قبل المتوسط يحتمل ذلك و هو الذى استقر به الشهيد (قدس سره) فى البيان لأنّ ذلك فى حكم الاتصال لأنّ المتخلل مأموم بالقوه القريبه من الفعل و لأنّ الشروع فى مقدمات الصلاه من الإقامه و الدعاء كالشروع فى الصلاه و يمكن المنع ... و إطلاق اسم المصلّى على من يريد الابتداء مجاز كما يمكن إطلاقه على من انتهت صلاته بسبب ما يؤل إليه و ما كان عليه فلا ترجيح بل ربّما قيل بترجح الثانى فإنّ بقاء المعنى المشتق منه ليس شرطاً فى صحه الاشتقاق عندنا فيصح إطلاق المصلّى و المؤتم عليه على وجه الحقيقه دون من يؤل إليها وبالجملة فالمسأله موضع إشكال» الخ. (٤) فى زبده البيان، ص ٤٦: «قال القاضى: و فيه دليل على عصمه الأنبياء من الكبائر قبل البعثه و أنّ الفاسق لا يصلح للإمامه و الأولى أن يقول: و لو قبل البعثه و لعل وجه الدلاله أنّ فاعل الكبيره وقتاً ما يصدق عليه أنّه ظالم فى الجملة و قد نفى الله العهد الذى هو الإمامه مطلقاً عن صدق عليه أنّه ظالم فى الجملة و هو ظاهر على تقدير كون المشتق حقيقه لمن اتصف به وقتاً ما و كذا على تقدير كونه حقيقه حين اتصاف المشتق بالمبدء فقط فإنّ ذلك ليس بمراد هاهنا فيتعين الأوّل». (٥) فى المسالك، ج ١، ص ٣٢، عند شرح قوله: «و المكروهات: الجلوس فى الشوارع و المشارع و تحت الأشجار المثمره»: «أى التى من شأنها الثمر و إن لم يكن الثمر حاصللاً بالفعل أو تبقى النجاسه إلى أوانه للعموم و لعدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق الاشتقاق». (٦) فى روض الجنان، ص ١٦١: «و يكره الطهاره بالماء المسخن فى الشمس فى الأوانى ... و لا يشترط القصد إلى التسخين فيعمّ الحكم المتسخن بنفسه فلو قال المتسخن كان أولى و كذا لا يشترط بقاء السخونه استصحاباً لما ثبت و لصدق الاسم مع زوالها إذ المشتق لا يشترط فى صدقه بقاء أصله و ربّما قيل باشتراطهما». (٧) فى المسالك، ج ٧، ص ٢٠٤: «لما بين سابقاً أنّ النسب يثبت بالنكاح الصحيح و الشبهه أتبعه بذكر مسأله يمكن فيها اجتماع الأمرين و هى ما إذا طلق زوجته فوطئت بالشبهه و أتت بولد فإنّه قد يمكن إلحاقه بهما لكون نكاحهما معاً موجباً للإلحاق النسب ... و حاصلها يرجع إلى أربع صور ... الرابعه: أنّ تلده لسته أشهر فصاعداً إلى ما دون الأقصى من وطء الثانى و لأقصى مده الحمل فما دون من وطء الأول فتولده من كل واحد منهما ممكن و قد اختلف فى حكمه حينئذٍ ... و اختار المصنف و الأكثر الحكم به للثانى لأنّ فراش الأول قد زال و فراش الثانى ثابت فهو أولى من الزائل و لأنّ صدى المشتق على من وجد فيه المعنى المشتق منه حالته أولى ممن سبق مع التعارض للخلاف المشهور أنّه مع سبقه يكون مجازاً لا حقيقه و هذا أقوى». (٨) فى كشف اللثام، ج ٨، ص ٤٩٣: «و يجب على السيد إعانه المكاتب من الزكاه إن

وجبت عليه ... لقوله تعالى: (وَأَتَوْهُمْ مِنْ مِيَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ) (النور: ٣٣) ... و لو أُخِلَّ بالإيتاء حتى انعتق بالأداء قيل في المبسوط: وجب القضاء لأنه قضيه كل حق مالى ثبت على ذمه و لصدق المكاتب عليه أبدأً بناءً على عدم اشتراط بقاء المبدأ في إطلاق المشتق فيشملة عموم الأمر». ٩) فى كشف اللثام، ج ٩، ص ٢٠٥: «قيل فى المقنع و النهايه إن لم يكن معه ما يذبحه به ترك الكلب يقتله ثم يأكله إن شاء و هو خيره أبى على و المختلف و فيه نظر ممّا مرّ و من منع الخروج بالإمساك أو بالجرح عن اسم الصيد ... و هو فى المجروح مبنى على عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق و لعموم النصوص بالأكل ممّا أمسكن» الخ. ١٠) فى غنائم الأيام، ج ١، ص ٥٧٢: «و الأ-كثر على وجوب دلو لبول الرضيع أيضاً لروايه على بن أبى حمزه المشتمله على نزع دلو لبول الفطيم و لعله من باب الأولويه و قد يستشكل مع القول بوجود السبع فى بول الصبى و يمكن أن يمنع صدق الصبى على الفطيم فإنّ لإطلاق الفطيم زماناً قصيراً محدوداً و المشتق حقيقه فى المتلبس بالمبدأ و الأصل عدم ثبوت الزائد من الدلو الواحد». ١١) فى غنائم الأيام، ج ٢، ص ١٠٨: «إنّ الأقوى عندى فى تحقق صدق المشتق حقيقه هو اعتبار وجود المبدأ و كذلك ما فى معنى المشتق كالوطن بل و كذلك الجامدات كالماء فلا يطلق الماء على الهواء المنقلب عنه حقيقه. إذا عرفت هذا فالوطن لا يطلق حقيقه إلّا على ما كان وطناً بالفعل و أمّا إطلاق كثير من أهل العرف الوطن على المولد أو مقرّ الآباء مع حصول الاستمرار فيه مده معتداً بها و إن انقطعت علاقته عنه فهو مجاز أو اصطلاح خاص فإن سلّمنا كونه حقيقه فيه فيكون اللفظ مشتركاً لأنّ كون الإطلاق على غيره ممّا أخذه وطناً و استمرّ فيه مده ثم انقطعت علاقته عنه حقيقه غير مسلم بل هو مجاز لما بينا بل الظاهر كون الأوّل أيضاً مجازاً لأنّ المتبادر هو محل السكون بالفعل و المجاز خير من الاشتراك». ١٢) فى غنائم الأيام، ج ٤، ص ١١٢: «قد مرّ استحباب الزكاه فى مال التجاره و هو المال الذى ملكه بعقد معاوضه قاصداً للاكتساب عند التملك ... إنّ رأس المال لا يطلق على قيمه ما اشتراه للقنيه و قصد التجاره بالمال فى اليبين لا يوجب كون إطلاق رأس المال على الثمن حقيقه، بل هو مجاز لاشرط التلبس بالمبدأ فى المشتق و هو حين الاشرء لم يكن متلبساً بهذا الوصف و لا فرق فى ذلك بين الجامد و المشتق».

إشاره

بعد تعريف المشتق الأصولي تصل النوبه إلى البحث عن بعض الموارد التي اختلف الأعلام في دخولها تحت ذلك أو يحتمل ذلك و هي:

١. اسم الزمان؛

٢. الأفعال و المصادر المزيده و المصادر المجرده؛

٣. اسم المفعول؛

٤. اسم الآله.

المطلب الأول: جريان النزاع في اسم الزمان

إشاره

إنهم اختلفوا في جريان النزاع في اسم الزمان؛ وقد اختار كثير من الأعلام جريان النزاع فيه مثل صاحب الكفايه و المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني و المحقق العراقي و المحقق الخوئي و السيد الروحاني و السيد الصدر (قدس سرهم).

و اختار أيضاً جمع من الأعلام عدم جريان النزاع فيه^(١) مثل الأستاذ المحقق البهجه (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله).

إشكال على جريان النزاع في اسم الزمان:

(٢)

استشكل على جريان النزاع في اسم الزمان بأنّ الذات المتبسه بالمبدأ في اسم

ص: ٤١٤

١- في مناهج الوصول، ص ١٩٧: «الظاهر خروج اسم الزمان عن محطّ البحث لعدم بقاء الذات مع انقضاء المبدأ فيه و أوجب عن الإشكال بوجوه غير مقنعه».

٢- . فى الكفايه، ص ٤٠: «ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان لأنّ الذات فيه وهى الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أنّ الوصف الجارى عليه حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال أو فيما يعمّ المتلبس به فى الماضى؟».

الزمان متصرمه بنفسها و لا استقرار لها، لأنّ الذات فى اسم الزمان هو شخص الزمان فلا يمكن أن يقع النزاع فى أنّ المشتق فيه حقيقه فى خصوص المتلبس أو الأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

محاولات الأعلام لدفع الإشكال: (هنا نظريات أربع)

إشاره

(١١)

أمّا القائلون بجريان النزاع فيه فقد حاولوا دفع الإشكال تاره من ناحيه عموم مفهوم المشتق و أخرى من ناحيه تعميم الذات المعروفه للمشتق (و هى الزمان) بتصويرها بحيث يلاحظ بقاؤها.

ص: ٤١٥

١- و فى تحريرات فى الأصول، ص ٣٢٠ بيان آخر قال (قدس سره): «ثمّ إنّه ربّما يتصدى بعض الأعلام لدفع الشبهه العقليه بإبقاء الذات و ذلك - ببيان منّا- لما تقرّر: من أنّ الوحده الشخصيه الاتصاليه مساوقه للوجود و الزمان المتصرم واحد بالشخص و ليس ذا وحدات و كثره فعليه للزوم تنالى الآنات المنتهيه إلى إمكان الجزء اللايتجزأ فلا فناء للذات المذكوره و التقاسيم المعروفه خياليه و هميه لا خارجيه فكليه و إن شئت قلت: لا يعقل اتصاف الوجود بالعدم لأنّ الشىء لا يقبل نقيضه و ليس الزمان إلّا معتبراً عن الحركه الطبيعيه فى ذوات الأشياء الباقيه و لو كان الزمان فانياً فهو بمثابة فناء الزمانى و كما أنّه باق فهو يتبعه فى ذلك فلو كان عنوان "مقتل" منطبقاً على الزمان الخيالى فهو باق كما يحكم على الأزمنه السابقه بالأحكام الإيجابيه و إن كان منطبقاً على الزمان و التدرج الواقعي التابع للمتدرج فكما أنّ ذات زيد باقيه و متدرجه فهو مثلها ضروره أنّ الحركات العرضيه الأينيه و غيرها تابعه للحركات الذاتيه و إلّا يلزم الخلف كما تقرّر فى مقامه ... فبالجمله: خروج أسماء الزمان لشبهه عقليه يستلزم خروج جميع الهيئات لأنّ التدرج ثابت فى الذوات على الإطلاق و الجواب إن كان عرفياً عن الشبهه فى الذوات فهكذا الأمر فى الزمان و إن كان عقلياً فهكذا و كما أنّ الوحده الشخصيه فى نفس الذات محفوظه فهكذا فى الزمان الذى هو معتبر عن التدرج الذاتى».

و المحقق الخراساني و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي و السيد الروحاني و السيد البروجردى (قدس سرهم) سلكوا الطريقة الأولى.

و المحقق العراقي و المحقق النائيني و السيد الصدر (قدس سرهم) التزموا بالطريقة الثانية.

النظرية الأولى: عن المحقق الخراساني (قدس سره) (إنه أجاب عن الإشكال بوجهين)

إشارة

(١)

الوجه الأول: الجواب الحلي

إن مفهوم المشتق عام و انحصاره في الفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام. (٢)

ص: ٤١٦

١- في الكفاية، ص ٤٠: «و يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالي».

٢- في منتهى الأصول، ص ٧٩: «أجاب صاحب الكفاية (قدس سره) عن هذا الإشكال ... هذا ما أفاده بتقريب منّا و أنت خبير أولاً: أنّه بناء على هذا يكون هذا البحث لغوياً لا ثمره فيه أصلاً لأنّ ذلك المفهوم العام و لو كان لا ينقضى بانقضاء الحدث و لكن حيث أنّه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمره و فائده لإطلاق المشتق عليه حتى يقع النزاع في أنّ الاستعمال حقيقي أو مجازي. ثانياً: إنّ حمل المشتق على الذات يكون على مفهوم الذات باعتبار حكايته و مرآيته عن مصاديقه و إلّا فنفس المفهوم بما هو هو لا يحكم عليه بهذه الأحكام... إذا عرفت هذا فنقول حيث أنّه لا مصداق آخر لهذا المفهوم غير ما انقضى و انعدم بانقضاء الحدث فلا يمكن أن يصير موضوعاً للمشتق أصلاً حتى و لو التزمنا باللغوية و قلنا بعدم مضره عدم الثمره». و في مناهج الوصول، ص ١٩٧: «فيه: أنّ الوضع إنّما هو للاحتياج إلى إفهام المعنى و ليس له موضوعه فالوضع لمعنى غير محتاج إليه رأساً لغو... و أمّا الذات الباقية في الزمان مع انقضاء المبدأ عنها فلا يكون لها مصداق خارجي و لا يتصور له مصداق عقلي مع حفظ ذاته فإنّه متصرم متقض بالذات فلا احتياج لإفهام ما لا يتصور له وجود و لا يتعقل له مصداق و بالجملة: ماهية الزمان آبيه عن البقاء مع انقضاء المبدأ فلا تقاس بمفهوم الذات الجامعه للصفات أو الشمس و القمر فإنّ مفاهيمها بما هي لا تأتي عن الكثيرين». و في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٣١ و ط.ج. ص ٢٦٤: «لا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره): من أنّه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن و الممتنع صحيح ... و لكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجه بتفهم الجامع المزبور و ذلك لأنّ الغرض من الوضع التفهم و التفهم في المعاني التي تتعلق بالحاجه بإبرازها كما في الأمثلة المذكوره فإنّ الحاجه كثيراً

ما تتعلق باستعمال تلك الألفاظ في الجامع بل تطلق كثيراً و يراد منها خصوص الفرد المستحيل و الحصه الممتنعه و أمّا إذا لم تتعلق الحاجه بذلك كان الوضع له لغواً فلا يصدر عن الواضع الحكيم و لَمَّا لم تكن حاجه متعلقه باستعمال اسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضى عنه المبدأ و الزمان المتلبس به فعلاً كان الوضع له لغواً إذا يخرج عن مورد النزاع». و في بحوث في علم الأصول، ص ٣٦٨: «و فيه وجود استحاله منطقيه في افتراض انحفاظ ذات الزمان بعد انقضاء مبدئه الذى هو نفس الزمان أيضاً ما لم تبرز عنايه أخرى».

و هو إمّا من جهه اسم الجلاله حيث وقع النزاع فى أنّه وضع لجنس الإله أو أنّه علم شخصى للذات المقدسه جلّ جلاله.
و إمّا من جهه واجب الوجود حيث إنّّه وضع لمفهوم عام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى.

مناقشه بعض الأعلام بالنسبه إلى النقص الأول:

إنّ اسم الجلاله لم يبق على مفهومه العام بل هو عَلم له تعالى، ((١)) كما صرّح

ص: ٤١٧

١- فى مجمع البيان، ج ١، ص ٥١: «أمّا الكلام فى اشتقاقه: فمنهم من قال: إنّ اسم موضع غير مشتق إذ ليس يجب فى كل لفظ أن يكون مشتقاً لأنّه لو وجب ذلك لتسلسل هذا قول الخليل. و منهم من قال: إنّ مشتق ثمّ اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه: فمنها: إنّّه مشتق من الألوهيه التى هى العباده و التأله التعبد ... و منها: إنّّه مشتق من الوله: و هو التحير ... و منها: إنّّه مشتق من قولهم: "ألّهت إلى فلان" أى: فزعت إليه لأنّ الخلق يألّهون إليه ... و منها: إنّّه مشتق من ألّهت إليه أى: سكنت إليه عن المبرّد ... و منها: إنّّه من لاه أى: احتجب فمعناه: إنّّه المحتجب بالكيفيه عن الأوهام الظاهر بالدلائل و الأعلام»؛ و فى تفسير كنز الدقائق، ص ٣٧: «و الله أصله الإله ... علم للذات الواجب المستحق لجميع المحامد ... ثمّ وضعه لشيء مخصوص».

بذلك بعض اللغويين مثل الخليل (قدس سره) و بعض الأعلام مثل العلامة الطباطبائي (قدس سره) في تفسير الميزان (١) و المحقق الخوئي (قدس سره) في البيان. (٢)

ص: ٤١٨

١- في الميزان، ج ١، ص ١٨: «أما لفظ الجلاله فالله أصله الإله حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال و إله من أله الرجل يأله بمعنى عبد أو من أله الرجل أو وله الرجل أى تحير فهو فعال بكسر الفاء بمعنى المفعول ككتاب بمعنى المكتوب سَمِيَ إلهاً لأنه معبود أو لأنه ممّا تحيرت في ذاته العقول و الظاهر أنه علم بالغلبه ... و ممّا يدلّ على كونه علماً أنه يوصف بجميع الأسماء الحسنی و سائر أفعاله المأخوذه من تلك الأسماء من غير عكس فيقال: الله الرحمن الرحيم و يقال: رحم الله و علم الله و رزق الله و لا يقع لفظ الجلاله صفة لشىء منها و لا يؤخذ منه ما يوصف به شىء منها» الخ.

٢- في البيان، ص ٤٢٥: «الله علم للذات المقدسه ... و من توهم أنه اسم جنس فقد أخطأ و دليلنا على ذلك أمور: الأول: التبادر فإنّ لفظ الجلاله ينصرف بلا قرينه إلى الذات المقدسه و لا يشك في ذلك أحد و بأصالة عدم النقل يثبت أنه كذلك في اللغة و قد حقت حجيتها في علم الأصول. الثاني: أنّ لفظ الجلاله - بما له من المعنى - لا يستعمل وصفاً فلا يقال: العالم الله، الخالق الله، على أن يراد بذلك توصيف العالم و الخالق بصفه هي كونه الله و هذه آيه كون لفظ الجلاله جامداً و إذا كان جامداً كان علماً لا محاله فإنّ الذهاب إلى أنه اسم جنس فسّره بالمعنى الاشتقاقي. الثالث: أنّ لفظ الجلاله لو لم يكن علماً لما كانت كلمه "لا إله إلا الله" كلمه توحيد فإنّها لاتدلّ على التوحيد بنفسها حينئذٍ كما لا يدلّ عليه قول: لا إله إلا الرازق أو الخالق أو غيرهما من الألفاظ التي تطلق على الله سبحانه و لذلك لا يقبل إسلام من قال إحدى هذه الكلمات. الرابع: أنّ حكمه الوضع تقتضى وضع لفظ للذات المقدسه كما تقتضى الوضع بإزاء سائر المفاهيم و ليس في لغة العرب لفظ موضوع لها غير لفظ الجلاله فيتعين أن يكون هو اللفظ الموضوع لها». و قال في ص ٤٢٧: «و لا مضايقه في كون كلمه الجلاله من المنقول و عليه فالأظهر أنه مأخوذ من كلمه "لاه" بمعنى الاحتجاب و الارتفاع فهو مصدر مبنى للفاعل لأنه سبحانه هو المرتفع حقيقه الارتفاع التي لا يشوبها انخفاض و هو - في غايه ظهوره بآثاره و آياته - محتجب عن خلقه بذاته فلاتدرکه الأبصار و لاتصل إلى كنهه الأفكار ... و لا موجب للقول باشتقاقه من "أله" بمعنى عبد أو "أله" بمعنى تحير ليكون الإله مصدراً بمعنى المفعول - ككتاب - فإنه التزام بما لا يلزم».

(١)

إنّ الواجب بما هو لا- اختصاص له خارجاً به تعالى بل توصف به الأفعال الواجبه أيضاً وكذلك واجب الوجود لا يختصّ به تعالى لأنّ كلّ موجود واجب الوجود حيث إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. نعم، واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى وهو أيضاً مفهوم عام، لكنّه من المفاهيم المركّبه لا ممّا وضع له لفظ مخصوص كي يكون نظيراً للمقام.

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يعتقد بأنّ الذات المتلبسه بالمبدأ في اسم الزمان هو نفس الزمان بشخصه و لذا يتصدى حلّ الإشكال من طريقه تعميم مفهوم اسم الزمان بما وقع فيه الحدث بحيث يشترك مع اسم المكان بحسب المعنى.

ص: ٤١٩

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٧٣.
٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٧٢ و في الرافد، ص ٢٣٦: «الجواب الأوّل: ما طرحه المحقق الأصفهاني و اختاره الأستاذ السيد الخوئي (قدس سرهما)» الخ ثمّ قال: «وقد سجل بعض الأعظم على هذا الجواب ملاحظتين» ثمّ أجاب عنهما و قال في ص ٢٤١: «الصحيح هو تماميه الجواب الأوّل الذي طرحه المحقق الأصفهاني و الأستاذ السيد الخوئي (قدس سرهما) لدفع الإشكال الوارد على دخول اسم الزمان في محل النزاع و هو أنّ النزاع في المقام في هيأه مفعّل بمعناها الجامع و هو مطلق الوعاء و عدم تصوّر بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في بعض مصاديقه - و هو المصداق الزماني - لا يستلزم عدم تصوّر ذلك في المفهوم بما هو جامع عام و لو بلحاظ بعض أفراده و مصاديقه و هو المصداق المكاني إلّا أنّنا لانلجأ لهذا الجواب كجواب فاصل في البحث إلّا بعد عدم تماميه الأجوبه الأخرى المطروحه في البحث». و قال في آخر البحث في ص ٢٥١: «و ينحصر الجواب الصحيح في هذا المجال في الجواب الأوّل الذي طرحه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو كون النزاع في هيأه مفعّل بلحاظ بقاء بعض أفرادها - و هو الفرد المكاني - بعد زوال المبدأ و انقضائه».

فإنَّ القائل بالوضع للأعمّ يقول: إنّ مفهوم اسم المكان (تحليلاً) هو المكان الذي وقع فيه الحدث فيعمّ المتلبس و المنقضى عنه، فكذا هنا يقول بأنَّ مفهوم اسم الزمان تحليلاً هو الزمان الذي وقع فيه الحدث فهو بمفهومه يعمّ المتلبس و المنقضى، لكنّه بحسب الخارج حيث إنّ المكان قارّ الذات له مصداقان و هما المتلبس و المنقضى عنه المبدأ و الزمان حيث إنّ غير قارّ الذات له مصداق واحد و هو المتلبس.

و يؤيّده أنّ المقتل و المغرب و غيرهما (من الألفاظ المشتركة بين اسمى الزمان و المكان) لها مفهوم واحد، و هو ما كان وعاء القتل أو الغروب زماناً كان أم مكاناً و لا إباء للمفهوم من حيث هو مفهوم للشمول و العموم للمتلبس و المنقضى عنه و إن لم يكن له في خصوص الزمان إلّا مصداق واحد.

و جمع من الأعلام ذهبوا إلى هذه الطريقة مثل السيد المحقق البروجردى (١) و

ص: ٤٢٠

١- في نهايه الأصول، ص ٦٣: «أقول: أولاً: يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ الداله على زمن صدور الفعل (كالمقتل و المضرب و نحوهما) لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً حتى تكون مشتركاً لفظياً بين الزمان و المكان بل وضعت هذه الألفاظ للدلاله على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً فتكون مشتركاً معنوياً بينهما فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها و هو المكان قارراً بالذات» و في أصول الفقه، ص ٩٩: «و الجواب: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص و لكنّ الحق أنّ هياه اسم الزمان موضوعه لما هو يعمّ اسم الزمان و المكان و يشملهما معاً فمعنى "المضرب" مثلاً: "الذات المتصفه بكونها ظرفاً للمضرب" و الظرف أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً و يتعين أحدهما بالقرينه و الهياه إذا كانت موضوعه للجامع بين الظرفين فهذا الجامع يكفي في صحه الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات».

المحقق الخوئي (١) و السيد الروحاني (قدس سرهم)، إلا أن بعضهم يقولون: (٢) إن كان وضع صيغه مفعل على سبيل الاشتراك المعنوي فيجوز النزاع و إن كان على سبيل الاشتراك اللفظي فلا- و بعضهم رجحوا جانب الاشتراك المعنوي و بعضهم عينوهُ من غير ترديد.

كما أن بعض الأعلام يقولون بعدم إثبات الاشتراك المعنوي كما يصرح بذلك بعض الأساطين (حفظه الله) إيراداً على المحقق الإصفهاني (قدس سره) و يظهر ترجيح ذلك (الاشتراك اللفظي) من الأستاذ المحقق البهجه (قدس سره) .

ص: ٤٢١

١- في المحاضرات، ط.ق. ج. ١، ص ٢٣٢ و ط.ج. ص ٢٦٥: «و التحقيق في المقام: أن أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حده في قبال أسماء الأمكنه بل الهياك المشتركة بينهما - و هي هياك "مفعل" - وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلي و هو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً».

٢- في منتقى الأصول، ص ٣٣٢: «التحقيق أن يقال: إن صيغه: "مفعل" كمقتل و مضرب و مرمى و نحوها إمّا أن يلتزم بأنّه موضوع بوضعين أحدهما للزمان و الآخر للمكان أو يلتزم بوضعها لمعنى واحد جامع بين الزمان و المكان و هو وعاء المبدأ و ظرفه سواء كان زماناً أو مكاناً... فعلى الأول: لا يتجوز النزاع في اسم الزمان للغويته و عدم ترتب الأثر عليه لعدم مصداق مورد الأثر و هو الذات المنقضى عنها التلبس؛ و على الثاني: يتجوز النزاع إذ يكفي في صحته ترتب الثمره بالنسبه إلى بعض المصاديق التي ينطبق عليها العنوان و هو المكان و إن لم تكن هناك ثمره بالنسبه إلى الزمان إذ الوضع واحد فيبحث عن سعه دائره الموضوع له و ضيقه لترتب الثمره على ذلك و لو في بعض الموارد و المصاديق فإنّه كاف في تصحيح وقوع النزاع». و في مباحث الأصول، ص ١٨٣: «و أمّا أسماء الزمان - أعنى أسماء أزمنة الفعل - فيلغو النزاع فيها بعد انحصار الفرد فيها في المتلبس لعدم الفرد الباقي بذاته المنقضى عنه التلبس بالوصف و لو قيل بعموم المفهوم مع اختصاص المصداق إلّا إذا قيل بالاشتراك المعنوي كأن يوضع «المقتل» مثلاً لظرف القتل بحيث يعم المكان فله فردان و انحصار خصوص ظرف الزمان في فرد لا يلغى النزاع في لفظ المفهوم العام الذي له فردان في الجملة».

إن أريد الوضع لمفهوم الظرف فهو واضح البطلان، فإن مفهوم الظرف كمفهوم الفاعل و المفعول معانٍ اسميه منتزعه عن المعنى الحرفي النسبي الذي هو مدلول الهيئات الاشتقاقية بحسب الفرض.

ص: ٤٢٢

١- . بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٣٦٨. في مناهج الوصول، ص ٢٠٠: «فيه: أنه لا- جامع ذاتي بين الزمان و المكان و كذا بين وعائيهما للمبدأ فإنّ الوقوع في كل على نحو يباين الآخر فلا بدّ من انتزاع جامع عرضي بينهما كمفهوم الوعاء أو الظرف مثلاً و الالتزام بوضعه له مع أنه خلاف المتبادر من أسماء الزمان و المكان ضروره أنه لايفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء الحدث أو مفهوم ظرفه بل لو كان الوعاء جامعاً ذاتياً بينهما - أيضاً- لم يوضع اسمهما له لما ذكر فالظاهر أنّ أسماء الزمان و المكان مشتركة لفظاً بل يختلج في الذهن أنّ الوعائيه و الظرفيه بالنسبه إلى الزمان ليست على نحو الحقيقه بل أطلقت عليه بدعوى كون الزمان كالمكان محيطاً بالزمانى إحاطه المكان بالتمكن». و في الرافد، ص ٢٣٦: «قد سجل بعض الأعاظم على هذا الجواب ملاحظتين: الأولى هي الملاحظه التي سجلها بعض الأعاظم (قدس سره) و ملخصها: إنّ الثابت في الفلسفه أنّ علاقته الزمان بالفعل و علاقته المكان بالفعل أيضاً علاقته المقارنه لا علاقته الوعائيه و الاحتواء فالعمل و الزمان و المكان موجودات ممتده في أوعيتها و لا يوجد احتواء و لا اشتمال من الزمان و المكان على العمل و حينئذٍ فلا وجه لفرض جامع الوعائيه و الظرفيه بين الفردين الزمانى و المكانية حتى توضع له هياه مفعول و يكون النزاع في المدلول العام لهذه الهياه إذ لا وعائيه في الزمان. و لكننا لانوافق على هذه الملاحظه المذكوره في تهذيب الأصول و السبب في ذلك أنّ النظره الفلسفيه للزمان و المكان في اعتبارهما مقارنين للعمل لا وعائين له لا دليل على واقعيتهما في مقابل الرؤيه العقلائيه العامه للزمان و المكان و هي رؤيه الوعائيه و الظرفيه كما تدلّ عليه اللغات البشريه المعروفه في تعبيرها عن الزمان و المكان بأدوات الاحتواء و الاشتمال و على فرض صحه النظرية الفلسفيه فإنّ الألفاظ في مقام وضعها لم تلاحظ مداليلها الفلسفيه و إنّما وضعت للمفاهيم العرفيه العقلائيه و لا يريب أنّ العقلاء يرون علاقته المكان و العمل هي علاقته الوعائيه و الاشتمال و بما أنّ المكان وعاء فالزمان وعاء أيضاً و ذلك لأنّ المجتمع العقلائى إنّما تصوّر الزمان و قام برسمه و انتزاعه من خلال زوايه المكان» الخ. و في ص ٢٣٨: «الملاحظه الثانيه: و هي التي سجلها شيخنا الشيخ الحلّي (قدس سره) و خلاصتها أمران: أ- إنّ لا جامع بين الزمان و المكان باعتبار أنّ الزمان يعنى مقوله المتى و المكان يعنى مقوله الأين كما في المنظومه: هياه كون الشئ في المكان أين متى الهياه في الزمان و المقولات أجناس عاليه متباينه بتمام الذات فلا يوجد لها جامع حتى يكون اللفظ موضوعاً بإزائه. ب- على فرض وجود الجامع بين المقولتين فهو جامع انتزاعي لا وجود له في مقام الاستعمال أصلاً فإنّ هياه مفعول لا تستعمل إلّا في خصوص الزمان أو خصوص المكان و لم نجد من استعمالها في الجامع بينهما فإذا كان الجامع غير ملحوظ للمستعمل و لا متبادراً في مقام التخاطب فوضع اللفظ له لغو و على هذا فلا يبعد كون الهياه مشتركاً لفظياً يحتاج للقربنه المعينه كبقية المشتركات». ثمّ أجاب عن الملاحظه الثانيه بوجهين قال: «و ثانياً: ما ذكر في الاعتراض من لغويه وضع هياه مفعول - مثلاً- للجامع الوعائى مع عدم استعمالها فيه و لا- تبادره عن التخاطب و المحاوره مدفوع بأنّه يمكن أن يقال: بأنّ المستعمل فيه دائماً هو الجامع الوعائى و استفاده

خصوصيه الزمان أو المكان من القرينه من باب تعدّد الدال و المدلول لا من باب إشاره القرينه للمراد الاستعمالي من اللفظ فمثلاً إذا قلنا: "اليوم العاشر مقتل الحسين (عليه السلام)" فالمستعمل فيه لفظ المقتل هو مطلق الوعاء و خصوصيه الوعاء الزماني مستفاده من دال لفظي آخر فكلمه اليوم العاشر داله على خصوصيه الوعاء الزماني لا أنّها مشيره لمدلول كلمه مقتل و أنّ المراد به هو الوعاء الزماني كما يدعى ذلك في قرينه المشترك اللفظي». و راجع أيضاً تحريرات في الأصول، ص ٣١٨.

و إن أريد واقع النسبه الظرفيه المتقومه بالظرف و المظروف فمن المعلوم أن النسبه الظرفيه فى ظروف الزمان تختلف سنخاً عن النسبه الظرفيه المكانية حقيقه و عرفاً و لذلك كانت أحدهما مقومه لمقوله الأين و الأخرى مقومه لمقوله متى و لا جامع حقيقى بين المقولات. (١)

ص: ٤٢٣

١- فى الرافد، ص ٢٣٨: «أولاً: إنَّ كون مقوله المتى و مقوله الأين مقولتين مستقلتين لا جامع ذاتى بينهما و إن كان هو المشهور و لكنّه غير مسلّم و ذلك لذهاب بعض الفلاسفه إلى كون جميع الأعراض النسبيه عرضاً واحداً و هو العرض النسبى و لكن ينتزع منه عناوين متعدده بلحاظ تفنّن الذهن فى إبداع أنحاء النسبه و ألوانها و المعنون الخارجى واحد و هو العرض النسبى بل ذهب بعضهم إلى كون جميع الأعراض النسبيه و غيرها ألواناً للتطور الوجودى الجوهرى بدون وجود محمولى يازائها فى الخارج فعلى هذين المسلكين لا ترد ملاحظه الشيخ الحلّى (قدس سره) و هى عدم وجود جامع ذاتى بين المقولات العرضيه».

بعد اختيار الشقّ الثانی نقول: إنّ النسبه الظرفيه الزمانيه ليست من مقوله متى و النسبه الظرفيه المكانيه أيضا ليست من مقوله الأين، بل النسبه لا ماهيه لها فمقوله الأين و متى أنحاء الظرفيه، فكما أنّ كلمه «فى» عندما يقول القائل «قتل فلان فى مكان كذا و زمان كذا» تدلّ على النسبه الظرفيه بين القتل و المكان و الزمان، فهذه النسبه الظرفيه موجوده فى صيغه مقتل بين القتل و الذات التى هى مكان كذا أو زمان كذا.

و لكن التفاوت بين النسبه الظرفيه فى كلمه «فى» و النسبه الظرفيه فى صيغه اسم الزمان هو أنّ اسم الزمان يجرى على الذات فاختلف مقوله الأين و متى لا يوجب اختلاف سنخ النسبه كما قال به السيد الصدر (قدس سره) بل هما أنحاء الظرفيه.

النظريه الثالثه: من المحقق النائينى (قدس سره)

اشاره

(١١)

إنّ المحقق النائينى (قدس سره) يتصدى حل الإشكال بتعميم الذات المتلبسه بالمبدأ حيث إنّ الذات المعروضه للمشتق عنده هو الكلى لا الشخص، و لذا يقول:

إنّ هذا التوهم إنّما يتم إذا كان المعروض هو الشخص دون الكلى و إلّا فبقاء

ص: ٤٢٤

١- أجدد التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٨٣. و فى منتهى الأصول، ص ٨٠: «و أجب أيضاً بأنّ الموضوع فى مثل مقتل الحسين (عليه السلام) أو ميلاد النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) و أمثالهما ليس تلك القطعه من الزمان الذى حصل فيه قتله (عليه السلام) أو ميلاده (صلى الله عليه و آله و سلم) بل هو مفهوم يوم العاشر من المحرم من دون تقييده بتلك السنه التى وقع فيها هذه المصيبه العظمى بل بما هو مرأه و حاك عن مصاديق هذا المفهوم من أى سنه من السنين التى بعد وقوع ذلك الحادث العظيم و نفس تلك السنه و معلوم أنّ هذا المعنى باق بمر الدهور إلى قيام يوم القيامه و هكذا الحال فى لفظه الميلاد و غيره ممّا يشبهه».

الذات فيه أوضح من أن يخفى.

بيان ذلك: إنّه لا إشكال في أنّ لفظ السبت و أول الشهر و غيرهما من أسماء الأزمنة موضوعه لمعان كليّه، لها أفراد تدريجيّه و لا يمكن اجتماع فردين منها في الوجود، فإن كان أسماء الأزمنة المصطلحه كالمقتل و المضرب و غيرهما موضوعه لزمان كلّى متصف بالقتل و الضرب ككلىّ اليوم العاشر من المحرّم مثلاً، فلا إشكال في بقاء الذات و لو مع انقضاء العارض.

و أمّا إذا كان الزمان المأخوذ فيها شخص ذلك اليوم بعينه لا كليّه، فالتوهم المذكور مجال.

لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص في حيز المنع بل الظاهر أنّه الكلىّ كما في بقيّه أسماء الأزمنة غير المصطلحه كأسماء الأيام و الشهور و السنين.

ثم يقول: لا يخفى أنّ هذا الذى اخترناه أولى مما اخترناه في دوره السابقه من أنّ المعروض هو الشخص و لكنّه يجرد عن الخصوصيه فيكون باقياً بعد زوال الوصف.

ملاحظه على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

(١)

مقتضى التحقيق هو تماميه ما أفاده من أنّ ذات الزمان الذى هو معروض المشتق أمر كلى عند العرف و لذا هو باق بوجود أفراده مثل اليوم العاشر من المحرّم، فإنّ هذا العنوان كلى عند العرف و له في كلّ سنه فرد واحد، فعلى هذا نظريته وافٍ بدفع الإشكال.

ص: ٤٢٥

١- . في منتهى الأصول، ص ٨٠: «أنت خير بآئه لو كان الموضوع للفظ مقتل الحسين (عليه السلام) هو ماهيه يوم العاشر من دون ملاحظه وجودها الخارجى لكان لهذا الكلام وجه لأنّ ماهيه الكليه لا تتبدل بتبدل الأفراد فيكون الموضوع محفوظاً بعد انقضاء المبدأ و أمّا لو كان الموضوع هو اليوم العاشر من المحرم مثلاً بوجوده الخارجى بمعنى أنّ المفهوم موضوع و لكن بما هو حاك عن وجوده الخارجى و مرأه له فذلك الوجود الذى كان متلبساً بالمبدأ انقضى قطعاً لأنّ وجود الطبيعه في ضمن كل فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر فيعود الإشكال». و في مناهج الوصول، ص ١٩٨: «هو لا يخلو من غرابه لأنّ اسم الزمان موضوع لكل زمان يكون وعاء الحدث لا لكل زمان مطلقاً و معلوم أنّ وعاءه هو الزمان الخارجى و هو غير باق». و في تحريرات في الأصول، ص ٣١٩: «أنت خير بما فيه: فأولاً: إنّ العنوان الكلى المأخوذ يتصور في بعض الأمثله لا- في جميع الحوادث الزمانيه و اختراع العنوان الكلى خروج عن المتبادر من مفاد هياه اسم الزمان؛ ثانياً: معنى ما أفاده جواز إطلاق "القائم" على من لم يتلبس بالقيام بعد لأنّ العنوان المأخوذ فيه هو "الإنسان الكذائى" أو سائر العناوين القابله للانطباق على الأفراد الأخر فما أفاده خروج عن الجبهه المبحوث عنها: "و هي زوال الوصف و المبدأ عن الشخص الموصوف و بقاؤه بشخصه و هو غير متصور هنا كما صرح به نفسه الشريفه (رحمه الله)؛ ثالثاً: القائلون بالأعم يريدون إطلاق اسم "المقتل" على مطلق الأيام المتأخره عن اليوم العاشر من

المحرّم لا على الأفراد المسانخه معه فى الاسم و هو كل يوم عاشر من المحرم فافهم».

لكن يلاحظ عليه: أنّ الزمان الذى هو معروض أسماء الأزمنة و يعبر عنه بالذات غير الزمان الذى أخذ فى مفهوم عارضه الذى هو اسم الزمان من المشتقات و الكلام فى بقاء الذات مع انقضاء المبدأ فى الذات التى هى معروضه للمشتق، فما قال من أنّ أسماء الأزمنة إمّا موضوعه للزمان الكلى أو للزمان الشخصى لا يتم، حيث إنّ المشتق لم يوضع للذات التى يعرضها المشتق بل الزمان المأخوذ فى المشتق غير الذات التى تكون معروضه له و إن قلنا بأخذ الذات فى مفهوم المشتق حيث إنّ الذات المأخوذ فى المشتق مبهم من حيث الكليه و الشخصيه. مضافاً إلى أنه يصرح ببساطه المشتق و خروج الذات عن المشتق. (١)

ص: ٤٢٦

١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٩٨.

و تبعه السيد الصدر (قدس سره) (٢) و قد نسب هذا القول إلى المحقق الطهراني (قدس سره) مؤلف حاشيه الرسائل المسمى بمحجّه العلماء. (٣)

ص: ٢٢٧

١- المقالات، ج ١، ص ١٧٩؛ نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٢٩. و في منتهى الأصول، ص ٨٠: «التحقيق في الجواب أنّ اليوم و الشهر و السنه و القرن و أمثالها و لو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لا يوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء و لكنّه عند العرف توجد هذه الأمور تماماً و كمالاً في آن أول وجودها و فيما بعد ذلك الآن و يرى العرف بقاء وجودها لا حدوث الأجزاء الأخر و سيحىء بيان هذا المطلب في باب استصحاب الزمان و الأمور التدريجيّه غير القاره مفصلاً إن شاء الله فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرم الذى قتل فيه الحسين (عليه السلام) مثل (زيد) مثلاً له حدوث و بقاء فإذا كان في ساعه منه متلبساً بالمبدأ و في ساعه أخرى غير متلبس به بل كان منقضياً عنه يصدق في الساعه الثانيه أنّ هذه الذات كانت متلبسه بهذا الحدث و الآن انقضى عنها مع بقاء الذات». و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١١٨: «الثاني ما أفاده السيد الأستاذ (حفظه الله) و هو أنّ الزمان ليس كما توهمه المستشكل من أنّ كل آن منه فرد حتى يقال بانصرامه و عدم بقاءه و ذلك لاستلزامه تتالي الآتات و هي تستلزم القول بالجزء الذى لا يتجزأ مع أنّه باطل عقلاً بل إنّما يكون الزمان من أول وجوده إلى آخر وجوده فرداً واحداً مستمراً كالخط المستطيل و عليه يتضح جريان النزاع في اسم الزمان أيضاً لصدق عنوان الانقضاء بالنسبه إلى المبدء مع بقاء الذات المتلبس به و هو الزمان»؛ و راجع أيضاً نهايه الأصول، ص ٦٤ و مناهج الوصول، ص ١٩٨ و حقائق الأصول، ص ٩٩.

٢- مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٣٦٩.

٣- في الرافد، ص ٢٤١: «الجواب الثاني: إنّ بقاء الذات الزمانيه مع انقضاء المبدأ الواقع في خلالها أمر معقول و بيان معقوليه ذلك بأحد تصويرين: أ- اعتبار الزمان كلياً. ب- اعتبار الزمان كلاً. التصوير الأول و هو النظر للزمان بنحو الحركة التوسطيه و يشتمل هذا النظر على أربعة أمور: (١) إنّ معنى الحركة التوسطيه هو أن يؤخذ الزمان بمعنى الآن السيال الذى تكون نسبه للآتات المتصله المتعاقبه نسبه الكلى لجزئياته و أفراده فهو مسبق بآن و ملحق بآن آخر و هذا هو مرادهم بالحركه التوسطيه. (٢) إنّ هذا الآن لا امتداد له بالنظر لماهيته بل الماهيه محدوده بحد قبلها و حد بعدها و لكنّه ممتد بالنظر لوجوده بلحاظ تعاقب الآتات و اتصالها. (٣) إنّ هذا الآن غير قابل للتقسيم بل هو كالنقطه لاتقبل الانقسام في الأبعاد الثلاثه باعتبار لحاظه حداً مندمجاً فيما بعده و مرتبطاً بما قبله. (٤) إنّ بقاء هذا الآن بقاء أفراده المتصله المتعاقبه كما ذكر في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلى ... التصوير الثاني: و هو النظر للزمان بنحو الحركة القطعيه و يشتمل هذا النظر على أمرين: أ- إنّ معنى الحركة القطعيه هو ملاحظه قطعه الزمان بنحو الكل المركب بحيث تكون الآتات أجزاءً لهذه القطعه ... ب- إنّ الكل المركب من أجزاء الزمان مفهوم متقوم بالامتداد ... و بعد اتضاح التصويرين المذكورين للزمان يقع الكلام فعلاً في أنّ أى واحد منهما هو الأنسب بالبحث

فى المشتق لتصور بقاء الذات فىه و إن انقضى المبدأ الواقع فىه و قد اختار المحقق الطهرانى التصور الأوّل و اختار المحقق العراقى كما فى بدائع الأفكار التصور الثانى».

العمده في الجواب عن الإشكال هو ما ذكرناه هناك (أى في البحث عن الإشكال المعروف في استصحاب الأمور التدرجية غير القارّه من حيث عدم بقاء الموضوع و عدم اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه) من أنّ الأزمنه و الآنات و إن كانت وجودات متعدده متعاقبه متحده بالسنخ و لكنه حيثما لا يتخلّل بينها سكون، يعدّ المجموع عند العرف موجوداً واحداً مستمراً نظير الخط الطويل من نقطه كذا إلى نقطه كذا، فيتصور أمر قارّ وحدانى ينقضى عنه التلبس بالمبدأ.

ثم قال (قدس سره): نعم ذلك إنّما هو فى ما لم يكن تلك القطعات المتعاقبه من الزمان مأخوذه موضوعاً للأثر فى لسان الدليل معنونه بعنوان خاص كالسنه و الشهر و اليوم و الساعه و نحوها و إلّا فلا بدّ من لحاظ جهه الوجدانيه فى خصوص ما عنون بعنوان خاصّ من القطعات فيلاحظ جهه المقتليه مثلاً فى السنه أو الشهر أو اليوم أو الساعه بجعل مجموع الآنات التى فى ما بين طلوع الشمس مثلاً و غروبها أمراً واحداً مستمراً فيضاف المقتليه إلى اليوم و الشهر و السنه.

المناقشة الأولى:

إنّ اتصال الهويات المتغايرة لا يصحّ بقاء تلك الهوية التي وقع فيها الحدث حقيقه وإلا لصحّ أن يقال: كل يوم مقتل الحسين (عليه السلام) للوحده المزبوره.

ص: ٤٢٩

١- . نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٧٠. فى مناهج الوصول، ص ١٩٩: «و فيه: أنّ العرف كالعقل كما يحكم بالوحده الاتصاليه للزمان يرى تجدّده و تصرمه و عدم اجتماع لاحقه بسابقه فللزمان هويه إتصاليه لكنّها متصرمه متقضيه فاليوم لدى العرف عبارته عن هويه باقيه لكن على نحو التصرم لا بمعنى كون حدّه الأوّل باقياً إلى آخره فيرى أوله غير وسطه و آخره فإذا حدثت فى أوّل اليوم حادثه لا يرى زمان الوقوع باقياً و قد زال عنه المبدأ بل يرى اليوم باقياً و زمان الوقوع منقضيّاً» و فى الرافد، ص ٢٤٩: «و قد يرد على هذا التصوير بعض الملاحظات و نحن نكتفى بعرض واحده منها و هى أنّ النظر للزمان بنحو الحركه القطعيه و الوجود التركيبى الامتدادى على لونين: أ- لحاظ التغير بين المجموعات الزمانيه كيوم السبت و يوم الجمعه و شهر جمادى و شهر رجب و عام الحرب و عام الصلح و بهذا اللحاظ لا يعقل بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ الواقع فيها ... ب- لحاظ التداخل بين المجموعات الزمانيه كالساعه بالنسبه لليوم و اليوم بالنسبه للأسبوع و الأسبوع بالنسبه للشهر و الشهر بالنسبه للسنة و بهذا اللحاظ لا يتصور انقضاء المبدأ أصلاً فلا يعقل النزاع أيضاً. بيان ذلك: إنّ الزمان تاره ينظر إليه من زاويه (المتى) و تاره من زاويه (الكَم) ... و الذى يرتبط بمحل كلامنا هو علاقته الظرفيه لا- علاقته المقدار الكمى لأنّ علاقته المقداريه لا بقاء لها بعد زوال المقدر بهذا المقدار بينما محور النزاع فى بحث المشتق يقتضى بقاء الذات المتلبسه حتى بعد زوال المبدأ و هذا إنّما يتلائم مع علاقته الظرفيه و الاشتمال لا مع علاقته الكميه و المقدار و إذا نظرنا للزمان من الزاويه الأولى و هى زاويه المتى التى تعنى نسبه الشىء للزمان المشتمل عليه فقد ذكر الفلاسفه أنّه يتحقق التلبس بالمبدأ بمجرد اشتمال الزمان بسعته على ذلك المبدأ حيناً من الأحيان ... يقال يوم العاشر مقتل الحسين (عليه السلام) و يقال شهر عاشوراء مقتل الحسين (عليه السلام) و يقال عام (٥٦١هـ) مقتل الحسين (عليه السلام) و يقال القرن الأوّل مقتل الحسين (عليه السلام) و كل هذه الإطلاقات على نسق واحد بلا- عنايه و لا- تجوز عرفاً ممّا يكشف عن كون النظره للزمان بنحو الكل المركب إذا توجهت للمجموعات الزمانيه المتداخله فلا يتصور حينئذ انقضاء المبدأ أبداً بل كلّما وسعت الرؤيه لمجموعه زمانيه أوسع من المجموعات الأولى رأيت التلبس بالمبدأ ما زال صادقاً و ما زال الإطلاق حقيقياً باعتبار تداخل المجموعات و اندراجها تحت عمود زمنى واحد و مع عدم انقضاء المبدأ لا يصح النزاع فى كون إطلاق المشتق حقيقياً أم مجازياً».

ربما يطلق المقتل و يراد مثلاً- الشهر الواقع فيه القتل فهو -ما دام الشهر باقٍ- متلبس بالقتل و لا انقضاء فهذا من أنحاء التلبس حقيقياً و بعد مضي الشهر لا بقاء للذات التي يطلق عليها المشتق فلايجرى النزاع.

جواب السيد الصدر (قدس سره) عن المناقشه الأولى

(١١)

إنّ الاعتراض متّجه في الجزء و الكل العرضيين لا التدريجين، لأنّ الكل التدريجي يكون موجوداً بتمامه بوجود كل جزء من أجزائه فالنهار موجود بشخصه لا بجزئه في جميع الآنات المتدرجه منه.

نعم قد يقال: إنّه يلزم على القول بالوضع للأعم حينئذ صحه إطلاق اسم الزمان على الزمان إلى يوم القيامة، فيقال: إنّ هذا الزمان مثلاً مقتل زكريا لأنّه متصل بزمان قتله.

و الجواب هو أنّ المناطق في تقطيع الزمان بنظر العرف الذي يقطع الزمان إلى دهور و سنين و شهور و أسابيع و أيام و ساعات فالمقتليه مثلاً ليست وصفاً للدهر كله بل لتقطيع يدخل فيه لحظه القتل.

مقتضى التحقيق:

إنّ مقتضى التحقيق تماميه بيان السيد الصدر (قدس سره) ولكن المناقشه الأولى، وارده

ص: ٤٣٠

على المحقق العراقي (قدس سره) باعتبار أنه يرى أنّ مناط وحده القطعه المبانه من الزمان هو اتصال الآنات و عدم تخلل السكون بينهما و هذا المناط باطل عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) لأنه لو صحّ هذا المناط للزم اتحاد جميع الأزمنه بحيث يمكن أن يقال هذا اليوم مقتل الحسين (عليه السلام) .

نعم اصل كلام المحقق العراقي (قدس سره) من الوحده العرفيه لقطعات الزمان مثل الساعه و اليوم و الشهر و السنه صحيح، لكن ما ذكره فى مناط الوحده العرفيه المذكوره باطل و إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ناظر إلى المناط المذكور لا إلى الوحده العرفيه لقطعات الزمان.

نعم إنّ جواب المحقق العراقي (قدس سره) يبتنى على اتخاذ الزمان عرفاً بنحو الكل التدريجى و إن كانت هويه الزمان التى وقع فيه الحدث منقضيه بنفسها فى الحقيقه.

لكن الحق هو أنّ المناقشه الثانيه التى أوردها المحقق الإصفهاني (قدس سره) على المحقق العراقي (قدس سره) تام، لأنّ إطلاق المقتل على الشهر الذى وقع فيه القتل بعد مضى العاشر من المحرمّ هو باعتبار تلبس الشهر بوقوع القتل فيه فهو مرتبط بأنحاء التلبس فلو اعتبرنا تلبس اليوم العاشر لا يمكن أن يقال: اليوم الثانى عشر مقتل الحسين (عليه السلام) باعتبار الوحده العرفيه للشهر فلايجرى النزاع حينئذ مع عدم بقاء الذات، و هكذا لو اعتبرنا تلبس الشهر بإطلاق مقتل الحسين (عليه السلام) حينئذ باعتبار تلبس الشهر بوقوع القتل فيه و بعد مضى الشهر لا بقاء للذات و هكذا لو اعتبرنا تلبس السنه بإطلاق المقتل بعد الشهر يكون باعتبار السنه التى تتلبس بوقوع القتل فيها و أمّا بعد السنه فلا- بقاء للذات المعروضه لاسم الزمان و حيث لم يتعارف وحده اعتباريه فى وعاء عشر سنين مثلاً لا يمكن إطلاق مقتل

الحسين (عليه السلام) باعتبار بقاء الذات و انقضاء المبدأ.

و التحقيق هو أن يقال:

إنّ العرف قد يلاحظ الزمان بشخصه و لا يشك في انقضائه و مضيه و قد يلاحظ قطعه من الزمان و هو أيضا ينقضى و يمضى بانقضاء تلك القطعه.

و لكن قد يلاحظ عناوين كليه باقيه في الزمان و ذلك اللحاظ العرفي مثل بقاء أيام السنه فكأنّ الزمان المذكور عنده ينقضى ثم يتجدد و هكذا بالنسبه إلى فصول السنوات فإنّه يتصور بقاء اليوم العاشر من المحرم مع انقضاء ما وقع فيه من الداهيه الكبرى، فإنّ أمر الزمان من حيث بقائه موكول إلى العرف، فيمكن جريان النزاع في إطلاق المقتل على اليوم العاشر من محرم سنتنا هذه مع علمنا بانقضاء مبدأ القتل بأنّه هل يكون الإطلاق حقيقياً أو مجازياً.

فتحصّل أنّ الجواب الصحيح هو ما أجاب به المحقق الإصفهاني (قدس سره) و أيضاً ما يستفاد من كلام المحقق النائيني (قدس سره) الذي حقّقناه قبل أسطر.

ص: ٤٣٢

اشاره

(١)

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

إن من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات.

و هذا لا ريب فيه إلا أنه لم يذكر المصادر المجرده حيث إنها عند بعض علماء الأدب أصل في الاشتقاق و ليست من المشتقات الأدبيه.

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٢)

إن المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً تبع صاحب الكفايه (قدس سره) في بيانه إلا أنه زاد عليه المصادر المجرده أيضاً لأنها تركبت من ماده و الهياة التي تدل على النسبه

ص: ٤٣٣

١- في الفصول، ص ٦٠: «الأول لا- خفاء في أن المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الأفعال و المصادر المزيده فإن عدم مساعده النزاع المحرر على ذلك واضح جلي». و في درر الفوائد، ص ٥٨: «إن النزاع ليس في جميع المشتقات لأن الماضي و المضارع و الأمر و النهي خارجه عن محل النزاع قطعاً و كذا المصادر و إن قلنا بأنها مشتقات أيضاً». و في نهايه النهايه، ص ٦١: «هناك طائفه أخرى من الألفاظ قد وضعت بإزاء المركب من المعاني الثلاثه المتقدمه أعني بها الذوات و العوارض و النسب و هذه الطائفه المعبر عنها بالمشتقات على قسمين قسم منها قد وضع بإزاء الذوات لكن لا مطلقه بل محدوده بحد خاص و متخصصه بمبدأ مخصوص من المبادئ كاسم الفاعل و المفعول و أضرابها و قسم آخر قد وضع بإزاء الأحداث المنتسبه إلى الذات بنحو من النسبه كالمصادر و الأفعال ... و محل البحث في المقام إنما هو القسم الأول». و راجع أيضاً مقالات الأصول، ص ١٧٨؛ و سيله الوصول، ص ١٣٤.

٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٧٤.

الناقصه فما اشتهر من أنّ المصدر هو الأصل في الكلام ممّا لا يرجع إلى محصل. (١٢)

هل تدلّ الأفعال على الزمان؟

إشاره

البحث عنه في صورتين:

قال صاحب الكفايه (قدس سره): قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريف الفعل و هو اشتباه.

و لا بدّ من بيان ذلك: إنّ المشهور بين النحويين هو أنّ الفعل الماضي يدلّ على تحقق المبدأ في الزمان السابق على التكلم و المضارع يدلّ على تحقّقه في زمان الحال و الاستقبال، و الأمر يدلّ على طلب الفعل في زمان الحال.

و لكن المشهور عند الأصوليين عدم دلالة الأفعال على الزمان.

الصورة الأولى: الدلالة بالمطابقه أو بالتضمن

إشاره

(٢)

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفايه:

إنّ الأمر و النهي يدلّان على إنشاء طلب الفعل أو الترك غايه الأمر نفس

ص: ٤٣٤

- ١- في الرافد، ص ٢١١: «أمّا المصدر و هو الدال على الحدث المنتسب لفاعل ما فلا يصحّ جعله أصلاً للمشتقات باعتبار أنّ الأصل إن أريد بها كونه أوّل لفظ موضوع فذلك يحتاج لدليل تاريخي و إن أريد بها سريان المعنى و الصياغه البنائيه في جميع المشتقات فالمصدر لا يطرد معناه في جميع المشتقات كاسم المصدر مثلاً فإنّ معناه يغيّر المعنى المستفاد من المصدر فكيف يكون متفرعاً عنه كما أنّه لا يمكن سريان الهياه البنائيه لجميع المشتقات لاستحاله كون المادة متشكله بهيئتين متغايرتين».
- ٢- في نهايه الأفكار، ص ١٢٥: «الجهه الثانيه: قد اشتهر في كلماتهم دلالة الفعل على زمان حتى أنّهم أخذوا الاقتران بالزمان في

تعريفه و جعلوه فارقاً بينه و بين الأسماء فعرفوا الاسم بأنه كلمه تدلّ على معنى فى نفسه غير مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه و الفعل بأنه كلمه تدلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه قال شارح الجامى: الفعل ما كان دالاً على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه باعتبار معناه التضمنى أعنى الحدث و نحوه كلام ابن مالك فى منظومته قال: المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كامن من امن و ظاهر كلامهما هو كون الزمان مدلولاً تضمينياً للفعل و أصرح من ذلك عباره نجم الأئمه حيث قال فيما حكى عنه فى شرح قول ابن الحاجب: الاسم ما دلّ على معنى غير مقترن بأحد الأزمنه ما لفظه المحكى عنه: قوله غير مقترن صفه بعد الصفه لقوله معنى و يبين معنى قوله غير مقترن ببيان قوله فى حد الفعل: بأنه ما دلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه أى على معنى واقع فى أحد الأزمنه الثلاثه معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول ذلك اللفظ الدالّ على ذلك المعنى بوضعه له أولاً فيكون الطرف و المظروف مدلولى لفظ واحد بالوضع الأصلى إنتهى و مثله أو ما يقرب منه عبار غير من النحويين فراجع حيث ترى إطباقهم ظاهراً على دلالة الفعل على الزمان بمقتضى وضعه». ثم أورد عليه فقال: «و لكنّ الذى يقتضيه التحقيق هو خلافه كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا من انحلال الوضع فى المشتقات إلى وضع نوعى للماده فيها و وضع شخصى للهياه فى كل واحد من الصيغ إذ نقول: بأنّ الدلاله المزبوره لو كانت فإمّا أن تكون من طرف الماده أو من طرف الهياه مع أنّه لا يكون فى شىء منهما الدلاله وضعه على ذلك» الخ.

و أما الفعل الماضى و المضارع فىمكن دلالتهما على الزمان بشرطىن: إطلاق الكلام و إسنادهما إلى الزمانىات.

و مع فقد هذىن الشرطىن لاىدلآن على الزمان لأنه يلزم حىنئذ المجاز عند الإسناد إلى غير الزمانىات من نفس الزمان و المجردات (مثل مضى الزمان و علم الله). (٢)

ص: ٤٣٥

١- راجع هداىه المسترشدىن، ج ٢، ص ٥١ و الفصول، ص ٧٥. و راجع أيضاً تعليقه إلى معالم الأصول، ج ٣، ص ٢٢٢ و درر الفوائد، ص ٥٩.

٢- و فى مباحث الأصول، ص ١٨٦: «إنه قد ىمنع دلالة الفعل على الزمان و المعروف بحسب النقل و السماع الدلالة و قد ىوجه المنع بلزوم التجرىد مع الإسناد إلى غير الزمانى كالمجردات و الزمان و فىه أن المدلول السبق على زمان النسبه أو المقارنه و لىس لازم ما ىعمّ السبق و المقارنه عدم الأزلىه كما لا ىلزم عدم الأبدىه فالحدوث الزمانى و الانقطاع بعد الحدوث فى الحادث كلاهما غير ما ىستلزمه السبق أو المقارنه بل المقوم له التحقق فى زمان متقدّم على زمان النسبه أو مقارن بتحقق المطلق المجمع للأزلى و الأبدى و غيرهما» الخ. و قال فى ص ١٨٨: «إنّ الظاهر أنّ الهىأه الداله على خصوصیه النسبه و أنّها ماضویه أو غيرها إنّما هو فىما إذا أسند الفعل إلى الزمان أو الزمانى بل فىما كان الفعل زمانياً مسبقاً بالعدم فى الزمان كما فى مثل «خلق الله نوحاً قبل إبراهىم (علیهما السلام)» فالهىأه الخاصه تدلّ على أنّ الزمان المفهوم متعین فى زمان خاص فلو أسند إلى غيره فلا زمان مفهوم للفعل أصلاً حتى ىتعین بالهىأه فلا ىلزم التجرىد فى مثل علم الله» الخ.

(١١)

إنّ الزمان معنى اسمى و الهياة لاتدلّ على المعنى الاسمى بل مفاد الهيئات المعانى الحرفيه و السيّد الروحاني (قدس سره) أيضاً اختار هذا البيان. (٢٢)

الصورة الثانية: الدلالة بالالتزام (هنا نظريات ثلاث):

اشاره

(٣)

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

لايبعد أن يكون لكل من الماضى و المضارع (بحسب المعنى) خصوصيه

ص: ٤٣٦

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٧٦ و أيضاً أشير إليه فى ج ١، ص ١٨١.

٢- منتقى الأصول، ج ١، ص ٣٣٥.

٣- . فى وقايه الأذهان، ص ١٦٨: «إنّ دلالة الفعل على الزمان ليس بالتضمن كما يظهر من جمهور علماء العرييه لخروج الزمان - بدهاه - عن مدلوله و إنّما هو بالالتزام البين بالمعنى الأخص لأنّ مدلوله لَمّا كان الحدث المقيّد بالزمان فتصوّره يتوقف على تصوّر الزمان كما فى العمى و البصر إذ العمى لما كان موضوعاً لعدم البصر ممّا هو من شأنه فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر» الخ و فى فوائد الأصول، ص ١٠٠: «أنّ الفعل الماضى إنّما هو متكفل لبيان النسبه التحقيقه أى كون العرض متحققاً فى الخارج مع انتسابه إلى فاعله بنسبه تامه خبريه فالماضى إنّما يدلّ على تحقق الحدث من فاعله و ليس مفاده أزيد من ذلك و ما اشتهر من أنّه يدلّ على الزمان الماضى فهو اشتباه بل إنّ الفعل الماضى بمادته و هياته لايدلّ إلّا على تحقق الحدث من فاعله نعم لازم الإخبار بتحقيقه عقلاً- هو سبق التحقق على الإخبار آنّ ما قبل الإخبار و إلّا لم يكن إخباراً بالتحقق» و فى نهايه الأفكار، ص ١٢٧: «حيثما أنّ فى الأفعال فى مثل الفعل الماضى و المضارع خصوصيه زائده عن المعنى الحدثى الذى هو مبدأ الاشتقاق بنحو ينسب منها فى الذهن جهة سبق فى الماضى و اللقوق فى المضارع أمكن دعوى الدلالة عليه بنحو الالتزام بتقريب أنّه كما أنّ للمبدأ نحو خصوصيه و ربط خاص بالنسبه إلى ما يقوم به و هو الفاعل كذلك له نحو خصوصيه و ربط بالنسبه إلى الطرف الذى يقع فيه بنحو ينتزع عنه مفهوم سبق فى الماضى و اللقوق فى المضارع و ذلك أيضاً لا بمعنى خصوص سبق و اللقوق الزمانيين بل الأعم منه و من غيره ... ثمّ إنّ بمثل هذا البيان أيضاً أمكن أن يوجه كلامهم بدلالة الفعل على الزمان و ذلك بحمل

الدلالة فى كلامهم على الدلالة بنحو الالتزام بالبيان الذى ذكرنا و دخول الزمان فيه على الدخول بنحو خروج القيد و دخول التقيد و إن كان يساعد لهذا الحمل كلام بعضهم فتدبر» و فى منتهى الأصول، ج ١، ص ٨٨: «جميع الأفعال و الأحداث لكل واحد منها أنحاء من اللحاظ» ثم عدّ ستة أنحاء قال فى ص ٨٩: «ثالثها ملاحظتها منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيه الانقضائيه و بهذا الاعتبار تكون مفاد هياها الفعل الماضى. رابعها ملاحظتها منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيه التلبسيه أى بتحقيق الارتباط بين الذات و الحدث و بهذا الاعتبار تكون مفاد هياها الفعل المضارع».

أخرى موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى و فى الحال و الاستقبال فى المضارع، فى ما كان الفاعل من الزمانيات. (١)

و قال المحقق المشكىنى (قدس سره) فى توضيح مرامه: (٢)

ص: ٤٣٧

١- راجع إلى نهايه النهايه، ص ٦٤ و فى حقائق الأصول، ص ١٠٢.
٢- و فى عنايه الأصول، ص ١٢٥ أيضاً: «و هى التحقق فى فعل الماضى و الترقب فى فعل المضارع». و فى منتقى الأصول، ص ٣٣٦: «قد وقع الكلام فى الكشف عن هذه الخصوصيه و بيان حقيقتها فقول: إنها تحقق الفعل فى الماضى و ترقبه فى المضارع و تحقق الفعل من الفاعل الزمانى لا بد أن يكون فى الزمان الماضى كما أن ترقبه منه يلازم صدوره منه فعلاً أو بعد حين فى الزمان المستقبل و لكنّه يشكل ذلك: بأنّ الفعل المضارع قد يستعمل فى مورد لا يشتمل فيه على هذه الخصوصيه بلا مسامحه و لا عنايه مثل قول القائل: "إنى أترب أن يعلم زيد أو يأكل أو يسافر" ... و قيل: إنّ الخصوصيه ليست هى التحقق فى الماضى و الترقب فى المضارع كى يرد هذا الإشكال بل هى بالنسبه التحقيقه فى الماضى و النسبه الترقبيه فى المضارع بمعنى أنّ مدلول المضارع هو النسبه القابله لورود الترقب عليها و التى من شأنها تعلق الترقب بها كما أنّ مدلول الماضى هو النسبه التحقيقه شأنها لا فعلاً- و أنت خير: بأنّ هذا ليس تفريقاً و بياناً لوجه الفرق بل هو عين المدعى إذ المطلوب بيان الوجه الواقعيه التى بها كانت النسبه المدلوله للفعل الماضى هى غير النسبه المدلوله للفعل المضارع و الكشف عن حقيقه الخصوصيه المفرقه و ما ذكر لا يفي بذلك إذ هو لا يعدو كونه بياناً لأنّ مدلول الماضى و المضارع هو النسبه و لكنّها مختلفه فيهما بخصوصيه ما بلا بيان لتلك الخصوصيه و ظاهر أنّ هذا هو عين التسائل السابق الذى صرنا فى مقام الإجابة عنه فلاحظ جيداً».

إنَّ هِيَاهُ الْمَاضِي مَوْضُوعُهُ لِلنَّسْبَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ وَ هِيَاهُ الْمَضَارِعُ مَوْضُوعُهُ لِلنَّسْبَةِ التَّوَقُّعِيَّةِ.

وَقَالَ السَّيِّدُ الْجَزَائِرِيُّ (قَدَسَ سِرُّهُ) فِي شَرْحِهِ عَلَى الْكُفَايَةِ: إِنَّ الْخُصُوصِيَّةَ فِي الْمَاضِي تَحْقُقُ النَّسْبَةَ وَ فِي الْمَضَارِعِ الْحَالِيَّةِ التَّلْبِسَ بِالْمَبْدَأِ وَ فِي الْمَضَارِعِ الْإِسْتِقْبَالِيَّةِ التَّهَيُّؤَ لِإِجَادِ مَقْدَمَاتِ حُصُولِ الْمَبْدَأِ.

النظريه الثانيه: من المحقق الإصهاني (قدس سره)

إشاره

(١)

أَمَّا كَيْفِيَّةُ اشْتِمَالِ الْمَاضِي وَ الْمَضَارِعِ عَلَى الزَّمَانِ فَمَجْمَلُ الْقَوْلِ فِيهَا:

ص: ٤٣٨

١- . نَهَايَةُ الدَّرَايَةِ، ط. مَوْسَسَةُ آلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، ج ١، ص ١٧٧ وَ ١٨١. وَ فِي مَنَاهِجِ الْوُصُولِ، ص ٢٠٥: «الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَاضِي وَ الْمَضَارِعِ أَنَّ الْأَوَّلَ يَحْكِي عَنِ سَبْقِ تَحْقِيقِ الْحَدِثِ وَ الثَّانِي عَنِ لِحْوَقِهِ لَكِنْ لَا بِمَعْنَى وَضْعِ الْفِظِ بِإِزَاءِ الزَّمَانِ الْمَاضِي وَ الْمُسْتَقْبَلِ أَوْ بِإِزَاءِ السَّبْقِ وَ اللَّحُوقِ بَلِ الْفِظِ مَوْضُوعٌ لِحِصَّةِ مَنْ التَّحْقِيقُ الْمَلَاذِمُ لِلسَّبْقِ أَوْ اللَّحُوقِ لِرُؤْمًا بَيْنًا فَإِنَّ الْإِجَادَ بَعْدَ الْفِرَاقِ عَنْهُ يَكُونُ سَابِقًا لَا- مَحَالَهُ وَ إِذَا لَمْ يَتَحَقَّقْ لَكِنْ يَصِيرُ مَتَحَقِّقًا يَكُونُ لَاحِقًا لَا مَحَالَهُ» الخ. وَ فِي مَنَتَقَى الْأَصُولِ، ص ٣٣٧: «التَّحْقِيقُ أَنَّ يُقَالُ: إِنَّ الْخُصُوصِيَّةَ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا الْفِعْلُ الْمَاضِي الْمَلَاذِمُ لِلزَّمَانِ فِي الزَّمَانِيَّاتِ هِيَ السَّبْقُ فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى سَبْقِ تَحْقِيقِ النَّسْبَةِ وَ الْخُصُوصِيَّةِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا الْفِعْلُ الْمَضَارِعُ هِيَ اللَّحُوقُ فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى لِحْوَقِ تَحْقِيقِ النَّسْبَةِ وَ تَوْضِيحُ ذَلِكَ: أَنَّ السَّبْقَ وَ اللَّحُوقَ لَا يَتَقَوَّمَانِ بِالزَّمَانِ... الشَّيْئَانِ إِذَا لَوْحِظَ أَحَدُهُمَا بِالإِضَافَةِ إِلَى الْآخَرِ فَتَارَهُ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَوْجُودًا فِي فِرَاضِ وَجُودِ الْآخَرِ وَ أُخْرَى لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَوْجُودًا فِي فِرَاضِ وَجُودِ الْآخَرِ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَنْتَزِعُ عُنْوَانُ التَّقَارُنِ وَ عَلَى الثَّانِي يَنْتَزِعُ عُنْوَانُ السَّبْقِ وَ اللَّحُوقِ... فَوْضِعَ الْمَاضِي لِلأَوَّلَى وَ الْمَضَارِعِ لِلثَّانِيَّةِ فَيَكُونُ دَالِمًا عَلَى الزَّمَانِ بِالْمُلْتَزَامِ فِيمَا كَانَ الْفَاعِلُ زَمَانِيًّا لِمَلَاذِمَةِ السَّبْقِ وَ اللَّحُوقِ لِلزَّمَانِ فِي الزَّمَانِيَّاتِ تَأْمَلُ تَعْرِفُ».

أمّا بالنسبة إلى المحبوسين في الزمان فإنّ هياهُ الماضي موضوعه للنسبه المتقيده بالسبق الزماني على ما أضيفت إليه (بالمعنى المتقدم من سبق) بنحو يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً.

و هياهُ المضارع موضوعه للنسبه المتقيده بعدم سبق الزماني على ما أضيفت إليه على الوجه المذكور (بنحو يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً).

فالخصوصيه الموجهه لاشتمال الماضي و المضارع على الزمان هي سبق و اللحق الزمانيان مع خروج هذه الخصوصيه عن معنى الفعل و تقيد المعنى بها فزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال غير مأخوذ في الهياهُ.

و أمّا بالنسبه إليه تعالى فله تبارك و تعالى مع الزمان السابق معيّنه قيوّميه لاتنافي تقدسه عن الزمان فهو تعالى باعتبار معيّته مع السابق سابق و باعتبار معيّته مع اللاحق لاحق، كما قال تعالى: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ). (١)

و أمّا بالنسبه إلى المجردات و المفارقات فإنّها و إن لم تكن في الزمان إلّا أنّها معه بمعنى أنّ للمجردات معيه مع الزمان و الزمانيات و كون عالمها في طول عالم الطبيعه لاينافي معيّتها لما في عالم الطبيعه في الوجود.

فتوصيف الشيء بالسبق و اللحق الزمانيين بأحد الاعتبارين: إمّا اعتبار وقوعه في الزمان السابق و اللاحق كالزمانيات و إمّا اعتبار المعيّته مع الزمان السابق أو اللاحق كما في المقام.

إيراد السيد الخوئي على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):

(٢)

احتمال كون الزمان قيداً لمداليل الأفعال بأن يكون معنى الفعل مقيداً به على

ص: ٤٣٩

١- سورة الحديد(٥٧):٤.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٣٤ و ط.ج. ص ٢٦٧.

نحو يكون القيد خارجاً عنه و التقييد به داخلياً فهو و إن كان أمراً ممكناً في نفسه إلا أنه غير واقع و ذلك لأن دلالة الأفعال عليه لا بد أن تستند إلى أحد أمرين: إما وضع المادة أو وضع الهياه و من الواضح أن المادة وضعت للدلالة على نفس طبيعي الحدث اللابشرط و الهياه وضعت للدلالة على تلبس الذات به بنحو من أنحاءه كما عرفت و شيء منهما لا يدل على الزمان.

يلاحظ عليه:

إن المحقق الإصفهاني (قدس سره) قائل بخروج السبق الزماني - و هو القيد - عن الموضوع له و يصرح بأن الزمان الماضي و المضارع و الحال غير مأخوذ في الهياه بل الهياه تدل على أنحاء النسب إلا أن الخصوصية التي توجب اشتغال الفعل على الزمان بالدلالة الالتزامية هي السبق و اللقوق الزمانيان و هي خارجه عن معنى الفعل مع تقييد معنى الفعل (و هي النسبه) بها.

النظريه الثالثه: من السيد الخوئي (قدس سره)

اشاره

(١١)

إن الأفعال لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه لا بالدلاله المطابقيه و لا بالدلاله الالتزاميه.

نعم إنها تدل على الزمان بالدلاله الالتزاميه إذا كان الفاعل أمراً زمانياً و هذه الدلاله غير مستنده إلى الوضع بل هي مستنده إلى خصوصيه الإسناد إلى الزماني.

و هذه الخصوصيه في الفعل الماضي هي أنه وضع للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم و في الفعل المضارع هي أنه

ص: ٤٤٠

وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاياه عن تحقق المادة فى زمان التكلم أو بعده و لا يدلّ على وقوعها فى زمان الحال و الاستقبال، فقولنا علم الله و ما شاكلة يدل على أنّ المتكلم قاصد للإخبار عن تحقق المادة و تلبس الذات بها قبل زمان التكلم و إن كان صدور الفعل ممّا هو فوق الزمان لا يقع فى زمان.

ملاحظتان على هذه النظرية:

أولاً: إنّ جعل الموضوع له قصد المتكلم و هذا مبنى على مختاره فى الوضع و هو مسلك التعهد و نحن لانلتزم به.
و ثانياً: إنّ مفاد الهياك ليس إلّا النسبه و هذه النسبه إن كانت متقيده بالسبق الزمانى فهى نسبه تحقيقه و إن كانت متقيده بعدم السابق فهى نسبه توقعيه و لكن ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) خال عن بيان النسبه المذكوره.
فالحق فى المقام هو نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره).

ص: ٤٤١

المطلب الثالث والرابع: جريان النزاع في اسم الآله و اسم المفعول

نظريه صاحب الفصول و المحقق النائيني (قدس سرهما):

اشاره

قال المحقق النائيني تبعاً لصاحب الفصول (قدس سرهما) بخروجهما عن محل النزاع.

أمّا اسم الآله:

تقريب ذلك أنّ الهياهُ في اسم الآله قد وضعت للدلاله على قابليه الذات للاتصاف بالماده شأنًا (القابليه و الاستعداد) و هذا الصديق حقيقى و إن لم تتلبس الذات بالمبدأ فعلاً.

و أمّا اسم المفعول: (١)

فلأنّ الهياهُ فيه وضعت لأن تدلّ على وقوع المبدأ على الذات و هذا المعنى لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضاؤه عنها، ضروره أنّ الشىء لا يتقلب عمّا وقع عليه و المفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّا وقع عليه الضرب، إذا لافرق في صدق المشتق بين حال التلبس و الانقضاء، فهو في كلا الحالين على نسق واحد بلا عنايه في البين بل لا يتصور فيه الانقضاء.

ص: ٤٤٢

١- في هدايه المسترشدين، ص ٣٦٩: «و ربّما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث ... لظهور الوضع للأعم... و يضعفه إطلاق كلمات الأصوليين من غير إشاره منهم إلى تخصيص النزاع باسم الفاعل و التعبير الغالب في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع و قد فرع غير واحد من الأفاضل على المسأله كراهه الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع أنّه من قبيل اسم المفعول... و كيف كان فمع البناء على الإطلاق في محل البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكوره في بعض الوجوه تفصيلاً في المسأله».

(١)

ما أفاده في اسم الآله، فيرد عليه:

أنَّ الهِيَاءَ في اسم الآله إذا دَلَّتْ على قابليه الذات للاتصاف بالماده شأنًا، فما دامت القابليه موجوده كان التلبس فعلياً و إن لم تخرج الماده عن القابليه إلى الفعلية أصلاً.

فما أفاده مبتن على الخلط بين شأنية الاتصاف بالمبدأ و فعليته به، فإنَّ المحقق النائيني (قدس سره) تخيل أنَّ المعترف في التلبس إنما هو التلبس بفعله المبدأ.

و ما أفاده في اسم المفعول، فيرد عليه:

أولاً: ((٢)) أنه ينقض عليه باسم الفاعل حيث إنَّ الهِيَاءَ فيه موضوعه لأن تدلَّ على صدور الفعل عن الفاعل و من المعلوم أنَّه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنَّ الشيء لا ينقلب عمًا وقع عليه و المبدأ الواحد كالضرب لا يتفاوت حاله بالإضافه إلى الفاعل أو المفعول غايه الأمر أنَّ قيامه بأحدهما قيام صدوري و بالآخر قيام وقوعي.

و ثانياً: ((٣)) أنَّ اسم المفعول كاسم الفاعل وضع للمفهوم الكلي لما تقدم من أنَّ الألفاظ وضعت بإزاء المعاني لا- بإزاء الموجودات الخارجيه لأنها غير قابله لأن تحضر في الأذهان و من هنا قد يكون للموضوع له مطابق في الخارج و قد لا يكون، فالمضروب قد يكون موجوداً و قد يكون معدوماً، فالتزاع هنا في أنَّ

ص: ٤٤٣

١- المحاضرات، ط.ق. ج. ١، ص ٢٣٩ و ط.ج. ص ٢٧٣.

٢- الجواب النقضي.

٣- الجواب الحلّي.

اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق إلّا على خصوص المتلبس أو لأعم منه و من المنقضى؟

مثلاً- لو فرض أنّ زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به، فالنزاع جارٍ في صحه إطلاق المعلوم على قيام عمرو أو عدم صحه إطلاقه عليه إلّا على نحو المجاز - كما أنّ النزاع جارٍ في صحه إطلاق العالم على زيد أو عدم صحه إطلاقه عليه إلّا مجازاً- ضروره أنّه لا فرق بين الهياتين هنا أصلاً فإنّ المبدأ في كليهما واحد و المفروض أنّه بزوال ذلك المبدأ كان إطلاق العالم على زيد و إطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ لا محاله.

التحقيق حول جريان النزاع في اسم الفاعل و اسم المفعول:

هذا الإشكال ينحل بملاحظه البحث الآتى أعنى أنحاء تلبس الذات بالمبدأ.

توضيح ذلك: إنّ في الأفعال الخارجيه مثل القتل و الضرب قد يكون صدور الفعل عن الفاعل و وقوعه على المفعول بحيث كلّما اشتغل به الفاعل يعدّ متلبساً به مثل الباكي و الضاحك و هكذا كلما وقع عليه المفعول يعدّ متلبساً به.

و أخرى يكون الفعل نادر الوجود و بعيد التحقق مثل القتل و التلبس به يتحقق بصدور الفعل و لو مرّه.

و بعبارة أخرى ملاك التلبس يكون تاره حدوث المبدأ و إن لم يبق في ما بعده و أخرى فعليه المبدأ.

فإذا ظهر ذلك تبين أنّه إذا كان ملاك التلبس هو حدوث المبدأ فلا يتصور زوال التلبس بعد حدوثه فلا مصداق للفرد المنقضى عنه المبدأ فالنزاع حينئذ و إن كان جارياً بملاحظه عموم المفهوم إلّا أنّه لا ثمره له لأنّه لا يتصور المصداق المنقضى عنه المبدأ.

إن مبادئ المشتقات على أقسام أربعة: (١)

القسم الأول: ما يكون من قبيل الملكه (٢) و القوه كما في المجتهد و المفتاح و

ص: ٤٤٥

١- في القوانين، ص ٧٨: «تتميم ينبغي أن يعلم أن مبادئ المشتقات مختلفه فقد يكون المبدأ حالاً كالضارب و المضروب و قد تكون ملكه و قد يعتبر مع كونه ملكه كونه حرفه و صنعه مثل الخياط و النجار و البناء و نحوها و قد يكون لفظ يحتمل الحال و الملكه و الحرفه كالقارى و الكاتب و المعلم و التلبس و عدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذى يضرب بالتلبس في الملكه هو زوالها بسبب حصول النسيان و في الصناعات الأعراض الطويل بدون قصد الرجوع و أما الأعراض مع قصد الرجوع و لو كان يوماً أو يومين بل و شهراً أو شهرين أيضاً مع إرادته العود فغير مضر و يصدق على من لم ينس و من أعرض و قصد العود في العرف أنه متلبس بالمبدء فيهما و إن طرء الضد الوجودى لأصل ذلك الفعل أيضاً و أمياً في الأحوال فالتلبس فيها أيضاً يختلف في العرف فأمياً في المصادر السياله فيكفى الاشتغال بجزء من أجزائه و أمياً في غيرها كالسواد و البياض و غيرهما من الصفات الظاهره و الباطنه فالمعتبر بقاء نفس الصفات و قد اختلط على بعض المتأخرين و اشتبه عليه الأمر و أحدث مذهباً في التفصيل» و راجع أيضاً هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٩٥ و الفصول، ص ٦٠ و تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٢، و نهايه الأفكار، ص ١٣١ و نهايه الدرايه، ص ١٢٦ و منتهى الأصول، ص ٨٣ و نهايه الأصول، ص ٦٠ و أصول الفقه، ص ١٠٣ و مناهج الوصول، ص ٢٠٨ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٣٧ و ط.ج. ص ٢٧٠ و مباحث الأصول، ص ١٩١، و الرافد، ص ٢٥٢.

٢- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٣: «و ليس المراد بالحال و الملكه هاهنا ما هو المعنى المصطلح عليه عند أهل المعقول أعنى الكيفيه النفسانيه - أى المختصه بذوات الأنفس الغير الراسخه في المحل و هو الحال أو الراسخه فيه و هو الملكه- بل معناهما العرفى المعبر عنه بالفعل على معنى التلبس بالعمل فعلاً. و القوه القريبه من الفعل و الأولى إسقاط قيد "القرب" لتشمل نحو الملكه الاستعداديه الفطريه كما في الشجره المثمره على ما ينساق منها عرفاً من صلاحيه الإثمار و إن لم يثمر فعلاً بل و لم يبلغ أوان الإثمار ... و نحو الملكه الاستعداديه الجعليه كما في المجلس و المسجد و غيرهما من كثير من أسماء المكان و المفتاح و المقراض و غيرهما من أسماء الآله فإن إطلاقهما في العرف على ما أعد لأن يجلس أو يسجد فيه و ما أعد لأن يفتح أو يقرض به كثير ... و نحو الملكه العمليه و هى القوه المتأكده على العمل الناشئه عن الممارسه و تكرر العمل ... فالحال مع الملكه بمعنى القوه العمليه حيثان في المبدأ تلحقان الذات في مرتبتين مترتبتين لتأخر مرتبه الملكه عن مرتبه الحال».

ينقضى بانقضائهما و من كان واجداً لهذه الملكة و القوه متلبس بهما بالفعل.

القسم الثانى: ما يكون من قبيل الحرفه و الصناعه(1) كما فى البناء و الخياط و القاضى و ينقضى بانقضاء الحرفه و تركها و من اتخذ حرفه و شغلاً متلبس بها بالفعل.

القسم الثالث: ما يكون من قبيل الأفعال النادر الوجود و البعيد التحقق التى لها تبعات و آثار عرفاً و التلبس بها يدور مدار بقاء الآثار و التبعات عرفاً كما فى القتل و الضرب و الشكايه فإذا صدر الضرب عن رجل و وقع على شخص آخر ثم شكى المضروب عن الضارب فيصدق عليهما الضارب و المضروب و الشاكى ما بقيت تلك التبعات و هذه التبعات مختلفه دواماً، مثلاً بعد التيام أثر الضرب و حلّ الخصومه و رفع الشكايه يزول التلبس بالضرب عرفاً، فلا يصدق عليهما الضارب و المضروب بعد زوال المبدأ عرفاً و إن كان التلبس حقيقه حين الضرب فقط.

و قد يكون الفعل بعيد التحقق و نادر الصدور من الفاعل و شديد الأثر و التبعه على المفعول مثل القتل فإن ملاك التلبس حينئذٍ صدور المبدأ عن الفاعل و وقوعه على المفعول و لذا يصدق عليهما بعد حدوثه القاتل و المقتول مادام الحياه.

نعم، يتصور فيهما أيضاً ارتفاع الأثر مثل تجديد حياتهما بالرجعه فلا يصدق

ص: ٤٤٦

١- فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٤: « أمّا الحرفه مع الصنعه فقد يقال بعدم الفرق بينهما بحسب المعنى و هو المستفاد أيضاً من بعض أهل اللغه حيث يأخذ كلا منهما فى تفسير صاحبه و قد يفرق بينهما بأنّ الحرفه ما لا يقتصر إلى آله و لا إلى صرف مال بخلاف الصنعه».

عليهما القاتل و المقتول إلّا فى مصاديق قليله مثل قتله كربلاء مع أنّ القتل فى ترتب الآثار و التبعات يتوقف على كونه عمدياً أو غير عمدى و أيضاً على علوّ المقتول و دنوّه مثلاً قتل الإنسان و قتل الحيوان مختلفان من هذه الجهه.

القسم الرابع: ما يكون من قبيل الصفات و الأفعال المتدواله الكثير الوقوع و المدار فى التلبس بها وجود تلك الصفه و ذلك الفعل مثل العالم و الجواد.

ص: ٤٤٧

هنا ستة احتمالات فى تعيين المراد من الحال: (٢)

الأول: زمان النطق، الثانى: حال النطق، الثالث: زمان النسبه، الرابع: حال النسبه، الخامس: زمان التلبس، السادس: حال التلبس.

ص: ٤٤٨

١- فى حقائق الأصول، ص ١٠٧ عند التعليقه على قوله: «المراد بالحال»: «إذا قيل: زيد عالم فهناك أحوال ثلاث حال النطق و حال التلبس أعنى تلبس زيد بالعلم و حال الجرى و هو حال النسبه الإيقاعيه و لا إشكال فى كون المشتق حقيقه مع اتفاق هذه الأحوال كما إذا قلت: «زيد عالم الآن» و كان زيد عالماً فى حال النطق أما لو اختلفت هذه الأحوال فقد يكون حقيقه بالاتفاق و قد يكون مجازاً بالاتفاق و قد يكون محل الخلاف فى هذه المسأله و قد وقع الخلاف فى معيار الاختلاف و الاتفاق فالتحقيق الذى بنى عليه المصنف (رحمه الله) و غيره أن المعيار هو اختلاف زمان الجرى مع زمان التلبس و اتفاقهما فإن اتفقا كان حقيقه بالاتفاق و إن تقدم زمان الجرى على زمان التلبس فهو مجاز بالاتفاق أيضاً كما إذا قلت: «زيد قائم أمس» إذا كان ليس بقائم أمس و إنما كان قائماً حال النطق و إن تأخر زمان الجرى عن زمان التلبس فهو محل الخلاف فى هذا المبحث و لا عبره بزمان النطق أصلاً و المحكى عن صريح بعض أن العبره بزمان النطق فإن اتفق مع زمان التلبس كان حقيقه بالاتفاق و إن تقدم عليه كان مجازاً بالاتفاق و إن تأخر عنه كان محل الخلاف فى المقام». و فى وسيله الوصول، ص ١٤٦: «إنّ هنا أزمنه ثلاثه: زمان التلبس و زمان النطق و زمان الجرى و الاتحاد فهل يقاس زمان التلبس إلى زمان النطق فإن كان زمان التلبس ماضياً بالنسبه إليه كان محل الخلاف فى كونه حقيقه أو مجازاً و إن كان حالاً بالنسبه إليه كان حقيقه اتفاقاً و إن كان مستقبلاً كان مجازاً اتفاقاً... أو يقاس زمان التلبس إلى زمان الجرى و الحمل فإن كان زمان التلبس ماضياً بالنسبه إليه كان محل الخلاف و إن كان حالاً بالنسبه إليه كان حقيقه اتفاقاً و إن كان مستقبلاً بالنسبه إليه كان مجازاً اتفاقاً و الظاهر هو الأخير كما يظهر من كلمات بعض المحققين بل كثير منهم و إن كان فى عبارتهم نوع تشويش و اضطراب و قصور عن إفاده المراد لكن بعد التأمل يظهر أنه المراد».

٢- قد وقع فى بعض الكلمات تعبيرات آخر مثل: (١) حال الإطلاق و الإجراء و الحمل كما فى درر الفوائد، ص ٦١؛ و مثل: (٢) حال الجرى و التطبيق كما فى نهايه الأصول، ص ٦٦؛ و المراد منهما ظاهراً حال النسبه.

ثم إنَّ المختار هو أنَّ المراد من الحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق (بمعنى زمان النطق) ولا حال النسبه ولا زمان كل منها بمعنى أنَّ الحمل والإسناد (إسناد المشتق إلى الذات وجره عليها) والجرى والتطبيق إن كان بلحاظ حال فعلية التلبس فلا نزاع في كونه حقيقه وإن كان بلحاظ سبق فعلية التلبس فهو محل النزاع.

الاحتمال الأول: زمان النطق

إيرادان على الاحتمال الأول:

إنَّ هذا الاحتمال ليس بمراد قطعاً والدليل عليه:

أولاً: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ((١)) من أنه إن كان المراد زمان النطق فيلزم مجازيه قولهم: «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول و متلبساً به في الغد في المثال الثاني مع أنه حقيقه بلا شك.

ثانياً: ما أفاده المحقق الإصفهاني ((٢)) و تبعه هنا المحقق الخوئي (قدس سرهما) ((٣)) من أنَّ الزمان خارج عن مداليل الأسماء ((٤)) ومنها الأوصاف، كما أنَّ الوصف ربّما

ص: ٤٤٩

١- في الكفايه، ص ٤٣ و ٤٤: «خامسها: إنَّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ضروره أنَّ مثل " كان زيد ضارباً أمس " أو "سيكون غداً ضارباً" حقيقه إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول و متلبساً به في الغد في الثاني فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه في أحدهما و لم يأت بعد في آخر كان حقيقه بلا خلاف».

٢- نهايه الدرليه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٨٧.

٣- المحاضرات ط. ق. ج ١، ص ٢٤٠ و ٢٤١ و ط. ج. ص ٢٧٤، الأمر الرابع.

٤- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧٠: «إنَّا لانتبادر من المشتقات زمان الحال و لا أى زمن من الأزمنه لا بنحو المعنى الاسمى و لا الحرفى و يدلّ عليه: إنَّ الزمان بنحو المعنى الاسمى لا دالّ عليه في المشتقات إذ لو أريد استفادته من موادها فالمفروض أنّها لم توضع إلّا للدلاله على المبدأ بنحو الوضع النوعى القانونى و إن أريد استفادته من هيئاتها فهى لاتدلّ على معنى اسمى و أمّا استفاده الزمان بنحو المعنى الحرفى فلها صيغتان كلتاهما ممّا لا يمكن المساعده عليهما: الأولى أن يدعى تقييد النسبه المدلول عليها بهيئه المشتق بالمقارنه لزمان النطق. الثانيه أن يدعى تقييدها بالتقارن لزمان الجرى و التطبيق - أى زمان الحكم و إسناده فيه إلى موضوع فى نسبه تامه و أمّا النسبه الناقصه المدلول عليها بالمشتق نفسه فليست جريباً لأنّها مفهوم إفرادى كما تقدّم و يرد على الفرضيه الأولى:- ١- لزوم أن يكون قولنا: «زيد ضارب بالأمس أو غداً» مجازاً و هو خلاف الوجدان العرفى. ٢- إن أريد التقييد بمفهوم زمان النطق فهو واضح الفساد و إن أريد التقييد بواقع زمان النطق و وجوده التصديقى الخارجى فكلمه «عالم» مثلاً موضوعه للمتلبس بالعلم مقارناً مع صدور النطق به من شخص فلازمه أن لا يتصور معنى للفظ من دون تحقق نطق خارجاً مضافاً:

إلى استلزامه أن يكون المدلول الوضعى التصورى متقيداً بأمر تصديقى و هو غير معقول على ما حققناه سابقاً و يرد على الفرضيه الثانيه: ١- ما أوردناه ثانياً على الفرض السابق. ٢- إنَّ واقع الحكم لو كان هو القيد فهو فى طول المحمول المنتسب إلى موضوعه فكيف يعقل أن يؤخذ فيه فالصحيح عدم تقييد المشتق بالزمان على القول بوضعه للمتلبس».

لا يكون زمان لمبدئه و لتلبس الذات بهذا المبدأ كما فى الوجودات المفارقة و المجردات التى هى فوق الزمان.

الاحتمال الثانى: حال النطق

اشاره

(١١)

و هذا القول هو مختار العلامه المحقق السيد على البهبهانى الرامهرمى (قدس سره) فى مقالات حول مباحث الألفاظ. (٢٢)

ص: ٤٥٠

-
- ١- فى القوانين، ص ٧٥: «قد يعبر بإرادته ما حصل له المبدأ و انقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضى بالنسبه إلى زمان النطق و ما ذكرناه أحسن». و راجع أيضاً هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٦٤.
 - ٢- مقالات حول مباحث الألفاظ، ص ٤٤.

(١)

و هذا الاحتمال أيضاً ليس بمراد لما نقلنا عن صاحب الكفايه (قدس سره) في الوجه الأول.

الاحتمال الثالث: زمان النسبه

إيرادان على الاحتمال الثالث:

و هذا الاحتمال أيضاً ليس بمراد، و الدليل عليه: أولاً: إذا قلنا «إنَّ زيدا سيكون ضارباً غداً» فالتلبس استقبالي كما أنَّ النسبه أيضاً استقباليه و لا شبهه في كونه مجازاً مع أنه يلزم حينئذ أن يكون الاستعمال حقيقياً.

ثانياً: إنَّ الوصف قد يكون في المجردات الخارجه عن أفق الزمان.

الاحتمال الرابع: حال النسبه

إشاره

الاحتمال الرابع: حال النسبه (٢)

الإيراد على الاحتمال الرابع:

هذا الاحتمال أيضاً ليس بمراد لما تقدم في الملاحظه الأولى ذيل الاحتمال الثالث

ص: ٤٥١

١- في الرافد، ص ٢١٧: «أمّا المعنى الأول [أى حال النطق] فهو غير مراد قطعاً لوجهين: أ) لو كان زمان النطق مدلولاً لكانت الأوصاف دالّة على الزمان و ليست كذلك بدليل إسنادها إلى نفس الزمان بدون عنايه أصلاً فيقال الزمان مسرع و إسنادها إلى المجردات الخارجه عن وعاء الزمان نحو الله عالم و خالق و الملائكه قائمون و نحوه فإذا صحّ إطلاقها على المجرد عن الزمان و على الزمان نفسه و على الزماني بلا عنايه تبين خلوّها من الدلاله على الزمان فانسباق زمان النطق في بعض الاستعمالات نحو زيد قائم لاتحاد زمان النطق مع زمان الجرى و الانطباق فلو لم يتحددا لم يتحقق هذا الظهور نحو "لاتكرم الفاسق" فإنّ الظاهر منها فعليه الفسق حين الإكرام لا حين النطق بالجمله ب) إنّ لازم هذا القول كون قولنا زيد قائم أمس و كان زيد قائماً مجازاً لعدم التلبس حال النطق مع أنه حقيقه بلا ريب عندهم».

٢- . فى الرفءء؁ ص٢١٨: «أمّيا المعنى الثانى: و هو أنّ المراد بالءال ءال ءبرى و النسبه أى ءال انءساب المءمول للموضوع سواءء ءقءءم علىه النطق أم ءأءر أم قارن فظاهره أنّ البءء فى المءشءق بءء فى مرءله الءطباء و الإسناد لا- بءء فى المءءول الأفرءى للمءشءق أى أنّه بعء الفراغ عن المفهوم المءبءار من لفظ المءشءق بما هو لفظ نبءء فى صءقه و ءطباءه على الموضوع فنقول: هل يشءرء فى صءقه على الموضوع ءلبسه بالمبءء ءال النسبه و الإسناد أم يصءء صءقه علىه بمءرء ءلبسه به فى الزمان السابق و إن لم يكن مءلبساً به فعلاً إءن فعلى هذا القول لا يكون البءء بءءاً لغوياً ءول مءءول لفظ المءشءق بل هو بءء مءعلق بمقام الإسناد و النسبه».

إيرادان على الاحتمال الخامس:

و هذا أيضاً غير مراد أولاً: لما تقدم عن المحقق الإصفهاني (قدس سره) حول الاحتمال الأول.

و ثانياً: لأن أخذ التلبس متقيداً بزمانه لغو في ما إذا كان زمانياً، لأن التلبس بالمبدأ في الزمانيات لا يعقل تخلفه عن زمانه و أمّا في غير الزمانيات من المجردات فهو باطل.

الاحتمال السادس: حال التلبس

(١)

و بعد بطلان سائر الاحتمالات يتعين هذا الوجه الأخير و هذا الاحتمال

ص: ٤٥٢

١- . في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤١: «و شمول الخلاف ... مبني على تحقيق معنى الحال في قضيه الاتفاق على الحقيقيه فيه و النظر في أنّ المراد به هل هو حال النطق كما زعمه بعضهم ... أو هو حال الاتصاف و النسبه و هي التي يقصد المتكلم إفادتها كما جزم به جماعه من الفحول و غير واحد من أساطين أهل الأصول ... و يظهر الثمره في "زيد كان قائماً بالأمس" أو "يصير قائماً غداً" أو في مثل "أكرمت قائماً" أو "سأكرم قائماً" إذا كان المراد "بالقائم" من له الوصف حال الإكرام لا حال النطق فإنّ الأول من كل من المثالين يدخل في محل الخلاف على المعنى الأول و يخرج عنه على المعنى الثاني ... و التحقيق في ذلك: هو مختار الجماعه لوضوح أنّ الوضع للذات المتصفه لا يقتضى إلّا اعتبار حال الاتصاف و كونه في زمان النطق ممّا لا مدخل له في الوضع مع أنّه لا مستند له إلّا توهم تبادل الحال في مثل "زيد قائم" و "عمرو قاعد" و هذا كما ترى خلط بين مقتضى المشتق و ما هو من مقتضيات القضيّه الحمله التي يغلب عليها الحكم بثبوت المحمول للموضوع في زمان النطق» الخ و راجع أيضاً هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٦٣ و الفصول، ص ٦٠ و نهايه الأفكار، ص ١١٨ و فوائد الأصول، ص ٩٠ و منتهى الأصول، ص ٨١ و مناهج الوصول، ص ٢١٠ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٤٠ و ط.ج. ص ٢٧٤ و الرافد، ص ٢١٨ و مباحث الأصول، ص ١٩٠ و منتقى الأصول، ص ٣٤٠.

١- في منتقى الأصول، ص ٣٤١: «قد يستشكل فيما ذكره المحقق الخراساني لوجهين: الأول الاتفاق القائم على مجازيه مثل "زيد ضارب غداً" فإنه لو كان المراد بالحال فعلية التلبس و اعتبار اتحادها مع الجرى لم يكن ذلك مجازاً كما تقدّم نظيره. الثاني أنّ الظاهر من الحال عند إطلاقه و عدم تحديده بشيء هو زمان الحال المساوق لحال النطق كما أنّه - أى زمان الحال - الظاهر من المشتق لانصرافه من الإطلاق أو لمقدمات الحكمه و عليه فلا بدّ أن يراد بالحال فى عنوان النزاع حال النطق و زمان الحال و يدفع الأول بأنّ مجازيه مثل المثال المزبور إنّما هو لأجل انفكاك الجرى عن فعلية التلبس إذ الظاهر من الإطلاق و قضيته كون الجرى فى الحال و القيد المذكور و هو "غداً" بيان لزمان التلبس فالجى فى الحال و التلبس فى الاستقبال و هو مجاز ... و يدفع الثانى بأنّ المقام مقام تعيين الموضوع له المشتق و بيانه و أنّه هل خصوص المتلبس فى حال النطق أو مع فعلية التلبس أو الأعم منه و ممّا انقضى عنه فلا يثبت بحديث الانسباق و القرينه العامه» الخ.

المقصود في الموضوع له المشتق (هنا أمران)

الأمر الأول: في مقتضى الأصل اللفظي و العملي (هنا صورتان)

إشارة

لابد من ملاحظه مقتضى الأصل عند الشك في ما وضع له المشتق.

مقتضى الأصل قد يقع من جهة لحاظ المسألة الأصوليه و قد يقع من جهة لحاظ المسألة الفقهييه.

الصوره الأولى: في تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسألة الأصوليه

إشارة

الأصل إما أصل لفظي عقلائي و إما أصل عملي

أما الأصل اللفظي العقلائي

إشارة

فلهذا الأصل تقريران:

ص: ٤٥٥

إنَّ الأمر يدور بين وضع المشتق للمعنى الأعم و نتیجته الاشتراك المعنوی و وضع المشتق لخصوص المتلبس و نتیجته مجازیه الأعم.

و إذا دار الأمر بین الاشتراك المعنوی و المجاز فالراجح هو الاشتراك المعنوی.

أولاً: لأنَّ الاشتراك خیر من المجاز.

و ثانياً: لأنه الأغلب و الشيء يلحق بالأعم بالأغلب فی السیره العقلائیة (من جهة أماریه الغلبه).

ص: ٤٥٦

١- و فی هدايه المسترشدين، ص ٣٧٢: «حجه القول بعدم اشتراط البقاء وجوه: أحدها: الأصل فإنَّها تستعمل تاره فی الحال و أخرى فی الماضی و الأصل فیما استعمل فی معنيين أن يكون حقیقه فی القدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك و المجاز» و فی تعليقه علی معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٩: «قد يذكر فی المقام أصل لفظی و هو أولویه الاشتراك معنی علیه لفظاً مع المجاز فإنَّ المشتق مستعمل فی كل من المتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه المبدأ و كونه علی وجه الاشتراك أو علی وجه المجاز فی الثاني خلاف الأصل فتعين كونه للجامع بينهما و هو المتصف بالمبدأ الموجود و قد تبين فی محله إنَّ هذا الأصل حیثما قابل المجاز للاشتراك المعنوی ممّا لم يتبين له أصل» و فی عنایه الأصول، ص ١٣٤: «لم أر فیما راجعته من الكتب الأصولیه من تعرض حال الأصل سوى صاحب البدائع (رحمه الله) فالمصنف قد اقتدى به و أخذ منه» و فی قبال ذلك قال فی القوانين، ص ٧٦: «الثاني أنه لا ريب فی كونه حقیقه فی حال التلبس فلو كان حقیقه فیما انقضى عنه أيضاً للزم الاشتراك و المجاز خیر منه كما مرّ مراراً و ما يقال من أنَّ المشتق إنما يستعمل فی المعنى الأخير من الثلاثة المتقدمه و هو أعمّ من الماضی و الحال و استعمال العام فی الخاص حقیقه إذا لم يرد منه الخاص من حیث الخصوصیه فلا مجاز و لا اشتراك فیه أنه مناف لكلمات أكثرهم و كثير منهم ادعى الإجماع علی كونه حقیقه فی الحال و لو كان حقیقه فی ذلك المعنى العام أيضاً للزم الاشتراك» الخ.

(١)

أولاً: إن رجحان الاشتراك المعنوي على المجاز غير ثابت، لأنّ المجاز قد يشتمل على لطيفه ليست موجوده في الاشتراك المعنوي (و هي لمكان العلائق و المناسبات المجازيه).

و ثانياً: إن غلبه الاشتراك المعنوي و تحقق السيره العقلانيه بالأخذ بالأغلب فهو محل التأمل صغروباً و كبروباً كما قال بعض الأساطين (حفظه الله) (٢) فإنّ الصغرى ممنوع لأنّ الغلبه غير ثابتة (٣) و الكبرى أيضاً ممنوع لأنّ السيره غير مسلم و لذا أستاذنا المحقق البهجه (قدس سره) أيضاً ناقش في اعتبار الكبرى (٤).

التقرير الثاني:

إشاره

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في ابتداء الأمر السادس (٥) قد يحمل على الأصل العملي كما حمله كذلك المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) و السيّد الصدر (قدس سره) (٦) و سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٥٧

١- في الكفايه، ص ٤٥: «و أمّا ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقه و المجاز. إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبه فممنوع لمنع الغلبه أولاً و منع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً».

٢- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣٧٣.

٣- في حقائق الأصول، ص ١١٠ في التعليقه على قوله: «لمنع الغلبه»: «كيف و قد قيل: إنّ أكثر لغه العرب مجاز».

٤- مباحث الأصول، ص ١٩٣.

٥- قال (قدس سره) في الكفايه، ص ٤٥: «سادسها: إنّ لا- أصل في نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشك و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها بأصاله عدم ملاحظه العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له».

٦- مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٣٧٩.

و قد يحمل على الأصل اللفظي كما قرره أستاذنا المحقق البهجه (قدس سره) (١) و احتمله صاحب منتقى الأصول (قدس سره) أيضاً. (٢)

و أما بيان الأصل اللفظي على هذا التقرير فهو أنّ أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه تقتضى الوضع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

إيرادان على التقرير الثاني:

(٣)

أولاً: إنّها معارضة بأصاله عدم ملاحظه عموم الموضوع له بنحو الاشتراك

ص: ٤٥٨

- ١- مباحث الأصول، ج ١، ص ١٩٢.
- ٢- منتقى الأصول، ج ١، ص ٣٤٣.
- ٣- فى مباحث الأصول، ص ١٩٢: «لا أصل فى المسأله يتعين بها المشكوك المبحوث عنه لفظياً لتعارض أصالتي عدم تخصص الموضوع له بالمتلبس و عدم عمومه بنحو الاشتراك المعنوى مع أنه على تقدير السلامه عن المعارضه لا دليل على اعتبارها من بناء من العقلاء فى تعيين الأوضاع و ليس كأصاله عدم القرينه فى تعيين المراد لإحراز البناء فيها». و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٧٩: «هذه الدعوى لا مأخذ لها إذ يرد عليه من أوجه المفارقة: أولاً: ابتناؤه على تخيل أنّ لحاظ المعنى الأعم أو الأخص من باب المطلق و المقيد الذى يكون أصل الجامع متيقناً فى مقام لحاظه و الشك فى الخصوصيه و هو غير صحيح فإنّ المعنيين و إن كانا متّحدين بحسب الصدق فى الخارج إلّا أنّهم بحسب عالم اللحاظ و المفهوم متباينان - بناء على إمكان تصوير معنى جامع أعم - فليس الشك فيما لا يحظه الواضع حين الوضع دائراً بين الأقل و الأكثر لينفى الزائد بالأصل؛ ثانياً: ابتناؤه على كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل السلب و الإيجاب لا تقابل الضدين - كما اختاره السيد الأستاذ- أو العدم و الملكه كما يظهر من المحقق النائيني و إلّا كان إثبات الوضع للأعم ينفى الخصوصيه من الأصل المثبت؛ ثالثاً: إنّ غايه ما يشب من نفي لحاظ الخصوصيه أنّ الواضع قد لاحظ حين الوضع المعنى الأعم الجامع بين المتلبس و المنقضى و ما هو موضوع الحكم الشرعى بالحجيه إنّما هو الظهور المسبب من الوضع فلا يمكن تعيينه فى الأعم بالاستصحاب المذكور إلّا بالأصل المثبت أيضاً».

و أما الأصل العملي

إشارة

فهذا بأن نحمل كلام صاحب الكفاية (قدس سره) على الاستصحاب فحينئذٍ تقريره هو

ص: ٤٥٩

١- فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٨: «الثالث قد يقال: ليس فى المسأله أصل يرجع إليه فى الموارد المشتبهه أو على تقدير بقاء الشبهه لرجوع الشك فيها إلى الحادث من جهه دوران الموضوع له بعد اليقين بحدوث الوضع بين المتبائنين و هما المتلبسه بالمبدأ و المتصفه بالمبدأ الموجود فإنهما و إن كانا من قبيل الفرد و الكلى إلّا أنّهما بحسب الذهن مفهومان متغايران و إن كانا قد يتحدان بحسب الخارج و المعتبر فى باب الأوضاع مفاهيم الأشياء لا وجوداتها الخارجيه ... أقول: و يمكن الذب عنه بفرض جريان الأصل فى نحو ما نحن فيه من دون محذور فإنّ الوضع المرّدّد بين الكلى و الفرد قد يستلزم فى لحاظ الواضع ملاحظه الماهيه الكليه على كلا تقديري تعلقه بالكلى أو بالفرد على وجه يرجع الشك إلى ملاحظه الزيادة الموجهه لفرديه الفرد و اعتبارها مع الماهيه الملحوظه فى متن الوضع ... و قد لا يستلزم ملاحظتها على أحد التقديرين ... و هذا هو الذى لا مجرى للأصل فيه لكون الشك فيه من جهه الحادث بخلاف الصوره الأولى لرجوع الشك فيها إلى الحدوث بالنسبه إلى الزيادة و الأصل يدفعها و محل البحث من هذا الباب لتيقن ملحوظيه الذات المتصفه بالمبدأ الموجود و رجوع الشك إلى قيد كون الوجود فى حال الاتصاف. نعم يبقى الكلام فى اعتبار هذا الأصل فى نظائر المقام و هو فى محل منع لعدم نهوض مدرك له كما أشرنا إليه مراراً». و راجع أيضاً نهايه النهايه، ص ٦٩ و نهايه الدرايه، ص ١٣٣ و حقائق الأصول، ص ١١٠ و المباحث الأصوليه، ج ٢، ص ٣٧٧.

٢- فى حقائق الأصول، ص ١١٠ فى التعليقه على قوله: «لا- دليل على اعتبارها»: «يعنى إلّا بناء على القول بالأصل المثبت إذ لا أثر شرعى لعدم ملاحظه الخصوصيه إلّا بتوسط إثبات الوضع ليثبت به الظهور فيثبت به الأثر الشرعى». و فى عنايه الأصول، ص ١٣٥: «لا- دليل على اعتبارها فى تعيين الموضوع له. أقول بل لا- دليل على اعتبارها من أصلها إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم ملاحظه الخصوصيه عند الشك فى ملاحظتها أو ملاحظه العموم».

أن استصحاب عدم لحاظ الواضع خصوصيه حاله التلبس يقتضى الوضع للأعم.

إيرادات ثلاثة عليه:

(١)

أولاً: إنها معارضه باستصحاب عدم لحاظ العموم.

ثانياً: إن لحاظ الخصوصيه أو لحاظ العموم أو عدمهما كلها ليست موضوع الأثر حتى يجرى فيها الاستصحاب.

ثالثاً: إن جريان استصحاب عدم لحاظ الخصوصيه لازمه لحاظ الأعم كما أن جريان استصحاب عدم لحاظ العموم لازمه لحاظ خصوص المتلبس فالاستصحاب فى الطرفين أصل مثبت.

وهذا الإشكال الثالث مما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) فى المقالات (٢) و أيضاً بعض الأساطين (حفظه الله).

ص: ٤٦٠

١- فى مباحث الأصول، ص ١٩٢: «مع أن الوضع المحقق بأحد اللحاظين لا يجرى فيه الأصل إن رجع إلى الاستصحاب لعدم الحاله السابقه إلما محمولياً فتقع المعارضه لو عمّت الحجيه للمثبت و لم نبحت عن المدرك و إن لم يرجع إليه فلا بدّ من دليل على حجيه الأصل المذكور».

٢- مقالات الأصول، ص ١٨٦.

إذا كان زيد متلبساً بالعلم ثم زال عنه و من جهة أخرى أمر المولى بإكرام العلماء، فإنه يتصور في هذه المسألة صورتان:

الصورة الأولى: إن كان زوال التلبس مقدماً على أمر المولى بإكرام العلماء

ص: ٤٦١

١- قال (قدس سره) في الكفايه، ص ٤٥: «و أمّا الأصل العملي فيختلف في الموارد فأصالة البراءة في مثل "أكرم كل عالم" يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أنّ قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء». و في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧٩ و ٣٨٠: «في ما يتعلّق بالأصل في المسألة الفقيه الفرعيه إن أريد إجراء الاستصحاب الموضوعي و معنى به: استصحاب بقاء صدق المشتق بعد الانقضاء لترتيب أثره الشرعي ففيه: أنّه من الأصل في الشبهه المفهوميه و هو خلاف ما حقّقناه في موضعه من بحوث الاستصحاب و إن أريد استصحاب بقاء الحكم المترتب على المشتق فتاره ... و أخرى يفرض ترتبه [أى الحكم] على مطلق وجوده [أى المشتق] كما إذا قال: "أكرم كل عالم" ... و في الفرض الثاني فصل صاحب الكفايه (قدس سره) بين ما إذا تنجّز الحكم بعد انقضاء المبدأ و ما إذا كان متنجزاً من حين التلبس فشك في ارتفاعه بانقضاء التلبس فحكم باستصحاب عدم الحكم في الأوّل و استصحاب بقاء الحكم في الثاني و في كلا الشّقين من هذا التفصيل كلام: أمّا الشّق الأوّل فلأنّ مقتضى التحقيق المطابق مع مسالكه (قدس سره) أيضاً التفصيل بين حالتين: الأولى ما إذا تأخّر جعل الحكم عن زمان التلبس فتجرى أصالة البراءة عن التكليف أو استصحاب عدمه لكونه من الشك في حدوث التكليف. الثانيه ما إذا كان الجعل ثابتاً في زمان التلبس أيضاً و لكنّه كان معلّقاً على شرط - كنزول المطر مثلاً- يتحقق بعد انقضاء التلبس و في مثله يجرى استصحاب الحكم بنحو القضيه التعليقيه حيث يقال إنّ المطر لو كان قد نزل قبل الانقضاء كان الحكم فعلياً و يشك في فعليته بعده لاحتمال دخل فعليه التلبس فيه كاحتمال دخل العنبيه في حرمة العصير المغلى فيجرى الاستصحاب التعليقي عند القائلين به» الخ. و راجع درر الفوائد، ص ٦١ و مباحث الأصول، ص ١٩٣.

فنشك في وجوب إكرام زيد من جهة احتمال صدق العالم عليه بناء على وضع المشتق للأعم فتجربى البراءة. (١)

الصورة الثانية: و إن كان الأمر بالإِكرام مقدماً على زوال التلبس بالعلم، نشك بعد زوال التلبس في بقاء وجوب إكرام زيد فحيثنأ نستصحب وجوب إكرامه.

إيرادان من المحقق الخوئى على نظريه صاحب الكفايه (قدس سرهما):

اشاره

(٢)

إنَّ الأصل العملى عند المحقق الخوئى (قدس سره) هى البراءة فى كلتا الصورتين و لذا نراه يناقش فى ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من جريان الاستصحاب فى الصورة الثانية بوجهين:

الإيراد الأول:

اشاره

إنَّ جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه عندنا دائماً معارض باستصحاب عدم سعه المجعول فيتساقط الاستصحابان.

جواب عن هذا الإيراد:

إنَّه إشكال مبنائى و نذكر إن شاء الله فى مبحث الاستصحاب أنَّ الحق

ص: ٤٦٢

١- فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٨: «قد يقال: ليس فى المسأله أصل يرجع إليه فى الموارد المشتبهه ... نعم ربّما يجرى فيه - كمنظائره- الأصل فى نفى الآثار المترتبه على الحقيقه و الموضوع له فيما لو قال الشارع: "يجوز التيمم على الصعيد" و "يكره البول تحت الأشجار المثمره" فإنَّ القدر المتيقن من مورد الحكم هو المفهوم الخاص لأنَّه إمَّا نفس الحقيقه أو فرد منه و ما عداه موضع شك فىنفى الحكم عنه بالأصل لأصالة عدم تعلقه بالزائد». و فى حقائق الأصول، ص ١١١: «أقول: الأولى الرجوع فى الفرض الأوّل إلى استصحاب عدم وجوب الإكرام عكس الفرض الثانى لا أصالة البراءة».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٤٣ و ط.ج. ص ٢٧٨.

جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة كما هو المشهور و اختاره الشيخ الأنصاری (قدس سره) .

الإيراد الثاني:

(١)

إنَّه شبهه مفهومیة و الاستصحاب لا یجرى فی الشبهات المفهومیة لا حکماً و لا موضوعاً.

أمَّا عدم جریانہ حکماً فلأنَّنا إذا شكکنا فی بقاء و جوب صلاه العصر أو الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمره المشرقیة عن قمه الرأس من جهة الشک فی مفهوم المغرب فإن كان مفهوم المغرب متقوماً باستتار القرص فالنهار منقوض و معدوم و إن كان مفهوم المغرب متقوماً بذهاب الحمره المشرقیة فالنهار باقٍ و موجود.

فالامر مرّد بين متیقن الزوال و متیقن البقاء فلم نحرز وحده القضیه المتیقنه

ص: ٤٦٣

١- و فی نهاية النهایة، ص ٦٩، فی التعليقه علی قوله: «كما أنَّ قضیه الاستصحاب»: «الموضوع فی الاستصحاب المذكور لم یحرز بقائه لتردده بین ما هو باق جزماً أعنی به الأعم من المتلبس و المنقضى و ما هو مرتفع جزماً أعنی به خصوص المتلبس و معه لا یجرى الاستصحاب علی ما بین فی محلّه». و فی بحوث فی علم الأصول، ص ٣٨١: «الاعتراض الثانی مبنی علی دعوی السید الأستاذ (حفظه الله) ذکرها فی أبحاث الاستصحاب، حاصلها: إنَّ الشبهات المفهومیة لا مجال فیها للاستصحاب الحکمی كما لا مجال للاستصحاب الموضوعی لأنَّ الشک فی بقاء الحکم ناشئ عن الشک فی بقاء الموضوع و یشرط فی الاستصحاب إحراز بقائه و قد أوضحنا هناك: أنَّ مسأله انحفاظ موضوع الحکم المستصحب و عدمه لا ربط لها بكون الشبهه الحکمیة مفهومیة أم لا- و إنما ترتبط بمدی تشخیص العرف للحيثیه المفقوده المحتمل دخلها فی الحکم و اعتبارها رکناً مقوماً للموضوع أم لا فقد تكون الشبهه مفهومیة و مع ذلك لا تكون حیثیه التلبس المنقضیه مقومه للموضوع بحسب نظر العرف فیكون الاستصحاب جارياً فالصحيح ملاحظه هذه النکته فی التفصیل كما هو واضح». و راجع وسیله الوصول، ص ١٥٠ و منتقى الأصول، ص ٣٤٤.

و المشكوكه لعدم إحراز بقاء الموضوع فلايجرى الاستصحاب.

و أما عدم جريانه موضوعاً فلعدم الشك في الأمر الخارجى لأن استتار القرص خارجاً معلوم لنا بالعيان و هكذا ذهب الحمره غير محقق بالعيان و الاستصحاب متقوم باليقين السابق و الشك اللاحق مع أن الشك اللاحق مفقود في المقام.

تتميم صور المسأله:

هنا صورته أخرى و هي أن يتعلق الأمر بوجود الإكرام بعنوان العالم بنحو الإطلاق البدلى فحينئذ إن أكرمنا من انقضى عنه المبدأ فشككنا في امتثال الأمر فالأمر يدور بين امتثال الفرد المنقضى عنه المبدأ أو المتلبس تخيراً و امتثال المتلبس بالمبدأ تعييناً، فهذه المسأله صغرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و قال المحقق العراقي (قدس سره) هنا بالاشتغال و نتيجه هو وجوب خصوص المتلبس بالمبدأ و لكن مختار بعض الأساطين (حفظه الله) (١) و أيضاً السيد الصدر (قدس سره) (٢) البراءه.

ص: ٤٤٤

- ١- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣٧٧.
- ٢- مباحث الدليل اللفظيه، ج ١، ص ٣٨٠؛ في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧٩ و ٣٨٠: «تاره يفرض أن الحكم مرتب على المشتق بنحو الإطلاق البدلى على صرف وجوده كما إذا قال: "أكرم عالماً" ... ففي الفرض الأول الذى يكون الشك فيه بحسب الحقيقه فى متعلق الحكم لا موضوعه - فيما إذا لم يفرض انحصار العالم فى المنقضى عنه المبدأ- يكون الدوران بين التعيين و التخيير الذى هو مجرى أصله البراءه عن التعيين عندنا مطلقاً فيجوز الاكتفاء فى مقام الامتثال يا كرام من كان عالماً سابقاً».

إن أكثر أعلام المتأخرين قالوا بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ و لكن اختلفوا في كيفية الاستدلال.

فبعضهم منعوا الوضع للأعم ثبوتاً لعدم الجامع بين الفرد المتلبس و المنقضى كما أفاده المحقق النائيني (١) و المحقق الإصفهاني (٢) و السيد الخوئي (قدس سرهم) في دوره السابقه (٣) و لكن عدل عنه في المحاضرات- و السيد الروحاني (٤) و السيد الصدر (قدس سرهم). (٥)

و بعضهم قالوا بوضعها لخصوص المتلبس للدليل الإثباتي مثل صاحب الكفايه و المحقق العراقي (٦) و الأستاذ المحقق البهجه (قدس سرهم) (٧) و بعض

ص: ٤٦٥

- ١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١١٠ و ١١٥ و في فوائد الأصول، ص ١١٩ و ١٢٠: «لا وجه للتفصيل بين مبادئ المشتقات أو هيئاتها فالعمده في المسأله هو إثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً في جميع الموارد أو وضعه للأعم كذلك مطلقاً و الأقوى: أنه موضوع لخصوص المتلبس مجاز في غيره».
- ٢- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٩٥.
- ٣- دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ١٢٠ و ١٢١، قال هنا بعدم إمكان الجامع على القول بالأعم بين المتصف و غير المتصف و صرح بامتناع الجامع لكن عدل عن ذلك في المحاضرات.
- ٤- منتقى الأصول، ج ١، ص ٣٤٩.
- ٥- مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٣٧٤، قال (قدس سره): «يكفينا دليلاً على بطلان الوضع للأعم ما تقدم من عدم تيسير تصوّر معنى جامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ».
- ٦- مقالات الأصول، ص ١٨٦ قال (قدس سره): «و أمّا الأقوال فكثيره من دخل خصوص حال التلبس مطلقاً و عدمه كذلك و التفاصيل المزبوره في كتبهم بأنحاء مختلفه لايهمنا شرحها بعد ما لم يكن لها أساس قابل للذكر فالعمده هو القولان الأولان و الذي يقتضيه النظر فيهما أيضاً هو اختيار القول الأول».
- ٧- مباحث الأصول، ج ١، ص ١٨٠ و ١٩٣ و..

و لذا لا بدّ من بحثين فى ضمن المقامين:

المقام الأول: بحث ثبوتى؛ و المقام الثانى: بحث إثباتى.

و هنا أقوال أخرى فى بحث المشتق لا يهمنّا الكلام حولها، فعدلنا عنها. (٣)

ص: ٤٦٦

١- المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ٢٥١ و ٢٥٢ و ط.ج. ج ١، ص ٢٨٧ «إن تصوير الجامع على القول بالأعم بأحد هذين الوجهين بمكان من الإمكان و على هذا الضوء يظهر أن للنزاع فى مقام الإثبات مجالاً واسعاً... و أما الكلام فى مقام الإثبات فلا ينبغى الشك فى أن المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً و يدل على ذلك أمور» الخ .

٢- تهذيب الأصول، ج ١، ص ٨٥، مستدلاً بخصوص التبادر.

٣- هنا أقوال أخرى: (١) فى مبادئ الوصول، ص ٦٧: «لا يشترط بقاء المعنى فى صدقه [أى المشتق]» و فى زبده الأصول، ص ٥٩: «و لا يلزم بقاء المعنى فى صدقه [أى المشتق] حقيقته». و فى هداية المسترشدين، ج ١، ص ٣٧١ ذكر أنّ هذا القول «هو المعروف بين أصحابنا و قد نصّ عليه العلّامة (رحمه الله) فى عده من كتبه و السيد العميدى و الشهيد و المحقق الكركى و عزاه جماعه إلى أصحابنا الإماميه مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدى و الشهيد الثانى و أسنده فى المبادئ إلى أكثر المحققين و فى المطول إلى الأكثر و قد ذهب إليه كثير من العامه منهم عبد القاهر و الشافعى و من تبعه و حكى ذلك من الجائى و المعتزله و عزى إلى ابن سينا و غيره». و راجع تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥١ و إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢ و جامع المقاصد، ج ١، ص ١٠٣ و روض الجنان، ج ١، ص ٨٣ و الفوائد المليه، ص ٤٦ و المسالك، ج ٩، ص ١٧٩ و مصابيح الظلام، ج ٦، ص ٨٠ و معالم الدين، ج ١، ص ٣٩٨ و ذخيره المعاد، ج ١، ص ١٤٤ و أنوار الفقاهه، كتاب النكاح، ص ٨٢. ٢) فى القوانين، ص ٧٦: «و المشهور بينهم فى محلّ الخلاف قولان المجاز مطلقاً و هو مذهب أكثر الأشاعره و الحقيقه مطلقاً و هو المشهور من الشيعة و المعتزله و هناك أقوال آخر منتشرة و الظاهر أنّها محدثه من إلباء كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن ردّ شبهه خصمه ففصل جماعه... و الأقوى كونه مجازاً مطلقاً». و ذكر فى هداية المسترشدين، ج ١، ص ٣٧١، أنّ هذا القول «عزى إلى الرازى و البيضاوى و الحنفية و حكاه فى النهايه عن قوم». و فى شرح طهاره قواعد الأحكام للشيخ جعفر كاشف الغطاء، ص ٩٦: «أما لو بنى على أنّ المشتق حقيقه فى المتصف بالمبدأ حال التلبس كما هو الأقوى». راجع تقارير المجدد الشيرازى، ص ٢٦٣ و رساله فى المشتق، ص ١٤٨ و الكفايه، ص ٤٥ و درر الفوائد، ص ٦٢ و وسيله الوصول، ص ١٥٦ و وقايه الأذهان، ص ١٧٥ و منتهى الأصول، ص ١٠٣ و أصول الفقه، ص ١٠٢ و زبده الأصول، ص ١٤٠ و المحكم فى أصول الفقه، ص ٢٣٧. و الرافد، ص ٢٥٢ و إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ١٤٥ و الحدائق، ج ٢، ص ٧١. و راجع أيضاً إلى المستمسك، ج ٤، ص ١٧ و مصباح الهدى، ج ٣، ص ٩٦ و جامع المدارك، ج ١٤، ص ٢٠٤. ٣) فى الوافيه، ص ٦٢: «الحق: أنّ إطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقه إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلاً فى جنب الاتصاف و لم تكن الذات معرضه عن المبدأ أو راغبه عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه أو محكوماً به و سواء طرأ الضد أم لا لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور

من دون نصب القرينه كالكاتب و الخياط و القارئ و المتعلم و المعلم و نحوها و لو كان المحل متصفاً بالضد الوجودى كالنوم و نحوه». (٤) فى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٣٨٦: «الذى يتقوى فى بادئ النظر أن يقال بالتفصيل بين المشتقات المأخوذه على سبيل التعديه و لو بواسطة الحرف و المأخوذه على سبيل اللزوم فالأولى موضوعه للأعم من الماضى و الحال و الثانيه موضوعه لخصوص الحال فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقين بالمشتقات باعتبار نوعيهما و لو مع اتحاد الصيغه فاعتبر فى أحدهما حصول الاتصاف فى الجملة سواء كان حاصلًا فى الحال أو لا و فى الآخر تحقّقه بالفعل على النحو المذكور. يشهد بذلك استقراء الحال فى المشتقات». و فى الفصول، ص ٦٠: «الحق أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعديه إلى الغير كان حقيقه فى الحال و الماضى أعنى فى القدر المشترك بينهما و إلّا كان حقيقه فى الحال فقط». و راجع مفتاح الكرامه، ج ١٨، ص ٣٩٦. (٥) فى نهايه النهايه، ص ٧٠ عند التعليقه على قوله: «لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف»: «المختار عندنا هو التفصيل تفصيلاً ثلاثياً بين اسم الفاعل و اسم المفعول و سائر المشتقات بأن يقال إنّ اسم الفاعل لا يعتبر فى مدلوله التلبس بالمبدأ أصلاً لأنّ مدلوله لا يزيد على الذات مقيده بكونه عله و مصدرًا للمبدأ فالذات الفاعل للمبدأ فاعليه اقتضائه مدلول اسم الفاعل سواء كان هناك تأثير فى الخارج فى إحدى الأزمنه أم لم يكن و أمّا اسم المفعول فيعتبر فى مدلوله التلبس بالمبدأ فى الجملة أعتم من الفعلى و الانقضائى و لا تكفى القابليه الاقتضائيه فيه و أمّا بقيه المشتقات فيعتبر فى مدليلها فعليه التلبس بالمبدأ» الخ. (٦) فى نهايه الأصول، ص ٦٤، قال بعد ذكر القول بأنّه حقيقه فى الأعم إن كان مبدئه ممّا ينصرم و فى الأخص إن كان ممّا يمكن بقائه و ثباته: «كان هذا القول وجيهاً عندنا فى السابق». و راجع أيضاً تحريرات فى الأصول، ص ٣٤٥. (٧) فى مصباح الهدايه فى إثبات الولايه للسيد على البهبهانى، ص ١٣١: «إنّما لا يصدق المشتق حقيقه على ما انقضى عنه المبدأ إذا كان المبدأ من قبيل الصفات كالعالم و الجاهل و القائم و القاعد و أمّا إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال التى يكون العنوان المأخوذ منها منتزعاً من حدوث المبدأ من الذات كالضارب و القاتل و الوالد و الولد فصدق المشتق فيها دائر مدار حدوث المبدأ و لا يعتبر فيه بقاؤه» الخ.

قال بعض الأعلام بعدم إمكان الوضع للأعم.

ص: ٤٦٩

١- . و فى مناهج الوصول، ص ٢١٢: «إنّ الجامع الذاتى بينهما غير ممكن لأنّ المدعى أنّ الفاعل يصدق عليه المشتق فى حال فقدانه لأجل التلبس السابق لا الجرى عليه بلحاظ حال التلبس فإنّه لا نزاع فى أنّه حقيقه حتى فيما سيأتى و معلوم أنّ الجامع بين الواجد و الفاعل ممّا لا يعقل و الجامع الانتزاعى البسيط - أيضاً - غير متصوّر بحيث يدخل فيه الواجد و الفاعل الذى كان متلبساً و يخرج منه ما سيتلبس و الجامع البسيط الذى ينحلّ إلى المركب - أيضاً - غير معقول لأنّ مثله إنّما يتصوّر فيما إذا كان الواقع كذلك فإنّه مأخوذ منه فلا بدّ من الالتزام بالتركيب التفصيلى و هو يرجع إلى الاشتراك اللفظى و لو بوضع واحد ... و يعود محذور عدم الجامع مطلقاً و التركيب التفصيلى الراجع إلى الاشتراك اللفظى فليس للقائل بالأعم وجه معقول يعتمد عليه» الخ. و فى جواهر الأصول، ج ٢، ص ٧٣: «يظهر من المحقق العراقى (قدس سره): أنّه يمكن تصوير الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه على بعض الأقوال فى المشتق و لا يمكن تصويره على بعض آخر و ذلك لأنّه لو قلنا: إنّ المشتق موضوع لمفهوم مركب من الذات و المبدأ و النسبه أو قلنا بأنّه موضوع للحدث المنتسب إلى الذات بحيث تكون النسبه داخله و الذات خارجه أو قلنا بأنّه موضوع للحدث المنتسب إلى ذات ما بنحو تكون الذات و النسبه معاً خارجين عن مفهومه و يكون الموضوع له عبارته عن الحصة من الحدث المقترنه بالانتساب إلى ذات ما فيمكن تصوير الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه و أمّا لو قلنا بأنّ مفاده الحدث الملحوظ لا بشرط فى قبال المصدر و اسمه - اللذين يكون مفادهما الحدث الملحوظ بشرط شىء - فيشكل تصوير الجامع ... انتهى ملخصاً». و فى مباحث الأصول، ص ١٩٧: «قد يستدلّ للوضع للمتلبس بما دلّ على بساطه المشتق فإنّ النزاع مبنى على التركيب الذى يتحقق معه بقاء الذات المأخوذ فى المشتق مع انقضاء التلبس بالوصف المأخوذ فى المشتق انتساب الذات إليه و أمّا على البساطه فالمشتق كالجامد فى كون المدلول شيئاً فardاً لا بقاء له مع الانقضاء إذ المنتفى فيهما نفس المدلول لا صفه مأخوذه فيه بل القائم حينئذٍ كالقيام و الحجريه فى عدم مجىء احتمال الصدق مع الانقضاء و إن افترت بقاء علاقته التجوّز فى القائم دون القيام و الحجر و نحوهما و قد نسب القول بابتناء النزاع على التركيب إلى الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى ما عن بعض تلامذته»

ما أفاده في المقام أولاً هو التفصيل و الوجه فيه ابتناء النزاع على القول ببساطه المشتق (فيكون موضوعاً لخصوص المتلبس) أو تركبه (فيكون موضوعاً للأعم).

فقال: إن قلنا بالتركب فحيث إن مفهوم المشتق أخذ فيه انتساب المبدأ إلى الذات و يكفي في الانتساب التلبس في الجملة فلامحاله يكون موضوعاً للأعم.

و إذا قلنا بالبساطه فإنه عليها ليس المشتق إلا نفس المبدأ المأخوذ لابتسراط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ و مع انتفائه (أي انتفاء المشتق) ينتفي العنوان الاشتقاقي أيضاً و يكون حاله حينئذ حال الجوامد بعينها في أن مدار صدق العنوان هو فعلية المبدأ فكأن معنى المنقضي عنه المبدأ المنقضي عنه المشتق.

ثم عدل عن هذا البيان و قال بالوضع لخصوص المتلبس سواء قلنا بالبساطه أم بالتركيب، فقال ثانياً: إنه لا يمكن تصور الجامع حتى بناء على التركيب.

بيانه: إن مفهوم المشتقات بناء على التركيب ليس مركباً من مفهوم المبدأ و نسبه ناقصه تقييده حتى يكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمي و حرفي، إذ عليه لا يمكن الحمل على الذات أبداً، بل القائل بالتركيب إنما يدعى التركيب من الذات و المبدأ، غايه الأمر أن المفهوم متضمن لمعنى حرفي كأسماء الإشاره و الموصولات

١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١١٠ و ١١٥ و في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧٦ عدّ من الوجوه التي استدلل بها على الوضع لخصوص المتلبس ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) و قال: «يتألف من خطوتين أولاهما أن مدلول المشتق أمر بسيط كمدلول المصدر نفسه و لكن ملحوظاً لا- بشرط من ناحيه الحمل. الثانيه: إن المشتق إذا كان بسيطاً فلا يعقل وضعه للأعم لعدم الجامع عندئذ بين حالتي التلبس و الانقضاء و الخطوه الثانيه من هاتين صحيحه على ما تقدّم أيضاً إلا أن الأولى منهما محل تأمل بل منع على ما تقدّم الكلام فيه مفصلاً في الهيآت الإفراديه».

و غير ذلك و لذا قلنا: إنه بناء على التركب فالذات هي الركن، لكنّها لم تؤخذ مطلقه بحيث يكون المفهوم مركباً من المبدأ و الذات على إطلاقها بل بما هي متضمنه لمعنى حرفى فلما كان فرديه الفردين (أى المنقضى عنه و المتلبس) بلحاظ الزمان، فلا بدّ أن يكون هناك زمان جامع بينهما و من المعلوم أنّ مفاهيم المشتقات عاربه عن الزمان، فماذا يكون جامعاً بينهما مع قطع النظر عن الزمان؟

فمع عدم اعتبار الزمان فى المفهوم و عدم تعقل جامع آخر بين المتلبس و المنقضى عنه لا بدّ أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس.

بيان منتقى الأصول لتوجيه نظريه المحقق النائينى (قدس سره):

(١)

إنّ نسبة المبدأ إلى الذات فى حال التلبس تختلف عنها فى حال الانقضاء فإنّ الربط بين المبدأ و الذات فى حال التلبس ربط حقيقى واقعى و فى حال الانقضاء ربط مسامحى و ادعائى، إذ لا ارتباط حقيقه بينهما عند انعدام المبدأ لانعدام أحد طرفى النسبه فسنخ نسبة المبدأ إلى الذات فى حال التلبس يختلف عن سنخ نسبته إليها فى حال الانقضاء.

فالوضع للأعم مع أخذ النسبه فى مفهوم المشتق يتوقف على تصور جامع بين هاتين النسبتين و قد عرفت أنّ الجامع بين سنخين من النسبه مفقود لتغاير أنحاء

ص: ٤٧١

١- منتقى الأصول، ج ١، ص ٣٤٩، قال (قدس سره) بعد ذكر إشكال المحقق الخوئى (قدس سره): «و التحقيق تماميه ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره) من عدم إمكان تصوّر الجامع سوى الزمان. بيان ذلك: أنّه قد عرفت فيما تقدّم أنّ المعانى الحرفيه من سنخ الوجود لا- المفاهيم و عليه فكل منها يغاير الآخر لتغاير الوجودين فلا يتصور الجامع بين سنخين من النسبه و الربط نعم الجامع بين أفراد سنخ واحد من الربط ممكن كالجامع بين النسب الظرفيه و هو النسبه الظرفيه و غيرها و من الظاهر أنّ نسبة المبدأ إلى الذات» الخ.

النسب و تباينها و لعل نظر المحقق النائيني (قدس سره) إلى هذا المعنى.

قبل بيان الملاحظات على كلام المحقق النائيني (قدس سره) لابد من ملاحظه عدول هذا المحقق عما أفاده أولاً من أنه إن قلنا بالتركيب فالجامع بين المتلبس و المنقضى موجود و هو تلبس الذات بالمبدأ فى الجملة و الوجه فى عدوله عنه هو أن المشتق المركب يتضمن المعنى الحرفى.

مناقشتان فى نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

إشاره

(١)

الأولى: مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) بالنسبه إلى ما أفاده على القول بالبساطه

(٢)

إنّ المحقق الخوئى (قدس سره) قرّر فى ابتداء كلامه نظريه أستاذه المحقق النائيني (قدس سره) على المبنى حيث لا يتصور عنده الجامع بين المتلبس و المنقضى (٢) بل زوال المبدأ و انقضاؤه بمعنى انقضاء المشتق لاتحاد المبدأ و المشتق على هذا القول.

ثم ناقش فى كلام المحقق النائيني (قدس سره) بوجهين فقال أولاً: إنّ المبنى مخدوش لتركب المشتق؛ و ثانياً: على فرض بساطه المشتق لا يكون المشتق عين مفهوم المبدأ بل هو مباين له.

ص: ٤٧٢

١- فى منتهى الأصول، ص ١٠٥: «و أنت خير بأنّ الجامع هو حصول التلبس بمبدأ للذات سواء كان باقياً إلى زمان الجرى و الانتساب أو كان منقضياً عنها و هذا المعنى ملازم للزمان من جهة أنّ حصول التلبس أمر يقع فى الزمان كسائر الحوادث الزمانيه فلا يلزم من الالتزام بمثل هذا الجامع دخول الزمان فى مفهوم الاسم و مدلوله كى يلزم منه ذلك المحذور».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٥١ و ط.ج. ص ٢٨٧.

٣- فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٧١: «لا ينبغي التردد فى عدم معقوليه الجامع الأعم بناء على القول ببساطه المشتق و أنه موضوع بإزاء المبدأ ملحوظاً لا بشرط من حيث الحمل لعدم صدق المبدأ على الفاقد له و لو لوحظ لا بشرط من حيث الحمل بداهه ركنيه المبدأ حينئذٍ فى صدقه».

و أمّا بالنسبة إلى ما أفاده على القول بالتركيب:

قال المحقق الخوئي (قدس سره): إنّ كلام المحقق النائيني (قدس سره) مخدوش لوجود الجامع بأحد الوجهين: (١)

الوجه الأوّل: إنّ الجامع هو اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتّصف به بعد فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف الوجود للاتصاف العارى عن أيّة خصوصية كما هو شأن الجامع.

أو فقل: إنّ الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود.

الوجه الثاني: إنّنا لو سلمنا أنّ الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن، إلّا أنّه يمكننا تصوير جامع انتزاعي بينهما و هو عنوان أحدهما و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً، لعدم مقتضى له، إذ في مقام الوضع يكفى الجامع الانتزاعي، لأنّ

ص: ٤٧٣

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧١ - ٣٧٣: «أمّا تصوير معنى جامع أعمّ على القول بتركب المشتق فيمكن أن يذكر بشأنه عده وجوه» الثالث و الرابع منها هو ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) و جاء في المتن قال: «١- أن يفرض المعنى الجامع عبارة عن الذات التي لها التلبس بالمبدأ في أحد الزمانين الماضى أو الحاضر و فيه: ما تقدّم من عدم أخذ الزمان في مدلول المشتق ٢- إنّ الجامع هو الذات التي صدر عنها المبدأ بأن يكون مفاد الفعل الماضى بنحو النسبه الناقصه مأخوذاً في مدلول المشتق "فعال" يعنى "من علم" و "قائم"، "من قام" و هكذا فيصدق على المتلبس و المنقضى عنه التلبس بالمبدأ معاً و فيه: أولاً: يلزم عدم صدق المشتق على الذات بلحاظ آن حدوث المبدأ ... و ثانياً: يلزم عدم صحه إجراء المشتق بلحاظ المستقبل ... و ثالثاً: عدم صحه أخذ مفاد الفعل الماضى في جميع المشتقات كما يتّضح بمراجعه أسماء الآله أو المكان و الزمان أو غيرها من المشتقات و رابعاً: إنّ الفعل الماضى يدلّ على حركة المبدأ و صدوره من ذات و مثل هذا المعنى غير مأخوذ في المشتقات فإنّها تحكى عن الذات المتّصفه بالمبدأ و لاتحكى عن حيثيه حركة المبدأ و صدوره منها» و قال في ص ٣٧٣: «٥- أن يكون الجامع عبارة عن الذات المنتقض عدم المبدأ الأزلى فيه و هو صادق على المنقضى لأنّ عدم المبدأ فيه ليس بأزلى و فيه: ما تقدّم في الاعتراض الأوّل على الوجه السابق» أى الوجه الأوّل ممّا ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) .

الحاجه التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بإزائه وهو لا يستدعى أزيد من تصوير معنى ما، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقيه أم من الماهيات الاعتباريه أم من العناوين الانتزاعيه.

يلاحظ عليها:

أمّا الوجه الأول: (١) فهو المستفاد من كلام المحقق النائيني (قدس سره) في أول الأمر ثم أعرض عنه ووجهه في منتقى الأصول بعدم إمكان الجامع بين سنجين من النسبه و قد نقلنا بيانهما. و أمّا الاتصاف الجامع فليس مدلولاً للهيأه لأنّ الهيأه لاتدلّ على المعنى الاسمى.

و أمّا الوجه الثاني: فقد أشكل عليه بعض الأساطين (حفظه الله) (٢) و السيد الصدر (قدس سره) (٣) بأنّه لو وضع المشتق لعنوان أحدهما فلا بدّ أن يحضر هذا المعنى في الذهن مع عدم

ص: ٤٧٤

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٧٣: «فيه: أوّلاً: عدم انفهام انتقاض عدم المبدأ أو خروجه من العدم في المشتقات بل العرف بشكل عام يفهم معانى المشتقات من طرف وجود المبادئ فيها ابتداءً لا بتوسيط إعدامها؛ و ثانياً: إن أريد أخذ مفهوم الانتقاض الاشتقاقي كعنوان المنتقض فهو أيضاً مشتق لا بدّ من تحديد معنى جامع له لكي لا يختص بالمنتقض فيه العدم بالفعل و إن أريد أخذ الانتقاض بنحو الفعل الماضى رجع إلى الوجه الثانى المتقدّم و قد عرفت عدم المساعده عليه و إن أخذ مبدأ الانتقاض منسوباً إلى الذات بنحو النسبه الناقصه كان كنسبه أى مبدأ اشتقاقي بحاجه إلى تصوير معنى جامع يشمل صورته انقضائه تلبس الذات به».

٢- تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣٨٢.

٣- مباحث الدليل اللفظى، ج ١، ص ٣٧٢ و ٣٧٣، قال (قدس سره): «إنّ مجرد معقوليه جامع انتزاعى كعنوان أحدهما الذى يمكن أن ينتزع من النقيضين فضلاً عن غيرهما، لا يكفى إذ المقصود تصوير جامع يحتمل بشأنه أن يكون هو المعنى الموضوع له للمشتقات و لا إشكال فى عدم انفهام مفهوم أحدهما عن المشتق و لو كان المشتق موضوعاً بإزاء مفهوم أحد الفردين المتلبس و المنقضى لزم عدم تعقل الشموليه فيه لأنّ عنوان أحدهما أو واحد منها عنوان بدلى دائماً».

انفهام مفهوم أحدهما عن المشتق.

الثانية: ملاحظتنا على كلام المحقق النائيني (قدس سره)

يلاحظ على كلام المحقق النائيني (قدس سره) و تقرير منتقى الأصول بأن الوضع للأعم لا يتوقف على أن يكون الموضوع له هو المعنى الجامع الأعم حتى يقال باستحاله الجامع الحقيقي بين أنحاء النسب التي هي مفاد الهياه بل الموضوع له في الهيات ذات النسب الشخصيه و آحادها.

بل يكفي في الوضع للأعم وجود الجامع العنواني و تصوره حين الوضع بحيث يكون الموضوع له معنواته و الجامع العنواني بين المتلبس و المنقضى عنه موجود مثل الاتصاف و التلبس في الجملة فالوضع للمعنى الأعم ممكن.

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هنا فروض ثلاثه:

إشاره

(١)

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) أشار إلى مباني الأعلام في هذا البحث من جهه إمكان وجود الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه.

ص: ٤٧٥

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ١٩٥؛ و في مناهج الوصول، ص ٢١٤: «و يتلوه ما قيل: من أنّ مفهوم الوصف بسيط، إمّا على ما يرى العلّامه الدواني من اتحاد المبدأ و المشتق ذاتاً و اختلافهما اعتباراً أو على نحو آخر و معه لا يعقل الوضع للأعم ثمّ أخذ في الاستدلال على الامتناع و فيه: أنّ بساطه مفهوم المشتق و تركيبه فرع الوضع و طريق إثباته التبادر لا العقل و سيأتي الكلام في الوجوه العقلية التي أقاموها على البساطه و بالجملة هذه المسأله اللغويه الراجعه إلى مفهوم اللفظ لا طريق لإثباتها إلّا مباني إثبات سائر اللغات و العقليات بمراحل عنها إلّا أن يكون المقصود تقريبات لإثبات التبادر و الحق تبادر المتلبس لا المعنى الأعم على فرض تصويره».

الفرض الأول: القول بالبساطه التي ذهب إليها المحقق الدواني (قدس سره)

إنَّ المحقق الدواني (قدس سره) يرى اتحاد المبدأ و المشتق ذاتاً و اختلافهما اعتباراً فإنَّ المبدأ يلاحظ من أطوار موضوعه و شؤونه و يكون مرتبه من الموضوع فحينئذ مع زوال المبدأ و انقضاء التلبس به لا- شيء هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه، فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات في مرحله الحمل مع عدم قيام المبدأ بالذات؟ و مع القول بالبساطه بهذا الوجه لا يعقل الوضع للأعم.

الفرض الثاني: القول بالبساطه التي هو المختار

إنَّ مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو أنَّ مفهوم المشتق صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه كما هو كذلك في الخارج.

فعلى هذا إنَّ مطابق هذا المعنى الوجداني ليس إلَّا الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً، فحينئذ لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقه إلى الصوره المبهمه المقومه لعنوانيه عنوان المشتق و مع ذلك يصدق على فاقد التلبس. و مع القول بالبساطه بهذا الوجه أيضاً لا يعقل الوضع للأعم.

الفرض الثالث: القول بتركب مفهوم المشتق (هنا احتمالان:)

إشاره

أمّا على القول بتركب مفهوم المشتق حقيقه - سواء كان مفهوم المشتق «من حصل منه الضرب» مثلاً كما هو الرأي في بادي النظر عن العلامه (قدس سره) (في تهذيب الأصول إلى علم الأصول) أو كان مفهوم المشتق «من له الضرب» كما عن صاحب الفصول (قدس سره) - فإنَّ الصديق على الأعم في «من حصل منه الضرب» بملاحظه أنّ من زال عنه الضرب يصدق عليه أنه من حصل منه الضرب و

الصدق على الأعم في «من له الضرب» بملاحظه إهمال النسبه من حيث الفعلية و الانقضاء.

الاحتمال الأول: تركب المشتق بمعنى من حصل منه الضرب

إيرادان على هذا الاحتمال:

أولاً: يلزم تركب المشتق من الفعل الماضي (حصل) و زياده.

ثانياً: يلزم المجازيه في مثال «زيد ضارب الآن» أو «زيد ضارب غداً» لأنّ قيد الآن و قيد غداً مناف للفعل الماضي المأخوذ في المشتق.

الاحتمال الثاني: تركب المشتق بمعنى من له الضرب

إيرادان على الاحتمال الثاني:

إشاره

أولاً: على فرض الإهمال في النسبه من حيث الفعلية و الانقضاء تكون النسبه مهمله بالنسبه إلى الاستقبال أيضاً فيصدق على من يتلبس استقبلاً بالحقيقه لا بالمجاز.

ثانياً: إنّ النسبه حقيقتها الجامعه لجميع أنحاءها هو الخروج من العدم إلى الوجود و هو عين الفعلية فلا معنى لإهمالها و لا لكونها أعم من الوجود و العدم. (فإنّ النسبه متشخصه و الشخصيه عين الفعلية).

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذين الإيرادين:

أجاب بعض الأساطين (حفظه الله) عن بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) على القول بتركب المشتق و تفسير المشتق «بمن له الضرب» مثلاً:

أمّا الجواب عن إيراده الأوّل: فبأنّ الإهمال ليس من جميع الجهات بل إهمال النسبه من جهه الفعلية و الانقضاء أمّا النسبه فهى متعينه من جهه الاستقبال فلا تصدق على المستقبل إلّا بالمجاز.

و أمّا الجواب عن إيراده الثانى: فبالنقض فى مثل عنوان الممتنع و المعدوم حيث يستحيل خروجهما من العدم إلى الوجود و هكذا بالنقض فى المجردات فإنّها لا تخرج من العدم إلى الوجود.

تحقيق المقام:

إنّ النسب اللفظيه حاكيه عن النسب الواقعيه الخارجيه أو نفس الأمرية و لكن النسبه الواقعيه بين الذات و المبدأ منتفيه فى المنقضى عنه المبدأ فمطابق النسبه فى المنقضى عنه المبدأ معدوم.

و لا يجدى سبق وجود النسبه فى المقام، لأنّ ذلك يتوقف على وجود ما يدلّ على معنى السبق مع خلوّ الماده و الذات و مفاد الهياه عن إفاده ذلك.

نعم، إن كان فى المشتق ما يدل على الاتصاف فى الجمله أو على الزمان الأعم فيمكن تصحيح الوضع للأعم و لكن ليس فى المشتق ما يدل عليهما.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تصحيح كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) لكن التحقيق هو ما ذكرناه فى المناقشه على كلام المحقق النائيني (قدس سره) .

بيانه: إنّ الكلام فى إمكان الوضع للجامع لا وقوعه فإنّ الوضع للجامع يصح بتصوير الجامع العنوانى الأعم حين الوضع و نتيجه الوضع لذات النسبه التقيديه الناقصه المحققه سابقاً أو فعلاً على أن يكون السبق خارجاً عن الموضوع له و لكن معرفاً لذات النسبه المحققه سابقاً و النسبه دائماً فعليه إلّا أنّ

النسبه الفعلية قد يكون وعاءها الزمان السابق (11) فلا يبد من البحث عن وقوع ذلك فى مقام البحث عن الدلاله الإثباتيه و عدم وجود ما يدل على ذلك بل وجود ما يدل على خلافه مرتبط بمقام الإثبات لا الثبوت.

فالمتحصيل أنه إن قلنا ببساطه المشتق فيستحيل وضعه للمعنى الأعم من المتلبس و المنقضى و إن قلنا بتركب المشتق فيمكن وضعه للمعنى الأعم.

ص: ٤٧٩

١- و الزمان السابق ليس قيماً للنسبه بل ظرف و وعاء له كما ذكرنا فى بحث دلاله الفعل على الزمان الماضى.

استدلال القائلين بالوضع لخصوص المتلبس:

إشاره

قد استدلل على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بأمور و المهمّ منها: التبادر و صحه السلب عن المنقضى عنه المبدأ و برهان التضادّ.

الدليل الأوّل: التبادر

إشاره

(١١)

بيانه: إنّ المرتكز عند أذهان أهل اللغه هو المتلبس بالمبدأ فعلاً أمّا ما انقضى عنه التلبس فلا يصدق المشتق عليه إلّا بالقرينه.

و ذلك في المشتقات الأديبه -التي لها وضع نوعي باعتبار هيئاته- لا يختصّ

ص: ٤٨٠

١- في القوانين، ص ٧٦: «لنا وجوه الأوّل تبادر الغير منه و هو المتلبس بالمبدأ و هو علامه المجاز». و في الكفايه، ص ٤٥: «و يدلّ عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال». و في نهايه الأصول، ص ٦٤: «و عمدته الدليل عليه هو التبادر». و في منتهى الأصول، ص ١٠٣: «و الدليل على ذلك هو تبادر خصوص المتلبس و صحه سلب المشتق عن المنقضى عنه مبدأ الاشتقاق بلا شك و ارتياب فإنّه يصحّ أن يقال للرجل الذي كان عادلاً و الآن هو فاسق أنّه الآن ليس بعادل بحيث يكون الآن قيّداً للموضوع أو للسلب لا للمسلوب». و في أصول الفقه، ص ١٠٢: «و دليلنا: التبادر و صحه السلب عمّن زال عنه الوصف فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: "إنّه قائم" و لا لمن هو جاهل بالفعل: "إنّه عالم" و ذلك لمجرد أنّه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز أو يقال: "إنّه كان قائماً" أو "عالمًا" فيكون حقيقه حينئذٍ إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس». و في مناهج الوصول، ص ٢١٣: «إنّ التبادر هو الدليل الوحيد في مثل المقام الذي يكون البحث فيه لغوياً لا عقلياً و هو يساعد على المتلبس به لا الأعم و صحه السلب ترجع إليه كما تقدّم و كذا ما يقال من تضاد الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده على ما ارتكز لها من المعاني فإنّه لولا التبادر لما كان بينها تضاد ارتكازاً».

بلغه دون لغه لا شراك اللغات فى الوضع النوعى.

و هذا التبادر مستند إلى حاق اللفظ و لا يستند إلى القرينه كما هو المفروض و أيضاً لا يستند إلى كثره الاستعمال فى خصوص المتلبس.

إشكال فى المقام:

(١)

إنّ التبادر ينشأ من الإطلاق حيث إنّ المطلق عند الإطلاق ينصرف إلى الفرد

ص: ٤٨١

١- . فى هدايه المسترشدين، ص ٣٨٠ بعد أن قال: «أحدها: أنّ المتبادر من الأحمر و الأصفر و الأبيض و الحسن و القبيح و الجميل و الكريم و الصالح و التقى و الزاهد و العالم و الجاهل و نحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادئ فى الحال و التبادر دليل الحقيقه» قال: «و يجب عنه تاره بمنع كون التبادر المدعى مستندا إلى نفس اللفظ بل إلى غلبه الاستعمال و يكشف عنه أنّه لو كان كذلك لا يطرد فى غيرها من المشتقات لا تحاد جهه الوضع فيها لما تقرّر من كون أوضاعها نوعيه و لعدم قائل بالتفصيل فى الألفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت و ليس كذلك إذ لا يتبادر ذلك فى نحو القاتل و الجارح و البائع و المشترى و المعلمّ و المضروب و المنصور و نحوها و أخرى بأنّ التبادر المدعى فى تلك الأمثله معارض بتبادر خلافه فى أمثله أخرى فإنّ أجيب بكون تبادر الأعم فى تلك الأمثله من جهه الغلبه لم يكن ذلك أولى من العكس» و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٧: «حجه القول باشتراط بقاء المبدأ و جوه: منها: تبادر المتلبس بالمبدأ دون المنقضى عنه المبدأ و التبادر علامه الحقيقه كما أنّ عدمه علامه المجاز و فيه: أنّ تلبس الذات بالمبدأ لا معنى له إلّا وجود المبدأ للذات فإنّ أريد بتبادره تبادر وجود المبدأ على أنّه مدلوله باعتبار الوضع ففيه: منع تقدّم وجهه فإنّ وجود المبدأ و إن حصل الانتقال إليه إلّا أنّه ليس لدخوله فى الوضع بل لكونه من باب الخارج اللازم لما دخل فيه و هو النسبه الواقعيه التى لا تتأتى بين الذات و المبدأ إلّا بوجوده و دخوله فى ظرف الخارج و إن أريد به تبادره على أنّه مدلول له بالالتزام فهو لا يقضى بمدخله بقائه فى بقاء مدلوله باعتبار الوضع» الخ. و فى تحريرات فى الأصول، ص ٣٤٨: «قد عرفت فى محلّه: أنّ الدور فى التبادر غير قابل للدفع و لو سلّمنا تماميته هناك فهناك مشكل آخر لأنّ الذى يتبادر من المفاهيم التصوريه هى الذات المبهمه مع الوصف و المبدأ و أمّا أنّ التلبس يكون بوصف الفعلية أو الأعم فهو ممّا لا يتبادر من اللفظ تصوّراً. نعم، المتبادر منه حال التطبيق و الصدق هو الفعلية و لكنّه لا يثبت كون منشأ التبادر هو الوضع فى هياه المشتق بل من الممكن كون المنشأ أمراً آخر من غير دخاله هياه المشتق فى ذلك».

الأكمل أو ينصرف إلى الفرد الأغلب، فحيث إنّ التلبس الفعلى بالمبدأ هو الأغلب ينصرف المشتق إليه و هو ينسب إلى الذهن و التبادر الإطلاقي ليس دليلاً على الوضع.

جوابان عن هذا الإشكال:

إشاره

(١)

الجواب الأول: عن المحقق الخراساني (قدس سره)

إشاره

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره) بكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

إشكال السيد الصدر على جواب المحقق الخراساني (قدس سرهما):

(٢)

استشكل السيد الصدر على جواب المحقق الخراساني (قدس سرهما) فقال: إنّ موارد استعمالات المشتق إمّا الجمله غير التطبيقية كما إذا وقع المشتق في سياق الإنشاء و لا شبهه في عدم صحه الاستشهاد بها على الاستعمال في المنقضى.

ص: ٤٨٢

١- في مباحث الأصول، ص ١٩٣: «المناقشه في التبادر بإمكان كونه من الانسباق من الإطلاق لا من الوضع غير مقبوله هنا كما في سائر موارد الاستدلال بالتبادر في الوضع للخاص في قبال الوضع للعام كالصحيح و الأعم و غيره و الجواب في الجميع أنه إن كان انسباقاً معوّلاً عليه عند العرف المنسوب إليهم الانسباق بحيث يحكمون به و لا يتوقفون في العمل عليه فلا فرق في مقام العمل بين الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق بهذا القيد و بين الوضع في جميع موارد عدم القرينه على الخلاف و إن كان غير معوّل عليه فإن كان موجياً لتحير العرف فهو خلف الفرض من دعوى ما لا يتوقف معه في العمل و إن كان غير مانع عن العمل عندهم بالإطلاق الموافق للوضع للأعم فلازمه أنه - مع خلوّ الذهن عمّا لا قرينه له و لا اعتماد عليه و قصر النظر إلى حاق اللفظ - فالتبادر حينئذٍ الأعم و الموجود فيه صحه الحمل لا صحه السلب و المفروض أنه مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه من مثل كثره الاستعمال و قلته فالتبادر من حاق اللفظ هو المتلبس في الحال» الخ.

٢- . مباحث الدليل اللفظي، ج ١، ص ٢٧٥. و في مباحث الأصول، ص ١٩٥ بعد ذكر جواب الكفايه: «و يمكن المناقشه فيه بأن

الجرى بلحاظ حال التلبس أو بلحاظ حال الجرى معنيان لا معنى واحد فيكون حقيقه على الأعم مطلقاً بخلاف الوضع للخاص حيث يكون مجازاً إلماً مع ملاحظه حال التلبس فلا مجوز للتجوز مع التمكن من الاستعمال الحقيقى بلحاظ حال التلبس إلّا أن يقال: إنّ المعنيين متحدان بالنتيجه و الاختلاف بعد لحاظ حال التلبس فى الاستعمال المجازى فى حال الانقضاء و عدمه فيقال: الكثره مشتركه بين المتلبس بالفعل فى زمان الجرى و المتلبس بلحاظ الزمان الماضى فتبادر الأول لا يكون منشأ الكثره المشتركه مع كون الاستعمال حقيقياً فى النحوين بل لا منشأ له إلّا الوضع لخصوص المتلبس فعلاً فى زمان الجرى و الحمل كما يشهد به تبادر هذا من حاق اللفظ لا من كثره الاستعمال كما مرّ فإنه لا داعى على الأعم إلى ملاحظه غير زمان الجرى مع كون الاستعمال حقيقه باللحاظين فلا يكون انسباق المتلبس معلولاً- إلّا للوضع للمتلبس لعدم الداعى إلى تبادر المتلبس مع الوضع للأعم و كون الإطلاق على الحقيقه بلحاظ زمان الجرى».

و إما الجملة التطبيقية الإسنادية مثل الضرب و ضربت العالم و الاستعمال فيها بلحاظ زمان إسناد الفعل.

و إما الجملة التطبيقية الحملية و فيها قد لا تكون الذات باقيه حين استعمال المشتق مثل قولنا: « الشيخ المفيد عالم » و يتعين فيها أن يكون الجرى بلحاظ زمان التلبس.

فموارد الاستعمال في ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ ليست كثيره فضلاً عن أن تكون أكثر.

الجواب الثاني: عن السيد الصدر (قدس سره)

لو سلّمنا استناد التبادر إلى الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال في المتلبس فعلاً يكشف عن تعين اللفظ فيه تدريجاً.

فالتبادر إما يكشف عن الوضع التعيني للمتلبس خاصّه أو لا أقل من كشفه

ص: ٤٨٣

عن تعين الوضع له و هو على حد الوضع التعيني من جهة غرض الفقيه.

الدليل الثاني: صحة السلب

إشاره

(١)

بيانه: إنه يصح السلب مطلقاً عما انقضى عنه المبدأ كالمتلبس به في الاستقبال حيث إن المشتق لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبدأ و إن كان متلبساً به قبل الجرى و الانتساب و يصح سلبه عنه.

إيراد المحقق الرشتي (قدس سره):

(٢)

إنه أورد على الاستدلال بصحة السلب بأنه إن أريد من صحة السلب

ص: ٤٨٤

١- في الفصول، ص ٦١: «حجه القول بأنه مجاز في الماضي أنه يصدق السلب المطلق أعنى السلب في الجملة لصدق الأخص منه و هو السلب في الحال فلا يكون حقيقه فيه». و في عنايه الأصول، ص ١٣٧ و ١٣٨: «لا يخفى أن صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ هي دليل أقوى من التبادر فإن التبادر قد يناقش فيه الخصم بدعوى كونه إطلاقياً مستنداً إلى كثره الاستعمال لا حاقياً مستنداً إلى الوضع أو يناقش فيه بالمنع عنه رأساً بدعوى تبادر الأعم و لكن صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ هي سالمه عن جميع هذا كله سيما إذا انضم إليها كلمه الآن فنقول بعد انقضاء الضرب مثلاً عن زيد، "إن زيدا ليس بضارب الآن" فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لم يصح ذلك قطعاً بل صح أن يقال: "إن زيدا ضارب الآن».

٢- في بدائع الأفكار، ص ١٨٠: «و ربّما أورد على صحه السلب و حاصله أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فممنوع و إن أريد صحته مقيداً بالحال فغير مجد لأن علامه المجاز صحه السلب المطلق و أوجب بأن التقييد بالحال في القضية السلبيه كقوله هذا ليس بضارب الآن إذا انقضى عنه الضرب إنما يلاحظ بالقياس إلى السلب دون المسلوب فالمراد النفي المقيد بالحال لا نفي التقييد و من الواضح أن النفي المقيد يستلزم نفي المطلق ضروره ثبوت الملازمه بين الخاص و العام». و في هدايه المستشردين، ص ٣٨١: «ثانيها: صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الأمثله المذكوره و يرد عليه المعارضه المذكوره بعدم صحته في الأمثله الأخيره و قد يقرّر ذلك بوجه آخر، بيانه: أنه يصح أن يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال: "إنه ليس بضارب الآن" و إذا صح السلب المقيد صح السلب المطلق ضروره صدق المطلق بصدق المقيد ... و يمكن الإيراد عليه بالنقض و الحل، أمّا الأول فلائنه لو تم ذلك لدل على صحه سلبه عن المتلبس في الحال أيضاً إذ يصح أن يقال لمن لم يكن متلبساً بالضرب في

الماضى و قد تلبس به فى الحال: "إنه ليس بضارب أمس" و صدق المقيد يستلزم صدق المطلق... إلى آخر الدليل و أما الثانى فبأن قوله: "الآن" إما أن يؤخذ قيماً فى المحمول أو ظرفاً للحكم فعلى الأول يسلم صدق السالبه المذكوره لكن لا يكون نفس السلب حينئذٍ مقيداً بل يكون من قبيل سلب المقيد و من البين أن سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق و على الثانى صدق القضيّه المذكوره ممنوع بل هو أول الدعوى إذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه فى الحال مع تلبسه به فى الماضى» الخ. و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٧: «و منها: صحه سلب الاسم عن المنقضى عنه المبدأ لوضوح صحه قولنا - لمن ضرب بالأمس -: "إنه ليس بضارب الآن" و فيه: إن السلب فى صحه السلب و عدمها تابع لما يقصد من اللفظ فإن قصد إرجاع السلب إلى التلبس بمعنى وجود المبدأ فى الذات فصحته مسلّمه غير أنه لا يقضى بعدم صدق اللفظ باعتبار ما بقى بعد الانقضاء من الارتباط الواقعى... و إن قصد إرجاعه إلى أصل الارتباط ليكون مفاده إن الذات لا ربط بينها و بين المبدأ الموجود منها بعد انقضائه ففيه: إنه كذب و فريه بل دعوى صحه السلب على هذا التقدير مدافعه لضروره الوجدان». و راجع تحريرات فى الأصول، ص ٣٤٩.

صحته مطلقاً (أى زيد ليس بضارب فى جميع الأزمنه) فهذا غير سديد لأنه كذب حيث إن المفروض تلبس زيد بالضرب فى الزمان الماضى.

و إن أريد من صحه السلب صحته مقيداً (أى زيد ليس بضارب الآن) فهو صحيح لكنّه غير مفيد لأنّ علامه المجاز هي صحه السلب المطلق لا المقيد.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

هنا احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: إرادته صحه السلب مقيداً بتقييد المسلوب (أعنى المشتق)

ص: ٤٨٥

١- . فى منتهى الأصول، ص ١٠٣: «بناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنه إن أراد المستدل صحه السلب مطلقاً فغير سديد و إن أراد صحته مقيداً فغير مفيد لأننا أخذنا التقييد فى ناحيه الموضوع أو السلب و مثل هذا التقييد لا يضر بالاستدلال». و فى عنايه الأصول، ص ١٤٣ بعد ذكر جواب صاحب الكفايه: «أقول: و الإنصاف أنّ الجواب ممّا لا يحتاج إلى مثل هذه التكلّفات بل نلتزم برجوع القيد إلى نفس المسلوب كما هو ظاهر قولك: "زيد ليس بضارب الآن" و نقول فى مقام الجواب إنّ صحه سلب الضارب المقيد بالآن و إن لم يكن علامه لكون الضارب مطلقاً مجازاً فيه و لكنّه لا محاله علامه لكون الضارب المقيد بالآن مجازاً فيه و هو يكفى إذ الذى نحن ندعيه فى المسأله هو هذا المقدار فقط أى كون الضارب الآن مجازاً فيه و إن لم يكن الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقه فيه سابقاً فالذى نحن ندعيه يثبت صحه السلب المقيد و ما لم يثبت هو نحن لاندعيه و لانقول به». و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٧٦: «هذا الاعتراض نشأ من الخلط بين تقييد الوصف الاشتقاقى بالفعل و تقييد مبدأ الاشتقاق فإنّ الذى لا يضرّ بمقاله الخصم تقييد مبدأ الاشتقاق بالفعل و أمّا تقييد جري المشتق نفسه بذلك فى قولنا: "زيد الآن ليس بجاهل" فهو ضار بمقالته لا محاله و الصحيح المناقشه فى كبرى علاميه صحه السلب بالنحو الذى تقدّم شرحه فى علامات الحقيقه و المجاز». و فى مباحث الأصول، ص ٢١٣ - ٢١٦: «أجيب بأنّ تقييد المسلوب و إن كان غير مقتضى للمجازيه كما تقدّم إلّا أنّه ممنوع و المسلمّم تقييد السلب أو المسلوب عنه بحال الانقضاء مع إطلاق المسلوب فإنّه يقتضى المجازيه لصدق المطلق فى جميع الأحوال و على جميع أطوار موضوعه فالسلب فى بعضها يكشف عن عدم إطلاق الموضوع له و أمّا لزوم التقييد فلمكان القطع بعدم صحه السلب مطلقاً بنحو يعمّ حال التلبس فالتقييد لأجل إخراج الجرى بلحاظ حال التلبس الذى هو حقيقه على كل من القولين و أمّا كون القيد إحترازياً فلا يقتضى تقييد المسلوب لأنّ الإحتراز إنّما هو عن الجرى فى زمان التلبس أو بلحاظ التلبس الماضى الزائل لا لتقييد المسلوب» الخ. و راجع أيضاً مقالات الأصول، ص ١٨٦ و ١٨٧.

مثل زيد ليس بضارب في حال الانقضاء و صحه هذا السلب علامه لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضى عنه المبدأ و ليس علامه لعدم وضع المشتق للأعم من المتلبس و المنقضى، إلا أنه لا دليل على تقييد المشتق بحال الانقضاء.

الاحتمال الثاني: أن يكون القيد للسلب، فصحه السلب حينئذ علامه للمجاز، لأنَّ سلب الضارب عن زيد في ما إذا كان السلب بلحاظ حال الانقضاء معناه

ص: ٤٨٦

أنَّ زيدياً ليس من أفراد الضارب بحسب حال انقضاء التلبس، فوضع المشتق ليس للأفراد المنقضى عنها المبدأ، فلو كان وضع المشتق للأعم فلا بد من صدق الضارب على زيد لأنَّ المطلق يصدق على أفرادهِ.

الاحتمال الثالث: أن يكون القيد للمسلوب عنه أى الذات التى يحمل عليها المشتق، فصحة السلب حينئذ مطلق لا مقيد، فتكون علامه على مجازيه الضارب بالنسبه إلى ما انقضى عنه المبدأ.

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره): (هنا فرضان)

إشاره

(١١)

إنَّ صحة السلب بالحمل الأوّلى و صحه السلب بالحمل الشائع إذا كان بنحو حمل الطبيعى على أفرادهِ و حمل الجنس على نوعهِ و الفصل على نوعهِ (السلب الشائع قبال الحمل الشائع الذى معناه الاتحاد فى الوجود لا السلب الشائع قبال الحمل الشائع الذى معناه اندراج الموضوع تحت المحمول و مضى بيان الفرق بينهما فى بحث علائم الحقيقه و المجاز فراجع) علامه على المجازيه عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) و لكن بعض الأعلام خالفوا فى ذلك و قالوا بعدم علاميتها على المجازيه مطلقاً (مثل المحقق الخوئى و السيد الصدر (قدس سرهما)) و بعد اختيار مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره) يصح الاستدلال بصحة السلب بالحمل الأوّلى و بالحمل الشائع.

و لكن هناك تصاوير متعدده لصحة السلب و المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى ابتداء الأمر يقول بأنَّ جميع التصاوير يثبت المجازيه و تكون صحه السلب علامه عليها

ص: ٤٨٧

إلا أنّ بعض هذه التصاوير لا يمكن الالتزام بها.

الفرض الأول: أن يعتبر السلب بالحمل الأولي الذاتي

إنّ السلب إن اعتبر بالحمل الأولي الذاتي فاللازم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللسان من المعنى الجامع، لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ بمعنى أنا نتصوّر المفهوم الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه المبدأ في موضوع القضية ثم نتصور المشتق بمعناه الارتكازي في محمول القضية ثم نحكم بسلب مفهوم المشتق بمعناه الارتكازي عن المعنى الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه و نتيجة السلب الذاتي تغيّر مفهوم المشتق و المعنى الجامع فليس المشتق حقيقه في المعنى الأعم.

الفرض الثاني: أن يعتبر السلب بالحمل الشائع

إن اعتبر السلب بالحمل الشائع فهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: و هي أن نلاحظ الزمان قيّداً للسلب مثل زيد ليس في حال انقضاء الضرب بضارب فنسلب الضارب بمعناه المرتكز عن زيد و لكن السلب بلحاظ حال الانقضاء فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لما صحّ سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان.

الصورة الثانية: و هي أن نلاحظ الزمان قيّداً للمسلوب عنه (و هو زيد مثلاً) في حال الانقضاء و نسلب عنه المشتق بسلب مطلق مثل: زيد في حال انقضاء الضرب ليس بضارب و صحه السلب حينئذ مطلق و هذا السلب أيضاً علامه للمجازيه لأنّه لو وضع المشتق للمعنى الأعم لما صحّ سلبه عن مصداقه بحسب وجود هذا المصداق في زمان من الأزمنه.

الصورة الثالثة: و هي أن نلاحظ الزمان قيماً للمسلوب (فالمشتق مثلاً ضارب اليوم) و نسلب المسلوب المقيد بزمان اليوم عن ذات الموضوع (زيد) مثل: زيد ليس بضارب في هذا اليوم فلو كان المشتق موضوعاً للأعم فعنوان ضارب لا بد أن يصدق عليه سواء كان عنوان الضارب مطلقاً أم مقيداً بالماضي أو الحال (أى بهذا اليوم).

فاتضح بما ذكرنا أماريه صحة السلب مقيداً للمجازيه سواء كان القيد قيماً للسلب أم المسلوب أم المسلوب عنه.

مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الالتزام بهذه الصور الثلاث:

مناقشه في الصورة الأولى:

أمّا الصورة الأولى و هي تقييد السلب فقط فيرد عليه أنه غير سديد لأنّ العدم غير واقع في الزمان، بل القضايا السلبية ليست كالقضايا الإيجابية مشتمله على النسبه بل مفادها سلب النسبه الإيجابية.

مناقشه في الصورة الثانية:

أمّا الصورة الثانية و هي تقييد المسلوب عنه (زيد في المثال) بالزمان فيرد عليه أنه لا يخلو عن الإشكال لأنه لا معنى لتقييد الثابت و تحدده بالزمان.

مناقشه في الصورة الثالثة:

أمّا الصورة الثالثة و هي تقييد المسلوب أيضاً بالزمان فيرد عليه: أنه لا معنى له، توضيحه: إنّ القابل للتقييد و التحدد بالزمان نفس التلبس بالضرب الذي هو نحو حركه من العدم إلى الوجود، فإنّه واقع بنفسه في الزمان ثم إنّ النسبه

الاتحاده بين الوصف و الموصوف موصوفه بالوقوع فى الزمان بالتبع، أما الوصف بما هو وصف غير واقع فيه، لأن الوصف بما هو وصف غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبساً بالضرب.

التزام المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالصورة الثانية بتقريب آخر:

إنه (قدس سره) التزم بتصوير تقييد المسلوب عنه بالزمان فقال: (١١) و يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه بتقريب أن الثابت الذى له وحده مستمره بلحاظ الوجود و إن لم يتقدر بالزمان (لأنه شأن الأمر غير القار) لكنه (أى هذا الأمر الثابت مثل زيد) مع كل جزء من أجزاء الزمان و بهذا الاعتبار (معيه زيد مع أجزاء الزمان) يقال بمرور الزمان عليه.

فصح أن يلاحظ زيد مع جزء من الزمان الذى له المعيه معه فيسلب عنه (مطلقاً) مطلق الوصف. (صححه السلب عن زيد المقيد بالزمان صححه السلب المطلق). تم كلامه رفع مقامه.

ملاحظه على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى كلامه الأخير:

يمكن أن يقال: إن ما صححه به تقييد المسلوب عنه بالزمان يجرى بالنسبه إلى تقييد المسلوب (أى المشتق) بالزمان أيضاً حيث قال قبل أسطر: «لأن الوصف بما هو وصف غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبساً بالضرب» فهذا للوصف أيضاً بتبع موصوفه معيه مع أجزاء الزمان فيمكن تقييده بالزمان.

و هكذا فى تقييد السلب بالزمان فإن السلب ليس عدماً مطلقاً بل هو عدم مضاف فله معيه مع أجزاء الزمان باعتبار المضاف إليه.

ص: ٤٩٠

١- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢٠٠.

مقتضى التحقيق فى المسأله بعد اختيار نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره) و بيان الملاحظه على بعض ما يتعلق به، هو أنّ هنا أربعة أمور كلّها علامه على عدم وضع المشتق للمعنى الأعم:

الأول: صحه السلب بالحمل الأولى.

الثانى: صحه السلب بتقييد المسلوب عنه.

الثالث: صحه السلب بتقييد المسلوب.

الرابع: صحه السلب بتقييد السلب.

الدليل الثالث: برهان التضاد بين المفاهيم

اشاره

قرّره صاحب الكفايه (قدس سره) نقلاً عن صاحب البدائع (قدس سره). (1)

بيان ذلك: إنه لا ريب فى مضادّه الصفات المتقابله المأخوذه من المبادى

ص: ٤٩١

١- . بدائع الأفكار، ص ١٨١: «وقد يستدل أيضاً بما أشار إليه العضدى معارضه لبعض أدلته النافى الآتى و ارتضاه المحقق القمى (رحمه الله) أيضاً و بيانه على ما فى حاشيه المحقق الشّريف و الباغوى هو أنّ صدق الأبيض حقيقه على الجسم بعد عروض البياض له كما يدّعيه النافى للاشتراط ملزوم لمحال و هو اجتماع الضدين و ملزوم المحال محال بيان الملازمه أنّ صدق الأبيض على الجسم المتحد فى الخارج مع مفهوم الأسود لا يكون إلّا مع وجود مفهوم أبيض فى ذلك الجسم و اتحاده معه فى الوجود ضروره توقف الصّيدق الحقيقى على وجود مفهوم اللفظ فى المصداق و من الواضح تضادّ مفهوم أبيض مع مفهوم أسود و استحاله تصادقهما فى موضوع واحد فى آن واحد و بعبارة أخرى إنّ مفهوم أبيض بعد عروض السّواد إن كان فانياً كان الصّديق مجازياً و إلّا لزم تصادق المتضادين قلت و هذا الاستدلال فى غايه السقوط و نهايه الفساد لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود بل النسبه بينهما على هذا القول نسبه التخالف بطريق العموم من وجه لا- نسبه التضاد كما لا- يخفى فالجسم العارض له السواد بناء على هذا القول ماده لاجتماع المفهومين فلا إشكال». و فى القوانين، ص ٧٦: «الثالث أنّه إذا كان جسم أبيض صار أسوداً فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزماً و إلّا لزم اجتماع المتضادين فإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه إطلاق على غير ما وضع له و يرد على أنّه إنّما يسلم لو لم يكن مراد من لايشترط بقاء

المبدأ هو المعنى العام وإلا فلا منافاه حينئذٍ ولا يلزم اجتماع الضدين». وفي هدايه المسترشدين، ص ٣٨٣، «ثالثها: أنّها لو كانت موضوعه للأعم لصحّ إطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها ومن الواضح فسادها وكذا يلزم صحه إطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك وإلا لكان جمله من أكابر الصحابه كفاراً على الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمناً على الحقيقة وليس كذلك إجماعاً». وراجع أيضاً الكفايه، ص ٤٥ و مقالات الأصول، ص ١٨٦ و منتهى الأصول، ص ١٠٤.

المتضاده على ما ارتكز لها (لتلك الصفات) من المعانى مثل العالم و الجاهل المأخوذ من العلم و الجهل.

فلو كان المشتق حقيقه فى الأعمّ لما كان بينها مضادّه بل مخالفه لتصادقها فى ما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر، فارتكاز التضاد بين هذه العناوين بمعانيها من دون وجود قرينه فى البين دليل على الوضع للمتلبّس.

استشكل عليه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

إنّ هذا الاستدلال ليس دليلاً على حده غير التبادر، فإنّ مفاد الاستدلال يرجع إلى أنّ المعنى المتبادر من حاقّ لفظ «قائم» هو ضد المعنى المتبادر من حاقّ لفظ «قاعد» مثلاً و التضاد بين المعنيين المرتكزين متفرّع على التبادر المذكور.

ص: ٤٩٢

١- . تحقيق الأصول، ج ١، ص ٣٩٥. و فى هدايه المسترشدين، ص ٣٨٣: «و أوجب أولاً: بالتزام المنع و التخصيص فى محل النزاع لطريان الضد الوجودى فى المقام و محل النزاع ما إذا لم يطرأ ذلك و كون المبدأ ثبوتياً فى بعضها و محل النزاع ما إذا كان حدودياً و قد عرفت ما فيه؛ ثانياً: بأنّ ذلك معارض بأنّه لو كان موضوعاً للحال لما صحّ إطلاق القاتل و الضارب و الجرح و البائع و المشتري و نحوها على من انقضى عنه المبدأ إلّما على سبيل المجاز مع أنّ ملاحظه الاستعمالات تشهد بخلافه». و فى مباحث الأصول، ص ١٩٦: «و يمكن المناقشه فى ذلك بأنّ التضاد حكم عقلى لا ينوط بالأوضاع و لا يرتبط به الأوضاع و حقيقه التضاد فى التشخص الذى هو الوجود و جريانه فى المفاهيم و الكليات أمر بالعرض فالتضاد بين "القائم" و "القاعد" ليس إلّما التضاد بين القيام و القعود وافق الوضع فى العناوين أو لا- و اللانزم فى التضاد المعبر فيه وحدات التناقض اجتماع الوجودين المتخالفين فى موضوع واحد بتلك الوحدات فتضاد العناوين يتبع تضادهما و ليس للعقل فيهما حكم مستقلاً بالتضاد حتى يتبع الوضع أو يعرف الوضع و ليس شيئاً يعرف من قبل الوضع و لا- من العرف العارف بالوضع و لا ربط لشيء من الوضع و التضاد بالآخر». و راجع أيضاً تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٨؛ و تحريرات فى الأصول، ص ٣٥١.

إنّ التضادّ المتفاهم معلول للعلم الإجمالى بالمعنى الموضوع له ارتكازاً و كاشف عنه كما أنّ التبادر أيضاً معلول للعلم بالوضع.

و هنا أدلّه أخرى لا يهّمنا التعرض بها، احترازاً عن التطويل. (١١)

ص: ٤٩٣

١- هنا أدلّه أخرى أيضاً: (١) فى القوانين، ص ٧٦: «الرابع إنّنا لانفهم من لفظ المشتق إلّا الذات المبهمه و الحدث و النسبه و لكن يتبادر منه حصول المبدأ فى زمان صدق النسبه الحكيمه» الخ. (٢) فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٨ و ٤٥٩: «و منها: أنّ حال المشتقات كالجوامد فى اعتبار فعلية الاتصاف بمبادئها. ألا ترى أنّ الماء و النار لا يصدقان إلّا مع بقاء وصف المائيه و الناريه فكذلك المشتق فإنّه لا يصدق إلّا مع بقاء وصف المبدأ». (٣) فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٥٩: «و منها: إنّه لولا اعتبار بقاء المبدأ فى الصدق لجاز ترتيب آثار العدالة على من كان عادلاً ففسق أو آثار الفسق على من كان فاسقاً فعدل و هذا ضرورى البطلان». (٤) فى درر الفوائد، ص ٦٢: «و الدليل على ذلك أنّك عرفت عدم اعتبار المضى و الاستقبال و الحال فى معانى الأسماء و بعد ما فرضنا عدم اعتبار ما ذكر فى مثل ضارب و أمثاله من المشتقات فلم يكن مفاهيمها إلّا ما أخذ من الذوات مع اعتبار تلبسها بالمبادئ الخاصه إمّا على نحو التقييد و التركيب و إمّا على نحو انتزاع المعنى كما سيأتى و على أى حال المعنى المتحقق بالذات و المبدأ من دون اعتبار أمر زائد لا يصدق إلّا على الذات مع المبدأ لدخاله المبدأ فى تحقق المعنى بنحو من الدخاله» الخ. (٥) فى وقايه الأذهان، ص ١٧٥: «الحق أنّها حقيقه فى المتلبس به فى ظرف الحمل و زمان النسبه كما فى الجوامد فى العناوين المنتزعه من الذات بما هى ذات فكما أنّ الحجر لا يصدق على ما كان حجراً سابقاً و النطفه على من هو إنسان فعلاً فكذلك الضارب و نحوه إذ لا فرق بين الجوامد و بين المشتقات من هذه الجهه و هذا لوضوحه غنى عن إطاله البيان و مع ذلك يرد على من يجعله حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ أن يكون المشتق مشتركاً بين الحال و الاستقبال فيلزم أن يتوقف بينهما إذا ورد اللفظ مجرداً عن القرينه و يحتاج فى التعيين إلى القرينه و الوجدان يدلّ على خلافه إلّا أن يتمسك الخصم بالتبادر الإطلاقى نظراً إلى كثره استعماله فى الحال و هو ممنوع. هذا على أنّ لازم مذهبه أن يصح قول القائل: "زيد ضارب" فعلاً فى المستقبل و هذا لوضوحه لا ينبغى أن يكون محطاً لأنظار العلماء». (٦) فى مقالات الأصول، ص ١٨٦: «يكفى له مساعده الوجدان بعدم صدق الفارغ على المشتغل و بالعكس». (٧) فى مناهج الوصول، ص ٢١٤: «و قد يستدلّ بوجوه عقليه: من أنّ الحمل و الجرى لا بدّ له من خصوصيه و إلّا لزم حمل كل شىء على كل شىء و هى نفس المبادئ القائمه بالذوات و لا يمكن الحمل على الفاقد المنقضى عنه المبدأ فلا بدّ للقائل بالأعمّ أمّا إنكار خصوصيه فى الجرى و هو خلاف الضروره أو دعوى بقاء خصوصيه بعد الانقضاء و ليس بعده شىء إلّا بعض العناوين الانتزاعيه. هذا و فيه: أنّ هذا الوجه إن رجع إلى التبادر فوجيه بأن يقال: إنّ المشتق يتبادر منه المتلبس بالفعل و إلّا فالحمل و الجرى متأخران عمّا هو محل البحث فلو وضع اللفظ لمعنى أعمّ يكون الحمل صحيحاً بعد الانقضاء على فرض تصوير الجامع». (٨) فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٧٤: «الواقع أنّ قليلاً من التدبّر و التأمل فى إطلاقات المشتق كافٍ فى رأينا للجزم بوضعها للمتلبس بالمبدأ خاصه لأنّ المشتق له ماده و هيئه، أمّا ماده فموضوعه للدلاله على الحدث و أمّا الهيئه فللدلاله على نسبه ذلك الحدث إلى الذات و تلبسها به على اختلاف أنحاء و كفياته و هى فرع وجود الحدث و عدم انقضائه».

الدليل الأول: التبادر

إشاره

(١)

إيراد على الدليل الأول:

فيه ما عرفت من أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الدليل الثاني:

إشاره

(٢)

و هو عدم صحه السلب فى مضروب و قاتل عمّن انقضى عنه المبدأ.

ص: ٤٩٥

١- فى هدايه المسترشدين، ص ٣٧٢: «ثانيها: التبادر، إذ المتبادر من القاتل و الضارب و المحسن و المكرم و البائع و المشتري و نحوها هو من تحقق منه تلك المبادئ سواء كان فى حال صدوره أو بعدها». و قال فى الجواب عنه فى ص ٣٧٦: «و أمّا عن الثانى فبما عرفت من انتقاضه بتبادر خلافه أيضاً فى موارد كثيره أخرى على أنّ تبادر القدر المشترك منها فى الأمثله المذكوره محل نظر حسب ما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى». و فى الكفايه، ص ٤٨: «الأول: التبادر و قد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس». و فى مناهج الوصول، ص ٢١٥: «منها: دعوى التبادر فى مثل "المقتول" و "المضروب" حتى التجأ بعض الأعظم إلى إخراج اسم المفعول عن محط النزاع قائلاً: إنّ اسم المفعول موضوع لمن وقع عليه الحدث و هو أمر لا يعقل فيه الانقضاء و فيه: منع التبادر و إنّما استعمال "المضروب" و "المقتول" و أمثالهما بلحاظ حال التلبس و إلّا فالضاربه و المضروبه متضايغان عرفاً فلا- فرق بينهما مع أنّ لقائل أن يعارضه و يقول: إنّ اسم الفاعل وضع لمن صدر منه الضرب و هو أمر لا يعقل فيه الانقضاء ثم العجب منه (رحمه الله) مع إشكاله فى تصوير الجامع التزم بالأعم».

٢- فى هدايه المسترشدين، ص ٣٧٢: «ثالثها: عدم صحه السلب إذ لا يصحّ سلب القاتل و الضارب مطلقاً عمّن وقع منه القتل أو الضرب و انقضى فيفيد ذلك اندراجه فى المفهوم المذكور فيكون موضوعاً لما يعمّه». و قال فى الجواب عنه فى ص ٣٧٦: «و أمّا

عن الثالث فبأنه إن أريد بذلك عدم صحه سلب الضارب عنه بالنسبه إلى ماضى النطق و إن كان بملاحظه حال تلبسه به فممنوع و لايفيد إلّا كونه حقيقه فى حال التلبس و هو كما عرفت خارج عن محل البحث و إن أريد عدم صحه سلبه عنه بحسب حال النطق نظراً إلى تلبسه به فى الماضى فممنوع على أنه معارض بصحه السلب فى أمثله كثيره أخرى ممّا تقدّم الإشاره إليها» و فى الكفايه، ص ٤٨: «الثانى: عدم صحه السلب فى مضروب و مقتول عمّن انقضى عنه المبدأ و فيه: إن عدم صحته فى مثلهما إنّما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال و لو مجازاً».

قد أشبعنا الكلام حول المثالين في بحث أنحاء التلبس فراجع.

الدليل الثالث:

إشاره

(١)

و هو استدلال الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (٢) على أنّ من كان من عبده الأوثان في بعض أيام عمره يكون ظالماً لقوله تعالى: (إِنَّ

ص: ٤٩٦

١- في هدايه المسترشدين، ص ٣٧٣ و ٣٧٤: «عاشرها: ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار: فعن الصادق (عليه السلام) بعد ذكر قوله تعالى: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ): (البقره: ١٢٤) «من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً» و ليس الوجه في ذلك إلّا صدق الظالم عليه بذلك و إن تاب عنه و في خير آخر عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أنّه قال: «أنا دعوه أبي إبراهيم» فسئل عن ذلك فذكر (صلى الله عليه و آله و سلم) ما أوحى الله إلى إبراهيم من جعله إماماً للناس و سؤاله ذلك لبعض ذريته إلى أن قال: «قال لأعطيك لظالم من ذريتك عهداً» فقال إبراهيم عندها: «و اجنبي و بني أن نعبد الأصنام»، قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «فانتهت الدعوه إلى و إني و على لم نسجد للصنم و اتخذني نبياً و اتخذ علياً وصياً» فإنّ الظاهر من سياقه أنّ من سجد للصنم لا يناله العهد و ليس ذلك إلّا لاندرجه في الظالم». و في الكفايه، ص ٤٩: «الثالث: استدلال الإمام (عليه السلام) تأسيّاً بالنبي (صلى الله عليه و آله و سلم) كما عن غير واحد من الأخبار بقوله: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مده مديده و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم و إلّا لما صحّ التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافه». و في عنايه الأصول، ص ١٤٦: «هذا من أهمّ الوجوه التي تمسيك بها القائلون بوضع المشتق للأعم و قد تعرضه من بين الأصوليين صاحب البدائع (رحمه الله)».

٢- سورة البقره (٢): ١٢٤.

الشُّرَكَ لُظْلَمَ عَظِيمٌ»(١) فلا يئنه عهد الخلفه و منصب الإمامه و هذا الاستدلال متفرع على الوضع للأعم و إلاً لو ادعى انقضاء المبدأ (عباده الأوثان) فلا يصدق الظالم.

إيراد على الدليل الثالث:

(٢)

إن معنى الآيه الشريفه هو أنّ من تلبس بالظلم و صدق عليه الظالم لا يئنه عهدالله و هو انتصابه لمنصب الخلفه الإلهيه لا حين الظلم و لا بعده فإنّ الظالم

ص: ٤٩٧

١- سوره لقمان (٣١): ١٣.

٢- . فى الكفايه، ص ٤٩: «الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه و هى: إنّ الأوصاف العنوانيه التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام: أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقه موضوعاً للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلاً. ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليه المبدأ للحكم مع كفايه مجرد صحه جري المشتق عليه و لو فيما مضى. ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفايه بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه و اتصافه به حدوداً و بقاءً. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير» الخ. و فى درر الفوائد، ص ٤٣: «و الجواب أنّ الظلم على قسمين قسم له دوام و استمرار مثل الكفر و الشرك و قسم ليس له إلاً وجود إنى من قبيل الضرب و القتل و أمثال ذلك و هو بمقتضى الإطلاق بكلا قسميه موضوع للقضيه و الحكم المرتب على ذلك الموضوع أمر له استمرار إذ لا معنى لعدم نيل الخلفه فى الآن العقلى فإذا جعل الموضوع الذى ليس له إلاً وجود إنى موضوعاً لأمر مستمر يعلم أنّ الموضوع لذلك الأمر ليس إلاً نفس ذلك الوجود الإنى و ليس لبقائه دخل إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض» الخ. و فى عنايه الأصول، ص ١٤٨ بعد ذكر جواب المصنف: «لا- محيص فى المشتق المأخوذ موضوعاً فى الآيات الثلاث و أمثالها عن الالتزام بكونه مستعملاً فى الأعم و إن الموضوع للحكم فيها هو عنوان من تلبس بالزنى أو السرقة أو الظلم سواء كان المبدأ باقياً أو زائلاً و نجيب حينئذٍ عن المستدل باستدلال الإمام عليه السلام أنّ استدلال الإمام و إن كان مبنياً على استعمال المشتق فى الآيه الشريفه فى الأعم أى فى من تلبس بالظلم سواء كان الظلم باقياً أو زائلاً و لكنّ الاستعمال فيه أعم من الحقيقه كما أشير قبلاً فى تعارض الأحوال فتذكر». و راجع أيضاً فوائد الأصول، ص ١٢٦ و منتهى الأصول، ص ١٠٥ و مناهج الوصول، ص ٢١٧ و المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٥٩ و ط.ج. ص ٢٩٥ و مباحث الأصول، ص ٢١٧ - ٢١٩.

استعمل فى خصوص المتلبس و لا يعم المنقضى عنه المبدأ و المستدل توهم أن استدلال الإمام (عليه السلام) متوقف على تعميم عنوان الظالم و لكن الاستدلال لا يتوقف عليه بل الظالم مختص بمن تلبس و لكن الحكم يعم زمان الحال و الاستقبال كما هو ظاهر الآيه الشريفه.

ص: ٤٩٨

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) أشار إلى تنبيهات في آخر بحث المشتق، فإنّ التنبيه الأوّل والثاني مرتبط بتفسير المحمول الذي هو المشتق والتنبيه الثالث إلى السادس مرتبط ببيان رابطه الموضوع (أى الذات) و المحمول (أى المشتق).

توضيح ذلك: إنّ التنبيه الأوّل لبيان بساطه المشتق أو تركيبها(١) و التنبيه الثانى لبيان نسبه المشتق و المبدأ كما أنّ التنبيه الثالث لبيان رابطه ذات الموضوع و المشتق و أمّا سائر التنبيهات فهى لبيان رابطه ذات الموضوع و المبدأ.

فلنشرع في بيان اهم التنبيهات تفصيلاً:

ص: ٤٩٩

١- في فوائد الأصول، ص ١٠٣: «هو من أشكال الأمور المبحوث عنها في المشتق».

قال بعض الأعلام (٢) ببساطه المشتق مثل المحقق الخراساني (٣) و المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني (٤) و المحقق العراقي و المحقق الدواني (قدس سرهم) و السيد الشريف الجرجاني.

ص: ٥٠٠

١- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤١٠: «و قد يفصل في المقام بين ما لو كان المشتق للثبوت كالأبيض و الأسود و الحسن و القبيح و العطشان و الجوعان و الشريف و الظريف و الطاهر و النجس و ما أشبه ذلك فإنّ المنساق منها - حسبما يجده الذوق السليم و الوجدان المستقيم- ليس إلّا أموراً بسيطه ... و بين ما لو كان للحدوث كالضارب و القاتل و الناصر و البايع و ما أشبه ذلك فإنّ معانيها مفاهيم مركبه تتضمن نسباً إجماليه ... و هذا التفصيل قد استفدناه من بعض مشايخنا (حفظه الله) فالأقوال ثلاث» و في تعليقه حفيد المؤلف السيد على الموسوي القزويني: «من المظنون قوياً أنّه هو الشيخ الأعظم (قدس سره)».

٢- في نهايه النهايه، ص ٧٦: «و التحقيق أنّ مفهوم المشتق مفهوم واحد بسيط أعنى به الذات مقيده بقيد التخصص بالمبدأ بضرب من التخصص و من أجله لا يحمل إلّا على الذات المزبوره و أمّا الفعل فهو بعكس ذلك لأنّ مفهومه الحدث المتخصص بالذات المتعلق و المرتبط به بنحو من التعلق و الارتباط» الخ. و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٤: «إنّ مفهوم المشتق على ما أفاده السيد الأستاذ أمر بسيط و مفهوم واحد لا تركيب فيه أصلاً خلافاً لمن ذهب إلى أخذ الذات أو الشئ في مفهومه».

٣- في الكفايه، ص ٥١: «الأوّل إنّ مفهوم المشتق - على ما حقّقه المحقق الشريف في بعض حواشيه- بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به- غير مركب». و في نهايه النهايه، ص ٧٥ في تعليقه على قوله: «بسيط منتزع عن الذات»: «يعنى بذلك أنّ الصوره الوجدانيه التي تقع في النفس عند مشاهدته زيد قائماً و على صفه القيام و عمرو على هياه القعود و نحوهما بسيطه منتزعه عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ» الخ.

٤- إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) عدّه من القائلين بالتركيب (المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٧ و ط.ج. ص ٣٠٤) و لكن سيحییء أنّه قائل بالبساطه العنوانيه (نهايه الدراريه، ج ١، ص ٢١٩) و لا ينافي ذلك قوله بالتركيب من جهه أخرى، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و خالفهم شارح المطالع و المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) و السيد الصدر (قدس سره). (١١)

و هذا البحث وقع أولاً بين المنطقيين، فقال صاحب المطالع في تعريف الفكر إنه «ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول».

و ربما يورد عليه بالحدّ أو الرسم الناقص حيث ليس فيهما إلّا أمر واحد، لا أمور معلومه.

و أجاب عنه صاحب المطالع بأنّ الفصل و الخاصّه بحسب الواقع مركّبان من أمرين (أى الذات و المبدأ). (١٢)

و استشكل عليه السيد الشريف الجرجاني في حاشيه المطالع بأنّ المشتق أمر

ص: ٥٠١

١- و في الرافد، ص ٣٣٥: «إنّ مختارنا هو كون المشتق عنواناً انتزاعياً و العناوين الانتزاعيه بسيطه في عالم التصرّو مركبه في عالم التحليل ... و الفرق بين التركيب الماهوى المتحقق في مفهوم الإنسان و التركيب التحليلى المتحقق في مفهوم المشتق أمران: أ- إنّ العناصر التى ينحلّ لها المفهوم الماهوى للإنسان ذات دور واحد و هو دور تقويم الماهيه فإنّ الحيوانيه و الناطقيه كلاهما عنصران مقومان لمفهوم الإنسان بينما العناصر التى ينحلّ لها مفهوم المشتق ذات دور مختلف ... ب- إنّ التركيب الماهوى لمفهوم الإنسان طارئ عليه بينما التركيب التحليلى لمفهوم المشتق سابق عليه و لاحق به» ثمّ قال: «النقطه الثالثه: إنّ دليلنا على مختارنا - و هو البساطه اللحاظيه مع التركيب التحليلى - هو الوجدان فإنّ الوجدان شاهد بأنّ المتبادر العرفى من لفظ المشتق حين إطلاقه هو صورته واحده لا متعدده و لكن مع التأمل العقلى يتبين التركيب التحليلى فيه» الخ.

٢- فى تعليقه فوائد الأصول، ص ١٠٩: «إليك نصّ عبارته: و إنّما قال أمور لأنّ الترتيب لا يتصور فى أمر واحد و المراد منها ما فوق الواحد ثمّ قال الشارح: و الإشكال الذى استصعبه قوم بأنّه لا يشتمل تعريف النظر التعريف بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها حتى غيروا التعريف إلى ترتيب أمر أو أمور فليس من تلك الصعوبه فى شىء و ذلك لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات و المشتق و إن كان فى اللفظ مفرداً إلّا أنّ معناه شىء له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركباً».

بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، ثم استدلّ على استحاله تركيبه بما سيأتي إن شاء الله تعالى. (١١)

ص: ٥٠٢

١- في حقائق الأصول، ص ١٢٠ عند التعليقه على قوله: «و قد أفاد في وجه ذلك»: «ذكر هذا في حاشيته على شرح المطالع بعد ما عرف ماتنه النظر بأنه ترتب أمور... الخ فذكر الشارح: إنّما قال أمور لأنّ الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد... إلى أن قال: و الإشكال الذى استصعبه قوم من أنه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها فليس في تلك الصعوبه فى شىء لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات و المشتق و إن كان فى اللفظ مفرداً إلا أنّ معناه شىء له المشتق فيكون من حيث المعنى مركباً فأورد الشريف فى حاشيته عليه بأنّ مفهوم الشىء لا يعتبر... الخ».

قد اختلف في أنّ المراد هنا من البساطه (١) هل هي البساطه الإدراكيه أو البساطه التحليليه.

فإنّ بعض المحققين (٢) مثل صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق الحائري (قدس سره) قالوا: إنّ محل النزاع البساطه المفهوميه و الإدراكيه و اللحاظيه (٣) و لكن جمع من

ص: ٥٠٣

١- في الرافد، ص ٢٧١: «الأمر الأوّل: في بيان معاني التركيب و البساطه و هي أربعة: المعنى الأوّل: التركيب اللفظي و هو الذي عبّر عنه علماء النحو و علماء المنطق بقولهم: "المركب ما دلّ جزؤه على جزء معناه" كغلام زيد ... المعنى الثاني: التركيب اللحاظي و المقصود منه: أنّ لفظ المشتق إذا خطر في الذهن فهل تخطر معه صورتان أم صورته واحده؟ ... المعنى الثالث: التركيب الماهوي و المراد به: انحلال الماهيه عند التأمل العقلي لجزئين عقليين و هما ما به الاشتراك و ما به الامتياز ... المعنى الرابع: التركيب الإسنادي و المقصود به: أنّ مفهوم المشتق هل هو مفهوم إسنادي أخذت الذات فيه أم أنّه مفهوم إفرادي لا دخاله للذات فيه بغض النظر عن كون ماهيه المشتق في واقعها ماهيه بسيطه أم مركبه» الخ.

٢- في وسيله الوصول، ص ١٦٦: «المراد بالبساطه و التركيب البساطه و التركيب بحسب المفهوم لا بحسب الذات إذ قد يكون الشيء مركباً ذاتاً من الجنس و الفصل و الماده و الصوره و يكون بسيطاً مفهوماً كالإنسان - مثلاً» الخ

٣- و البسيط بهذا المعنى هو مختار المحقق الحائري (قدس سره) قال في درر الفوائد، ص ٦٦: «هل يكون هذا المفهوم مركباً من الذات و غيرها كما اشتهر في ألسنتهم من أنّ معنى الضارب مثلاً ذات ثبت له الضرب و كذا باقى المشتقات أو لا يكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه و إن جاز التحليل في مقام شرح المفهوم كما يصحّ أن يقال في مقام شرح مفهوم الحجر أنّه شيء أو ذات ثبت له الحجرية الحق هو الثاني لأننا بعد المراجعه إلى أنفسنا لانفهم من لفظ ضارب مثلاً إلّا معنى يعتبر عنه بالفارسيه (به زنده) و بعبارة أخرى (دارای ضرب) و لا إشكال في وحده هذا المفهوم الذي ذكرنا و إن جاز في مقام الشرح أن يقال شيء أو ذات ثبت له الضرب».

الأعلام (١١) مثل المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهم) قالوا: إنَّ البحث في البساطه التحليليه.
(٢)

القول الأول: البساطه الإدراكيه

قال به المحقق الخراساني (قدس سره) (٣) و هو المختار.

«لا يخفى أنَّ معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكاً و تصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوّره إلّا شيء واحد لا شيان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين (٤) كانحلال مفهوم الشجر و الحجر إلى شيء له الحجريه و الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما و بالجملة لا ينتم بالانحلال إلى الإثنييه بالتعمل

ص: ٥٠٤

- ١- في وقايه الأذهان، ص ١٧٠: «لا شك أنَّ المشتق دال واحد على معنى واحد و هذا من الوضوح ممّا لا يرتاب فيه أحد و القائل بالتركيب في معناه لا يريد به هذا المعنى و إنّما يريد به كونه ذا أجزاء و أنّه قابل للتحليل إليها و في مقابل هذا القول أنّه بسيط لا يقبل الانحلال و إن كان منشؤه ذا أجزاء فعليه اللّهم إلّا باللحاظ الثانوي الذي هو حقيقه غير معنى المشتق فإنّه لا يضرب بالبساطه» و في نهايه الأصول، ص ٦٩: «إنّ النزاع بين المحقق الشريف و بين خصمه ليس في بساطه مفهوم المشتق و تركّبه عند النظر إليه إجمالاً بل في بساطته و تركّبه عند التحليل العقلي و النظر الدقيق الفلسفي كيف و لا ينسب إلى البلهاء أيضاً النزاع في أنّ مفهوم المشتق هل هو بسيط أو مركب عند النظر الإجمالي و المسامحي فكيف ينسب إلى المحققين و المدققين». و راجع أيضاً جواهر الأصول، ص ٨٣ و منتقى الأصول، ص ٣٥٤ و بحوث في علم الأصول، ص ٣٢٠ و مباحث الأصول، ص ٢٢٠ و الرافد، ص ٢٧٤.
- ٢- في حاشيته على كفايه الأصول، ص ١٤٠ اختار كون المشتق بسيطاً بهذا المعنى.
- ٣- كفايه الأصول، ص ٥٤ و ٥٥.

٤- قال في نهايه النهايه، ص ٨٠ في توضيحه: «لكن ذلك لا يضرب ببساطه المعنى الموضوع له لأنّ الصوره الانحلاليه العقليه لم توضع اللفظ لها بل الصوره الواحده البسيطه الحاصله في النفس ابتداءً و في بدو النظر هي التي وضع اللفظ بإزائها فلا منافاه بين الالتزام بهذا المعنى و القول ببساطه المعاني الاشتقاقيه».

العقلى وحده المعنى و بساطه المفهوم كما لا يخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصّله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فardاً تصوراً فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع و الرتق.»

القول الثانى: البساطه التحليليه

نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

اشاره

(١)

الغرض من البساطه و التركب هي البساطه و التركب بحسب التحليل العقلى و إلا فلا ريب في أنّ مفهوم المشتق ليس مركباً من مفاهيم تفصيليه و هي مفهوم «ذات ثبت له المبدأ» و القائل بالتركب يسلم وحده المفهوم، غايه الأمر يدعى انحلاله إلى أمور متعدده في العقل، بداهه أنّ لازم التركب المفهومى هو انقلاب الإدراك التصورى اللازم في المحمول إلى إدراك تصديقى و لا يلتزم به أحد من القائلين بالتركب.

يلاحظ على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

إن كان النزاع في البساطه التحليليه لا الإدراكيه و اللحاظيه فكيف يستشكل على القول بالتركيب بقوله: (٢)

إنّ الواضع الحكيم لا بدّ أن يلاحظ في أوضاعه فائده مترتبه عليها، و لا تترتب فائده على أخذ الذات أصلاً فهذا الإشكال يتّجه في ما إذا كان النزاع في المعنى

ص: ٥٥

١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٩٥ و راجع أيضاً فوائد الأصول، ص ١٠٣.

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٩٩.

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إشارة

(١)

إنّه بعد بيان معنى البساطه اللحاظيه قال: إنّ البساطه اللحاظيه ممّا لم يقع لأحد فيها شك وريب، إنّما الكلام فى البساطه الحقيقيه من وجهين:

أحدهما: ما هو المعروف الذى استدلّ له السيد الشريف و هى البساطه من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخضها فى المبدأ و النسبه.

ثانيهما: ما ادّعاه المحقق الدوانى (قدس سره) من خروج النسبه كالذات عن المشتقات و تمخضها فى المبدأ فقط و أنّ الفرق بين مدلول لفظ المشتق و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار.

ملاحظه على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إنّه يمكن الملاحظه على كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) بأنّه يستدل بالوجدان على إدراك صوره مبهمه متلبسه بالقيام و يبرهن على لزوم تلك الصوره المبهمه المقومه لعنوان المشتق و إلّا لا يصحّ حمل المبدأ على الذات و يقول فى مقام الاستدلال بالوجدان بأنّ لانشك عند سماع لفظ القائم فى تمثّل صوره مبهمه متلبسه بالقيام.

فإنّه و إن قال ببساطه المشتق إلّا أنّ تلك الصوره المبهمه عنده هى المدركه من سماع اللفظ و المحقق الخوئى (قدس سره) يقول: إنّ هذه الصوره المبهمه هى مفهوم الذات خلافاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره) حيث يقول: إنّها مبهمه حتى من جهه

ص: ٥٠٦

كونها ذاتاً و على أى حال إن لم نتمكن من تصوير وحدائيتها -مع إدراك هذه الصورة المبهمة- يلزم تركيب المشتق تصوراً من تلك الصورة المبهمة و المبدأ.

بيان المحقق الخوئى (قدس سره):

إشاره

(١١)

إنّ البساطه اللحاظيه لاتصلح لأن تكون محوراً للبحث و مركزاً لتصادم الأدله و البراهين العقليه، بل لاتقع تحت أى بحث علمى كما لا يخفى، بل المرجح فى إثبات البساطه اللحاظيه فهم العرف و مناط البساطه اللحاظيه وحده المفهوم إدراكاً و وحده المفهوم فى مرحله التصور فى كل مفهوم و مدلول للفظ واحد ممّا لم يقع لأحد فيه شك و ريب.

يلاحظ على بيان المحقق الخوئى (قدس سره):

(٢)

إن كان البحث فى البساطه التحليليه و التركيب التحليلى فكيف يستدل على

ص: ٥٠٧

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٥ و ٢٦٦ و ط.ج. ص ٣٠٤ و فى منتهى الأصول، ص ٩٢ بعد اختياره كون معنى البساطه ما لا ينافى التحليل العقلى: «إن قلت: فما المركب فى مقابل هذا المعنى؟ لأنه إذا كان التحليل العقلى غير مضمراً بالبساطه فلا بد أن يكون المفهوم المركب مركباً من الصورتين فى الذهن بدون تحليل من طرف العقل و ليس فى باب المفاهيم الأفراديه ما يكون كذلك بل جميع المفاهيم الأفراديه تأتى بصوره وحدانيه إلى الذهن غايه الأمر العقل يحلّل بعضها إلى أجزاء عقليه دون بعض آخر».

٢- . فى منتهى الأصول، ص ٩٢ بعد ذكر الإشكال: «قلت: إنّ المفاهيم من هذه الجبهه على أربعة أقسام: الأول - أن يكون فى الذهن مركباً من صورتين متميزتين من دون أن تكون وحدانيه فى البين و هذا كمفاهيم الجمل ... و هذا القسم من التركيب خارج عن محل بحثنا لأنّ كلامنا فى المفاهيم الأفراديه أى ما يفهم من الألفاظ المفرده و هذا من الجمل و الألفاظ المركبه. الثانى - أن تأتى إلى الذهن صوره وحدانيه و لكن حيث إنّ ما ينطبق عليه ذلك المفهوم الواحد مركب خارجى له أجزاء خارجيه و الصوره الذهنيه طبق ما فى الخارج ... و هذا القسم هو محل النزاع فى مسأله المشتق بناء على ما هو المشهور عند المحققين فمن يقول بالتركيب يقول بأنّ الصوره الذهنيه من المشتق صوره وحدانيه و لكن لها فى الذهن أجزاء من دون احتياج إلى تحليل عقلى ... الثالث - أن تأتى إلى الذهن صوره وحدانيه بسيطه بحيث لا يمكن تعدد الأجزاء إلّا بالتحليل العقلى و ذلك

كماهيات الأنواع فى الذهن حيث أنّها مفاهيم بسيطه لا تعدّد فيها إلّا باعتبار التحليل العقلى فلو كان المشتق من هذا القسم لكان بسيطاً عند جماعه من المحققين خلافاً لشيخنا الأستاذ حيث يراه مركباً لو كان كذلك. الرابع - هو أن تأتي إلى الذهن صورته بسيطه لا يمكن تجزئتها حتى بالتحليل العقلى و ذلك كمفهوم اسم الجلاله و مفهوم الوجود و شيخنا الأستاذ (قدس سره) يقول: إنّ مفهوم المشتق بناء على البساطه من هذا القبيل غايه الأمر بالنسبه إلى جزئيه الذات لا مطلقاً.

مختاره و هو التركيب التحليلي بالتبادر العرفي وجداناً. (١)

فتحصل من ذلك: أنّ النزاع في البساطه اللحاظيه و الإدراكيه أو التركيب اللحاظي و الإدراكي لا البساطه التحليليه العقليه أو التركيب التحليلي العقلي.

مع أنّ التحليل العقلي باب واسع و مع فتح هذا الباب يمكن تحليل أكثر المشتقات بالأجناس و الفصول فلا يبقى للقول بالبساطه مجال (٢) فالحق مع صاحب الكفايه (قدس سره).

و المتحصل عندنا هو أنّ الذهن يتصور من القائم حقيقتين أحدهما جوهرى

ص: ٥٠٨

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٨ و ط.ج. ص ٣٠٦.

٢- في منتهى الأصول، ص ٩١ بعد ذكر معنيين للبساطه و ذهاب شيخه الأستاذ (قدس سره) إلى البساطه الحقيقيه: «لا يقال: كيف يقول بالبساطه بهذا المعنى مع أنّ نفس المبدأ ليس بسيطاً هكذا لأنّ العقل يحلّله إلى جنس و فصل فكيف يكون المشتق بسيطاً بهذا المعنى؟ و الحال أنّ البسيط - بهذا المعنى - منحصر بواجب الوجود جلّ جلاله ... (لأننا نقول): إنّ مقصود شيخنا الأستاذ (قدس سره) من البساطه في باب المشتق بهذا المعنى ليس أنّه لا يحلّله العقل حتى إلى جنس و فصل لأنّ المبدأ - كما تقدّم - يحلّله العقل إلى جنس و فصل فكيف لا يكون المشتق كذلك بل المراد أنّه ليس مركباً من الذات و المبدأ حتى بالتحليل العقلي و لبّ هذا الكلام يرجع إلى أنّ الذات خارجه عن مفهوم المشتق رأساً و لذا نقول بأنّها ليست مأخوذه في مفهوم المشتق حتى عند التحليل».

و الآخر عرضى و لا يمكن اتحادهما مفهوماً و إدراكاً لاختلافهما ذاتاً.

نعم إذا قلنا بالتركيب اللحاظى و الإدركى من مفهوم الذات أو الصورة المبهمه و مفهوم المبدأ فيلزم التركيب الحقيقى و التحليلى أيضاً.

ص: ٥٠٩

إشاره

(١)

الأدله على بساطه المشتق خمسه:

إشاره

(٢)

الدليل الأول: من السيد الشريف الجرجاني (قدس سره)

إشاره

إنّ المشتق عنده أمر بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و قال الجرجاني في وجه استحاله التركيب:

ص: ٥١٠

١- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٢١: «الأقوال في المشتق من حيث البساطه و التركيب: ١) ما اختاره المحقق الدواني و تبعه المحقق النائيني (قدس سرهما) من أنّ المشتق موضوع بمادّته للحدث و بهيئته للدلاله على أنّه ملحوظ لا بشرط عن الحمل على الذات بخلاف المصدر الملحوظ بشرط لا عن الحمل. ٢) ما يظهر من كلمات المحقق الخراساني (قدس سره) من دلاله المشتق على معنى بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ بحيث تكون نسبتبه إليها نسبه العنوان الانتزاعي إلى منشأه و نسبتبه إلى المبدأ نسبه العنوان المنتزع إلى مصحح الانتزاع. ٣) ما يظهر من كلمات المحقق العراقي (قدس سره) من أنّ المشتق يدلّ بمادته على الحدث و بهيئته على نسبتبه إلى الذات فيكون مدلول "قائم" مثلاً- قيام صادر من ذات. ٤) ما يظهر من كلمات المحقق الإصفهاني (قدس سره) و تبعه السيد الأستاذ (حفظه الله) من دلاله المشتق على الذات المنتسب إليها المبدأ فيكون مدلول "قائم" مثلاً ذات لها القيام» و راجع أيضاً نهايه الأفكار، ص ١٤١ و منتهى الأصول، ص ٩٣ و مباحث الأصول، ص ٢٢٠ و ص ٢٤٣.

٢- . و في درر الفوائد، ص ٦٦: «إنّا بعد المراجعة إلى أنفسنا لانفهم من لفظ ضارب مثلاً إلّا معنى يعبر عنه بالفارسيه (به زنده) و عباره أخرى (دارای ضرب) و لا إشكال في وحده هذا المفهوم الذي ذكرنا و إن جاز في مقام الشرح أن يقال شيء أو ذات ثبت له الضرب و ليس في باب فهم معاني الألفاظ شيء أمتن من الرجوع إلى الوجدان». و في فوائد الأصول، ص ١٠٦: «الأول أنّ المشتق على ما عرفت مراراً إنّما ينتزع من لحاظ المبدأ لا بشرط فلو كانت الذات مأخوذه في مفهومه و جزء لمدلوله لخرج

عن كونه لا بشرط إلى بشرط شيء و هذا خلف إذ الفرق بين المشتق و مبدئه ليس إلّا باللابشروطيه و البشروط اللائيه و اعتبار الذات يلازم البشروط الشئيه و هو خلاف ما اتفقوا عليه. الثاني أنّ الألفاظ موضوعه يازاء المفاهيم بما أنّها مرآه الحقايق لا بما هي حتى يمتنع صدق ما وضع له الألفاظ على الخارجيات و المفهوم عبارته عن المدرك العقلاني و هو في غاية البساطه ليس فيه شائبه التركيب فلا يمكن أن يكون مفهوم المشتق مركباً من الذات و المبدأ». و راجع أيضاً وقايه الأذهان، ص ١٧٠ و ١٧١ و حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٤ و وسيله الوصول، ص ١٧١ و منتهى الأصول، ص ٩٩. و أورد في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤١٠ على بساطه المشتق بقوله: «مع ما في القول بالأمر البسيط المنتزع من فساده بعدم معقوليه معنى هذه العبارة فإنّ معنى اللفظ الموضوع الدائر في الاستعمالات الجارى على لسان كافه أهل اللسان لا بدّ و أن يكون أمراً معقولاً مدركاً بحسب الذهن يعرفه كل أحد و يمتنع كونه وضعاً لما لا يعقله أحد أو لا يعقله إلّا الأوحدي و نحن لانتعقل من الأمر البسيط المنتزع سوى اللفظ الخالي عن المعنى».

إنّ الشيء لو كان مأخوذاً في المشتقات فيما أن يراد منه مفهوم الشيء و إمّا أن يراد منه مصداق الشيء.

فإن قلنا بأنّ مفهوم الشيء (أو فقل: مفهوم الذات كما قرّره السيّد الخوئي (قدس سره) في المحاضرات)^(١) معتبر في مفهوم الناطق فيلزم دخول العرض العام في الفصل و إن قلنا بأنّ مصداق الشيء معتبر في مفهوم الناطق فيلزم انقلاب ماله الإمكان الخاص إلى الضروره، فإنّ جملة: الإنسان ضاحك قضيه ممكنه حيث إنّ الضحك بما له من المعنى ممكن الثبوت للإنسان فلو قلنا باعتبار مصداق الشيء في الضاحك يكون المعنى: الإنسان الشيء (الإنسان) الذي له الضحك و ثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ما أفاده السيّد الشريف الجرجاني (قدس سره).

ص: ٥١١

١- المحاضرات، ط.ق. ج. ١، ص ٢٦٩ و ط.ج. ص ٣٠٧.

اشاره

(١)

هنا صورتان:

و لا بد من تحقيق هذا الاستدلال بملاحظه كلتا الصورتين (أخذ مفهوم الشيء و مصداقه).

الصوره الأولى: أخذ مفهوم الشيء في المشتق

اشاره

تقريبات ثلاثه للمناقشه في الصوره الأولى: (٢)

قد نوقش في أخذ مفهوم الشيء في المشتق بتقريبات:

اشاره

الأول ما أفاده السيد الشريف و الثاني ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) و الثالث ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره).

ص: ٥١٢

١- في فوائد الأصول، ص ١١٦: «على كل حال لا إشكال فيما ذكره السيد الشريف في كلا شقى التردد و إن كان الأولى تبديل الشق الأول بدخول الجنس في الفصل» و في نهاية الأصول، ص ٦٨: «ما ذكره الشريف من بساطه مفهوم المشتق حق لا مريه فيه دليلنا التبادر إذ المتبادر من لفظ الكاتب في "زيد كاتب" ليس إلما حيثه الكتابه من دون أن يتصور مفهوم الشيء أو ذات الموضوع ثانياً» و ذكر في الرافد، ص ٣١٢ و ٣١٣ هذا الدليل بعنوان الإيراد الرابع على القول بتركيب المشتق. و راجع أيضاً الفصول، ص ٦٢ و تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤١١ و نهاية الأفكار، ص ١٤٧ و مناهج الوصول، ص ٢٢٢.

٢- في حقائق الأصول، ص ١٢٧: «يمكن جعل التالي في الشرطيه الأولى قولنا: لزم عدم صحه التعبير عن مفهوم الناطق بوجود له النطق أو ذات لها النطق أو نحو ذلك لمباينه هذه المفاهيم لمفهوم الشيء و التالي باطل أو لزم دخول الأمر الاعتباري في الفصل بناء على أن الشيء من المفاهيم الاعتباريه و دخول الاعتباري في الفصل أشكل من دخول العرضي فيه أو قولنا: لكان إتماً داخلاً في مفهوم المادة أو في مفهوم الهياه أو في مفهوم المركب و التالي باطل بأقسامه أما الأول فلأن لزمه دخوله في مفهوم جميع

المشتقات حتى الفعل و المصدر لوجود الماده فيها و أمّا الثاني فلأنّ الهياهُ موضوعه وضع الحروف للنسبه الخاصه و أمّا الثالث فلأنّ لازمه خروجه عن كونه مشتقاً بل يكون موضوعاً وضع الجوامد بوضع واحد لمادته و هياتهُ».

إشاره

(١)

إن السيد الشريف الجرجاني يعتقد بأنه يلزم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل.

أجوبه عن التقريب الأول:

إشاره

(٢)

الجواب الأول: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره)

إشاره

إنه أجاب صاحب الفصول (قدس سره) (٣) من إشكال دخول العرض العام في الفصل

ص: ٥١٣

١- في الفصول، ص ٦١: «إن المراد بالذات والشيء إن كان مفهوماً لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضياً للنوع لأن مفهوم الذات والشيء عرضي لأفراده والمركب من الذاتى والعرضى لا يكون ذاتياً بالضرورة».

٢- وفي نهاية النهاية، ص ٧٦ في تعليقه على قوله «و يدفع الإشكال بأن كون الناطق»: «قد عرفت أن إطلاق الفصل عليه باعتبار أن به يتحقق الفصل ويمتاز النوع عن سائر ما عداه وإطلاق الفصل على الناطق واقعاً لا يقتضى بوجه كونه بتمام مدلوله فصلاً بحيث لا يشتمل مفهومه على معنى خارج عن الفصل» الخ وفي بحوث في علم الأصول، ص ٣٣١: «أما الصياغة المنسوبة إلى المحقق الشريف فجوابها: أن ما مثل به المناطقه للفصول كالناطق والصاهل لم يرد جعله بتمام مدلوله اللغوى فصلاً... والواقع أن ما ذكره المحقق الشريف أجنبى عن مسألتنا الأصوليه بالمره لأنه يذكر كلامه هذا في التعليق على مقاله شارح مطالع الأنوار فى دفع شبهه كان يوجه على تعريف الإدراك بأنه: ترتيب أمور معلومه يتوَصَّل به إلى أمر مجهول من لزوم خروج التعريف بالحد الناقص الذى هو تعريف بالفصل فقط حيث أجاب عنها: بأن الفصل أيضاً مركب من أمور وليس بسيطاً فالناطق مثلاً عبارته عن شيء له النطق فعلق عليه المحقق الشريف بلزوم دخول العرض فى الذاتى و واضح أن تمام نظره إلى الفصل الحقيقى و التعريف به مع قطع النظر عن باب الدلالات اللغويه» و راجع أيضاً الرافد، ص ٣١٤ و نهاية الأفكار، ص ١٤٧ و وسيله الوصول،

ص ١٦٨ و فوائد الأصول، ص ١١١ و مناهج الوصول، ص ٢٢٢ و ٢٢٣.

٣- في الفصول، ص ٦١: «يمكن أن يختار الوجه الأوّل و يدفع الإشكال بأنّ كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغه كذلك» و اختار هذا الجواب المحقق البروجردى (قدس سره) في حاشيته على كفايه الأصول، ص ١٣٧ بقوله: ثانياً الخ.

بأن ما اشتهر بينهم من كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك.

إيراد صاحب الكفايه على صاحب الفصول (قدس سرهما):

(١١)

إنّ الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه. (٢)

الجواب الثاني: ما أفاده صدر المتألهين والحكيم السبزواري وصاحب الكفايه

إشاره

الجواب الثاني: ما أفاده صدر المتألهين (٣) والحكيم السبزواري (٤) وصاحب الكفايه (٥)

إنهم أجابوا بأنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً (٦) بل هو فصل مشهورى منطقى

ص: ٥١٤

١- فى الكفايه، ص ٥٢: «فيه: إنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف فى معناه أصلاً بل بماله من المعنى كما لا يخفى». و فى حقائق الأصول، ص ١٢١ فى التعليقه على قوله: «مبنى على عرف»: «يعنى أنّ مفهوم الناطق عند المنطقيين غير مفهومه عند اللغويين فعند الأولين تدخل فيه الذات و عند الآخرين تخرج عنه لكن هذا لا يدفع الإشكال عن شارح المطالع لأنّ كلامه كان فى الفصل المنطقى الذى يكون معرفاً فافهم».

٢- فى حقائق الأصول، ص ١٢١: «هذا غير ظاهر بل الظاهر منهم كون الفصل هو النطق و كون العرض العام و الخاص هو المشى و الضحك و التعبير عنها بالمشتقات لتصحيح الحمل فى التعريف حداً أو رسماً مع الإشاره بها إلى مبادئها التى هى أجزاء الماهيه أو أعراضها فى الحقيقه».

٣- الأسفار، ج ٢، ص ٢٥.

٤- شرح المنظومه، قسم المنطق، ط.ق. ص ٣٥.

٥- فى الكفايه، ص ٥٢: «التحقيق أن يقال إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه و إنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقّق فى محله» الخ.

٦- فى مباحث الأصول، ص ٢٢١: «و أورد عليه بأنّ مثل "الناطق" ليس بفصل إمّا لأنّ البسيط لا يعلم بالعلم الحصولى المتحصل فى الحد المشتمل على الجزئين المتوقف على التركب لأنّه خلف كما عن الشيخ الرئيس و يمكن الخدشه فيه بأنّ تركيب المحدود و الحد لا يستلزم تركيب كل جزء من أجزاء الحد و هو المدعى فى الفصل أو لأنّ حقائق الأشياء غير معلومه لغير خالقها

و يمكن الخدشه فيه بأن المنحصر فيه تعالى العلم بالكنه مطلقاً و في جميع ما ينتهي إليه المعلومات في الشيء لا مطلق العلم بالحقائق كما يظهر من تعليمه تعالى "آدم" للأسماء أو لأنّ النطق بمعنى التكلم من الكيف المسموع و بمعنى إدراك الكليات من الكيف النفساني و هما غير ذاتيين للحقيقه الجوهرية الإنسانيه و إنّما هو لآزم الفصل و دخول العرض فيه غير مستحيل و سيأتي ما يرجع إلى الوجه الأخير».

يوضع مكان الفصل الحقيقي حيث لا يكاد يعلم، فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق.

وقال المحقق الإصفهاني (قدس سره) في توضيح كلامهم: (١)

إنَّ المراد من النطق إمّا هو النطق الظاهري و هو كيف مسموع فلا يكون مقوماً للجوهر النوعي و إما هو النطق الباطني أعني إدراك الكليات و هو كيف نفساني أو إضافه أو انفعال و على أي حال إنّه من الأعراض و لا يكون فصلاً مقوماً للنوع الجوهرى و لا محصلاً للجوهر الجنسى.

و سرّ جعل مثله في مقام التحديد هو أنّ الذاتى لما لم يعلم، بل لا يكاد يعلم (كما عن الشيخ الرئيس في التعليقات (٢)) على ما حكى عنه) لم يكن بدّ إلّا من التعريف باللوازم و الخواصّ.

مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في الجواب الثانى:

(٣)

إنَّ الناطق بمعنى المتكلم أو مدرك الكليات و إن كان من عوارض الإنسان إلّا أنّه بمعنى صاحب النفس الناطقه يكون فصلاً حقيقياً فيلزم من أخذ مفهوم

ص: ٥١٥

١- نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢٠٤.

٢- التعليقات، ص ٣٤.

٣- . أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١٠٢. و فى نهايه النهايه، ص ٧٦ عند التعليقه على قوله: «و التحقيق أن يقال»: «هذا أو هن ممّا أفاده صاحب الفصول (قدس سره) لأنّه يستلزم انحصار الكليات فى اثنين إذ كما لا طريق لنا إلى الفصل كذلك لا طريق لنا إلى الجنس و النوع فكل المفاهيم التى تحصل فى نفوسنا هى من قبيل الأعراض إمّا عامياً أو خاصاً و هذا خلاف مبنى المنطقيين و صريح تقسيمهم الكليات إلى خمس مع أنّ مفهوم الشيء كما أنّه أجنبى عن الفصل أجنبى عن ما هو لازم الفصل و ما هو أظهر خواصه و إنّما لازمه هو النطق و ليس مفهوم الشيء بعد تقييده بالنطق لازم الفصل نعم هو بعد هذا التقييد يكون خاصه للإنسان و ملازماً لفصله». و فى حقائق الأصول، ص ١٢١ فى التعليقه على قوله: «فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء فى مثل الناطق»: «الإشكال لا يختص بالناطق بل هو جار فى جميع المشتقات التى لا يتميز الفصل منها عن الخاصه و لا الجنس عن العرض العام فيرجع الإشكال لا على التفصيل بل على الإجمال فتأمل». و فى نهايه الأفكار، ص ١٤٨: «و على مقاله الكفايه من سلب الفصلية عن الناطق و جعله فصلاً مشهورياً و من أظهر الخواص يتوجه عليه محذور لزوم دخول الخارج المحمول فى الخاصه التى هى من المحمولات بالضميمه من جهه أنّ مفهوم الذات لا يكون إلّا أمراً الخاصه التى هى من المحمولات بالضميمه من جهه أنّ مفهوم الذات لا يكون إلّا أمراً اعتبارياً متزاعاً عن منشئه من دون أن يكون له ما يباذ فى الخارج أصلاً و معلوم أيضاً أنّ محذور دخول الخارج المحمول فى الخاصه لا يكون بأقل من محذور دخول العرض فى الذاتى».

و فى نهايه الأصول، ص ٦٨: «فيه أنه يلزم على هذا أيضاً تجريده من الشئيه فإنّ ما هو من أظهر خواص الفصل الحقيقى للإنسان ليس هو الشئيه المقيده بالنطق بل نفس حيثيه النطق و ضمّ الشئيه إليه نظير ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان» و راجع أيضاً منتهى الأصول، ص ١٠١.

الشيء فيه أخذ العرض العام في الفصل.

(و سيجيء أن المحقق النائبي (قدس سره) يغير الإشكال بأنه يلزم دخول الجنس في الفصل فيوجب انقلاب الفصل إلى النوع و هو محال).

مناقشه المحقق الخوئي على كلام المحقق النائبي (قدس سره):

(١)

إن صاحب النفس الناطقه هو الإنسان و هو نوع لا- فصل، إذن لا- مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقي لتعدّر

ص: ٥١٦

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٧٠، ط.ج. ص ٣٠٩.

بلا حظ عليه:

إنّ النوع هو تمام ذاتيات الإنسان و هو مركب من الجنس و الفصل ولكن النفس الناطقه هي النفس المختصه بالنوع الإنسانى و أما النفس الحيوانيه هي ما يشترك بين النوع الإنسانى و سائر انواع الحيوانات فالنفس الناطقه لا تكون نوعاً بل هي فصل مقوم للنوع الإنسانى.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١)

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) رأى صحة الجواب الثانى و لذا قال: إنّه كان صواباً كيف و قد صدر عن جملة من الأكابر.

و لكن لاحظ عليه بأنّه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقياً للإنسان و أفاد فى بيان ذلك وجهين:

الأول: أن يكون المراد منه ما له نفس ناطقه و النفس الناطقه بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقى. (٢)

ص: ٥١٧

١- نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

٢- فى مباحث الأصول، ص ٢٢٢: «قد يتفصى عن الإشكال بجعل الفصل مبدأ الاشتقاق الجعلى و هو النفس الناطقه و إنّما يحتاج فى التعبير عنه بما يصح حمله على الآخر و على النوع إلى المشتق الجعلى كالناطق أو إضافه كلمه ذى بمعنى الصاحب المتحد معنى مع المشتق الجعلى و فيه: أنّه هدم لصحة الحمل فى الأجزاء التحليليه فى بعضها على البعض و فى مجموعها على الكل لأنّ المحمول حينئذٍ غير الجزء منتزع عن الشىء الذى له الجزء و الجزء غير قابل للحمل لأنّ تركب غير النفس معها ليس حينئذٍ حقيقياً و الحمل يستدعى الاتحاد الحقيقى فى المفهوم فى المقام و فى الوجود فى الحمل الشائع» الخ.

فإنّ كلام بعض الأكابر و الأعلام من أنّ الناطق فصل مشهورى يلاحظ عليه أنّه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقياً من دون محذور (أى لا-يترتب عليه محذور دخول العرض العام فى الفصل أو دخول الجنس فى الفصل و انقلاب الفصل إلى النوع) بأن يكون المراد منه ما له نفس ناطقه و النفس الناطقه بما هى مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقى للإنسان.

ثم أعرض عن هذا الوجه لأنّ توصيف النفس بالناطقه بمعنى المدركه للكليات يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً.

الثانى: أن يكون المراد منه مبدأ الناطق و هو النطق و هذا المبدأ هو الفصل الحقيقى للإنسان و أخذ الشىء و الذات و نحوهما لتصحيح الحمل.

[أقول: إنّ النطق بمعنى إدراك الكليات من مقوله العلم و العلم أمر وجودى، و ماهيته جوهرية، فلا-إشكال فى إمكان جعله فصلاً.]

ثم حاول لدفع إشكال السيّد الشريف الجرجانى بطريق آخر؛

بيانه: إنّ مفهوم الشىء لم يتخذ فى مبدأ الناطق الذى هو النطق و هو الفصل الحقيقى للإنسان بل اعتبر فى المشتق لأنّ النطق هو بشرط لا عن الحمل لأنّه المبدأ فما لم يلحظ لا بشرط عن الحمل لا يقبل الحمل فلذا يجب فى تصحيح الحمل من إضافه لفظه «ذو» فيقال: الإنسان ذو نطق أو من اشتقاق لغوى أصلى أو جعلى فيقال: الإنسان ناطق.

و أخذ مفهوم الشىء و الذات و نحوهما لتصحيح الحمل فإنّ أخذ مفهوم الشىء فى هذا المشتق الجعلى لا يوجب محذور دخول العرض فى الذاتى بداهه أنّ الفصل الحقيقى هو المبدأ.

كما لا شبهه فى أنّ خاصه الإنسان هو الضحك و لا يصح حمله إلّا بعنوان

اشتقاقى جعلى مثل الضاحك فمناقشه المحقق النائينى (قدس سره) أيضاً مدفوع حيث إنه توهم أن فصل الإنسان هو الناطق لا النطق و أن خاصه الإنسان مثلاً هو الضاحك لا الضحك.

ملاحظه على كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره):

و التحقيق هو أن يقال تفسير النطق بإدراك الكليات صرف اصطلاح جعلى لا يوافق العرف و اللغه فالأولى أن يجعل فصل الإنسان مبدء النفس الملهمه أى الإلهام و معنى الملهمه هى المدركه شأناً للكليات و الحقائق من الأسماء الإلهيه و من الخيرات و الشرور المتنزله منها.

و لذلك قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (١) و قال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). (٢)

التقريب الثانى: من صاحب الفصول (قدس سره)

إشاره

(٣)

إن صاحب الفصول (قدس سره) قرّب الإشكال فى هذا الفرض بنحو آخر.

بيان ذلك: إنه يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى المشتق انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه مثلاً قضيه: الإنسان شاعر ممكنه و لكن لو قلنا بأخذ مفهوم الشىء يلزم كونها ضروريه، لأن صدق الشىء على جميع الأشياء ضرورى.

ص: ٥١٩

١- سورة البقره (٢): ٣١.

٢- سورة الشمس (٩١): ٧-٨.

٣- الفصول، ص ٦١ قال (قدس سره): «لا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً لأن لحوق مفهوم الذات أو الشىء لمصاديقهما أيضاً ضرورى و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى».

إنَّ صاحب الكفايه ((١)) و المحقق النائيني ((٢)) و المحقق الخوئي (قدس سرهم) ((٣)) ناقشوا في ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) في هذا الفرض بأنَّ مفهوم الذات إن أخذ مطلقاً فهو ضروري الثبوت و لكنّه إذا أخذ مقيداً بقيد غير ضروري كما في المقام فهو غير ضروري أيضاً. ((٤))

ص: ٥٢٠

١- كفايه الأصول، ص ٥٤ قال (قدس سره): «وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأوّل كما زعمه (قدس سره) فإنَّ لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً و لو مع التقييد إلّا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً و قد عرفت حال الشرط فافهم». و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٩: «بيانه أنّ ثبوت مفهوم الشيء لمصاديقه مثل الإنسان مثل و لحوقه له إنّما يكون ضرورياً فيما إذا اعتبر المفهوم مطلقاً و مجرداً عن التقييد و التوصيف بالوصف الكذائي كالضحك و أمّا مع التقييد و التوصيف فلا يكون ثبوته و لحوقه كذلك ضرورياً كما ذكرناه آنفاً في إبطال الوجه الثاني، نعم القضية بشرط المحمول و ثبوته واقعاً كما ذكره أخيراً في تصحيح الانقلاب تصير القضية ضروريه لكنّه عرفت أنّ المناط في القضايا بحسب الجهات و المواد إنّما هو ملاحظه نفسها بما هي هي من دون النظر إلى الواقع ثبوتاً أو نفيّاً فافهم».

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١٠٧.

٣- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ٢٧٣ و ط. ج. ص ٣١٢.

٤- في نهايه الدرايه، ص ١٤٩ عند التعليقه على قوله «فإنَّ لحوق مفهوم الذات و الشيء لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً»: «الأولى أن يقال أنّ إلزام الشريف بالانقلاب إن كان من باب ثبوت الشيء لنفسه كما هو ظاهر الشريف فمن البديهي أنّ مفهوم الشيء غير مفهوم الإنسان و إن كان من باب أنّ الموجهه بوجهه الإمكان ليس بالإمكان بل بالضروره ففیه أنّ الإنسان بإنسانيته يقتضى الكتابه لكنّ الشيء بشيئته لا يقتضى الكتابه بل الشيء إن كنى به عن الإنسان كان مقتضياً بالإمكان فيرجع إلى مصداق الشيء و إن كنى به عن غير الإنسان لم يكن بهناك اقتضاء بل صحّ السلب بالضروره فالشيء بشيئته لا حكم له و إن كان إلزامه من باب أنّ الإنسان شيء لا- أنّه لا- شيء و الشيئيه لا تنسلخ عنه في جميع المراتب ففیه أنّه قابل للتقييد بقيد لا يكون بما هو ضرورياً للإنسان و ليس كنفس الإنسان كي يكون محفوظاً في جميع المراتب حتى يكون حمله غلطاً للزوم حمل الأخص مفهومّاً على الأعم بل مفهومه حينئذٍ أعمّ مفهومّاً من الموضوع، نعم انحلال القضية إلى ضروريه و ممكنه من باب انحلال الخبر إلى خبرين جار بناء على إرادته مفهوم الشيء و إن كان ظاهر كلام صاحب الفصول هو الشق الثالث». و في حقائق الأصول، ص ١٢٦: «المصنف (رحمه الله) لما حمل عبارته المتقدمه على إرادته شرط المحمول حمل هذه العبارة أيضاً على ذلك فأورد عليها بما تقدّم من أنّ الانقلاب إلى الضروريه بشرط المحمول و إن كان صحيحاً إلّا أنّه خارج عن محل الكلام و حيث عرفت مراده ممّا سبق تعرّف مراده هنا و إنّ الانقلاب إلى الضروريه لا يختص بأخذ المصداق بل يتمّ و لو أخذ مفهوم الشيء المقيد بالوصف المقيد بمادته الواقعيه إذ يصدق الإنسان شيء كاتب بالإمكان بالضروره لأنّ الشيء الممكن له الكتابه ضروري الثبوت للإنسان لكنّه سابقاً ردّد بين الإيجاب الضروري و السلب الضروري لتردّد الذات بين الواجده للوصف الخاص و الفاقده له و هنا عين الانقلاب إلى الإيجاب الضروري لتعين كون الشيء واجداً للوصف المذكور و فيه مضافاً إلى ما عرفت من خروجه عن محل

الكلام أنّ مفهوم الشيء ممّا لا يقبل الوصف المذكور فاللازم الانقلاب إلى الضروريه السالبه» الخ. و في عنايه الأصول، ص ١٥٩ و ١٦٠: «أقول: قد أشرنا آنفاً أنّ المصنف (قدس سره) استفاد من كلام الفصول في وجه التنظر أى من قوله لأنّ الذات المأخوذه مقيده بالوصف ... الخ إنّ المراد هو الذات المجعول موضوعاً في القضية و ذلك بقريته ما أورده عليه من أنّ مرجع ذلك إلى صيروره القضية بشرط المحمول ... الخ و هاهنا قد استفاد من كلام الفصول في جواز التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأوّل أنّ المراد هو الذات المأخوذه في المشتق و ذلك بقريته ما أورده عليه من أنّ لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما ... الخ مع أنّ كلامي الفصول في المقامين على نمط واحد بل شيء واحد و هذا من المصنف عجيب جداً» الخ. و راجع أيضاً الرافد، ص ٣٢٩.

إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) قرّر الإشكال بنحو آخر فقال: ((١)) التحقيق أنّ الشيء ليس من العرض العام في شيء، فإنَّ العرض العام ما كان خاصّه للجنس القريب أو البعيد كالماشى و المتحيز مثلاً و الشئيه تعرض كل ماهيه من الماهيات و هي

ص: ٥٢١

١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١٠٢.

جهه مشتركه بين جميعها و ليس ورائها أمر آخر يكون هي الجهه المشتركه و جنس الأجناس حتى تكون الشئيه عارضه و خاصه له.

فإن الشئيه جهه مشتركه بين تمام الموجودات فلامحاله يكون جنساً عالياً لها فاللازم على تقدير أخذ مفهوم الشئيه فى المشتق هو دخول الجنس فى الفصل.

مناقشان للمحقق الخوئى فى تقريب المحقق النائينى (قدس سرهما):

(١)

إن المحقق الخوئى (قدس سره) ناقش تارة فى ما ذكره من ملاك العرض العام و أخرى فى ما أفاده من أن مفهوم الشئيه جنس الأجناس.

المناقشه الأولى فى ملاك العرض العام عند المحقق النائينى (قدس سره):

إن ملاك العرض العام عند المحقق النائينى (قدس سره) هو ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد و فيه: أن المراد من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشئيه و محمول عليه و لذا ذكروا أن الوجود من عوارض الماهيه بمعنى أنه خارج عن حيطه ذاتها و محمول عليها، فانحصار العرض بما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد لا وجه له.

المناقشه الثانيه فى ما أفاده من أن الشئيه جنس الأجناس: (٢)

أن الشئيه لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب و الممكن و الممتنع بداهه استحاله الجامع الماهوى بين المقولات المتأصله و

ص: ٥٢٢

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ط.ج. ص ٣١٠ و ٣١١.

٢- فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٣٠ و ٣٣١: «إن الشئيه ليس جنساً أعلى ... لأن مفهوم الشئيه لو كان جنساً لزم تركب كل مقوله منه و من فصل يميزه عن المقولات الأخرى و ذاك الفصل شئيه لامحاله و إلا لم يكن جزءاً زائداً فإن كان تمام حقيقته الشئيه لزم اتحاد الجنس و الفصل و إن كانت جزئه لزم تركبه من جزئين فننقل الكلام إلى جزئه الثانى الذى هو شئيه لامحاله فإما نرجع إلى الشئيه فى النهايه أو نتسلسل إلى ما لا نهايه دون أن نصل إلى ما يميز المقولات و كلاهما باطل كما هو واضح» الخ.

الماهيات المنتزعه و الأمور الاعتباريه بل كيف يعقل أن يكون الشئء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى و بين غيره؟

أما دعوى أنه جنس لما تحته من المقولات الواقعيه التي هي أجناس عاليات دون غيرها فيرد عليها:

أولاً: أن صدق الشئء على المقولات الواقعيه و غيرها على حد سواء و ليس صدقه على المقولات ذاتياً و على غيرها عرضياً.

و ثانياً: أن الشئء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقيه لاستحاله جامع حقيقى بينها بل قد برهن في محلّه أن الجامع الحقيقي لا يعقل بين المقولات التسع العرضيه فضلاً عن الجامع بين جميع المقولات.

فالتحقيق أن مفهوم الشئء مفهوم عام مبهم معرّى عن كل خصوصيه من الخصوصيات كمفهوم الأمر و الذات و يصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقابل للجوهر (تمّ كلام المحقق الخوئي (قدس سره)).

فتحصل إلى هنا أن أخذ مفهوم الشئء في المشتق يوجب دخول العرض العام في الفصل عند السيّد الشريف و دخول الجنس في الفصل عند المحقق النائيني (قدس سره) .

و صدر المتألهين و الحكيم السبزواري و المحقق الخراساني و المحقق

الخوئي (قدس سرهم) قالوا بعدم لزوم ذلك لأنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل هو فصل مشهورى.

و المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال بأنّ مبدء الناطق مجرداً عن الذات هو الفصل الحقيقى فلا يلزم دخول العرض العام أو الجنس فى الفصل و ما أفاده هو الأدقّ.

الصورة الثانية: أخذ مصداق الشىء فى المشتق

مناقشات ثلاث فى الصورة الثانية:

إشارة

(١١)

إنّهُ قد نوقش فى أخذ مصداق الشىء فى المشتق مناقشات عديدة، المناقشة الأولى ما قاله السيّد الجرجاني و المناقشة الثانية ما أفاده الحكيم السبزواري و تبعه صاحب الكفايه (قدس سرهما) و المناقشة الثالثة ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره).

ص: ٥٢٤

١- فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٣٤: «الصحيح عدم أخذ مصداق الشىء فى المشتق على القول بالتركيب إذ لو أريد به ما جعل موضوعاً للقضية فمن الواضح أنّ المشتقات لا تكون محمولات دائماً كما فى قولنا: "أكرم الكاتب" و إن أريد أخذ الطبيعه التى من شأنها الاتصاف بالمبدأ كالإنسان فهو ينافى ما نحسّه وجداناً من صحّه استعمال الكاتب مثلاً فى غير الإنسان و إن كانت القضية كاذبه فيتعين أن يكون المشتق مركباً من مفهوم الشىء و المبدأ و النسبه إلّا أنّ هذا الكلام إنّما نقوله فى المشتقات الموضوعه بوضع نوعى أى الأوصاف الاشتقاقية بحسب مصطلح النحاه لا مثل السيف و الصارم و السرير و نحوها فإنّ المأخوذ فيها واقع الشىء بمعنى الطبيعى الذى يكون معروضاً لمبادئها و لذلك لا يصدق على غيره كما يظهر بمراجعته العرف و اللغه». و فى مباحث الأصول، ص ٢٣٣: «إنّ الالتزام بأخذ المصداق فى مفهوم المشتق أمر مستبعد لا داعى إليه فإنّه لا مانع من الوضع للجامع العنوانى كعنوان كل قابل للاتصاف بحيث يكون تطبيقه على المصداق فى مرحله الاستعمال بيد المتكلم و يكون الاستعمال فى ذلك الجامع المراد به شىء خاص بخصوصيه جنسيه أو نوعيه أو شخصيه أو نحوها من الخصوصيات».

قد استشكل السيد الشريف (قدس سره) بلزوم انقلاب (٢) القضية الممكنه إلى الضروريه.

ص: ٥٢٥

١- فى الفصول، ص ٦١: «إن أريد ما صدق عليه الذات أو الشىء فمع أنه لايناسب وقوعه محمولاً يلزم أن ينقلب مادته الإمكان الخاص ضروريه لأن ذاتاً أو شيئاً له الكتابه أو الضحك هو الإنسان لا غير فيصدق كل إنسان كاتب أو ضاحك بالضروره لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى» و فى بحوث فى علم الأصول، ص ٣٣٢ بعد أن ذكر المناقشه الأولى و الجواب عنها حللاً و نقضاً: «هناك عدّه محاولات لتوجيه الاعتراض بنحو يسلم عن هذا الجواب نذكر بعضها فيما يلى: (١) تغيير مورد الإشكال من مثال "الإنسان كاتب" إلى "زيد كاتب" فلو كان المأخوذ واقع الشىء فى الكاتب رجع إلى قولنا "زيد زيد له الكتابه" و التقييد فى هذا المثال غير معقول لأنّ زيداً جزئى لايقبل التقييد و إنّما هو مجرد معرف و مشير فتكون القضية ضروريه ... (٢) إنّ القيد الإمكانى إن أريد به المعرفيه و المشيريه إلى ذات المقيد كان المحمول نفس الموضوع فتكون القضية ضروريه و إن أريد به التقييد و التخصيص فالمقيد بما هو مقيد و إن كان ثبوته غير ضرورى إلّا أنه يستلزم أن يكون الحمل وضعياً لا طبعياً لكونه من حمل الأخص على الأعم بحسب المفهوم و هو باطل و بهذه المحاوله يندفع الحل و النقض معا ... (٣) أن أخذ واقع الشىء فى المشتق يستلزم انحلال القضية الواحده الممكنه إلى قضيتين: إحداهما: ضروريه و هى "الإنسان إنسان" و الأخرى ممكنه هى "الإنسان له الكتابه" مع أنّ "الإنسان كاتب" ليس إلّا قضيه واحده عقلاً و عرفاً و هذه المحاوله لاتدفع النقض و إن كانت تعالج الحل» و أورد على كل منها. و راجع أيضاً الرافد، ص ٣٣١.

٢- فى الرافد، ص ٣١٦: «إنّ الجهات قد تتداخل و من ألوان التداخل انقلاب الممكنه للضروريه و هناك ثلاثه موارد يحتمل فيها الانقلاب من الإمكان للضروره: ١- أخذ المحمول فى الموضوع نحو الإنسان الكاتب كاتب و هو المعبر عنه بالضروره بشرط المحمول لأنّ الكتابه و إن كانت ثابتة للإنسان بالإمكان إلّا أنّها ثابتة للكاتب بالضروره فهذا المورد من موارد انقلاب الممكنه للضروريه ٢- دخول الجبهه فى المحمول نحو الإنسان كاتب بالإمكان على نحو يكون قيد بالإمكان مرتبطاً بالمحمول - و هو كاتب- لا بنسبه المحمول للموضوع و هذا المورد من موارد انقلاب القضية الممكنه للضروريه باعتبار أنّ ثبوت الكتابه بما هى للإنسان أمر ممكن إلّا أنّ ثبوت الكتابه المقيد بالإمكان له أمر ضرورى و هذا التصور ليس خاصاً بجبهه الإمكان بل هو عام لسائر الجهات أيضاً و قد ذهب شيخ الإشراق السهروردى إلى رجوع جميع القضايا الممكنه للضروريه باعتبار أخذ الجبهه قيداً فى المحمول لا- مرآه معبره عن نسبه المحمول للموضوع ... ٣- أخذ الموضوع فى المحمول بعكس المورد الأوّل و هو أخذ المحمول فى الموضوع و مثاله: محلّ كلامنا فإننا إذا قلنا الإنسان كاتب فبناءً على التركيب تنحل القضية لقولنا: "الإنسان إنسان له الكتابه" فهل هذا المورد من موارد انقلاب الممكنه للضروريه أم لا؟».

أجاب عنه صاحب الفصول (قدس سره) بأن المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقاً بل المحمول هو مصداق الشيء مقيداً بوصف المبدأ و ثبوت الشيء المقيد بوصف المبدأ للموضوع ليس ضرورياً.

ص: ٥٢٦

١- في الفصول، ص ٦١: «يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً و يجب أن المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف و ليس ثبوته حينئذٍ للموضوع بالضروره لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً و فيه نظر لأن الذات المأخوذه مقيده بالوصف قوه أو فعلاً إن كانت مقيده به واقعاً صدق الإيجاب بالضروره و إلّا صدق السلب بالضروره و لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوه بالضروره» و استشكل في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤١٤ ما أورده صاحب الفصول (قدس سره) على الوجه الثاني و قال: «فيه: من المغالطه ما لا يخفى فإن ما أخذ في الواقع قيداً لذات الإنسان المأخوذ موضوعاً إنما هو الوصف بالقوه و المأخوذ في طرف المحمول ليس إلّا الوصف بالفعل فكون الأول ضرورياً لذات الإنسان لا يناقض عدم ضروريه الثاني فيصدق قولنا: " كل إنسان كاتب بالضروره " مع قولنا: " لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان " إذا اعتبر الأول بمعنى الكتابه بالقوه و الثاني بمعناها بالفعل» و في الكفايه، ص ٥٣ بعد ذكر إيراد صاحب الفصول (قدس سره): «لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضروره بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضروريه ضروره صدق الإيجاب بالضروره بشرط المحمول في كل قضيه و لو كانت ممكنه كما لا يكاد يضرب بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً لضروره السلب بهذا الشرط» الخ و في نهايه الدرايه، ص ١٤٣: «هذا الذي أجب به في الفصول ممّا قد سبقه إليه بعض أهل المعقول و سبقهما إليه نفس المورد أعنى المحقق الشريف في كلام آخر له و حاصله أن المقيد بغير الضروري غير ضروري» و اختار هذا الجواب المحقق البروجردى (قدس سره) في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٧ و في عنايه الأصول، ص ١٥٤. و راجع أيضاً بحوث في علم الأصول، ص ٣٣٢.

٢- في تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤١٣ دفع الانقلاب بقوله: «أنّ الجبهه من الضروره و اللاضروره و غيرهما إنما تتبع النسبه المأخوذه في القضيه و هي تتبع الحثيه التي أخذ المحمول محمولاً بالنظر إليها فإن كان النظر فيه إلى حيث هي هي كما في " كل إنسان حيوان " لا بدّ و أن يعتبر الجبهه راجعه إلى حيث هي هي و لذا يكون هذه القضيه ضروريه و إن كان النظر فيه إلى حيث الوصف كما في " كل إنسان كاتب " لا بدّ و أن يعتبر الجبهه راجعه إلى حيث الوصف و لذا يكون هذه القضيه ضروريه إن أخذ وصف الكتابه بمعنى الكتابه بالقوه و ممكنه خاصه إن أخذ الوصف بمعنى الكتابه بالفعل فإنّه الذي ليس وجوده كعدمه ضرورياً للإنسان» الخ و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٦: «لا يلزم من أخذ مصداق الشيء محذور عقلي أصلاً غايه الأمر يكون على خلاف مذهبهم [أي المنطقيين] من أنّ مثل قضيه " الإنسان ضاحك " قضيه ممكنه و على فرض أخذ مصداق الشيء تكون ضروريه و أنّه خلاف ما يتبادر منها من كونها ممكنه و لكن قول المنطقيين ليس حياً منزلاً حتى يجب علينا اتباعهم». و في فوائد الأصول، ص ١١٦: «يمكن أن يجاب عن الشق الثاني و هو لزوم انقلاب الممكنه إلى الضروريه بأنّ الانقلاب إنما يكون إذا أخذ الكاتب مثلاً بمفهومه المركب من الذات و المبدأ محمولاً في القضيه و أمّا إذا جرد عن الذات كما لا محيص عنه لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه فلا تنقلب القضيه إلى الضروريه». و راجع أيضاً مباحث الأصول، ص ٢٣١.

توضيح ذلك على ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات: (١) إن قضية «الإنسان كاتب» مثلاً و إن انحلت على هذا إلى قضية «الإنسان إنسان له الكتابه» إلا أن المحمول فيها ليس هو الإنسان وحده ليكون ثبوته للإنسان من قبيل ثبوت الشيء لنفسه الذي هو ضروري، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابه و من المعلوم أن ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً.

دفاع المحقق السبزواري (٢) و الخراساني (قدس سرهما) عن السيد الشريف: (٣)

إن المحقق السبزواري (قدس سره) حاول الدفاع عن نظريه السيد الشريف بلزوم

ص: ٥٢٧

١- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٧٤ و ط.ج. ص ٣١٤.

٢- حاشيه الأسفار، ج ١، ص ٤٢.

٣- . في نهايه الدرايه، ص ١٤٣: «الذي يسنح بالبال عدم سلامه هذا الجواب عن الإشكال ... لأن بعض الموضوعات كالجزئيات الحقيقيه غير قابله للتقييد لأنها لا تتعدّد بإضافه القيود فليست كالأجناس كى تصوير بالقيود أنواعاً و لا كالأنواع كى تصوير بالقيود أصنافاً فلا- معنى لقولك [زيد] زيد له الكتابه و أما بعض الموضوعات الأخر القابله للتقييد فلا تقبل الحمل و لا السلب ... لأن حمل الأخص على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح فلا يصح أن يقال [لحيوان إنسان] إلا بنحو القضييه الشرطيّه المنفصله بأن يقال الحيوان إمّا إنسان أو حمار أو غير ذلك و عليه فالحمل غير صحيح لا أنه صحيح و انقلاب الماده مانع» الخ. و فى فوائد الأصول، ص ١١٤: «إذا أخذ مصداق الشيء فى مفهوم الضاحك مثلاً- فلا- يمكن أن يكون المصداق مقيداً بالضحك لأنّ المصداق ليس هو إلا الجزئى و قد عرفت أنّ الجزئى غير قابل للتقييد فليس المحمول فى قولك: "زيد ضاحك" أو "الإنسان ضاحك" هو زيد المقيد بالضحك بل المحمول زيد الموصوف بالضحك و من المعلوم: أنّ المحمول حينئذ يكون كلاً من الموصوف و الصفه فتحلّ قضييه "زيد ضاحك" أو "الإنسان ضاحك" إلى قولنا: "الإنسان إنسان" و قولنا: "الإنسان ذو ضحك" لأنّ القضييه تتعدّد حسب تعدّد الموضوع أو المحمول و فى المقام المحمول متعدّد واقعاً و إن كان واحداً صورته لما عرفت من أنّ المحمول يكون كلاً- من الصفه و الموصوف و ليس المحمول أمراً واحداً مقيداً فقضييه "الإنسان ضاحك" أو كاتب تنحل إلى قضييه ضروريه و هى قولنا: "الإنسان إنسان" و إلى قضييه ممكنه و هى قولنا: "الإنسان ذو ضحك أو كتابه" و المراد من الانقلاب فى كلام السيد الشريف هو هذا» الخ.

الانقلاب فى هذا الفرض و تبعه صاحب الكفايه (قدس سره) و قال:

«إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد و كان القيد خارجاً و إن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفى (تقيّد جزء و قيد خارجى)، فالقضية لامحاله تكون ضروريه، ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الذى يكون مقيداً بالنطق للإنسان.

و إن كان المقيّد به بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلًا فقضيه «الإنسان ناطق» تنحلّ فى الحقيقه إلى قضيتين: إحداهما قضيه «الإنسان إنسان» و هى ضروريه و الأخرى قضيه «الإنسان له النطق» و هى ممكنه».

ص: ٥٢٨

أما بالنسبة إلى الشقّ الأوّل (و هو خروج القيد عن المحمول و دخول التقييد فيه) فيرد عليه (٢) أنّ المحمول حينئذ هو الإنسان المتّقيّد بالضحك مثلاً (أى تلك

ص: ٥٢٩

١- المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ٢٧٤ و ط.ج. ص ٣١٤. و في حاشيته على كفايه الأصول، ص ١٣٧ و ١٣٨: «اعلم أنّ ما أجاب المصنّف به عن "الفصول" ... لا يخلو عن تأمل و إشكال لأنّ خروج القيد من المحمول مع كون التقييد داخلياً فيه لا يوجب كون القضية ضروريه بل إنّما تكون ممكنه لأنّ ثبوت الذات إنّما يكون ضرورياً فيما إذا كان مطلقاً و أمّا مع التقييد و الاتصاف فلا كما لا يخفى هذا في الشقّ الأوّل و أمّا في الشقّ الثاني منه فلا لأنّ انحلال القضية الواحده الممكنه إلى القضيتين: الضروريه و الممكنه لا يوجب خروجها عن الإمكان و انقلابها إلى الضروره في حال وحدتها و قبل الانحلال بلا إشكال فتأمل». و في حقائق الأصول، ص ١٢٣: «إنّ لم يتضح إشكال المصنّف (رحمه الله) على الفصول على كل من التقديرين إذ مرجع الإشكال إن كان إلى أنّ الانحلال لا يقول به في الفصول فهو غير ظاهر و إن كان إلى أنّه لا يقول به أحد لأنّ الانحلال عندهم في عقد الوضع لا عقد الحمل ففيه إنّ بناءهم على عدمه كان من جهه بنائهم على كون المحمول في جميع القضايا هو المفهوم لا المصداق و الكلام هنا مع الشريف بعد فرض كون المحمول هو المصداق» الخ. و في نهايه الأفكار، ص ١٥٠: «لا يخفى عليك أنّه لا مجال لإيراد هذا الإشكال على الفصول لأنّ المحمول بعد إن كان عباره عن المقيد بالوصف بما هو مقيد يلزمه لامحاله كونه أخص و أضيق من الموضوع و معه لا يكون ثبوت الخاص للعام ضرورياً بل إنّما هو يكون بالإمكان هذا بناء على فرض دخول التقييد و أمّا على فرض دخول القيد فكذلك أيضاً من جهه أنّ دائره المحمول لا محاله تكون أخص و أضيق من الموضوع و معه يكون ثبوته له بالإمكان لا بالضروره» الخ.

٢- و في نهايه النهايه، ص ٧٦ و ٧٧ بعد بيان له: «و من ذلك ظهر فساد ما أورده المصنّف (قدس سره) من ضروريه ثبوت الذات المقيدّه على أن يكون التقييد داخلياً في المحمول دون قيده فإنّ الضرورى إنّما هو ثبوت الذات المهمله للذات أو الذات المقيدّه لنفسها و أمّا ثبوت الذات المقيدّه بقيد ممكن للذات المهمله فلامحاله يكون ممكناً سوء أخذ القيد داخلياً أم كان القيد خارجاً و التقييد داخلياً» و في عنايه الأصول، ص ١٥٥ بعد ذكر كلام صاحب الكفايه (قدس سره) في الشقّ الأوّل: «و فيه ما لا يخفى فإنّ ثبوت الإنسان المقيد بالضحك للإنسان ليس ضرورياً بالضروره فإنّ القيد و إن فرض كونه خارجاً و التقييد داخلياً و لكن مجرد دخول التقييد بعد كونه أمراً ممكناً في حدّ ذاته ممّا يكفي في صيروره القضية ممكنه». و في نهايه الأصول، ص ٦٨: «فيه أنّ ثبوت الذات المقيدّه بقيد إمكاني ليس ضرورياً لنفسها نعم إن كان مراده أنّ القيد لا دخاله له في الحكم أصلاً بل جيء به لمحض الإشاره إلى المحكوم به كان دعوى الانقلاب بحالها إلّا أنّ التقييد على هذا مثل نفس القيد في خروجه من المحكوم به هذا مضافاً إلى أنّه خلاف موارد استعمال المشتقات إذ المراد من "زيد قائم" ليس إثبات أنّ زيدا زيد و يكون عنوان القيام للإشاره إلى زيد بل المراد إثبات القيام له». و في الرافد، ص ٣١٨: «أما الشقّ الأوّل فيرد عليه عدّه وجوه: أ) إنّ مسلكتنا في المعنى الحرفي يختلف عن مسلكت صاحب الكفايه (قدس سره) و ذلك لأنّ مسلكتنا هو كون الفارق بين المعنى الحرفي و الاسمي بالخفاء و الوضوح لا بالآليه و الاستقلال... ب) إنّ التقييد ليس معنى حرفياً مرآتياً بل هو عمل إبداعي تقوّم به النفس بهدف

الربط بين ماهيتين و حينئذٍ فلا يعقل أن لا يكون له أى موضوعيه فى الحمل و أن يكون مجرد مرآه حاكيه عن المقييد أو القيد...
(ج) إنَّ التقييد بناءً على مرآتيته: إمَّا أن يكون مرآه لذات المقييد بما هى ذات و إمَّا أن يكون مرآه لذات المقييد بما هى مقيدته
فإن كان مرآه لذات المقييد بما هى ذات فلازم ذلك اللغويه ... و إن كان مرآه لذات المقييد بما هى مقيدته فلايلزم من ذلك
الانقلاب من الإمكان إلى الضروره» الخ.

الحصه من الإنسان) و ثبوته حينئذ ليس بضرورى.

و أمّا بالنسبه إلى الشقّ الثانى (١) (و هو دخول القيد فى المحمول و انحلال القضية إلى قضيتين) فيه أنّ الانحلال المذكور باطل.

ص: ٥٣٠

١- . فى نهايه النهايه، ص ٧٧: «و أمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ القضية بعد فرض أخذ الذات فى المحمول تنحلّ إلى قضيتين ... فيه إنّه إذا كان ثبوت القيد للذات ممكناً كان ثبوت الذات المقيده للذات المهمله الذى هو مفاد أصل القضية لامحاله ممكناً فلا تكون القضية ضروريه لأنّ الذات إذا أخذت فى طرف المحمول مقيده لحقها حكم قيدها و ليس المحمول فى أصل القضية الذات المهمله و إن آلت القضية فى مقام التحليل إليها و إلى ثبوت القيد للذات المهمله و المدار فى جهات القضايا على ما هو جهاتها فعلاً لا على ما هو جهاتها فى مقام تحليلها» الخ. و فى عنايه الأصول، ص ١٥٥ بعد ذكر كلام صاحب الكفايه (قدس سره) فى الشقّ الثانى: «و فيه ما لا يخفى أيضاً فإنّ المحمول إذا كان هو الإنسان المقيد بالضحك على أن يكون القيد داخلياً فلا تنحلّ القضية إلى قضيتين تامّتين بل تنحلّ إلى قضيتين إحداهما تامّه و هى الإنسان إنسان له الضحك و أخراهما ناقصه و هى المحمول القضية التامه أى إنسان له الضحك و شىء من القضيتين ليس ضرورياً قطعاً» الخ. و فى منتهى الأصول، ص ١٠٢، بعد ذكر إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) فى الشقّ الثانى: «و أنت خير بعدم تماميه هذا الكلام لأنّ المركب من أمرين تاره يكون كل جزء منه خبيراً مستقلاً للمبتدأ المتقدم عليهما مثل زيد شاعر كاتب و أخرى يكون المجموع خبيراً واحداً من دون تقييد أحدهما بالآخر كقولك: "هذا الرمان حلو حامض" و ثالثه يكون المجموع أيضاً و لكن مع تقييد أحدهما بالآخر كقولك: "هذه رقبه مؤمنه" أو "زيد رجل طويل القامه" و هذا الكلام لا يستقيم إلّا فى الشقّ الأوّل من هذه الشقوق الثلاثه ... و لا شكّ فى أنّ ما نحن فيه من قبيل الشقّ الثالث لأنّ المحمول فيه مصداق الذات مقيداً بكونه كذا فلا ينحلّ إلى قضيتين كما توهم». و فى نهايه الأصول، ص ٦٨: «أمّا ما ذكره ثالثاً: من كون قضية "الإنسان ناطق" منحلّه إلى قضيتين فمردود أيضاً إذ المقصود ليس إلّا إثبات أمر واحد لموضوع فاردأ عنى إثبات النطق للإنسان أو إثبات الشئيه أو الإنسانيه المقيده بالنطق له بناء على أخذ الذات فى المشتق و ليس المقصود إثبات الإنسانيه للإنسان و إثبات النطق له ثانياً». و فى الرافد، ص ٣١٩: «أمّا الشقّ الثانى من كلامه فيرد عليه وجهان: أولاً: إنّ التحليل العقلى لعقد الحمل فى قولنا: "الإنسان كاتب" بناءً على التركيب يقتضى الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو: إمّا عدم الانقلاب و إمّا الانقلاب الصحيح ... و ثانياً: إنّ دعوى انحلال عقد الحمل - و هو قولنا إنسان له الكتابه - إلى قضيتين معناه أخذ المحمول - و هو لفظ كاتب - على نحو العموم الاستغراقى بلحاظ أجزائه التى ينحلّ إليها بناءً على التركيب مع أنّ القول بالتركيب يقتضى النظر إلى المحمول على نحو العموم المجموعى و هو كون المحمول عبارته عن وحده تركيبه اعتباريه تتنفي بانتفاء أحد أجزائها فلا توجد حينئذ قضيتان مختلفتان جهه و محمولاً كما هو المدعى».

و أما الوجه في بطلان الانحلال فهو أنه إن أريد بالانحلال انحلال عقد الوضع إلى قضيه فعليه أو ممكنه على النزاع بين الشيخ الرئيس و الفارابي (قدس سرهما)، فهو جارٍ في جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض (لكنه ليس مراد صاحب الكفايه (قدس سره) قطعاً كما صرح به في عبارته).

و إن أريد به الانحلال الحقيقي بأن يدعى أن قضيه الإنسان كاتب مثلاً تنحل حقيقه إلى قضيتين ففيه أنا لانعقل له معنى محصلاً بل المحمول منحلّ إلى أمرين

ص: ٥٣١

و هذا ليس من انحلال القضية إلى قضيتين. بل القضية الأولى على فرض الانحلال ليس مراد المتكلم لأنَّ محمولها طبيعي الإنسان مع أن مراد المتكلم مصداق الشيء المتقيد بحصه الضحك و هو أخص من طبيعه الإنسان (إنَّ عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع مثلاً إذا قلنا: كل كاتب متحرك الأصابع فعقد الوضع هو زيد الكاتب و الشيخ الرئيس (قدس سره) يقول بأنَّ عقد الوضع ينحل إلى قضيه مطلقه عامه يعنى زيد الكاتب بالفعل و الفارابى (قدس سره) يقول بأنَّ عقد الوضع ينحل إلى قضيه ممكنه يعنى زيد الكاتب بالإمكان العام).

فالحق مع صاحب الفصول (قدس سره) و إشكال السيد الشريف على أخذ مصداق الشيء فى المشتق لا وجه له.

المناقشه الثانيه: عن الحكيم السبزوارى و تبعه المحقق الخراسانى (قدس سرهما)

(١)

قال المحقق السبزوارى (قدس سره): (٢) إنَّ أخذ مصداق الشيء يوجب أخذ النوع فى الفصل (٣) و هذا أسد و أحكم ممَّا جعله السيد الشريف (قدس سره).

ص: ٥٣٢

١- قال فى الكفايه، ص ٥٤: «ثمَّ إنَّه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع فى الفصل ضروره أنَّ مصداق الشيء الذى له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطيه الأولى بل كان أولى لفساده مطلقاً و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضروره بطلان أخذ الشيء فى لازمه و خاصته فتأمل جيداً».

٢- حاشيه الأسفار، ج ١، ص ٤٢.

٣- قال فى نهايه النهايه، ص ٨٠ فى توضيحه: «إنَّ من جمله أجزاء النوع هو الفصل فيلزم بالآخره أخذ الفصل فى نفسه و بالجمله أخذ الذات فى المشتق يستلزم تركيب الفصل من نفسه و من النوع المركب من الجنس و الفصل المفروض كونه نفس مدلول اللفظ ابتداءً». و فى نهايه الدرايه، ص ١٤٩ عند التعليقه على قوله: «لزوم أخذ النوع فى الفصل»: «التحقيق أنَّ النطق و هو إدراك الكليات ليس لازماً لماهيه الإنسان بل لهويه النفس الإنسانيه فيلزم دخول الشيء فى لازم وجوده و من الواضح أنَّ الشيء لا يتأخر بالوجود عن وجود نفسه إلما أن يقال كما أشرنا إليه فى بعض الحواشى المتقدمه أنَّ الناطق ماله نفس ناطقه و الفصل الحقيقى مبدأ هذا العنوان فدخول الإنسان فى هذا العنوان لا يستلزم الدخول فى الفصل الحقيقى و كذا لو قلنا بأنَّ الناطق لازم الفصل فإنَّ اللازم الحقيقى مبده لا المعنى الاشتقاقى و الاشتقاق لتصحيح الحمل فى مقام التعريف فلا يلزم دخول النوع فى لازمه و لا فى لازم وجوده».

و وجهه صاحب الكفايه (قدس سره) بأنه أولى لفساده مطلقاً و إن قلنا بأنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً حيث يلزم حينئذٍ أخذ النوع فى العرضى الخاص.

المناقشه الثالثه: من المحقق الخوئى (قدس سره)

(١١)

قال المحقق الخوئى (قدس سره): (٢) إنّ هذه الدعوى باطله لاستلزامها تكثّر معنى المشتق حيث إنّ الذات المأخوذه فى كل واحده من الجمل مباينه للذات المأخوذه فى غيرها (مثل زيد قائم و الجدار قائم) فيلزم أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً و هذا مخالف للفهم العرفى.

و المتحصل إلى هنا هو أنّ أخذ مفهوم الشىء فى المشتق لا محذور فيه و إشكال السيد الشريف و المحقق النائنى (قدس سره) مخدوش بما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره).

و أما أخذ مصداق الشىء فى المشتق فهو أولاً مستلزم لأخذ النوع فى الفصل كما أفاده الحكيم السبزوارى و المحقق الخراسانى (قدس سرهما) و ثانياً إنّ خلاف المتفاهم العرفى كما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) فى المناقشه الثالثه.

ص: ٥٣٣

١- فى نهايه الأصول، ص ٦٩: «إنّ يلزم على القول بأخذ مصاديق الشىء فى المشتقات كون الوضع فيها عامياً و الموضوع له خاصاً فإنّ مصاديق الشىء أمور غير متناهيه لا يمكن لحاظها حين الوضع إلّا بعنوان جامع و الفرض أنّ ألفاظ المشتقات موضوعه لذوات المصاديق فيلزم ما ذكر».

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٧ و ط.ج. ص ٣٠٥.

(١١)

قال المحقق السبزواري (قدس سره): (٢) دليل آخر على عدم دخل الذات في المشتق هو أننا نعلم بالبديهه أنه ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلاً لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر فيه الشيء (و الذات) ليلزم التكرار فإن التركيب مستلزم لتكرار الموصوف سواء قلنا بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء أم من مصداق الشيء.

و قد أوضحه صاحب الكفايه (٣) و أيضاً المحقق النائيني (قدس سرهما) (٤) بأن أخذ مفهوم الشيء في المشتق مستلزم لتكرار الموضوع في قضيه زيد قائم و الإنسان كاتب و أمثال ذلك و هذا خلاف الضروره و الوجدان.

جواب المحقق الخوئي (قدس سره): (٥)

إن المحقق الخوئي (قدس سره) فصل هنا بين أخذ مفهوم الشيء فالترتم بعدم لزوم

ص: ٥٣٤

١- و في حاشيه على كفايه الأصول، ص ١٣٤: «و الشاهد عليه... عدم التكرار وجداناً في مثل "زيد عالم" مع أنه على فرض أخذ الذات في مفهومه يلزم التكرار».

٢- تعليقه الأسفار، ج ١، ص ٤٢.

٣- كفايه الأصول، ص ٥٤ قال (قدس سره): «يمكن أن يستدل على البساطه بضروره عدم تكرار الموصوف في مثل "زيد الكاتب" و لزومه من التركيب و أخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه» و لكن في حقائق الأصول، ص ١٢٨: «هذه الضروره غير ظاهره بعد ما اشتهر و ارتكز في الأذهان أن معنى المشتق ذات لها المبدأ».

٤- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١٠٠.

٥- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ٢٧٥ و ط. ج. ص ٣١٥ و في وسيله الوصول، ص ١٧٢: «فيه: أنه لو أخذ مصداق الشيء يلزم التكرار لأنه يصير المعنى في: "زيد كاتب"، "زيد زيد كاتب" و أمّا لو أخذ فيه مفهوم الشيء فلا يلزم التكرار لأنه يصير المعنى حينئذ زيد شيء له الكتابه و ليس فيه تكرار». و في منتهى الأصول، ص ١٠٠: «فيه أنه لو كان المأخوذ فيه هو مفهوم الذات لا مصداقها لارتفع كلا الإشكالين أمّا الإشكال الثاني فواضح لأنّ مبناه على أخذ المصداق لا المفهوم و أمّا الأول فلأنّ الموضوع في القضايا غالباً هو مصداق الذات و المأخوذ في جانب المحمول - أي المشتق - هو المفهوم على الفرض فلا تكرار و لا ركاكه في حمل مفهوم الذات متصفه بصفه على مصداقها». و في مباحث الأصول، ص ٢٤٤: «أمّا لزوم التكرار من أخذ المفهوم أو المصداق فقد مرّت الإشارة إلى دفعه فيما تقدّم و الظاهر عدم لزومه في أخذ الشيء و نحوه من المفاهيم العامه و ليس تطبيق الكلي على مصاديقه مستلزماً للتكرار و ليس لاعتبار المصداق وجه حتى يدفع محذور التكرار فيه بوجه». و راجع أيضاً مناهج الوصول، ص ٢٢٤ و ٢٢٥.

التكرار و بين أخذ مصداقه فالتزم حينئذ بلزوم التكرار فقال:

إنَّ المأخوذ في المشتق شيء مبهم معرَى عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ به و لا تعين له إلَّا بالانطباق على ذوات معينه في الخارج كزيد و عمرو و نحوهما و عليه لا يلزم التكرار بداهه أنه لا فرق بين جملة «الإنسان كاتب» و جملة «الإنسان شيء له الكتابه» و ذكر كلمه «شيء» في الجملة الثانيه لا يعدّ تكراراً.

نعم، إن قلنا بأنَّ المأخوذ في المشتق مصداق الشيء فيلزم التكرار و لكنك عرفت أنه خلاف الفهم العرفي.

الدليل الثالث على بساطه المشتق: من المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

(١)

إنَّه قد استدللَّ المحقق النائيني (قدس سره) على بساطه المشتق بلغويه أخذ الذات في

ص: ٥٣٥

١- ذكره في الرافد، ص ٣٠٧ بعنوان الإيراد الثاني على القول بالتركيب قال: «الإيراد الثاني: ما في كلمات المحقق النائيني (قدس سره) من لغويه أخذ الذات في مفهوم المشتق و بيانه يتم بأمرين: أ) إنَّ المنطلق الذي انطلقت منه الحركة اللغويه هو الحاجه للتفهم و التفهم و مقتضاه عدم حشويه اللغه و زيادتها على مقدار حاجه التفهم و التفهم سواء كانت اللغه ظاهره فرديه كما يتصوّر معظم علماء الأصول أم كانت ظاهره اجتماعيه كما هو المختار. ب) إنَّ المتكلم في مقام الإسناد يحتاج لتفهم ثلاثه مداليل: ١- الموضوع. ٢- المحمول. ٣- الربط بينهما... فالقول ببساطه المشتق منسجم مع مقدار الحاجه للتفهم بينما القول بالتركيب مستلزم لتفهم موضوع القضية مرتين» الخ ثم ذكر ملاحظات ثلاث عليه قال: (١) إنَّ لغويه أخذ الذات في مفهوم المشتق ناشئ من تكرار الدلاله على الموضوع في الجملة الإسناديه المعتمده على الأعلام الشخصيه و هذا المنشأ غير مطرد لجميع موارد استعمال المشتق... (٢) إنَّ محذور اللغويه الناشئ عن تكرار الإشاره للذات تاره على نحو الصراحه و أخرى على نحو الاندماج مشترك الورد بين القول بالبساطه و القول بالتركيب... (٣) إنَّ اللغه ميثاق عرفي و تسالم عقلائي ناشئ عن الحاجه للتفهم و التفهم عند المجتمع فتحدد دائره اللغه تبعاً لتحديد مقدار الحاجه لها بيد البناء العرفي نفسه لا بيد العقل و الارتكاز العقلائي العرفي لا يرى تكرار الإشاره للذات مخللاً بمقدار الحاجه للتفهم و التفهم».

المشتق فقال في أجود التقريرات: (١) إن الواضع الحكيم لابد أن يلاحظ في أوضاعه فائده مترتبة عليها و لا ترتب فائده على أخذ الذات أصلاً.

مناقشه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) عليه:

قال السيد الخوئي (٢) تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سرهما): (٣)

الجواب أن أخذه مصحح لحمل المبدأ على الذات لاحتياج حمل العرض على موضوعه لأن وجود الجوهر مباين لوجود العرض خارجاً و ملاك صحه الحمل هو الاتحاد في الوجود و مجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه حيث

ص: ٥٣٦

-
- ١- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ٩٩.
 - ٢- المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ٢٧٥ و ط. ج. ص ٣١٦ «لا يخفى أن أخذ الذات في المشتق مما لابد منه لاحتياج حمل العرض على موضوعه إلى ذلك» الخ.
 - ٣- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢١٩.

إن المغايره بينهما ليست اعتبارياً حتى تنتفى باعتبار آخر.

الدليل الرابع على بساطه المشتق: من المحقق الشيرازى (قدس سره)

إشاره

(١)

نسبه إليه المحقق النائيني (قدس سره). (٢)

إنه يلزم من أخذ الذات في المشتق أخذ النسبه فيه أيضاً فيلزم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد إحداهما في كل الكلام و هي النسبه التامه و الأخرى في محمول الكلام و هي النسبه التامه الخبريه و لحاظ النسبه التقييديه متقدمه على النسبه التامه الخبريه في المحمول و على النسبه التامه الخبريه في كل الكلام فينقلب الإدراك التصورى إلى الإدراك التصديقى.

الجواب عن الدليل الرابع:

(٣)

إن الإدراك التصورى لم ينقلب إلى التصديقى بل هو مقدم على الإدراك التصديقى و لا مانع من وجود نسبتين في الكلام إحداهما تقييديه و الأخرى تامه.

ص: ٥٣٧

١- فى الرفاد، ص ٣١٠: «الإيراد الثالث: [على القول بتركيب المشتق] ما فى كلمات المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً و خلاصته: إن البرهان الآنى قائم على بساطه المشتق لا على تركيبه بيان ذلك: إن المشتق لو كان مركباً لكان متضمناً لمعنى النسبه الإسناديه و النسبه معنى حرفى فيكون المشتق متضمناً لمعنى حرفى و كل ما هو متضمن لمعنى حرفى فهو مبنى لا معرّب بحسب القاعده النحويه فلازم ذلك كون المشتق مبنى و لكنّه معرّب و إعرابه دليل بساطته و عدم تركيبه» ثم ذكر عدّه وجوه فى الملاحظه على هذا الإيراد.

٢- أجود التقريرات، ط. مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه)، ج ١، ص ١٠٠.

٣- فى المحاضرات، ط. ق. ج ١، ص ٢٧٦ و ط. ج. ص ٣١٦: «أما ما ذكره (قدس سره) أولاً: من لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد فيرده: أن ذلك لو صحّ فإنما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذاتاً خاصه مع أنه لا يلزم على هذا أيضاً لأن النسبه فى طرف المحمول لم تلحظ بنفسها و باستقلالها لتكون نسبه تامه خبريه فى عرض النسبه فى تمام القضيه بل هى نسبه تقييديه مغفول عنها فى الكلام و إنّما تصير تامه خبريه فى صوره الانحلال و هى خلاف الفرض و لا مانع من اشتمال الكلام

الواحد على نسبه تقييده و نسبه تامه خبريه فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل يعم كثيراً من القضايا و الجملات كما لا يخفى. هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء و لكن عرفت أن الأمر ليس كذلك بل المأخوذ فيه هو ذات مبهمه معراه عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها و عليه فلا موضوع لما أفاده (قدس سره)».

و النسبه التي في المشتق في محمول القضية و إن كانت في تقرير بعض المنطقيين نسبه تامه حيث اظروها بقولهم: «ذات ثبت له النطق» ولكن يمكن اظهارها بصوره النسبه الناقصه و هي قولهم: «ذات ثابت له النطق» مع أن الكلام في النسبه التي بين الذات و الوصف و المراد من الوصف هنا عبارته «له النطق» و هذا الوصف كما يمكن تبينها بصوره النسبه التامه (ثبت له النطق) يمكن تبينها أيضاً بصوره النسبه الناقصه.

نعم، وجود النسبتين التامتين في الكلام تكرار و هذا يرجع إلى استدلال المحقق السبزواری (قدس سره) (حيث إن تكرار الموصوف يوجب تكرار النسبه).

نعم، هذا الإشكال متجه على القائل بالتركيب إذا أخذ مصداق الشيء في المشتق لا في ما أخذ مفهومه كما هو الحق عند القائل بالتركيب (مثل المحقق الخوئي و السيد الصدر (قدس سرهما)).

الدليل الخامس على بساطه المشتق:

و هو استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) على بساطه المشتق بالبساطه العنوانيه (و إن كان مركباً من جهه أخرى).

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): (١) تحقيق الحق في المقام يقضى باعتبار أمر مبهم

ص: ٥٣٨

١- نهاية الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢١٩.

مقوم لعنوانيه العنوان لمكان الوجدان و البرهان.

أما الوجدان: فإننا نتصور عند سماع لفظ القائم صورةً مبهمهً متلبسه بالقيام و وحدانيته في الذهن على حدّ وحدانيته في الخارج، فكأنّ الصورة الخاصه الخارجيه انطبعت في مرآه الذهن.

أمّا البرهان: فإنّ المبدأ حيث إنّه مغاير لذى المبدأ لا يصح الحكم باتّحاده معه في الوجود و إن اعتبر فيه ألف اعتبار، إذ جميع هذه الاعتبارات لا-توجب انقلاب حقيقه المبدأ عمّا هي عليه من المباينه و المغايره و ليست المغايره بمجرد الاعتبار حتى تنتفى بالاعتبار.

و من المعلوم أنّ النسبه الواجديه ما لم يعتبر في طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدأ (الموضوع) و المجموع من المبدأ و النسبه أيضاً كذلك (و سيأتي تحقيق ذلك ضمن الأمر الآتي عند بيان رابطه المشتق و المبدأ).

فلا-مناص من وضع هيأه ضارب للعنوان البسيط و هي الصورة المتلبسه بالقيام المبهمه من جهه كونها جوهرًا أو عرضاً أو أمرًا اعتبارياً بل هي مبهمه من حيث إنّها عين المبدأ في الخارج أو لا، فالوجود موجود لهذا الوجه.

بل هي مبهمه من جهه مفهوم الذات أو الشئ و المفاهيم المندرجه تحتها و لذا لا ينافي القول بعدم أخذ الذات (عموماً أو خصوصاً) في المشتقات ما ذكرنا.

و اعتبار هذا الأمر المبهم لا ينافي البساطه العنوانيه، بمعنى تمثّل صورته وحدانيه في الذهن على حدّ الوحدانيه في الخارج.

فالمشتق بحسب وجوده الجمعي بسيط بهذا المعنى من البساطه و بحسب وجوده الفرقى التفصيلي «ما له مبدأ الاشتقاق».

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) (١١) في الدليل الخامس: (٢)

إنَّ المحقق الخوئي (قدس سره) ناقش في نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) حيث قال: إنَّ الأمر المبهم ليس من مفهوم الذات و لا من المفاهيم المندرجه تحتها، فقال:

إنَّ شيخنا المحقق بعد ما اعترف بمغايره المشتق و مبدئه و أنَّ مفهوم المشتق قد أخذ فيه ما يصح حمله على الذات ذكر أنَّ المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوُّم العنوان و ليس من مفهوم الذات و لا من المفاهيم المندرجه تحتها في شيء، بل هو مبهم من جهه انطباقه على المبدأ نفسه كما في قولنا: «الوجود موجود» أو «البياض أبيض» و من جهه عدم انطباقه عليه كما في قولنا: «زيد قائم».

و الإشكال عليه (المحقق الإصفهاني (قدس سره)) يبتنى على مقدمتين:

المقدمه الأولى: أنَّ الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب و الممكن و الممتنع يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك و المقدمه الثانيه: أننا لانجد في المفاهيم أوسع من مفهوم الشيء و الذات.

ص: ٥٤٠

١- المحاضرات، ط.ق. ج. ١، ص ٢٨٢ و ط.ج. ص ٣٢٣.

٢- في مباحث الأصول، ص ٢٣٩: «لا يخفى أنَّ إبهام ما وضع له اللفظ إن رجع إلى المجهوليه فلا يعقل جهل الواضع بالموضوع له و إن رجع إلى الإطلاق فلا بدَّ من تشخيص مصبه و ليس في كلامه الشريف ما يمنع عن أخذ الشيء و لا عن التعبير عنه بالشيء المتلبس بالضرب مثلاً فإنَّ الصورة المتلبسه تشمل على محاذير أخذ الشيء المتلبس و لاتزيد على محاسنه و التوسعه المترائاه من الصورة المبهمه حاصله في الشيء المتلبس أيضاً... و الذي ينقدح في الذهن: أنَّ حال الهياه الاشتقاقيه مع الجمله الداله على تحقق النسبه بطرفيهه مطابقه في كيفيه الدلاله و تعيين المدلول كحال السقف مع البيت في الأسماء في أنَّ المعبر واحداً اعتبارياً قد يوضع اللفظ لمجموع أجزائه بلا أولويه لبعضها فيكون المجموع مدلولاً مطابقاً له و قد يوضع لبعض ذلك المجموع في حال الاجتماع فيكون غير ذلك البعض مدلولاً التزامياً» الخ.

و النتيجة هي أنّ المراد من الأمر المبهم هو مفهوم الذات و الشيء.

يلاحظ عليه:

إنّ نظر المحقق الإصفهاني (قدس سره) إلى أنّ الشيء تساوق الوجود و إطلاق الشيء على الممتنع لا يخلو عن التسامح.

أمّا مفهوم الذات فليس مرادفاً لمفهوم الشيء و لا مساوقاً له و لذا إنّ الوجود المنبسط مثلاً (و هو الوجود المطلق المتقوم) لا ماهيه له و لا ذات، كما أنّ بعض الأعلام صرّحوا بذلك و برهنوا عليه، فمفهوم الذات لا يمكن أن يشمل به بخلاف مفهوم الشيء فإنّه يشمل به.

و هكذا في الممتنع بالذات فإنّه لا ماهيه له و لا ذات بل لا يعمّه مفهوم الشيء أيضاً و لذا قال بإبهامه من تلك الجهات و للكلام تتمه ستأتي.

ملاحظتنا على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

لابدّ من الإبهام من جهه وصف المتلبس لما سيأتي (حتى يشمل ما له المبدأ و ما هو المبدأ) و التعبير بالنسبه الواجديه كما صرّح به في نهايه الدرايه (1) هو الأولى.

و التحقيق هو أنّ البساطه على أربعة أقسام:

الأول: البساطه المفهوميه؛

الثاني: البساطه الإدراكيه و اللحاظيه و التصوريه؛

الثالث: البساطه التحليليه و الحقيقيه؛

ص: ٥٤١

الرابع: البساطه العنوانيه أى البساطه فى التصوير لاالبساطه فى التصوّر فريد من البساطه العنوانيه بساطه نفس العنوان من غير نظر إلى ما يشتمل عليه من المفاهيم بل بما أنّه عنوان واحد و تصوير فأرد ولكن البساطه بهذا المعنى ليس محل النزاع، كما صرّح به المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً.

الاستدلال على تركب المشتق

إشاره

(١١)

استدلّ المحقق الخوئي (قدس سره) على تركب المشتق بوجهين: (٢٢)

لعلّ كلماته متخذة من عبارات أستاذه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣٢) إلما أنّه خالف أستاذه فى أمرين: فى إبهام الأمر المأخوذ فى المشتق من حيث كونه مفهوم الذات و الشىء و فى أنّ الصورة المتلبسه بالقيام مثلاً- أمر وحدانى و له البساطه العنوانيه من وجه و التركب من وجه آخر

ص: ٥٤٢

١- فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٨: «الجهه الأولى: قضيه ما حققناه من ثبوت وضعين لكل مشتق تركب مفهومه ضروره اقتضاء تعدّد الوضع المقصود منه الدلاله تعدّد الدلاله و هو فرع على تعدّد المدلول كما أنّه فرع على تعدّد الدال من غير فرق فى ذلك بين المشتقات الفعلية و الاسميه حتى نحو اسمى الفاعل و المفعول» الخ. و فى ص ٤١٠: «التحقيق على ما يساعد عليه النظر هو [القول] الأوّل [أى تركب المشتق] و وجهه - مضافاً إلى ما مرّ من قضيه ثبوت الوضعين - التبادر فى مثل "أكرم العالم" و "رأيت عالماً" على ما يدرك بالوجدان من انفهام الذات و الوصف القائم بها و لذا يتردّد الذهن فى الثانى لمكان الإبهام فى الذات المدلول عليها و يصحّ السؤال عن تعيينه بعبارته "و من العالم"». و راجع أيضاً المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٨١ و ط.ج. ص ٣٢٢ و الرافد، ص ٣٣٦.

٢- المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٨ و ط.ج. ص ٣٠٦ «يدل على تركب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه الوجدان و البرهان» الخ.

٣- نهايه الدرايه، ط. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ج ١، ص ٢١٩.

إشارة

إنَّ المتبادر عرفاً من المشتق عند إطلاقه هو الذات (١) المتلبسه بالمبدأ على نحو الإبهام و الاندماج مثلاً- عند إطلاق لفظ ضارب تمثّل في النفس ذات مبهمه متلبسه بالضرب و هكذا و هذا المعنى وجداني لا ريب فيه.

إشكال على تبادر الذات من المشتق:

إنَّ مفاد الهياه لا بدّ أن يكون معنى حرفياً، فلا تدلّ على مفهوم الذات و الشيء، لأنّهما مفهومان اسميان.

الوجه الثاني: البرهان

إشارة

إنّه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلّا بأخذ مفهوم الشيء فيه لأنّ المبدأ مغاير لها ذاتاً و عيناً و لا يمكن تصحيح حمله عليها بوجه، لمكان المغايره بينهما حقيقه و خارجاً و مجرد اعتباره لا بشرط لا-يوجب اتحاده معها و لا يقبله عمّا هو عليه من المغايره و المباينه، لأنّ المغايره لم تكن اعتباريه لتنتفى باعتبار آخر.

ص: ٥٤٣

١- في المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٦٧ و ط.ج. ص ٣٠٦: «ما هو المراد من الذات المأخوذه في المشتقات؟ فنقول: المراد منها ذات مبهمه في غايه الإبهام و معراه عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها فهي لمكان إبهامها و اندماجها قابله للحمل على الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بل هي مبهمه من جهة أنّها عين المبدأ أو غيره و من هنا يصدق المشتق على الجوهر و العرض و الأمر الاعتباري و الانتزاعي و الزمان و ما فوّه من الواجب تعالى و غيره على وتيره واحده من دون لحاظ عنايه في شيء منها فهي كالموصلات في جهة الإبهام فكما أنّها مبهمه من جميع الجهات إلّا من ناحيه صلتها - و لذا سمّيت بالمبهمات - فكذلك هذه و من هنا يصحّ التعبير عنها ب "ما" و "من" الموصولتين أو بكلمه "الذي" على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول أو من غيرها».

إنَّ إبهام الصورة المتلبسه يقتضى التعبير عنها بلفظ ما الموصوله لأنَّ إبهامها أكثر من إبهام مفهوم الشئ و الذات بل إنَّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من وصف التلبس للصورة المبهمه مختصّه بمثال القيام و ما أشبهه و لم يدع تعميمها لسائر الموارد مثل «الوجود موجود» فإنَّ تلبس الصورة المبهمه بالمبدأ يتم في «زيد قائم» و لكنّه لا يتم في مثل إطلاق الموجود على نفس الوجود.

فالمشتق كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) يلاحظ بصورتين:

فإنّه قد يلاحظ بوجوده الجمعي (١)

و هذا بوجوده ثلاثه:

الوجه الأول: بملاحظه صورته مبهمه بسيطه عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) لكن هذه الصورة متلبسه بالقيام.

(أقول: إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى بساطه هذه الصورة ولكن يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّه يقول: موضوع البحث هو البساطه التحليليه مع أنّ الصورة المذكوره المتلبسه بالقيام عند التحليل ليست بسيطه بل هي مركب تحليلي من صورته المعروض إبهاماً و عرضه الذى هو القيام. و ثانياً: أنّ الالتزام بالبساطه الإدراكيه و اللحاطيه فى الصورة المبهمه المتلبسه بالقيام ممنوع، لأننا كما ندرك هذه الصورة هكذا ندرك قيامه فالمدرك متعدّد. نعم لا بدّ من أن يراد هنا من البساطه البساطه العنوانيه بالمعنى المتقدم).

ص: ٥٤٤

١- أيضاً المشتق الأصولي الذى هو من قبيل الذاتيات (و إن لم يتصور فيه الوجود الجمعي لأنّه من الماهيات) حمله على الذات ليس تلبس الذات به مثل الإنسان ناطق.

و الوجه الثاني: بملاحظه تلك الصوره مع المبدأ و لكن على مبنى صدر المتألهين (قدس سره) فى الحركه الجوهرية و مبنى آقا على المدرس (قدس سره) من اتحاد العرض و معروضه وجوداً.

و الوجه الثالث: فى مثل الوجود موجود و البياض أبيض (١١) (و هكذا إطلاق أسمائه الذاتيه) و المشتق بهذا اللحاظ بسيط.

و قد يلاحظ بوجوده الفرقى التفصيلى و هذا بملاحظه الصوره المبهمه و النسبه الواجديه و ما له المبدأ و المشتق بهذا المعنى مركب (إن صيغه اسم المكان لا يتصور فيها البساطه قطعاً) و لئلا كان المتفاهم العرفى هو وحده الوضع و الموضوع له فى المشتقات و انتفاء الاشتراك اللفظى فلا بد من تصوير معنى المشتق بحيث يكون جامعاً للوجود الجمعى و الوجود الفرقى.

فالمشتق موضوع للمعنى الجامع بين ما له المبدأ و ما هو المبدأ و لابد حينئذ من ملاحظه الإبهام فى ناحيه التلبس و العينيه (له و هو هويه) و إن كانت النسبه التلبسيه غير النسبه العينيه و لا جامع حقيقى بين النسبتين، لكن يكفى فى الوضع للأعم منهما الجامع العنوانى الأعم.

كما قلنا سابقاً (عند الإشكال على المحقق النائينى و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) فى إمكان وضع المشتق للمتلبس و المنقضى عنه المبدأ): إنَّ الوضع للمعنى الأعم من أنحاء النسب لا يتوقف على أن يكون الموضوع له هو المعنى الجامع الأعم حتى يقال باستحاله الجامع الحقيقى بين أنحاء النسب التى هى مفاد الهيئات بل

ص: ٥٤٥

١- بعض الأساطين (حفظه الله) يلتزم بمجازيه استعمال الوجود موجود و البياض أبيض و لذا لا يرتضى بإبهام الصوره المذكوره من حيث إنَّها عين المبدأ أولاً، بل يقول بخروج موارد عينيه الصوره للمبدأ عن وضع المشتق و سيأتى ما فى الأمر الرابع.

الموضوع له ذوات النسب بل يكفي تصور الجامع العنواني (١) حين الوضع بحيث يكون الموضوع له معنونه، وهذا سرّ الإبهام الذي تصوره الإصفهاني (قدس سره) في الموضوع له إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظه الإبهام في ناحيه النسبه التلبسيه و النسبه العينيه.

ص: ٥٤٦

١- و هو النسبه الواجديه؛ إنّ السيّد الخوئي (قدس سره) في المحاضرات ط.ق. ج ١، ص ٢٩٢ و ط.ج. ص ٣٣٥ و ٣٣٦، يقول بأنّ المراد من التلبس الواجديه و هي كما تصدق على واجديه الشيء لغيره كذلك تصدق على واجديه الشيء لنفسه و فيه أنّ ما أفاده في أعميه الواجديه صحيح و لكن التلبس ليس بمعنى مطلق الواجديه بل واجديه الشيء لنفسه لا يعدّ تلبساً.

قد اشتهر بين الحكماء أنّ الفرق بين المبدأ و المشتق هو باعتبار لا بشرط و بشرط لا؛ (١) و لهذا الكلام تفسيران مهمّان: (٢)

اختلف صاحب الكفايه و صاحب الفصول (قدس سرهما) في تفسير ذلك.

ص: ٥٤٧

١- في مباحث الأصول، ص ٢٢٩: «أمّا كون المشتق نفس المبدأ لا بشرط بأن يكون الفرق بينهما هو اعتبار الشرط لائيه في المبدأ دون المشتق منه فقد عرفت فساده و أنّ الصالحيه للحمل و الاتحاد لا يكون جزافاً أو اعتباريه بلا منشأ صحيح و أنّه يتعين أن يكون هناك شيء يصلح للاتحاد مع الموضوع و ليس إلّا عنواناً ينطبق على ذات الموضوع في حال تلبسه بالمبدأ» الخ. و في الرافد، ص ٢٧٦ كلام لا يخلو من فائده فإنّه بعد أن ذكر أنّ الاعتبار عمل إبداعي تقوم به النفس بمقتضى خلاقيتها الفعالة و له أقسام ثلاثه: الاعتبار اللفظي و القياسي و الحمل قال: «٢- الاعتبار القياسي: و هو الاعتبار المتقوم بالمقارنه و المقايسه بين ماهيتين المسمى عند الفلاسفه بباب اعتبارات الماهيه مخلوطه مطلقه مجرّده عند اعتبارات عليها مورده و يسمّى عند علماء الأصول بباب المطلق و المقيد و تحليله بثلاث نظريات: أ- ما طرحه الحكماء و مشهور الأصوليين من أنّ الماهيه كالرقبه إذا قيست إلى ماهيه أخرى كالإيمان فإمّا أن تلاحظا متقارنتين و هو المعبر عنه بشرط شيء و إمّا أن تلاحظا متنافرتين و هو المعبر عنه بشرط لا و إمّا أن لا تلاحظا لا بلحاظ التقارن و لا بلحاظ التنافر و هو المعبر عنه لا بشرط ... ب- ما ذهبنا إليه من أنّ الذهن عند مقايسه ماهيه إلى ماهيه أخرى إمّا أن يقوّم بخلق حاله من الالتحام و الارتباط بين الماهيتين و هو التقييد المعبر عنه بشرط شيء و إمّا أن يقوّم بالربط بين إحداهما و عدم الأخرى و هو التقييد المعبر عنه بشرط لا و إمّا أن لا يقوّم الذهن بخلق أي لون من ألوان الارتباط بين الماهيتين الملاحظتين ... ج- ما ذهب له الأستاذ السيد الخوئي (قدس سره) من أنّ التقييد عبارته عن لحاظ الماهيه متحصصه بالماهيه الأخرى وجوداً كالرقبه المؤمنه أو عدماً كالرقبه الغير عربيّه و الإطلاق عبارته عن لحاظ الماهيه مرسله رافضه للقيود و التخصيص» الخ.

٢- في بحوث في علم الأصول، ص ٣٢٣ - ٣٢٦ بعد أن قال: «القول الأوّل ينحلّ إلى دعوى سلبيه ... و دعوى إيجابيه هي وضع الهياه للدلاله على اللا بشرطيه من ناحيه الحمل» قال: «أمّا الدعوى الإيجابيه فبالإمكان تفسيرها بأحد وجوه: ١- ما هو مقتضى ظاهر عنوان لا بشرطيه الحمل و بشرط لائيه من اعتبار المبدأ بشرط لا و المشتق لا بشرط و قد اعترض عليه: بأنّ اعتبار اللا بشرطيه لا يصحح الحمل، بل لا بدّ من الاتحاد و العينيه بين المحمول و المحمول عليه فلو كان المبدأ متّحداً مع الذات صحّ حمله عليه و لو اعتبرناه لا بشرط و ما أفيد في هذا الاعتراض من عدم كفايه اعتبار اللا بشرطيه في صحه الحمل صحيح ... ٢- ما يظهر من خلال كلمات المحقق النائيني (قدس سره) تلويحاً أو تصريحاً من أنّ اللا بشرطيه و الشرط لائيه لم تلحظ بالنسبه إلى الحمل ابتداءً بل لخصوصيه أخرى في مدلول اللفظ نتيجة صحه الحمل في المشتق و عدمها في المصدر و تلك الخصوصيه هي أنّ الأعراض أطوار و مظاهر للموجود الخارجى إلّا أنّها تلحظ تاره: بما هي طور من أطواره فيكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها و بهذا الاعتبار تكون متحده مع الموضوع و أخرى تلحظ بما هي فترى كأنّها موجوده بوجود مستقل مغاير مع

موضوعها ... وقد اعترض عليه السيد الأستاذ (حفظه الله) بوجه عديده ... ٣- أن يراد بالابشرطيه و البشرط لائيه تباين المفهومين ذاتاً فالمصدر موضوع للحدث و هو مغاير مع الذات مفهوماً و وجوداً و بذلك يكون بشرط لا عن الحمل و المشتق موضوع لعنوان بسيط ينتزع عن الذات في حال تلبسها بالمبدأ و بما أنّ العناوين الانتزاعيه متحده مع مناقشها كان المشتق لابشرط من الحمل».

فقال صاحب الفصول (قدس سره) بأن مرادهم اعتباريه الفرق بين المبدأ و المشتق فإن المبدأ هو بشرط لا عن الحمل و المشتق هو لا بشرط من الحمل مع أن المفهوم منهما واحد (٢) و لذا استشكل عليهم بأن هذا الفرق ذاتي حيث إن الفرق بين

ص: ٥٤٨

١- في درر الفوائد، ص ٦٤: «قد يقال إنها موضوعه للمعاني البسيطة التي لا يكون لها جزء حتى عند التحليل نظراً إلى ما يستفاد مما نقل من أهل المعقول من أن الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط و الشيء بشرط لا و ظاهر هذا الكلام بل صريحه أن المشتق و المبدأ يشتركان في أصل المعنى و يختلفان بملاحظه الاعتبار».

٢- في الرافد، ص ٢٨٣ بعد أن قال: «إن المحقق النائيني (قدس سره) ذهب إلى القول ببساطه المشتق و أن الموضوع له فيه هو نفس المعنى الموضوع له المبدأ و لا فرق بينهما إلا تضمن المشتق لحثيه اللابشرط عن الحمل و تضمن المبدأ حثيه بشرط لا عنه» ذكر عده إيرادات عليه: «الإيراد الأول: ما طرحه بعض الأعظم و خلاصته أمران: أ- إن الحمل متقوم بشرط واقعي و هو الاتحاد المفهومي في الحمل الأولى و الاتحاد الوجودي في الحمل الشائع فإذا تم هذا الشرط بين طرفين صح حمل أحدهما على الآخر بلا- حاجه لاعتبار اللابشرط ... ب- إن ما ذكره الحكماء في باب اعتبارات الماهيه و هو أن الماهيه قد تؤخذ بنحو اللابشرط و قد تؤخذ بنحو بشرط لا و قد تؤخذ بشرط شيء لا يمكن حمله على ظاهره و ذلك لأن ظاهره تغير الواقعيات بتغير الاعتبارات و هو مستحيل ... فلا بد أن يحمل الكلام على غير ظاهره و هو أن هذه الاعتبارات انعكاس عن الواقع نفسه ... و لكننا لانوافق على هذا الإيراد لعدّه أمور: أولاً: إننا ذكرنا سابقاً أن الحمل عمل نفسي لا أنه إدراك للواقع فقط فإن الوجدان شاهد بأن الإنسان بعد إدراكه للواقع و انفعاله به يقوم بحمل شيء على شيء بخلق الهوهويه بينهما استناداً للاتحاد المفهومي أو الوجودي بينهما لا أن نفس الإدراك و الانفعال هو الحمل ... ثانياً: إننا لاننكر أن الاعتبارات الذهنيه المذكوره في باب اعتبارات الماهيه و باب الجنس و الفصل ليست مجرد فرض ذهني فقط بل لها مناشئ واقعيه و حيثيات وجوديه و لكن وجود المنشأ الواقعي لا ينافي تحقق الاعتبار فالاعتبارات على ثلاثه أنواع: ١- اعتبار لا يستند لمنشأ واقعي بل هو مجرد اختراع ذهني بلا هدف أو بهدف التأثير على المشاعر و العواطف كالاعتبارات الأدبيه. ٢- اعتبار يستند لمنشأ واقعي استناد المدعو إليه للداعي كالاعتبارات القانونيه ... ٣- اعتبار يستند لمنشأ واقعي على نحو الاقتضاء لا العليه التامه ... فالاعتبارات التي طرحها الفلاسفه في باب اعتبارات الماهيه و باب الجنس و الفصل اعتبارات فرضيه ناشئه عن حيثيات واقعيه كما أوضحنا ذلك فلا مانع حينئذ من كون المشتق متحداً في المعنى مع المبدأ و كون الفرق بينهما فرقاً اعتبارياً راجعاً إلى اللابشرط و بشرط لا بحيث يصح الحمل بناءً على أحد الاعتبارين و لا يصح بناءً على الاعتبار الآخر و لا دليل عندنا على أن كل اعتبار لا بد أن يكون قابلاً للزوال باعتبار يغيره فإن ذلك خاص بالاعتبارات الأدبيه و نحوها و أما الاعتبار الناشئ عن حيثيه واقعيه فلا يزول ما دام المنشأ الواقعي له موجوداً» ثم ذكر الأمر الثالث في الجواب عن الإيراد الأول و في ص ٣٣٣: «أما القول بالبساطه الذي اختاره المحقق النائيني (قدس سره) و هو كون المبدأ و المشتق متحدين بالحقيقه مختلفين باللحاظ بمعنى أن الحدث إذا لوحظ بنحو اللابشرط فهو المشتق إذا لوحظ بنحو بشرط لا فهو المبدأ فهذا القول موضع للملاحظه من ناحيتين: أ- إن الفارق الذي طرحه المحقق النائيني (قدس سره) بين المبدأ و المشتق

فارق لحاظي مرتبط بمرحلة الحمل و ليس فارقاً بين المبدأ و المشتق بما هما مع أننا نرى بالوجدان أنّ الفارق بينهما أعمق و أوسع من مرحلة الحمل على الذات ... ب- إنّ القول بالبساطه يقتضى الالتزام بالحمل الشائع المجازى و هو خلاف الارتكاز العرفى... و كل ذلك خلاف الارتكاز العرفى جزماً مع أنه هو المرجع فى تشخيص المفاهيم و المداليل ممّا يكشف عن ضعف القول بالبساطه».

الذات و العلم فى مثل زىء عالم لىس اءبارىا بل الفرق بالذات و لءا ىمءءء ءمل العلم على زىء و إن اءءبر لا بشرط ألف مرءه.

ص: ٥٤٩

اشاره

وقال صاحب الكفايه (قدس سره): إنَّ مرادهم اختلاف المشتق و مبدئه مفهوماً لا اعتباراً فإنَّ المشتق بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ لما بينهما من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ حيث إنَّه بمفهومه يأبى عن الحمل بل المبدأ غير الموضوع الذى تلبس به و المراد من لا بشرط هو عدم إباء المفهوم عن الحمل و من بشرط لا إباء المفهوم عن الحمل.

والتحقيق هو فى مقامين: المقام الأوّل فى مراد أهل المعقول و المقام الثانى فى القول الصحيح.

المقام الأوّل: فى مراد أهل المعقول

إنَّ الظاهر من كلمات بعض الحكماء بل صريح بعض كلماتهم هو اتحاد مفهوم المشتق و مفهوم مبدئه كما هو الصريح كلام المحقق الدوانى (قدس سره) بل قال صدر المتألّهين (قدس سره) فى شواهد الربوبيه: (١) «مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات و الصفه و النسبه و عند بعض المحققين (أى العلّامه الدوانى) هو عين الصفه لاتحاد العرض و العرضى عنده بالذات و الفرق بكون الصفه عرضاً غير محمول إذا أخذ فى العقل بشرط لا شىء و عرضياً محمولاً إذا أخذ لا بشرط».

قال المحقق الإصفهانى (قدس سره): (٢) إنَّ إرجاع صاحب الكفايه (قدس سره) كلمات أهل المعقول إلى مختاره لعلّه لحسن ظنّه بهم.

ص: ٥٥٠

١- شواهد الربوبيه، ص ٤٣.

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٤٧.

(١١)

إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى أوّل التعليقه يقول بصحه مبنى صاحب الكفايه و صاحب الفصول (قدس سرهما) (حيث إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) اختار المبنى الصحيح و لكن توهم أنّه مبنى الحكماء، و صاحب الفصول (قدس سره) أيضا اختار المبنى الصحيح و لذا استشكل على الحكماء) و يخالف المحقق الدواني.

و استدل على ذلك بأنَّ طور الشىء ليس نفس الشىء فلا وجه لدعوى أنّه الشىء فملاحظه العرض من أطوار موضوعه لا تصحّح دعوى أنّ وجوده وجود موضوعه و إن كان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.

و من الواضح أيضا أنّ تعدد العرض و موضوعه ليس بالاعتبار حتى ينتفى بطرو اعتبار آخر.

فإن قلت: فما الوجه فى حمل الجنس على الفصل مع أنّ طبيعه الجنس فى الخارج غير طبيعه الفصل؟

ص: ٥٥١

١- فى درر الفوائد، ص ٦٤: «تحقيق المقام أنّ الأعراض و إن كان لها وجود و لكن ليس وجودها إلّا مندكاً فى وجود المحل بحيث يعدّ من أطوار المحل و كفياته و هذا النحو من الوجود التبعى الاندكاكى قابل لأن يلاحظ فى الذهن على قسمين: تاره يلاحظ على نحو يحكى عن الوجود التبعى المندك فى الغير و هو المراد من قولهم ملاحظته على نحو اللابشرط و أخرى يلاحظ على نحو الاستقلال و يتصوّر بحياله فى قبال وجود المحل و هو المراد من قولهم ملاحظته على نحو بشرط لا فإذا لوحظ على النحو الأوّل يكون عين المحل لأنّه من كفيات وجود المحل و أطواره و ليس وجوداً مستقلاً فى قباله و إذا لوحظ على النحو الثانى فهو وجود مستقل فى قبال المحل و على النحو الأوّل يصحّح أن يقال باتحاده مع المحل و هو مفاد هياه المشتق كضارب و قاتل و قاعد و أمثالها ممّا يحمل على الذوات و على النحو الثانى هو مفاد الألفاظ الداله على المواد كضرب و قعود و نحوهما ... و الحاصل أنّ مقتضى ما ذكرنا أنّ مفهوم المشتق هو مفهوم آخر مباين لمفهوم المبدأ لا أنّهما متحدان ذاتاً مختلفان بالاعتبار».

قلت: إنَّ التحقيق فيه كما عن صدر المتألهين هو أنَّ التركيب بين الجنس و الفصل تركيب اتحادى حقيقى اتحاد المتحصل (الفصل) و اللآ المتحصل (الجنس) بخلاف التركيب بين العرض و موضوعه فإنَّه تركيب انضمامى لا حقيقى لعدم اتحادهما فى الوجود و مع المغايره الحقيقيه بينهما لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بأى اعتبار كان.

ثمَّ يستدرك عن ذلك بناء على اتحاد الأعراض و معروضاتها فيقول (١): نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها فى الوجود كما عن بعض أهل التحقيق (آقا على المدرس (قدس سره)) بل يستفاد من بعض الأكابر فى مسأله إثبات الحركه الجوهرية (من أنَّ التبدل فى الأعراض تبدل فى موضوعاتها و لولا الاتحاد لما صحَّ ذلك) يصحَّ حمل العرض على موضوعه.

و المراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس و الفصل و هو أنَّ إفاضه الوجود تتعلق أوَّلاً و بالذات بالموضوع و بعرضه ثانياً، كما أنَّ الوجود أوَّلاً للصوره بما هى صورته و ثانياً للماده بما هى ماده و لهذا الاتحاد فى الوجود السارى فى الموضوعين يصحَّ الحمل إذا أخذ لا بشرط لا إذا أخذ بحسب مرتبه من الوجود و درجه من التحصّل و لانعنى بالحمل إلآ الاتحاد فى الوجود فقط و على هذا المعنى من لا بشرط و بشرط لا- لا بدَّ من أن يحمل ما يوجد فى كلمات أهل النظر لا على الوجه المشتهر الذى ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فافهم و تدبّر.

تمه فى كلام المحقق الإصفهانى: (٢)

كل ما ذكرنا إنّما يصحَّ حمل العرض على موضوعه و اتحاد العرض و

ص: ٥٥٢

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٢٩.

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٣٠.

العرضى بحسب الواقع لا- أنّ مفهوم الأيض عرفاً نفس حقيقه البياض المأخوذه لا بشرط، إذ صحه الحمل لا ربط لها بالعينيه و الاتحاد من حيث المفهوم فى الأيض و البياض.

و غرض العلامه الدوانى كما هو صريح كلامه و النافع للأصولى عينيه المفهومين ذاتاً و لا دليل عليها.

ص: ٥٥٣

التبیه الثالث: ملاك الحمل (رابطه المشتق و الذات)

بيان المحقق الإصفهانی (قدس سره):

(١)

إن ملاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات و الحقيقه، و المتغيره بالاعتبار الموافق للواقع لا المتغيره بالاعتبار الفرضى.

و ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود و المتغيره بالمفهوم، فلا بدّ فيه من وجود واحد ينسب إلى صورتين معقولتين بالذات أو بالعرض فى الطرفين أو فى طرف واحد.

فملاك الحمل الذاتى الاتحاد فى الذات و التغير الاعتمارى و ملاك الحمل الشائع الاتحاد فى الوجود و التغير المفهومى و على هذا لا يصح حمل أحد المتغيرين فى الوجود على الآخر.

نظريه صاحب الفصول (قدس سره):

اشاره

(٢)

يجوز حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير بشروط ثلاثه:

١. أخذ المجموع من حيث المجموع أى تنزيل الأشياء المتغيره وجوداً منزله شىء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع فتحصل بين المتغيرين وجوداً

ص: ٥٥٤

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٣٢.

٢- الفصول، ص ٦٢.

وحده اعتباريه.

٢. أخذ الأجزاء لا بشرط حتى يصحّ حمل بعض الأجزاء على الآخر و أيضاً حمل الأجزاء على المركب الاعتباري.

٣. اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع بأن يحمل الجزء على مجموع الأجزاء (و لو فى حمل الجزء على الجزء) حتى يصحّ الحمل و إلّا فالجزءان بما هما جزءان متغايران وجوداً و لا اتحاد بينهما و وجه الاتحاد هو ملاحظه الوحده الاعتباريه فى الكل المركب منهما فلا بدّ من ملاحظه المركب الاعتباري بوحدته حتى يصحّ الحمل.

و مثل لذلك بقولهم: الإنسان جسم أو الإنسان ناطق فإنّ الإنسان مركب فى الخارج حقيقه من بدن و نفس و البدن و النفس متغايران وجوداً و مفاد لفظ البدن و النفس هو بشرط لا و مفاد لفظ الجسم و الناطق هو لا بشرط.

إشكالان على نظريه صاحب الفصول (قدس سره):

الإشكال الأوّل: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ لحاظ المركب و وحدته الاعتباري ليس مصحّحاً للحمل بل هو مخلّ بالحمل لأنّه يوجب المتغايره بين الموضوع و المحمول و بين الكل و جزئه و لا إشكال فى عدم جواز حمل الجزء على الكل مثل الإنسان يدّ.

الإشكال الثانى: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

كما أنّ لابشرطيه لاتصحّ حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر، كذلك

ص: ٥٥٥

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٣٣.

ملاحظتهما من حيث المجموع واحداً و اعتبار الحمل بالنسبه إليه، إذ بناءً على هذا لا اتحاد لأحد الجزأين مع الآخر فى الوجود كما لا اتحاد لأحدهما مع الكل بل الوحده فى الحقيقه وصف اللحاظ و الاعتبار فلا يصح أن يقال: هذا ذاك، بل هذا ذاك فى اللحاظ و الاعتبار الذى مرجعه إلى أنه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد و الحمل هو اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود لا الجمع فى لحاظ واحد.

أمّا تمثيل صاحب الفصول (قدس سره) بحمل الناطق على الإنسان (الإنسان ناطق) فيرد عليه: أنّ هذا الحمل ليس من باب حمل الجزء على الكل بل حمل الناطق على الإنسان دليل على التركيب الاتحادي و لذا استدلّ صدر المتألهين (قدس سره) على التركيب الاتحادي بين الجنس و الفصل بصحة حمل الناطق على الإنسان.

ص: ٥٥٦

الحق هو عدم اعتبار المغايره بين الذات و المبدأ وجوداً بل يكفي التغاير المفهومى بل قد تكون الذات عين المبدء كما فى قضيه «الوجود موجود» و «البياض أبيض» فإنّ الذات هى عين المبدء، كما أنّ النسبه بينهما النسبه الواجديه و الواجديه كما تصدق على واجديه الشىء لغيره كذلك تصدق على واجديه الشىء لنفسه (كما صرّح به المحقق الخوئى (قدس سره)). (١) نعم، هذه الواجديه أعّم من التلبس حيث إنّ التلبس هو واجديه الشىء لغيره لأنّه من اللبس (خلافاً للسيد الخوئى (قدس سره) حيث قال: المراد من التلبس الواجديه و خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره) حيث قال فى الأمر الخامس من التنبيهات عند البحث عن اتصاف الذات المتعال بالصفات الذاتيه: إنّ تلبس الذات تبارك و تعالى بالصفات الذاتيه تلبس بنحو العينيه).

و بعد بيان هذين الأمرين لايبقى شك فى حمل صفاته عليه تعالى بنحو الحقيقه لا المجاز كما توهمه صاحب الفصول (قدس سره). (٢)

انتهى بحث المشتق.

ص: ٥٥٧

١- فى المحاضرات، ط.ق. ج ١، ص ٢٩٢ و ط.ج. ص ٣٣٥ و ٣٣٦.

٢- فى الفصول، ص ٦٢.

البحث الثالث: المبادئ التصوريّة الأحكاميّه لعمّ الأصول

أشاره

الفصل الأوّل: حقيقة الحكم

الفصل الثاني: مراتب الحكم

ص: ٥٥٩

إشاره

إنّ الحكم ينقسم إلى الحكم التكليفي و الحكم الوضعي فإنّ المجعول في كلّ منهما غير الآخر فلا بدّ من البحث حولهما في أمرين:

الأمر الأول: حقيقه الحكم التكليفي و انقساماته

أما الأقوال في حقيقه الحكم التكليفي

القول الأول: البعث الاعتباري الانتزاعي

إشاره

قال الشيخ المحقق على كاشف الغطاء (قدس سره): «... إنّ الحكم و تعيينه عباره عن الإراده أو هو البعث الاعتباري المنتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي».(١)

و على هذا المنهج قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه: «حقيقه الحكم هو البعث الاعتباري المنتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي».(٢)

ص: ٥٦١

١- النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص ١٦٢.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٠٨. و في الأصول على نهج الحديث: حقيقه الحكم إن كانت هي الإراده، فلا محاله تشتدّ بوجود ملاك شديد أو بوجود ملاكين، لاستحاله تعلق إرادتين بمراد واحد، فلا فرق بين تعدد الملاك وشدّته، و على أي حال الإراده غير قابله للرفع، حيث إنّها صفة نفسانيه قهريه توجد بمبادئها لا- بالاختيار، فلا- وضع لها و لا- رفع فضلا عن رفع شدّتها، و استصحابها بحدّها الضعيف إنّما يجدي لو ترتب عليها أثر شرعي مع سبق اليقين بحدّها الضعيف واحتمال تبدله بالقوى، لا ما إذا دار الأمر بين القوى والضعيف من الأول، و إن كان الحكم هو البعث الاعتباري المنتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي فهو غير قابل للشده والضعف، فشده الملاك و تعدده في عرض واحد لكنه كالإراداه في عدم تعقل تعلق بعثين بموضوع واحد. بحوث في علم الأصول ص ٤٩.

و المراد من الإنشاء هنا ليس إنشاء الحكم في عالم الاعتبار، بل المراد من الإنشاء هو الأمر في القضية الشرعية الدال على الحكم، كما صرح به في حاشية المكاسب و نهايه الدرايه. (١)

بإحظ عليه:

أولاً: بالنقض حيث إن في الشريعة أحكاماً مجعوله، لم يصل ظرف إبلاغها و

ص: ٥٦٢

١- «غايه ما يقتضيه ظهور الأمر في الإنشاء بداعى جعل الداعى - لا بداعى تنجيز الواقع، و ظهوره في عنوانيه موضوعه، و أنه بما هو مطلوب لا- بما هو معرّف للواقع - هو انبعث هذا الحكم الحقيقى عن مصلحه غير مصلحه الواقع، و أمّا بدليتها عن مصلحه الواقع فلا موجب لها.» نهايه الدرايه، ص ٤٥٤. «أن كل قضيه متكفله للإنشاء بداعى جعل الداعى أو لثبوت حق من الحقوق فهى ظاهره في حقيقه الحكم و الحق المساوقه للفعليه، و فى قباله الإرشاد إلى المقتضى و الملاك للحكم أو الحق، و الإرشاد إلى الملاك خلاف الظاهر من الإنشاء البعثى المتعلق بنفس الماده... أن الإنشاء بداعى جعل الداعى اقتضاء، بحيث يكون مع شرطه و عدم مانعه فعليا و إن كان معقولا- إلما أنه كما أن الظاهر هى المولويه دون الإرشاد، كذلك الظاهر هو الفعلى المترتب عليه الدعوه بلا- شرط دون الاقتضائه، و كذا الأمر في القضيه المتكفله لحق من الحقوق، فإن سوق القضيه في مقام بيان ثبوت المحمول لموضوعه اقتضاء و إن كان معقولا كما فى القضايا المتكفله للخواص و الآثار مثل «النار محرقه» و «الشمس مشرقه» و «السم قاتل» و «السنا مسهل» إلّا أن ظاهر كل قضيه فى نفسها فعليه محمولها لموضوعها إلّا بقريته تدل على الثبوت اقتضاء. حاشيه كتاب المكاسب، المحقق الإصفهانى (قدس سره)، ج ٤، ص ١٠٠.

لذا ترى أنّ الشارع لا يبيح نحوها مع أنّها مجعوله و مسأله تأخير البيان عن وقت الحاجة من هذا القبيل.

ثانياً: بالحلّ حيث إنّ الحكم مقدّم رتبه على البعث، فإنّ الشارع يوجد الحكم و ينشأه أولاً ثمّ يبيح المكلف نحو الأمور به بإظهار الحكم فى القضايا الشرعيه.

ثالثاً: إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) قد يعبر عن مرحله الإنشاء التى هى المرتبه الثانيه من مراتب الحكم عند صاحب الكفايه (قدس سره) بمرحله الفعلية من قبل المولى أو الفعلية من حيث نفسه و هذه الفعلية لايناسب مع التزامه بأنّ الحكم هنا حكم بالحمل الأوّلى لا- بالحمل الشايح، فإن كان الحكم فى مرحله الإنشاء فعلياً من قبل المولى فهو حكم فعلى بحمل الشايح و لعلّ منشأ هذا الدعوى هو توهم اتّحاد الحكم و البعث فإنّ البعث نحو الأمور به فى مرحله الإنشاء ليس بعثاً فعلياً بل هو البعث بالحمل الأوّلى، بخلاف الحكم فى هذه مرحله فهو حكم فعلى.

القول الثانى: الإنشاء بداعى جعل الداعى

اشاره

و هو مختار بعض الأعلام مثل المحقق الإصفهاني (قدس سره) و لكنّه أفاد فى تقرير ذلك بيانين، نشير إليهما:

البيان الأوّل للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

أنّ حقيقه الحكم الحقيقى الذى عليه مدار الإطاعه و العصيان هو الإنشاء بداعى البعث و التحريك و جعل الداعى.

و لا- يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبوره و هى كونه باعثاً و محرّكاً و داعياً حتى يصل إلى من أريد انبعثه و تحركه و انقذاح الداعى فى نفسه، لا لتلازم

ص: ٥٦٣

البعث و الانبعاث و التحريك و التحرك كتلازم الإيجاد و الوجود بداهه دخاله اختيار العبد و إرادته في ذلك، مع أنّ البعث الحقيقي موجود أراد العبد امتثاله أم لا، بل لكون المراد من البعث الحقيقي الذي أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثاً و محرراً و داعياً للعبد بحيث إذا خلا عمّا ينافيرسوم العبوديه و ينافر مقتضيات الرقيه، لخرج من حدّ الإمكان إلى حدّ الوجوب و تحقق البعث و الانبعاث خارجاً و لا يتصف الإنشاء بهذه الأوصاف موجهاً بوجهه الإمكان إلّا بعد وصوله إلى العبد. (١)

البيان الثاني للمحقق الإصفهاني (قدس سره):

أنّ حقيقه الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعيه عباره عن البعث و الزجر أعني الإنشاء بداعي جعل الداعي. (٢)

ص: ٥٦٤

١- قال بعده: فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثاً ومحرراً وداعياً وزاجراً وناهيماً بما هو أمر واقعي، بل ولا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجه عليه، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعثاً على أي تقدير إلا بلحاظ باعثيته في أفق النفس، فما في أفق النفس هو الباعث بالذات، وما في الخارج باعث بالعرض، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، ولا يعقل أن يكون ما في أفق النفس باعثاً على أي تقدير إلا- بوجوده العلمي التصديقي، ففرض جعل الإنشاء الخارجى داعياً على أي تقدير بوجوده النفساني هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعياً فإنه الداعي على أي تقدير، مضافاً إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثاً لزومياً في نفوس العامه إلا- إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم. و منه علم أن مرتبه الفعلية والتنجز في مطلق الأحكام الحقيقيه من النفسيه و الطريقيه، واحده. نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٩٣.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٢٤. وقال أيضاً: حقيقه الحكم هو الانشاء المنبعث عن إرادته حتميه أو غير حتميه بداع البعث والتحريك مثلاً- فإنه الذى يدور عليه الإطاعه والعصيان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب دون الانشاء بداع اخر كالتعجيز والتسخير والارشاد وأشابه ذلك. نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٢٩؛ ج ٣، ص ٢١٥.

نكته مهمه حول البيان الأول والثاني:

إنّ البعث في البيان الأول هو الداعي من الإنشاء و في البيان الثاني هو نفس الإنشاء و السرّ في هذا هو أنّ الإنشاء المذكور بعث حقيقي عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) و يترتب عليه البعث و الانبعاث الخارجيين عند وصوله إلى المكلف فالإنشاء بعث حقيقي بداعي إيجاد البعث الخارجي الإمكانى.

يلاحظ عليه:

إنّ الإنشاء متأخر عن الحكم، لأنّه مبرز للحكم و هو صيغته بعث شرعى نحو المأمور به و إن لم يتحقق حقيقه البعث إلّا بعد وصوله إلى المكلف.

القول الثالث: الإرادة التشريعيه المبرزه بالخطاب

بيان المحقق العراقي (قدس سره):

إرادته هي حقيقه الحكم و روحه. (١)

إنّ حقيقه الحكم و هي الإراده التشريعيه المبرزه بالخطاب، فعليه دائماً في الخطابات المشروطه و غيرها و إنّ مرجع الإناطه و الاشتراط فيها إلى فعلية الإراده و الاشتياق التام في فرض لحاظ الشىء خارجياً قبال الإراده المطلقه الراجعه إلى الاشتياق إلى الشىء لا في ظرف وجود شىء آخر في لحاظه (لا أنّ) مرجع الإناطه فيها إلى اشتياق تقديري بفرض وجود المنوط به خارجاً.

نعم مرتبه محركيه مثل هذه الإراده منوطه بوجود المنوط به خارجاً كإناطتها

ص: ٥٦٥

بالعلم به أيضاً و لكنّه غير مرتبه فعليه أصل الإراده. (١)

بيان المحقق البروجردى (قدس سره):

إشاره

إنّ ما هو حقيقه الحكم و روحه عباره عن إرادته المولى صدور الفعل عن العبد فإنّه الذى يتعلّق به شوق المولى أولاً، غايه الأمر أنّه لما كان الفعل من الأفعال الإراديه للعبد و كان تحقّقه منوطاً بتحريك عضلاته نحوه، تولد فى نفس المولى من إرادته الفعل إرادته تحريك عضلات العبد وحيث إنّ تحريك عضلاته متوقف على وجود الداعى فى نفسه حتى ينبعث منه لو كان بحسب ملكاته ممن ينبعث من الدواعى الإلهيه فلامحاله تتولد فى نفس المولى إرادته بعثه و إنشاء الحكم بالنسبه إليه حتى يعلم به فينبعث منه نحو المقصود فما هو المراد أولاً و بالذات و يكون متعلقاً للشوق هو نفس صدور الفعل عن العبد و أمّا البعث و انبعاثه منه فمرادان بالتبع من جهه أنّه يتسبب بهما إلى ما هو المقصود بالذات.

و لا يخفى أنّ إرادته الفعل و إن كانت مطلقه، لكن إرادته انبعاث العبد من الخطاب و البعث مقصوره على صورته علم العبد بالخطاب من جهه أنّه لا يعقل داعويه البعث ما لم يتعلّق به العلم، حيث إنّ وجوده العلمى يصير داعياً و محرّكاً و على هذا تصوير إرادته الفعل الثابته بنحو الإطلاق، داعيه للمولى إلى إيجاد خطاب آخر فى طول الخطاب الواقعى، حتى يصير هو الداعى للعبد نحو الفعل المقصود بعد أن لم يطلع على الخطاب الواقعى و لم يمكنه الانبعاث منه. (٢)

ص: ٥٦٦

١- نهايه الأفكار، ص ١٦٧

٢- نهايه الأصول، ص ١٣٤.

إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) استدَلَّ على عدم لزوم إرادته أو كراهته عند تحقق الحكم (الذي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي أو هو البعث الاعتباري المنتزَع منه) بالنسبة إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى و لا في سائر المبادئ العاليه، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهه أنَّ الشوق النفساني لا يكون إلَّا لأجل فائده عائده إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوه من قواه و إلَّا فحصول الشوق الأكيد بالإضافة إلى الفعل على حدِّ المعلول بلا علّه.

و إنَّما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى المرید إياه و حيث إنَّ أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلَّا إليهم فلذا لا معنى لانقذاح الإرادة في النفس النبويه و الولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الإرادة التشريعيه من جهه أخرى تعرضنا لها في مبحث الطلب و الإرادة مستوفى و لعلنا نشير إليها عمّا قريب إنشاء الله تعالى.

و أمّا الإرادة المتعلقة بنفس البعث و الزجر فهي إرادته تكوينيه لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه و لا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى و عليه فليس بالنسبة إلى فعل المكلف إرادته أصلاً، فضلاً عن الإرادتين، بل لو فرضنا انبعثت الإرادة التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين، لما مرّ مراراً من أنَّ الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقي لا يكاد يكون مصداقاً للإرادته التكوينية أو التشريعيه و سيأتى إنشاء الله تعالى عدم مصداقيه الإنشاء الواقعي للبعث الحقيقي فكما لا بعث

ملاحظتان على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره):

أولاً: إنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بالفعل المأمور به بما أنّه داخل في النظام الأحسن و الفرق بين فاعليه الفواعل الإمكانى و فاعليته تعالى عند بعض المحققين هو أنّ الفواعل الإمكانى من قبيل الفاعل الربطى و فاعليته تعالى من قبيل الفاعل الاستقلالى و عند المحقق الطوسى (قدس سره) فاعليه الفواعل الإمكانى من قبيل الفاعل القريب و فاعليته تعالى من قبيل الفاعل البعيد.

فما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ إرادته تعالى لا تتعلّق بفعل الغير لعدم عود مصالح الأفعال و مفاستها إليه تعالى، مبنى على مذهب بعض المتكلمين و لا يوافق مبناءه من تعلّق إرادته تعالى بالنظام الأحسن.

ثانياً: التحقيق يقتضى ثبوت الإرادة التشريعيه لا بالمعنى الذى التزم بها القوم، بل بمعنى آخر، فإنّ وجود الحكم أمر اعتبارى و كذلك إيجاده، لأنّ الإيجاد و الوجود متّحدان حقيقةً و الإرادة المتعلّقه بالفعل الاعتبارى إرادته اعتباريه و هكذا الإرادة المتعلّقه بالوجود الاعتبارى إرادته اعتباريه.

و الإرادة التشريعيه عندنا غير الإرادة التشريعيه التى التزم بها هؤلاء الأصوليين فإنّ الإرادة التشريعيه عندهم تتعلّق بفعل الغير، خلافاً للإرادة التشريعيه عندنا فهى تتعلّق بإيجاد الحكم الشرعى الاعتبارى فى وعاء التشريع و الأحكام الموجوده بهذه الإرادة التشريعيه من فروع الدين و لذا الدين القويم الإلهى يشتمل عليه فمتى تحقّق الدين فى العالم وجد تلك الأحكام الشرعيه.

ص: ٥٦٨

و الإرادة التشريعية تتعلّق به و هذه الإرادة التشريعية اعتبارية كما أنّ متعلّقها أيضاً اعتباري و الإنشاء الاعتباري يتعلّق بهذا الحكم و أمّا الإنشاء الذي ينتزع البعث و الزجر منه هو أمر خارجي مركّب من كيف مسموع و كيف نفساني و هو مبرز للحكم و إنشاؤه الاعتباري.

القول الرابع: اعتبار الفعل على ذمّه المكلف و إبرازه و إنشائه

إشارة

قال المحقق الخوئي (قدس سره): إن حقيقة التكليف عبارته عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز ما من صيغته الأمر أو ما شاكلها و لا تصور للتكليف معنى غير ذلك، كما أنّا لا نتصور للإنشاء معنى ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتباري.

و على الجملة فإذا حللنا الأمر بالصلاة - مثلاً - أو غيرها نرى أنّه ليس في الواقع إلّا اعتبار الشارع كون الصلاة على ذمه المكلف و إبراز ذلك بمبرز في الخارج ككلمه «صلّ» أو نحوها و لا نتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين: ١- (اعتبار الفعل على ذمه المكلف)؛ ٢- (إبراز ذلك بمبرز في الخارج) نسميه بالطلب تاره و بالبعث أخرى و بالوجوب ثالته.

و من هنا قلنا إنّ الصيغته لا تدلّ على الوجوب و إنّما هي تدلّ على إبراز الأمر الاعتباري القائم بالنفس و لكنّ العقل ينتزع منه الوجوب و لزوم الامتثال بمقتضى قانون العبودية و المولوية ما لم تنصب قرينه على الترخيص في الترك فالوجوب إنّما هو بحكم العقل و من لوازم إبراز شىء على ذمه المكلف إذا لم تكن قرينه على الترخيص و أمّا الطلب فقد ذكرنا أنّه عبارته عن التصدى لتحصيل شىء في الخارج فلا يقال طالب الضالة إلّا لمن تصدى لتحصيلها في الخارج.

و على ضوء ذلك فصيغه الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب، لا أنه مدلول لها فإن الأمر يتصدى بها لتحصيل مطلوبه فى الخارج فهى من أظهر مصاديق الطلب. (١)

بلا حظ عليه:

و على هذا لا بد أن يكون الوجوب مركباً من الاعتبار والإبراز و هذا يخالف ما هو مختاره و ما هو المرتكز من بساطه الحكم فقد تقدم أن الإبراز أمر خارجى و الحكم أمر اعتبارى و المحقق الخوئى (قدس سره) ممن يعتقد باعتباريه الحكم فكيف يقول بتركيبه من الأمرين، أحدهما اعتبارى و الآخر تكوينى.

فإن المحقق الخوئى (قدس سره) قال فى مبحث اجتماع الأمر و النهى عند البحث عن عدم التضاد بين الأحكام: «الأحكام الشرعية أمور اعتباريه فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فإن الاعتبار خفيف المؤونه.» (٢)

القول الخامس: اعتبار الفعل على الذمه وجوداً أو عدماً أو لا على الذمه

و هذا القول هو المختار من التعاريف، فإن الحكم على هذا التعريف أمر اعتبارى و متعلق الحكم هو فعل المكلف، و الاعتبار هنا ليس جعلاً بسيطاً اعتبارياً بل هو جعل مركب اعتبارى بمعنى أن الاعتبار المذكور ليس فقط اعتبار الفعل، بل اعتباره على العهده أو لا- على العهده، فإن اعتبار الحكم و تعلقه بالفعل إمّا جعله على عهده المكلف وجوداً (كما فى الواجب و المستحب) أو عدماً (كما فى الحرام و المكروه) و إمّا جعله لا على عهده ترخيصاً.

ص: ٥٧٠

١- المحاضرات، (طبع دار الهادى)، ج ٣، ص ٦٧.

٢- المحاضرات، ط.ج: ج ٣، ص ٤٥٠.

فعلى هذا تعريف الحكم التكليفي عندنا هو: اعتبار الفعل على عهده المكلف وجوداً أو عدماً، لزوماً (باعتبار اللابدييه بنحو بشرط شىء كما فى الوجوب أو الحرمان بنحو بشرط لا- كما فى الحرمة) أو من غير لزوم أو اعتباره لا- على عهده ترخيصاً بنحو اللابشرط.

فإنّ التعبير عن الوجوب باللابدييه و عن الحرمة بالحرمان متداول بين الأعلام، قال العلماءه الخوانسارى فى مشارق الشموس: «الوجوب بمعنى اللابديه»^(١) و قال الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى كتاب الصلاة: «فإنّ الظاهر أنّ الأمر للوجوب بمعنى اللزوم و اللابديه»^(٢) و قال المحقق النائينى (قدس سره): «ليس الحرام فى اللغه إلّا بمعنى الحرمان».^(٣)

أما اقسامات الحكم التكليفي:

إنّ الحكم التكليفي ينقسم إلى أقسام خمس: الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه و الإباحه.

و هنا نشير إلى بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) و ما لاحظنا عليه.

أمّا بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):

أمّا الإيجاب و الاستحباب: و الجامع بين الإيجاب و الاستحباب هو الإنشاء بداعى جعل الداعى.

ص: ٥٧١

١- مشارق الشموس، ج ١، ص ٣٨.

٢- كتاب الصلاة، ج ٢، ص ٩٦.

٣- كتاب الصلاة، المحقق النائينى (قدس سره)، ج ١، ص ٣٢٧

و ذلك، لأنَّ الشخص إذا تصوّر الفعل و صدّق بما فيه من الفائدة يشتاقه قهراً، فإذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه و بلغ شوقه إليه حدّ النصاب، حدث هيجان في طبيعه فيحرّك عضلاته نحوه فيوجده و إذا كان من أفعال الغير فحيث إنّ فعل الغير تحت اختياره و إرادته و تنبعث إرادته عن الداعي فلامحاله يتسبب إلى جعل الداعي له ليريد و يفعل

فإذا كانت إرادته لفعل الغير منبعثه عن مصلحه لزوميه، كان البعث المنبعث منها إيجاباً و إلّا كان استجاباً، كما يمكن أن يفرق بينهما باعتبار البعث الأكيد و غيره لمن لا يعتقد انبعث الحكم عن مصلحه أو لا إرادته تشريعيه في المبدأ تعالى أو لا شدة و لا ضعف في الإرادة في مقام استيفاء الغرض الذي لا بدّ له منه و غير ما لا بدّ له منه فإنّه في جميع هذه الصور يكفى - اعتبار البعث الأكيد و غيره على طبق التحريك الخارجى - فارقاً بين الإيجاب و الاستجاب.

و أمّا التحريم و الكراهه: فالإنسان إذا توجّه إلى ما فيه مفسده و ما لا يلائمه فلامحاله تحدث في نفسه كراهه موجبة لانقباضه عنه فلا يفعله و إذا كان ما يكرهه نفساً فعل الغير فلا محاله يزجره عنه لتحدث في نفسه كراهه موجبة لانقباضه عنه و بقائه على عدمه.

و أمّا الإباحه و الترخيص: فمجمّل القول فيها: أنّ المباح و إن كان لا اقتضاء، لعدم المصلحه و المفسده فيه مطلقاً، إلّا أنّ عدم المقتضى لازمه عدم الأحكام الأربعة لا ثبوت حكم خامس فالإباحه عن مصلحه في نفسها، إذ كما أنّ الحكمه الإلهيه تقتضى إيصال المصلحه بالبعث و الصدّ عن الوقوع في المفسده بالزجر، كذلك تقتضى إرخاء العنان و الترخيص لئلا يكون العبد في الضيق صدوراً و وروداً، حيث إنّ رسم العبوديه و زى الرقيّه يقتضى صدور

يلاحظ عليه:

ما أفاده في وجه افتراق الإيجاب و الاستحباب، لا يتم على ما سلكتناه من أن الإيجاب ليس بعثاً منبعتاً عن مصلحه لزوميه و ليس بعثاً أكيداً و هكذا الاستحباب فهو ليس بعثاً منبعتاً عن مصلحه غير لزوميه و لا بعثاً غير أكيد.

و كذلك الحرمة ليس زجراً متسبباً عن مفسده ملزمه أو زجراً أكيداً و هكذا الكراهه فهو ليس زجراً متسبباً عن مفسده غير ملزمه أو زجراً غير أكيد.

بل إنها اعتبارات تشريعيه مجعوله و هي اعتبار جعل الفعل على عهدہ المكلف وجوداً و عدماً فيمكن التفريق بين الإيجاب و الاستحباب بأن الإيجاب اعتبار الفعل على عهدہ المكلف و ذمته بنحو الزوم و اللابديہ و فى الاستحباب يكون هكذا بغير نحو الزوم و اللابديہ.

ص: ۵۷۳

اشاره

قال بعض المحققين (قدس سرهم): «المراد بالوضع إيجاد صفة لشيء فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة كما سيظهر و من المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفى لمفهوم السببيه و غيرها من الأحكام الوضعيه.

... [و الحكم الوضعى] قد يتعلق بفعل المكلف كقوله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» و قد لا يتعلق به، كقوله: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه». (١)

فإنّ الحكم الوضعى إمّا اعتبار موضوع لأحكام تكليفيه، من قبيل الزوجيه و كذلك الملكيه و إمّا اعتبار منتزع عن الأحكام التكليفيه و هى مجعوله بالتبع أو بالعرض (مجاز)، مثل شرطيه الشىء أو مانعيته بالنسبه إلى المكلف به أو التكليف.

أما انقسامات الحكم الوضعى:

اشاره

إنّ الحكم الوضعى على أقسام ثلاثه و وقع البحث فى أنّه مجعول بالاستقلال أو مجعول بالتبع أو أنّه مجعول بالعرض بمعنى أنّه غير مجعول حقيقه و من قبيل ذلك الأمور الانتزاعيه فإنّ الأمر الانتزاعى مجعول بالعرض، لا- مجعول بالتبع و أنّ المجعول بالعرض لا جعل له بالحقيقه. (٢)

نظريه العلامه الأنصارى (قدس سره): انتزاع الوضعيات من الأحكام التكليفيه

(٣)

إنّ الشيخ الأنصارى (قدس سره) التزم بأنّ الوضعيات منتزعه من الأحكام التكليفيه

ص: ٥٧٤

١- منتهى الدرايه، المحقق الجزائري (قدس سره)، ج ٧، ص ٢٤٨.

٢- نهايه الدرايه، ط.ق. ج ٣، ص ١١٧.

٣- فرائد الأصول، ج ٢، ص ٦٠١.

فى مواردھا بل نسب ذلك إلى المشهور فإن الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى و أنّ كون الشىء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء.

سنشير فى مبحث الاستصحاب إلى بعض إیرادات المحقق النائنى (قدس سره) على نظريه الأنصارى (قدس سره). (١)

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

(٢) التفصيل بين أقسام ثلاثه

قال (قدس سره): التحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء:

القسم الأول:

ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً و لا تبعاً و إن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك. (و مثاله: السببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه للتكليف).

القسم الثانى:

ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعى إلّا تبعاً للتكليف فله الجعل التبعى (و مثاله: الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه للمكلف به).

نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره) حول القسم الثانى: (٣) و الجزئيه و الشرطيه بهذه المرتبه لا- واقعيه لهما إلّا فى مرحله الطلب و البعث فالبعث مصحح لانتزاع البعضيه من كلّ واحد من تلك الأمور و يصحح انتزاع الشرطيه من قيدها المنوطه به فى مرحله البعث و ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فى هذا القسم من الجعل الانتزاعى و إن كان صحيحاً، لكن قد عرفت أنّ الأمر الانتزاعى مجعول

ص: ٥٧٥

١- أجود التقريرات، ج ٤، ص ٧٤-٧٥؛ فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٨٦-٣٨٧.

٢- كفايه الأصول، ص ٤٠٠-٤٠١.

٣- نهايه الدرايه، ج ٥-٦، ص ١٠٩؛ الأصول على النهج الحديث ص ٤٩.

بالعرض لا بالتبع. (١١)

القسم الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله (أى بجعل استقلالى) و كون التكليف من آثاره و أحكامه (و مثاله: الحجّيه و القضاوه و الولايه و النيايه و الحريره و الرقيه و الزوجيه و الملكيه).

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) قال: بأنّ المحتمل فى هذه الموارد بالنظر البدوى أمران: الأوّل انتزاعها من الأحكام التكليفيه التى تكون فى مواردّها كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدس سره)، و الثانى جعلها استقلالاً بإنشاء أنفسها و صاحب الكفايه (قدس سره) ذهب إلى الثانى.

ثمره البحث عن أقسام الحكم الوضعى:

إشاره

ثمره هذا البحث يظهر فى جريان الاستصحاب، و تفصيل ذلك موكول إلى مبحث الاستصحاب و سنشير هنا إلى ذلك إجمالاً:

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل من أقسام الحكم الوضعى، لأنّه مجعول بالعرض و إلى جريانه فى القسم الثانى و الثالث، لأنّ القسم الثانى مجعول بالتبع و القسم الثالث مجعول استقلالى.

ص: ٥٧٦

١- بحوث فى الأصول، ج ١، ص ٤٩.

٢- كفايه الأصول ص ٤٠٣

يلاحظ عليها:

أولاً: قد تقدّم في كلام المحقّق الإصفهاني (قدس سره) أنّ القسم الأوّل و الثاني كليهما من قبيل المجعول بالعرض.

ثانياً: إذا كان الحكم الوضعي مجعولاً بالعرض فجريان الاستصحاب فيه مشكل في بعض صورته كما سيبيء تفصيله عند بيان نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره).

نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره):

(١)

أمّا بالنسبه إلى القسم الأوّل: الكلام تاره في استصحاب الشرطيه و المانعيه و أخرى في استصحاب ذات الشرط و المانع فاختر في بعضها جريان الاستصحاب و في بعضها عدم جريانه و سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى في الاستصحاب.

أمّا بالنسبه إلى القسم الثاني: فقال بأنّ جريان الاستصحاب مشكل.

أمّا بالنسبه إلى القسم الثالث: فقال بعدم المحذور في جريان الاستصحاب لتعلّق الجعل الاستقلالي بالحكم الوضعي في هذا القسم.

ستعرض لأقسام الحكم الوضعي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٧٧

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

إنه يرى للحكم أربع مراتب:

المرتبه الأولى: مرتبه الاقتضاء و هي مرتبه وجود الملا-ك و مناط الحكم في المتعلق و هي المصلحه و المفسده الملزمتان و المحبوبيه و المبغوضيه (و بعض الأعلام قسّموا هذه المرتبه إلى مرحلتين: المرحله الأولى و هي وجود الملا-ك في المتعلق و المرحله الثانيه و هي ما يترتب على هذه المصلحه أو المفسده من الإراده و الكراهه).^(١)

المرتبه الثانيه: مرتبه الإنشاء و هي مرتبه جعل الحكم و إنشائه.

المرتبه الثالثه: مرتبه الفعلية و هي بلوغ الحكم إلى مرتبه البعث و الزجر و مناط بلوغه إلى هذه الدرجه هو فعلية موضوعه.

المرتبه الرابعه: مرتبه التنجز و هي مرتبه وصول الحكم و التكليف.

ص: ٥٧٩

يشتمل على تحقيقه حول نظريه صاحب الكفايه (قدس سره).

إنّ الحكم له مراتب أربع:

المرتبه الأولى: ثبوته اقتضاءً

و هنا ثلاثه احتمالات فى تفسير هذه المرتبه من مراتب الحكم:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد هو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى و هذا الثبوت ليس إلّا ثبوتاً خارجياً عرضياً.

وفيه: أنّ هذا المعنى هو شأن المقتضى بمعنى السبب الفاعلى، حيث إنّ المعلول يترشح من مرتبه ذات العله الفاعليه لكنّ المقتضى هنا بمعنى الغايه الداعيه إلى ذيهان فإنّ ذا الغايه ليس فى مرتبه ذات الغايه لا بوجودها الخارجى و لا بوجودها العلمى فهذا الاحتمال مخدوش رأساً.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد هو ثبوت المقبول بثبوت القابل، كالإنسان فى النطفه القابله و هذا الثبوت أيضاً ثبوت خارجى عرضى.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال أيضاً لا يجرى فى المقام، لأنّ المصلحه الداعيه ليست فى صراط الماديه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد ثبوت الحكم شأناً، ثبوتاً ماهوياً تقديرياً، لا ثبوتاً خارجياً عرضياً، حيث إنّ طبيعى الفعل مستعدّ باستعداد ماهوى لا باستعداد مادى لأن يترتب عليه المصلحه إذا وجد فى الخارج و هى صالحه

للتأثير فى الإنشاء بداعى البعث و التحريك فى مرتبه ذاتها و ماهيتها فالوجوب بهذه الملاحظه له شأنه الوجود.

فالصحيح من الاحتمالات الثلاثه هذا الاحتمال الأخير.

المرتبه الثانيه: ثبوته إنشاءً

و هو وجود طبيعى البعث المفهومى بتبع اللفظ الذى ينشأ به فاللفظ موجود بالذات و البعث النسبى المفهومى بالعرض و الحكم الإنشائى هو حكم بحمل أولى.

المرتبه الثالثه: ثبوته فعلاً و حقيقهً

و هو ما يكون بالحمل الشائع بعثاً أو زجراً عند العقلاء، بحيث يكون قابلاً للباعثيه و الزاجريه فعلاً و فى هذه المرحله يبلغ الحكم درجه حقيقه الحكميه و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جدياً.

المرتبه الرابعه: ثبوته بحيث يستحق العقاب على مخالفته

و هى مرتبه تنجز الحكم و هذه المرتبه نشأه من نشآت تحقّق الحكم.

و حيث إنّ البعث المفهومى الإنشائى لا أثر له، لا يترتب على القطع به شىء و ليس التعبد به ذا أثر فلذا عدل (قدس سره) عن هذا المسلك فى هذا الكتاب و التزم بفعليه الواقع من وجه، بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به.

المراد من الفعلى من جميع الجهات و الفعلى من بعض الجهات:

أمّا الفعلى من جميع الجهات فهو أنّ الغرض الباعث على التكليف ربما يكون

بحدّ يبعث المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بإيصاله و لو بنصب طريق موافق أو بجعل احتياط لازم و دفع موانع تنجزه بأى نحو كان و مثله يستحيل الترخيص فى خلافه لأنه نقض للغرض.

و ربّما لا يكون الغرض بذلك الحدّ، بل يدعوه إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق تنجز عليه فهو فعلى من حيث نفسه، لا- من حيث إيصاله إلى المكلف فلا- يجب حينئذٍ دفع موانع تنجزه و لا ينافيه إبداء المانع عن تنجزه فإنّ إبقاء المانع و إبداء المانع فى نظر العقل على حدّ سواء و ليس الترخيص نقضاً للغرض، لأنّ سدّ باب تنجزه لا ينافى تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

و ربّما يتوهم أنّ المراد من الحكم الفعلى من جميع الجهات هو الحكم البعثى و الزجرى و التحريك الجدّى و من الحكم الفعلى من وجه هو الإنشاء بداعى إظهار الشوق إلى الفعل فالحكم البعثى و الزجرى فعلى من قبل هذه المقدمه و هو كون ذات الفعل مشتاقاً إليه و لا منافاه بين الشوق إلى ذات الفعل و الترخيص فى تركه، بل المنافاه بين التحريك و الترخيص.

و فيه: أوّلاً: أنّ الإراده التشريعيه بإزاء الإراده التكوينيّه فإذا بلغ الشوق مبلغاً لو كان المشتاق إليه من أفعال المشتاق لتحرك عضلاته نحوه، سبب إلى إيجاده بالبعث إذا كان من أفعال الغير فلا ينفك مثل هذا الشوق عن البعث.

و إذا لم يكن الشوق هذا المقدار فكما لا يوجب حركة العضلات فى التكوينات كذلك ليس علّه للبعث فى التشريعات و لا أثر له لو علم به تفصيلاً أيضاً.

و ثانياً: أنّ الإنشاء بأى داع كان، ليس وصوله موجباً إلّا لفعليه ذلك الداعى ففعليه مثل هذا الإنشاء فعليه إظهار الشوق فلا يعقل أن يكون مثله واقعاً فى

صراط فعلية البعث.

فتحصّل إلى هنا: أنّ مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من الفعلى من جميع الجهات هو بلوغ الغرض الباعث على التكليف حدّاً يبعث المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بإيصاله فيستحيل الترخيص فى خلافه لأنّه نقض للغرض و مراده من الفعلى من جهه هو عدم بلوغ الغرض ذلك الحدّ و حيثنّد يمكن جعل الترخيص فى خلافه.

و المحقق الإصفهاني (قدس سره) يعتقد بأنّ مراتب الحكم ثلاث: الاقتضاء و الإنشاء و التنجّز و ليس الحكم الحقيقى إلّا المرتبه الأخيره و أمّا مرتبتي الاقتضاء و الإنشاء فليستا إلّا الحكم بالحمل الأوى و ذلك لأنّ المراد من الفعلية إمّا الفعلية من قبل المولى كما هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) و إمّا الفعلية بقول مطلق.

فإن كان المراد هو الحكم الفعلى من قبل المولى فإنّه عين مرتبه الإنشاء، حيث إنّ الإنشاء بلا داع محال و بداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى و بداعى جعل الداعى عين الفعلى من قبل المولى.

و إن كان المراد هو الحكم الفعلى بقول مطلق فهو متقوم بالوصول و هو مساوق للتنجّز. هذا ما أفاده فى مراتب الحكم.

و المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى ليس حكماً و إنشاءً حقيقياً ما لم يصل إلى المكلف بل هو حكم بحمل أوى لا بحمل شائع فلا يكون مصداقاً للبعث الجدى و فرداً له.

و استدللّ على ذلك بوجهين: (١)

الوجه الأول: إنّ موطن الدعوه أفق النفس فلا تعقل دعوه الإنشاء المزبور

ص: ٥٨٣

إلّا بوجوده العلمى الواقع فى موطن الدعوه، لا بوجوده الواقعى الخارج عن أفق النفس.

الوجه الثانى: إنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى لا يدعو فى نفوس العامه إلّا باعتبار ما يترتب على مخالفته من العقوبه فما لم يصل بنحو يستحقّ على مخالفته العقاب لا يمكن أن يكون داعياً فلا بدّ من وصوله تحقيقاً لدعوته.

خمس ملاحظات على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره):

الملاحظه الأولى:

ما أفاده فى تفسير مرتبه الاقتضاء من ثبوت الحكم شأناً ثبوتاً ما هويا تقديرياً مما لا يمكن المساعده عليه لعدم شأنه الثبوت الاعتبary فى الأمر الحقيقى الخارجى و الإقتضاء المذكور قائم بالأمر التكوينى الخارجى فلا يمكن عدّه من مراتب ما هو موجود فى عالم الاعتبار و الحكم أمر اعتبارى.

الملاحظه الثانیه:

إنّ الحكم قبل مرتبه التنجز يكون حكماً حقيقياً، لاشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل فلو كان الوصول سبباً لكون الحكم حقيقياً لما كان الأحكام الحقيقيه مشتركاً بينهما، لأنّ الجاهل لم يصل إليه الحكم فلا بدّ أن لا يكون الحكم بالنسبه إليه حكماً حقيقياً، مع أنّ الحكم الحقيقى مشترك بينه و بين العالم، هذا بالنسبه إلى مرتبه الفعلیه.

بل الحكم فى مرحله الإنشاء أيضاً يكون حكماً حقيقياً، لأنّ الحكم الاعتبary يوجد فى مرتبه الإنشاء فى عالم الاعتبار و حقيقه الحكم هو وجوده الاعتبary سواء وجد له الموضوع الخارجى أم لا و الحكم فى مرحله إيجاد الحكم فى عالم

ص: ٥٨٤

الاعتبار و إبرازه و إبلاغه حكم حقيقى إنشائى.

إنّ الحكم الإنشائى هو الحكم حقيقه، لأنّه هو مجعول الشارع فى عالم الاعتبار و وجود كلّ شىء بحسبه فإنّ وجود الحكم ليس وجوداً خارجياً و لا يمكن إيجاده فى الخارج بل وعاؤه عالم الاعتبار و هو يوجد فى وعاء الاعتبار بمحض إنشاء الشارع للحكم و تحقّق موضوعه فى الخارج لا يوجب إيجاده فى الخارج بل هو من مراتب الحكم الحقيقى و الحكم بعد تحقّق موضوعه يسمّى حكماً فعلياً و ليس المراد من الفعلية، فعلية نفس الحكم كما توهم، بل المراد فعلية الحكم فى حقّ المكلف.

الملاحظه الثالثه:

إنّ مصداق الحكم الحقيقى فى مرتبه كونه حكماً حقيقياً مقدّم على مرتبه كونه بعثاً اعتبارياً و بعثاً حقيقياً فالحكم أمر اعتبارى يجعل لأن يترتب عليه بعثاً حقيقياً فإنّ الحكم بعد ايجاده فى عالم الاعتبار و إظهاره و إبرازه و بعد تحقّق موضوعه فى الخارج و بعد وصوله إلى المكلف و تحقّق داعويته الإمكانية يكون بعثاً حقيقياً.

و الداعويّه الإمكانية طرفها عالم النفس و التكوين و لكن الحكم ظرفه عالم الاعتبار فلو كانت الداعويّه الإمكانية دخيله فى كون الحكم حقيقياً إمّا يلزم كون التكويني اعتبارياً أو كون الاعتبارى تكوينياً و كلاهما محال. و البعث الحقيقى و الداعويّه الإمكانية متلازمان فإذا كان الحكم موجباً للداعويّه الإمكانية فى نفس المكلف يتّصف بالبعث الحقيقى و ذلك لا يكون إلّا فى مرحله التنجز.

الملاحظه الرابعه:

إنّ المحقق الإصفهانى (قدس سره) لم يعتبر مرحله الفعلية من مراحل الحكم و لكن لابدّ

ص: ٥٨٥

من عدّها من مراحل الحكم، لأنّ الحكم بوجود الموضوع يتعلق بذمّة المكلف غالباً و لا بدّ من عدّ تعلق الحكم و فعليته فى حق المكلف من مراتب الحكم فهو أمر متوسط بين الفعلية من قبل المولى و الفعلية المطلقة من جميع الجهات.

فلفعله ثلاث مراحل: الأولى فعلية الحكم من قبل المولى و الثانية فعلية الحكم فى حق المكلف بفعله الموضوع و شرائط الحكم و هذه المرحلة مرتبه تعلق الحكم بالمكلف و قدره الإجمالية على الفعل شرط مرحله التعلق مثل قدره على اصل الصوم، أما قدره التفصيلية فهى شرط مرتبه التنجز و الثالثة الفعلية من جميع الجهات و هى تساوق معنى التنجز.

الملاحظه الخامسة:

إنّ للتنجز مراتب مختلفه فإنّ التنجز ليس فقط بوصول الحكم بل بالعلم بوجود الموضوع و المتعلق و بالقدره الإجمالية فمراتب التنجز ثلاث:

المرتبه الأولى: من التنجز هو وصول الحكم أى العلم بإنشاء الحكم.

المرتبه الثانية: من تنجز الحكم هو العلم بموضوع الحكم أعنى وجود المكلف و تحقق الموضوع لمتعلق الحكم فإنّ الحرمة تتعلق بشرب الخمر و الشرب هو المتعلق و موضوعه الخمر.

المرتبه الثالثة: من تنجز الحكم هو العلم بمتعلق الحكم بشخصه.

و التنجز التام يتحقق فى ما تحقّق الوصول التام، أما إذا كان الوصول ناقصاً فالنتجيز ليس تاماً بل هو تنجز ناقص و التنجز الناقص و إن كان مستلزماً لاستحقاق العقاب على مخالفته إلا أنّ متعلقه عنوان «ما لا يخرج عن أطراف العلم» لا نفس طرف العلم الإجمالى و إرشاد الجاهل بالنسبه إلى من لا يعلم

ص: ٥٨٦

إنشاء الحكم واجب و أمّا إرشاده بالنسبه إلى من لا يعلم وجود الموضوع أو لا يعلم خصوص متعلق الحكم بشخصه فليس بواجب إلّا فى ما هو المهم مثل الدماء و الفروج.

والجهل بالمرتبه الأولى و الثانيه من وصول الحكم يوجب انتفاء التنجّز و أمّا إذا علم المكلف إنشاء الحكم و علم أيضاً وجود الموضوع للحكم فيوجب ذلك تحقق اقتضاء التنجّز فالعلم حينئذ مقتض للنجّز بالنسبه إلى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى و العلم بمتعلق الحكم بشخصه يوجب تحقق التنجّز التامّ و العلم بهذه المرتبه الثالثه عله تامّه للنجّز.

و العلم الإجمالى يوجب وصول الحكم بالمرتبه الثانيه للوصول فهو مقتض للنجّز بالنسبه إلى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى.

القول الثالث: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)

و بيانه تشتمل على مناقشته فى نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) .

قال (قدس سره): إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى أنّ الحكم الواقعى ليس فعلياً من جميع الجهات مع عدم العلم به و لازم ذلك هو مدخلية العلم فى مقام فعلية التكليف و يرد عليه أنّ العلم لا-دخل له فى فعلية الحكم بل العلم شرط لتنجّز الحكم و التنجّز ليس من مراتب الحكم.

توضيح ذلك هو أنّ للحكم مرتبتين:

المرتبه الأولى: مرتبه الجعل و الإنشاء و هى إنشاء الحكم للموضوع المقدّر وجوده على نحو القضييه الحقيقيه. كما فى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا). (١)

المرتبه الثانيه: مرتبه فعليه الحكم و هى تتحقق بتحقق الموضوع خارجاً، كما إذا صار المكلف فى المثال المذكور مستطيعاً.

فلا مدخله للعلم فى مراتب الحكم بل هو دخيل فى تنجز الحكم و لذا لا يصح العقاب على مخالفه التكليف إلّا مع العلم به.

و الدليل على عدم دخاله العلم فى فعليه الحكم أمران:

الأول: هو اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل بالحكم فلو قلنا بأن العلم دخيل فى فعليه الحكم يلزم عدم فعليه الأحكام فى حق الجاهل بها.

الثانى: هو ما تقدم من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم و إلّا يلزم تقدم الشئ على نفسه.

الملاحظه على ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره):

إنّ ما أفاده فى مراتب الحكم لا يتم، لأنّ التنجز أيضاً من مراتب الحكم حيث إنّ حقيقه الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الداعى و لا يحصل الداعويه الفعلية إلّا بالتنجز و التحقيق هو أنّ مراتب الحكم أربع: الإنشاء و الإبراز و الفعلية (التعلق) و التنجز.

القول الرابع: نظريتنا

قد ظهر ممّا تقدم حول نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو أنّ للحكم أربع مراتب:

المرتبه الأولى: إنشاء الحكم الحقيقى فى وعاء عالم التشريع الاعتبارى، و هذا

ص: ٥٨٨

الإنشاء هو ايجاد اعتبارى و حيث إن الایجاد عين الوجود، فهذا المرتبه مرتبه وجود الحقیقى للحکم، و لا بعث فى هذه المرحله لا بعثاً حقیقياً و لا بعثاً مفهوماً. و هذه المرتبه هى المرحله الأولى من الفعلیه.

المرتبه الثانيه: إبراز الحکم بالصیغه الإنشائیه، فإنّ الإبراز متفرّع على وجود الحکم. و البعث فى هذه المرحله بعث بالحمل الأولى.

المرتبه الثالثه: فعلیه الحکم بفعلیه موضوعه و فى هذه المرحله يتعلّق الحکم بالمکلف و إن لم يتنجز علیه الحکم لفقدان شرائط الفعلیه، مثل: القدره التفصیلیه على امثال الحکم. و هذه المرتبه هى المرحله الثانيه من الفعلیه.

المرتبه الرابعه: تنجز الحکم

و التنجز يتحقق أولاً- بالعلم بإنشاء الحکم و ثانياً بالعلم بوجود الموضوع للحکم و ثالثاً بالعلم بمتعلق الحکم بشخصه من غير ترديد بين الأمرين أو بين الأمور و رابعاً بالقدره التفصیلیه على امثال الحکم.

و التنجز إمّا تنجز ناقص و إمّا تنجز تام. فإذا حصل الأمور الأربعة المذكوره يحصل التنجز التام و أما لو لم يحصل العلم بالمتعلق بشخصه كما فى العلم الإجمالى فالتنجز ناقص.

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصوريه الأحكاميه:

هنا فصول أخرى من المبادئ التصوريه الأحكاميه أشار إليها المحقق الإصفهاني (قدس سره) و لكن عادة الأصوليين هو البحث عنها في ضمن مباحث الأوامر و المباحث العقليه (المذكوره في مباحث الألفاظ مثل مقدمه الواجب) فلانبحث عنها في المبادئ، خوفاً من التطويل، و نشير إلى عناوينها إجمالاً:

الفصل الثالث: انقسام الواجب إلى المطلق و المشروط

الفصل الرابع: انقسام الواجب إلى المنجز و المعلق

الفصل الخامس: انقسام الواجب إلى النفسى و الغيرى

الفصل السادس: انقسام الواجب إلى التعينى و التخييرى

الفصل السابع: انقسام الواجب إلى العينى و الكفائى

الفصل الثامن: انقسام الواجب إلى الموسّع و المضيق

الفصل التاسع: انقسام الواجب إلى التبعدى و التوصلى

البحث الرابع: المبادئ التصديقيّة الأحكاميه لعلم الأصول

إشاره

الفصل الأول: تضادّ الأحكام و إمكان اجتماعها

ص: ٥٩١

إشاره

نظريات الأعلام فى هذه المسأله أربع:

إشاره

و صاحب الكفايه (قدس سره) يقول بوقوع التضاد فى مرحله الفعلية لا- فى مرحله الإنشاء لعدم البعث و الزجر فيها فالأحكام بوجوداتها الإنشائية لا تضاد بينها عند صاحب الكفايه (قدس سره) .

و هنا أقوال أخر: منها عدم التضاد بين الأحكام و لو فى مرتبه الفعلية و هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) فلا تضاد فى مرحله مبادئ الحكم و الاقتضاء و لاتضاد أيضاً فى مرتبه الإنشاء و الفعلية نعم إن التنافى بين الحكمين يكون بحسب المنتهى و مقام الامتثال.

و منها عدم التضاد بين الأحكام فى مرتبه الإنشاء و الفعلية و وقوع التنافى بينها بحسب مبادئ الحكم و المنتهى (أى مقام الامتثال) و هذا مختار المحقق الخوئى (قدس سره) .

و منها وقوع التضاد بين الأحكام بحسب مقام الفعلية و الإنشاء كما يقع بينها التنافى بحسب المبدأ و المنتهى و هذا مختار صاحب منتقى الأصول (قدس سره) (١٢) و

ص: ٥٩٣

النظرية الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

اختار صاحب الكفايه (قدس سره) تضادها فقال: إنه لا ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو شيء في زمان و الزجر عنه في ذلك الزمان.

و أمّا قبل مرحله الفعلية فلا- تضادّ بين الأحكام بوجوداتها الإنشائية لعدم البعث و الزجر فيها فعلى هذا تكون مسأله الاجتماع مستحيلاً من باب التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

يلاحظ عليه:

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) ناقش في ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من تضاد الأحكام بأنّ الأحكام أمور اعتباريه فلا تضاد فيها و نشير إلى تفصيل مناقشه المحقق الإصفهاني في نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) عند بيان نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره).

النظرية الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٢) و هو المختار

بيانه: إنّ حديث تضادّ الأحكام التكليفيه و إن كان مشهوراً لكنّه ممّياً لا- أصل له، لأنّ التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للأُمور العينيه و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه كذلك، سواء أُريد به البعث و الزجر الاعتباريان

ص: ٥٩٤

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٦٥-٦٧.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٠٨.

العقلانيان أو الإراده و الكراهه النفسيتان.

أما إذا كان الحكم عباره عن البعث و الزجر:

فلا بد له من ثلاثه أمور: الأول: منشأ الانتزاع؛ الثاني: المعتبر؛ الثالث: طرف الإضافه.

أما منشأ الانتزاع:

إنَّ البعث و الزجر عباره عن المعنى الاعتبارى المنتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى و من الواضح أنَّ الإنشاء الخاصَّ مركَّب من كيف مسموع و هو اللفظ- هذا فى الموالى العرفيه و الأصحَّ أن يقال بدل ذلك: إظهار الحكم المعتبر- و من كيف نفسانى و هو قصد ثبوت المعنى به

و هما قائمان بالمنشئ، لا بالفعل الخارجى القائم بالغير.

فالبعث و الزجر من حيث منشأ انتزاعهما لا يقومان بالفعل الخارجى القائم بالغير بل منشأ انتزاعهما بكلا جزئيه قائم بالمنشئ.

و أما المعتبر:

إنَّ البعث و الزجر الاعتباريين بما هما أمران اعتباريان قائمان بالمعتبر لا بغيره، لا يقومان بالفعل الخارجى و لا بمن يصدر عنه الفعل الخارجى.

أما طرف إضافه البعث و الزجر:

إنَّه لا بدَّ لهما من طرف الإضافه لأنَّ البعث المطلق غير المضاف إلى شىء لا يوجد، سواء لوحظ البعث بنحو القوه كما فى قيامه بمنشأ الانتزاع أو بنحو الفعلية كما فى قيامه بمعتبره و طرف إضافه البعث و الزجر لا يعقل أن يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلف، لأنَّ البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويه العينيه من المكلف أم لا- و يستحيل أن يتقوم البعث الموجود و يتشخص بالفعل

ص: ٥٩٥

المعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما في بعث العصاه.

فلا محاله يكون متعلقه المقوم له و المشخص هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى الموافق لأفق الأمر الاعتبارى و المسانخ له.

فالبعث و الزجر لا يقومان بالفعل الخارجى و الهويه العينيه حتى يتحقق فيهما التضاد فإن التضاد يتحقق فى الأمور الخارجيه و العينيه.

قد يتوهم وقوع التضاد فى طرف إضافه الحكم الذى هو وجود عنوانى فرضى اعتبارى و يدفعه أن التضاد لا يقع إلا فى الواحد الشخصى، أما الواحد الطبيعى من الجنسى و النوعى و نحوهما مما له نحو من الكليه من دون تشخص و تعين وجودى فيجتمع فيه الأوصاف المتباينه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه بل هما من الأمور الاعتباريه و أن متعلقهما ليس من الموجودات العينيه بل العنوانيه و أن الوحده المفروضه ليست شخصيه بل طبيعيه فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين من البعث نحو شىء و الزجر عنه. (١)

ثم إنه قد استدلل على عدم تعلق البعث و الزجر بالهويه الخارجيه بأن الفعل بوجوده الخارجى يسقط البعث و الزجر فكيف يكون معروضاً لهما؟

و قد مرّ ما فيه فى مبحث الترتب حيث إن الفعل الخارجى لو كان مسقطاً

ص: ٥٩٦

١- ثم استفاد من ذلك فى مبحث اجتماع الأمر و النهى فقال: و مما ذكرنا تبين أيضاً: أن مناط القول بالجواز ليس تعدد المتعلق اعتباراً لتعدد عنوان المأمور به و المنهى عنه كما هو مسلك جماعه من المجوزين، بل ما ذكرنا صحيح حتى مع وحده العنوان (الذى قلنا: إنه واحد طبيعى لا شخصى) و الغرض رفع التضاد فلانحتاج إلى البحث عن تعدد العنوان و المعنون بل القول بالجواز مما لا مناص منه و لو على القول بوحده العنوان و وحده المعنون.

للأمر و البعث يلزم عليه البعث لعدم نفسه (حيث إنّ البعث هو جزء العله لتحقّق الفعل الخارجى فلا يكون الفعل الخارجى عله لعدم البعث و سقوطه)، بل ينتهى أمد البعث بوجود المبعوث إليه حيث إنّه يسقط الغرض الداعى إلى البعث بحصوله.

و أمّا إذا كان الحكم عبارته عن الإرادة و الكراهة: (كما هو مختار المحقق العراقى (قدس سره) و المحقق البروجردى (قدس سره)).

فإنّ الإرادة و الكراهة و إن كانتا من المقولات الحقيقيه و الموجودات العينيه إلّا أنّ موضوعهما النفس و متعلّقهما الفعل.

أمّا من حيث الموضوع فلا مانع من اجتماع إرادات متعدّده و كراهات متعدّده فى زمان واحد، لبساطه النفس و تجرّدها فلا تضيق النفس عن قبول إرادات متعدّده و كراهات متعدّده فى زمان واحد.

لا يقال: الوجدان شاهد على قيام إرادات متعدّده بأمر واحد و كذلك قيام الإرادة و الكراهة بالإضافه إلى أمرين لا بالنسبه إلى أمر واحد.

لأننا نقول: متعلّق الإرادة مشخّص فردها، لا- مقوّم طبيعتها و حقيقتها و العبره فى التضادّ و التماثل بنفس الحقيقه و التشخّص تشخّص المتضادّين و المتماثلين فوجودان من حقيقه واحده متماثلان و وجودان من حقيقتين بينهما غايه البعد و الخلاف متضادّان و المتعلّق أجنبى عن الحقيقه. (١)

ص: ٥٩٧

١- لقد قلنا فى مجلس البحث بأنّ ما أفاده هنا لا يمكن المساعدة عليه لأنّ المتعلّق هنا عين الإرادة لإتحاد الإرادة و المراد بالذات كما أنّ المعلوم بالذات إذا تعلق به العلم فهو عين العلم فالمتعلّق عين التشخيص الإرادة و الحق فى جواب (لا يقال) هو أن المتعلّق الإرادة و الكراهة متعدّدان عنواناً فإنّ الإرادة تعلق بعنوان الصلاه و الكراهة بعنوان الغصب. و لا يسريان إلى المعنون الخارجى.

و أمّا من حيث المتعلّق فهنا ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: لا-ريب أنّ الشوق المطلق لا يوجد فى النفس بل يوجد متشخصاً بمتعلّقه و يستحيل أن يكون الخارج عن أفق النفس متشخصاً لما فى أفق النفس و إلّا لزم إمّا كون الحركات الأينية و الوضعيه القائمه بالجسم نفسانيه أو كون الإراده النفسانيه من عوارض الجسم خصوصاً فى الإراده التشريعيه فإنّه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمه بالمكلف مشخصه لإرادته المولى.

الوجه الثانى: إنّ البعث و مبدأه (و هى الإراده التشريعيه) موجودان و إن لم يوجد الفعل أصلاً فكيف يعقل أن يتشخص الإراده المحقّقه بما لا تحقّق له و لا يتحقّق أصلاً (كما فى العصاه).

الوجه الثالث: إنّ طبيعه الشوق بما هو شوق لا-تعلّق إلّا بالحاصل من وجه و المفقود من وجه إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان له كى يشتاق إليه النفس و المفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كى يتعلّق به الشوق فلا بدّ من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليتقوم به الشوق و لا بدّ من فقدانه بحسب وجوده التحقيقى، كى يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية.

هذا تمام كلام المحقّق الإصفهاني (قدس سره).

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره):

إشاره

إنّ حديث تضادّ الأحكام ممّا لا-أصل له لأنّ الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فإنّ الاعتبار خفيف المؤونه فلا مانع من اعتبار وجوب شىء و حرمة معاً و الوجه فى ذلك هو أنّ المضادّه إنّما تكون

طارئه على الموجودات التكوينية الخارجيه و أما الأمور الاعتباريه فالمفروض أنه لا واقع لها ما عدا اعتبار المعبر، ليكون بعضها مضاداً لبعضها الآخر.

نعم المضادّه بين الأحكام من ناحيتين: المبدأ (اشتمال الفعل على المحبوبيه و المبعوضيه) و المنتهى (مرحله الامتثال).

أما من ناحيه المبدأ فلأنّ الوجوب و الحرمة بناءً على وجهه نظر مذهب العدله كاشفان عن المحبوبيه و المبعوضيه و المصلحه الملزومه و المفسده الملزومه فى المتعلّق فالمضادّه بين الوجوب و الحرمة إنّما هى بالعرض و المجاز.

و أما من ناحيه المنتهى فلأنّ اجتماعهما فى شىء واحد يستلزم التكليف بالمحال و بغير المقدور، لفرض أنّ المكلف فى هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً. (١)

يلاحظ عليها:

لا تضادّ من ناحيه المبدأ و المنتهى:

أمّا من ناحيه المبدأ فلأنّ المتعلّق ذو حيثيتين فيأحدها يكون محبوباً و بالأخرى يكون مبعوضاً، كما أنّه لا شبهه فى أنّ المتعلّق واجد للمفسده و المصلحه بل كلّ منهما بالغ إلى حدّ الإلزام.

و أمّا من ناحيه المنتهى فلما سيجىء إن شاء الله ذيل نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره) حول جواز الاجتماع من عدم التكليف بالمحال.

ص: ٥٩٩

إنّ التضادّ بين الحكمين لا ينحصر في المبدأ و المنتهى، بل هما متضادّان في مرحله الفعلية و الإنشاء.

بيان ذلك يتوقف على ترسيم أمور:

الأوّل: إنّ التضادّ المبحوث عنه هو التضادّ الأصولي لا الفلسفي بمعنى أنّ اجتماع الأمر و النهي في الواحد ذى العنوانين بنفسه محال لا من جهه استلزامه التكليف بالمحال.

ثانياً: إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يقول: إنّ حقيقه الحكم هو الباعث و الزاجر الإمكانيان فالمولى يأمر بداعى جعل الباعث و الداعى الإمكانى للفعل و ينهى بداعى جعل الزاجر الإمكانى عن الفعل فقوله: «صلّ» باعث إمكانى و قوله: «لا تغضب» زاجر إمكانى و هذا يسمّى بالإنشاء و مع عدم المانع يصل إلى مرحله الفعلية.

ثالثاً: إنّ متعلّق الحكم إمّا مطلق و إمّا مقيد و لا يمكن إهماله في مقام الثبوت فالصلاه بما هي متعلّق البعث إمّا مطلق بالنسبه إلى الغضب و إمّا مقيد و لا ريب في عدم تقيدها بالغضب وجوداً و لا عدماً، أمّا تقيدها بوجود الغضب فهو قطعى العدم و أمّا تقيدها بعدم الغضب فلا دليل إثباتى له فلا بدّ من أن تكون الصلاه مطلقه بالنسبه إلى الغضب و هكذا الغضب بما هو متعلّق الزجر مطلق بالنسبه إلى الصلاه.

و معنى إطلاق الصلاه هو إمكان الداعويه إلى كلّ أفراد الصلاه و إن كانت في المكان المغضوب و إلّا لا يكون الأمر بالصلاه مطلقاً مع أنّا نرى استحاله فعلية الداعويه الإمكانيه إلى الصلاه

ص: ٦٠٠

فى المكان المغصوب و إذا استحال عليه الداعويه الإمكانيه استحاله جعله و إنشاؤه، لأنّ إنشاء الحكم لابدّ أن يكون بداعى جعل الداعويه الإمكانيه فإذا استحال الداعويه الإمكانيه بالنسبه إلى مورد الاجتماع فلا داعى إلى إنشاء الحكم و جعله؛ هذا على مختار المحقّق الإصفهانى (قدس سره) فى حقيقه الحكم.

و أمّا على مبنى المحقّق الخوئى (قدس سره) من أنّ حقيقه الحكم هو الاعتبار المبرز فنقول: إنّ المراد من الاعتبار المبرز إمّا مطلق الاعتبار المبرز أو خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل.

أمّا مطلق الاعتبار المبرز فلا يكون حكماً لأنّ الغرض من الحكم الشرعى هو جعل الداعى للمكلّف فلا بدّ أن يكون المراد خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل و هذا الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الصلاه يكون مطلقاً بالنسبه إلى الغصب لعدم الإهمال و التقييد كما مرّ و لكن حيث تستحيل فعليه داعيته بالنسبه إلى الصلاه فى المكان المغصوب يستحيل جعله و إنشاؤه

فتحصّل من هذا البيان وقوع التضاؤ فى مرحله فعليه الحكم و إنشائه و جعله.

يلاحظ عليها:

أولاً: إنّ المحقّق الإصفهانى (قدس سره) يرى تعلّق الحكم بالفرد و لكن ليس لانزم تعلّق التكليف به دخول لوازم الوجود و لوازم التشخيص فى المكلّف به، بل لانزم هو تعلّق التكليف بالماهيه المتشخصه بالوجود و هذه الماهيه المتشخصه بالوجود الحقيقى الفرضى (لا- الحقيقى التحقيقى) مطلوبه للشارع و هى فى مقام الثبوت مطلق بالنسبه إلى جميع أفرادها من دون دخول لوازم تشخيصها فى متعلّق

و استحاله الداعويه الإمكانيه هي أول الكلام فإنّ القائل بالجواز يرى إمكان ذلك بخلاف القائل بالامتناع فهو يرى استحالتها.

فالداعويه الإمكانيه بالنسبه إلى جميع أفراد الصلاه فعليه و منجزه عند وجود المندوحه و المكلف إن كان واقعاً في الأرض المغصوبه بسوء اختياره فهو خالف النهى عن الغضب فإن قلنا ببطلان صلاته وقع العصيان أيضاً بالنسبه إلى الصلاه أيضاً و إن قلنا بعدم بطلان صلاته لأنه واجب في كل حال فهو مرتكب لمعصيه واحده و هذا الأخير هو الأولى ولكن لا بد له من إقامة الصلاه حين الخروج بالحركات الإيمائيه و قضائها بعداً و أمّا مع عدم المندوحه فيقع التزاحم بين تنجز الداعويه الإمكانيه في البعث نحو الصلاه و تنجز الزاجريه الإمكانيه في الزجر عن الغضب فلا بد من إعمال مرجحات التزاحم.

ثانياً: إنّ استحاله تنجز الداعويه الإمكانيه و تنجز الزاجريه الإمكانيه في فرض عدم المندوحه، لا-توجب استحاله فعليتهما و إنشائهما لعدم التلازم بين مرحله الإنشاء و الفعليه و مرحله التنجز في الاستحاله و الإمكان.

فتحصّل إلى هنا عدم وقوع التضادّ في مرحله مبدأ الحكم و لا- في الحكم الإنشائي و لا في الحكم الفعلي بل لا يستلزم ذلك مشكله التكليف بالمحال كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصديقيه الأحكاميه:

هنا فصول أخرى من المبادئ التصديقيه الأحكاميه و لكن الأعلام أدرجوا البحث عنها في مباحث الألفاظ و المباحث العقليه فنشير إلى عناوينها إجمالاً:

الفصل الثاني: إمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر

الفصل الثالث: مقدميه ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر

الفصل الرابع: تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد

الفصل الخامس: حقيقه الإيجاب مركبه أو بسيطه

ص: ٦٠٣

مقدمات خمس:

- المقدمه الأولى: تعريف علم الأصول ٤٣
- القواعد الأصولیه علی أقسام أربعه ٤٣
- فائده علم الأصول ٤٥
- ذكروا لعلم الأصول تعاریف سبعة: ٤٥
- التعريف الأول: من القدماء و المشهور ٤٥
- إيرادان علی هذا التعريف: ٤٦
- جواب عن الإيراد الثاني ٤٧
- التعريف الثاني: مختار الشيخ الأنصاری (قدس سره) ٤٧
- إيراد عليه ٤٨
- التعريف الثالث: مختار صاحب الكفايه (قدس سره) ٤٩
- إيرادان عليه: ٤٩
- الإيراد الأول ٤٩
- جواب عن هذا الإيراد ٤٩
- يلاحظ عليه ٥٠
- الإيراد الثاني ٥٠
- التعريف الرابع: مختار المحقق النائینی (قدس سره) ٥٠
- إيرادان عليه: ٥١

الإيراد الأول	٥١
الإيراد الثاني	٥٢
يلاحظ عليه	٥٢
التعريف الخامس: مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره)	٥٢
إيرادات ثلاثة من المحقق الخوئي (قدس سره)	٥٣
مناقشات في إيرادات المحقق الخوئي (قدس سره)	٥٣
تحقيق المقام	٥٤
التعريف السادس: مختار المحقق العراقي (قدس سره)	٥٤
إيراد عليه	٥٤
التعريف السابع: مختار المحقق الخوئي (قدس سره) (فيه نكتتان)	٥٥
النكته الأولى	٥٥
إشكال عليها ذكره المحقق الخوئي (قدس سره)	٥٥
جوابان عن هذا الإشكال من المحقق الخوئي (قدس سره)	٥٦
الجواب الأول	٥٦
يلاحظ عليه	٥٦
الجواب الثاني	٥٧
يلاحظ عليه	٥٧
النكته الثانية	٥٧
المقدمه الثانيه: ملاك امتياز العلوم (فيه أربعة أقوال):	٥٨
القول الأول: الموضوع	٥٨

- مناقشتان فى هذا القول ٥٨
- القول الثانى: المحمول ٥٩
- إيراد عليه ٥٩
- القول الثالث: الغرض و هذا هو الصحيح ٦٠
- القول الرابع: الغرض أو الموضوع ٦١
- يلاحظ عليه ٦١
- المقدمه الثالثه: لزوم الموضوع لكل علم ٦٤
- استدلال بعض الأصوليين على لزوم الموضوع لكل علم ٦٤
- ملاحظتان على هذا الاستدلال ٦٤
- تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى المقام ٦٥
- مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) فى لزوم وجود الموضوع الواحد لكل علم ٦٦

التحقيق النهائي للمحقق الإصفهاني (قدس سره) ٦٦

المقدمه الرابعه: موضوع علم الأصول (فيه أقوال أربعه): ٦٨

القول الأول: مختار المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) (و هو الحق) ٦٨

القول الثاني: مختار صاحب الكفايه (قدس سره) ٦٩

إيراد عليه ٦٩

القول الثالث: مختار صاحب القوانين (قدس سره) ٧٠

القول الرابع: مختار صاحب الفصول (قدس سره) ٧٠

مناقشه في القول الثالث و الرابع ٧٠

جواب الشيخ الأنصاري (قدس سره) عنها ٧١

ناقش فيه صاحب الكفايه (قدس سره) ٧١

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عنها ٧٢

يلاحظ عليه ٧٢

المقدمه الخامسه في تقسيم مبادئ علم الأصول (و هي أربعه): ٧٣

١. المبادئ اللغويه التصوريه ٧٣

٢. المبادئ اللغويه التصديقيه ٧٤

٣. المبادئ الأحكاميه التصوريه ٧٥

٤. المبادئ الأحكاميه التصديقيه ٧٦

البحث الأول:

المبادئ اللغويه التصوريه لعلم الأصول

(فيه فصول ستة):

(فيه أمران و تنبيه)

الأمر الأول: حقيقه الوضع (هنا أقوال سبعة): ٨٣

القول الأول: المناسبه الذاتيه ٨٣

إشكالات أربعه على هذا القول ٨٤

القول الثاني: نظريه الملازمه (و هو مختار المحقق العراقي (قدس سره)) ٨٤

إيرادان على هذا القول ٨٧

القول الثالث: نظريه التعهد (و لهذا المبنى خصوصيات خمس) ٨٨

أدله نظيه التعهد أربعة: ٩٢

١- الدليل الأول ٩٢

يلاحظ عليه ٩٢

٢- الدليل الثاني ٩٣

يلاحظ عليه ٩٣

٣- الدليل الثالث ٩٣

يلاحظ عليه ٩٣

٤- الدليل الرابع ٩٤

أجوبه ثلاثه عن الدليل الرابع ٩٥

الجواب الأول: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) ٩٥

يلاحظ عليه ٩٥

الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً ٩٥

ملاحظتان عليه ٩٥

الجواب الثالث ٩٦

القول الرابع: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٩٧

إشكالات ثلاثه على هذا القول ٩٧

الإشكال الأول ٩٧

يلاحظ عليه ٩٨

الإشكال الثاني ٩٨

يلاحظ عليه ٩٨

الإشكال الثالث ٩٨

القول الخامس: نظريه الوجود التنزيلي ٩٩

إشكالات أربعه على هذا القول ١٠٠

الإشكال الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٠٠

الإشكال الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ١٠١

يلاحظ عليه ١٠١

الإشكال الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ١٠٢

يلاحظ عليه ١٠٢

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ١٠٢

يلاحظ عليه ١٠٣

- ملاحظتنا على القول الخامس ١٠٣
- بيان للمحقق العراقي (قدس سره) يوهم اختياره للقول الخامس ١٠٣
- يلاحظ عليه ١٠٤
- القول السادس: نظريه السيد الصدر (قدس سره) ١٠٥
- إيرادات ثلاثه على هذا القول ١٠٦
- القول السابع: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٠٨
- مناقشتان من المحقق الخوئي (قدس سره) في هذا القول ١٠٩
- المناقشه الأولى ١٠٩
- جواب عنها ١١٠
- المناقشه الثانيه ١١٠
- جواب عنها ١١٠
- الأمر الثاني في انقسامات الوضع (هنا تقسيمان): ١١٣
- التقسيم الأول: الوضع شخصي و نوعي ١١٣
- اختلف في وضع الهيآت على قولين: ١١٥
- القول الأول: كونه نوعياً (و هو مختار المشهور) ١١٥
- تقرير المحقق الإصفهاني (قدس سره) لقول المشهور ١١٦
- مناقشه بعض الأساطين (قدس سره) ١١٧
- يلاحظ عليها ١١٧
- القول الثاني: كونه شخصياً (و هو مختار بعض الأساطين (حفظه الله)) ١١٧
- التقسيم الثاني: تقسيم الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حال الوضع (هنا أربعة أقسام): ١١٨

القسم الأول: الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ١١٨

القسم الثاني: الوضع العام و الموضوع له العام ١١٨

بحث فى أنّ الموضوع له فى اسم الجنس العام الشأنى أو العام الفعلى؟ ١١٨

ثمره القولين ١٢٠

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص ١٢١

إشكال فى ثبوت القسم الثالث ١٢١

أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره) ١٢٢

يلاحظ عليه ١٢٢

ص: ٦١١

القسم الرابع: الوضع الخاص و الموضوع له العام ١٢٣

استدلّ على إمكان هذا القسم بوجهين ١٢٤

الوجه الأوّل: من المحقق الحائري (قدس سره) ١٢٤

الجواب عنه ١٢٥

الوجه الثاني: من المحقق الجزائري (قدس سره) ١٢٥

الجواب عنه ١٢٦

تنبيه في حقيقه استعمال اللفظ في المعنى (هنا وجوه أربعة) ١٢٧

الفصل الثاني: في المعاني الحرفيه / ١٢٩

(و فيه تنبيهان)

الأقوال في المعاني الحرفيه ثمانية: ١٣١

القول الأوّل: علاميه الحروف ١٣٣

الإيراد عليه ١٣٤

القول الثاني: نظريه التفتازاني ١٣٤

استشكل عليه صاحب الكفايه (قدس سره) ١٣٥

القول الثالث: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) (تفسيران لكلام صاحب الكفايه (قدس سره):) ١٣٧

التفسير الأوّل ١٣٩

ملاحظتان عليه ١٤٠

التفسير الثاني ١٤٠

ملاحظتان عليه ١٤١

القول الرابع: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) ١٤٢

استشكل عليه من وجوه أربعه ١٤٣

القول الخامس: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) بمقدماتها الخمس ١٤٥

مناقشات ستّ في هذه النظرية ١٤٩

القول السادس: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (نذكرها في ضمن عناوين أربعه): ١٥٢

١. المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات ١٥٤

٢. إنّ النسبه وجودها لا في نفسها ١٥٤

ص: ٦١٢

٣. الوجود الرابط ذاته و وجوده تعلقى ١٥٥
٤. تحقيق فى حقيقه النسبه و وجودها ١٥٦
- مناقشات أربع فى نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره): ١٥٨
- المناقشه الأولى بالنسبه إلى الاستدلال على الوجود الرابط من محاضرات .. ١٥٨
- يلاحظ عليها ١٥٨
- المناقشه الثانيه: إنكار الوجود الرابط خارجاً (نسب إلى السيد السيستانى (حفظه الله)) ١٥٩
- ملاحظتان عليها ١٦٠
- المناقشه الثالثه من محاضرات أيضاً ١٦١
- يلاحظ عليها ١٦١
- المناقشه الرابعه من محاضرات أيضاً ١٦٢
- يلاحظ عليها ١٦٢
- القول السابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) (نذكرها فى ضمن عناوين خمسه): ١٦٣
١. القسم الأول من الحروف يباين الاسم ذاتاً ١٦٣
٢. معانى الحروف حكائيه ١٦٤
٣. امتياز هذا القول عن سائر الأقوال ١٦٥
٤. حال القسم الثانى من الحروف حال الجمل الإنشائيه ١٦٥
٥. الموضع له على هذه النظرية خاص و الموضع عام ١٦٦
- مناقشتان فى نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) ١٦٧
- أدله أربعه على هذه النظرية ١٦٨
- المناقشه فى الأدله الأربعة ١٦٩

القول الثامن: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) تنقسم الحروف إلى ثلاثه أقسام ١٧٠

يلاحظ عليه ١٧١

التنبيه الأول: إنَّ الموضوع له فى الحروف عام أو خاص؟ ١٧٣

التنبيه الثانى: ثمره البحث عن حقيقه المعنى الحرفى (هنا ثمرتان): ١٧٥

الثمره الأولى ١٧٥

الثمره الثانیه ١٧٧

ص: ٦١٣

(فيه أمران):

- الأمر الأول: فى مفاد الجملة الإنشائية (هنا نظريات أربع): ١٨١
- النظريه الأولى: مبنى المشهور ١٨١
- تقرير بعض الأساطين (حفظه الله) لقول المشهور ١٨١
- النظريه الثانيه: للمحقق الخراسانى (حفظه الله) ١٨٢
- استشكل عليها المحقق الخوئى (قدس سره) ١٨٣
- النظريه الثالثه: للمحقق الإصفهانى (قدس سره) ١٨٣
- يلاحظ عليها ١٨٤
- النظريه الرابعه: للمحقق الخوئى (قدس سره) ١٨٤
- يلاحظ عليها ١٨٥
- الأمر الثانى: فى حقيقه الإنشاء (نذكر فيه نظريات ست): ١٨٧
- النظريه الأولى: مختار صاحب الكفايه (قدس سره) ١٨٦
- إيراد المحقق الإصفهانى (قدس سره) عليها ١٨٩
- مناقشه فى هذا الإيراد ١٨٩
- الجواب عن هذه المناقشه ١٨٩
- النظريه الثانيه: ١٩٠
- يلاحظ عليها ١٩١
- النظريه الثالثه: مختار المحقق الإصفهانى (قدس سره) ١٩٢
- مناقشات ثلاث فيها: ١٩٣

- المناقشه الأولى ١٩٣
- المناقشه الثانيه: من تحقيق الأصول ١٩٤
- الجواب عن المناقشه الثانيه ١٩٥
- المناقشه الثالثه: من تحقيق الأصول أيضاً ١٩٥
- الجواب عن هذه المناقشه ١٩٥
- النظريه الرابعه: مختار المحقق الخوئي (قدس سره) ١٩٦

١٩٦ يلاحظ عليها
١٩٧ النظرية الخامسة
١٩٧ ملاحظتان عليها
١٩٧ النظرية السادسة: (و هي الرأى الصحيح)
الفصل الرابع: فى أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات / ١٩٩	
٢٠١ اختلف الأعلام فى معانيها على ثلاثة أقوال:
٢٠١ النظرية الأولى: للمحقق الخراسانى (قدس سره)
٢٠٢ ملاحظتنا عليها
٢٠٣ النظرية الثانية: للمحقق الإصفهانى (قدس سره)
٢٠٣ النظرية الثالثة: للمحقق البروجردى (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله)
٢٠٤ يلاحظ عليها
الفصل الخامس: فى تبعيه الدلاله للإراداه / ٢٠٥	
٢٠٧ مقدمه: أقسام الدلاله ثلاثه
٢٠٧ القسم الأول: الدلاله التصوريه
٢٠٩ القسم الثانى: الدلاله التصديقيه الأولى
٢٠٩ القسم الثالث: الدلاله التصديقيه الثانیه
٢١٠ هل الدلاله تابعه للإراداه أو لا؟
٢١١ النظرية الأولى: نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره)
٢١٢ النظرية الثانية: نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره)
٢١٣ يلاحظ عليها

٢١٧ علائم الحقيقه و المجاز ثلاث:

٢١٩ العلامه الأولى: التبادر

ص: ٦١٥

- إشكال الدور في التبادر ٢٢٠
- جوابان عن هذا الإشكال ٢٢١
- العلامه الثانيه: صحه الحمل و عدم صحه السلب (هنا مقامان): ٢٢٤
- المقام الأول: الحمل الأولي الذاتي ٢٢٤
- بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٢٥
- هل يكون السلب الذاتي علامه المجازيه؟ ٢٢٦
- المقام الثاني: الحمل الشائع الصناعي (هنا أقسام ثلاثه) ٢٢٧
- بيان نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٢٨
- هل يكون السلب الشائع علامه المجازيه؟ ٢٢٩
- العلامه الثالثه: الاطراد ٢٣٠
- بيانان لعلاميه الاطراد ٢٣٢
- الأول: بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٣٢
- يلاحظ عليه ٢٣٣
- الثاني: بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٣٣
- يلاحظ عليه ٢٣٣

البحث الثاني:

المبادئ اللغويه التصديقيه لعلم الأصول

(فيه فصول خمس)

الفصل الأول: في الحقيقه الشرعيه / ٢٣٧

(فيه مقدمتان و تنبيه)

المقدمه الأولى: إنّ هذا البحث من المبادئ اللغويه التصديقيه ٢٣٩

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) لكون هذا البحث من المسائل الأصوليه ٢٤٠

ملاحظتان على هذا البيان ٢٤٠

ص: ٦١٦

المقدمه الثانيه: هل يتحقق الوضع بالاستعمال؟ (فيه نظريتان): ٢٤٢

النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٤٢

إيراد المحقق النائيني (قدس سره) ٢٤٢

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) (هنا تصويران) ٢٤٤

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٤٤

الدليل على ثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٤٨

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): إنها حقائق لغويه ٢٥٠

يلاحظ عليها ٢٥١

تنبيه: في ثمره هذا البحث؛ هل لهذا البحث ثمره؟ (فيه قولان): ٢٥٣

القول الأول: وجود الثمره (مختار المحقق الخراساني و المحقق العراقي (قدس سرهما)) ٢٥٣

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٥٤

القول الثاني: إنكار وجود الثمره (مختار المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله)) ٢٥٥

بيان المحقق النائيني (قدس سره) ٢٥٦

الفصل الثاني: في الصحيح و الأعم / ٢٥٧

(فيه مقدمتان و مقامان)

المقدمه الأولى: في صلته هذا البحث بالبحث السابق ٢٥٩

قد اختلف في جريان هذا البحث على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه على ثلاث نظريات: ٢٥٩

النظريه الأولى: من الشيخ الأنصاري (قدس سره) ٢٥٩

ملاحظتان عليها ٢٦٠

النظريه الثانيه: من صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٦١

النظريه الثالثه: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٦٤

يلاحظ عليها ٢٦٥

المقدمه الثانيه: في معنى الصحه (هنا نظريتان): ٢٦٧

ص: ٦١٧

- النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٦٧
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٧٠
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٠
- ملاحظتان عليه ٢٧١
- النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٧١
- إيرادان عليها ٢٧٣
- الأول: ملاحظتنا على ما أفاده في آخر كلامه ٢٧٣
- الثاني: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٣
- يلاحظ عليه ٢٧٤
- المقام الأول: في أنّ أسماء العبادات وضعت للصحيحه أو للأعم؟ (فيه أمران و تنبيه): ٢٧٥
- (١) الأمر الأول: في إمكان الوضع للصحيحه أو للأعم ٢٧٦
- الدليل على لزوم وجود الجامع ٢٧٦
- استدلال على عدم لزوم الجامع ٢٧٧
- إشكالان من المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٧
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) لعدم لزوم الجامع ٢٧٨
- مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٩
- ما الجامع عند الصحيحى؟ (هنا ثلاث نظريات): ٢٨١
- النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٨١
- إيرادان عليها: ٢٨٢
- الأول: إيراد المحقق البروجردى (قدس سره) ٢٨٢

الجواب عنه ٢٨٣

الثاني: إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٨٣

النظريه الثانيه: من المحقق العراقي (قدس سره) ٢٨٤

ملاحظات ثلاث عليها ٢٨٤

النظريه الثالثه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٨٤

١. أما الجامع الذاتي ٢٨٤

ص: ٤١٨

- ٢٨٦ إيراد المحقق الإصفهاني عليه
- ٢٨٧ ٢. أما الجامع العنواني [المركب]
- ٢٨٧ إيرادان من المحقق الإصفهاني عليه
- ٢٨٧ ٣. أما الجامع العنواني البسيط
- ٢٨٨ إيرادان من المحقق الإصفهاني عليه
- ٢٨٨ ٤. أما الجامع الاعتباري
- ٢٨٨ إيراد المحقق الإصفهاني عليه
- ٢٨٩ يلاحظ عليه
- ٢٨٩ ٥. أما الجامع التركيبي التشكيكي
- ٢٨٩ إيراد المحقق الإصفهاني عليه
- ٢٩٠ ٦. أما الجامع التركيبي المختار لمراتب الصلاة
- ٢٩٢ ملاحظتنا عليها: الحق وجود الجامع العنواني و الاعتباري و التركيبي
- ٢٩٤ تصويران للجامع العنواني
- ٢٩٥ تصوير الجامع الاعتباري
- ٢٩٥ تصويران للجامع التركيبي
- ٢٩٧ ما الجامع عند الأعمى؟ (هنا ثلاثة تصاوير):
- ٢٩٧ التصوير الأول: نظريه المحقق القمي (قدس سره)
- ٢٩٨ إشكالات ثلاثة عليه لصاحب الكفايه (قدس سره)
- ٢٩٨ أجب عنها المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٣٠٠ التصوير الثاني: ما نسب إلى المشهور

- إشكالان لصاحب الكفايه (قدس سره) عليه ٣٠١
- أجاب عنهما المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٠١
- ملاحظه من المحقق الخوئي (قدس سره) لتصحيح التصوير الثاني ٣٠٤
- التصوير الثالث: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٠٥
- إشكالان من المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٣٠٥
- الجواب عنهما ٣٠٦

٢) الأمر الثاني: الاستدلال على القول بالصحيح و الأعم (هنا أقوال ثلاثه): ... ٣٠٩

القول الأول: مختار الشيخ الأنصارى و المحقق النائنى (قدس سرهما) ٣٠٩

مناقشتان من المحقق الخوئى (قدس سره) فى هذا القول ٣١٠

القول الثانى: وضع الألفاظ للصحيحه (مختار صاحب الكفايه و المحقق البهجه (قدس سرهما)) ٣١١

أدله القول بالصحيح خمسه: ٣١١

الدليل الأول: التبادر ٣١١

الدليل الثانى: صحه السلب ٣١١

الدليل الثالث: الأخبار (هى على طائفتين) ٣١٢

يلاحظ على هذه الأدله الثلاثه ٣١٣

الدليل الرابع: الاستدلال بطريق اللم ٣١٤

الدليل الخامس: الاستدلال بطريق اللم أيضاً ٣١٤

بيان لتكميل الدليل الرابع و الخامس ٣١٥

إيراد المحقق الإصفهانى (قدس سره) على هذا البيان ٣١٦

يلاحظ عليه ٣١٧

القول الثالث: وضع الألفاظ للأعم (و هو مختار المحقق الإصفهانى و الحائرى و العراقى و الخوئى (قدس سرهم) و بعض

الأساطين (حفظه الله)) ٣١٩

أدله القول الثالث ٣٢٠

الدليل الأول ٣٢٠

يلاحظ عليه ٣٢٠

الدليل الثانى ٣٢١

يلاحظ عليه ٣٢١

القول الرابع: و هي نظريتنا ٣٢٣

(٣) تنبيه في ثمره البحث (هنا ثمرتان): ٣٢٥

الثمره الأولى: جريان البراءه و الاشتغال (هنا أقوال خمس): ٣٢٥

القول الأول: نظريه المحقق القمي و السيد على الطباطبائي (قدس سرهما) ٣٢٦

القول الثاني: نظريه الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني (قدس سرهما) ٣٢٧

ص: ٦٢٠

القول الثالث: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٢٧

يلاحظ عليه ٣٢٩

القول الرابع: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٢٩

بيانه (قدس سره) في دراسات ٣٢٩

بيانه (قدس سره) في محاضرات ٣٣٠

القول الخامس: نظريه المحقق الحائري (قدس سره) ٣٣١

مناقشه في هذا القول ٣٣٢

الثمره الثانيه: جواز التمسك بالإطلاق اللفظي ٣٣٤

مقدمه في أنّ الإطلاق على قسمين: مقامي و لفظي ٣٣٤

إشكالات ثلاثه على هذه الثمره ٣٣٦

الإشكال الأول: من المحقق العراقي (قدس سره) ٣٣٦

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٣٧

الإشكال الثاني ٣٣٩

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٤٠

الإشكال الثالث ٣٤٠

يلاحظ عليه ٣٤٢

المقام الثاني: في أنّ ألفاظ المعاملات وضعت للصحيحه أو الأعم؟ (فيه أمور ثلاثه) ٣٤٥

الأمر الأول: إنّ أسامي المعاملات موضوعه للأسباب أو المسببات؟ (هنا نظريتان) ٣٤٧

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤٧

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٤٧

النظريه الثالثه: من السيد المحقق الحكيم (قدس سره) ٣٤٨

النظريه الرابعه: من المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأعلام من تلامذه ٣٤٨

الأمر الثاني: هل يجرى النزاع على القول بوضعها للمسببات؟ (فيه نظريات ثلاث): ... ٣٥٠

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) (و هي عدم جريان النزاع) ٣٥٠

ص: ٦٢١

النظريه الثانيه: من المحقق الخوئي (قدس سره) (و هي التفصيل) ٣٥٢

يلاحظ عليها ٣٥٢

النظريه الثالثه: من بعض الأساطين (حفظه الله) (هي جريان النزاع على بعض المباني) .. ٣٥٣

يلاحظ عليها ٣٥٣

الأمر الثالث: في جواز التمسك بإطلاق المعاملات عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً ٣٥٥

قال المشهور بجواز التمسك بإطلاق المعاملات ٣٥٥

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في تقرير مبنى المشهور ٣٥٧

إشكال على التمسك بالإطلاق ٣٥٨

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٥٩

الفصل الثالث: في الاشتراك (و فيه تنبيه) / ٣٦٣

اختلفوا فيه على أقوال ثلاثه:

القول الأول: وجوب الاشتراك ٣٦٥

الاستدلال على هذا القول ٣٦٦

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجوه أربعه ٣٦٦

الوجه الأول و الثاني و الثالث ٣٦٦

إشكال المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثالث ٣٦٦

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٦٧

الوجه الرابع ٣٦٧

القول الثاني: استحاله الاشتراك ٣٦٧

دليلان على القول الثاني ٣٦٧

الدليل الأول ٣٦٧

جوابان من المحقق الخراساني (قدس سره) عنه ٣٦٨

الدليل الثاني: استدلال القائمين بمبنى التعهد ٣٦٨

يلاحظ عليه ٣٦٩

ص: ٦٢٢

- القول الثالث: إمكان الاشتراك و هو المختار ٣٦٩
- قال المحقق الخوئي (قدس سره) بما ينتج نتجه الاشتراك ٣٦٩
- الإيراد عليه ٣٧٠
- تنبيه: فى توهم عدم وقوع الاشتراك فى القرآن الحكيم ٣٧١
- أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٧١
- الفصل الرابع: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد / ٣٧٣
- (وفيه تنبيه)
- أدله القائلين بالاستحالة أربعة ٣٧٧
- الدليل الأوّل: من صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٧٧
- مناقشتان فى هذا الدليل ٣٧٨
- المناقشه الأولى: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٧٨
- جواب عنها ٣٧٩
- المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٧٩
- الدليل الثانى: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً ٣٨٠
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) ٣٨٠
- يلاحظ عليه ٣٨١
- تقرير المحقق العراقى (قدس سره) ٣٨١
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الدليل ٣٨١
- الدليل الثالث.....

إيرادات ثلاثة على هذا الدليل ٣٨٣

الدليل الرابع: تقرير المحقق الإصفهاني (قدس سره) للاستحالة ٣٨٣

إيرادات ثلاثة من بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٨٤

الإيراد الأول ٣٨٤

جواب عن هذا الإيراد ٣٨٥

ص: ٦٢٣

الإيراد الثاني ٣٨٦

الإيراد الثالث ٣٨٦

تنبيه: هل يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظهور العرفي؟ ٣٨٩

الفصل الخامس: المشتق / ٣٩١

(فيه مقدمات ثلاث و أمران و تنبيهات أربعة)

مقدمات ثلاث ٣٩٣

(١) المقدمه الأولى: في معرفه موضوع المسأله و هو عنوان المشتق (و فيها بحثان) ٣٩٥

البحث الأول: في مغايره المشتق الأصولي و الأدبي ٣٩٥

المشتق الأدبي (و هو على قسمين) ٣٩٥

الجامد الأدبي (و هو أيضاً على قسمين) ٣٩٨

المشتق الأصولي (و هو ما كان مشتقاً على ركنين) ٣٩٨

استشهاد صاحب الكفايه (قدس سره) بفرع فقهي على دخول القسم الثاني من الجامد الأدبي في محل النزاع ٤٠١

تحقيق في هذا الفرع (هنا نظريتان) ٤٠٢

النظريه الأولى: من المشهور ٤٠٢

النظريه الثانيه: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٠٤

إيرادات ثلاثه على نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٠٥

الإيراد الأول ٤٠٥

الإيراد الثاني ٤٠٧

الإيراد الثالث: روايه على بن مهزيار في الكافي ٤٠٧

نوقش في سند هذه الروايه بصالح بن أبي حماد ٤٠٨

ملاحظتنا عليها: الحق توثيقه بأدله ثلاثه ٤٠٩

البحث الثانى: تعميم المشتق الأصولى لبعض المصاديق (فهنا مطالب أربعه) ٤١٤

المطلب الأول: جريان النزاع فى اسم الزمان ٤١٤

إشكال على جريان النزاع فى اسم الزمان ٤١٤

محاولات الأعلام لدفع الإشكال (هنا نظريات أربع) ٤١٥

ص: ٦٢٤

(١) النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) (إنه قدس سره) أجاب عن الإشكال بوجهين) ٤١٦

الوجه الأول: الجواب الحلّي ٤١٦

الوجه الثاني: الجواب النقضي (و هو اثنان) ٤١٧

مناقشه بعض الأعلام بالنسبه إلى النقض الأول ٤١٧

مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى النقض الثاني ٤١٩

(٢) النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤١٩

إيراد المحقق الصدر (قدس سره) عليها ٤٢٢

يلاحظ عليه ٤٢٤

(٣) النظرية الثالثة: من المحقق النائيني (قدس سره) ٤٢٤

يلاحظ عليها ٤٢٥

(٤) النظرية الرابعة: من المحقق العراقي (قدس سره) ٤٢٧

مناقشتان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) على المحقق العراقي (قدس سره) ٤٢٩

المناقشه الأولى ٤٢٩

المناقشه الثانية ٤٣٠

جواب السيّد الصدر (قدس سره) عن المناقشه الثانية ٤٣٠

المطلب الثاني: عدم جريان النزاع في الأفعال و المصادر المزيده و المجزّده ٤٣٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ٤٣٣

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٣٣

هل تدلّ الأفعال على الزمان؟ (نبحث عنها في صورتين) ٤٣٤

الصوره الأولى: الدلاله بالمطابقه أو بالتضمن ٤٣٤

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٣٤

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٣٦

الصورة الثانية: الدلالة بالالتزام (هنا نظريات ثلاث) ٤٣٧

(١) النظرية الأولى: من صاحب الكفاية (قدس سره) ٤٣٧

(٢) النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٣٨

إيراد السيد الخوئي (قدس سره) عليها ٤٣٩

ص: ٦٢٥

- ٤٤٠ يلاحظ عليه
- ٤٤٠ (٣) النظرية الثالثة: من المحقق الخوئي (قدس سره)
- ٤٤١ ملاحظتان عليها
- ٤٤٢ المطلب الثالث و الرابع: جريان النزاع فى اسم الآله و اسم المفعول
- ٤٤٢ نظريه المحقق النائيني (قدس سره): خروج اسم الآله و اسم المفعول عن محل النزاع
- ٤٤٣ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها
- ٤٤٤ التحقيق حول جريان النزاع فى اسم الفاعل و اسم المفعول
- ٤٤٥ (٢) المقدمة الثانية: فى معرفه محمول المسأله من جهه أنحاء التلبس
- ٤٤٥ مبادئ المشتقات على أقسام أربعة
- ٤٤٨ (٣) المقدمة الثالثة: فى معنى الحال (هنا احتمالات ستة)
- ٤٤٩ الإحتمال الأول: زمان النطق
- ٤٤٩ إيرادان على الاحتمال الأول
- ٤٥٠ الاحتمال الثانى: حال النطق
- ٤٥١ الإيراد عليه
- ٤٥١ الاحتمال الثالث: زمان النسبه
- ٤٥١ إيرادان على الاحتمال الثالث
- ٤٥١ الإحتمال الرابع: حال النسبه
- ٤٥١ الإيراد عليه
- ٤٥٢ الاحتمال الخامس: زمان التلبس
- ٤٥٢ إيرادان على الاحتمال الخامس

الاحتمال السادس: حال التلبس و هو المتعین ٤٥٢

المقصود في الموضوع له للمشتق ٤٥٥

(١) الأمر الأول: في مقتضى الأصل اللفظي و العملي (هنا صورتان) ٤٥٥

الصورة الأولى: في تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه (و هو اثنان) ٤٥٥

الأول: الأصل اللفظي العقلاني (و له تقريران) ٤٥٥

التقرير الأول ٤٥٦

ص: ٦٢٦

- إيرادان على هذا التقرير ٤٥٧
- التقرير الثاني ٤٥٧
- إيرادان على التقرير الثاني ٤٥٨
- الثاني: الأصل العملي ٤٥٩
- إيرادات ثلاثه عليه ٤٦٠
- الصوره الثانيه: في تأسيس الأصل بالنسبه إلى المسأله الفقهيه ٤٦١
- نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) (هنا صورتان) ٤٦١
- إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها ٤٦٢
- الإيراد الأول ٤٦٢
- جواب عن هذا الإيراد ٤٦٢
- الإيراد الثاني ٤٦٣
- تتميم صور المسأله ٤٦٤
- (٢) الأمر الثاني: التحقيق حول نظريات الأعلام في مسأله المشتق (فيه مقامان) ٤٦٥
- المقام الأول: في البحث الثبوتي (هنا نظريتان) ٤٦٩
- النظريه الأولى: من المحقق النائيني (قدس سره) ٤٧٠
- بيان منتقى الأصول لتوجيه نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٤٧١
- مناقشتان في هذه النظريه ٤٧٢
- الأولى: مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٧٢
- بالنسبه إلى ما أفاده على القول بالبساطه ٤٧٢
- بالنسبه إلى ما أفاده على القول بالتركيب ٤٧٣

يلاحظ عليها ٤٧٤

الثانيه: ملاحظتنا على هذه النظرية ٤٧٥

النظرية الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) (هنا فروض ثلاثه) ٤٧٥

الفرض الأول: القول بالبساطه التي ذهب إليها المحقق الدواني (قدس سره) ٤٧٦

الفرض الثاني: القول بالبساطه التي هي المختار ٤٧٦

الفرض الثالث: القول بتركب مفهوم المشتق (هنا احتمالان) ٤٧٦

ص: ٦٢٧

- الأول: تركيب المشتق بمعنى من حصل منه الضرب ٤٧٧
- إيرادن على هذا الاحتمال ٤٧٧
- الثاني: تركيب المشتق بمعنى من حصل له الضرب ٤٧٧
- إيرادن على الاحتمال الثاني ٤٧٧
- جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عنهما ٤٧٧
- المقام الثاني: في البحث الإثباتي ٤٨٠
- الف) أدله القائلين بالوضع لخصوص المتلبس ثلاثه ٤٨٠
- (١) الدليل الأول: التبادر ٤٨٠
- إشكال في المقام ٤٨١
- الجواب الأول عن هذا الإشكال: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٨٢
- إشكال السيد الصدر (قدس سره) ٤٨٢
- الجواب الأول عن هذا الإشكال: من السيد الصدر (قدس سره) ٤٨٣
- (٢) الدليل الثاني: صحه السلب ٤٨٤
- إيراد المحقق الرشتي (قدس سره) ٤٨٤
- أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره): هنا احتمالات ثلاثه ٤٨٥
- نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (هنا فرضان) ٤٨٧
- الفرض الأول: أن يعتبر السلب بالحمل الأولي الذاتي ٤٨٨
- الفرض الثاني: أن يعتبر السلب بالحمل الشائع (هنا صور ثلاث) ٤٨٨
- الصوره الأولى و الثانيه و الثالثه ٤٨٨
- مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الالتزام بهذه الصور ٤٨٩

التزام المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالصورة الثانية بتقريب آخر ٤٩٠

ملاحظه عليه ٤٩٠

النظريه المختاره ٤٩١

(٣) الدليل الثالث: برهان التضاد بين المفاهيم ٤٩١

استشكل عليه بعض الأساطين (حفظه الله) ٤٩٢

يلاحظ عليه ٤٩٣

(ب) أدله القائلين بالوضع للأعم ثلاثه ٤٩٥

ص: ٦٢٨

(١) الدليل الأول: التبادر ٤٩٥

إيراد عليه ٤٩٥

(٢) الدليل الثانى ٤٩٥

إيراد عليه ٤٩٦

(٣) الدليل الثالث ٤٩٦

إيراد عليه ٤٩٧

تنبيهات مسأله المشتق ٤٩٩

(١) التنبيه الأول: هل يكون المشتق بسيطاً أو مركباً؟ (هنا مطلبان) ٥٠٠

المطلب الأول: فى المراد من البساطه (هنا قولان) ٥٠٣

القول الأول: البساطه الإدراكيه (و هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره)) ٥٠٤

القول الثانى: البساطه التحليليه ٥٠٥

نظريه المحقق النائينى (قدس سره) ٥٠٥

يلاحظ عليها ٥٠٥

نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره) ٥٠٦

ملاحظه عليها ٥٠٦

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) ٥٠٧

يلاحظ عليه ٥٠٧

المطلب الثانى: فى الاستدلال على البساطه و التركب ٥١٠

أدله القائلين بالبساطه خمسسه ٥١٠

١- الدليل الأول: من السيد الشريف الجرجانى (قدس سره) ٥١٠

التحقيق حول هذا الاستدلال (هنا صورتان) ٥١٢

الصورة الأولى: أخذ مفهوم الشيء في المشتق ٥١٢

قد نوقش عليه بتقريبات ثلاثه ٥١٢

التقريب الأول: من السيد الشريف ٥١٣

جوابان عن هذا التقريب ٥١٣

ص: ٦٢٩

- الجواب الأول: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) ٥١٣
- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه ٥١٤
- الجواب الثاني: ما أفاده صدر المتألهين و الحكيم السبزواري و صاحب الكفايه (قدس سره) ٥١٤
- مناقشه المحقق النائيني (قدس سره) في الجواب الثاني ٥١٥
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٥١٦
- يلاحظ عليه ٥١٧
- نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى الجواب الثاني ٥١٧
- ملاحظه على كلام المحقق الإصفهاني ٥١٩
- التقريب الثاني: من صاحب الفصول (قدس سره) ٥٢٠
- مناقشه صاحب الكفايه و المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٢٠
- التقريب الثالث: من المحقق النائيني (قدس سره) ٥٢١
- مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في هذا التقريب ٥٢٢
- الإيراد على ملاك العرض العام عند المحقق النائيني (قدس سره) ٥٢٢
- الإيراد على كون الشيء جنساً لما تحته من الأجناس العاليه ٥٢٢
- الصوره الثانيه: أخذ مصداق الشيء في المشتق ٥٢٤
- مناقشات ثلاث فيها ٥٢٤
- المناقشه الأولى: من السيد الجرجاني ٥٢٥
- جواب صاحب الفصول (قدس سره) عن هذه المناقشه ٥٢٦
- دفاع المحقق السبزواري و المحقق الخراساني (قدس سرهما) عن السيد الشريف ٥٢٧
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن المحققين (قدس سرهما) ٥٢٩

المناقشه الثانيه: من الحكيم السيزواري و المحقق الخراساني (قدس سرهما) ٥٣٢

المناقشه الثالثه: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٣٢

٢- الدليل الثاني: من الحكيم السيزواري و المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهم) ٥٣٤

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٣٤

٣- الدليل الثالث: من المحقق النائيني (قدس سره) ٥٣٥

ص: ٦٣٠

- مناقشه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) ٥٣٦
- ٤- الدليل الرابع: من المحقق الشيرازي (قدس سره) ٥٣٧
- الجواب عن هذا الدليل ٥٣٧
- ٥- الدليل الخامس: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٥٣٨
- مناقشتان في هذا الدليل ٥٤٠
- (١) مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٤٠
- يلاحظ عليها ٥٤١
- (٢) ملاحظتنا عليه ٥٤١
- استدل المحقق الخوئي (قدس سره) على تركب المشتق بوجهين ٥٤٢
- الوجه الأول: التبادر بالوجدان ٥٤٣
- إشكال على هذا الوجه ٥٤٣
- الوجه الثاني: البرهان ٥٤٣
- ملاحظه عليه ٥٤٤
- (٢) التنبيه الثاني: الفرق بين المشتق و المبدأ ٥٤٧
- المشهور بين الحكماء أنّ الفرق بين المبدأ و المشتق هو باعتبار لا بشرط و بشرط لا (و لهذا الكلام تفسيران) ٥٤٧
- التفسير الأول: من صاحب الفصول (قدس سره) ٥٤٨
- التفسير الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره) ٥٥٠
- المقام الأول: في مراد أهل المعقول ٥٥٠
- المقام الثاني: في القول الصحيح ٥٥١
- (٣) التنبيه الثالث: رابطة المشتق و الذات (ملاك الحمل) ٥٥٤

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٥٥٤

نظريه صاحب الفصول (قدس سره) ٥٥٤

إشكالان على هذه النظرية ٥٥٥

ص: ٦٣١

الأول: إشكال صاحب الكفايه (قدس سره) ٥٥٥

الثاني: إشكال المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٥٥٥

(٤) التنبيه الرابع: رباطه المبدأ و الذات ٥٥٧

البحث الثالث:

المبادئ التصوريّة الأحكاميه لعلم الأصول

الفصل الأول: حقيقه الحكم / ٥٦١

الأمر الأول: حقيقه الحكم التكليفي و انقساماته ٥٦١

أما الأقوال في حقيقه الحكم التكليفي ٥٦١

القول الأول: البعث الاعتباري الانتزاعي ٥٦١

إيرادات ثلاثه على القول الأول ٥٦٢

القول الثاني: الإنشاء بداعي جعل الداعي (فيه بيانان) ٥٦٣

البيان الأول للمحقق الإصفهاني ٥٦٣

البيان الثاني للمحقق الإصفهاني ٥٦٤

ملاحظه على القول الثاني ٥٦٥

القول الثالث: الإراده التشريعيه المبرزه بالخطاب (فيه بيانان) ٥٦٥

بيان المحقق العراقي: إرادته هي حقيقه الحكم و روحه ٥٦٥

بيان المحقق البروجردى ٥٦٦

إيراد المحقق الإصفهاني على المحقق العراقي و البروجردى ٥٦٧

ملاحظتان على ما أفاده المحقق الإصفهاني ٥٦٨

القول الرابع: اعتبار الفعل على ذمه المكلف و إبرازه و إنشائه ٥٦٩

بيان المحقق الخوئي ٥٦٩

يلاحظ عليه ٥٧٠

القول الخامس: اعتبار الفعل على الذمه وجوداً أو عدماً أو لا على الذمه ٥٧٠

أما انقسامات الحكم التكليفي ٥٧١

بيان المحقق الإصفهاني ٥٧١

ملاحظ على هذا البيان ٥٧٣

ص: ٦٣٢

الأمر الثاني: حقيقه الحكم الوضعى و انقساماته ٥٧٤

أما انقسامات الحكم الوضعى ٥٧٤

نظريه العلامه الأنصارى: انتزاع الوضعيات من الأحكام التكليفية ٥٧٤

نظريه صاحب الكفايه: التفصيل بين أقسام ثلاثه ٥٧٥

القسم الأول: (السببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه للتكليف) ٥٧٥

القسم الثانى: (الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه للمكلف به) ٥٧٥

نظريه المحقق الإصفهانى حول القسم الثانى ٥٧٥

القسم الثالث: (الحجيه و القضاوه و الولايه و النيايه و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه) ٥٧٦

ثمره البحث عن أقسام الحكم الوضعى ٥٧٦

نظريه صاحب الكفايه ٥٧٦

إيرادان عليها ٥٧٧

نظريه المحقق الإصفهانى ٥٧٧

الفصل الثانى: مراتب الحكم / ٥٧٩

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه ٥٧٩

القول الثانى: نظريه المحقق الإصفهانى: (يشتمل على تحقيقه حول نظريه صاحب الكفايه) إنَّ الحكم له مراتب أربع ٥٨٠

المرتبه الأولى: ثبوته اقتضاءً (هنا ثلاث احتمالات) ٥٨٠

الاحتمال الأوّل ٥٨٠

و فيه ٥٨٠

الاحتمال الثانى ٥٨٠

و فيه ٥٨٠

الاحتمال الثالث: (و هو الصحيح من الاحتمالات الثلاثة) ٥٨٠

المرتبه الثانيه: ثبوته إنشاءً ٥٨١

المرتبه الثالثه: ثبوته فعلاً و حقيقهً ٥٨١

المرتبه الرابعه: ثبوته بحيث يستحق العقاب على مخالفته ٥٨١

المراد من الفعلى من جميع الجهات و الفعلى من بعض الجهات ٥٨١

خمس ملاحظات على ما أفاده المحقق الإصفهاني ٥٨٤

ص: ٦٣٣

القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (و بيانه تشتمل على مناقشته في نظريه صاحب الكفايه) ٥٨٧

الملاحظه على ما أفاده المحقق الخوئي ٥٨٨

القول الرابع: نظريتنا ٥٨٨

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصوريه الأحكاميه / ٥٩٠

(نبحث عنها في ضمن مباحث الأوامر و المباحث العقليه)

البحث الرابع:

المبادئ التصديقيه الأحكاميه

الفصل الأول: تضاد الأحكام و إمكان اجتماعها / ٥٩٣

نظريات الأعلام في هذه المسأله أربع ٥٩٣

النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه ٥٩٤

ملاحظه عليه ٥٩٤

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (و هو المختار) ٥٩٤

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي ٥٩٨

يلاحظ عليها ٥٩٩

النظريه الرابعه: ما أفاده بعض الأساطين ٦٠٠

إيرادان عليه ٦٠١

الفصول الأخرى من مباحث المبادئ التصديقيه الأحكاميه / ٦٠٣

(نبحث عنها في مباحث الألفاظ و المباحث العقليه)

ص: ٦٣٤

..... (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٣٥٨, ٣٥٩

..... (إِنَّ الشُّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ) ٤٩٧

..... (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) ٢٧٢

..... (تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ) ٣٥٨

..... (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) ٣٣٨

..... (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ) ٩٥

..... (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) ٢٥٠

..... (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ٤٩٦

..... (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ٨٧

..... (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) ٢٥٠

..... (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) ٩٦

..... (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) ٢٥١

..... (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) ٩٦

..... (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) ٥١٩, ٩٧

..... (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٥٨٧

..... (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) ٥١٩

..... (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) ٤٣٩

..... (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) ٣٣٨

..... (فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) ٣٧١

الروايات:

بِكَ عَرَفْتِكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي ١٠١

قيل له إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى فقال ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأته فقال أبو جعفر (عليه السلام) أخطأ ابن شبرمه ٤٠٧

هِيَ الْعَلَامَهُ ١٠٩

يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ ١٠١

ص: ٦٣٥

الامام الحسين (عليه السلام) ٤٣٢, ٤٣١

الامام جعفر الصادق (عليه السلام) ٤٠٧

الامام الرضا (عليه السلام) ١٠٩

الف

ابن إدريس ٤٠١

ابن الغضائرى ٤٠٨

ابن الوليد ٤١٠

ابن شبرمه ٤٠٧

أبى العباس بن نوح ٤١٠

الإصفهانى ٥٢, ٥٤, ٦٠, ٦٤, ٦٥, ٦٦, ٧٢, ٧٣, ٧٥, ١٠٨, ١١٦, ١٣٢, ١٥٢, ١٥٧, ١٥٨, ١٦١, ١٦٧, ١٦٩, ١٧٠, ١٧١, ١٧٣,
١٨٣, ١٨٦, ١٨٧, ١٨٨, ١٨٩, ١٩١, ١٩٢, ١٩٤, ١٩٨, ٢٠٣, ٢٠٤, ٢١٢, ٢١٣, ٢٢٤, ٢٢٥, ٢٢٦, ٢٢٧, ٢٢٨, ٢٢٩, ٢٣١, ٢٣٢,
٢٣٤, ٢٣٩, ٢٤٤, ٢٤٥, ٢٤٦, ٢٤٧, ٢٦٠, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٧٤, ٢٨٠, ٢٨٣, ٢٨٦, ٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٥, ٣٠٥, ٣٠٦, ٣١٦,
٣١٩, ٣٢٩, ٣٣٨, ٣٤٨, ٣٥٠, ٣٥٤, ٣٥٧, ٣٧٦, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٤, ٣٨٥, ٤١٤, ٤١٦, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٢, ٤٢٩, ٤٣١, ٤٣٢, ٤٣٣,
٤٣٦, ٤٣٨, ٤٣٩, ٤٤٠, ٤٤١, ٤٤٩, ٤٥٢, ٤٤٥, ٤٤٦, ٤٤٧, ٤٤٨, ٤٤٩, ٤٨٩, ٤٩٠, ٤٩١, ٥٠٠, ٥٠٤, ٥٠٦, ٥١٥, ٥١٧,
٥١٩, ٥٢٤, ٥٣٣, ٥٣٦, ٥٣٨, ٥٤٠, ٥٤١, ٥٤٢, ٥٤٤, ٥٤٥, ٥٤٦, ٥٤٧, ٥٥٠, ٥٥١, ٥٥٢, ٥٥٤, ٥٥٥, ٥٥٦, ٥٥٧, ٥٥٨, ٥٥٩, ٥٦٠, ٥٦١,
٥٦٨, ٥٧١, ٥٧٥, ٥٧٧, ٥٨٠, ٥٨٣, ٥٨٤, ٥٨٥, ٥٨٨, ٥٩٠, ٥٩٣, ٥٩٤, ٥٩٨, ٥٩٩, ٦٠٠, ٦٠١

آقا على المدرس ٥٥٢, ٥٤٥, ١٥٩

ص: ٦٣٧

ب

البروجردى ٢٠٣, ٢٠٤, ٢٨٢, ٤١٦, ٤٢٠, ٥٦٦, ٥٩٧

بعض الأساطين ٦٨, ٦٩, ٧٢, ٩٥, ١٠٩, ١١٧, ١٢٠, ١٧٠, ١٧٣, ١٨٨, ١٩٧, ٢٠٣, ٢٠٤, ٢٤٠, ٢٤٤, ٢٥٦, ٣١٩, ٣٣٧, ٣٣٨,
٣٥٣, ٣٧٩, ٣٨٤, ٤١٤, ٤٢١, ٤٥٧, ٤٦٠, ٤٦٤, ٤٦٦, ٤٩٢, ٥٠١, ٥٩٤, ٦٠٠

البهبهاني الرامهرمزي (سيد علي)..... ٤٥٠

البهجه ٧٣, ٧٤, ١٧٠, ٢٣٩, ٣١١, ٤١١, ٤١٤, ٤٢١, ٤٥٧, ٤٥٨, ٤٦٥

ت

التفتازاني..... ١٣١, ١٣٤, ١٧٣

ج

الجرجاني ٥٠٠, ٥٠١, ٥٠٦, ٥١٠, ٥١١, ٥١٢, ٥١٣, ٥١٨, ٥٢٣, ٥٢٤, ٥٢٥, ٥٢٧, ٥٣٢, ٥٣٣

الجزائري..... ١٢٤, ٤٣٨, ١٢٥

ح

الحائري ٨٨, ٨٩, ١٢٤, ٣١٩, ٣٣١, ٣٣٢, ٥٠٣

الحكيم السبزواري ٥١٤, ٥٢٣, ٥٢٤, ٥٣٢, ٥٣٣, ٥٣٤

الحكيم (السيد)..... ٣٤٨

الحلي..... ٢١١

حمّاد..... ٣٣٩

خ

الخراساني ٤٩, ٥٥, ٥٧, ٦٠, ٦٩, ٧١, ٧٢, ١٣٢, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٧, ١٣٨, ١٣٩, ١٥٤, ١٧٣, ١٨٢, ١٨٣, ١٨٧, ١٨٨, ١٩١, ٢٠١,
٢١١, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٥٠, ٢٥٣, ٢٥٤, ٢٦١, ٢٦٧, ٢٦٩, ٢٧٠, ٢٨٠, ٢٨١, ٢٨٢, ٢٩٨, ٣٠١, ٣١١, ٣٢٧, ٣٢٨, ٣٣١, ٣٣٣, ٣٣٥

,٤٨٢ ,٤٤٥ ,٤٤٢ ,٤٤١ ,٤٥٩ ,٤٥٧ ,٤٥١ ,٤٤٩ ,٤٣٤ ,٤٣٤ ,٤٣٣ ,٤١٤ ,٤١٤ ,٣٨٠ ,٣٧٧ ,٣٧٤ ,٣٤٨ ,٣٤٤ ,٣٥٠ ,٣٤٧ ,٣٤٤
,٥٥٢ ,٥٥١ ,٥٥٠ ,٥٤٧ ,٥٣٤ ,٥٣٣ ,٥٣٢ ,٥٣١ ,٥٢٨ ,٥٢٧ ,٥٢٤ ,٥٢٣ ,٥٢٠ ,٥١٤ ,٥٠٨ ,٥٠٤ ,٥٠٣ ,٥٠٠ ,٤٩٩ ,٤٩١ ,٤٨٥
٥٩٤ ,٥٩٣ ,٥٨٧ ,٥٨٣ ,٥٨٠ ,٥٧٩ ,٥٧٤ ,٥٧٥ ,٥٤٣ ,٥٥٧ ,٥٥٥

الخوئي

,١٩٤ ,١٨٨ ,١٨٤ ,١٨٣ ,١٧٣ ,١٤٧ ,١٤٤ ,١٤٣ ,١٣٢ ,١٢٢ ,١٠٩ ,١٠٠ ,٩٢ ,٩١ ,٨٩ ,٨٨ ,٤٩ ,٤٨ ,٤٤ ,٤٤ ,٥٤ ,٥٥ ,٥٣ ,٤٤
,٢٧٤ ,٢٧٣ ,٢٧١ ,٢٧٠ ,٢٤٤ ,٢٥٤ ,٢٤٤ ,٢٤٥ ,٢٣٤ ,٢٣٣ ,٢٣١ ,٢٢٧ ,٢٢٥ ,١٩٧

ص: ٤٣٨

٢٧٧, ٢٧٩, ٢٨٠, ٢٩٥, ٢٩٨, ٢٩٩, ٣٠٠, ٣٠١, ٣٠٣, ٣٠٤, ٣٠٥, ٣٠٦, ٣١٠, ٣١٩, ٣٢٠, ٣٢٩, ٣٣٥, ٣٣٨, ٣٤٠, ٣٤٣, ٣٤٩,
٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٩, ٣٦١, ٣٦٦, ٣٦٨, ٣٦٩, ٣٧٠, ٣٧١, ٣٧٨, ٣٨٩, ٤٠٤, ٤٠٥, ٤١٤, ٤١٦, ٤١٨, ٤٢١, ٤٣٩, ٤٤٠, ٤٤١, ٤٤٣,
٤٤٩, ٤٥٧, ٤٥٧, ٤٦٢, ٤٧٣, ٤٨٧, ٥٠١, ٥٠٤, ٥٠٦, ٥٠٧, ٥١٦, ٥٢٠, ٥٢٢, ٥٢٣, ٥٢٤, ٥٢٧, ٥٢٩, ٥٣٣, ٥٣٤, ٥٣٦,
٥٣٨, ٥٤٠, ٥٤٢, ٥٥٧, ٥٦٩, ٥٧٠, ٥٨٧, ٥٨٨, ٥٩٣, ٥٩٨, ٦٠١

الخوانسارى..... ٥٧١

د

الدوانى.. ٤٧٦, ٥٠٠, ٥٠٦, ٥٥٠, ٥٥١, ٥٥٣

ر

الرشتى..... ١٢٤, ٢٢٥, ٤٨٤

الرضى..... ١٣٧

الروحانى ٤١٤, ٤١٦, ٤٢١, ٤٣٦, ٤٥٨, ٤٦٥, ٥٩٣

س

السبزوارى..... ٥٢٧, ٥٣٢, ٥٣٤, ٥٣٨

السيستانى..... ١٥٩

ش

الشيخ الأنصارى ٤٧, ٧١, ٢٥٩, ٣٠٠, ٣٢٧, ٣٢٩, ٣٣١, ٣٤٢, ٤٦٣, ٥٧٤, ٥٧٥, ٥٧٦

الشيخ الرئيس..... ٢١٠, ٥١٥, ٥٣١, ٥٣٢

الشيرازى..... ٥٣٧

ص

صاحب الفصول ٧٠, ٤٤٢, ٤٧٦, ٥١٢, ٥١٣, ٥١٤, ٥١٩, ٥٢٠, ٥٢٦, ٥٣٢, ٥٤٧, ٥٤٨, ٥٥١, ٥٥٤, ٥٥٥, ٥٥٦, ٥٥٧

صالح بن أبى حمّاد..... ٤٠٧, ٤٠٨

صدر المتألهين ١٤٥, ١٦٠, ٢٩٥, ٥١٤, ٥٢٣, ٥٤٥, ٥٥٠, ٥٥٢, ٥٥٦

الصدر ١٠٥, ١١٤, ١١٦, ١٢٢, ١٢٤, ١٢٧, ١٣٠, ١٣٧, ١٤٥, ١٤٦, ١٤٧, ١٤٨, ١٤٩, ١٥٠, ١٥١, ١٥٢, ١٥٣, ١٥٤, ١٥٥, ١٥٦, ١٥٧, ١٥٨, ١٥٩, ١٦٠

الصدوق ٤١٠

ط

الطبائبي ٤١٨, ٣٢٦

الطهراني ٤٢٧

الطوسي ٥٦٨, ٢١١, ١٠٠, ٩٩, ٦٧

ع

العراقي ٥٤, ٦٠, ٨٦, ١٠٣, ١٣٢, ١٤٢, ١٦٥, ١٧٣, ٢٤٥, ٢٥٣, ٢٨٠, ٢٨٤

ص: ٦٣٩

٥٩٧, ٥٦٧, ٥٦٥, ٥٠٠, ٤٦٥, ٤٦٤, ٤٦٠, ٤٣١, ٤٢٩, ٤٢٨, ٤٢٧, ٤١٦, ٤١٤, ٣٨١, ٣٨٠, ٣٧٦, ٣٤٣, ٣٣٧, ٣٣٦, ٣١٩

٤٠٧ علي بن محمد

٤٠٧ علي بن مهزيار

ف

٥٣٢, ٥٣١ الفارابي

٤١٠ الفضل بن شاذان

ق

٣٢٨, ٣٢٦, ٣٠٤, ٢٩٧, ٧٠ القمي

ك

٥٦١ كاشف الغطاء (علي)

م

٤٠٧ محمد بن يعقوب

٤٣٧ المشكيني

٩٩ المظفر

٨٣ الميرداماد

ن

النائيني ٤٧, ٥٠, ٨٥, ٩٧, ٩٨, ١٣٢, ١٤٥, ١٤٦, ١٤٨, ١٤٩, ١٦٤, ١٧١, ١٧٣, ١٧٤, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٥٥, ٢٥٦, ٢٧٨, ٢٨١, ٣٠٩,
٣٢٧, ٣٤٢, ٣٥٠, ٣٧٦, ٣٨٠, ٤١١, ٤١٤, ٤١٦, ٤٢٤, ٤٢٥, ٤٣٢, ٤٤٢, ٤٤٣, ٤٦٥, ٤٧٠, ٤٧١, ٤٧٢, ٤٧٣, ٤٧٤, ٤٧٥, ٤٧٨,
٥٠٠, ٥٠٤, ٥٠٥, ٥١٢, ٥١٥, ٥١٦, ٥١٩, ٥٢٠, ٥٢١, ٥٢٢, ٥٢٣, ٥٣٣, ٥٣٤, ٥٣٥, ٥٣٧, ٥٤٥, ٥٧١, ٥٧٥

٤٠٨ النجاشي

٨٩, ٨٨ النهاوندي

الوحيد البههاني..... ٢٧٥

ص: ٤٠٠

سرشناسه : بهبهانی، محمدعلی، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدیدآور : عیون الانظار [کتاب] / محمدعلی بهبهانی.

مشخصات نشر : قم: محمدعلی بهبهانی، ۱۴۳۷ق. = ۲۰۱۶م. = ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۹-۱؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۸-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-

۵۸۱۹-۵؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۸-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۹-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان روی جلد: عیون الانظار فی علم الاصول.

یادداشت : نمایه .

مندرجات : ج. ۱. مبادئ علم الاصول. - ج. ۲. مباحث الالفاظ الاول. - ج. ۳. مباحث الالفاظ الثانی. - ج. ۴. مباحث العقلیه.

عنوان روی جلد : عیون الانظار فی علم الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

موضوع : * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ب/۹۸۵۷ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۴۶۹۷۰

عیون الأنظار / الجزء الأول

- المؤلف: محمد علی البهبهانی

- شابک الجزء الأول: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷

- شايفك الدوره: ١-٣٠١٩-٠٤-٠٠-٦٠٠-٩٧٨

- الطبعه الأولى

- سنه النشر: ١٤٣٦هـ - ق - ١٣٩٤هـ - ش

- السعر: ٣٠٠٠٠

- عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ١

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

عُيُونُ الْأَنْظَارِ

(الجزء الثاني)

مباحث الألفاظ (١)

البحث الأول: الأوامر

البحث الثاني: النواهي

ص: ٣

البحث الأول : « الأوامر » / ١٥

الفصل الأول : مادها الأمر / ١٧

الأمر الأول : معنى مادها الأمر. ١٩

البحث الأول : معنى الأمر لغةً و عرفاً ١٩

المحاولة الأولى : الاشتراك اللفظي .. ٢١

المحاولة الثانية : الاشتراك المعنوي .. ٢٢

النظرية الأولى : من العلامة القوجاني (قدس سره) ٢٤

النظرية الثانية : من معلق الكفايه المحقق المشكيني (قدس سره) ٢٥

النظرية الثالثة : من صاحب الفصول (قدس سره) ٢٦

النظرية الرابعة : من صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٦

النظرية الخامسة : من المحقق البروجردى (قدس سره) ٣١

النظرية السادسة : من المحقق العراقي (قدس سره) ٣٤

النظرية السابعة : من المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٦

النظرية الثامنة : من المحقق النائيني (قدس سره) ٣٧

النظرية التاسعة : من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٩

البحث الثاني : معنى « الأمر » اصطلاحاً ٤٨

النظرية الأولى : و هي مختار المشهور. ٤٨

النظرية الثانية : و هي المختار عندنا ٥٠

البحث الثالث: الأصل العملى فى المقام. ٥٢

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) : ٥٢

نظريه بعض أكابر الأساطين (دام ظلّه) : ٥٢

الأمر الثانى: فى اعتبار العلو و الاستعلاء. ٥٣

الأمر الثالث: دلالة ماده الأمر على الوجوب... ٥٥

النظريه الأولى: ماده الأمر حقيقه فى الندب... ٥٦

النظريه الثانيه: الاشتراك المعنوى بين الوجوب و الندب... ٥٦

الوجه الأول: ٥٧

الوجه الثانى: ٥٧

النظريه الثالثه: وضع ماده للوجوب... ٥٨

النظريه الرابعه: انصراف المطلق إلى الواجب... ٦٦

النظريه الخامسه: الإطلاق بمقدمات الحكمه. ٦٦

التقرير الأول: ٦٧

التقرير الثانى (الأتميه فى مرحله التحريك للامثال): ٦٧

التقرير الثالث: ما عن المحقق البروجردى (قدس سره) ٧٠

التقرير الرابع: ٧٥

التقرير الخامس: ٧٦

التقرير السادس: ٧٧

التقرير السابع: وهو المختار. ٧٨

النظريه السادسه: حكم العقل بالوجوب... ٨١

النظريه السابعه: السيره العقلائيّه. ٨٥

الأمر الرابع: في النسبه بين الأمر و الطلب... ٩١

القول الأول: الأمر مطلق الطلب... ٩١

القول الثاني: الأمر الطلب بالقول. ٩٢

القول الثالث: إنّ ماده الأمر وضعت للطلب المنشأ ٩٤

القول الرابع: إنّ ماده الأمر وضعت للطلب المنشأ من الغير. ٩٥

القول الخامس: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) في رساله الطلب و الإراده. ٩٥

القول السادس: عينيه الطلب و الإراده بأسلوب آخر و هو القول المختار. ٩٥

ص: ٦

الأمر الخامس: في تطابق معنى الطلب و الإرادة. ٩٧

هل يتحد معنى الطلب و الإرادة؟. ٩٧

المحاولة الأولى: اتحاد معنى الطلب و الإرادة. ٩٧

المحاولة الثانية: تباين معنى الطلب و الإرادة. ٩٨

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) : ٩٨

النظريه المختاره. ٩٨

نظريه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) و المحقق النائيني (قدس سره) ٩٩

نظريه المحقق البروجردى (قدس سره) ١٠٠

نظريه الأشاعره. ١٠١

التنبيه الأول: في الإراده التكوينييه و التشريعيه. ١١٠

المطلب الأول في الإراده التكوينييه. ١١٠

الجهه الأولى: معنى الإراده. ١١٠

الجهه الثانيه: الإراده الذاتيه و الفعليه لله تعالى .. ١١٥

أما الإراده الذاتيه لله تعالى .. ١١٥

أما الإراده الفعليه لله تعالى .. ١٢٠

المطلب الثاني: في الإراده التشريعيه. ١٢٣

التفسير الأول: الإراده المتعلقه بفعل الغير. ١٢٣

التفسير الثاني: الإراده المتعلقه بالاعتبارات الشرعيه. ١٢٤

التنبيه الثاني: في الأمر بين الأمرين .. ١٢٧

تقريرات أربعه لنظريه الأمر بين الأمرين: ١٣٠

التقرير الأول: ما حكى عن الحكيم المحقق الطوسي (قدس سره) ١٣٠

التقرير الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٣١

التقرير الثالث: ما أفاده العلامة المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٣٧

التقرير الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٤١

الفصل الثاني: صيغه الأمر / ١٤٥

الأمر الأول: معنى صيغه الأمر. ١٤٧

القول الأول: ١٤٧

القول الثاني: إنشاء الطلب... ١٤٩

القول الثالث: النسبة الإنشائية الإيقاعية. ١٥٠

ص: ٧

القول الرابع: النسبه الإرساليه. ١٥١

القول الخامس: النسبه البعثيه. ١٥٢

القول السادس: إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف... ١٥٢

القول السابع: إبراز النسبه البعثيه. ١٥٤

الأمر الثاني: الجمل الخبريه فى مقام البعث... ١٥٧

الموضع الأول: معنى هذه الجمل.. ١٥٧

النظريه الأولى: ١٥٨

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) ١٥٨

التقريب الأول: ١٥٨

التقريب الثاني: ١٥٩

النظريه الثالثه: مختار السيد المحقق الخوئى (قدس سره) ١٦٠

الموضع الثاني: دلالتها على الوجوب... ١٦١

الأمر الثالث: الواجب التعبدى و التوصلى... ١٦٣

مقدمه: فى بيان المعانى الأربعة للواجب التوصلى... ١٦٤

مقتضى الأصل فى الواجب التوصلى... ١٦٧

المبحث الأول: مقتضى الأصل على المعنى الأول. ١٦٧

أما مقتضى الأصل اللفظى.. ١٦٧

القول الأول: ١٦٧

القول الثاني: ١٦٧

أما مقتضى الأصل العملى... ١٧٠

النظريه الأولى: من المشهور. ١٧٠

النظريه الثانيه: من المحقق الخوئي (قدس سره) ١٧٠

النظريه الثالثه: تفصيل السيد الصدر (قدس سره) في المقام. ١٧١

المبحث الثاني: مقتضى الأصل على المعنى الثاني.. ١٧٣

أما مقتضى الأصل اللفظي.. ١٧٣

القول الأول: أصاله التوصليه. ١٧٣

القول الثاني: أصاله التعبيديه. ١٧٣

أما مقتضى الأصل العملي... ١٧٩

القول الأول: ١٧٩

القول الثاني: ١٧٩

ص: ٨

المبحث الثالث: مقتضى الأصل على المعنى الثالث... ١٨٠

القسم الأول: ١٨٠

أما مقتضى الأصل اللفظي.. ١٨٠

أما مقتضى الأصل العملي.. ١٨١

القسم الثاني: ١٨٢

القول الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٢

القول الثاني: وهو المختار. ١٨٣

المبحث الرابع: مقتضى الأصل على المعنى الرابع. ١٨٥

تعريف الواجب التوصلى بالمعنى الرابع. ١٨٥

التعريف الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ١٨٥

التعريف الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٧

التعريف الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) وهو المختار. ١٨٨

مقتضى الأصل اللفظي على المعنى الرابع. ١٨٩

المورد الأول: الإطلاق بمقدمات الحكمه. ١٨٩

الوجه الأول: قصد الأمر. ١٨٩

الوجه الأولى: هل يمكن تقييد متعلق الأمر بـ «قصد الأمر»؟. ١٩٠

الوجه الثانية: على فرض استحاله التقييد هل يستحيل الإطلاق أو لا؟. ٢٠٩

الوجه الثاني والثالث والرابع: قصد مصلحه الفعل و حسنه و محبوبيته. ٢١٨

الوجه الخامس: قصد الجامع بين الدواعى و هو قيد الانتساب إليه تعالى.. ٢٢٤

الوجه السادس: ما يلزم قصد القربه. ٢٢٦

المورد الثاني: نتیجه الإطلاق.. ٢٢٨

بيان إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلق بالأمر الثاني: ٢٢٨

المورد الثالث: الأصل اللفظى الخارجى.. ٢٣٤

الوجه الأول: ٢٣٤

الوجه الثاني: ٢٣٦

الوجه الثالث: ٢٣٧

مقتضى الأصل المقامى على المعنى الرابع. ٢٤٠

التقرير الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ٢٤٠

التقرير الثاني: ٢٤٠

مقتضى الأصل العملى على المعنى الرابع. ٢٤٣

المسألة الأولى: هل يجرى الاستصحاب أو لا؟ ٢٤٣

ص: ٩

البيان الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) : ٢٤٣

البيان الثاني: ما أفاده بعض الأساطين .. ٢٤٥

المسألة الثانية: هل يجرى الاشتغال أو البراءة؟ ٢٤٦

القول الأول: جريان أصاله الاشتغال. ٢٤٦

القول الثاني: جريان البراءة الشرعيه. ٢٤٦

التنبيه: هل يكون هذا البحث من مباحث صيغه الأمر؟ ٢٤٩

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) : ٢٤٩

الأمر الرابع: اقتضاء إطلاق الصيغه النفسيه و التعيينيه و العينيه. ٢٥١

البحث الأول. ٢٥١

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) : ٢٥١

البحث الثاني.. ٢٥٤

الناحيه الأولى: الوجوب النفسى و الغيرى.. ٢٥٤

استدل المحقق النائيني (قدس سره) على النفسيه بوجهين: ٢٥٤

الناحيه الثانيه: الوجوب التعيينى و التخييرى.. ٢٥٥

الناحيه الثالثه: الوجوب العينى و الكفائى.. ٢٥٦

الأمر الخامس: الأمر عقيب الحظر. ٢٥٩

البحث الأول: فى دلالتة على الوجوب... ٢٥٩

أمّا ذكر الأقوال. ٢٥٩

تحقيق المسأله. ٢٦٢

البحث الثاني: مقتضى الأصل العملى... ٢٦٤

بيان بعض الأساطين (دام ظله) : ٢٦٤

الأمر السادس: المره و التكرار. ٢٦٥

المقدمه الأولى: فى تفسير المره و التكرار. ٢٦٥

المقدمه الثانيه: فى تحقيق انحلال الحكم بحسب تعدد الموضوع.. ٢٦٦

البحث الأول: فى دلالة الصيغه على المره و التكرار. ٢٦٧

أما الدلاله بالوضع. ٢٦٧

أما الدلاله بالإطلاق.. ٢٦٧

البحث الثانى: مقتضى الأصل العملى... ٢٦٧

تنبيه: الامتثال بعد الامتثال. ٢٦٨

ص: ١٠

النظريه الأولى: ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) من التفصيل .. ٢٦٨

النظريه الثانيه: ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره) ٢٧٠

الأمر السابع: الفور و التراخي .. ٢٧١

المقدمه: ٢٧١

دلاله الصيغه على الفور أو التراخي .. ٢٧٢

أمّا الدلاله بالوضع. ٢٧٢

أمّا الدلاله بالإطلاق.. ٢٧٢

أدله القول بدلاله الأمر على الفوريه. ٢٧٣

الوجه الأول: الدليل العقلي ... ٢٧٣

الوجه الثاني: ٢٧٤

الوجه الثالث: ٢٧٥

مقتضى الأصل العملي ... ٢٧٨

الفصل الثالث: تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد / ٢٧٩

المقام الأول: التحقيق في المسأله. ٢٨١

النظريه الأولى: ما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٨١

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائيني و الأستاذ العلامة الشاه آبادي.. ٢٨٤

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٢٨٦

النظريه الرابعه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٨٧

المقام الثاني: ثمره هذه المسأله. ٢٩٠

بيان المحقق النائيني (قدس سره) في إثبات الثمره: ٢٩٠

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في إنكار الثمرة: ٢٩٦

الفصل الرابع: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟ / ٢٩٩

تمهيد. ٣٠١

المقام الأول: إمكان بقاء الجواز ثبوتاً ٣٠٤

التقرير الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٣٠٤

التقرير الثاني: ٣٠٥

المقام الثاني: في مقام الإثبات... ٣٠٩

ص: ١١

المقام الثالث: مقتضى الأصل العملي ... ٣١٢

القول الأول: جريان الاستصحاب ... ٣١٢

النظرية الأولى: ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره) ٣١٢

النظرية الثانية: ما أفاده السيد المحقق الحكيم (قدس سره) ٣١٢

النظرية الثالثة: ٣١٣

القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب ... ٣١٣

الفصل الخامس: الواجب التخييري / ٣١٥

حقيقه الواجب التخييري.. ٣١٧

النظرية الأولى: ٣١٧

النظرية الثانية: ٣١٧

النظرية الثالثة: ٣١٩

النظرية الرابعة: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٢١

النظرية الخامسة: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٣٢٨

النظرية السادسة: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٣٣٢

النظرية السابعة: ما اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٣٤

النظرية الثامنة: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٣٩

تنبيه: في التخيير بين الأقل و الأكثر.. ٣٤٤

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لإمكان التخيير بين الأقل و الأكثر: ٣٤٤

الفصل السادس: الواجب الكفائي / ٣٤٧

مقدمه: في احتياج الأمر إلى الموضوع.. ٣٤٩

نظريات الأعلام فى حقيقه الواجب الكفائى .. ٣٥١

النظريه الأولى: التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله. ٣٥١

النظريه الثانيه: الوجوب المشروط.. ٣٥١

النظريه الثالثه: التكليف متوجه إلى الفرد المردد. ٣٥٢

النظريه الرابعه: الوجوب على مجموع المكلفين.. ٣٥٢

النظريه الخامسه: من المحقق الخراسانى و المحقق الإصفهانى (قدس سرهما) .. ٣٥٣

النظريه السادسه: موضوع التكليف هو صرف الوجود للمكلفين.. ٣٥٤

ص: ١٢

البيان الأول: من المحقق النائيني (قدس سره) ٣٥٤

البيان الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٥٧

الفصل السابع: الواجب الموسع و المضيق / ٣٦١

الأمر الأول: فى تصوير الواجب الموسع و المضيق.. ٣٦٣

الأمر الثانى: تبعيه القضاء للأداء. ٣٦٧

المطلب الأول: الأقوال فى المسأله. ٣٦٧

المطلب الثانى: تحقيق المسأله. ٣٦٩

المطلب الثالث: مقتضى الأصل العملى... ٣٧٢

الوجه الأول: جريان البراءه. ٣٧٢

الوجه الثانى: جريان الاستصحاب... ٣٧٣

البيان الأول: إستصحاب شخص الحكم. ٣٧٤

البيان الثانى: استصحاب كلى الحكم. ٣٧٤

المطلب الرابع: ثمره المسأله. ٣٧٧

الأمر الثالث: جريان الاستصحاب إذا شك المكلف بعد الوقت فى إتيان المأمور به فى وقته. ٣٧٨

نظريه جمع من الأعلام منهم المحقق الخوئي (قدس سره) : ٣٧٨

الفصل الثامن: الأمر بالأمر بشىء / ٣٨١

البحث الأول: هل يكون الأمر بالأمر بشىء أمراً بذلك الشىء. ٣٨٣

القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأساطين: ٣٨٤

القول الثانى: عن المحقق العراقى (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٨٤

البحث الثانى: شرعيه عبادات الصبى.. ٣٨٧

نظريه المحقق العراقي (قدس سره) : ٣٨٧

الفصل التاسع: الأمر بعد الأمر / ٣٩١

البحث الثاني: « النواهي » / ٣٩٥

الفصل الأول: معنى صيغه النهي / ٣٩٧

القول الأول: طلب الكف ... ٣٩٩

ص: ١٣

القول الثاني: طلب الترك.. ٣٩٩

القول الثالث: الزجر. ٤٠١

القول الرابع: الكراهه. ٤٠٢

القول الخامس: إبراز الأمر الاعتباري النفساني.. ٤٠٣

الفصل الثاني: توجيه اقتضاء النهي لترك جميع الأفراد / ٤٠٧

النظرية الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٠٩

النظرية الثانية: ما اختاره المحقق الفشاركي و المحقق الحائري (قدس سرهما) .. ٤١٣

النظرية الثالثة: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤١٤

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في توضيح هذه النظرية: ٤١٥

النظرية الرابعة: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٤١٨

الفصل الثالث: سقوط النهي بالمعصية / ٤٢٣

النظرية الأولى: من صاحب الكفاية (قدس سره) ٤٢٥

النظرية الثانية: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٢٦

النظرية الثالثة: من المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٢٦

فهرس العناوين تفصيلاً.. ٤٣١

ص: ١٤

إشاره

وفيه تسعه فصول

الفصل الأول: ماده الأمر

الفصل الثانى: صيغه الأمر

الفصل الثالث : تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد

الفصل الرابع: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟

الفصل الخامس: الواجب التخييرى

الفصل السادس: الواجب الكفائى

الفصل السابع: الواجب الموسع و المضيق

الفصل الثامن: الأمر بالأمر بشىء

الفصل التاسع: الأمر بعد الأمر

ص: ١٥

اشاره

و فيه خمسهُ أمور

الأمر الأول: معنى ماده الأمر

الأمر الثانى: فى اعتبار العلو و الاستعلاء

الأمر الثالث: دلالة ماده الأمر على الوجوب

الأمر الرابع: فى النسبه بين الأمر و الطلب

الأمر الخامس: فى تطابق معنى الطلب و الإراده

ص: ١٧

إشارة

هنا ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: معنى الأمر لغة و عرفاً

إشارة

ذكر للفظ «الأمر» معانٍ منها الطلب و الشأن و الفعل و الفعل العجيب و الشيء و الحادثه و الغرض. (١)

و قد أورد عليها صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) فقال: «لا يخفى أنّ عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضروره أنّ الأمر في "جاء زيد لأمر" ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم يكون مدخوله [أى اللام] مصداقه [أى الغرض] فافهم» (٣)

ص: ١٩

١- المعاني المذكوره هنا - وفقاً للكفايه- جاءت بعينها في هدايه المسترشدين، ص ١٣٠.

٢- كفايه الأصول، ص ٦١، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبه الأولى.

٣- قال صاحب الكفايه في تتمه كلامه: «و هكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء أمرنا يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه و كذا في الحادثه و الشأن». و في عنايه الأصول، ج ١، ص ١٧٤: «مقصود المصنف على ما يظهر من كلماته الآتية أنّ ما سوى الطلب و الشيء و الفعل و هو الغرض و الحادثه و الفعل العجيب و الشأن عنده من معاني لفظ الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم» و في بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١١ «قد ذكر لها معان عديده... و لا شك في أنّ الطلب من معانيها و أمّا سائر المعاني فكثير مما ذكر منها ليس معنى له و إنّما يستفاد في موارد استعماله من دوال و خصوصيات أخرى خارجه عن كلمه الأمر... فيكون من اشتباه المفهوم بالمصداق». بل في حقائق الأصول، ج ١، ص ١٤٠ ادّعاء هذا الأمر في الطلب أيضاً قال في التعليقه على قوله «منها الطلب»: «الطلب عرفاً هو السعي نحو الشيء... فلا يبعد أن يكون المصحح لاستعماله في الأمر كون الأمر نحواً من السعي نحو المأمور به و عليه فعّد الطلب من معاني الأمر يكون من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق اللهم إلّا أن يكون الاستعمال فيه بلغ حد الحقيقه التعيينيه فتأمل» الخ. و أمّا استعمال الأمر في الشيء ففي نهايه الدرايه، ج ١، ص ١٧٣: «و لم أقف على مورد يتعين فيه إرادته الشيء حتى مثل قوله تعالى (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) (الشورى: ٥٣) لإمكان إرادته المصنوعات فإنّ الموجودات كلها باعتبار صنعه و فعله تعالى...». و أمّا استعمال الأمر في الفعل ففي نهايه النهايه، ج ١، ص ٨٧: «و أمّا بقيه المعاني من الفعل و الشأن و الحادثه و غير ذلك فهي خصوصيات مستفاده من القرائن الخارجيه».

هذه المعانى استعمل فيها الأمر و أما الموضوع له للفظ الأمر، ففيه أقوال و هنا نبحت عن محاولتين مهمّتين؛(١)

ص: ٢٠

١- أمّا المحاولة الثالثة: فكونه حقيقه فى معنى و مجازاً فى غيره و أشار إليه فى كفايه الأصول، ص ٦٢ قال «و قد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب و السنه و لا- حجه على أنه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه و المجاز». و هو مختار الشيخ و العلامه (قدس سرهما). قال الأول فى عدّه الأصول، ج ١، ص ١٥٩: «الأمر عباره عن قول القائل لمن هو دونه: افعل و الفعل لا يسمى أمراً إلّا على وجه المجاز و الاستعاره و هذا مذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء»؛ و قال الثانى فى مبادئ الوصول، ص ٩٠: «الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهه الاستعلاء و هو حقيقه فى القول مجاز فى الفعل و إلّا لزم الاشتراك». و هو مختار المحقق القمى (قدس سره) أيضاً قال فى القوانين، ص ٣٢ «و ما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل و الشأن و غير ذلك بعيد لعدم تبادرها و المجاز خير من الاشتراك و الاستعمال أعم من الحقيقه...» بل لعله قول الأكثر قال فى هدايه المسترشدين، ص ١٣٠ «و المحكى عن الأ- كثر فى كلام جماعه هو اختصاصه بالقول المخصوص و كونه مجازاً فى غيره و قد نص عليه جماعه من العامه و الخاصه و عزاه فخر الإسلام إلى الجمهور و السيد العميدى إلى المحققين...» و فى بدائع الأفكار، ص ٢٤٣ «أما الجيه الثانیه و هو أنّ الأمر هل هو مشترك بين المعانى المذكوره لفظاً أو معنى أو حقيقه و مجاز فاختلفوا فيها على أقوال: أحدها أنه حقيقه فى القول المخصوص و فيما عداه مجاز عزی إلى الشيخ و العلامه و العميدى و الشهيد الثانى و غايه البادى و البيضاوى و الإصفهانى و الحاجبى و العضدى و نسبه الفخر إلى الجمهور و السيد العميدى إلى المحققين...» و أمّا المحاولة الرابعه: ما ذهب إليه فى جواهر الأصول، ج ١، ص ١٠٩. قال: «قد يقال:.... إنّ لفظ الأمر مشترك لفظى... و قال بعض آخر: إنّ لفظ الأمر مشترك معنوى... و الذى يقتضيه التحقيق عدم استقامه كلا- القولين... و ذلك لأنّ الذى يشق منه و يكون مادّه المشتقات كما عليه المحققون هو ماده الأمر غير المتهىأ بهیأ حتى هیأه المصدریه أو اسمها أعنى "أم ر" فالموضوع لنفس الطلب هو ماده "أم ر" غير المتهىأ و أمّا الموضوع لسائر المعانى فهو نفس لفظ الأمر بمادته و هیأته و عباره أخرى لفظ الأمر جامداً وضع لسائر المعانى فلم يكن الموضوع هنا شيئاً و لفظاً واحداً حتى يصح أن يقال بأنّه مشترك لفظى أو معنوى بين الطلب و سائر المعانى».

المحاولة الأولى: كون اللفظ «الأمر» مشتركاً لفظياً و المحاولة الثانية: كونه مشتركاً معنوياً. (١١)

المحاولة الأولى: الاشتراك اللفظي

و القول بالاشتراك اللفظي على صورتين:

ص: ٢١

١- قد ذكر في هدايه المسترشدين، ص ١٣٠ أقوالاً - ستة ثلاثة منها المذكوره هنا «اشترابه لفظاً بين القول و الفعل، كونه مشتركاً بين القول المخصوص و الشئ و الشأن و كونه حقيقه فى القول المخصوص و ما يعم المعانى المذكوره». و فى بدائع الأفكار للمحقق الرشتى (قدس سره) ، ص ٢٤٣ أقوالاً - تسعه ثلاثة منها المذكوره هنا «اشترابه بين القول و الفعل، اشتراكه بين الطلب و شأن و اشتراكه بين القول المخصوص و القدر الجامع بين سائر المعانى المذكوره» و نقل عن الآمدى أنه حقيقه فى القدر المشترك بين القول و الفعل و هو القول بالاشتراك المعنوى.

الأولى: الاشتراك اللفظي بين أكثر من معنيين (١) و هنا نظريتان. (٢)

الصورة الثانية: الاشتراك اللفظي بين معنيين و فيها خمس نظريات كما سيأتي.

المحاولة الثانية: الاشتراك المعنوي

إشارة

المحاولة الثانية: الاشتراك المعنوي (٣)

و في تعيين المعنى الواحد للفظ «الأمر» نظريتان كما سيأتي.

ص: ٢٢

١- قال في كفايه الأصول، ص ٦١ «الأولى إنه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعددة. منها... و لا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم». نقول: هنا جهتان: ١. لفظ الأمر يطلق على معانٍ عديده ٢. هل الأمر مشترك بين المعاني المذكوره لفظاً أو معنى أو حقيقه و مجاز؟ و هاتان الجهتان المذكورتان في هدايه المسترشدين و بدائع الأفكار صراحه و عباره الكفايه أيضاً مشتمله على كلتا الجهتين فيبدأ الكلام بذكر الجبهه الأولى و يختتم بذكر الثانيه و الظاهر من الإشكال الذي أورده صاحب الكفايه ١ على النظرية الأولى أن الكلام في الجبهه الأولى؛ أما كون الأمر مشتركاً لفظياً بين هذه المعاني السبعة فلم يذكر اختياره من أحد فما في جواهر الأصول، ج ٢، ص ١٠٩ «قد يقال و لعله المعروف بينهم إن لفظ الأمر مشترك لفظي بين معاني متعددة» لا يخلو من إشكال و كذا التفريع الذي جاء في تحريرات في الأصول، ج ٢، ص ٥ «المعروف و المشهور أن لفظه الأمر لها معانٍ كالطلب و الشأن و... فيكون مشتركاً لفظياً في الكل».

٢- هنا نظريه ثالثة ففي معارج الأصول، ص ٦١ «و توسط أبو الحسين فقال هو مشترك بين القول المخصوص و بين الشيء و الصفه و الشأن و الطريق».

٣- ذكرت هنا نظريتان و لكن في بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٢: «و أمّا المحاولة الثانية و هي توحيد معاني الأمر في معنى واحد جامع فقد وقعت هذه المحاولة بأحد أنحاء ثلثه» و قال في ص ١٣: «الثالث أن الأمر موضوع للجامع بين الطلب و الواقع» ثم أورد عليه. و ذكر وجهاً آخر المحقق البجنوردى (قدس سره) في منتهى الأصول، ج ١، ص ١٠٩ قال: «غايه ما يمكن أن يقال في تصوير الجامع بين الكل هو أن الفعل باعتبار معناه المصدرى يشمل جميع ما تعلق به إرادته الله جل جلاله حتى إنه بهذا الاعتبار تكون الأحكام الشرعيه أيضاً فعلاً- لأنها أيضاً تعلق بها الإراده التشريعيه أى إنها أيضاً فعل و مجعول في عالم الاعتبار و التشريع فالطلب الذي ينتزع عن إبراز الإراده التكوينيّه أو التشريعيه بالقول أو الفعل أو الكتابه الذي هو أحد معاني الأمر أيضاً داخل تحت هذا المعنى لأنه أيضاً فعل و من مصاديقه بهذا المعنى» الخ. و أما المحققون فقد ذكروا إشكالات على هذه المحاولة: قال المحقق القوجاني (قدس سره) في حاشيته على الكفايه، الرقم ١٠٨ عند التعليقه على قوله: «و لا يخفى أن عدّ

بعضها من معانيه»: «... و جعله جامعاً بين المعاني حتى يصير الأمر مشتركاً معنوياً بينهما يعبده عدم صحه اشتقاق التصارييف منه بمعناه الحقيقي حينئذ و صحته منه بمعناه المجازى فى موارد استعماله فى بعض أفراده مثل الطلب لا- فى موارد إطلاقه على أفراده مطلقاً و لا يخفى ما فيه حيث إن ذلك يحتاج إلى عناية فى المشتقات منه و المترائى خلافه» الخ. و قال المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٧ عند التعليقه على قوله: «كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول»: «و التحقيق بعد الاعتراف بالاستعمال فى ما عدا الطلب أنه لا بد من الالتزام بالاشتراك اللفظى دون المعنوى أو الحقيقه و المجاز... و من الواضح أن اللفظ لو كان حقيقه فى أحد المعنيين من الطلب و غيره و كان فى الآخر مجازاً لما اختلف جمع الأمر بأحد المعنيين مع جمعه بمعنى آخر كما هو المشاهد فى سائر الحقائق و المجازات... مع اختصاص الاشتراك المعنوى بين الطلب و الشىء بإشكال آخر و هو أن الأمر ممّا لا إشكال إجمالاً فى اشتقاقه و الجامع بين ما يقبل الاشتقاق و ما لا يقبله غير معقول إذ الشىء بما هو غير قابل للقيام بشىء حتى يكون قابلاً لظرو النسب عليه بذاته أو فى ضمن معنى جامع» الخ. و فى حواشى المشكينى (قدس سره)، ج ١، ص ٣٠٦ فى التعليقه على قوله «و منها الغرض»: «و هل هو حقيقه فى جميعها اشتراكاً لفظياً أو معنوياً... و جوه لا سبيل إلى الأول إذ فيه... و كذا الثانى لأنه فرع وجود الجامع و هو مفقود و توهم كونه مفهوم الشىء فيه مضافاً إلى كونه أحد المعانى فكيف يكون جامعاً أنه لا يصح الاشتقاق منه لأنّ القابل له هو الحدث لا المفهوم المنطبق عليه و على غيره». و راجع أيضاً أصول الفقه، ج ١، ص ٥٩ و مباحث الأصول، ج ١، ص ٢٥٠ و بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ١٣ و ١٤. و أجاب المحقق البجنوردى (قدس سره) فى منتهى الأصول، ج ١، ص ١١١ فقال: «نعم يبقى الإشكال من ناحيه الجمع حيث إن الأمر بمعنى ما عدا الطلب يجمع على أمور و بمعناه يجمع على أوامر و إن كان يمكن أن يقال: إنه لا مانع من أن يكون المفهوم الواحد إذ أريد منه بعض المصاديق يجمع على كذا و إذا أريد منه البعض الآخر يكون له جمع آخر. و لكن مع ذلك كله يبقى إشكال الاشتقاقات فإنه إن أريد من الأمر ذلك المعنى الحدى فى جميع الموارد فلماذا تكون الاشتقاقات مخصوصه بهذا المعنى؟ و إن كان يمكن أيضاً أن يقال: إن الاشتقاقات من جهه اختلاف نسب المعنى الحدى فإذا كانت اختلافات النسب فى معنى حدى قليله من جهه قله الاحتياج إليها فقهاً تكون الاشتقاقات قليله و إذا كانت كثيره تكون كثيره و ذلك حسب الاحتياج فالأمر بمعنى ما عدا الطلب من سائر المعانى يحتاج إلى اختلافات النسب بخلاف ما إذا كان بمعنى الطلب فإن الاحتياج إليها كثير». و قال بعد ذلك: «هذا و لكن مع ذلك كله لا يخلو هذا الكلام عن مناقشات».

النظريه الأولى: (١) من العلامه القوجانى (قدس سره)

هى للقائل بالاشتراك اللفظى بين أكثر من معنيين. ذهب (قدس سره) إلى أنّ الأمر حقيقه فى معانٍ ثلاثه: «الطلب» (٢) و «الشأن» و «الشيء». (٣)

ص: ٢٤

١- و هو مختار المحقق (قدس سره) أيضاً. قال فى هدايه المسترشدين، ص ١٣٠ «و عن أبى الحسين البصرى... و حكى عنه فى المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص و بين الشيء و الصفه و الشأن و الطريق و اختار القول به و ظاهر ما ذكره فى الاحتجاج عليه إرجاعه الطريق إلى الشأن و الصفه و الغرض إلى الشيء فىكون عنده مشتركاً بين الثلاثه». و راجع معارج الأصول، ص ٦١.

٢- فى بدائع الأفكار، ص ٢٤٣: «اختلفوا بعد اتفاقهم على أنّ الأمر... فمنهم من جعله حقيقه فى مطلق الطلب سواء كان مستكشفاً من القول أو الإشاره أو الكتابه و مجازاً فى القول كما فى الفصول؛ و منهم من جعله حقيقه فى كل من القول و الطلب كالسيد المحقق الكاظمي؛ و منهم من جعله حقيقه فى القول ساكتاً عن الطلب و هو المصرّح به فى كلمات الكل بل ادعى جماعه من المحققين عليه الإجماع؛ و منهم من جعله حقيقه فى القول الدالّ على الطلب لا- القول المجرد صرّح به فى التهذيب و وافقه المحقق القمي» أمّا كون الأمر الطلب الحاصل بالقول فهو مختار المحقق القمي (قدس سره) كما عرفت و المحقق الرشتي و العلامه الطباطبائي (قدس سرهما) فى القوانين، ص ٣٢: «الأمر على ما ذكره أكثر الأصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاءً؛ و فى بدائع الأفكار، ص ٢٤٣: «و الذى يقتضيه التحقيق بعد إمعان النظر فى كلماتهم أنّ كلاً من القول و الطلب مأخوذ فى معنى الأمر فىكون كل واحد جزءاً للموضوع له و تمامه هو القول الدالّ على الطلب أو الطلب الحاصل بالقول؛ و فى حاشيه الكفايه للعلامه، ص ٦٩: «معنى الأمر ليس هو الإراده مطلقاً من الأمر سواء دلّ عليها أم لا و لا هو الإراده المدلول عليها مطلقاً سواء كان الدالّ عليها اللفظ أو غيره من الإشارات... بل معنى الأمر هو «الصيغه الدالّ على إنشاء الإراده». و لعلّ المحقق النائيني (قدس سره) يوافق هذا القول فى أجدود التقريرات، ج ١، ص ٨٦ عبّر عن المعنى الأول بالطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له. و فى قبال ذلك قال المحقق المظفر (قدس سره) فى أصول الفقه، ج ١، ص ٥٩: «و المراد من الطلب إظهار الإراده و الرغبه بالقول أو الكتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور ممّا يصحّ إظهار الإراده و الرغبه و إبرازهما به فمجرد الإراده و الرغبه من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً». و لعلّ المحقق البهجه (قدس سره) وافق هذا القول حيث عبّر فى مباحث الأصول، ج ١، ص ٢٤٩ عن المعنى الأوّل بالطلب المدلول بدالّ إنشاءً.

٣- حاشيه الكفايه، ص ٥١، التعليقه ١٠٨ على هذه العبارة «و لا يخفى أنّ عد بعضها من معانيه» قال (قدس سره): «لا يخفى أنّ الأمر إما... أو حقيقه فى الثلاثه و هى الشيء و الشأن و الطلب المخصوص و هو التحقيق». و فى الذريعه، ج ١٤، ص ٣٤ «شرح الكفايه للشيخ على بن قاسم القوجانى مطبوع و هو كان من أجلاء تلاميذ المصنّف فكان يقرر درس أستاذه فى حياته بعد انقضاء المدرس و يسمع تقريره جمع من التلاميذ و صار مدرساً بعد وفاه أستاذه و لم يطل زمانه بعده فابتلى بالسل و ذهب إلى الكاظميه للعلاج و لم ينجح و توفى بها فى شهر رمضان سنة ١٣٣٣» و ذكره أيضاً فى ج ٢٦، ص ٢٦٧ بعنوان «الحاشيه على كفايه

الأصول». و ذكر له تأليفاً آخر في ج ٤، ص ٣٨٠ قال (قدس سره) : «التقريرات للشيخ على القوچاني النجفي المتوفى بالكاظميه في شهر رمضان ١٣٣٣ عن نيف و أربعين سنه كان من أجلاء تلاميذ شيخنا آيه الله الخراساني و مقررى درسه في حياته و المدرس بعد وفاته و كتب كثيراً من تقريراته و طبع حاشيته على الكفايه و تزوج أخيراً بابنه المرحوم السيد محمد بن إبراهيم اللواساني الآتى ذكر تقريراته».

هي أيضا للقائل بالاشتراك اللفظي بين أكثر من معنيين. ذهب (قدس سره) إلى أنّ معانيه: «الطلب» و «الفعل» و «الشيء». (١)

أما المناقشه في النظرية الأولى و الثانيه:

فيظهر بعد ملاحظه ما يأتي من مناقشه سائر النظريات.

ص: ٢٥

١- حواشي المشكيني، ج ١، ص ٣٠٨، التعليقه على هذه العبارة «و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول» قال (قدس سره): «اعلم أنّ في المسأله... أقوالاً... الرابع ما هو المختار من كونه حقيقه في الأولين [أى الشيء و الطلب] مع الفعل». و فى الذريعه، ج ٦، ص ١٨٦ «الحاشيه عليها [أى كفايه الأصول] للميرزا أبى الحسن بن عبدالحسين المشكيني المتوفى بالنجف فى يوم الاثنين ٢٧ ج ٢ ١٣٥٨ طبع الجزء الأول منها فى النجف و طبعت كلها على هامش الكفايه بطهران سنه ٣٦٤» و ذكره أيضاً فى ج ١٤، ص ٣٤ بعنوان «شرح الكفايه».

هي للقائل بالاشتراك اللفظي بين معنيين. إنه (قدس سره) ذهب إلى أنّهما «الطلب» و «الشأن». (٢)

المناقشه في النظريه الثالثه:

أولاً: إنّ معنى «الشأن» لا يخطر في الذهن من الأمر غير الطلبي. (٤)

ثانياً: المناقشه الأولى على النظريه السادسه مع الملاحظه عليها.

النظريه الرابعه: من صاحب الكفايه (قدس سره)

هي للقائل بالاشتراك اللفظي بين معنيين أيضاً، فإنّ صاحب الكفايه (قدس سره) قال لم

١- في الذريعه، ج ١٦، ص ٢٤١ «الفصول الغرويه في الأصول الفقهيّه للشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (عبد الرحيم) الطهراني الإصفهاني الحائري المتوفى ١٢٥٠ كما في نجوم السماء و هو أخو الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه الكبيره على المعالم.
٢- الفصول الغرويه، ص ٦٢، مقاله الأولى، القول في الأمر «فصل الحق أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال: أمره بكذا و بين الشأن كما يقال: شغله أمر كذا الخ». و في معارج الأصول، ص ٦١: «لنا أنّ القائل إذا قال: هذا أمر... و إن قال: مستقيم علم الشأن».

٣- و في حواشى المشكىنى ١، ج ١، ص ٣٠٨: «فيه مضافاً إلى ما ذكر في المتن من كونه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم أنّ اللانزم حينئذ في ما استعمل في غير المعنيين المذكورين نحو رأيت أمراً إمّا كونه من مصاديقهما أو وقوع الاستعمال مجازاً و كلاهما منتفٍ أمّا الأوّل فلائذ لا يزمه صحه التبديل بأحد المعنيين على سبيل منع الخلو و لا ينفى عدم صحته و أمّا الثانى فلو جهين: الأوّل انتفاء المناسبه اللزوميه بينهما و بين مفهوم الشىء و عدم علاقته معهوده على الخلاف غير العموم و الخصوص و

هو غير معتبر. الثاني عدم لحاظ العرف علاقه فيه».

٤- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٨ «و أما رأى صاحب الفصول فواضح الضعف إذ لا حكاية للفظ الأمر عن الشأن ولا ينسب منه إلى الذهن».

١- إن صاحب الكفايه (قدس سره) و إن قال أولاً في ص ٦٢: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء» و لكن يقول بعد ذلك عبارات ربّما ينافى كونه مختاره فإنّه يقول بعد أسطر: «و إنّما المهم بيان ما هو معناه عرفاً و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه و قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب و السنّه و لاجه على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقه و المجاز... نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه و إن لم يعلم أنّه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمّه كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل». جاء في حواشي المشكيني (قدس سره) ، ج ١ ، ص ٣١٢ في التعليقه ٢٢٨ على قوله: «و لا حجه على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي»: «و هذا منافٍ لما اختاره في أول البحث من كونه مشتركاً لفظياً بين الطلب و الشيء» بل ذكر في عنايه الأصول اختلاف النسخ في العبارة الأولى و ليس «و الشيء» في بعضها و جعلها الأصل و قال بعد ذلك: «إنّ في بعض النسخ هكذا: حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء» ثم بعد ما في هذه النسخه و ذكر ممّا يبعده قوله: «و لا حجه على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي» و قال في توضيحه: «إذ لو كان حقيقه في الطلب و الشيء كان لامحاله مشتركاً لفظياً بينهما». و عند التعليقه على قوله: «كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل». قال في نهايه الدرايه، ج ١ ، ص ١٧٧: «مع أنّه (قدس سره) لم يستبعد أولاً- كونه حقيقه في الطلب و الشيء». و في حواشي المشكيني (قدس سره) ، ج ١ ، ص ٣١٣: «و لكن ظهوره فيه من بين المعاني ممنوع بل هو مجمل بينه و بين مفهوم الشيء لولا القرينه الخارجيه الشخصيه». و في حقائق الأصول، ج ١ ، ص ١٤٣: «قد تقدم منه أنّه لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه في الطلب و في الشيء و حينئذ فدعوى ظهوره في الأوّل غير ظاهره الوجه». و في عنايه الأصول، ج ١ ، ص ١٨٠: «أى كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهراً في المعنى الأوّل و هو الطلب و لو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق لا من الحاق فلا يعلم كونه حقيقه فيه أقول: هذا منافٍ لما تقدم منه آنفاً من قوله "و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة" و في ص ١٧٦ ذكر أنّ هذه العبارة ممّا يبعد النسخه التي فيها «و الشيء». و لكن في منتهى الدرايه، ج ١ ، ص ٣٦٩ جمع بين هاتين العبارتين و قال: «إنّ دعوى الحقيقه في المعنيين لا تنافي ظهور اللفظ في خصوص أحدهما كالطلب في المقام لجهه خارجيه مثل كثره الاستعمال فيه فإنّ الظهور الناشئ عن جهه خارجيه في أحد المعنيين بالخصوص لا ينافى الوضع لهما كما لا يخفى».

٢- ذهب إليه قبل صاحب الكفايه (قدس سره) ، صاحب هدايه المسترشدين و بدائع الأفكار". ففي الأوّل، ص ١٣٠ «و كيف كان فالأظهر كونه حقيقه في القول المخصوص و ما يعمّ المعاني المذكوره و لا يبعد أن يجعل الشيء هو المعنى الشامل لها ما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهوماً من الخارج و يكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين المذكورين». و في الثاني، ص ٢٤٣ «و أمّا الجبهه الثانيه و هو أنّ الأمر هل هو مشترك بين المعاني المذكوره لفظاً أو معنى أو حقيقه و مجاز فاختلّفوا فيها على أقوال... التاسع أنّه مشترك بين القول المخصوص و القدر الجامع بين سائر المعاني المذكوره و هو مختار بعض المحققين من متأخري المتأخرين و هو المختار». أما وجه هذه النظرية ففي هدايه المسترشدين، ص ١٣٠ بعد اختيار هذا القول: «لنا تردد الذهن بين المعنيين حال الإطلاق و هو دليل الاشتراك». و في الحاشيه على الكفايه للمحقق البروجردي (قدس سره) ، ج ١ ، ص ١٥٣: «لكن التحقيق أنّه مستعمل في العرف و اللغه في الطلب و الشيء في الجملة على نحو الحقيقه أمّا الاستعمال فلوجوده في الآثار و الأخبار و الكتاب و السنّه و الأدعيه و أمّا كونه على نحو الحقيقه فالتبادر و الانسباق».

إشاره

(١)

المناقشه الأولى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

(٢)

قال: «كونه حقيقة في هذين الأمرين وإن كان مختار جملة من المحققين على ما حكى إلا أن استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء إذ الشيء يطلق على الأعيان والأفعال مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجية فلا يقال: "رأيت أمراً عجباً" إذا رأى فرساً عجباً و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجباً من الأفعال».

ص: ٢٨

١- وفي حواشي المشكيني (قدس سره)، ج ١، ص ٣٠٩: «و يرد عليه ما أوردنا على الفصول حرفاً بحرف في قولهم: أمر فلان معجب».

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٠، التعليقه ١٣٩ على هذه العبارة «و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء». و في منتهى الأصول للمحقق البجنوردى (قدس سره)، ج ١، ص ١١١: «ثم على تقدير صحه ما ذهبوا إليه فالجامع بين ما عدا الطلب ليس هو مفهوم الشيء لإطلاق الشيء على الأعيان و الذوات جواهاً كانت أم أعراضاً بخلاف الأمر فإنه لا يطلق على الذوات و الأعيان إلا باعتبار صدورها عن فاعلها و خالقها».

أنّ عدم تداول الاستعمال لا يضر بصحته كما يقال: هذا (زيد) أمر متشخص بذاته و جزئي خارجي. مضافاً إلى أن هذا المحقق (قدس سره) أعرض عن هذه المناقشه و استدرك عنها و قال بأنّ الشىء بمعناه المصدرى المبنى للمفعول يطلق على الأعيان الخارجيه أيضاً، و التزم بأن مفهوم الأمر حينئذٍ مساوق لمعنى الشىء و الشىء بهذا المعنى لم يكن فى قبال معنى الطلب.

المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين

(١١)

إنه

لا يجوز إطلاق الأمر على الله تعالى مع أنّه يطلق عليه الشىء فيقال: شىء لا كالأشياء. (٢٢)

ص: ٢٩

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٨ و ٩ «و أما رأى صاحب الكفايه... فيه أنّ الشىء يطلق على... و على ذات البارى لكن الأمر لا يصح إطلاقه على هذه الموارد... و فى الأخبار أنّه يقال لله شىء لكنه شىء بخلاف الأشياء فيطلق عليه الشىء و لكن لا يطلق الأمر».

٢- قد ذكر فى الكافى باب إطلاق القول بأنه شىء و فى التوحيد باب أنه تبارك و تعالى شىء و ما ورد بهذا المضمون على أقسام: الأول: ما ورد بلسان المعصوم أنه تعالى شىء بخلاف الأشياء و هو حديثان: (١) فى الكافى، ج ١، ص ٨١، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ٥: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى أتى أبا عبد الله (عليه السلام) ... قال: فما هو؟ قال: شىء بخلاف الأشياء ارجع بقولى إلى إثبات معنى وأنه شىء بحقيقه الشئيه غير أنه لا جسم ولا صورته ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان. و جاء أيضاً فى الكافى، ج ١، ص ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شىء، ح ٦ و فى التوحيد، ص ١٠٤، باب ٧، ح ٢ و ص ٢٤٤، باب ٣٦، ح ١ و فى معانى الأخبار، ص ٨، معنى قول الأئمه (عليهم السلام) إن الله تبارك و تعالى شىء، ح ١ و فى الاحتجاج، ج ٢، ص ٧٠. (٢) فى عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٢٠، باب ما جاء عن الرضا على بن موسى (عليه السلام) من الأخبار فى التوحيد، ح ٢٨: حدثنا محمد بن على ماجيلويه رضى الله عنه قال: حدثنى عمى محمد بن أبى القاسم قال: حدثنى أبو سمينه محمد بن على الكوفى الصيرفى عن محمد بن عبد الله الخراسانى خادم الرضا (عليه السلام) قال: دخل رجل من الزنادقه على الرضا (عليه السلام) عنده جماعه... فقال أبو الحسن (عليه السلام): ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه أنكرت ربوبيته و نحن إذا عجزت حواسنا عن ادراكه أيقنا أنه ربنا و إنه شىء بخلاف الأشياء. الثانى: ما قرر المعصوم أنه تعالى شىء لا كالأشياء فى التوحيد، ص ١٠٧، باب أنه تبارك و تعالى شىء، ح ٨: حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله، قال: حدثنا محمد بن جعفر بن بطه، قال: حدثنى عده من أصحابنا، عن محمد بن عيسى بن عبيد، قال: قال لى أبو الحسن (عليه السلام): ما تقول إذا

قيل لك: أخبرني عن الله عز وجل شيء هو أم لا؟ قال فقلت له: قد أثبت الله عز وجل نفسه شيئاً حيث يقول: (قل أى شيء أكبر شهادته قل الله شهيد بيني وبينكم) فأقول: إنه شيء لا كالأشياء، إذ فى نفي الشئيه عنه إبطاله ونفيه، قال لى: صدقت وأصبت. الحديث. الثالث: ما أجاب المعصوم بالإثبات لهذا السؤال: أيجوز أن يقال إن الله شيء؟ فى الكافى، ج ١، ص ٨٢، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٢: محمد بن أبى عبد الله، عن محمد بن إسماعيل عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن الحسين بن سعيد قال: سئل أبو جعفر الثانى (عليه السلام): أيجوز أن يقال لله: إنه شيء؟ قال: نعم، يخرج من الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه. وفى ص ٨٥، ح ٧: عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عيسى، عن ذكره قال: سئل أبو جعفر (عليه السلام): أيجوز أن يقال: إن الله شيء؟ قال: نعم يخرج من الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه. الرابع: ما أجاب المعصوم بالإثبات لهذا السؤال: أتوهم شيئاً؟ فى نفس المصدر، ح ١: محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبى نجران قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التوحيد فقلت: أتوهم شيئاً؟ فقال: نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه، لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل، وخلاف ما يتصور فى الأوهام؟! إنما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود الخامس: ما جاء بهذا المضمون: كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله سبحانه فى نفس المصدر، ح ٣: على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبى المغرا رفعه، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قال: إن الله خلو من خلقه، وخلقته خلو منه، وكلما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله. وح ٤: عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زراره بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إن الله خلو من خلقه وخلقته خلو منه، وكل ما وقع عليه شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء، تبارك الذى ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير. وح ٥: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير. عن على بن عطيه، عن خيثمه عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: إن الله خلو من خلقه، وخلقته خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق والله خالق كل شيء.

و هي ما سيأتي من المناقشه الأولى على النظرية السادسة مع الملاحظه عليها.

النظرية الخامسة: من المحقق البرجودي (قدس سره)

اشاره

هي للقائل بالاشتراك اللفظي بين معنيين أيضا. إنه (قدس سره) ذهب (١) إلى أنهما «الطلب» و «الفعل». (٢)

ص: ٣١

١- هذا موافق لما أُفيد في نهاية الأصول، ص ٧٥ المقصد الأول، الفصل الأول، المبحث الأول إذ جاء فيه: «و لعل معناه الجمودي عبارته عن الفعل». و أما في سائر الكتب من حاشيته و تقريراته (قدس سره) فقد ذكر كونه مشتركاً بين الطلب و الشيء. ففي حاشيته على كفايه الأصول للحجتي، ج ٢، ص ١٥٤: «التحقيق أنه مستعمل في العرف و اللغة في الطلب و الشيء في الجملة على نحو الحقيقة». و في الحجة في الفقه للحائري، المجلد الأول، ص ٩٧: «إن ما يؤدي إليه النظر أن للأمر معنيين فقط أحدهما بمعناه الحدتي الصدوري أي بمعنى الطلب و منه اشتقاقاته ثانيهما بمعناه الجمودي أي بمعنى الشيء إلا أنه لا يطلق الأمر على مطلق الأشياء حتى الجمادات بل إنما يطلق على خصوص بعض الأعراض إذ من المستبعد جداً إطلاق الأمر أو الأمور عند العرف على الجواهر مثل زيد و عمرو و الجبال و البحار و الأشجار و الصحارى لكنه يطلق عليها الأشياء و الشيء».

٢- ذهب إليه السيد (قدس سره) في الذريعة و العلامة الطباطبائي (قدس سره) في حاشية الكفايه. ففي الأول، ج ١، ص ٢٧ «اختلف الناس في هذه اللفظه فذهب قوم إلى أنها مختصه بالقول دون الفعل... و قال آخرون: هي مشتركه بين القول و الفعل و حقيقة فيهما معاً و الذي يدل على صحه ذلك...». و في الثاني، ص ٦٩ في التعليقه على قوله «و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء»: «يعني به الاشتراك اللفظي بينهما لكن لا يخفى... بل معناه إن كان فهو الطلب و الفعل». و قال المحقق البجنوردي (قدس سره) في منتهى الأصول، ج ١، ص ١١١ بعد ذكر بعض الإشكالات على القول بالاشتراك المعنوي بين جميع المعاني: «... و لعل لذلك ذهب جمع من المحققين إلى اشتراكه اللفظي بين الطلب و بين جامع ما عداه ثم على تقدير صحه ما ذهبوا إليه فالجامع بين ما عدا الطلب ليس هو الشيء... فالأحسن أن يقال: إن الجامع بين ما عدا الطلب من تلك المعاني هو الفعل بالمعنى الذي ذكرنا».

قد أورد - على أن معنى الأمر الطلب و الفعل (١) - بعض أكابر الاساطين (دام ظله)

ص: ٣٢

١- قال السيد المرتضى (قدس سره) في الذريعة، ج ١، ص ٢٧: «و قال آخرون هي مشتركة بين القول و الفعل و حقيقه فيهما معاً و الذى يدل على صحه ذلك أنه لا- خلاف في استعمال لفظه الأمر في اللغة العربيه تاره في القول و أخرى في الفعل لأنهم يقولون: أمر فلان مستقيم و إنما يريدون طرائقه [و] أفعاله دون أقواله و يقولون: هذا أمر عظيم كما يقولون: هذا خطب عظيم و رأيت من فلان أمراً أهالني أو أعجبنى و يريدون بذلك الأفعال لامحاله و من أمثال العرب في خبر الزبا لأمر ما جدع قصير أنفه و قال الشاعر: لأمر ما يسود من يسود؛ و مِمَّا يمكن أن يستشهد به على ذلك من القرآن قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا حَيَاءُ أَمْرِنَا وَفَارَ التَّنُّورُ) (هود: ٤٠) و إنما يريد الله تعالى بذلك الأحوال و العجائب التي فعلها جل اسمه و خرق بها العاده و قوله تعالى: (أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) (هود: ٧٣) و أراد الفعل لامحاله و إذا صحت هذه الجملة و كان ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظه في شيئين أو أشياء يدل على أنها حقيقه فيهما و مشتركة بينهما إلا أن يقوم دليل قاهر يدل على أنه مجاز في أحدهما - و قد بسطنا هذه الطريقه في مواضع كثيره من كلامنا و سيجيء مشروحه مستوفاه في مواضعها من كتابنا هذا - و جب القطع على اشتراك هذه اللفظه بين الأمرين و وجب على من ادعى أنها مجاز في أحدهما الدليل». و ردّ عليه الشيخ (قدس سره) في عدّه الأصول، ج ١، ص ١٥٩ و قال: «و الذى يدل على ما قلناه من أن هذه الصيغه حقيقه في القول دون الفعل أطرادها في القول و وقوفها في الفعل لأنه ليس كل فعل يسمّى أمراً إلا- ترى أنه لا يسمّى الأكل و الشرب و القيام و القعود بأنه أمر و إنما يقال لجملة أحوال الإنسان إنه أمر فيقال: أمره مستقيم و أمره مضطرب و أما تفاصيل الأفعال فلا توصف بذلك... و أيضاً فإن هذه اللفظه لها اشتقاق لأنه يشتق منها اسم الفاعل فيقال أمر و اسم المأمور و فعل الماضى و المستقبل و كل ذلك لا يتأتى في الفعل فعلم بذلك أنه مجاز في الفعل و حقيقه في القول». و ردّ عليه أيضاً المحقق (قدس سره) في معارج الأصول، ص ٦١ حيث قال: «و احتج من جعله حقيقه في الفعل بوجوده: أحدها: قوله تعالى (فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ) (هود: ٩٧) الثانى: قوله تعالى (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) (القمر: ٥٠) الثالث: أن أمراً في الفعل جمعه أمور و الجمع دلالة الحقيقه الرابع: أنه مستعمل في الفعل و الاستعمال دلالة الحقيقه. و الجواب عن الأوّل: أنه محمول على القول و يؤيده قوله «فاتبعوا». و عن الثانى: لانسلّم أن المراد بذلك الفعل و إلا لكانت أفعاله كلها واحده بل الشأن أى شأننا ذلك. و عن الثالث: لانسلّم أن التصرف دلالة الحقيقه سلّمنا لكن لانسلّم أن أموراً جمع أمر فإنه لا فرق بين قولهم: أمر فلان مستقيم و بين قولهم: أمور فلان مستقيم سلّمنا لكن إطلاق ذلك لخصوص كونه شأناً لا لعموم كونه فعلاً. و عن الرابع: لانسلّم أن الأصل في الاستعمال الحقيقه سلّمنا لكن معارض بأن الأصل عدم الاشتراك» و نفس السيد (قدس سره) في الذريعة قال: «و قد تعلق المخالف لنا في هذه المسأله بأشياء: منها أن الأمر يشتق منه في اللغة العربيه الوصف لفاعله بأنه أمر و هذا لا يليق إلا بالقول دون الفعل لأنهم لا يسمّون من فعل فعلاً ليس بقول بأنه أمر. و منها أنه لو كان اسماً للفعل في الحقيقه لا طرد في كل فعل حتى يسمّى الأكل و الشرب بأنه أمر ألا ترى أن القول لما كان أمراً طرد في كل ما هو بصفته. و منها أن شأن الأمر أن يقتضى مأموراً و مأموراً به كما يقتضى الضرب ذلك و معلوم أن ذلك لا يليق إلا بالقول دون الفعل» إلى آخر الأشياء السبعه. ثم قال في ص ٣٠: «فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً- من دلالة الاشتقاق... فأى دلالة في ذلك على أن الفعل لا يسمّى أمراً... و هذه

الطريقه توجب عليهم أن تكون لفظه عين غير مشتركه لأنّ لقائل أن يقول: إنّ هذه اللفظه إنّما تجرى على ما يشتق منه عين و عيناء و هذا لا يليق بالجرحه فيجب أن تكون مقصوره عليها و بمثل ما يدفعون به هذا القول يدفع قولهم. و يقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: نحن نقول بما ظننتم أنّا نمنع منه و لانفرق بين وقوع هذا الاسم الذى هو الأمر على الأفعال كلها على اختلافها و تغايرها و إلّما فضعوا أيديكم على أى فعل شئتم فإنّنا نبين أنّ أهل اللغه لا يمتنعون من أن يسمّوه أمراً. و يقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً:... و أنتم لا يمكنكم أن تنقلوا عن أهل اللغه أنّ كل ما سمي أمراً و إن لم يكن قولاً يقتضى مأموراً به و مأموراً» الخ. و قال العلامة الطباطبائي (قدس سره) فى حاشيه الكفايه، ص ٦٩: «لا يخفى أنّ صدق الأمر على غير الطلب المخصوص موقوف على اشتمال مصداقه على نسيه أى معنى حدثى من حيث هو كذلك يشهد بذلك الاستعمالات و الشىء و الشأن و أضرابهما لاتشتمل على ذلك فليست من معانى الأمر بل معناه إن كان فهو الطلب و الفعل و أظن أنّ المتأمل المستأنس بتطورات اللغه و موارد استعمال الأمر خاصّه يذعن... بل معنى الأمر هو الصيغه الدالّه على إنشاء الإراده و يجمع على أوامر ثمّ اشتق منه الأمر بمعنى مطلق الفعل لكونه يتعلّق به الأمر و جمعه على أمور و نظائره كثيره فى اللغات من حيث تطوراتها و كذا سائر المعانى فى اشتقاقات هذه المادّه كالإمره و الأماره».

أولاً: إنّ الأمر الجمودى أعم من

الفعل فيشمل الصفات و الأعراض كما يقال للسواد العارض للشيء أمر و للعلم الذى اتصف به العالم أمر. (١)

ثانياً: مفهوم الفعل لا يخطر فى الذهن من الأمر الجمودى و مصداق الفعل لا يكون الموضوع له لأنه يلزم حينئذٍ الوضع العام و الموضوع له الخاص.

فالمعنى الجمودى الأخص من الشيء الأعم من الفعل.

ثالثاً: ما سيأتى من المناقشه الأولى على النظرية السادسة مع ما يلاحظ عليها.

النظرية السادسة: من المحقق العراقى (قدس سره)

إشاره

و هى للقائل بالإشتراك اللفظى بين معنيين أيضاً. إنّ المحقق العراقى و المحقق الصدر (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله) ذهبوا إلى أنّهما «الطلب» و «معنى أخص من الشيء» و بعضهم قيدوا معنى الثانى و قالوا: «أخص من الشيء و أعم من الفعل» (٢)

ص: ٣٤

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩ و ١٠ «و أما رأى السيد البروجردى فقد ظهر ما فيه مما تقدم لأنه قد خص الأمر بالفعل مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً هذا أولاً».

٢- من الأعلام من صرح بكون الأمر موضوعاً لمعنى أخص من الشيء أعم من الفعل و هو المحقق الوحيد (دام ظله) و نسب هذا المذهب إلى المحقق الخوئى (قدس سره) و فى تحقيق الأصول: «و هذا القول للمحقق العراقى (قدس سره)». و لكننا ما وجدنا من صرح به إلا- بعض الأساطين (دام ظله) حيث قال فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠، الأوامر، ماده الأمر، ما معنى ماده الأمر؟ «فظهر أنّ الحق كون مفهوم الأمر أوسع دائرة من الفعل و أضيق من الشيء». و المحقق الفيروزآبادى (قدس سره) جاء بتعبير قريب منه قال فى عنايه الأصول، ج ١، ص ١٧٤ فى تعليقه على قوله: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة»: «... و على كل حال الحق أنّ للفظ الأمر معنيين بحكم التبادر لا أكثر: أحدهما... ثانيهما ما يقرب من مفهوم الشيء و الفعل». أما المحقق العراقى و الخوئى (قدس سرهما) فهما قائلان بكون معنى الأمر أضيق من الشيء. ففى مقالات الأصول، ج ١، ص ٢٠٥، مقاله الثالثه عشره: «و إنّ أصل المعنى ربّما يرجع إلى معنيين: أحدهما عباره عن مفهوم عام عرضى مساوق لمفهوم الشيء و الذات من حيث كونهما أيضاً من المفاهيم العامه العرضيه و إن كان له نحو أخصيه عمّا يساوقه من العنوانين و بهذا المعنى كان

من الجوامد» و إن جاء في نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ١٥٦ اختيار كون الأمر حقيقه في الشيء بدون ذكر أخصيته. و في محاضرات، ج ١، ص ٣٤٣ و ٣٤٤ من الطبعه الجديده: «و يمكن أن نقول: إن مادّه الأمر موضوعه لغه لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي: أحدهما... و ثانيهما الشيء الخاص و هو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما في مقابل الجواهر و بعض أقسام الأعراض». و مثلهما المحقق المظفر و المحقق الصدر (قدس سرهما) حيث قال الأول في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٩: «و لا يبعد أن تكون المعانى التى استعملت فيها كلمه الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها و هو مفهوم الشيء... و المراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً فإن الشيء لا يقال له أمر إلّا إذا كان من الأفعال و الصفات و لذا لا يقال: رأيت أمراً إذا رأيت إنساناً أو شجراً أو حائطاً». و قال الثانى كما فى بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ١١، بحوث الأوامر، ماده الأمر، الوجهه الأولى، المحاوله الأولى: «و الصحيح أن مدلول كلمه الأمر حسب المستفاد من استعمالاتها فى غير الطلب و إن لم يكن يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض إلّا أنه ليس مخصوصاً بالحادثه أو الواقعه المهمّه أو الحدث».

المناقشه فى النظرىه السادسه:

اشاره

هذه النظرىه متعینه لولا مناقشتان:

المناقشه الأولى:

اشاره

و هى ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) من اعتبار خصوصیه فى المعنى الأول - و هو الطلب - و أن الأمر لا يصدق على الطلب المتعلق بفعل نفس الإنسان و هذا

ص: ٣٥

قرينه قاطعه على أنها لم توضع للجامع بين ما يتعلق بفعل غيره و فعل نفسه، فالموضوع له الأول لماده الأمر هو الطلب في إطار خاص لا الطلب المطلق. (١)

بإحاطة عليها:

إنَّ الأمر يطلق إذا تعلق بفعل نفسه كما قال تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (٢) فإن المراد من «أمره» هو قوله في ما بعد «كن» و هو مشتمل على الطلب الذي لا يتعلق بفعل غيره.

المناقشة الثانية:

و هي ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من إرجاع المعنى غير الطلبي و هو الأخص من الشيء و الأعم من الفعل إلى المعنى الطلبي و قد نشير إليه.

النظريه السابعه: من المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

هي للقائل بالاشتراك اللفظي بين معنيين أيضاً. إنه (قدس سره) ذهب إلى أنهما «إبراز الاعتبار النفساني» و «معنى أخص من الشيء». (٣)

ص: ٣٦

١- محاضرات (ط ق) ج ٢، ص ٧؛ (ط.ج) ج ٢، ص ٣٤٣ و ٣٤٤ «يمكن أن نقول: إنَّ ماده موضوعه لغه لمعنيين على سبيل الإشتراك اللفظي أحدهما الطلب في إطار خاص لا الطلب المطلق... و من هنا يظهر أن النسبه بين الأمر و الطلب عموم مطلق».

٢- يس: ٨٢.

٣- محاضرات في أصول الفقه (ط.ق)، ج ٢، ص ٨ و ٩؛ (ط.ج) ج ١، ص ٣٤٥ و ٣٤٦، بحث الأوامر، المقام الأول، الجبهه الأولى «فالنتيجه أنه موضوع بإزاء المعنيين الماضيين على نحو الاشتراك اللفظي: الحصره الخاصه من الطلب [و] الحصره الخاصه من مفهوم الشيء... هذا على ما بيناه في الدورات السابقه و لكن الصحيح في المقام أن يقال: إنَّ ماده الأمر... وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج».

قد استشكل هذه النظرية بعض أكابر الأساطين (دام ظلّه) (١١) بأنّ المناط فى الاعتبار و الإبراز أن يكون المعبر مدلولاً لللفظ مثل البيع و النكاح اللذين هما اعتباران لللفظ نفسانيان نبرزهما بلفظ ملكتك و أنكحتك و لكن فى ما نحن فيه المعبر هو ثبوت الفعل و وجوبه على الذمه و المبرز لفظ «أمرك» و معنى الأمر ليس وجوب الفعل و لا إبرازه. نعم الأمر يكون مصداقاً للإبراز كما يستفاد منه وجوب الفعل لكن البحث فى المفهوم و المعنى لا فى المصداق.

النظرية الثامنة : من المحقق النائنى (قدس سره)

اشاره

هى للقائل بالاشتراك المعنوى فى الواقعه التى لها أهميه فى الجملة بعد قوله بالاشتراك اللفظى بينها و بين الطلب. و هى نظريه المحقق النائنى (قدس سره) (٢٢)

ص: ٣٧

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠ «و أما رأى القائل بأنّ مدلول الأمر هو الاعتبار النفسانى و إبرازه... لكن هذا مطلب و كون مدلول هذه الصيغه هو ذاك الاعتبار و إبرازه مطلب آخر».

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٣١، المقصد الأول، الفصل الأول: «و التحقيق أنّه لا- إشكال فى كون الطلب... معنى له و أنّ استعماله فيه بلا- عناية و أمّا بقيه المعانى فالظاهر أنّ كلها راجعه إلى معنى واحد و هى الواقعه التى لها أهميه فى الجملة... بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد» و لم نجد التحديد لمعنى الأمر بهذه العبارة أى «الواقعه التى لها أهميه فى الجملة» إلّا فى أجود التقريرات ففى فوائد الأصول، ج ١، ص ١٢٨: «بل لايبعد أن يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوى بين تمام المعانى السبعة أو ما عدا الطلب منها و أنّه بالنسبه إلى الطلب و ما عداه مشترك لفظى كما فى الفصول بل مال شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه إلى أنّ مادّه الأمر موضوعه لمعنى كلى و مفهوم عام جامع للمعانى السبعة نحو جامع الكلى لمصاديقه و إن كان التعبير عن ذلك المعنى العام بما يسلم عن الإشكال مشكلاً». و فى منتهى الأصول للسيد البجنوردى، ج ١، ص ١٠٩: «و حينئذ يدور الأمر بين أن يكون مشتركاً معنوياً بالنسبه إلى الكل كما احتمله شيخنا الأستاذ (قدس سره) [أى المحقق النائنى] أو مشتركاً لفظياً بين الطلب و بين جامع سائر المذكورات...» فانظر إلى هذه الكلمات: «يمكن أن يقال»، «مال»، «احتمل». و لكن فى مجمع الأفكار لميرزا هاشم الآملى، ج ١، ص ١٤٤: «قال شيخنا النائنى (قدس سره): إنّ المعانى يكون على نحو الاشتراك المعنوى و استدللّ بأنّ مفهوم الشىء يكون منحصراً فى جميع الأطوار و الخصوصيات لأنّه مفهوم عام» فترى أنّه ظاهر فى اختيار المحقق النائنى (قدس سره) لهذا القول و أنّ المعنى الواحد للفظ الأمر عنده مفهوم «الشىء».

بيان المحقق النائيني (قدس سره) :

«والتحقيق أنّه لا- إشكال في كون الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له، معنى له وأن استعماله فيه بلا- عنايه و أما بقيه المعاني فالظاهر أنّ كلها راجعه إلى معنى واحد و هي الواقعه التي لها أهميه في الجمله... نعم لا بدّ و أن يكون المستعمل فيه في ماده الأمر من قبيل الأفعال و الصفات فلا يطلق على الجوامد بل يمكن أن يقال إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد فإنّه أيضاً من الأمور التي لها أهميه.»

مناقشتان في النظرية الثامنة:

اشاره

(١)

المناقشه الأولى: من المحقق الخوئي و المحقق الصدر (قدس سرهما)

(٢) (٣)

قد يقال: «إنّ هذا الأمر ليس بمهم» فلو أخذ مفهوم الأهميه في معنى الأمر

ص: ٣٨

١- في منتهى الأصول، ج ١، ص ١١٠: «و قد أفاد شيخنا الأستاذ في وجه ما ذهب إليه بأن الاشتراك اللفظي بعيد لا يمكن المصير إليه فلا بدّ و أن نقول بالاشتراك المعنوي و العجز عن تعيين جامع قريب ينطبق على جميع هذه المعاني لا يدلّ على عدم وجوده بل من الممكن أن يكون و لاندري به. و فيه أنّ صرف إمكان وجود جامع في البين لا يثبت وجوده بل يبقى في حيز الإمكان نعم لو أثبتنا بطلان الاشتراك اللفظي بين الكل و لم يكن احتمال آخر ههنا غير الاشتراك المعنوي بين الكل ثبت الاشتراك المعنوي لامحاله كما هو الشأن القياس الاستثنائي و لكن ها هنا ليس الأمر كذلك بل من الممكن أن يكون مشتركاً معنوياً بين عدّه منها و مشتركاً لفظياً بين جامع تلك العده و بين الطلب كما إنّه ذهب إلى هذا القول جمع من المحققين». راجع أيضاً إلى مجمع الأفكار للمحقق الآملي (قدس سره)، ج ١، ص ١٤٤ و بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣.

٢- محاضرات في أصول الفقه، (ط.ق.ج) ٢، ص ٦ و ٧؛ (ط.ج) ج ١، ص ٣٤٢ و ٣٤٣.

٣- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٦ «.. بدليل عدم التناقض في قولك: كلام فلان أمر غير مهم الخ»

لا يجوز اتصافه بأنه ليس بمهم.

المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين (دام ظله)

إنه إن أراد مفهوم الواقعه التي لها أهميه في الجملة فهو لا يتبادر إلى الذهن عند استماع لفظ الأمر و إن أراد مصداق الواقعه التي لها أهميه فيستلزم القول بأن الوضع فيه عام و الموضوع له خاص لأن المصاديق مختلفه و هذا أيضاً باطل.

المناقشه الثالثه:

إن الأمر يطلق على السواد مع أنه لا تصدق عليها واقعها لها أهميه في الجملة.

النظريه التاسعه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

هي أيضا للقائل بالاشتراك المعنوي. قال (قدس سره) ((١)) إن معنى ماده «الأمر» هي

ص: ٣٩

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥١ و ٢٥٢؛ و اختاره المحقق الإيرواني (قدس سره) في نهايه النهايه أيضاً. إن الأعلام قرروه نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) بعبارات مختلفه: العبارة الأولى: قال في محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٥ من الطبعه الجديده: «و على أثر هذا البيان يظهر نقد ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أن الأمر وضع لمعنى جامع وحداني على نحو الاشتراك المعنوي و هو الجامع بين ما يصح أن يتعلّق الطلب به تكويناً و ما يتعلّق الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظه شيء من الخصوصيتين في المعنى الموضوع له» و نظيره عبارة زبده الأصول، ج ١، ص ١٦٢. العبارة الثانيه: قال في بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٢: «الأول إرجاع غير المعنى الطلبي إلى الطلب كما استقره المحقق الإصفهاني (قدس سره) فإنه بعد أن أرجع معنى الأمر إلى الفعل قال: و يمكن القول بأن استعماله في الفعل يرجع إلى استعماله في الطلب بنحو من العناية لأن الفعل في معرض أن يطلب فكما يعبر عنه بمطلب و لو لم يتعلّق به الطلب بالفعل كذلك يعبر عنه بأمر بنكته الشأنيه و المعرضيه لأن يتعلّق به» و نظيره عبارة المباحث الأصوليه للشيخ فياض، ج ٣، ص ٩. العبارة الثالثه: قال في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١١: «و أمّا الإصفهاني فقال: إن مفهوم الأمر عبارة عن الإراده البالغه حدّ الفعلية سواء كانت التشريعيه أو تكوينيه فيطلق الأمر في جميع الموارد بلحاظ كونها قابله لتعلق الطلب و الإراده». قال في ج ١، ص ٨٧ في التعليقه على قوله «قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده»: «بل لا يبعد أن يكون إطلاق لفظ الأمر بالمعنى الثاني [أي مفهوم الشيء] مأخوذاً من الأوّل [أي مفهوم الطلب من العالی] و بمناسبة أن الشيء يكون متعلقاً للطلب و مورداً له أطلق عليه لفظ الأمر...» و جدير بالذكر أن المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال في نهايه الدرايه،

ج ١، ص ٢٥٦ فى التعليقه ١٤٣ على قوله: «كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول»: «... و التحقيق بعد الاعتراف بالاستعمال فى ما عدا الطلب أنه لابد من الالتزام بالاشتراك اللفظى دون المعنوى أو الحقيقه و المجاز» فراجع تفصيل كلامه هناك.

الإرادة البالغه إلى حد الفعلية. و تبعه صاحب المنتقى (قدس سره): (١)

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

(٢) قال عند نقد وضع ماده الأمر لمفهوم الشيء: «و لم أقف على مورد يتعين فيه إرادته الشيء حتى مثل قوله تعالى: (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ)» (٣)... مع أنه لا يستقيم إرادته الشيء في مثل أمر فلان مستقيم. نعم لو كان الشيء منحصرأ مفهوماً في المعنى المصدرى لشاء يشاء - و كان إطلاقه على الأعيان الخارجيه باعتبار أنها مشيات وجوداتها فالمصدر مبني للمفعول - لما كان إشكال في مساوقته مفهوماً لمفهوم الأمر كما ربما يراه أهل المعقول؛ لكن الشيء بهذا المعنى لم يكن في قبال الطلب حينئذ.»

ص: ٤٠

١- منتقى الأصول، ج ١، ص ٣٧٢ و ٣٧٣.

٢- جميع من تعرض لكلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) ذكر ما أفاده المحقق المزبور في نهايه الدرايه في التعليقه ١٣٩ على قول الكفايه: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء» و لكن له كلام آخر في التعليقه ١٤٣ على قول الكفايه «كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول» يلزم ذكره للإشراف على نظريه هذا المحقق فإنه يقول: «و التحقيق بعد الاعتراف بالاستعمال في ما عدا الطلب أنه لا بدّ من الالتزام بالاشتراك اللفظي دون المعنوي أو الحقيقه و المجاز» إلى آخر كلامه الطويل و هو يتعرض في كلامه هذا للإشكاليين المذكورين في كلام كثير من الأصوليين على الاشتراك المعنوي و هما الاختلاف في الجمع و في التصريف و الاشتقاق.

٣- الشورى: ٥٣.

و قال عند نقد وضعها لمصداق الفعل:

«و الوضع بإزاء مصاديقه [أى الفعل] - من الأكل و الشرب و القيام و القعود و غيرها - بلا جهة جامعه تكون هى الموضوع لها حقيقه سخيّف جداً، والجهة الجامعه بين مصاديق الفعل بما هو فعل ليس إلا حيثيه الفعلية. فإنّ المعانى القابله لورود النسب عليها تاره من قبيل الصفات القائمه بشيء و أخرى من قبيل الأفعال. ولا فرق بينها من حيث القيام و كونها أعراضاً لما قامت به و إنّما الفرق أنّ ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإراده به دون ما كان من قبيل الصفات كالسواد و البياض فى الأجسام و كالملكات و الأحوال فى النفوس.

فيرجع الأمر فى [ماده] الأمر بالأخره إلى معنى واحد و أنّ إطلاقها على خصوص الأفعال فى قبيل الصفات و الأعيان باعتبار مورديتها لتعلق الإراده بها بخلاف الأعيان و الصفات فإنّها لا تكون معرضاً لذلك. فالأمر يطلق بمعناه المصدرى المبنى للمفعول على الأفعال كإطلاق المطلب و المطالب على الأفعال الواقعه فى معرض الطلب كما يقال رأيت اليوم مطلباً عجيباً و يراد منه فعل عجيب.»

و كلامه (قدس سره) هو أحسن ما قيل فى المقام.

مناقشات أربع فى النظرية التاسعه:

إشاره

(١)

المناقشه الأولى: ما ذكره السيد الصدر (قدس سره)

إشاره

قال: «و يرد عليه ما عرفت من أنّ استعمال الأمر بغير المعنى الطلبى ليس

ص: ٤١

١- . فى المحاضرات ط.ج. ج. ١، ص ٣٤٥: «و على أثر هذا البيان يظهر نقد ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سره) من أنّ الأمر وضع لمعنى جامع وحدانى على نحو الاشتراك المعنوى... وجه الظهور ما عرفت من أنّه لا جامع ذاتى بين المعنى الحدثنى و المعنى الجامد (فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٧: «و الجامع بين ما يقبل الاشتقاق و ما لا يقبله غير معقول إذ» السخ) ليكون الأمر موضوعاً بإزائه و أمّا الجامع الانتزاعى فهو و إن كان أمراً ممكناً و قابلاً للتصوير إلّا أنّه لم يوضع بإزائه يقيناً على أنّه خلاف مفروض

كلامه...» و هذا الإشكال المذكور في نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ١٥٦: «كما إنَّ الظاهر هو كونه من باب الاشتراك اللفظي دون الاشتراك المعنوي بملاحظه عدم جامع قريب بينهما...». و عين ما في محاضرات جاء في زبده الأصول، ج ١، ص ١٦٢. و في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١١: «و أما الإصْفهاني فقال:... لكن شيخنا الأستاذ أورد عليه: أوْلاً أين انسباق الإراده و الطلب من مثل (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) (الشورى: ٥٣)؛ و ثانياً إنَّه في مورد التشريع يصدق الأمر و لكنَّه أعم من الحقيقه و أما في مورد التكوين فلا صدق أصلاً فإنَّ الله تعالى يريد مثلاً خلق فلان لا إنَّه يأمر بخلقه فلا يصدق الأمر على الإراده لا لغه و لا عرفاً؛ و ثالثاً قياس ما نحن فيه على المقصد و المطلب بأنَّ الأمر يطلق على الفعل بلحاظ قابليته لتعلُّق الإراده تكويناً و تشريعاً نظير إطلاق المقصد و المطلب عليه بلحاظ تلك القابليه فيه أنَّه قياس مع الفارق لأنَّه متى أُطلق المطلب على فعل فإنَّه يتبادر إلى الذهن معنى الطلب من نفس الإطلاق أمَّا إذا قيل: هل فعل فلان الأمر الكذائي؟ فلا ينسب من لفظ الأمر مفهوم الطلب».

مخصوصاً بما يكون فعلاً بل قد يطلق على ما لا يمكن أن يطلب كما في شريك الباري أمر مستحيل». (١)

الجواب عن المناقشه الأولى:

أولاً: بالنقض عليه فإنّ إطلاق الأمر على شريك الباري مسامحةً وإلّا يرد نفس هذا الإشكال على السيد الصدر (قدس سره) حيث قال « إنّ المعنى الثاني للأمر هو الأخص من الشيء » مع أنّ الشئيه مساوقه للوجود فكيف يطلق على الممتنع وجوده؟

ثانياً: بالحلّ فإنّ الوجه في هذا الإطلاق هو أنّ من لم يكن راسخاً في التوحيد

ص: ٤٢

١- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣، بحوث الأوامر، ماده الأمر، الجبهه الأولى، المحاوله الثانيه، النحو الأول.

يرى احتمال وجوده أو المشرك يعتقد بوجوده و هكذا في سائر الممتنعات فإن من لم يكن مدرکاً للعقلیات يرى احتمال وجودها.

المناقشه الثانيه:

اشاره

إن الأمر بمعنى الطلب لا يمكن إطلاقه في موارد الأمر غير الطلبي لأن ما أفاده من قابليه الأفعال لتعلق الإراده به و إن كان صحيحاً في نفسه إلا أن الأمر غير الطلبي متعلق الإراده و الطلب و الأمر و لا يمكن تصوير المفهوم الجامع بين الأمر و متعلقه.

جوابان عن المناقشه الثانيه:

الجواب الأول:

إن الإراده عين المراد و ما ورد من أن إرادته إحداثه دليل على اتحادهما لأن الإحداث الإيجاد و الإيجاد عين الوجود، إرادته تعالى عين فعله (والمراد الفعل بالمعنى الأعم بحيث يشمل الأعيان و الصفات و الأفعال).

الجواب الثاني:

إن الأمر مصدر ثلاثي مجرد (فما كان متعدياً و على زنه فَعَلَ يكون مصدره على زنه فَعَلَ) و المصدر قد يطلق على اسم المفعول مثل الخلق فإنه مصدر و لكن يطلق على اسم المفعول، فالخلق اسم للمخلوق و الأمر اسم للمأمور به (مثلاً إذا أمر المولى جنوده بالحركه نحو مكان فمهما سئل أنه ما أمر المولى؟ فيجاب: «الحركه» مع أن الحركه هو المأمور به).

و لعل ما مثل به في الكفايه (١١) لمعنى «الفعل» من هذا القبيل فإن المراد من (أَمْرٌ فِرْعَوْنَ) في الآية المباركه (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَأَتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) (٢) ما أمر به فرعون؛ فإن فرعون أمر بالكفر بموسى (على نبينا وآله و عليه السلام).

كما أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) مثل لذلك بالمصدر الميمي فقال: (٣) الأمر يطلق بمعناه المصدرى المبنى للمفعول على الأفعال كإطلاق المطلب و المطالب على الأفعال الواقعة في معرض الطلب كما يقال رأيت اليوم مطلباً عجيباً و يراد منه فعل عجيب.

و استعمال الأمر بهذا البيان متداول في الأفعال إلا أنّ الاشتقاق المذكور لم يعتبر فيه العلو؛ ثم إنّ الأمر بهذا المعنى قد يستعمل في الصفات و الأعراض بل في الأعيان (سواء كان علماً بالذات أو بالإشارة) و عدم تداوله لا يضر بصحته.

المناقشه الثالثه:

اشاره

إنّ الأمر بهذا المعنى لا يطلق عليه تعالى بخلاف الشىء فإنه يطلق عليه فيقال إنه تعالى شىء لا كالأشياء، فيعلم من ذلك عدم مساوقه مفهوم الامر و مفهوم الشىء خلافاً للمحق الإصفهاني (قدس سره) حيث ذهب إلى مساوقتهما.

و يلاحظ عليها:

أنّ مفهوم الأمر و المشيه كل منهما مترادف مع الآخر ولكن الترادف ليس

ص: ٤٤

١- كفايه الأصول، ص ٦١ «الأولى إنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدده منها... و منها الفعل كما في قوله تعالى: (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)». (هود: ٩٧).

٢- هود (١١): ٩٦ و ٩٧.

٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٢.

بمعنى اتحاد المعنى من جميع الجهات و جميع القيود، بل الالفاظ المترادفه ربما يختلف معناها باختلاف لطيف أدبى كما فصّل في ذلك بعض اللغويين مثل ابن سكيت و لكنها يجمعها معنى جامع مثل الإنسان و البشر فإنّ الإنسان يطلق على هذه الماهيه بلحاظ أنسه أو باعتبار نسيانه كما ورد في بعض الروايات و كلمات الأعلام، و البشر يطلق عليها باعتبار ظواهره حيث إنّ هذه الكلمه قد اشتقت من البشره و على ذلك لا مانع من أن نقول إنّ واجب الوجود بالذات تبارك و تعالى أمر متفرد بذاته. نعم إطلاق الشىء و الأمر عليه تبارك و تعالى من ضيق التعبير من جهه التوسعه التى تقع فى هذه الكلمات فإنّ الوضع اللغوى قد اقتضى استعمالها فى ما تعلق به الأمر و المشيه ولكن حيث إنّ الأعيان الخارجيه كلّها نفس المشيه الفعلية الجزئيه، قد أطلق عليها الشىء كما أنّ التوسعه الثانيه اقتضت إطلاق الأمر على شريك البارى و أمثال ذلك حيث إنّ العقل يفرض لهذه الأمور وجوداً نفس الأمرى أو فقل ثبوتاً ذهنياً.

المناقشه الرابعه:

إنّ القول بالإشتراك المعنوى باطل لأنّ الأمر بالمعنى الطلبى يجمع على صيغه الأوامر و الأمر بالمعنى غير الطلبى يجمع على صيغها الأمور و هذا يدلّ على الاشتراك اللفظى.

جواب المحقق الإصفهانى (قدس سره) عن هذه المناقشه:

أما إشكال اختلاف الجمع حيث إنّ الأمر بمعنى الطلب المخصوص يجمع على الأوامر و بالمعنى الآخر على الأمور فيمكن دفعه بأنّ الأمر حيث يطلق على الأفعال لا يلاحظ فيه تعلق الطلب تكويناً أو تشريعاً فعلاً بل من حيث قبول

المحل له فكأنَّ المستعمل فيه متمحض في معناه الأصلي الطبيعي الجامد و الأصل فيه حينئذٍ أن يجمع الأمر على أمور كما هو الغالب في ما هو على هذه الزنه. (١)

ملاحظتان على بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

إشاره

و هذه الملاحظات تتجه إلى بيانه لا إلى أصل نظريته.

الملاحظه الأولى:

إنه قال: (٢) بعدم إطلاق «الأمر» على الصفات و الأعراض و بعدم قابليتها لتعلق الإراده بها، فيلاحظ عليه:

بأنه لا يتم ذلك لأنَّ الأمر الجمودى يطلق على الصفات و الأعراض كما هو مذهب المحقق العراقي و السيد الصدر ٥ و كما صرح به بعض الأساطين (دام ظله) عند الإشكال على السيد المحقق البروجردى (قدس سره) حيث قال بأنه يطلق على السواد العارض للشئ أمرٌ و للعلم الذى اتصف به العالم أمرٌ.

الملاحظه الثانيه:

إنه ذكر سابقاً فى مقام الإشكال على صاحب الكفايه (قدس سره) - إذ قال: (٣) إنَّ الأمر الجمودى وضع بإزاء مفهوم الشئ - أن «الشئ» يطلق على الأعيان والأفعال مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيه» و صرح أيضاً بعدم قابليه الأعيان

ص: ٤٦

١- إنَّ الثلاثى المجرد إذا كان موصوفاً و كان على زنه فَعَل يجمع على فُعول ك: فُلُس و فُلوس.

٢- ص ٢٥٢ «و إنما الفرق أن ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإراده به دون ما كان من قبيل الصفات... و أن إطلاقها على خصوص الأفعال فى قبال الصفات و الأعيان باعتبار مورديتها لتعلق الإراده بها بخلاف الأعيان و الصفات فإنها لا تكون معرضاً لذلك».

٣- كفايه الأصول، ص ٦٢ «و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشئ».

تعلق الإرادة بها، فيلاحظ عليه:

بأن الأعيان أيضاً قد يطلق عليها الأمر كما مرّ و إن لم يكن متداولاً و لذا يطلق على الأعيان الخارجيه أنّها أمر متشخص بذاته و أنّها أمر بسيط أو مركب و غير ذلك.

و المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال: ((١)) عند الإشكال على المحقق الخراساني (قدس سره): «إنّ إطلاق الشيء على الأعيان الخارجيه باعتبار أنّها مشيئات وجودها»؛ فعلى هذا، الأعيان متعلقات للإرادة التكوينية الإلهيه و عدم قابليه إرادتنا لأن تتعلق بالأعيان لا ينافي تعلق الإراده الإلهيه بها.

فتحصل أنّ مقتضى التحقيق تماميه نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) مع إصلاحها باطلاق الأمر على الأعيان و الصفات و الأعيان فإنّ الاستعمال قد يكون بالنسبه إلى بعض مصاديقه شايعاً و بالنسبه إلى بعض مصاديقه نادراً و غير متعارف و هذه الندره و عدم التعارف لا يضر بصحة الاستعمال.

ص: ٤٧

١- ص ٢٥١ «نعم لو كان... و كان إطلاقه على الأعيان الخارجيه باعتبار أنّها مشيئات وجوداتها فالمصدر مبنى للمفعول الخ».

البحث الثاني : معنى « الأمر » اصطلاحاً

النظريه الأولى: وهى مختار المشهور

إشاره

إنّه قد حكى المحقق الخراسانى (قدس سره) نظريه المشهور فقال: (١١) «و أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه [أى الأمر] حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره». و قال بعد أسطر: «القول المخصوص أى صيغه الأمر».

إيرادان على نظريه المشهور:

الإيراد الأول: من المحقق الخراسانى (قدس سره)

إشاره

(٢٢)

إنّ القول المخصوص جامد و لايمكن الاشتقاق منه مع أنّا نرى أنّ الاشتقاقات من الأمر تكون بهذا المعنى المصطلح عليه فلا بدّ أن يكون معناه حديثاً لأنّ مبدأ الاشتقاق معنى حدثى قابل للتصريف.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذا الإيراد:

إنّ الأمر بهذا المعنى المصطلح عليه يكون مبدأ للاشتقاق .

قال (قدس سره): (٣٣) «إنّ وجه الإشكال إن كان توهم أنّ الموضوع له لفظ لا معنى... و

ص: ٤٨

١- كفايه الأصول، ص ٦٢.

٢- «و لا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق... فتدبر».

٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٤، التعليقه ١٤١ على هذه العبارة «و لا يخفى أنه عليه لا يمكن الاشتقاق منه فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً».

إن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً ففيه أن لفظ "اضرب" صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع و هو من الأعراض القائمه بالمتلفظ به؛ فقد يلاحظ نفسه - من دون لحاظ قيامه و صدوره عن الغير - فهو المبدء الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق و قد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه و قد يلاحظ قيامه و صدوره فى الزمان الماضى فهو المعنى الماضوى و قد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال فهو المعنى المضارعى و هكذا؛ فليس هياًه "اضرب" مثلاً كالأعيان الخارجيه و الأمور غير القائمه بشىء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط أو فى أحد الأزمنه».

مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) على المحقق الإصفهانى (قدس سره) :

إن المحقق الخوئى (قدس سره) قوَى نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و استشكل على المحقق الإصفهانى (قدس سره) فقال: ((١)) «إن ما ذكره فى إيطاره و إن كان فى غايه الصحه و المتانهِ إلا أنه لا صلّه له بما ذكرناه و السبب فى ذلك أن لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين:

الأولى: حيثيه صدوره من الالفاظ خارجاً و قيامه به كصدور غيره من الأفعال كذلك .

الثانيه: حيثيه تحققه و وجوده فى الخارج فاللفظ من حيثيه الأولى و إن كان قابلاً للتصريف و الاشتقاق إلا أن لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه و إلا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانيه و من الطبيعى أنه بهذه حيثيه غير قابل

ص: ٤٩

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣؛ ج ١، ص ٣٥٠، بحث الأوامر، المقام الأول، الجبهه الأولى، المعنى الاصطلاحى للأمر.

لذلك كما عرفت فما أفاده مبنى على الخلط بين هاتين الحثيتين.»

ملاحظه على المحقق الخوئي (قدس سره) :

إنَّ ما لا بدَّ منه هو أن يكون بحيث يمكن صدوره عن الفاعل و هذا يكفي في الاشتقاق و عدم لحاظ قيامه باللافظ لا يوجب انقلاب ذاته فإنَّ اللحاظ و عدم اللحاظ اعتباري و ما هو شرط للاشتقاق هو أن يكون بحسب ذاته قابلاً للصدور عن الفاعل و القيام بالغير حتى يطرأ عليه أنحاء الصدور و يشتق منه المشتقات و الشرط حاصل في المقام.

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

(١١)

إنَّ مبدأ الاشتقاق لا بدَّ أن يكون خالياً عن جميع الخصوصيات ليقبل كل خصوصيه ترد عليه و لذا قال في بحث المشتق: إنَّ المصدر لا يصلح أن يكون مبدأ للاشتقاق لأنَّ المصدر مشتمل على الهياهُ أيضاً (و إن لم تكن هياته تامه).

يلاحظ عليه:

إنَّ الأمر بمعناه الإصطلاحى ليس مصدراً حتّى يرد عليه ذلك، بل هو اسم للصيغه الخاصه الصادره من الالفاظ القائم به.

النظريه الثانيه: و هى المختار عندنا

إنَّ الأمر الاصطلاحى اسم للطلب المخصوص و الإيراده المبرزه التى هى أعم من كونه بصيغه افعال أو بماده الأمر أو بالجمله الخبريه أو بغير ذلك مما يفهم

ص: ٥٠

منه الأمر فإذا قال قائل «إني أمرتهم بكذا» فهذا أعمّ من أن يكون أمره بصيغته افعال أو بماده الأمر أو بالجمله الخبريه أو بغيرها.

ص: ٥١

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) :

((١))

لا يبدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل (و مراده هو تعارض الوجوه المرجحه مثل غلبه المجاز على الاشتراك فإنّه لو سلمنا غلبته يكون معارضاً بقاعده أخرى و هي أنّ الاشتراك المعنوي خير من المجاز و إن فرضنا عدم المعارض له يكون وجهها استحسانياً و لا دليل على اعتباره) فمع سقوط المرجحات لا يبدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

نظريه بعض أكابر الأساطين (دام ظلّه) :

أما على مسلك المحقق الإصفهاني (قدس سره) فإذا ورد أمر و دار الأمر بين الحمل على معنى الطلب الفعلي التشريعي (حتى يكون ذا أثر شرعي) و بين الحمل على الطلب الفعلي التكويني (حتى لا يكون ذا أثر شرعي) يعامل معه معامله المشترك اللفظي عند فقد القرينه المعينه فيكون شبهه حكميه لإجمال الدليل و لا مرجع هنا إلا أصل البراءه.

و الأمر كذلك على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) حيث يدور الأمر بين معنى الواقعه الشرعيه التي لها أهميه في الجمله و بين معنى الواقعه التكوينيّه التي لها أهميه في الجمله فيرجع إلى أصل البراءه.

و هكذا على مسلك القائلين بالاشتراك اللفظي تجرى أصاله البراءه عند دوران الأمر بين المعنى الطلبي و المعنى غير الطلبي.

ص: ٥٢

الأمر الثاني: في اعتبار العلو و الاستعلاء

الحق اعتبار العلو في مفهوم الأمر و عدم اعتبار الاستعلاء و طلب الدانى المستعلى يقبح لاستعلائه(1) فما يصدر منه ليس بأمر لا عرفاً و لا عقلاً و إلا لتوجه القبح إلى أمره أيضاً. والدليل عليهما صحة سلب الأمر عن طلب السافل إذا كان مستعلياً و عدم صحته عن طلب العالى إذا كان مستخفصاً لجناحه .

ص: ٥٣

١- في كفايه الأصول، ص ٦٣ «و تقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل "إِنَّكَ لِمَ تَأْمُرُهُ؟" إِنَّمَا هُوَ عَلَى اسْتِعْلَائِهِ لَا عَلَى أَمْرِهِ حَقِيقَةً بَعْدَ اسْتِعْلَائِهِ».

لا- إشكال فى استظهار الوجوب من ماده الأمر عند الإطلاق و الكلام فى منشأ ذلك؛ فهل يكون المنشأ هو الوضع أو الإطلاق بمقدمات الحكمة أو إنّ الدلاله ليست لفظيه بل هى دلالة عقليه أو عقلائيّه؟

أما الأقوال، فسبعه:

١. ماده الأمر حقيقه فى الندب.

٢. إنّها مشترك معنوى بين الوجوب و الندب من جهه الوضع اللغوى.

٣. إنّ للأمر ظهوراً وضعياً فى الوجوب.

٤. إنّ للأمر ظهوراً إطلاقياً فى الوجوب بمعنى غلبه الاستعمال.

٥. إنّ للأمر ظهوراً إطلاقياً فى الوجوب بمقدمات الحكمة.

٦. إنّ دلالة الأمر على الوجوب عقليه.

٧. إنّ الدلاله على الوجوب عقلائيّه (السيره العقلائيّه).

النظريه الأولى: ماده الأمر حقيقه فى الندب

اشاره

استدلوا عليه: بأنّ كل فعل مندوب طاعه و كل طاعه مأمورٌ بها فكل مندوب مأمورٌ به.

أورد عليه بعض الأساطين (دام ظله) :

اشاره

أورد عليه بعض الأساطين (دام ظله): ((١))

الإيراد الأول:

((٢))

إنّ غايه ما يثبت به هو أنّ استعمال الأمر فى الندب يكون على نحو الحقيقه و أما الوضع له فلا دليل عليه لوضوح إمكان الوضع للمشترك المعنوى و حينئذ يكون الاستعمال فى الندب حقيقياً لا مجازياً.

الإيراد الثانى:

«القياس المذكور يشتمل على مصادره [بالمطلوب] فقولهم: كل طاعه مأمور بها أول الكلام [بل يمكن أن يدعى أنّ الطاعه الوجوبيه هى المأمور بها]»

النظريه الثانيه: الاشتراك المعنوى بين الوجوب و الندب

اشاره

((٣))

و هى مختار المحقق العراقى (قدس سره) من جهه وضعها حقيقه، و يمكن الجمع بين

ص: ٥٦

٢- «و فيه أولاً: هذا القياس إن تم فيدل على استعمال المادة في الندب أما كون الندب هو الموضوع له فلا يثبت الخ»

٣- نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٦٠، المقصد الأول، المبحث الأول، الجهد الثالث «في أن الأمر هل هو حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي أو إنه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والاستجابي؟ فيه وجهان أظهرهما الثاني الخ».

هذا و بين دلالتها على الوجوب بمقدمات الحكمه، و استُدلّ عليه بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

و هو «صدق الأمر حقيقه على الطلب الصادر من العالى إذا كان طلبه استحبابيا».

يرد عليه:

إنّ ذلك الإطلاق من موارد استعمال كلمه الأمر، والاستعمال اعمّ من الحقيقه. مثلاً إن صدق الناطق على الإنسان ليس بمعنى وضع الناطق لمفهوم الإنسان.

الوجه الثانى:

إشاره

(١)

صحّه التقسيم إلى الأمر الوجوبى و الأمر الندبى كاشفه عن وجود المقسم فى كلا قسميه.

أورد عليه بعض الأساطين (دام ظله) :

(٢)

إنّ التقسيم لو كان بلحاظ ذات المعنى فيصح الاستدلال به و أما صحّه التقسيم بلحاظ حال المستعمل فيه فلا تكون دليلاً على الحقيقه كما فى تقسيم الماء إلى المطلق و المضاف فحينئذ صحّه التقسيم لا تصلح دليلاً على حده بل لابدّ من التبادر أو صحّه الحمل.

ص: ٥٧

١- «و مما يشهد لذلك بل يدل عليه أيضاً صحّه التقسيم إلى الوجوب و الاستحباب فى قولك الخ».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٤ «و فيه أنّ هذا التقسيم صحيح لكنه ليس بما للماده من المعنى الحقيقى الخ».

اشاره

و استدل عليه صاحب الكفايه (قدس سره) بوجوه:

الوجه الأول: التبادر

اشاره

(١)

إيراد على الوجه الأول:

إن الوجوب لا ينسب من ماده الأمر و لم يعدّ من معانيها و الظهور فى الوجوب غير الوضع له .

الوجه الثانى:

قال (قدس سره) : «و يؤيد (٢) قوله تعالى: (٣) (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (٤) و قوله (صلى الله عليه و آله) «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ» (٥) و قوله (صلى الله عليه و آله) بعد قولها: أتأمرنى يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) "لا بل إنما أنا

ص: ٥٨

١- كفايه الأصول، ص ٦٣، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبهه الثالثه «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه».

٢- إن صاحب الكفايه (قدس سره) عبّر عن تلك الآيات و الروايات بالتأييد لأنها استعمال و هو أعم من الحقيقه و المجاز.

٣- النور (٢٤): ٦٣.

٤- أولاً من جهه الأمر بالحدز من مخالفه الأمر و ثانياً من جهه ترتب الفتنه أو العذاب الأليم على مخالفه أمر النبى (صلى الله عليه و آله) .

٥- روى هذا الحديث عندنا بثلاثه أنحاء: الأول: فى الكافى، ج ٣، ص ٢٢، باب السواك، ح ١: «على بن محمد، عن سهل، وعلى بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعه بغير سواك، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : لولا- أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك مع كل صلاه». و فى علل الشرائع، ج ١، ص ٢٩٣: «أبى رحمه قال: حدثنا على بن إبراهيم، عن أبيه عن عبد الله

بن ميمون عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة». الثاني: في المحاسن، ج ٢، ص ٥٦١: «عنه عن جعفر بن محمد، عن ابن القداح، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة». الثالث: في من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٥: «وقال النبي صلى الله عليه وآله: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة» و كذا في مكارم الأخلاق، ص ٥٠. و ورد في دعائم الإسلام ج ١، ص ١١٩ بعبارة أخرى قال: «قال (صلى الله عليه وآله): لولا أن أشق على أمتي لفرضت عليهم السواك مع الوضوء، ومن أطاق ذلك فلا يدعه».

الوجه الثالث:

إشارة

قال (قدس سره): «و [يؤيد] صحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره

ص: ٥٩

١- . فى عوالى اللئالى ج ٣، ص ٣٤٩: «وروى ابن عباس ان زوج بريره كان عبدا أسود يقال له: مغيث. كأنى انظر إليه يطوف خلفها يبكى ودموعه تجرى على لحيته. فقال النبى (صلى الله عليه و آله) للعباس: " يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريره، ومن بغض بريره مغيثا؟ فقال لها النبى (صلى الله عليه و آله): " راجعیه فإنه أبو ولدك " فقالت: يا رسول الله أتأمرنى؟ فقال: " لا، إنما أنا أشفع " فقالت: لا حاجه لى فيه». و فى الكافى، ج ٥، ص ٤٨٥، باب الأمه تكون تحت المملوك فتعتق أو يعتقان جميعا سته أحاديث فيها -غير الحديث الثالث- ذكرُ بريره و زوجها و لكن فيها تخيير رسول الله (صلى الله عليه و آله) إياه بين الإقامه مع زوجها و مفارقتة و ليس فيها هذه الجملة و كذا فى تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٤١ و ٣٤٢ ح ٢٦-٢٩ فراجع. و أما فى كتب أهل السنه فروى فى أربعة من الصحاح: فى صحيح البخارى، ج ٦، ص ١٧١ و ١٧٢؛ و فى سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٧١؛ و فى سنن أبى داود، ج ١، ص ٤٩٧؛ و فى سنن النسائى، ج ٨، ص ٢٤٥ و ٢٤٦ و السنن الكبرى، النسائى، ج ٣، ص ٤٨٠؛ و فى مسند احمد، ج ١، ص ٢١٥؛ سنن الدارمى، ج ٢، ص ١٦٩؛ صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٩٦؛ المعجم الكبير، ج ١١، ص ٢٧٣؛ سنن الدارقطنى، ج ٢، ص ١٣٥ و ج ٣، ص ٢٠٤؛ السنن الكبرى، البيهقى، ج ٧، ص ٢٢٢؛ المصنف، عبد الرزاق الصنعانى، ج ٧، ص ٢٥٠.

و توييخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (١).

الطريق الأول للتمسك بالآيتين على الوضع للجوب: عن المحقق العراقى (قدس سره)

اشاره

(٢)

إن الاستدلال بالآيه يبتنى على جواز التمسك بأصالة العموم بالنسبه إلى ما هو خارج عن حكم العام و شك فى أنه من مصاديق العام و خروجه من باب التخصيص أو أنه ليس من مصاديق العام بل خروجه من باب التخصيص فإن أصالة العموم تقتضى التحفظ على عموم العام و عدم تخصيصه؛ فأصالة العموم يثبت خروج الأمر الاستجابى عن ماده الأمر فى الآيتين و الروايتين تخصصاً و إلا لا بد من تخصيص العام و عدم كونه مراداً جدياً بالنسبه إلى الأمر الاستجابى و الوجه فى خروج الأمر الاستجابى عن حكم العام فى الآيتين و الروايتين واضح لا غبار عليه لعدم ترتب تلك اللوازم من وجوب الحذر و إصابه الفتنة و العذاب - فى آيه (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (٣) - و التوييخ - فى قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (٤) - و المشقه - فى

ص: ٦٠

١- الأعراف (٧): ١٢.

٢- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ١٦١ و ١٦٢ «... فنقول بأنه يرد على الجميع بابتناء صحه الاستدلال المزبور على جواز التمسك بعموم العام للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العام عن موضوعه الخ»

٣- النور (٢٤): ٦٣.

٤- الأعراف (٧): ١٢.

قوله (صلى الله عليه وآله): «لَوْ لَأَنْ أُشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسُّوَاكِ» (١) - على الأمر الاستجابي.

إيراد المحقق العراقي (قدس سره) على الاستدلال بهذا البيان:

«و لكنه نقول بقصور أصاله العموم و الإطلاق عن إفاده إثبات ذلك، فإنَّ عمده الدليل على حجيته [أى أصاله العموم و الإطلاق] إنما كان هو السيره و بناء العرف و العقلاء و القدر المسلم منه إنما هو فى خصوص الشكوك المراديه و هو لا يكون إلا- فى موارد كان الشك فى خروج ما هو المعلوم الفرديه للعام عن حكمه و حينئذ فلا يمكننا التمسك بالأدله المزبوره لإثبات الوضع لخصوص الطلب الإلزامى خصوصاً بعد ما يرى من صدقه أيضاً على الطلب الاستجابي كما هو واضح.»

الطريق الثانى للتمسك بالآيتين: عن بعض الأساطين (دام ظله)

إشاره

(٢)

«إنَّه يعتبر فى مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص أن يكون قابلاً- لهما كخروج زيد عن "أكرم العلماء" أما المورد الذى لا يكون الحكم فيه قابلاً للتخصيص فليس بموضوع لكبرى تلك القاعده و الآيه الكريمه من هذا القبيل لأنَّ ترتب العذاب بلا- استحقاق له محال كما فى قوله تعالى: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٣) و استحقاق العذاب من الأحكام العقلية و الاحكام العقلية لا يدور أمرها بين التخصيص و التخصص فمورد عدم استحقاق

ص: ٦١

١- راجع: ص ٥٨.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٧.

٣- سوره الإسراء (١٧): ١٥.

العقاب و هو الأمر الندبي خارج خروجاً تخصصياً فالكبرى غير منطبقه على الآيه الكريمة».

يمكن أن يلاحظ عليه:

إنّ التخصيص المستحيل في الأحكام العقلية هو التخصيص بحسب الواقع أما تخصيص العنوان العام ليتحقق العنوان الخاص الذي هو موضوع حكم العقل فمآله إلى التخصص غير المستحيل و هو واقع في الأحكام العقلية؛ مثلاً إذا قلنا: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و أخرجنا عن الموضوع، الواحد النوعى و العنوانى و غير ذلك فهذا و إن كان تخصيصاً بحسب الظاهر و لكن يرجع إلى التخصص و أنّ المراد من بدو الأمر هو الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه لا الواحد النوعى و الواحد العنوانى و غير ذلك فلا يلزم التخصص في الأحكام العقلية.

بيان بعض الأساطين للاستدلال:

إشاره

ذكر هذا المحقق في دوره السابقه أنّ الاستدلال بالآيه و الروايه لا يبتنى على القاعده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال بل وجه الاستدلال هو أنّ النبى (صلى الله عليه و آله) أفصح الناس و الكتاب الذى أنزل إليه أفصح الكلمات و الأمر فى كلام الله و الكلام النبوى مستعمل فى الأمر الوجوبى بلاعنايه و لا قرينه. (١)

ص: ٦٢

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦ و ١٧ «... فأجاب فى دوره السابقه بعدم ابتناء الاستدلال بالآيه و الروايه على القاعده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال لأنّ وجه الاستدلال هو أنّ حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللسان الخ»

(١١)

إننا نجد بعد الرجوع إلى الروايات الواردة في تفسير الآيه أن الأمر أعم من الوجوبى والاستحبابى.

و من ذلك ما رواه الكليني (قدس سره) بالسند الصحيح (٢) في الكافي:

ص: ٦٣

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٨ و ١٩، الحق في الجواب «ثم قال شيخنا دام ظله بأن الحق في الجواب عن الاستدلال بالآيه و الروايه و أمثالهما هو أن الأمر كما أُطلق في الكتاب و السنه و دل على الوجوب كذلك قد أُطلق في موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب الخ»

٢- في الحدائق، ج ١، ص ١١٤ عبر عنه بـ «صحيحه عمر بن يزيد» في معجم رجال الحديث، ج ١٤، ص ٥٩ «٨٨٠٦- عمر بن محمد: قال النجاشي " عمر بن محمد بن يزيد أبو الأسود بياع السابري مولى ثقيف كوفي ثقة جليل أحد من كان يفد في كل سنه روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن (عليهما السلام) ذكر ذلك أصحاب كتب الرجال الخ... و قال الشيخ " عمر بن يزيد ثقة له كتاب الخ" و عده في رجاله في أصحاب الصادق (عليه السلام) مرتين فقال مره: عمر بن يزيد بياع السابري كوفي و قال ثانياً: عمر بن يزيد الثقفي مولاهم البزاز الكوفي و عده في أصحاب الكاظم (عليه السلام) أيضاً و قال: عمر بن يزيد بياع السابري ثقة له كتاب. و فيه، ج ٧، ص ٦٥ «٣٥٨٠- الحسين بن عمر بن يزيد: ثقة من أصحاب الرضا (عليه السلام) (رجال الشيخ) و عده البرقي في أصحاب الكاظم (عليه السلام) ... ٣٥٨١- الحسين بن عمر بن يزيد: من أصحاب الصادق (عليه السلام) (رجال الشيخ) كذا عن نسخه خطيه صحيحه و لكن في نسخه المطبوعه الموافقه لنسخه السيد التفريشي و الميرزا في رجاله و المولى عنايه الله: الحسين بن عمرو أقول: الظاهر صححه نسخه الخطيه الخ» و فيه، ج ٦، ص ٩٦ «الحسن بن محبوب:... و قال الشيخ " الحسن بن محبوب السراد و يقال له الزراد يكنى أبا علي مولى بجيله كوفي ثقة روى عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) و روى عن ستين رجلاً من أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) و كان جليل القدر يعد في الأركان الأربعة في عصره و له كتب كثيره منها كتاب المشيخه، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الفرائض، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب النوادر نحو ألف ورقه الخ" و عده في رجاله في أصحاب الكاظم (عليه السلام) قائلاً: مولى ثقة و في أصحاب الرضا (عليه السلام) قائلاً: مولى بجيله كوفي ثقة و ذكره البرقي في أصحاب الكاظم (عليه السلام) مرتين فمره وصفه بالسراد و أخرى بالزراد و عده الكشي من الفقهاء الذين أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم عند تسميه الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم و أبي الحسن الرضا (عليه السلام) ... و قال في ترجمته "الحسن بن محبوب: علي بن محمد القتيبي قال حدثني جعفر بن محمد بن الحسن بن محبوب نسبه جده الحسن بن محبوب أن الحسن بن محبوب بن وهب بن جعفر بن وهب... و مات الحسن بن محبوب في آخر سنه ٢٢٤ و كان من أبناء ٧٥ سنه... الخ». و أما أحمد بن محمد و محمد بن يحيى فسيأتي.

«مَحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (١) عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِيهِ (٢) قَالَ: اشْتَرَيْتُ إِبِلًا وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ مُقِيمٌ فَأَعْجَبَنِي (٣) إِعْجَابًا شَدِيدًا

ص: ٦٤

١- في المحاسن: عنه [أى أحمد بن محمد بن خالد] عن الحسن بن محبوب بن محبوب الخ. في الرعايه فى علم الدرايه، ص ٣٧١ فى روايه المتفق و المفترق «و ذلك كروايه الشيخ (رحمه الله) و من سبقه من المشايخ عن أحمد بن محمد و يطلق فإن هذا الاسم مشترك بين جماعه منهم أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد و أحمد بن محمد بن أبي نصر و أحمد بن محمد بن الوليد و جماعه أخرى من أفاضل أصحابنا من تلك الأعصار و يتميز عند الإطلاق بقرائن الزمان فإن المروى عنه إن كان من الشيخ فى أول السند أو ما يقاربه فهو أحمد بن محمد بن الوليد و إن كان فى آخره مقارباً للرضا (عليه السلام) فهو أحمد بن أبي نصر البزنطى و إن كان فى الوسط فالأغلب أن يريد به أحمد بن محمد بن عيسى و قد يراد غيره و يحتاج فى ذلك إلى فضل قوه و تمييز و اطلاع على الرجال و مراتبهم و لكنه مع الجهل لا يضر لأن جميعهم ثقات و الأمر فى الاحتجاج بالروايه سهل؛ و فى الرسائل الرجاليه لأبى المعالى الكلbasى (قدس سره)، ج ٣، ص ١١٩ «لكن كثيراً ما يروى [أى الكلينى] (رحمه الله) [عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد و المقصود بأحمد المروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى بشهادته التقييد بابن عيسى فى بعض الموارد بل كثير منها مضافاً إلى دخوله فى أعداد عده أحمد بن محمد بن عيسى]. تنبيه: قال أبو المعالى (قدس سره) فى ج ٣، ص ١٤٩ «قال الكشى فى ترجمه أحمد بن محمد بن عيسى: لا يروى عن ابن محبوب من أجل أن أصحابنا يتهمون ابن محبوب فى روايته عن ابن أبى حمزه ثم تاب أحمد بن محمد فرجع قبل ما مات الخ».

٢- ليس «عن أبيه» فى المحاسن.

٣- فى المحاسن «فأعجبتنى» ولكن نقل فى البحار عنه بدون التاء.

فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (عليه السلام) (١) فَذَكَرْتُهَا لَهُ (٢) فَقَالَ (عليه السلام): "مَا لَكَ وَ لِلْإِبْلِ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا كَثِيرَةٌ الْمَصَائِبِ؟" قَالَ: فَمِنْ إِعْجَابِي بِهَا أَكْرَبْتُهَا (٣) وَ بَعَثْتُ بِهَا مَعَ غُلَمَانٍ لِي (٤) إِلَى الْكُوفَةِ قَالَ: فَسَقَطَتْ كُلُّهَا فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ (عليه السلام): (فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (٥)

فإنَّ شراءَ الإبل ليس بحرام و المورد غير الوجوب و الحرمة و الفتنة و العذاب هنا البلية الدنيوية فالأمر الوجوبي يترتب على مخالفته العذاب الأخرى و الأمر الاستجابي لا يترتب عليه ذلك بل غاية ما يترتب على ترك الأمر الاستجابي و فعل النهي التنزيهي هو البلية الدنيوية .

يؤيده أنَّ علي بن إبراهيم رحمه الله فسّر «الفتنة» بـ «البلية» (٦) مع أنَّ الفتنة بحسب العرف و اللغة و الآيات و الروايات لا تختص بالبلية الأخرى كما قال تعالى: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) (٧) كما أنَّ المراد من الأمر في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ

ص: ٦٥

١- في المحاسن: علي أبي عبد الله (عليه السلام) .

٢- في نقل الوسائل عنه بدون «له» و في المحاسن «فذكرته» .

٣- في المحاسن «اكثرتها» ولكن نقل البحار عنه بدون التاء و هو الصواب .

٤- في المحاسن «غلماني» بدل «غلمانٍ لي» .

٥- الكافي، ج ٦، ص ٥٤٣، كتاب الدواجن، باب اتخاذ الإبل، ح ٧؛ المحاسن، ج ٢، ص ٦٣٩، كتاب المرافق، الباب ١٥ (باب الإبل)؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٥٠١، أبواب أحكام الدواب في السفر وغيره، الباب ٢٤، ح ٢؛ بحار الأنوار، ج ٦١، ص ١٣٥، أبواب الحيوان و أصنافها و أحوالها و أحكامها، الباب ٢، ح ٣١ .

٦- تفسير القمي، ج ٢، ص ١١٠، سورة النور، الآية ٦٣ «(أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ) يعني بليه (أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) قال: القتل» .

٧- (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) (الأنفال: ٢٨)؛ (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) (التغابن: ١٥) .

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (١٧) لا يختص بالأمر الوجوبي بل يعم الأمر الاستجابي؛ فالمستفاد من الآيات و الروايات كون الأمر أعم من الوجوبي و الاستجابي.

أما روايه بريره فسندھا غير صحيح و غير معتبر و الروايات الأخر لاتعارض ما قلناه.

النظريه الرابعه: انصراف المطلق إلى الواجب

اشاره

و هو لأن المطلق عند الإطلاق ينصرف إلى الفرد الأغلب أو إلى الفرد الأكمل.

الإيراد الصغرى عن المحقق العراقى (قدس سره) عليها

قال (قدس سره): (٢٧) «و أما الغلبه فدعوها ساقطه بعد وضوح كثره استعماله فى الاستجاب».

الإيراد الكبرى:

إن الإطلاق الانصرافى لا يوجب ظهور الأمر فى الفرد الأغلب أو الأكمل، بل العرف فى موارد الاستعمال يتمسك بالإطلاق اللفظى و يقول بشمول اللفظ لجميع مصاديقه. نعم قد نعلم من الدليل الخارجى أن المتكلم لا يريد إطلاق كلامه بل يريد فرداً خاصاً من أفراد الإطلاق و هو الفرد الاغلب أو الاكمل فهذا يحتاج إلى قرينه بخصوصه.

ص: ٦٦

١- سورة النحل (١٦): ٩٠.

٢- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٦٢، المقصد الأول، المبحث الأول، الجبهه الثالثه.

اشاره

و نذكر لهذا القول سبعة تقارير:

التقرير الأول:

((١))

إنّ الطلب حقيقه تشكيكيه ذات مراتب مختلفه من المرتبه الشديده و الضعيفه و المرتبه الشديده هي الحقيقه بلا زياده تحديد و لا قيد و أما المرتبه الضعيفه فهي الحقيقه مع الحد العدمي، لأنّ المرتبه الكامله بسيطه لا تركيب فيها و أما الناقصه فمركبه من الحقيقه و العدم، فالناقصه كما تحتاج إلى مؤنه زائده على أصل الحقيقه في مقام الثبوت كذلك تحتاج إليها في مقام الإثبات فمقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه وجوباً لا استجبياً.

و سيجيء الكلام حول بطلان هذا التقرير عند تحقيق المطلب و نبين وجه الملاحظه عليه.

التقرير الثاني (الأتميه في مرحله التحريك للامتثال):

اشاره

((٢))

قال (قدس سره): «و ثانيهما و لعله أدقّ من الأول ... بتقريب أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء وجود متعلقه في مرحله الخارج و لو باعتبار منشأيته لحكم العقل بلزوم

ص: ٦٧

١- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٦٢ و ١٦٣، المقصد الأول، المبحث الأول، الجبهه الثالثه «و حينئذ فلا بدّ و أن يكون الوجه في ذلك هو قضيه الإطلاق و مقدمات الحكمه و تقريبه من وجهين: أحدهما أنّ الطلب الوجوبي لما كان أكمل بالنسبه إلى الطلب الاستجابي... و حينئذ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه وجوباً لا استجبياً؛ تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٩ «دليل القول بالدلاله على الوجوب بالظهور الإطلاقي... إنّ أحسن ما استدل به لهذا القول تقريبان: أحدهما للمحقق العراقي (قدس سره) فقال ما حاصله الخ»

٢- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٦٣.

الإطاعه و الامتثال فتاره يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللاقتضائه للوجود بنظر العقل بحيث كان حكم العقل بالإيجاد من جهة الرغبه لما يترتب عليه من الأجر و الثواب و أخرى يكون اقتضائه لتحريك العبد بالإيجاد بنحو أتم بحيث يوجب سدّ باب عدمه [أى العمل] حتى من طرف العقوبه على المخالفه [الأنسب أن يقال: لما يترتب من العذاب و العقاب على ترك الفعل] علاوةً عما يترتب على إيجاده من المثوبه الموعوده.

و فى مثل ذلك نقول بأنّ قضيه إطلاق الأمر يقتضى كونه على النحو الثانى من كونه بالنحو الأتمّ فى عالم الاقتضاء للوجود بحيث يقتضى سد باب عدم العمل حتى من ناحيه ترتب العقوبه على المخالفه لأنّ غير ذلك فيه جهه نقص فيحتاج إرادته إلى مؤنه بيان من وقوف اقتضائه على الدرجه الأولى الموجب لعدم ترتب العقوبه على المخالفه و بالجمله نقول بأنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء التحريك للإيجاد و كان لاقتضائه مراتب فعند الشك فى وقوف اقتضائه على المرتبه النازله أو عبوره إلى مرتبه السببيه لحكم العقل بالإيجاد كان مقتضى الإطلاق كونه على النحو الأتمّ و الأكمل الموجب لحكم العقل بلزوم الإيجاد فراراً عن تبعه ما يترتب على مخالفته من العقاب علاوه عما يترتب على موافقته من الأجر و الثواب فتدبر.»

إيرادات ثلاثة من بعض الأساطين (دام ظله) على التقرير الثانى:

الإيراد الأول (نقضاً):

(١)

لو أمر المولى بتنوير البيت أو إيجاد الحراره يكتفى العبد بإتيان كل ما هو مصداق للتنوير أو الحراره عرفاً و إن لم يكن أتم المصاديق و أكملها و لا يصح

ص: ٦٨

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٠.

للمولى أن يؤاخذ به بعدم إتيانه بأتم المصاديق التي يتمكن العبد من إتيانها بل يكفي كل ما هو محصل للغرض من التنوير أو إيجاد الحرارة و إن لم يكن أكمل المصاديق.

الإيراد الثاني (حلاً):

(١)

إنّ مدلول اللفظ نفس الحقيقة و كل ما زاد على الحقيقة خارج عن مدلوله و الشده كالضعف داخله في مراتب الحقيقة التشكيكية كما يقال في عداد مراتب الوجود «مرتبه الواجب» و هذا لا ينافي قولهم بأنّ الشده في الوجود بنفس حقيقة الوجود لأنّ الكلام في المعنى و الموضوع له و لا خفاء في أنّ المرتبه الشديده مرتبه من مراتب حقيقة الوجود.

الإيراد الثالث:

(٢)

إنّ الأمر يلقى إلى العرف العام و هذا الإطلاق في المراتب التشكيكية بفرض صحته خارج عن طور إدراك العوام.

ص: ٦٩

١- في تحقيق الأصول «قال شيخنا دام بقاءه في الدورتين جواباً عن هذا الوجه بأنّ الحقيقة التشكيكية كالحقيقة المتواطيه في عدم كفايتها لإفاده الحقيقة فكما إنّ لفظ الأسد مثلاً موضوع للحيوان المفترس لا يمكن أن يدل على إرادته فرد بخصوصه بل يحتاج إلى بيان زائد كذلك لفظ النور مثلاً... هذا كله أولاً؛ و في محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٢٩؛ ج ١، ص ٤٨٠» و لناخذ بالمناقشه عليه من وجوه:... الثاني... إلا أنّ دعوى كون الإراده الشديده لا تزيد على الإراده بشيء فهي إرادته صرفه دون الإراده الضعيفه فإنّها لمكان ضعفها زائده على الإراده... خاطئه جداً و ذلك لأنّ الإراده بشتى ألوانها و أشكالها محدوده بحد من دون فرق في ذلك بين الإراده الشديده و الضعيفه الخ»

٢- في تحقيق الأصول «و ثانياً و قد أفاده في دوره اللاحقه: إنّ الخطابات الشرعيه كلها ملقاه إلى العرف العام و منها ما يشتمل على الأمر مده أو صيغه الخ»؛ و في محاضرات في أصول الفقه «الثالث لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا أنّ الإراده الشديده غير محدوده بحد بخلاف الإراده الضعيفه إلا أنّه مع ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغه و الحمل على الوجوب الخ».

إنَّ الوجوب و الندب قسمان من الطلب الإنشائي الذي هو اعتبار من اعتبارات العقلاء و الطلب غير الإراده (خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره) ((٢)) فإنَّ الإراده موضوع لصفه خاصه من صفات النفس و الصفات النفسانيه من الأمور الحقيقيه التي يكون بحداثها شيء في الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائي لإبء الأمور الحقيقيه هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فإنَّ له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك .

(و مسلك الطلب الإنشائي الذي اتخذه هذا المحقق عن صاحب الكفايه ٥ غير مسلك إبراز الاعتبار النفساني للمحقق الخوئي (قدس سره) و إبراز الإراده للمحقق العراقي (قدس سره) لأنَّ الطلب حينئذٍ إنشاء لا إبراز).

«و التحقيق أنَّ الفرق بين قسميه [أي الطلب الإنشائي و هما الوجوب و الندب] بالشده و الضعف و لكن لا بالشده و الضعف في ذات الطبيعه لما عرفت من أنَّ الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي بل بالشده و الضعف المنتزعين بحسب المقارنات ... و كذلك الاختلاف بين الوجوب و الندب ليس إلا باعتبار المقارنات فالطلب المنشأ بالصيغه أمر واحد و ليس له نوعان متميزان بالفصل أو بالتشكيك في ذاتيهما بل يختلف أفراده باعتبار ما يقترن به فقد يقترن

ص: ٧٠

١- نهايه الأصول، ص ٩٩ - ١٠٤، المقصد الأول، الفصل الأول، المبحث الرابع، ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب «و اللازم أولاً أن نبين ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب في مقام الثبوت... و تلخيص المقام هو أنَّ الوجوب و الندب قسمان من الطلب الإنشائي الذي هو اعتبار من اعتبارات العقلاء الخ».

٢- كفايه الأصول، ص ٦٤ «فاعلم أنَّ الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزله و خلافاً للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده بمعنى أنَّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد».

هذا الأمر الإنشائي بالمقارنات الشديده فينتزع عن الطلب المقترن بها وصف الشده و قد يقترن بالمقارنات الضعيفه فينتزع عن الطلب المقترن بها عنوان الضعف و قد لا يقترن بشيء أصلاً ...

و إذا اتضح ذلك فيقع النزاع في أنّ الطلب المجرد من المقارنات هل ينتزع عنه الوجوب أو الندب بعد الاتفاق على انتزاع الوجوب عن المقترن بالمقارنات الشديده و [انتزاع] الاستحباب عن المقترن بالمقارنات الضعيفه.

و الأظهر عندنا أنّ ما ينتزع عنه الوجوب و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه على مخالفته هو نفس الطلب الإنشائي الصادر عن المولى بداعي البعث - في قبال الطلب الاستهزائي و نحوه - فيما إذا لم يقترن بالمقارنات المضعفه له من الإذن في الترك و نحوه من غير فرق بين أن يقترن بالمقارنات الشديده أو لم يقترن بشيء أصلاً؛ فالطلب المجرد أيضاً ينتزع عنه الوجوب و يكون موضوعاً لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه بمخالفته و ذلك لوضوح أنّ عتاب المولى و عقابه للعبد عند تركه الامتثال للطلب البعثي الغير المقترن بالإذن في الترك لا يقعان عند العقلاء موقع التقييح بل [العقلاء] يرون العبد مستحقاً للعتاب و العقاب؛ و على هذا فلانحتاج في مقام كشف الوجوب إلى استظهار شيء زائد على حقيقه الطلب ... أما الندب فنحتاج في كشفه إلى استظهار أمر زائد على حقيقه الطلب مثل الإذن في الترك و نحوه و بالجممله ما يحتاج المؤنه الزائده هو الندب لا الوجوب.

بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثي مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه و إنّهُ معنى لا يلائمه الإذن في الترك بل ينافيه لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع

الإذن في الترك المساق لعدم البعث و على هذا فيجب أن يقال: إن الصيغ المستعمله في الاستحباب لا تكون مستعمله في الطلب البعثى و لا تتضمن البعث و التحريك و إنما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه في الفعل و بيالى أن صاحب القوانين (قدس سره) أيضاً اختار هذا المعنى فقال: إن الأوامر النديه كلها للإرشاد...»

إيرادات أربه من بعض الأساطين (دام ظله) على التقرير الثالث:

الإيراد الأول:

إشاره

أفاد (قدس سره) أن الطلب الإنشائى فعل المنشئ و أن المستعمل هو الذى يوجد الطلب بتوسط الصيغه أو الماده مع أنه يقول هنا بأن الطلب من الاعتبارات العقلانيه فلا بد أن يكون صادراً من العقلاء؛ فكيف التوفيق بين القولين؟

ملاحظتنا على الإيراد الأول:

إن الطلب الإنشائى أمر اعتبارى يوجد أولاً فى اعتبار المنشئ بتوسط الصيغه أو الماده و ثانياً يوجد فى اعتبار العقلاء بعد ابرازه.

الإيراد الثانى:

إشاره

إن السيد البروجردى ذكر «أن الطلب المقترن بالمقارنات الشديده هو الوجوب و هو كاشف عن الإراده الشديده و المقترن بالمقارنات [الضعيفه هو الاستحباب و هو] كاشف عن الإراده الضعيفه و غير المقترن بأحدهما طلب متوسط.»

وفيه: أن الطلب إما وجوبى [و] إما ندبى و أما المتوسط بينهما غير المتصف

بالجوب أو الندب فغير قابل للتصور ...

ملاحظتنا على الإيراد الثانى:

إنّ كلامه (قدس سره) ناظر إلى مقام الإثبات فهو قائل بأنّ الطلب إذا لم يقترن بأحدهما لا بدّ أن يكون واجباً، فما أفاده في مقام تصوير محل النزاع إنّ الطلب غير المقترن بأحدهما في مقام الإثبات هو محل النزاع و اختار دلالته على الوجوب.

الإيراد الثالث:

إشاره

(١١)

قال (قدس سره): الوجوب و الندب مفترقان بالتشكيك العرضى فنقول: ما المراد من التشكيك العرضى؟

إن كان مراده أنّ الشده و الضعف وصفان مقارنان للطلب أما الطلب فيتصف بهما بالعرض كاتصاف الجالس في السفينه بالحركه، فعلى هذا إسناد الشده و الضعف إلى الطلب مسامحى و مجازى و إنّنا لانريد بالوجدان من الطلب الشديد و الضعيف معنى مسامحياً.

و إن كان مراده أنّ الطلب الإنشائى يتصف حقيقه بالشده و الضعف لكن المقارنات كانت السبب في هذا الانصاف كاتصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد، فيرد عليه أنّ المقارن هنا ليس دخيلاً في الطلب الإنشائى بل هو خارج عنه مثلاً ضرب رجله على الأرض و تحريك رأسه و يديه أمور شديده مقارنه للطلب الإنشائى و خارجه عنه فلايوجب اتصاف الطلب فيه

ص: ٧٣

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣ «و ثانيها قوله بالتشكيك العرضى في الطلب بعد نفي التشكيك الذاتى عنه نقول: ما المراد من التشكيك العرضى؟ الخ»

بالشده و الضعف حقيقه.

ملاحظتنا على الإيراد الثالث:

إنَّ الطلب الإنشائي أمر اعتبارى فكما يمكن اعتبار الطلب الإنشائي أيضاً يمكن اعتبار شدته و أما المقارنات الخارجيه فهى مبرزه للأمر الاعتبارى؛ فكما أنَّ اعتبار الطلب الإنشائي يبرز فى الخارج بالصيغه أو الماده فكذلك اعتبار شدته يبرز فى الخارج بمقارنات الشديده. فالطلب الإنشائي متصف فى وعاء الاعتبار بالشده و الضعف. نعم لا يعقل الاشتداد و الحركه فى عالم الاعتبار و أما اعتبار الشده فهو معقول فى الأمور الاعتباريه.

الإيراد الرابع:

(١)

ما أفاده فى آخر بحثه من «أنَّ الصيغ المستعمله فى الاستجاب لا تكون مستعمله فى الطلب البعثى ... و إنما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل».

يرد عليه إيرادات:

أولاً: لازم ذلك عدم التمكن من الفتوى بالاستجاب و الكراهه بعنوان الحكم الشرعى المجعول مع أننا لم نجد فقيهاً حتى نفس القائل (أى السيد البروجردى (قدس سره)) يلتزم بذلك.

ثانياً: هذا مخالف للنصوص الوارده فى تقسيم الأوامر الشرعيه إلى الفرض

ص: ٧٤

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٤ «و رابعها: إنه يقول فى نهايه المطلب... و هذا معناه أنَّ الأحكام الشرعيه منحصره بالوجوب و الحرمة فقط الخ».

و النفل.

ثالثاً: حلّ الإشكال هو أنّ التحريك الذى لا يلائم الإذن فى الترك هو التحريك الخارجى لا التحريك الاعتبارى.

التقرير الرابع:

إشاره

(١)

و هو يتركب من مقدمتين:

«أولاهما: أنّ الوجوب ليس عباره عن مجرد الطلب لأنّ ذلك ثابت فى المستحبات أيضاً بل لا بدّ من عنايه زائده و ليست هذه العنايه عباره عن انضمام النهى أو المنع عن الترك إلى الطلب لأنّ النهى بدوره ثابت أيضاً فى باب المكروهات [و النهى عن الترك حينئذ تنزيهه فى المستحبات أيضاً يمكن طلب الشىء و النهى التنزيهه عن تركه] و إنّما العنايه الزائده هى عدم الترخيص فى الترك، خلافاً للاستحباب الذى تكون العنايه فيه الترخيص فى الترك و النتيجة أنّ الوجوب طلب متميز بقيد عدمى و الاستحباب طلب متميز بقيد وجودى و هو الترخيص فى الترك.

ثانيهما: أنّه كلما كان الكلام وافياً بحيشه مشتركه و تردّد أمرها بين حقيقتين المميز لإحدهما أمر عدمى و للأخرى أمر وجودى تعين بالإطلاق الحمل على الأول لأنّ الأمر العدمى لا مؤنه فيه بحسب النظر العرفى فإذا كان المقصود ما يتميز بالأمر الوجودى الزائد مع أنّه لم يذكر ذلك الأمر الوجودى الزائد فى الكلام فهذا خرق عرفى لظهور حال المتكلم فى بيان تمام مرامه بكلامه، و إذا كان المقصود ما يتميز بالأمر العدمى فليس هناك خرق عرفاً لأنّ المميز عندما يكون

ص: ٧٥

١- نقله السيد المحقق الصدر فى بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٢١، بحوث الأوامر، ماده الأمر، الجبهه الثالثه فى دلالة الأمر على الوجوب، كيفيه تفسير هذه الدلاله، القول الثالث، الوجه الثانى.

أمراً عديمياً فكأنه لا يزيد على الحيشه المشتركه التي يفى بها الكلام.»

الإيراد الأول على التقرير الرابع: من المحقق الصدر (قدس سره) :

(١)

نمنع المقدمه الثانيه فإنّ الأمر العدمى قد يكون بحيث لا يلاحظه العرف أمراً زائداً محتاجاً إلى البيان وقد يكون بحيث يلاحظه العرف أمراً زائداً مثل الأمر الوجودى و حينئذ كلاهما محتاجان إلى البيان و الوجوب و الاستحباب من هذا القبيل و لذا كان النسبه بين الوجوب و الاستحباب هى النسبه بين المفهومين المتباينين لا الأقل و الأكثر.

الإيراد الثانى على التقرير الرابع:

إنّ الوجوب أمر اعتبارى بسيط؛ لا مركب من طلب الشىء مع عدم الترخيص فى الترك.

التقرير الخامس:

اشاره

(٢)

«نفس التقريب السابق [و هو التقرير الرابع بحسب ما ذكرنا] مع فرق فى المقدمه الثانيه حيث يقال هنا بأن المميز للوجوب و إن كان بحسب النظر العرفى مؤنه زائده على ذات الطلب و بحاجه إلى بيان إلا أنّه حيث يعلم على كل حال بوجود مؤنه زائده على ذات الطلب و هذه الزياده مردده بين زياده أخف هى الأمر العدمى أو زياده أشد هى الأمر الوجودى؛ فسكوت المتكلم عرفاً عن بيان الزياده الأشد يكون قرينه على إرادته الزياده الأخف فيتعين الوجوب لا محاله.»

ص: ٧٦

١- «و يرد عليه المنع من المقدمه الثانيه فإنّه ليس كل أمر عدمى لا يلاحظ عرفاً أمراً زائداً الخ.»

٢- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢، الوجه الثالث.

«إنّ هذه النكته لو سلمت كبرى و صغرى فليست فى تمام الموارد بل فى خصوص ما إذا أحرز أنّ المولى بالرغم من سكوته عن بيان الزيادة يكون بصدد بيانها و هذه عنايه لاتحصل دائماً بينما البناء الفقهي و العرفى على فهم الوجوب فى سائر الموارد.»

التقرير السادس:

إشاره

(١١)

«إنّ صيغه الأمر تدل على الإرسال و الدفع بنحو المعنى الحرفى و لما كان الإرسال و الدفع مساوفاً لسدّ تمام أبواب العدم للاندفاع و التحرك فمقتضى أصاله التطابق بين المدلول التصورى و المدلول التصديقى أنّ الطلب و الحكم المبرز أيضاً سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم و هذا يعنى عدم الترخيص فى المخالفه؛ و هذا التقريب لا بأس به و هو جار فى تمام موارد استعمالات صيغه الأمر.»

بلاظ عليه:

إنّ كلمه الإرسال لايناسب جميع موارد الأمر فإنّ فى بعضها لايتصوّر إرسال كما فى الأمر بقراءه سوره، فإنّه فى هذا المورد بعث لا ارسال ثم إنّ الكلام هنا فى مادّه الأمر و هذا التقريب يجرى فى صيغه الأمر و لكن الأمر سهل لأنّ هذا البحث و هذه الأقوال بعينه يجرى فى صيغه الأمر و نحن نكتفى ببيان الأقوال و البحث حولها فى مادّه الأمر.

نعم ما أفاده من أنّ النسبه الإرساليه مساوقه لسدّ تمام أبواب العدم - على

ص: ٧٧

فرض التسلم لمبنى المحقق العراقي (قدس سره) من أنّ معنى صيغه الأمر النسبه الإرسالیه (١١) - صحيح بلا شك.

التقرير السابع: وهو المختار

إشارة

بيان ذلك: إنّ مادة الأمر تدل على البعث، و البعث يقتضى الانبعاث نحو المطلوب و الانبعاث نحو شىء مساوق لسدّ أبواب عدمه و معنى ذلك هو عدم الترخيص فى تركه، و على ذلك إنّ مادة الأمر تدلّ على الوجوب من غير احتياج إلى مؤونه زائده. نعم إن كان هناك ما يدلّ على الترخيص فى ترك المتعلّق فماده الأمر تدلّ على الندب و مع عدم ما يدلّ على الترخيص فالإطلاق يقتضى الحمل على الوجوب.

و أحسن الوجوه لتقرير الإطلاق هو التقرير السابع و بعد ذلك ما أفاده المحقق الصدر (قدس سره) و ما أفاده السيد المحقق البروجردى (قدس سره) إلا أنّ المسأله تحتاج إلى تحليل أوسع.

التحقيق أنّ هنا ثلاث مراتب:

المرتبه الأولى:

إشارة

و هى مرتبه مبادئ الحكم و فيها بيان بطلان التقرير الأول.

يتحقق هنا أمران: الأول المصلحه الموجوده فى متعلق الأمر و الثانى حبّ المتعلق و الشوق و الميل إليه لما فيه من المصلحه؛ و الطلب فى هذه المرتبه حقيقى و على مبنى القائلين باتحاد الطلب و الإراده تتحقق الإراده فى هذه المرتبه.

ص: ٧٨

١- يأتي فى ص ١٥٥، الفصل الثانى، الأمر الأول، القول الرابع.

وقد خالف هنا المحقق الخوئي (قدس سره) حيث ينكر تعلق الإرادة التكوينية لله تبارك و تعالی بفعل المكلف الذى هو متعلق الحكم الشرعى و يقول بأن الإرادة التكوينية التى هى عبارته عن الشوق النفسانى المحرك للإنسان نحو المراد إنما يعقل تعلقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحة عائده إلى ذات المرید أو إلى إحدى قواه و لا يعقل ذلك فى الأحكام الشرعية فإن مصالحتها تعود إلى المكلفين لا إلى الشارع.

و التحقيق بطلان نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) :

لأن المولى الحقيقى سبحانه و تعالى يريد مصالح عباده كما أنه يريدهم و الإرادة بهذا المعنى ترجع إلى ابتهاجه بذاته فإن المبتهج بذاته المبتهج بمعلولاته. نعم إن هذا المعنى للإرادة ليس متفقاً بينهم و سيجىء الكلام حوله إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه المصلحة و هذا الطلب الحقيقى قابلان للشده و الضعف و الحق هو أن الوجوب و الاستحباب مختلفان من حيث مباديهما شدة و ضعفاً.

نعم إن الإرادة بمعنى التصدى نحو المطلوب هى خارجه عن مبادئ الحكم كما أنها ليست مفاد الطلب الإنشائى و مفاد الأمر بمادته و صيغته و لما أنها غير الحكم الشرعى الاعتبارى بل هى موجوده فى المكلف عند الامتثال فهذه الإرادة خارجه عن محلّ البحث.

و ما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) من التشكيك يتصور فى هذه المرحله و لكنها لا يجدى فى البحث حيث إن الكلام فى مقام دلالة الأمر مادةً و صيغتهً و هو أمر إثباتى لا ثبوتى فظهر بطلان التقرير الأول من التقريرات السبعه.

المرتبه الثانيه:

و هى مرتبه الحكم الاعتبارى و فيها بيان بطلان التقرير الرابع و الخامس.

الوجوب و الاستحباب أمران اعتباريان بسيطان و متباينان مفهوماً و ليسا مركبين حتى يكون بينهما حيثيه مشتركه و يمتاز كل منهما عن الآخر بما به الامتياز فلا مجال لأن يقال: إن الوجوب لا يزيد على الحيثيه المشتركه و لكن الندب يحتاج إلى أمر زائد - و هو ما به الامتياز الندبي - أو يقال: إن بيان ما به الامتياز في الوجوب أخف مؤنه عن بيان ما به الامتياز في الندب؛ و بذلك ظهر بطلان التقرير الرابع و الخامس.

المرتبه الثالثه:

و هي مرتبه إبراز الحكم بماده الأمر أو بصيغته و فيها نبين الحق في التقرير.

إنّ ماده الأمر تدل على الطلب الإنشائي و الاعتباري كما أنّ الصيغه تدل على «النسبه البعثيه» عند بعضهم و «النسبه الإرساليه» عند الآخر أو غير ذلك و على أى حال فإن قلنا بأنّ الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتى فلا يبقى مجال لتقرير الإطلاق على أساس الشده و الضعف .

نعم التشكيك العرضى يوجب اتصافه بالشده و الضعف و لكن البعث الشديد أو النسبه البعثيه الشديده يقتضى امتثال المتعلق بالسرعه أو بالشده مثلاً كما أنّ البعث الضعيف أو النسبه البعثيه الضعيفه يقتضى امتثال المتعلق بلا سرعه و لا شده مثلاً و البعث من المولى أو النسبه البعثيه على أى نحو كان يقتضى امتثال متعلقه كذلك.

و الأمر الندبي و إن كان بحسب مبادئ الحكم له مصلحه غير ملزمه و طلب ضعيف إلا أنّ مفاد الأمر بمادته و صيغته هو البعث و ما بمعناه لا الترخيص فى ترك الانبعاث؛ و البعث يقتضى انبعاث العبد و لا يعقل اقتضاء البعث للتخفيف فى ترك الانبعاث.

فعلى هذا إفاده الترخيص فى ترك الانبعاث تحتاج إلى دليل آخر غير الأمر و مع فقدانه فلا بدّ من أن يحمل الأمر على الوجوب و لزوم الانبعاث.

و ما أفاده السيد المحقق الصدر (قدس سره) من أنّ «الإرسال و الدفع» أو «النسبه الإرسالیه» مساوق لسد أبواب العدم يرجع إلى ما ذكرناه.

النظريه السادسة: حكم العقل بالوجوب

إشاره

(١)

إنّ الوجوب يستفاد من حكم العقل و ليس من المداليل اللفظيه. (٢)

ص: ٨١

١- فى أجود التقريرات، ج ١، ص ١٣٢، المقصد الأول، الفصل الأول «إنّ صيغه افعال حيث إنّها من مصاديق الأمر و نسبتها إليه نسبه المصداق إلى المفهوم فيكون الأمر فى الدلاله على الوجوب كالصيغه فى الدلاله عليه الخ»؛ و فى محاضرات فى أصول الفقه، بحث الأوامر، المقام الأول، الجهه الثالثه «لا إشكال فى تبادل الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق و إنّما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر هل هو وضعه للدلاله عليه أو الإطلاق و مقدمات الحكمه أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال... و لكن الصحيح هو الثالث الخ» و فى ج ٢، ص ١٣١ و ١٣٢؛ ج ١، ص ٤٨٣، المقام الثانى، الجهه الثانيه «و من ذلك يظهر أنّ الصيغه كما لاتدل على الطلب و البعث كذلك لاتدل على الحتم و الوجوب نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبوديه و المولويه الخ»؛ و فى أصول الفقه، ج ١، ص ٦١، المقصد الأول، الباب الثانى، المبحث الأول، المسأله الثالثه «و الحق عندنا أنّه دال على الوجوب و ظاهر فيه... و الحق أنّه ليس قيماً فى الموضوع له و لا- المستعمل فيه بل منشأ هذا الظهور من جهه حكم العقل بوجوب طاعه الأمر الخ» و فى ص ٦٥، المبحث الثانى، المسأله الثانيه «و الحق أنّها [أى الصيغه] ظاهره فى الوجوب... و شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن ماده الأمر على ما تقدم هناك من أنّ الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه قضاءً لحق المولويه و العبوديه الخ».

٢- إنّ حكم العقل مرتكز فى الذهن بحيث ينتقل الذهن من النسبه البعثيه إلى لزوم الانبعاث فإنّ حكم العقل فى نفسه أعم من اللزوم البين و غير البين و لكن فى ما نحن فيه لشده ارتكازه يكون بيناً بالمعنى الأخص و تصح الدلاله الالتزاميه.

قبل نقل كلام المحقق النائيني (قدس سره) لابد من التنبيه على نكته و هي أنّ ما أفاده و إن كان مرتبطاً بصيغته الأمر ولكنّه يعم مادة الأمر من حيث المبني.

و أما بيانه (قدس سره) : «إنّ الصيغته متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبودية و المولوية و لا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلا إذا كانت هناك قرينة متصله أو منفصله على كونها غير لزومية و توضيح ذلك أنّ الوجوب لغه بمعنى الثبوت و هو تارة يكون في التكوين و أخرى في التشريع؛ فكما أنّه في التكوينيات يكون ثبوت شيء تارة بنفسه و أخرى بغيره و ما كان بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات فكذلك الثبوت في عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعه المولى فإنّها واجبه بنفسها و غيرها يكون واجباً باعتبار انطباق عنوان الطاعة عليه؛ فإذا صدر بعث من المولى و لم تقم قرينه على كون المصلحة غير لزومية فلا- محاله ينطبق عليه إطاعه المولى فيجب بحكم العقل قضاءً لحق المولوية و العبودية؛ فالوجوب إنّما هو بحكم العقل و من لوازم صدور الصيغته من المولى لا من المداليل اللفظية».

إيرادات أربعة على هذا البيان:

الإيراد الأول: من بعض الأساطين (دام ظله)

هذا ينافي طريقتهم الفقهية حيث يقولون: الأمر ظاهر في الوجوب لأنّ

ص: ٨٢

- ١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الأول.
- ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٥ «و فيه إشكال و هو أنّه إذا كانت الدلالة عقلية و لا دور للفظ فيها فما معنى جمع الميرزا نفسه و سائر الفقهاء بين الأمر و بين لا بأس بالترك بالجمع الدلالي؟ إنهم في مثل هذين الدليلين يقولون بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب الخ».

الوجوب حينئذٍ حكم عقلي لا أمر مستفاد من ظهور اللفظ.

الإيراد الثاني: من بعض الأساطين أيضاً (دام ظله)

(١)

هذا أيضاً ينافي ما يقول به من الجمع العرفي بين الإطلاق والتقييد لقرينه المقيد بالنسبه إلى المطلق كما إذا دلّ أماره على وجوب عتق «مطلق الرقبه» و أماره أخرى على وجوب عتق «الرقبه المؤمنه» فالجمع يقتضى حمل المطلق على المقيد مع أننا لو قلنا بأنّ الوجوب أمر مستفاد من حكم العقل يلزمنا عكس ذلك لأنّ المطلق يدل على الترخيص بالنسبه إلى قيد «المؤمنه» فلا يحكم العقل حينئذٍ بوجوب عتق خصوص الرقبه المؤمنه بل يحكم باستحبابه ولا يجدى قرينه المقيد هنا لأنّ القرينه من شؤون اللفظ و الوجوب هنا لا يرجع إلى جهه لفظيه.

و العقده لا تنحل إلا بإرجاع الدلاله على الوجوب إلى الظهور اللفظي.

الإيراد الثالث: من المحقق الصدر (قدس سره) :

(٢)

و هو « لزوم رفع اليد عن دلاله الأمر على الوجوب فيما إذا اقترن بأمر عام يدل على الإباحه و الترخيص كما إذا ورد "أكرم العالم الفقيه و لا بأس بترك إكرام العالم" و توضيحه أنّ بناء الفقهاء و الارتكاز العرفي على تخصيص "العالم" فى مثل ذلك و الالتزام بوجوب إكرام الفقيه و اعتباره من التعارض غير المستقر بينما على هذا المسلك لا- تعارض أصلاً... بل المتعين على هذا المسلك أن يكون العام رافعاً لموضوع حكم العقل بالوجوب لأنّ حكم العقل معلق على عدم

ص: ٨٣

١- «... و كذلك فى باب الإطلاق و التقييد و العام والخاص فإنّ الميرزا و أتباعه يقولون بأنّ المقيد و المخصص قرينه للمطلق و العام و بها ترفع اليد عن ظهورهما فى العموم و الإطلاق الخ»

٢- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ١٩، بحوث الأوامر، ماده الأمر، الجهه الثالثه فى دلاله الأمر على الوجوب، كيفيه تفسير هذه الدلاله، القول الثانى، الإيراد الثانى.

الإيراد الرابع: من المحقق الصدر (قدس سره) أيضاً

إشارة

(١١)

قال: «إنه لو صدر أمر ولم يقترن بترخيص متصل ولكن احتمالنا وجود ترخيص منفصل فالبناء الفقهي والعقلائي على استفادة الوجوب من الأمر حتى يثبت خلافه مع أن هذا مما لا يمكن إثباته على هذا المسلك لأنه قد فرض فيه أن العقل إنما يحكم بالوجوب معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع الخ.»

ملاحظه على الإيراد الرابع:

إن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم قيام القرينه على خلافه لعدم وروده فيكفي في حكم العقل عدم إثبات الترخيص المنفصل وعدم إحرازه كما صرح بذلك المحقق النائيني (قدس سره) حيث قال: فإذا صدر بعث من المولى ولم تقم قرينه على كون المصلحة غير لزومية فلامحاله ينطبق عليه اطاعه المولى... الخ.

و التحقيق:

تماميه الدليل العقلي و إن كانت الإيرادات الثلاثه وارده عليه فإن تلك الإيرادات لاتقتضى بطلان الدليل العقلي بل تقتضى عدم انحصار وجه دلالة ماده الأمر على الوجوب فيه، لأن جميع موارد دلالتها على الوجوب لا يستقيم مع الدلاله العقليه عليه، بل الإطلاق بمقدمات الحكمه أيضاً قد يفيد دلالتها على الوجوب، كما أن السيره العقلائيه الآتى ذكرها أيضاً تدل على دلالة ماده الأمر على الوجوب كما سيأتى بيانه إن شاء الله.

ص: ٨٤

و هو مختار بعض الأساطين (دام ظله) (١١) قال: إنَّ السيره العقلانيه تدل على الوجوب توضيحه أنَّ الطريقه العقلانيه فى مقام العمل على استكشاف الوجوب من الأوامر الصادره عن المولى اذا لم يقيم قرينه داله على الرخصه فيها و لا شك فى تحقق هذه السيره.

أما منشأ السيره العقلانيه فسيجيء فى بحث البيع أنه ليس إلا بناء العقلاء و تباينهم (٢) و مما تؤكد السيره العقلانيه النصوص مثل صحيحه زراره و مُحَمَّدِ بْنِ

ص: ٨٥

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٦ - ٣٠ «و تلخص أنَّ دلالة الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ما لم يرجع الوجوب إلى اللفظ و ذلك بأحد أمور ثلاثه: إما دعوى التبادر و هى مردوده... و إما دعوى الظهور الإطلاقي... و إما دعوى السيره العقلانيه بأنها قائمه على استفاده الوجوب عند عدم القرينه على الرخصه الخ»

٢- عباره تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٧ هكذا: «و قد ذكر المحقق الإصفهاني فى المعاملات أنَّ منشأ هذه السيره هو حفظ الأمور المعاشيه» و جاء فى تحقيق الأصول عند البحث عن دلالة الصيغه على الوجوب، ص ٥٣: «مختار الأستاذ و دليله الخامس السيره العقلانيه... و مما يشهد به فى الفقه مسأله خيار الغبن فإنَّ المستند العمده على ثبوت هذا الخيار هو تخلف الشرط إذ الشرط الارتكازى بين العقلاء فى المعامله هو المساواه بين الثمن و المثلث فبناء العقلاء فى سائر معاملاتهم على المساواه بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط فى كل معامله و لو مع عدم التلطف به فى متن العقد فكما يكون البناء العقلاني هناك ذا أثر من هذا القبيل و لدى التخلف يستند إلى ذلك كذلك البناء العقلاني فيما نحن فيه على ترتب أثر الوجوب و الإلزام على صيغه افعل كاشف عن دلالتها على الوجوب و هذا هو التحقيق عند الأستاذ فى الدوره اللاحقه». أما عباره الأولى فما وجدنا هذا المطلب فى حاشيه المكاسب للمحقق الإصفهاني (قدس سره) و لكن له كلام فى بحث الاجتهاد و التقليد قال فى نهايه الدرايه، ج ٣، ص ٤٦٢: «و منها قضيه السيره و من البين أنَّ ما جرت عليه سيره العقلاء فى مقاصدهم حفظاً لنظام أمورهم هو العمل بقول العارف بشىء لا عقد القلب عليه و لا أخذه بوجوده الكتبى أو بوجوده العلمى و إن كانا من المقدمات أحياناً فإنَّ كل ذلك أجنبي عن مقاصد العقلاء فى مرحله انتظام أمورهم» و فى بحوث فى الأصول، ج ٣، ص ١٥: «و أما ما تقتضيه سيره العقلاء فهو العمل بقول العارف بشىء حفظاً لنظام أمورهم فالانقياد قلباً أو الأخذ بالفتوى بوجودها العملى أو الكتبى و إن كان من المقدمات أجنبي عن مقاصد العقلاء» و لكن كلامه كما ترى فى جريان سيره العقلاء على العمل بقول العارف بشىء لا استكشاف الوجوب من الأوامر الصادره عن المولى و أما عباره الثانيه فهى متخذة من كلام المحقق الإصفهاني فإنه قال فى حاشيه المكاسب، ج ٤، ص ٢٣٧ فى التعليقه على قوله «و يضعف بمنع كون الوصف»: «و يمكن أن يقال: إنَّ الغرض النوعى فى المعاملات المتضمنه للمعاوضه متعلق بالتبديل من حيث المالىه و إعطاء مال و أخذ مال يقوم مقامه فى المالىه و أمّا سائر الأغراض المتعلقة بإعطاء الزائد و أخذ الناقص و بالعكس فهى أجنبيه عن الغرض النوعى المعاملى و مثل هذا الغرض النوعى المعاملى عقدى تكون المعامله بما هى معاوضه و مبادله مبنيه عليه و ليس كالأغراض الشخصيه التى لا بناء عليها نوعاً حتى لا تعتبر إلّا مع ذكرها فى متن العقد...» و قال فى ص ٢٤٢ فى التعليقه على قوله «و كان وجه الاستدلال أن لزوم»: «و ضروريه لزومها [أى المعامله الغنيه] بأحد تربيين: الأول

أنّ المعامله كما قدمناه وقعت مبنيه على ما هو المتعارف بين العقلاء الذى لا غرض لهم فى المعاوضات المالىه إلّا إقامه مال مقام مال فى ما له من المالىه...» وقال فى ج ٥، ص ٣٧٢ فى التعليقه على قوله «يجب على كل من المتبايعين تسليم»: «توضيح المقام أنّ مدلول عقد البيع بالمطابقه ليس إلّا تمليك عين بعوض من دون تضمينه للتسليم والتسلم و وجوب التسليم لأحد وجهين:... و الثانى ما عن غير واحد و عليه تبتنى الفروع الآتية من بناء عقود المعاوضات على كون التمليك فى قبال التمليك و التسليط الخارجى فى قبال التسليط لا- أن عقد البيع بما هو يقتضى ذلك بتخيل... بل بمعنى أنّ المستكشف من بناء العقلاء فى باب المعاوضات التزام المتعاملين بالتزام يعى بالملكيه بإزاء الملكيه و التزام شرطى ضمنى بالتسليط بإزاء التسليط كما هو التحقيق فى مسأله خيار الغبن من أنّ بناء العقلاء فى باب المعاوضات المالىه على إقامه مال مقام مال فكأنهم ضمناً ملتزمون بإقامه ما يساوى المبيع فى المالىه مقامه فيكون الخيار لأجل تخلف هذا الشرط الضمنى و إلّا فنفس عقد البيع متعلق بتمليك شخص العين لا بعنوان المساوى...».

مُسْلِمٍ (١) «قَالَ- قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ (٢) فِي السَّفَرِ؟ كَيْفَ هِيَ؟ وَ كَمْ هِيَ؟ فَقَالَ (عليه السلام): (٣) ” إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (٤) فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا (٥) كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ “قَالَ: قُلْنَا: (٦) إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ: (٧) (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) وَ لَمْ يَقُلْ: أَفَعَلُوا (٨) فَكَيْفَ أَوْجِبَ (٩) ذَلِكَ كَمَا أَوْجِبَ التَّمَامَ فِي الْحَضَرِ؟ (١٠)»

ص: ٨٧

١- ورد هذا الحديث في الفقيه و تفسير العياشي و دعائم الإسلام. و أما طريق الفقيه إلى زراره و محمد بن مسلم ففي ج ٤، ص ٤٢٤: «و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفي فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه محمد بن خالد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم». و في ص ٤٢٥: «و ما كان فيه عن زراره بن أعين فقد رويته عن أبي عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و علي بن إسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حرير بن عبد الله عن زراره بن أعين». أما الطريق الأول ففي خاتمه المستدرک، ج ٥، ص ٢٠٤: «على من مشايخه و هو و أبوه غير مذکورين فالسند ضعيف على المشهور إلا- أنه يمكن الحكم بصحة طريقه إلى محمد بن مسلم من وجوه [ثلاثة]» الخ و في معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٢٦٩: «و الطريق ضعيف بعلي بن أحمد». و الطريق الثاني صحيح عند الجميع.

٢- في الدعائم: عن أبي جعفر محمد بن علي صلوات الله عليه أنه سئل عن الصلاة الخ.

٣- في الدعائم و العياشي: «قال» بدون الفاء.

٤- سورة النساء (٤): ١٠١.

٥- في الدعائم: قال فالتقصير في السفر واجب الخ.

٦- في الدعائم: «قيل له يابن رسول الله» بدل «قالا قلنا».

٧- ليس لفظ الجلاله في العياشي.

٨- في الدعائم: فلا جناح عليكم و لم يقل اقصروا.

٩- في العياشي: أوجب الله.

١٠- ليس «في الحضر» في الدعائم.

و مثل روايه على بن إبراهيم، عن أبيه ((٣)) عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع» ثم علل الإمام (عليه السلام) وجوبه بقوله: «لأن الله تعالى يقول: (وَ اتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ((٤))» الحديث ((٥)) وهذا يكشف عن أن صيغته افعل (أتموا) بلا ضم قرينه تدل

ص: ٨٨

١- في الفقيه «فقال (عليه السلام): أو ليس قد قال الله في الصفا و المروه (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَمَّا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) (البقرة: ١٥٨)» إلى آخر الحديث.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٤؛ دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٩٥؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٧١، سورة النساء: ١٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٨، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢ عن الفقيه؛ مستدرک الوسائل، ج ٦، ص ٥٤٢، الباب ١٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣ عن الدعائم و العياشي؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٦، الباب ٣٣، ح ٢٦ عن الفقيه و ج ٨٦، ص ٥١ عن العياشي. ٣- كذا في الوسائل و لكن في الكافي هكذا: «٣. على بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير... ٤. ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار الخ» و راجع أيضاً جامع أحاديث الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٢. ٤- سورة البقرة (٢): ١٩٦.

٥- الكافي، ج ٤، ص ٢٦٥، كتاب الحج، باب فرض الحج و العمره، ح ٤ و تتمه الحديث: «و إنما نزلت العمره بالمدينه قال قلت له: فمن تمتع بالعمره إلى الحج أيجزئ ذلك عنه؟ قال: نعم»؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٩، كتاب الحج، الباب ١، ح ٥، عنه. و في التهذيب، ج ٥، ص ٤٣٣، باب من الزيادات في فقه الحج، ح ١٤٨ «موسى بن القاسم عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن زراره بن أعين قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): الذي يلي الحج في الفضل؟ قال: العمره المفردة ثم يذهب حيث شاء و قال: العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج لأن... و إنما نزلت العمره بالمدينه فأفضل العمره عمره رجب و قال» الحديث؛ الوسائل، ج ١٤، ص ٢٩٥، الباب من أبواب العمره، ح ٢، عنه. و في علل الشرائع، ج ١، ص ٤٠٨، الباب ١٤٤، ح ١ «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير و حماد و صفوان بن يحيى و فضاله بن أيوب عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج من استطاع لأن... و إنما نزلت العمره بالمدينه و أفضل العمره عمره رجب»؛ الوسائل، ج ١٤، ص ٢٩٧، الباب ١ من أبواب العمره، ح ٨، عنه و فيه «على من استطاع إليه سبيلاً» بدل «من استطاع». و في تفسير العياشي، ج ١، ص ٨٧ «عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن العمره واجبه بمنزله الحج لأن... هي واجبه مثل الحج و من تمتع أجزأته و العمره في أشهر الحج متعه»؛ الوسائل، ج ١٤، ص ٣٠٧، الباب ٦، ح ٨، عنه. و في تفسير العياشي، ج ١، ص ٨٨ «عن معاوية بن عمار الدهني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج لأن... و إنما نزلت العمره بالمدينه و أفضل العمره عمره رجب»؛ مستدرک الوسائل، ج ١٠، ص ١٧٦، الباب ٢ من أبواب العمره، ح ٢، عنه. و في دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٩٠ «و عن أبي جعفر محمد بن علي أنه قال: العمره فريضه بمنزله الحج على من استطاع». و في دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٣٣ «روينا عن أبي جعفر محمد بن علي أنه قال: العمره فريضه بمنزله الحج لأن...»؛ مستدرک الوسائل، ج ١٠، ص ١٧٥، الباب ١ من أبواب

العمره، ح ١، عنه و لكن فيه «عن على (عليه السلام)».

على الوجوب.

فإذا ثبت وجود السيره العقلائيه فى صيغه افعل فبالأولويه القطعيه يثبت وجودها فى ماده الأمر .

ثم بين الأستاذ (دام ظله) بعض الموارد التى لا يدل الأمر فيها على الوجوب و قال: الجمع بين الروايات الوارده فى موارد استعمالات الأمر فى غايه الإشكال و على أى حال بناء السيره العقلائيه على استفاده الوجوب من مادّه الأمر فلا يضرنا تعارض الروايات و تساقطها.

مقتضى التحقيق هنا: أن السيره العقلائيه تجتمع مع سائر الأدله فليست مسلكاً نافياً لسائر المسالك من الوضع و الإطلاق و حكم العقل، نعم إنها فى عرض سائر المسالك فى مقام الإثبات أى فى مقام الإستدلال على دلالة مادّه

ص: ٨٩

الأمر على الوجوب و أما فى مقام الثبوت فهى هنا تنشأ من هذه المسالك كما قال السيد المحقق الخوئى (قدس سره): (١)

«قيام السيره إنما يدل على كون الوجوب مستفاداً منها [أى الصيغه] و أما كون ذلك بالوضع أو بالإطلاق أو من ناحيه حكم العقل فلا يدل على شىء منها.»

فبالنتيجه: إن الأدله التامه على «دلاله ماده الأمر على الوجوب» ثلاثه:

الأول: الإطلاق بمقدمات الحكمه بالتقرير السابع.

الثانى: الدليل العقلى.

الثالث: السيره العقلانيه.

ص: ٩٠

١- محاضرات فى أصول الفقه، ٢، ص ١٢٥؛ ج ١، ص ٤٧٥، بحث الأوامر، المقام الثانى، الجهه الثانى.

إشاره

فيها سته أقوال:

القول الأول: الأمر مطلق الطلب

إشاره

قد يتوهم أنّ الأمر وضع لمطلق الطلب من غير تقييده بشيء؛ كما تقدم ذلك فى كلمات جمع من الأعلام.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه:

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أن الأمر أخصّ من مطلق الطلب فإن مطلق الطلب يشمل الطلب الذى هو فى نفس المولى قبل إنشائه و لكن الأمر يختصّ بالطلب المنشأ.

قال (قدس سره): أما مطلق الطلب فليس معنى ماده الأمر لأنّ «الظاهر من الإطلاقات العرفيه أنّه لا يقال لمن أراد قلباً: إنّهُ أمرٌ بل يقال: [إنّه] أراد و لم يأمر بالمراد». (١) نعم قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى رساله الطلب و الإراده إنّ المظنون قوياً عدم

ص: ٩١

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٥٥، التعليقه ١٤٢ على هذه العبارة «نعم القول المخصوص أى صيغه الأمر».

صدق الطلب إلا في الإرادة المظهره بالقول أو بالفعل. (١١)

القول الثاني: الأمر الطلب بالقول

إشاره

قد استدل على وضع الأمر للطلب القولى بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

الإجماعات المحكيه على ذلك.

إيرادات ثلاثة على هذا الوجه:

(٢)

الأول: إنها مصادمه بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب.

الثاني: لا حجيه لتلك الإجماعات بعد مساعده العرف على خلافه.

الثالث: يمكن إرادته المجمعين للفرد الشائع مما ينشأ به البعث.

الوجه الثاني:

إشاره

الآيه الشريفه (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (٣) و تقرير ذلك أنّ أمره تعالى إذا أراد شيئاً منحصر بأن يقول: «كن» فالأمر لا يصدق إلا إذا كان مبرزه القول.

ص: ٩٢

١- رساله الطلب و الإراده، ص ٣٥ «نعم المظنون قوياً أنّ الطلب عنوان لمظهر الإراده قولاً كان أو فعلاً فلا يقال لمن أراد شيئاً قلباً من دون مظهر: [إنّه] طلبه [أى الشىء]»

٢- نهايه الدرليه، ج ١، ص ٢٥٥ «و الإجماعات المحكيه على وضع الأمر للطلب القولى مع مصادمتها بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب لا حجيّه فيها الخ»

٣- سوره يس (٣٦): ٨٢. و جاء هذا التعبير (كُنْ فَيَكُونُ) فى القرآن الكريم فى ثمانى آيات نذكر ما يقرب من الآيه المذكوره تيمناً: (يَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (البقره: ١١٧)؛ (قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (آل عمران: ٤٧)؛ (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (النحل: ٤٠)؛ (مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (مريم: ٣٥)؛ (هُوَ الَّذِي يَحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (الغافر: ٦٨)

إنّ قوله «كن» و إن كان أمراً منه تعالى إلا أنه ليس طلباً قولياً و إن كان بصيغه افعال بل أمره عين فعله، توضيح ذلك هو:

«إنّ المراد بقوله: [”كن“] ليس هذه الصيغه الإنشائية قطعاً بل هذه هي المعبر عنها في كلمات أهل المعرفه بـ ”الكلمه الوجوديه“^(١) و في خطبه

ص: ٩٣

١- في شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ٢٣١ في شرح قوله (عليه السلام) «يا من يحق الحق بكلماته»: «قال بعض العارفين: أول كلام شق أسماع الممكنات كلمه كن و هي كلمه وجوديه فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله عين أقسام الكلام بحسب مقاماته و منازل الثمانيه و العشرين في نفس الرحمان و هو فيض الوجود المنبعث عن منبع الإفاضه و الرحمه» الخ و عبارته بعينها متخذة من الأسفار، ج ٣، ص ٤، السفر الثالث، الموقف السابع في أنّه تعالى متكلم، الفصل الأول في تحصيل مفهوم التكلم. و المقصود من «بعض العارفين» ابن العربي في الفتوحات المكيه، ج ٢، ص ١٨١، الباب ٩٧ في مقام الكلام و تفاصيله حيث قال: «أول كلام شق أسماع الممكنات كلمه كن فما ظهر العالم إلا- عن صفة الكلام و هو توجه نفس الرحمان على عين من الأعيان» الخ. و في شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ١٨٠ في شرح قوله (عليه السلام) «يا من قوله حق»: «... و إذا حُمل الحق على المعانى الأخر فليحمل القول على الأقاويل و الكلمات الوجوديه فكل منها حق أى ثابت و بعضها حق أى دائم و بعضها حق إضافى و هو النفس الرحمانى و كلمه كن قال على (عليه السلام) في نهج البلاغه: إنّما يقول لما أراد كونه... فاعلم أنّ الكلمات الوجوديه التى هي نقوش و أرقام فى ألواح المهيئات و المواد و بهذا النظر العالم كتاب الله تعالى إذا أخذت لا- بشرط قائمه بالمتكلم متصله به اتصالاً- معنوياً معربه عما فى ضميره المكنون المخزون كانت من ظهورات الحق الإضافى أعنى كلمه كن الجامعه لكل كلمه كلمه و الحق الإضافى من صقع الحق الحقيقى فكانت كلماته» الخ. و فى تفسير الميزان، ج ٢، ص ٣٢٥ ذيل قوله تعالى (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) (البقره: ٢٥٣) «... و كذا الوجودات الخارجيه لما كانت معلوله لعلها و وجود المعلول لمسانخته وجود علتة و كونه رابطاً منزلاً له يحكى بوجوده وجود علتة و يدل بذاته على خصوصيات ذات علتة الكامله فى نفسها لدلاله المعلول عليها فكل معلول بخصوصيات وجوده كلام لعلته تتكلم به عن نفسها و كمالاتها» الخ. و فى ج ١٧، ص ١١٦ ذيل قوله تعالى (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس: ٨٢): «و من هنا يظهر أنّ كلمه الإيجاد و هي كلمه كن هي وجود الشى الذى أوجده لكن بما أنّه منتسب إليه قائم به و أما من حيث انتسابه إلى نفسه فهو موجود لا إيجاد و مخلوق لا خلق».

أمير المؤمنين و سيد الموحدين (عليه السلام) "إنما يقول لما(١١) أراد كونه: كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء(٢) يسمع و إنما كلامه فعله(٣)" الخ(٤) و سر التعبير عن أنحاء الوجودات بالكلمات هو أنّ الكلام ما يعرب عن ما في الضمير و هذه الموجودات معربه عما في الغيب المكنون فظهر أنّ فعله تعالى أمره باعتبار دلالة على تعلق إرادته به و كذا في جميع موارد إنزال العذاب حيث عبر عنه بقوله تعالى: (جاء أمرنا)(٥) في غير مورد فإنه بلحاظ دلالة على تحتمه و تعلق الإرادة التكوينية به فافهم(٦).

القول الثالث: إنّ ماله الأمر وضعت للطلب المنشأ

اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهاية الدراية، قال: (٧) أما الطلب المنشأ سواء أنشأناه بالقول أو بغيره فيصدق عليه الأمر لأنّ «الأمر» يصدق عرفاً على البعث بالإشارة و الكتابه. و هذا القول لا بأس به.

ص: ٩٤

- ١- كذا في الاحتجاج؛ و في نهج البلاغه: «لمن» و لكن في بحار الأنوار نقلاً عن نهج البلاغه: «لما».
- ٢- كذا في نهج البلاغه؛ و في الاحتجاج: «و لا نداء».
- ٣- كذا في نهاية الدراية؛ و لكن في نهج البلاغه و الاحتجاج: «و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه».
- ٤- نهج البلاغه، الخطبه ١٨٦؛ الاحتجاج، ج ١، ص ٣٠٢، احتجاجه [أى على (عليه السلام)] في ما يتعلق بتوحيد الله و تنزيهه عما لا يليق به الخ؛ بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٥٥، ح ٨، عن الاحتجاج؛ ج ٥٤، ص ٣٠، ح ٦، عن نهج البلاغه و الاحتجاج؛ ج ٧٤، ص ٣١٢، ح ١٤، عن نهج البلاغه.
- ٥- سورة هود (١١): ٤٠، ٥٨، ٦٦، ٨٢، ٩٤؛ سورة المؤمنون (٢٣): ٢٧.
- ٦- نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٥٥.
- ٧- نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٥٥ «كما إنّ الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدلاً و إن لم يكن بخصوص القول لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة و الكتابه عرفاً الخ».

القول الرابع: إنَّ مادّه الأمر وضعت للطلب المنشأ من الغير

إشاره

قد مرّ سابقاً كلام المحقق الخوئي (قدس سره) (١١) من أنّ الطلب الذى هو مفاد الأمر و معناه لا بدّ له من تقييد آخر. و بيانه هو أنّ الأمر لا يصدق على الطلب المتعلق بفعل نفس الإنسان فلم توضع للجامع بين ما يتعلق بفعل غيره و ما يتعلق بفعل نفسه.

يلاحظ عليه:

إنّه قد تقدم بطلان ذلك التقييد، فلانعید.

القول الخامس: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) فى رساله الطلب و الإراده

إشاره

إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الطلب عنوان لمظهر الإراده قولاً أو فعلاً.

فعلى هذا يختلف الأمر مع الطلب حيث إنّ الأمر الإراده البالغه إلى حدّ الفعلية و الطلب مظهرها قولاً كان أم فعلاً.

يلاحظ عليه:

إنَّ الطلب ليس مظهراً للإراده و لا يصدق على القول و الفعل إلاّ من باب خذ الغايات و اطرح المبادئ، بل الطلب هو الإراده التى يظهرها المرید و التصدى نحو حصول المطلوب.

القول السادس: عينه الطلب و الإراده بأسلوب آخر و هو القول المختار

إنَّ الطلب عين الأمر، فإنَّ الأمر الإراده البالغه حدّ الفعلية أو الإراده

ص: ٩٥

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٧؛ ج ١، ص ٣٤٤، بحث الأوامر، المقام الأول، الجبهه الأولى «إنَّ مادّه الأمر بما لها من معنى لا تصدق على الحصة الثانيه و هى المتعلقه بفعل نفس الإنسان الخ».

المظهره و الطلب أيضاً الإراده المظهره و تصدى المرید حصول مراده و مطلوبه و هذا الوجه يختلف عن القول الأول لأنَّ القائل بالقول الأول يرى أنَّ الطلب أعم من ذلك، فإنَّ الطلب عنده يصدق على الإراده و إن لم تُظْهَر و لم يتصد المرید نحو تحصيل مراده و أيضاً يختلف هذا الوجه عن القول الثاني لأنَّ الطلب على هذا الوجه صفة نفسانيه و على القول الثاني مظهر لتلك الصفة النفسانيه قولاً كان أم فعلاً.

اشاره

فيه تنبيهان:

يقع الكلام حول اتحاد معنى الطلب و الإراده أو تباينهما ثم عند تحقيق القول الرابع ينجز الكلام إلى تنبيهين: التنبيه الأول في الإراده التكوينية و التشريعيه و التنبيه الثاني في الأمر بين الأمرين.

هل يتحد معنى الطلب و الإراده؟

اشاره

فيه محاولتان:

المحاولة الأولى: اتحاد معنى الطلب و الإراده

إنّ الشيخ الاعظم العلامه الأنصارى (قدس سره) قال في مطارح الانظار: بأنّ العدليه يقولون باتحاد معنى الطلب و الإراده، و قد ذهب إليه جمع من الأعلام منهم صاحب الكفايه (قدس سره). (١)

ص: ٩٧

١- كفايه الأصول، ص ٦٤، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبهه الرابعه.

و سيتضح لك بطلان هذه النظرية و تبايرهما بحسب المعنى. نعم إنّ الطلب و الإراده متحدان بحسب الحقيقه لا المفهوم كما سيأتى بيانه إن شاء الله.

المحاولة الثانيه: تباير معنى الطلب و الإراده

اشاره

و لأصحاب هذه المحاوله نظريات:

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١٧) فى رساله الطلب و الإراده: إنّ الطلب عنوان لقول أو فعل مظهر للإراده.

النظريه المختاره

إنّ المختار هو اتحاد حقيقتهمما و إن كان مفهوم كل منهما مغايراً للآخر تباير العنوان الكلى و بعض أصنافه فإن طبيعه الإنسان يباير العالم الفقيه مفهوماً و لكنهما متحدان حقيقه. فإنّ الطلب عين الإراده المظهره على نحو يتصدى المرید نحو تحصيل المراد، فإن الطلب صنف من أصناف الإراده، أما القول و الفعل فكل منهما مظهر للطلب و الإراده و إطلاق الطلب عليهما فى بعض الأحيان ليس إلّا بالعلاقات المذكوره فى المعانى و البيان، كما أنّ الرقبه مثلاً يطلق على العبد بعلاقه الكل و الجزء الرئيس منه و نسبه الكل و الجزء و إن كان مذكوراً فى علم المنطق إلّا أن العرف الساذج يستعمل اللفظ من دون التفات تفصيلى إلى هذه العلاقه.

ص: ٩٨

١- رساله الطلب و الإراده، ص ٣٥ «المظنون قوياً أنّ الطلب عنوان لمُظهر الإراده قولاً كان أو فعلاً».

نظريه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) و المحقق النائيني (قدس سره)

قال المحقق النائيني (قدس سره): (١١) الشوق المؤكد يسمّى بالإرادة و أما الطلب فهو المرتبه الرابعه (١). التصور ٢. التصديق بالفائده ٣. الشوق المؤكد ٤. الطلب و الاختيار) و هذا الطلب يسمى بالاختيار و هو التصدى لتحصيل الشىء و بعبارة أخرى هو تأثير النفس فى حركه العضلات و إطلاقه على الفعل النفساني من باب «تُخذ الغايات و اطرَح المبادئ»، و هذه النظرية مختار جماعه من أعلام المتأخرين مثل المحقق التقي صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) .

و السيد المحقق الخوئي (قدس سره) اختار نظريه المحقق النائيني (٢).

و قال بتغاير مفهوم «الأمر» و «الطلب» و «الإرادة» فإنّ ماده «الأمر» عنده

ص: ٩٩

١- أجدد التقريرات، ص ١٣٥، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الأول، الكلام فى اتحاد الطلب و الإراده و عدمه «أما الكلام فى الموضوع الأول فحاصله أنّ المدعى للوحده وجداناً إن أراد أنّ المفهوم من أحدهما هو عين المفهوم من الآخر... فالإنصاف أنّ الوجدان على خلاف ما ادعوه فإنّ الإراده باتفاق الجميع عبارته عن الكيف النفساني القائم بالنفس و أما الطلب فهو عبارته عن التصدى لتحصيل شىء فى الخارج... و أما الموضوع الثاني فالحق فيه أيضاً أنّ هناك مرتبه أخرى بعد الإراده تسمى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس فى حركه العضلات وفقاً لجماعه من محققى المتأخرين و منهم المحقق صاحب الحاشيه (قدس سره) الخ».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦؛ ج ١، ص ٣٥٣ «إنّ الإراده بواقعها الموضوعى من الصفات النفسانيه و من مقوله الكيف القائم بالأنفس و أما الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريه الصادره عن الإنسان بالإرادته و الاختيار حيث إنّ عبارته عن التصدى نحو تحصيل شىء فى الخارج»؛ و فى ص ٣٧٢ «نتائج البحث لحد الآن عدّه نقاط: الأولى... و قد عرفت أنّها [أى ماده الأمر] موضوعه لمعنيين: إبراز الأمر الاعتبارى النفساني فى الخارج... السادسة أنّ الطلب مغاير للإرادته مفهومأ و واقعاً حيث إنّ الطلب فعل اختياري للإنسان و الإراده من الصفات النفسانيه الخارجيه عن الاختيار»؛ و فى ص ٣٧٩ «و أما النقطة الثالثه فهى تامه لوضوح أنّ إرادتنا هى الشوق المؤكد الداعى إلى إعمال القدره و السلطنه نحو إيجاد المراد»

وضع لإبراز الأمر الاعتبارى النفسانى و «الطلب» وضع للتصدى نحو الشىء و «الإرادة» وضعت للشوق المؤكد و هو كيف نفسانى

و لكن هناك نكتة دقيقة فى افتراق ما أفاده عن نظريه المحقق النائنى (قدس سره) ، حيث إنَّ المحقق النائنى (قدس سره) قال إنَّ الطلب هو عبارته أُخرى عن الاختيار و يقع فى المرتبه الرابعه من المراتب المذكوره و أما المحقق الخوئى (قدس سره) فقال بأنَّ الطلب هو الفعل الاختيارى الصادر عن الإراده و الاختيار فافتراقهما فى ناحيه الاختيار، فإنَّ المحقق النائنى (قدس سره) جعله عين الطلب و المحقق الخوئى (قدس سره) جعله من مبادئ الطلب و أما اشتراكهما فهو فى عنوان التصدى نحو تحصيل الشىء فى الخارج فإنهما جعلوا هذا العنوان عين الطلب.

ثمَّ إنه قال فى إرادته تعالى: (١) «الإرادة ليست الشوق الأكيد بل هى إعمال القدره»، و الوجه فى ذلك هو أنَّ الإراده بمعنى الشوق الأكيد لاتعقل فى إرادته تبارك و تعالى.

نظريه المحقق البروجردى (قدس سره)

إشاره

قال المحقق البروجردى (قدس سره) (٢) أيضاً بتغيرهما كما نقلناه فى ص ٧٠ من جهه أنَّ

ص: ١٠٠

١- فى محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٦؛ ج ١، ص ٣٧٧ «إنَّ الإراده لاتخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدره أو بمعنى الشوق الأكيد و لا- ثالث لهما و حيث إنَّ الإراده بالمعنى الثانى لاتعقل لذاته تعالى تتعين الإراده بالمعنى الأول له سبحانه و هو المشيه و إعمال القدره... و من ناحيه ثالثه إنَّا لانتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدره و السلطنه».

٢- نهايه الأصول، ص ٩٢ و ٩٣، المقصد الأول، الفصل الأول، المبحث الثالث، هل الطلب يغير الإراده؟، نقد كلام المحقق الخراسانى (قدس سره) «و اعلم أنَّ ما ذكره من اتحاد الطلب و الإراده مفهوماً و خارجاً و إنشاءً فاسد من أصله فإنَّ لفظ الإراده موضوع لصفه خاصه من صفات النفس و الصفات النفسانيه من الأمور الحقيقه التى يكون بحداثها شىء فى الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائى الخ».

الإرادة صفه نفسانيه فلا تقبل الوجود الإنشائي بخلاف الطلب فإنه يقبل الوجود الإنشائي.

بلاحظ عليها:

إن ما أفاده في وجه افتراق الإرادة و الطلب لا يرجع إلى محصل و قد تقدم الإيراد عليه، فإن الإرادة أيضاً قد تكون إنشائية؛ كما أن الطلب أيضاً قد يكون حقيقياً غير إنشائي.

نظريه الأشاعره

إشاره

قال الأشاعره بتغاير مفهوم الطلب و الإراده و مصداقهما و استدلوا على ذلك بوجوه و قالوا: إن الطلب هو الكلام النفسى لا الإراده و التزموا بالكلام النفسى تاره بعنوان الصفات الذاتيه لله تبارك و تعالى(١١) حيث إنهم اعتقدوا بقدوم القرآن و هو كلام الله تعالى مع أن ألفاظ القرآن ليست بقديمه فلا بد أن يدل ألفاظ الكتاب المجيد على الكلام النفسى الذى هو قديم. هذا من جهه و من جهه أخرى إن المتكلم من أسماء الله و أسماء الله قديمه قائمه بذاته تعالى و أخرى بعنوان صفه موجوده فى أفق النفس(٢٢) و قالوا: كل كلام صادر عن المتكلم

ص: ١٠١

١- فى شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣: «قال الحنابله: كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و إنه قديم... و قالت المعتزله: أصوات و حروف يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى و هو حادث و هذا لانكره نحن... و نعترف بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى لكننا نثبت أمراً وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس... و هو قديم قائم بذاته تعالى».

٢- نقول: قال بعض بطلان الكلام النفسى مطلقاً. ففى نهج الحق و كشف الصدق، ص ٥٩ بعد أن ذكر الكلام النفسى: «و هذا غير معقول فإن كل عاقل إنما يفهم من الكلام ما قلناه فأما ما ذهبوا إليه فإنه غير معقول لهم و لغيرهم البته فكيف يجوز إثباته لله تعالى و هل هذا إلّا جهل عظيم؟ لأن الضروره قاضيه بسبق التصور على التصديق و إذ قد تمهدت هذه المقدمه فنقول: لا شك فى أنه تعالى متكلم على معنى أنه أوجد حروفاً و أصواتاً مسموعه قائمه بالأجسام الجماديه... و الأشعريه خالفوا عقولهم و عقول كافه البشر و أثبتوا له تعالى كلاماً لا يفهمونه هم و لا غيرهم و إثبات مثل هذا الشىء و المكابره عليه مع أنه غير متصور البته فضلاً عن أن يكون مدلولاً عليه معلوم البطلان و مع ذلك فإنه صادر منّا أو فينا عندهم و لانعقله نحن و لا من ادعى ثبوته» و فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٤٥: «و قد خالف فى ذلك الأشاعره فزعموا أن الطلب أمر آخر وراء الإراده و جعلوه من أقسام الكلام النفسى المغاير عندهم للإراده و الكراهه و قد عرفت أن ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنى على فاسد آخر أعنى الكلام النفسى» و فى وقايه الأذهان، ص ١٨٧: «و ملخص الكلام فيه أن الأشاعره إن أرادوا إثبات صفه نفسانيه أخرى غير الإراده فهو واضح الفساد ضروره أننا لانجد فى أنفسنا عند الطلب غير الإراده... شيئاً آخر... و أنت إذا تأملت فى أدله الفريقين واطلعت على

ما احتج كل منهما على ما ذهب إليه و اعترض الآخر عليه علمت أنّ الذي أثبتته الأشاعره ونفاه العدليه هو إثبات صفه أخرى غير الإراده» و فى المبدأ و المعاد، ص ٢٤٥: «و ما أثبتته المتكلمون من الكلام النفسى فإن كان له معنى محصل فيرجع إلى خطرات الأوهام أو تخيل ما يوجد من الكلام» و لكن فى تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٩٠: «... أحدها كون النزاع إثباتاً و نفيّاً راجعاً إلى وجود ما يكون من المعانى النفسيه مغايراً للعلم و الإراده و الكراهه فالأشاعره يثبتونه و المعتزله ينكرونه... فالحق معهم [أى الأشاعره]» و فى وقايه الأذهان، ص ١٠٠: «و بطلان الكلام النفسى مطلقاً غير معلوم» و قال بعض بطلان الكلام النفسى فى البارى تعالى. ففى كشف المراد، ص ٤٠٣ قال عند التعليقه على قوله: «و عموميه قدرته تدل على ثبوت الكلام و النفسانى غير معقول»: «... لكن الأشاعره أثبتوا معنى آخر و المعتزله نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر و لا- نهى و لا- خبر و لا- استخبار و هو قديم و التصديق موقوف على التصور» و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٩٠: «و ثالثها كونه راجعاً إلى وجود هذا المعنى المسّمى بالكلام بالقياس إلى البارى تعالى خاصّه و عدمه و هذا يتصوّر على وجهين الخ».

١- ما المراد بالكلام النفسى عند الأشاعره؟ فى المستصفى، ص ٨٠ عبّر عنه ب- «مدلول العبارات و هى المعانى التى فى النفس» و قال: «و كلام النفس ينقسم إلى خبر و استخبار و أمر و نهى و تنبيه و هى معانٍ تخالف بجنسها الإرادات و العلوم و هى متعلقه بمتعلقاتها لذاتها كما تتعلق القدره و الإراده و العلم» و فى شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣ عبّر عنه ب- «المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ» و قال: «و نزع أنّ غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه و الأمكنه و الأوقام» و لا يختلف ذلك المعنى النفسى " بل "نقول: ليس تنحصر الدلاله عليه فى الألفاظ إذ "قد يدلّ عليه بالإشاره و الكتابه كما يدلّ عليه بالعباره و الطلب" الذى هو معنى قائم بالنفس "واحد لا يتغير" مع تغير العبارات و لا يختلف باختلاف الدلالات" و غير المتغير غير المتغير" أى ما ليس متغيراً و هو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات" و إنّ غير العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و "إنّ المعنى النفسى الذى هو الأمر "غير الإراده..." و فى كشف المراد، ص ٤٠٣: «و قالت الأشاعره: إنّّه متكلم بمعنى أنّه قام بذاته معنى غير العلم و الإراده و غيرهما من الصفات تدلّ عليها العبارات و هو الكلام النفسانى و هو عندهم معنى واحد ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و لا غير ذلك من أساليب الكلام» و فى نهج الحق و كشف الصدق، ص ٥٩، المسأله الثالثه فى صفاته تعالى، البحث السابع فى أنّه تعالى متكلم، المطلب الأول فى حقيقه الكلام: «الكلام عند العقلاء عباره عن المؤلف من الحروف المسموعه و أثبت الأشاعره كلاماً آخر نفسانياً مغايراً لهذه الحروف و الأصوات دالّه عليه».

خبر (في الجمل الخبرية) و إمّا طلب (في الإنشاء بصيغه الأمر) و قالوا: إنّ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي كذلك (١) يطلق على الكلام النفسي مثل قول القائل:

ص: ١٠٣

١- في المستصفي للغزالي، ص ٨٠، القطب الثاني في أدلّه الأحكام، الأصل الأوّل كتاب الله تعالى، النظر الأوّل في حقيقته: «و الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالّة على ما في النفس تقول: سمعت كلام فلان و فصاحته و قد يطلق على مدلول العبارات و هي المعاني التي في النفس كما قيل: إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً و قال الله تعالى: (وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ) (المجادله: ٨) و قال الله تعالى: (وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ) (الملك: ٣١)، فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركاً» و في شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع في الصفات الوجودية، المقصد السابع في أنّه تعالى متكلم: «ثمّ قال الحنابلة: كلامه حرف و صوت... و هذا لانكره نحن بل نقول به و نسّميه كلاماً لفظياً... لكننا نثبت أمراً وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ و نقول هو الكلام حقيقته...» و في تعليقه على معالم الأصول للسيد علي القزويني، ج ١، ص ٨٩: «فالأولى... أن ينظر في تشخيص ما هو محل الخلاف بينهم و بين المعتزله... و الذي يترأى في بادئ الأمر لا يخلو عن احتمالات... و ثانيها كونه راجعاً إلى أمر لفظي و هو تسميه المعنى النفسي المغاير للعلم و الإرادة و الكراهه على تقدير ثبوته باتفاق الفريقين بالكلام عرفاً و صدقه عليه صدقاً حقيقياً كصدقه على المؤلف من الأصوات و الحروف و عدمه فالأشاعره يثبتونه و المعتزله ينكرونه... فالحق مع المعتزله».

«إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا لَا أُرِيدُ أَنْ أَبْدِيَهُ» و يشهد له قوله تعالى: (وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (١) وقوله تعالى: (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ). (٢)

و استدلوها عليها بوجهين:

الوجه الأول:

اشاره

(٣) إنَّ المولى قد يطلب الشيء من عبده للامتحان و الاختبار و فى هذه الأوامر الامتحانية الطلب موجود دون الإرادة (مثل طلب ذبح إسماعيل على نبينا و آله و عليه السلام).

ص: ١٠٤

١- سورة الملك (٦٧): ١٣.

٢- سورة البقرة (٢): ٢٨٤.

٣- رساله الطلب و الإرادة، ص ٣٧ «ثم اعلم أنه استدل الأشاعره على المغايره بوجه أوجهها وجهان: الأول أن المولى قد يطلب من العبد ما لا يريد واقعا للامتحان و الاختبار الخ». قال الرازى فى المحصول، ج ٢، ص ١٨: «المسألة الأولى: إنَّ تلك الماهيه (ماهيه الطلب) عندنا شيء غير الإرادة و قالت المعتزله هى إرادة المأمور به. لنا وجوه... و ثالثها أن الحكيم قد يأمر عبده بشيء فى الشاهد و لا يريد منه أن يأتى بالمأمور به لإظهار تمرده و سوء أدبه...». و قال الشريف الجرجانى فى شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣: «و إنَّ المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ فإنَّ مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه».

(١)

قال (قدس سره): «و جوابه أنّ الأمر إن كان بصيغه الطلب الإنشائي فالثابت هنا هو الطلب بوجوده الجعلى التنزيلي المعبر عنه بالإنشائي و الطلب الجعلى الإنشائي كالإرادة الإنشائية المنشأه بصيغه أريد مغاير عند الكل مع الإراده الحقيقيه [و الطلب الحقيقي] و هذا الدليل ليس بكافل لمغايره الحقيقي منها و إن كان بصيغه افعل فلا طلب أيضاً لا إنشاءً و لا حقيقةً على ما هو التحقيق من أن مفادها [أى الصيغه] البعث و التحريك و مغايرتهما للإراده [الحقيقيه] مما لا ريب فيها».

فهذا الدليل لا يثبت تغاير الإراده الحقيقيه و الطلب الحقيقي بل يثبت تغاير الإراده الحقيقيه و الطلب الإنشائي (الذى هو مفاد ماده الأمر) و البعث و التحريك بالمعنى الحرفى (الذى هو مفاد صيغه الأمر).

الوجه الثانى:

إشاره

(٢) إنّ تكليف الكفار بالإيمان و تكليف العصاه بالأعمال تكليف

ص: ١٠٥

١- رساله الطلب و الإراده، ص ٣٧ و ٣٨.

٢- رساله الطلب و الإراده، ص ٤٠ «الثانى لو كان الطلب عين الإراده لزم فى تكليف الكافر بالإيمان بل مطلق العاصى بالأركان إما أن لا يكون التكليف حقيقياً الخ»؛ المحصول، ص ١٩ «... أولها أنّ الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان و قد أمره به فدل على أنّ حقيقه الأمر غير حقيقه الإراده الخ». و فى المحصول، ج ٢، ص ١٨: «لنا وجوه: أولها أنّ الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان و قد أمره به فدل على أنّ حقيقه الأمر غير حقيقه الإراده و غير مشروطه بها و إنّما قلنا إنّ الله تعالى ما أراد منه الإيمان لوجهين الخ». و فى تفسير الرازى، ج ١، ص ٢٦: «و قال أصحابنا: الطلب النفسانى مغاير للإراده و الحكم الذهنى أمر مغاير للاعتقاد أمّا بيان أنّ الطلب النفسانى مغاير للإراده فالدليل عليه أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان وهذا متفق عليه و لكن لم يرد منه الإيمان و لو أراده لوقع و يدلّ عليه وجهان: الأول أنّ قدره الكافر إن كانت موجهه للكفر كان خالق تلك القدره مريداً للكفر لأنّ مريد العله مريد للمعلول و إن كانت صالحه للكفر و الإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلّا بمرجح... و الثانى أنّه تعالى عالم بأنّ الكافر يكفر و حصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان و الجمع بين الضدين محال» الخ. و ذكر الرازى فى المحصول أربعة أوجه و الوجهان الباقيان هما: «و ثانيها أنّ الرجل قد يقول لغيره إني أريد منك هذا الفعل لكننى لا آمرك به... و رابعها أنه سيظهر إن شاء الله تعالى فى باب النسخ أنّه يجوز نسخ ما وجب من الفعل قبل مضى مده الامتثال...».

جَدَى فيشتمل على الطلب الحقيقى و لكن الإراده الحقيقيه منتفيه بالنسبه إلى الإيمان و الأعمال فلو قلنا باتحاد الطلب و الإراده إما يلزم انتفاؤهما فى تكليف الكفار و العصاه فيكون التكليف صورياً لا حقيقياً و هذا خلاف الضروره و إما يلزم ثبوتهما فى تكليف الكفار و العصاه فيلزم تخلف إرادته الله تعالى عن مراده.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الوجه الثانى:

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره) (١١) بالفرق بين الإراده التكوينييه و التشريعيه فإنَّ الإراده المتعلقه بالكفر من الكافر إرادته تكوينيه و حقيقتها العلم بما هو صلاح بحسب النظام الكلى و هذا هو الذى لا يكاد يتخلف عن المراد حيث إنَّ المحل قابلٌ و يسأل بلسان استعداده الدخول فى دار الوجود و المبدأ تامَّ الإفاضه لا بخل فى ساحته المقدَّسه و الوجود - بما هو هو - خير محض و محض الخير فلذا لا يعقل التخلف.

و أما إرادته الإيمان من الكافر فهى إرادته تشريعيه و حقيقتها العلم بالمصلحه فى فعل المكلف و حيث يقتضى العنايه الربانيه سوق الأشياء إلى كمالاتها و إعلام المكلفين صلاحهم و فسادهم يجب عليه تعالى تحريكهم إلى ما فيه الصلاح و

ص: ١٠٦

١- كفايه الأصول، ص ٦٧، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبهه الرابعه «و أما الدفع فهو أنَّ استحاله التخلف إنَّما تكون فى الإراده التكوينييه و هى العلم بالنظام على النحو الكامل التام الخ»؛ فوائد الأصول، ص ٢٦، الفائدة الثانيه.

زجرهم عمّا فيه الفساد فهذه العله عله البعث دون التكوين ليلزم استحاله التخلف.

«إذا توافقتا [أى الإراده التكوينية و الإراده التشريعيه] فلا بدّ من الإطاعه و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان.»

هذا تمام كلام صاحب الكفايه (قدس سره) و اتضح بما أفاده أنّ هذا الاستدلال لا يجدى فى إثبات المغايره بين الطلب و الإراده(1) فلا بدّ للقائل بذلك من إثباته ببيان آخر

ص: ١٠٧

١- من الأعلام من ذهب إلى المغايره فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ١٤٥: «و لا يذهب عليك أنّ ما ذكر من أنّ الطلب الذى هو مدلول الأمر عين الإراده التى هى من الأمور القائمه بذات الأمر الحاصله قبل إيجاد الصيغه فاسد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ولنشر فى المقام إلى ما فيه من وجوه الفساد: منها أنّه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب بمن يعلم الأمر عدم صدور الفعل منه فإنّ صدور الفعل منه حينئذ مستحيل و لو بالغير و من الواضح عدم إمكان تعلق الإراده بالأمر المستحيل فإنّ احتمال وقوع المراد و لو مرجوحاً شرط فى تعلق الإراده. و منها أنّه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند إرادته الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الأمر منّا صدور الفعل عمن يأمره به لعدم إمكان تخلف إرادته الله كذلك عن مراده. و منها أنّ دلالة الإنشاء حينئذ على حصول الإراده من قبيل دلالة الإخبار لكونه حكايه عن أمر حاصل فى الواقع فقد يطابقه و قد لا يطابقه فيكون قابلاً للصدق و الكذب» الخ. و قال فى ص ١٤٨: «و التحقيق أن يقال حسب ما بيّناه فى محله: إنّ الطلب المدلول للأمر ليس إلّا اقتضاء الفعل منه فى الخارج الذى يعبر عنه فى الفارسيه ب «خواهش كردن» و هو أمر إنشائي حاصل بتوسط الصيغه لا الإراده النفسيه المعبر عنها ب «خواهش داشتن» و الإراده على الوجه الثانى مما لا يمكن تخلف المراد عنها بالنسبه إليه تعالى و يعبر عنها بالإرادته التكوينية بخلاف الأوّل و يعبر عنها بالإرادته التشريعيه و لا ملازمه بين الإرادتين بل يمكن التخلف من كل من الجانبين عن الآخر و حينئذ فما ذكره العدليه من اتحاد الطلب و الإراده إن أرادوا بها الإراده على الوجه الثانى ففساده واضح لوضوح المغايره بينهما كما عرفت و إن أرادوا بها الإراده على الوجه الأوّل فهو الحق الذى لا محيص عنه و ما ذكره الأشاعره من المغايره بينهما إن أرادوا بها الوجه الأوّل فهو فاسد قطعاً كما عرفت و إن أرادوا بها الوجه الثانى كما يومئ إليه ما استدلوا به عليه فهو متجه و مما بيّنا يقوم احتمال أن يكون النزاع بين الفريقين لفظياً و كيف كان فالحق فى المسأله ما قررناه». و فى تعليقه على معالم الأصول للقروينى، ج ١، ص ٨٩: «و الذى يساعد عليه النظر على ما سيأتى تفصيله فى بحث الأمر وفاقاً لبعض الأفاضل حقيه ما صار إليه الأشاعره لكن لا لما ذكره من التعليل المتقدم فإنّه عليل جداً لوضوح أنّه إن أرادوا بالطلب الموجود فى الموارد المذكوره ما يكون صورياً فالإرادته بهذا المعنى أيضاً موجوده معه و إن أرادوا بالإرادته المنتفيه معه ما يكون واقعياً فالطلب بهذا المعنى أيضاً منتفٍ... بل لما سنحقيقه فى محله مفصلاً و ملخصه حصول الفرق بين الأمرين بعد الفرق بينهما بحسب المفهوم فى الأحكام و اللوازم و هو من وجوه شتى: منها كون الإراده كالكراهه من الصفات القهريه التابع حصولها لحصول منشأها و هو رجحان أحد طرفى الفعل و الترك على الآخر و كون الطلب مبنياً على الاختيار على وجه كان للمريد إيجاد و الإمساك عنه. و منها كون الأمر الأوّل أمراً نسبياً بين شيئين المرید و المراد و كون الثانى أمراً نسبياً بين أشياء ثلاث الطالب و المطلوب و المطلوب منه. و منها كون الثانى مما يستدعى فى انعقاده استعمال علاج يتحقق معه فعل خارجى من خطاب أو إشاره أو كتابه

أو نحوها بخلاف الأوّل». و في وقايه الأذهان، ص ١٨٧: «و ملخص الكلام فيه أنّ الأشاعره إن أرادوا... و إن أرادوا أنّ الطلب معنى ينتزع عن الإراده في مرتبه الكشف و الإظهار فهو غير الإراده المجرده مفهوماً و إن اتّحدا ذاتاً و بعبارته أُخرى: إنّهُ إظهار الإراده و إعلام الغير بها و إلزامه بإيجاد متعلقها منه و نحو ذلك من التعبير فهو حق لامحيص عنه إذ الوجدان يشهد بتفاوت الحال بين الإراده المجرده و الإراده المظهره و اختلاف حكمهما و الهيئات إنّما وضعت لبيان تلك الصفه النفسيه و إظهارها فقبل إظهارها لايسمى طلباً و لأمرأً».

و سيأتي الكلام إن شاء الله تعالى حول ذلك.

و التحقيق التام حول نظريه الأشاعره يقتضى البحث عن تنبيهين:

التنبيه الأول حول مطلبين؛ الأول: الإرادة التكوينية التي فسّرها صاحب الكفايه (قدس سره) بالعلم بالنظام على النحو الكامل التام (و على هذا تكون الإرادة من الصفات الذاتية لا الفعلية). و الثانى: الإرادة التشريعية و هناك يقع الكلام فى

ص: ١٠٨

عدم وجود الإرادة التشريعية لعدم الفائدة فيها.

التنبية الثاني: مسأله الجبر و الاختيار حيث إن اختيار الكفر و العصيان على ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) يندرج تحت الإراده التكوينية المتعلقة بالنظام الأحسن.

ص: ١٠٩

التنبیه الأول: فی الإراده التكوینیة و التشریعیة

إشاره

فیہ مطلبان:

المطلب الأول فی الإراده التكوینیة

إشاره

و فیہ جہتان:

الجہه الأولى: معنی الإراده

إشاره

إنَّ الإراده لها معنی عام و هو مشترك معنوی ذو مراتب تشکیکیه یشمل الشوق (الحاصل بعد تصور فائده الشیء و التصدیق به) و الشوق الأكید و العزم التام فی النشأ النفسانیة و الابتهاج و الابتهاج التام فی النشأ الإلهیه و النفسانیة و نعبر عنه بمطلق الابتهاج.

بیان الحکیم الزنوزی (قدس سره) :

فصل الحکیم الزنوزی (قدس سره) مبادئ الأفعال الاختیاریه للانسان بهذا الترتیب:

١. تصور الفعل

٢. التصدیق بمنفعته

٣. الشوق المنبعث من التصدیق

٤. الشوق المتأكد (المسمى بالإجماع و العزم أى العزم الناقص)

٥. العزم التام

٦. تحریک القوى المحرّكه نحو الفعل

و بعضهم أسقط «العزم التام» وأدرجه في «الشوق المتأكد» كما أنّ بعضهم لم يفرّق بين مجرد الشوق و الشوق المتأكد.

قال (قدس سره): (١) إنّ المعارضات و الموانع عن الفعل إذا كثرت واشتدت فيتحقق الشوق الضعيف (مجرد الشوق) و إذا قلت فيرتقى الشوق إلى المرتبه المتأكده و إذا ارتفعت الموانع و المعارضات فيكون العزم تاماً (بعد أن كان ناقصاً في مرحله الشوق الأكيد) فيتحرك العضلات نحو الفعل ثم يوجد الفعل الاختياري.

و «مجرد الابتهاج» عنوان أعم يشمل المحبه الإلهيه كما أنه يشمل الشوق (و الظاهر عمومه لمجرد الشوق و الشوق الأكيد).

و «الابتهاج التام» أيضاً عنوان أعم يشمل المحبه الإلهيه البالغه إلى حد التصدى و إعمال القدره نحو الشيء كما أنه يشمل العزم التام (فإنّ التعبير بالشوق يوجب اختصاص الكلام بما هو ذو نفس إنسانيه أو حيوانيّه أو غير ذلك و لكن التعبير بالابتهاج أعم من ذلك).

«و الحقّ في معنى الإبراده هو مطلق الابتهاج الشامل للابتهاج الناقص (و قد يعبر عنه بمجرد الابتهاج و هو المحبه و الشوق) و الابتهاج التام و هو العزم التام».

و لكن قد يتداول استعماله في خصوص «الابتهاج التام» كما أنه المبحوث عنه في عصر الأئمه (عليهم السلام) و الاستعمال في هذه الحصه استعمال في الفرد الغالب و المطلق ينصرف إلى الفرد الأغلب و لا يخفى أنّ الابتهاج إذا لم يصل إلى حد العزم التام و إعمال القدره يتصور في الأسماء و الصفات الذاتيه و الفعلية بخلاف

ص: ١١١

الابتهاج التام فإنه مختص بالأسماء و الصفات الفعلية.

بيان المحقق الخراساني

(١) و النائيني (قدس سرهما): (٢)

هما اتفقا على أنّ الإرادة هي الشوق الأكيد و افترقا في أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يقول باتحاد الطلب و الإرادة و المحقق النائيني (قدس سره) يقول بأنّ الطلب يتحقّق بعد الشوق الأكيد و هو التصدى نحو الشيء.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

(٣)

«من البين أنّ مفهوم الإرادة كما هو مختار الأكابر من المحققين هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما مفهوماً و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا و السر في التعبير عنها بالشوق [الأكيد] فينا و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى أنّا لمكان إمكاننا ناقصون غير تأمين في الفاعليه و فاعليتنا لكل شيء بالقوه فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى أمور زائده على ذواتنا من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الأكيد المميله جميعاً للقوه الفاعله المحركه للعضلات، بخلاف

ص: ١١٢

١- كفايه الأصول، ص ٦٥، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبه الرابعه «... فلا- محيص عن اتحاد الإرادة و الطلب و أن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادته فعله بالمباشره أو المستتبع لأمر عبيده به في ما لو أرادته لا كذلك مسمى بالطلب و الإرادة كما يعبر به تارةً و بها أخرى كما لا يخفى»

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٣٥، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الأول، اتحاد الطلب و الإرادة «... و الثاني في أنّ الموجود في النفس المترتب عليه حركه العضلات هل هو أمور ثلاثه: التصور و التصديق بالفائده و الشوق المؤكد المعبر عنه غالباً بالإرادة كما هو المعروف...» و في ص ١٣٦ «و أما الموضع الثاني فالحق فيه أيضاً أنّ هناك مرتبه أخرى بعد الإرادة تسمى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس في حركه العضلات وفاقاً لجماعه من محققي المتأخرين و منهم المحقق صاحب الحاشيه»

٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٧٩، التعليقه ١٥١ على هذه العبارة: «و أما الدفع فهو أنّ استحاله التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينيّه.»

الواجب تعالى فإنه لتقدّسه عن شوائب الإمكان و جهات القوه و النقصان فاعل و جاعل بنفس ذاته العليمه المريدہ.»

و ما أفاده من معنى الإراده صحيح مطابق للعرف، إلّا أنّ ما أفاده يفترق عن بيان المدرس الزنوزى (قدس سره)، لأنّ الإراده -
التي هي عين المراد على بيان المدرس الزنوزى (قدس سره) - هي المرتبه الخامسه التي هي الابتهاج التام و العزم التام، و أمّا
على بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) فهي المرتبه الرابعه (الشوق الأكيد).

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) :

إشاره

إن المحقق الخوئي (قدس سره) تبع (١) المحقق النائيني (قدس سره) في ابتداء الأمر و لكن عدل عنه بعد ذلك فقال: (٢)
«الإرادہ لا-تخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدره أو بمعنى الشوق الأكيد و لا- ثالث لهما و حيث إنّ الإراده بالمعنى الثاني
لا تعقل لذاته تعالى تتعين الإراده بالمعنى الأول له سبحانه و هو المشيه و إعمال القدره».
و لا يخفى أنّ إعمال القدره عنده هو التصدى نحو الشىء و هذا المحقق فسّر الطلب بهذا المعنى (٣) كما أنّ أستاذه المحقق
النائيني (قدس سره) قال بأنّ الطلب هو

ص: ١١٣

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦؛ ج ١، ص ٣٥٣، بحث الأوامر، المقام الأول، الجبهه الرابعه «إنّ الإراده بواقعها
الموضوعى من الصفات النفسانيه و من مقوله الكيف القائم بالأنفس و أما الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريه الصادره عن
الإنسان بالإرادہ و الاختيار حيث إنّ عبارہ عن التصدى نحو تحصيل شىء في الخارج الخ».

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٦؛ ج ١، ص ٣٧٧، بحث و نقد حول عدہ نقاط، الثانيه نظريه الفلاسفہ.

٣- صرّح به في محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦.

الاختيار و هو التصدى لتحصيل الشىء و على هذا لا بدّ للمحقق الخوئى (قدس سره) أن يلتزم باتحاد الطلب و الإراده بالنسبه إلى ذاته تبارك و تعالى.

نعم إنّ المحقق الخوئى (قدس سره) يعتقد بأنّ الإراده فينا بمعنى الشوق الأكيد حيث إنّه قال بعد ذلك: [\(١\)](#) «إنّ إرادتنا هي الشوق المؤكد الداعى إلى إعمال القدره و السلطنه نحو إيجاد المراد».

فتحصل إلى الآن:

أنّ الإراده عند بعضهم «الشوق الأكيد» كالمحقق الخراسانى و المحقق النائينى (قدس سرهما) و عند بعض آخر «إعمال القدره» و عند المحقق الخوئى (قدس سره) هي فى المخلوق الشوق الأكيد الداعى إلى إعمال القدره و فى ذاته تعالى نفس إعمال القدره، و عند الحكماء «مجرد الابتهاج» و عند بعضهم [\(٢\)](#) «مطلق الابتهاج» الشامل لمجرد الابتهاج و الابتهاج التام و عند بعضهم «العلم بالمصلحه و الاعتقاد بالمنفعه».

و المختار أنّها موضوعه لمعنى عام يشمل الشوق الأكيد ببعض مراتبه و الابتهاج ببعض مراتبه الأخر و لكن الغالب استعماله فى الابتهاج التام بحيث يحمل عليه لأنّ المطلق ينصرف إلى الفرد الأغلب نعم ذلك لا يوجب الوضع للفرد الأغلب.

و الإراده التى وردت فى الروايات أنّها من الأسماء الفعلية لا الذاتيه هي من هذا القبيل.

ص: ١١٤

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٨؛ ج ١، ص ٣٧٩.

٢- اللمعات الإلهيه، ص ٣٩٠.

أما الإراده الذاتيه لله تعالى

اشاره

فالكلام فيها تاره من جهه أصل وجودها و أخرى من جهه معناها.

أما أصل وجودها ففيه قولان:

القول الأول: ثبوتها

و هو مختار مشهور الحكماء و المحقق الخراساني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) .

القول الثاني: عدم ثبوتها

اشاره

و هو مختار مشهور المحدثين و العلامة الطباطبائي (قدس سره) ..(١)

ص: ١١٥

١- نيين آراء العلامه (قدس سره) في طي مراحل: الأولى: هل الإراده هي الشوق المؤكد؟ قال في نهايه الحكمه، ص ٣٦٠، المرحله ١٢، الفصل ١٣، في قدرته تعالى: «ثم إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل فالخير محبوب مطلقاً مشتاق إليه إذا فقد و هذا الشوق كيفيه النفسانيه غير العلم السابق قطعاً و أعقب ذلك الإراده و هي كيفيه نفسانيه غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً» و قال أيضاً في ص ١٥٥، المرحله ٦، الفصل ١٥، في الكيفيات النفسانيه: «و الكيفيات النفسانيه كثيره... فمنها الإراده قال في الأسفار... و بمثل البيان يظهر أنّ الإراده غير الشوق المؤكد الذي عرّفها به بعضهم» الثانيه: هل توجد الإراده بمعناها الذي فينا في الباري تعالى؟ قال في نهايه الحكمه، ص ٣٦١: «و قد تحقق أنّ كل كمال وجودي في الوجود فإنّه موجود للواجب تعالى في حد ذاته فهو تعالى عين القدره الواجبيه لكن لا- سبيل لتطرق الشوق عليه لكونه كيفيه نفسانيه تلازم الفقد و الفقد يلازم النقص و هو تعالى منزّه عن كل نقص و عدم. و كذلك الإراده التي هي كيفيه نفسانيه غير العلم و الشوق فإنّها ماهيه ممكنه و الواجب تعالى منزّه عن الماهيه و الإمكان على أنّ الإراده بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنه الفاسده لا توجد قبله و لا-تبقى بعده فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف و هو محال». الثالثه: ما تفسير «الإراده» عنده؟ قال في تعاليق الأسفار، ج ٦، ص ٣١٦: «تماميه الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت إرادته له

فهو مراد له تعالى و إذا نسبت إليه تعالى كانت إرادته منه فهو مرید كما إن كل ما يستكمل به الشيء في بقائه فهو رزق و الشيء مرزوق و الله تعالى رازق» نقل عنه هذا الكلام تلميذه في محاضرات في الإلهيات، ص ١٧٢ ثم ذكر ملا-حظتين عليه. و قال في الميزان، ج ١٤، ص ٣٦٣، في تفسير (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) (الحج: ١٨)، في البحث الروائي: «و في التوحيد بإسناده إلى سليمان بن جعفر الجعفری قال: قال الرضا (عليه السلام) ...: " فمن زعم أن الله لم يزل مریداً شائئاً فليس بموحد ". أقول: في قوله (عليه السلام): " لم يزل مریداً شائئاً " تلويح إلى اتحاد الإرادة و المشيه و هو كذلك فإن المشيه معنى يوصف به الإنسان إذا اعتبر كونه فاعلاً- شاعراً بفعله المضاف إليه و إذا تمت فاعليته بحيث لا ينفك عنه الفعل سمي هذا المعنى بعينه إرادته» و في حاشيه الكفايه، ص ٨٥، عند التعليقه على قوله: «إشكال و دفع» في بحث الطلب و الإرادة: «أقول: و الذي ينبغي أن يقال في هذا المورد أن ما يقع وصفاً له تعالى من المعاني المحموله على الممكن و غيره إنما يوصف تعالى به بالمعنى الذي يحمل به على الموضوعات الممكنه التي عندنا لما مر من البرهان على ذلك في تبيهاات بحث المشتق فمعنى الوصف فيه و في غيره تعالى واحد كالوجود و العلم و القدره و من الواضح أن هذا القبيل من المعاني يستحيل كونها ذات مهيه و إلا لاستلزم فيه المهيه و هو محال فهذا النوع من المعاني صفات وجوديه غير ذات مهيه... لكنك قد عرفت في ما مر أن الإرادة غير داخله تحت مقوله من المقولات بل هي كالعلم و القدره و غيرهما صفة وجوديه غير زائده الوجود على وجود موضوعها البتة و أنها حيثه اقتضاء ذاتنا لفعالها من حيث هي عالمه به و هذا الحد بتجريده عن الخصوصيات ممكن الوقوع على إرادته الواجب تعالى» الرابعه: هل يكون إرادته الله سبحانه بمعنى علمه بالأصلح؟ في الميزان، ج ١٤، ص ٣٦٣: «و أما قول القائل: إن معنى الإرادة هو العلم بالأصلح و العلم من صفات الذات فلم يزل مریداً أى عالمياً بما فعله أصلح فهو إرجاع للإرادة إلى العلم و لا محذور فيه غير أن عدّ الإرادة على هذا صفة أخرى وراء الحياه و العلم و القدره لا وجه له» و في بدايه الحكمه، ص ٢١٢: «قالوا: إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح... أقول: فيه إرجاع تحليلي لمعنى الإرادة و الكلام إلى وجه من وجوه العلم و القدره فلا ضروره تدعو إلى إفرادهما عن العلم و القدره» الخامسه: هل إرادته سبحانه من صفات الفعل أو الذات؟ في الرسائل التوحيديه، ص ١١١، الرساله الثالثه في أفعال الله سبحانه، الفصل العاشر: «و أما الإرادة فكثير الورد في القرآن و ظاهر الآيه كونه من صفات الفعل قال: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ) (الإسراء: ١٦) و قال: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا) (يس: ٨٢) و أمثال ذلك من الآيات. و روى الصدوق في التوحيد و العيون مسنداً عن صفوان قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): أخبرني عن الإرادة.. أقول: و الأخبار في كون الإرادة من صفات الفعل مستفيضه أو متواتره» و في شيعه در اسلام، الفصل الثالث، ١. معرفه الله تعالى، صفات الفعل: «شيعه دو صفت اراده و كلام را به معنایی که از لفظ آن ها فهمیده می شود صفت فعل می دانند» و في الميزان، ج ١٧، ص ١١٩، في تفسير (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس: ٨٢) في البحث الروائي: «أقول: و الروايات عنهم (عليهم السلام) في كون إرادته من صفات الفعل مستفيضه» و في الميزان، ج ١٤، ص ٣٦٣: «و على أى حال هو وصف خارج عن الذات طار عليه و لذلك لا يتصف تعالى بها كاتصافه بصفاته الذاتيه كالعلم و القدره لتتزه عن تغير الذات بعروض العوارض بل هي من صفات الفعل» و في بدايه الحكمه، ص ٢١٢، المرحله ١٢، الفصل ٨، في إرادته تعالى و كلامه: «و ما نسب إليه تعالى في الكتاب و السنه من الإرادة و الكلام أريد به صفة الفعل بالمعنى الذي سيأتى إن شاء الله» و لكن في حاشيه الكفايه، ص ٨٥ بعد أن ذكر «أنها حيثه اقتضاء ذاتنا لفعالها من حيث هي عالمه به» الخ قال: «فالإرادة الذاتيه فيه تعالى هي نسبه اقتضاء الذات العالمه بذاتها لذاتها و الإراده الفعليه نسبه اقتضاء الذات العلميه لفعالها الخارج عن ذاتها» السادسه: من أى شيء ينتزع الإراده الفعليه في البارى تعالى؟ في الرسائل التوحيديه، ص ١١٠، الرساله الثالثه، الفصل التاسع: «و أما سائر الأفعال التي نسبها الحق سبحانه إلى نفسه من المشيه و الإرادة... فهذه أفعال منتزعه من أنحاء وجودات الموجودات التي هي أفعاله و إفاضاته سبحانه فالموجود الصادر منه سبحانه حيث إنه غير صادر

بالاضطرار و الجهل و الغفله تعالى عن ذلك ينتزع منه أنّ هناك مشيه و إرادته له سبحانه و هو مشيء وجوده و مراد خلقه» و في الميزان، ج ١٤، ص ٣٦٣: «بل هي من صفات فعله منتزعه من نفس الفعل أو من حضور الأسباب عليه فقولنا: أراد الله كذا معناه أنّه فعله عالماً بأنّه أصلح أو أنّه هياً أسبابه عالماً بأنّه أصلح» و في نهايه الحكمه، ص ٣٦٤: «و الإراده المنسوبه إليه تعالى منتزعه من مقام الفعل إمّا من نفس الفعل الذى يوجد فى الخارج فهو إرادته ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ إيجاد ثمّ وجود و إمّا من حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: إنّهُ يريد كذا مثلاً».

أما تفسيرها ففيه أقوال نذكر القولين المهمين:

القول الأول: العلم بالنظام الأحسن

اختاره المحقق الخراساني (قدس سره).

بيانه (قدس سره) في وجه تعبير الحكماء عن إرادته تعالى بالعلم: إنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم (١) كما يظهر ذلك لمن تصفح في كلماتهم و كتبهم الحكميه فما الوجه في إرجاع الإراده إلى العلم؟

الوجه في ذلك أنّ الفعل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور و رضا من الفاعل فيعتبر فيه العلم و الرضا.

و لذا ليس الفعل الذي صدر عن العلم بلا-رضاً، فعلاً- اختيارياً مثل السقوط عن الارتفاع بمجرد تصور أنه على حائط دقيق العرض.

و هكذا الفعل الذي صدر عن موافقه الفاعل بلا شعور و علم ليس فعلاً اختيارياً مثل الآثار و المعاليل الموافقه لطبيعته مؤثراتها و عللها.

«فهذا هو السبب في تعبير الحكماء عن إرادته [تعالى] بالعلم بنظام الخير فإنهم بصدد [بيان] ما به يكون الفعل اختيارياً و هو ليس مجرد الملائمه و الرضا المستفادين من نظام الخير بل بإضافه العلم». (٢)

ص: ١١٨

١- بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٤، ح ١٥، عن التوحيد للصدوق (قدس سره) عن بكر [كذا؛ و الصواب كما في التوحيد: بكر] بن

أعين قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): علم الله و مشيئته هما مختلفان أم متفقان؟ فقال: «العلم ليس هو المشيئه» الحديث

٢- رساله الطلب و الإراده، ص ٩؛ و في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٧٩ «و الوجه في تعبير الحكماء عن الإراده الذاتيه بالعلم بنظام

الخير و بالصلاح أنّهم بصدد ما به يكون الفعل اختيارياً و هو ليس العلم بلا رضاً الخ».

القول الثاني: ابتهاجه ورضاه تعالى بذاته

اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره).

قال (قدس سره): (١١) «و أما الإرادة فمعناها العام هي المحبه و الرضا و الابتهاج و حيث إن الواجب تعالى صرف الوجود فهو صرف الخير إذ الوجود كله خير بالذات ... فإذا كان الواجب صرف الخير و الخير هو الملائم و الموجب للابتهاج و يكون لذيذاً و محبوباً فهو تعالى مبتهج بذاته أتم ابتهاج [و الابتهاج هو الاراده].

و حيث إن كل ما كان مبدأ لانتزاع وصف اشتقاقى بذاته فهو منشأ لانتزاع مبدأ الوصف فهو مبتهج و مبتهج و ابتهاج، و راضٍ و مرضى به و رضا، كما أنه عالم و معلوم و علم و هكذا و في هذه المرتبه لا مراد إلا ذاته.

و حيث إن ذاته تعالى صرف الوجود فهو كل الوجود، فكل وجودٍ مرادٌ في مرتبه ذاته بمراديه ذاته لا بمراديه أخرى».

ص: ١١٩

١- رساله الطلب و الإراده، ص ٧؛ و في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٧٩ «و حيث إنه صرف الوجود و صرف الوجود صرف الخير فهو مبتهج بذاته أتم ابتهاج و ذاته مرضيه لذاته أتم الرضا و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى و هي الإراده الذاتيه ابتهاج فى مرحله الفعل فإن من أحب شيئاً أحب آثاره الخ».

إشارة

فيها تفسيرات ثلاثه:

لاخلاف في تحقق الإرادة الفعلية لله تبارك و تعالى فإنَّ المحدثين و الحكماء و المتكلمين كلهم متفقون على وجودها و لكن الكلام في تفسيرها.

التفسير الأول: ابتهاجه و رضاه تعالى بفعله

إشارة

اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) .

و أمّا ما ورد من حدوث المشيه (١) فالمراد هي المشيه الفعلية و بعبارة أخرى هي المشيه التي يكون المراد فيها غيره تعالى و أما الإرادة التي ليس المراد بالحقيقه

ص: ١٢٠

١- في المحاسن، ج ١، ص ٢٤٥، كتاب مصابيح الظلم، الباب ٢٦ «عنه عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «المشيه محدثه»؛ الكافي، ج ١، ص ١١٠، كتاب التوحيد، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ٧: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه الخ؛ التوحيد، ص ١٤٧، الباب ١١، ح ١٨ و ص ٣٣٦، الباب ٥٥، ح ١: أبي (رحمه الله) قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه الخ. بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٢٢، الباب ٣ من أبواب العدل، ح ٦٧ عن المحاسن؛ و ج ٥٤، ص ١٧١، الباب ١ من أبواب كليات أحوال العالم و ما يتعلق بالسمواويات، ح ١١٩ عن الكافي و في التوحيد، ص ٤٤١، الباب ٦٦ (باب ذكر مجلس الرضا (عليه السلام) مع سليمان المروزي متكلم خراسان عند المأمون في التوحيد): «... قال سليمان: فإنه لم يزل مریداً قال [(عليه السلام)]: في إرادته غيره؟ قال: نعم قال: فقد أثبت معه شيئاً غيره لم يزل قال سليمان: ما أثبتت قال الرضا (عليه السلام): أي محدثه؟ قال سليمان: لا- ما هي محدثه فصاح به المأمون و قال: يا سليمان مثله يعايا أو يكابر عليك بالإنصاف أما ترى من حولك من أهل النظر ثم قال: كلمه يا أبا الحسن فإنه متكلم خراسان فأعاد عليه المسأله فقال: هي محدثه يا سليمان فإنّ الشيء إذا لم يكن أزلياً كان محدثاً و إذا لم يكن محدثاً كان أزلياً» الحديث و رواه أيضاً في عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج ١، ص ١٥٩، الباب ١٣.

هناك إلا- نفس ذاته - جلت ذاته - فلا- دخل لها بمورد الأخبار [لأن المعنى المتفاهم عند الرواه من لفظ الإراده بعنوان صفته تعالى هذه الإراده الفعلية التي لاتنفك عن المراد و لذا أجاب الإمام (عليه السلام) بما هو المتداول من معنى الإراده و هي المرتبه الفعلية منها].»

ملاحظتنا على هذا البيان:

إن الإراده الفعلية ليست مطلق الابتهاج الفعلى و المحبّه الفعلية بل الابتهاج البالغ إلى التصدى نحو الشىء الذى هو المراد غالباً و الإراده مستعمله فى الروايات بهذا المعنى و لذا خصّوها بالمرتبه الفعلية و أنكروا كونها بهذا المعنى صفه ذاتيه له تعالى لترتب مفسد كثيره على ذاتيه صفه الإراده بهذا المعنى (لأنه يلزم تخلف إرادته الذاتيه عن تحقق المراد أو يلزم وجود المراد قديماً بقديم الذات).

و من ذلك يظهر أنّ ما ذهب إليه المحدثون من نفي الإراده الذاتيه عن الله تبارك و تعالى وفقاً للروايات الوارده فى هذا الباب يرجع إلى هذا المعنى و كلامهم فى غايه المتانهِه إلما أنّ تحقق الإراده الذاتيه بمعنى آخر أو بمرتبه أخرى من حقيقه الإراده لاينافى نفي الإراده الذاتيه بهذا المعنى.

التفسير الثانى: إعمال القدره و التصدى نحو الشىء

إشاره

اختاره المحقق الخوئى (قدس سره) و تقدم كلامه فراجع.

يلاحظ عليه:

إنّ نفس إعمال القدره ليست إرادته فعلية بل هى الابتهاج الباعث على التصدى نحو الشىء.

التفسير الثالث: الابتهاج البالغ إلى التصدى نحو الشيء (الابتهاج التام)

قد اتضح مما ذكرنا عند الملاحظه على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) أنّ الإراده الفعلية هي الابتهاج البالغ إلى التصدى نحو الشيء.

ص: ١٢٢

إشارة

و لها تفسيران:

التفسير الأول: الإرادة المتعلقة بفعل الغير

إشارة

و هذا هو التفسير الذى ذكره المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) و بيانه هو أنّ الإرادة قد تتعلق بفعل المرید بنفسه و قد تتعلق بفعل غيره فالإرادة التشريعية هي ما يتعلق بفعل الغير أما البعث و التحريك إلى فعل الغير فليسا من الإرادة التشريعية فإنهما من أفعال المولى و المشرّع فنفس أمر المولى و الشارع متعلق إرادته التكوينية و إيجاد الغير الفعل المأمور به متعلق إرادته التشريعية.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في لغوية الإرادة التشريعية بهذا التفسير:

(٢)

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) قائل بعدم وجود الفائده في تحقق الإرادة التشريعية في نفس الشارع و أساس نظريته (قدس سره) يبتنى على تفسيره للإرادة التشريعية.

قال (قدس سره): « [إنّ] من جملة النظام التام الذى لا أتمّ منه نظام إنزال الكتب و إرسال الرسل و التحريك إلى ما فيه صلاح العباد و الزجر عما فيه الفساد فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات هذه الأمور دون متعلقاتها اي إنّ الإرادة

ص: ١٢٣

١- رساله الطلب و الإرادة، ص ١٢ و ١٣، الأمر الأول في تحقيق حقيقه ما يعبر عنه بالإرادة «تمه: الإرادة تنقسم إلى تكوينيه و إلى تشريعيه و المقابله باعتبار تعلق الأولى بفعل المرید بنفسه و تعلق الثانيه بفعل الغير أعنى المراد منه و توضيح المقام أنّ فعل الغير إذا كان له فائده عائده إلى الشخص الخ».

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٨٢، التعليقه ١٥١ على هذه العبارة: «و أما الدفع فهو أنّ استحاله التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينية».

الذاتية تتعلق بنفس ذاته تعالى بالذات و تتعلق بآثاره بالعرض نعم انَّ الإرادة الذاتية بالعرض تتعلق بالبعث و التحريك لا بالفعل المبعوث إليه بل ربّما لا يقع هذا المتعلّق، كما في الكفار و العصاة، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية - جلّت ذاته و علت صفاته - ... و مما ذكرنا في المقدمه آنفاً في الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية تعرف أنّه لا مجال لانقداح الإرادة التشريعية في النفس النبويه و لا في النفس الولويه - خصّيهما الله بألف تحيه - و ذلك لبداهه عدم فائده عائده من الفعل إليهما بل إلى فاعله و عود فائده من قبل إيصال النفع [إلى العباد] إلى النبي (صلى الله عليه و آله) أو الولي (عليه السلام) لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث و الزجر تشريعيه لأنّهما من أفعالهما الاختياريه المتوقفه على الإراده فهى تكوينيه لا تشريعيه.

فتحصّل من هذا البيان القويم البيان أنّ حقيقه التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعى انبعاث المكلف أو الزجر عنه بداعى الانزجار و هذا المعنى لا يتوقف على إرادته نفس الفعل مطلقاً بل في ما إذا رجع فائدته إلى المرید.»

التفسير الثاني: الإرادة المتعلقة بالاعتبارات الشرعيه

إشاره

و الحق ثبوت الإراده التشريعيه بهذا التفسير.

إنّ الإراده قد يتعلق بالحقائق التكوينية و قد يتعلق بالاعتبارات التشريعيه فالإرادته التشريعيه هى ما يتعلق بالأُمور الاعتباريه الشرعيه. و الفرق بين التفسير الأول و الثانى هو أنّ متعلق الإراده التشريعيه على التفسير الأول هو الفعل الصادر عن الغير و على التفسير الثانى هو الاعتبار الشرعى المتعلق بفعل الغير فلا يرد عليها ما أورده المحقق الإصفهاني (قدس سره).

ثم إنّ الإراده التشريعيه على التفسير الثانى أيضاً بمعنى الابتهاج فإنّ حب

الذات لذاته هو بعينه حبه لمظاهر صفاته - جلّ جلاله و عظمت صفاته - و نظام التشريع مثل نظام التكوين من مظاهر صفات الله تعالى، فلا يضرنا عدم عود النفع و الفائدة إلى الشارع فإنهما تعودان إلى الفاعل لأنّ الوجه في تعلّق إرادته تعالى بالإعتبارات الشرعيه هو الإبتهاج و حبه لمظاهر صفاته.

و يشهد لصحّه التفسير الثاني ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

قال (قدس سره) : «لا بأس بإطلاقها [أى الإرادة التشريعيه] على البعث و الزجر كما في الخبر الشريف المروى في توحيد الصدوق (قدس سره) (٢) بسنده عن [مولانا] أبي الحسن

ص: ١٢٥

١- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٢٨٢

٢- التوحيد، ص ٦٤، الباب ٢ (باب التوحيد و نفى التشبيه)، ح ١٨ «حدثنا على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق (رحمه الله) قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي قال حدثنا الحسين بن الحسن بن برده قال حدثني العباس بن عمرو الفقيمي عن أبي القاسم إبراهيم بن محمد العلوي عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: ... قلت: إنّ عيسى خلق من الطين طيراً دليلاً على نبوته و السامري خلق عجباً جسداً لنقض نبوه موسى (عليه السلام) و شاء الله أن يكون ذلك كذلك إنّ هذا لهو العجب فقال: ويحك يا فتح إنّ لله... أو ما رأيت أنّه نهى آدم و زوجته عن أن يأكلا من الشجره و هو شاء ذلك و لو لم يشأ لم يأكلا و لو أكلا لغلبت مشيتهما مشيه الله و أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل و شاء أن لا يذبحه و لو لم يشأ أن لا يذبحه لغلبت مشيه إبراهيم مشيه الله» الحديث. و في الكافي، ج ١، ص ١٥١، كتاب التوحيد، باب المشيه و الإراده، ح ٤ «على بن إبراهيم عن المختار بن محمد الهمداني و محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: إنّ لله... و يأمر و هو لا يشاء» إلى آخر ما نقلناه عن التوحيد باختلاف يسير. بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٣٩، الباب ٤ من أبواب الصفات، ح ٥ عن التوحيد؛ و ص ٢٩٢، الباب ٤ من أبواب أسمائه تعالى و حقائقها و صفاتها و معانيها، ح ٢١ عن التوحيد؛ و ج ٥، ص ١٠١، الباب ٣ من أبواب العدل، ح ٢٦ عن التوحيد و في فقه الرضا (عليه السلام)، ص ٤١٠، الباب ١١٩ (باب القضاء و المشيه و الإراده) «سئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن مشيه الله و إرادته فقال (عليه السلام): إنّ لله مشيتين مشيه حتم و مشيه عزم و كذلك إنّ لله إرادتين [إرادته حتم و؛ نقلنا هذه الزيادة من البحار] إرادته عزم و [كذا؛ و الظاهر زياده الواو و ليس في نقل البحار] إرادته حتم لا تخطئ و إرادته عزم تخطئ و تصيب و له مشيتان مشيه يشاء و مشيه لا يشاء ينهى و هو ما [كذا؛ و ليس في البحار كلمه ما] يشاء و يأمر و هو لا يشاء» الحديث؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٢٤، الباب ٣ من أبواب العدل، ح ٧٣ عن فقه الرضا (عليه السلام)

[على بن موسى الرضا (عليه السلام)] قال (قدس سره) : "إِنَّ لِلَّهِ

إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ: إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَ إِرَادَةٌ عَزْمٌ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ" الخبر و هو ظاهر فى أَنَّ الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر و النهى و أَنَّ حقيقه الإرادة و المشيه هى الإرادة التكوينية»

فعلى هذا مفاد الأمر الإرادة التشريعية.

ص: ١٢٦

قال صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في الجواب عن الاستدلال الثاني للأشاعره على اختلاف الطلب و الإراده بعدم تعلق إرادته تعالى تكويناً بالإيمان من الكفار و بالطاعات من العصاه و هذا يوهم الجبر.

فلا بدّ من تحقيق المسأله على أساس مذهب أهل البيت (عليهم السلام) لما ورد عنهم في الأخبار الكثيره الصحيحه «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ» (٢) وفاقاً للعقل

ص: ١٢٧

١- كفاية الأصول، ص ٦٧، المقصد الأول، الفصل الأول، الجبهه الرابعه، إشكال و دفع «... و ما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإراده التشريعيه لا- التكوينيّه فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعه و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان»

٢- في الكافي، ج ١، ص ١٥٩، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين، ح ١٠ «على بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن صالح بن سهل عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن الجبر و القدر فقال: لا جبر و لا قدر و لكن منزله بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم». و في الكافي، ص ١٦٠، ح ١٣ «محمد بن أبي عبد الله عن حسين بن محمد عن محمد بن يحيى عن محمد بن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا- جبر و لا- تفويض و لكن أمر بين أمرين قال قلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأيته على معصيه فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصيه فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصيه»؛ و في التوحيد، ص ٣٦٢، الباب ٥٩ (باب نفى الجبر و التفويض)، ح ٨ «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق (رحمه الله) قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي عن خنيس بن محمد عن محمد بن يحيى الخزاز عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «مثل ما في الكافي و لكن فيه بدل «كنت أنت»: «أنت». و في عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج ١، ص ١٤٤، الباب ١١، ح ١٧ «حدثنا تميم بن عبد الله بن [تميم] القرشي ٢ قال حدثنا أبي عن أحمد بن علي الأنصاري عن زيد [كذا و في بعض النسخ: يزيد] بن عمير بن معاويه الشامي قال: دخلت على علي بن موسى بمرور فقلت له: يابن رسول الله روى لنا عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: إنّهُ لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين فما معناه؟ قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر و من زعم أنّ الله فوض أمر الخلق و الرزق إلى حججه (عليهم السلام) فقد قال بالتفويض و القائل بالجبر كافر و القائل بالتفويض مشرك فقلت له: يابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به و ترك ما نهوا عنه...» و رواه في الاحتجاج، ج ٢، ص ١٩٨. و في الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٣، احتجاج أبي الحسن علي بن محمد العسكري (عليه السلام) في شيء من التوحيد و غير ذلك من العلوم الدينيه «و مما أجاب به أبو الحسن علي بن محمد العسكري (عليه السلام) في رسالته إلى أهل الأهواز حين سألوه عن الجبر و التفويض... (فقال) الجبر و التفويض يقول الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) عندما سئل عن ذلك فقال: لا- جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين قيل: فماذا يابن رسول الله؟ فقال: صحه العقل و تخليه السرب و

المهله فى الوقت و الزاد قبل الراحله و السبب المهبج للفاعل على فعله فهذه خمسة أشياء فإذا نقص العبد منها خله كان العمل عنه مطرحاً بحسبه و أنا أضرب لكل باب من هذه الأبواب الثلاثة و هى الجبر و التفویض و المنزلہ بین المنزلتین مثلاً یقرب المعنى للطالب الخ» و رواه فى تحف العقول، ص ٤٦٠ باختلاف یسیر. و فى معانى الأخبار، ص ٢١٢ «... فحُضنا فى المناظره و حمران ساكت فقال له أبو عبد الله (علیه السلام): ما لك لا تتكلم یا حمران؟ فقال: یا سیدی آلیت على نفسى أنى لا أتكلم فى مجلس تكون فيه فقال أبو عبد الله (علیه السلام): إنى قد أذنت لك فى الكلام فتكلم فقال حمران: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شریک له لم یتخذ صاحبه و لا ولداً خارج من الحدین حد التعطیل و حد التشبیه و أن الحق القول بین القولین لا جبر و لا تفویض... فقال [أبو عبد الله (علیه السلام)]:... فمن خالفك على هذا الأمر فهو زنديق» الحديث. و فى مطالب السؤل لمحمد بن طلحه الشافعى، ص ١٥٠ «و قد ذكر [أى على (علیه السلام)] فى كلامه و مواعظه و خطبه من هذه العلوم ما يشهد بكمال معرفته و متانه إحاطته بعلوم الدين و ها أنا الآن أذكر شيئاً من كلامه فى ذلك... فمنه ما نقله الإمام البيهقى بإسناده عن الشافعى عن يحيى بن سليم عن الإمام جعفر بن محمد [عن أبيه (عليهما السلام)] كما فى تاريخ مدينة دمشق، ج ٥١، ص ١٨٢] عن عبد الله بن جعفر عن أمير المؤمنين (علیه السلام) أنه قال:... فقام إليه رجل ممن شهد معه وقعه الجمل فقال: یا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر فقال: بحر عمیق فلا تلجه فقال: یا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر فقال: بيت مظلم فلا تدخله فقال: یا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر فقال: سر الله فلا تبحث عنه فقال: یا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر فقال: لما أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر و لا تفویض» الخبر و رواه فى بحار الأنوار، ج ٥، ص ٥٦، الباب ١ من أبواب العدل، ح ١٠٣. فى عوالى اللآلى، ج ٤، ص ١٠٩ «و روى عن الصادق (علیه السلام) مثل ذلك فقال (علیه السلام): لا جبر و لا تفویض و لكن أمر بين الأمرين».

السليم و خلافاً لما بنى عليه الجبريه و المفوضه.

فإنَّ الجبريه ينكر استناد الأفعال إلى العباد بل يسندها إلى الواجب تعالى و يقول: عاده الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالأسباب قبل إيجاد الأفعال و لذا يتوهم الناس سببيه هذه الأمور للأفعال مع أنّ ذلك ينافى الالتزام بالتوحيد الأفعالي فإنّه لا مؤثر في الوجود إلا الله تبارك و تعالى.

و في قبالهم ينكر المفوضه استناد الأفعال إليه تعالى خوفاً من مفسده استناد القبائح إليه تعالى و لذا التزموا بفاعليه العباد استقلالاً.

ص: ١٢٩

اشاره

لنظريه الأمر بين الأمرين تقريرات مختلفه نشير إلى أربعه منها:

التقرير الأول: ما حكى عن الحكيم المحقق الطوسي (قدس سره)

(١)

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) مقررًا ما حكى عن المحقق الطوسي (قدس سره):

«تقريب هذه الكلمه المباركه بوجهين، أحدهما أنّ العله الفاعليه ذات المباشر بإرادته و هي العله القريبه و وجوده و قدرته و علمه و إرادته لها دخل في فاعليه الفاعل و معطى هذه الأمور هو الواجب تعالى فهو الفاعل البعيد فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض و من قصر النظر على الثاني حكم بالجبر و الناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين فيرى الأول [أى مباشره الفاعل للفعل] فلا يحكم بالجبر و يرى الثاني [أى يرى أنّ وجوده و قدرته و علمه و إرادته من قبل الله] فلا يحكم بالتفويض».

ص: ١٣٠

١- . نهايه الدرأيه، ج ١، ص ٢٩٤، تنبيه و تنزيه، بعد التعليقه ١٥٢ على هذه العبارة «قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن». و فى گوهر مراد، ص ٣٢٧، مقاله الثانيه، الباب الثالث، الفصل ١٣، فى أفعال العباد: «بدان كه در فعل اختياري عباد سه مذهب است: اول جبر... مذهب دوم تفويض... و مذهب سوم مذهب محققين علماء اماميه و جمهور حكماست كه گویند: فعل بنده مخلوق بنده است بى واسطه و مخلوق خداست به واسطه مانند ساير موجودات نظر به ساير اسباب و خواجه طوسى (قدس سره) در شرح رساله علم امر بين الامرین را در احاديث [ائمه] طاهرين (عليهم السلام) كه "لا- جبر و لا- تفويض بل امر بين الامرین" به همين معنا تفسير کرده». و فى الحكمة المتعاليه، ج ٨، ص ٣٣١، الموقف الرابع، الفصل السادس: «قال العلامة الطوسى (رحمه الله) فى شرح رساله العلم... ثم قال فى موضع آخر منه فى بيان الجبر و الاختيار: إنّ لا شك عند الأسباب يجب الفعل و عند فقدانها يمتنع فالذى ينظر إلى الأسباب الأوّل و يعلم أنّه ليست بقدره الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر و هو غير صحيح مطلقاً لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته و إرادته و الذى ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و هو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدوره و مراده و الحق ما قاله بعضهم: "لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين الأمرين...».

و قد صحّحه المحقق الخوئي (قدس سره) في حاشيته أجود التقريرات.

قال (قدس سره): «و أما الموضع الثاني فالحق فيه أيضاً أنّ هناك مرتبةً أخرى بعد الإرادة تسمى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس في حركة العضلات ... و البرهان عليه أنّ الصفات القائمه بالنفس من الإرادة و التصور و التصديق كلها غير اختياريه فإن كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقاداً للنفس في حركاتها و هو باطل و جديناً فإنّ النفس تامه التأثير في العضلات من دون أن يكون لها مزاحم في سلطانها و ملكها و للزم أن تصدق شبهه إمام المشككين في عدم جواز العقاب بأنّ الفعل معلول للإرادة و الإرادة غير اختياريه و أن لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادعاه ... و الحاصل أنّ عليه الإرادة للفعل هادمه لأساس الاختيار و مؤسسه لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا عليه الصفات النفسانيه من الإرادة و غيرها للفعل و قلنا بأنّ النفس مؤثره بنفسها في حركات العضلات من غير محرك خارجي و تأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من قبل ذاتها [أي ذات النفس] فلا يلزم محذور أصلاً و يثبت الأمر بين الأمرين كما هو المذهب الوسط و بهذه النظرية الدقيقه المثبتة للأمر بين الأمرين كما صرحت به روايات أهل

ص: ١٣١

البيت (عليهم السلام) يستدل على الحق فيهم و معهم فإنه مما أعيأ إدراكه عقول الفلاسفه و ذوى الأفكار».

فالوجه فى اختياره لهذا التقرير هو شبهه الفخر الرازى (1) فى عدم جواز العقاب -من أنّ الفعل معلول للإرادة و الإرادة غير اختياريه- التى قال بعد بيانها: لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان.

ملاحظتنا على هذا التقرير:

هنا دليلان على تعلق الإرادة التكوينية لله تعالى بأفعال العباد و سيجىء بيانهما

ص: ١٣٢

١- فى تفسير الرازى، ج ٢، ص ٢٣٥ فى تفسير قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ...)(البقره: ٣٤)، المسأله الخامسه: «قال القاضى: هذه الآيه تدلّ على بطلان قول أهل الجبر من وجوه أحدها... و ثانيها... و ثالثها... و رابعها... قال: و من اعتقد مذهباً يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفقه. و الجواب عنه أنّ هذا القاضى لا يزال يطنب فى تكثير هذه الوجوه و حاصلها يرجع إلى الأمر و النهى و الثواب و العقاب فنقول له نحن أيضاً: صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد و داع أو لا عن قصد و داع؟ فإن كان عن قصد و داع فمن أين ذلك القصد؟ أوقع لا- عن فاعل أو عن العبد أو عن فاعل هو الله؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع؟ و إن وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل و إن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا- عن قصد و سنبطله و إن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا. أمّا إن قلت: وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد و داع فقد ترجح الممكن من غير مرجح و هو يسدّ باب إثبات الصانع. و أيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقياً و الاتفاقى لا يكون فى وسعه و اختياره فيكون يؤمر به و ينهى عنه فى القاضى ما الفائده فى التمسك بالأمر و النهى و تكثير الوجوه التى يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أنّ مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك و يستأصل عروق كلامك و لو أجمع الأصولون و الآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلّا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح و حينئذ ينسدّ باب إثبات الصانع أو بالتزام أنّه يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد و هو جوابنا».

ذيل ملاحظتنا على كلام المحقق الخوئي (قدس سره) في التقرير الرابع و هما كافيان لبيان دخول النفس و أفعالها تحت إرادة الله تعالى.

مع أنّ الانفكاك بين فاعليه النفس و عليه إرادته بما هي صفة نفسانية مما لا يمكن الالتزام به فإنّ الإرادة في طريق فاعليه النفس و بتماميه الإرادة تتم فاعليته و فاعليه النفس تتوقف على التصورات و التصديقيات الإدراكية و الشوق النفساني و إن كان جميع ذلك في ارتكاز النفس بحيث لا توجه إليه.

و إيجاد النفس لما هو منافزٌ لطبعه أو لما تُصدّق إضراره ليس مخالفاً لإرادة النفس لأنّ النفس ذات مراتب كثيرة و إرادات متعدده و قد تغلب إرادته للأمر الباطل على إرادته لما هو الصواب و الخير (و المراد من الإرادة الشوق أو الشوق الأكيد في قبال العزم التام).

و يشهد لما ذكرناه الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام)

منها: ما رواه الصدوق (قدس سره) (١) قال: (٢) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ

ص: ١٣٣

١- التوحيد، ص ٣٦٠.

٢- روى هذا الحديث في المحاسن و الكافي و التوحيد ففي المحاسن، ج ١، ص ٢٩٦، كتاب مصابيح الظلم، الباب ٤٩: «عنه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنّ الله أكرم... ما لا يطيقون...» و في الكافي، ج ١، ص ١٦٠، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين، ح ١٤: «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم... قال: الله أكرم... ما لا يطيقون...» و روى أيضاً في مشكاة الأنوار، ص ٢٥٧، الفصل العاشر: «عنه [أي أبي عبد الله] (عليه السلام): الله أكرم من أن يكلف العباد ما لا يطيقون...» و رواه في مختصر بصائر الدرجات، ص ١٣٣ بالإسناد عن الصدوق و نقل هذا الحديث في البحار، ج ٥، ص ٤١، الباب ١ من أبواب العدل، ح ٦٤ عن المحاسن و في ص ٥٢، ح ٨٧ عن التوحيد و نقله في الفصول المهمّة، ج ١، ص ٦٢٢ عن الكافي.

الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَتَيْلٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ (عليه السلام) قَالَ: «اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يَكْلَفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَهُ وَاللَّهُ أَعَزُّ مَنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ».

و الحسن بن مّئيل وجه من وجوه أصحابنا كثير الحديث قاله النجاشي (1) و المراد من أحمد بن أبي عبد الله أحمد بن محمد بن خالد البرقي و الرواية إما صحيحة و إما حسنة لمكان الحسن بن مّئيل و على أى حال هي حجّه و معتبره و صريحه في ما قلنا.

ص: ١٣٤

١- في رجال النجاشي، ص ٤٩، باب الحسن: «الحسن بن مّئيل وجه من وجوه أصحابنا كثير الحديث له كتاب نوادر». و ذكر عباره النجاشي في الفهرست، ص ١٠٦ و خلاصه الأقوال، ص ١٠٥. أمّا ضبط «مّئيل» ففي إيضاح الاشتباه، ص ١٤٥ و خلاصه الأقوال، ص ١٠٥: «مّئيل» و في رجال ابن داود، ص ٧٧: «مّئيل» و في أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٢٣٣: «و في تكمله الرجال أنّه حكى عن ضوابط الأسماء [للشيخ فخرالدين بن محمد بن علي بن أحمد بن طريح النجفي المتوفى ١٠٨٥؛ راجع الذريعة، ج ١٥، ص ١١٩ و أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣٩٤] ضبطه كذلك». و نقل الوجهين في العوائد، ص ٨٥٢، العائده ٨٨. و وصف في رجال الطوسي، باب الحاء ممن لم يرو عن واحد من الأئمة (عليهم السلام)، الرقم ٤٣ ب «القمي» و في مشيخه الفقيه على ما حكاه نقد الرجال ب- «الدقاق». و أمّا وثاقته ففي نقد الرجال، ج ٢، ص ٥٥: «قال العلامة: طريق الصدوق إلى جعفر بن ناجيه صحيح و فيه الحسن بن مّئيل» و في معجم رجال الحديث، ج ٦، ص ٩٤: «و مشيخه الفقيه في طريقه إلى عبد الصمد بن بشير و جعفر بن الناجيه و الحسن بن السرى و قد صحح العلامة (رحمه الله) طريق الصدوق (قدس سره) إلى جعفر بن الناجيه و الحسن بن السرى و فيهما الحسن بن مّئيل». و في أعيان الشيعة: «عن مزار التهذيب عن ابن الوليد عن الحسن بن مّئيل الدقاق و غيره من الشيوخ انتهى ففهم منه أنّه من شيوخ الإجازة و جلاله شأنهم معروفه حتى قيل: إنّهم لا يحتاجون إلى التوثيق».

١- روى فى التوحيد، ص ٣٦٩ و ٣٧٠، الباب ٦٠، الحديث ٩: «... حدّثنا أبو أحمد الغازى قال حدثنا على بن موسى الرضا قال حدّثنا أبى موسى بن جعفر... قال سمعت أبى على بن أبى طالب يقول: الأعمال على ثلاثه أحوال فرائض و فضائل و معاصى و أما الفرائض فبأمر الله و برضى الله و قضاء الله و تقديره و مشيته و علمه و أما الفضائل فليست بأمر الله و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيته و بعمله و أما المعاصى فليست بأمر الله و لكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيته و بعلمه ثم يعاقب عليها». و نقله فى ميزان الطالب، ص ٣٢٣ عن الخصال [ص ١٦٨، باب الثلاثه، ح ٢٢١] و العيون [ج ١، ص ١٣٠، الباب ١١، ح ٤٤] أيضاً. و فى الكافى، ج ١، ص ١٤٨، كتاب التوحيد، باب البداء، الحديث ١٦: «الحسين بن محمد عن معلى بن محمد قال: سئل العالم (عليه السلام) كيف علم الله؟ قال: علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى فأمضى ما قضى، و قضى ما قدر، و قدر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئه، و بمشيئته كانت الإراده، و بإرادته كان التقدير، و بتقديره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء، و العلم متقدم على المشيئه، و المشيئه ثانيه، و الإراده ثالثه، و التقدير واقع على القضاء بالإمضاء» و رواه فى التوحيد، ص ٣٣٤، الباب ٥٤، الحديث ٩ باختلاف يسير. و فى الكافى، ج ١، ص ١٤٩، باب فى أنّه لا يكون شىء فى السماء و الأرض إلّا بسبعه: «١.... عن حريز بن عبد الله و عبد الله بن مسكان جميعاً عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: "لا يكون شىء فى الأرض و لا فى السماء إلّا بهذه الخصال السبع بمشيئه و إرادته و قدره و قضاءه و إذن و كتاب و أجل فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحده فقد كفر" و رواه على بن إبراهيم... ٢.... عن زكريا بن عمران عن أبى الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: "لا يكون شىء فى السماوات و لا فى الأرض إلّا بسبع بقضاءه و قدره و إرادته و مشيه و كتاب و أجل و إذن فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله". و فى ص ١٥٠، باب المشيه و الإراده، ح ١: «على بن محمد بن عبد الله عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن محمد بن سليمان الديلمى عن على بن إبراهيم الهاشمى قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول: "لا يكون شىء إلّا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى".»

١- روى بهذه الألفاظ فى موضعين من التوحيد و فى تفسير القمى. أمّا التوحيد، فى ص ٣٤٠، باب المشيه و الإزاده ٥٥، الحديث ١٠: «حدثنا أبو الحسن على بن عبد الله بن أحمد الإصبهاني الأسوارى... قال حدثنا غياث بن المجيب عن الحسن البصرى عن عبد الله بن عمر عن النبي (صلى الله عليه و آله): سبق العلم و جف القلم و تم القضاء... قال عبد الله بن عمر: إنَّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) كان يروى حديثه عن الله قال: يا بن آدم... و بفضل نعمتى عليك قويت على معصيتى و بعصمتى و عفوى و عافيتى أدت إلى فرائضى فأنا أولى بإحسانك منك و أنت أولى بذنبك منى» الحديث و فى ص ٣٤٣، ح ١٣: «حدثنا أبى و محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد... عن خالد بن سعدان عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): سبق العلم و جف القلم و مضى القدر... ثم قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): عن الله أروى حديثى إنَّ الله تبارك و تعالى يقول: يا بن آدم... و بعصمتى و عوفى و عافيتى... أولى بحسناتك... بسيئاتك منى» الحديث. و روى فى تفسير القمى، ج ٢، ص ٢١٠ فى تفسير قوله تعالى: (لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا) (فاطر: ٤٥) قال و حدثنى أبى عن النوفلى عن السكونى عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): سبق العلم و جف القلم و مضى القضاء... ثم قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) الله يقول: يا بن آدم... و بقوتى و عصمتى و عافيتى... و أنا أولى بحسناتك منك و أنت أولى بذنبك منى» الحديث. و رواه فى الجواهر السنيه، ص ١٥٢ عن التوحيد و فيه «عتاب» بدل «غياث»؛ و فى البحار، ج ٥، ص ٤٨، ح ٧٩ عن التوحيد و فى ص ٩٣، ح ١٣ عن تفسير على بن إبراهيم. و أمّا عند أهل السنه فقد روى فى تأويل مختلف الحديث لابن قتيبه، ص ٣١ و فى كنز العمال، ج ١٥، ص ٩٣٩ بإسناد أبى نعيم عن ابن عمر. و روى بألفاظ قريبه منها فى الكافى و المحاسن و التوحيد. فى الكافى، ج ١، ص ١٥٢، باب المشيه و الإزاده، ح ٦ «محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام): قال الله: يا بن آدم بمشيتى كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتى أدت فرائضى و بنعمتى قويت على معصيتى جعلتك سميعاً بصيراً قوياً ما أصابك من حسنه فمن الله و ما أصابك من سيئه فمن نفسك و ذاك أنى أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك منى و ذاك أننى لأسأل عما أفعل و هم يسألون». و نقل فى ميزان المطالب، ص ٣٢٣ عن التوحيد [ص ٣٣٨، الباب ٥٥، ح ٦] «عن البزنطى: قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السلام): إن أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر و بعضهم يقولون بالاستطاعه فقال (عليه السلام) لى اكتب: قال الله تبارك و تعالى: يا بن آدم... تشاء [لنفسك] ما تشاء و بقوتى أدت إلى... و ذلك... و ذلك أنى...» و نقل فى ص ٣٢٥ عن المحاسن [ج ١، ص ٢٤٤] «عن أبى الحسن (عليه السلام) قال ليونس مولى على بن يقطين: يا يونس لا تتكلم بالقدر قال: إنى لا أتكلم بالقدر و لكن أقول: لا يكون إلّا ما أراد الله و شاء و قدر و قضى... يا يونس إن القدره لم يقولوا بقول الله: (مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (الإنسان: ٣٠)... ثم قال: قال الله: يا بن آدم بمشيتى كنت أنت الذى تشاء و بقوتى أدت إلى... و جعلتك... فما أصابك من حسنه فمنى و ما أصابك من سيئه فمن نفسك و ذلك أنى لأسأل...».

يا ابن آدم بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَ يَارَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ.» (١)

التقرير الثالث: ما أفاده العلامة المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

(٢)

وَجَعَلَ هذا التقرير أدق و أقرب إلى توحيد أفعاله تعالى من تقرير المحقق الطوسي (قدس سره) . قال (قدس سره) : «و ثانيهما ما هو أدق و أقرب للتوحيد فإنَّ الموحد كما يجب أن يكون موحيداً في الذات و الصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً في الأفعال [فكما لا شريك له تعالى في الوجود فكذلك لا شريك له في الإيجاد].»

و هذا التقرير يبتنى على مقدمتين:

قال (قدس سره) : «و ملخص هذا الوجه أنّ الإيجاد يدور مدار الوجود في وحده الانتساب و تعدده و في الاستقلال و عدمه فلا بدّ هاهنا من بيان أمرين: أحدهما بيان كيفية استقلال الوجود و عدمه و تعدد الانتساب و عدمه ثانيهما تبعيه الإيجاد للوجود كما مرّ.»

ص: ١٣٧

١- التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٣٤٠.

٢- نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٩٤ - ٢٩٦؛ رساله الطلب و الإراده، ص ٥٤ - ٥٦.

الخصييه الأولى: إنه عين الربط

«إنه قد تقرر فى مقره أنّ المجعول بالذات هو الوجود المنبسط [الذى به موجوديه الموجودات المحدوده و الماهيات] و المجعول و المعلول بالذات حيثه ذاته حيثه المجعوليه و المعلوليه و الارتباط لا- أنّ هناك شيئاً له المجعوليه و الربط [وهى الخصوصيه الأولى] و البرهان عليه أنّ كل ما كان بذاته مصداقاً [و مطابقاً] لمحمول اشتقاقى [كما أنّ الوجود بذاته مصداق لعنوان المجعول و المرتبط بالحق المتعال] فهو مصداق [و مطابق بذاته] لمبدئه أيضاً [أى ان الوجود بذاته مصداق للجعل و الربط] و إلا لزم مصداقيته له [أى مصداقيه الوجود للمحمول الاشتقاقى الذى هو عنوان المجعول و عنوان المرتبط] فى المرتبه المتأخره عن ذاته و هو خلف. [فثبت بذلك أنّ الوجود بذاته عين الجعل و الربط] و هذا معنى عدم الاستقلال فى الوجود حيث إنّ الوجود المفروض حينئذ عين الربط و محض الفقر».

الخصييه الثانيه: له انتسابان إلى الفاعل و القابل

هذا الوجود المطلق المنبسط على هياكل الماهيات و المتّحد مع مراتب الموجودات [لأنّ موجوديه الموجودات المقيده المحدوده به] بما هو عين كل مرتبه بلحاظ إطلاقه و لاشريطته له انتسابان: [انتساب] إلى الفاعل [و هو الله تبارك و تعالى] [بالجوب و هو بهذا الاعتبار فعله تعالى و صنعه و مشيئه الفعلية و [انتساب] إلى القابل بالإمكان و هو بهذا الاعتبار وجود زيد و عمرو و غيرهما من الموجودات المحدوده و الماهيات».

المقدمه الثانيه: تبعيه أثر هذا المجمعول بالذات لمؤثره فى هاتين الخصيصتين

إنَّ أثر الوجود المجمعول بالذات فى المقام الفعل الصادر عن العبد الذى هو مرتبه من مراتب الوجود الإطلاقى، و الكلام فى المقدمه الثانيه يقع فى هذا الأثر فإنَّ أثر الوجود الإطلاقى المتحد مع مراتب الموجودات المحدوده تابع لمؤثره فى الخصيصتين المذكورتين و عبّر عن ذلك بتبعيه الإيجاد للوجود فى خصيصه الربط و الانتسابين المذكورين.

«فمختصر الكلام أنَّ [الوجود] المجمعول بالذات بعد ما كانت حيثيه ذاته حيثيه الربط و الفقر فلايبدّ من أن يكون أثره كذلك و إلا- لاينقلب الربط المحض إلى محض الاستقلال و هو محال إذ الجاعل بالذات حيثيه ذاته حيثيه الجاعليه كما عرفت، فإن كان ذاته مستقله كانت حيثيه الجاعليه مستقله و إن كانت عين الربط و الفقر كانت حيثيه الاقتضاء و الجاعليه عين الربط و الفقر إذ لا تغاير بين حيثيتين حقيقه و من هنا قلنا سابقاً إنَّ التفويض شرك بين.»

الحاصل: «إذا عرفت ذلك تعرف أنَّ هذا الوجود الإطلاقى - الذى حيثيه ذاته حيثيه الربط و الفقر و كان له انتسابان حقيقه إلى الفاعل و القابل - عين كل مرتبه فأثره [أى أثر كل مرتبه] كذلك [أى له الخصوصيتان] فمن حيث إنَّ حيثيه الأثر كحيثيه المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لا- تفويض و من حيث إنَّ الأثر كالمؤثر له انتسابان حقيقه تعرف أنه لا- جبر فأثر كل مرتبه له جهتان: (١١)

ص: ١٣٩

١- فى الحكمة المتعاليه، ج ٢، ص ١٨، الفصل ١٠ يذكر خواص الممكن بالذات: «كل من الذوات الإمكانيه فإنَّها فى نفسها و من حيث طبيعتها بالقوه و هى من تلقاء علتها بالفعل فإنَّ لها بحكم ماهيتها الليسيه الصرفه و بحكم وجود سببها التام الأيسيه الفائضه منه فهى مصداق معنى ما بالقوه و معنى ما بالفعل من حيثيتين» و فى تعليقه السبزوارى (قدس سره) عليه: «و هاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهه النورانيه والجهه الظلمانيه و وجه يلى الرب و وجه يلى النفس فى ألسنه المتألهين» و فى شرح الأسماء الحسنى، ج ٢، ص ٣٩ فى شرح «و افتح اللهم لنا مصاريع الصباح»: «فكل وضع... مركب من الوجود و المهيه و كذا مهيته من الجنس و الفصل و وجوده من وجه يلى المهيه و وجه يلى الرب». و فى ص ٦ فى شرح قوله «يا من دلح لسان الصباح»: «قال المتألهون: كل موجود ذو وجهين وجه من ربّه و وجه من نفسه». و فى ص ١١٤ فى شرح قوله: «يا رب القدره فى الأنام»: «لا اختيار باعتبار الوجه الذى يلى النفس إذ هو القاهر فوق عبادته و إنّما الاختيار باعتبار الوجه الذى يلى الرب».

[١-] جهه انتساب إليه تعالى حيث إنه أثر فعله الحقيقي الإطلاقي و هذه جهه تلى الرب.

[٢-] جهه انتساب إلى العبد حيث إنه أثر وجوده الحقيقي و هي جهه تلى الماهيه فكما أنّ وجوده و وجوده حقيقه و بلا عنايه و مع ذلك فهو فعل الله و صنع حقيقه كذلك إيجاده إيجاده حقيقه و بلا- تجوز و مع ذلك فهو [إيجاد الله و] أثر فعله تعالى بلا مجاز، فإذا تمكن العبد من نفى وجوده عن نفسه تمكن من نفى إيجاده عن نفسه [و لهذا صحّ إسناد الفعل إليه تعالى كما ينسب إلى العبد كما ورد في الآيات و الروايات كثيراً] و لا يخفى عليك أنّ الأثر إنّما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق و إلى العبد بما هو محدود و مقيد و إلا- فحزب جنابه تعالى من أن تستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلا بالجسم و الجسماني و لو كان من الأعمال الحسنه فضلاً عن الأعمال السيئه [و بالجمله الوجود بما هو لا بما هو محدود بالحدود الوجوديه و الماهويه خير محض فينسب إليه تعالى فالكمال راجع إلى الكمال و النقص إلى النقص فاتضح أنّ فعل العبد مع أنّه فعله فهو أحد أفاعيل الحق تعالى] نعم ربما تغلب الجهه التي تلى الرب و تندك فيها الجهه الأخرى كما في قوله تعالى: (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (١١)

فحيثئذ ينفي الانتساب إلى المرئوب و ينسب

ص: ١٤٠

١- سورة الأنفال (٨): ١٧.

إلى الرب و من ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئه إليه تعالى من جهة أخرى فتفتن و افهم أو ذره فى سنبله و الله المسدد».

التقرير الرابع: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)

إشاره

(١)

إنَّ المحقق الخوئى (قدس سره) اختار ما هو قريب من التقرير الأول و لكن زاد عليه: إنَّ مشيه الله تعالى لم تتعلق بأفعال العباد و إنما تعلقت بمباديها كالحيوه و القدره.

بل قال (قدس سره): (٢) لا يمكن تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد.

و قال (قدس سره) فى موضع آخر (٣) بعد تقرير المسأله بهذا النحو: «الأفعال الاختياريه بين الجبر و التفويض و منتسبه إلى المخلوقين من جهة و إلى الخالق من جهة أخرى»

ملاحظتنا على هذا التقرير:

إنَّ خروج أفعال العباد من تحت إرادته تعالى مما لا يمكن الالتزام به شرعاً و

ص: ١٤١

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٠ - ٩٤، بحث الأوامر، المقام الأول، الجبهه الرابعه، بحث و نقد حول عدده نقاط، النقطة الخامسه (نظريه الإماميه) «قد انتهينا فى نهايه المطاف إلى هذه النتيجة و هى أنَّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين: أحدهما نسبه إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته و ثانيتهما نسبه إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياه و القدره له فى كل آن... و مردها إلى أنَّ مشيه العبد تتفرع على مشيه الله سبحانه و تعالى و إعمال سلطنته».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٢، النقطة الثالثه (نظريه الأشاعره) «بقى هنا عدده و جوه آخر قد استدل بها على نظريه الأشعرى... الوجه الثانى... و الجواب عن ذلك أنَّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه و تعالى و مشيته... و عليه فبطبيعته الحال لا يمكن تعلق إرادته تعالى بها لسببين... الثانى أنَّ الإراده بمعنى إعمال القدره و السلطنه تستحيل أن تتعلق بفعل الغير بداهه أنها لا تعقل إلا فى الأفعال التى تصدر من الفاعل بالمباشره الخ».

٣- حاشيه أجود التقريرات، ص ١٣٧، التعليقه على هذه العبارة «و أما الموضع الثانى فالحق فيه».

عقلاً- بل لابد من القول بدخول الفعل تحت إرادته الفاعل المباشر و بدخوله تحت إرادته الله تعالى أيضاً كما نطقت به بعض الأخبار. (١١)

ص: ١٤٢

١- في ميزان المطالب، ص ٣٢٨-٣٢٠، الباب الرابع، المقدمة، المبحث ١١: [أما ما ورد في إرادته الله أفعال العباد:] (ص ٣٢٤) وفيه [أى التوحيد، ص ٣٤٦، الباب ٥٦، ح ٣] مسنداً عن حمزة بن حمران قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الاستطاعة فلم يجبنى... قلت أصلحك الله فإننى أقول: إن الله تبارك و تعالى لم يكلف العباد إلّا ما يستطيعون و إلّا ما يطيقون فإنهم لا يصنعون شيئاً من ذلك إلّا بإرادته الله و مشيئته و قضائه و قدره قال: «هذا دين الله الذى أنا عليه و آبائى» أو كما قال. (ص ٣٢٨) و فى الكشى مسنداً عن حمزة بن حمران قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): يقول زواره إن الله عزّوجلّ لم يكلف العباد إلّا ما يطيقون و إنهم لم يعملوا إلّا أن يشاء الله و يريد و يقضى قال: «هو والله الحق» الحديث [اختيار معرفه الرجال، ج ١، ص ٣٥٩؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٤٧] (ص ٣٢٢) و فيه [أى الكافى، ج ١، ص ١٥٢، كتاب التوحيد، باب الابتلاء و الاختبار، ح ١] عن أبى عبد الله (عليه السلام): «ما من قبض و لا- بسط إلّا و لله فيه مشيه و قضاء و ابتلاء» [و أمّا ما ورد بالنسبه إلى إرادته خصوص الكفر:] (ص ٣٢٦) فى الكافى [ج ١، ص ١٦٢، باب الاستطاعة، ح ٣ عن صالح النيلي] عن أبى عبد الله (عليه السلام): «إن الله لم يجبر أحداً على معصيته و لا- أراد إرادته حتم الكفر من أحد و لكن حين كفر كان فى إرادته الله أن يكفر» الحديث (ص ٣٢٤) و فيه [أى المحاسن، ج ١، ص ٢٤٥] عن أبى بصير قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): شاء لهم الكفر و أراد؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلك و رضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد ما لم يحب و لم يرض؟ قال: «هكذا خرج إلينا» [و يوجد روايتان فى تقدير أفعال العباد و خلقها:] (ص ٣٢٠) فى العيون [ج ٢، ص ١٣٢، الباب ٣٥، ح ١ عن الفضل بن شاذان] عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب للمأمون من محض الإسلام: «إن الله تبارك و تعالى لا يكلف نفساً إلّا وسعها و إن أفعال العباد مخلوقه لله خلق تقدير لا خلق تكوين و الله خالق كل شىء و لانقول بالجبر و التفويض» الخبر (ص ٣٢٣) و فى العيون [ج ١، ص ١٢٤، الباب ١١، ح ٣٤] مسنداً عن حمدان بن سليمان قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام) أسأله عن أفعال العباد مخلوقه أم غير مخلوقه؟ فكتب (عليه السلام) «أفعال العباد مقدّره فى علم الله قبل خلق العباد بألفى عام». و فى القرآن أيضاً آيات يمكن أن يستدلّ بها على خلق أفعال العباد و هى: (١) (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (الصافات: ٩٦) (٢) (أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تُكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَىءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىءٍ عَلِيمٌ) (الأنعام: ١٠١) (وَخَلَقَ كُلَّ شَىءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) (الفرقان: ٢) (إِنَّا كُلَّ شَىءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (القمر: ٤٩). (٣) (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ فَاعْبُدُوهُ) (الأنعام: ١٠٢) (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (الرعد: ١٦) (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىءٍ وَكِيلٌ) (الزمر: ٦٢) (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (الغافر: ٦٢).

الدليل الأول:

كل فعل سواء كان حسناً أم قبيحاً ممكن الوجود فهو لا بد أن ينتهي سلسله علله إلى واجب الوجود بالذات و عليه الحق المتعال لا تنفك عن تعلق إرادته التكوينية به ولو بوسائط كثيرة و إنكار ذلك إما يوجب الالتزام بتعدد واجب الوجود و إما يوجب الالتزام باستقلال الممكن و عدم احتياجه إلى العله التي هي واجب الوجود بالذات و كلاهما خلاف العقل و الشريعة فإنّ الأول شرك و الثاني إنكار ألوهيته و خالقيته بالنسبه إلى بعض مخلوقاته.

الدليل الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١)

قال (قدس سره): «النظام التام الإمكانى صادر على طبق النظام الشريف الربانى [فالإيمان من الكافر لو كان مراداً بإرادته الذاتيه التي هي عين ذاته لكان من جمله النظام التام إذ النظام التام الإمكانى كما عرفت صادر على طبق النظام الربانى] و حيث لم يقع الكفر من المؤمن و الإيمان من الكافر كشف ذلك عن عدم تعلق

ص: ١٤٣

الإرادة الذاتيه بهما و عدم دخولهما فى النظام الشريف الربانى و إلا لوجدنا فى النظام التام الإمكانى».

فإيمان المؤمن و كفر الكافر و هكذا الفعل الخير و الطاعة و الفعل القبيح و المعصيه -على هذا البيان- كلها داخله فى النظام الأحسن فالكفر و العمل القبيح و إن كانا فى حدّ أنفسهما قبيحين و لكن النظام الأحسن كما يقتضى وجود الخيرات كذلك يقتضى وجودهما و إلا لا يكون النظام تاماً و أحسن من كل نظام (فإنّ إظهار صفه الصبر قد يقتضى وجود المخالف المعاند غايه المعانده حتى يظهر فى قبالة صفه الصبر و هكذا لابدّ من وجود القتال فى كمال المؤمن بالشهاده و هذا يقتضى وجود الكافر أو المنافق حتى يقاتل المؤمن) فالإراده التكوينيّه الإلهيه لاتتعلق بهذا الفعل القبيح من حيث إنّ فعل قبيح بل تتعلّق به بما أنّه جزء لهذا النظام الأحسن الأتم.

ص: ١٤٤

إشاره

و فيه سبعة أمور

الأمر الأول: معنى صيغه الأمر

الأمر الثاني: الجمل الخبرية فى مقام البعث

الأمر الثالث: الواجب التعبدى و التوصلى

الأمر الرابع: اقتضاء إطلاق الصيغه النفسيه و التعيينيه و العينيه

الأمر الخامس: الأمر عقيب الحظر

الأمر السادس: المره و التكرار

الأمر السابع: الفور و التراخى

ص: ١٤٥

إشارة

فيه أقوال نذكر منها سبعة

القول الأول:

إشارة

قد ادعى أنها استعملت (١) في الترجى (٢) و التمنى (ألا انجلى) (٣) و التهديد

ص: ١٤٧

- ١- هذه المعانى المذكوره فى الكفايه، ص ٦٩ و هى ثمانيه و تصير مع الطلب تسعه و أمثلتها المذكوره فى حقائق الأصول، ج ١، ص ١٥٦ إلما المثل للإنداز فالمذكور فيه (تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ) (هود:٦٥) و من ذكر هذه المعانى لصيغه الأمر صرح بأن الصيغه مستعمله فيها لا أنها موضوعه لهذه المعانى فلا يعد هذا من الأقوال فى الموضوع له لصيغه الأمر. و ذكر فى هدايه المسترشدين، ج ١، ص ٥٩٦ أربعة و عشرين معنى: المعانى التى ذكرها ابن الحاجب و لكن ذكر «الاحتقار» بدل «التأديب» و التسعه الباقية هى: الطلب الجامع بين الوجوب و الندب و الإذن و الالتماس و الترجى و الخبر و التسليه و انقطاع الأمل و التحزن و التهكم.
- ٢- فى عنايه الأصول، ج ١، ص ٢٠١: «و قد عدّ منها الترجى... و لم أر من مثّل للمعنى الأول» و فى بدايه الوصول، ج ١، ص ٣٥٢ التمثيل للترجى بهذه الآيه: (اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ). (يوسف:٨٧)
- ٣- ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى بصبح و ما الإصباح منك بأمثل و هو البيت ٤٦ من قصيده امرئ القيس المشتمله على ٨٢ بيتاً.

(اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (١) و الإنذار (قُلْ تَمَتَّعُوا) (٢) و الإهانه (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ) (٣) و الاحتقار (أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ) (٤) و التعجيز (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (٥) و التسخير (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (٦) و غير ذلك.

ص: ١٤٨

١- سورة فصلت (٤١): ٤٠.

٢- كلمه (تَمَتَّعُوا) المذكوره فى أربع آيات: (١) (فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعِيدٌ غَيْرُ مَكْدُوبٍ) (هود: ٦٥) و هذه الآيه هى المذكوره فى حقائق الأصول. (٢) (وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيبِكُمْ إِلَى النَّارِ) (إبراهيم: ٣٠) و هى المذكوره فى الكفايه. (٣) (وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّى حِينٍ) (الذاريات: ٤٣) (٤) (كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُّجْرِمُونَ) (المرسلات: ٤٦)

٣- سورة الدخان (٤٤): ٤٩. المثال المذكور للإهانه: (كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا) (الإسراء: ٥٠). و الأمثله المذكوره للتمنى و التهديد و التسخير و التعجيز جاءت فى مختصر المعانى، ص ١٤١ - ١٣٩ و المعانى المذكوره فيه عشره: الطلب و الإهانه و هذه الأربعة و أربعه أخرى قال: «و منها أى من أنواع الطلب الأمر... و الأظهر أن صيغته... موضوعه لطلب الفعل استعلاء... و قد تستعمل لغيره كالإباحه نحو جالس الحسن أو ابن سيرين... و التسويه نحو: (اصْبِرُوا أَوْ لَمَّا تَصْبِرُوا) (الطور: ١٦)... و الدعاء نحو: (رَبِّ اغْفِرْ لِي) (نوح: ٢٨) و الالتماس كقولك لمن يساويك رتبه افعل بدون الاستعلاء» فقد ذكر فيه الإباحه و التسويه و الدعاء و الالتماس بدل الترجى و الإنذار و الاحتقار.

٤- كلمه (أَلْقُوا) المذكوره فى أربع آيات: (١) (قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيْنَ النَّاسِ) (الأعراف: ١١٦) (٢) (قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِثَّالُهُمْ وَعَصَىٰ يَهُمُ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سَحَرِهِمْ أَنَّهَا تَسِيَعِي) (طه: ٦٦) (٣) (فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ) (يونس: ٨٠) (٤) (قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ) (الشعراء: ٤٣).

٥- سورة البقره (٢): ٢٣.

٦- سورة الأعراف (٧): ١٦٦.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:

إنّ الصيغه ما استعملت في واحد منها بل إن هذا من باب اشتباه الداعى بالمعنى المستعمل فيه. (لا من باب إشتباه المعنى الموضوع له بالمعنى المستعمل فيه).

القول الثانى: إنشاء الطلب

اشاره

قال المحقق الخراسانى (قدس سره): ((١)) «الأول: إنّه ربما يذكر للصيغه معانٍ قد استعملت فيها وقد عد منها الترجي... و هذا كما ترى ضرورة أنّ الصيغه ما استعملت في واحد منها بل [هى موضوعه لمعنى واحد و هو

إنشاء الطلب و] لم يستعمل إلا- في إنشاء الطلب إلا- أنّ الداعى إلى ذلك [أى إنشائه] يكون تارةً هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى و يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى».

و قصارى ما يمكن أن يدعى، وضِع الصيغه لإنشاء الطلب فى ما كان بداعى البعث و التحريك فعلى هذا إنشاء الطلب فى ما كان الداعى غير البعث من سائر الدواعى يكون استعمالاً مجازياً.

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظله) على هذا القول:

اشاره

((٢))

الإيراد الأول:

((٣))

الإرادة و الطلب مفهومان اسميان ولكن مفاد الهياها معنى حرفى بالاستقراء.

ص: ١٤٩

١- كفايه الأصول، ص ٦٩، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الأول

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٤٢، الأوامر، صيغه الأمر، الجبهه الأولى فى معنى صيغه الأمر، مناقشه رأى المحقق الخراسانى (قدس سره).

٣- «فقد أشكل عليه... ثالثاً أنّ الإرادة مفهوم اسمى و لم نجد فى الهيات هياءً مدلولها معنى اسمى».

إنّ الطلب من الصفات النفسانيه و الصفات النفسانيه لا تقبل الإنشاء فحينئذٍ الطلب الإنشائي غير معقول. (و هكذا الإراده الإنشائيه عند السيد المحقق البروجردى (قدس سره) لكن الطلب عنده أمر اعتبارى فيتصور فيه الإنشاء).

ملاحظه على الإيراد الثاني:

إنّ الطلب الإنشائي هو ما يستفاد من الأمر بمادته أو صيغته حيث إنّ الأمر يوجب إنشاء الطلب الذى هو من مبادئ الفعل فى نفس المكلف لأن يكون داعياً للمكلف نحو الفعل المأمور به داعويه إمكانيه، فإنّ هذه الداعويه تبلغ إلى الفعلية بالنسبه إلى المطيع و لا تبلغ إليها بالنسبه إلى العاصى. و هكذا الأمر فى الإراده الإنشائيه.

القول الثالث: النسبه الإنشائيه الإيقاعيه

قال المحقق النائنى (قدس سره): (٢) «و أما صيغه الأمر فهى دالّه على النسبه الإنشائيه الإيقاعيه فقط فما لم تصدر الصيغه لا يتصف المكلف بأنّه وقع عليه الماده فى عالم التشريع و يكون إيقاعها عليه و جعله فى كلفتها بنفس الإنشاء فهى موضوعه للنسبه الإنشائيه الإيقاعيه و لا تستعمل فى غير ذلك أبداً فإذا ظهر... ظهر لك أنّ القول بكون الموضوع له هو الطلب الإنشائي لا معنى له»

١- «و ثانياً أنّ الإراده ليست من الأمور القابله للإنشاء الخ».

٢- أجود التقريرات، ص ١٣٤، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الأول.

إنّ التعبير بإيقاع المادة على المكلف في عالم التشريع لا يناسب جميع الموارد، مثلاً إذا أمر المولى عبده بضرب عدوّه أو بإكرام صديقه و قال «إضرب عدوّى و أكرم صديقى»، فإنّ مادة الضرب أو الإِكرام لا تقع على المكلف في عالم التشريع، نعم إنّ وجوبهما يقع في ذمه المكلف إلّا أن مفاد الصيغه أولاً هو النسبه البعثيه و ينتزع من ذلك وجوب الضرب و الإِكرام.

القول الرابع: النسبه الإرساليه

اشاره

قال المحقق العراقي (قدس سره): (١) «صيغه اضرب مثلاً... مادتها تدل حسب الوضع النوعى على نفس الحدث و أما هيأتها الخاصه فهى أيضاً لا تدل إلا على النسبه الإرساليه و المحركيه بين المبدأ و الفاعل لكن لا مفهوم هذه النسبه لأنّه معنى اسمى بل مصداقه و صورته ذلك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجى و حينئذ فلا يكون المستعمل فيه فى الصيغه إلا النسبه الإرساليه لا مفهوم الطلب كما عليه [صاحب] الكفايه (قدس سره) و عليه فلا بدّ و أن يكون دلالتها على الطلب من جهه الملازمه خاصه الناشئ هذا التلازم من جهه كون المتكلم فى مقام الجدد بالإرسال إذ حينئذ ينتقل الذهن من تلك النسبه الإرساليه إلى مفهوم الطلب بانتقال تصوّرى فى الحقيقه منشأ هذا التلازم إنّما هو التلازم الخارجى بين منشأيهما و هما البعث و الإرسال الخارجى و الإراده الخارجيه و عدم انفكاك أحد الأمرين عن الآخر...».

فالصيغه عنده (قدس سره) موضوعه للنسبه الإرساليه الإيقاعيه و دلالتها على الطلب

ص: ١٥١

١- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٧٨، المقصد الأول، المبحث الثانى، الجهه الأولى.

باعتبار كونه من لوازم المدلول. (١)

يلاحظ عليه:

إنه قد تقدم أن الإرسال لا يناسب جميع موارد صيغه الأمر كما في البعث نحو القراءه، فإنه لا إرسال هنا نحو فعل.

القول الخامس: النسبه البعثيه

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): (٢) «إن مدلول صيغه افعل و أشباهها ليس الطلب الإنشائي و لا-الإراداه الإنشائية بل البعث المأخوذ على نحو المعنى الحرفى و المفهوم الأدى.»

القول السادس: إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف

إشاره

قال السيد الخوئى (قدس سره): (٣) «إن المتبادر من الصيغه عند إطلاقها هو إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف فى الخارج و أما إراداه إبراز التهديد منها أو السخرية أو الاستهزاء أو نحو ذلك فتحتاج إلى نصب قرينه و بدونها لا دلالة لها على ذلك و

ص: ١٥٢

١- بعد بطلان نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) والالتزام بأن مفاد الهياه هو المعنى الحرفى فلا بدّ من تعيين ذلك أما النسبه الطليه فلا يكاد يكون مفاد الصيغه لأنّ الطلب كما استظهره المحقق الإصفهاني (قدس سره) منتزع من الإراده المظهره فهو متأخر رتبه عن إظهار الإراده بالصيغه و أما النسبه الإرساليه فلا تجرى فى بعض الأفعال... و أما البعث فكما إنه يناسب موارد الإرسال يناسب البعث الباطنى بل الابتهاج القلبى.

٢- نهايه الدرليه، ج ١، ص ٢٦٦، التعليقه ١٤٦ على هذه العبارة «الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزله و خلافاً للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده».

٣- محاضرات فى أصول الفقه، ط.ق: ج ٢، ص ١٢٣؛ ط.ج: ج ١، ص ٤٧٣، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الوجهه الأولى.

من الطبيعي أنّ ذلك علامه كونها موضوعه بإزاء المعنى الأول دون غيره من المعاني».

وقال (قدس سره) في موضع آخر: (١) «و نتيجة ما ذكرناه أمران: الأول أنّ صيغه الأمر أو ما شاكلها موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف و لاتدلّ على أمر آخر ما عدا ذلك و الثاني أنّها [أي هذه الصيغه] مصداق للطلب و البعث لا إنّهما معناها و من ذلك يظهر أنّ الصيغه كما لاتدلّ على الطلب و البعث كذلك لاتدلّ على الحتم و الوجوب».

و الصيغه في الاستعمال المجازي إبراز للتهديد أو السخريه أو غير ذلك فتكون مصداقاً للتهديد أو السخريه أو غير ذلك.

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) :

إشاره

(٢)

الإيراد الأول:

(٣)

اعتبار ثبوت الفعل على ذمه المكلف معنى اسمي مستقل و هو يناقض مبناه (قدس سره) من أنّ معاني الحروف و ما يلحق بها من الهيآت معانٍ غير مستقلة.

الإيراد الثاني:

إشاره

(٤)

ما أفاده من أنّ الصيغه مصداق للطلب الاعتباري للتهديد و للسخريه و غير

ص: ١٥٣

١- محاضرات في أصول الفقه، ط.ج: ج ١، ص ٤٨٣؛ ط.ق: ج ٢، ص ١٢٩.

٢- تحقيق الأصول، ص ٤١ و ٤٢.

- ٣- «و أما أنّ المعنى الحقيقي لصيغه الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشيء... فيه أنّ... و رابعاً أنّ اعتبار ثبوت الشيء في الذمه معنى اسمي و هذا يناهض مسلك المحاضرات في المعنى الحرفي و الهياه من أنّه عباره عن التضييق في المعانى الاسميه الخ».
- ٤- «و ثالثاً أنّ المصداقيه من شؤون الحمل الشائع و المناط فيه هو الاتحاد الوجودى الخ».

ذلك غير معقول لأنّ المصداقيه لا يتحقق إلا- بالحمل الشائع و مناطه هو الاتحاد في الوجود و اتحاد وجود الصيغه و الطلب الاعتبارى و التهديد و السخرية و أمثالها محال لأنّ وجود الصيغه وجود لفظى من مقوله الكيف المسموع و وجود هذه الدواعى من الكيفيات النفسانيه و اتحاد المقولتين المتباينتين غير معقول.

و الصحيح أن يقال إنّ النسبه البعثيه قد تكون بداعى التهديد أو بداعى السخرية كما أنّها قد تكون بداعى بعث المكلف نحو المأمور به.

بلا حظ عليه:

إنّ المصداقيه ليست فى الوجود اللفظى لصيغه الأمر بل إنّ معناها مصداق لهذه الأمور.

القول السابع: إبراز النسبه البعثيه

إشاره

قال بعض الأساطين (قدس سره): (١١) إنّ صيغه الأمر عباره عن إبراز البعث النسبى و ليست النسبه البعثيه موجوده بها.

و تفرق نظريتنا عن نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى أنّ الصيغه عنده (قدس سره) نفس النسبه البعثيه و عندنا مبرز للبعث النسبى و تفرق عن نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) فى أنّ المنكشف عنده (قدس سره) اعتبار ثبوت الفعل على ذمه المكلف و عندنا هو البعث النسبى.

ملاحظتنا عليه:

أولاً: إنّ معنى الإبراز غير مأخوذ فى مفاد صيغه افعال، بل إبراز صيغه افعال

ص: ١٥٤

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٥، رأى الشيخ الأستاذ «لكن التحقيق أنّ هذه النسبه البعثيه التكوينية التى تقوم الصيغه مقامها لاتوجد بالصيغه بل إنّها تكون مبرزه لها الخ».

الذى هو عين إيجادها و إنشائها بنفسه إبراز النسبه البعثيه، فإنّ إبراز الكلمه إبراز لمعناها، فإن كان المراد من صيغه الأمر وجودها، فما أفاده صحيح؛ لأنّ وجودها عين إيجادها، و إيجادها عين إبرازها، و إبرازها إبراز النسبه البعثيه، و إن كان المراد من صيغه الأمر مفادها و معناها؛ فما أفاده مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن مفاد صيغه الأمر نفس النسبه البعثيه لا إبرازها؛ فإنّ الإبراز من قبيل الوجود و ليس دخيلاً فى المعنى الموضوع له.

ثانياً: إنّ معنى الإبراز أيضاً معنى اسمى، فلا يمكن أن يكون الإبراز دخيلاً فى معنى صيغه الأمر.

نتيجه البحث: تماميه نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره).

إشاره

و الكلام فى موضعين:

الأول: فى أنّ الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب و البعث هل تستعمل فى معناها الخبرية أو تستعمل فى المعنى الإنشائية؛

و الثانى: فى دلالتها على الوجوب.

الموضع الأول: معنى هذه الجمل

إشاره

و فيه نظريات ثلاث:

قد اختلفوا فى معنى هذه الجمل الخبرية و مفادها مثل جملة يغتسل و يتوضأ و يعيد.

قال المحقق الخوئى (قدس سره): [\(١\)](#) « و ليعلم أنّ استعمال الجمل المضارعية فى مقام الإنشاء كثير فى الروايات أما استعمال الجمل الماضوية فى مقام الإنشاء فلم نجد

ص: ١٥٧

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٢؛ ج ١، ص ٤٨٤، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجهة الثالثه.

إلا فيما إذا وقعت جزءاً لشرط كقوله (عليه السلام): «مَنْ تَكَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ أَعَادَ» (١) و نحوه.

النظرية الأولى:

و هو مختار صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) و بعض الأساطين (دام ظلّه) ، (٣) و المختار عندنا هذه النظرية.

قال صاحب الكفاية (قدس سره): «لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام أى الطلب مستعمله في غير معناها بل تكون مستعمله فيه إلا أنّه ليس بداعى الإعلام بل بداعى البعث بنحو أكد حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون أكد في البعث من الصيغ كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعى أخر كما مر».

النظرية الثانية: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره)

إشارة

و لها تقريبان:

التقريب الأول:

(٤)

قال (قدس سره): «إنّما الكلام و الإشكال في أنّها [أى الجملة الخبرية في مقام بيان الحكم

ص: ١٥٨

١- دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٧٢ «و روينا عن علي (عليه السلام) أنّه قال: من تكلم في صلاته أعاد» و ص ١٩١ «و عنه [أى على (عليه السلام)] أنّه قال: من تكلم في صلاته أعادها»؛ مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٤٢٧، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١ عن الدعائم؛ بحار الأنوار، ج ٨١، ص ٣٠٧، الباب ١٧، ح ٣٢ عن الدعائم.

٢- كفاية الأصول، ص ٧١، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الثالث.

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٥٨، الجملة الخبرية، مختار الأستاذ «و قال الأستاذ دام بقاءه في دوره اللاحقه بأنّ الحق مع المحقق الخراساني الخ».

٤- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٨٠ و ١٨١، المقصد الأول، المبحث الثاني، الجهة الثالثة.

الشرعى] هل كانت مستعمله فى الطلب أو الإرسال بما هو مفاد الصيغه مجازاً أو إنها مستعمله فى معناها الذى تستعمل فيه فى مقام الإخبار و هو النسبه الإيقاعيه لكنه بداعى إفاده ملزومه و هو الطلب و البعث ... أو لا هذا و لا ذاك بل كان استعمالها فى معناها الحقيقى الإخبارى و كان الغرض و الداعى من الاستعمال أيضاً هو الإعلام و الإخبار دون الطلب و البعث و الإرسال - كما هو قضيه الوجه الثانى - و لكن إعلامه بتحقيق الفعل من المكلف إنما كان بلحاظ تحقق مقتضيه و علتة و هو الإراده و الطلب كما هو الشأن فى غير المقام من موارد الإخبار بوجود المقتضى عند تحقق مقتضيه... فهذه وجوه ثلاثه لكن أضعفها أولها... و حينئذ فيدور الأمر بعد بطلان الوجه الأول بين الوجهين الأخيرين و عند ذلك نقول: إنه و إن كان لكل منهما وجه وجيه و لكن الأوجه هو الوجه الأخير بملاحظه أقربيته إلى الاعتبار و الوجدان و شيوعه أيضاً عند العرف و العقلاء من ترتيبهم الآثار على الأشياء التى منها الإخبار بوقوعها بمحض العلم بوجود عللها و مقتضياتها...»

التقريب الثانى:

إشاره

(١١)

قال (قدس سره): «و على كل حال فى المقام وجه رابع لاستفاده الطلب من الجمل الخبريه و لعلّه أوجه من الوجوه المتقدمه و هو أن يقال بأن استفاده الطلب من مثل هذه الجمل الوارده فى مقام بيان الحكم الشرعى إنما هو من جهه كونه من لوازم قضيه الجدّ بإيقاع النسبه التى هى مدلول الجمل و ذلك أيضاً بمقتضى التلازم الثابت بين الإيقاع الخارجى و الإراده، بتقريب أنه كما أنّ إخراج المبدأ

ص: ١٥٩

من كمون الفاعل خارجاً وإيقاع النسبه بينه و بين الفاعل فى الخارج ملازم مع إرادته الوجود و لا يمكن انفكاكه عنها كذلك هذه النسبه الإيقاعيه الذهنيه؛ فإذا كان المتكلم فى مقام الجدّ بهذا الإيقاع فقضيه جدّه بذلك تقتضى ملازمته مع إرادته الوجود من المكلف فعليه فكان ما هو المستعمل فيه فى تلك الجمل هو النسبه الإيقاعيه التى تستعمل فيها فى مقام الإخبار إلا أنه لم يقصد بإيقاع تلك النسبه الإيقاعيه فى مقام استعمال الجمله الحكايه عن الواقع الثابت كما فى سائر الجمل الإخباريه. نعم لازمه هو عدم انفكاك قضيه الجدّ بإيقاع النسبه أيضاً عن قصد الإنشاء بعد عدم قصد الحكايه بها عن واقع ثابت كما لا يخفى».

ملاحظتنا عليهما:

أولاً: إذا أتى بهذه الجمل فى مقام الإنشاء، وقُصد معناها الخبرى و كان الداعى أيضاً هو الإخبار لا البعث فيلزم الكذب فلاشك فى أن الداعى ليس هو الإخبار عن الواقع وجداناً و لا يمكن الجمع بينه و بين كونها فى مقام الإنشاء.

ثانياً: إن مقتضى إيجاد الفعل هو الطلب و الإراده فى نفس المكلف و هو غير معلوم التحقق و أما اراده المولى فهى شرعيه و ليست علّه لتحقيق الفعل.

النظريه الثالثه: مختار السيد المحقق الخوئى (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ المستعمل فيه فى الجمل الخبريه فى مقام الإنشاء غير المعنى الذى تستعمل فيه فى مقام الإخبار لأنّ المتفاهم العرفى من كل منهما غير المتفاهم العرفى من

ص: ١٦٠

١- . محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٥؛ ج ١، ص ٤٨٧ و ٤٨٨، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجهه الثالثه «... فالنتيجه على ضوئها هى عدم الفرق فى الدلاله على الوجوب بين تلك الجمل و بين صيغه الأمر لفرض أنّ كليهما قد استعملتا فى معنى واحد و هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج هذا من جانب... و على الجمله فلا ينبغى الشك فى أنّ المتفاهم العرفى من الجمله الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفى منها إذ استعملت فى مقام الإخبار» و فى ص ٤٨٩ «و أما نقطه الافتراق [افتراق نظريتنا و نظريه المشهور] و هى أنّ تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس نظريتنا و لا تدل عليه على أساس نظريه المشهور»

الآخر و تلك الجمل الخبريه الواقعه فى مقام الإنشاء مفادها مفاد صيغه الأمر قد استعملتا فى معنى واحد و هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج و بعبارة أخرى إبراز اعتبار شىء على ذمّه المكلف و دلالتها على الوجوب بحكم العقل كما مضى بيانه.

استشكل عليه بعض الأساطين (دام ظلّه) :

(١١)

«إنّ الحق مع المحقق الخراسانى (قدس سره) لعدم مجيء مدّعى القول الثانى [أى مدّعى السيد الخوئى (قدس سره)] إلى ذهن أحد ممّن سمع قول الإمام (عليه السلام) : يعيد الصلاه و نحوه أو رواه بل إنّ مفاد هذه الجملة ... نفس مفادها فى مقام الإخبار و المستعمل فيه فى كلا المقامين هو الإعادة غير أنّ القرائن الحاليه أو المقاميه أفادت أنّ الداعى ... هو الطلب و لما كان استعمال الجملة بهذا الداعى فلا مجال لتوهم لزوم الكذب».

الموضع الثانى: دلالتها على الوجوب

إنّ هذا دائر مدار النكته التى بها تدل على الطلب و المحقق الخوئى (قدس سره) يرى أنّ الدلاله على الوجوب بحكم العقل.

ص: ١٦١

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٥٨.

إنّ الأعلام اختلفوا فى جعل هذا البحث من مباحث صيغه الأمر فالمحقق الإصفهانى (قدس سره) قال: ((1)) « إنّ الوجوب فى التوصلى لا يغير الوجوب فى التعبدى أصلاً ... و الإطلاق المدعى فى المقام هو إطلاق المادة دون إطلاق الوجوب» و خالفه بعض الأساطين (دام ظلّه) و سنشير إليه فى محله إن شاء الله.

و البحث هنا فى أنّ الأصل اللفظى و العملى يقتضى التوصلية أو التعبدية؟ و لكنه لا بدّ من البحث عن مقتضى الأصل اللفظى و العملى على المعانى الأربعة التى للواجب التوصلى.

ص: ١٦٣

١- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٢٠، التعليقه ١٦٥ على هذه العبارة «الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب».

قبل الورد فى البحث لابدّ من بيان معانى الواجب التوصلى و التبعدى فإنّ للواجب التوصلى معانى أربعة أشار إليها المحقق النائى (قدس سره) فقال: ((١)) إنّ التوصلى يطلق على معنيين ثم قسّم المعنى الثانى إلى ثلاثة أقسام و تبعه المحقق الخوئى (قدس سره). ((٢))

فلا بدّ من أن نبحت عن هذه المعانى الأربعة كما قرره المحقق الخوئى (قدس سره) و بعض من تبعه (قدس سره): ((٣))

المعنى الأول: «ما لا يعتبر فيه المباشرة من المكلف بل يسقط عن ذمته بفعل الغير سواء كان بالتبرّع أم بالاستنابه».

المعنى الثانى: «ما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات و الاختيار» بل يسقط فى ما صدر منه بغير اختيار و إرادته و فسرّه السيد الصدر (قدس سره) بـ «ما يسقط و لو بالحصه الصادره عن المكلف اضطراراً و إجاءً».

المعنى الثالث: «ما لا يعتبر فيه إتيانه فى ضمن فرد سائغ [و جائز] بل يسقط بإتيانه فى ضمن فرد محرم».

ص: ١٦٤

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٦، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الثانى، المبحث الثانى، الأمر الأول «إنّ الوظائف العمليه فى شرعنا أو فى سائر الشرائع تارة يكون تشريعها لأجل التبعد و التقرب بها... و أخرى لأجل مطلق وجودها فى الخارج... فالأول يسمى بالتبعدى و الثانى بالتوصلى و قد يطلق التوصلى على معنى يعم بعض التعدييات أيضاً و هو ما يسقط أمره بمطلق وجوده فى الخارج و لو كان بفعل الغير أو من دون إرادته و اختيار أو بفعل محرم من المحرمات».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ١٣٩؛ ج ١، ص ٤٩٢، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجبهه الرابعه.

٣- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٦٣، بحوث الأوامر، صيغه الأمر، الجبهه الرابعه.

المعنى الرابع: و هو المعنى المشهور المتداول.

فسيره صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله: «الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التبعدى فإنَّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابدَّ فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.»

و فسيره المحقق النائيني (قدس سره) بأنَّ التوصلى ما شُرِّعَ «لأجل مطلق وجودها فى الخارج و إن أمكن التقرب بها أيضاً» و التبعدى ما «يكون تشريعها لأجل التبعد و التقرب بها المعبر عنه فى اللغة الفارسيه بـ”پرستش“». (١)

و فسره المحقق الخوئى (قدس سره) (٢) بأنَّ الواجب التوصلى «ما لا يعتبر فيه قصد القربه و ذلك كغسل الميت و كفنه و دفنه و ما شاكل ذلك حيث إنَّها واجبات فى الشريعة الإسلاميه و لا يعتبر فى صحتها قصد القربه و الإتيان بها مضافاً إلى الله سبحانه و تعالى فلو أتى بها بدون ذلك سقطت عن ذمته. نعم استحقاق الثواب عليها يرتكز على الإتيان بها بقصد القربه و بدونه لا يستحق و إن حصل الأجزاء... و فى مقابله ما يعتبر فيه قصد القربه و هو المعبر عنه بالواجب التبعدى فلو أتى به بدون ذلك لم يسقط عنه و كان كمن لم يأت به أصلاً.»

و الواجب التوصلى و التبعدى بهذا المعنى الأخير هو الذى وقع فيه النزاع بين الأعلام كما اعترف به المحقق النائيني (قدس سره) قال: (٣)

«و التوصلى بالمعنى الأول [و هو المعنى الأخير حسب ما ذكرنا] هو الذى

ص: ١٦٥

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٦.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٩؛ ج ١، ص ٤٩١ و ٤٩٢.

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٧.

وقع فيه النزاع من الأعلام و لعل المشهور على جواز التمسك بالإطلاق في إثباته و أما بالمعنى الثانى فلم يدع أحد جواز التمسك بالإطلاق لإثباته».

و مراده من «المعنى الثانى» المعانى الثلاثة التى ذكرناها قبل المعنى الرابع و ذكرها أيضاً قال (قدس سره) :

«و قد يطلق التوصل على معنى يعم بعض التعبديات أيضاً و هو ما يسقط أمره بمطلق وجوده فى الخارج و لو كان بفعل الغير أو من دون إرادته و اختيار أو بفعل محرم من المحرمات».

ص: ١٦٦

اشاره

هنا أربعة مباحث:

المبحث الأول: مقتضى الأصل على المعنى الأول

اشاره

و المعنى الأول هو ما لا يعتبر فيه المباشرة و نتكلم هنا عن مقتضى الأصل اللفظى و العملى.

أما مقتضى الأصل اللفظى

اشاره

فهنا قولان:

القول الأول:

«إن مقتضى الإطلاق سقوطه و كونه واجباً توصلياً من دون فرق فى ذلك بين كون فعل الغير بالتسيب أو بالتبرع أو بغير ذلك».

و هو قول المشهور كما نسب إليهم المحقق الخوئى (قدس سره). (١)

القول الثانى:

اشاره

عدم السقوط و النتيجة هى التعبدية، و هو مختار المحقق النائنى (٢) و المحقق

ص: ١٦٧

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٠ «القسم الأول و هو السقوط بفعل الغير ينقسم إلى السقوط بفعل الغير مع الاستنابه و بدونها أما

السقوط بالاستتابة فمقتضى الإطلاق عدمه... و أما السقوط بفعل الغير من دون الاستتابة فينفيه إطلاق الصيغه أيضاً... فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل اللفظى فى ما إذا شك فى سقوط واجب بفعل الغير بالاستتابة أو بدونها هو عدم السقوط لإطلاق الصيغه فى التعيينه من جهة المصدر و عدم اشتراطه بعدم فعل الغير له».

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) :

«إن مقتضى الإطلاق لو كان هو عكس ما نسب إلى المشهور و إنه لا يسقط بفعل غيره بلا فرق بين كونه بالتسبب أو بالتبرع و السبب في ذلك أن التكليف هنا بحسب مقام الثبوت يتصور على أحد أنحاء:

الأول: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و فعل غيره فيكون مردّه إلى كون الواجب أحد الفعلين على سبيل التخيير. و فيه: أن هذا الوجه غير معقول و ذلك لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المكلف و إرادته فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه و بين فعل نفسه.

الثاني: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و بين استنابته لغيره و نتيجة ذلك هي التخيير بين قيام نفس المكلف به و بين الاستنابه لآخر و هو في نفسه و إن كان أمراً معقولاً و لا بأس بالإطلاق من هذه الناحية و شموله لصوره الاستنابه.

ص: ١٦٨

- ١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤٢ - ١٤٤؛ ج ١، ص ٤٩٥ - ٤٩٨، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجهد الرابع.
- ٢- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٦٥، بحوث الأوامر، صيغته الأمر، الجهد الرابع، المسألة الأولى، المقام الأول «المقام الأول في ما هو مقتضى إطلاق الأمر و الأصل اللفظي و قد ذكر السيد الأستاذ في المقام أن مقتضى القاعده عدم السقوط أي التعدييه بالمعنى الأول لأنّ هذا الشك يرجع إلى الشك في سعه دائره الوجوب و ضيقه - إطلاق الهياه - لا سعه دائره الواجب و ضيقه - إطلاق ماده -... و فيه أولاً... و ثانياً... و إنّما الصحيح في المنع عن هذا الإطلاق مطلقاً أو في الجملة التوجه إلى نكته أخرى و حاصلها أنّه لا إشكال في أخذ نسبه المبدأ إلى الفاعل (النسبه الصدوريه) تحت الأمر أيضاً الخ».

إلا- أنه خاطئ من جهة... أن لازم ذلك الإطلاق كون الاستنابه في نفسها مسقطه للتكليف و هو خلاف المفروض بداهه أن المسقط له إنما هو الإتيان الخارجى ...

الثالث: أن يقال: إن أمر التكليف فى المقام يدور بين كونه مشروطاً بعدم قيام غير المكلف به [فيسقط بقيام غير المكلف به] و بين كونه مطلقاً أى سواء أقام غيره به أم لم يقم فهو لايسقط عنه.

و يمتاز هذا الوجه عن الوجهين الأولين بنقطه واحده و هى أن فى الوجهين الأولين يدور أمر الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً و لا صلته لهما بالوجوب و فى هذا الوجه يدور أمر الوجوب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً و لا صلته له بالواجب ثم إن هذا الوجه و إن كان بحسب الواقع أمراً معقولاً و محتملاً و لا محذور فيه أصلاً إلا أن الإطلاق فى مقام الإثبات يقتضى عدم الاشتراط و أنه لايسقط عن ذمه المكلف بقيام غيره به و من الطبيعى أن الإطلاق فى هذا المقام يكشف عن الإطلاق فى ذاك المقام بقانون التبعية ... و قد تحصل من ذلك أن مقتضى إطلاق كل خطابٍ متوجهٍ إلى شخصٍ خاصٍ أو صنف هو عدم سقوطه عنه بقيام غيره به؛ فالسقوط يحتاج إلى دليل ... إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى أن مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة عدم التوصليه».

أشاره

هنا نظريات:

النظريه الأولى: من المشهور

إنّ الأصل العملي على المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه هو استصحاب بقاء التكليف و عدم سقوطه و النتيجة هي التعبدية.

النظريه الثانيه: من المحقق الخوئي (قدس سره)

أشاره

أما على مختار السيد المحقق الخوئي (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب فيها فالأصل العملي هو أصاله الاشتغال و نتيجهها أيضاً التعبدية.

بيان ذلك: إنّ الشك في إطلاق التكليف و اشتراطه قد يكون مع عدم إحراز فعلية التكليف و ذلك إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأول ففي مثل ذلك بطبيعته الحال يرجع الشك فيه إلى الشك في أصل توجه التكليف و هو مورد البراءه.

و قد يكون مع إحراز فعلية التكليف و ذلك كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع و زال و لأجله شك المكلف في بقاء التكليف الفعلي وارتفاعه و من الواضح أنّه مورد لقاعده الاشتغال دون البراءه و لا يختص هذا بمورد دون مورد آخر بل يعمّ كافة الموارد التي شك فيها في بقاء التكليف بعد اليقين بثبوتها و اشتغال ذمه المكلف به و مقامنا من هذا القبيل.

يلاحظ عليه:

إن ما أفاده يتم على مبناه من عدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميه

و المبنى مخدوش كما يأتي إنشاء الله تعالى في مباحث الاستصحاب.

النظريه الثالثه: تفصيل السيد الصدر (قدس سره) في المقام

اشاره

قال (قدس سره): ((١)) «إنَّ المحقق الصدر (قدس سره) ذهب إلى التفصيل في المقام بين الصورتين ففي إحداها قال بجريان البراءه و في أخرىها قال بجريان الإستصحاب... و أما في الفرض الذى يكون الشك في سقوط الوجوب بفعل الغير، فلا بد من ملاحظه منشأ احتمال سقوط الوجوب بفعل الغير ذلك أنَّ الشك في السقوط تارةً يكون من جهة احتمال اشتراط الوجوب بعدم فعل الغير بحيث يكون فعله رافعاً للوجوب من أول الأمر بنحو الشرط المتأخر و أخرى يكون مسقطاً و رافعاً للوجوب بقاءً بنحو الشرط المقارن.

أما في الحاله الأولى فمقتضى الأصل العملى هو البراءه لا الاشتغال و لا الاستصحاب لكون الشك في ارتفاع الوجوب من أول الأمر و أما الحاله الثانيه فينبغى أن يعلم بأنَّ سقوط الوجوب بقاءً بفعل الغير لا يمكن أن يكون من جهة تحقق الغرض و الملاك به... بل لا بد أن يكون إما من جهة احتمال زوال المحبوبيه و ارتفاعها بفعل الغير أو من جهة أنَّ فعل الغير سبب فوات الملاك بنحو لا يمكن تحصيله بعد ذلك... و مقتضى الأصل فيهما معاً جريان الاستصحاب دون أصاله الاشتغال...»

بلاحظ عليه:

إنَّ الاحتمال الأول خلاف ظواهر الأدله و لا مثبت لها (و لنذكر هنا أنَّ مبنى

ص: ١٧١

١- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٦٦، بحوث الأوامر، صيغه الأمر، الجبهه الرابعه، المسأله الأولى، المقام الثانى.

المحقق الصدر (قدس سره) تختلف أساساً عن مبنى السيد الخوئي (قدس سره) فلو فرضنا عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة كما هو مختار السيد الخوئي (قدس سره) فالقاعده عنده الاشتغال و لكن السيد الصدر (قدس سره) ذهب إلى أنّ القاعده حينئذٍ أصاله البراءه و لانحتاج إلى البحث عن ذلك بعد جريان الاستصحاب).

و المتحصّل: أنّ المختار هنا صحّه نظريه المشهور و هو جريان استصحاب بقاء التكليف.

ص: ١٧٢

المبحث الثاني: مقتضى الأصل على المعنى الثاني

إشاره

المعنى الثاني هو ما لا يعتبر فيه الالتفات و الاختيار و هنا يقع الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى و الأصل العملى.

أما مقتضى الأصل اللفظى

إشاره

فهنا قولان:

القول الأول: أصاله التوصليه

قد تمسك بعض الأعلام بأصاله الإطلاق لإثبات أن الواجب فى الواقع هو الجامع بين الحصة المقدوره و غير المقدوره فإذا صدر الفعل من المكلف بغير اختيار و إرادته فمقتضى الإطلاق اللفظى بمقدمات الحكمه سقوطه عن ذمه المكلف و هذا مختار بعض الأعلام مثل المحقق الخوئى (قدس سره) .

القول الثانى: أصاله التعبدية

إشاره

و هو عدم سقوط الفعل عن ذمه المكلف إلا إذا صدر منه باختياره و إرادته.

أدله أربعة على القول الثانى:

الدليل الأول: ما استدلى به المحقق النائنى (قدس سره)

إشاره

قال (قدس سره): «تمتاز صيغه افعال عن سائر الأفعال في الدلالة على الاختياريه من

ص: ١٧٣

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٣، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الثاني، الأمر الأول.

وجهين: الأول أنّ المطلوب على المذهب الحق لا بدّ و أن يكون حسناً بالحسن الفاعلى و هو لا يتحقق إلا فى خصوص الفعل الإرادى . نعم الحسن الفعلى لا يتخلّف عن الفعل سواء صدر بالاختيار أم لا، إلا أنّه ليس مصحّحاً للتكليف بل المصحح له هو الحسن الفاعلى المختص بحال الإراده و الاختيار».

إيرادان من المحقق الخوئى (قدس سره) عليه:

إشاره

(١١)

الإيراد الأول:

«إنّ اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب زائداً على الحسن الفعلى و الملاك القائم فيه لا دليل عليه و الدليل إنما قام على اعتبار الحسن الفعلى و هو المصلحه القائمه فى الفعل التى تدعو المولى إلى إيجابه.»

الإيراد الثانى:

«لزم من ذلك [أى من اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجبات] محذور آخر ... و ذلك المحذور هو عدم كفايه الإتيان بالواجب عندئذ عن إرادته و اختيار أيضاً فى سقوطه بل لا بدّ من الإتيان به بقصد القربه بداهه أنّ الحسن الفاعلى لا يتحقق بدونه و من الطبيعى أنّ الالتزام بهذا المعنى يستلزم إنكار الواجبات التوضيئيه و انحصارها بالواجبات التعبديه و ذلك لأنّ كل واجب عندئذ يفترق إلى الحسن الفاعلى و لا يصح بدونه و المفروض أنّه يحتاج إلى قصد القربه و هذا لا يتمشى مع تقسيمه (قدس سره) الواجب إلى تعبدى و توصلى.»

ص: ١٧٤

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج٢، ص ١٥٠ و ١٥١؛ ج١، ص ٥٠٤ و ٥٠٥، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجهه الرابعه، إذا شك فى كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، المقام الأول، المسأله الثانيه.

الدليل الثاني: ما استدل به أيضاً المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

(١)

قال (قدس سره): «الثاني أن الطلب التشريعي - كما ذكرناه - هو تحريك عضلات العبد نحو المطلوب بإرادته و اختياره و جعل الداعي له لأن يفعل و من البديهي أنه إنما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي لا- الأعم منه و من غيره و عليه فالمطلوب دائماً هو الفعل الإرادي».

فإذا شككنا في سقوط الواجب بمجرد تحققه في الخارج بلا- اختيار و إرادته فمقتضى الإطلاق عدم سقوطه لأن أجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل (و أصله الإطلاق تنفي اشتراط توجه الخطاب بعدم تحقق الفعل من دون اختيار و إرادته).

إيرادات ثلاثة عليه:

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

(٢)

«إن اعتبار قدره في متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب».

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً

«إن اعتبار قدره فيه سواء أكان بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب ليس إلا- من ناحيه أن التكليف بغير المقدور لغو و من الطبيعي أن ذلك لا يقتضى إلا استحاله تعلق التكليف بغير المقدور خاصه و أما تعلقه بخصوص الحصة

ص: ١٧٥

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٤.

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤٨ - ١٥٠؛ ج ١، ص ٥٠٢ - ٥٠٤.

المقدوره فحسب فلا، ضرورة أنّ غايه ما يقتضى ذلك كون متعلقه مقدوراً و من المعلوم أنّ الجامع بين المقدور و غيره مقدور فلا مانع من تعلقه به ... هذا بحسب مقام الثبوت و أما بحسب مقام الإثبات فإن كان هناك إطلاق كشف ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت يعنى أنّ الواجب هو الجامع دون خصوص حصه خاصه فعندئذ إن كان المولى في مقام البيان و لم يقم قرينه على التقييد تعين التمسك بالإطلاق لإثبات [التوصلية و] صحه الفعل لو جىء به فى ضمن حصه غير مقدوره».

الإيراد الثالث:

الظاهر أنّه لاتصل النوبه إلى ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) بل استدلال المحقق النائنى (قدس سره) مخدوش ثبوتاً لأنّ استدلاله يتوقف على أن يكون توجه الخطاب موجباً لتقييد الفعل الذى تعلق به الحكم الشرعى بوجود الداعويه المستفاده من الخطاب و لمّا كان وجود الداعى ملازماً لاختياريه الفعل فينتج المطلوب و لكنه مستحيل لأنّ متعلق الحكم مقدم رتبته على الحكم كما أنّ الحكم أيضاً مقدم رتبته على الحكم الشرعى فلا يمكن تقييد متعلق الحكم الشرعى بما هو من شؤون الخطاب فما أفاده (قدس سره) من أنّ المطلوب دائماً هو الفعل الاختيارى ممنوع.

الدليل الثالث: ما قرره المحقق الخوئى (قدس سره)

إشارة

(١١) بناءً على نظريه المحقق النائنى (قدس سره)

قال المحقق الخوئى (قدس سره): «لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه المسأله ... هذا بناءً على نظريتنا من أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد فاستحاله التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق لا استحالتّه ...

ص: ١٧٦

و أما بناءً على نظريه شيخنا الأستاذ [أى المحقق النائنى (قدس سره)] من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فإذا أمكن أحدهما أمكن الآخر وإذا استحال استحال فلا يعقل الإطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به وذلك لاستحاله التقييد هنا أى تقييد الواجب فى الواقع بخصوص الحصه الغير المقدوره؛ فإذا استحال استحال الإطلاق.»

إيراد السيد المحقق الصدر (قدس سره) على هذا الوجه:

قال (قدس سره): ((١)) «فيه أن هذا الكلام لم يكن مناسباً للسيد الأستاذ فإنَّ الإطلاق المطلوب فى المقام إنما هو الإطلاق فى مقابل التقييد بالحصه الاختياريه، لأنَّ إطلاق الطبيعه لحصه عباره عن عدم تقييدها بما يقابل تلك الحصه لا عدم تقييدها بتلك الحصه و فى المقام تقييد الماده بالحصه الاختياريه ممكن كما هو واضح فلا بدّ و أن يكون إطلاقها المستلزم لانطباقها على الحصه غير الاختياريه ممكناً أيضاً.»

الدليل الرابع:

إشاره

((٢))

«دعوى أن الفعل عند الإطلاق ينصرف إلى حصه خاصه و هى الحصه المقدوره؛ فالسقوط بغيرها يحتاج إلى دليل و إلا فالإطلاق يقتضى عدمه.»

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) عليه:

«إنَّ منشأ هذا الانصراف لا يخلو من أن يكون موادّ الأفعال أو هيآتها؛ أما

ص: ١٧٧

١- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٦٨، بحوث الأوامر، صيغه الأمر، الجئه الرابعه، المسأله الثانيه، الأصل اللفظى، الوجه الثانى.
٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤٦ و ١٤٧؛ ج ١، ص ٥٠٠ و ٥٠١.

المواد فقد ذكرنا فى بحث المشتق بشكل موسع أنّها موضوعه للطبيعه المهمله العاربه عن كافه الخصوصيات و هى المشتركه بين الحصص الاختياريه و غيرها... نعم وضع بعض المواد لخصوص الحصه الاختياريه و ذلك كالتعظيم و التجليل و السخرية و الهتك و ما يشاكل ذلك.

و أما الهيآت فأيضاً كذلك يعنى أنّها موضوعه لمعنى جامع بين المواد بشتى أشكالها و أنواعها أى سواء أكانت تلك المواد من قبيل الصفات كماده علم و كرم و ابيضّ و اسودّ و احمرّ وما شاكل ذلك أو من الأفعال و هى قد تكون اختياريه كما فى مثل قولنا: ضرب زيد و قام عمرو و ما شاكلهما و قد تكون غير اختياريه كما فى مثل قولنا: تحقق موت زيد و أسرع النبض و جرى الدم فى العروق و نحو ذلك فالنتيجه أنّه لا أساس لأخذ الاختيار فى الأفعال لا مادهً و لا هيأهً.

ص: ١٧٨

إشاره

فهنا قولان:

القول الأول:

المرجع عند المحقق النائني (قدس سره) هو الاستصحاب.

القول الثاني:

قال المحقق الخوئي (قدس سره) (1): «الأصل العملي يقتضى البراءه و ذلك لأنّ تعلق الوجوب بالجامع معلوم و إنّما الشك في تعلقه بخصوص الحصّه المقدوره و من الطبيعي أنّ المرجع في ذلك هو أصاله البراءه عن وجوب خصوص تلك الحصه و عليه فلو تحقق الواجب في ضمن فرد غير مقدور سقط».

و البراءه هنا أصل موضوعي و الاستصحاب أصل حكمي.

ص: ١٧٩

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٠؛ ج ١، ص ٥٠٤.

إشاره

المعنى الثالث هو ما لا يعتبر فيه أن يكون في ضمن فرد سائغ.

إما تكون الحرمة متعلقه بنفس عنوان الواجب و إما لا تكون فهنا قسمان:

القسم الأول:

إشاره

أن تكون الحرمة متعلقه بنفس عنوان الواجب فالمأتى به في الخارج مصداق للحرام حقيقةً و يقع الكلام هنا في مقتضى الأصل اللفظي و العملي:

أما مقتضى الأصل اللفظي

إشاره

«تارةً نعلم بأن الإتيان بالواجب في ضمن فرد محرم مسقط له و سقوطه من ناحيه سقوط موضوعه ... كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب حيث يسقط عن ذمته بانتفاء موضوعه و حصول غرضه و ما شاكل ذلك و تارةً أخرى نشك في أنه يسقط لو جىء به في ضمن فرد محرم أو لا- و ذلك كغسل الميت و تحنيطه و تكفينه و دفنه و ما شاكل ذلك فلو غسل الميت بالماء المغصوب أو دفن في أرض مغصوبه أو حنط بالحنوط المغصوب أو غير ذلك و شككنا في سقوط التكليف بذلك و عدم سقوطه فنقول: لا إشكال و لا شبهه في أن مقتضى إطلاق الواجب عدم السقوط»^(١) لأن ما هو المبعّد لا يكون مقرّباً فالأصل هو التعبدية.

بيان أن مقتضى الإطلاق التعبدية:

إنّا نشك في اشتراط الوجوب و التكليف بعدم إتيان الفعل في ضمن الفرد

ص: ١٨٠

المحرم (و معنى ذلك سقوط التكليف لو أتى بالفعل فى ضمن الفرد المحرم لحصول ما هو الغرض من التكليف) أو إطلاق التكليف و تعلقه بالمكلف سواء أتى به فى ضمن فرد محرم أم لم يأت به أصلاً (فلو أتى به فى ضمن الفرد المحرم لا يسقط التكليف عنه بل هو باق على عهده المكلف كما أنه باق على عهده المكلف فى ما لم يأت بالفعل أصلاً).

فأصالة الإطلاق تقتضى بقاء التكليف على عهده المكلف و إن أتى به فى ضمن الفرد المحرم.

أما مقتضى الأصل العملى

فهنا قولان:

القول الأول: القاعده هى استصحاب وجود التكليف فالأصل العملى يقتضى التعبدية.

القول الثانى: إنَّ المحقق الخوئى (قدس سره) حيث لا يقول بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه التزم بجريان البراءه لأنَّ المسأله من صغريات كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين و اختار فيها جريان البراءه عقلاً و شرعاً. (١)

ص: ١٨١

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٣ «و قد تقدم أنّ مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط إن كان و إلا فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصالة البراءه و ذلك لأنَّ المسأله على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسأله الأقل و الأ-كثر الارتباطيين الخ».

و هو أن لا تكون الحرمة متعلقه بنفس عنوان الواجب بل تكون ملازمه له وجوداً.

إما نقول بالامتناع في مسأله اجتماع الأمر و النهى، و إما نقول بالجواز.

أما على الامتناع: فمع ترجيح جانب الأمر و تقديمه على النهى ينتفى موضوع البحث و مع القول بترجيح النهى لا- مناص من القول بعدم السقوط كما صرح به السيد الخوئي (قدس سره) (٢)

و أما على الجواز، كما هو المختار، ففيه قولان:

القول الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)

إنه بناءً على اشتراط الحسن الفاعلى فى الواجب لا يسقط التكليف لعدم الحسن الفاعلى فى ما إذا اجتمع الأمر والنهى و المأتى به ليس مأموراً به.

ص: ١٨٢

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥١ و ١٥٢ «الثانى أن لا يكون المأتى به مصداقاً له كذلك بل يكون ملازماً له وجوداً و ذلك كالصلاه فى الأرض المغصوبه و نحوها بناءً على جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه فى مورد الاجتماع و التصادق»

٢- حاشيه أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٥، التعليقه على هذه العبارة «لا يكون متصفاً بالحسن الفاعلى» قال (قدس سره): «قد عرفت أنفاً أنه لا موجب لاعتبار الحسن الفاعلى فى اتصاف الفعل الخارجى بكونه مصداقاً للواجب و عليه فمقتضى القاعده هو سقوط الأمر بإتيان المأمور به فى ضمن الفرد المحرم فى ما كان المورد من موارد اجتماع الأمر و النهى بناءً على الجواز الخ»

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٥ «و أما القسم الثالث و هو السقوط بفعل المحرم فحاصل الكلام فيه أن نسبه دليل التحريم إلى دليل الواجب تكون تارةً نسبه الأخص إلى الأعم كما فى باب النهى عن العباده و أخرى نسبه العموم من وجه كما فى باب

اجتماع الأمر و النهى... و إن كان من قبيل الثانى فحيث إنّ المأتى به فى ضمن الفرد المحرم لا يكون متصفاً بالحسن الفاعلى
لفرض وقوعه مبعوضاً عليه فلا محاله لا يكون مأموراً به و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى الخ»

(١)

«يمكن الحكم بالصحة فيه حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلي و ذلك لأنَّ صدور العباده بما هي عباده حسن منه و إنما القبيح صدور الحرام و من الواضح أنَّ قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك فهما فعلاَن صادران من الفاعل غايه الأمر كان صدور أحدهما منه حسناً و صدور الآخر قبيحاً.»

بيان السيد الصدر (قدس سره)

(٢) لهذا الإيراد:

«و الصحيح أنه حتَّى إذا اشترطنا الحسن الفاعلي صح التمسك بإطلاق الماده بناءً على الجواز، لأنَّ القائل بالجواز إذا قال به على أساس دعوى تعدد الوجود فما يكون متعدداً و جوداً يكون متعدداً إيجاباً و فاعلياً لا محاله فيكون الحسن الفاعلي محفوظاً و إذا قال به على أساس أنَّ الوجود الواحد اجتمع فيه حسن و قبح و حرمه و وجوب من جهتين إذن فلتكن الفاعليه الواحده أيضاً مجعماً للحسن و القبح في وقت واحد من جهتين.»

القول الثاني: و هو المختار

يسقط التكليف لأنَّ متعلق كل منهما غير الآخر و لا ضمير في اجتماعهما في

ص: ١٨٣

-
- ١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٢ و ١٥٣؛ ج ١، ص ٥٠٨، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجبهه الرابعه، إذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، المقام الأول، المسأله الثالثه، الكلام في القسم الثاني
 - ٢- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٧٢، بحوث الأوامر، صيغه الأمر، الجبهه الرابعه، المسأله الثالثه، المقام الأول.

وجود واحد لأنَّ جهه المبعديه والقبح غير جهه المقرييه و الحسن.

ص: ١٨٤

إشارة

المعنى الرابع فى الواجب التوصلى هو المعنى المعروف ولكنه وقع النزاع فى تعريف المعنى الرابع و هنا تعاريف ثلاثة و بعد بيان هذه التعريفات يقع الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى و الأصل المقامى و الأصل العملى و نذكر بعد ذلك تنبيهاً.

تعريف الواجب التوصلى بالمعنى الرابع

إشارة

هنا تعاريف ثلاثة:

التعريف الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

إشارة

(١)

«الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التبعدى فإنَّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابدَّ فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً منه تعالى.»

ناقش فيه المحقق الإصفهانى (قدس سره)

(٢)

قال (قدس سره): «لا يخفى عليك أنَّ الفرق بين التبعدى و التوصلى فى الغرض من الواجب لا الغرض من الوجوب إذ الوجوب - ولو فى التوصلى - لا يكون إلا لأن يكون داعياً للمكلف إلى ما تعلق به؛ و منه يظهر أنَّ الوجوب فى التوصلى

ص: ١٨٥

١- كفايه الأصول، ص ٧٢، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الخامس، المقدمه الأولى.

٢- نهايه الدرايه، ص ٣٢٠، التعليقه ١٦٥ على هذه العبارة «الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول

لا يغير الوجوب في التعبدى أصلاً حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب.»

أجاب بعض الأساطين (دام ظله) عن هذه المناقشه:

الجواب الأول: ما أفاده في دوره الأخيره

كل ما كان غرضاً من الواجب يكون غرضاً من الوجوب أيضاً؛ برهانه أنّ الغرض من الوجوب إما هو الغرض من الواجب و إما هو الغرض من غير الواجب أما الثانى فباطل بالضروره فلا بدّ أن يكون الغرض منه هو الغرض من الواجب و هو إما مطلق بالنسبه إلى قصد القربه أو مقيد أو مهمل و الإهمال غير معقول فيثبت المطلوب أى إنّ الغرض من الوجوب إما مطلق بالنسبه إلى قصد القربه و إما مقيد.

الجواب الثانى:

((١))

«الوجوب التعبدى و إن كان لا يختلف عن الوجوب التوصلى ذاتاً لأنّ الوجوب كيف كان فمعناه واحد و لا يختلفان كذلك من ناحيه الغرض الأولى للوجوب و هو جعل الداعى لكنهما مختلفان من جهه الغرض النهائى لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعى و الغرض من جعل الداعى هو حصول المتعلق و الغرض من حصول المتعلق حصول المصلحه المترتبه على المتعلق؛ فلو كانت المصلحه مقيده (أى كانت قائمه بالعمل المأتى به مع قصد القربه) كان الغرض من جعل الداعى هذا العمل المقيد ... فلا محاله لا يتحقق الغرض من الوجوب المجعول على الصلاه مثلاً إلا بالإتيان بها بقصد القربه

ص: ١٨٦

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧٠، الأوامر، التعبدى و التوصلى، الجهه الأولى، الإطلاق الداخلى.

فقول صاحب الكفايه (قدس سره) ... كلام صحيح لوجود الفرق بينهما [أى الوجوب التوصلى و التعبدى] فى الغرض النهائى و هو المصلحه و إن لم يتفرقا فى الغرض الأولى و هو جعل الداعى.»

ملاحظتنا على هذين الجوابين:

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى تعريف الوجوب التوصلى يشمل التعبدى أيضاً حيث إنّ الغرض من الوجوب يحصل بمجرد حصول الواجب بلا فرق بين الوجوب التوصلى و التعبدى؛ غايه الأمر أنّ حصول الواجب التعبدى مشروط بقصد القربه أو شامل له فيصدق فى الوجوب التعبدى أيضاً أنّه يحصل غرض الوجوب بمجرد حصول الواجب لأنّه ما لم يحصل قصد القربه لم يحصل الواجب سواء قلنا بشرطيه قصد القربه أم بجزئيته؛ و بذلك ظهر صحه ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) من عدم مغايره الوجوب فى الواجب التعبدى و التوصلى.

التعريف الثانى: ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سره)

إشاره

التوصلى ما شُرّع لأجل مطلق وجوده فى الخارج و إن أمكن التقرب به أيضاً و التعبدى ما شُرّع لأجل التعبد و التقرب.

ملاحظتنا عليه:

إنّ ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سره) يشمل التوصلى بالمعانى المتقدمه (سواء صدر من المكلف أم من غيره و سواء صدر عن اختيار المكلف أم بغير اختياره و سواء كان فى ضمن فرد سائغ أم كان فى ضمن فرد محرم) إلا- أن يقال بأنّ المراد من «مطلق وجوده» إطلاقه من حيث التقييد بقصد القربه و عدمه و الأمر سهل مع أنّه تعريف بالغايه.

التعريف الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) و هو المختار

الواجب التوصلي ما لا يعتبر في صحته قصد القربه و الواجب التعبدى ما يعتبر فيه ذلك.
و هو تعريف للواجب التوصلي و التعبدى بخصوصيتهما و هو أولى من التعريف بالغايه.
و لابد هنا من ملاحظه مقتضى الأصول اللفظيه و المقاميه ثم مقتضى الأصل العملي.

ص: ١٨٨

إشاره

و الكلام فى ثلاثه موارد:

و ذلك لأنّ الأصول اللفظيه إما داخلية و إما خارجيه (كما سيأتى الإشاره إليها) و فى الأصول اللفظيه الداخليه قد تمسكوا بالإطلاق بمقدمات الحكمه و أخرى بنتيجته الإطلاق.

المورد الأول: الإطلاق بمقدمات الحكمه

إشاره

و الكلام فيه فى وجوه ستة:

و ذلك لأنّ لقصد القربه وجوهاً متعدده و هى: قصد الأمر، قصد مصلحه الفعل، قصد حسن الفعل، قصد محبوبيه الفعل، قصد الجامع بين الدواعى (و هو قيد الانتساب إليه تعالى) و قصد ملازم الجامع بين الدواعى (و هو عدم إتيانه بداع نفسانى الملازم لإتيانه بداع إلهى).

الوجه الأول: قصد الأمر

إشاره

و البحث من جهتين:

حيث إنّ جريان أصاله الإطلاق يتوقف على معقوله التقييد (للتقابل بين الإطلاق و التقييد) لنبحث عن إمكان تقييد الأمر بقصد القربه فى المراحل الأربع - كما أفاده بعض الأساطين (دام ظلّه) (١١) - و هى مرحله تصوّر الأمر و مرحله

ص: ١٨٩

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧١ «قال الأستاذ: و الصحيح أن يقع البحث فى مقامات ١. هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر فى مرحله تصوّر الأمر؟ الخ».

الإشياء و مرحله الفعلية و مرحله الامتثال.

فلا بدّ في التمسك بالإطلاق بمقدمات الحكمه لإثبات التوصليه من البحث عن هذه الوجوه الستة لقصد القربه من جهة إمكان تقييد الواجب بها في المراحل الأربع المذكوره.

و العمده في المقام تحقيق استحاله الوجه الأول و هو قصد الأمر في هذه المراحل الأربع أو عدم استحاله (و بيان وجه الاستحاله أو عدمها).

فإن قلنا بإمكان تقييد الواجب ببعض هذه الوجوه الستة يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات التوصليه ثبوتاً و مع فرض عدم إمكان التقييد بهذه الوجوه ثبوتاً أو إثباتاً يقع الكلام في التمسك بنتيجته الإطلاق (1) (أى بتصحيح أخذ قصد القربه في متعلق الأمر بالأمر الثانى) و مع فرض عدم إمكان ذلك يتمسك بالإطلاق المقامى لإثبات توصليه الواجب و مع فقدان جميع هذه الوجوه لا بدّ من التمسك بالأصل العملى.

هذا كله في الإطلاق الإثباتى و قد عرفت كفايه الإطلاق الثبوتى لإثبات التوصليه و لكنه مبنى على القول باستحاله التقييد الذى أبطلناه.

الجهه الأولى: هل يمكن تقييد متعلق الأمر بـ «قصد الأمر»؟

إشاره

نتكلم فيها في ضمن مراحل أربع مع ذكر تتمه.

المرحله الأولى: تصور الأمر

إشاره

هنا إشكال واحد و هو اشكال الدور.

ص: ١٩٠

١- إن نتيجة الإطلاق تعد أيضاً إطلاقاً مقامياً و على هذه النظرية فهى خارجه عن الأصول اللفظيه.

(١)

لابد للآمر من تصور أمره و تصور الأمر يتوقف على تصور متعلق الأمر لأن الأمر ذات تعلق و يستحيل تصور معنى ذات تعلق بلا تصور متعلقه؛ فحينئذ تصور الأمر موقوف على تصور متعلقه و لازم أخذ قصد الأمر فى متعلقه هو تصور الأمر قبل تصور متعلقه؛ فيلزم أن يتوقف تصور الأمر على تصور متعلقه و يتوقف تصور متعلقه على تصور الأمر و هذا دور مستحيل.

جوابان عن إشكال الدور:

الجواب الأول: ما أفاده المحقق المشكىنى (قدس سره)

إشاره

(٢)

الموقوف غير الموقوف عليه لأن الموقوف شخص الأمر و الموقوف عليه طبيعه الأمر فانحل مشكله الدور لأن شخص الأمر غير طبيعته.

إيراد بعض الأساطين (دام ظله)

(٣) على المحقق المشكىنى (قدس سره):

هذا البيان لا يجدى فى المقام و القياس مع الفارق لأن المراد من قصد الأمر

ص: ١٩١

١- حواشى المشكىنى (قدس سره) على الكفايه، ج ١، ص ٣٥٧ و ٣٥٨، التعليقه ٢٨٢ على هذه العبارة «إن كان بمعنى قصد الامتثال» قال (قدس سره): «ثم إنه قد استدل على امتناع أخذ الأول [أى قصد امتثال الأمر] فى متعلق الأمر بوجوه: الأول لزوم الدور و هو قد يقرر فى مقام التصور و حاصله أن تصور الأمر موقوف على تصور متعلقه الخ».

٢- «و فيه أنه كذلك لو كان المأخوذ شخص الأمر لا طبيعته لأن لحاظها غير لحاظه فلا دور لتغاير الموقوف الذى هو لحاظه الموقوف على الذى هو لحاظها».

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧٣ و أورد عليه الأستاذ بالفرق بين المقامين.. فإنه بعد استحاله الإهمال من الحاكم إما الإطلاق و

إما التقييد فإنه لما يقول: صلّ بقصد الأمر بالصلاة لا يريد الإتيان بها بقصد مطلق الأمر الخ.

فى المقام قصد الأمر الشخصى لا قصد الطبعه فما أخذ فى متعلق الأمر ليس هو الأمر المطلق بنحو اللابشرط (الأعم من أن يكون متعلقه الصلاة أو الحج أو الزكاه أو غير ذلك) و لا الأمر المهمل بل شخص الأمر المتوجه إلى هذا المتعلق.

الجواب الثانى: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله)

(١١)

الأمر قبل تصور متعلق الأمر يتصور الأمر أولاً ثم حين يقصد الأمر يتصور الأمر مره أخرى و التصور الأول وجود لحاظى شخصى و التصور الثانى وجود لحاظى شخصى آخر فهما وجودان شخصيان أحدهما غير الآخر فلا دور فى البين.

المرحله الثانيه: الإنشاء

إشاره

هنا إشكالات خمس:

إنّ المستشكلين قالوا باستحاله أخذ قصد الأمر فى المتعلق فى مرحله إنشاء الحكم لوجوه عديده

الإشكال الأول: الدور

إشاره

تقريره أنّ إنشاء الحكم بالأمر متأخر وجوداً عن وجود متعلق الأمر كما أنّ العرض متوقف على وجود معروضه فلو أخذ الأمر فى متعلقه يلزم توقف المتعلق على الأمر و هذا دور.

ص: ١٩٢

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧٤ «إنّ الأمر يتصور أمره الذى هو فعل من أفعاله الاختياريه فالأمر الصادر مسبق بالتصور و لما كان من الأمور ذات التعلق فإنّه يتصور متعلقه معه و المفروض أنّ متعلق المتعلق نفس هذا الأمر الخ».

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إشكال الدور:

((١))

قال (قدس سره): «و فيه أنّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض المهيه لا- من قبيل عوارض الوجود كى يتوقف عروضه على وجود المعروض و عارض الماهيه لا- يتوقف ثبوته على ثبوتها [أى الماهيه] بل ثبوتها [أى الماهيه] بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص إذ من الواضح أنّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجاً؛ كيف و وجوده خارجاً يسقط الحكم فكيف يعرضه؟ كما [إنّ الحكم] لا- يتوقف على وجوده [أى وجود موضوعه] ذهنياً بداهه أنّ الفعل بذاته مطلوب لا بوجوده الذهني...»

الإشكال الثانى: اجتماع المتقابلين (تقدم ما هو متأخر بالطبع)

إشاره

إنّ الأمر متأخر رتبه عن المتعلق فلو أخذ الأمر فى متعلقه فى مرحله إنشاء الحكم يلزم تقدم ما هو متأخر بالطبع و هو اجتماع المتقابلين.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إشكال اجتماع المتقابلين:

((٢))

قال (قدس سره): «و لا يخفى عليك أنّ إشكال التقدم و التأخر الطبعى أيضاً قابل للدفع عند التأمل، لأنّ الأمر بوجوده العلمى يكون داعياً و بوجوده الخارجى يكون حكماً للموضوع؛ و الوجود العلمى لا- يكون متقوماً بالوجود الخارجى بما هو بل بصوره شخصه لا بنفسه فلا خلف كما لا دور.»

ص: ١٩٣

١- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٢٣، التعليقه ١٦٧ على هذه العبارة «و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر».

٢- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٢٤.

(١) و بعض الأساطين (دام ظله) (٢) على هذا الجواب:

إنَّ المحرك نحو العمل الصورة العلميه المطابقه للأمر الواقعي الخارجى فالمأخوذ فى المتعلق الصورة العلميه المطابقه للأمر الخارجى و هى متأخره بالطبع عن وجود الأمر الخارجى فعاد المحذور لأنَّ الصورة الذهنيه المأخوذه فى المتعلق متقدمه على وجود الأمر الخارجى بمرتبته واحده أو بمرتبتين (لأنَّ الأمر متأخر طبعاً عن المتعلق الذى أخذ فيه قصد الأمر و ذات المتعلق متأخر طبعاً عن الأمر الذى أخذ قصده فى المتعلق) و متأخر عنه بمرتبته واحده؛ فيلزم تقدم الأمر على نفسه بمرتبتين أو بمراتب ثلاث على تقرير آخر.

الإشكال الثالث: تقدم الشيء على نفسه

إشارة

يلزم أن يكون الأمر مفروض الوجود قبل وجوده و وجه الاستحاله تقدم الشيء على نفسه قرره المحقق النائيني (قدس سره).
(٣)

و هذا الوجه فى الحقيقه يرجع إلى اجتماع المتقابلين إلا أنَّ بيان المحقق

ص: ١٩٤

- ١- بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٢٩؛ نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ١٨٩.
- ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧٨ و ٧٩ «و أشكال عليه شيخنا دام بقاه تبعاً للمحقق العراقي بأنه غير رافع للإشكال لأنه إن كان المأخوذ فى متعلق الأمر و هو الصلاه هو الصورة العلميه للأمر مطلقاً أى و إن لم تكن الصورة العلميه مطابقه للواقع بأن يكون جهلاً مركباً فما ذكره تام... و أما إن كان المأخوذ هو الصورة العلميه المطابقه للواقع... فالإشكال باق الخ».
- ٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦١، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الثانى، المبحث الثانى، الأمر الثانى؛ فوائد الأصول، ص ١٤٩، المقصد الأول، الأمر السادس، الأمر الثانى «و أما الانقسامات اللاحقه للمتعلق المترتب على الحكم كقصد امتثال الأمر فى الصلاه مثلاً فامتناع أخذه فى المتعلق إنما هو لأجل لزوم تقدم الشيء على نفسه فى جميع المراحل... أما فى مرحله الإنشاء فالكلام فيه هو الكلام فى أخذ العلم فى تلك مرحله الخ».

النائبي (قدس سره) غير ما ذكرناه و يعبر عنه بمحذور الدور و إن لم يكن دوراً اصطلاحياً (و مراده أن وجه استحاله الدور موجود أيضاً في هذا التقرير و إن لم يكن دوراً).

بيان المحقق النائبي (قدس سره): «إن الموضوع في القضايا الحقيقيه دون الفرضيه غير المعقوله لابد و أن يكون مفروض الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً من دون أن يكون تحت التكليف أصلاً... و حيثذ فلو أخذ قصد امتثال الأمر قيداً للمأمور به فلا محاله يكون الأمر موضوعاً للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء و هذا ما ذكرناه من لزوم تقدم الشيء على نفسه و بعبارة واضحة كل أمر - اختياري أو غير اختياري - أخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع و حيث إن متعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج؛ فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده و هو بعينه محذور الدور».

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال:

(١)

«إن لزوم أخذ القييد مفروض الوجود في القضية في مقام الإنشاء إنما يقوم على أساس أحد الأمرين [لا ثالث لهما و في غير هذين الموردين لا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلاً].

ول: الظهور العرفي كما في قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢)... و من هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر و الشرط و العهد و اليمين و وجوب الإنفاق على

ص: ١٩٥

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٨ - ١٦١؛ ج ١، ص ٥١٣ - ٥١٧، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجهة الرابعة، إذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، المقام الثاني، المورد الأول، الدعوى الأولى، الوجه الأول .

٢- سورة المائدة (٥): ١.

الزوجه و ما شاكل ذلك حيث إن القيود المأخوذه فى موضوعات هذه الأحكام رغم كونها اختياريه أخذت مفروضه الوجود فى مقام جعلها بمقتضى المتفاهم العرفى ... و هذا هو الغالب فى القضايا الحقيقه.

الثانى: الحكم العقلى و من الطبيعى أن العقل إنما يحكم فيما إذا كان القيد خارجاً عن الاختيار حيث إن عدم أخذه مفروض الوجود يستلزم التكليف بالمحال كما فى مثل قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (١٧)...

و أما فى غير هذين الموردين ... [التزمنا بفعليه التكليف قبل وجود موضوعه] و من هنا قد التزمنا بفعليه الخطابات التحريميه قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود و الشرائط فيما إذا كان المكلف قادراً على إيجاده، مثلاً التحريم الوارد على شرب الخمر فعلى و إن لم يوجد الخمر فى الخارج إذا كان المكلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته فلا تتوقف فعليته على وجود موضوعه...

و كلاهما [أى الموردين] منتفٍ فى أمثال المقام [أى لاتشرب الخمر] أما الأول فلائذ ... بل المتفاهم العرفى من أمثال هذه القضايا هو فعليه حرمة الشرب مطلقاً و إن لم يكن الخمر موجوداً ... و هذا بخلاف المتفاهم العرفى من مثل قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) كما عرفت؛ و أما الثانى فلائذ المفروض تمكّن المكلف من إيجاده و فى مثله لا يحكم العقل بأخذه مفروض الوجود فالنتيجه أن المناط فى فعليه الخطابات التحريميه إنما هو فعليه قدره المكلف على متعلقاتها بإيجاداً و تركاً و لو بالقدره على موضوعاتها كذلك؛ فمن كان متمكناً من شرب الخمر و لو بإيجاده [أى الخمر] كانت حرمة فعليه فى حقه.

ص: ١٩٦

و بعد ذلك نقول: إنَّ القيد في ما نحن فيه و هو نفس الأمر و إن كان خارجاً عن الاختيار إلا أنَّ مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود ...

و عندئذ فهل نرى أنَّ الملاك لأخذه كذلك موجود هنا أم لا و التحقيق عدم وجوده أما الظهور العرفي فواضح حيث لا موضوع له في ما نحن فيه فإنَّ الكلام هنا إنَّما هو في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه بدون أخذه مفروض الوجود و عدم إمكانه و من الطبيعي أنَّه لا صلة للعرف بهذه الناحية؛ و أما الحكم العقلي فأيضاً كذلك، لأنَّ ملاكه هو أنَّ القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الإنشاء لزم التكليف بما لا يطاق؛ و من المعلوم أنَّه لا يلزم من عدم أخذ الأمر مفروض الوجود ذلك [أى التكليف بما لا يطاق] ... و الوجه في ذلك هو أنَّ المعبر في صحة التكليف إنَّما هو قدره المكلف على الإتيان بمتعلقاتها بكافه الأجزاء و الشرائط في مرحلة الامتثال و إن كان عاجزاً و غير قادر في مرحلة الجعل؛ و على هذا الضوء فالمكلف و إن لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاة مثلاً بداعى أمرها و بقصده قبل إنشائه و جعله و لكنه قادر على الإتيان بها كذلك بعد جعله و إنشائه ... و من هنا يظهر أنَّ الأمر يمتاز عن بقيه القيود غير الاختيارية في نقطه و هي أنَّه يوجد بنفس الإنشاء و الجعل دون غيره ...»

إيراد بعض الأساطين (دام ظله) عليه:

(١)

هذا ينافى ما صرح به في بحث الترتب (٢) من أنَّ القضية الحقيقيه ترجع إلى

ص: ١٩٧

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٨٣ «و قد تكلم الأستاذ دام بقاءه على هذا الجواب فأجاب عنه في دوره اللاحقه بأنَّه إنَّما يتمشى مع إنكار رجوع القضية الحقيقيه إلى القضية الشرطيه و عليه يمكن للمولى أن يأمر بالصلاه بقصد الأمر الخ»
٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٣، ص ١١٩؛ ج ٢، ص ٤١٧ و ٤١٨، مسأله الترتب، أدله إمكان الترتب، الدليل اللمي، الجبهه الرابعه «قد ذكرنا غير مره أنَّ الخطابات الشرعيه بشتى أشكالها لا تتعرض لحال موضوعاتها وضعاً و رفعاً و إنَّما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها... و السرف في ذلك هو أنَّ جعل الأحكام الشرعيه إنَّما هو على نحو القضايا الحقيقيه و معنى القضية الحقيقيه هو أنَّ ثبوت المحمول فيها و وجوده على تقدير وجود الموضوع و ثبوته... و من هنا قلنا: إنَّ القضية الحقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له... و لذلك لو كان أحد الدليلين ناظرًا إلى موضوع الدليل الآخر وضعاً أو رفعاً فلا ينافى ما هو مقتضى ذاك الدليل أبداً الخ».

قضية شرطيه موضوعها هو المقدم و حكمها هو التالي؛ و الجزء فى القضية الشرطيه لا يتكفل الشرط لا وضعا و لا رفعا ثم بنى عليه رفع التنافى بين الحاكم والمحكوم، لأنّ الحاكم متعرض لموضوع المحكوم و المحكوم لا يتعرض لموضوع نفسه لأنّ المحكوم فى رتبه الجزء و يترتب عليه حل مشكله الترتب؛ فعدم إرجاع القضية الحقيقيه إلى القضية الشرطيه فى بعض الموارد خلاف مبناه.

أما فى ما نحن فيه فإنّ الأمر يكون موضوع القضية الحقيقيه فلو كان هو نفس الحكم الذى تعلق بالصلاه مع قصد الأمر يلزم اتحاد المشروط و الشرط وجوداً.

الإشكال الرابع: كون الأمر محركاً إلى محركه نفسه

إشاره

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) ((١)) أفاد هنا اشكالاً رابعاً فقال (قدس سره):

«بل التحقيق فى خصوص المقام أنّ الإنشاء حيث إنّه بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشىء لعليه نفسه و كون الأمر محركاً إلى محركه نفسه و هو كعليه الشىء لنفسه...»

جواب عن هذا الإشكال:

قال (قدس سره): «نعم هذا المحذور إنّما يرد إذا أخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو

ص: ١٩٨

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٢٥، التعليقه ١٦٧.

الشرطيه أو بنحو الجزئيه و أما إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر - أى هذا الصنف من نوع الصلاه - و أمر به فلايرد هذا المحذور.»

الإشكال الخامس: التسلسل

إشاره

قرره المحقق البروجردى (قدس سره) فى المرحله الرابعه (١١) و لكنه جارٍ هنا أيضاً.

قال (قدس سره): «إن المدعو إليه للأمر هو الصلاه بداعى الأمر المتعلق بأى شىء؟ فإن قلت: إنه الصلاه بداعى الأمر المتعلق بذات الصلاه فهو خلاف الفرض و إن قلت: إنه الصلاه بداعى الأمر المتعلق بالصلاه بداعى الأمر فهذا الأمر الثانى أيضاً يحتاج إلى متعلق يكون مدعواً إليه» و هو لا بد أن يكون الصلاه بداعى الأمر فينقل الكلام إلى متعلق الأمر الثالث و هكذا يتسلسل و هذا المحذور كما يجرى فى مقام الامتثال يجرى فى مرحله الإنشاء و الجعل.

يلاحظ عليه:

ما أجاب به المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن الإشكال الرابع يجرى هنا أيضاً.

المرحله الثالثه: الفعلية

إشاره

هنا إشكالات أربعه:

الإشكال الأول و الثانى و الثالث:

هو الدور و كون الأمر محركاً إلى محركيه نفسه و التسلسل.

و الجواب عن هذه الثلاثه: ما ذكرنا فى المرحله السابقه.

ص: ١٩٩

الإشكال الرابع:

هو تقدم الشيء على نفسه قرره المحقق النائيني (قدس سره). (١)

قال (قدس سره): «إنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه أعني متعلقات متعلق التكليف وحيث إنّ المفروض أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه و متعلق متعلقه فتتوقف فعليته على فعلية نفسه و لازمه تقدم فعليته على فعليته.»

و هذا الإشكال يرجع إلى استحاله اجتماع المتقابلين حيث إنّ الفعلية اجتمع فيها التقدم و التأخر.

جواب عن هذا الإشكال:

إنّ قوله (قدس سره) « إنّ المفروض أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه » ممنوع لما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٢) من أنّ المأخوذ في المتعلق هو الصورة العلمية للأمر لا الأمر.

المرحلة الرابعة: الامتثال

إشارة

هنا إشكالات ثلاثه:

الإشكال الأول: التكليف بما لا يطاق

ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) (٣) و نقله المحقق الخوئي (قدس سره) (٤) بهذا التقرير:

ص: ٢٠٠

- ١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦٢.
- ٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٢٥، التعليقه ١٦٧ «... لأنّ الأمر بوجوده العلمي يكون داعياً» و ص ٣٢٧، التعليقه ١٦٨ «... من أنّ الأمر بوجوده العلمي يكون داعياً».
- ٣- كفايه الأصول، ص ٧٢، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس، المقدمه الثانيه «... فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها».
- ٤- دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ١٩٦، المقصد الأول، المقام الثالث.

«إنّ المأمور به إنّما هو قصد الأمر الحقيقي لا التشريعي ... و قصد الأمر الحقيقي إنّما يتمكن منه المكلف لو تعلّق أمر بذات العمل و المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق بذات العمل و إنّما تعلّق به مقيداً بقصد الأمر فيكون تكليفاً بما لا يطاق.»

الإشكال الثاني: تقدم الشيء على نفسه

قرّره المحقق النائيني (قدس سره) فقال: (١) «إنّ قصد الامتثال متأخر عن إتيان تمام أجزاء المأمور به و قيوده طبعاً فإنّ قصد الامتثال إنّما يكون بها [أى بتلك الأجزاء و القيود] و حيث إنّنا فرضنا من جملة الأجزاء و القيود نفس قصد الامتثال... فلا بدّ و أن يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله فيلزم تقدم الشيء [أى قصد الامتثال بما هو متقدم على الأجزاء و القيود] على نفسه [أى قصد الامتثال بما هو متأخر عن الأجزاء و القيود] و استحالته من باب اجتماع المتقابلين.

الإشكال الثالث:

(٢) كون الأمر محرّكاً إلى محرّكه نفسه

قرّره بعض الأساطين (دام ظله). (٣) و هذا الإشكال بعينه هو الإشكال الذي أورده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٤) في مقام الإنشاء ثم أجاب عنه مع الإشكال الذي أفاده

ص: ٢٠١

- ١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦٢.
- ٢- و الجواب عن جميع هذه الإشكالات [أى الأول و الثاني و الثالث] هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في دفع الإشكال الثالث في مرحله الإنشاء من أنّ الأمر تعلّق بذات الصلاة لكن حصتها التي تكون بداعي الأمر.
- ٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٨٩ «المقام الرابع و هو مرحله الامتثال و فيها وجوه من المحذور... و الثالث أنّ قصد الأمر إما هو قيد للصلاة و إما هو جزء من أجزائها؛ فإن كانت الصلاة المقيدة متعلّق الأمر كانت ذات الصلاة غير مأمور بها الخ».
- ٤- المرحلة الثانية، الإشكال الرابع.

صاحب الكفايه (قدس سره) ((١)) في مرحله الامتثال من التكليف بما لا يطاق فهذا مجموع الإشكاليين.

و تقريره أنّ الأمر إما يتعلق بالصلاه المقيده بقصد الأمر و إما يتعلق بالصلاه المركبه من قصد الأمر.

أما إتيان الصلاه المقيده بقصد الأمر فلا يمكن إلا أن يتعلق بذات الصلاه أمر و هو خلف الفرض.

و أما إتيان المركب و امتثاله فمحال أيضاً لأنّ الأمر يدعو إلى متعلقه و محرك نحوه و المفروض أنّ قصد الأمر جزء من هذا المركب فيقال: تحريك الأمر إلى محركته و دعوته إلى داعيته محال لأنّ عليه الشيء لعليه نفسه محال فبالنتيجه أخذ قصد الأمر في متعلقه شرطاً و جزءاً محال.

تمه: بيان لاستحاله أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر و إمكانه

البيان الأول: ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره)

اشاره

((٢)) وجهاً للاستحاله

قال (قدس سره): « التحقيق - كما عليه أهله - هو عدم جواز أخذ القرب الناشى من دعوه الأمر في المأمور به بنحو الشرطيه أو الشطريه و امتناعه و وجه الامتناع ظاهر لأنّ القرب الناشى من دعوه هذا الأمر إنّما هو معلول شخص هذا الأمر و مترتب عليه ... و حينئذ فمع كونه مرثياً في هذا اللحاظ عقيب الأمر و في رتبه متأخره عنه فكيف يمكن أن يؤخذ مثله في موضوع [أى متعلق] هذا الأمر في

ص: ٢٠٢

١- المرحله الرابعه، الإشكال الأول.

٢- نهايه الأفكار، ج ١، ص ١٨٨، المقصد الأول، المبحث الثانى، الجهه الرابعه .

هذا اللحاظ وفي رتبه متقدمه عليه و هل هو إلا من المستحيل؟»

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه:

(١)

أورد الأستاذ (دام ظلّه) عليه بما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٢) من أنّ القرب المأخوذ في موضوع الأمر هو وجوده العلمي لا القرب الخارجي.

البيان الثاني: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره)

إشاره

(٣)

وتبعه المحقق الخوئي (قدس سره) (٤) وهو جواب عن جميع الإشكالات (و المراد هو الإشكالات المذكوره في جميع المراحل لا خصوص مرحله الامتثال). (٥)

و بيان ذلك يبتنى على مقدمتين:

ص: ٢٠٣

- ١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩٤، قول المحقق العراقي (قدس سره) بالاستحاله، إشكال الأستاذ على الوجه المذكور «إنّ الملحوظ متأخراً هو القرب الخارجي و الملحوظ في رتبه المتقدمه المأخوذ في المتعلق هو الوجود العلمي للأمر الخ».
- ٢- تقدم في تعليقنا على هذه العبارة «ممنوع لما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)» في آخر المرحله الثالثه.
- ٣- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ١٩٠ «نعم لو أغمض عما ذكرناه من الإشكال لا يرد عليه محذور لزوم داعويه الأمر إلى شخص نفسه... إذ نقول بأنّه يمكن دفع هذا المحذور من جهه انحلال الأمر إلى أمرين و تقطيعه في الذهن بقطعه متعلقه إحداهما بذات المقيد و الأخرى بقيد الدعوه حيث نقول حينئذ بأنّ الأمر الضمني المتعلق بالدعوه إنّما يكون داعياً إلى دعوه تلك القطعه الأخرى من الأمر الضمني المتعلق بذات المقيد لا إلى دعوه شخص نفسه حتى يتوجه المحذور المزبور... و حينئذ فإذا لم تكن الدعوه المأخوذه قيداً أو جزءاً كذات المقيد تعبدية محتاجه إلى قصد الامتثال بل كانت توصليه صرفه فيا تبيان ذات الصلاه عن دعوه الأمر الضمني المتعلق بها يتحقق المقيد و المأمور به أيضاً فيرتفع به محذور عدم تمكن المكلف من الامتثال أيضاً الخ».
- ٤- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٧٢؛ ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٨، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجبهه الرابعه، إذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، الدعوى الأولى.

٥- فى تحقىق الأصول، ج٢، ص ٨٩ - ٩١ أنه جواب عن الإشكالات فى مرله الامتثال.

المقدمه الأولى:

«يمكن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء: الأول أن يكون تعبدياً بكافه أجزائه و شرائطه. الثانى أن يكون تعبدياً بأجزائه مع بعض شرائطه. الثالث أن يكون تعبدياً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر».

والقسم الأول و الثالث لم نجد لهما مثلاً- أما القسم الثانى فهو كأكثر العبادات مثل الصلاه فإن جميع أجزائها عباديه و أما شرائطها فقد تكون تعبديه مثل الوضوء و الغسل و قد تكون توصليه مثل طهاره البدن و الثوب و استقبال القبلة.

المقدمه الثانيه:

«إنَّ الأمر المتعلق بالمركب من عده أمور فبطبيعه الحال ينحل بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه ... و مرد ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عده أوامر ضمنيه حسب تعدد الأجزاء ...

إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد أمره الضمنى ... إنَّ الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى و جزء ذهنى - و هو قصد الأمر- و قد تقدم أنَّ الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه و عليه فكل من الجزء الخارجى و الجزء ذهنى متعلق للأمر الضمنى غايته أنَّ الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدى فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله و الأمر الضمنى المتعلق بالجزء ذهنى توصلى ... [و النتيجة] أنَّ توهم استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه يقوم على أساس أحد أمرين:

الأول: أخذ الأمر مفروض الوجود فى مقام الجعل و الإنشاء [و هو الإشكال الذى أفاده المحقق النائينى (قدس سره)] و لكن قد تقدم نقده بشكل موسع.

الثانى: أن يكون المأخوذ فى متعلقه قصد الأمر الاستقلالى بمعنى أن يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد الأمر كذلك و هذا غير معقول..»

و قد عرفت ابتداء إشكال اجتماع المتقابلين و تقدم الشئ على نفسه و محركه الأمر إلى محركه نفسه فى مقام الإنشاء و الفعلية و إشكال تقدم الشئ على نفسه و التكليف بما لا يطاق و محركه الأمر إلى محركه نفسه فى مقام الامتثال كلها على أخذ قصد الأمر الاستقلالى فى متعلقه و يجاب عن جميع هذه الإشكالات بأنّ المأخوذ فى المتعلق قصد الأمر الضمنى.

نعم الأمر الضمنى المتعلق بالفعل مقدم رتبه على الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر (أى بقصد الأمر الضمنى المتعلق بالفعل) فيلزم أن يكون أحد الأمرين الضمنيين متقدماً على الآخر و لكنه لا محذور فيه لأنّ هذا الأمر الضمنى غير الأمر الضمنى الآخر فهما متعددان و لا محذور فى تقدم أحدهما على الآخر.

« و قد تحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا مانع من أخذ قصد الأمر فى متعلقه فى مقام الثبوت؛ و أما فى مقام الإثبات فإن كان هنا دليل يدلنا على أخذه فيه فهو و إلا فمقتضى الإطلاق عدم أخذه و كون الواجب توصلياً...»

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) على هذا البيان:

إشاره

(١)

الإيراد الأول:

(٢)

هذا يتم لو انحل الأمر حقيقةً و واقعاً إلى أمرين فى مقام الإنشاء و الجعل و

ص: ٢٠٥

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩١ «و تنظر شيخنا الأستاذ فى هذا الطريق الذى حاصله تعدد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمنيه فقال الخ.»

٢- «إنّ هذا الانحلال اعتبار عقلى محض و لا-واقعيه له كى تنحل المشكلات عن هذا الطريق و ذلك أنّه لا توجد أغراض متعدده فى المركب الارتباطى بل الغرض واحد... و هذا هو الإشكال الأول.»

لكن الانحلال اعتبار عقلي بلا- واقعيه لأنّ الغرض من المركب الارتباطى غرض واحد فالإرادة أيضاً لا يبدّ أن تكون واحده و هكذا لا يبدّ أن يكون الأمر أيضاً واحداً لو حده الغرض و الإراده فإنّ وزان الأمر بالنسبه إلى الإراده هو وزان المعلول بالنسبه إلى العله و حينئذ التحليل هو باعتبار العقل و مصحح هذا التحليل تعدد متعلق البعث و هذا التعدد فى المتعلق هو المنشأ لأن يعتبر العقل الأوامر الضمنيه.

الإيراد الثانى:

إشاره

(١١)

إنّ هنا أمرين ضمنيين: الأمر الضمنى التعبدى المتعلق بالطبيعه و الأمر الضمنى التوصلى المتعلق بإتيان الطبيعه بقصد أمرها الضمنى؛ و على هذا نسبه الأمر الضمنى التعبدى إلى الأمر الضمنى التوصلى نسبه الموضوع إلى الحكم مع أنّهما موجودان بأمر واحد فحينئذ كيف يعقل تحققهما بوجود واحد مع أنّهما مختلفان بالرتبه.

جواب عن الإيراد الثانى:

(٢)

قال المحقق الخوئى (قدس سره): إنّ المشكله تنحل بما أفدناه فى مبحث الصحيح و

ص: ٢٠٦

١- «ثم إنّ المحقق العراقى و كذا فى المحاضرات قد التفت إلى أنّ بعض هذه الأوامر الضمنيه التى ذكرها متقدم على البعض الآخر رتبته فلما يقول كبر بقصد الامتثال، الامتثال لأى شىء؟ و هكذا غيره الخ»
٢- . محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦٩؛ ج ١، ص ٥٢٥ «و من ناحيه أخرى قد تقدم فى مبحث الصحيح و الأعم أنّه لا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طوليين و من لحاظهما شيئاً واحداً و جعلهما متعلقاً لأمر واحد و ما نحن فيه من هذا القبيل»؛ و قال (قدس سره) فى ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٩؛ ج ١، ص ١٥٦ و ١٥٧، الأمر العاشر (الصحيح و الأعم)، الوجه الثالث «و كذلك لا شبهه فى دخول شرائط المأمور به فى محل النزاع و توهم أنّها خارجه عن محل النزاع بدعوى أنّ مرتبه الأجزاء مرتبه المقتضى و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى... مدفوع بأنّ تأخر الشرائط رتبته عن الأجزاء لا يستلزم عدم إمكان وضع اللفظ بإزاء المجموع... إنّ وضع اللفظ بإزاء شيتين طوليين رتبته بل زماناً بمكان من الإمكان و ليس فيه أى محذور أبداً و مقامنا من هذا القبيل الخ»

الأعم من أنّ الوضع لما هما مختلفان بالرتبه معقول بمعنى أنّ العله و المعلول يمكن لحاظهما بلحاظ واحد فيوضع لهما لفظ واحد.

مناقشه في هذا الجواب:

(١)

إنّ المتخالفين بالطبع يوجدان بوجود واحد إلا أنّ الوجود حينئذ ينسب بالذات إلى المتأخر بالطبع و بالعرض إلى المتقدم بالطبع و لكن أجزاء المركب بما أنّها أجزاء المركب كلها في عرض واحد؛ فلا يتم جواب المحقق العراقي و المحقق الخوئي (قدس سرهما) عن الإشكالات و لذا اختار بعض الأساطين (دام ظلّه) استحاله أخذ قصد الأمر في المتعلق (٢) لمحدور استحاله اجتماع المتقابلين.

خلاصه الأقوال:

المحقق الخراساني و النائيني و العراقي (قدس سرهم) و بعض الأساطين (دام ظلّه) قالوا باستحاله أخذ قصد الأمر في المتعلق و المحقق الإصفهاني (قدس سره) -الذي اخترنا نظريته - و المحقق الخوئي (قدس سره) قالوا بعدم استحاله ذلك.

ص: ٢٠٧

١- في تحقيق الأصول «لقد اكتفى في المحاضرات بالقول بتقديم هذه الدعوى في مبحث الصحيح و الأعم لكن الذي ذكره هناك هو معقوله الوضع لأمرين مختلفين في المرتبه و هو غير ما نحن فيه لأنّ الوضع يصح حتى للمتناقضين أما كيف يوجد الموجودان المختلفان في المرتبه بوجود واحد؟ و لذا وقع الإشكال في شمول دليل الاستصحاب لقاعده اليقين الخ».

٢- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩٤ «هذا تمام الكلام في أخذ قصد الأمر في المتعلق بالأمر الأول و قد ظهر أنّه محال».

أما عدم الاستحالة عند المحقق الخوئي (قدس سره) فمن جهة انحلال الأمر الاستقلالي إلى الأوامر الضمنية و أخذ قصد الأمر الضمني في المتعلق.

و أما عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) فمن جهة أنّ المأخوذ في المتعلق هو الصورة العلميه للأمر مع أنّه ليس بمأخوذ في المتعلق على نحو الجزئيه و الشرطيه بل هو مأخوذ على نحو العرفيه بأن يكون خارجاً عن المتعلق و موجباً لتخصيص المتعلق (و هو ذات الصلاه مثلاً) فالمتعلق «الحصه التوأمه لقصد الأمر من ذات الصلاه».

هذا تمام البحث من جهة استحاله التقييد بقصد الأمر أو عدم استحاله.

ص: ٢٠٨

الوجه الثانيه: على فرض استحاله التقييد هل يستحيل الإطلاق أو لا؟

اشاره

و حينئذ لابد من انضمام بحث آخر و هو أنه على فرض استحاله التقييد هل يستحيل الإطلاق أو لا؟

فلا بد من البحث عن أمرين:

الأول: إنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل الملكه و العدم أو تقابل الضدين أو غير ذلك؟

الثاني: على فرض أنَّ التقابل بينهما تقابل الملكه و العدم هل تستلزم استحاله التقييد استحاله الإطلاق أو لا؟ (هنا مسألتان):

المسأله الأولى: تقابل الإطلاق و التقييد

اشاره

هنا قولان:

القول الأول: تقابل الملكه و عدمها

اشاره

قال المحقق النائني (قدس سره) و بعض الأساطين (دام ظله) [\(١\)](#) بأنَّ التقابل بينهما تقابل الملكه و العدم و في قبال ذلك قال العلامة المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) بالتفصيل بين مقام الثبوت و الإثبات فإنَّ التقابل بينهما في مقام الثبوت تقابل التضاد و في مقام الإثبات تقابل الملكه و العدم.

ص: ٢٠٩

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩٥ و ٩٦ «هذا و قد اختار الأستاذ في دوره السابقه ابتداءً قول المحقق الإصفهاني ثم عدل عنه للإشكال التالي و هو عدم جواز أخذ خصوصيه المقسم و هو اللحاظ في القسم بيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال فإنَّ الحاكم إما يلحظ القيد و يأخذه في الذات فتكون الذات بشرط شيء و إما... فما ذهب إليه المحقق النائني هو الصحيح من أنَّ التقابل من قبيل العدم و الملكه الخ».

إنَّ اللحاظ أمر وجودى جامع بين الإطلاق والتقييد فكما أنَّه فى مقام الإثبات يفسر الإطلاق بعدم بيان التقييد بالنسبه إلى ما يتمكن فيه من التقييد فهكذا الأمر فى مقام الثبوت بمعنى أنَّ القيد يلحظ وحينئذ إما يؤخذ فيكون الأمر مقيداً وإما لا يؤخذ فيكون مطلقاً؛ فحقيقه الإطلاق هى لحاظ القيد وعدم الأخذ كما أنَّ حقيقه التقييد هى لحاظ القيد وأخذه؛ فاللحاظ مقسم للإطلاق والتقييد والتقييد أمر وجودى والإطلاق أمر عدمى.

إن قلت: إنَّ اللحاظ أمر وجودى وهو موجود فى الإطلاق ومقسم له فكيف يعقل أن يكون الإطلاق أمراً عدمياً؟

قلنا: نحن و إن صدقنا وجود اللحاظ حتى فى الإطلاق ولكن لانسلم إشراب اللحاظ فى حقيقه الإطلاق؛ وبهذا البيان ظهر أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً تقابل الملكه وعدمه لا التضاد.

القول الثانى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره)

القول الثانى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) و المحقق الخوئي (قدس سره)

بيان المحقق الخوئي (قدس سره): إنَّ كلام المحقق النائيني (قدس سره) بحسب مقام الإثبات صحيح بلا إشكالٍ و أما فى مقام الثبوت فالصحيح أنَّ المقابله بينهما مقابله

ص: ٢١٠

١- . نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٣٨، التعليقه ١٧٦ على هذه العبارة «إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال» قال (قدس سره): «... نعم لا حاجه إلى إثبات استحاله الإطلاق لأنها غير ثابتة الخ» و فى الهامش: «... و أما ما يقال من أنه لا إطلاق إلا فى ما رتب الحكم على المقسم... و لذا جعل الإطلاق فى قبال التقييد من قبيل العدم و الملكه لا من قبيل السلب و الوجود فالجواب عنه أنَّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى اللابشرطيه القسميه... و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد تارة من قبيل العدم و الملكه كما فى ما كان ممكناً و أخرى من قبيل السلب و الإيجاب كما فى ما كان ضرورياً فالصحيح أنَّ الإطلاق مع إمكان التقييد و مع استحالته ثابت غايه الأمر أنه لا يجدى إلا- فى الأول كما فى المتن» و فى بحوث فى الأصول، الأصول على النهج الحديث، ص ٨٢ «إنَّ التقييد إذا كان ممكناً فعدمه عدم ملكه و إذا لم يكن ممكناً فعدمه سلب فى قبال الإيجاب لعدم ارتفاع النقيضين فما يقال من أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ليس على إطلاقه فإنه يستحيل الإطلاق بمعنى عدم التقييد فى ما يقبل التقييد أى يستحيل أن يكون عدمه عدم ملكه و أما السلب المقابل للإيجاب فضرورى فإذا امتنع وجود شيء و جب عدمه لا إنه امتنع عدمه الخ» و فى ص ٩٥ «و أما استحاله الإطلاق من ناحيه استحاله التقييد نظراً إلى أنه عدم التقييد فى ما من شأنه التقييد فقد أجبنا عنه فى البحث عن التعبدى و التوصلى من أنَّ الإطلاق تارة محال و أخرى واجب و لا منافاه بين أن يكون عدم التقييد من باب العدم المقابل للملكه محالاً- و من باب السلب المقابل للإيجاب واجباً و حينئذ فما امتنع وجوده يجب عدمه لا إنه

الضدين لا العدم و الملكه و ذلك لأن الإطلاق فى هذا المقام عباره عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلق و التقييد عباره عن لحاظ دخل خصوصيه من الخصوصيات فى الموضوع أو المتعلق و من الطبيعى أن كلاً من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى أمر وجودى. (١)

فإن ما أفاده (قدس سره) من أن لحاظ الخصوصيه أمر جامع بين الإطلاق و التقييد صحيح بلا إشكال و لكن ما أفاده من أن الإطلاق فى مقام الثبوت هو عدم أخذ الخصوصيه فلا يصح بل لا بدّ بعد ملاحظه الخصوصيه إما من أخذه فى المتعلق لدخله فى الغرض و إما من رفضه لعدم دخله فى الغرض و رفض الخصوصيات أمر وجودى.

و إن شئت فقل: إن الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعى الجامع بين كافه خصوصياته أو يقوم بحصه خاصه منه و لا ثالث لهما؛ فعلى الأول لا بدّ من

ص: ٢١١

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٧٤؛ ج ١، ص ٥٢٨ - ٥٣١، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجبهه الرابعه، إذا شك فى كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، المقام الثانى، المورد الأول، الدعوى الثانى، المورد الأول.

لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضاً عنه جميع القيود و الخصوصيات الطارئه عليه أثناء وجوده و تخصصه و على الثانى لابد من لحاظ تلك الحصره الخاصه و لا يعقل لهما ثالث فلائ مرد الثالث- و هو لحاظه بلا رفض الخصوصيات و بلا لحاظ خصوصيه خاصه - إلى الإهمال فى الواقعيات و من الطبيعى أن الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل.

توضيح ذلك أن ما أفادوا - من أن اللحاظ أمر وجودى جامع بين الإطلاق و التقييد و بعد لحاظ القيد إما يؤخذ فيكون الأمر مقيداً و إما لا يؤخذ فيكون مطلقاً- لا يستقيم بحسب مقام الثبوت لأن هذا اللحاظ الجامع تصور ذهنى من دون أن يشتمل على حكم و تصديق و حينئذ إذا حكمنا بأخذ القيد فى المتعلق فلا إهمال بالنسبه إلى هذا القيد و أما إذا لم نحكم بشىء فذلك إهمال بالنسبه إلى هذا القيد و الشارع فى مقام الثبوت لابد أن يحكم إما بأخذ القيد و إما بعدم أخذه و معنى حكمه و لحاظه لعدم أخذه هو ما يعبر عنه بالرفض و الحكم بعدم الأخذ أمر لحاظى غير اللحاظ التصورى الأول و لابد من هذا اللحاظ الثانوى حتى يخرج المقام من الإهمال و إلا فنفس اللحاظ الأول (غير المشتمل على الحكم بالأخذ أو بعدم الأخذ) لا يخرج أمر القيد من الإهمال كما أن عدم أخذ القيد أيضاً أمر عدمى فلا يوجب خروج القيد عن الإهمال و لما كان الإهمال من الشارع بالنسبه إلى القيد فى مقام الثبوت و الواقع مستحيلاً فلا بد من انضمام لحاظ الإطلاق و رفض القيود فى مقام الثبوت و بذلك ظهر أن التقابل بين الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات تقابل الملكه و العدم و فى مقام الثبوت تقابل التضاد.

المسأله الثانيه: على فرض استحاله التقييد هل يمكن الإطلاق أو يستحيل؟

اشاره

نتكلم فيها بناءً على القولين فى المسأله الأولى.

ص: ٢١٢

إشاره

فبحسب مقام الثبوت هنا قولان:

القول الأول: الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الاطلاق

إشاره

اختاره المحقق النائيني (قدس سره) و جمع آخر من المحققين.

و وجه نظريه المحقق النائيني (قدس سره) هو « دعوى أنّ لازم كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد فما لم يكن قابلاً له [أى للتقييد] لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً» (١)

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه:

(٢)

«إنّ قابليه المحل [للتقييد] المعتبره فى التقابل المذكور [أى تقابل الملكه و العدم] لا يلزم أن تكون [قابليه] شخصيه فى جزئيات مواردها بل يجوز أن تكون صنفيه أو نوعيه أو جنسيه ... و قد تحصل من ذلك بوضوح أنّه لا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد قابليه ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكه بل يكفى فى ذلك قابليه صنفه أو نوعه أو جنسه للاتصاف بها [أى بالملكه و إن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتصاف به]» مثلاً الإنسان يتصف بالعجز

ص: ٢١٣

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٥؛ و فى أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦٩ «فإنّ الإطلاق و إن كان عديمياً إلا أنّه موقوف على ورود الحكم على المقسم و تماميه مقدمات الحكمه فالتقابل بينهما لا محاله يكون تقابل العدم و الملكه فإذا فرضنا فى مورد عدم ورود الحكم على المقسم فلا معنى للتمسك بالإطلاق قطعاً».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٥ و ١٧٦؛ ج ١، ص ٥٣٢ و ٥٣٣،...، الدعوى الثانيه، المورد الثانى، الدعوى الأولى.

عن الطيران مع عدم قابليته له و وجه ذلك قابليه جنسه (الحيوان) للطيران و لو ببعض أفراده.

القول الثاني: عدم الملازمه اختاره المحقق الخوئي (قدس سره)

اشاره

وجه نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): (١١) إنّ الغرض الداعي إلى جعل الحكم إما يقوم بالطبيعي الجامع بين الخصوصيات و إما يقوم بحصته المقيده بشيء و إما يقوم بحصته المقيده بعدم ذاك الشيء و إما يقوم بالطبيعه المهمله؛ أما التصوير الرابع فباطل لأنّ الإهمال في الواقعات مستحيل (حيث إنّ مرجع الإهمال إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه من حيث السعه و الضيق و تردده في ذلك و من الطبيعي أنّ تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه و هو من الحاكم غير معقول).

فيبقى الصور الثلاث الأخر و أما التصوير الثاني فهو مستحيل على الفرض و أما التصوير الثالث فلا وجه له هنا أيضاً (لأنه لا معنى لتقييد المتعلق بعدم امتثاله بقصد أمره) فيتعين حينئذ التصوير الأول و هو الإطلاق.

«و لا- فرق في ذلك بين قيود الموضوع و قيود المتعلق و كذا لا- فرق بين القيودات [أى الانقسامات] الأوليه و القيودات الثانويه ضروره أنّ الإهمال كما لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الأوليه كذلك لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الثانويه فإنّ الحكم المجعول من قبل المولى الملتفت إلى تلك القيودات لا-يخلو من أن يكون مطلقاً بإطلاق موضوعه أو متعلقه بالإضافة إليها - يعني لا دخل

ص: ٢١٤

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٧ و ١٧٨؛ ج ١، ص ٥٣٤ و ٥٣٥...الدعوى الثانيه، المورد الثاني، الدعوى الثانيه.

لشئ منها فيه - أو يكون مقيداً بها و لا ثالث في البين و عليه فإذا افترضنا استحاله التقييد بقيد فلامحاله أحد أمرين ضروري إما الإطلاق أو التقييد بغيره لاستحاله الإهمال في الواقع.»

و بحسب مقام الإثبات: فقد قال بعض الأساطين (دام ظله): ((١)) لا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق.

«إنه دائماً يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت؛ فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت و هذه الكاشفيه إنما تتحقق و يكون الإطلاق حجةً على المراد فيما إذا تمكن الحاكم من التقييد في مقامى الثبوت و الإثبات و مع انتفاء التمكن منه في أحد المقامين لا يتحقق الإطلاق الكاشف عن المراد.

و في ما نحن فيه الحاكم و إن كان قادراً على بيان القيد في مقام الإثبات إلا أنه غير قادر على تقييد متعلق الأمر بقصد القره في مقام الثبوت فلا يكون إطلاقه في مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت...»

ملاحظتنا على هذا القول:

إننا في هذا الفرض لانحتاج إلى كاشفيه الإطلاق في مقام الإثبات عن الإطلاق في مقام الثبوت لأن مقتضى دليل استحاله التقييد في مقام الثبوت هو إطلاق المتعلق بالنسبه إلى القيد ثبوتاً - كما برهننا عليه - كما قال المحقق الخوئي (قدس سره): ((٢))

ص: ٢١٥

- ١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٩٧،...، الثاني هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق؟
- ٢- دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ١٩٩، المقصد الأول، المقام الثالث، المقدمه الثانيه لعدم التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات التوصليه.

«و قد حُكى أنّ الشيخ (قدس سره) [أى الشيخ الأنصارى] كان يتمسك بهذا الإطلاق (١) و لا يخفى أنّ الإطلاق المدعى إنّما هو الإطلاق الثبوتى أعنى المنكشف لا الإطلاق فى مقام الكاشف [كذا] و الإثبات ليقال: إنّه لا أثر لهذا الإطلاق و عدم التقييد الذى يكون منشأه عدم تمكن المولى من التقييد فإنّ ذلك إنّما يكون فى الإطلاق الإثباتى فإنّ من مقدماته أن يكون المولى فى مقام البيان و قادراً على التقييد فإذا لم يقيد يكون ذلك الإطلاق كاشفاً عن إطلاق المراد.

و أما الإطلاق فى مرحلة الثبوت فيترتب عليه الأثر بعد إثبات استحاله الإهمال و استحاله التقييد فيجزم بأنّ المراد الواقعى مطلق و يترتب عليه الأثر.»

و أما على القول الثانى:

فبحسب مقام الثبوت يكون الإطلاق ضرورياً.

ص: ٢١٦

١- أجدود التقريرات، ج ١، ص ١٦٨، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الثانى، المبحث الثانى فى التعبدية و التوصليه «الأمر الثالث: اختلفت كلمات الأصحاب فى مقتضى الأصل اللفظى فى المقام فاختر جماعة و منهم المحقق الأنصارى (قدس سره) أصاله التوصليه... و استدل العلامة الأنصارى (قدس سره) على مختاره بعدم إمكان التقييد فيثبت الإطلاق و بمثل هذا استدل على شمول الخطاب للجاهلين و عدم اختصاصه بالعالمين و على عموم وجوب مقدمه لغير الموصله و الجامع فى جميع المقامات عدم إمكان التقييد للزوم المحذور فيه الخ». و فى فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٩٤ و ٣٩٥: «و بما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشيخ (قدس سره) فى المقام و غير الشيخ حيث قالوا بإطلاق القول بوجود مقدمه مطلقاً موصله كانت أو غيرها لمكان امتناع التقييد بالموصله فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الإطلاق مع أنّك قد عرفت أنّ ذلك لا يعقل لأنّ امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق أيضاً و قد سلك الشيخ (قدس سره) هذا المسلك أيضاً فى مسأله امتناع اعتبار قصد القرية فى متعلق الأمر و امتناع تقييد الأحكام بالعلم بها حيث إنّه استنتج الإطلاق من امتناع ذلك و قال بأصاله التوصليه و اشتراك الأحكام بين العالم بها و الجاهل و قد عرفت أنّ امتناع الإطلاق ملازم لامتناع التقييد مطلقاً فى المقام و فى مسأله اعتبار قصد القرية و فى مسأله العلم بالأحكام».

إن الإطلاق في مقام الثبوت واجب -على فرض استحاله أخذ قصد الأمر في المتعلق- لعدم أخذ عدم قصد الأمر فيه و لعدم الإهمال في مقام الثبوت و لاحتاج إلى أصاله الإطلاق في مقام الإثبات.

و بحسب مقام الإثبات لا مانع من التمسك بأصاله الإطلاق لإثبات التوصليه لعدم استحاله أخذ قصد الأمر في المتعلق.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من وجوه قصد القربه.

ص: ٢١٧

اشاره

هنا إشكالات خمس:

الإشكال الأول:

اشاره

(١)

إن أخذ تلك الدواعي في متعلق الأمر ممكن ثبوتاً إلا أننا نعلم عدم أخذها فيه لأنه لو أخذت في متعلق الأمر لم يصح الإتيان بدونها مع أننا نعلم يقيناً بأن الإتيان بقصد الأمر من دون الالتفات إلى إحدى تلك الدواعي يكفي في مقام الامتثال.

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عنه:

(٢)

«إن ما ذكره من صحه العباده مع قصد أمرها و بدون قصد تلك الدواعي لا يكشف إلا عن عدم اعتبارها بالخصوص و أما اعتبار الجامع بين الجميع و هو إضافة العمل إليه تعالى فهو بمكان من الإمكان و لا دليل في ما ذكره [صاحب الكفايه (قدس سره)] على عدم اعتباره فلعل صحه العباده المأتي بها بداعي أمرها إنما هي من ناحيه تحقق الجامع القريبى به.»

ص: ٢١٨

١- كفايه الأصول، ص ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس «... هذا إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال و أما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهياً.»

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٠؛ ج ١، ص ٥٣٧ و ٥٣٨، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجهد الرابع، الكلام في بقيه الدواعي القريبه، المقام الأول.

إشاره

(١)

الإرادة التشريعيه تكون على وزن الإراده التكوينييه و فى الإراده التكوينييه الداعى عله للإراداه و الإراده عله للفعل فلو جعلنا رتبه الداعى إلى الإراده فى عرض الفعل (أى أخذناه فى المتعلق) يلزم جعل عله الشىء فى رتبه معلول هذا الشىء و هذا محال؛ و حينئذ نقول: الأمر الصادر من المولى هو إرادته التشريعيه و الداعى لتلك الإراده هو محبوبيه الفعل و مصلحته فلو أخذنا قصد المحبوبيه و المصلحه و الحسن فى المتعلق يلزم جعل عله الشىء فى رتبه معلوله و هذا مستحيل

جوابان من المحقق الخوئى (قدس سره)

إشاره

(٢) عنه:

الجواب الأول:

قال (قدس سره): «و لناخذ بالمناقشه عليه أولاً بالنقض و ثانياً بالحل أما الأول فلو تم ما أفاده (قدس سره) من عدم إمكان تعلق الإراده التشريعيه و التكوينييه بداع من الدواعى القريبه لكان ذلك موجباً لعدم إمكان تعلقهما به بمتتم الجعل و بالأمر الثانى أيضاً مع أنه (قدس سره) قد التزم بإمكان أخذه بالأمر الثانى و السبب فى ذلك هو ما عرفت من أنّ الداعى عبارته عما تنبعث الإراده منه فى نفس المكلف للقيام بالعمل و عليه فبطبيعته الحال تكون الإراده متأخره عنه فإذن كيف يعقل أن تعلق الإراده

ص: ٢١٩

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٥، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الثانى، المبحث الثانى، الأمر الثانى «و أما على المختار من كون جميع الدواعى القريبه فى عرض واحد و أنّ الجامع بين الجميع كون العمل لله - كما يستفاد من قوله (عليه السلام): و كان عمله بنيه صالحه يقصد بها ربه - فوجه امتناع أخذ الجامع المنطبق على جميع الدواعى القريبه فى المأمور به هو أنّ الداعى أياً ما فرض فهو فى مرتبه سابقه على الإراده المحركه للعمل الخ».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٢؛ ج ١، ص ٥٣٩ و ٥٤٠.

به كما تتعلق بالفعل الخارجى و من الواضح أنه لافرق فى استحاله أخذه فى متعلق الإراده بين أن يكون بالأمر الأول أو بالأمر الثانى.»

الجواب الثانى:

قال (قدس سره): ((١)) «و أما الثانى فلأنّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يتم فى الإراده الشخصيه حيث إنّها لا يعقل أن تتعلق بما تنبعث منه بداهه... أو فقل: إنّ هذه الإراده معلوله لذلك الداعى فكيف يعقل أن تتقدم عليه و تتعلق به؟ و أما تعلق فرد آخر من الإراده به غير الفرد الناشئ منه فلا استحاله فيه أصلاً و ما نحن فيه من هذا القبيل و ذلك لأنّ الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجى كالصلاه مثلاً و فعل نفسانى كأحد الدواعى القريبه و الاختيار [أو الإراده] المتعلق بالفعل الخارجى كالصلاه مثلاً غير الاختيار المتعلق بالفعل النفسانى فإنّ تعدد الفعل بطبيعته الحال يستلزم تعدد الاختيار و إعمال القدره فلا يعقل تعلق اختيار واحد بهما معاً فإذن لا يلزم المحذور المتقدم حيث إنّ الاختيار المتعلق بالفعل الخارجى هو الناشئ عن الفعل النفسانى يعنى أحد الدواعى القريبه و الاختيار المتعلق به [أى الفعل النفسانى و هو الداعى القربى] غير ذلك الاختيار و لم ينشأ منه [أى من الفعل النفسانى].»

جوابان من بعض الأساطين (دام ظله)

إشاره

((٢)) عنه:

الجواب الأول:

«إنّه قد تعلقت الإراده التشريعيه من الشارع بالصلاه بداعى المصلحه فإن

ص: ٢٢٠

-
- ١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٢ و ١٨٣؛ ج ١، ص ٥٤٠ و ٥٤١
 - ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠٦،...، هل يمكن أخذ سائر الدواعى؟، الإشكالات على ذلك ثلاثه، ٢. الميرزا النائينى، جواب المحاضرات

كان الداعى لهذه الإرادة نفس المصلحه لزم المحال لكن داعى المولى للإرادة التشريعيه ليس هو المصلحه بل محبوبيه الصلاه مثلاً و إذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور.» هذا على ما فى تحقيق الأصول.

الجواب الثانى:

للأستاذ (دام ظلّه) بيان آخر من جهه تعدد أفراد الداعى الواحد (غير تعدد نفس الداعى) فقال: إنّ المصلحه الداعيه إلى الإراده التشريعيه غير المصلحه المأخوذه فى المتعلق و هما فردان من المصلحه.

الإشكال الثالث: الدور أفاده المحقق البروجردى (قدس سره)

إشاره

((١))

«إنّ داعويه حسن الفعل مثلاً- تتوقف على كونه حسناً و كونه حسناً يتوقف على داعويه الحسن فيدور» و هكذا إتيان العمل بداعى مصلحته يتوقف على كونه ذا مصلحه و كونه ذا مصلحه يتوقف على إتيانه بداعى مصلحته فيدور.

جوابان من بعض الأساطين (دام ظلّه)

إشاره

((٢)) عنه:

الجواب الأول بالنقض:

((٣))

إنّ التعظيم يتوقف على قصده؛ مثلاً القيام للقادم إنّما يكون تعظيماً له إذا قصد به التعظيم و أما لو لم يقصد به التعظيم بل قصد به رؤيه شىء أو غير ذلك فلا يكون تعظيماً؛ و من جهه أخرى قصد التعظيم يتوقف على كونه تعظيماً؛ مثلاً

ص: ٢٢١

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠٧،...، ٣. السيد البروجردى، الجواب .

٣- «... أولاً بالنقض بمثل التوهين و التعظيم و نحوهما من العناوين الانتزاعية التعبدية الخ».

لا يمكن قصد التعظيم بفعل النوم لأنّ النوم لا يكون تعظيماً فحينئذ قصد التعظيم يتوقف على كونه تعظيماً و كونه تعظيماً يتوقف على قصد التعظيم فيدور.

الجواب الثاني بالحل:

(١)

التعظيم الذى يتوقف على قصد التعظيم هو التعظيم الفعلى و التعظيم الذى يتوقف عليه قصد التعظيم هو ما يقتضى التعظيم فالموقوف غير الموقوف عليه لأنّ الموقوف هو التعظيم الفعلى و الموقوف عليه هو التعظيم الاقتضائى؛ هكذا الحسن الذى يتوقف على قصد الحسن هو الحسن الفعلى و الحسن الذى يتوقف عليه قصد الحسن هو ما يقتضى الحسن فالموقوف هو الحسن الفعلى و الموقوف عليه هو الحسن الاقتضائى.

الإشكال الرابع: العجز عن الامتثال أفاده المحقق البروجردى (قدس سره)

إشاره

(٢)

«إنّ إتيان الصلاة مثلاً بداعى حسنها يتوقف على كون الذات حسنه و المفروض أنّ الحسن إنّما هو للفعل المقيد» لا لذات الفعل فلا يمكن حينئذ إتيان الصلاة بداعى حسنها (و هكذا فى سائر الدواعى).

جواب عن هذا الإشكال:

إنّ ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله) فى دفع الإشكال الثالث يجرى فى دفع هذا الإشكال أيضاً؛ فإنّ ذات الفعل له الحسن الاقتضائى و الفعل المقيد له الحسن الفعلى.

ص: ٢٢٢

١- «و ثانياً بالحل و هو الفرق بين الاقتضاء و الفعلية إذ الموقوف على المصلحه فى العمل و على القصد فى التعظيم مثلاً هو فعلية القصد و المصلحه الخ».

٢- نهاية الأصول، ص ١١٤.

إنّ متعلق الأمر حسب الفرض هو إتيان العمل بداعى مصلحته و حيثنذ إما يراد مصلحه ذات العمل فهذا خلف لأنّ ذات العمل لا مصلحه فيها بل المصلحه فى إتيانها بقصد المصلحه و إما يراد مصلحه العمل المقيد بقصد المصلحه فننقل الكلام إلى تلك المصلحه الثانيه فإن كان المراد مصلحه ذات العمل فهذا خلف و إن كان المراد مصلحه العمل المقيد بقصد المصلحه فننقل الكلام إليه فهكذا يتسلسل.

الجواب عن الإشكال:

هو ما أفاده الأستاذ (دام ظله) من أنّ ذات العمل واجده للمصلحه الاقتضائيه.

ص: ٢٢٣

١- نهايه الأصول «و بذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً».

إشاره

و هذا مختار المحقق الخوئى (قدس سره) ((١)) قال: « إنّ ما ذكر من المحاذير لا يلزم شىء منها على تقدير أخذه [أى الجامع القربى] هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى إنّ الدواعى القريبه بكافه أصنافها فى عرض واحد؛ فليس واحد منها فى طول الآخر فإنّ المعبر فى العباده هو الإتيان بها بقصد التقرب إلى المولى و هو يتحقق بإضافه الفعل إليه حيث لا واقع له ما عدا ذلك و من المعلوم أنّ الإضافه جامع بين جميع أنحاء قصد القربه.

و من ذلك يظهر أنّ كل واحد من الدواعى القريبه غير مأخوذ فى متعلق الأمر و المأخوذ إنما هو الجامع بين الجميع و من ثمه لو أتى المكلف بالعباده بأى داع من تلك الدواعى لكانت صحيحه و لا خصوصيه لواحد منها بالإضافه إلى الآخر أصلاً.»

إشكال على أخذ الجامع بين الدواعى فى متعلق الأمر:

((٢))

إذا قلنا باستحاله أخذ قصد الأمر فى المتعلق و قلنا أيضاً بعدم أخذ غيره من سائر الدواعى فبطبيعته الحال لا يمكن أخذ الجامع بين هذه الدواعى لأنه لا يعم غيرها.

ص: ٢٢٤

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٥؛ ج ١، ص ٥٤٣، بحوث الأوامر، المقام الثانى، الجبهه الرابعه، الكلام فى بقيه الدواعى القريبه، المقام الأول.

٢- محاضرات فى أصول الفقه: «قد يقال كما قيل: إذا افترض استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه من ناحيه و اليقين بعدم أخذ غيره من الدواعى القريبه فيه من ناحيه أخرى الخ.»

(١) عن هذا الإشكال:

«إنَّ الإِطلاقَ عبارَه عن رِفْضِ القِيودِ و ملاحظَه عَدمِ دَخلِ شَئٍ من الخِصوصِياتِ فيهِ من الخِصوصِياتِ النواعِيةِ أو الصنفيهِ أو الشخِصِيةِ و ليس عبارَه عن الجَمعِ بَينِ القِيودِ و الخِصوصِياتِ؛ و على هذا فلا مانعَ من أخذِ الجامعِ بَينِ جَميعِ هذهِ الدواعِ القريبِةِ في العباداتِ و لا يَستلزمُ عَدمَ اعتبارِ كلِّ واحدٍ من تلكِ الدواعِ فيهِا عَدمَ أخذِ الجامعِ و ذلكَ لأنَّ معنَى أخذِ الجامعِ ليس أخذَ خصوصِ قَصدِ الأمرِ و قَصدِ المحبوبيهِ و قَصدِ الملائكِ و نحو ذلكِ من الدواعِ في المتعلقِ» لأنَّ الإِطلاقَ (في الجامعِ المذكورِ) ليس جَمعَ القِيودِ.

ص: ٢٢٥

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٤؛ ج ١، ص ٥٤٢

نسبه المحقق النائيني (قدس سره) (١١) إلى الميرزا المجدد الشيرازي (قدس سره) .

قال المحقق الخوئي (قدس سره) (١٢) في توجيهه: « إنَّ كل عمل صادر عن الفاعل المختار لا بدَّ أن يكون صدوره عن داع من الدواعي التي تدعو المكلف نحو العمل و تبعث نحوه و من الواضح أنَّ الداعي لا يخلو من أن يكون داعياً نفسانياً أو يكون داعياً إلهياً فلا ثالث لهما.

و عليه فلو أخذ المولى في متعلق أمره عدم إتيانه بداع نفساني فقد وصل به إلى غرضه حيث إنَّ هذا العنوان العدمي ملازم لإتيان الفعل المأمور به مضافاً إلى المولى ...»

إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الوجه:

(١٣)

«لو فرضنا و لو [كان هذا الفرض] محالاً انفكاك ذلك العنوان [أو العمل العبادي المعنون بالعنوان المذكور] عن أحد الدواعي [الإلهية] و بالعكس فلا بدَّ و أن تكون العبادة صحيحة على الأول [لأنَّها مشتملة على الداعي الذي أُخذ في المتعلق] دون الثاني [أى لو فرضنا أنَّ المكلف أتى بالفعل مع الداعي الإلهي يلزم كونها باطله لأنَّ الداعي الذي أُخذ في المتعلق ليس نفس الداعي الإلهي بل

ص: ٢٢٦

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ١٦٦ «إذا عرفت عدم إمكان أخذ داعي القربه في متعلق الأمر فلا بدَّ من بيان ما به يمتاز التعبدي عن التوصلی فما قيل أو يمكن أن يقال في تصويره وجوه: الأول ما حكى عن بعض تقريرات العلامة الشيرازي (قدس سره) و حاصله الخ»

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٥؛ ج ١، ص ٥٤٣

٣- أجدد التقريرات، ج ١، ص ١٦٦

ما يلازمه و نحن فرضنا انفكاك الداعى الإلهى عن ما يلازمه [مع أنه لا يلتزم به فقيه قطعاً لبداهه صحه العمل مع الداعى القربى قطعاً و إن لم يوجد هناك عنوان أصلاً و فساده مع عدمه و إن وجد ذلك العنوان.]»

جواب المحقق الخوئى (قدس سره) عن هذا الإشكال:

(١١)

«حيث إنّ عدم الإتيان بالعباده بداع نفسانى فى الخارج ملازم للإتيان بها بداع إلهى و لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً فلا مانع من اعتباره فيها توصلاً إلى مقصوده أما فرض الانفكاك محالاً فلا أثر له أصلاً حيث إنه لا يخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعى له [و لا يخرج العنوانين عن الملازمه]...»

ص: ٢٢٧

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٦؛ ج ١، ص ٥٤٤؛ و أجاب عنه فى حاشيه أجود التقريرات بأنه «لا يخفى أنّ فرض المحال - مع استلزام القيد المزبور لأحد الدواعى القريبه خارجاً - لا أثر له فى ما نحن فيه ضروره أنه مع علم المولى بالملازمه المزبوره و تمكنه من الوصول إلى غرضه بأخذ القيد المزبور لا يترتب أثر على فرض المحال أصلاً».

إشاره

على فرض عدم إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر (سواء فسرناه بقصد الأمر أم بغيره) فقد يقال بتصحيح ذلك بالأمر الثانى و يسمى بمتعمم الجعل.

بيان إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلق بالأمر الثانى:

إنَّ غرض المولى قد يترتب على الفعل بداعى القربه فإذا أراد المولى استيفاء غرضه و لا يمكن له الاكتفاء بأمر واحد فلا بدَّ له من أمرين: الأمر الأول متعلق بذات الصلاه و الأمر الثانى متعلق بإتيانها بقصد القربه و هذان الأمران كأنهما أمر واحد لو حده الغرض فيشتان بثبوت الغرض و يسقطان بسقوطه.

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(١) على هذا البيان:

الإيراد الأول:

و هو «القطع بأنَّه ليس فى العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات».

الإيراد الثانى:

إشاره

(٢)

إنَّ الأمر الأول إن سقط بإتيان متعلقه بدون قصد القربه فيكون الأمر الثانى

١- كفايه الأصول، ص ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

٢- هكذا قرره بعض الأساطين ففي تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠٠ «و ذكر المحقق الخراساني (قدس سره) إشكالاً آخر و حاصله أن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن لأن حصول الامتثال و سقوط الأمر بإتيان المتعلق بقصد الأمر الأول إن كان ممكناً فالأمر الثاني يكون لغواً الخ»؛ و في كفايه الأصول «إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله الخ»

لغواً و إن لم يسقط فالوجه في عدم السقوط ليس إلا عدم حصول غرضه و حينئذ يستقل العقل بلزوم تحصيل الغرض و هو لا يحصل إلا- بالإتيان بقصد القربه فلا- حاجه إلى الأمر الثاني مولوياً (فلو ورد الأمر الثاني في كلام الشارع يحمل على الإرشاد إلى حكم العقل) لاستقلال العقل بوجوب الموافقه على نحو يحصل به غرض المولى و هو الامتثال بقصد الأمر.

أجوبه خمسه عن الإيراد الثاني:

الجواب الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

(١)

قال: «إن الإشكال مبنى على تخيل أن تعدد الأمر إنّما يكون عن ملاك يختص بكل واحد و قد عرفت أنه ليس المراد من تعدد الأمر ذلك بل ليس هناك إلا ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمر واحد.»

مناقشه في هذا الجواب:

هذا خلاف ظاهر ما أفاده في الكفايه حيث قال: «فلا حاجه في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر» و الظاهر من هذه العبارة وحده الغرض و الملاك.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً

اشاره

إنّ شأن العقل إدراك الواقع على ما هو عليه و ليس له الجعل و التشريع في قبال الشارع و على هذا لو تعلق غرض المولى بإتيان المتعلق بقصد القربه فلا بدّ أن يعتبره من قبل نفسه بالأمر الأول و مع عدم إمكانه بالأمر الثاني الذي يكون متمماً للأمر الأول؛ فلذا يكون الأمران بحكم الأمر الواحد.

ص: ٢٢٩

«إنَّ ما أفاده (قدس سره) بعيد عن كلام [صاحب] الكفايه [قدس سره] [فإنَّه لم يدع كون شأن العقل الآمريه و الشارعيه بل ما أفاده يرجع إلى أنَّ العقل يرى بمقتضى لزوم إطاعه أمر المولى - و هو الأمر بذات العمل - لزوم الإتيان بالفعل بداعي القربه ... [و] لزوم إطاعه الأمر الأول المتوقفه على الإتيان [بمتعلقه] بقصد القربه لتوقف حصول الغرض عليه و من الظاهر أنَّ الإلزام بوجود الإطاعه حكم عقلي [بمعنى مدركات العقل] لا شرعي و إلا لزم التسلسل ...» (١)

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الشق الأول من الإبراد

اشاره

إنَّ بيان صاحب الكفايه (قدس سره) مشتمل على الشقين:

الشق الأول: هو أنَّ الأمر الأول إن سقط بإتيانه بلا قصد القربه يكون الأمر الثاني لغواً

الشق الثاني: و هو فرض عدم سقوط الأمر الأول بمجرد موافقته و حكم صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً بلغويه الأمر الثاني لاستقلال العقل بوجود موافقه على نحو يحصل به غرض المولى.

مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٢) في الشق الأول

قال: «إنَّ موافقه الأول ليست عله تامه لحصول الغرض بل يمكن إعادته المأتي به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعي الأمر. توضيحه ... و

ص: ٢٣٠

-
- ١- منتقى الأصول، ج ١، ص ٤٤٨، الأوامر، المطلب الثاني، الجبهه الخامسه، أخذ قصد الأمر في متعلقه بأمر آخر.
 - ٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٣٢، التعليقه ١٧٣ على هذه العبارة «أنَّ الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته»

سيجيء إن شاء الله في المباحث الآتية (١١) [أى فى بحث الأجزاء] أنّ الامتثال ليس عنده (قدس سره) عله تامه لحصول الغرض كى لا يمكن الإعادة و تبديل الامتثال بامتثال آخر غايه الأمر أنّ تبديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الإعادة و أخرى يكون لتحصيل المصلحه الملزمه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال فتجب الإعادة ...»

ملاحظه على هذا الجواب:

(٢)

هذا خلاف فرض صاحب الكفايه (قدس سره) حيث افترض سقوط الأمر الأول بمجرد موافقته و معنى ذلك حصول غرض المولى من الأمر الأول؛ أما الغرض الأوفى فليس هو ملاكاً و غرضاً من الأمر الأول بل هو غرض آخر و البحث عنه أجنبى من فرض الشق الأول.

ص: ٢٣١

١- كفايه الأصول، ص ٧٩، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الثامن، تنبيه «... و التحقيق أنّ قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرةً فى ضمن فرد أو أفراد... لا جواز الإتيان بها مرةً و مرات فإنّه مع الإتيان بها مرةً لا محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فى ما إذا كان امتثال الأمر عله تامهً لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد فلابقى معه مجال لإتيانه ثانياً الخ»؛ و فى ص ٨٣، المقصد الأول، الفصل الثالث (الأجزاء) الكلام فى موضعين، الموضع الأول «إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى بل بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً لاستقلال العبد بأنّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجه لاقتضائه التعبد به ثانياً نعم لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسأله السابقه و ذلك فى ما علم الخ».

٢- منتقى الأصول، ج ١، ص ٤٤٤ «... و فيه أولاً- أنّه يبتنى على التزام صاحب الكفايه بجواز تبديل الامتثال و لو مع سقوط الأمر أما مع الالتزام بجوازه من باب بقاء الأمر لعدم حصول غرضه الأوفى فلا يتأتى ما ذكر ههنا لأنّ المفروض سقوط الأمر بمجرد الفعل فلا يكون المورد قابلاً لتبديل الامتثال بعد سقوطه الخ».

(١) في الشق الثاني من الإيراد

«إنّ المولى لا يجب عليه أخذ كل ما له دخل في تأثير مطلوبه في غرضه في متعلق أمره بذات ما يفى بالغرض سواء أمكن أخذه فيه كالطهاره ونحوها أو لم يمكن كالقربه ونحوها؛ بل قد عرفت أنّه بلحاظ لب الإراده لا يعقل تعلقها [أى الإراده] بذات السبب و شرائطه في عرض واحد فله الأمر حينئذ بذات السبب و الأمر بكل واحد من الشرائط مستقلاً و عدم سقوط الأمر بالسبب مع عدم الإتيان بشرائطه من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربه وغيرها.

و [حينئذ] كما لا يحكم العقل بدخل الطهاره بعنوانها في ترتب الغرض من الصلاه عليها مع عدم بيان من الشارع كذلك لا يحكم العقل بدخل القربه بعنوانها في ترتب الغرض [مع عدم بيان من الشارع؛ فما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من استقلال العقل و حكمه مخدوش].

و حكمه [أى العقل] بدخلها [أى القربه] في استحقاق الثواب لا دخل له بما نحن فيه».

فتحصل من ذلك بطلان إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) لا- بما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بل بما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الشق الثاني.

أما الشق الأول فخارج عن فرض القائلين بتصحيح أخذ قصد القربه في المتعلق بالأمر الثاني.

ص: ٢٣٢

١- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٣٤، التعليقه ١٧٤ على هذه العبارة «و إن لم يكد يسقط بذلك فلايكاد».

(١) في الشق الثاني

«إنّ كلامه مبني على القول بأصاله الاشتغال في ما نحن فيه و لكن سيأتي (٢) في مبحث مقتضى الأصل العملي أنّ في المقام قولين: أحدهما البراءة و الآخر هو الاشتغال و على الأول لا يكون الأمر الثاني لغواً.»

و هذا البيان مذكور في تقارير المحقق العراقي (قدس سره) (٣) أيضاً.

ملاحظتنا على هذا الجواب:

إنّ هذا الإشكال يتعلق بصورة الشك في سقوط الأمر الأول و لكن فرض صاحب الكفايه (قدس سره) سقوط الأمر لا الشك.

هذا تمام الكلام في الأصل اللفظي الداخلي.

ص: ٢٣٣

-
- ١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٠١.
 - ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١١١؛ و مختاره (دام ظلّه) البراءة قال في ص ١١٣ «فالتحقيق أنّ الأصل في المقام هو البراءة عقلاً و نقلاً».
 - ٣- بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٣٢.

قال بعض الأعلام: إن مقتضى الأصل اللفظي الخارجي التعبدية.

و استدل على ذلك بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول:

و هو قوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ). (١)

بيانه أن هذه الآية تدل بمقتضى الحصر على أن الأوامر الصادره من الله تعالى كلها عباديه إلا إذا قام دليل على كونها توصليه.

ص: ٢٣٤

١- . سورة البينه (٩٨) : ٥. في أوثق الوسائل، ص ٥٠٤: «لا يذهب عليك أنه قد استدل بالآيه على أن الأصل في كل أمر أن يكون تعبدياً و أخرى على اشتراط قصد القربه و الإخلاص في العبادات و عدم صحتها مع الرياء و غيره من الضمائم». أما دلالة الآية على المطلب الأول فقد صرح بها في كشف الغطاء و الجواهر و الإشارات. ففي الأول، ج ١، ص ٢٧٦، الفن الثاني، المقصد الثاني، المقام الثاني، المقصد الأول في النيه، المبحث الثاني من الطبعه الحديثه: «الأصل في كل عمل مأمور به أن يكون عباده مشروطه بها [أى النيه]... و لعموم ما في كتاب المبين من قوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا...) (البينه: ٥)» و في الجواهر، ج ١٥، ص ٤٧١: «أما القول في النيه... فلا- خلاف في اعتبارها في الزكاه... فعموم ما دل على اعتبارها من قوله [تعالى] (وَمَا أُمِرُوا) الآيه... لا معارض له هنا و كذا الكلام في الخمس و إن قلّ المصرح باعتبارها فيه» و في ج ٤، ص ١١٨: «ثم يغسل بماء السدر يبدأ برأسه ثم جانبه الأيمن ثم الأيسر مع نيه التقرب لاشتراطها في غسل الميت على الأقوى للمشهور نقلاً و تحصيلاً... و كيف كان فنحن في غنيه عنه [أى الإجماع] لأصالة العباده في كل ما أمر به لقوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا) الآيه» السخ. و في أجود التقريرات، ج ١، ص ١٧١: «و استدل الكلbasى (قدس سره) في الإشارات على أصالة التعبدية بوجوه:... الوجه الثاني: قوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا) الآيه» و قد نسب في الفصول، ص ٧٠ الاحتجاج بالآيه على المطلب الأول إلى العلامة (قدس سره) و لكن في مطارح الأنظار، ص ٦١: «و نسبة بعض الأجله إلى العلامة و الموجود من كلامه في المنتهى ما يخالف ذلك» و في تقريرات الشيرازى، ج ٢، ص ٣٤١: «و قد نسب إلى العلامة في النهايه لكن المحكى من كلامه عن المنتهى مخالف لذلك». أمّا دلالتها على المطلب الثاني فقد صرح بها المحقق و العلامة و الشهيد الثاني (قدس سرهم). ففي كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى (قدس سره)، ج ٢، ص ١١: «و إنما يمكن أن يدعى دلالتها [أى الآيه] على أن العباده لم يؤمر بها إلّا على جهه الإخلاص و لهذا استدلّ الفاضلان في ظاهر المعبر و صريح

المنتهى بها على وجوب الإخلاص في الواجب المفروغ كونها عباده». و في تمهيد القواعد، ص ٢٤٠: «و منها الحكم باشتراط الإخلاص في العبادة و بطلان عباده الرياء لقوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا بِالْإِخْلَاصِ إِلَّا الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ مَعْلُومًا)». و منها الحكم باشتراط

(١) على هذا الوجه:

أولاً: (٢) إن الآية بقرينه صدرها في مقام تعيين المعبود (٣) و حصر العبادة بعبادته

ص: ٢٣٥

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٢؛ ج ١، ص ٥٥١ و ٥٥٢،... مقتضى الأصل اللفظي.

٢- «... لا يمكن الالتزام بهذا الظاهر و ذلك من ناحيه وجود قرينه داخلية و خارجية. أما القرينه الداخلية فهي ورودها في سياق

قوله تعالى (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ) (البينه: ١) حيث يستفاد من هذا» الخ.

٣- ذكر هذا الإيراد في عدّه من الكتب: ففي الفصول: «... مع أنّ الظاهر من سياقها أنّها قصر أفراد وردت رداً على الكفار». و في

فرائد الأصول: «و يرد عليه بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القرية في كل واجب و إنّما تدلّ

على وجوب عبادة الله خالصه عن الشرك و بعبارة أخرى وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه». و في

مصباح الفقيه، ج ٢، ص ١٣٠: «و أمّا قوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا) (البينه: ١) الآية فهي ظاهره في إرادته التوحيد و نفي الشرك كما

تشهد به كلمات جماعه من المفسرين على ما حكاها عنهم شيخنا المرتضى (رحمه الله)». و في أجود التقريرات: «و فيه:... و ثانياً

أنّ مفاد الآية بقرينه سابقتها و هو قوله عزّوجلّ: (لَمْ يَكُنْ) (البينه: ١) هو أنّ المؤمنين في مقام العبادة لم يؤمروا إلّا بعبادة الله دون

غيره لا أنّ كل أمر ورد في الشرع فهو عبادي». و ذكر المحقق الخوئي (قدس سره) في التعليقه عليه: «الظاهر أنّ الضمير في قوله

تعالى: (وَمَا أُمِرُوا) الآية يرجع إلى أهل الكتاب المذكورين قبل هذه الآية فحاصل المراد أنّ أهل الكتاب لم يكونوا مأمورين إلّا

بعبادة الله و التفرق الموجود بينهم إنّما نشأ من قبل أنفسهم من بعد ما جاءتهم البيئه فالآيه أجنبيه عن محل الكلام بالكلية». و في

المستمسك، ج ٢، ص ٤٦٠: «و أمّا الاستدلال عليه بقوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا) الآية (البينه: ٥) ففيه أنّه ظاهر في التوحيد كما فسرها به

جماعه».

تعالى و الرد على المشركين و الكفار و عبده الأصنام.

ثانياً: (١١) على هذا يلزم تخصيص الأكثر (٢) لأن الأوامر الواردة أكثرها توصليه.

الوجه الثاني:

إشاره

و هو قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ). (٣)

بيانه أن معنى الإطاعه امتثال الأمر و الامتثال لا يتحقق إلا مع قصد الأمر و أما مع عدم قصد الأمر فلا تصدق الإطاعه.

ص: ٢٣٦

-
- ١- «و أما القرينه الخارجيه فهي لزوم تخصيص الأكثر حيث إن أغلب الواجبات فى الشريعه المقدسه توصليه الخ».
 - ٢- فى كتاب الطهاره: «منها لزوم تخصيص العموم بأكثر من الباقي». و فى أوثق الوسائل: «مضافاً إلى أنه لو كان المراد بها معناها المصطلح عليه لزم تخصيص الأ-كثر لوضوح كون أكثر الواجبات توصلياً لا-تعدياً». و فى مصباح الفقيه: «و يرد على الجميع إجمالاً أنه لو كان مفادها كما تخيل المستدل للزم فيها تخصيص الأكثر المستهجن». و فى أجود التقريرات: «و فيه أولاً أن هذا المعنى مستلزم لتخصيص الأكثر».
 - ٣- سوره النساء (٤): ٥٩.

(١)

إنّا لانسلم قوله: «مع عدم قصد الأمر لاتصدق الإطاعة» بل الإطاعة تصدق فى الواجبات التوصليه كما تصدق العصيان فيها و الإطاعة و العصيان متقابلان فالإطاعة و الامتثال يصدقان فى الواجبات التوصليه.

الوجه الثالث:

إشاره

و هى الروايات الوارده مثل قولهم (عليهم السلام): «لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنَّيِّهِ» (٢) و «إِنَّمَا

ص: ٢٣٧

١- فى بدائع الأفكار، ص ٢٣٧: «و أُجيب عن ذلك بوجه... و منها و هو الصحيح عندى أنّ الإطاعة و إن كانت حقيقه متوقفه على إيجاد المأمور به قاصداً لموافقته إلّا أنّ المراد بها فى أغلب موارد استعمالاتها العرفيه و الشرعيه ما يقابل العصيان و المخالفه فالمراد بها الإتيان بالواجبات و عدم المخالفه بتركها» و قد أورد على الاستدلال بهذه الآيه إیرادات أخر: الأول- فى المفاتيح: «و أمّا فى الثالث فبالمنع من إفادته العموم» و فى بدائع الأفكار: «منها ما ذكره بعض من قاربنا عصره من الأجله من أنّ الأمر بالإطاعة مطلق و ليس بعام فلايتناول محل النزاع» الثانى- فى المفاتيح أيضاً: «يحتمل كون الأمر بالإطاعة للاستحباب». الثالث- فى مصباح الفقيه: «و تفصيل الجواب أمّا عن آيه الإطاعة فبأنّها مسوقه للإرشاد إلى ما يستقل به العقل و ليس الطلب فيها مولوياً حتى يصلح لتقييد الواجبات الواقعيه بالإطاعة».

٢- وردت هذه الفقره إمّا وحدها و إمّا مقرونه بغيرها. أمّا الأول: ففى الكافى، ج ٢، ص ٨٤، باب النيه و فى عوالى اللئالى، ج ٢، ص ١٩٠ عن النبى (صلى الله عليه و آله) و أمّا الثانى فهو قسمان: القسم الأول: فى الكافى، ج ٨، ص ٢٣٤: «... عن على بن الحسين (عليهما السلام) قال: لا حسب لقرشى و لا لعربى إلّا بتواضع و لا كرم إلّا بتقوى و لا عمل إلّا بالنيه و لا عباده إلّا بالتفقه ألا و إنّ أبغض الناس إلى الله من يقتدى بسنه إمام و لا يقتدى بأعماله»؛ و رواه فى تحف العقول، ص ٢٨٠ عن على بن الحسين (عليهما السلام) لكن فيه «و لا عمل إلّا بنيه» بدون «ال»؛ و رواه فى الخصال، ص ١٨ بدون الفقره الرابعه أى «و لا عباده إلّا بالتفقه» و فيه «و لا- عمل إلّا بنيه» بدون «ال». و فى مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٨٩ عن الجعفریات: «... عن على (عليه السلام) قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول: لا حسب إلّا التواضع و لا كرم إلّا التقوى و لا عمل إلّا بنيه و لا عباده إلّا بيقين»؛ و رواه فى كنز الفوائد، ص ١٣ و معدن الجواهر، ص ٣٩ عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لكن فيه: «لا- حسب إلّا بتواضع و لا كرم إلّا بتقوى» الحديث؛ و رواه فى دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٠٥ عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) بهذه الصوره: «لا عمل إلّا بنيه و لا عباده إلّا بيقين و لا كرم إلّا بالتقوى» أى بدون الفقره الأولى؛ و فى أمالى الطوسى، ص ٥٩٠: «... عن على (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لا- حسب إلّا بالتواضع و لا كرم إلّا بالتقوى و لا عمل إلّا بالنيه» أى بدون الفقره الرابعه.

القسم الثاني: في تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٨٦، ح ٣: «و روى عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: لا قول إلا بعمل ولا عمل إلا بنية ولا- نيه إلما يصابه السنه»؛ راجع عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٩٠، والمحاسن، ج ١، ص ٢٢٢، والكافي، ج ١، ص ٧٠، ح ٩ و بصائر الدرجات، ص ٣١، و تحف العقول، ص ٤٣ و أمالي الطوسي، ص ٣٣٧، و ص ٣٨٥.

إيراد على هذا الوجه:

(٢)

إنّ مفاد هذه الروايات هو أنّ العبد لو نوى في أعماله نية إلهية يترتب على أعماله الثواب و إلا فلا؛ أما فساد العمل بلا نية فلا دلالة لتلك الأخبار عليها.

ص: ٢٣٨

١- أما في كتب حديث الشيعة فوردت: «إنّما الأعمال بالنيات» إمّا وحدها و إمّا مقرونة ب- «لكل امرئ ما نوى». أمّا الأول: ففي التهذيب، ج ٤، ص ١٨٦: «روى عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنّه قال: الأعمال بالنيات»؛ و في عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١١ و ١٩٠ عن النبي (صلى الله عليه و آله): «إنّما الأعمال بالنيات». و أمّا الثاني فهو ثلاث صور: الصورة الأولى: هاتان الجملتان فقط. راجع التهذيب، ج ١، ص ٨٣ و دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٥٦ و التهذيب، ج ٤، ص ١٨٦ و مصباح الشريعه، ص ٥٣، و عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٨٠ الصورة الثانية: في مسائل على بن جعفر، ص ٣٤٦: «... إنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) أغزى علياً (عليه السلام) ... فبلغ النبي (صلى الله عليه و آله) فقال: إنّما الأعمال بالنيات و لكل امرئ ما نوى ...»؛ و رواه في أمالي الطوسي، ص ٦١٨. الصورة الثالثة: في دعائم الإسلام، ج ١، ص ٤: «وقد روينا عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) أنّه قال: إنّما الأعمال بالنيات و إنّما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله و من كانت هجرته لأمراه يتزوّجها أو لدنيا يصيبها فهجرته إلى ما هاجر إليه»؛ و راجع عوالي اللئالي، ج ١، ص ٨١

٢- . في كتاب الطهاره: «فالأظهر في هذه الأخبار حمل النبيين منها على إرادته نفى الجزاء على الأعمال إلّا بحسب النية فالعمل لا يكون عملاً للعبد يكتب له أو عليه إلّا بحسب نيته فإذا لم يكن له نية فيه لم يكتب أصلاً و إذا نوى كتب على حسب ما نواه حسناً أو سيئاً؛ و أمّا قوله: «لا عمل إلّا بنية» فالظاهر منه إرادته العمل الصالح و هي العبادة المنبعثه عن اعتقاد النفع فيه». و في أجود التقريرات، ج ١، ص ١٧٢: «و فيه أنّ المستفاد من التفاسير الواردة في كلمات الأئمة (عليهم السلام) لهذه الكلمه الجامعه [أى: الأعمال بالنيات] أنّ المراد منها هو أنّ لكل امرئ ما نوى فإن كان العمل لله فيجعل الله لنفسه و إلّا فلما عمله من أجله كما ورد عنهم (عليهم السلام): إنّ المجاهد إن جاهد لله فالعمل له تعالى و إن جاهد لطلب المال و الدنيا فله ما نوى فحاصل الروايه الشريفه أنّ عنوان الفعل في الخارج يتبع نية الفاعل و قصده فإن فعله لله يقع له و إلّا فلا». قد ذكر في الفصول إيراداً آخر على الاستدلال بروايه «إنّما الأعمال بالنيات» قال: «أما الثاني فلأنّ المتبادر من الأعمال في الروايه إنّما هو العبادات و لو سلّم فسلامه سندها غير معلومه». و ذكر الشيخ (قدس سره) في كتاب الطهاره احتمالاً آخر في المراد من النية في روايه «إنّما الأعمال بالنيات» و «لكل امرئ ما نوى» فراجع.

هذا تمام الكلام فى الأصل اللفظى الداخلى (الإطلاق بمقدمات الحكمه و نتیجه الإطلاق) و الأصل اللفظى الخارجى.

و نتیجه إلى هنا دلالة الأصل اللفظى الداخلى على أصاله التوصلیه و بطلان الأصل اللفظى الخارجى فى المقام.

ص: ٢٣٩

إشاره

له تقريران:

التقرير الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره)

(١)

«إذا كان الأمر فى مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه و إن لم يكن له دخل فى متعلق أمره و معه سكت فى المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله فى غرضه و إلا كان سكوته نقضاً له [أى للغرض] و خلاف الحكمه؛ فلا بدّ عند الشك و عدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل [العملى] و يستقل به العقل.»

التقرير الثانى:

و هو ما أفاده المحقق النائينى (٢) تبعاً للشيخ (قدس سرهما) (٣) من تصحيح أخذ قصد

ص: ٢٤٠

١- كفايه الأصول، ص ٧٥، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الخامس، المقدمه الثالثه.

٢- فى فوائد الأصول، ج ١، ص ١٦٠ و ١٦١: «و التحقيق فى المقام أنه ينحصر كيفيه الاعتبار بتمام الجعل و لا علاج له سوى ذلك فلا بدّ للمولى الذى لا يحصل غرضه إلا بقصد الامتثال من تعدد الأمر بعد ما لا يمكن أن يستوفى غرضه بأمر واحد الخ». و فى أجود التقريرات، ج ١، ص ١٧٥ «و على هذا فإذا كان المولى فى مقام بيان إظهار تمام جعله و مع ذلك لم يأمر بقصد القربه فيستكشف من هذا الإطلاق المسمى بالإطلاق المقامى تماميه الجعل الأول و عدم احتياجه إلى جعل المتمم ثانياً فتكون النتيجة كما فى الإطلاق الكلامى... و بالجملة فالفرق بين التوصليات و التعبديات إنما هو بالأمر الثانى و عدمه و التفرقه بينهما بالغرض قد عرفت فسادها و حينئذ فإذا كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على الجعل الثانى المتمم للجعل الأول فمقتضى الإطلاق هو التوصليه و عدم الجعل الآخر الخ.»

٣- مطارح الأنظار، ص ٦٠، القول فى وجوب مقدمه الواجب، هدايه فى تقسيم الواجب إلى التعبدى و التوصلى «و من هنا قلنا فى بعض المباحث المتقدمه بأن الطالب لو حاول طلب شىء على وجه الامتثال لا بدّ له من أن يحتال فى ذلك بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربه أولاً- ثم ينبه على أن المقصود هو الامتثال بالأمر الخ» و فى ص ٦١ «... و أما الشك فى التقييد المذكور فبعد ما عرفت من أنه لا يعقل أن يكون مفاداً بالكاشف عن الطلب لا بدّ له من بيان زائد على بيان نفس الطلب و الأصل

الأمر فى متعلقه بالأمر الثانى و قد مضى بيانه مفصلاً. (١)

فتحصل إلى هنا: أن الأصل فى الواجبات، التوصليه و الدليل على ذلك أمور:

الأول: الإطلاق بمقدمات الحكمة فإنّ المأخوذ فى متعلق الأمر هو قصد الجامع بين وجوه قصد القربه (و قصد الأمر و قصد المحبوبيه و قصد المصلحه و قصد الحسن كلها من مصاديق الجامع فيمكن قصد هذه الوجوه و أيضاً يمكن قصد ملازم ذلك العنوان الجامع) و لامحذور فى أخذها فى المتعلق و الإطلاق بمقدمات الحكمة يدل أيضاً على التوصليه على القول بأنّ المأخوذ فى المتعلق خصوص قصد الأمر كما هو مختار صاحب الجواهر (قدس سره) (٢) لما بيانه مفصلاً (٣) من عدم استحاله التقييد به

الثانى: لو قلنا بالاستحاله فى خصوص قصد الأمر فلا إشكال أيضاً حيث إنّ

ص: ٢٤١

١- قد مضى فى الموضوع الرابع، الناحيه الأولى، المورد الثانى (نتيجه الإطلاق).

٢- جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٥٥ و ١٥٦ «أما العبادات فلا إشكال فى اعتبار القصد فيها لعدم صدق الامتثال و الطاعه بدونه و اعتبارهما فى كل أمر صدر من الشارع معلوم بالعقل و النقل كتاباً و سنه... بل لا يصدقان إلا بالإتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر فضلاً عن مطلق القصد... و على كل حال فلا- إشكال فى اعتبار قصد الامتثال و التعيين على الوجه الذى ذكرناه و الظاهر أنّ الأول هو مراد الأصحاب بنيه القربه الخ»؛ و راجع أيضاً ج ٢، ص ٨٦.

٣- الموضوع الرابع، الناحيه الأولى، المورد الأول، الوجه الأول، الجهه الأولى: هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر؟

الإطلاق في مقام الثبوت يكفي لإثبات التوصليه؛ و هكذا سائرُ وجوه قصد القربه فلا محذور في التمسك بالإطلاق في مقام الثبوت لإثبات التوصليه و لو قلنا بالاستحاله.

الثالث: على فرض عدم جواز التمسك بالإطلاق الإثباتي اللفظي (الإطلاق بمقدمات الحكمة) و الإطلاق الثبوتي (الإطلاق المتعلق بمرحلة الغرض و الملاك) يمكن أن نتمسك بالإطلاق الإثباتي المقامي تارةً بما قرره الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما) من تصحيح أخذ قصد الأمر في متعلقه بالأمر الثاني و هو المسمى بمتعم الجعل و نتيجه الإطلاق و أُخرى بما قرره صاحب الكفايه (قدس سره) من الإطلاق المقامي.

ص: ٢٤٢

إشاره

هنا مسألتان:

المسأله الأولى: هل يجرى الاستصحاب أو لا؟

إشاره

نذكر بيانين لعدم الجريان:

البيان الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) :

إشاره

(١)

إنّ استصحاب بقاء الوجوب - على فرض إمكان أصله - مثبت بالنسبه إلى قصد الامتثال فى المتعلق لأنّه من اللوازم العقليه بالنسبه إلى بقاء الوجوب.

و إن كان الغرض من الاستصحاب التعبد بدخل قصد القربه فى الغرض فأوضح بطلاناً لأنّ دخل قصد الأمر حسب الفرض فى المتعلق واقعى و لا يقبل الجعل الشرعى و التعبد.

و إن كان الغرض من الاستصحاب و التعبد ببقاء الوجوب إثبات موضوع حكم العقل بلزوم إطاعه المولى حتى يحصل الغرض و يسقط.

ففيه أولاً: أنّ حكم العقل بلزوم الإطاعه لإسقاط الغرض هو فى الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه لا فى الغرض الثابت بالتعبد بالوجوب؛

ص: ٢٤٣

١- نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٤٧، التعليقه ١٧٧ على هذه العبارة «فاعلم أنّ لا مجال ههنا إلا لأصالة الاشتغال» قال (قدس سره): «و التحقيق أنّ الاستصحاب لا مجال له هنا لأنّ الغرض منه إن كان التعبد بوجوب قصد الامتثال شرعاً فهو على فرض إمكان أصله

غير مترتب على بقاء الأمر شرعاً... وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلاناً... وإن كان التعبد به محققاً لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض لكشفه عن بقائه ففيه أولاً الخ».

و ثانياً: أنّ ذلك لا يستقيم على المبنى المختار في تفسير الحجية في الاستصحاب و هو جعل الحكم المماثل؛ فإنّ التعبد ببقاء الوجوب كاشف عن تقييد الغرض بقصد القرية في ما إذا كان البقاء بقاء شخص الحكم الذى يكشف عن ملاكته و غرضه و هذا فى البقاء الحقيقى أما البقاء التعبدى على المختار من جعل الحكم المماثل فهو بقاء شىء آخر و لا يكشف عن الغرض الواقعى.

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه)

إشاره

(١) عليه:

الإيراد الأول:

إشاره

(٢)

إنّا لانسلم تعليل عدم جريان الاستصحاب بعدم ترتب الأثر لأنّ عدم ترتب الأثر من قبيل وجود المانع و رتبته بعد رتبته تحقق المقتضى مع أنّ المقتضى هنا غير تام لعدم تماميه أركان الاستصحاب.

ملاحظتنا على هذا الإيراد:

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) استشكل جريان الاستصحاب على فرض إمكان أصله كما صرح بهذا فى نهايه الدرايه و هذا يؤمى إلى إيراده على الاستصحاب من حيث المقتضى أيضاً.

ص: ٢٤٤

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١١٠ و ١١١،... التعبدى و التوصلى، الجبهه الثالثه، الاستصحاب و إشكال المحقق الإصفهاني، نقد الإشكال و الإشكال الحق.

٢- «بل الحق فى الإشكال و الذى غفل عنه المحقق الإصفهاني هو عدم المقتضى للاستصحاب فى ما نحن فيه و ذلك لأنّ الوجوب إنّما ينتزع من الأمر و الحكم الخ»

إنّ الصور الثلاث لعدم جريان الاستصحاب التي أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) كلها ترجع إلى أنّ الاستصحاب هنا لا أثر شرعي له فهذه الوجوه تتم على مبنى من يرى لزوم تحقق الأثر الشرعي في جريان الاستصحاب و لكن نحن لانلتزم به لأنّ المستصحب هنا حكم شرعي و يتحقق باستصحابه موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة لتحصيل الفراغ عن الذمه فما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ حكم العقل بإسقاط الغرض إنّما هو في الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه لا يرتبط بالمقام لأنّنا لانبحث عن الغرض و حكم العقل بإسقاطه بل نبحث عن اشتغال الذمه و حكم العقل بلزوم فراغ الذمه.

البيان الثاني: ما أفاده بعض الأساطين

قال: لا مجال للاستصحاب لعدم تماميه أركانه لأنّ الوجوب (المتيقن ثبوته) منتزع عن الأمر و يدور أمره بين قطعي الزوال و قطعي الثبوت فليس هنا وجوب مشكوك البقاء حتى نستصعبه.

بيان ذلك: إنّ الوجوب إما منتزع عن الأمر بذات المتعلق و إما منتزع عن الأمر بالمتعلق مع قصد القربه و نفرض إتيان المكلف المتعلق بدون قصد القربه فحينئذ على القول بانتزاع الوجوب من الأمر بذات المتعلق هو قطعي الانتفاء و على القول بانتزاعه عن الأمر بالمتعلق مع قصد القربه هو قطعي الثبوت.

ص: ٢٤٥

١- «إنّ ما ذكره المحقق المذكور في الإيراد على الاستصحاب إنّما يتم لو أُريد ترتيب أثر شرعي على الاستصحاب و لكن المستصحب في ما نحن فيه هو نفسه حكم شرعي و باستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلي الخ».

اشاره

فيه قولان:

القول الأول: جريان أصاله الاشتغال

و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره). ((١)) قال: « فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصاله الاشتغال و لو قيل بأصاله البراءه فى ما إذا دار الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين؛ و ذلك لأنّ الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها».

أما عدم جريان البراءه النقليه فلاستحاله أخذ قصد القربه فى المتعلق فحينئذ لا يكون قصد القربه قابلاً للوضع و الرفع شرعاً فلايتحقق موضوع البراءه الشرعيه (أى إمكان الرفع).

و أما عدم جريان البراءه العقليه فللعلم الإجمالى بأنّ الغرض إما يترتب على الأقل و إما يترتب على الأكثر و هذا العلم منجز فلا يكون العقاب حينئذ عقاباً بلا بيان فلايتحقق موضوع البراءه العقليه.

القول الثاني: جريان البراءه الشرعيه

اشاره

و اختاره المحقق النائيني (قدس سره) ((٢)) و المحقق الإصفهاني (قدس سره) ((٣)) و المحقق

ص: ٢٤٤

- ١- كفايه الأصول، ص ٧٥، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الخامس.
- ٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٧٦ «و الحق أنّ مقتضى القاعده فى المقام هى البراءه لما عرفت من أنّ داعى القربه على تقدير دخله فلا محاله يكون بجعل ثان الخ».
- ٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٤٧ «هذا و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للاشتغال... و التحقيق أنّ الاستصحاب لا مجال له هنا».

الخوئي (قدس سره) (١١) و بعض الأساطين (دام ظلّه). (٢٢)

و جريان البراءه الشرعيه لما قلنا من عدم استحاله أخذ قصد القربه في المتعلق خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره).

التحقيق جريان البراءه الشرعيه و العقليه

(٣)

يرد على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ العلم الإجمالي منجز فيكون بياناً أنّه « كما أنّ التكليف ما لم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه و وجوب موافقته و قبح مخالفته و غير ذلك فكذلك الغرض فإنّه ما لم يصل إليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله و استحقاق العقاب على مخالفته بدهاه أنّ العقل إنّما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الواصل إلى المكلف الثابت بالدليل و أما الزائد عليه فلا يحكم بوجوب تحصيله لأنّ تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه بل هو مستند إلى المولى» (٤) فالمولى متمكن من البيان و المفروض أنّه لم يبين تقييد

ص: ٢٤٧

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٣؛ ج ١، ص ٥٥٢ «أما على ضوء نظريتنا من إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه فحال هذا القيد حال سائر الأجزاء و الشرائط و قد ذكرنا في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين أنّ المرجح عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً هو أصله البراءه و ما نحن فيه كذلك حيث إنّ من صغريات تلك الكبرى الخ»
٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١١٢ و ١١٣ «و مما ذكرنا ظهر أنّ الأصل يختلف باختلاف المبني في البحوث المتقدمه في إمكان أخذ القصد في المتعلق و عدم إمكانه بالأمر الأول أو بالأمر الثانوي أو بغيرهما و قد تقدم إمكانه بالأمر الثانوي فهو يقبل الوضع فيكون قابلاً للرفع فلا يبقى ريب في جريان البراءه الشرعيه»

٣- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٦؛ ج ١، ص ٥٥٦، بحوث الأوامر، المقام الثاني، الجبهه الرابعه، الكلام في بقيه الدواعي القريبه، مقتضى الأصل العملي

٤- و إن شئت قلت: إنّ الوجوب في الأقل و الأكثر الارتباطيين منحل بتعداد الأجزاء و بالنسبه إلى الجزء المشكوك تجري البراءه بالنسبه إلى وجوبه

المتعلق بقصد الأمر فيتحقق موضوع البراءة العقلية أيضاً و هو عدم البيان و لا يمنعه العلم الإجمالي فالتحقيق في مقام الأصل
العملي هو جريان البراءة الشرعية و العقلية.

هذا تمام الكلام في الواجب التعبدى و التوصلى.

ص: ٢٤٨

التنبیه: هل يكون هذا البحث من مباحث صيغه الأمر؟

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) :

إنه عنون محل النزاع بأن إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربه أو لا؟

إيراد المحقق الإصفهاني عليه:

«الإطلاق المدعى فى المقام هو إطلاق المادة دون إطلاق الوجوب و الأمر فى الحقيقة لا وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغه فتدبر جيداً.»^(١)

جواب بعض الأساطين (دام ظله)

(٢) عن هذا الإيراد:

منشأ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من التمسك بإطلاق الصيغه هو توهم اتحاد مفاد الصيغه و الهياه مع أن الأمر ليس كذلك بل الصيغه مركبه من المادة و الهياه كما يشهد بذلك قوله فى المقدمه الثالثه: **(٣)** «فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغه بمادتها».

ملاحظتان على هذا الجواب:

أولاً: إن المراد من الصيغه هو الجانب الهوى المقترن بالماده بقرينه أن المعانى

ص: ٢٤٩

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٢٠، التعليقه ١٦٥ على هذه العبارة «الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٧١ «و أما الثانى فإنه غفله منه (قدس سره) عن مطلبين: أحدهما أن الصيغه مركبه من المادة و الهياه فقولهم إطلاق الصيغه مشترك الخ».

٣- كفايه الأصول، ص ٧٥، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الخامس، المقدمه الثالثه.

التي ذكرها في أول البحث للصيغه ليست للمركب من المادة و الهياه بل هي للهياه فقط، كما يشهد بذلك قول اللغويين.

ثانياً: إنه لو كان كذلك يلزم إدراج سائر مباحث المادة في مبحث الصيغه.

ص: ٢٥٠

اشاره

و الكلام فيه على نحوين: ما يعمها و ما يخص كل واحد منها؛ فهنا بحثان:

البحث الأول

اشاره

إنّ الأصل اللفظى يقتضى كون الواجب نفسياً لا- غيرياً و تعيينياً لا- تخيرياً و عينياً لا كفاثياً و أما مفاد الأصل العملى فيأتى فى بحث مقدمه الواجب.

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) :

(١)

إنّ للوجوب الغيرى و التخييرى و الكفاثى فى مقام الثبوت مؤنه زائده فلذا يحتاج كل منها فى مقام الإثبات إلى مؤنه زائده بخلاف النفسى و التعيينى و العينى و « قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته؛ فإذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً و جب هناك شىء آخر أو لا أتى بشىء آخر أو لا أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى.»

ص: ٢٥١

(١١)

إنَّ الإطلاق هنا ليس بمعنى اللابشرط القسَمى بل لا معنى لإطلاق الوجوب من حيث انبعائه عن وجوب آخر و عدمه مثلاً حتى يكون في ما يقابل النفسى (و هو الوجوب الغيرى) تقييد الوجوب و تضيق دائرته.

«و التحقيق أنَّ النفسىه ليست إلا عدم كون الوجوب للغير و كذا البواقى [فللوجوب النفسى فى مقام الثبوت قيد عدمى بخلاف الوجوب الغيرى فإنَّ قيده (كون الوجوب للغير) وجودى]؛ و [فى مقام الإثبات] عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها ... [ف] المراد بالإطلاق المعين للنفسىه (٢) و أقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيريه و التخييريه و الكفائيه كما صرح به (٣) صاحب الكفايه (قدس سره) فى آخر المطلق و المقيد فتدبر جيداً.»

جواب بعض الأساطين (دام ظله) عن هذا الإيراد:

(٤)

إنَّه أوَّل كلام صاحب الكفايه (قدس سره) و فسره بوجه آخر حتى لا يرد عليه مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فقال:

ص: ٢٥٢

- ١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٥٣.
- ٢- هذه العبارة تشير إلى أنه فى مقام الإطلاق الإثباتى و لا ينافى تفسير الواجب النفسى فى مقام الثبوت بما هو واجب لذاته.
- ٣- كفايه الأصول، ص ٢٥٢، المقصد الخامس، الفصل الثالث فى المطلق و المقيد المتنافيين «تبصره لا تخلو من تذكره و هى أن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنَّها تارة يكون حملها على العموم البديل... فالحكمه فى إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعينى العينى النفسى فإنَّ إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادته الشياخ فيه فلا محيص عن الحمل عليه فى ما إذا كان بصدد البيان الخ».
- ٤- . تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٢٠ و ١٢١، بحث اقتضاء إطلاق الصيغه النفسىه و العينيه و التعينيه، عنوان: تأييد الأستاذ بيان الكفايه: «و فى نفس الوقت فقد دافع الأستاذ عن بيان صاحب الكفايه أيضاً فإنَّه بعد أن قرَّبه فى أول البحث أوضحه مرة أخرى ليندفع عنه إشكال المحقق الإصفهاني فأفاد بأنَّ مراد المحقق الخراسانى هو أنَّ الوجوب فى الواجبات الثلاثه - الغيرى، التخييرى، الكفائى - مضيق و التضيق تقييد واقعى فى الوجوب الخ».

معنى تضيق الوجوب فى الوجوب الغيرى و التخييرى و الكفائى هو تضيق الغرض و تقييده و كذا معنى إطلاق الوجوب فى الوجوب النفسى و التعينى و العينى هو إطلاق الغرض فالوجوب النفسى فى مقام الثبوت لا يحتاج إلى مؤنه زائده بخلاف الوجوب الغيرى و حينئذ الوجوب النفسى فى مقام الإثبات لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجوب الغيرى.

مثلاً الغرض من الوضوء مضيق بوجوب الصلاه و تضيق الغرض موجب لتضيق الوجوب.

ص: ٢٥٣

و الكلام فيه فى نواحٍ ثلاث:

الناحية الأولى: الوجوب النفسى و الغيرى

استدل المحقق النائىنى (قدس سره)

(٢) على النفسىه بوجهين:

الوجه الأول: ملاحظه دليل الواجب النفسى و التمسك بإطلاق مادته.

إنّ دليل الواجب النفسى مثل قوله: صلّ يحتمل تقييد مادته (أى الصلاه) بالطهاره أو استقبال القبلة أو نحو ذلك و إذا شكنا فى هذا التقييد فمقتضى إطلاق الصلاه عدمه و لازم ذلك هو أنّ الواجب المشكوك غيريته بالنسبه إلى الصلاه (مثل الطهاره) واجب نفسى و هذا اللازم حجه فى باب الأصول اللفظيه لأنّ مثبتات الأصول اللفظيه حجه.

الوجه الثانى: ملاحظه دليل الواجب المشكوك غيريته و نفسيته و التمسك بإطلاق هيأته.

قال (قدس سره): «الثانى الأخذ بإطلاق [هيأه] دليل الواجب المشكوك فى كونه نفسياً أو غيرياً لأنّ وجوبه [المستفاد من الهيأه] لو كان غيرياً فهو مشروط بطبيعته الحال

ص: ٢٥٤

١- بيان المحقق الخوئى (قدس سره) فى محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٩؛ ج ٢، ص ٤، بحوث الأوامر، المقام الثانى، المسأله الأولى: دوران الواجب بين النفسى و الغيرى «... إنّه يمكن إثبات نفسيه الوجوب بطريقتين: الأول الأخذ بإطلاق دليل الواجب النفسى كالصلاه مثلاً و دفع كل ما يحتمل أن يكون قيماً له الخ».

٢- فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٢٠.

بوجوب واجب آخر نفسى و إن كان نفسياً فهو مطلق و غير مقيد به [أى بوجوب شىء آخر و مقتضى أصاله الإطلاق هنا نفسيه الوجب]».

الناحية الثانية: الوجب التعينى و التخييرى

(١١)

فى حقيقه الواجب التخييرى أقوال ثلاثه.

لابد من بيان الأقوال حول حقيقه الواجب التخييرى و تعيين الأصل اللفظى بالنسبه إليها.

«إن [أهم] الأقوال فيه ثلاثه:

الأول: أن الواجب ما اختاره المكلف فى مقام الامتثال ...

الثانى: أن يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعينياً و متعلقاً للإراداه و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر.

الثالث: ما اخترناه من أن الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لابعينه... غايه الأمر أن متعلق الوجوب فى الواجبات التعينيه الطبيعه المتأصله و الجامع الحقيقى و فى الواجبات التخييريه الطبيعه المنتزعه و الجامع العنوانى... و قد تقدم منا غير مره أن الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه... و من المعلوم أن الأمر الاعتبارى كما يصح تعلقه بالجامع الذاتى كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعى..»

مقتضى الإطلاق على الأقوال الثلاثه هو الوجب التعينى.

«و بعد ذلك نقول: إن مقتضى إطلاق الأمر المتعلق بشىء هو التعين لا

ص: ٢٥٥

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٥ و ٦،...، المسأله الثانيه و هى ما إذا دار الأمر بين كون الواجب تعينياً أو تخييراً.

التخيير على جميع الأقوال فى المسأله:

أما على القول الأول: فواضح لفرض أنّ وجوب كل منهما [فى الواجب التخيرى] مشروط باختيار المكلف و من الطبيعى أنّ مقتضى الإطلاق [و الأصل إذا شككنا] عدمه [أى عدم الاشتراط باختيار المكلف] و الاشتراط يحتاج إلى دليل زائد.

و أما على القول الثانى: فالأمر أيضاً كذلك لفرض أنّ وجوب كل مشروط بعدم الإتيان بالآخر و [إذا شككنا فى اشتراط الوجوب فى] مقتضى الإطلاق عدمه و به يثبت الوجوب التعينى.

و أما على القول الثالث: كما هو المختار فلأنّ مرجع الشك فى التعيين و التخير فيه إلى الشك فى متعلق التكليف من حيث السعه و الضيق يعنى أنّ متعلقه هو الجامع أو خصوص ما تعلق به الأمر كما إذا ... ففى مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعيينياً لا تخيرياً لأنّ بيانه [أى الوجوب التخيرى فى مقام الإثبات] يحتاج إلى مؤنه زائده و هى ذكر العدل [أى الطرفين أو الأطراف] بالعطف بكلمه أو و حيث لم يكن فيكشف عن عدمه فى الواقع ضروره أنّ الإطلاق فى مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت...»

الناحيه الثالثه: الوجوب العينى و الكفائى

أشاره

(١١)

فى حقيقه الوجوب الكفائى وجوه أربعه:

هنا أيضاً لابدّ من تحقيق الأقوال فى حقيقه الوجوب الكفائى قبل ملاحظه مقتضى أصاله الإطلاق فى المسأله.

ص: ٢٥٦

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٨-١٠...، المسأله الثالثه: دوران الواجب بين العينى و الكفائى.

«إنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في تصويره وجوه:

الأول: أن يقال: إنّ التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله و لكنه يسقط عنه بفعل غيره لفرض أنّ الغرض واحد فإذا حصل في الخارج فلا محاله يسقط الأمر.

الثاني: أن يقال: إنّ التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع [أى مجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى] ...

الثالث: أن يقال: إنّ التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقى فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان غايه الأمر أنّ وجوبه على كل [من أفراد المكلفين] مشروط بترك الآخر.

الرابع: أن يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا - بعينه المعبر عنه بصرف الوجود و هذا الوجه هو الصحيح؛ بيان ذلك ملخصاً هو أنّ غرض المولى كما يتعلق تاره ... كذلك يتعلق تاره بصدوره عن جميع المكلفين و أخرى بصدوره عن صرف وجودهم فعلى الأول الواجب عينى فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر و على الثانى فالواجب كفائى ...»

مقتضى الإطلاق على الوجوه الأربعة هو الوجوب العينى

«إنّ مقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب العينى على جميع هذه الأقوال و الاحتمالات:

أما على الوجه الأول: فواضح لأنّ (١) سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره

ص: ٢٥٧

١- إنّ التكليف على القول الأول لا ثبوت له لغير الواحد المعين حتى يقال بسقوطه بفعل الغير و الأولى أن يقرر على ما أفاده فى القول الرابع.

يحتاج إلى دليل و إلا فمقتضى إطلاقه عدم سقوطه به ...

و أما على الوجه الثاني: فمضافاً إلى أنه في نفسه غير معقول فأيضاً الأمر كذلك لأن مقتضى إطلاق الدليل هو أن كل واحد من أفراد المكلف موضوع للتكليف و جعل الموضوع له [أى للتكليف] مجموع أفراده على نحو العموم المجموعى بحيث يكون كل فرد من أفراد جزءه لا تمامه [أى جزء الموضوع لا تمام الموضوع] خلاف الإطلاق و عند احتمالها يدفع به.

و أما على الوجه الثالث: فالأمر ظاهر ضروره أن قضيه الإطلاق عدم الاشتراط فلاشترط يحتاج إلى دليل خاص.

و أما على الوجه الرابع: فأيضاً الأمر كذلك [لأن التقييد فى ناحيه موضوع التكليف بخصوص أحد المكلفين يحتاج إلى مؤنه زائده و مقتضى الإطلاق عدمه].»

فمقتضى الإطلاق على جميع الأقوال هو الوجوب العينى.

ص: ٢٥٨

هنا بحثان:

البحث الأول: في دلالة على الوجوب

أما ذكر الأقوال

و العمده منها أربعة:

اختلف الأصوليون في الأمر الواقع عقيب الحظر على ثمانية أقوال (١) لا يهمننا

ص: ٢٥٩

١- أمّا الأقوال المعروفة بين الإماميه فأربعة: الأول: هو كالأمر المبتدأ و هو مختار الذريعة و العده و المعارج و مبادئ الوصول ففي الأول، ج ١، ص ٧٣: «و الصحيح أنّ حكم الأمر الواقع بعد الحظر هو حكم الأمر المبتدأ فإن كان مبتدؤه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر». و في الثاني، ج ١، ص ١٨٣: «و قال قوم: إنّ مقتضى الأمر على ما كان عليه من إيجاب أو ندب أو وقف و لا اعتبار بما تقدم و هذا هو الأقوى عندي». و في الثالث، ص ٦٥: «صيغه الأمر الوارده بعد الحظر كحالها قبله» و في الرابع، ص ٩٨: «فالأمر الوارد بعد الحظر كالأمر المبتدأ عند المحققين» و في هدايه المسترشدين، ص ١٥٥: «أحدها أنّه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد و حكى القول به عن... و الشهيد الثاني و جماعه من العامه منهم الرازي و البيضاوي و عزاه في الإحكام إلى المعتزله» و في مفاتيح الأصول، ص ١١٦: «و هو ل... و ابن زهره... و حكى عن أبي إسحاق الشيرازي و القاضي أبي الطيب و أبي المظفر السمعاني... بل نسب إلى أكثر المحققين» و في بدائع الأفكار: «و ذهب العلماء (رحمه الله) في التهذيب إلى دلالتها على الوجوب» الثاني: رفع الحظر و هو مختار كثير من الأصوليين ففي الوافيه، ص ٧٤: «و الحق أنّ صيغه الأمر إذا وردت بعد الحظر أو الكراهه أو في مقام مظنه الحظر أو الكراهه بل في موضع تجويز السائل واحداً منهما - كأن يقول العبد: هل أنام أو أخرج أو نحو ذلك فيقول المولى: افعَل ذلك - لا تدلّ إلّا على رفع ذلك المنع التحريمي أو التزيهي المحقق أو المحتمل و هو كالإذن في الفعل أمر مشترك بين الإباحه و الندب و الوجوب» الخ و في القوانين، ج ١، ص ٨٩: «و الأقوى كونه للإباحه بمعنى الرخصه في الفعل و يلزمه بيناً رفع المنع السابق للتبادر بمعنى أرجحيته في النظر من الوجوب» و في هدايه المسترشدين، ص ١٥٥: «و كيف كان فالذي يقتضيه التأمل في المرام أن يقال: إنّ ورود الأمر عقيب الحظر قرينه ظاهره في كون المراد بالأمر الإذن في الفعل فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل أو ندبه أو إباحته حسبما يشهد به التأمل في الاستعمالات» و في فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٤: «إنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينه وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام» و في ص ٧٥: «... كما يدعى أنّ الأمر عقيب الحظر

بنفسه مجرداً عن القرينه يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب و الإلزام و احتمال كونه لأجل قرينه خاصه يدفع بالأصل فيثبت به كونه لأجل القرينه العامه و هى الوقوع فى مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوى لصيغه افعل بواسطه القرينه الكليه» و راجع أيضاً مطارح الأنظار، ص ١٣٦ و ١٦٣. و فى غايه المسؤل، ص ٢١٥ و ٢١٦: «أصل قد سبق أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب فاعلم أنه إنّما يحمل عليه إذا لم يكن قرينه على الخلاف و من جمله القرائن وقوع الأمر عقيب الحظر فإنّ الظاهر منه عرفاً محض رفع الحظر لا رفعه و إثبات الوجوب لكن بشرط أن يكون الأمر فى مقام رفع الحظر و إلّا فيحمل على الوجوب لفهم العرف» الخ و فى تقاريرات الشيرازى، ج ٢، ص ٤٧: «الحق أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر فى توجيهه إلى ارتفاع النهى السابق و أنّ المراد منه الرخصه فى الفعل ظهوراً نوعياً غير مختص بمقام دون آخر أو بمتكلم دون آخر» الخ و فى بدائع الأفكار، ص ٢٣٩: «الخامس أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر فى الإباحه المطلقه المساويه لرفع الحرج فى الفعل و مجمل بالقياس إلى الأنواع الأربعة المندرجه تحت تلك الإباحه المطلقه و مرجعه إلى القول بالتوقف فى تمام المراد و لعلّ هذا أيضاً هو مراد الأ-كثر» و فى أصول الفقه، ج ١، ص ٦٧: «و أصحّ الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط» الثالث: التفصيل الذى اختاره فى الفصول، ص ٧٠ فإنّه قال: «و التحقيق عندى أنّ حكم الشىء قبل الحظر إن كان وجوباً أو ندباً كان الأمر الوارد بعده ظاهراً فيه فيدلّ على عود الحكم السابق و إن كان غير ذلك كان ظاهراً فى الإباحه كما ذهب إليه الأكثرون» الرابع: التفصيل الذى اختاره فى عنايه الأصول، ج ١، ص ٢٣٦ فإنّه قال: «أقول: و لعلّ لتحقيق أنّ الفعل الذى قد أمر به بعد الحظر إن كان محكوماً بحكم سابقاً قبل الحظر من وجوب أو ندب أو غيرهما فالأمر الواقع عقيب الحظر يكون ظاهراً فى عود الحكم السابق و أمّا إذا لم يكن محكوماً بشىء قبلاً بل كان النهى أوّل حكم قد تعلق به فالأمر الواقع عقيب الحظر يكون ظاهراً فى الإباحه كما نسب إلى المشهور» الخ.

ذكرها جميعاً بل نعد منها الأقوال الرئيسة:

القول الأول: الدلالة على الوجوب.

القول الثاني: الدلالة على الإباحة،^(١) اختاره جمع من الفقهاء.

ص: ٢٤١

١- في الذريعة: «اعلم أن أكثر المتكلمين في أصول الفقه أطبقوا على أن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضى الإباحة وإطلاق الحظر الذى تقدم وإن كانوا يذهبون إلى أنه لو انفرد و كان مبتدأ اقتضى الوجوب» و فى العده: «ذهب أكثر الفقهاء و من صنّف أصول الفقه إلى أن الأمر إذا ورد عقيب الحظر يقتضى الإباحة» و فى هداية المسترشدين: «ثانيها القول بأنّه للإباحة حكاة جماعه عن الأكثر و يستفاد من الإحكام كون المراد بالإباحة فى المقام هو رفع الحجر دون الإباحة الخاصّه و قد صرح بعض الأفاضل بتفسير الإباحة هنا بمعنى الرخصه فى الفعل» و فى بدائع الأفكار: «الظاهر كما صرح به غير واحد أنّ قولهم بإفادته للإباحة لا يراد به إفادتها للإباحة الخاصّه و منه يظهر أنّ من جعل القول بالتوقف مقابلاً للقول بالإباحة مفسراً لها بالرخصه المحضه و هو جمله من الأعلام ليس على ما ينبغى» الخ.

القول الثالث: الدلالة على ما يدل عليه قبل الحظر. (١٢)

القول الرابع: الإجمال

اختاره صاحب الكفايه و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله) .

تحقيق المسأله

و هذا البحث يبتنى على كيفية دلالة الأمر على الوجوب من الظهور الوضعى أو الإطلاقى أو من جهة حكم العقل أو من جهة السيره العقلانيه و الوجه فى هذا الابتداء هو أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر مما يحتمل قرينته و صارفيته عن معناه فلا بدّ من ملاحظه وجه الظهور فى الوجوب و أنّه هل يبقى هذا الظهور مع وجود ما يحتمل صارفيته عنه أو لا؟

أما على القول بالظهور الوضعى فى الوجوب فإن كان أصله الحقيقه حجه من باب التعبد كما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) فمع الشك فى المعنى نتمسك بأصله الحقيقه و نحمل الأمر على معناه الحقيقى و هو الوجوب.

و إن كان حجه من باب الظهور كما هو الحق فلا يمكن التمسك بأصله الحقيقه لأنّ احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته و صارفيته عن المعنى الحقيقى يوجب انتفاء الظهور فلا يمكن التمسك بأصله الحقيقه (و هذا هو مختار

ص: ٢٦٢

١- فى الوافيه عبّر عنه ب: «تابعيه ما قبل الحظر» و لكن فى بدائع الأفكار: «و قد يتخيل أنّ فى المسأله قولاً بظهورها فى الحكم السابق مطلقاً و الظاهر أنّه اشتباه من صاحب الوافيه أو مسامحه منه فى نقل تمام تفصيل العضدى» و عبّر عنه فى القوانين ب: «تابعيتها لما قبل الحظر إذا علّق الأمر بزوال علّه عروض النهى». و جاء فى الفصول: «و قيل: إن علّق الأمر بزوال علّه عروض النهى كان كما قبل النهى قال العضدى بعد نقله: و هو غير بعيد».

المشهور و لذا نرى أنهم لا يتمسكون بأصالة الحقيقة في ما إذا شك في قرينه الموجود بل مورد أصالة الحقيقة عندهم هو ما إذا شك في وجود القرينه).

و أما على القول بالظهور الإطلاقي فالإشكال أكد حيث إن الإطلاق لا ينعقد مع الشك في قرينه الموجود.

و أما على القول بالدلالة من جهة حكم العقل فلا يدل الأمر على الوجوب أيضاً و بيان ذلك على ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ((١١)): « أن العقل إنما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولويه و العبوديه إذا لم تقم قرينه على الترخيص و جواز الترك؛ و حيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغه أو ما شاكلها عقيب الحظر أو توهمه قرينه على الترخيص فلا ظهور لها في الوجوب بحكم العقل.»

و أما على القول بالدلالة من جهة السير العقلائييه (مختار بعض الأساطين (دام ظله)) فلا يدل أيضاً على الوجوب و الوجه في ذلك ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله) ((٢)) من أن بناء العقلاء دليل لبي و مع احتمال قرينه الموجود (أى قرينه وقوع الأمر بعد الحظر على الإباحه مثلاً أو على غير ذلك) نشك في تحقق السير العقلائييه فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن و هو ما إذا لم يقع الأمر بعد الحظر.

فتحصل إلى هنا أن الأمر عقيب الحظر مجمل.

ص: ٢٦٣

-
- ١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٥؛ ج ٢، ص ١٢، الأمر عقيب الحظر.
 - ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٢٦، الأمر عقيب الحظر «و أما على القول بدلاله الأمر على الوجوب ببناء العقلاء فإن بناء العقلاء دليل لبي و هل مع وقوعه بعد الحظر و احتمال قرينه الموجود يتحقق الظهور للكلام؟ الخ».

(١)

إنَّ أصله البراءة شرعاً و عقلاً تجرى هنا؛ أما الاستصحاب فلا وجه له لأنَّ الحكم السابق على الحظر منتف قطعاً و الحكم الجديد بعد الحظر أمر حادث فلا حاله له سابقه حتى يستصحب.

ص: ٢٦٤

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٢٧ و ١٢٨ «و لما كان المختار عند الأستاذ هو الإجمال فالنوبه تصل إلى البراءة شرعاً ثم عقلاً أقول: و هلا جرى الاستصحاب كما ذكر في دوره السابقه الخ».

فيه مقدمتان و تنبيه أيضاً

المقدمه الأولى: فى تفسير المره و التكرار

ههنا أقوال ثلاثه:

القول الأول: بعضهم فسر المره بالفرد و التكرار بالأفراد.

القول الثانى: و بعضهم فسرها بالوجود الواحد و الوجودات.

القول الثالث: و بعضهم فسرها بالدفعه و الدفعات.

و الدفعه أعم من الفرد و الأفراد و الوجود و الوجودات كما صرح به بعض الأساطين (دام ظلّه) (١) أما الفرد و الأفراد فقد صرح صاحب الكفايه (قدس سره) بأنه الوجود الواحد و الوجودات قال (قدس سره): « لوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات و إنّما عبر بالفرد لأنّ وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد». (٢)

ص: ٢٦٥

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٣١، المره و التكرار، المقدمه الأولى «و الدفعه تجمع مع وحده الوجود و تعدده فهى أعم من الفرد إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعه مع اشتماله على أكثر من فرد فهى أعم منه و هو أخص من الدفعه و النسبه العموم المطلق».

٢- كفايه الأصول، ص ٧٩، المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الثامن.

إن انحلال الحكم بحسب تعدد أفراد المكلفين لا إشكال فيه بلافراق بين الأحكام التحريميه و الوجوبيه.

أما في الأحكام التحريميه: فلا- خلاف في انحلال الحكم بانحلال موضوعاته ضروره انعقاد الظهور العرفي في مثل قضيه «لاتشرب الخمر» في أنه متى وجد الخمر في الخارج يحكم عليه بالحرمة.

و أما في الأحكام الوجوبيه: فقال المحقق الخوئي (قدس سره) (١) بالتفصيل؛ بيانه أن الحكم تنحل بتعداد الموضوعات في بعض الموارد مثل قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (٢) و استدل على الانحلال بالظهور العرفي كما أنه لاتنحل بتعداد الموضوعات في بعض الموارد مثل قوله تعالى: (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (٣) فإن وجوب الحج لاينحل بتعدد الاستطاعه في الخارج لأن المستفاد من الظهور العرفي هو أنه إن امتثل مره واحده يكفى و لايلزم التكرار و إن بقيت الاستطاعه.

و أورد عليه بعض الأساطين (دام ظلّه): (٤) إن الظهور العرفي منتفٍ هنا بل المرجع

ص: ٢٦٦

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤، المره و التكرار «و أما التكاليف الوجوبيه... و أما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتتنحل في بعض الموارد دون بعضها الآخر و من الأول قوله تعالى الخ».

٢- سورة الإسراء (١٧): ٧٨.

٣- سورة آل عمران (٣): ٩٧.

٤- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٣٢ «الحق أنه لا- ظهور لقوله: يجب الصلاه عند زوال الشمس في وجوب الصلاه كلما حصل الزوال فتكون واجبه على عدد ما يتحقق من الزوال إذ لا دليل عقلي و لا وضعي على ذلك الخ»

فى ذلك القرائن المحفوف بها الكلام.

و يقع الكلام فى بحثين:

البحث الأول: فى دلالة الصيغه على المره و التكرار

أما الدلاله بالوضع

الدلاله الوضعيه على المره و التكرار منتفيه لأنّ الصيغه إن دلت على المره أو التكرار فإما تدل بمادته أو بهيأته أما مادته فموضوعه للدلاله على الطبيعه المهمله المعراه عن جميع الخصوصيات مثل الوحده و التعدد (فى الأفراد العرضيه) و المره و التكرار (فى الأفراد الطويله).

و أما هيأته فإنها موضوعه إما للطلب الإنشائى أو النسبه الإيقاعيه أو النسبه الإرساليه أو النسبه البعثيه أو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فلا تدل على المره و التكرار و الوحده و التعدد.

أما الدلاله بالإطلاق

إنّ مقتضى الإطلاق هو الاكتفاء بالمره الواحده فى الأفراد الطويله و الوجود الواحد فى الأفراد العرضيه لأنّ متعلق الأمر صرف الطبيعه و هو يصدق مع الامتثال مره واحده و الامتثال بالوجود الواحد؛ و صدق الطبيعه يوجب حصول الغرض و سقوط الأمر فلا يبقى مقتضى التكرار و التعدد.

البحث الثانى: مقتضى الأصل العملى

الحق جريان استصحاب عدم التكليف؛ و لو قلنا بعدم جريانها فى الشبهات الحكميه فالأصل البراءه.

اشاره

وقع الخلاف في إتيان المأموره ثانياً بعد إتيانه أولاً و يسمى بالامتثال بعد الامتثال.

النظريه الأولى: ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(١) من التفصيل

بيانه: «إنه مع الإتيان بها مره لا- محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر في ما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى ... فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً؛ و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يعد صحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء.»

إيرادان على النظريه الأولى:

الإيراد الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره)

(٢) تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣)

قال (قدس سره): «و من ضوء هذا البيان يظهر نقطه الخطأ في كلام صاحب الكفايه و

ص: ٢٦٨

١- كفايه الأصول، ص ٧٩، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الثامن.

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢١٠؛ ج ٢، ص ١٨، الامتثال بعد الامتثال.

٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦١، التعليقه ١٩٠ على هذه العبارة «و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض» قال (قدس سره): «التحقيق أن إتيان المأمور به بحدوده و قيوده عله تامه للغرض الباعث على البعث إليه و الغرض القائم بإحضار الماء تمكن المولى من رفع عطشه به مثلاً لا نفس رفع العطش كما هو واضح نعم هو غرض مقدمي لا أصيل و هو غير فارق الخ.»

هى الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به فى الخارج من دون دخل شىء آخر فيه و بين غرض الأمر كرفع العطش مثلاً- حيث إن حصوله يتوقف على فعل نفسه و هو الشرب زائداً على الإتيان بالمأمور به ... فالواجب على المكلف ليس إلا تمكين المولى من الشرب و تهيئه المقدمات له فإنه تحت اختياره و قدرته [أى المكلف] لا الشرب و هو يحصل بصرف الامتثال الأول.»

الإيراد الثانى: من السيد المحقق الصدر (قدس سره)

(١١)

إن بيان المحقق الصدر (قدس سره) فى الحقيقة إيراد على صاحب الكفايه (قدس سره) و على المستشكلين عليه، مثل المحقق الإصفهانى (قدس سره) و المحقق الخوئى (قدس سره) ، فإن السيد الصدر يرى أن ربط مسأله إمكان تبديل الامتثال بغرض الأمر غير تام، لأن «سقوط الأمر غير مرتبط بحصول غرض المولى بل يرتبط بإمكانيه التحريك و عدمه و هو يكون بالامتثال و عدمه و ليس تابعاً لبقاء الغرض و عدمه أصلاً بل يستحيل ذلك لأن الأمر لو بقى بشخصه [بعد الامتثال الأول و بعد تحقق الفرد الأول من الطبيعه] متعلقاً بالجامع بين الفرد الواقع و بين سائر الأفراد كان طلباً للحاصل و لو بقى متعلقاً بغير الفرد الواقع استحال أن يكون شخص ذلك الأمر الأول.»

ملاحظتنا على كلام المحقق الصدر (قدس سره) :

إن إتيان المأمور به عله تامه للغرض الداعى إلى البعث إليه و الغرض القائم بإحضار الماء غرض مقدمى و هو تمكن المولى من رفع العطش لا نفس رفع

ص: ٢٦٩

١- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ١٢٨، بحوث الأوامر، صبيغه الأمر، الجبهه السابعه، تذييب (تبديل الامتثال).

العطش الذى هو الغرض الأصيل فالمناط عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) الغرض المقدمى و المستشكل توهم ارتباط المسأله بالغرض الأصيل.

النظريه الثانيه: ما أفاده السيد الخوئى (قدس سره)

قال (قدس سره): «و الصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال و ذلك لأن مقتضى تعلق الأمر بالطبيعه بدون تقييدها بشيء كالتكرار أو نحوه حصول الامتثال بإيجادها فى ضمن فردٍ ما فى الخارج لفرض انطباقها عليه قهراً... و معه لامحاله يحصل الغرض و يسقط الأمر فلا يبقى مجال للامتثال مره ثانيه.» (١)

ص: ٢٧٠

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٩؛ ج ٢، ص ١٨، الامتثال بعد الامتثال.

المقدمه:

الواجب إما موسع وإما مضيق والمضيق إما مقيد بالتأخير وإما مقيد بالتقديم وهذا هو الواجب الفوري.

أقسام الواجب الفوري:

الأول: أن يكون بنحو وحده المطلوب؛ و وجوب إتيان هذا القسم منحصر بأول أزمته الإمكان فلو لم يمتثل عصى و يسقط الأمر في الزمان الثاني مثل وجوب رد السلام

الثاني: أن يكون بنحو تعدد المطلوب و بقاء الوجوب فوراً ففوراً؛ فالتأخير في امثاله كما لا يوجب سقوط أصل الوجوب لا يوجب سقوط فوريته أيضاً.

الثالث: أن يكون بنحو تعدد المطلوب و انقلابه إلى الموسع مع فوات الفوريه بمعنى أن الواجب الفوري إذا لم يمتثل ينقلب إلى الواجب الموسع؛ فالمكلف إذا عصى سقطت فوريه الواجب و لكن وجوب أصل الطبيعه باق بحاله.

أما الدلالة بالوضع

الدلالة الوضعيه على الفور و التراخي متفيه و الوجه في ذلك هو أنّ دليل الواجب لو دل على الفور و التراخي فإما يدل بمادته أو بصيغته.

أما ماده فموضوعه للطبيعه المهمله العاربه عن جميع الخصوصيات فلا دلالة لها عليهما.

و أما الهياه فهى موضوعه (١١) للطلب الإنشائي (كما هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره)) أو البعث النسبى (و هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره)) أو النسبه الإرساليه (و هو مختار المحقق العراقي (قدس سره)) أو النسبه الإنشائيه الإيقاعيه (و هو مختار المحقق النائيني (قدس سره)) أو إبراز الاعتبار النفساني (و هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره)) فلا دلالة للهياه على الفور و التراخي أيضاً.

أما الدلالة بالإطلاق

إذا شككنا في الواجب من جهه فوريه وجوبه أو عدم فوريته (أى التراخي) فمقتضى إطلاق الدليل عدم تقييد الوجوب بالفوريه و التراخي بل الواجب هو الطبيعى المطلق و يتخير المكلف بين الفور و التراخي.

ص: ٢٧٢

إشاره

و هي وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: الدليل العقلي

إشاره

و هو الذى أفاده المحقق الحائرى اليزدى (قدس سره): ((١)) « إنَّ وزان الإراده التشريعيه وزان العله التكوينيّه و الأمر عله تشريعيه لحصول المتعلق و كما أنّ التكوينيّه لاتنفكّ عن المعلول فالتشريعيه كذلك و نتيجه عدم الانفكاك هو الفوريه. » ((٢))

إيرادات ثلاثه من بعض الأساطين (دام ظله) عليه:

الإيراد الأول:

((٣))

إنّ عليه الأمر للمتعلق محل الخلاف بين الأعلام فبعضهم أنكرها و المختار هو أنّ الأمر عله ناقصه و من العله علم المكلف بالأمر و ما أفاده (قدس سره) من عدم الانفكاك بين العله و المعلول إنّما هو فى العله التامه لا الناقصه.

ص: ٢٧٣

١- كتاب الصلاه، ص ٥٧٣، المقصد السادس فى صلاه القضاء، المبحث الثانى فى الترتيب و ما يتبعه، المسأله الرابعه: المشور بين المتأخرين عدم وجوب الفوريه فى قضاء الصلوات الفائتة، تنبيه.

٢- العبارة من تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٣٩ و ١٤٠، الفور و التراخى؛ و فى كتاب الصلاه «قلنا فى صدر المسأله: إنّ الشك فى فوريه القضاء... مرجعها البراءه لكن فيه إشكال يجب التنبيه عليه... لأنّه يمكن أن يقال بأنّ الفوريه و إن كانت غير ملحوظه للأمر قيلاً للعمل إلا أنّها من لوازم الأمر المتعلق به فإنّ الأمر تحريك إلى العمل و عله تشريعيه و كما إنّ العله التكوينيّه لاتنفك عن معلولها فى الخارج كذلك العله التشريعيه تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها فى الخارج».

٣- «ثم أورد عليه الأستاذ بما يلى: أولاً لقد أنكر بعضهم عليه الأمر للمتعلق لكننا نقول بها غير أنّ هذه العليه ناقصه الخ».

الإيراد الثاني:

(١)

على فرض العلية التامة نقول: إنَّ الأمر عله تامه لقابليه المتعلق للتحقق و ليس عله لفعليه المتعلق و حصوله.

الإيراد الثالث:

«إنَّ قياس الإيراد التشريعيه على الإراده التكوينييه فى غير محله لأنَّ نسبه الإراده التشريعيه إلى المراد هى نسبه المقتضى إلى المقتضى لا العله إلى المعلول كما فى التكوينييات.»

الوجه الثاني:

إشاره

إنَّه لا يعقل تحقق البعث مع عدم الانبعث للتضاييف بينهما فالبعث يقتضى لزوم الانبعث و هذا معنى الفوريه.

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه:

أولاً: (٢) إنَّ التضاييف بين البعث التشريعي و الانبعث اعتبارى لا واقعى و لذا يمكن انفكاكهما.

ثانياً: (٣) إنَّ الأمر هو ما يمكن أن يكون داعياً و باعثاً و تحقق داعويه الأمر و باعثيه يتوقف على علم المكلف به و قبوله له.

ص: ٢٧٤

١- «و ثانياً لو سلمنا العليه فهو عله تامه لقابليه المتعلق للتحقق لا لفعليته.»

٢- «و فيه أنّ هذا القانون إنّما هو فى المتضاييفين التكوينييين لا الأمرين الحاصل بينهما التضاييف بالاعتبار الخ.»

٣- «و ثانياً أنّ الأمر بعث إمكاني و ليس بعثاً فعلياً الخ.»

و هو قوله تعالى (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (١٧) وقوله تعالى (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ). (٢٢)

بيان ذلك: إنَّ الله أمر باستباق الخيرات و المسارعه إلى المغفره و كل مأمور به خير و سبب للمغفره فلا بد من الاستباق و المسارعه إلى كل مأمور به؛ فإن عصي المكلف و ترك المأموره في الزمان الأول فيجب الاستباق و المسارعه نحوه في الزمان الثاني و الثالث و هكذا.

فعلى هذا وجوب التكليف الشرعي فوري على نحو تعدد المطلوب و بقاء الفوريه.

إيرادات أربعة على هذا الوجه:

الإيراد الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره)

«إنَّ سياق آيه (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) وكذا آيه (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) إنّما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفره و الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر ضروره أنّ تركهما [أى الاستباق و المسارعه] لو كان

ص: ٢٧٥

- ١- (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ). آل عمران: ١٣٣.
- ٢- (وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). سوره البقره (٢): ١٤٨. (...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) سوره المائده (٥): ٤٨.
- ٣- كفايه الأصول، ص ٨٠، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث التاسع.

مستتباً للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى فافهم.»

جواب بعض الأساطين (دام ظله) عن هذا الإيراد:

(١١)

إنَّ الأمر ظاهر في الوجوب سواء كان مع التحذير من الترك أم لم يكن؛ فلو اعتبرنا في الوجوب ورود التحذير من الترك للزم حمل أكثر الواجبات على الاستحباب.

الإيراد الثاني: من المحقق الخراساني و المحقق الحكيم و المحقق الخوئي

إشاره

الإيراد الثاني: من المحقق الخراساني (٢٢) و المحقق الحكيم (٣٢) و المحقق الخوئي (٤٤)

إنَّ الأمر فيهما إرشادي كما هو الظاهر من الآيتين بحسب المتفاهم العرفي لأنَّ مفادهما هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن المسارعه و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الطاعة.

ص: ٢٧٦

- ١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٤٣ «و فيه ما لا يخفى إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الاستحباب لزم حمل كثير من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب على أنَّ هيأه أفعال تدل على الوجوب بأيه ماله من المواد كانت الخ».
- ٢- كفايه الأصول، ص ٨٠ «و لا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الطاعة الخ».
- ٣- حقائق الأصول، ج ١، ص ١٨٨ و ١٨٩، التعليقه على هذه العبارة «ضروره أنَّ تركهما» قال (قدس سره): «... و الأولى أن يقال: المغفره في الآيه الأولى يراد منها سببها و هو الإطاعه و كما يتمتع أخذ الإطاعه قيداً للواجب الشرعي يمتنع أخذ المسارعه إليها كذلك و كما إنَّ الأمر بالإطاعه إرشادي كذلك الأمر بالمسارعه فيها الخ».
- ٤- محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢١٤؛ ج ٢، ص ٢٥، الفور و التراخي، المقام الثاني «الثاني... إنَّ دلالتها على ما نحن بصدده تقوم على أساس أن يكون الأمر فيهما مولوياً و أما إذا كان إرشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي فلا دلاله لهما عليه أصلاً الخ».

(١١)

قال (قدس سره): « بينهما [أى بين الأمر بالاستباق و المسارعه و بين الأوامر الوارده فى الحث على أصل الطاعه] فرق و هو عدم إمكان غير الإرشاديه [أى المولويه] فيها [أى فى الأمر بالطاعه] دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوى بالفعل فوراً؛ فبعد الإمكان و الظهور الذاتى فى المولويه لا مجال لحمل ما ورد فى هذا الباب على الإرشاد قياساً بما ورد فى أصل الإطاعه.»

الإيراد الثالث: من المحقق الخراسانى و بعض الأساطين

الإيراد الثالث: من المحقق الخراسانى (٢) و المحقق الخوئى (٣) و بعض الأساطين (٤)

يلزم تخصيص الأ-كثر و هو مستهجن و بيان ذلك أنّ المستحبات مصاديق للخير و سبب للمغفره فيلزم خروجهما عن تحت الآيتين بالتخصيص؛ و إنّ بعض الواجبات موسعه فلا يجب فيها الفوريه و حينئذ يلزم خروج تلك الواجبات الموسعه عن تحت الآيتين بالتخصيص أيضاً؛ و الواجبات المضيقه التى لا يجب الإتيان بها إلا فى وقت خاص لا فى أول وقت الإمكان تخرج عن تحت آيه الاستباق و آيه المسارعه أيضاً و هذا هو تخصيص الأكثر و هو مستهجن.

ص: ٢٧٧

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٣، التعليقه ١٩٢ على هذه العبارة «كآيات و الروايات الوارده فى البعث»

٢- كفايه الأصول «مع لزوم كثره تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها».

٣- محاضرات فى أصول الفقه «الثالث... إنّه لا بدّ من حمله على الاستحباب و لو حمل على ظاهره و هو الوجوب لزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن و السبب فى ذلك هو أنّ المستحبات بشتى أنواعها و أشكالها مصادق للخير و سبب للمغفره فلو حملنا الأمر فيهما على الوجوب الخ.»

٤- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٤٥ «الوجه الخامس أنّ هذا الأمر الاستحبابى ليس بوجوبى فقد جاء لحمل المكلف على السعى لتحصيل الثواب إذ لو حمل على الوجوب و الإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن الخ.»

(١١)

«إنَّ الآيتين الكريمتين أجنبيتان عن محل الكلام رأساً ... أما آيه الاستباق فلأنَّ كلمه (فَاسْتَبَقُوا) فيها من الاستباق بمعنى المسابقه لغه و على هذا فظاهر الآيه المباركه هو وجوب المسابقه على العباد نحو الخيرات... و إن شئت قلت: إنَّ مدلول الآيه الكريمه هو ما إذا كان العمل خيراً للجميع و أمكن قيام كل واحد منهم به ... و من الواضح أنه لا صلّه لهذا المعنى بما نحن فيه أصلاً و ذلك لأنَّ الكلام فيه إنّما هو فى وجوب المبادره على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجه إليه خاصه على نحو الاستقلال مع قطع النظر عن الأمر المتوجه إلى غيره ...

و أما آيه المسارعه فالظاهر من المغفره فيها هو نفس الغفران الإلهى فالآيه عندئذ تدل على وجوب المسارعه نحوه [أى الغفران الإلهى] بالتوبه و الندامه التى هى واجبه بحكم العقل و ليس المراد منها الأفعال الخارجيه من الواجبات و المستحبات ...»
و على هذا فلا دلالة للآيتين على فوريه التكليف.

مقتضى الأصل العملى

إذا شككنا فى اعتبار خصوصيه الفور أو التراخى فى الواجب فأصالة البراءه تقتضى عدم اعتبارها.

ص: ٢٧٨

إشاره

و الكلام فى مقامين

المقام الأول: التحقيق فى المسأله

المقام الثانى: ثمره هذه المسأله

ص: ٢٧٩

تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد

و الكلام فى مقامين:

المقام الأول: التحقيق فى المسأله

اشاره

هنا نظريات أربع

النظريه الأولى: ما اختاره المحقق الخراسانى (قدس سره)

اشاره

(١١)

قال: إن متعلق الطلب هو الوجود السعى للطبيعه و لما كان الأمر بمعنى طلب الوجود يكون متعلق الأمر هو الطبيعى.

أما الفرد فلا يتعلق به الأمر كما أنّ الطبيعه بما هي هي ليست متعلقه للأمر أيضاً «و فى مراجعه الوجدان للإنسان غنى و كفايه عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه [أى الوجدان] أنّه لا غرض له فى مطلوباته إلا نفس الطبايع و لا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه و عوارضها

ص: ٢٨١

١- كفايه الأصول، ص ١٣٨، المقصد الأول، الفصل السابع

العينية و أنّ نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيه فانقدح بذلك أنّ المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنّها [أى الطبائع] بوجودها السعى بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقه للطلب لا- أنّها بما هي هي كانت متعلقه له [أى للطلب] كما ربما يتوهم فإنّها كذلك ليست إلا هي ... لا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك و إنه لا بدّ في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها [أى مع الطبيعه] ...»

إيرادات أربعة على هذه النظرية:

الإيراد الأول:

إشاره

(١)

إنّ ما ذهب إليه من أنّ الأمر هو طلب الوجود مخدوش لأنّ كثيراً من الأوامر يكون بصيغه الأمر و مفادها معنى حرفي و الطلب معنى اسمي.

ملاحظه على الإيراد الأول:

إنّ هذا الإيراد مبني (٢) لأنّ صاحب الكفايه (قدس سره) لا يعتقد بأنّ مفاد الهياه معنى حرفي.

ص: ٢٨٢

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٧٥، هل الأوامر و النواهي متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟، الإشكال على المحقق الخراساني «أولاً إنّه جعل مدلول الأمر طلب الفعل و مدلول النهي طلب الترك فيرد عليه الإشكال في الأوامر التي هي هيات عارضه على المواد و هي الأكثر في الأوامر الخ».

٢- «فإن قيل: إنّ المحقق الخراساني لا يفرق بين المعنى الاسمي و المعنى الحرفي قلنا: نعم لكنه يرى الاختلاف بينهما باللحاظ و هذا يتم في مثل الابتداء و الانتهاء و نحوهما أما الطلب فلا يقبل اللحاظين».

(١)

إنّه أخذ معنى الوجود فى معنى الأمر (حيث قال: الأمر هو طلب الوجود) مع أنّ صيغه الأمر و مادته لاتدلان على الوجود و لايمكن أن يكون المدلول بلا دال عليه.

(٢)

إنّه قال: الأمر و النهى كلاهما بمعنى الطلب إلا أنّ الأمر يدل على طلب الوجود و النهى على طلب الترك؛ و فيه أنّ هذا خلاف ما هو المرتكز فى الأذهان من أنّ الأمر و النهى متغايران فى أصل معنهما، لا فى متعلق المعنى (أى الوجود و الترك).

إنّ الوجود السعى يتصور على أنحاء: منها الوجود الإطلاقى و هو وجود المجردات و هو لا يرتبط بما نحن فيه؛ و منها الجهه الجامعه المفهوميه و هى ليست من حقيقه الوجود و هى غير مراده لصاحب الكفايه (قدس سره) ؛ و منها الجهه الجامعه الحقيقيه بين أفراد الطبيعه و فى هذا النحو إن كان الوجود السعى المذكور مع صفه الوحده و التشخص فليس قابلاً للانطباق على كل فرد فرد و السعه حينئذ ليس بمعنى الكليه (كما أنّ السعه بمعنى الإطلاق لا يتصور فى المقام

ص: ٢٨٣

-
- ١- «وثالثاً إنّه أدخل الوجود و العدم فى مدلولى الأمر و النهى لكنّ كلاً من الأمر و النهى مركب من الماده و الهياه الخ».
 - ٢- «و ثانياً إنّه جعل الاختلاف بين الأمر و النهى فى ناحيه المتعلق... و فيه أنّ هذا خلاف الارتكاز العرفى إذ العرف العام على أنّهما متغايران بالذات».

أيضاً).

و إن كان الوجود السعى المذكور بدون صفة الوحده و التشخص فليس هو من حقيقه الوجود.

و الجبهه الجامعه الحقيقه بين أنحاء الوجودات غير معقول لأن الوجود الحقيقى فى كل موجود عين تشخصه و الوجود بسيط.

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائينى و الأستاذ العلامة الشاه آبادى

اشاره

بيان المحقق النائينى (قدس سره): إنه (قدس سره) قال فى موضع من كلامه: ((١)) «إن متعلقات الأحكام هى الطبايع الفانيه فى أفرادها.»

و قال فى موضع آخر: ((٢)) «إن متعلق الأمر هى الماهيه التى لم يلحظ فيها التحصل كما أن متعلق النهى أيضاً كذلك؛ غايه الأمر أن تعلق الأمر بها يقتضى طلب تحصلها و تعلق النهى بها يقتضى طلب عدم تحصلها.»

بيان الأستاذ العلامة الشاه آبادى: يتعلق الطلب بالطبيعه و لكن غايته هو إيجاد الطبيعه. ((٣))

ص: ٢٨٤

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٥٤، فصل فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، أدله القول بالجواز، الرابع و الخامس.
٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٥٥ و العبارة: «و إن أريد بذلك أن متعلق الأمر هى الماهيه... و تعلق النهى بها يقتضى طلب عدم تحصلها فالفرق بينهما إنما هو من ناحيه الهياه و إلا فالمتعلق فيهما واحد فهو و إن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه أجنبي عن المقام فإن القول بالجواز لا يبتنى على ذلك الخ.»

٣- فى ص ٦٨ من مکتوباته فى مسأله اجتماع الأمر و النهى: «ثم ينقدح مما ذكرنا أن كلام العلامة الخراسانى (قدس سره) فى امتناع اجتماع الأمر و النهى لتضاد الأحكام و لسريان الأحكام من الطبيعه إلى الفرد و الخارج لا يخلو عن إشكال بل إشكالات...: الثانى أن الأمر و النهى يستحيل أن يتعلق بفعل المكلف و ما هو الصادر عنه لأنه تحصيل الحاصل فى الأوامر و اجتماع النقيضين فى النواهي فكيف يعقل تعلق الأمر و النهى بنفس ما هو الصادر من المكلف فعلى هذا يتعلق الأمر و النهى بطبيعه الصلاه و طبيعه الغضب و لا يسرى منهما إلى الخارج و العين نعم غايه هذا الأمر و النهى لأن يوجد المكلف الطبيعه فى الخارج فى باب الأوامر و لأن يترك الطبيعه فى باب النواهي»؛ و عبارة الكفايه فى ص ١٥٨: «ثانيتها: إنه لا شبهه فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله الخ» و فى ص ١٦٠ «... لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادره عنه متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئه عليه الخ». و فى ص ١٥٥ منها: «١٥٥. قوله [أى العلامة النائينى (قدس سره)]: " لأَنَّ المأمور به يكون حينئذ مغايراً للمنهى عنه بالهويه " أقول:.... و ثانياً لا يتعلق الأمر و النهى بالهويه و المقوله لأنه تحصيل الحاصل فى الأمر و اجتماع النقيضين فى النهى بل متعلقهما هو طبيعه الصلاه بداعى الإيجاد و طبيعه الغضب بداعى عدم الإيجاد

من غير فرق في ذلك بين الوجوب و التحريم و بين الوجوب و الكراهه فافهم و تأمل؛ و العبارة في أجود التقريرات، مسأله اجتماع الأمر و النهى، الجبهه الأولى في سرايه كل واحد من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر و عدمه، التنبيه الثانى (الكراهه فى العباده)، القسم الأول (ما إذا كانت النسبه العموم و الخصوص من وجه).

الإيراد الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره)

إشارة

(١)

«إنَّ الطَّبيعَه بما هي هي ليست إلهي [و] لا يعقل أن يتعلَّق بها طلب لتوجد أو تترك».

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٢) عنه:

«لا يذهب عليك أن كون الماهية من حيث هي خالية عن جميع الأوصاف لا يستدعي عدم عروض وصف لها من حيث هي؛ فإنَّ الماهية من حيث هي هي

ص: ٢٨٥

١- كفاية الأصول، ص ١٣٩، المقصد الأول، الفصل السابع.

٢- نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٥٩، التعليقه ١٣١ على هذه العبارة «فإنَّها كذلك ليست إلهي».

لا موجوده و لا معدومه مع أنّها بنفسها إما موجوده أو معدومه بالحمل الشائع؛ فكل مفهوم يباين مفهوماً آخر بالحمل الأولى و إن كانا متحدين بالحمل الشائع و عليه فلا منافاه بين كون الصلاه في حد ذاتها و ماهيتها لا مطلوبه و لا غير مطلوبه و بلحاظ تعلق الطلب بها مطلوبه [نعم إنّ تعلق الطلب بها بالعرض]

الإيراد الثاني: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١)

«الحق تعلق الجعل بوجودها [أي الطبايع]؛ فكذا الطلب ضروره أنّ الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عنايه .

و إنّما يعبر عن المطلوب بالصلاه الموضوعه للماهيه لا- للوجود، لأنّ المفاهيم الثبوتيه مطابقتها عين الوجود المنتزع عنه طبيعه الصلاه؛ و المفروض أنّ متعلق الإراده هي الصلاه بالحمل الشائع فافهم جيداً فإنّه دقيق جداً.»

الإيراد الثالث:

إنّ الماهيات أمور اعتباريه منتزعه عن الموجودات باعتبار حدودها و النفس تطلب الحقائق لا الاعتباريات كما لا يكون متعلق الطلب أيضاً أمراً اعتبارياً بل هو أمر وجودي في أفق النفس.

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره)

اشاره

(٢)

قال: إنّ المقصود من تعلق الأمر و الطلب بالطبيعي هو لحاظه بما هو خارجي أي بما هو مرآه إلى الخارج.

ص: ٢٨٦

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٦٠.

٢- نهايه الأفكار، ج ١ و ٢، ص ٣٨٠، المقصد الأول، المبحث السابع، المقدمه الثانيه.

«إنَّ من المعلوم أنَّ لحاظ الطبيعه يتصور على وجوه: منها لحاظها بما هي في الذهن و محلاه بالوجود الذهني، و منها لحاظها بما هي شيء في حد ذاتها، و منها لحاظها بما هي خارجيه بحيث لا يلتفت إلى مغايرتها و اثنييتها مع الخارج و لا يرى في هذا اللحاظ التصوري إلا كونها عين الخارج و متحدته معه بحيث لو سئل بأنه أى شيء ترى في هذا اللحاظ؟ يقول بأنه ما أرى إلا الخارج و إن كان بالنظر التصديقي يقطع بخلافه فيرى كونها غير موجوده في الخارج و ... ليس المقصود من تعلق الأمر بالطبيعي عند القائل به هو الطبيعي بما هو موجود في الذهن من جهه و ضوح أنه بهذا الاعتبار مع كونه كلياً عقلياً غير قابل للصدق على الخارج لا يكون مما تقوم به المصلحه حتى يتعلق به الأمر و الطلب ... كوضوح عدم كون المقصود أيضاً هو الطبيعي بالاعتبار الثاني [أى بما هو شيء في حد ذاته] من جهه و ضوح أنَّ الطبيعه بهذا الاعتبار ليست إلا هي فلاتكون هي أيضاً مَرَكَب المصلحه حتى يتعلق به الأمر و الطلب بل و إنما المقصود من ذلك عند القائل به هو الطبيعي بالاعتبار الثالث الذى يرى كونها عين الخارج ...»

ملاحظه على النظرية الثالثه:

يرد عليه الإيراد الأول و الثانى على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) فلانعيد.

النظرية الرابعه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

و هو أنَّ الأمر يتعلق بالفرد بمعنى وجود الطبيعه.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره): «إنَّ هذه المسأله إما مبتنيه على مسأله إمكان

ص: ٢٨٧

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٥٣ - ٢٥٧، التعليقه ١٢٧ على هذه العبارة «من دون تعلق غرض ياحدى الخصوصيات».

وجود الطبيعي في الخارج و امتناعه؛ فمن يقول بامتناعه لا بدّ له من القول بتعلق التكليف بالفرد لئلا يلزم التكليف بغير المقدور؛ لكن ليس لازم تعلق التكليف به [أى بالفرد] دخول لوازم الوجود و لوازم التشخيص في المكلف به بل اللازم - بلحاظ عدم القدره على إيجاد الطبيعي و القدره على إيجاد الشخص - تعلق التكليف بالماهيه المتشخصه بالوجود - أعنى ذات هذه الماهيه المتشخصه القابله للوجود - فإنّ الماهيه تاره تلاحظ بنفسها فهي الطبيعي و أُخرى مضافه إلى قيد كلي فالمضاف هي الحصه لامجموع المضاف و المضاف إليه و ثالثه تضاف إلى الوجود المانع عن صدقها على كثيرين و هو الفرد.

فذات الإنسانيه الموجوده بوجود زيد في قبال الإنسانيه الموجوده بوجود عمرو هي الماهيه الشخصيه و هي المطلوبه بلا دخل للوازمها، لا في كونها شخصيه و لا في مطلوبيتها و من يقول بإمكان وجود الطبيعي و أنّ الماهيه الواحده كليه في مرحله الذهن و شخصيه بإضافه الوجود إليها فالطبيعي متشخص بالوجود فهو يقول بإمكان تعلق الأمر به فلا نظر إلى اللوازم على أى حال [فعلى هذا لوازم الوجود خارجه عن متعلق الأمر سواء قلنا بتعلق الأمر بالطبيعي أو بفرده].

و إما مبتنيه على مسأله تعلق الجعل بالماهيه أو بالوجود فإنّ المراد بالذات هو الصادر بالذات؛ فمن جعله الوجود قال بتعلق الإراده به و من جعله الماهيه قال بتعلق الإراده بها من دون فرق بين الإراده التكوينيّه و التشريعيّه ... و لعل ذهاب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعه لذهاب المشهور من الحكماء و المتكلمين إلى أصاله الماهيه و تعلق الجعل بها.

فالتحقيق حينئذ تعلق الأمر بالفرد بمعنى وجود الطبيعه؛ توضيحه أنّ طبيعه

الشوق من الطبائع التي لا تتعلق إلا بما له جهة فقدان و جهة وجدان، إذ لو كان موجوداً من كل جهة لكان طلبه تحصيلاً للحاصل و لو كان مفقوداً من كل جهة لم يكن طرف يتقوم به الشوق ... بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس مفقوداً من حيث وجوده الخارجي فالعقل يلاحظ الموجود الخارجي فإنّ له قوه ملاحظه الشيء بالحمل الشائع كما له ملاحظه الشيء بالحمل الأولى فيشتاق إليه؛ فالموجود بالفرض و التقدير مقوم للشوق لا بما هو هو بل بما هو آله لملاحظه الموجود الحقيقي و الشوق يوجب خروجه من حد الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقق و هذا معنى تعلق الشوق بوجود الطبيعه لا- كتعلق البياض بالجسم حتى يحتاج إلى موضوع حقيقي ليقال: إنّ الموجود الخارجي لا-ثبوت له في مرتبه تعلق الشوق و لا يعقل قيام الشوق بالموجود الخارجي. كيف؟ و الوجود يسقطه [أى الشوق] لما عرفت من اقتضاء طبيعه الشوق عدم الوجدان من كل جهة [فعلى هذا متعلق الشوق الذى يتقوم الشوق به وجوداً و تحققاً هو الوجود الحقيقي بوجوده الفرضى لا بوجوده التحقى].

اشاره

إنّ بعض الأعلام أنكروا ثمره هذا البحث مثل المحقق الخوئي (قدس سره) و أكثرهم أثبتوها.

بيان المحقق النائيني (قدس سره) في إثبات الثمره:

اشاره

((١))

«إنّ مرد النزاع في هذه المسأله إلى أنّ الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها و لوازم وجوداتها في الخارج بحيث تكون تلك اللوازم و المشخصات خارجه عن دائره متعلقاتها... أو تتعلق بالأفراد مع تلك المشخصات بحيث تكون المشخصات مقومه للمطلوب و المراد و داخله في دائره المتعلقات...»

و على هذا فتظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهي؛ و ذلك لأنه على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع دون الأفراد ففي مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه مثلاً لايسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعه الصلاه إلى متعلق النهي و هو الغضب و لا-العكس لفرض أنّهما طبيعتان مستقلتان... فإذاً لا مناص من القول بالجواز في تلك المسأله و أما على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالأفراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول

ص: ٢٩٠

١- محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص ١٦ و ١٧؛ ج٣، ص ١٩٦؛ و في أجود التقريرات، ج١، ص ٣٠٦، المقصد الأول، الفصل السابع «... بل المراد من هذا النزاع على نحو يكون نزاعاً معقولاً- هو أنّ الإراده الفاعليه الموجدّه للشئ في الخارج هل تتعلق بنفس الشئ مع قطع النظر عن مشخصاته و هي إنّما توجد معه قهراً لاستحاله وجود الشئ بدون الشخص أو إنّ المشخصات تكون مقومه للمراد بما هو مراد الخ».

بالامتناع فى تلك المسأله و ذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلق بالصلاه مع مشخصاتها و المفروض أنّ الغضب فى مورد الاجتماع مشخص لها [أى للصلاه] فإذن يكون متعلقاً للأمر و الحال أنّه متعلق للنهى أيضاً فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو محال ضروره استحاله كون شىء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه.»

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) :

(١١)

إنّ كل وجود فى ذاته مباين لوجود آخر و كل ماهيه تمتاز عن ماهيه أخرى بالوجود لا بذاتها؛ فالماهيه الجوهرية متشخصه بوجودها و الماهيه العرضيه متشخصه بوجود آخر و الماهيات العرضيه لا يعقل أن تكون مشخصات لوجود الجواهر بل إطلاق المشخصات على تلك الأعراض الملازمه للجواهر تسامحى.

فحينئذ نقول: إنّ الكلام فى تعلق الأمر بالطبيعه أو بفردتها؛ أما الطبائع الأخرى و أفرادها فهى خارجة عن متعلق الأمر على كلا القولين فمتعلق الأمر بالصلاه أجنبى عن متعلق النهى عن الغضب؛ فالأمر و النهى لا يجتمعان فى مورد واحد فلا بدّ من القول بجواز اجتماع الأمر و النهى.

نعم لو قلنا بأن المتلازمين لابدّ أن يتحدا فى الحكم فيسرى الحكم من متعلق

ص: ٢٩١

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ١٨-٢٠؛ ج ٣، ص ١٩٨ - ٢٠١ «كل وجود سواء أكان جوهرًا أم عرضاً متشخص فى الخارج بذاته فلا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر... و هذا بخلاف الماهيه فإنّ تشخصها إنّما يكون بالوجود و امتيازها عن ماهيه أخرى به لا- بذاتها... و على ضوء هذه النتيجة إنّ الأمور اللّازمه للوجود الجوهرى خارجاً التى لا تنفك عنه كأعراضه... موجودات أخرى فى قبال ذلك الموجود و مباينه له ذاتاً و حقيقةً و مشخصات بنفس ذواتها... فلا يعقل أن تكون مشخصات لذلك الوجود لما عرفت من أنّ الوجود هو نفس التشخص الخ».

أحدهما إلى الآخر فلا بدّ من القول بالامتناع لكنه خاطئ جداً بل الثابت هو أنّ المتلازمين لا يكون أحدهما واجباً و الآخر محرماً و أما كونهما متوافقين في الحكم فلم يثبت.

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عن إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) :

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) ((1)) عن إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) :

«إنّ الميرزا [أى المحقق النائيني (قدس سره)] يصور النزاع على أساس أنّ التشخص بالوجود بأنّه إن كانت المشخصات عارضه على الطبيعه قبل عروض الوجود فالوجود لا- محاله يكون طارياً على الماهيه المشخصه و تكون العوارض موجوده بعين وجود الفرد [فحينئذ يجتمع متعلق الأمر و النهى فلا بدّ من القول بالامتناع] و إن كانت غير عارضه على الطبيعه قبل وجود الفرد بل في نفس تلك المرتبه التي طرء فيها الوجود على الفرد فالماهيه حينئذ غير متشخص بالعوارض بل يكون تشخصها بالوجود [فمتعلق الأمر غير متعلق النهى فلا يتحدان فلا بدّ من القول بجواز اجتماع الأمر و النهى]».

ملاحظتنا على هذا الجواب:

إنّه لا معنى محصل لعروض المشخصات (أى العوارض المشخصه عند المشهور) على الطبيعه قبل عروض الوجود بل لا معنى لعروض الوجود الواحد على كليهما بل الوجود العارض على الطبيعه وجود في نفسه لنفسه و الوجود العارض على المشخصات وجود في نفسه لغيره فلا فرق في عروضه على الطبيعه قبل عروض الوجود أو بعده.

ص: ٢٩٢

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٧٩، هل الأوامر و النواهي متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟، نظريه الميرزا، إشكال السيد الخوئي، جواب الأستاذ عن الإشكال.

هنا إشكال مبنائي على مسلك بعض الحكماء مثل آقا علي المدرس (قدس سره) من أنّ الأعراض جلوات لوجود الجواهر (١) فالطبيعه العرضيه متحده مع وجود

ص: ٢٩٣

١- جاء هذا القول في مواضع عديده من مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا علي مدرس طهراني (١٣٠٧-١٢٣٤): في ج ٢، ص ٣٦٣، في التعليقه ١٦ على حواشي شرح حكمه الإشراق لصدر المتألهين [المتن لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (٥٨٧) و الشرح لقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (٧١٠)] على قوله: «و السواد عيني و الأسوديه اعتبار عقلي». قال: «إذا كان السواد في الخارج موجوداً على حده و بوجوده حالاً في الجسم فبمجرد أخذه مبهماً لا يحمل على الجسم حملاً بالذات أو بالعرض و إن كان يحمل عند أخذه كذلك على أفراده حملاً بالذات إذ مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود و الأمر المغاير للآخر بالوجود في الواقع لا يتحد معه بالوجود في الواقع بمجرد اعتبار العقل و عمله... فإذاً يجب أن يصار في تصحيح هذا القول إلى القول بأنّ الأعراض متّحده الوجود مع موضوعاتها» الخ. و في ص ٣٥٦ في التعليقه ٢ على قوله: «لاستحاله وجود عرض واحد» قال: «كل موضوع فهو بالنسبه إلى العرض الموجود فيه معين و مشخص له و المراد بكونه مشخصاً كونه بشخصه مستدعيّاً لشخص ذلك العرض و إلّا فحصوله فيه دون غيره ترجح من دون مرجح فإذاً كل موضوع فحيشه ذاته بشخصه حيشه الاقتضاء و العليه بالإضافه إلى شخص العرض الموجود فيه... و بهذا البيان بعينه يجب و أن يكون حيشه ذات كل عرض بشخصه حيشه الارتباط و المعلوليه بالقياس إلى شخص الموضوع المحلّ له... و من ذلك تحدى اللبيب أنّ العرض مطلقاً متحد الموضوع في الوجود». ثم استدلّ عليه في ثلثه أقسام من الأعراض و هي: «الأعراض التي هي صفات المفارقات» و «الأعراض التي هي صفات لازمه للصور النوعيه» و «الأعراض المتجدده الوارده على الموضوعات بواسطه استعدادات المواد» و قال في آخر كلامه: «و من هنا يظهر بأدنى تأمل أنّ الطبائع الموضوعه المتجدده متجدده بذاتها متحركه بجوهرها و من ذلك يعلم سرّ اتحاد العاقل بما هو عاقل بالمعقول فافهم ذلك». و راجع أيضاً رساله سبيل الرشاد في إثبات المعاد، ص ١١٢ و رساله في مباحث الحمل، ص ٢٥٩، الفقره ٣٣ و ص ٢٦٢. و في نهايه الدرايه في شرح الكفايه ج ١ - ص ١٥٩ - ١٦٠ و ص ٢٢٩ و ٢٣٠ من طبع آل البيت في التعليقه على قوله «الفرق بين المشتق ومبدهه مفهوماً أنه بمفهومه الخ»: «نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق بل يستفاد من بعض الأكابر في مسأله إثبات الحركه الجوهريه من أن التبدل في الأعراض تبدل في موضوعاتها» الخ. و في الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة ج ٤ - ص ١٠٣ - ١٠٤: «برهان آخر مشرقى كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبه لوازم الفصول الاشتقاقيه إلى الأنواع وتلك العوارض اللازمه هي المسماه بالمشخصات عند الجمهور و الحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامه هاهنا العنوان للشئ المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقى بالفصل المنطقى... وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فان الشخص بنحو من الوجود إذ هو الشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثه عنه انبعاث الضوء من المضي والحراره من النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعه جسمانيه يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي

الجوهري الجسماني وهذا هو حركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض». وفي نهايه الحكمه ص ٢٦٢ - ٢٦٣: «حجه أخرى [على وقوع الحركة في مقوله الجوهر]: الأعراض من مراتب وجود الجواهر، لما تقدم أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها، فتغيرها وتجددها لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتجددها، فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر». وفي بدايه الحكمه ص ١٦٢: «ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيره وتجدده تغير للجوهر وتجدد له». وفي الرافد في علم الأصول ص ٢٠ - ٢١: «ومن النظريات الفلسفية التي نهتم بها كثيرا في بحثنا الأصولية نظريه وحده الموجود. بيان ذلك: أن النظرية المشهورة في الفلسفة التقليدية هي تعدد الموجود لجوهر وعرض، وأن الوجود الجوهرى ما كان موجودا لا في موضوع والوجود العرضى ما كان وجوده في الموضوع، واختلف أصحاب هذه النظرية في كون التركيب بينهما إذا اجتمعا هل هو تركيب اتحادى أم تركيب انضمامى كانضمام الحجر للحديد في بناء الدار مثلا، ولكننا نختار ما طرحه بعض فلاسفه الغرب كالفيلسوف الفرنسى روسوا [كذا و الظاهر خطأ المقرّر] وبعض فلاسفه الشرق وهو آقا على المدرس من اتحاد هذين المفهومين وهما الجوهر والعرض وجودا، وذلك لأن الموجود شىء واحد فى الخارج إلا أنه يعيش حركة تطوريه تكاملية والاعراض ما هى إلا - أنحاء وجوده التطورى وألوان حركته التكاملية المتجدده لا - أنها وجودات محموليه أخرى ترتبط بوجوده وتنضم إليه، وقد رتبنا على هذه النظرية كثيرا من البحوث الفلسفيه، منها عدم الحاجة لدعوى واقعيه الوجود الرابط خارجا كما هو المشهور فى الفلسفه... كذلك بعض البحوث الأصولية التى ترتبط بهذه النظرية، فمثلا بحث اجتماع الأمر والنهى قد ربطه المحقق النائيني بنظرية تعدد الموجود» الخ. وفي ص ٢٨١: «إن هناك مسلكين فى وجود الاعراض: ١ - مسلك الآقا على المدرس وهو المختار عندنا، ومحصله: أن الاعراض ليس لها وجود محمولى خاص بها وإنما الوجود الجوهرى يعيش فى صميمه حركة تطوريه تتشأن بعده شؤون وتتلون بعده ألوان والاعراض هى ألوان ذلك الوجود الجوهرى المتطور، فحينئذ ليس عندنا وجودان فى الخارج بل وجود واحد والاعراض نابعه من صميم هذا الوجود الواحد من دون أن توجب تعددا وجوديا له» الخ.

الجوهر فليست خارجه عنه.

و أما ملاحظتنا فهو إشكال بنائى فهو أنّ الماهيات المركبه الشرعيه قد تتركب من مقولات متعدده و حينئذ قد يكون جزء الماهيه الجعليه الشرعيه المأمور بها جزءً للماهيه المنهى عنها فيجتمع فيها الأمر و النهى.

مضافاً إلى أنّ الجبهه المبحوث عنها فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هى أنّ تعدد الوجه و العنوان فى الواحد هل يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى أو لا يوجبها؟ و لذا قال صاحب الكفايه (قدس سره): (١١) «إنّ تعدد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد ... و إلا لما كان يجدى أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى لوحده الطبيعتين وجوداً و اتحادهما خارجاً...»

فما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) ينفع فى مقام تعدد الوجه و العنوان؛ فإن قلنا بأنّ

ص: ٢٩٥

١- كفايه الأصول، ص ١٥٤، المقصد الثانى، الفصل الثانى فى اجتماع الأمر و النهى، الأمر السابع.

تعدد الوجه يجدى فى حل مشكله اجتماع الأمر و النهى فلا بدّ من أن نلتزم بالجواز.

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) فى إنكار الثمره:

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) (١١) فى إنكار الثمره:

إنّ المحقق الخوئى (قدس سره) قرّر النزاع من ناحيتين، نشير هنا إلى الناحيه الأولى منهما، فقال: «الذى ينبغى أن يقال فى هذه المسأله هو أنّه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين:

الأولى: من جهه ابتناء ذلك على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج و القول بعدم وجوده؛ فعلى الأول يتعلق الأمر بالطبيعه و على الثانى بالفرد.

بيان ذلك: هو أنّه لا شبهه فى [أنّ تشخص الحصه و تفردّها بالوجود و أما تشخص الوجود و تفردّه فهو بنفس ذاته و] أنّ كل وجود فى الخارج بذاته و شخصه يمتاز عن وجود آخر و يباينه و يستحيل اتحاد وجود [متشخص بذاته] فيه مع وجود آخر ضروره أنّ كل فعليه تأبى عن فعليه أخرى و كل وجود يباين وجوداً آخر و يأبى عن الاتحاد معه ...»

فعلى هذا امتياز كل حصه عن حصه أخرى ليس بالذات بل إنّما هو بالوجود لأنّ كل ما بالغير لا بدّ أن ينتهى إلى ما بالذات.

و الكلام هنا فى أنّ الوجود المضاف إلى الفرد الخارجى هل يضاف إلى الكلى الطبيعى على نحو الحقيقه أو بالمجاز؟ و القائل بأنّ الكلى الطبيعى موجود فى الخارج يقول بأنّ إضافه هذا الوجود إلى الكلى الطبيعى بنحو الحقيقه و القائل

ص: ٢٩٦

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ١٣-١٦؛ ج ٣، ص ١٩٢ - ١٩٥، هل الأوامر متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟

بعدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج يقول بأن إسناد هذا الوجود إلى الكلى الطبيعى يكون بالعرض و المجاز.

«و الصحيح فى المسأله أنّ الطبيعى موجود فى الخارج حقيقه و ذلك لصحه حمل الوجود عليه [و عدم صحه سلبه] فلا فرق بين قولنا: زيد موجود و قولنا: الإنسان موجود ... هذا من ناحيه و من ناحيه أُخرى إنّ لا شبهه فى صحه حمليه على الفرد فيقال: زيد إنسان و من المعلوم أنّه يعتبر فى صحه الحمل الاتحاد فى الوجود الخارجى و إلا فالحمل غير صحيح و هذا لعله من الواضحات.

و بعد ذلك نقول: إنّ على القول بوجود الطبيعى فى الخارج يتعلق الأمر به و على القول بعدم وجوده فيه يتعلق بالحصه و الفرد و لكن بإحدى الحصص الخارجيه لا بالمعين منها فالنتيجه على كلا القولين هى التخيير بين تلك الحصص و الأفراد عقلاً.

أما على القول الأول [أى وجود الطبيعى فى الخارج] فواضح و أما على القول الثانى فلفرض أنّ الأمر لم يتعلق بالحصه الخاصه بل تعلق بواحد منها لا بعينها و من المعلوم أنّ تطبيقها على هذه و تلك بيد المكلف و لانعنى بالتخيير العقلى إلا هذا و من هنا يظهر أنّه لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً...»

الفصل الرابع: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟

إشاره

و الكلام فى مقامات ثلاثه

المقام الأول: إمكان بقاء الجواز ثبوتاً

المقام الثانى: فى مقام الإثبات

المقام الثالث: مقتضى الأصل العملى

ص: ٢٩٩

اختلف الكلام بين الأعلام فقال بعضهم بعدم بقاء الجواز مثل صاحب

ص: ٣٠١

١- . ذهب العلامة (قدس سره) في مبادئ الوصول إلى بقاء الجواز و مال إليه الشهيد الثاني (قدس سره) في تمهيد القواعد و صاحب المعالم و الفصول بحسب ما ذكروا في مقام الاستدلال و في تمهيد القواعد: ذهب الأكثر إلى أنها باقية. و في قباهم صاحب القوانين (قدس سره) ، و صرّح في هداية المسترشدين و أجود التقريرات و محاضرات بعدم البقاء و به قال الغزالي (حكاه في تمهيد القواعد). استدلال القائلين بقاء الجواز مركب من مقدمتين: المقدمه الأولى: في القوانين: «الأمر الإيجابي دلّ على الجواز مع المنع من الترك» و في مبادئ الوصول: «الوجوب ماهيه مركبه من الإذن في الفعل و المنع من الترك» و عبروا عنهما بالجنس و الفصل. و أُجيب عنها تاره بأن التركب عقلي لا خارجي (كما في القوانين و هداية المسترشدين؛ و في الهدايه: «الاشتباه في المقام إنّما وقع من جهه الخلط بين التركيب العقلي و الخارجى») و أخرى بعدم كون المنع من الترك من أجزاء الوجوب العقليه أيضاً (كما في هداية المسترشدين). و قول المحقق النائيني و الخوئي ببساطه الوجوب معناه إنكار كون الوجوب ذا أجزاء تحليليه عقليه المقدمه الثانيه: «رفع المركب لا يستلزم رفع جزءه معاً بل أحدهما لا بعينه» (مبادئ الوصول). و أُجيب عنها بأنّ المحققين صرّحوا بكون الفصل عله لوجود الجنس (كما في القوانين) و أنّ المعلول ينتفى بانتفاء علته (كما في الفصول). و القائلون بالبقاء ردّوا هذا الجواب: تاره بأنّ الخلاف واقع في كون الفصل عله للجنس فقد أنكره بعضهم و قال إنّهما معلولان لعله واحده. (كما في المعالم). و ثانيه بأنّه لا يعقل التوقف و العليه بينهما أى الجنس و الفصل و معنى عليه الفصل للجنس أنّ مفهوم الفصل إذا انضمّ إلى مفهوم الجنس في الذهن ميزه عن إبهامه المانع من قبوله للوجود خارجاً بل و ذهنياً إلّا في مجرّد الاعتبار و كان عله لتصيره نوعاً مخصوصاً صالحاً للوجود ذهنياً و خارجاً و ذلك لا يوجب العليه بينهما في الوجود. الفصول، ص ١١٢. و ثالثه بأنّ الجنس إنّما يرتفع بارتفاع الفصل إذا لم يخلفه فصل آخر و من البين أنّ ارتفاع المنع من الترك مقتضى لثبوت الإذن فيه و هو فصل آخر للجنس الذى هو الجواز. (كما في المعالم). و ببيان الفصول: «إنّما يتوقف الجنس في الوجود و البقاء على فصل ما لا على فصل بخصوصه و لا ريب أنّه إذا انعدم الفصل الأوّل أعني المنع من الترك تحقق جواز الترك» الخ و قال: «لانسلم أنّ زوال العله يقتضى زوال المعلول مطلقاً بل إذا لم يقم مقامه عله أخرى و قد بينا قيام فصل الإباحه مقام فصل الوجوب فلا- وجه لزوال الجنس». و استشكل على هذا الرد الثالث في القوانين بأنّ تحصل الجنس في ضمن الفصل الأوّل غير تحصله في ضمن فصل آخر فإذا انتفى التحصل الأوّل فما الذى أوجب حصوله ثانياً؟ و جاء في الفصول دافعاً لإشكال القوانين: «إنّه يكفى احتمال تحقق الفصل و لا حاجه إلى إثباته». و حيث يمكن الإيراد عليه بأصالة عدمه قال: «و أصاله عدمه لا يعارض أصاله بقاء الجنس لكونه أصلاً مثبتاً و هو غير معتبر».

الكفايه (١) و المحقق الخوئي (٢) (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله) (٣) وهو المختار، و في قباهم قال المحقق العراقي (قدس سره) (٤) بإمكان بقاء أصل الجواز و الرجحان ثبوتاً و أما إثباتاً فإنّ دليل النسخ ظاهر في رفع الحكم المنسوخ بجميع مراتبه من الإلزام و

ص: ٣٠٢

١- يأتي بيانه (قدس سره) في المقام الثاني.

٢- محاضرات في أصول الفقه، الطبعة الجديدة، ج ٣، ص ٢٠٣، النسخ «غير خفي أنّ الوجوب إذا نسخ فلا- دلاله فيه على بقاء الجواز لا بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص و الوجه في ذلك واضح».

٣- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٩، النسخ «فالمختار في المقام هو عدم البقاء ثبوتاً من جهة أنّ الوجوب أمر بسيط سواء كان انتزاعياً أو واقعياً».

٤- يأتي بيانه (قدس سره) لمقام الثبوت في الموضوع الأول، التقرير الأول و لمقام الإثبات في الموضوع الثاني.

الرجحان و الجواز إلا إذا كان الناسخ مجملاً من حيث إنّه رافع للإلزام أو مطلق الرجحان أو الجواز.

و البحث هنا وقع بينهم فى ثلاث مقامات:

المقام

الأول فى مقام الثبوت؛

و المقام الثانى فى مقام الإثبات؛

و المقام الثالث فى مقتضى الأصل العملى.

ص: ٣٠٣

إشاره

هنا تقريران للإمكان

التقرير الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره)

إشاره

(١)

قال: «لا ينبغي الإشكال في أنه لا ملازمه بين ارتفاع الوجوب و بين ارتفاع جوازه و ذلك من جهة أنه بعد أن كان له مراتب عديده من حيث أصل الجواز و الرجحان الفعلى و من حيث الإلزام و المنع عن النقيض فلا جرم أمكن أن يكون المرتفع لأجل دليل النسخ هو خصوص جهة إلزامه و منعه عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلى غير المانع عن النقيض على حاله كما إمكان ارتفاعه حتى بمرتبته رجحانه الفعلى أيضاً مع بقائه على الجواز بمعنى تساوى فعله و تركه كما إمكان ارتفاعه [بجميع مراتبه] حتى بمرتبته جوازه أيضاً.

و حينئذ فأمكن ثبوتاً بقاء كل واحد من هذه المراتب بعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ من غير أن يكون برهان عقلى على امتناعه بوجه أصلاً...»

و الوجه في ذلك هو أنّ الوجوب و الاستحباب عنده من التشكيكيات فالوجوب هي الإراده الشديده و الاستحباب هي الإراده الضعيفه.

إيرادات ثلاثة على هذا التقرير:

الإيراد الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره) و هو مبني

إنّ الوجوب أمر انتزاعي و منشأ انتزاعه هو اعتبار الشارع لا بدّيه الشئ على

ص: ٣٠٤

ذمه المكلف (١) و الأمر الانتزاعي ليس تشكيكياً.

(إنّ الوجوب عند المحقق الخوئي (قدس سره) ليس مجعولاً شرعياً بل منتزع منه).

الإيراد الثاني: و هو مبني أيضاً

إنّ الوجوب حكم اعتباري مجعول للشارع و هو بسيط إما يعتبر فيوجد و إما لايعتبر فلايوجد و الاستحباب و الجواز اعتباران آخران فانتفاء اعتبار الوجوب لا يوجب إثبات اعتبار آخر.

الإيراد الثالث: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله) .

(٢)

إنّ ما أفاده (قدس سره) يبتنى على أن يكون الترخيص في الترك دخيلاً في حقيقه مرتبه حكم الوجوب مع أنّ «الإراداه و هي الشوق الأکید غير المحدود كيف نفساني تكويني و الترخيص أمر جعلي اعتباري فكيف [يمكن أن] يكون [الأمر الاعتباري] من أجزاء الأمر التكويني؟»

التقرير الثاني:

إشاره

(٣)

إنّ الوجوب أمر اعتباري انتزاعي و منشأ انتزاعه هو طلب الشيء مع المنع

ص: ٣٠٥

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٣؛ ج ٣، ص ٢٠٣، النسخ «إنّ الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهه جميعاً منتزعه من اعتبار الشارع بحكم العقل و ليس شيء منها مجعولاً- شرعياً فالمجعول إنّما هو نفس ذلك الاعتبار غايه الأمر إن نصب الشارع قرينه على الترخيص في الترك فينتزع العقل منه الاستحباب و إن لم ينصب قرينه عليه فينتزع منه الوجوب».

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٩٣، النسخ، المقام الأول، تصوير المحقق العراقي بقاء الجواز على القول بالبساطه، مناقشته.

٣- . بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٨٦ «التقريب الثالث مبني على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الوجوب ليس مدلولاً للفظ و إنّما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل و عدم الترخيص في الترك فإنّه على هذا المبني يتعين إثبات الجواز بالمعنى الأعم بلا حاجه إلى إنكار شيء من التبعيتين في الحجيه و الوجه في ذلك واضح الخ»

من الترك فإذا ورد الدليل على الترخيص بالنسبه إلى الترك فحينئذ يرتفع الوجوب و ينتزع الاستحباب (و هذا التقرير لا ينافي بساطه الوجوب).

إيراد على هذا التقرير:

إن المنع من الترك ليس إلا لإبراز الحكم فهو أمر إثباتي بعد ثبوت الحكم الاعتباري فلا يمكن أن ينتزع عنه الحكم.

تمه:

إن بعضهم توهم جعل تلك المسأله مبتنياً على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل (1) فإن كان التركيب بينهما اتحادياً فلا يمكن بقاء الجنس بعد ارتفاعه و إن

ص: ٣٠٦

١- قد مرّ عباره أجود التقريرات: «حديث إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل أجنبي عن المقام بعد فرض بساطه الأحكام» و عباره محاضرات: «إنه لا- موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسأله على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل لما مرّ من أنّ الاعتبار بسيط في غايه البساطه فلا جنس و لا فصل له» بل في حاشيه المشكيني (قدس سره): «إنه لا فرق في هذا النزاع بين القول بكون الأحكام من قبيل البسائط أو المركبات بأن يكون كل واحد مركباً من جنس و فصل و كذا على الثاني لا فرق بين القول بكون الفصل عله للجنس و عدمه». و لكن في بحوث في علم الأصول: «المشهور بينهم عدم إمكان إثبات الجواز... مع أنّ الصحيح التفصيل بلحاظ المسالك المختلفه فإنه بناء على بعضها لا بدّ من القول بإمكان إثبات الجواز و هذا ما يمكن بيانه بعده تقريرات:.... ثم إنه اتضح مما تقدّم وجه ما ذكره المشهور في المقام من ربط المسأله و تفريعها على المسأله الفلسفيه المعروفه من أنّ النوع إذا ارتفع بارتفاع فصله فهل يمكن أن يبقى الجنس المتضمن فيه و لو في ضمن نوع آخر أو لا يمكن ذلك؟ فعلى القول بإمكانه قيل في المقام ببقاء الجواز الذي كان بمثابة الجنس للوجوب و لو ارتفع ما كان بمثابة فصله و هو المنع من الترك فإن المقصود من هذا البيان هو التقريب الثاني من التقريبات الثلاثه أي التمسك بالمدلول التضمني للدليل المنسوخ إلاّ أنّه مبني على إمكان بقاء الجنس و لو في ضمن نوع آخر و إلاّ كان المدلول التضمني أيضاً مرتفعاً. فلا يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ من وجوه عديده حيث أفاد: أولاً.... و ثانياً: إنّ الأحكام من الأمور الاعتباريه و هي بسائط و ليست مركبه من ماده و صورته فضلاً عن الجنس و الفصل وثالثاً:.... أقول: هذه الاعتراضات لا يمكن مساعدته على شيء منها بعد توجيه كلام المشهور بما ذكرناه إذ فيما يتعلّق بالا-اعتراض الأوّل يرد عليه... و فيما يتعلّق بالا-اعتراض الثاني يرد أنّ مدعى المشهور لم يكن هو تحليل الأمر الاعتباري المسمّى بالوجوب بالحمل الشائع إلى جنس و فصل في أفق وجوده كي يقال بأنّ الاعتبار من البسائط و إنّما المدعى أنّ الوجوب عباره عن مجموع اعتبارين- طلب الفعل و المنع من الترك - مندكين في اعتبار واحد فهما بمثابة الجنس و الفصل له و الدليل الناسخ غايه ما يدلّ عليه ارتفاع المجموع لا الجميع فيمكن إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ. نعم التعبير عن ذلك بالجنس و الفصل الذين هما من الأجزاء التحليله العقليه و إرادته معناهما الحقيقي في المقام لا بدّ أن يكون مسامحه و كان الأولى أن يعبروا بالمدلول التضمني و المطابقي كما تقدّم في التقريب الثاني». و جاء التعبير بدلاله التضمن في تمهيد القواعد فراجع.

كان انضمامياً فيمكن ذلك.

و لكن النزاع قبل ذلك هو في أنّ الوجوب بسيط أو مركب؛ فإن قلنا ببساطه الوجوب (كما هو الحق) (1) فلا تصل النوبه إلى البحث عن بقاء الجنس لأنّ

ص: ٣٠٧

١- حديث تركب الوجوب جاء في كلام كلهم إلّا هدايه المسترشدين و أجود التقارير و محاضرات حيث قالوا ببساطته. ففي الأول: «يدلّ على المختار أنّ الوجوب معنى بسيط في الخارج قد دلّ عليه الأمر فإذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرّه... نعم إنّما يثبت له أجزاء تحليليه عقليه من الإذن بالفعل و المنع بالترك و غيرها [كذا] إن ثبت كونها أموراً ذاتيه له و من البين أنّ ذلك لا يوجب تركباً بحسب الخارج بأن يكون هناك موجودات متعدّده منضمه ليصحّ القول برفع بعضها دون بعض فالاشتباه في المقام إنّما وقع من جهه الخلط بين التركيب العقلي و الخارجى بل قد مرّ [ما] في كون الأمر بالترك [كذا و الصواب: المنع من الترك] من أجزاء العقليه أيضاً حتى قيل بكونه من لوازمه البينه بالمعنى الأعم». و في الثاني: «إذا نسخ الوجوب فلا دلاله لدليل الناسخ و لا لدليل المنسوخ على الجواز أصلاً لكون الأحكام كلّها بسائط يضاد بعضها الآخر فارتفع بعضها لا يكون فيه دلالة على ثبوت واحد معين منها و حديث إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل أجنبي عن المقام بعد فرض بساطه الأحكام كما بيّناه سابقاً». و في الثالث: «إنّه لا موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسأله على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل لما مرّ من أنّ الاعتبار بسيط في غايه البساطه فلا جنس و لا فصل له». و في كلام القوانين أيضاً إشاره إلى ذلك حيث قال: «إنّ الجنس و الفصل وجودهما في الخارج متحد و وجودهما إنّما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما». و صاحب الفصول و إن كان في كلامه ما يقرب منه مال إلى القول ببقاء الجواز قال (قدس سره): «إنّ الجنس و الفصل موجودان في الخارج بوجود واحد و لولاه لما صحّ الحكم بأنّ أحدهما عين الآخر كما هو مفاد الحمل» و استدلّ بكلامه هذا على عدم العليه بين الفصل و الجنس.

الوجوب حينئذ لا جنس له.

و التحقيق هو أنّ الأحكام الشرعية أمور اعتبارية و الأمر الاعتبارى لا جنس له و لا فصل لأنّ الجنس و الفصل لا يتحققان إلا فى المركبات الحقيقيه فالوجوب أمر بسيط.

نعم إنّ الماهيات الجعليه الشرعيه الاعتباريه تتشكل فى الخارج عن بعض الأمور الحقيقيه إلا أنه من حيث وحدتها الاعتباريه لا جنس لها و لا فصل فهى بسيطه فى عالم الاعتبار بل الأمور الخارجيه محصل للماهيه الاعتباريه.

و الحاصل: عدم إمكان بقاء الجواز ثبوتاً.

ص: ٣٠٨

بعد بيان عدم إمكان ذلك ثبوتاً لاحتياج إلى مقام الإثبات و لكن نشير إلى ذلك لمن لم يلتزم بما مضى.

قال صاحب الكفايه (قدس سره): ((١)) «إذا نسخ الوجوب فلا دلاله لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا- بالمعنى الأخص كما لا- دلاله لهما على ثبوت غيره من الأحكام [إنَّ الجواز بالمعنى الأخص هو الإباحه و لم يثبت من قبل حتى يقال ببقائه فلا بدّ من أن يقال بعدم الدليل على ثبوته لا على بقاءه فما أفاده (قدس سره) تسامح في التعبير] ضروره أنْ ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن و لا دلاله لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى فلا بدّ للتعيين من دليل آخر.»

دليل على البقاء جاء في كلام المحقق العراقي (قدس سره) :

((٢))

«إنَّ القدر المتيقن الذي يقتضيه دليل الناسخ إنما هو رفع خصوص جهه إلزامه ففي ما عداه يؤخذ حينئذ بدليل المنسوخ و يحكم بمقتضاه باستحبابه، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شيء و دليل آخر على عدم وجوبه فكما أنه هناك يجمع بينهما فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان و يرفع اليد عن ظهوره في الإلزام و جهه المنع عن النقيض كذلك في المقام أيضاً؛ فإذا لم يكن لدليل النسخ دلاله أزيد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل

ص: ٣٠٩

١- كفايه الأصول، ص ١٤٠، المقصد الأول، الفصل الثامن.

٢- نهايه الأفكار، ج ١ و ٢، ص ٣٩٠، المقصد الأول، المبحث التاسع، المقام الثاني.

المنسوخ فى مطلق رجحانه و بذلك يثبت استحبابه حيث لانعنى من الاستحباب إلا ذلك.»

إيراد المحقق العراقى (قدس سره) عليه:

«فيه أنّ هذا الجمع إنّما يصح فى غير الحاكم و المحكوم و أما فيهما فلايتأتى مثل هذا الجمع بل لابدّ من الأخذ بدليل الحاكم و رفع اليد عن دليل المحكوم و إن كان ظهوره أقوى بمراتب من دليل الحاكم ...

و حينئذ فلتنّ خودش فى ذلك فلابدّ من الخدشه فى أصل المطلب بدعوى قوه ظهور دليل الناسخ فى نظره إلى رفع جميع مراتب الحكم [أى حكم المنسوخ] كما لعله ليس بعيداً أيضاً لظهوره فى رفعه لأصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بما له من المراتب و عليه لايبقى مجال للأخذ بظهور دليل المنسوخ فى مطلق الرجحان لإثبات الاستحباب.

نعم لو فرضنا إجمال دليل الناسخ فى نفسه و تردده بين رفع خصوص جهة إلزامه أو رفعه حتى بمرتبه رجحانه و جوازه ففى مثله لا بأس بدعوى الرجوع إلى دليل المنسوخ لإثبات مطلق الرجحان لولا دعوى سرايه إجماله إليه أيضاً فتدبر.»

إشكالان من بعض الأساطين (دام ظله) عليه:

اشاره

(١)

الإشكال الأول:

(٢)

إنّ ما أفاده (قدس سره) أخيراً من سرايه إجمال الناسخ إلى المنسوخ مستحيل لأنّ

ص: ٣١٠

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٩٧، المقام الثانى.

٢- «لكن الإشكال الوارد عليه فى استثنائه صورته إجمال الناسخ إذ فيه أولاً أنّ الناسخ دليل منفصل عن المنسوخ فيستحيل سرايه إجماله إليه الخ.»

الناسخ منفصل عن المنسوخ فلو قلنا بسرايه الإجمال هنا للزم القول بسرايه الإجمال في كل مخصص منفصل بالنسبه إلى العام فلا يمكن التمسك بالعام.

الإشكال الثاني:

(١١)

ما أفاده (قدس سره) في صورته إجمال الناسخ من جهة رفع خصوص الإلزام أو رفعه بمرتبته رجحانه و جوازه يتوقف على دلالة المنسوخ على الرجحان و هذه الدلالة عند المحقق العراقي (قدس سره) تضمنى لأن الرجحان عنده من مراتب الوجوب و عندنا التزامى و على أى حال الدلالة التضمنيه و الالتزاميه كلاهما فرع للدلالة المطابقه حدوثاً و بقاءً فمع سقوط الدلالة المطابقه لا تبقى الدلالة التضمنيه و لا الالتزاميه.

ص: ٣١١

١- «و ثانياً أنّ بقاء الرجحان في حال عدم سرايه الإجمال - إن كان مجملاً - إلى المنسوخ موقوف على دلالة المنسوخ على الرجحان و هي إما بالالتزام و إما بالتضمن و هو يقول بالثاني الخ».

هل يجرى الاستصحاب أو لا؟

إشارة

هنا قولان:

القول الأول: جريان الاستصحاب

إشارة

و في تصوير جريانه نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره)

(١)

إنّه (قدس سره) يرى جريان الاستصحاب بناء على مسلكه من تصوير التشكيك بين الوجوب و الاستصحاب فالاستصحاب يجرى لأنّ المشكوك (و هو الجواز أو الاستصحاب) يكون عرفاً من مراتب ما هو المتيقن سابقاً بحيث كان تقدير بقائه عرفاً بقاءً لما علم بتحقيقه سابقاً.

نعم المحقق العراقي (قدس سره) يقول: إن قلنا بأنّ الأحكام متباينات كل منها مع الآخر فلا يجرى الاستصحاب من جهة عدم اتحاد القضية المشكوكه و القضية المتيقنه عرفاً لكنه خلاف مختاره في حقيقه الأحكام.

النظرية الثانية: ما أفاده السيد المحقق الحكيم (قدس سره)

(٢)

قال: «يكفي في إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه

ص: ٣١٢

١- نهاية الأفكار، ج ٢ و ٣، ص ٣٩١، المقصد الأول، المبحث التاسع، المقام الثاني «و أما الاستصحاب فيبني جريانه على أن يكون المشكوك عرفاً من مراتب ما هو المتيقن سابقاً بحيث على تقدير بقائه يعدّ كونه عرفاً بقاءً لما علم بتحقيقه سابقاً الخ».

٢- حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٣١، التعليقه على هذه العبارة «فلا مجال للاستصحاب».

إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا بل يكون الرضا الأول باقياً [فستصحب رضا الشارع بالفعل] و إذا ثبت الرضا به [أى بالفعل] و لو بالاستصحاب كان جائزاً عقلاً ...

و يكفى فى إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإرادة النفسانية إذ مجرد رفع الوجوب لا يدل على ارتفاعها و إذا ثبتت الإرادة المذكوره ثبت الاستحباب لأنه يكفى فيه الإرادة للفعل مع الترخيص فى الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب.»

النظرية الثالثة:

إنّ القائلين بتركيب الوجوب من طلب الشيء و المنع من الترك تريباً انضمامياً لا مانع عندهم من جريان الاستصحاب حيث نشك فى أنّ المنسوخ هو خصوص المنع من الترك أو كلاه الجزأين فنستصحب بقاء طلب الشيء و هذا هو استصحاب فرد واحد شخصى.

القول الثانى: عدم جريان الاستصحاب

و هو نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره) ((1)) إنه يقول بعدم جريان الاستصحاب لأنّ الوجوب عنده مابين للاستحباب عرفاً و مابين لسائر الأحكام عقلاً و عرفاً و الاستصحاب فى المقام يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو لا يجرى و إليك نص عبارته:

«لا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناء على جريانه فى القسم الثالث من أقسام

ص: ٣١٣

١- كفايه الأصول، ص ١٤٠، المقصد الأول، الفصل الثامن.

استصحاب الكلى و هو ما إذا شك في حدوث فرد كلى مقارناً لارتفاع فرده الآخر و قد حققنا في محله (11) أنه لا يجرى الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويه أو الضعيفه المتصله بالمرتفع بحيث عد عرفاً - لو كان - أنه باقٍ لا أنه أمر حادث غيره.

و من المعلوم أنّ كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشده و الضعف عقلاً إلا أنهما متباينان عرفاً؛ فلامجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر فإنّ حكم العرف و نظره يكون متبعاً في هذا الباب.»

فتحصّل إلى هنا: أنّ الوجوب بسيط فمع ارتفاعه لا يمكن ثبوتاً بقاء حكم آخر و لا بقاء الجواز بالمعنى الأعم الذى هو فى ضمن هذا الفرد من الوجوب كما أنه لا يجرى استصحاب الجواز بالمعنى الأعم لأنه من القسم الثالث من استصحاب الكلى؛ أما مبادئ الحكم من الرضا بالفعل و الإراده النفسانيه فليس مثل الجواز بالمعنى الأعم لأنّ الجواز بالمعنى الأعم أمر اعتبارى تابع للوجوب حدوثاً و بقاءً و أما الرضا فليس تابعاً للوجوب بل من مبادئه فاستصحابه من القسم الأول لا القسم الثالث من استصحاب الكلى كما أنّ استصحاب الإراده النفسانيه من القسم الرابع و هو استصحاب فى التشكيكات.

ص: ٣١٤

١- كفايه الأصول، ص ٤٠٦، تنبيهات الاستصحاب، التنبيه الثالث «و أما إذا كان الشك فى بقائه من جهه الشك فى قيام خاص آخر فى مقام ذاك الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففى استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه الخ».

اشاره

ص: ٣١٥

اشاره

في حقيقه الواجب التخييري نظريات ثمان:

النظريه الأولى:

اشاره

الواجب هو الواحد المعين عند الله تعالى.

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره) عليها:

(١)

أولاً: « كل منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالغرض. »

ثانياً: إنه مخالف لظهور الأدله في وجوب كل منهما لا أحدهما المعين.

النظريه الثانيه:

اشاره

الواجب هو الواحد المعين الذي يختاره المكلف في مقام الامتثال.

و كل من الأشاعره و المعتزله نسب هذا القول إلى الآخر و تبرأ منه لسخافته

ص: ٣١٧

و «لازم هذه النظرية هو أنّ الواجب يختلف باختلاف المكلفين بل باختلاف حالاتهم.» (١)

إيرادات أربعة من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:

الإيراد الأول:

«إنّه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير و لا تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر فما يختاره مصداق للواجب لا إنّه الواجب بعينه.»

الإيراد الثاني:

«إنّه منافٍ لقاعده الاشتراك في التكليف... التي هي من القواعد الضرورية.»

الإيراد الثالث:

«إنّ لازم هذا القول أن لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما و ترك امثاله و عصيانه ... و لازمه هو أنّه لا وجوب له قبل اختياره ضروره انتفاء المشروط بانتفاء شرطه كما هو واضح؛ فإذن لا موضوع للعصيان و استحقاق العقوبه عند ترك المكلف الإتيان بالجميع ضروره أنّ إيجاد الشرط غير واجب عليه و هذا بديهي البطلان.»

الإيراد الرابع:

إشاره

«إنّه إذا لم يكن شيء منهما واجباً في حال العصيان فلا يكون واجباً في حال

ص: ٣١٨

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٦ و ٢٧؛ ج ٣، ص ٢٠٧ - ٢٠٩، الواجب التخييري.

الامتثال أيضاً و الوجه في ذلك هو أنّ كلاً من العصيان و الامتثال وارد على موضوع واحد... فإذا فرض أنه لم يكن واجباً في حال العصيان فلا يعقل أن يكون واجباً في حال الامتثال...»

جواب عن هذا الإيراد:

إنّ المكلف في حال الامتثال يختار أحدهما المعين و لا بدّ -مع تحقق الاختيار- أن يكون الواجب هو ما اختاره المكلف حيث إنّ حصول الاختيار شرط لذلك و الشرط حاصل فالمشروط أيضاً لا بدّ من أن يكون حاصلًا.

النظريه الثالثه:

اشاره

إنّ في أطراف الوجوب التخييري وجوبات تعيينيه كل منها مشروط بترك الآخر و قد يعبر عنه بأنه يجب كل من الأطراف مع السقوط بفعل أحدها و الوجوب بالنسبه إلى كل من الأطراف تعييني؛ غايه الأمر أنّ امتثال واحد من الأطراف مسقط لغيره.

إيرادات خمسه عليها:

الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)

(١١)

إنّ أمكن استيفاء ما في كل منها من الغرض فلا يسقط الوجوب بفعل الآخر و إن لم يمكن فلا يجوز الإيجاب كذلك.

ص: ٣١٩

١- كفايه الأصول، ص ١٤١ «فلا- وجه في مثله للقول بكون الواجب هو... و لا كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما بداهه عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض الخ».

(١)

إنه يلزم فعلية وجوب جميع الأطراف و لزوم الإتيان بجميعها عند ترك الإتيان بها؛ و هذا ينافي حقيقه الوجوب التخيري.

الإيراد الثالث:

(٢)

إنه يلزم تعدد العقاب عند ترك الإتيان بجميع الأطراف لحصول شرط فعلية وجوب جميع الأطراف؛ و تعدد العقاب مما لا يرتضى به القائل كما أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) استشكل (٣) الترتب بلزوم تعدد العقاب.

الإيراد الرابع:

(٤)

إنه يلزم عدم تحقق الامتثال و عدم وقوع شيء من الأطراف على صفه

ص: ٣٢٠

١- نهاية النهايه، ج ١، ص ٢٠٠، المقصد الأول، مبحث الواجب التخيري، التعليقه على هذه العبارة «ففي وجوب كل واحد على التخير» قال (قدس سره): «... مثلاً- إذا قلنا: إن معنى وجوب الكفاره مخيراً بين خصالها هو وجوب كل خصله مشروطاً بعدم الأخرى اتجه السؤال بأن الشرط هو عدم الأخرى قبل وجود هذه أو عدمها مطلقاً و لو مع هذه بأن لا تكون موجوده و لو مقارنة معها أو عدمها مطلقاً و لو كان وجودها عقيب هذه فإن كان الأول كان اللازم حين عدم الإتيان بشيء من الخصال وجوب الإتيان بالجميع دفعه لحصول شرط وجوب كل منهما و هو عدم الأخرى و ذلك باطل الخ».

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٢٣ «و الرابع: إنه في صورته ترك كليهما يلزم تعدد العقاب و هو خلاف الضروره و فيه أنه إشكال مبنائي الخ».

٣- كفايه الأصول، ص ١٣٥ و ١٣٦، فصل: الأمر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده أو لا؟ «ثم إنه لاأظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ لا يلتزم به على ما هو بيالى و كنا نورد به على الترتب و كان بصدده تصحيحه الخ».

٤- تحقيق الأصول «الخامس: إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين مع اليقين بحصول الامتثال بذلك و هذا هو الإشكال الصحيح».

المطلوبه عند الإتيان بجميع الأطراف مع أنه لا شبهه في حصول الامتثال إذا أتى المكلف بجميع الأطراف في زمان واحد.

الإيراد الخامس:

(١)

إنه مخالف لظهور الأدله لأنّ أطراف الوجوب التخييري معطوفه بعضها ببعض بكلمه « أو » و حمل ذلك على اشتراط الوجوب في بعضها بترك البعض الآخر خلاف الظاهر.

النظريه الرابعه: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(٢)

قال: «التحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقه هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لاشريعياً.

و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول.

و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

و ان كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب

ص: ٣٢١

١- تحقيق الأصول «و السادس: إنّ هذا الوجه لاتساعده ظواهر الأدله في مقام الإثبات فقد جاءت الأفراد معطوفه بأو الخ».

٢- كفايه الأصول، ص ١٤٠ و ١٤١، المقصد الأول، الفصل التاسع.

يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما.»

إيرادات ثلاثة على الفرض الأول:

الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

«لا يخفى عليك أنّ قاعده «عدم صدور الكثير عن الواحد» و «عدم صدور الواحد عن الكثير» مختصه بالواحد الشخصى لا الواحد النوعى كما يقتضيه برهانها فى الطرفين.

[أما البرهان على تلك القاعده] ف[هو] أنّ تعين كل معلول فى مرتبه ذات علته لثلا يلزم التخصص [أى تخصص المعلول] بلا مخصص و كون الخصوصيه الموجه لتعينه [أى المعلول] ذاتيه للعله إذ الكلام فى العله بالذات.

و لزوم الخلف من تعين معلولين فى مرتبه ذات عله واحده من جميع الجهات للزوم [وجود ال] خصوصيتين فيها [أى فى العله التى فرضنا كونها واحده من جميع الجهات] لا ربط له بعدم صدور الكثير عن الواحد النوعى [فالكثير لا يصدر عن عله واحده من جميع الجهات].

[و أما البرهان على طرفها الآخر فهذا بيانه:] كما أنّ كل ممكن ليس له إلا وجود واحد و وجوب واحد - فهو يقتضى أن لا يكون له وجوبان فى مرتبه ذات علتين - مورده صدور الواحد الشخصى عن علتين شخصيتين [فالواحد الشخصى لا يصدر عن الكثير].

ص: ٣٢٢

١- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٦٦ - ٢٦٩، التعليقه ١٣٧ على هذه العبارة «لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنتين».

و كذا كون استقلال كل من العلتين فى التأثير مع دخل كل من الخصوصيتين فى وجود شىء واحد موجباً لعدم عليه كل منهما مستقلاً و [مع] عدم دخل الخصوصيتين [أى خصوصيه العلتين] موجباً لكون الجامع عله لا ربط له أيضاً باستناد الواحد النوعى إلى المتعدد بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصى عن الكثير و عدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقى؛ و لذا قيل باستناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحراره المستنده إلى الحركه تاره و إلى النار أُخرى و إلى شعاع الشمس ثالثه و إلى الغضب أيضاً و كالأجناس فإنها لوازم الفصول [أى هكذا قيل باستناد الواحد الجنىسى إلى المتعدد كالجنىس الذى يتفصل بفصول متعدده و يندرج تحته أنواع متعدده] و الفصل كالعله المقيده لطبيعه الجنىس فيستند الواحد الجنىسى إلى فصول متعدده مع تباين الفصول بتمام ذواتها...

و أما مسأله المناسبه و السنخيه بين العله و المعلول فلا تقتضى الانتهاء إلى جامع ماهوى ضروره أن المؤثر هو الوجود و مناسبه الأثر لمؤثره لا يقتضى أن يكون هذا المقتضى و المقتضى الآخر مندرجين بحسب الماهيه تحت ماهيه أُخرى.

ألا- ترى أن وجودات الأعراض مع تباين ماهيتها - لكونها أجناساً عاليه أو منتهيه إليها - مشتركه فى لازم واحد و هو الحلول فى الموضوعات.

و كذا الحلاوه مثلاً لازم واحد سنخاً للعسل و السكر و غيرهما من دون لزوم اندراج الحلاوه و موضوعها تحت جامع ماهوى و لا اندراج موضوعاتها تحت جامع ماهوى بل اقتضاء كل من الموضوعات لها بذاتها ... فليكن الغرض اللازم لوجود الصوم و العتق و الإطعام كذلك».

فإنّ هذا الغرض و إن كان واحداً إلا أنه لا يستدعى الجامع الذاتى بينها و على

أى حال هذا الأثر القائم بهذه الأفعال يقوم بها قيام العرض بموضوعه كقيام الحرارة بالنار و الحلاوه بالعسل أو بالسكر و ليس العرض فى مرتبه ذات موضوعه و مترشحاً من مقام ذاته حتى يقال: إنَّ الحلاوه مثلاً- إذا كانت فى مرتبه ذات العسل و السكر فحيثيه ذات العسل و السكر حيثيه الحلاوه فلايبد من جامع ذاتي بين العسل و السكر و إذا لم تكن الحلاوه فى مرتبه ذاتهما بل كانت قائمهً بهما فلا- موجب لاندراج «الحلاوه» و «العسل و السكر» تحت جامع ذاتي فضلاً عن العسل و السكر المتناسين بالعرض.

الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)

(١١)

«إنَّ ما أفاده (قدس سره) لو تم فإنما يتم فى ما يمكن وجود جامع حقيقى بينهما كأن يكونا فردين أو نوعين من طبيعه واحده و أما فى ما إذا لم يمكن وجود جامع كذلك - كما إذا كان كل منهما من مقوله على حده - فلايتم أصلاً و من الواضح أنَّ التخيير بين فعلين أو أفعال لا يختص بما إذا كانا من مقوله واحده بل كما يمكن أن يكونا كذلك يمكن أن يكون أحدهما من مقوله و الآخر من مقوله أخرى أو أن يكون أحدهما أمراً وجودياً و الآخر أمراً عدمياً...»

الإيراد الثالث: من المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً

إشاره

(٢٢)

لو فرضنا وجود الجامع الذاتى فهو مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر لأنه

ص: ٣٢٤

-
- ١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٦ و ٣٧؛ ج ٣، ص ٢١٩، الواجب التخييرى، المذهب الثالث، النقطه الأولى.
 - ٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٧ «و ثالثاً لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا أنَّ ما أفاده (قدس سره) صحيح إلا أنَّ الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر الخ».

ليس أمراً عرفياً بل هو مستكشف بالبرهان العقلي و خارج عن أذهان العرف.

جواب عن هذا الإيراد:

إنه لا مانع من عدم تعلق الأمر بالجامع بعد تعلقه بهذه الأفعال.

إيرادات خمسة على الفرض الثاني:

الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١)

إن ما أفاده (قدس سره) من أن لكل منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه إما يحتمل فيه عدم التضاد بين الغرضين و إما يكون بينهما تضاد إجمالي (التضاد الأصولي) و إما يكون بينهما تضاد على الإطلاق.

و «عدم حصول الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر إن كان [من دون تضاد بينهما بل] لمجرد أن استيفاء أحدهما لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر - مع كون كل من الغرضين لازم الحصول في نفسه - فلامحاله يجب الأمر بها دفعه تحصيلاً للغرضين.

و لو فرض عدم حصولهما إلا - تدريجاً لعدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد [أي كان ذلك للتضاد الإجمالي بينهما] كانا كالمتراحمين؛ فإنّ التراحم قد يكون في الأمر و قد يكون في ملاكته و كما أنّ التخيير في المتراحمين - من حيث الأمر - تخيير عقلي لا مولوي كذا التخيير هنا.

و إن كان تضاد الغرضين على الإطلاق لا من حيث إن اجتماع المحصلين في

ص: ٣٢٥

١- نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٦٩ و ٢٧٠، التعليقه ١٣٨ على هذه العبارة «و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد».

زمان واحد غير ممكن و سبق كل منهما لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر بل من حيث إنّ ترتب الغرض على أحدهما مقيد في نفسه بعدم ترتب الغرض على الآخر و لازمه عدم حصول شيء من الغرضين عند الجمع بين المحصلين فهذا مع عدم انطباقه على الواجبات التخيريّة الشرعيّة خارج عن محل الكلام لأنّ التخيير حينئذ عقلي أيضاً لا مولوي شرعي».

الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

(١)

«إنّها مخالفه لظواهر الأدله فإنّ الظاهر من العطف بكلمه "أو" هو أنّ الواجب أحدهما لا كلاهما».

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عنه:

(٢)

«القول بتعلق التكليف بالأحد أيضاً خلاف ظواهر الأدله لعدم وجود هذا العنوان فيها [أى فى لسان الأدله] بل الموجود [فيها] هو العطف بـ [كلمه] أو؛ و هى فى أمثال المقام للترديد ...»

أجاب الأستاذ (دام ظلّه) بوجهين لم نذكر الوجه الأول. (٣)

و التحقيق هو أنّ كلمه «أو» يستعمل للتخيير و ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ليس مخالفاً لظواهر الأدله.

ص: ٣٢٦

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٧؛ ج ٣، ص ٢٢٠

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣١٢، الوجوب التخييري، إشكالات المحاضرات على الكفايه.

٣- «و أجاب دام بقاه... بأنّه خلاف القاعده لأنّ صاحب الكفايه يرى أنّ التكليف غير متعلق بأحدهما لا مفهوماً و لا مصداقاً... و إذ لم يمكن ثبوتاً تعلق الإراده بالأحد فلا بدّ من التصرف فى مقام الإثبات و ظواهر الأدله فالإشكال غير وارد عليه»

(١)

«إنَّ فرض كون الغرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً بل هو ملحق بأنساب الأغوال ضروره أننا لانعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضاده بين الفعلين؛ فإذا فرض أنَّ المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ.»

جواب بعض الأساطين (دام ظله) عنه:

(٢)

إنَّ التباين و التضاد بين الأغراض كثير تكويناً و عقلاً فقد يكون فعل محصلاً لغرض من جهه و مسقطاً لغرض آخر مثل الدواء الذي يوجب حصول صحه البدن من جهه و يكون سبباً لمرض آخر.

قد عرفت عند بيان الإيراد الأول أنَّ كلام صاحب الكفايه (قدس سره) يحتمل فيه عدم التضاد بين الغرضين فيمكن أن يحمل عليه).

الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً

(٣)

«إنَّ من الواضح جداً أنَّه لا مضاده بين تركيبهما [أي الغرضين] معاً فيتمكن المكلف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى إنَّ العقل مستقل باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم ... فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي أنَّه يستحق العقابين عند جمعه بين التركيبين

ص: ٣٢٧

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٧؛ ج ٣، ص ٢٢٠

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣١٢ «و أما عن الثاني فبأنَّ التباين بين الأغراض شائع تكويناً و عقلاً الخ»

٣- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٧ و ٣٨؛ ج ٣، ص ٢٢٠.

لفرض أنه مقدور له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار؛ هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب» حيث إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) استشكله (١١) بلزوم تعدد العقاب و لذا لم يرتضِ بالترتب و أبى أن يكون في هذه الموارد تعدد العقاب مع أنَّ ميناه (قدس سره) في هذا البحث مستلزم لتعدد العقاب.

(نعم نحن التزمنا بتعدد العقاب و قلنا: لامحذور فيه).

الإيراد الخامس: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً

(٢٢)

«إنَّ الغرضين المزبورين لا يخلوان من أن يمكن اجتماعهما في زمان واحد... و أن لا يمكن اجتماعهما فيه أصلاً... و على الثاني فلازمه هو أنَّ المكلف إذا أتى بهما معاً في الخارج و في زمان واحد أن لا يقع شيء منهما على صفة المطلوبيه إذ وقوع أحدهما على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجح و وقوع كليهما على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضاذه بينهما، مع أنه من الواضح البديهي أنَّ المكلف إذا أتى بهما في زمان واحد يقع أحدهما على صفة المطلوبيه ضروره أنه ... امثل الواجب و حصل الغرض منه لا محاله و هذا ظاهر»

النظريه الخامسه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

(٢٣)

إنَّه (قدس سره) قال بأنَّ الواجب هو الفرد المردد. «إنَّ امتناع الإبهام و عدم التردد في متعلق الإراده يختص بالإراداه التكوينييه و لا يعم التشريعيه ...

توضيحه أنَّ كل ما فرض اعتباره في الإراده التكوينييه فإن كان معتبراً فيها لا

ص: ٣٢٨

١- كفايه الأصول، ص ١٣٥.

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٩؛ ج ٣، ص ٢٢٢.

٣- أجدود التقريرات، ج ١، ص ٢٦٥ - ٢٦٧، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الخامس

لخصوصيه كونها تكوينيه بل لكونها إراديه فهو معتبر في التشريعيه أيضاً لا محاله بخلاف ما إذا كان اعتباره فيها لأجل خصوصيه كونها تكوينيه فلا يعمّ التشريعيه قطعاً و لا بأس في افتراقهما في بعض الأمور.

مثلاً تنقسم الإراده التشريعيه إلى تعدييه و توصليه ... و هذا الانقسام من خواص الإراده التشريعيه التي تتعلق بفعل الغير و لا يعم التكوينيّه بالضروره.

و كذا يمكن تعلق الإراده التشريعيه بالكلّي الملغى عنه الخصوصيات الفرديه و الصنفيه ... و هذا بخلاف الإراده التكوينيّه فإنّها لكونها عله لا إيجاد المراد لا تتعلق إلا بالشخص لا امتناع إيجاد الكلّي في الخارج إلا في ضمن فردّه.

والذي يترجح في النظر أن يكون امتناع تعلق الإراده التكوينيّه بالمردد و ما له بدل من لوازمها خاصّه و لا يعمّ التشريعيه؛ فإنّ الغرض المترتب على كل من الفعلين إذا كان أمراً واحداً - كما هو ظاهر العطف بكلمه "أو" و لو كان عطف جمله على جمله كما هو الغالب أو عطف مفرد على مفرد - فإنّه بحسب مقام الإثبات الموافق لمقام الثبوت يدل على أنّ هناك غرضاً واحداً يترتب على واحد من الفعلين على البدل؛ فلا بدّ و أن يتعلق طلب المولى بأحدهما على البدل أيضاً لعدم الترجيح بينهما.

و ليس هنا ما يتوهم كونه مانعاً عن تعلق الطلب بشيئين كذلك لا ثبوتاً و لا إثباتاً إلا ما تقدم من دعوى امتناع تعلقه بالمبهم و المردد و قد عرفت أنّه يختص بالتكوينيّه التي لا ينفك المراد عنها و يوجد بها فلا بدّ و أن يكون متعلقها أمراً معيناً شخصياً فيوجد بها في الخارج.»

ملاحظتنا عليها:

إشارة

في تعلق الإراده و ماشابها بالفرد المردد أقوال ثلاثه:

ص: ٣٢٩

القول الأول: من الشيخ الأنصاري (قدس سره)

قال (قدس سره) في بحث بيع الصاع من الصبره: (١) الصفة الوجودية الخارجيه لاتتعلق بالمردد أما الصفة الاعتباريه فتتعلق به كما في بيع الكلى في الذمه.

القول الثاني: مختار المحقق الخراساني (قدس سره)

(٢)

قال: الصفة الوجودية الحقيقية إذا كانت مثل العلم فتتعلق بالمردد كما في العلم الإجمالي أما ما ليس بصفة بل له الباعثيه و المحركيه مثل البعث فلايتعلق بالمردد بل لا بد أن يكون متعلقه شخصاً.

ص: ٣٣٠

١- في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٢، التعليقه ١٣٩ في الهامش «و مما ذكرنا تبين أن منشأ الاستحاله ليس توهم أن العرض يحتاج إلى موضوع و الموجود في الخارج معين لا مردد حتى يقال بأن المحال تعلق العرض المتأصل بالمردد دون الاعتباري كالملكيه كما عن شيخنا العلامة الأنصاري ١ في بيع أحدصيعان الصبره مردداً الخ»؛ و في كتاب المكاسب، ج ٤، ص ٢٥١ «مسأله: بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء كصاع من صبره مجتمعه الصيعان أو متفرقتها أو ذراع من كرباس أو عبد من عبيدين و شبه ذلك يتصور على وجوه... الثاني أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه من الأفراد المتصوره في المجموع نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد و هذا يتضح في صاع من الصيعان المتفرقه و لا إشكال في بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق في القيمه... و أما مع اتفاقهما في القيمه كما في الصيعان المتفرقه فالمشهور أيضاً كما في كلام بعض المنع... و استدل على المنع بعضهم... و رابع بأن الملك صفة وجوديه محتاجه إلى محل تقوم به كسائر الصفات الموجوده في الخارج و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به لأنه أمر انتزاعي من أمرين معينين و يضعف الأول... و أما الرابع فبمنع احتياج صفة الملك إلى موجود خارجي فإن الكلى المبيع سلماً أو حالاً مملوك للمشتري و لا وجود لفرد منه في الخارج بصفه كونه مملوكاً للمشتري فالوجه أن الملكيه أمر اعتباري يعتبره العرف و الشرع أو أحدهما في موارد و ليست صفة وجوديه متأصله كالحموضه و السواد و لذا صرحوا بصحة الوصيه بأحد الشئيين بل لأحد الشخصين و نحوهما الخ»

٢- . كفايه الأصول، ص ١٤١، فصل [في الوجوب التخيري] قوله (قدس سره): «فلا- وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً و لا مفهوماً كما هو واضح» في الهامش: «فإنه و إن كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتباريه المحضه كالوجوب و الحرمة و غيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه إلا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقهً إليه و التحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لإرادته و العزم عليه ما لم يكن مائلاً إلى إرادته الجامع و التحرك نحوه فتأمل جيداً. منه (قدس سره)».

(١١)

قالا: الحق هو أنّ المردد لا وجود له و لا ماهيه و لا تتعلق به الإراده التكوينية و التشريعيه و لا الصفه الحقيقيه و الاعتباريه.

و ما أفاده (قدس سره) في وجه ذلك يرجع إلى برهانين على الاستحاله: (٢)

«أحدهما أنّ المردد في ذاته محال حيث لا- ثبوت له ذاتاً و وجوداً؛ فلا يتعلق به أيه صفه كانت - حقيقيه أو اعتباريه - لتقوم الصفه التعلقيه بطرفها و حيث يستحيل الطرف فلا يعقل تحقق تلك الصفه المتقومه به.

و ثانيهما أنّ تعلق الصفه بالمردد يلزمه أمر محال و هو تردد المعين أو تعين المردد و كلاهما خلف « بدهاه أنّ تلك الأمور مثل الإراده التكوينية و التشريعيه و الصفه الحقيقيه و الاعتباريه كلها موجوده و التشخص رفيق الوجود يدور معه حيثما دار؛ فلو تعلقت بالمردد لزم اتحادها معه و هو محال لأنّ المعين و المتشخص لا يتحد مع المبهم و المردد و إلا لزم تردد المعين أو تعين المردد.

ص: ٣٣١

-
- ١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣١٧، الأنظار في كيفية تعلق الإراده و نحوها بالمردد «و بالنظر إلى هذين البرهانين نقول وفاقاً للمحقق الإصفهاني بعدم صلاحية المردد لأن يكون متعلقاً للإراده و تبقى المناقشه بذكر نقوض من قبيل الوصيه بعق أحد العبدین و تملیک أحد الولدین أو هبه أحد المالین أو بیع المعدوم كما فی بیع السلف و لابدّ من حلها فی کتاب البیع».
 - ٢- ذكرها في هامش نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧١، التعليقه ١٣٩ على هذه العبارة «فلا وجه للقول بكون الواجب».

إنّ المحقق العراقي (قدس سره) يفسر الوجوب التخييري بالإيجاب الناقص و يصور في المقام أربع صور و إليك نص عبارته:

«إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت إلى وجوب كل واحد منها لكن بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضى إلا- المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو الترك في حال ترك البقيه من غير فرق في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما و لو بملاحظه ما هو القدر الجامع بينهما أو أغراض متعدده بحيث كان كل واحد منهما تحت غرض مستقل و تكليف مستقل و كان التخيير بينهما من جهه عدم إمكان الجمع بين الغرضين إما من جهه التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين أو من جهه التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر أو في مرحله أصل الانصاف بحيث مع تحقق أحد الوجودات و اتصافه بالمصلحه لا تتصف البقيه بالعرض و المصلحه...»

نعم غايه ما هناك من الفرق بين الصور المزبوره إنما هو من جهه وحده العقوبه و تعددها عند ترك الجميع حيث إنّ في بعضها كالصوره الأولى و الأخيره لا يترتب على ترك الجميع إلا- عقوبه واحده و في بعضها الآخر كالصوره الثانيه و الثالثه تترتب عقوبات متعدده حسب وحده الغرض و تعدده.»

ص: ٣٣٢

الملاحظة الأولى: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) في مبحث الترتب

قال المحقق العراقي (قدس سره) هناك أيضاً بالإيجاب الناقص فحل مسألة الترتب (١) و قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) في مقام الإيراد عليه بأن هذا المعنى لا يتوقف على هذا التقريب الغريب و الالتزام بالإيجاب الناقص و تحليل العدم إلى حصص متعددة. (٢)

ص: ٣٣٣

١- نهاية الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٣٦٦ و ما بعده «إنما الكلام في ما ينتهي إليه مرجع هذا التخيير... فنقول: إن المتصور في ذلك هو أمور... و ثالثها رجوعه إلى وجوب كل واحد منهما على التعيين و لكنه لا بإيجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود ضده بل بإيجاب ناقص مقتضاه عدم المنع إلا عن بعض أنحاء تروكه و هو الترك في حال ترك الآخر الراجع إلى إيجاب حفظ الوجود في كل منهما من قبل سائر الجهات في ظرف انحفاظ وجوده من قبل بديله و عدم ضده من باب الاتفاق... و أما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الإشكال في أنّ المتعين منها هو الوجه الأخير الخ» و في ص ٣٦٨ «و من ذلك البيان ظهر الحال في كليه التخييرات الشرعية أيضاً إذ نقول برجوع الأمر التخييري في جميع الموارد إلى إيجاب كل واحد من الفردين أو الأفراد لكن بإيجاب ناقص الخ» و في ص ٣٦٩ «و كيف كان فبالأمل في ما ذكرنا في الضدين المتساويين ظهر أيضاً حال ما إذا كان أحدهما أهم و الآخر مهماً فإنه فيهما أيضاً أمكن بالتقريب المزبور الجمع بين الأمرين في رتبة واحده أمر تام بالأهم و أمر ناقص بالمهم على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من باب الاتفاق من قبل ضده الأهم... فأمكن حينئذ الجمع بين الأمرين في مرتبه واحده من دون احتياج إلى الترتب المعروف الخ»

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٢٣، التعليقه ١٢٢ على هذه العبارة «بدعوى أنه لا مانع عقلاً من تعلق الأمر بالضدين كذلك» قال (قدس سره): «... و ما قيل في تقريب عدم المطارده بين الأمرين المترتين وجوه ثلاثه:... ثانيها أنّ وجود كل شيء طارد لجميع أعدامه المضافه إلى أعدام مقدماته أو وجود أضداده... و إن أريد من التقريب المتقدم مجرد أنّ صحه الترتب لا تدور مدار الواجب المشروط و تحقيق كيفية الإناطه بل يصح بناءً على الواجب المعلق ففيه أنّ هذا المعنى لا يتوقف على هذا التقريب الغريب و لا على تحليل العدم إلى حصص متعددة الخ»

و لا يخفى أنّ ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) هو قريب من نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و الاختلاف في حقيقه الوجوب. (١)

نعم قال بعض الأساطين (دام ظلّه) بعدم التفاوت الجوهرى بين النظريتين (٢) و فيه ما لا يخفى.

الملاحظه الثانيه:

إنّ الالتزام بتعدد العقاب في الصوره الثانيه و الثالثه مما لا يمكن الالتزام به بل هو خلاف الضروره الفقهيّه (و بلحاظ اختلاف نظريه المحقق العراقي عن نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) من جهه تعدد العقاب في بعض الصور عند المحقق العراقي (قدس سره) التزمنا باختلاف النظريتين).

النظريه السابعه: ما اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

(٣)

قال في تصوير الوجوب التخييري بإمكان الفرضين الآتين و إليك نص عبارته:

[الفرض الأول:]

« يمكن أن يفرض غرضان لكل منهما اقتضاء إيجاب محصله، إلا أنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل تقتضى الترخيص في ترك أحدهما فيوجب كليهما لما في كل

ص: ٣٣٤

١- لأنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الإيجاب تام كما في الوجوب التعيينى لكن مصلحه التسهيل زاحمه إلا في أحد الأطراف و هذا مغاير لما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من الإيجاب الناقص.

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٢٧، الطريق الخامس، قال الأستاذ «و لا فرق جوهرى بين هذا الطريق و طريق المحقق الإصفهاني لأنّ الوجوب الناقص في الحقيقه هو الوجوب المشوب بجواز الترك نعم بينهما فرق من جهه أنّه على القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترك يكون العقاب المترتب في حال ترك كل الأطراف عقاباً واحداً أما على قول المحقق العراقي فقد صرح بلزوم تعدد العقاب في بعض الصور الخ»

٣- نهايه الدرأيه، ج ٢، ص ٢٧٠ و ٢٧١، التعليقه ١٣٨ على هذه العبارة «و إن كان بملاك أنّه يكون في كل واحد».

منهما من الغرض الملزم في نفسه و يرخّص في ترك كل منهما إلى بدل؛ فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع فتدبر جيداً.»

و قال (قدس سره) في هامشه: «توضيحه أنّ القائم بالصوم و العتق و الإطعام أغراض متباينه لا أغراض متقابلة و حيث إنّ كلها لزوميه فلذا أوجب الجميع و حيث إنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل تقتضى تجويز ترك كل منها إلى بدل فلذا أجاز كذلك؛ فإذا ترك الكل كان معاقباً على ما لا يجوز تركه إلا إلى بدل و ليس هو إلا الواحد منها لا كلها، كما أنّه إذا فعل الكل دفعه واحده كان ممتلاً للجميع و الشاهد على ما ذكرنا أنّه ربما لا يكون تمام الإرفاق كما في كفاره الظهار و القتل الخطأ فإنه أمر أولاً بالعتق و مع عدم التمكن يجب الصوم و ربما لا إرفاق أصلاً كما في كفاره الإفطار بالحرام فإنه يجب الجمع بين الخصال فيعلم منه أنّ الأغراض غير متقابلة.»

[الفرض الثاني:]

«و يمكن فرض نظيره في ما إذا كان الغرض المرتب على الخصال واحداً نوعياً بتقريب أنّ الغرض و إن كان واحداً سنخاً إلا أنّ اللزومى منه وجود واحد منه فحيث إنّ نسبه الكل إلى ذلك الواحد اللزومى على السويه فيجب الجميع لأنّ إيجاب أحدها المردد محال و إيجاب أحدها المعين تخصيص بلامخصص و حيث إنّ وجوداً واحداً منه لازم فيجوز ترك كل منها إلى بدل، و كما أنّ الإيجاب التخييري على الفرض الأول شرعى لانبعاثه وجوباً و جوازاً عن المصلحه في نظر الشارع، كذلك الإيجاب التخييري في هذا الفرض لأنّ أصل الإيجاب [منبعث] عن [وجود] مصلحه و تجويز الترك [هو] عن وحدانيه ما هو اللازم منها [أى المصلحه] في نظر الشارع فتدبر جيداً.»

ص: ٣٣٥

ثم إنّ الفرق بين ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) هو أنّ نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) يبتنى على تقابل الأغراض و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) ينكر تقابل الأغراض سواء كان هنا غرض واحد بالوحده النوعيه أم كانت أغراض متباينه غير متقابله.

كما أنّ ما أفاده (قدس سره) ليس تصحيحاً للقول بالوجوب المشروط و تقريراً منه - كما توهم (١١) - لأنّ فعلية الوجوب المشروط دائر مدار الشرط فإن أتى المكلف بجميع الأطراف معاً لم يحصل الشرط فينتفى الوجوب المشروط؛ و ليس الأمر كذلك على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) .

إيرادات خمس من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:

الإيراد الأول:

إشاره

(٢)

قال (قدس سره): «أما تفسيرها الأول [أى الفرض الأول] فيرد عليه أولاً أنّه مخالف لظاهر الدليل حيث إنّ ظاهر العطف فيه بكلمه "أو" هو وجوب أحدهما أو أحدها لا وجوب الجميع كما هو واضح [و هكذا الأمر فى الفرض الثانى]»

جواب عن الإيراد الأول:

إنّ ظاهر الأدله هو وجوب الأطراف تخييراً لا وجوب أحدها كما أنّ كلمه «أو» تدل على التخيير.

ص: ٣٣٦

- ١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٨؛ ج ٣، ص ٢٠٩ «المذهب الثانى أن يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعيينياً و متعلقاً للإيراده و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر و قد صحح هذه النظرية بعض مشايخنا المحققين بأحد نحوين الخ»
- ٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٨ و ٢٩؛ ج ٣، ص ٢١٠، الواجب التخييرى، المذهب الثانى.

الإيراد الثاني:

إشاره

((١))

«ثانياً إننا قد ذكرنا غير مره أنه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك فى شىء ماعدا تعلق الأمر به و حيث إن الأمر فى ما نحن فيه تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف فلا محاله لانستكشف إلا قيام الغرض به فإذن لا طريق لنا إلى كشف تعدد الملاك أصلاً [فالحكم بتعدد الأغراض دعوى بلا دليل]»

جوابان عن هذا الإيراد:

الجواب الأول: إن الأمر تعلق بنفس العتق و الصوم و الإطعام لا بعنوان «أحدها» إلا أن كلمه «أو» أفاد معنى التخيير.

الجواب الثانى: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو إمكان هذا الفرض فى عالم الثبوت و لم يقل بوقوعه فى جميع موارد الوجوب التخييرى و لذا أفاد فرضاً ثانياً.

الإيراد الثالث:

إشاره

((٢))

«و ثالثاً إنه لا طريق لنا إلى أن مصلحه التسهيل و الإرفاق على حد توجب جواز ترك الواجب ...»

جواب عن الإيراد الثالث:

إنه قد ثبت ذلك فى بعض الموارد مثل الحديث النبوى فى السواك « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك. » ((٣))

ص: ٣٣٧

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٩؛ و تكون هذه المناقشه بالنسبه إلى الفرض الأول.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٩.

٣- مرت مصادر الحديث فى البحث الأول (الأوامر)، الفصل الأول (ماده الأمر)، الأمر الثالث (دلاله ماده الأمر على الوجوب)، النظرية الثالثة (وضع المادة للوجوب)، الوجه الثانى (الذى استدل به صاحب الكفاية على هذه النظرية).

الإيراد الرابع:

إشاره

(١)

«لازم ذلك هو الالتزام فى صورته المخالفه و عدم الإتيان بشىء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها ضروره أنه لا يجوز ترك الواجب بدون الإتيان ببدله ... و بكلمه أخرى إن ترك كل واحد منها مقتضى لاستحقاق العقاب لفرض أنه ترك الواجب و المانع منه إنما هو الإتيان بالآخر؛ فإذا فرض أنه لم يأت به أيضاً و تركه فلامانع من استحقاقه العقاب أصلاً ... مع أن من الواضح جداً أنه لا يمكن الالتزام بتعدد العقاب فى المقام أبداً و لم يلتزم به أحد فى ما نعلم.»

جواب عن الإيراد الرابع:

إن مقتضى كون الواجب معطوفاً على بديله بكلمه « أو » و الترخيص فى تركه إلى البديل هو أن العقاب إما يكون على ترك هذا أو على ترك ذاك فما أفاده المستشكل (قدس سره) من لزوم تعدد العقاب فى صورته ترك جميع الأطراف مبنى على إرجاع هذه النظرية إلى القول بالوجوب المشروط و قد عرفت بطلانه للتفاوت الجوهرى بين النظريتين.

الإيراد الخامس:

إشاره

(٢)

«و أما تفسيرها الثانى فيرده أولاً ... و ثانياً أنه لا طريق لنا إلى إحراز أن

ص: ٣٣٨

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٣٠ و ٣١؛ ج ٣، ص ٢١١ و ٢١٢.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٣١؛ ج ٣، ص ٢١٣.

الغرض المترتب على الخصال واحد بالسنخ و النوع و أنّ الإلزامى منه وجود واحد فإنه يحتاج إلى علم الغيب.»

جواب عن الإيراد الخامس:

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو إمكان الفرض الثاني لا- وقوعه بمعنى أنّ الفرض الثاني إن تحقق فهو من مصاديق الوجوب التخيري الشرعي.

النظريه الثامنه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

(١١)

قال (قدس سره): «الذي ينبغي أن يقال في هذه المسأله تحفظاً على ظواهر الأدله هو أنّ الواجب [عنوان] أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه [الذي هو جامع انتزاعي] و تطبيقه على كل منهما [أى الفعلين أو منها أى الأفعال] فى الخارج بيد المكلف كما هو الحال فى موارد الواجبات التعيينيه؛ غايه الأمر أنّ متعلق الوجوب فى الواجبات التعيينيه الطبيعه المتأصله و الجامع الحقيقى و فى الواجبات التخيرييه الطبيعه المنتزعه و الجامع العنوانى...

و تخيلُ أنّه لا-يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي و هو عنوان "أحدهما" فى المقام ضروره أنّه [أى الجامع الانتزاعي] ليس له واقع موضوعى غير تحققه فى عالم الانتزاع و [أفق] النفس فلايمكن أن يتعدى عن أفق النفس إلى ما فى الخارج و من الواضح أنّ مثله لا يصلح أن يتعلق به الأمر خيالاً خاطئاً جداً بداهه أنّه لا مانع من تعلق الأمر به أصلاً بل تتعلق به الصفات الحقيقيه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما فما ظنك بالحكم الشرعي الذى هو أمر اعتبارى محض و قد تقدم منا

ص: ٣٣٩

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٤٠ - ٤٢؛ ج ٣، ص ٢٢٢ و ٢٢٣، الواجب التخيري.

غير مره أنّ الأحكام الشرعية سواء أكانت وضعيه أو تكليفيه أمور اعتباريه و ليس لها واقع ما عدا اعتبار الشارع و من المعلوم أنّ الأمر الاعتباري كما يصح تعلقه بالجامع الذاتى كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعى؛ فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيه أحد المالين للمشتري عند قول البائع: "بعت أحدهما" بل وقع ذلك فى الشريعة المقدسه كما فى باب الوصيه، (١) فإنه إذا أوصى الميت بملكه

ص: ٣٤٠

١- الكلام فى صورتين: الصورة الأولى: الوصيه بأحد الأمرين فى تذكره الفقهاء ط.ق. ج ٢، ص ٤٨٠: «لو أوصى بأحد العبدین صحت الوصيه» الخ و فى تحرير الأحكام، ج ٣، ص ٣٣٨: «لا يشترط فى الموصى به... و لا- كونه معيناً فيصح الوصيه بأحد العبدین» و فى مفتاح الكرامه ط.ق. ج ٩، ص ٤٤٣: «لانعلم خلافاً فى تجويز الوصيه بالمجهول كما فى التذكرة... قال: و لو أوصى بأحد العبدین صحت الوصيه» الخ و راجع أيضاً أحكام الصلاه لشيخ الشريعة (قدس سره)، ص ٢١٦ و تقريرات ثلاث للسيد البروجردى (قدس سره)، ص ٢٣ و تحرير المجله، ج ٢، ق ٣، ص ٦٠ هذا ما عثرنا عليه من التصريح بنفوذ الوصيه فيه و قد عرفت دعوى عدم الخلاف من مفتاح الكرامه و دعوى اتفاق الأصحاب من أحكام الصلاه و أماما جاء فى تقريرات ثلاث من حكاية قولين عن العلامة فى التذكرة فهو سهو ظاهراً فإنها فى الموصى له لا الموصى به و أما الدليل عليه: ففى التذكرة: «لأنّ الوصيه محتمله للجهاله و الغرر فلا يقدر الإبهام» و فى تقريرات ثلاث: «لأنّ الوصيه تستلزم استحقاق الموصى له لما يوصى به و المفروض أنه أوصى بذلك فيستحق ما أوصى له» الصورة الثانية: الوصيه لأحد الشخصين فى الدروس: «لا يشترط تعيين الموصى له على الأقرب... فلو أوصى لأحد هذين أو أحد هؤلاء... صح» و فى جامع المقاصد بعد ذكر عباره القواعد: «فى اشتراط التعيين إشكال فإن لم نقل به [أى الاشتراط] لو أوصى لأحد هذين احتمل تخيير الوارث و القرعه» الخ قال: «ينشأ من... و الأصح عدم الاشتراط» و فى مفتاح الكرامه بعد ذكر عباره القواعد قال: «ينشأ من... فلا يشترط و هو خيره الدروس و الحواشى [أى حواشى الشهيد على القواعد المسمّى بالحواشى النجاريه] و جامع المقاصد... و هو ظاهر الأكثر و أشدهما ظهوراً المبسوط و الوسيله و نحوهما ما قيل فيه: فى الموصى له يشترط كذا و كذا و لم يذكر فيه التعيين كالشرائع و النافع و الإرشاد و اللمعه و غيرها و هو الأشبه بقواعد الباب و الأظهر من كلام الأصحاب» الخ هذا كلام من عثرنا عليه ممن صرح بالنفوذ و أمّا القول بعدم الصحه ففى مفتاح الكرامه: «قربه فى موضع من التذكرة و لا ترجيح فى موضع آخر منها كما إنه لا ترجيح فى الإيضاح و كذا الحواشى» و أمّا الدليل عليه: (١) ففى التذكرة قال: «قد يحتمل فى الموصى به ما لا يحتمل فى الموصى له» و فى جامع المقاصد: «باب الوصيه أوسع من غيره فى احتمال الجهاله» (٢) و فى كنز الفوائد استدلل بأصالة الجواز (٣) و فى إيضاح الفوائد: «من صحه الوصيه لفقير أو فقيرين» و فى جامع المقاصد: «من الإطباق على صحه الوصيه لفقير و فقيرين» (٤) و فى الدروس: «لعموم الآيه» (٥) و فى جامع المقاصد: «لأصالة عدم الاشتراط» و فى قبال ذلك استدلل بوجوه: (١) ففى التذكرة: «منهم من منع كما فى التمليكات» و فى جامع المقاصد: «إنها تملك فيمتنع وقوعه لمجهول» (٢) و فى إيضاح الفوائد: «الملك أمر معين و هو نسبة فلا بد من منتسب اليه معين» (٣) و فيه أيضاً: «لاقتضاء الوصيه تعلق حق الموصى له فلا بد أن يكون معيناً» (٤) و فى كنز الفوائد: «إنها كالعقد و لهذا يفتقر إلى القبول فلا يصح بيع مجهول كسائر العقود» و أجاب عن الأخير فى مفتاح الكرامه فقال: «و الأمر فى القبول سهل لأنه يقبل بعد الاختيار أو القرعه كما يأتى».

أحد المالين لشخص بعد موته فلا محاله يكون ملكاً له بعد موته و تكون وصيته بذلك نافذه...

و من هنا يظهر أنّ مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعى ليس تعلقه به بما هو موجود فى [أفق] النفس... بل مرادنا تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال فى الخارج و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلف.»

ص: ٣٤١

الملاحظة الأولى:

(١)

إنّ ذلك مخالف لظهور الأدلة حيث إنّ الوجوب تعلق بنفس الصوم و العتق و الإطعام إلا أنّ بعضها معطوف على بعض بكلمه « أو » فالأدلة خاليه عن عنوان « أحدهما » أو « أحدها » مثل ما ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في كَفَّارَةِ الْيَمِينِ «يَطْعُمُ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدٌّ مِنْ حِنْطِهِ أَوْ مُدٌّ مِنْ دَقِيقٍ وَ حَفْنَةٌ أَوْ كِسْوَتُهُمْ لِكُلِّ إِنْسَانٍ ثَوْبَانِ أَوْ عِتْقُ رَقَبَةٍ وَ هُوَ فِي ذَلِكَ بِالْخِيَارِ أَى ذَلِكَ شَاءَ صَنَعَ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى وَاحِدَةٍ مِنَ الثَّلَاثِ فَالصَّيَامُ عَلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ». (٢)

ص: ٣٤٢

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٣٤، الرأى النهائى «و بعد أن رفع الأستاذ الإشكال عن مسلك السيد الخوئى و الذى كان قد اختاره سابقاً لكونه الأقرب إلى ظواهر النصوص ذكر أنّ مقتضى الدقه فى النصوص شىء آخر غير المسلك المزبور فأورد بعض النصوص و استظهر منها كون المجعول فى موارد الوجوب التخييرى - الذى هو مفاد أو - هو التخيير... و عن أبي عبد الله (عليه السلام) فى كفاره اليمين: يطعم عشرة مساكين... فالمجعول الشرعى كونه بالخيار و السند صحيح بلا كلام قال الأستاذ: إنّ هذا هو الظاهر من الأخبار و إذ لا مانع ثبوتاً و إثباتاً من الأخذ به فمقتضى الصنائه العلميه هو الأخذ بالظهور الخ».

٢- وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ٣٧٥، كتاب الإيلاء و الكفارات، أبواب الكفارات، الباب ١٢، ح ١ «محمد بن يعقوب عن أبي على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن ابن مسكان عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) الحديث». و روى فى الكافى، ج ٧، ص ٤٥١، باب كفاره اليمين، ح ١؛ و فى التهذيب، ج ٨، ص ٢٩٥، ح ٨٣؛ و فى الاستبصار، ج ٤، ص ٥١، أبواب الكفارات، باب ما بجزى من الكسوه فى كفاره اليمين، ح ١ و فى كلها «أى الثلاثة صنع» و فى الأول «من الثلاثة» بدل «من الثلاث» و فى الأخيرين «واحد من الثلاثة» بدل «واحد من الثلاث» و روى فى تفسير العياشى، ج ١، ص ٣٣٨، سورة المائدة (٥): ٨٩ بهذه الألفاظ «... لكل مسكين مدين مد من حنطه و مد... أى الثلاثة شاء صنع... فالصيام عليه واجب صيام ثلاثة أيام».

إن كان متعلق الوجوب هو عنوان « أحدهما » أو « أحدها » فيكون التخيير بين مصاديقها تخييراً عقلياً حيث إنه قد يتعلق الوجوب بالطبيعه المتأصله كما فى الواجب التعينى فالتخيير بين أفرادها عقلى و قد يتعلق بالطبيعه المنتزعه كما يفسر السيد المحقق الخوئى (قدس سره) الواجب التخييرى بذلك فعلى هذا لا بد أن يكون التخيير بين أفراد الطبيعه المنتزعه أيضاً عقلياً فإن المنتزعه هو الشارع أما التخيير فعقلى.

فتحصل من ذلك أن المختار هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) .

بيان صاحب الكفاية (قدس سره) لإمكان التخيير بين الأقل والأكثر:

بيان صاحب الكفاية (قدس سره) (١) لإمكان التخيير بين الأقل والأكثر:

«هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر أو لا؟ ربما يقال بأنه محال... لكنه ليس كذلك فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض في ما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذى فى ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل فى حصوله و إن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً فلامحيص عن التخيير بينهما.»

فإنّ الأقل حينئذ أخذ بشرط لا- فيكون وافياً بالغرض و أما الأقل الذى فى ضمن الأكثر و جزءً للأكثر فهو مأخوذ لا بشرط و لا يكون وافياً بالغرض فالتخيير بين الأقل بشرط لا و الاكثر ممكن

«و بالجمله إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، و تخيراً شرعياً فى ما كان هناك غرضان.»

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا البيان:

(٢)

«إنّ الأقل إن كان مأخوذاً بشرط لا فالتخيير بينه و بين الأكثر و إن كان أمراً معقولاً إلا أنه بحسب الواقع داخل فى كبرى التخيير بين المتباينين لا الأقل و

ص: ٣٤٤

١- كفاية الأصول، ص ١٤٢، المقصد الأول، الفصل التاسع.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٤٧ و ٤٨؛ ج ٣، ص ٢٣٠ و ٢٣١، الواجب التخييرى، هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر أم لا؟

الأكثر كما عرفت، و إن كان مأخوذاً لا بشرط فلا يعقل التخيير بينه و بين الأكثر ضروره أنه بمجرد تحقق الأقل و لو في ضمن الأكثر يحصل الغرض و معه لا يبقى مجال للإتيان بالأكثر أصلاً فإذن جعله في أحد طرفي التخيير يصبح لغواً محضاً فلا يصدر من الحكيم ...

و من هنا يظهر أنّ التخيير بين القصر و التمام في الأمكنه الأربعة ليس تخييراً بين الأقل و الأكثر واقعاً و حقيقةً [فإنهما متباينان] ... و أما التسيحات الأربع فالمستفاد من الروايات هو وجوب إحداها لا جميعها فإذن لا يعقل التخيير بين الواحده و الثلاث ... نعم الإتيان بها [أى بالبقية] مستحب.

ص: ٣٤٥

اشاره

ص: ٣٤٧

مقدمه: في احتياج الأمر إلى الموضوع

اختلف كلمات الأعلام في حقيقه الواجب الكفائي كما اختلفت في الواجب التخييري و قبل الورود في البحث ينبغي ترسيم مقدمه في المقام لتصوير الوجوب الكفائي كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) و أوضحه المحقق الخوئي (قدس سره) مع بسط فيها فقال: (٢)

«لا يخفى أنّ الأمر الوارد من قبل الشرع كما أنّه بحاجة إلى المتعلق كذلك بحاجة إلى الموضوع ... و لا فرق في ذلك بين وجهه نظر و وجهه نظر آخر فإنّ حقيقه الأمر سواء أكانت عباره عن الإراده التشريعيه أم كانت عباره عن الطلب

ص: ٣٤٩

١- هامش نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٧، التعليقه ١٤٢ على هذه عباره «كما هو قضيه توارد العلل المتعدده» قال (قدس سره): «هذا إنّما يتم بالنسبه إلى الفعل الواحد الشخصى القائم بجماعه الخ» و في الهامش: «قولنا: هذا إنّما يتم بالنسبه الخ لا بأس بتوضيح الكلام في الوجوب الكفائي فنقول: لا- ريب في أنّ حقيقه البعث كما هي متقومه بالمبعوث إليه و هو الفعل المتعلق به البعث كذلك متعلقه بالمبعوث و هو المكلف الذي هو موضوع التكليف الخ».

٢- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٥٠ و ٥١؛ ج ٣، ص ٢٣٥، الواجب الكفائي.

الإنشائي كما هو المشهور أم كانت عبارته عن البعث والتحرك كما عن جماعه أم كانت عبارته عن الأمر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج بميزم ما من صيغه الأمر أو نحوها كما هو المختار عندنا على جميع هذه التقادير بحاجه إلى الموضوع كحاجته إلى المتعلق.

أما على الأول [أى الإراده التشريعيه] فواضح و ذلك لأنّ الإراده لا توجد في أفق النفس بدون المتعلق [و هو «المراد منه»] لأنها من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه فلا يعقل أن توجد بدونه فالمتعلق إذا كان فعل نفسه ... و إن كان فعل غيره فلا محاله يكون المراد منه ذلك الغير بمعنى أنّ المولى أراد صدور هذا الفعل منه في الخارج.

و أما الثانى [أى الطلب الإنشائي] فأيضاً كذلك ضروره أنّ الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب كذلك لا يمكن وجوده بدون المطلوب منه...

و أما على الثالث [أى البعث] فلأنّ البعث نحو شىء لا يمكن أن يوجد بدون بعث أحد نحوه [أى الشىء] و التحريك نحو فعل لا يمكن أن يتحقق بدون متحرك ضروره أنّ التحريك لا بدّ فيه من محرّك و متحرك و ما إليه الحركه [و ما منه الحركه] من دون فرق فى ذلك بين أن تكون الحركه حركه خارجيه و أن تكون اعتباريه كما هو واضح [فوجود المتحرك لازم].

و أما على الرابع [أى الأمر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج] فأيضاً الأمر كذلك لما عرفت من أنّ معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمه المكلف ... و من المعلوم أنّه كما لا يمكن أن يتحقق فى الخارج بدون متعلق كذلك لا يمكن أن يتحقق بدون فرض وجود المكلف فيه كما هو واضح.

و بعد تماميه هذه المقدمه لا بدّ من ذكر أنظار الأعلام فنقول: فى حقيقته آراء نذكر منها نظريات ست:

إشاره

وهي ست:

النظريه الأولى: التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله

إيراد على النظريه الأولى:

أورد عليه بوجهه (1) منها «أن هذا خلاف ظواهر الأدله فإن الظاهر منها هو أن التكليف متوجه إلى طبيعي المكلف لا إلى فرد واحد منه معين في علم الله كما هو واضح.»

النظريه الثانيه: الوجوب المشروط

إشاره

إن الأمر في الواجب الكفائي متوجه إلى كل واحد من المكلفين و لكنه مشروط بعدم إتيان مكلف آخر بذلك الفعل الذي هو المتعلق و ذلك لوحده الغرض؛ فالوجوب الكفائي يرجع إلى الوجوب المشروط.

إيراد على النظريه الثانيه:

إن لازم هذا القول عدم تحقق الامتثال في ما إذا قام جميع المكلفين بإتيان الفعل دفعه لأن الوجوب مشروط بعدم إتيان الآخر بالفعل و هذا الشرط مفقود في فرض إتيان الجميع بالمتعلق دفعه فالوجوب منتفٍ بانتفاء الشرط.

ص: ٣٥١

النظريه الثالثه: التكليف متوجه إلى الفرد المردد

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:

(١)

«أما الواحد المردد فقد عرفت سابقاً [في بحث الواجب التخييري] استحالاته من حيث نفسه حيث لا ثبوت له ماهيةً و هويّةً، ذاتاً و حقيقةً و من حيث لازمه حيث إنّ المردد لا يتحد مع المعين و إلاّ لزم إما تعين المردد أو تردد المعين و كلاهما خلف.»

النظريه الرابعه: الوجوب على مجموع المكلفين

إشاره

إنّ الوجوب الكفائي يتوجه إلى مجموع المكلفين فالموضوع للتكليف هو العام المجموعى فى قبال العام الاستغراقى.

إيرادان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:

إشاره

(٢)

الإيراد الأول:

«أما تعلق الحكم بمجموع أشخاص مع أنّه لجعل الداعى فهو غير معقول إذ ليس مجموع الأشخاص شخصاً ينقدح الداعى فى نفسه بل لا بدّ من انقداح الداعى فى نفس كل واحد، و هو مع شخصيه البعث محال فلا بدّ من تعدده فيؤول الأمر إلى تعلق أفراد من طبيعى البعث بأفراد من عنوان المكلف...»

ص: ٣٥٢

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٧، التعليقه ١٤٢، الهامش.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٩، التعليقه ١٤٢، الهامش.

«إنَّ الواجب الكفائي يحصل بفعل البعض ويسقط عن الباقيين فلا معنى لأمر المجموع الذي لازمه عدم حصول الامتثال بترك البعض [لانتفاء المجموع بانتفاء بعض أفراده]»

النظريه الخامسه: من المحقق الخراساني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما)

اشاره

بيان المحقق الخراساني (قدس سره): ((١)) «التحقيق أنه [أى الوجوب الكفائي] سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد [من المكلفين أى جميعهم] بحيث لو أخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً - و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم - و ذلك لأنه قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض كما أنّ الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعهً و استحقاقهم للمثوبه و سقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد.»

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) و بيانه:

((٢))

«هذا إنّما يتم بالنسبه إلى الفعل الواحد الشخصى القائم بجماعه كما إذا اشتركوا فى تغسيل الميت و تكفينه و دفنه لا فى ما إذا صلوا عليه دفعهً فإنّ هناك وجودات من الفعل و من الغرض المترتب عليه إلا- أنّ اللانزم تحصيله وجود واحد من الغرض؛ و حيث إنه لا مخصص لأحد وجودات الفعل و الغرض

ص: ٣٥٣

١- كفايه الأصول، ص ١٤٣، المقصد الأول، الفصل العاشر.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٧.

فلا يستقر الامتثال على وجود خاص منها و معنى استقراره على الجميع سقوط الأمر و الغرض الباعث عليه قهراً بفعل الجميع؛ و لا عليه لوجود الفعل و الغرض بالإضافة إلى سقوط الأمر و الداعى حتى ينتهى الأمر إلى توارد العلل المتعدده على معلول واحد بل بقاء الأمر ببقاء الداعى الباقي ببقاء عدم وجود الغايه الداعيه فى الخارج على حاله؛ فإذا انقلب العدم إلى الوجود [و حصل وجود الغايه] سقط الداعى - أعنى تصور الغايه - عن الدعوه لتماميه اقتضائه لا لعليه وجودها [أى الغايه] خارجاً لعدم وجودها بصفه الدعوه بداهه أنّ ما كان عله لوجود شىء لا يكون ذلك الوجود عله لعدمه [أى لعدم علته] و إلا كان الشىء عله لعدم نفسه ... و لا يخفى أنّ الأمر و إن كان شرطاً لتحقيق الإطاعه و العصيان بعنوانهما و لا بأس بأن يكون المشروط موجباً لانعدام شرطه إلا أنّ الكلام فى عليه ذات الفعل لسقوط الأمر الذى هو عله بوجوده العلمى لذات الفعل بالواسطه فتدبر جيداً.»

النظريه السادسه: موضوع التكليف هو صرف الوجود للمكلفين

اشاره

هنا بيانان:

البيان الأول: من المحقق النائينى (قدس سره)

اشاره

(١)

«توضيح الحال فيه يحتاج إلى بيان مقدمه و هى أنّ الغرض من المأمور به تارةً يترتب على صرف وجود الطبيعه و أخرى على مطلق وجودها السارى؛ و الأول منهما يستتبع حكماً واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعه فيكتفى فى امتثاله بالإتيان بفرد واحد و هذا بخلاف الثانى فإنّ الحكم فى مورده ينحل و يتعدد

ص: ٣٥٤

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٢٧٠ و ٢٧١، المقصد الأول، الفصل الثانى، المقام الثانى، المبحث السادس.

بتعدد أفراد تلك الطبيعه ولايجتزأ فى مقام الامتثال بإيجاد فرد منها ...

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الغرض من المأمور به كما أنّه يختلف باعتبار ترتبه على صرف الوجود أو على مطلق الوجود، كذلك يختلف بالإضافة إلى المكلف فتارةً يترتب الغرض على صدور الفعل من صرف وجود المكلف و أخرى يترتب على صدوره من مطلق وجوده؛ و على الثانى فالوجوب يكون عينياً لايسقط بفعل أحدهم عن الباقيين بخلاف الأول إذ المفروض فيه أنّ موضوع التكليف هو صرف وجود المكلف، فبامتثال أحد المكلفين يتحقق الفعل من صرف وجود الطبيعه فيسقط الغرض فلا يبقى مجال لامتثال الباقيين

و منه ظهر أنّه لو حصل الفعل من الجميع فى عرض واحد لاستحق كل واحد منهم ثواب امتثال ذلك الأمر - كما لو كان منفرداً به - لصدق صرف الوجود عليه كما أنّه عند مخالفه الجميع يستحق كل واحد منهم العقاب لتحقق مناطه فيه؛ و هذا الوجه الذى ذكرنا هو التحقيق فى تصوير الواجب الكفائى.»

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان:

(١١)

«إنّ صرف الوجود بمعناه المصطلح عليه فى المعقول لا مطابق له إلا الواجب تعالى و فعله الإطلاقى حيث إنّّه لا احد عدمى لهما و إن كان الثانى محدوداً بحد الإمكان.

ص: ٣٥٥

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٧٨، التعليقه ١٤٢، الهامش؛ بحوث فى الأصول، الجزء ١، ص ٦٥، الفصل السادس «كيفيه تعلق التكليف بالمكلفين و ما قيل فيه وجوه... ثانيها ما عن بعض أعلام العصر من تعلق التكليف بصرف وجود المكلف فى قبال مطلق وجوده... و الجواب عنه... أنّ المراد بصرف الوجود إما ما عن بعض أمله العصر من أنّه ناقض العدم المطلق و ناقض العدم الكلى و ناقض العدم الأزلى الخ»

و بمعناه المصطلح عليه في الأصول [يحتمل فيه وجوه]: إما أن يراد منه ناقض العدم المطلق و ناقض العدم الكلي كما في لسان بعض أجلة العصر(1) [أى المحقق الحائري (قدس سره) في درر الأصول] و إما أن يراد المبهم المهمل من حيث الخصوصيات و إما أن يراد منه اللابشرط القسمى ...

فإن أريد منه ناقض العدم المطلق و العدم الكلي ففيه أنّ كل وجود ناقض عدمه البديل له، و ليس شىء من موجودات العالم ناقض كل عدم يفرض في طبيعته المضاف إليها الوجود.

و إرجاعه إلى «أول الوجودات» باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله، فوجوده ناقض للعدم الأزلي المطلق لا كل عدم فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه، فإنّه وجود خاص من الطبيعه بخصوصيه الأوليه، مع أنّه غير لائق بالمقام فإنّه من المعقول إرادته أول وجود من الفعل و لاتصح إرادته من أول وجود من عنوان المكلف فإن مقتضاه انطباقه على أسنّ المكلفين.

ص: ٣٥٦

١- في التعليقه على نهايه الدرايه: هو الميرزا النائيني (قدس سره)، و لكن لم أجد هذه التعبيرات لا في أجود التقريرات و لا في فوائد الأصول؛ و لكن يوجد التعبيرات الثلاث في درر الفوائد: أما «العدم المطلق» ففي ج ٢، ص ١١١ «أحدها أن تتعلق بها باعتبار صرف الوجود أعنى المقابل للعدم المطلق» و في ص ١٣٥ «منها جعلها باعتبار صرف الوجود أعنى الوجود اللابشرط من جميع الخصوصيات الذى يكون نقيضاً للعدم المطلق و بعباره أخرى الذى ينتقض به العدم» و في ص ١٧٥ «لو جعلت الطبيعه باعتبار صرف الوجود... لأنه في مقابل العدم المطلق»، و أما «العدم الكلي» ففي ج ١، ص ١٣٧ «أحدها أن يكون السبب صرف الوجود لتلك الطبيعه أعنى حقيقته التى هي في مقابل العدم الكلي» و في ص ١٣٩ «أو صرف الوجود في مقابل العدم الكلي»، و أما «العدم الأزلي» ففي ج ١، ص ٤٥ «الثالث أن يعتبر صرف الوجود مقابل العدم الأزلي».

كما لا يصح إرجاعه إلى أول من قام بالفعل (١١) فإن موضوع التكليف لا بدّ من أن يكون مفروض الثبوت و لا يطلب تحصيله، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله.

و إن أُريد المبهم المهمل فلا إهمال في الواقعات و قد مر وجهه مراراً.

و إن أُريد اللابشرط القسّمى - و هى الماهية الملحوظه بحيث لا تكون مقترنةً بخصوصيه و لا مقترنةً بعدمها و مع لحاظ المكلف بهذا الاعتبار الإطلاقى فيستحيل تخصيصه الحكم و البعث إذ لا يعقل تخصيصه الحكم و نوعيه الموضوع و سعته - فلا بدّ من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه ...»

البيان الثانى: من المحقق الخوئى (قدس سره)

اشاره

(٢)

المحقق الخوئى (قدس سره) فسر صرف الوجود بالواحد لا بعينه (٣) و قال:

« لا مانع من أن يأمر الشارع المكلفين بإيجاد فعل فى الخارج ... من دون أن يتعلق غرضه بصدوره عن خصوص واحد منهم بل المطلوب وجوده فى الخارج من أى واحد منهم كان فإنّ نسبه ذلك الغرض الواحد إلى كل من المكلفين على السويه فعندئذ تخصيص الواحد المعين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلامخصص و مرجح، و تخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع أنّه

ص: ٣٥٧

١- و أما إرجاعه إلى أول من يقوم بالفعل ففيه أنّه يلزم فعليه الحكم مع التردد فى موضوعه مع أنّ التكليف ثابت على موضوعه و إن لم يقم أحد المكلفين به.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٥٥ - ٥٧؛ ج ٣، ص ٢٤٠ - ٢٤٢، الواجب الكفائى، ما قيل أو يمكن أن يقال فى تصويره، الوجه الرابع

٣- و يلاحظ عليه أنّ الواحد لا بعينه أمر انتزاعى مفهوماً فلا يصح تفسير الأمر الوجودى به.

بلامقتض و موجب باطل بالضرورة كما عرفت، و تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقى أيضاً بلامقتض و موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فوجب تحصيله على الجميع لا محاله يكون بلامقتض و سبب؛ فإذا يتعين وجوبه على الواحد لا- بعينه المعبر عنه بصرف الوجود و يترتب على ذلك أنه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا- محاله و سقط الأمر لفرض أن صرف الوجود يتحقق بأول الوجود و لو أتى به جميعهم.»

إيراد على ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) :

إشارة

إن ما أفاده (قدس سره) لا يناسب مقام الإثبات حيث إن عنوان أحدهما ليس مأخوذاً فى الأدلة و إليك بعض روايات الباب:

الرواية الأولى:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَشِينَادُهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَوَلَدٍ وَعَبِيدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «يُنْبَغِي لِأَوْلِيَاءِ الْمَيِّتِ مِنْكُمْ أَنْ يُؤْذِنُوا إِخْوَانَ الْمَيِّتِ بِمَوْتِهِ فَيَشْهَدُونَ جِنَازَتَهُ وَ يَصَلُّونَ عَلَيْهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ فَيَكْتَسِبُ لَهُمُ الْأَجْرُ وَ يَكْتَسِبُ لِلْمَيِّتِ الْإِسْتِغْفَارُ...» (١)

ص: ٣٥٨

١- وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٩، أبواب صلاة الجنائز، الباب ١، ح ١ و قال بعده: «رواه الكليني عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب؛ و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخه للحسن بن محبوب مثله؛ محمد بن علي بن الحسين فى العلل عن محمد بن موسى بن المتوكل عن عبد الله بن جعفر عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب مثله». راجع الكافى، ج ٣، ص ١٦٦، باب أن الميت يؤذن به الناس، ح ١ و فيه «و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً» بدل «عن علي بن إبراهيم عن أبيه» و «لميتهم» بدل «له»؛ و مستطرفات السرائر، ص ٥٩٦ «أبو ولاد الحناط و عبد الله بن سنان قالوا سمعنا أبا عبد الله (عليه السلام) يقول... قال ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): و ينبغى لأولياء الميت منكم... فيشهدوا جنازته و يصلوا عليه و يستغفروا له فيكتسب لهم الأجر و يكتسب لميته الاستغفار و يكسب هو الأجر فيهم و فى ما اكتسب لميته من الاستغفار»؛ و العلل، ج ٢، ص ٣٠١، الباب ٢٤٠ و فيه حديث واحد و ليس فيه «منكم» و «و يستغفرون له» و فيه «فيكسب لهم الأجر و يكسب لميته الاستغفار و يكسب هو الأجر فيهم و فى ما اكتسبه لميته من الاستغفار».

الروايه الثانيه:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْتِئْذَانِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ (عليهما السلام) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) صَلَّى عَلَى جِنَازِهِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهَا جَاءَ قَوْمٌ لَمْ يَكُونُوا أَدْرَكُوهَا فَكَلَّمُوا رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا فَقَالَ لَهُمْ «قَدْ قَضَيْتُ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا وَ لَكِنْ ادْعُوا لَهَا». (١)

الروايه الثالثه:

عنه [أى عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ] عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) صَلَّى عَلَى جِنَازِهِ فَلَمَّا فَرَغَ جَاءَ قَوْمٌ فَقَالُوا: فَاتَتْنَا الصَّلَاةُ عَلَيْهَا فَقَالَ: «إِنَّ الْجِنَازَةَ لَا يَصَلَّى عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ ادْعُوا لَهَا وَ قُولُوا خَيْرًا». (٢)

الروايه الرابعه:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا عَنْ أَبِيهِ

ص: ٣٥٩

١- وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٨٤، الباب ٦، ح ١٣ و قال بعده: «و عن السندي بن محمد عن أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه نحوه». و الروايه في قرب الإسناد، ص ٨٨ و في ص ١٣٤: «[السندي بن محمد البزاز قال حدثني] أبو البختری [وهب بن وهب القرشي] عن جعفر بن محمد عن أبيه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) صَلَّى عَلَى جِنَازِهِ فَلَمَّا فَرَغَ جَاءَهُ نَاسٌ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَمْ نَدْرِكِ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا فَقَالَ: لَا تَصَلُّوا عَلَى جِنَازِهِ مَرَّتَيْنِ وَ لَكِنْ ادْعُوا لَهَا».

٢- وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٨٧، الباب ٦، ح ٢٣؛ التهذيب، ج ٣، ص ٣٢٤ و الاستبصار، ج ١، ص ٤٨٤ و فيهما «عن غياث بن كلوب بن فيهس البجلي» و «ادعوا له» بدل «ادعوا لها».

زَكَرِيَّا بْنِ مُوسَى عَنِ الْيَسَعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَمِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنِ الرَّجُلِ يَصَلِّي عَلَى جِنَازِهِ وَخِيَدُهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: فَاتَّانِ يَصَلِّيَانِ عَلَيْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ وَ لَكِنْ يَقُومُ الْآخِرُ خَلْفَ الْآخِرِ وَ لَا يَقُومُ بِجَنِبِهِ». (١)

الروايه الخامسه:

عنه [أى سعد بن عبد الله] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِي هَمَّامٍ إِسْمَاعِيلِ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ (٢) غَزْوَانَ (٣) السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ عَيْنِ أَبِيهِ عَنِ آبَائِهِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «صَلُّوا عَلَيَّ الْمَرْجُومِ مِنْ أُمَّتِي وَ عَلَيَّ الْقَتْلِ نَفْسُهُ مِنْ أُمَّتِي لَا تَدْعُوا أَحَدًا مِنْ أُمَّتِي بِمَا صَلَّاهُ». (٤)

ص: ٣٦٠

١- وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٢٠، الباب ٢٨ و في هذا الباب حديث واحد و قال بعده: «و رواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم و رواه الصدوق بإسناده عن اليسع بن عبد الله»؛ الكافي، ج ٣، ص ١٦٧، ح ١ و فيه «عن رجل» بدون ال؛ التهذيب، ج ٣، ص ٣٠٩ و فيه «القاسم بن عبيد الله القمي» بدل «اليسع بن عبد الله القمي»؛ الفقيه، ج ١، ص ١٦٦ «و سألت اليسع بن عبد الله القمي أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلى على الجنازة وحده» الحديث.

٢- كذا في التهذيب و الوسائل لكن الصواب كما في الاستبصار: «بن» بدل «عن» فقد روى محمد بن سعيد بن غزوان عن السكوني في موارد عديده كما في التهذيب، ج ١، ص ١٩٤ و ٢٠١ و الاستبصار، ج ١، ص ١٦٣ و ١٦٤ و الخصال، ص ٩، ١٥، ١٩، ٢٥، ٣٦، ١١١، ١٩٦، ٢٣٨ و غيرها.

٣- جاء في الهامش: في المصدر [أى التهذيب و الاستبصار] زياده «عن».

٤- وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٣٣، الباب ٣٧، ح ٣ و قال بعده: «و رواه الصدوق مرسلًا»؛ التهذيب، ج ٣، ص ٣٢٨؛ الاستبصار، ج ١، ص ٤٦٨؛ الفقيه، ج ١، ص ١٦٦ «و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «الحديث و فيه «القاتل» بدل «القتال».

اشاره

فيه أمور ثلاثة

الأمر الأول: فى تصوير الواجب الموسع و المضيق

الأمر الثانى: تبعيه القضاء للأداء

الأمر الثالث: جريان الاستصحاب إذا شك المكلف بعد الوقت فى إتيان المأمور به فى وقته

ص: ٣٦١

الأمر الأول: فى تصوير الواجب الموسع و المضيق

إشارة

إن الواجب إما مؤقت و إما غير مؤقت و الواجب المؤقت إما يكون وقته أزيد من زمان فعله كالصلوات اليومية و إما يكون وقته بقدر إتيان فعله بحيث ينطبق كل جزء من الفعل على كل جزء من الزمان كصوم شهر رمضان.

الإشكال فى إمكان الواجب الموسع:

إشارة

نقل عن بعض الأعلام المتقدمين، أنهم ذهبوا إلى عدم إمكانه، لأن القول به يستلزم جواز ترك الواجب فى أول وقته مع أن ترك الواجب غير جائز. (١)

ص: ٣٦٣

١- فى المعالم، ص ٧٣: «أصل: الأمر بالفعل فى وقت يفضل عنه جائز عقلاً واقع على الأصح و يعبر عنه بالواجب الموسع كصلاه الظهر مثلاً... و أنكر ذلك قوم لظنهم أنه يؤدى إلى جواز ترك الواجب ثم إنهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب: أحدها أن الوجوب فى ما ورد من الأوامر التى ظاهرها ذلك مختص بأول الوقت... و ثانيها أنه مختص بآخر الوقت و لكن لو فعل فى أوله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة فىكون نفلاً يسقط به الفرض و ثالثها أنه مختص بالآخر و إذا فعل فى الأول وقع مراعى فإن بقى المكلف على صفات التكليف تبين أن ما أتى به كان واجباً و إن خرج عن صفات المكلفين كان نفلاً؛ و هذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا و إنما هما لبعض العامة» و فى ص ٧٦: «حجه من خص الوجوب بأول الوقت أن الفضله فى الوقت ممتنع لأدائها إلى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً و حينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معين من الوقت فإما الأول أو الأخير لانتفاء القول بالواسطه و لو كان هو الأخير لما خرج عن العهده بأدائه فى الأول و هو باطل إجماعاً فتعين أن يكون هو الأول» و فى مفاتيح الأصول، ص ٢٩٨: «أما الحكم الثالث [زياده الوقت على الفعل] فقد اختلفوا فيه على قولين: الأول إنه جائز و واقع و هو للذريعة و العده و الغنيه و المعارج و التهذيب و النهايه و المنتهى و السرائر و المبادئ و شرحه و المنيه و المعالم و شرح الزبده لجدى الصالح (رحمه الله) و المختصر و شرحه و المعراج! و نقل فى المعالم و النهايه هذا القول عن أكثر الأصحاب و فى شرح الزبده: هو الحق عندنا. و أما العلامه فقد نقل فى النهايه هذا القول عن محمد بن شجاع البلخى و أصحاب الشافعى و الجبائين و أصحابهما و أبى الحسين البصرى و فى شرح الزبده عن كثير ممن خالفنا و قال فى الأحكام: ذهب إليه أكثر أصحابنا [أى الأشاعره] و أكثر الفقهاء و فى المختصر و شرحه: ذهب إليه الجمهور. الثانى: إنه غير جائز و هو المحكى فى النهايه عن جماعه من الأشاعره و جماعه من الحنفية و أبى الحسن الكرخى». و قال فى التنبية الأول: «ذهب بعض من المانعين من الموسع

إلى أنّ الوجوب فى ما ورد من الأوامر التى ظاهرها التوسعه يختص بأول الوقت و أنّ بعده يصير قضاءً و فى المعالم: هو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة و حكى هذا القول فى النهايه و المنيه عن جماعه من الأشاعره و فى المعارج عن بعض الحنفيه و فى شرح المختصر عن قوم من الشافعيه».

(١)

«... غير خفى ما فيه من المغالطه لأنّ الواجب هو الجامع بين المبدء و المنتهى المعرّى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضيه و الطوليه و الواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذين الحدين لا فى كل آن و وقت ليكون تركه فى أول الوقت تركاً للواجب و لو أتى به فى آخر الوقت بل تركه فيه ترك

ص: ٣٦٤

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٦٠؛ ج ٣، ص ٢٤٥، الواجب الموسع و المضيق.

لفرده و هو ليس بواجب على الفرض و لذا لو ترك المكلف الصلاة في أول الوقت و أتى بها في آخر الوقت فلا يقال: إنّه ترك الواجب.»

الإشكال في إمكان الواجب المضيق:

إشاره

(١١)

و هو «بدعوى أنّ الانبعاث لابدّ و أن يتأخر عن البعث و لو آنأما و عليه فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث معاً أعنى الوجوب و فعل الواجب و لازم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب. مثلاً- إذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلا بدّ و أن يتأخر الانبعاث عنه آنأما و هو خلاف المطلوب ضروره أنّ لازم ذلك هو خلوّ بعض الآنات من الواجب، و إذا فرض تحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقدم المشروط على الشرط و هو محال و عليه فلا بدّ من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدم المعلول على علته و لازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيق.»

جوابان من المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإشكال:

الجواب الأول:

«إنّ الملاك في كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب بحيث يقع كل جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زياده و نقيصه، و أما كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له فهو أجنبي عما هو الملاك في كون الواجب مضيقاً

و من هنا لا شبهه في تصوير الواجب المضيق و الموسع على القول بالواجب

ص: ٣٦٥

١- نقلنا الإشكال عن محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٦١؛ ج ٣، ص ٢٤٦.

المعلق مع أنّ زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب و لن يتوهم أحد و لا يتوهم أنّه لا يتصور المضيق على هذه النظرية كما هو واضح.»

الجواب الثانى:

«إنّ تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور بل هو بالرتبه كما لا يخفى.

نعم العلم بالحكم و إن كان غالباً متقدماً على حدوثه أى حدوث الحكم زماناً إلا- أنّه ليس ممّا لا بدّ منه، بداهه أنّ توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البعث - كالفجر فى المثال المزبور [أى الصوم] مثلاً - على العلم به أى بالبعث رتبى و ليس زمانياً كما هو واضح كتقدم العلم بالموضوع على العلم بالحكم.»

ص: ٣٦٦

و فيه مطالب أربعة:

المطلب الأول: الأقوال في المسألة

اختلف الأعلام في أنّ القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد؟ و بعبارة أخرى: إنّ الأمر بالشىء فى الوقت المعين هل يدل على وجوب إتيانه فى خارج الوقت أو إنّ وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد؟

و هنا أقوال أربعة: (١)

القول الأول: إنّ الأمر الأول يدل على وجوب متعلقه مطلقاً.

ص: ٣٦٧

١- . عدّ الأقوال «اثنين» فى روض الجنان و حاشيه السلطان و الوافيه و هدايه المسترشدين و «ثلاثة» فى فوائد الأصول و أصول الفقه و «أربعة» فى منتهى الأصول. أكثر الفقهاء و الأصوليين على أنّ القضاء بأمر جديد. أما الكتب الفقهيه فقد قال به فى تذكره الفقهاء، ج ٤، ص ٤٠٨ و مختلف الشيعه، ج ٢، ص ٧٠ و منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٨٩ و إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٣٢٥ و روض الجنان، ص ١٢٨ و جامع المقاصد، ج ١، ص ٤٨٦ و رسائل الكركى، ج ٢، ص ٥٢ و مجمع الفائده و مدارك الأحكام، ج ١، ص ٣٤٢ و مشارق الشموس و كشف اللثام و الحدائق الناضره و رياض المسائل و عوائد الأيام و مستند الشيعه و جواهر الكلام و كتاب الصوم للشيوخ الأنصارى و مصباح الفقيه و غيرها. و أما الكتب الأصوليه فقد قال به فى الذريعه، ج ١، ص ٨٠ و العده ط.ج. ج ١، ص ٢١٠ و مبادئ الوصول، ص ١١٧ و القواعد و الفوائد، ج ٢، ص ٢٢٩ و حاشيه السلطان، ص ٢٧٩ و فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٩٣ و أوثق الوسائل، ص ٦٤ و تقارير الشيرازى (قدس سره)، ج ٢، ص ١٨٠ و فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٧ و دراسات فى علم الأصول، ج ١، ص ٢٣٤ و أصول الفقه، ج ١، ص ٩٦. ففى الأول: «إنّ القضاء لا يتبع فى وجوبه وجوب المقضى بل هو منفصل عنه و قد يجب كل واحد من الأمرين و إن لم يجب الآخر ألا- ترى أنّ الحائض يلزمها قضاء الصوم و إن لم يكن الأداء عليها واجباً و الجمعه إذا فاتت لا يجب قضاءها و إن وجب أداءها». و فى الثانى: «إنّ القضاء فرض ثان يحتاج إلى دليل مستأنف و ليس ما دلّ على وجوب الفعل دلّ على قضائه» الخ. و فى الثالث: «الحق أنّ الأمر إن كان مقيداً بوقت و لم يفعل فيه لا يقتضى وجوب القضاء و إنّما يجب القضاء بأمر جديد». و فى الرابع: «الإخلال بالفعل لا يستعقب القضاء إلّا بأمر جديد و قد نصّ على قضاء عبادات و استدراكها». و فى هدايه المسترشدين، ص ٣١٢ عبر عن هذا القول ب- «المعروف بينهم» و قال فى الوافيه فى الأصول، ص ٨٤: قوّاه الأكثر. هذا عندنا. أما القول الثانى و هو التبعيه مطلقاً فلم نجد له قائلاً من أصحابنا. أما القول الثالث ففى وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ٢٤٢: «و الحق التفصيل بين ما إذا ثبت التوقيت بدليل متصل كصم يوم الخميس فلا يدلّ على

مطلوبه الفعل فى خارج الوقت و بين ما إذا ثبت التوقيت بدليل منفصل كما إذا قال: صم ثم قال: وليكن الصوم يوم الخميس فإنه يدل على مطلوبه أصل الفعل فى خارج الوقت». و أمّا القول الرابع و هو مختار صاحب الكفايه فقد ذهب إليه المحقق البجنوردى (قدس سره) فى منتهى الأصول، ج ١، ص ٢٣٠ أيضاً.

القول الثاني: عدم دلالة الأمر الأول على وجوب متعلقه خارج الوقت.

القول الثالث: التفصيل بين كون الدلالة على التقييد بالزمان بالقرينه المتصله أو المنفصله.

القول الرابع: التفصيل بين ما إذا كان دليل أصل الوجوب مطلقاً و الدليل على تقييده بالوقت قرينه منفصله مجمله فحينئذ يدل على وجوب القضاء و غيره فلا يدل (اختاره صاحب الكفايه و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله)).

ص: ٣٤٨

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الثالث:

((١))

«إنه لا فرق في ما نحن فيه بين القرينه المتصله و المنفصله بيان ذلك أن القرينه المتصله كما هي تدل على التقييد و على كون مراد المولى هو المقييد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله فإنها [أيضاً] تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به و كون المراد هو المقييد من الأول فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هي أن القرينه المتصله مانعه عن ظهور الدليل في الإطلاق و معها لا ينعقد له ظهور و القرينه المنفصله مانعه عن حجيته ظهوره في الإطلاق دون أصله [و على أى حال لا يجوز التمسك بالإطلاق سواء كانت القرينه متصله أم منفصله]...»

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) :

((٢))

إن دليل التقييد بالوقت إن كان متصلاً بدليل أصل الوجوب فلا دلالة لدليل الوجوب على لزوم الإتيان بالمتعلق في خارج الوقت لأن دليل التقييد بالوقت يوجب تقييد الوجوب بالحصه الواقعه في هذا الزمان في ما إذا كان مبيناً، و أما إذا

ص: ٣٦٩

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٦٣؛ ج ٣، ص ٢٤٨.

٢- كفايه الأصول، ص ١٤٤، المقصد الأول، الفصل الحادى عشر «ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الواجب بعد انقضاء الوقت و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله»؛ و اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) و وافقه بعض الأساطين ثبوتاً لا إثباتاً.

كان مجملاً فيسرى إجماله إلى دليل أصل الوجوب لاتصاله به

و أما إن كان دليل التقييد بالوقت منفصلاً عن دليل أصل الوجوب فهناك صور أربع:

الصورة

الأولى: أن يكونا مجملين فلا دلالة لدليل الوجوب على لزوم الإتيان بالمتعلق خارج الوقت.

الصورة الثانية: أن يكونا مطلقين فيكون دليل التقييد بالوقت مقيداً لإطلاق دليل الوجوب فلا دلالة له على القضاء خارج الوقت.

الصورة الثالثة: أن يكون دليل الوجوب مجملاً و دليل التقييد بالوقت معيناً و حينئذ لا دلالة له على لزوم الفعل خارج الوقت.

الصورة الرابعة: أن يكون دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد مجملاً- فحينئذ مقتضى إطلاق دليل أصل الوجوب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و كون التقييد بالوقت بحسب تمام المطلوب لا أصله.

و صاحب الكفايه (قدس سره) يقول بعدم دلالة دليل الوجوب على ثبوت الوجوب خارج الوقت إلا في الصورة الرابعة.

إيراد بعض الأساطين (دام ظله) :

(١)

إنَّ ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) و إن كان صحيحاً ثبوتاً إلا أنه لا يتم بحسب مقام الإثبات لأنَّ الارتكازات العرفيه و العقلانيه تقتضى تقييد دليل الوجوب؛

ص: ٣٧٠

١- . تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٦٧، الوجوب الموسع و المضيق، الجبهه الثانيه، رأى الأستاذ «و قد وافق الأستاذ المحقق الخراساني على النظرية و أنها خاليه من الإشكال الثبوتى غير أنَّ مقام الإثبات لايساعد عليها لأنَّ مقتضى الارتكازات العرفيه و العقلانيه ورود القيد على أصل الوجوب و أنه في غيره لايبقى وجوب... هذا ما ذكره في دوره اللاحقه و أما في دوره السابقه فقد وافق الكفايه على أصل النظرية كذلك إلا أنه خالفه في إطلاقها فاختار عدم دلالة دليل الوجوب على بقائه بعد الوقت بالنسبه إلى المكلف الفاعل المختار و دلالاته على ذلك بالنسبه إلى العاجز و هذا ما أفاده الإيروانى فليلاحظ».

و التمسك بإطلاق دليل الوجوب متفرع على الشك في بقائه و لكن العقلاء لا يشكون في عدم بقاء إطلاق دليل الوجوب.
نعم بناءً على أنّ ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في الصورة الرابعة مجرد فرض يمكن وقوعها، لا خلاف في البين.

ص: ٣٧١

إشاره

فيه وجهان:

إذا علمنا بالوجوب المقيّد بالوقت و شككنا في ثبوته خارج الوقت فهل تجرى البراءه بالنسبه إلى الوجوب خارج الوقت أو يستصحب نفس الوجوب لأنّ الوجوب قبل خروج الوقت متيقن فنشك في بقاءه بعد الوقت فنستصحبه؟

الوجه الأول: جريان البراءه

إنّ أكثر الأعلام قالوا بجريان البراءه دون الاستصحاب مثل الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) (١) و الوجه في ذلك (٢)

هو عدم اتحاد القضيّه المتيقنه و

ص: ٣٧٢

١- كفايه الأصول، ص ١٤٤ «و مع عدم الدلاله فقضيّه أصاله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت و لامجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً»

٢- فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٣ - ٢٠٨، المقام الثاني في الاستصحاب، ينبغي التنبه على أمور، الأمر الثاني «إنّه قد علم من تعريف الاستصحاب و أدلته أنّ مورده الشك في البقاء و هو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق و يترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في... و كذا في المستقر الذي يؤخذ قيماً له... و التحقيق أنّ هنا أقساماً ثلاثه...: و أما القسم الثالث و هو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه و وجهه أنّ الشئ المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لأنّ اليقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني الخ»؛ كفايه الأصول، ص ٤٠٩، المقصد السابع في الأصول العمليه، فصل في الاستصحاب، ههنا تنبيهات، الرابع «و أما الفعل المقيد بالزمان فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده و طوراً مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى... فإن كان من جهة الشك في بقاء القيده... و إن كان من الجهة الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته لا قيماً مقوماً لموضوعه و إلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه في ما بعد ذلك الزمان فإنّه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا في بقاءه الخ».

المشكوكه (١١) للشك في تبدل الموضوع لأن المتيقن هو الوجوب المقيد بالوقت و المشكوك هو الوجوب خارج الوقت.

الوجه الثاني: جريان الاستصحاب

إشاره

وله بيانان:

إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) بعد أن وافق القوم في عدم جريان الاستصحاب في نهايه الدرايه قال بإمكان استصحاب شخص الحكم و كلى الحكم في هامش نهايه الدرايه. (٢)

ص: ٣٧٣

١- في حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٤١ عند التعليقه على هذه العبارة «و لامجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت»: «و الوجه فيه ما سيأتى في تبيهاات الاستصحاب من أنَّ الزمان إذا أخذ قيدا للفعل كان الفعل المقيد به غير الفعل الواقع في خارجه فتسريه الحكم من الأول إلى الثاني من قبيل تسريه الحكم من موضوع إلى آخر فيكون من القياس لا من الاستصحاب لأنه يعتبر في صحه الاستصحاب وحده الموضوع ليتحقق الإبقاء الذى هو قوام الاستصحاب» الخ و فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ٥١٢: «قد يتوهم أنَّ مقتضى الاستصحاب ثبوت القضاء... لكن نفاه صاحب الكفايه و لم يبين وجهه و لعله لأجل و ضوحه فإنَّ المعبر فى الاستصحاب اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و الزمان إذا كان مأخوذاً فى المتعلق يكون مقوماً لا حاله بنظر العرف بخلاف ما يؤخذ فى الموضوع و المفروض انتهاء الزمان فلا تتحد القضيتان فلايجرى الاستصحاب و هذا المعنى يحقق فى محله من مسأله الاستصحاب». و فى تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٦٨: «ذهب الشيخ الأعظم و المحقق الخراسانى و أتباعهم إلى البراءه لعدم جريان الاستصحاب لعدم وحده الموضوع فقد كان مقتضى الدليل هو الصلاه فى الوقت و إذا خرج الوقت تغير الموضوع». ٢- فى حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٤١: «أقول: هذا و إن ذكره المصنف و شيخنا الأعظم فى ذلك المقام لكن قد يشكك بأنه مبنى على الرجوع فى اتحاد موضوع الاستصحاب إلى الدليل أما لو كان المرجع فيه العرف فالموضوع فى نظره واحد و يصح أن يقال: كانت الصلاه واجبه فهى على ما كانت و سيأتى إن شاء الله توضيح ذلك فى محله». و فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ٥١٢: «و لكن الحق جريان الاستصحاب فى كلى الوجوب المردد بين الوجوب الضمنى و النفسى الاستقلالى الثابت أولاً فيكون من القسم الثانى من استصحاب الكلى و ذلك بناء على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذى هو مبنى جريان البراءه فى المشروط فإنَّ الوجوب الثابت للعمل بذاته فى السابق مردد بين الضمنى بناء على وحده المطوب و الاستقلالى بناء على تعدده فيستصحب الكلى الثابت أولاً و يترتب عليه أثره من الدعوه و التحريك».

«يمكن أن يقال: أما استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت فيصح لأن الموضوع و إن كان بحسب الدليل بل بحكم العقل هو الموقت بما هو موقت إلا- أن العبره في الموضوع إنما هو بنظر العرف، و العرف يرى أن الموضوع هو الفعل و أن الوقت من حالاته لا- من مقوماته، و لا- قطع بخطأ نظر العرف إلا بلحاظ حال الاختيار دون العذر و إلا لم يكن معنى للشك و التكلم في استصحاب الحكم.

مضافاً إلى ما مر مراراً من أن الخصوصية المأخوذه في الواجب تارة تكون مقومه للمقتضى بحيث يكون الخاص واجباً و أخرى تكون دخيله في فعلية الغرض و مثلها يكون شرطاً للواجب؛ فعلى الأول يكون المقيّد بما هو [مقيّد] واجباً نفسياً و على الثاني يكون الواجب النفسى مقيداً فمعروض الوجوب النفسى حينئذ ذات الفعل و إنما قيد الواجب بتلك الخصوصية لدخلها في الغرض، فيكون تحصيلها واجباً بوجوب مقدمى

و عليه نقول: إن خصوصية الوقت ظاهراً كخصوصية الطهاره و التستر و الاستقبال شرط للواجب لا إن المتخصص بها واجب؛ و حينئذ فمعروض

الوجوب على فرض بقائه نفس الفعل فيستصحب للشك في دخاله الخصوصية مطلقاً.»

إيراد بعض الأساطين (دام ظله) عليه:

(١١)

لابد في الاستصحاب من وحده الموضوع بين القضية المتيقنه والمشكوكه و الموضوع في القضية المتيقنه هو الواجب الموقت لا ذات الواجب لأن الواجب إما مطلق بالنسبه إلى الوقت و إما مقيد و إما مهمل.

أما الإهمال في موضوع الحكم الشرعي فمستحيل و أما الإطلاق فخلاف الفرض أيضاً فالواجب مقيد بالوقت و هو الموضوع في القضية المتيقنه و الموضوع في القضية المشكوكه هو ذات الواجب.

ملاحظتنا على هذا الإيراد:

إن ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) مبني على أن يكون الوقت شرطاً للواجب و دخیلاً في فعلية الغرض فيكون تمام نظر العرف إلى ذات الفعل و يرى الوقت من حالات الفعل و ما أفاده المستشكل (دام ظله) ناظر إلى تقييد الفعل بالوقت شرعاً و لا كلام فيه بل الكلام في الموضوع عند العرف لا عند الشرع، و ملاك وحده الموضوع في الاستصحاب هو نظر العرف.

مع أن المحقق الإصفهاني (قدس سره) صرح بأن هذا النظر العرفي يكون بلحاظ حال العذر لا حال الاختيار.

ص: ٣٧٥

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٦٩، الوجوب الموسع و المضيق، الجبهه الثالثه «و فيه أن الملاك في وحده الموضوع و عدمها في الاستصحاب هو نظر العرف و الموضوع في ما نحن فيه هو الصلاه مع الطهاره لا ذات الصلاه الخ».

قال (قدس سره): «يمكن تصحيحه على القسم الثانى من القسم الثالث بتقريب أنّ شخص الحكم له تعلق بالذات بالموقت و بالعرض بالفعل، فطبيعى الحكم له تعلق بالعرض بكل ما يتعلق به شخص الحكم ذاتاً و عرضاً و لازمه تعلق الحكم الكلى بالفعل الكلى بالعرض بواسطتين كما لا يخفى.»

ملاحظه عليه:

و ما أفاده (قدس سره) فى استصحاب كلى الحكم هو استدراك لما أفاده فى متن نهايه الدرايه حيث قال: (٢) « لا يقال: إذا تعلق شخص الحكم بطبيعى الفعل - و لو بالتبع - فقد تعلق طبيعى الحكم المتحقق بتحقيق شخصه أيضاً به.»

فأجاب عنه بأنّ تبعيه طبيعى الحكم لشخصه تقتضى تعلقه بما تعلق به فرده و ليس هو إلا الموقت و لكن هنا صحح تعلق كلى الحكم بذات الفعل و ذلك مبنى على جريان استصحاب القسم الثانى من القسم الثالث فمع القول بعدم جريانه لامجال لاستصحاب الكلى فى هذا المقام.

ص: ٣٧٦

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٨٤، الهامش.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٨٥.

(١١)

قال المحقق الخوئي (قدس سره): «لابد من فرض الكلام في ما نحن فيه أما مع قطع النظر عن جريانها [قاعدته الحيلولة وقاعده الفراغ] أو في ما إذا لم تجزياً كما إذا فرض أن شخصاً توضعاً بمائع معين فصلى ثم بعد مضي الوقت حصل له الشك في أن هذا المائع الذي توضعاً به هل كان ماءً ليكون وضوءه صحيحاً أو لم يكن ماءً ليكون وضوءه فاسداً أو فرض أنه صلى إلى جهة ثم بعد خروج الوقت شك في أن القبلة هي الجهة التي صلى إليها أو جهة أخرى وهكذا؛ ففي أمثال ذلك لايجرى شيء منهما [أي قاعده الحيلولة وقاعده الفراغ] أما قاعده الحيلولة فلأن موردها الشك في أصل وجود العمل [أي إتيان الصلاة] في الخارج و تحققه لا في ما إذا كان الشك في صحته و فساده بعد الفراغ عن أصل وجوده [و العلم بوقوع الصلاة قطعاً؛ فلا تجرى في ما نحن فيه]»

و أما قاعده الفراغ فهي و إن كانت جارية في مورد الشك في كيفية إتيان الصلاة إلا أنه ورد في دليل قاعده الفراغ التعليل بالأذكريه حين العمل؛ فإن قلنا بانحصار مورد قاعده الفراغ في مورد التعليل فلا تجرى في ما نحن فيه لأن منشأ الشك في المثاليين ليس من موارد أذكريه المصلى حين العمل بل منشؤه الشك في كون المائع ماءً أو كون الجهة قبله.

فحينئذ إن قلنا بتبعيه القضاء للأداء فنشك في فراغ الذمه عن عهده الأمر الأول فيجرب الاشتغال و لابد من قضاء الصلاة، و إن قلنا بأن القضاء بأمر جديد فنشك في تعلق الأمر الجديد بوجوب القضاء فتجرب أصاله البراءة.

ص: ٣٧٧

الأمر الثالث: جريان الاستصحاب إذا شك المكلف بعد الوقت في إتيان المأمور به في وقته

إشاره

إذا ثبت وجوب القضاء (مثل الصلاه) فشك المكلف في خارج الوقت في أنه أتى بالمأمور به في وقته أو لا فهل يمكن جريان استصحاب عدم الإتيان فيثبت به عنوان فوت الواجب في وقته؟

وهذا مبني على أن الفوت أمر وجودي أو أمر عدمي؛ فإن كان أمراً وجودياً فاستصحاب عدم الإتيان بالواجب في وقته يكون بالنسبه إليه أصلاً مثبتاً، وإن كان أمراً عدمياً فاستصحاب عدم الإتيان يجرى فيثبت عنوان الفوت.

نظريه جمع من الأعلام منهم المحقق الخوئي (قدس سره) :

(١)

قال (قدس سره) : «الصحيح هو أنه [أي الفوت] عنوان وجودي و ذلك للمتفاهم العرفي ضروره أنه بنظرهم [أي العرف] ليس عين الترك بل هو بنظرهم عبارظ عن خلو الوقت عن الفعل و ذهاب الواجب من كيس المكلف ... [فليس أمراً عدمياً] فعلى هذا الضوء لا يمكن إثباته بالاستصحاب المزبور و لا أثر له بالإضافة إليه أصلاً و عليه فيرجع إلى أصاله البراءه.»

إيرادان من بعض الأساطين (دام ظلّه) عليها:

(٢)

أولاً: (٣) إن الفوت لو لم يكن عند العرف عدمياً فلم يثبت كونه وجودياً عندهم.

ص: ٣٧٨

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٧١ و ٧٢؛ ج ٣، ص ٢٥٨، الواجب الموسع و المضيق.

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٧٠.

٣- «و ذهب الأستاذ إلى أنه و إن كان لغّه كذلك لكن العبره في الاستصحاب بنظر العرف و كونه وجودياً عندهم غير واضح إن لم يكن عدمياً.»

ثانياً: (١) إنَّ موضوع وجوب القضاء في الأدله الشرعيه لاينحصر في عنوان الفوت بل الموضوع قد يكون عنوان ترك الواجب و أخرى عنوان نسيانه و ثالثه عنوان عدم الإتيان فيجري الاستصحاب بالنسبه إليها؛ و إليك بعض النصوص:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ [بْنِ سَعِيدٍ] عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ أَوْ نَسَى صَلَاةً لَمْ يَصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا فَقَالَ: «يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ» الْحَدِيثُ. (٢)

ص: ٣٧٩

١- «لكن المهم أنه ليس موضوع وجوب القضاء في ظواهر النصوص فكما جاء في بعضها عنوان الفوت كذلك يوجد عنوان النسيان و الترك و عدم الإتيان أيضاً الخ».

٢- وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٧٤، أبواب المواقيت، الباب ٥٧، ح ١ و جاء بعده: «و رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير مثله و بإسناده عن الطاطري عن ابن زياد عن زراره و غيره عن أبي جعفر (عليه السلام) مثله»؛ و ص ٢٨٤ و قال بعده «و رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله» و فيه «قال: يقضيها»؛ و ج ٨، ص ٢٥٣، أبواب قضاء الصلوات، الباب ١، ح ١ و فيه «قال: يقضيها» و قال بعده «و رواه الكليني كما يأتي و بإسناده عن الطاطري عن ابن زياد عن زراره و غيره مثله إلا أنه قال: في أيه ساعه ذكرها ليلاً أو نهاراً» و ص ٢٥٦ بإسناد الكليني (قدس سره) و قال بعده «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله»؛ التهذيب، ج ٢، ص ٢٦٦ «الحسين بن سعيد الخ»؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٨٦، ح ١ «أخبرني الشيخ عن أحمد بن محمد عن أبيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد الخ»؛ الكافي، ج ٣، ص ٢٩٢، باب من نام عن الصلاة أو سها عنها، ح ٣ «علي بن إبراهيم عن أبيه الخ»؛ التهذيب، ج ٢، ص ١٧٢ و ج ٣، ص ١٥٩ «و عنه [أي محمد بن يعقوب] عن علي بن إبراهيم الخ» و فيهما «أو نسي صلاة». التهذيب، ج ٢، ص ١٧١ «و عنه [أي الطاطري] عن ابن زياد عن زراره و غيره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سئل... قال: يصلها إذا ذكرها في أيه ساعه ذكرها ليلاً أو نهاراً».

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّضْرِ [بن سويد] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «كُلُّ مَا (١) تَرَكْتَهُ مِنْ صَلَاتِكَ لِمَرَضٍ أَعْمَى عَلَيْكَ فِيهِ فَأَقْضِهِ إِذَا أَفَقْتَ». (٢)

ص: ٣٨٠

١- كذا في الوسائل والاستبصار؛ وفي التهذيب «شيء» بدل «ما».

٢- وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٤، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٤، ح ١؛ التهذيب، ج ٤، ص ٢٤٤، ح ١١ «النضر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام)» الحديث وفيه «صلواتك» بدل «صلاتك»؛ التهذيب، ج ٣، ص ٣٠٤، ح ١٣ و الاستبصار، ج ١، ص ٤٥٩، ح ١٣ «فأما ما رواه الحسين بن سعيد عن فضاله الخ».

إشاره

و فيه بحثان

البحث الأول: هل يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء

البحث الثاني: شرعيه عبادات الصبي

ص: ٣٨١

البحث الأول: هل يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء

إشارة

اختلفت كلمات الأعلام في أنّ الأمر بالأمر بشيء، أمر بنفس ذاك الأمر الثاني أو أمر بالشيء الذى تعلق الأمر الثاني به أو أمر بهما.

فهناك ثلاثة احتمالات و تظهر الثمره بالنسبه إلى شرعيه عبادات الصبي حيث ورد فى الكافى:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ (عليهما السلام) قَالَ: «إِنَّا نَأْمُرُ صَبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنَى خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صَبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنَى سَبْعِ سِنِينَ». (١) الْحَدِيثُ.

ص: ٣٨٣

١- وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٩، أبواب أعداد الفرائض و نوافلها و ما يناسبها، الباب ٣، ح ٥ و قال بعده: «و رواه الشيخ بإسناده عن على بن إبراهيم و بإسناده عن محمد بن يعقوب و رواه الصدوق مرسلًا؛ الكافى، ج ٣، ص ٤٠٩، باب صلاة الصبيان و متى يؤخذون بها، ح ١؛ التهذيب، ج ٢، ص ٣٨٠، ح ١ و الاستبصار، ج ١، ص ٤٠٩، ح ٦ «على بن إبراهيم عن أبيه الخ»؛ الفقيه، ج ١، ص ٢٨٠ «قال الصادق (عليه السلام): إنّنا... و هم أبناء خمس سنين... أبناء سبع سنين» الحديث. أما روايه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب فلم نجدها و الموجود روايته (قدس سره) لتمامه الحديث فى التهذيب، ج ٤، ص ٢٨٢ و الاستبصار، ج ٢، ص ١٢٣ «محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه...: إنّنا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بنى سبع سنين» الحديث.

القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأساطين:

القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) (١١) و بعض الأساطين: (٢)

قال صاحب الكفايه (قدس سره): «إنَّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به [أى بالشىء] و لا بدّ فى الدلالة عليه من قرينه عليه.»

و قال بعض الأساطين (دام ظله): «إنَّ الظاهر من الأمر بالأمر بشىء هو أنّ متعلق الأمر الأول هو الأمر الثانى و مطلوبه هذا الشىء الذى تعلق به الأمر الثانى تحتاج إلى قرينه تدل عليه.»

و التحقيق: يقتضى تماميه هذا القول، لأنَّ الظاهر من الأمر بالأمر هو تعلق الأمر بنفس ذلك الأمر و أمّا ظهوره فى سرايه الأمر إلى نفس ذلك الشىء فيحتاج إلى قرينه فى مقام الإثبات.

القول الثانى: عن المحقق العراقى (قدس سره) و المحقق الخوئى (قدس سره)

اشاره

(٣)

إنَّ المحقق العراقى (قدس سره) يرى وجود كلا- الاحتمالين فى مقام الثبوت: الاحتمال الأول هو أن يكون الأمر بنفس الأمر الثانى و الاحتمال الثانى هو أن يكون الأمر فى الحقيقه إلى الشىء الذى تعلق به الأمر الثانى.

ص: ٣٨٤

١- كفايه الأصول، ص ١٤٤، المقصد الأول، الفصل الثانى عشر.

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٧٧، الأمر بالأمر، رأى الأستاذ «و أفاد بعض الأساطين بأنَّ مقتضى الظهور الأولى كون متعلق الأمر الأول هو الأمر من الثانى الخ».

٣- ما أفاده المحقق العراقى و المحقق الخوئى (قدس سرهما) .

و لكن بحسب مقام الإثبات قال: (١)

«كان الظاهر من نحو تلك القضايا و لو بملاحظه قضيه الارتكاز هو الثانى من كون الأمر بالأمر بشىء لمحض التوصل إلى الوجود لا من جهه مطلوبيه أمر الأمر الثانى نفسياً و إن لم يترتب عليه الوجود فى الخارج.

و على ذلك فلا بأس باستفاده شرعيه عباده الصبى مما ورد من أمر الأولياء بأمر الصبيان بإتيان العبادات.»

و صرح المحقق الخوئى (قدس سره) أيضاً بذلك فقال: (٢)

«إنه [أى الأمر بالأمر بفعل] بحسب مقام الثبوت و الواقع يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون غرض المولى قائماً بخصوص الأمر الثانى باعتبار أنه فعل اختيارى للمكلف...

الثانى: أن يكون [الغرض] قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثانى فيكون الأمر الثانى ملحوظاً على نحو الطريقيه من دون أن يكون له دخل فى غرض المولى أصلاً و لذا لو صدر الفعل من المأمور الثانى من دون توسط أمر من المأمور الأول لحصل الغرض و لا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه... فهذا القسم فى طرف النقيض مع القسم الأول فإن غرض المولى فى القسم الأول متعلق بالأمر الصادر من المأمور الأول دون الفعل الصادر من الثانى فيكون المأمور به هو الأمر فقط و فى هذا القسم متعلق بالفعل دون الأمر... و هذا القسم [أى القسم الثانى] هو الغالب و المتعارف من الأمر بالأمر بشىء لا القسم الأول.

ص: ٣٨٥

١- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٣٩٩، المقصد الأول، المبحث الثالث عشر.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٧٣ - ٧٥؛ ج ٣، ص ٢٦١ و ٢٦٢، الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل أم لا؟

الثالث: أن يكون الغرض قائماً بهما معاً ...».

ثم قال: «... إنّ الظاهر من الأمر بالأمر بشيء هو القسم الثاني دون القسم الأول و الثالث ضروره أنه المتفاهم من ذلك عرفاً».

يلاحظ عليه:

لم نجد في إرتكاز العرف دلالة للأمر بالأمر بالشيء، على أمر المولى بذلك الشيء، كما أنّ الأغلبية لا يوجب الحمل على ذلك.

ص: ٣٨٦

قال (قدس سره) ((١)) بعد إثبات أصل شرعية عبادات الصبي بالأمر بالأمر به: « نعم هذا المقدار من الشرعيه أيضاً لايفى بإثبات وفاء المأتى به حال الصغر بمصلحه الواجب كى يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب فى ما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العباده أو فى أثنائها من جهه أنّ القدر الذى يستفاد من قضيه الأمر بالأمر إنّما هو كون فعلهم فى حال عدم البلوغ مشروعاً و واجداً للمصلحه و أما كون هذه المصلحه من سنخ تلك المصلحه الملزمه الثابته فى حال البلوغ فلا؛ و من هذه الجهه أيضاً تشبث بعضهم للاجتزاء به و عدم وجوب الإعاده بعد البلوغ بإثبات المشروعيه من جهه نفس الخطابات الأوليه و حاصله إنّما هو دعوى شمول إطلاق الخطابات فى التكليف مثل "أقيموا الصلاه" و نحوه للصبي الذى يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعه، حيث إنّ دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبي أيضاً كما ترى بعيدة غايته، إذ لا يكاد يفرق العرف فى شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه إلى خمس عشره سنه كامله و بين من نقص سنّه من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعه واحده بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكل منهما و حينئذ إذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبي يتعدى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك فى العمر إلى أن يبلغ فى طرف القله إلى ست أو سبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذ أنّ الصبي المميز و المراهق كالبالغ ... من

حيث اشتمال عباداته على المصالح الملزمه غايه الأمر بمقتضى دليل رفع القلم يرفع اليد عن جهه إلزام التكليف ...»

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:

(١١)

«إنَّ الأمر سواء أكان عبارةً عن الإرادة أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الاعتبار النفساني المبرز في الخارج بمبرزما، بسيطٌ في غايه البساطه؛ و على هذا فمدلول هذه العمومات سواء أكان طلب هذه الأفعال أو وجوبها أو إرادتها أو اعتبارها في ذمه المكلف، لا- محاله يقيد بغير الصبي و المجنون و ما شاكلهما بمقتضى حديث الرفع لفرض أنَّ مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي و نحوه؛ فإذا كيف تكون هذه العمومات داله على مشروعيه عبادته ...

و توهم أنَّ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك و المرفوع بحديث الرفع هو المنع من الترك لا أصل الطلب بل هو باق و عليه فتدل العمومات على مشروعيتها خاطئاً جداً و غير مطابق للواقع قطعاً.

و الوجه في ذلك:

أما أولاً فلأنه... لا شبهه في أنه [أي الوجوب] أمر بسيط...

و أما ثانياً: فلأنه على فرض تسليم أنَّ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، مع ذلك لا تتم هذه النظرية و ذلك لأنها تركز على أن يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل و هو خلاف التحقيق بل لا يعقل بقاءه بعد ارتفاعه كيف فإنَّ الفصل مقوم له ...»

ص: ٣٨٨

١- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ٧٧ و ٧٨؛ ج ٣، ص ٢٦٤ و ٢٦٥.

إشاره

(١)

الإيراد الأول:

إنّ الأمر بالأمر بالشىء ليس أمراً بالشىء حتى يستفاد من ذلك شرعيه عبادات الصبى خلافاً للمحقق العراقي و المحقق الخوئى (قدس سرهما) .

الإيراد الثانى:

لو سلمنا أنّ الأمر عرفاً ظاهر فى الطريقه فيكون أمراً بالشىء و لكنه لا يستفاد منه أزيد من تعلق الغرض بهذا الشىء، أما هذا الغرض فلم يثبت أنّه هو الغرض الحاصل من عبادات البالغين كما صرح فى بعض روايات الباب أنّ الغرض هو التعويد (حتّى يتعودوا)(٢) فإثبات شرعيه عبادات الصبى مشكل.

ص: ٣٨٩

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٣٧٨ «و أما ظهور الأمر عرفاً فى الطريقه فإنّه لو سلم لا يكتفى لترتب الثمره و هو شرعيه عبادات الصبى لأنّ غايه ما يفيد ذلك هو تعلق غرض للأمر الأول بذلك بالفعل كالصلاه و لكن هل الغرض هو نفس الغرض فى عبادات البالغين الخ»

٢- فى تتمه الحديث المذكور آنفاً «و نحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بنى سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم إن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل فإذا غلبهم العطش و الغرث أفطروا حتى يتعودوا الصوم و يطيقوه فمروا صبيانكم إذا كانوا بنى تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم فإذا غلبهم العطش أفطروا»

إشاره

ص: ٣٩١

إذا ورد الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله فهذا الأمر الثانى تأسيسى أو تأكيدى؟

للمسأله صور:

الصوره

الأولى: أن لا يذكر سبب أصلاً مثل أن يقال: صلّ ثم يقال: صلّ

فإن مقتضى إطلاق الماده هو التأكيد، لأنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعته واحده مرتين من دون أن يجيء تقييد لها فى البين و لو كان بمثل قولهم: «مره أخرى» حتى يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر و إلا يلزم اجتماع المثليين لأنّ صرف الوجود لا يثنى ولا يتكرر.

و مقتضى إطلاق الهياه هو التأسيس فيوجب إتيان الفعل مكرراً لأنّ إنشاء الوجوب يقتضى التأسيس.

و اختار صاحب الكفايه و المحقق الخوئى (قدس سرهما) و الأستاذ المحقق الوحيد الخراسانى (دام ظله) تقدم مقتضى إطلاق الماده و حمل ذلك على التأكيد و الدليل على ذلك عند الأستاذ هو أنّ الأمر الثانى لَمَّا كان قبل امتثال الأمر الأوّل و حصول الغرض منه، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل، و لا يراه صادراً بداعى

البعث، فكان هذا الفهم العرفي هو الوجه لحمل المادّة على التأكيد.

الصورة الثانية: أن يذكر السبب لكلا الأمرين، مثل قوله: «إذا طلع الفجر فصلّ» و قوله: «إذا رأيت كسوف الشمس فصلّ»، فهنا لاشبهه في لزوم تكرار الصلاة، لظهور السبب في ذلك.

الصورة الثالثة: أن يذكر السبب لأحد الأمرين، مثل قوله: «صلّ» و قوله: «إذا رأيت كسوف الشمس فصلّ»، و القاعده هنا أيضاً تكرار الصلاة، لأنّ الظاهر حمل الأمر الثاني على لزوم إتيانه عند حصول السبب الخاصّ، دون الأمر الأول، فإنّه تكليف آخر لا يرتبط بوجود السبب المذكور.

الصورة الرابعة: أن يذكر قيد «مرّه أخرى»، فهنا أيضاً لا شبهه في لزوم إتيان الصلاة مرّه أخرى لصراحه الدليل.

البحث الثاني: « النواهي »

اشاره

فيه ثلاثه فصول

الفصل الأول: معنى صيغه النهي

الفصل الثاني: توجيه اقتضاء النهي لترك جميع الأفراد

الفصل الثالث: سقوط النهي بالمعصيه

ص: ٣٩٥

معنى صيغه النهى

إنَّ المشهور عند قدماء الأصوليين هو أنَّ الأمر والنهى كليهما يدلان على الطلب، والاختلاف بينهما من ناحيه المتعلق فمتعلق الأمر هو الفعل و متعلق النهى هو الترك على قول والكف على قول آخر.

و لكن أكثر المتأخرين اعترضوا عليهم و قالوا: مدلول النهى يختلف عن مدلول الأمر ذاتاً فهما متغايران بحسب المدلول؛ و لكنهم اختلفوا فى تعيين مدلول النهى على اتجاهات ثلاثه ف:

هنا خمسہ أقوال:

القول الأول: طلب الكف

بعض الأصوليين من القدماء ذهبوا إلى أنَّ النهى يدل على طلب الكف عن الفعل و نسب ذلك إلى الفاضل الجواد (قدس سره) فى شرح الزبده.

القول الثانى: طلب الترك

اشاره

إنَّ مشهور القدماء و بعض المتأخرين مثل صاحب الكفايه (1) و المحقق

ص: ٣٩٩

١- كفايه الأصول، ص ١٤٩، المقصد الثانى، الفصل الأول «الظاهر أنَّ النهى بمادته و صيغته فى الدلاله على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته غير أنَّ متعلق الطلب فى أحدهما الوجود و فى الآخر العدم... نعم يختص النهى بخلاف و هو أنَّ متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثانى الخ».

النائبي (١) و المحقق الروحاني (٢) (قدس سرهم) ذهبوا إلى أنّ النهي يدل على طلب الترك.

إيرادان على هذين القولين:

الإيراد الأول:

يلزم من ذلك إدخال معنى الترك أو الكف في مدلول المادة أو الصيغته مع أنّ كليهما عاريتان عن معناهما، أما المادة فلا تدل إلا على الطبيعه و أما الهياه فمفادها المعنى الحرفى و معنى الترك أو الكف معنى اسمى فلا يمكن أن تدل عليهما الهياه.

الإيراد الثانى:

إنّ الطلب على ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ينتزع من الإراده المظهره فهو متأخر رتباً عن إظهار الإراده بالصيغه. (٣)

ص: ٤٠٠

-
- ١- فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٣٩٤، الجزء الثانى، المبحث الأول «لا إشكال فى أنّ متعلقات النواهى كمتعلقات الأوامر إنّما هى الطبائع الكليه و إن كان المطلوب فى باب الأوامر هو وجود الطبيعه و فى باب النواهى هو الترك و ليس المطلوب فى باب النواهى هو الكف الخ»؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ١١٩ و ١٢٠.
 - ٢- منتقى الأصول، ج ٣، ص ٦، النواهى، الوجه الأول «و الذى أفاده صاحب الكفايه عن ذلك أنّها كصيغه الأمر و مادته فى الدلاله على الطلب و الاختلاف بينهما فى المتعلق... و التحقيق موافقه صاحب الكفايه فى ما ذهب إليه من الرأى الخ»
 - ٣- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٢٦٧، التعليقه ١٤٦ على هذه العبارة «الحق كما عليه أهله... هو اتحاد الطلب و الإراده» قال (قدس سره) : «... إلا- أنّ المظنون قوياً أنّ الطلب عنوان لمظهر الإراده قولاً- أو فعلاً- فلا يقال لمن أراد قلباً: طلبه إلا إذا أظهر الإراده بقول أو فعل الخ» راجع ص ٢٠٢ من هذا المكتوب

إن مشهور المتأخرين مثل المحقق العراقي (١) و المحقق الإصفهاني (٢) و المحقق البروجردى (٣) و السيد الصدر (قدس سرهم) (٤) و بعض أكابر الأساطين (دام ظلهم) (٥) قالوا: إن مدلول النهى و مدلول الأمر متغايران ذاتاً فإن النهى يدل على الزجر و الأمر يدل على البعث.

ص: ٤٠١

١- نهاية الأفكار، ج ١-٢، ص ٤٠٢، المقصد الثانى، المبحث الأول «الظاهر أن مفاد الهياه فى النهى عبارته عن الزجر عن الطبيعه المعبر عنه بالفارسيه بـ "بازداشتن" قبال الأمر الذى يكون مفاد الهياه فيه عبارته عن البعث إلى الطبيعه و الإرسال نحوها الخ».

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٨٦، التعليقه ١٤٦ على هذه العباره «الظاهر أن النهى بمادته و صيغته» قال (قدس سره): «قد عرفت فى مباحث الأمر أن صيغه الأمر للبعث و التحريك بمعنى أن الهياه موضوعه للبعث التنزيلي النسبى بإزاء البعث الخارجى نحو الماده على ما شرحناه فى مبحث الطلب و الإبراده كذلك صيغه النهى موضوعه للزجر و المنع التنزيلي النسبى بإزاء المنع و الزجر الخارجى».

٣- نهاية الأصول، ص ٢٤٨، المقصد الثانى، الفصل الأول «و الحاصل أن الأمر و النهى يشتركان بحسب المتعلق بمعنى أن المتعلق فى كليهما عبارته عن وجود الطبيعه و لكنهما مختلفان بحسب الحقيقه و المبادى و الآثار فحقيقه الأمر هى البعث و التحريك نحو المتعلق و يعبر عنه بالفارسيه واداشتن و حقيقه النهى عبارته عن الزجر و المنع عن المتعلق و يعبر عنه بالفارسيه بازداشتن».

٤- بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٣، بحوث النواهى، الفصل الأول، الجبهه الأولى «الكلمه الأولى ما نسبه السيد الأستاذ إلى مشهور المعترضين على الرأى السابق فى مفاد النهى حيث ذكروا أن الأمر يدل على البعث نحو الطبيعه و التحريك إليها بينما النهى يدل على الزجر و التباعد عنها... الكلمه الثالثه ما هو المختار فنقول: إن ما قيل فى الكلمه الأولى من الفرق بين مفاد صيغه النهى و مفاد صيغه الأمر صحيح فكل من الصيغتين لها دلالة تصوريه و تصديقيه و هما تختلفان فى كلتا الداليتين على ما تقدم الخ».

٥- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠، المقصد الثانى، الجبهه الأولى، الرأى المختار «و قد اختار شيخنا فى كلتا الدورتين ما ذهب إليه جماعه من المحققين كالإصفهاني و العراقي و البروجردى من أن النهى عبارته عن الزجر كما إن الأمر عبارته عن البعث».

(١)

إنَّ الإنسان إذا رأى الفعل وفيه المصلحه يشتاق إليه تكويناً و يتحرك بنفسه إليه أو يبعث الغير نحوه بأن يأمره إليه، و هكذا إذا رأى الفعل وفيه المفسده ينزجر عنه تكويناً و يجتنب عنه بنفسه أو يزجر غيره عنه بأن ينهاه عنه؛ فعلى هذا معنى الأمر و النهى هو البعث و الزجر (و يعبر عنهما بالفارسيه ب: وا داشتن و بازداشتن) و الحق هو هذا القول لموافقته الوجدان و للتبادر.

القول الرابع: الكراهه

اشاره

إنَّ النهى يدل على الكراهه كما أنَّ الأمر يدل على الإراده.

قال المحقق الحائري (قدس سره): (٢) «و الذي أتعلق من الإنشائيات أنَّها موضوعه لأن تحكى عن حقائق موجوده فى النفس، مثلاً هياه افعال موضوعه لأن تحكى عن حقيقه الإراده الموجوده فى النفس...»

إيراد على هذا القول:

إنَّ الإراده من مبادئ الحكم فلا يمكن أن تكون مدلولاً للأمر و قد نشير إلى ذلك ببيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال: (٣) «سَرَّ هذا التأثير و التأثر [تأثر القوه العامله المنبثه فى العضلات من الشوق الحاصل من القوه الشوقيه] أنَّ النفس فى

ص: ٤٠٢

- ١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠ و ١١ «و توضيح ذلك أنه كما فى الإراده التكوينييه يلحظ الإنسان الشىء كالصلاه مثلاً فيرى فيه المصلحه و يتعلق به غرضه فيشتاق إليه و يتحرك نحوه الخ».
- ٢- درر الفوائد، ج ١، ص ٣٩، المقصد الأول، الفصل الأول .
- ٣- نهايه الدراريه، ج ٢، ص ٧٣، التعليقه ٣٢ على هذه العبارة «فيه أنَّ الإراده تتعلق بأمر متأخر».

وحدتها كل القوى فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات ففي مرتبه القوه العاقله مثلاً تدرك في الفعل فائده...، و في مرتبه القوه الشوقيه ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فإذا لم يجد مزاحماً و مانعاً [أى في مرتبه كمال الشوق و مرتبه الإراده] يخرج ذلك الشوق [الذى كان ناقصاً في المرتبه السابقه] من حد النقصان إلى حد الكمال... [و يصير إرادۀ] فينبعث من هذا الشوق البالغ حد نصاب الباعثيه هيجان في مرتبه القوه العامله فيحصل منها حركه في مرتبه العضلات... هذا في الإراده التكوينيّه.

«أما الإراده التشريعيه فهي على ما عرفت في محله (١) إرادته فعل الغير منه اختياراً و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا- محاله ليس بنفسه تحت اختياره بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه، فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه فيتحرك القوه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادته تشريعيه و إلا فلا.» (٢)

القول الخامس: إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى

أشاره

هو مختار المحقق الخوئى (قدس سره) (٣) و بيان ذلك: «إنّه إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلياً موضوعياً فلانقل فيه ما عدا شئئين:

أحدهما اعتبار الشارع ذلك الشىء في ذمه المكلف من جهه اشتماله على

ص: ٤٠٣

١- في حاشيه نهايه الدرليه: و ذلك في التعليقه ١٥١، ج ١ عند قوله «ثم إنّ تقسيم الإراده»

٢- نهايه الدرليه، ج ٢، ص ٧٦.

٣- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٨٥ و ٨٦؛ ج ٣، ص ٢٧٤ و ٢٧٥، المقصد الثانى، الجهه الأولى.

مصلحه ملزمه، و ثانيهما إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو ما يشبهها ...

و نتيجته ما ذكرناه أمران:

الأول: أن صيغه الأمر و ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى ...

الثانى: أنها [أى صيغه الأمر] مصداق للبعث و الطلب لا أنهما معناها ...

[و كذا نقول:] إنا إذا حللنا النهى المتعلق بشىء تحليلاً علمياً لنعقل له معنى محصلاً ما عدا شيئين:

أحدهما: اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن ذلك الشىء باعتبار اشتماله على مفسده ملزمه و بعده عنه؛ ثانيهما: إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كصيغه النهى أو ما يضاهاها.

و عليه فالصيغه [أى صيغه النهى] أو ما يشاكلها موضوعه للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى لا للزجر و المنع. نعم هى مصداق لهما.

و من هنا يصح تفسير النهى بالحرمة باعتبار دلالته على حرمان المكلف عن الفعل فى الخارج كما أنه يصح تفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالته على ثبوت الفعل على ذمه المكلف بل هما معناهما لغه و عرفاً ...

و على ضوء بياننا هذا قد ظهر أن الأمر و النهى مختلفان بحسب المعنى ... و متحدان بحسب المتعلق ... و الوجه فى ذلك واضح و هو أنه بناءً على وجهه نظر العدليه من أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها فلا محاله يكون النهى كالأمر متعلقاً بالفعل، ضروره أن النهى عن شىء ينشأ عن

مفسده لزوميه فيه ... و لم ينشأ عن مصلحه كذلك [أى لزوميه] فى تركه.»

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه:

(١١)

إنّ الحرمان فى مورد النهى موجود عقلاً و لكنه ليس مدلولاً للنهى؛ و الدليل على ذلك هو أنّ الحرمان الاعتبارى لا ينسب إلى الذهن من صيغته لاتفعل فلو كان هو مدلول صيغته النهى يلزم أن ينسب إلى الذهن من صيغته لاتفعل كما أنّه ينسب إلى الذهن من ماده الحرمان، مع أنّه ليس كذلك.

فيعلم من ذلك أنّ معنى الحرمان من لوازم معنى صيغته النهى و ليس عين معناها.

فتحصل من ذلك:

أنّ النهى يدل على الزجر فالصحيح من الأقوال هو القول الثالث.

ص: ٤٠٥

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠ «و فيه: لا إشكال فى وجود الحرمان فى موارد النهى و أنّه يصح أن يقال بأنّ المكلف قد حرم من الفعل الكذائى لكن محط البحث هو تعيين مفاد النهى مجرداً عن لوازمه الخ».

الفصل الثاني: توجيه اقتضاء النهي لترك جميع الأفراد

إشاره

ص: ٤٠٧

توجيه اقتضاء النهى لترك جميع الأفراد

لا خلاف بينهم فى عدم الدلالة اللفظية الوضعيه لصيغته النهى على الدوام و التكرار و لكن نرى أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعته يكتفى بإتيان فرد واحد من أفراد طبيعته بخلاف النهى فإنه إذا تعلق بطبيعته فلا بدّ من ترك جميع أفراد طبيعته المنهى عنها.

و فى توجيه ذلك نظريات أربع:

النظرية الأولى: من المحقق الخراسانى (قدس سره)

إشاره

(١)

قال: إنّ ذلك لأجل اختلاف حكم العقل بين الأمر و النهى فإنّ مقتضى حكم العقل فى الأوامر هو سقوط الطلب بإيجاد فرد من الطبيعته لأنّ وجود الفرد وجود للطبيعته فمتى تحقق أول فرد للطبيعته حصل الغرض من الأمر فيسقط بامتثاله.

ص: ٤٠٩

١- كفايه الأصول، ص ١٤٩، المقصد الثانى، الفصل الأول «ثمّ إنّه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغته الأمر و إن كان قضيتهما عقلاً تختلف و لو مع وحده متعلقهما... ضروره أنّ وجودها يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى».

و أما مقتضى حكم العقل فى النواهى هو عدم سقوطه إلا بترك جميع أفراد طبيعه لأنّ عدم الطبيعه لا يتحقق إلا بعدم جميع الأفراد.

«و من ذلك يظهر أنّ الدوام و الاستمرار إنّما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعاً مطلقه غير مقيده بزمان أو حال فإنّه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه إلا بعدم جميع أفرادها الدفعيه [أى العرضيه] و التدريجيه [أى الطوليه]...» بخلاف ما إذا كان النهى تعلق بطبيعه مقيده بزمان أو حال، فإنّ الاستمرار و الدوام يكون حينئذ مختصاً بهذا الزمان أو الحال.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها:

(١١)

«[إنّ] ما اشتهر من أنّ تحقق الطبيعه بتحقيق فرد و انتفاءها بانتفاء جميع أفرادها لا أصل له حيث لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو تتحقق بتحقيق فرد منها و الطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع أفرادها.» (٢)

«[توضيح ذلك] أنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدده و لكل وجود عدم هو بديله و نقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعه المهمله التى كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها و نتيجة المهمله جزئيه، فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تحقق بوجود واحد كذلك عدم مثلها.

و قد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعه بنحو الكثره فلكل وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و قد يلاحظ الوجود بنحو السعه - أى بنهج الوحده فى الكثره - بحيث لا يشذ عنه وجود فيقابله عدم مثله و هو

ص: ٤١٠

١- نهاية الدرايه، ج ٢، التعليقه ١٤٩ على هذه العبارة «ضروره أنّ وجودها يكون».

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٠.

ملاحظه العدم بنهج الوحده فى الأعدام المتكثره - أى طبيعى العدم - بحيث لايشذ عنه عدم.

و لايعقل أن يلاحظ الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقق بفردٍما و يكون عدمه البديل له بحيث لا-يكون إلا بعدم الماهيه بجميع أفرادها.»(١)

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) فى توضيح الإيراد:

إشاره

(٢)

«بكلمه واضحه: الوجود قد يضاف إلى الطبيعه المهمله... و قد يضاف إلى الطبيعه المطلقه الساريه إلى أفرادها و مصاديقها فى الخارج و قد يضاف إلى الطبيعه بنحو السعه و الإحاطه و الوحده فى الكثره.»

«أما الصوره الثالثه(٣)... فقد تبين مما تقدم أنّ... المراد من الوجود السعى كما عرفت هو عدم ملاحظه خصوصيه وجود فرد دون آخر فيه، بل هو مضاف إلى الطبيعه مع إلغاء كل خصوصيه من الخصوصيات و لذا لايجب و لايشذ عنه أى وجود من وجودات هذه الطبيعه و ينطبق على كل وجود من وجوداتها بلا خصوصيه فى البين؛ و من هنا يعبر عنه بالوحده فى الكثره باعتبار أنّه يلاحظ فيه جهه السعه و الوحده فى هذه الكثرات.

و مقابل هذا الوجود السعى العدم السعى و هو العدم المضاف إلى الطبيعه مع إلغاء كل خصوصيه من الخصوصيات فيه، و لأجل ذلك هذا عدم لايجب و لايشذ عنه أى عدم من أعدام هذه الطبيعه و ينطبق على كل عدم منها من دون

ص: ٤١١

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٨٩.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ١٠٠؛ ج ٣، ص ٢٨٩، المقصد الثانى، الجهه الأولى، النقطه الثانيه، المقام الأول.

٣- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ١٠٤؛ ج ٣، ص ٢٩٢.

جبهه خصوصيه فى البين و من الواضح أنه لا يكون فى مقابل هذا العدم وجود فرد منها كما أنه لا يكون فى مقابل هذا الوجود عدم فرد منها [و الطبيعه حينئذ ملحوظه على نحو الإطلاق و العموم البدلى].

فالألفاظ و إن كانت موضوعه للطبيعه المهمله من تمام الجهات ما عدا النظر إلى ذاتها و ذاتياتها إلا أنّ الشارع فى مقام جعل الحكم عليها لابد أن يلاحظها على أحد الأنحاء الثلاثه المذكوره لاستحاله الإهمال فى الواقع، فلا محاله إما يلاحظها على نحو الإطلاق و السريان أى العموم الاستغراقى أو على نحو العموم البدلى أو العموم المجموعى فلا- رابع لها؛ و على جميع هذه التقادير و الفروض لا فرق بين الحكم التحريمى و الوجوبى أصلاً.

و المتحصل:

هو أنّ الطبيعه إن أخذت على نحو الإطلاق أو العموم الاستغراقى فمطلق وجودها يتوقف على إيجاد أفرادها تماماً و مطلق تركها يتوقف على ترك أفرادها تماماً، و إن أخذت على نحو السعه و الوحده فى الكثره فيتوقف وجودها على وجود أحد أفرادها و تركها على أحد أفراد تركها، و إن أخذت على نحو العموم المجموعى فامثال الأمر بالطبيعه يتوقف على إتيان مجموعه الأفراد و امثال نهيتها على ترك مجموعه الأفراد (كما أنه لو فرضنا الطبيعه مهملةً يكون المطلوب فى الأمر صرف وجودها و هو يتحقق بأول وجوداتها و يكون المطلوب فى النهى صرف تركها و هو يتحقق بأول تركها). (١)

ص: ٤١٢

١- راجع محاضرات فى أصول الفقه، الطبعة الجديده، ج ٣، ص ٢٧٩.

بيان ذلك أنّ المطلوب صرف الوجود «و هو ناقض لعدم الكلي و طارد لعدم الأزلي بحيث ينطبق على أول الوجودات - و نقيضه عدم ناقض لعدم [الكلي] و هو بقاء عدم الكلي على حاله - فلازم مثل هذا الوجود تحقق طبيعه بفرد و لازم نقيضه انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها.» (٢)

إيرادان على هذه النظرية:

الإيراد الأول: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

«إنّ طارد لعدم الكلي لا مطابق له في الخارج، لأنّ كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره، فأول الوجودات أول ناقض لعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا عدم الخاص [أي عدم الوجود الأول] بقاء سائر

ص: ٤١٣

١- درر الفوائد، ج ١، ص ٤٥، المقصد الأول، الفصل الخامس «هياهُ افعال تدل بوضع الماده على الطبيعه اللابشرط من جميع الاعتبارات... و حيث إنّ الطبيعه اللابشرط حتى من حيث الوجود و عدم لا يمكن أن تكون محلاً للإراداه عقلاً. يجب اعتبار وجودها زائداً على ما يقتضيه وضع الماده و الهياهُ و الوجود المذكور الذي يجب اعتباره عقلاً على أنحاء... الثالث أن يعتبر صرف الوجود مقابل لعدم الأزلي من دون أمر آخر وراء ذلك... و حيثما لا يدل الدليل على أحد الاعتبارات يتعين الثالث لأنّه المتيقن من بينها و غيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد... و لازم ما ذكرنا الاكتفاء بالمره سواء أتى بفرد واحد من الطبيعه أم أزيد منه لانطباق الطبيعه المعتره فيها حقيقه الوجود من دون اعتبار شيء آخر على ما وجد أولاً فيسقط الأمر الخ» و في ج ٢، ص ١١١ «إنّ التكاليف المتعلقة بالطبيعه على أنحاء: أحدها أن تتعلق بها باعتبار صرف الوجود أعنى المقابل لعدم المطلق... لأنّ الأمر بالطبيعه على هذا النحو يقتضى إيجاد فرداً منها... و تعلق النهى بها على هذا النحو يقتضى ترك جميع الأفراد لأنّ الطبيعه لا تترك إلا بترك جميع الأفراد»

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٨٩، التعليقه ١٤٩ على هذه العبارة «ضروره أنّ وجودها يكون».

الأعدام على حالها، فإنَّ عدم الوجود الأول يستلزم عدم الوجود الثاني و الثالث و هكذا لا إنَّه عينها [فعلى هذا لازم عدم الوجود الأول هو عدم سائر الوجودات و معناه بقاء العدم الكلى الأزلى].

الإيراد الثاني:

إن قلنا بأنَّ الطبيعه أخذت مهمله فيكون متعلق الأمر صرف وجود الطبيعه و متعلق النهى صرف ترك الطبيعه و هو يتحقق بأول أفراد الترك فلا ملزم للاجتناب عن سائر الأفراد.

و إن قلنا بأنَّ الطبيعه المنهى عنها هو أول الوجودات من الطبيعه فيلاحظ عليه:

أولاً: أنَّه ما الدليل على تقييد الطبيعه بقيد أول الوجودات فى مقام الإثبات؟

ثانياً: أنَّه يلزم من ذلك عدم بقاء النهى فى ما إذا خولف فى أول وجود الطبيعه.

ثالثاً: أنَّ النهى لم يتعلق بالطبيعه و لا بأفرادها بل تعلق بأول فرد منها فلا محل لقولهم: انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها.

النظريه الثالثه:

إشاره

((١)) من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ((٢))

قال: «[إنَّ] لازم الإطلاع بمقدمات الحكمه حصول امتثال الأمر بفرد و عدم حصول امتثال النهى إلا بعدم جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها لأنَّ الباعث على الأمر وجود المصلحه المترتبه على الفعل و الواحد كأنَّه لايزيد على وجود

ص: ٤١٤

١- و هو الافتراق بين الأمر و النهى من ناحيه المبدأ (أى المصالح و المفاسد).

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٠، التعليقه ١٤٩.

الطبيعه عرفاً، و الباعث على النهى المفسده المترتبه على الفعل فتقتضى الزجر عن كل ما فيه المفسده.»

فالتبيحه أنّ المصلحه فى طرف الأمر قائمه بالوجود الواحد من وجودات الطبيعه أما المفسده فى طرف النهى فقائمه بمطلق وجود الطبيعه إلا إذا قامت القرينه على خلاف ذلك.

بيان المحقق الخوئى (قدس سره)

(١) فى توضيح هذه النظرية:

«إنّ قيام مصلحه [أو مفسده] بطبيعه فى مقام الثبوت و الواقع يتصور على [أربع] صور: الأولى أن تكون المصلحه قائمه بصرف الوجود [العموم البدلى] الثانیه أن تكون قائمه بمطلق الوجود على نحو العموم الاستغراقى الثالثه أن تكون قائمه بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعى الرابعه أن تكون قائمه بعنوان بسيط متولد من هذه الوجودات الخارجيه. هذا كله بحسب مقام الثبوت» و فى مقام الإثبات إطلاق الأمر يقتضى القسم الأول و إطلاق النهى يقتضى القسم الثانى.

إيرادات ثلاثه عليها:

الإيراد الأول: من المحقق الخوئى (قدس سره)

إشاره

(٢)

«إنّ هذا الفرق أخص من المدعى فإنّه لا يثبت التفرقه بين الأمر و النهى مطلقاً و على وجهه نظر جميع المذاهب، حيث إنّه يرتكز على وجهه نظر مذهب

ص: ٤١٥

١- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص، ٩٥؛ ج ٣، ص ٢٨٣ و ٢٨٤، المقصد الثانى، الجبهه الأولى، النقطه الأولى.

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ٩٦ و ٩٧؛ ج ٣، ص ٢٨٥.

من يرى تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها و لا-يجرى على وجهه نظر مذهب من لا يرى التبعيه كالأشاعره، فإذن لايجدى مثل هذا الفرق أصلاً.»

جواب عن الإيراد الأول:

إن الحق عند الإماميه تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد و لا عبره بالمباني الفاسده في أصول فقهننا.

الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً

إشاره

«إن هذا الفرق و إن كان صحيحاً في نفسه إلا- أنه لا- طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر و النهي 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 فلايمكننا إحراز أن المفسده في المنهى عنه قائمه بمطلق وجوده و المصلحه في المأمور به قائمه بصرف وجوده مع قطع النظر عن تعلق النهي بمطلق وجوده و تعلق الأمر بصرف وجوده...»

جواب بعض الأساطين (دام ظله) عن الإيراد الثاني:

(١١)

إن المرتكز في الأذهان في ما إذا لم تقم قرينه على خلاف ذلك هو أن المصلحه الداعيه إلى جعل الحكم و بعث المكلف مترتبه على وجود الفعل و

ص: ٤١٦

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٧، الوجه الثانيه في الفرق بين الأمر و النهي من جهة الاقتضاء، رأى المحقق الإصفهاني، إشكال المحاضرات، نظر الأستاذ في الرأي و الإشكال عليه «و أفاد الأستاذ بأن الأساس في رأى المحقق الإصفهاني هو الارتكاز فإن المرتكز في الأذهان كون المصلحه مترتبه على صرف الوجود و المفسده مترتبه على جميع الوجودات الخ».

المفسده الموجهه لجزر المكلف مترتبه على جميع الوجودات، فإذا أراد من الأمر و النهى غير ذلك فلا بد أن ينصب الشارع قرينه على مراده، و هذا الارتكاز مستند إلى الغلبه و أين هذا من مسأله كشف ملاكات الأحكام؟

الإيراد الثالث: من بعض الأساطين (دام ظله)

إشاره

(١١)

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) مبني على ما هو المرتكز في الأذهان و هو مستند إلى الغلبه و لكن الحق عدم ثبوت هذه الغلبه بل المطلوب في الأوامر النديه هو جميع الوجودات؛ فإنّ جميع الفضائل التي تعلق بها البعث في الشريعه تكون مصلحتها في مطلق وجوداتها لا في صرف وجودها مثل ذكر الله و إكرام المؤمن و إكرام العالم و تحصيل العلم.

ملاحظات على الإيراد الثالث:

الملاحظه الأولى: ما أفاده السيد الصدر (قدس سره)

(٢)

إنّ المدعى غلبه نشوء النواهي العرفيه عن المفسده لا النواهي الشرعيه و غلبه كون المفسده انحلاليه بعدد الأفراد.

ص: ٤١٧

١- «لكن الإشكال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبه و يشهد بذلك أنّ الأوامر الوارده في المندوبات ليس المطلوب فيها صرف الوجود الخ»

٢- . بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ١٨، بحوث النواهي، الفصل الأول، الجبهه الثانيه «و من هنا قلنا في بحث المره و التكرار: إنّ الأصل في الموضوعات هو الإطلاق الشمولي و الأصل في المتعلقات هو الإطلاق البدلي و لكنه يوجد استثناءان لذلك أحدهما عن الأصل الأول... و الاستثناء الثاني عن الأصل الثاني في المتعلقات حيث يستثنى منه متعلقات النواهي فإنّه يستفاد منها أنّ كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للحرمه و هو معنى الشموليه و قرينه ذلك غلبه نشوء النهى عن المفسده و غلبه كون المفسده انحلاليه بعدد الأفراد على ما تقدم شرحه مفصلاً في أبحاث المره و التكرار [ج ٢، ص ١٢٦] و قد تعرض السيد الأستاذ إلى هذه القرينه في المقام و لم يرتضها بل اعترض عليها بأمرين:.... و كلا الاعتراضين مما لا يمكن المساعده عليهما... و بهذا يندفع الأمر الثاني أيضاً إذ المدعى غلبه انحلاليه ملاكات النواهي العرفيه لا الشرعيه و هذه الغلبه تستوجب الظهور في النهى فيكون حجّة لو صدر ذلك النهى عن الشارع أيضاً»

الملاحظه الثانيه:

إنَّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) مبنى على ما هو المرتكز في الأذهان سواء كان منشأ الارتكاز هو الغلبه أم أمراً آخر، فالإشكال في ثبوت الغلبه لا يضر بما أفاده (قدس سره) ما لم يشك في هذا الأمر الارتكازي.

الملاحظه الثالثه:

يمكن أن يقال: إنَّ الأمثله المذكوره لا يضر بالغلبه حيث إنَّ في تلك الموارد الخاصه دلت القرائن الكثيره على مطلوبيه مطلق وجودات الطبيعه، دون سائر الأفعال النديه سواء كانت مقيده بالزمان المخصوص مثل أكل الرمان ليله الجمعه أم غير مقيده مثل أكل خبز الشعير. (١)

النظريه الرابعه:

اشاره

(٢) من المحقق الخوئي (قدس سره) (٣)

قال: «بيان ذلك هو أنه لا شبهه في أن الأمر إذا تعلق بطبيعته كالصلاه مثلاً أو

ص: ٤١٨

١- قال المؤلف الأستاذ في حاشيه تحقيق الأصول عند قوله «أنَّ الأوامر الوارده»: «إنَّ المصلحه الملزمه قائمه بصرف الوجود كما إنَّ المفسده الملزمه تترتب على جميع الوجودات بل الغلبه ثابتة في المستحبات أيضاً فكيف نلتزم مثلاً باستحباب أكل الرمان ليله الجمعه مستمراً في طول الليل و أمثال ذلك».

٢- و هو الافتراق بين الأمر و النهي من ناحيه المنتهى

٣- محاضرات في أصول الفقه، ج ٤، ص ١٠٦ - ١٠٨؛ ج ٣، ص ٢٩٥ - ٢٩٧، المقصد الثاني، الجهه الأولى، النقطة الثانيه، المقام الثاني.

نحوها فلا يعقل أن يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعه بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعه فى الخارج بداهه استحاله ذلك على المكلف و أنه لا يقدر على إيجادها كذلك، هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى إنَّ الأمر المتعلق بها مطلق و غير مقيد بحصه خاصه من مره أو تكرار أو غيرهما.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى أن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هو جواز الاكتفاء فى مقام الامتثال بإيجاد فرد من أفرادها أراد المكلف إيجادها فى الخارج.

و ذلك لأنه بعد استحاله أن يكون المطلوب منه هو إيجاد جميع أفرادها فى الخارج من العرضيه و الطويله ضروره عدم تمكن المكلف من ذلك و تقييده بحصه خاصه منها دون أخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه و حيث لا دليل فى البين فلا مناص من الالتزام بأنَّ قضيه الإطلاق هى أنَّ المطلوب صرف وجودها فى الخارج.

أو فقل: إنَّ المطلوب لا يمكن أن يكون جميع وجودات الطبيعه و بعضها دون بعضها الآخر يحتاج إلى دليل، و عند فرض عدمه لا- محاله كان المطلوب هو إيجادها فى ضمن فردٍ المنطبق فى الخارج على أول وجوداتها؛ غايه الأمر يتخير المكلف فى مقام الامتثال فى تطبيقها على هذا أو ذاك.

و هذا بخلاف النهى فإنه إذا ورد على طبيعه ليس المراد منه حرمان المكلف عن فردٍ منها ضروره أنَّ الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل و هو محال. هذا من جانب؛ و من جانب آخر إنه لم يقيد النهى عنه بحصه خاصه منها بحسب الأفراد العرضيه أو الطويله، فالتتيجه على ضوءهما هى أنَّ مقتضى الإطلاق الثابت فيه بمقدمات الحكمه هو منع المكلف و حرمانه

عن جميع أفرادها الدفعيه و التدريجيّه ...

و بكلمه واضحه إنّ السبب الموضوعى لاختلاف نتيجه مقدمات الحكمه إنّما هو اختلاف خصوصيات الموارد؛ ففي موردٍ لخصوصيه فيه تنتج مقدمات الحكمه الإطلاق الشمولى و فى مورد آخر لخصوصيه فيه تنتج الإطلاق البدلى مع أنّ الموردين يكونان متحدين بحسب الموضوع و المتعلق. مثلاً- فى مثل قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)^(١) تنتج المقدمات الإطلاق الشمولى بيان أنّ جعل الطهور لفردٍ ما من الماء فى العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم إذن لا محاله يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذا الطبيعى فى الخارج و جعله لخصوص حصه خاصه فلا- محاله قضيه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هى إرادته ذلك؛ و حيث إنّ لا- قرينه على تقييده بخصوص حصه خاصه فلا- محاله قضيه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هى إرادته الجميع فإنّ الإطلاق فى مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت بقانون تبعيه المقام الأول للثانى [أى الإثبات للثبوت] و أما فى مثل قولنا: جئنى بماء فنتج المقدمات [أى مقدمات الحكمه] الإطلاق البدلى [لعدم إمكان إرادته الإطلاق الشمولى] ...»

إيرادات أربعة على نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) :

الإيراد الأول: من السيد الصدر (قدس سره)

(٢)

قال (قدس سره): «فى موارد متعلقات الأوامر ما أُفيد غير كافٍ للانتهاء إلى البدليه و ذلك لأننا إذا بنينا على عدم شرطيه القدره فى الخطاب أصلاً و افترضنا أنّه شرط

ص: ٤٢٠

١- سوره الفرقان (٢٥): ٤٨.

٢- بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٧.

فى مقام الامتثال فقط - كما ادعاه الأستاذ فى بحث الترتب و إن لم أعهد منه التفریع علیه فى مورد أصلاً - فلا مانع من إطلاق الخطاب لكل أفراد المتعلق؛ غايه الأمر أن الامتثال اللازم بحكم العقل يختص بالمقدور منها.

و أما إذا قلنا بأن شرطيه القدره بحكم العقل فحيث إن هذا المقيد لى كالمتمصل فلا ينعقد إطلاق لغير المقدور من أفراد المتعلق ... و كذلك الحال لو قلنا بأن الخطاب يقتضى تقييد ماده بالمقدور منها بل الحال على ذلك أوضح كما لا يخفى.»

الإيراد الثانى: من بعض الأساطين (دام ظله)

(١)

إن جميع الوجودات غير مقدور و لا معين لمرتبه صرف الوجود من بين سائر المراتب فيلزم إجمال الدليل و المرجع حينئذ هو الأصل العملى.

الإيراد الثالث: من بعض الأساطين (دام ظله) أيضاً

(٢)

إن ما أفاده (قدس سره) من أن تعلق النهى بصرف الترك تحصيل للحاصل مخالف لما أفاده فى موضع آخر من أن المصلحه قد يتصور فى الترك بأن تكون إما فى صرف الترك بنحو العموم البدلى أو فى جميع التروك بنحو العام الاستغراقى أو فى مجموع التروك بنحو العام المجموعى أو فى المسبب عن جميع التروك؛ و الطلب يتعلق

ص: ٤٢١

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٧، رأى المحاضرات، الإشكال عليه «و أورد عليه شيخنا بوجوه: الأول أن كل تعين محتاج إلى معين بلحاظ خصوصيه و عليه فما المعين لصرف الوجود عند العجز عن جميع الوجودات الخ».

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٨ «و الثانى أن كلامه منقوض بما ذكره فى الجبهه الثانیه من أن المصلحه قد تكون فى الفعل و الترك و هى فى الترك تتصور على أربعة أنحاء الخ».

بهذه الأقسام الأربعة لوجود المصلحه فيها و من هذه الأقسام تعلق الطلب بصرف الترك.

الإيراد الرابع: ما أفاده بعض الأساطين (دام ظلّه) أيضاً

أشاره

(١١)

إنّ حقيقه القدره هي أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فإذا لم يكن الفعل مقدوراً فتركه أيضاً غير مقدور؛ و حينئذ إن كان جميع الوجودات غير مقدور فجميع التروك أيضاً لا بد أن يكون غير مقدور.

فتحصل من ذلك:

أنّ القول الصحيح من بين الأقوال هو نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو أنّ الإطلاق بمقدمات الحكمه يقتضى حصول امتثال الأمر بفرد واحد و امتثال النهي بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها.

ص: ٤٢٢

١- «و الثالث أنّ معنى القدره هي أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فهي القدره على الفعل و الترك و في كل مورد يكون الفعل غير مقدور فالترك كذلك الخ».

اشاره

ص: ٤٢٣

إذا ورد نهى و شك فى سقوطه بعد المعصيه فما مقتضى القاعده؟

إن النواهى الشرعيه على قسمين:

القسم الأول: قد تكون الطبيعه بصرف وجودها منهيًا عنها بحيث لو خولف فلا يبقى النهى مثل التكلم فى الصلاه.

القسم الثانى: قد يكون كل فرد فرد من أفراد الطبيعه منهيًا عنه بحيث لو خولف بعض الأفراد يبقى النهى بالنسبه إلى سائر وجودات الطبيعه مثل شرب الخمر.

فإذا ورد النهى و شككنا أنه من أى القسمين فهل يسقط هذا النهى بعد المعصيه أو لا؟ هنا ثلاث نظريات:

النظريه الأولى: من صاحب الكفايه (قدس سره)

(١)

قال (قدس سره): إن مقتضى القاعده هو بقاء النهى بعد المعصيه عند وجود الإطلاق

ص: ٤٢٥

١- . كفايه الأصول، ص ١٥٠، المقصد الثانى، الفصل الأول «ثم إنه لا دلالة للنهى على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته بل لا بد فى تعيين ذلك من دلالة و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجبهه و لا يكفى إطلاقها من سائر الجهات فتدبر جيداً».

من هذه الجبهه فحيث لم يقيد النهى بالمّرّه و غيرها نتمسك بإطلاقها و نحكم ببقائها بعد المعصيه، فإن مقتضى أصاله الإطلاق بقاء النهى مطلقاً عصى أم لم يعص، و معنى ذلك تعلق النهى بالطبيعه بنحو العموم الاستغراقى.

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

إنّه (قدس سره) تمسك بالإطلاق بمقدمات الحكمه لإثبات أنّ متعلق النهى هو العموم الاستغراقى كما ذكرناه، فإذا تعلق النهى بكل فرد من أفراد الطبيعه لم يكن مانع من بقاء النهى على حاله بواسطه عصيانه فى بعض متعلقه لأنّه فى الحقيقه نواه متعدده.

النظريه الثالثه: من المحقق الخوئى (قدس سره)

اشاره

إنّه (قدس سره) يقول: (٢) إنّ المصلحه تقوم بالفعل إما بصرف الوجود و إما بجميع الوجودات و إما بمجموع الوجودات و إما بعنوان بسيط متحصل من

ص: ٤٢٦

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٠، التعليقه ١٥٠ على هذه العبارة «ثم إنّه لا- دلالة للنهى على إرادته الترك» قال (قدس سره): «لا يذهب عليك أنّ أعدام الطبيعه إذا لوحظت متمايزه بالقياس إلى نقائضها و رتب الحكم على كل واحد واحد كما فى العام الاستغراقى لم يكن مانع من بقاء النهى... و إذا لوحظت أعدام الطبيعه بنحو الوحده فى الكثره أى عدم الطبيعه بحيث لا يشذ عنه عدم الخ».

٢- محاضرات فى أصول الفقه، ج ٤، ص ١١٤؛ ج ٣، ص ٣٠٤ و ٣٠٥، المقصد الثانى «الجبهه الثانيه: إنّ الأمر كما يتعلق بالفعل من ناحيه اشتماله على مصلحه لزوميه قد يتعلق بالترك كذلك و كما إنّه على الأول يتصور على صور كذلك على الثانى بيان ذلك هو أنّ المصلحه القائمه بالفعل لاتخلو من أن تقوم بصرف وجوده فى الخارج الخ».

الوجودات الخارجيه؛ و هكذا المصلحه تقوم بصرف ترك الطبيعه أو بتمام تروكها أو بمجموع تروكها أو بعنوان بسيط متولد من هذه التروك الخارجيه و مرجع هذه الصور الأربع إلى إيجاب الترك فلا حرمه حينئذ و إن كان الدليل بصورة النهي، لأن النهي ينشأ من المفسده اللزوميه لا المصلحه اللزوميه، و تروك الإحرام في الحج من هذا القليل فإنها يجب تركها لا إتيانها يحرم فعلها؛ ثم إن المفسده تقوم بالفعل إما بصرف الوجود و إما بجميع الوجودات و إما بمجموع الوجودات و إما بعنوان بسيط متولد من الوجودات الخارجيه، و هكذا تكون المفسده أيضاً إما في صرف الترك و إما في جميع التروك و إما في مجموع التروك و إما في العنوان البسيط المتولد من التروك فهذه الصور كلها نهى حقيقه و إن كان ميرزاها صيغه الأمر. (١)

أما الأمر المتعلق بالترك فإما ضمنى متعلق بعدم إيجاد شيء في العبادات [مثل النواهي الوارده عن لبس الميته أو ما لا يؤكل لحمه أو النجس في الصلاه فإنها إرشاد إلى مانعيه هذه الأمور و لاتدل على الحرمة التشريعيه، فعلى هذا هذه النواهي لا تنشأ من وجود مفسده ملزمه بل تقييد الصلاه بترك هذه الأمور لأجل وجود مصلحه ملزمه في الترك] (٢) أو المعاملات و إما استقلالى متعلق

ص: ٤٢٧

- ١- محاضرات في أصول الفقه، الطبعة الجديده، ج ٣، ص ٣٠٨ «... و العبره إنما هي للمبرز فإنه إذا كان ناشئاً عن مصلحه في متعلقه سواء أكان متعلقه فعلاً أم تركاً فهو أمر حقيقه و إن كان مبرزه في الخارج صيغه النهي و إذا كان ناشئاً عن مفسده في متعلقه كذلك فهو نهى حقيقه و إن كان مبرزه في الخارج صيغه الأمر أو ما يشبهها».
- ٢- في ص ٣٠٧ «و على ضوء هذا البيان يظهر حال النواهي الوارده في أبواب العبادات منها ما ورد في خصوص باب الصلاه كموثقه سماعه... فإن هذه الروايات و إن كانت وارده بصورة النهي إلا أنها في الحقيقه إرشاد الخ».

بعدم إيجاد شيء مستقلاً و تروك الإحرام من هذا القبيل. (١)

و نكتفى مما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) بذكر مثال للأمر الاستقلالي المتعلق بالترك (٢) و هو مورد اضطرار المكلف إلى بعض أفراد طبيعه في ما إذا كان المطلوب تركها فإن المصلحه إما في صرف الترك فحينئذ يسقط التكليف إذا كان الاضطرار مستوعباً لجميع الوقت و لا يسقط التكليف إذا لم يكن الاضطرار مستوعباً و إما في جميع أفراد الترك فلا يسقط التكليف و إما في مجموع التروك فيسقط التكليف لانتفاء المجموع بانتفاء أحد أفرادها و إما في العنوان المسبب من التروك فيسقط التكليف عند المعصيه لأنه بالمخالفه لمورد واحد يتنفي حامل الغرض فلا غرض فلا يبقى التكليف.

إيرادات أربعة من بعض الأساطين (دام ظلّه) عليها:

إشاره

(٣)

الإيراد الأول:

(٤)

إنّ المصلحه أمر وجودي و لا يعقل قيامها بالترك لأنّ قيام الأمر الوجودي بالعدمي غير معقول.

ص: ٤٢٨

١- «و نتیجه ما ذكرناه هي أنّ الأمر المتعلق بالترك على قسمين: أحدهما أنّه أمر ضمنى متعلق... أما القسم الأول فهو بمكان من الكثره في أبواب العبادات و المعاملات و أما القسم الثاني فهو قليل جداً نعم يمكن أن يكون الصوم من هذا القبيل... و من هذا الباب أيضاً تروك الإحرام في الحج الخ».

٢- «أما الكلام في المورد الأول فتظهر الثمره بين تلك الصور في موضعين: الأول في ما إذا فرض أنّ المكلف قد اضطر إلى إيجاد بعض أفراد طبيعه في الخارج التي كان المطلوب تركها فيه الخ».

٣- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٥، النواهي، الجبهه الثالثه، بيان المحاضرات، مناقشه الأستاذ و رأيه

٤- «و لقد أورد على كلام المحاضرات أولاً قوله بترتب المصلحه على الترك كترتها على الفعل فيه أنّ المصلحه أمر وجودي و قيام الأمر الوجودي بالأمر العدمي غير معقول الخ».

الإيراد الثاني:

(١)

إن الصورة الرابعة و هي قيام المصلحه بالمسبب من التروك غير معقول لأن التروك العدميه لا يكون سبباً للأمر الوجودى.

الإيراد الثالث:

(٢)

إن الصورة الأولى و هي تعلق الطلب بصرف التروك خلف لما أفاده (قدس سره) قبلاً من أنّ تعلق الطلب بصرف التروك تحصيل للحاصل.

الإيراد الرابع:

(٣)

إن ما أفاده (قدس سره) من أنّ تروك الإحرام فى الحقيقه ليست محرمات بل الحق فيه وجوب التروك لا حرمة الفعل مخدوش لأن قوله تعالى: (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا) (٤) صريح فى الحرمة كما أنّ ظهور قوله تعالى: (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) (٥) هو الحرمة لظهور هياها لاتفعل فى الحرمة، و المستفاد من

ص: ٤٢٩

١- «و ثانياً جعله المسبب من الأفعال أو التروك هو المتعلق للنهى من الأقسام الأربعة و فيه نظر لأن كون التروك سبباً لوجود شىء غير معقول».

٢- «و ثالثاً إنه قد ذكر سابقاً بأن صرف التروك لا يقبل تعلق التكليف لأنه ضرورى الحصول فلو تعلق به الطلب كان من تحصيل الحاصل الخ».

٣- «و رابعاً قوله... و جعله تروك الإحرام من هذا القبيل... قال: و إن الفقهاء قد تسامحوا حيث عبروا عنها بمحرمات الإحرام و فيه أنّ النصوص ظاهره فى أنها محرمات و الحق مع الفقهاء فى تعبيرهم بذلك و رفع اليد عن الظهور بلا دليل غير صحيح الخ».

٤- سورة المائدة (٥): ٩٦.

٥- سورة المائدة (٥): ٩٥.

النصوص و ظواهر الروايات (١١) أيضاً حرمه هذه الأفعال لا وجوب تركها.

ص: ٤٣٠

١- ذكر في تحقيق الأصول ثلاث روايات: الأولى: عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال «إذا فرض على نفسه الحج ثم أتى بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره و وجب عليه في فعله ما يجب على المحرم» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤١٧، أبواب تروك الإحرام، الباب ١، ح ٧ الثانية: و عنه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «لا تأكل شيئاً من الصيد و أنت محرم و إن صاده حلال» ص ٤١٩، الباب ٢، ح ٢. الثالثة: عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «... فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل» ص ٤٥٨، الباب ٢٩، ح ١.

البحث الأول: الأوامر

(و فيه تسعه فصول)

الفصل الأول: ماده الأمر

(و فيه خمسة أمور)

الأمر الأول: معنى ماده «الأمر» (و الكلام فى مواضع ثلاثه) ١٩

البحث الأول: معنى «الأمر» لغه و عرفاً ١٩

المحاوله الأولى: الاشتراك اللفظى (هنا صورتان) ٢١

المحاوله الثانيه: الاشتراك المعنوى (فهنا تسع نظريات) ٢٢

١.الطلب و الشأن و الشىء (و هو مختار العلامه القوجانى (قدس سره)) ٢٤

٢.الطلب و الفعل و الشىء (و هو مختار المحقق المشكىنى (قدس سره)) ٢٥

المنافشه على النظرية الأولى و الثانيه ٢٥

٣.الطلب و الشأن (و هو مختار صاحب الفصول (قدس سره)) ٢٦

مناقشتان على النظرية الثالثه: ٢٦

٤.الطلب و الشىء (و هو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره)) ٢٦

مناقشات ثلاث على النظرية الرابعه: ٢٦

٥.الطلب و الفعل (و هو مختار المحقق البروجردى (قدس سره)) ٣١

إيرادات ثلاثه على النظرية الخامسه: ٣٢

٦.الطلب و ما هو أخص من الشىء و أعم من الفعل (و هو مختار المحقق العراقى و الصدر (قدس سرهما) و بعض الأساطين) ٣٤

ملاحظتان على النظرية السادسة: ٣٥

٧. إبراز الاعتبار النفساني و ما هو أخصّ من الشيء و أعم من الفعل (و هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره)) ٣٦

مناقشه بعض الأساطين على النظرية السابعة: ٣٧

٨. الواقعه التي لها أهميه في الجملة (و هو مختار المحقق النائيني (قدس سره)) ٣٧

بيان المحقق النائيني (قدس سره) ٣٨

المناقشه الأولى على النظرية الثامنة: ما ذكره المحقق الخوئي و الصدر (قدس سرهما) ٣٨

المناقشه الثانيه على النظرية الثامنة: ما ذكره بعض الأساطين ٣٩

المناقشه الثالثه ٣٩

٩. الإراده البالغه إلى حدّ الفعلية (و هو مختار المحقق الإصفهاني و الروحاني (قدس سرهما)) ٣٩

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٩

مناقشات أربع على النظرية التاسعه: ٤١

الملاحظه الأولى: ما ذكره المحقق الصدر (قدس سره) ٤١

جواب عن الملاحظه الأولى ٤٢

الملاحظه الثانيه: ٤٣

جوابان عن الملاحظه الثانيه: ٤٣

الملاحظه الثالثه ٤٤

الملاحظه الرابعه ٤٥

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذه المناقشه: ٤٥

ملاحظتان على بيان المحقق الإصفهاني ٤٦

البحث الثاني: معنى «الأمر» اصطلاحاً ٤٦

نظريه المشهور: إنَّ الأمر اصطلاحاً حقيقه في القول المخصوص أى صيغه الأمر ٤٨

الإيراد الأول على نظريه المشهور ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ٤٨

جواب المحقق الإصفهاني عن هذا الإيراد ٤٨

رد المحقق الخوئي (قدس سره) لهذا الجواب ٤٩

ملاحظتنا على هذا الرد ٥٠

الإيراد الثاني على نظريه المشهور: ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٠

البحث الثالث: مقتضى الأصل العملي ٥٢

نظريه صاحب الكفايه ٥٢

نظريه بعض الأساطين: ٥٢

الأمر الثاني: في اعتبار العلوّ و الاستعلاء (الحق اعتبار العلو و عدم اعتبار الاستعلاء) ٥٣

الأمر الثالث: دلالة مادّه «الأمر» على الوجوب (هنا نظريات سبع) ٥٥

النظريه الأولى: مادّه الأمر حقيقه في الندب ٥٦

إيرادان من المحقق الوحيد عليه: ٥٦

النظريه الثانيه: الإشتراك المعنوي بين الوجوب و الندب (استدل عليه بوجهين) . ٥٦

الوجه الأول ٥٧

إيرد عليه ٥٧

الوجه الثاني ٥٧

إيراد بعض الأساطين عليه ٥٧

النظريه الثالثه: وضع الماده للوجوب (و استدل عليه المحقق الخراساني بوجوه ثلاثه) ٥٨

الوجه الأول: التبادر ٥٨

الإيراد عليه بمنع التبادر ٥٨

الوجه الثاني: ٥٨

الوجه الثالث: ٥٩

الطريق الأول للتمسك بالآيتين على الوضع للوجوب عن المحقق العراقي (قدس سره) . ٦٠

إيراد المحقق العراقي (قدس سره) على الاستدلال بهذا البيان: ٦١

الطريق الثاني للتمسك بالآيتين عن بعض الأساطين ٦١

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٦٢

بيان بعض الأساطين للاستدلال: ٦٢

إيراد بعض الأساطين على الاستدلال بهذا البيان: ٦٣

النظريه الرابعه: انصراف المطلق إلى الواجب ٦٦

الإيراد الصغرى عن المحقق العراقى عليه بكثره استعمال الأمر فى المستحب ٦٦

الإيراد الكبرى ٦٦

النظريه الخامسه: الإطلاق بمقدمات الحكمه (و نذكر لهذا القول سته تقارير) .. ٦٧

الف) التقرير الأول: ما ذكره المحقق العراقى (قدس سره) ٦٧

ب) التقرير الثانى: ما ذكره المحقق العراقى (قدس سره) أيضاً (الأتميه فى مرحله التحريك للامتنال) ٦٧

إيرادات ثلاثه من بعض الأساطين على هذا التقرير: ٦٨

الإيراد الأول: (نقضاً) ٦٨

الإيراد الثانى: (حلاً) ٦٩

الإيراد الثالث: ٦٩

ج) التقرير الثالث: ما ذكره المحقق البروجردى (قدس سره) ٧٠

إيرادات أربع من بعض الأساطين عليه: ٧٢

الإيراد الأول ٧٢

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٧٢

الإيراد الثانى ٧٢

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٧٣

الإيراد الثالث ٧٣

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٧٤

الإيراد الرابع: ٧٤

د) التقرير الرابع: ما نقله المحقق الصدر (قدس سره) (و هو يتركب من مقدمتين) ... ٧٥

الإيراد الأول على هذا التقرير (من المحقق الصدر (قدس سره)) ٧٦

إيراد الثانى على هذا التقرير ٧٦

هـ-) التقرير الخامس: ما نقله المحقق الصدر (قدس سره) أيضاً ٧٦

إيراد المحقق الصدر (قدس سره) عليه ٧٧

و) التقرير السادس: ما اختاره المحقق الصدر (قدس سره) ٧٧

ملاحظتنا عليه ٧٧

ز) التقرير السابع: و هو المختار ٧٨

التحقيق أنّ هنا ثلاث مراتب: ٧٨

الأولى: مرتبه مبادئ الحكم (فيها بيان بطلان التقرير الأول) ٧٨

الثانيه: مرتبه الحكم الاعبارى (فيها بيان بطلان التقرير الرابع و الخامس) ... ٧٩

الثالثه: مرتبه إبراز الحكم (فيها نبين الحق فى التقرير) ٨٠

النظريه السادسه: حكم العقل بالوجوب (أفاده المحقق النائنى و الخوئى و المظفر) ٨١

بيان المحقق النائنى (قدس سره): ٨٢

إيرادات أربعه على هذا البيان: ٨٢

الإيراد الأول: أفاده بعض الأساطين ٨٢

الإيراد الثانى: أفاده بعض الأساطين أيضاً ٨٣

الإيراد الثالث: أفاده المحقق الصدر (قدس سره) ٨٣

الإيراد الرابع: أفاده المحقق الصدر (قدس سره) أيضاً ٨٤

ص: ٤٣٦

- ملاحظه على الإراد الرابع ٨٤
- النظريه السابعه: السيره العقلانيه (اختاره بعض الأساطين) ٨٥
- مقتضى التحقيق ٨٩
- الأمر الرابع: فى النسبه بين «الأمر» و «الطلب» (و فيها أقوال أربعه) ٩١
- القول الأول: الأمر مطلق الطلب ٩١
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه ٩١
- القول الثانى: الأمر الطلب بالقول (و قد استدل عليه بوجهين) ٩٢
- الوجه الأول: الإجماع المنقول ٩٢
- إيرادات ثلاثه على هذا الوجه ٩٢
- الوجه الثانى: آيه (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ٩٢
- إيراد على هذا الوجه ٩٣
- القول الثالث: الأمر الطلب المنشأ (اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ٩٤
- القول الرابع: إنَّ ماده الأمر وضعت للطلب المنشأ من الغير ٩٥
- إيراد عليه ٩٥
- القول الخامس: للمحقق الإصفهاني (قدس سره) فى رساله الطلب و الإراده ٩٥
- إيراد عليه ٩٥
- القول السادس: عينيه الطلب و الإراده بأسلوب آخر (هو القول المختار) ٩٥
- الأمر الخامس: فى تطابق معنى الطلب و الإراده (فيه تبيينان) ٩٧
- هل يتحد معناهما أو لا؟ فيه محاولتان ٩٧
- المحاوله الأولى: الاتحاد (اختاره المحقق الخراساني (قدس سره)) ٩٧

المحاولة الثانية: التغيرات (و هنا نظريات) ٩٨

النظرية الأولى: نظرية المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٩٨

النظرية الثانية: نظرية المختاره ٩٨

النظرية الثالثة: نظرية المحقق النائيني (قدس سره) و اختارها المحقق الخوئي (قدس سره) ٩٩

النظرية الرابعة: نظرية المحقق البروجردى (قدس سره) ١٠٠

يلاحظ عليه ١٠١

النظرية الرابعة: نظرية الأشاعره (واستدلوا عليها بوجهين) ١٠١

الوجه الأول: الطلب موجود فى الأوامر الامتحانية دون الإراده .. ١٠٤

ص: ٤٣٧

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه بالفرق بين الطلب الإنشائي و الحقيقي ١٠٥

الوجه الثاني: التكليف و الطلب الحقيقي تعلق بإيمان الكفار دون الإرادة ١٠٥

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره) عليه بالفرق بين الإرادة التشريعية و التكوينية ١٠٦

تنبيهان للتحقيق التام حول نظريه الأشاعره ١٠٨

التنبيه الأول: فى الإرادة التكوينية و التشريعية (فيه مطلبان) ١٠٨

المطلب الأول: فى الإرادة التكوينية (فيه جهتان) ١١٠

الجهة الأولى: معنى الإرادة ١١٠

بيان الحكيم الزنوزى (قدس سره)

١١٠

بيان المحقق الخراساني و النائيني (قدس سرهما) ١١٢

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١١٢

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ١١٣

الجهة الثانية: الإرادة الإلهية (و هى قسمان) ١١٥

الف) الإرادة الذاتية ١١٥

القول الأول: العلم بالنظام الأحسن (اختاره المحقق الخراساني (قدس سره)) ١١٨

بيان المحقق الإصفهاني فى وجه تعبير الحكماء عن إرادته تعالى بالعلم ١١٨

القول الثاني: ابتهاجه و رضاه تعالى بذاته (اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ١١٩

ب) الإرادة الفعلية (و لها تفسيرات ثلاثه) ١٢٠

التفسير الأول: ابتهاجه و رضاه بفعله تعالى (اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ١٢٠

ملاحظتنا على هذا البيان ١٢١

التفسير الثاني: إعمال القدره و التصدى نحو الشيء (اختاره المحقق الخوئي (قدس سره)) ١٢١

يلاحظ عليه ١٢١

التفسير الثالث: الابتهاج البالغ إلى التصدى نحو الشيء ١٢٢

ص: ٤٣٨

المطلب الثاني: فى الإرادة التشريعية (و لها تفسيران) ١٢٣

التفسير الأول: الإرادة المتعلقة بفعل الغير (أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)) .. ١٢٣

بيان المحقق الإصفهاني لغويه الإرادة التشريعية بهذا التفسير ١٢٣

التفسير الثاني: الإرادة المتعلقة بالاعتبارات الشرعية (الحق ثبوت الإرادة التشريعية) ١٢٤

التنبيه الثانى: فى الأمر بين الأمرين (لهذه النظرية تقارير نشير إلى أربعة منها) ١٢٧

التقرير الأول: ما أفاده المحقق الطوسى فى التجريد ١٣٠

التقرير الثانى: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) (و اختاره المحقق الخوئى (قدس سره)) ١٣١

ملاحظتنا على هذا التقرير ١٣٢

التقرير الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (بيتنى على مقدمتين) ١٣٧

المقدمه الأولى: للمجوعول بالذات خصيستان ١٣٨

الخصيصه

الأولى: إنّه عين الربط ١٣٨

الخصيصه الثانيه: له انتسابان إلى الفاعل و القابل ١٣٨

المقدمه الثانيه: تبعيه أثر هذا المجوعول بالذات لمؤثره فى هاتين الخصيصتين ١٣٩

التقرير الرابع: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) فى محاضرات ١٤١

ملاحظتنا على هذا التقرير ١٤١

دليلان على تعلق الإرادة التكوينية الإلهيه بأفعال العباد ١٤٣

الفصل الثانى: صيغه الأمر (و فيه سبعة أمور): / ١٤٥

الأمر الأول: معنى صيغه الأمر (فيه أقوال نذكر منها سبعة): ١٤٧

القول الأول: الترجى و التمنى و التهديد و غير ذلك ١٤٧

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره) عليه ١٤٩

القول الثاني: إنشاء الطلب (اختاره المحقق الخراساني (قدس سره)) ١٤٩

إيرادان على هذا القول (أفادهما بعض الأساطين) ١٤٩

القول الثالث: النسبة الإنشائية الإيقاعية (اختاره المحقق النائيني (قدس سره)) ١٥٠

إيراد عليه ١٥١

القول الرابع: النسبة الإرسالية الإيقاعية (اختاره المحقق العراقي (قدس سره)) ١٥١

إيراد عليه ١٥٢

ص: ٤٣٩

القول الخامس: النسبه البعثيه (اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٥٢

القول السادس: إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف (اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) .. ١٥٢

إيرادان من بعض الأساطين عليه ١٥٣

القول السابع: إبراز النسبه البعثيه (اختاره المحقق الوحيد) ١٥٤

ملاحظتنا على هذا القول ١٥٤

الأمر الثاني: الجمل الخبريه فى مقام البعث (و الكلام فى موضعين): ١٥٧

الموضع الأول: معناها (و فيه نظريات ثلاث) ١٥٧

النظريه الأولى: ما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) و بعض الأساطين ١٥٨

النظريه الثانيه: أفادها المحقق العراقي (قدس سره) (و لها تقريران): ١٥٨

التقريب الأول ١٥٨

التقريب الثاني ١٥٩

ملاحظتنا عليهما ١٦٠

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦٠

إيراد بعض الأساطين عليها ١٦١

الموضع الثاني: دلالتها على الوجوب ١٦١

الأمر الثالث: الواجب التعبدى و التوصلى ١٦١

مقدمه: فى بيان المعانى الأربعة للواجب التوصلى ١٦٤

مقتضى الأصل فى الواجب التوصلى (هنا أربعه مباحث) ١٦٧

المبحث الأول: مقتضى الأصل على المعنى الأول (ما لا يعتبر فيه المباشره) ١٦٧

أما مقتضى الأصل اللفظى (هنا قولان) ١٦٧

القول الأول: مقتضى الإطلاق كون الواجب توصلياً (و هو المنسوب إلى المشهور) ١٦٧

القول الثاني: مقتضى الإطلاق كون الواجب تعبدياً (و هو المختار المحقق النائني و الخوئي و الصدر) ١٦٧

بيان المحقق الخوئي ١٦٨

أما مقتضى الأصل العملي (هنا نظريات): ١٧٠

النظريه الأولى من المشهور ١٧٠

النظريه الثانيه من المحقق الخوئي (قدس سره) ١٧٠

يلاحظ عليه ١٧٠

ص: ٤٤٠

النظريه الثالثه تفصيل السيد الصدر فى المقام ١٧١

يلاحظ عليه ١٧١

المبحث الثانى: مقتضى الأصل التوصلى على المعنى الثانى (ما لا يعتبر فيه الالتفات و الاختيار) ١٧٣

أما مقتضى الأصل اللفظى (هنا قولان): ١٧٣

القول الأول: مقتضى الإطلاق سقوط الواجب إذا صدر الفعل بغير اختيار (و هو مختار المحقق الخوئى (قدس سره)) ١٧٣

القول الثانى: مقتضى الأصل عدم سقوط الواجب إلّا إذا صدر باختيار المكلف (و الأدله عليه أربعة): ١٧٣

الف) الدليل الأول: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) ١٧٣

إيرادان من المحقق الخوئى (قدس سره) عليه ١٧٤

ب) الدليل الثانى: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) أيضاً ١٧٥

إيرادات ثلاثه عليه: ١٧٥

الإيراد الأول و الثانى: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) ١٧٥

الإيراد الثالث: ملاحظتنا على هذا الوجه ١٧٦

ج) الدليل الثالث: ما قرره المحقق الخوئى (قدس سره) بناء على نظريه المحقق النائنى (قدس سره) ١٧٦

إيراد المحقق الصدر (قدس سره) عليه: ١٧٧

د) الدليل الرابع: ١٧٧

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) عليه: ١٧٨

أما مقتضى الأصل العملى (هنا قولان): ١٧٩

الف) القول الأول: الاستصحاب (أفاده المحقق النائنى (قدس سره)) ١٧٩

ب) القول الثانى: البراءه (أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)) ١٧٩

المبحث الثالث: مقتضى الأصل على المعنى الثالث (ما لا يعتبر فيه أن يكون فى ضمن فرد سائغ) و متعلق الحرمة على قسمين:

القسم الأول: أن تكون الحرمه متعلقه بنفس عنوان الواجب: ١٨٠

أما مقتضى الأصل اللفظى ١٨٠

بيان أن مقتضى الإطلاق التعبدية ١٨٠

أما مقتضى الأصل العملى (هنا قولان): ١٨١

ص: ٤٤١

الف) القول الأول: الاستصحاب ١٨١

ب) القول الثاني: البراءة (و هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره)) ١٨١

القسم الثاني: أن لا تكون الحرمة متعلقه بنفس عنوان الواجب (و في مسأله اجتماع الأمر و النهي إقياً نقول بالامتناع و إمّا نقول بالجواز) (ففي الجواز قولان) ١٨٢

الف) القول الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٢

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: ١٨٣

بيان المحقق الصدر (قدس سره) لهذا الإيراد ١٨٣

ب) القول الثاني: (و هو المختار) ١٨٣

المبحث الرابع: الواجب التوصلى بالمعنى الرابع (فيه مقدمه و الكلام فى ثلاث نواحى و تنبيه) ١٨٥

تعريف الواجب التوصلى بالمعنى الرابع (هنا تعاريف ثلاثه): ١٨٥

التعريف الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ١٨٥

إيراد المحقق الإصفهاني عليه ١٨٥

جوابان من المحقق الوحيد عن هذا الإيراد: ١٨٦

ملاحظتنا على هذين الجوابين: ١٨٧

التعريف الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٨٧

ملاحظتنا على هذا التعريف: ١٨٧

التعريف الثالث: ما لا يعتبر فى صحته قصد القربه (أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)) ١٨٨

مقتضى الأصل اللفظى على المعنى الرابع ١٨٩

المورد الأول: الإطلاق بمقدمات الحكمه ١٨٩

الوجه الأول: قصد الأمر (و البحث من جهتين) ١٨٩

الجهة الأولى: هل يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر؟ (نتكلم فيها في مراحل أربع مع ذكر تتمه) ١٩٠

المرحلة الأولى: تصور الأمر هنا إشكال واحد ١٩٠

إشكال الدور ١٩١

جوابان عن هذا الإشكال ١٩١

الجواب الأول: ما أفاده المحقق المشكيني ١٩١

ص: ٤٤٢

- ردّ بعض الأساطين لهذا الجواب ١٩١
- الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ١٩٢
- المرحلة الثانية: الإنشاء (هنا إشكالات خمس): ١٩٢
- ١- الدور ١٩٢
- جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عنه: ١٩٣
- ٢- اجتماع المتقابلين (تقدم ما هو متأخر بالطبع) ١٩٣
- جواب المحقق الإصفهاني عنه ١٩٣
- ردّ المحقق العراقي و الوحيد لهذا الجواب ١٩٤
- ٣- تقدّم الشيء على نفسه (ما أفاده المحقق النائيني) ١٩٤
- جواب المحقق الخوئي عنه: ١٩٥
- ردّ بعض الأساطين: ١٩٧
- ٤- كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه (أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ١٩٨
- جواب عنه ١٩٨
- ٥- التسلسل ١٩٩
- المرحلة الثالثة: الفعلية (هنا إشكالات أربعة) ١٩٩
- الإشكال الأول و الثاني و الثالث ١٩٩
- الجواب عن هذه الثلثة (ما ذكرنا في المرحلة السابقه) ١٩٩
- الإشكال الرابع: تقدّم الشيء على نفسه (قرّره المحقق النائيني) ٢٠٠
- جواب عنه ٢٠٠
- المرحلة الرابعة: الامتثال (هنا إشكالات ثلثة) ٢٠٠

- ١- التكليف بما لا يطاق (أفاده المحقق الخراساني) ٢٠٠
- ٢- تقدّم الشيء على نفسه (قوّره المحقق النائيني) ٢٠١
- ٣- كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه (قوّره بعض الأساطين) ٢٠١
تتمّه: بيانان لاستحاله أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر و إمكانه . ٢٠٢
- البيان الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٢٠٢
- إيراد بعض الأساطين عليه ٢٠٣
- البيان الثاني: ما أفاده المحقق العراقي و الخوئي (قدس سرهما) ٢٠٣
- إيرادان من بعض الأساطين على هذا البيان ٢٠٥
- جواب عن الإيراد الثاني: (ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في محاضرات) ... ٢٠٦

ردّ لهذا الجواب ٢٠٧

الوجه الثانيه: على فرض استحاله التقييد هل يستحيل الإطلاق أو لا؟ (هنا مسألتان): ٢٠٩

المسأله الأولى: تقابل الإطلاق و التقييد (هنا قولان): ٢٠٩

القول الأول: تقابل الملكه و عدمها (و هو مختار المحقق النائيني و بعض الأساطين) ٢٠٩

بيان هذا القول ٢١٠

القول الثاني: التضاد في مقام الثبوت و الملكه و عدمها في مقام الإثبات (و هو المختار المحقق الإصفهاني و الخوئي (قدس

سرهما) (٢١٠

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) لهذا القول ٢١٠

المسأله الثانيه: على فرض استحاله التقييد هل يمكن الإطلاق أو يستحيل؟ (تكلم فيها على القولين في المسأله السابقه) ٢١٢

أمّا على القول الأول: فبحسب مقام الثبوت (هنا قولان): ٢١٣

١- الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق (اختاره المحقق النائيني) ٢١٣

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٢١٣

٢- عدم الملازمه (اختاره المحقق الخوئي) ٢١٣

و بحسب مقام الإثبات (قال بعض الأساطين: لا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق) ٢١٥

ملاحظتنا على هذا القول ٢١٥

و أمّا على القول الثاني: ٢١٦

الوجه الثاني و الثالث و الرابع: قصد مصلحه الفعل و حسنه و محبوبيته (هنا إشكالات خمس): ٢١٨

الإشكال الأول: ما أفاده المحقق الخراساني ٢١٨

جواب المحقق الخوئي عنه: ٢١٨

الإشكال الثاني: ما أفاده المحقق النائيني ٢١٨

جوابان من المحقق الخوئي عنه: ٢١٩

جوابان من المحقق الوحيد عنه: ٢٢٠

الإشكال الثالث: الدور (أفاده المحقق البروجردى) ٢٢١

جوابان من المحقق الوحيد عنه: ٢٢١

ص: ٤٤٤

الإشكال الرابع: عدم إمكان الامتثال (أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) أيضاً) ٢٢٢

جواب عنه: ٢٢٢

الإشكال الخامس: لزوم التسلسل (أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) أيضاً) ٢٢٣

الجواب عنه هو الجواب عن الإشكال السابق ٢٢٣

الوجه الخامس: قصد الجامع و هو الانتساب إليه تعالى (مختار المحقق الخوئى (قدس سره)) ٢٢٤

إشكال: فى الوجه الخامس ٢٢٤

جواب المحقق الخوئى عنه: ٢٢٥

الوجه السادس: ما يلزم قصد القربه (و هو المنسوب إلى الميرزا الشيرازى) ٢٢٦

إشكال المحقق النائنى (قدس سره) عليه ٢٢٦

جواب المحقق الخوئى (قدس سره) عنه ٢٢٧

المورد الثانى: نتيجة الإطلاق ٢٢٨

بيان إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلق بالأمر الثانى ٢٢٨

إيرادان من المحقق الخراسانى (قدس سره) على هذا البيان: ٢٢٨

أجوبه خمسه عن الإيراد الثانى: ٢٢٩

الجواب الأول: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) ٢٢٩

ردّ لهذا الجواب: ٢٢٩

الجواب الثانى: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) أيضاً ٢٢٩

ردّ لهذا الجواب: (أفاده المحقق الروحانى (قدس سره)) ٢٣٠

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى الشق الأول من الإيراد ٢٣٠

مناقشه المحقق الوصفهانى فى الشق الأول ٢٣٠

ملاحظه على هذا الجواب: أفادها

المحقق الروحاني (قدس سره) ٢٣١

الجواب الرابع: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الشق الثاني من الإيراد ٢٣٢

الجواب الخامس: ما أفاده بعض الأساطين في الشق الثاني ٢٣٣

ملاحظتنا على هذا الجواب ٢٣٣

ص: ٤٤٥

المورد الثالث: الأصل اللفظي الخارجي ٢٣٤

قال بعض الأعلام: إن مقتضاه التعبدية (و استدل على ذلك بوجه ثلثه) ... ٢٣٤

الوجه الأول: قوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ٢٣٤

إيرادان على هذا الوجه (ما أفادها المحقق الخوئي (قدس سره)) ٢٣٥

الوجه الثاني: قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ) الآية ٢٣٦

إيراد عليه ٢٣٧

الوجه الثالث: قولهم: (عليهم السلام) «إنما الأعمال بالنيات» و ٢٣٧

إيراد عليه: ٢٣٨

مقتضى الأصل المقامي (وله تقريران): ٢٣٨

التقرير الأول: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٤٠

التقرير الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بتبع الشيخ الأنصاري (قدس سره) ٢٤٠

مقتضى الأصل العملي (هنا مسألتان): ٢٤١

المسألة الأولى: هل يجرى الاستصحاب أو لا؟ لا يجرى (نذكر بيانين لعدم الجريان) ٢٤٣

الف) البيان الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٤٣

إيراد الأول من بعض الأساطين عليه: ٢٤٤

ملاحظتنا على هذا الإيراد: ٢٤٤

الإيراد الثاني من بعض الأساطين عليه أيضاً ٢٤٥

ب) البيان الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ٢٤٥

المسألة الثانية: هل يجرى الاشتغال أو البراءة؟ (فيه قولان) ٢٤٦

الف) القول الأول: جريان الاشتغال (اختاره المحقق الخراساني (قدس سره)) ٢٤٦

ب) القول الثاني: جريان البراءة الشرعيه (اختاره المحقق النائيني و الإصفهاني و الخوئي و بعض الأساطين) ٢٤٦

ج) و التحقيق جريان البراءة الشرعيه و العقليه ٢٤٧

التنبيه: هل يكون هذا البحث من مباحث صيغته الأمر؟ ٢٤٩

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) : ٢٤٩

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليه ٢٤٩

جواب بعض الأساطين عن هذا الإيراد ٢٤٩

ملاحظتنا على هذا الجواب ٢٤٩

ص: ٤٤٦

- الأمر الرابع: اقتضاء إطلاق الصيغه النفسيه و التعيينيه و العينيه (و الكلام فيه على نحوين: ما يعمّها و يخصّ كل واحد منها فهنا بحثان) ٢٥١
- البحث الأول: ٢٥١
- نظريه المحقق الخراساني ٢٥١
- إيراد المحقق الإصفهاني عليها ٢٥٢
- جواب المحقق الوحيد عن هذا الإيراد: ٢٥٢
- البحث الثاني: (و الكلام فيه في نواحٍ ثلاث) ٢٥٤
- الناحيه الأولى: الوجوب النفسى و الغيرى ٢٥٤
- استدل المحقق النائيني (قدس سره) على النفسيه بوجهين ٢٥٤
- الناحيه الثانيه: الوجوب التعيينى و التخيرى ٢٥٤
- الأقوال فى حقيقته الوجوب التخيرى ثلثه و مقتضى الإطلاق على كل منها الوجوب التعيينى ٢٥٤
- الناحيه الثالثه: الوجوب العينى و الكفائى ٢٥٦
- الوجوه فى حقيقه الوجوب الكفائى أربعه و مقتضى الإطلاق على كل منها الوجوب العينى ٢٥٧
- الأمر الخامس: الأمر عقيب الحظر (هنا بحثان) ٢٥٧
- البحث الأول: فى دلالتة على الوجوب ٢٥٩
- أما ذكر الأقوال (و العمده منها أربعه) ٢٥٩
- تحقيق المسأله ٢٦٢
- الموضع الثانى: مقتضى الأصل العملى ٢٦٤
- بيان المحقق الوحيد: يجرى البراءه الشرعيه و العقليه ٢٦٤
- الأمر السادس: المرّه و التكرار (فيه مقدّمتان و تنبيه) ٢٦٥

المقدمه الأولى: فى تفسير المرّه و التكرار (ههنا أقوال ثلثه): ٢٦٥

المقدمه الثانيه: فى انحلال الحكم بحسب تعدد الموضوع (الأحكام على قسمين: تحريميه و وجوبيه) ٢٦٦

أما فى الأحكام التحريميه فينحلّ الحكم بلا خلاف ٢٦٦

و أما فى الأحكام الوجوبيه فقال المحقق الخوئى (قدس سره): فيه تفصيل ٢٦٦

إيراد بعض الأساطين: ٢٦٦

البحث الأول: فى دلالة الصيغه على المرّه أو التكرار ٢٦٧

ص: ٤٤٧

أما الدلالة بالوضع ٢٦٧

أما الدلالة بالإطلاق ٢٦٧

البحث الثاني: مقتضى الأصل العملي ٢٦٧

الحق جريان استصحاب عدم التكليف ٢٦٧

تنبيه: الامتثال بعد الامتثال (هنا نظريتان) ٢٦٨

النظريه الأولى: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٦٨

إيراد الأول على النظريه

الأولى: عن المحقق الإصفهاني و الخوئي (قدس سرهما) .. ٢٦٨

إيراد الثاني على النظريه

الأولى: عن محقق الصدر (قدس سره) : ٢٦٩

ملاحظتنا على الإيراد الثاني ٢٦٩

النظريه الثانيه: لامجال للامتثال ثانياً (أفادها المحقق الخوئي (قدس سره)) ٢٧٠

الأمر السابع: الفور و التراخي (فيه مقدّمه) ٢٧١

المقدّمه: في أقسام الواجب من حيث الفور و التراخي ٢٧١

دلاله الصيغه على الفور أو التراخي: ٢٧٢

أما الدلالة بالوضع ٢٧٢

أما الدلالة بالإطلاق ٢٧٢

أدله القول بدلاله الأمر على الفوريه (هي وجوه ثلاثه): ٢٧٣

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الحائري (قدس سره) في كتاب الصلاه ٢٧٣

إيرادات ثلاثه من بعض الأساطين عليه: ٢٧٣

الوجه الثاني: ٢٧٤

إيرادان من بعض الأساطين عليه: ٢٧٤

الوجه الثالث: قوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) و (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) ٢٧٥

إيرادات أربعة على هذا الوجه: ٢٧٥

١- الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخراساني ٢٧٥

جواب المحقق الوحيد عن هذا الإيراد: ٢٧٦

٢- الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني والحكيم والخوئي .. ٢٧٦

جواب المحقق الإصفهاني عنه: ٢٧٧

٣- الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني و الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين ٢٧٧

ص: ٤٤٨

٢٧٨ ٢٧٨ -٤- الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

٢٧٨ مقتضى الأصل العملي (الأصل الجارى فى المسأله البراءه)

الفصل الثالث: تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد (و الكلام فى مقامين) / ٢٧٩

٢٨١ المقام الأول: التحقيق فى المسأله (هنا نظريات أربع)

النظريه

الأولى: متعلق الطلب الوجود السعى للطبيعه (أفادها المحقق الخراسانى (قدس سره)) ٢٨١

٢٨٢ إيرادات أربعة عليها

٢٨٢ ملاحظه على الإيراد الأول

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائيني و الشاه آبادى (قدس سرهما) ٢٨٤

٢٨٤ بيان المحقق النائيني (قدس سره)

٢٨٤ بيان العلامه الشاه آبادى (قدس سره): متعلق الطلب الطبيعه بغايه إيجادها

٢٨٥ إيرادات ثلاثه على هذه النظريه

٢٨٥ ١- الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره)

٢٨٥ جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عنه:

٢٨٦ ٢- الإيراد الثانى ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

٢٨٦ ٣- الإيراد الثالث:

النظريه الثالثه: متعلق الطلب الطبيعه التى تلحظ بما هى خارجيه (أفادها المحقق العراقى (قدس سره)) ٢٨٦

٢٨٧ ملاحظه عليها

النظريه الرابعه: متعلق الأمر الفرد بمعنى وجود الطبيعه (أفادها المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ٢٨٧

٢٨٧ بيان المحقق الإصفهاني

المقام الثاني: ثمره هذه المسأله (هنا بيانان) ٢٩٠

البيان الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في إثبات الثمره ٢٩٠

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه: يجوز اجتماع الأمر و النهى على القولين ... ٢٩١

جوابان عن هذا الإيراد: ٢٩٢

١- ما أفاده بعض الأساطين: ٢٩٢

ملاحظتنا على هذا الجواب: ٢٩٢

ص: ٤٤٩

٢- ملاحظتنا على هذا الإيراد ٢٩٣

البيان الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في إنكار الثمره ٢٩٦

الفصل الرابع: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟ / ٢٩٧

(و الكلام في مقامات ثلاثه)

المقام الأول: إمكان بقاء الجواز ثبوتاً (هنا تقريران للإمكان) ٣٠٤

التقرير الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٣٠٤

إيرادات ثلثه على هذا التقرير: ٣٠٤

١- الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (و هو مبني) ٣٠٤

٢- الإيراد الثاني: (و هو مبني أيضاً) ٣٠٥

٣- الإيراد الثالث: ما أفاده بعض الأساطين ٣٠٩

التقرير الثاني: ٣٠٥

إيراد على هذا التقرير ٣٠٦

تتمه ٣٠٦

المقام الثاني: في ذكر الأدله على البقاء و عدمه ٣٠٧

استدلال على البقاء في كلام المحقق العراقي ٣٠٧

إيراد المحقق العراقي عليه: ٣١٠

إشكالان من بعض الأساطين عليه: ٣١٠

المقام الثالث: مقتضى الأصل العملي (هل يجري الاستصحاب أو لا؟ هنا قولان) ٣١٢

القول الأول: جريان الاستصحاب (و في تصوير جريانه نظريات ثلاث) ٣١٢

النظريه الأولى: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٣١٢

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الحكيم (قدس سره) ٣١٢

النظريه الثالثه ٣١٣

القول الثاني: عدم جريانه (و هو نظريه المحقق الخراساني) ٣١٣

الفصل الخامس: الواجب التخييري / ٣١٥

(في حقيقته آراء نذكر منها نظريات ثمان)

النظريه الأولى: الواجب الواحد المعين عند الله تعالى ٣١٧

ص: ٤٥٠

إيرادات من المحقق الخراساني (قدس سره) عليها ٣١٧

النظريه الثانيه: الواجب الواحد المعين الذي يختاره المكلف ٣١٧

إيرادات أربعة من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها ٣١٨

جواب عن الإيراد الرابع ٣١٩

النظريه الثالثه: كل من الأطراف واجب تعييني ولكن يسقط الوجوب بفعل أحدها . ٣١٩

إيرادات خمسها عليها: ٣١٩

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخراساني ٣١٩

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الإيرواني ٣٢٠

الإيراد الثالث و الرابع و الخامس: ٣٢٠

النظريه الرابعه: ما أفادها المحقق الخراساني (قدس سره) (و في كلامه فرضان أُورد على كل منهما) ٣٢١

إيرادات ثلاثه على الفرض الأوّل: ٣٢٢

١- ما أفاده المحقق الإصفهاني ٣٢٢

٢- ما أفاده المحقق الخوئي ٣٢٤

٣- ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٣٢٤

جواب عن هذا الإيراد: ٣٢٥

إيرادات خمسها على الفرض الثاني: ٣٢٥

١- ما أفاده المحقق الإصفهاني ٣٢٥

٢- ما أفاده المحقق الخوئي ٣٢٥

جواب بعض الأساطين عنه: ٣٢٦

٣- ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٣٢٦

جواب بعض الأساطين عنه: ٣٢٦

٤- ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٣٢٧

٥- ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٣٢٨

النظريه الخامسه: الواجب هو الفرد المرّد (أفادها المحقق النائيني (قدس سره)) ٣٢٨

ملاحظتنا عليها (في تعلق الإراده و ما شابهما بالفرد المررد أقوال ثلاثه) ٣٢٩

القول الأول: من الشيخ الأنصاري ٣٣٠

القول الثاني: مختار المحقق الخراساني ٣٣٠

القول الثالث: من المحقق الإصفهاني و تبعه فيه بعض الأساطين ٣٣١

ص: ٤٥١

النظريه السادسه: تفسير الوجوب التخييري بالإيجاب الناقص (أفادها المحقق العراقي (قدس سره)) ٣٣٢

ملاحظتان عليها ٣٣٣

النظريه السابعه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٣٤

إيرادات خمسه من المحقق الخوئي (قدس سره) عليها: ٣٣٤

الإيراد الأول ٣٣٤

جواب عن هذا الإيراد ٣٣٤

الإيراد الثاني ٣٣٧

جوابان عن هذا الإيراد ٣٣٧

الإيراد الثالث ٣٣٧

جواب عن هذا الإيراد ٣٣٧

الإيراد الرابع ٣٣٨

جواب عن هذا الإيراد ٣٣٨

الإيراد الخامس ٣٣٨

جواب عن هذا الإيراد ٣٣٨

النظريه الثامنه: الواجب جامع انتزاعي (أفادها المحقق الخوئي (قدس سره)) ٣٣٩

ملاحظتان على هذه النظريه ٣٤٢

تنبيه: في التخيير بين الأقل و الأكثر ٣٤٤

بيان المحقق الخراساني لإمكان التخيير بين الأقل و الأكثر ٣٤٤

إيراد المحقق الخوئي على هذا البيان ٣٤٤

(في حقيقته آراء نذكر منها نظريات ستّ)

مقدمه: في احتياج الأمر إلى الموضوع بناء على جميع المباني ٣٤٩

النظريه الأولى: المكلف الواحد المعين عند الله تعالى ٣٤٩

إيراد عليها ٣٤١

النظريه الثانيه: الوجوب المشروط ٣٤١

إيراد عليها ٣٤١

النظريه الثالثه: المكلف الفرد المرّد ٣٥٢

ص: ٤٥٢

إيراد المحقق الإصفهاني عليها ٣٥٢

النظريه الرابعه: الأمر متوجه إلى مجموع المكلفين بنحو العام المجموعى ٣٥٢

إيرادان من المحقق الإصفهاني عليها: ٣٥٢

النظريه الخامسه: ما أفاده المحقق الخراساني و الإصفهاني (قدس سرهما) ٣٥٣

بيان المحقق الخراساني: ٣٥٣

إيراد المحقق الإصفهاني و بيانه: ٣٥٣

النظريه السادسه: الموضوع صرف الوجود من المكلفين (أفادها المحقق النائيني و الخوئي (قدس سرهما)) و هنا بيانان: ٣٥٤

البيان الأول: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٣٥٤

إيراد المحقق الإصفهاني على هذا البيان: ٣٥٥

البيان الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٥٧

إيراد على هذا البيان ٣٥٨

الفصل السابع: الواجب الموسع و المضيق / ٣٦٣

(فيه أمور ثلثه)

الأمر الأول: فى تصوير الواجب الموسع و المضيق (قد استشكل فى إمكان كل منهما) ٣٦٣

الإشكال فى إمكان الواجب الموسع (و هو المنقول عن العلامة (قدس سره)) ٣٦٣

جواب المحقق الخوئي عن هذا الإشكال: ٣٦٣

الإشكال فى إمكان الواجب المضيق ٣٦٥

جوابان من المحقق الخوئي عن هذا الإشكال ٣٦٥

الأمر الثاني: تبعيه القضاء للأداء (فيه مطالب أربعه) ٣٦٧

المطلب الأول: الأقوال فى المسأله (و هى أربعه) ٣٦٧

المطلب الثاني: تحقيق المسأله ٣٦٩

إيراد المحقق الخوئي على القول الثالث: ٣٦٩

نظريه المحقق الخراساني ٣٦٩

إيراد بعض الأساطين عليها ٣٧٠

المطلب الثالث: مقتضى الأصل العملي (فيه وجهان) ٣٧٢

ص: ٤٥٣

الوجه الأول: جريان البراءة (مختار الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني (قدس سرهما)) ٣٧٢

الوجه الثاني: جريان الاستصحاب (قال بإمكانه المحقق الإصفهاني (قدس سره)) وله بيانان: ٣٧٣

البيان الأول: استصحاب شخص الحكم ٣٧٤

إيراد بعض الأساطين عليه ٣٧٥

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٣٧٥

البيان الثاني: استصحاب كلى الحكم ٣٧٤

ملاحظه عليه ٣٧٤

المطلب الرابع: ثمره المسأله ٣٧٧

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٧٧

الأمر الثالث: جريان الاستصحاب إذا شك المكلف بعد الوقت فى إتيان الأمور به فى وقته ٣٧٨

نظريه جمع من الأعلام منهم المحقق الخوئي: ٣٧٨

إيرادان من بعض الأساطين عليها ٣٧٨

الفصل الثامن: الأمر بالأمر بشىء / ٣٨١

(و فيه بحثان)

البحث الأول: هل يكون ذلك أمراً بذلك الشىء؟ (فيه قولان) ٣٨٣

القول الأول: ما أفاده بعض الأساطين.....

٣٨٤

القول الثاني: ما أفاده المحقق العراقي و الخوئي (قدس سرهما) ٣٨٤

البحث الثاني: شرعيه عبادات الصبى ٣٨٧

نظريه المحقق العراقي: ٣٨٧

إيراد المحقق الخوئي عليها: ٣٨٨

إيرادان من بعض الأساطين عليها ٣٨٩

الفصل التاسع: الأمر بعد الأمر / ٣٩١

هل الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول تأسيس أو تأكيد؟ (للمسألة صور أربع) .. ٣٩٣

ص: ٤٥٤

(وفيه ثلاثه فصول)

الفصل الأول: معنى صيغه النهي / ٣٩٧

(فيه خمسہ أقوال)

القول الأول: طلب الكف (و هو منسوب إلى الفاضل الجواد (قدس سره)) ٣٩١

القول الثاني: طلب الترك (و هو مختار المحقق الخراساني و النائيني و الروحاني) ٣٩١

إيرادان على هذين القولين.....

٣٩١

القول الثالث: الزجر (و هو مختار المحقق العراقي و الإصفهاني و البروجردى و الصدر و الوحيد) ٤٠١

بيان بعض الأساطين ٤٠٢

القول الرابع: الكراهه (و هو مختار المحقق الحائري (قدس سره)) ٤٠٢

إيراد على هذا القول: ٤٠٢

القول الخامس: إبراز الأمر الاعتباري النفساني و هو الحرمة (و هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره)) ٤٠٣

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٠٣

إيراد بعض الأساطين: ٤٠٥

الفصل الثاني: توجيه اقتضاء النهي لترك جميع الأفراد / ٤٠٧

(في توجيه ذلك نظريات أربع)

النظرية الأولى: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٠٩

إيراد المحقق الإصفهاني عليها ٤٠٩

بيان المحقق الخوئي في توضيح الإيراد ٤١١

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الفشاركي والحائري (قدس سرهما) ٤١٣

إيرادان على هذه النظريه ٤١٣

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني عليها ٤١٣

ص: ٤٥٥

الإيراد الثاني ٤١٤

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤١٤

بيان المحقق الخوئي في توضيح هذه النظريه ٤١٥

إيرادات ثلثه عليها: ٤١٥

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي ٤١٥

جواب عنه: ٤١٦

الإيراد الثاني ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٤١٦

جواب بعض الأساطين عنه: ٤١٦

الإيراد الثالث: ما أفاده بعض الأساطين ٤١٧

ملاحظات على هذا الإيراد: ٤١٧

النظريه الرابعه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٤١٨

إيرادات أربعه عليها: ٤١٨

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الصدر ٤١٨

الإيراد الثاني و الثالث و الرابع: ما أفاده بعض الأساطين ٤٢١

الفصل الثالث: سقوط النهي بالمعصيه / ٤٢٣

النظريه الأولى: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٢٥

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٢٦

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٢٦

إيرادات أربعه عليها (أفادها بعض الأساطين) ٤٢٨

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ٢٣٦

(اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)..... ١٤٨

(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) ١٩٦, ٢٦٦

(أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ)..... ٤٠

(أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْفُونَ)..... ١٤٨

(أَمْرٌ فِرْعَوْنَ)..... ٤٤

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ)..... ٦٥

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ٩٢

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ٣٦

(إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)..... ٦٥

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)..... ١٩٥, ١٩٦

(جَاءَ أَمْرُنَا)..... ٩٤

(ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ)..... ١٤٨

(فَاسْتَبِقُوا)..... ٢٧٨

(فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)..... ٢٧٥

(فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ٥٨, ٦٥

(فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) ... ٦٠

(قُلْ تَمَتَّعُوا)..... ١٤٨

(كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)..... ١٤٨

(لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) ٤٢٩

(لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٢٦٦

(لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) ٨٧

(مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ٦٠

(وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ٨٨

(وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) ٦١

ص: ٤٥٧

(وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) ٨٧

(وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) ١٠٤

(وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) ١٠٤

(وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)..... ٤٢٠

(وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) ٤٢٩

(وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ).... ٢٧٥

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) ٤٤

(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ٢٣٤

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) ١٤٠

ص: ٤٥٨

الْعُمْرَةَ وَاجِبُهُ عَلَى الْخَلْقِ بِمَنْزِلِهِ الْحَجِّ عَلَى مَنْ اسْتِطَاعَ» ثم علل الإمام (عليه السلام) وجوبه بقوله : «لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ٨٨

اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يَكْلَفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَهُ وَ اللَّهُ أَعَزُّ مَنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ ١٣٤

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) صَلَّى عَلَى جِنَازِهِ فَلَمَّا فَرَّغَ جَاءَ قَوْمٌ فَقَالُوا: فَاتَتْنَا الصَّلَاةُ عَلَيْهَا فَقَالَ: «إِنَّ الْجِنَازَةَ لَا يَصَلِّي عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ ادْعُوا لَهَا وَ قُولُوا خَيْرًا ٣٥٩

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) صَلَّى عَلَى جِنَازِهِ فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْهَا جَاءَ قَوْمٌ لَمْ يَكُونُوا أَذْرَكُوهَا فَكَلَّمُوا رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا فَقَالَ لَهُمْ «قَدْ قَضَيْتُ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا وَ لَكِنْ ادْعُوا لَهَا..... ٣٥٩

إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ: إِرَادَةٌ حَتْمٍ وَ إِرَادَةٌ عَزْمٍ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ ١٢٦

إِنَّا نَأْمُرُ صَبِيانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنِي خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صَبِيانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنِي سَبْعِ سِنِينَ ٣٨٣

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ..... ٢٣٨

حَتَّى يَتَعَوَّدُوا..... ٣٨٩

سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْرٍ أَوْ نَسِيَ صِلَوَاتٍ لَمْ يَصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا فَقَالَ صَلُّوا عَلَى الْمَرْجُومِ مِنْ أُمَّتِي وَ عَلَى الْقَتَالِ نَفْسُهُ مِنْ أُمَّتِي لَا تَدْعُوا أَحَدًا مِنْ أُمَّتِي بِمَا صَلَّاهُ..... ٣٦٠

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ «يَطْعَمُ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مَسْكِينٍ مُدٌّ مِنْ حِنْطِهِ أَوْ مُدٌّ مِنْ دَقِيقٍ وَ حَفْنَةٌ أَوْ كِسْوَتُهُمْ لِكُلِّ إِنْسَانٍ ثَوْبَانِ أَوْ عَتُقُ رَقَبَةٍ وَ هُوَ فِي

ذَلِكَ بِالْخِيَارِ أَى ذَلِكْ شَاءَ صَنَعَ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى وَاحِدِهِ مِنَ الثَّلَاثِ فَالصَّيَامُ عَلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» ٣٤٢

عَنِ الرَّجُلِ يَصِلُ عَلَى جَنَازِهِ وَحِدَهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: فَاتَّانِ يَصِلَانِ عَلَيْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ وَ لَكِنْ يَقُومُ الْآخِرُ خَلْفَ الْآخِرِ وَ لَا يَقُومُ بِجَنَبِهِ» ٣٤٠

قَالَ: اشْتَرَيْتُ إِبِلًا وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ مُقِيمٌ فَأَعْجَبَنِي إِعْجَابًا شَدِيدًا فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ [(عليه السلام)] فَذَكَرْتُهَا لَهُ فَقَالَ [(عليه السلام)] : « مَا لَكَ وَ لِلإِبِلِ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا كَثِيرَةُ الْمَصَائِبِ؟ » قَالَ: فَمِنْ إِعْجَابِي بِهَا أَكْرَيْتُهَا وَ بَعَثْتُ بِهَا مَعَ غُلْمَانٍ لِي إِلَى الْكُوفَةِ قَالَ: فَسَقَطَتْ كُلُّهَا فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ [(عليه السلام)] : فَلْيَخِذْ مِنَ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يَصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٤

قَالَا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ؟ كَيْفَ هِيَ؟ وَ كَمْ هِيَ؟ فَقَالَ [(عليه السلام)] : «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ:

(وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) فَصَيَّرَ التَّفْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ
“قَالَا: قُلْنَا: إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) وَ لَمْ يَقُلْ: افْعَلُوا كَيْفَ أَوْ جَبَدَلِكْ كَمَا أَوْجَبَ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ؟ ٨٧

قوله (صلى الله عليه و آله): «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَائِكِ» ٦١,٥٨

قوله (عليه السلام): «مَنْ تَكَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ أَعَادَ..... ١٥٨

كُلُّ مَا تَرَكَتَهُ مِنْ صَلَاتِكَ لِمَرَضٍ أَعْمَى عَلَيْكَ فِيهِ فَاقْضِهِ إِذَا أَفْقَتَ ٣٨٠

لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ..... ١٢٧

لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنَّيِّهِ..... ٢٣٧

لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى..... ٢٣٨

يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَ يَارَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ ١٣٧

يَتَّبِعِي لِأَوْلِيَاءِ الْمَيِّتِ مِنْكُمْ أَنْ يُؤْذِنُوا إِخْوَانَ الْمَيِّتِ بِمَوْتِهِ فَيَشْهَدُونَ جِنَازَتَهُ وَ يَصِيلُونَ عَلَيْهِ وَ يَشْتَعْفُونَ لَهُ فَيَكْتُبُ لَهُمُ الْمَاجِرُ وَ يَكْتُبُ لِلْمَيِّتِ الْإِسْتِغْفَارُ. ٣٥٨

ص: ٤٦٠

رسول الله (صلى الله عليه و آله) ... ٥٨, ١٢٤, ١٣٦, ٣٥٩, ٣٦٠

امير المؤمنين (عليه السلام) ٩٤

الامام جعفر الصادق (عليه السلام) ٨٧, ٨٨, ١٣٤, ٣٤٢, ٣٥٨, ٣٥٩, ٣٦٠, ٣٧٩, ٣٨٠, ٣٨٣

الامام الكاظم (عليه السلام) ٦٥

الامام الرضا (عليه السلام) ١٢٦

الف

ابن أبي عمير ٣٧٩, ٣٨٣

أبي همام إسماعيل بن همام ٣٦٠

أبي ولاد ٣٥٨

أحمد بن أبي عبد الله أحمد بن محمد بن خالد البرقي ١٣٤

أحمد بن الحسن بن علي بن فضال ... ٣٦٠

إسحاق بن عمارة ٣٥٩

الإصفهاني ٢٨, ٣٦, ٣٩, ٤٠, ٤٤, ٤٥, ٤٦, ٤٧, ٤٨, ٤٩, ٥٢, ٩١, ٩٤, ٩٥, ٩٨, ١٠٥, ١١٢, ١١٣, ١١٥, ١١٨, ١١٩, ١٢٠, ١٢٢,
١٢٣, ١٢٤, ١٢٥, ١٣٠, ١٣٧, ١٤٣, ١٥٢, ١٥٤, ١٥٥, ١٦٣, ١٨٥, ١٨٧, ١٩٣, ١٩٨, ١٩٩, ٢٠٠, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٠٧, ٢٠٨, ٢٠٩,
٢١٠, ٢٣٠, ٢٣٢, ٢٤٣, ٢٤٤, ٢٤٥, ٢٤٦, ٢٤٩, ٢٥٢, ٢٦٨, ٢٦٩, ٢٧٠, ٢٧٢, ٢٧٧, ٢٨٥, ٢٨٦, ٢٨٧, ٣٢٢, ٣٢٥, ٣٣١, ٣٣٣,
٣٣٦, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٤٣, ٣٤٩, ٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٥, ٣٧٣, ٣٧٥, ٤٠٠, ٤٠١, ٤٠٢, ٤١٠, ٤١٣, ٤١٤, ٤١٧, ٤١٨, ٤٢٢, ٤٢٦

آقا على المدرس ٢٩٣

ص: ٤٦١

ب

البروجردى ٣١, ٤٦, ٧٠, ٧٢, ٧٤, ٧٨, ١٠٠, ١٥٠, ١٩٩, ٢٢١, ٢٢٢, ٢٢٣, ٢٠١

بعض الأساطين ٢٩, ٣٤, ٣٩, ٤٦, ٥٦, ٥٧, ٦١, ٦٢, ٦٨, ٧٢, ٨٢, ٨٣, ٨٥, ١٤٩, ١٥٣, ١٥٤, ١٥٨, ١٦١, ١٦٣, ١٨٦, ١٨٩, ١٩١,
١٩٢, ١٩٤, ١٩٧, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٠٥, ٢٠٧, ٢٠٩, ٢١٥, ٢٢٠, ٢٢١, ٢٢٢, ٢٣٣, ٢٤٤, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٤٩, ٢٥٢, ٢٦٢, ٢٦٣, ٢٦٤,
٢٦٥, ٢٦٦, ٢٧٧, ٢٧٦, ٢٧٤, ٢٧٣, ٢٦٤, ٢٧٦, ٢٩٢, ٣٠٢, ٣٠٥, ٣١٠, ٣٢٦, ٣٢٧, ٣٣١, ٣٣٤, ٣٦٨, ٣٧٠, ٣٧٥, ٣٧٨, ٣٨٤, ٣٨٩, ٣٩٣,
٤٠٢, ٤٠٥, ٤١٦, ٤١٧, ٤٢١, ٤٢٢, ٤٢٨

ح

الحائري..... ٢٧٣, ٣٥٦, ٤٠٢, ٤١٣

الْحَسَنِ بْنِ طَرِيفٍ..... ٣٥٩

الْحَسَنِ بْنِ مَتَيْلٍ..... ١٣٤

الحسن بن متيل..... ١٣٤

الْحَسَنِ بْنِ مَجْجُوبٍ..... ٣٥٨, ٦٤

الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ..... ٣٥٩

حُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ..... ٣٧٩

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ..... ٣٨٠

الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ..... ٣٥٩

الحكيم..... ٣١٢

الْحَلْبِيِّ..... ٣٨٣

حَمَّادٍ..... ٣٨٣

الخراساني ١٩, ٢٦, ٤٦, ٤٧, ٤٨, ٤٩, ٥٢, ٥٨, ٧٠, ٩٧, ١٠٦, ١٠٧, ١٠٨, ١٠٩, ١١٢, ١١٤, ١١٥, ١١٨, ١٢٧, ١٤٩, ١٥١, ١٥٨

,٢٤٢ ,٢٥٢ ,٢٥١ ,٢٤٩ ,٢٤٧ ,٢٤٦ ,٢٤٢ ,٢٤٠ ,٢٣٣ ,٢٣٢ ,٢٣١ ,٢٣٠ ,٢٢٨ ,٢١٨ ,٢٠٧ ,٢٠٢ ,٢٠٠ ,١٨٧ ,١٨٥ ,١٦٥ ,١٦١
,٣٢٦ ,٣٢١ ,٣٢٠ ,٣١٩ ,٣١٧ ,٣١٣ ,٣٠٩ ,٣٠٢ ,٢٩٥ ,٢٨٧ ,٢٨٥ ,٢٨٣ ,٢٨٢ ,٢٨١ ,٢٧٧ ,٢٧٦ ,٢٧٥ ,٢٧٢ ,٢٦٩ ,٢٦٨ ,٢٦٥
٤٢٥ ,٤٠٩ ,٣٩٩ ,٣٩٣ ,٣٨٤ ,٣٧٢ ,٣٧١ ,٣٧٠ ,٣٦٩ ,٣٦٨ ,٣٥٣ ,٣٤٤ ,٣٣٦ ,٣٣٠ ,٣٢٨ ,٣٢٧

خ

,١١٤ ,١١٣ ,١٠٠ ,٩٩ ,٩٥ ,٩٠ ,٧٩ ,٧٠ ,٥٠ ,٤٩ ,٣٨ ,٣٦ ,٣٥ الخوئي

ص: ٤٦٢

١٧٩, ١٧٧, ١٧٦, ١٧٥, ١٧٤, ١٧٣, ١٧٢, ١٧٠, ١٦٨, ١٦٧, ١٦٥, ١٦٤, ١٦١, ١٦٠, ١٥٧, ١٥٤, ١٥٢, ١٤١, ١٣٣, ١٣١, ١٢١,
٢٢٧, ٢٢٦, ٢٢٥, ٢٢٤, ٢١٩, ٢١٨, ٢١٥, ٢١٤, ٢١٣, ٢١٠, ٢٠٩, ٢٠٨, ٢٠٧, ٢٠٦, ٢٠٣, ٢٠٠, ١٩٥, ١٨٨, ١٨٣, ١٨٢, ١٨١,
٣٠٥, ٣٠٤, ٣٠٢, ٢٩٦, ٢٩٥, ٢٩٣, ٢٩٢, ٢٩١, ٢٩٠, ٢٧٨, ٢٧٧, ٢٧٦, ٢٧٢, ٢٧٠, ٢٦٩, ٢٦٨, ٢٦٦, ٢٦٣, ٢٦٢, ٢٤٧, ٢٣٥,
٣٨٨, ٣٨٥, ٣٨٤, ٣٧٨, ٣٧٧, ٣٦٩, ٣٦٨, ٣٦٥, ٣٦٤, ٣٥٨, ٣٥٧, ٣٤٩, ٣٤٤, ٣٤٣, ٣٣٩, ٣٣٦, ٣٢٨, ٣٢٧, ٣٢٦, ٣٢٤, ٣١٨,
٤٢٨, ٤٢٦, ٤٢٠, ٤١٨, ٤١٦, ٤١٥, ٤١١, ٤٠٣, ٣٩٣, ٣٨٩

ر

الروحاني..... ٤٠٠

ز

زراره..... ٣٧٩, ٨٥

زَكَرِيَّا بْنِ مُوسَى..... ٣٦٠

الزنوزى..... ١١٣, ١١٠

س

سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ..... ٣٦٠, ٣٥٩

السَّكُونِي..... ٣٦٠

السيد المرتضى..... ٢٦٢

ش

الشاه آبادى..... ٢٨٤

الشيخ الأنصارى ٩٧, ٢١٦, ٢٤٠, ٢٤٢, ٣٣٠, ٣٧٢

الشيرازى (الميرزا المجدد)..... ٢٢٦

ص

صاحب الفصول..... ٢٦

صاحب القوانين..... ٧٢

صاحب هدايه المسترشدين..... ٩٩

صاحب الجواهر..... ٢٤١

الصدر ٣٤, ٣٨, ٤١, ٤٢, ٤٦, ٧٦, ٧٧, ٧٨, ٨١, ٨٣, ٨٤, ١٦٤, ١٦٨, ١٧١, ١٧٢, ١٧٧, ١٨٣, ٢٤٩, ٤٠١, ٤١٧, ٤٢٠

الصدوق..... ١٣٣, ١٢٥

ط

الطبائبي..... ١١٥

الطوسي..... ١٣٧, ١٣٠

ع

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ..... ٣٥٩

ص: ٤٦٣

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ..... ٣٨٠, ٣٥٨

العراقى ٣٤, ٤٦, ٥٦, ٦٠, ٦١, ٦٦, ٧٠, ٧٨, ٧٩, ١٥١, ١٥٨, ١٩٤, ٢٠٢, ٢٠٣, ٢٠٧, ٢٣٣, ٢٧٢, ٢٨٦, ٣٠٢, ٣٠٤, ٣٠٩, ٣١٠,
٣١١, ٣١٢, ٣٣٢, ٣٣٣, ٣٣٤, ٣٨٤, ٣٨٧, ٣٨٩, ٤٠١

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ..... ٣٨٣, ٣٥٩, ٦٦

عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ..... ٣٥٩

عَلِيٌّ بْنُ الْحَكَمِ..... ١٣٤

عُمَرُ بْنُ أَدِينَةَ..... ٣٧٩

غ

غِيَاثُ بْنُ كَلُوبٍ..... ٣٥٩

ف

الفاضل الجواد..... ٣٩٩

الفخر الرازى..... ١٣٢

الفشاركى..... ٤١٣

فَصَّالَهُ عَنِ ابْنِ سِنَانَ..... ٣٨٠

ق

القوچانى..... ٢٤

ك

الكلينى..... ٦٣

م

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ.. ١٣٤

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ..... ٣٥٨, ٣٧٩, ٣٨٠

مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ..... ٣٦٠

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ..... ٨٧

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ..... ٣٨٣, ٣٥٩

المشكيني..... ١٩١, ٢٥

ن

النائيني ٣٧, ٣٨, ٥٢, ٨٢, ٨٤, ٩٩, ١٠٠, ١١٢, ١١٣, ١١٤, ١٣١, ١٥٠, ١٦٤, ١٦٥, ١٦٧, ١٧٣, ١٧٥, ١٧٦, ١٧٧, ١٧٩, ١٨٧,
١٩٤, ١٩٥, ٢٠٠, ٢٠١, ٢٠٤, ٢٠٧, ٢٠٩, ٢١٠, ٢١٣, ٢١٩, ٢٢٦, ٢٢٩, ٢٣٢, ٢٤٠, ٢٤٢, ٢٤٦, ٢٥٤, ٢٧٢, ٢٨٤, ٢٩٠, ٢٩٢,
٣٢٨, ٣٥٤, ٤٠٠

النجاشي..... ١٣٤

نَضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ..... ٣٨٠

-٥

هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ..... ١٣٤

ى

يَحْيَى بْنُ زَكْرِيَا..... ٣٥٩

الْيَسَعَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّيَّ..... ٣٦٠

ص: ٤٦٤

سرشناسه : بهبهانی، محمدعلی، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدید آور : عیون الانظار [کتاب] / محمدعلی بهبهانی.

مشخصات نشر : قم: محمدعلی بهبهانی، ۱۴۳۷ق. = ۲۰۱۶م. = ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۹-۱؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۸-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-

۵۸۱۹-۵؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۸-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۹-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان روی جلد: عیون الانظار فی علم الاصول.

یادداشت : نمایه .

مندرجات : ج. ۱. مبادئ علم الاصول. - ج. ۲. مباحث الالفاظ الاول. - ج. ۳. مباحث الالفاظ الثانی. - ج. ۴. مباحث العقلیه.

عنوان روی جلد : عیون الانظار فی علم الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

موضوع : * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ب/۹۸۵۷ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۴۶۹۷۰

عیون الانظار / الجزء الأول

- المؤلف: محمد علی البهبهانی

- شابک الجزء الأول: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷

- شايفك الدوره: ١-٣٠١٩-٠٤-٠٠-٦٠٠-٩٧٨

- الطبعه الأولى

- سنه النشر: ١٤٣٦هـ - ق - ١٣٩٤هـ - ش

- السعر: ٣٠٠٠٠

- عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ١

اشاره

عُيُونُ الْأَنْظَارِ

(المجلد الثالث)

مباحث الألفاظ: القسم الثاني

ص: ٣

البحث الثالث: «المفاهيم»

تمهيد مقدمات / ٢١

المقدمة الأولى: فى كلمه المفهوم. ٢١

المطلب الأول: المراد من كلمه المفهوم فى هذا البحث... ٢١

المطلب الثانى: تعريف المفهوم. ٢٢

القول الأول: ٢٣

القول الثانى: ٢٥

المقدمة الثانى: هل النزاع فى ثبوت «المفهوم» أو حجّيته؟. ٢٧

المقدمة الثالثه: دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره. ٢٨

المطلب الأول: تعريف هذه الدلالات الثلاث... ٢٨

أمّا دلالة الاقتضاء: ٢٨

أمّا دلالة التنبيه و الإيماء: ٢٩

أمّا دلالة الإشاره: ٢٩

المطلب الثانى: هل هذه الدلالات الثلاث من الدلاله المفهوميه؟. ٣٠

المقدمة الرابعه: فى أنّ المسأله أصوليه أو غيرها و أنّها لفظيه أو عقليه؟. ٣٣

المطلب الأول: هل المسأله أصوليه أو لا؟. ٣٣

المطلب الثاني: هل المسأله لفظيه أو عقليه؟. ٣٣

الفصل الأول: مفهوم الشرط / ٣٥

المقام الأول: أدله ثبوت مفهوم الشرط.. ٤٣

الدليل الأول على إثبات مفهوم الشرط: من طريق العليه المنحصره. ٤٣

أما الركن الأول: ٤٤

أما الركن الثانى.. ٤٥

أما الركن الثالث: ٤٩

أما الركن الرابع: ٥٢

الدليل الثانى على إثبات مفهوم الشرط: ٧٦

مقدمه فى الفرق بين الترتب و التعليق: ٧٦

بيان العلامه أبى المجد النجفى الإصفهانى (قدس سره): ٧٧

الدليل الثالث على إثبات مفهوم الشرط: ٧٨

مقدمه فى تحليل معنى القضيه الحملية: ٧٨

الدليل الرابع على إثبات مفهوم الشرط: ٨١

المقدمه: ٨١

الدليل الخامس على إثبات مفهوم الشرط: ٨٤

المقام الثانى: أدله انتفاء مفهوم الشرط.. ٨٨

الوجه الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) ٨٨

الوجه الثانى: ٨٩

الوجه الثالث: عن السيد المرتضى (قدس سره) ٩٠

التنبیه الأول: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم أو شخص الحكم؟. ٩٧

المطلب الأول: فى أنّ مفاد المفهوم انتفاء سنخ الحكم. ٩٧

المطلب الثانى: مشكلتان نشأتا من كون مفاد الهیأه معنى حرفياً ٩٩

الأول: مسلك الشيخ الأنصارى (قدس سره) ٩٩

الثانى: مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) ١٠٠

الثالث: مسلك المحقق النائىنى (قدس سره) ١٠١

الرابع: مسلك المحقق الإصفهانى (قدس سره) ١٠٢

الخامس: مسلك المحقق الخوئى (قدس سره) ١٠٣

ص: ٦

التنبیه الثانی: فیما إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء. ١٠٥

أما الوجه الأوّل: ١٠٩

أما الوجه الثانی: ١١١

أما الوجه الثالث: ١١٣

أما الوجه الرابع: ١١٥

أما الوجه الخامس: ١١٨

التنبیه الثالث: تداخل الأسباب و المسببات ... ١٢١

المطلب الأوّل: تداخل الأسباب ... ١٢٢

الجهة الأولى: ١٢٢

الجهة الثانية: الأقوال فی المقام. ١٣١

الجهة الثالثة: فی ذكر الأدلّه. ١٣٤

الجهة الرابعة: الأصل العملی فی المقام. ١٤١

المطلب الثانی: تداخل المسببات ... ١٤٣

الجهة الأولى: الحق عدم التداخل. ١٤٣

الجهة الثانية: فی استثناء ذكر فی المسأله. ١٤٤

الفصل الثانی: مفهوم الوصف / ١٥١

المقدمه الأولى: محل النزاع.. ١٥٣

المقدمه الثانية: ١٥٣

الأقوال فی المسأله أربعه: ١٥٥

القول الأوّل: دلالة الوصف علی المفهوم. ١٥٥

أدله القول الأول: ١٥٦

القول الثاني: عدم دلالة الوصف على المفهوم. ١٦٢

دليل القول الثاني: ١٦٣

القول الثالث: تفصيل العلامة الحلّي (قدس سره) ١٦٤

دليل القول الثالث... ١٦٤

القول الرابع: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦٥

دليل القول الرابع: ١٦٥

القول الخامس: التفصيل التي اخترناه. ١٦٨

ص: ٧

الفصل الثالث: مفهوم الغايه / ١٧٥

المقام الأوّل: هل تدلّ الغايه على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيبي؟. ١٧٨

القول الأوّل: ١٧٨

القول الثاني: ١٧٩

القول الثالث: ١٨٠

القول الرابع: ١٨١

القول الخامس: ١٨٢

أدلّه الأقوال و مناقشتها ١٨٤

أمّا الدليل على القول الأول و الثاني و الكلام حولهما: ١٨٤

أمّا الدليل على القول الثالث: ١٨٤

بيان القول الرابع و الدليل عليه: ١٨٦

بيان القول الخامس و الدليل عليه: ١٨٧

المقام الثاني: هل الغايه داخله في حكم المغيبي أو لا؟. ١٩١

القول الأوّل: عدم دخول الغايه في المغيبي.. ١٩١

القول الثاني: دخول الغايه في المغيبي.. ١٩٢

القول الثالث: ١٩٣

القول الرابع: ١٩٤

القول الخامس: ١٩٥

القول السادس... ١٩٦

أمّا ذكر الأدلّه و مناقشتها ٢٠٠

دليل صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول: ٢٠٠

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى القول الأول: ٢٠٠

الفصل الرابع: مفهوم الحصر / ٢٠٣

أما كلمه «إلا». ٢٠٦

المطلب الأول: دلالتها على المفهوم. ٢٠٦

المطلب الثاني: ٢٠٧

المطلب الثالث: ما الخبر في كلمه التوحيد؟. ٢٠٨

ص: ٨

أما كلمه «إنّما». ٢١٠

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد / ٢١٥

البحث الرابع: العامّ و الخاصّ

الفصل الأول: تعريف العام و أقسامه / ٢٢٧

أما تعريف العامّ. ٢٢٩

التعريف الأول: ٢٢٩

التعريف الثاني: ٢٣٠

التعريف الثالث: ٢٣١

التعريف الرابع: ٢٣١

التعريف الخامس: ٢٣٢

التعريف السادس: ٢٣٣

التعريف السابع: ٢٣٣

التعريف الثامن: ٢٣٤

أما أقسام العامّ: ففيه ثلاثة مطالب ... ٢٣٥

المطلب الأول: ٢٣٥

المطلب الثاني: الفرق بين العامّ و المطلق الشمولى .. ٢٣٦

المطلب الثالث: الفرق بين العامّ و لفظ «عشره» و نظائرها ٢٣٧

الفصل الثاني: ألفاظ العموم / ٢٣٩

الأمر الأوّل: هل وُضعت ألفاظ للعموم؟. ٢٤٢

و استدل على إنكار الوضع بوجهين: ٢٤٢

الوجه الأول: ٢٤٢

الوجه الثاني: ٢٤٣

الأمر الثاني: تعيين ألفاظ العموم. ٢٤٤

المورد الأول: لفظ «كلّ». ٢٤٤

المورد الثاني: النكره فى سياق النفى أو النهى.. ٢٤٤

ص: ٩

المسأله الأولى: هل يتوقف دلالتة على العموم على جريان مقدمات الحكمة؟ ٢٤٦

المسأله الثانيه: هل دلالتها على العموم عقليه أو وضعيه؟ ٢٤٨

المورد الثالث: الجمع المحلّي ب- «أل» و المفرد المحلّي ب- «أل». ٢٥٠

القول الأوّل: ٢٥٠

استدلال صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٥١

القول الثاني: ٢٥١

الفصل الثالث: عدم مجازيه العام المخصّص / ٢٥٣

الأمر الأوّل: هل العام المخصّص مجاز أو لا؟. ٢٥٧

الأمر الثاني: هل العام المخصّص حجه فى الباقي أو لا؟. ٢٥٩

الفصل الرابع: سرايه إجمال المخصّص إلى العام / ٢٦١

المقام الأوّل: الشبهه المفهوميه. ٢٦٥

الصوره الأولى: المخصّص المتّصل المرّدّ بين الأقلّ و الأكثر.. ٢٦٥

الصوره الثانيه: المخصّص المتّصل المرّدّ بين المتباينين.. ٢٦٥

الصوره الثالثه: المخصّص المنفصل المرّدّ بين الأقلّ و الأكثر.. ٢٦٥

القول الأوّل: ٢٦٦

القول الثاني: ٢٦٦

القول الثالث: ٢٦٧

الصوره الرابعه: المخصّص المنفصل المرّدّ بين المتباينين.. ٢٧٢

المقام الثاني: الشبهه المصداقيه. ٢٧٣

الجهه الأولى: التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لفظياً ٢٧٦

المخصّص اللفظي المتّصل: ٢٧٦

المخصّص اللفظي المنفصل: ٢٧٦

الجهة الثانية: التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لنبياً ٢٧٩

النظريه الأولى: ٢٧٩

النظريه الثانيه: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٧٩

النظريه الثالثه: عن المحقّق النائيني (قدس سره) ٢٨١

النظريه الرابعه: عن المحقّق الخوئي (قدس سره) ٢٨٣

ص: ١٠

الفصل الخامس: إحراز المصداق المشتبه بالأصل العملي الموضوعي / ٢٨٧

الأمر الأوّل: هل يتعنون العام بنقيض عنوان الخاص أو لا؟. ٢٨٩

آراء الأعلام في هذه المسألة: ٢٩٠

الأوّل: رأى المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٩٠

الثاني: استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على التعنون. ٢٩٢

الثالث: رأى المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٩٣

الرابع: بيان المحقق الروحاني (قدس سره) ٢٩٤

الخامس: استدلال بعض الأساطين على التعنون. ٢٩٥

الأمر الثاني: ما الأصل العملي إذا شك في دخول فرد تحت العام أو الخاص؟. ٢٩٧

المطلب الأوّل: الأصل العملي إمّا موضوعي و إمّا حكمي.. ٢٩٧

المطلب الثاني: قد يكون الأصل الموضوعي استصحاب العدم الأزلي.. ٢٩٧

النظرية الأولى: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٩٨

الأوّل: محل النزاع عند صاحب الكفاية (قدس سره) ٢٩٨

الثاني: بيان نظريته (قدس سره) ٢٩٩

الثالث: تتمه نظريته صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان استصحاب العدم الأزلي.. ٢٩٩

النظرية الثانية: ما اختاره المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٠٤

النظرية الثالثة: من بعض الأساطين بمقدماتها الخمس... ٣٠٥

المقدّمه الأولى: ٣٠٥

المقدّمه الثانية: ٣٠٦

المقدّمه الثالثة: ٣٠٦

المقدّمه الرابعه: ٣٠٧

المقدّمه الخامسه: ٣٠٧

النظريه الرابعه: ما أفاده المحقّق النائني (قدس سره) بمقدّماتها الثلاث... ٣٠٨

المقدّمه الأولى: ٣٠٩

المقدّمه الثانيه: ٣١٠

المقدّمه الثالثه: ٣١١

النظريه الخامسه: ما اختاره المحقّق العراقي (قدس سره) ٣١٢

التنبيه الأول: ٣١٧

ص: ١١

التنبیه الثانی: ۳۱۹

القول الأول: ۳۱۹

القول الثاني: ۳۱۹

الفصل السادس: عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص / ۳۲۱

مقدمه: ۳۲۵

نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهما): ۳۲۵

الأمر الأول: ۳۲۸

الدليل الأول: ۳۲۹

الدليل الثاني: ۳۳۰

الدليل الثالث: ۳۳۱

الدليل الرابع: ۳۳۵

الدليل الخامس: ۳۳۶

الدليل السادس: ۳۳۷

الأمر الثاني: في مقدار الفحص اللازم. ۳۴۰

الفصل السابع: هل الخطابات الشفاهيه تعمّ الغائبين و المعدومين؟ / ۳۴۳

الأمر الأول: إمكان تعلق التكليف بالمعدوم و الغائب... ۳۴۶

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): ۳۴۶

الأمر الثاني: إمكان مخاطبه الغائبين و المعدومين.. ۳۴۹

قول المحقق الخراساني (قدس سره): ۳۴۹

تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) في المقام: ۳۴۹

الأمر الثالث: عموم الموضوع له في أدوات الخطاب للغائبين و المعدومين.. ٣٥١

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ٣٥١

التنبیه الأول: في تفصيل أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٣٥٣

التنبیه الثاني: ثمره البحث... ٣٥٤

ص: ١٢

الفصل الثامن: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده / ٣٥٥

أقوال في المسأله. ٣٥٩

القول الأول: ٣٥٩

استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول: ٣٥٩

دليل آخر على القول الأول: ٣٦٣

تذييل المحقق الخوئي (قدس سره) على ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٣٦٣

القول الثاني: ٣٦٤

دليل القول الثاني: ٣٦٥

القول الثالث: ٣٦٧

دليل القول الثالث: ٣٦٧

الفصل التاسع: تعارض المفهوم و العموم / ٣٦٩

المقدمه: بيان المحقق النائيني (قدس سره): ٣٧١

هل يخصص العام بالمفهوم المخالف؟. ٣٧٦

القول الأول: تقديم العام على المفهوم. ٣٧٧

القول الثاني: تقديم المفهوم على العام. ٣٧٨

الوجه الأول: ٣٧٨

الوجه الثاني: ٣٧٩

القول الثالث: التفصيل الذي أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٧٩

القول الرابع: التفصيل الذي أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٨١

الفصل العاشر: تعقب الاستثناء للجمل / ٣٨٥

القول الأول: ٣٨٨

القول الثاني: ٣٨٨

القول الثالث: ٣٨٨

القول الرابع: ٣٨٩

القول الخامس: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) و هو المختار. ٣٨٩

ص: ١٣

الفصل الحادى عشر: تخصيص الكتاب بخير الواحد / ٣٩٣

الأمر الأوّل: فى ذكر الأقوال عند الخاصه و العامه. ٣٩٥

الأمر الثانى: فى ذكر الأدلّه. ٣٩٧

الوجه الأوّل: ٣٩٧

الوجه الثانى: ٣٩٧

أمّا التحقيق حول أقوال العامّه: ٣٩٩

الدليل على القول الأوّل أوجه أربعة: ٣٩٩

الوجه الأوّل: ٣٩٩

الوجه الثانى: ٤٠٠

الوجه الثالث: ٤٠٠

الوجه الرابع: ٤٠١

الدليل على القول الثانى: ٤٠٢

الدليل على القول الثالث: ٤٠٢

الفصل الثانى عشر: الدوران بين التخصيص و النسخ / ٤٠٣

مقدمه: فى بيان صور المسأله. ٤٠٥

أمّا الصوره الأولى: ٤٠٨

القول الأوّل: ٤٠٨

الاستدلال على عدم إمكان ناسخيه الخاصّ: ٤٠٨

القول الثانى: ٤٠٩

استدلال المحقّق النائينى (قدس سره) على إمكان ناسخيه الخاصّ فى القضيّه الحقيقيه: ٤٠٩

أما الصورة الثانيه: ٤١٣

النظريه الأولى: التفصيل.. ٤١٣

النظريه الثانيه: ٤١٤

أما الصورة الثالثه: ٤١٧

أما الصورة الرابعه: ٤١٨

الوجه الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ٤١٨

الوجه الثاني: استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على كون الخاصّ مخصّصاً ٤٢١

ص: ١٤

أما الصورة الخامسة: ٤٢٢

أما الصورة السادسة و السابعة: ٤٢٣

أما الصورة الثامنة: ٤٢٤

التنبيه الأول: ٤٢٥

التنبيه الثاني: ٤٢٨

البحث الخامس: المطلق و المقيد و المجمل و الميّن

الفصل الأول: المراد من المطلق / ٤٣٣

الأمر الأول: تعريف «المطلق». ٤٣٥

التعريف الأول: ٤٣٥

التعريف الثاني: ٤٣٧

التعريف الثالث: ٤٣٧

الأمر الثاني: فى تقابل الإطلاق و التقييد. ٤٣٨

القول الأول: ٤٣٨

القول الثاني: ٤٣٩

الفصل الثاني: ألفاظ «المطلق» / ٤٤١

الأمر الأول: اسم الجنس... ٤٤٤

الموضع الأول: هل دلّالته على الإطلاق بالوضع أو بمقدّمات الحكمه؟. ٤٤٤

القول الأول: ٤٤٤

القول الثاني: ٤٤٤

الموضع الثاني: فى ما وضع له «اسم الجنس». ٤٤٤

القول الأول: الكلى الطبيعي.. ٤٤٦

القول الثانى: ذات المعنى.. ٤٤٨

بيان القول الثانى: ٤٤٩

بيان القول الأول بتفسيره الثالث: ٤٥٢

الأمر الثانى: علم الجنس... ٤٥٥

القول الأول: ٤٥٥

ص: ١٥

القول الثاني: ٤٥٥

استدلّ على ذلك صاحب الكفايه (قدس سره) بوجوه: ٤٥٦

استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الثاني: ٤٥٧

الأمر الثالث: المفرد المعرف باللام. ٤٥٩

الموضع الأوّل: فى أقسام المعرف باللام. ٤٥٩

ما الدال على هذه الخصوصيات؟ ٤٦٠

الموضع الثاني: فى مدلول اللام. ٤٦٢

القول الأوّل: ٤٦٢

القول الثاني: ٤٦٢

الأمر الرابع: الجمع المحلّى باللام. ٤٦٥

القول الأوّل: توقفه على جريان مقدمات الحكمه. ٤٦٥

القول الثاني: عدم توقفه على جريان مقدمات الحكمه. ٤٦٥

الوجه الأوّل: الوضع. ٤٦٥

الوجه الثاني: ٤٦٦

الأمر الخامس: النكره. ٤٦٨

الموضع الأوّل: المراد من النكره. ٤٦٨

البيان الأوّل: ٤٦٨

البيان الثاني: ٤٦٩

البيان الثالث: القول المختار. ٤٦٩

الموضع الثاني: هل يكون النكره من مصاديق «المطلق»؟. ٤٧١

القول الأول: ٤٧١

القول الثاني: ٤٧١

التنبيه: إنَّ التقييد هل يستلزم المجازيه؟. ٤٧٣

الفصل الثالث: في مقدّمات الحكمه / ٤٧٥

الأمر الأول: في تعيين مقدمات الحكمه. ٤٧٧

القول الأول: ٤٧٧

القول الثاني: ٤٧٨

الأمر الثاني: في بيان مقدمات الحكمه. ٤٧٩

ص: ١٤

المقدمه الأولى: فى أن المتكلم لابد أن يتمكن من البيان.. ٤٧٩

مقام الثبوت... ٤٧٩

مقام الإثبات... ٤٧٩

المقدمه الثانيه: فى أن المتكلم فى مقام البيان.. ٤٨١

الناحيه الأولى: بيان هذه المقدمه. ٤٨١

الناحيه الثانيه: إذا شك فى أن المتكلم فى مقام البيان. ٤٨٢

الوجه الثالث: ٤٨٤

الوجه الرابع: ٤٨٤

المقدمه الثالثه: فى عدم الاتيان بقرينه متصله و لا منفصله. ٤٨٥

المقدمه الرابعه: فى القدر المتيقن فى مقام التخاطب... ٤٨٦

الفصل الرابع: هل يمنع الانصراف عن التمسك بالإطلاق؟ / ٤٨٩

الموضع الأول و الثانى: ٤٩١

الموضع الثالث: ٤٩٢

الموضع الرابع: ٤٩٣

الفصل الخامس: حمل المطلق على المقيد / ٤٩٥

المقام الأول: ٤٩٨

المقام الثانى: ٥٠١

نظريه المشهور: عدم الحمل.. ٥٠٢

نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) و هى المختار: ٥٠٢

الفصل السادس: حمل المطلق على المقيد فى المستحبات / ٥٠٥

النظريه الأولى: عن المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) ٥٠٧

النظريه الثانيه: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٠٨

الأول: أن يكون ذا مفهوم. ٥٠٨

الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم. ٥٠٨

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالقييد. ٥٠٨

الرابع: أن يتعلق الأمر في دليل المقيد بالقييد بما هو. ٥٠٩

ص: ١٧

النظريه الثالثه: تفصيل بعض الأساطين.. ٥١٠

الفصل السابع: المجمل والمبين / ٥١١

تفسير المجمل و المبين.. ٥١٣

أقسام المجمل.. ٥١٣

أمّا الإجمال الحقيقي: ٥١٤

أمّا الإجمال الحكمي: ٥١٤

المجمل و المبين من الأمور الواقعيه أو الإضافيه؟. ٥١٤

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): أنهما من الأمور الإضافيه. ٥١٤

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): أنهما من الأمور الحقيقيه. ٥١٥

تكليف الفقيه عند مواجهه مع اللفظ المجمل فى كلام الشارع.. ٥١٥

الفهارس... ٥١٧

ص: ١٨

إشاره

فيه أربع مقدمات و خمس فصول

مقدمات:

(١) فى كلمه «المفهوم»

(٢) هل النزاع فى ثبوت «المفهوم» أو حجتيه؟

(٣) دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره

(٤) هل المسأله اصوليه أو لا؟ و لفظيه أو عقليه؟

الفصل الأول: مفهوم الشرط

الفصل الثانى: مفهوم الوصف

الفصل الثالث: مفهوم الغايه

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد

ص: ١٩

إشارة

قبل الورود في البحث لابد من بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: في كلمة المفهوم

إشارة

و فيه مطلبان:

المطلب الأول: المراد من كلمة المفهوم في هذا البحث

إطلاقاً لكلمة المفهوم:

إنّ كلمة «المفهوم» قد يطلق على كلّ ما يفهم من اللفظ أو غيره، فهو يساوق كلمة «المعنى» و يقابله كلمة «المصداق».

وقد يطلق على المعنى التركيبي الذي يفهم من اللفظ بالعلاقة اللزومية إمّا باللزوم البين بالمعنى الأخصّ أو باللزوم البين بالمعنى الأعم و هو المراد ههنا.

و يقابله كلمة «المنطوق» و هو يطلق على المعنى التركيبي الذي يدلّ عليه اللفظ بالمطابقه أو بالإطلاق أو بمعونه القرائن العامّة أو الخاصّة.

ص: ٢١

هنا قولان (١) في تعريف «المفهوم» نشير إليهما:

ص: ٢٢

١- . راجع الفصول، ص ١٤٦ و مطارح الأنظار، ص ١٦٨ و غايتها المسئول، ص ٣٣٠ و وقاياه الأذهان، ص ٤٠٩ و حواشى المشكىنى ج ٢، ص ٢٦٤ و هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤١٠: المفهوم حكم دلّ عليه اللفظ حال كون متعلّقه غير مذكور و قد يفسّر الموصول بالموضوع و يكون الضمير راجعاً إليه باعتبار الحكم المتعلّق به و يكون المجرور حينئذٍ حالاً- عن الموصول فمناطق الفرق بين المنطوق و المفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع فى المنطوق و اعتبار عدمه فى المفهوم من دون ملاحظه حال الحكم المدلول عليه... فالأولى أن يقال: إنّ دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور أو نفيه عنه أو ثبوته على تقدير غير مذكور أو نفيه كذلك و دلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك و المدلول فى الوجهين هو المفهوم أو المنطوق إن جعلناهما من أقسام المدلول كما هو الظاهر و إن جعلناهما من أقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما. و فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٣٧: «لابدّ و أنّ تكون هناك نكته أخرى إضافية مع وجودها يصبح المدلول الالتزامى مفهوماً، فما هى تلك النكته الإضافية؟ و فى مقام بيان هذه النكته توجد وجوه عديده: الوجه الأول: ما ذكره المحقّق النائنى (قدس سره) على ما فى تقريرات بحثه... و هذا الوجه لا ينطبق على واقع البحث الذى يبحثه الأصوليون فى باب المفاهيم بما فى فهم هذا المحقّق نفسه... حيث قال فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٧٦: إنّ المفهوم- على ما عرفت منّا مراراً- عبارته عن المدرك العقلاى الذى يدركه العقل عند الالتفات إلى الشىء... و المقصود فى المقام بيان أنّ المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقى للجمله التركيبى و المراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامى لها على وجه يكون بيناً بالمعنى الأخص... و قال فى ص ٤٧٨: لايهمنا البحث و إطالة الكلام فى التعريفات التى ذكرها للمنطوق و المفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الانعكاس و الاطراد، فإنّها تعاريف لفظيه قلما تسلم عن الإشكال الوجه الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى (قدس سره) ... الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الإصفهانى (قدس سره) من أنّ المفهوم عبارته عن التابع فى الانفهام مع فرض كون حيثيه الانفهام مأخوذه فى المنطوق فإنّ حيثيه انفهام المدلول الالتزامى من المنطوق الذى هو المدلول المطابقى سواء كان من أصله أو من حدّه و خصوصيته كما ذكر الخراسانى- تاره: يدلّ عليها المنطوق أيضاً، كما فى دلالة الجمله الشرطيه على الانحصار و أخرى: لا يدلّ عليها المنطوق، كما فى دلالة الأمر بشىء على وجوب مقدمته فإنّ حيثيه الملازمه لا تستفاد من المنطوق بل لابدّ من البرهنه عليها من الخارج فالأول هو المفهوم و الثانى ليس بمفهوم... الوجه الرابع: ما هو الصحيح عندنا و حاصله: إنّ القضية التى تربط بين جزئين لامحاله يكون اللازم لهما إمّا لازماً لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشىء آخر فلا يثبت اللازم أو لازماً للربط بين الجزئين بنحو يكون اللازم ثابتاً ما دام أنّ الربط الخاصّ ثابت و إن تغير طرفاه فالقسم الثانى من اللازم هو المفهوم دون الأول».

قد عرّف الحاجبي و الشيخ البهائي (قدس سره) ((١)) «المنطوق» بأنه ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و «المفهوم» بأنه ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق. ((٢))

ص: ٢٣

- ١- . زبده الأصول، ص ١٤٩.
- ٢- . في الفصول، ص ١٤٥: «و الظاهر أنّ الظرف في المقامين متعلّق بدل و أنّ المراد بكون الدلاله في محل النطق أن تكون ناشئه من اللفظ ابتداءً أى بلا واسطه المعنى المستعمل فيه و من كونها لا في محل النطق أن تكون ناشئه بواسطه المعنى المستعمل فيه» و في تقارير آيه الله المجدّد الشيرازى للمولى على الروزدرى، ج ٣، ص ١٣٥: «و المراد بالوصول إنّما هو الحكم و الظاهر أنّ قولهم: (في محل النطق) ظرف لغو متعلق ب: (دلّ) و أنّ المراد بالنطق إنّما هو النطق باللفظ أى التلفظ به فالمراد أنّ المنطوق هو المفهوم من اللفظ بحسب التلفظ به و المفهوم هو المتفهم منه في غيره بحسب التلفظ». ذكروا على هذا التعريف إيرادات: و في القوانين، ص ١٦٧: «و فيه مسامحه فإنّ المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول أى الموضوع في محل النطق و عدمه و المقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف فلا يتمّ جعل قوله في محل النطق حالاً من الموصول إلّا بارتكاب نوع من الاستخدام و لو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح و ارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور و كيف كان فالأمر في ذلك سهل» و في مقالات الأصول، ص ٣٩٥: «لا يخفى ما فيه من أنّ هذا البيان في المفهوم يشمل مطلق المدليل الالتزاميه حتى غير البيئه منها فضلاً عن البيئه منها بالمعنى الأعم و لازمه كون المنطوق منحصراً بالدلاله المطابقه و التضمنيه لأنّها يكون مدلولها في محل النطق لا غير و الحال أنّ بناءهم على حصر المفهوم المصطلح بالبيئات بالمعنى الأخص الذى كانت الملازمه بينهما بمثابة من الوضوح الموجب للانتقال من [الملزوم] إلى اللازم في عالم التصوّر بلا التفات إلى الملازمه تفصيلاً، بل يختص المفهوم المصطلح أيضاً بالقضايا و لا يشمل دلاله المفردات على لازمها و لو كانت بتلك المثابه كدلاله الحاتم على الجود، بل ينحصر اصطلاح (المفهوم) بصوره تعليق سنخ الحكم لا شخصيته و إلّا فليس ذلك بمفهوم». راجع الفصول، ص ١٤٥.

و فسّره العضدي (١) بأنّ المنطوق ما يكون حكماً لمذكور و حالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم و نطق به أم لا؛ و «المفهوم» (و هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق) بخلافه بأن يكون حكماً لغير المذكور و حالاً من أحواله.

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره): (٢)

إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور و إلّا يلزم خروج مفهوم الشرط و مفهوم الغايه عن المفهوم، لأنّ الموضوع في مفهوم الشرط و الغايه مذكور في المنطوق. (٣)

ص: ٢٤

١- . و كذا فسّره في الوافيه ص ٢٣١ و في تجريد الأصول، لمحمّد مهدي التراقي، ص ٢١١ و عرّف به في القوانين المنطوق قال في ص ١٦٧: «إنّ المنطوق هو مدلول يكون حكماً من أحكام شيء مذكور و حالاً من أحواله و أمّا نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق أيضاً». تفاسير آخر لتعريف ابن الحاجب: في منتهى الأصول، ص ٤٢١: «و الظاهر من هذه العبارة هو أنّ المنطوق هو المدلول المطابق للفظ أو التضمني إن قلنا بأنّ للفظ مدلول تضمني خلافاً لما ذهب إليه شيخنا الأستاذ من إنكاره و أنّ مداليل الألفاظ ... بسائط ليس لها أجزاء حتى تكون دلالة اللفظ على بعض تلك الأجزاء دلالة تضمنيه، لأنّ هذين القسمين هما مدلول اللفظ في محل النطق، بخلاف المدلول الالتزامي ليس مدلولاً في محل النطق، بل لا ينتقل الذهن إليه إلّا بواسطه الملازمه التي تكون بين مدلول اللفظ و بينه و لذلك لو لم يعلم بتلك الملازمه لا إجمالاً و ارتكازاً و لا تفصيلاً لا ينتقل ذهنه إليه فهو معنى خارج عن محل النطق أي ليس مدلولاً لنفس اللفظ ابتداء و بلا واسطه».

٢- . كفايه الأصول (آل البيت) ص ١٩٣، المقصد الثالث في المفاهيم: مقدمه [تعريف المفهوم و أنّه من صفات المدلول أو الدلاله].

٣- . في مطارح الأنظار، ص ١٦٨: «أورد عليه أولاً: بخروج المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك: إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع في المفهوم هو زيد المذكور في المنطوق و مفهوم الغايه كقولك: صم إلى الليل فإنّه لا يجب فيه إلى الصيام و هو مذكور و مفهوم الحصر كقولك: إنّما زيد قائم و بمفهوم اللقب نحو قولك: يجب إكرام غير زيد و بنحو فاسئل القرية فيختل التعريفان طرداً و عكساً و ثانياً: أنّهم ذكروا أنّ الإيماء و الإشاره من المنطوق و مثلوا لهما بالآيتين فإنّ دلالتهما على أنّ أقلّ الحمل سته بالمنطوق مع أنّ أقلّ الحمل الذي هو الموضوع غير مذكور و ثالثاً: أنّ المداليل الالتزاميه التي لا يعدّ عندهم من المفهوم في الأغلب لا يكون الموضوع فيهما مذكوراً».

قال صاحب الكفايه (قدس سره) فى تعريف «المفهوم»: إنّه عبارة عن حكم إنشائى أو إخبارى يستتبع (هذا الحكم الإنشائى أو الإخبارى) خصوصيه المعنى المنطوقى بحيث يكون هذا الحكم الإنشائى أو الإخبارى من لوازم المعنى المنطوقى لوجود تلك الخصوصيه، سواء كان الدال على الخصوصيه هو الوضع أو الإطلاق بقريته الحكمة. (١)

ص: ٢٥

١- . إشكالات على التعريف الثانى: فى نهايه النهايه، ص ٢٥٥: «إنّ التعريف منقوض بتمام المداليل الالتزاميه لصدقه عليها مع أنّها ليست من المفهوم اصطلاحاً و يمكن إخراجها بتقييده بما تستتبعه الخصوصيه المستفاده من هيئه الجملة دون المستفاده من موادها موضوعها أو محمولها». و فى حاشيه على الكفايه، ص ٤٢٩: «يستشكل بأنّ الخصوصيه الكذائيه إن كانت خارجه عن معنى اللفظ، ينافى ما يتبادر من كلامهم بأنّ المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ و إن كانت داخله فى معناه كما هو ظاهر كلامه (قدس سره)، تكون من المداليل الالتزاميه كما يظهر بالتأمل» و فى حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٢٦٤: «و فيه: أنّه لا يصدق على حرمه الشتم المستفاده من قوله تعالى: (وَ لَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ) (الإسراء: ٢٣) الآيه، إذ هي ليست لازمه لخصوصيه من خصوصيات المعنى المراد من اللفظ» و فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٣٩: «و فيه: أوّلاً: أنّه بناء على التعريف السابق الذى بينه للمفهوم لا يعقل إدخال مفهوم موافقه فى المفاهيم فإنّه لازم لأصل المدلول المطابقى لا لخصوصيه فيه فمثلاً حرمه الضرب تكون لازماً لأصل المدلول المطابقى لقوله تعالى: (وَ لَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ) (الإسراء: ٢٣) و إنّ كان بحسب الغرض مفهوم موافقه خارجاً عن هذا البحث المعقود لأجل مفاهيم المخالفه بالخصوص. ثانياً: إنّ ما ذكره من التعريف ليس مانعاً فإنّه قد ينطبق على ما ليس مفهوماً كوجوب المقدمه الذى هو لازم لوجوب ذى المقدمه، بناء على أنّ المدلول المطابقى لصيغه الأمر ليس هو الوجوب و إنّما هو الطلب و الوجوب مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمة فإنّه حينئذٍ يصبح وجوب المقدمه لازماً لخصوصيه فى المدلول المطابقى مع أنّه ليس من المفاهيم حتى بناء على استفاده الوجوب من مقدمات الحكمة».

و نكتفى هنا بما تقدّم من بيان المراد من «المفهوم».

ص: ٢٤

المقدمه الثانيه: هل النزاع فى ثبوت «المفهوم» أو حجتيه؟

إنّ البحث هنا عن دلالة الجمل التركيبية على المفهوم فمع ثبوت الدلاله يتحقق صغرى أصاله الظهور و مع عدم ثبوته فلا صغرى لأصاله الظهور.

و على هذا فالبحث هو فى ثبوت الدلاله، أمّا حجتيها فهى مفروغ عنها، لأنّ الظهور حجه كما يجىء فى مبحث الحجج.

ص: ٢٧

إشارة

و فيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف هذه الدلالات الثلاث

إشارة

قبل بيان الأقوال لابد من تعريف تلك الدلالات. (١)

أما دلالة الاقتضاء:

فهى مقصوده للمتكلم و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً

ص: ٢٨

١- . هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤١٥: «إن جماعه قسّموا الدلالة فى المنطوق الغير الصريح إلى: دلالة الاقتضاء و دلالة التنبيه و الإيماء و دلالة الإِشارة و ذلك لأنه إمّا أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلم بحسب مفاهيم العرف، أو لا و على الأول فإما أن يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً و هو دلالة الاقتضاء، كما فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن أمتى الخطأ» فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذه و نحوها و قوله تعالى: (وَ سَيَلِّ الْقَرْيَةَ) فإن صحه ذلك عقلاً يتوقف على تقدير الأهل و قولك: «أعتق عبدك عنى على ألف» أى مملكاً على ألف لتوقف صحه العتق عليه شرعاً. أو لا يتوقف على ذلك، بل يكون مقترناً بشىء لو لم يكن ذلك الشىء عله له لبعد الاقتران، كما فى قوله عليه السلام: «كفر» بعد قول الأعرابى: «واقعت أهلى فى نهار رمضان» فإنه يفيد أن الوقاع فى نهار رمضان موجب للكفاره و هذا هو دلالة التنبيه و الإيماء و الثانى و هو ما لا تكون الدلالة مقصوده فى ظاهر الحال دلالة الإِشارة، كدلالة الآيتين على أقل الحمل فلو كانت مقصوده بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما فى مقام بيان أقل الحمل لم تكن من دلالة الإِشارة و أنت خير بأن ما ذكره غير حاصر لوجه دلالة الالتزام ممّا لا يندرج فى المفهوم و الأولى فى التقسيم أن يقال: إن الدلالة الالتزاميه ممّا لا يعدّ من المفهوم إمّا أن تكون مقصوده للمتكلم بحسب العرف و لو بملاحظه خصوص المقام، أو لا و على الأول فإما أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو عاده أو لغه عليه، أو لا فالأول هو دلالة الاقتضاء، كما فى الأمثله المتقدمه... و الثانى دلالة التنبيه و الإيماء و ذلك إنما يكون بدلالة الكلام و لو بانضمام ما يقترن به من القرينه اللفظيه أو الحاليه ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد خلافه من غير أن يتوقف صدق أصل الكلام و لا صحته على ذلك.

عليها مثل «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (١) فَإِنَّ صَدَقَ الْكَلَامَ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ «الْأَحْكَامِ» بِمَعْنَى لَا ضَرَرَ فِي أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ وَمِثْلَ (وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ) (٢) فَإِنَّ صَحَّه الْكَلَامَ عَقْلًا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ «الْأَهْلِ» بِمَعْنَى وَاسْأَلَ أَهْلَ الْقُرَيْبَةِ وَمِثْلَ «أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِينَارٍ» فَإِنَّ صَحَّه الْكَلَامَ شَرْعًا يَتَوَقَّفُ عَلَى طَلْبِ تَمْلِيكِ الْعَبْدِ بِأَلْفِ دِينَارٍ أَوَّلًا ثُمَّ عَتَقَهُ لِأَنَّهُ لَا عَتَقَ إِلَّا فِي مَلِكٍ. فَيَكُونُ الْمَعْنَى مَلَكَتِي هَذَا الْعَبْدَ بِأَلْفِ دِينَارٍ ثُمَّ أَعْتَقَهُ عَنِّي.

أَمَّا دَلَالَةُ التَّنْبِيهِ وَالْإِيمَاءِ:

فَهِيَ أَيْضًا مَقْصُودَةٌ لِلْمَتَكَلِّمِ وَلَكِنْ صَدَقَ الْكَلَامَ وَصَحَّتْهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا مِثْلَ قَوْلِ الرَّجُلِ لِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «هَلَكْتُ وَ أَهْلَكْتُ». فَقَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَ مَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ أَتَيْتُ امْرَأَتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ أَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «أَعْتَقْتَ رَقَبَةً» (٣) بِعنوان الكفارته، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ وَقَعَ أَهْلُهُ فِي صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْكُفَارَةُ.

أَمَّا دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ:

فَهِيَ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ مِثْلَ دَلَالَةِ الْآيَتَيْنِ: (وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (٤)

(وَ الْوَالِدَاتُ يَرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ) (٥) عَلَى أَقْلِ الْحَمَلِ.

ص: ٢٩

١- . الخلف، الطوسي، ج ٣، ص ٨١؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٢٠؛ الوسائل، ج ٢٦، ص ١٤، ح ١٠؛ ... أَيْضًا: عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لَمَّا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٤، ص ٣٣٤، ح ٥٧١٨؛ عوالي اللئالي، الإحصائي، ج ١، ص ٣٨٣، و... .

٢- . سورة يوسف (١٢): ٨٢.

٣- . الوسائل: ج ١٠، ص ٤٦، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

٤- . سورة الأحقاف (٤٦): ١٥.

٥- . سورة البقرة (٢): ٢٣٣.

إشاره

قد اختلف فى دخول دلالة الاقتضاء و التنبيه (الإيماء) و الإشاره فى محل النزاع. هنا ثلاثه أقوال:

القول الأول: إنّ المحقق القمى (قدس سره) قال بأنّها دلالة منطوقيه غير صريحه.

القول الثانى: إنّ المحقق النائنى (١١) و الخوئى (قدس سره) قالوا بأنّها لا منطوقيه و لامفهومية مع اختلاف بينهما فى تقرير ذلك.

القول الثالث: إنّ بعض الأعلام قالوا بدخول بعضها فى الدلالة المفهومية.

أما تحقيق المطلب:

استدلال المحقق النائنى (قدس سره) على أنّ هذه الدلالات ليست مفهومية: (٢)

ص: ٣٠

١- قال فى فوائده الأصول، ج ٢، ص ٤٧٧: «و اللازم فى الدلالة الالتزاميه، إمّا أن يكون لازماً بالمعنى الأخصّ و إمّا أن يكون لازماً بالمعنى الأعمّ و اللازم بالمعنى الأعمّ، سواء كان فى المعانى الأفراديه أو فى الجمل التركيبيه، ليس من المداليل اللفظيه لأنّ اللفظ لا يدلّ عليه و لا ينتقل الدّهن إليه بواسطه اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمه عقليه و من هنا قلنا: إنّ مسأله مقدمه الواجب و مسأله الضد، ليست من المباحث اللفظيه، لكون اللازم فيها لازماً بالمعنى الأعمّ، لتوقف اللزوم على توسط حكم العقل و لعلّ دلالة الاقتضاء كقوله تعالى: (وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ) و دلالة الإشاره و الإيماء كدلاله الآيتين على أنّ أقلّ الحمل يكون سته أشهر و دلالة قوله (صلى الله عليه و آله): «كفر»، عقيب قول السائل: «هلكت و أهلكت جامعاً أهلى فى نهار شهر رمضان» على عليه الجماع للتكفير- إذ لو العليه لبطل الاقتران- كلّ ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعمّ فلا يكون من الدلالة اللفظيه و على تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظيه فهو ليس من المنطوق و المفهوم المبحوث عنه فى المقام، إذ المراد من المنطوق: هو ما دلّ عليه الجمله التركيبيه بالدلالة المطابقيه و المراد من المفهوم: هو ما دلّت عليه الجمله التركيبيه بالدلالة الالتزاميه بالمعنى الأخصّ.

٢- أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٢٤٤.

إنّ انْفَهَام مفهوم تركيبى من جمله تركيبىه إن استند إلى دلالة نفس الجملة فى حدّ ذاتها على ذلك المعنى كانت الدلالة منطوقيةً.

و إن استند إلى لزومه لانْفَهَام منطوق الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ لتكون الدلالة لفظيةً كانت الدلالة مفهوميةً. و بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم لتكون الدلالة عقليةً كانت الدلالة سياقيةً كما فى دلاله الاقتضاء و التنبيه و الإشاره و غيرها من دون فرق فى ذلك بين دلاله جمله واحده على المعنى التركيبى و دلاله جملتين عليه.

و قال (١) فى وجه الفرق بين الدلالة الالتزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ و بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم:

إنّ الدلالة الالتزامية تنقسم إلى قسمين: لفظية و عقلية.

و وجهه أنّ لزوم انْفَهَام شىء لانْفَهَام الموضوع له إن كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ (كما فى مثال الضوء و الشمس أو العمى و البصر) فالدلالة لفظية، لعدم احتياج دلاله اللفظ حينئذ إلى مقدمه أخرى عقلية.

و إن كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم بأن يكون الانْفَهَام اللازم لانْفَهَام الموضوع له محتاجاً إلى مقدمه عقلية خارجيه كانْفَهَام وجوب المقدمه من وجوب ما يتوقف عليها، كانت الدلالة عقليةً.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) عليه:

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) عليه: (٢)

أولاً: إنّ دلاله الاقتضاء و التنبيه و الإشاره و ما شاكل ذلك خارجه عن محلّ

ص: ٣١

١- . أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٢٤٣.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ١٩٥.

الكلام، لأنّ اللزوم فى تلك الموارد لزوم غير بين و يحتاج الانتقال إلى اللزوم فى تلك الموارد إلى مقدمه خارجيه.

ثانياً: إنّ ما أفاده خلط بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم غير البين.

توضيح ذلك: ((١)) إنّ اللزوم البين بالمعنى الأعم إنّما يمتاز عن اللزوم البين بالمعنى الأخص بأنّه يكفى فى اللزوم البين بالمعنى الأخصّ تعقل نفس الملزوم فى الانتقال إلى لازمه، بخلاف اللزوم البين بالمعنى الأعم، فإنّه لا يكفى فيه ذلك، بل لابدّ فيه من تصوّر اللزوم و الملزوم و النسبه بينهما.

و أمّا إذا كان لزوم انفهام شىء لانفهام شىء آخر محتاجاً إلى ضمّ مقدمه عقليه خارجيه، فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً و عليه فانفهام وجوب المقدمه من وجوب ذى المقدمه بما إنّه يحتاج إلى حكم العقل بثبوت الملازمه يكون من قبيل اللزوم غير البين.

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) عليه ((٢))

إنّ بعض أقسام تلك الدلالات لا يحتاج إلى المقدمه الخارجيه حتى يكون من اللزوم غير البين بل اللزوم فيها لزوم بين بالمعنى الأعم و ذلك مثل دلالة الآيتين على أقلّ الحمل فى دلالة الإشاره و مثل قوله (صلى الله عليه و آله): «كفر» فى دلالة التنبيه.

نعم بعض أقسام تلك الدلالات يحتاج إلى المقدمه الخارجيه مثل قوله: «أعتق عبدك عنى بألف دينار» و المقدمه الخارجيه هى «لا عتق إلّا فى ملك».

ص: ٣٢

١- . على ما فى هامش أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٤٤.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٧١.

المقدمه الرابعه: فى أن المسأله أصوليه أو غيرها و أنها لفظيه أو عقليه؟

المطلب الأول: هل المسأله أصوليه أو لا؟

اشاره

استدلال المحقق الخوئى (قدس سره) على كونها أصوليه: ((١))

قال (قدس سره): أمّا كونها من المسائل الأصوليه فلو وقعها فى طريق الاستنباط بنفسها من دون ضمّ كبرى أو صغرى أصوليه إليها (لأنّ كبرى حجيه الظواهر مفروغ عنها و لم يختلف فيه الأعلام فلانحتاج إلى ضمّها فى قياس استنباط الحكم الشرعى).

إيراد بعض الأساطين على المحقق الخوئى (قدس سره):

((٢))

إنّ بحث حجيه الظواهر أيضاً محتاج إلى الدليل الإثباتى و لذا يستدلّ عليها بالسيره العقلائيه فلا بدّ من ضمّ هذه الكبرى الأصوليه إلى بحث المفاهيم فى قياس الاستنباط.

و لكن المختار هو أنّ المسأله أصوليه لأنّ مناط أصوليه المسأله هو وقوع نتيجهتها فى قياس استنباط الحكم الشرعى و إن انضمّ إليها الكبرى.

المطلب الثانى: هل المسأله لفظيه أو عقليه؟

اشاره

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) لكونها ذات حيثيتين: ((٣))

ص: ٣٣

١- . المحاضرات (ط. ج): ج ٤، ص ١٩٧ و (ط. ق): ج ٥، ص ٥٩.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٧٢.

٣- . المحاضرات، ج ٤، ص ١٩٧.

إنّ للمفاهيم حيثيتين واقعتين فإنّه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العله هو العقل فهي من المسائل العقلية و بالنظر إلى كون الكاشف عن العليه المنحصره هو الكاشف عن لازمها و هو اللفظ فهي من المسائل اللفظيه.

إيراد بعض الأساطين على هذا البيان:

إنّ المختار هو أنّ المسأله لفظيه و إن كان الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العله هو العقل لأنّ المفهوم مدلول للفظ بالدلاله الالتزاميه.

يلاحظ عليه:

إن قلنا: الدلاله الالتزاميه اللفظيه يشترط فيها كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخصّ فيشكل كونها مسأله لفظيه.

ص: ٣٤

تحرير محل النزاع

إنَّ الجملة الشرطية تدلُّ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ولكن اختلف في دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع أو بالقرائن العامّة بحيث يحمل عليه في جميع الموارد إلّا إذا قامت قرينه على خلافه.

أمّا دلالتها على المفهوم في بعض الموارد (من دون دلالة وضعيه أو قرينه عامّة) فلا شبهه فيها، كما أنه قد استعمل في بعض الموارد في مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط بلا دلالة على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لوجود قرينه خاصّه.

ثلاثة أقوال في المسألة

إشارة

إنَّ الأعلام اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم: (١)

ص: ٣٧

١- . مفاتيح الأصول، ص ٢٠٧: «أن في المسألة أقوال. الأوّل أنّ ذلك يدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين و الشهيد و صاحب المعالم و الفاضل البهائي و جدى رحمه الله و والدى العلّامة مدّ ظلّه و البيضاوى و المحكى عن الشيخين و الشهيد الثانى و صاحب المدارك و المدقّق الشيروانى و الشافعى و أبى الحسين البصرى و أبى الحسين الكرخى و الرازى و أتباعه و الحاجبى و حكاة الشهيد الثانى و المحقّق الثانى و غيرهما عن أكثر المحقّقين الثانى أنّه لا يدلّ على ذلك و هو للمحكى عن السيد و ابن زهره و الحرّ العاملى و الفاضل البشروى و أبى عبد الله البصرى و القاضيين و الآمدى و مالك و أبى حنيفة و أتباعه و أكثر المعتزلة و حكى عن بعض أصحابنا المتأخرين الميل إليه. الثالث أنّه يدلّ عليه في الشرع لا غير. الرابع أنّه يدلّ عليه في الخبر لا غير.

إنّ بعض الأصوليين أنكروا دلالتها مثل السيد المرتضى و ابن زهره و الشيخ الحرّ العاملي و صاحب الكفايه (قدس سرهم). (١)

ص: ٣٨

١- . كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص ١٩٤. في الذريعه، ص ٤٠٦: «إنّ الشرط عندنا كالصّيْفه في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه و بمجرد الشرط لا يعلم ذلك و إنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل» و في زبده الأصول، ص ١٥٠ - ١٥١: «مفهوم الشرط حجه ... خلافاً للمرتضى و موافقيه» و في الوافيه، ص ٢٣٢: «و مختار المرتضى رحمه الله قوى» و في الفوائد الطوسيه، الفائده ٦٣، ص ٢٧٩: «اختلف العلماء في حجه مفهوم الشرط ... و دليل حجتيه لا يخفى ضعفه و أنّه ظني و هي مسأله أصوليه فالعمل فيها بالدليل الظني يستلزم رد الآيات الكثيره و الروايات المتواتره بالنهي عن العمل بالظن» إلخ و في مفاتيح الأصول، ص ٢٠٧: «في المسأله أقال ... الثاني أنّه لا يدلّ على ذلك و هو للمحكي عن السيد و ابن زهره و الحر العاملي و الفاضل البشروي و أبي عبد الله البصري و القاضيين و الآمدي و مالك و أبي حنيفه و أتباعه و أكثر المعتزله و حكي عن بعض أصحابنا المتأخرين الميل إليه» و في هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٢٤ عند التعليقه على قوله «و هو قول جماعه من العامه»: «فقد حكي القول به عن مالك و أبي حنيفه و أتباعه و أكثر المعتزله و أبي عبد الله البصري و القاضي أبي بكر و القاضي عبد الجبار و الآمدي و اختاره من متأخري أصحابنا الشيخ الحر وغيره» و في كفايه الأصول، ص ١٩٦: «أنّه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصيه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم عليها قرينه عامه، أمّا قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمه أو غيرها، ممّا لا يكاد ينكر فلا يجدي القائل بالمفهوم، أنّه قضيه الإطلاق في مقام من باب الاتفاق» و في درر الفوائد، ج ١، ص ١٩١: «لا يبعد دعوى ظهورها في ترتّب التالي على المقدم و أمّا كون المقدم من قبيل العله المنحصره أو جزئها المنحصر فلانجزم به بعد مراجعه الوجدان مراراً أترى أنّه لو قال المتكلم: إن جاءك زيد فأكرمه فسئل المخاطب إن لم يجيء و لكنّه أكرمني هل أكرمه أو لا؟ فأجاب أكرمه. هل يكون كلاماً منافياً للظهور المنعقد لكلامه الأوّل؟ لا أظنك تجزم بذلك بعد التأمل و أمّا الأدله التي يستدلّ بها في المقام فكُلّها مخدوش». في المكاسب المحرمه، ج ٢، ص ٨٦: «...فيه مضافاً إلى عدم المفهوم للشرطيه كما حقّق في محله» إلخ؛ راجع عنايه الأصول، ج ٢، ص ١٦٩ و نفى عنه الحجيه في الخلاف، ج ٥، ص ٣٩٥ و السرائر، ج ١، ص ١٠٩.

إن بعضهم أثبتوها مثل المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما). (١)

ص: ٣٩

١- . راجع المعبر، ج ١، ص ٣٢ و معارج الأصول، ص ٦٨ و ذكرى الشيعة، الشهيد الأول، ج ١، ص ٥٣ و فى معالم الدين، ص ٧٧: «الحق أن تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط و هو مختار أكثر المحققين و منهم الفاضلان و ذهب السيد المرتضى إلى أنه لا يدل إلّا بدليل منفصل و تبعه ابن زهره و هو قول جماعه من العامه» و فى زبده الأصول، ص ١٥٠ و ١٥١: «مفهوم الشرط حجه عند الأكثر و عليه المحقق و العلامه» و فى تجريد الأصول لملا مهدي النراقي (قدس سره)، ص ٢١٣: «مفهوم الشرط حجه خلافاً للمرتضى» و فى مفاتيح الأصول، ص ٢٠٧: «فى المسأله أقوال: الأول أن ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط و هو للفاضلين و الشهيد و صاحب المعالم و الفاضل البهائى و جدى رحمه الله و والدى العلامه مد ظله و البيضاوى و المحكى عن الشيخين و الشهيد الثانى و صاحب المدارك و المدقق الشيروانى و الشافعى و أبى الحسين البصرى و أبى الحسين الكرخى و الرازى و أتباعه و الحاجبى و حكاه الشهيد الثانى و المحقق الثانى و غيرهما عن أكثر المحققين» و فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٢٤ عند تعليقه على قوله «و هو مختار أكثر المحققين»: «و قد عزاه إليهم المحقق الكركى و الشهيد الثانى و عزى إلى الشيخين و الشهيدين (رحمهما الله) أيضاً و اختاره جماعه من المتأخرين و حكى القول به عن جماعه من العامه أيضاً، منهم أبو الحسين البصرى و ابن شريح و أبو الحسين الكرخى و البيضاوى و الرازى و جماعه من الشافعيه» و قال بحجتيه: فى مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٦؛ منتهى المطلب (ط.ق.)، ج ٢، ص ٧٧٩؛ جامع المقاصد، ج ٦، ص ١٣٦؛ شرح اللمعه، ج ٥، ص ١٩٣؛ روض الجنان (ط.ق.) ص ٥١؛ مدارك الأحكام، ج ٨، ص ٤٢٠؛ الحبل المتين (ط.ق.)، ص ٢٠٦؛ مشارق الشموس (ط.ق.)، ج ١، ص ١٨٦؛ الحدائق الناضره، ج ٣، ص ٣٠؛ كشف الغطاء (ط.ق.)، ج ١، ص ٣١؛ رياض المسائل، ج ١٣، ص ٣٢٦؛ مستند الشيعة، ج ١٤، ص ٤٤٤؛ قوانين الأصول، ص ١٧٥؛ الفوائد الحائريه، ص ١٨٣؛ الفصول الغرويه، ص ١٤٧؛ مطارح الأنظار، ص ١٧١؛ جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٣٤٦؛ كتاب النكاح، للشيخ الأنصارى، ص ١٤٢؛ مصباح الفقيه (ط.ق.)، ج ١، ص ١٥٤؛ نهايه الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٤٨١؛ مستمسك العروه، ج ١٤، ص ٢٦٧؛ جامع المدارك، ج ٤، ص ١٥٤؛ فقه الصادق (عليه السلام)، ج ١٣، ص ١٢٦.

(١١)

و بعضهم قالوا بالتفصيل مثل العلامة و فخر المحققين و الشيخ الأنصارى (قدس سرهم) . و هنا أقوال آخر لانطيل الكلام بذكرها.

(٢)

التحقيق فى المسأله:

اشاره

و هو يتم بيان أدله الطرفين فى ضمن مقامين: الأول: أدله ثبوت مفهوم الشرط؛ الثانى: أدله انتفاء مفهوم الشرط.

ص: ٤٠

١- فى مفاتيح الأصول، ص ٢٠٧: «فى المسأله أقوال ... الثالث أنه يدلّ عليه فى الشرع لا غير. الرابع أنه يدلّ عليه فى الخبر لا غير» و فى ص ٢١٢ و ٢١١: «و للقول الثالث غلبه إرادته النفى عن غير المذكور فى التعليقات الشرعيه و ضعف هذه الحججه فى غايه الظهور و يضعف هذا القول مضافاً إلى ما تقدّم إليه الإشاره أمران أحدهما ندره القائل به و شذوذه و ثانيهما أنه لو ثبت الدلاله فى الشرع فاللازم أن يكون فى اللغه كذلك لأصالة عدم النقل و للقول الرابع أنّ المتبادر كون الشرط شرطاً لإيقاع الحكم أى إصداره من المتكلم فإنّ قوله: إن جاءك فأكرمه يفهم منه إن لم يجئك فلا حكم بوجود الإكرام و قوله: إن نزل الثلج شتاء يفهم منه إن لم ينزل الثلج فلا أحكم بأنّ الزمان شتاء و ذلك فى الإنشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور فإنّ عدم حكمه بالمعنى المصدر يستلزم عدم الحكم فى نفس الأمر لأنّه تابع له و ليس ذلك جارياً فى الخبر لأنّ عدم الإخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبه الخبريه و ذلك واضح و فيه نظر للمنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرناه كما صرح به التفتازانى فقال مرجع ما قلموه إلى الاختلاف فى أنّ أثر الاختلاف فى أنّ أثر الشرط فى منع السبب أو فى منع الحكم فقط لكنّ الحق الثانى للقطع فى قولنا: إن دخلت الدار فأنت حرّ بأنّ الدخول شرط لوقوع العتق لإيقاعه الذى هو تصرف منّا بالتنجيز أو التعليق انتهى هذا و القول المذكور فى غايه الشذوذ فلا يمكن المصير إليه من هذه الجهه أيضاً» و راجع أيضاً هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٢٤.

٢- . نشير إليها إجمالاً: (١) فى تمهيد القواعد، ص ١١٢، قاعده ٢٦: «إنّما يكون مفهوم الشرط و الوصف حججه عند القائل به إذا لم تظهر للتقييد فائده غير نفي الحكم فإنّ ظهرت له فائده أخرى لم يدلّ على النفى فمن الفائده أن يكون العارى عن تلك الصفه أولى بالحكم من المتصف بها أو يكون رجوعاً بالسؤال، كالسائل مثلاً عن سائمه الغنم هل فيها زكاه؟ فقال: فى سائمه الغنم الزكاه فلا يدلّ على النفى، لأنّ ذكر السوم و الحاله هذه لمطابقه كلام السائل أو لكون السوم هو الغالب فإنّ ذكره إنّما هو لأجل غلبه حضوره فى ذهنه» و فى بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٧: «المفهوم وإن كان حججه لكن بشرط عدم ظهور فائده للتقييد،

سوى المفهوم»؛ راجع أيضاً: زبده البيان، ص ١١٩ و ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ١، ص ٥٤ و وقايه الأذهان، ص ٤١٨ - ٤٢٠. ٢) في الفصول الغرويه ص ١٤٨: «إنّ دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستنده إلى الوضع لأنّ ذلك قضيه التعليق و على انتفائه عند انتفائه مطلقاً مستنده إلى ظهور التعليق في شرطيه المقدم و ظهور الشرطيه في الشرطيه التعيينيه فقول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه و إن أكرمك فأكرمه مخالف للظهور دون الوضع و أمّا نحو: أكرم زيدا إن جاءك و إن لم يجئك فالظاهر أنّه مخالف للوضع إذ لا تعليق فيه حقيقه». ٣) في محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٨٣: «السابعه: إنّ دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا في بابي الأخبار و الإنشاء و لا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظريه المشهور في هذين البابين»؛ راجع دراسات في علم الأصول، ج ٢، ص ١٩٨. ٤) في بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ١٧١: «و في المقام لنا عده وجدانات عرفيه لا بدّ من التفكير في تخريج نظري موحد لها يمكن أنّ ينسّق على أساسه كل هذه الوجدانات فمن ناحيه نحس وجداناً بثبوت المفهوم للجمل الشرطيه التي يكون الجزاء فيها إنشائياً و لم يكن الشرط مقوماً لموضوعه و من ناحيه ثانيه نرى أنّ دلالتها على المفهوم ليست بنحو بحيث لو لم يكن لها المفهوم كان استعمال أداه الشرط في ذلك المورد مجازاً و بعنايه كما أدرك ذلك الأصوليون أنفسهم و من ناحيه ثالثه لا بدّ و أنّ نلاحظ بأنّ دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم سنخ دلالة قابله للتبويض و التجزئه بمعنى أنّه إذا ثبت وجوده على أخرى بدليل خارج غير الشرط المصرح به في الجملة الشرطيه لا يلغو المفهوم بذلك رأساً بل يتبعض و يثبت المفهوم بلحاظ ما عدا العلتين و لو فرض أنّ الانحصار في ذلك الشرط قد انتقض على كل حال و من ناحيه رابعه نرى بوجداننا العرفي أنّه لا مفهوم للجمل الشرطيه التي يكون الجزاء فيها جملة خبريه، كما إذا قيل: «إذا أكلت السمّ متّ» فإنّه لا يدلّ على عدم الموت إذا لم يأكل السم فلا بدّ من وضع تخريج نظري فني لدلالة الجملة الشرطيه على المفهوم بنحو تفي بتفسير كل هذه الوجدانات الأربعة و الظاهر أنّ المنكرين للمفهوم إنّما أنكروه لأنّهم لم يستطيعوا التوفيق بين هذه الوجدانات فشككوا في أصل ثبوت مفهوم للجمله الشرطيه و أمّا تفسير هذه الوجدانات في صياغه نظريه موحده في المقام فيكون بالنحو التالي: إنّ الجملة الشرطيه تتضمّن ثلاث دلالات مختلفه ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لا يتهافت مع ما يقتضيه الوجدان من الخصائص المذكوره لهذه الجملة و تلك الدلالات على ما يلي: ١) الدلالة الوضعيه على الربط بين الجزاء و الشرط بنحو النسبه التوقيه و لانريد بالنسبه التوقيه الترتب العلى الفلسفى، بل لانريد حتى اللزوم الفلسفى و إنّما معنى أوسع من كل ذلك و هو مطلق الالتصاق العرفي و عدم الانفكاك بين الجزاء و الشرط و لو كان ذلك من جهه الصدفة و الاتفاق و هذه دلالة ندعى أنّها مأخوذه في مدلول أداه الشرط وضعاً بشهادته الانسباق و التبادر العرفي. ٢) الدلالة الإطلاقيه على أنّ المعلق على الشرط إنّما هو طبيعى الحكم لا شخصه بالنحو المتقدم شرحه. ٣) الإطلاق الأحوالي للنسبه التوقيه و أنّها ثابتة في جميع حالات الشرط و ليست مخصوصه بحاله دون أخرى فقولنا: «أكرم زيدا إن جاءك» يتضمّن إطلاقاً أحوالياً دالاً على ثبوت توقّف وجوب الإكرام على مجيء زيد في جميع الحالات في قبال ما إذا قيد بحال صحته مثلاً فقال: أكرمه إذا جاءك ما دام صحيحاً».

إشاره

إنّ لإثبات المفهوم للشرط خمس أدله، الدليل الأول، من طريق إثبات العليه المنحصره و أربعة منها من سائر الطرق.

الدليل الأول على إثبات مفهوم الشرط: من طريق العليه المنحصره

إشاره

و فى هذا الدليل ثمانيه وجوه سنتكلم حولها عند البحث عن الركن الرابع.

فإنّ ثبوت مفهوم الشرط من هذا الطريق يبتنى على أربعة أركان: (١)

الركن الأول: تعليق الجزاء و ترتبه على الشرط.

الركن الثانى: أن يكون الترتب و التعليق لزومياً فلا بدّ من إثبات الملازمه بين الجزاء و الشرط.

الركن الثالث: أن يكون ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العله.

ص: ٤٣

١- قال المحقق النائيني فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٧٩: «إنّ ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه يتوقف على كون الترتب بين الجزاء و الشرط ناشئاً عن علاقته ثبوتيه فى نفس الأمر و الواقع و ليس الترتب بينهما لمجرد الاتفاق و المصادفه، كما فى قولك: إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، إذ لا علاقته بين نهيق الحمار و نطق الإنسان فى نفس الأمر، بل علاقته بينهما تكون علاقته جعليه لحاظيه و على أن يكون الترتب ترتب العليه و المعلوليه، بأن تكون علاقته بين الجزاء و الشرط علاقته العليه و المعلوليه لا علاقته التلازم و التضاييف و أن تكون العله هو المقدم و الشرط لا التالى و الجزاء و أن يكون الشرط عله منحصره لا يخلفه شرط آخر و لا يكون لشيء آخر دخل فى عليته فإذا تمت هذه الأمور للقضيه الشرطيه كان لها مفهوم و إذا انتفى أحد هذه الأمور لم يكن للقضيه مفهوم و السرّ فى اعتبار هذه الأمور واضح».

الركن الرابع: أن يكون الشرط علّه منحصره للجزاء.

هذا الركن الرابع هو الركن الأساسى و سيأتى الوجوه الثمانية الداله على إثبات مفهوم الشرط من طريق العليه المنحصره فى ضمن الركن الرابع.

أما الركن الأول:

إشاره

فهو تعليق الجزاء و ترتبه على الشرط؛ فهو صحيح بلا إشكال لأنّ الجملة الشرطيه ظاهره عرفاً فى تعليق الجزاء و ترتبه على الشرط و هذا الترتب عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) أعمّ من الترتب الخارجى و الترتب فى ظرف عقد القضييه الشرطيه بفرض العقل و اعتباره كما فى مثال «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه» و سيجىء البحث حول ما أفاده (قدس سره) فى الأمر الثانى إن شاء الله.

إنّ المحقق النائيني (قدس سره) استدّل فى إثبات هذا الأمر بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

(١)

إنّ أدوات الشرط إنّما وضعت لتعليق مفاد جمله على مفاد جمله أخرى من دون فرق بين أن تكون الجملة المعلقه إنشائية و أن تكون خبريه.

أورد عليه بعض الأساطين:

(٢)

إنّ صحّه الحمل فى جمله «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه» تدلّ على عدم وضع الجملة الشرطيه للترتب.

ص: ٤٤

يلاحظ عليه:

إنَّ الجملة الشرطية في المثال المذكور أيضاً تدل على الترتب و لكن الترتب هو في ظرف عقد القضييه الشرطيه باعتبار العقل كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره).

الوجه الثاني:

(١)

إنَّ ظاهر جعل شيء مقدماً و جعل شيء تالياً هو ترتب التالي على المقدم (و قد صرَّح بذلك المحقق النائيني (قدس سره) عند بيان كون العله منحصره).

تتمه: إنَّ تماميه تعليق الجزاء و ترتبه على الشرط تتوقف على رجوع القيد في القضييه الشرطيه إلى الهياه دون الماده، أمَّا لو قلنا برجوعه إلى الماده كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره) فيرجع مفهوم الشرط إلى مفهوم الوصف لأنَّ الشرط حينئذ يكون قيداً للماده و المراد بالوصف في مفهوم الوصف هو القيد سواء كان القيد وصفاً أم غير وصف من سائر القيود.

و لكن الحق هو رجوع القيد إلى الهياه خلافاً للشيخ الأنصاري (قدس سره) و خلافاً للمحقق النائيني (قدس سره) حيث توهم استحاله تقييد مفاد الهياه لأنه معنى حرفي.

أمَّا الركن الثاني

إشاره

و هو الملازمه بين الشرط و الجزاء فقال أكثر الأعلام بثبوتها.

و قد استدل عليه بوجهين:

الوجه الأول:

ادعى صاحب الكفايه (قدس سره) وضع الجملة الشرطيه لذلك فقال:

ص: ٤٥

منع دلالة الجملة الشرطية على اللزوم و دعوى كونها اتفاقية في غايه السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً. (١)

الوجه الثاني:

إشاره

قال المحقق النائيني (قدس سره) (٢) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) (٣): إن دلالة القضية الشرطية على كون العلقه بين الشرط و الجزاء لزوميه ظاهره لندره استعمالها في موارد الاتفاق جدّاً، بل إن ذلك غير صحيح في نفسه، و لا بدّ في صحّه الاستعمال في تلك الموارد من رعايه علقه و إعمال عنايه، ضروره أنه لا يصحّ تعليق كل شيء على كل شيء.

استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) على نفيه:

(٤)

يمكن أن يقال: إن الشرطية لا تلازم اللزوم لشهاده الوجدان على أن الشرطية الاتفاقية كاللزاميه من دون عنايه.

و الوجه فيه أن شأن الأداة الشرطية جعل متعلقها و مدخولها واقعاً موقع الفرض و التقدير و أن الشرطية ليست إلّا لمصاحبه المقدم مع التالي بلا دلالة على لزوم أو اتفاق و ترتّب الجزاء على الشرط لا يدلّ على اللزوم، لأنّ الترتّب المستفاد من الجملة الشرطية أعمّ من الترتّب الخارجي و الترتّب في ظرف عقد

ص: ٤٦

- ١- . كفايه الأصول، ص ١٩٤.
- ٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٤٩ و في فوائد الأصول، ج ٢، ص: ٤٨٠ قال: لو لم يكن بين الجزاء و الشرط علقه ثبوتيه و كانا متقارنين من باب الاتفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتباً لانتفاء الجزاء، إذ لا مدخلية للشرط حينئذٍ في وجود الجزاء.
- ٣- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
- ٤- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤١٣ - ٤١٤.

القضيه الشرطيه باعتبار العقل و فرضه و تقديره، كما إنّ الفاء بين الجزاء و الشرط تدلّ على الترتيب إلّا أنّ الترتيب قد يكون باعتبار العقل فلا دلالة لمطلق الترتب على اللزوم.

فتحصّل: أنّه لا دلالة لأداه الشرط و لا للفاء الواقعه بين الشرط و الجزاء على الترتب بنحو الملازمه.

أورد عليه بعض الأساطين (دام ظلّه):

إشاره

(١)

الإيراد الأوّل:

إشاره

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) صرّح بدلاله أداه الشرط و الفاء على التعليق و الترتب بين الشرط و الجزاء و التعليق ليس إلّا الارتباط بين الشئيين و لانعنى من اللزوم إلّا هذا.

يلاحظ عليه:

إنّ الارتباط بين الجزاء و الشرط يكون تاره اتفاقياً و أخرى لزومياً فنفس الارتباط و التعليق لا يدلّ على اللزوم.

الإيراد الثاني:

إشاره

إنّ التقسيم الذى ذكره أهل المنطق من أنّ القضيه الشرطيه إمّا لزوميه أو اتفاقيه تقسيم مجازى لا حقيقى، فلا دلالة للقضيه الشرطيه على كونها لزوميه.

يلاحظ عليه:

إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) لم يستدلّ بالتقسيم المذكور بل استدلّ بالموارد التى

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٧٧.

تكون القضية الشرطية فيها اتفافية و الترتب بين الجزاء و الشرط باعتبار العقل و فرضه في ظرف القضية الشرطية.

الإيراد الثالث:

إشاره

إن إناطه وجوب الإكرام بالمجىء في مثال «إذا جاءك زيد فأكرمه» هي المستفاد من أداء الشرط، فمفهوم الأدوات الشرطية الإناطه و التعليق لا مجرد الفرض و التقدير.

يلاحظ عليه:

إن المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً صرح بدلاله أداء الشرط على التعليق و لكن قال: التعليق قد يكون خارجياً و قد يكون بمجرد فرض العقل و اعتباره في ظرف القضية الشرطية.

الإيراد الرابع:

إشاره

إن الفاء دالة على ترتب الجزاء على الشرط و لكن لو حذفنا الفاء نجد القضية الشرطية بنفسها دالة على الترتب فما يدل على الترتب هو وقوع الجزاء بعد الشرط.

يلاحظ عليه:

نفس وقوع جملة بعد جملة لا يدل على الترتب بينهما ما لم يكن بينهما ربط خاص و أداء الشرط و الفاء و ضمة لتدل على الربط بين الجملتين و الترتب بينهما و المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أن الربط التعليقي و الترتبي قد يكون بفرض العقل في ظرف القضية الشرطية.

إنَّ الترتبَّ المطلق يدلُّ على اللزوم و لكن إذا كان الترتبُّ في ظرف القضية الشرطيه بفرض العقل فاللزوم أيضاً يكون في ظرف القضية الشرطيه بفرض العقل.

فتحصيّل من ذلك: أنّ القضية الشرطيه كما تدلُّ على ترتب الجزاء على الشرط تدلُّ على أنّ الترتبَّ و التعليق يكون لزومياً فالدلاله على الترتبَّ لفظيه و أمّا اللزوم فيدرکه العقل لأنّ الترتبَّ مستلزم عقلاً للزوم بين المترتب و المترتب عليه.

أمّا الركن الثالث:

اشاره

و هو أن يكون ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العله.

فهذا أيضاً قد اختلف فيه الأعلام فإنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و المحقق الخوئي (قدس سره) و بعضاً آخر أنكروا ذلك و في قبالهم المحقق النائيني (قدس سره) و جمع آخر أثبتوه حيث قالوا بأنَّ المقدم في القضية الشرطيه عله للتالي.

بيان المحقق النائيني (قدس سره) في إثبات الركن الثالث:

(٢)

إنَّ ظاهر جعل شيء مقدماً و جعل شيء آخر تالياً هو ترتب التالي على المقدم، فإن كان هذا الترتبَّ موافقاً للواقع و نفس الأمر بأن يكون المقدم عله للتالي فهو

ص: ٤٩

١- . كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص ١٩٤.

٢- . أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٢٤٩ و في الفوائد قال: «و كذا لو فرض أنّ بينهما علاقه ثبوتيه و لكن لم تكن تلك العلاقه علاقه العليه و المعلوليه بل كانت علاقه التلازم فإنّه أيضاً لا يقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لأنّ انتفاء أحد المتلازمين لا يستلزم انتفاء التلازم الآخر. إلّا إذا كان التلازم دائماً، بحيث كانا معلولين لعله ثالثه منحصره، فإنّ انتفاء أحد المتلازمين في مثل هذا يقتضى انتفاء الآخر، إلّا أنّ القضية الشرطيه حينئذٍ لا تدلُّ على هذا الوجه من التلازم فإنّ العله لم تكن مذكوره في القضية حتى يستفاد منها الانحصار أو عدم الانحصار و أقصى ما تقتضيه القضية الشرطيه- بناء على عدم استفاده عليه الشرط للجزاء- هو مجرد التلازم بين الشرط و الجزاء و أمّا كونه على هذا الوجه أو على ذلك الوجه فليس للقضية الشرطيه دلالة عليه و لا بدّ في إثبات

ذلك من الخارج فيخرج عمّا نحن فيه: من دلاله نفس القضيّه الشرطيّه على المفهوم».

وإلا لزم عدم مطابقه ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم فى مقام البيان على ما هو الأصل فى المخاطبات العرفيه و عليه فبظهور الجملة الشرطيه فى ترتب التالى على المقدم يستكشف كون المقدم علّه للتالى.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على المحقق النائينى (قدس سره):

(١١)

هذا الذى أفاده (قدس سره) و إن كان غير بعيد فى نفسه نظراً إلى أنّ المتكلم إذا كان فى مقام بيان تفرع الجزاء على الشرط و ترتبه عليه بحسب مقام الثبوت و الواقع لدلت القضية على ذلك فى مقام الإثبات أيضاً للتبعيه نظير ما إذا قلنا «جاء زيد ثم عمرو» فإنه يدل على تأخر مجيء عمرو عن مجيء زيد بحسب الواقع و نفس الأمر و إلا لم يصح استعماله فيه.

و لكن إذا لم يكن المتكلم فى مقام بيان ذلك بل كان فى مقام الإخبار أو الإنشاء فلا يتم ما أفاده (قدس سره) و ذلك لأنّ القضية الشرطيه عندئذ لاتدلّ إلّا على أنّ إخبار المتكلم عن وجود الجزاء متفرع على فرض وجود الشرط أو إنشاء الحكم و اعتباره متفرع على فرض وجوده و تحققه.

و أما أنّ وجود الجزاء واقعاً مترتب على وجود الشرط فلا دلالة للقضية على ذلك أصلاً ضروره أنه لا مانع من أن يكون الإخبار عن وجود العلّه متفرعاً على

ص: ٥٠

فرض وجود المعلول فى الخارج، و الإخبار عن وجود أحد المتلازمين متفرعاً على فرض وجود الملازم الآخر فيه.

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) فى إنكار الركن الثالث:

(١١)

إن دلالة القضية الشرطية على الترتب صحيحه كما هو مقتضى كلمه الفاء إلا أنها لاتدل على أن هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة التامه، بحيث يكون استعمالها فى غيره مجازاً، بل هى تدل على مطلق الترتب سواء كان من قبيل ترتب المعلول على العلة التامه أو من قبيل ترتب العلة على المعلول (كما فى برهان الإين) أو من قبيل ترتب أحد معلولين لعلّه ثالثه على المعلول الآخر (كقوله: إن كان النهار موجوداً فالعالم مضى).

و من ناحيه أخرى إن القضية الشرطية لاتدل على المفهوم فى موارد البرهان الإينى لوضوح أن غايه ما تقتضيه القضية الشرطية فى تلك الموارد هو أن تحقق المقدم يستلزم تحقق التالى و يكشف عنه فىكون وسطاً للإثبات و العلم دون الثبوت و الوجود و لاتدل على امتناع وجود التالى من دون وجود المقدم، بداهه أن وجود المعلول و إن كان يكشف عن وجود العلة إلا أن عدمه لا يكشف عن عدمها، لإمكان أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدمها، مثلاً وجود الممكن فى الخارج كاشف عن وجود الواجب بالذات و لكن عدمه لا يكشف عن عدم الواجب بالذات و لا عن عدم وجود ممكن آخر، لجواز أن يكون عدمه مستنداً إلى ما يخصه من المانع.

نعم عدم المعلول يكشف عن عدم علته التامه كما أن وجوده يكشف عن

ص: ٥١

وجودها و عدم أحد المعلولين لعلّه ثالثه يكشف عن عدم الآخر كما يكشف عن عدم علته التامه.

و التحقيق فى المقام:

أنّ الترتب المطلق (لا- مطلق الترتب) هو الترتب بنحو العليه و حينئذ يقع الكلام فيما إذا لم تقم قرينه على تعيين نوع الترتب فهل لنا طريق إلى إحراز كون الترتب هنا ترتيباً مطلقاً أو لا؟ فإنه يمكن أن يستدل بالإطلاق الانصرافى (١) أو بالإطلاق بمقدمات الحكمه لإحراز الترتب المطلق و يأتى بيان طرق إحراز ذلك فى المرحله الرابعه، فإن تمّ بعض هذه الطرق فى المرحله الرابعه يجدى ذلك فى إحراز عليه الشرط فى المرحله الثالثه أيضاً.

أما الركن الرابع:

إشاره

و هو أن يكون الشرط علّه منحصره (٢) فإنه قد ادعى هنا إثبات العليه المنحصره و إحرازها بوجوه متعدده فلا بدّ من البحث حولها و هنا ثمانيه وجوه.

ص: ٥٢

١- . أى المطلق عند الإطلاق ينصرف إلى الفرد الأكمل.

٢- . قال النائينى فى فوائده ج ٢ ص ٤٨١: «كذا لو فرض عدم دلالة القضييه الشرطيه على كون الشرط علّه منحصره فإنّ انتفاء الشرط فى مثل ذلك أيضاً لا يقتضى انتفاء الجزاء، لإمكان أن يخلفه شرط آخر» و قيل فى غايهاالمسؤول، ص ٣٣٤ و ٣٣٥: «إنّ المستفاد من التعليق هو توقف الجزاء على الشرط و انتفائه بانتفائه و مقتضى المنطوق هو وجوده عند وجوده و لكن لا يستفاد من ذلك كون المقدم علّه تامه لاحتمال كونه جزء الأخير أو كونهما معلولى علّه واحده أو كونهما متضائفين أو يكون شىء آخر علّه لكن يتوقف تأثيره على وجود المقدم نحو إن لقيت صديقى فسلمّ عليه فإنّ اللقاء ليس علّه للسلام بل العله هى الصداقه و لكنّها لا- تؤثر فى وجوب السلام إلا- حال اللقاء و بالجملة فيكفى فى تحقّق المفهوم استفاده التّوقيف و التعليق من الشرط و أن يثبت العليه التامه فافهم فقد علم بما ذكرنا أنّ الحق هو ثبوت المفهوم لأنّ المتبادر من الجملة الشرطيه هو التعليق و لازمه ثبوت المفهوم كما عرفت و بهذا يعلم دفع ما يتوهم من التناقض بين حكمهم بثبوت المفهوم و بين حكمهم بعدم تكرّر الحكم عند تكرّر الشرط إذ لو كان الشرط علّه تامه لوجب تكرّر المشروط بتكرّره».

قد أنكره صاحب الكفاية (قدس سره) حيث قال: دعوى تبادر الترتب بنحو العلية المنحصرة بعيده لكثرة استعمال الجملة الشرطيه في الترتب على غير العله أو الترتب على العله غير المنحصرة بلا عنايه و مجاز. (٢)

ص: ٥٣

١- . في زبده الأصول، ص ١٥١: «لنا التبادر» و في قوانين الأصول ص ١٧٥: «لنا أنّ المتبادر من قولنا: إن جائك زيد فأكرمه، إن لم يجئك فلا يجب عليك إكرامه، لا لأتكرمه فلا توهم و هو علامه الحقيقه فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع و اللغه لأصاله عدم النقل» و في الفصول الغرويه ص ١٤٧: «لنا أنّ المتبادر من التقييد ب- إن و أخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى إفاده أنّ الثاني لازم الحصول لحصول الأول و مرجعه إلى أنّ للشرط علقه بالجزاء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه» و في مطارح الأنظار، ص ١٧١: «لنا قضاء صريح العرف بذلك فإنّ المنساق إلى الأذهان الخاليه من الجمل و الشرطيه هو التعليق على وجه ينتفى الحكم بانتفاء الشرط و كفانا بذلك دليلاً و حجه ملاحظه الاستعمالات الوارده في العرف و ذلك لا ينافى ثبوت استعمال الجملة في معنى آخر فإنّ باب المجاز غير منسدّ و لم يزل البلغاء و الفصحاء يستعملونه في موارد تقضى بها الحال» و في غايتها المسئول، ص ٣٣٤: «الأولى هو إسناد الظهور إلى الوضع لا لأصاله كون التبادر وضعياً لأنّ حجّيه الأصل في اللغات من باب الظنّ و استفاده الظنّ منه في المقام غير معلوم بل لأنّ الظهور لا يخلو إما أن يكون للوضع أو لعلبه الاستعمال و لا ريب أنّه لو كان من جهه الغلبه لاحتاج المخاطب في فهم الظاهر إلى ملاحظه الغلبه كما في المجاز المشهور و لكننا إذا راجعنا أنفسنا نرى أنّنا نفهم التعليق من الجملة الشرطيه من غير التفات إلى أنّ ذلك هو المعنى الغالب الاستعمال بل قد علمت أنّ في أصل غلبه هذا الاستعمال منعاً ظاهراً فكيف يستند الظهور إليها».

٢- . في كفايه الأصول، ص ١٩٤-١٩٥: «و دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره- مع كثره استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصره منها بل في مطلق اللزوم- بعيده، عهدتها على مدعيها، كيف؟ و لا يرى في استعمالها فيهما عنايه و رعايه علاقته، بل إنّما تكون إرادته كإرادته الترتب على العله المنحصره بلا عنايه، كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات و في عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم» و في حواشى المشكيني، ج ٢، ص ٢٧١: «و قد أوجب عنها بوجوه: الأوّل أنّ استعماله في غير الترتب العلى المنحصر لا يحتاج إلى لحاظ العنايه، مثل: «إذا بلت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» لا يقال: لعله لكون التصرف في الإراده اللبّيه نظير: «زيد أسد» فإنّه يقال: إنّهُ أيضاً محتاج إلى لحاظ العنايه. الثاني:

عدم إزام المتكلم بالقضيه الشرطيه بالمفهوم و صحّه الجواب: بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم و هذان الوجهان قد أشار إليهما المصنّف. الثالث: ما قاله الأستاذ (قدس سره): من أنّه لو وضع للمعنى المذكور لزم عدم صحّه الاستعمال فى غيره، لأنّ المصحح له إمّا الوضع أو العلاقه و الفرض عدم الأوّل و الثانيه مفقوده أيضاً، إذا استعمال مقيد فى مقيد آخر غير جائز و القول بأنّه مستعمل فى مطلق اللزوم و الخصوصيه الأخرى أريدت من دالّ آخر، غير نافع، لأنّ استعمال الخاصّ فى العامّ - أيضاً - غير جائز. انتهى و فيه: أنّ المصحح للاستعمال فى غير الموضوع له هى المناسبه الذوقيه و هى موجوده» و راجع أيضاً حاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ٤٣٦ و منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٢٣.

إشاره

و بيانه هو أنّ الترتّب بنحو العليّه المنحصره أكمل أفراد الترتّب و المطلق عند الإطلاق ينصرف إلى أكمل الأفراد، أو فقل: إنّ أكمل أفراد العلقه اللزوميه هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها فلا بدّ أن ينصرف المطلق عند الإطلاق إليه و هذا الإطلاق الانصرافي يوجب أن يحمل الترتّب و اللزوم في القضيّه الشرطيه على الترتّب المطلق و اللزوم المطلق.

ص: ٥٤

أما منع الكبرى: فلعدم كون الأكملية موجبه للانصراف إلى الأكمل، سيما مع كثره الاستعمال في غيره.

و أما منع الصغرى: فلعدم كون اللزوم بين العله المنحصره و معلولها أكمل مما إذا لم تكن العله بمنحصره فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بدّ منه فى تأثير العله فى معلولها آكد و أقوى.

ص: ٥٥

١- . فى كفايه الأصول ص ١٩٥: «و أمّا دعوى الدلاله، بادعاء انصراف إطلاقه العلاقه اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها ففاسده جداً، لعدم كون الأكملية موجبه للانصراف إلى الأكمل، لاسيما مع كثره الاستعمال فى غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا إذا لم تكن العله بمنحصره فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بدّ منه فى تأثير العله فى معلولها آكد و أقوى» و فى غايه المسئول، ص ٣٣٤: «و فيه نظر أمّا أولاً: فلأنّ وضع الحروف شخصى و الموضوع له فيها جزئى لا فرد له حتى ينصرف إليه و أمّا ثانياً: فلأنّ انصراف المطلق إلى الفرد الكامل غير مسلم ما لم يكن شائع الاستعمال فيه و شيوع الاستعمال فى المقام غير مسلم لكثره استعمال الشرطيه فى الاتفاقيات و الوصليات و موارد معلوليه الأوّل للثانى و أمّا ثالثاً: فلأنّ كون علقه العليه أكمل لا يوجب إلاّ ظهور تحقّق العليه بين المقدّم و التالى فما وجه الحكم بعليه الأوّل للثانى دون العكس» و فى حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٢٧٢: «و منشؤه إن كانت دعوى الأكملية ففیه ما أورده المصنّف من الوجهين: من منع الكبرى، لأنّ المنشأ هو التشكيك اللفظى و هو أنس اللفظ بالمعنى و كونه من مراتب وجوده، لا التشكيك الحقيقى الخارجى و من منع الصغرى، لكون التأثير فى كلا القسمين على نسق واحد ... و إن كانت كثره الاستعمال فهى ممنوعه صغرى، بل دعوى كثرته فى غير المنحصره غير بعيدة و إن كانت غلبه الوجود فهى ممنوعه صغرى و كبرى» و راجع أيضاً درر الفوائد ج ١، ص ١٩٢-١٩٣؛ نهايه الأفكار ج ١ - ٢، ص ٤٨١؛ عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، ج ٢، ص ١٧٢؛ بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٦٤.

و هو الإطلاق بمقدمات الحكمة بتقريره الأول. (١٧)

إن مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة هو العلية المنحصره كما أن مقتضى إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى.

بيانه: إن الوجوب النفسى مقيد بقيد عدمى و هو الوجوب لا للغير و الوجوب الغيرى مقيد بقيد وجودى و هو الوجوب للغير.

و قد تقدم فى بحث الوجوب النفسى أنه فيما إذا تمت مقدمات الحكمة يتمسك بالإطلاق لإثبات أن الوجوب نفسى لأن القيد العدمى لا يحتاج إلى البيان الزائد أما القيد الوجودى فيحتاج إلى مؤونه بيان زائد.

و هذا الإطلاق أيضاً يجرى فى مفهوم الشرط، فإن العلة المنحصره هى التى ليس معها شىء و العلة غير المنحصره هى ما يكون معها عدل فى العلية و مع عدم بيان عدل للشرط فيتمسك بالإطلاق و هو يقتضى انحصار العلة.

ص: ٥٦

١- فى كفايه الأصول، ص ١٩٥: «إن قلت: نعم و لكنّه قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى». و فى حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٢٧٣: «تقريبه: أن كلمه «إن» أو هيئه الجمله الشرطيه، موضوعه لمطلق اللزوم، إلا أن له فردين: اللزوم بنحو الانحصار و اللزوم لا معه فإذا جرت المقدمات الثلاث اللازمه فى كلّ مقام و ضم إليها العلم بعدم إرادته الجامع، لعدم كون شىء واحد عله منحصره و غير منحصره، يحمل على الأولى دون الثانية، نظير التمسك بإطلاق صيغه الأمر فى إثبات النفسيه».

«هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه و لا- تكاد تتم في ما هو مفاد الحرف كما ههنا و إلا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل».(٢)

بيان ذلك: إنه يعتبر في جريان الإطلاق بمقدمات الحكمه أن يكون المعنى قابلاً للإطلاق و المعنى الحرفي ليس كذلك.

و الوجه فيه: أولاً: جزئيه المعنى الحرفي لأنّ الجزئي لا يكون قابلاً للتقييد فلا يكون قابلاً للإطلاق أيضاً.

ثانياً: أنّ المعنى الحرفي لا يلحظ استقلالاً و ما لا يلحظ استقلالاً لا يكون قابلاً للإطلاق و التقييد، فالإطلاق و التقييد يجريان في المعاني الاسميه التي تلحظ استقلالاً لا المعاني الحرفيه التي تلحظ آلياً.

ص: ٥٧

١- . في نهايه الدرايه في شرح الكفايه، ج ١، ص ٦٠٩ عند التعليقه على قوله كما يظهر وجهه بالتأمل: «إذ ملاحظه عليه و الزوم و الترتب بنحو الإطلاق المقتضى لشرطيه المقدم فقط لا تكون إلا بالنظر الاستقلالي فيوجب إنقلاب المعنى الحرفي اسمياً». و في حواشي المشكيني، ج ٢، ص ٢٧٣: «و أورد عليه بوجه: أولها أنّ قربنه الحكمه مثل الانصراف لا بدّ فيه من استعمال اللفظ في الطبيعه لا بشرط، لا فيها مع القيد و لو كان هو الشمول ثم لحاظ انطباقها على المقيد و لذا يقولون بكون المطلق حقيقه في كلا المقامين فحينئذ يلزم من الثاني كون المعنى الحرفي ملحوظاً استقلالاً، لأنّ الانطباق نسبه بين المنطبق و المنطبق عليه و هي لا تتحقق بلا لحاظ طرفيها استقلالاً و هو مناف لكونه معنى حرفياً و هو الذي أشار إليه بقوله: (قلت: أوّلاً) إلى آخره».

٢- . كفايه الأصول، ص ١٩٥.

(١)

أولاً: بالنقض حيث إنّ مداليل الهيئات كلها معان حرفيه و مع ذلك تمسكوا بإطلاقها لإثبات نفسيه الوجوب و عينيته و تعيينيته فى قبال الغيره و الكفائيه و التخييره فإن قلنا بأن المعنى الحرفى غير قابل للإطلاق و التقييد فلا يمكن أن نتمسك بإطلاق هياه «افعل».

ثانياً: بالحلّ فإنّ مفاد الهيئات على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) مثل مفاد المعانى الاسميه كما قال صاحب الكفايه (قدس سره) فى بحث الواجب المشروط أما حديث عدم الإطلاق فى مفاد الهياه فقد حققنا سابقاً أنّ كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف يكون عامّاً كوضعها.

و أما على ما هو مقتضى التحقيق أيضاً يكون المعنى الحرفى قابلاً للإطلاق و التقييد.

و لعلّ وجه ذلك هو أنّ خصوصيه المعنى الحرفى و جزئيه بتقومها بطرفيها فالمعانى الحرفيه ليست كليه بمعنى ما لا مانع من صدقها على الكثيرين لعدم الجامع الذاتى بين أفرادها بل هى كليه بمعنى قبولها للوجودات، و تقييد المعانى الحرفيه و الهيئات هو بمعنى أنّ البعث الملحوظ نسبه بين أطرافها من الباعث و المبعوث و المبعوث إليه ربما يكون مطلقاً و أخرى يكون مخصّصاً و مشروطاً من جهه الشرط الذى علّق عليها.

و الإطلاق و التقييد فى المعانى الحرفيه ليسا بمعنى سعه المفهوم و تضييقه حتى يستشكل عليه بعدم إمكان سعه مفهومه و تضييقه بل الإطلاق بمعنى عدم

ص: ٥٨

تعليق الفرد الموجود على شيء و تعليق الطلب ليس من شؤونه حتى يكون موجبا لتضييق دائره مفهومه، فالتقييد بمعنى تعليقه على أمر مقدر الوجود. (١)

ص: ٥٩

١- . راجع نهايه الدرايه، ج٢، ص٥٩. هنا أجوبه آخر: الجواب الأول: ما فى نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، ج١، ص٦٠٩ قال: «و هو منقوض بالوجوب الإطلاقى فى قبال المشروط و فى استفاده الوجوب من الطلب الجامع بمقدمات الحكمه و حله على مسلكه (قدس سرّه) بملاحظه المعنى الحرفى الوسيع أو الضيق بتبع المعنى الاسمى فملاحظه العله و المعلول على نحو لاينفك أحدهما عن الآخر ملاحظه العليه المنحصره بالتبع» و فى منتقى الأصول، ج٣، ص٢٢٥ - ٢٢٦ بعد ذكر نقض المحقق الإصفهاني (قدس سره) و حله: «و هذا الحل لو تمّ فهو ممّا يمكن الالتزام به فى الواجب المطلق فيلتزم بأنّ مجرى المقدمات هو الماده و متعلق الوجوب فيتمسك بإطلاقه فى نفي تقييد الوجوب و من المحتمل أن يكون نظر صاحب الكفايه فى ذلك المقام إلى هذا الطريق و أمّا فى الوجوب و النذب فلا يمكن الالتزام به، إذ الاختلاف بين الوجوب و النذب لا يمت إلى متعلقهما بصله أصلاً، بل هو اختلاف فى حقيقتهما و متعلق الوجوب نفسه هو الذى يكون متعلقاً للنذب لو كان هو المراد بالكلام بلا تغير فيه أصلاً فإطلاق الماده يجدى فى إثبات الوجوب أو النذب و أما فيما نحن فيه فدعوى أنّ إطلاق المتعلق يفيد تعيين أحد النوعين من الترتب و إن كانت موجوده - كما ستعرف إن شاء الله تعالى - إلّا أنّه يمتنع أن يكون نظر المدعى للوجه الأول من الإطلاق إليه، إذ المفروض أنّه ذكر وجهها فى قبال الوجه القائل بالتمسك بإطلاق الشرط نفسه، بل المنظور فى هذا الوجه كون محل الإطلاق نفس الترتب لا متعلقه فيتجه عليه الإشكال المذكور فى الكفايه كما لا يخفى». الجواب الثانى: ما فى حقائق الأصول ج١، ص٤٥١ عند التعليقه على قوله «كما يظهر وجهه» قال: «إن كان من أجل أنّ معنى الحروف جزئياً لا يقبل الإطلاق و التقييد فقد تقدّم منه فى معانى الحروف و فى الواجب المشروط و غيرهما خلافه و أنّه كلى لا جزئى و إن كان من جهه أن الإطلاق يتوقف على لحاظ المعنى مستقلاً و المعنى الحرفى لا يلحظ كذلك فقد تقدّم فى الواجب المشروط إمكان إرجاع القيد فى القضايا الشرطيه إلى هيئه الجزاء مع أنّها موضوعه وضع الحروف». الجواب الثالث: ما فى حواشى المشكينى، ج٢، ص٢٧٤ قال: «فيه أوّلاً: إنّ لحاظ التطبيق لئبى لا استعمالى فلا يلزم المحذور و ثانياً: إنّ الانطباق ليس ملحوظاً فى استعمال كلمه «إن»، بل هو ناشئ من قبل القرينه سواء كانت شخصيه أو نوعيه كالانصراف و قرينه الحكمه و ثالثاً: أنّه مناف لتمسكه فى صيغه الأمر بإطلاقها فى إثبات النفسيه و التعينيه و العينيه و الوجوب على فرض كونها حقيقه فى مطلق الطلب، كما تقدّم منه فى الأوامر». الجواب الرابع: ما فى عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، ج٢، ص١٧٣ قال: «و فيه ما تقدّم من المصنّف هناك من كون اللحاظ الآلى خارجاً عن المعنى الحرفى كخروج اللحاظ الاستقلالى عن المعنى الاسمى و إلّا لكان الاسمى أيضاً جزئياً كالحرفى و مع خروج اللحاظ عن المعنى الحرفى و كونه كالاسمى يكون قابلاً لا محاله لانعقاد الإطلاق كما لا يخفى».

«تعيّنه [أى تعين اللزوم و الترتّب بنحو العليّه المنحصّره] من بين أنحائه [أى أنحاء اللزوم و الترتّب] بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين و مقياسته بتعيينالوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر مع الفارق، فإنّ النفسى هو الواجب

ص: ٦٠

١- . فى منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٢٦ - ٢٢٧: «إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) ذكر- فى مقام توضيح الإيراد الثانى: إنّ الوجوب النفسى و الغيرى يختلفان سنخاً فكان مقتضى الإطلاق تعيين النفسى و ليس كذلك الترتّب المنحصّر وغيره فإنّهما متحدان سنخاً فلا يعين الإطلاق أحدهما و نحن و إن اتفقنا معه فى الرأى، لكن لانواقفه على أسلوب البيان فإنّ التمسك بالإطلاق لا يتوقف على اختلاف السنخ، بل هو لأجل نفى الخصوصيه الزائده و لو اتحد المطلق و المقيد سنخاً و حقيقه، كما فى الوجوب النفسى و الغيرى فإنّهما متحدان حقيقه و إن اختلفا فى الخصوصيات، بل لا بدّ من الاتحاد فى الحقيقه كما لا يخفى. اللهمّ إلّا أن يكون مراده من اختلاف السنخ الاختلاف فى الخصوصيات الطارئه على الحقيقه الواحده المنوعه لها أو المصنّفه، لا الاختلاف فى الحقيقه و الماهيه فلاحظ» و فى درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٣: «و لو سلّم أنّ حمله عليهما إنّما يكون من جهه مقدّمات الإطلاق فقياس ما نحن فيه عليه قياس مع الفارق فإن حمل الطلب على النفسى و التعيينى عند الإطلاق من جهه أنّهما قسمان من الطلب فى قبال قسامين آخرين منه و لكل من الأقسام أثر خاص فلو لم يحمل على قسم خاص فلا بدّ من الالتزام بالإهمال و المفروض كونه فى مقام البيان فيجب أن يحمل على ما هو أخفّ مئونه من الأقسام و النفسى أخفّ مئونه من الغيرى فإنّ الغيرى يحتاج إلى لحاظ الغير و كذا التعيينى أخفّ مئونه من التخييرى لأنّه يحتاج إلى ذكر البدل و هذا بخلاف انحصار العله فإنّه عنوان منتزع من عدم عله أخرى و من المعلوم أنّ وجود عله أخرى و عدمها ليسا موجبين لتفاوت العله أصلاً فلو أراد بيان الانحصار يحتاج إلى دالّ مستقل آخر كما أنّه لو أراد بيان عدمه يحتاج إلى مبين آخر فافهم».

على كل حال بخلاف الغيرى فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه.

و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره، ضروره أنّ كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعيينه إلى القرينه مثل الآخر، بـلاتفاوت أصلاً. (١)

الإيراد الثالث:

(٢)

إنّ الانحصار و عدمه ليسا من شؤون العلية أصلاً حتى يكون الإطلاق مقتضياً لإثبات الخصوصيه أو نفيها بل حيثه العلية أجنبيه عن حيثه الانحصار و عدمه و إنّما هما من شؤون العلية، و الكلام فى الإطلاق من حيث السببيه لا الإطلاق من حيث وحده السبب و تعدده.

فتحصّل من ذلك بطلان الطريق الثالث (أى التقرير الأول للتمسك بالإطلاق بمقدمات الحكمه).

ثم إنّ الطريق الثالث لو ثبت يكون دليلاً على انحصار العلية فى الشرط بعد الفراغ عن أصل عليته فلايكاد أن يتمسك به لإثبات العلية أولاً و انحصارها فى الشرط ثانياً بخلاف الطريق الثانى و هو الإطلاق الانصرافى.

ص: ٦١

١- . أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى كفايه الأصول، ص ١٩٥ و فى حواشى المشكينى، ج ٢، صفحه ٢٧٤: «و فيه: أنه قد مرّ فى مبحث الأمر: أنّ التوسّع فى مقام الثبوت لا يوجب الحمل عليه فى مقام الإثبات بعد كون اللفظ حقيقه فى المقسم».

٢- . أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤١٦.

الوجه الرابع:

إشارة

و هو الإطلاق بمقدمات الحكمه بتقريره الثاني (٢) (إطلاق الشرط و العله).

ص: ٦٢

١- . في درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٣: «و فيه أولاً: أنه ليس حمل الطلب على النفسى و التعينى من جهة الإطلاق بل يحمل على النفسى عند الشك فى كونه نفسياً أو غيرياً و على التعينى عند الشك فى كونه تعينياً أو تخييرياً إما من جهة ظهوره عرفاً فيها عند خلو اللفظ عما يدل على غيرهما و إما من جهة أن الطلب المتعلق بشىء حجه عقلاً على كونه واجباً نفسياً تعينياً بمعنى أنه لو كان كذلك فى الواقع يصح العقوبه على مخالفته و لا يجوز عند العقل الإتيان بما يحتمل أن يكون بدلاً له» و فى حواشى المشكينى، ج ٢، صفحہ ٢٧٥: «و أورد عليه بوجه: ... الثالث: أن المقام و إن كان مثل صيغه الأمر من كل جهه، إلا أن بناء العرف هناك على إرادته النفسى عند جريان المقدمات دون الغيرى لأن بناءهم فيه على نصب قرينه خاصه، بخلاف المقام، فإنهم ينصبون فى كل منهما قرينه خاصه و فيه: أن الظاهر تحقق البناء فى كل من المقامين. الرابع: أن كلمه إن أو هيئه الجمله موضوعه بالوضع العام للأشخاص الخارجيه فليس هنا مطلق حتى يعين به أحد فرديه و قد تسمىك به فى التقارير فى منع الانصراف و هو جار فى المقام أيضاً و فيه: منع هذا المبنى كما مر مراراً، مضافاً إلى أنه لا يمنع ما ذكرناه فى ذيل رد الوجه الثالث فإن البناء المذكور يكون قرينه على كون هذا الفرد مراداً، نعم لا يكون من باب الإطلاق. الخامس: أنه لا ينفع القائل بالمفهوم لأن الإطلاق المذكور يدور مدار جريان المقدمات و ليس دائماً و مقصوده إثبات الظهور بحيث يكون متبعاً ما لم تكن قرينه شخصيه على الخلاف كما مر» و فى عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، ج ٢، ص ١٧٣: «أقول» بل قد عرفت منا فى المبحث السادس من مباحث الصيغه أن إطلاق الصيغه أيضاً مما لا يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً (و عليه) فيرد على التمسك المذكور مضافاً إلى المنع فى المقيس أن اقتضاء الإطلاق كون الوجوب نفسياً فى المقيس عليه أيضاً ممنوع».

٢- . فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٦٤ و ١٦٥ ذكر تقريباً هو نظير التقرير الثانى قال: «إن هناك فقرات لابد من إثباتها للتوصل إلى المفهوم فى الجمله الشرطيه ... فقره الثالثه كون العليه انحصاريه ... و أمّا الانحصاريه فلأنها مقتضى الإطلاق الأحوالى للشرط فإن مقتضى الجمله الشرطيه ثبوت الاستلزام و العليه للشرط مطلقاً سواء اقترن بشىء آخر أو سبقه شىء آخر أو لا و هذا لا يكون إلا مع افتراض الشرط عله منحصره و بعبارة أخرى: فى حاله اجتماع الشرط مع شىء آخر يحتمل علية إما أن يكون كل منهما عله مستقله لحكم واحد أو يكون كل منهما عله مستقله لفرد من الحكم غير الآخر أو و يكون كل منهما جزء العله للحكم الواحد و كل هذه الاحتمالات مستحيله إذ يلزم من الأول اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد و يلزم من الثانى اجتماع الحكمين المثليين على متعلق واحد و يلزم من الثالث مخالفه ظهور الشرطيه فى أن الشرط تمام السبب لترتب الجزاء كما يعترف به المنكر للمفهوم أيضاً و هذا التقريب لو تم ثبت المفهوم بلحاظ مرحله المدلول التصديقى للكلام المستكشف

بالإطلاق و مقدمات الحكمه» ثم ذكر فيه إشكالات ثلاثه فقال بعد الإشكال الأول: «و ثانياً: ما جاء في الفقره الثالثه من إمكان إثبات العله الانحصاريه بالإطلاق الأحوالي للشرط إنما يجدى في عله محتمله يمكن أن تجتمع مع الشرط في الجمله الشرطيه و أمّا إذا كانت العله المحتمله ممّا لا يمكن اجتماعها مع الشرط فلا معنى للتمسك بالإطلاق الأحوالي المذكور حينئذٍ، إذ يمكن اختيار الشقّ الثاني من الشقوق الثلاثه في ذلك التقريب أعني احتمال كون العله الأخرى عله مستقله أيضاً لحصه أخرى من الحكم إذ لا يلزم منه اجتماع حكمين مثلين على موضوع واحد بعد أن افترضنا عدم اجتماع الشرطين معاً و ثالثاً: إمكان اختيار الشقّ الثالث من الشقوق المتقدمه في التقريب، أعني احتمال كون الشرط حين اجتماعه مع العله الأخرى المحتمله كل منهما جزء العله لإيجاد الجزاء الواحد، لأنّ هذه الجزئيه ليست ناشئه عن القصور الذاتى للشرط كى يكون خلاف ظاهر الجمله الشرطيه فى كفايه الشرط لإيجاد الجزاء و إنما هو قصور بالعرض و نتيجة الاقتران بين علتين مستقلتين فى نفسهما و مثل هذه الجزئيه غير منفيه بالإطلاق لأنّ الترتب و العله بين الشرط و الجزاء محفوظ فى هذه الحاله أيضاً غايه ما هنالك وجود فرق فى كيفية تخريج هذه العله فلسفياً و حلّ إشكال عقلى فى كيفية استناد المعلول إلى عله و لا ربط لذلك بالدلاله».

إنه لو لم يكن الشرط منحصراً يلزم على المتكلم تقييده بأمر سابق أو مقارن ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده بل التأثير للأمر السابق فيما إذا سبق غيره و للجامع بينهما أو لمجموعهما في صوره المقارنه و مقتضى إطلاق الشرط هو كونه شرطاً من دون دخل أمر سابق أو مقارن و هذا الإطلاق يدل على أن الشرط هي العلة المنحصره.

ص: ٦٣

إيرادات ثلاثة على هذا التقرير:

إشاره

(١)

الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

(٢)

إنّ هذا الإطلاق لو تمّ فلاتكاد تنكر الدلاله على المفهوم إلّا أنّ انعقاد الإطلاق لو لم نقل بعدم اتفاهه فهو نادر تحقّقاً، لعدم إحراز أنّ المتكلم كان فى مقام بيان انحصار الشرط و العله بل المتكلم هو فى مقام بيان ترتّب الجزاء على الشرط من دون نظر و التفات إلى أنّه بنحو الترتّب على العله المنحصره أو لا. (فالقضيه الشرطيه تدل على استناد الجزاء إلى الشرط و لاتدل على أنّ الشرط هو تمام ما هو المؤثر و المستند).

يلاحظ عليه:

إنّ الأصل فى الخطابات الشرعيه هو كون الشارع فى مقام بيان تمام القيود، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الإيراد الثانى: من المحقق النائينى و المحقق الإصفهانى (قدس سرهما):

إشاره

الإيراد الثانى: (٣) من المحقق النائينى و المحقق الإصفهانى (قدس سرهما):

قال المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى توضيح الإيراد (إيراد صاحب الكفايه (قدس سره)) على هذا الطريق:

ص: ٦٤

١- إيرادات آخرا: الإيراد الأول: ما فى فوائد الأصول، ج ١ - ٢، ص ٤٨١؛ و الإيراد الثانى: ما فى عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، ج ٢، ص ١٧٤ - ١٧٥ فراجع.

٢- . فى كفايه الأصول، ص ١٩٦: «وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاهه».

٣- . فى منقى الأصول، ج ٣، ص ٢٢٨: «و لم يعلم المقصود من كلام الكفايه و ما هو المراد من عدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهه و المحتملات فيه متعدده. الاحتمال الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني - و بعض المحشين على الكفايه و هو المشكيني، كما ذكره المحقق النائيني فى مقام الإيراد على هذا الوجه- من أن القضايا الشرطيه الشرعيه ليست فى مقام بيان فعليه تأثير هذا الشرط و عليته فعلاً، بل هى فى مقام بيان اقتضاء هذا الشرط لتحقيق الجزاء و هو لا ينافى عدم ترتب الجزاء عليه لاحتفاهه بالمانع أو عدم الشرط، كما لا ينافى كون غيره مقتضياً و جزء المؤثر و عليه فتأثير غيره فى الجزاء لو سبقه لا ينافى كونه مقتضياً، كما لا يخفى، نعم لو كانت فى مقام بيان أنه شرط و مؤثر فعلاً كان مقتضى الإطلاق انحصار الشرط فيه و هذا التوجيه لا يمكننا الالتزام به لأنه غير صحيح فى نفسه فإن الالتزام به يقتضى تأسيس فقه جديد، لأن مقتضاه أن لا يستفاد من القضايا الشرطيه الوارده فى لسان الشارع فعليه الوجوب عند تحقق الشرط، إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط و هذا ممّا لا يتفوه به أحد فهل ترى أحداً يتوقف فى الحكم بوجوب الوضوء عند النوم استناداً إلى قوله: إذا نمت فتوضأ؟»

إنَّ القدر المسلّم من القضيّه الشرطيّه إفاده العليّه و صلاحيه الشئ للتأثير من دون دخل شئ وجوداً أو عدماً في عليته الذاتيه، و أما ترتّب المعلول بالفعل على العله فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه. (١)

كما قال المحقق النائيني (قدس سره): إنَّ استناد التالي في وجوده إلى المقدم بالفعل فليس المتكلم في مقام بيانه قطعاً ليمسك بإطلاق كلامه لإثبات انحصار العله بالمقدم. (٢)

و توضيح ذلك:

إنَّ القضيّه الشرطيّه هي في مقام بيان اقتضاء الشرط و صلاحيته للتأثير في تحقق الجزاء و ترتبه عليه لا في مقام بيان فعليه تأثير الشرط في تحقق الجزاء و لذا لا ينافي ذلك عدم ترتّب الجزاء لوجود مانع كما أنه لا ينافي كون غيره جزء المؤثر.

أما الجواب عن هذا الإيراد:

قال (قدس سره) في منتقى الأصول: (٣) إنَّ مقتضى هذا الإيراد هو أن لا يستفاد من القضايا

ص: ٦٥

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤١٦.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٥٠؛ فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨١.

٣- . منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٢٨.

الشرطية في لسان الشارع فعليه الوجوب عند تحقق الشرط فلا بد أن يتوقف في الحكم بوجوب الوضوء في قوله «إذا نُمتَّ فتَوْضاً».

وقال بعض الأساطين (دام ظله): (١١) بعد الفراغ عن الترتب و عليه الشرط يقال: إن الألفاظ تفيد فعليه وجود المعنى لا شأنه فأداه الشرط ظاهره في الشرطية الفعلية لا الشرطية الشأنيه.

و لا يخفى أن هذا الإطلاق لو تم يدل على انحصار العله فلا بد فيه من إحراز كون الشرط عله حتى يتمسك بهذا الإطلاق لبيان انحصاره و أما لو لم يثبت عليه الشرط للجزاء فلا يفيد التمسك بهذا الإطلاق.

الإيراد الثالث:

إشاره

(٢)

بعض الأعلام استشكل هذا التقرير بأنه يبتنى على دلالة القضييه الشرطيه على ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العله مع أنه غير ثابت.

ص: ٦٦

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٨٣.

٢- . في درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٤: «و الجواب أنه لو تكرر المسبب بتعدد الأسباب فلا يلزم إهمال السبب أو استناد المسبب إلى مجموع السببين فيحفظ الإطلاق المستفاد من القضييه و هو أنه متى يوجد الشرط يترتب عليه الجزاء من دون لزوم القول بالحصر و أما لو فرضنا الجزاء واحداً على كل حال فاللازم على تقدير تعدد الأسباب و إن كان عدم ترتبه على الشرط أصلاً أحياناً و عدم كونه مستقلاً كذلك لكنك عرفت مما تقدم أننا ما سلمنا دلالة القضييه على كون الشرط عله تامه بل المقدار المسلّم وقوع الجزاء عقيب الشرط مع ربط بينهما و تكفى في الربط كونه صالحاً للتأثير فيه و إن منع من تأثيره سبق عله أخرى» و في فوائد الأصول ج ١ - ٢، ص ٤٨١ - ٤٨٢: «و لكنّ الإنصاف: أن هذا التقريب لا يستقيم، لأنه أولاً... و ثانياً: إن القضييه الشرطيه لا دلالة لها على استناد الجزاء إلى الشرط و كون وجوده معلولاً لوجوده، بل غاية ما تدلّ عليه القضييه الشرطيه، هو الترتب بين الجزاء و الشرط و وجود الجزاء عند وجود الشرط و هذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط عله منحصره أو غير منحصره فإنّ الجزاء يكون مترتباً على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر أو لم يكن» و في المحاضرات ج ٥، ص ٦٥: «هذا القول خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له و السبب في ذلك هو أن غاية ما تدلّ القضييه الشرطيه عليه هو ثبوت الملازمه بين التالي و المقدم فحسب و أما ترتب التالي على المقدم فإنه ليس مدلولاً لها و إنما هو قضييه تفريعه عليه في ظاهر القضييه و تعليقه و من هنا قلنا أن القضييه مع هذا التفريع لا تدلّ إلّا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط و أما الترتب الخاص و هو ترتب المعلول على

العلة فلا يستفاد منها إلا بقريته خاصه فضلاً عن كون هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة المنحصره».

أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظلّه):

(١١)

إنّه إشكال مبنائي لأننا افترضنا مفروغيه عليه الشرط للجزاء (فإنّ بعض الأساطين (دام ظلّه) من أساتيذنا اختار ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)).

و الحاصل: أنّه لايبعد تماميه هذا الوجه.

الوجه الخامس:

إشاره

و هو الإطلاق بمقدمات الحكمه بتقريره الثالث (٢٢) (إطلاق الشرط أيضاً).

قد أورده في الكفايه بعنوان التوهم ثم ناقش فيه (٢٣) و في قبال صاحب الكفايه (قدس سره) بعض الأعلام مثل المحقق النائيني (قدس سره) اعتمدوا على هذا الوجه.

بيان المحقق النائيني (قدس سره):

(٤)

تقريره لإطلاق الشرط هو أنّ الشرط المذكور في القضيّه الشرطيه إما يكون

ص: ٦٧

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٨٢.

٢- . اختار هذا التقرير في الفوائد الحائريه، ص ١٨٤، و في أصول الفقه، ج ١، ص ١٦٢ - ١٦٣ فراجع.

٣- . كفايه الأصول، ص ١٩٦.

٤- . أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٢٥١ و في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٣: «و إن كان الشرط، على الوجه الأوّل، كمجىء زيد و ركوبه و جلوسه و غير ذلك من الحالات التي لا يتوقف إكرامه عليها عقلاً فلا محاله يكون الجزاء مقيداً بذلك الشرط في عالم الجعل و التشريع و معنى التقييد هو إناطه الجزاء بذلك الشرط و مقتضى إناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجوداً و عدماً، بمقتضى الإطلاق و مقدّمات الحكمه، حيث إنّه قيد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه و لم يقيد بشيء آخر ... و مقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطاً في القضيّه، بحيث ينتفى عند انتفائه و هو المقصود من تحقّق المفهوم للقضيّه

فمقدمات الحكمه إنّما تجرى فى ناحيه الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل فى القضيّه من الشرط، لا فى الشرط ... و
الحاصل: أنّ إطلاق الجزاء فى المقام بالنسبه إلى ما عدا الشرط فى اقتضائه المفهوم يكون كإطلاق الوجوب فى اقتضائه النفسيه
العينيّه التعيينيه، من غير فرق بين المقامين أصلاً، حيث إنّ مقدمات الحكمه إنّما تجرى لاستكشاف المراد و أنّ المراد النفس
الأمرى هو ما تضمّنه الكلام بعد إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان، كما هو الأصل الجارى عند العقلاء فى محاوراتهم، حيث
إنّ الأصل العقلائى يقتضى كون المتكلّم فى مقام بيان مراده النفس الأمرى، إلّا أن تكون هناك قرينه نوعيه على الخلاف و فى
المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هو كون المتكلّم فى مقام البيان».

فى حد ذاته مما يتوقف عليه عقلاً وجود ما هو متعلق الحكم فى الجزاء، و إما لا يكون كذلك.

و على الأول فبما أن ترتب الجزاء على الشرط و تقيده به قهرى فلا يكون للقضية مفهوم مثل قولهم: إن رزقت ولداً فاختنه حيث إنه لبيان تحقق الحكم عند تحقق الموضوع.

و أما على الثانى فالحكم الثابت فى الجزاء إما مطلق بالنسبه إلى الشرط المذكور أو مقيد به و ظاهر القضية الشرطيه هو أنه مقيد بوجود الشرط، و بما أن المتكلم فى مقام البيان و قد أتى بقيد واحد و لم يقيده بشىء آخر سواء كان التقييد بذكر عدل له ب- «أو» أم بانضمام شىء إليه ب- «الواو» فيستكشف من عدم تقييد الشرط بالشىء الآخر الذى يعطف عليه ب- «الواو» عدم كون الشرط مركباً من المذكور

ص: ٦٨

فى القضيـه و غيره و أيضاً يستكشف من إطلاقه و عدم تقييده بمثل العطف ب: «أو» انحصار الشرط بما هو مذكور فى القضيـه.

و هذا نظير استفاده الوجوب التعيينى من إطلاق الصيغه، فكما أن إطلاقها يقتضى عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت به كون الوجوب تعيينياً، كذلك مقتضى الإطلاق فى المقام هو انحصار قيد الحكم بما هو مذكور فى القضيـه، فيثبت به أنه لا بدل له فى ترتب الحكم عليه.

بيان الفرق بين التقرير الثانى و الثالث:

(١١)

إن كليهما من باب إطلاق الشرط لكن الإطلاق بتقريره الثانى كان بلحاظ حالات الشرط من جهة انضمام شىء إلى الشرط سواء كان مسبوqاً أم مقارناً و أما الإطلاق بتقريره الثالث فكان بلحاظ عدل الشرط و بدله و إن كان الشرط منعدياً ففى الإطلاق بالتقرير الثانى لوحظ وجود الشرط منضمّاً و فى الإطلاق بالتقرير الثالث لم يلاحظ وجوده منضمّاً.

ص: ٦٩

١- . فى حقائق الأصول، ج ١، ص ٤٥٣، عند التعليقه على قوله «و أما توهم أنه قضيـه إطلاق»: «الفرق بين هذا التقريب و ما قبله أن هذا بلحاظ ظهور كلمه "إن" فى كون الشرط شرطاً بذاته للجزاء و إن لم يكن مؤثراً فعلاً و ما قبله بلحاظ ظهورها فى كونه علّه تامّه مؤثراً فعلاً» و فى منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٣٢: «و الفرق بين هذا الوجه و سابقه واضح فإن سابقه يحاول إثبات الانحصار من طريق إثبات ترتب الجزاء على الشرط و عدم تأثير غيره فيه لو سبقه أو قارنه و هذا الوجه يحاول إثبات الانحصار من طريق عدم تأثير غيره فيه لو انعدم هنا الشرط و جاء غيره فلو لم يثبت الوجه السابق - كما تقرّر- و لم يعلم انفراد تأثير الشرط و عدمه فى صورته تقدّم غيره عليه أو مقارنته أمكن دعوى ثبوت هذا الإطلاق و إثبات الانحصار به، لاختلافهما منهجاً و إن اتحد نتیجه فلاحظ».

(١١)

لا يجوز قياس القضية الشرطيه بالوجوب التعيينى والتخييرى فإنّ وجود البدل و العدل للعلّه غير وجود البدل و العدل للواجب لأنّ سنخ الوجوب التخييرى مابين لسنخ الوجوب التعيينى فإنّهما مغايران ثبوتاً و إثباتاً.

أما ثبوتاً فلأنّ مصلحه الوجوب التعيينى قائمه بنفس الواجب و مصلحه الوجوب التخييرى قائمه إما بالجامع بين أفراد التخيير أو بكل منهما على حده و الوجوب التعيينى غير مشوب و لكن الوجوب التخييرى وجوب مشوب بجواز تركه إلى البدل.

و أما إثباتاً فلأنّ الواجب التخييرى يحتاج إلى بيان زائد بالعطف ب- «أو» بخلاف الواجب التعيينى فإنّه لا يحتاج إلى بيان زائد و حينئذٍ لا بدّ من بيان العدل لو كان موجوداً و إلّا لأخلّ عدم البيان بسنخ الوجوب و أما سنخ العلّه

ص: ٧٠

١- . فى كفايه الأصول، ص ١٩٦ - ١٩٧: «فيه أنّ التعين ليس فى الشرط نحواً يغيّر نحوه فيما إذا كان متعدداً كما كان فى الوجوب كذلك و كان الوجوب فى كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بدّ فى التخييرى منهما من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنّه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً و دخله فى المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً و كان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زياده مؤونه و هو ذكره بمثل (أو كذا) و احتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنّما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطيه فنسبه إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر فإنّه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى فلامحاله يكون فى مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف» و أيضاً راجع المحاضرات، ج ٥، ص ٧٠.

المنحصره لا يختلف مع سنخ العله غير المنحصره فعدم بيان العدل و البدل لا يضر بسنخ العله و لذا لا ملزم لكون المتكلم فى مقام بيانه. (١)

الإيراد الثانى عن المحقق الإصفهانى (قدس سره):

(٢)

إن الإطلاق لا يكون إلا مع انحفاظ مطلق فالإطلاق من حيث الضميمة معقول و أما الإطلاق من حيث كونه ذا بدل فلا، إذ لا يكون بدله إلا فى ظرف عدمه فلا يعقل إطلاق القيد فى ظرف عدم نفسه. (٣)

و هنا إيرادات آخر لانطيل الكلام بذكرها. (٤)

ص: ٧١

١- . فى حواشى المشكىنى، ج ٢، ص ٢٧٨: «أقول: فيه: أنه قد تقدّم أنّ ملاك التمسك بالإطلاق فى صيغه الأمر فى إثبات النفسه أو التعيينه ليس تضيق الوجوب لأنه ليس ملاكاً فى ظهور الألفاظ، بل الملاك هو بناء العرف و الظاهر وجوده فى المقام أيضاً. نعم قوله: مع أنه لو سلّم لم يجد القائل إلى آخره، وارد عليه، كما أوردناه على [التقريبين] الأولين أيضاً» و فى نهايه الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٤٨٢: «فيه أنه لا وجه لهذا الإشكال بعد تسليم أصل الإطلاق فإن معنى تعين الشرط إنّما هو كونه مؤثراً بالاستقلال بخصوصيته الشخصيه فى المشروط و لازم ذلك هو ترتب الانتفاء عند انتفائه على الإطلاق، كان هناك أمر آخر لا فإذا أثبت ذلك حينئذٍ قضيه الإطلاق و كان الحكم أيضاً سنخياً فقهاً يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، نعم لو كان الحكم شخصياً أو ملحوظاً بنحو الطبيعه المهمله لم يلزمه انتفاء الحكم بقول مطلق عند انتفائه، من جهه إمكان أن يكون هناك عله أخرى توجب شخص حكم آخر مثله عند انتفائه فتدبر».

٢- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤١٧، هامش التعليقه.

٣- . قد استشكل بعض الأساطين (دام ظله) على كلام المحقق الإصفهانى (قدس سره) بإيرادات.

٤- . فى غايهاالمسئول، ص ٣٣٤: «و منها: أنّ الظهور المذكور من جهه إطلاق لفظ الشرط فإنّ قوله: إن جاء زيد فأكرمه يقتضى بإطلاق لفظ جاء أنّ المجىء مستقل فى السببيه إذ لو كان هناك شرط آخر وجب ذكره و فيه: أنه إن أراد من الاستقلال فى الشرطيه أنّ الشرط ليس أمراً مركباً من أمور يكون المجىء جزءاً منها بل هو مستقل فى الشرطيه كنفس الوضوء للصلاه و ليس من قبيل أجزاء الوضوء مثلاً فمسلم لكن لا ينافى ذلك وجود شرط مستقل آخر فإنّ الوضوء شرط مستقل للصلاه و لا ينافى كون ستر العوره أيضاً شرطاً و إن أراد أنه سبب تام بحيث لا مدخله لشيء آخر فى الشرطيه فاقضاء إطلاق الشرط لذلك ممنوع بل نقول إنّ إطلاق الشرط لا يفيد الاستقلال بالمعنى الأول أيضاً». أيضاً راجع المحاضرات، ج ٥، ص ٦٩ - ٧٠ و بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٦٨ و منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(١١)

و بيانه يتوقف على مقدّمه و هي أنّ الشارع يكون في مقام بيان الأحكام الشرعيه بجميع قيوده و ذلك من سيرته في جميع كلماته إلّا فيما إذا كانت المصلحه في عدم البيان و لا يضرّ تلك الموارد بظهور القضايا الشرعيه في كونها لبيان جميع القيود و الشروط.

ص: ٧٢

١- . أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤١٨. و في حواشي المشكيني، ج ٢، ص ٢٧٨: «الرابع: التمسّك بالإطلاق المقامي، بأن يقال: إنّه إذا أحرز كون المولى في مقام بيان وحده السبب و تعدّده فحيث اقتصر على واحد يعلم أنّها علّه منحصره و إلّا لكان ناقصاً لغرضه. الخامس: التمسّك به أيضاً و لكن بوجه آخر بأن يقال: إنّه إذا أحرز كونه في مقام بيان ما هو المؤثر في الجزء و أنّه هل المجيء بما هو أو الجامع بينه و بين غيره؟ و اقتصر عليه، يستكشف أنّها علّه منحصره و إلّا لزم نقض غرضه إذ المؤثر -على فرض التعدّد- هو الجامع بناء على القول بامتناع استناد الواحد إلى الكثير و لم يبينه مع أنّه في مقام بيانه و لا يخفى أنّ هذا غير سابقه لأنّ الأوّل لا يحتاج إلى المقدّمه العقليه المذكوره، بخلافه و لكن يرد عليهما: أنّهما غير نافعين للقائل بالمفهوم لأنّهما ليسا دائمين» و في منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٣٦ و ٢٣٧: «ليس لدينا بعد إنكار ما تقدّم من الوجوه سوى طريقتين: ... الثاني: أن تكون مستعمله في مقام إفاده ما هو الشرط، فيكون مقتضى الإطلاق المقامي انحصار الشرط بالمذكور و هذا الوجه قريب إلى نظر العرف و حينئذٍ يقال: إنّه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفيه استعمال القضييه الشرطيّه في هذا المقام ففي مورد يشك فيه يلحق بالغالب فإنّ الغلبه بحدّ تكون من الأمارات العرفيه الموجهه لظهور الكلام في ذلك و لولا هذا الوجه لما كان للمفهوم وجه يرتكن عليه و إنكاره يستلزم تأسيس فقه جديد فالتفت و بالجملة: فلا طريق إلى إثبات المفهوم سوى الإطلاق المقامي».

و بحث مفهوم الشرط أعمّ من مقام استنباط الأحكام الشرعيه بل هو يشمل المباحث التفسيريه و أيضاً يشمل جميع المحاورات العرفيه و لكننا نبحت عنه من جهه كونه فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه و لذا لانشك فى كون الشارع فى مقام بيان الأحكام و أما فى المباحث التفسيريه فلم يثبت كون القضيّه الشرطيه فى مقام بيان جميع القيود و الشروط و لذا نرى أنّ المحدث الحر العاملى (قدس سره) ادعى فى الفوائد الطوسيه (١١) أنّ الآيات القرآنيه التى لا مفهوم للشرط فيها تبلغ مائة و عشرين آيه و لكن الآيات التى اعتبرت فيها مفهوم الشرط لا تبلغ هذا المقدار و لذا جعل ذلك دليلاً على عدم حجيه مفهوم الشرط و لكنه يرد عليه أنّ عدم دلالة أكثر الآيات المشتمله على القضيّه الشرطيه على المفهوم هو من جهه عدم كونها فى مقام البيان و لكن البحث هنا يقع فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان جميع القيود و الشروط فهل حينئذ يدلّ القضيّه الشرطيه على المفهوم أو لا؟

فنقول: إذا كان المولى فى مقام بيان كل ما له العليه (أو فقل: فى مقام بيان جميع القيود و الشروط) فاقصر على خصوص المجيء مثلاً، كشف ذلك عن انحصاره فيها و إلّا كان ناقضاً لغرضه.

و هذا البيان الذى أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو الاستدلال بالإطلاق المقامى فى قبال الاستدلال بالإطلاق الانصرافى و الإطلاق اللفظى.

و الحاصل: تماميه الإطلاق المقامى الذى تمسك به المحقق الإصفهاني (قدس سره) عندنا.

ص: ٧٣

إن مقتضى الترتب العلى على المقدم بعنوانه أن يكون بعنوانه الخاص به عله، و لو لم تكن العله منحصره لزم استناد التالى إلى الجامع بينهما و هو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه.

إن ذلك يتم فى ما إذا قلنا بجريان قاعده «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد» فى هذا المقام و لكنّه ممّا لا يمكن الإلتزام به لأنّ هذه القاعده لا تجرى فى العلل الطبيعیه كما أنّها لا تجرى فى موضوعات الأحكام التى هى كالعلل للأحكام.

١- . نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤١٦. و فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٦٦: «التقريب الرابع: و هو كسابقه فى الفقرات الثلاث و لكنّه يختلف عنه فى كيفية البرهنه على الفقره الثالثه فإنّه يتمسك هنا بظهور آخر فى الجمله الشرطيه لإثبات الانحصاريه و هو ظهورها فى كون الشرط بعنوانه دخيلاً فى مقام التأثير فى الجزاء لا بعنوان آخر ملازم أو مقارن و هذا لا يكون إلّا حيثما يكون الشرط عله منحصره للجزاء إذ لو كان هناك عله أخرى فإمّا أن يكون كل من العلتين بخصوصيته عله للجزاء أو بالجامع بينهما و الأوّل مستحيل لأنّه يلزم منه صدور الواحد بالنوع من الكثير و الثانى خلاف ظاهر الشرطيه فى دخل خصوصيه الشرط فى الحكم أيضاً».

٢- . فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ١٦٧: «و هذا التقريب غير تامّ أيضاً، لأنّه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل و لا يلزم منه محذور، أمّا على القول باختصاص قانون (الواحد لا يصدر إلّا من واحد) بالواحد الشخصى فواضح و أمّا على القول بعمومها للواحد النوعى أيضاً فلأنّ الواحد بالنوع فى المقام إن أريد به الوجوب فإن أريد به المجمعول فهو ليس أمراً حقيقياً تصديقاً كى يطبق عليه قوانين العليه و إنّما هو أمر فرضى حالى تصورى على ما تقدّم توضيحه مراراً و لو أريد به الجعل فهو صادر عن الجاعل و معلول له و ليس معلولاً للشرط أصلاً و دور الشرط بحسب الحقيقه دور التحصيل و التقيد و إنّ أريد بالواحد النوعى الملاك فلا موجب لافتراض وحدته بالنوع فى الوجوبين المستندين إلى العلتين».

(١١)

و هو الطريق الأول الذى سلكه المحقق العراقي (قدس سره)، فقال: إن دلاله القضيّه الشرطيّه على التلازم بين المقدم و التالى بل و على كون اللزوم بينهما بنحو العليّه و المعلوليّه، فالظاهر هو كونها فى غايه الوضوح كما يشهد به الوجدان و يوضحه المراجعه إلى العرف و أهل المحاوره و اللسان فى نحو هذه القضايا حيث ترى أنّهم يفهمون منها الترتّب بين المقدم و التالى بنحو العليّه فضلاً عن اللزوم بينهما و عليه فدعوى المنع عن الدلاله على اللزوم أو الترتّب بنحو العليّه فى غايه السقوط.

و لكن لدعوى المنع عن الترتّب بنحو العليّه المنحصره مجال ثم استدل على ذلك بالإطلاق الانصرافى و بالإطلاق بمقدمات الحكمه.

تم الكلام هنا عن الدليل الأول على إثبات مفهوم الشرط و هو الاستدلال عليه من طريق إثبات العليّه المنحصره، و قد تقدم أنّ لإثبات المفهوم الشرط خمس أدله، فتصل النوبه إلى الدليل الثانى.

نتيجه الكلام:

تماميه هذا الدليل الأول بالإطلاق بمقدمات الحكمه بالتقرير الثانى و بالإطلاق المقامى.

ص: ٧٥

و هو ما أفاده أبو المجد الإصفهاني (قدس سره) في وقايه الأذهان^(١) و الشهرستاني (قدس سره) في غايه المسؤول^(٢).

قبل بيان مختارهما نتعرض لمقدمه حتى يتضح ذلك:

مقدمه في الفرق بين الترتب و التعليق:

إنّ المحقق الأنصاري (قدس سره) قال: إنّ لفظ التعليق مشعر بالانتفاء عند الانتفاء^(٣) و قال أيضاً صاحب منتقى الأصول (قدس سره) ^(٤) بالفرق بين معنى الترتب و التعليق (خلافاً لبعض الأعلام مثل المحقق الإصفهاني (قدس سره)) و فسّر التعليق بأنه ربط أحد الشئيين بالآخر بنحو لا يتخلف عنه و لا يمكن تحقّقه بدونّه فهو يساوق العليّه المنحصره إذ من الواضح أنّ الشئ إذا كان يوجد بسببين لا يقال: إنّهُ معلق بكل منهما.

و في قبالة بعض الأعلام استعملوا التعليق فيما لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء مثل صاحب المعالم (قدس سره) حيث عبّر في مفهوم الوصف أيضاً بالترتيب^(٥) و كما تقدّم ذلك في كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) حيث أردفه بالترتيب.

ص: ٧٦

- ١- . وقايه الأذهان، ص ٤١٩.
- ٢- . غايه المسؤول في علم الأصول، ص ٣٣٤.
- ٣- . مطارح الأنظار، ص ١٦٩.
- ٤- . منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢١٣.
- ٥- . معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ٧٩: «و اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفه نفى الحكم عند انتفائها فأثبتته قوم و هو الظاهر من كلام الشيخ و جنح إليه الشهيد في الذكرى و نفاه السيد و المحقّق و العلّامه و كثير من الناس و هو الأقرب».

إشاره

(١)

قال: إنَّ التعليق يدل على الملازمه بين الشرط و الجزاء.

وقال: إن ثبت مفهوم للشرط فليس لوضع «إن» و سائر حروف الشرط لذلك بل يثبت من التعليق الذي دلَّت أدواته عليه، فالأدوات تدل على التعليق و التعليق يدل على المفهوم حيث إنَّه لاشك في ظهور التعليق في اختصاص الحكم و التخصيص بالشرط لا بدَّ له من باعث صالح يدعو إليه و احتمال وجود نكته أُخرى غير اختصاص الحكم بالشرط لا يضرّ بالظهور في اختصاصه به كما لا يضرّ احتمال وجود القرينه الصارفه بظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فيدفع هنا بالأصل كما يدفع هناك و التعليق يدل على الملازمه بين الشرط و الجزاء بل هو معنى التعليق و للملازمه أقسام و الظاهر الغالب كونها من قبيل سببيه الشرط للجزاء ما لم تكن قرينه على خلافها و بالغ جماعه فجعلوها ظاهره في العله التامه المنحصره و يكفي في فساد القتع بأنَّ من قال «إن أكرمك فأكرمه» و قال بعده «إن زارك فأكرمه» ليس لكلامه الثاني أدنى مخالفه لكلامه الأول.

بإحظ عليه:

إنَّ ما أفاده من الظهور الغالب في السببيه لا يكفي لإثبات مفهوم الشرط بل لا بدَّ من إثبات الانحصار فما أفاده من أنَّ الظهور في العله التامه المنحصره فاسد لا يناسب المقام بل ما أفاده من أنَّ التعليق ظاهر في اختصاص الحكم ليس إلَّا من باب انحصار سببيه الشرط، نعم إنَّ ادعاء وضع القضييه الشرطيه للعله التامه المنحصره فاسد لا ادعاء الظهور فيها.

ص: ٧٧

و هو ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) (١٧) و إنه سلك من طريقين تارةً من طريق إثبات العله المنحصره كما تقدم و أخرى من طريق آخر غير إثبات انحصار العله في الشرط و البحث هنا في هذا الطريق الثانى.

مقدمه فى تحليل معنى القضيه الحملية:

قبل بيان مفاد القضيه الشرطيه لابد من تحليل معنى القضيه الحملية، فإن القضيه الحملية لا تقتضى أزيد من كون المتكلم فى مقام إثبات حكم وجوب الإ-كرام لزيد بنحو الطبيعه المهمله و لا يقتضى أن تكون بصدد إثبات سنخ الحكم و الطبيعه المطلقه (و المهمله فى قوه القضيه الشخصيه و لا ينافى هذا الإهمال إطلاق الموضوع و الحكم بحسب حالات الموضوع).

نعم مقتضى القضيه الحملية ثبوت الحكم للموضوع (و هو «زيد» فى المثال المذكور) من جهه جميع حالاته من القيام و القعود و المعجىء و غير ذلك و هذا معنى إطلاق الموضوع.

و لَمّا كان موضوع الحكم مطلقاً بحسب الحالات من المعجىء و غيره يلزمه إطلاق فى طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

و يلزم من ذلك (إطلاق الحكم و الموضوع بحسب حالات الموضوع) عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع فى حال القيام و القعود و المعجىء من جهه ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين.

(و عدم جواز ثبوت وجوب آخر شخصى لما يلزمه من محذور اجتماع المثليين هو ممّا يبتنى عليه الاستدلال على مفهوم الشرط).

بيان المحقق العراقي (قدس سره):

اشاره

و حينئذ نقول: إنّ طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلّا مجرد إناطه النسبه الحكيمه بما لها من المعنى الإطلاقى بالشرط و هو المجرىء.

فإذا كان مقتضى طبع القضيّه الحمله فى مثل قوله «أكرم زيدا» هو ثبوت حكم شخصى محدود لـ «زيد» على الإطلاق (جميع حالات زيد) الملازم لانحصار الحكم الشخصى و عدم وجود فرد آخر منه فى بعض حالات الموضوع (مثل حاله عدم المجرىء) فلاجرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيه بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجرىء و عدم ثبوت وجوب شخصى آخر له فى غير حال المجرىء و يلزمه عقلاً انتفاء سنخ الحكم (وجوب الإكرام) عن الموضوع (زيد) عند انتفاء الشرط (المجرىء) و لانعنى من المفهوم إلّا ذلك.

و قد استشكل عليه بعض الأعلام بما لايمكننا مساعدته عليه فلا نتعرض له.

ملاحظتنا على هذا الوجه:

و الحق فى الإيراد عليه: هو أنّ الإطلاق الأحوالى لـ «زيد» إن كان موضوعاً للحكم الشخصى بوجوب الإكرام و بعد ذلك قيد بحاله المجرىء فيصح ما أفاده حيث إنّ الحكم الشخصى اختصّ بحاله المجرىء و لم يبق وجه لهذا الحكم فى صورته عدم المجرىء و لكن إن قلنا بأنّ الموضوع لوجوب الإكرام من الأول هو

زيد في حاله مجيئه كما هو الظاهر من القضيه الشرطيه فلا ينافي ذلك وجود حكم شخصي آخر لزيد في حاله عدم مجيئه، لأنّ كل موضوع يقبل حكماً شخصياً غير الحكم الشخصي الذي يختصّ بموضوع آخر.

ص: ٨٠

إشاره

و هو ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) (١)

المقدمه:

إنَّ الجملة الخبرية موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الإخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه و ذلك لأمرين:
الأول: إنَّها لاتدلُّ على ثبوت النسبه فى الواقع أو عدمه مع قطع النظر عن حال المخبر من حيث وثاقته و قطع النظر عن القرائن الخارجيه.

الثانى: إنَّ الوضع عبارته عن التعهيد و الالتزام النفسانى المبرز بمرزوما فى الخارج فاللفظ يدلُّ على أنَّ المتكلم به أراد تفهيم معنى خاصّ و التعهد و الالتزام يتعلقان بالفعل الاختيارى فلا يتعلقان بثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه لأنَّ ثبوت النسبه و عدمها خارج عن اختيار المتكلم بل هو تابع لثبوت عللها فى الواقع، فالتعهد و الالتزام يتعلقان بإبراز قصد الحكايه و الإخبار عن ثبوت النسبه أو عدمها فى الخارج.

فالجملة الخبرية تشترك مع الجملة الإنشائية فى الدلاله على قصد المتكلم لأنَّ الجملة الإنشائية موضوعه للدلاله على قصد المتكلم إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فهما لاتتصفا بالصدق و الكذب نعم إنَّ لمدلول الجملة الخبرية واقعا موضوعيا دون مدلول الجملة الإنشائية و لذا تتصف الجملة الخبرية بالصدق و الكذب بملاحظه مطابقه مدلولها للواقع و عدم مطابقته له.

ص: ٨١

و القضييه الشرطيه إذا كانت إخباريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الإخبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم فهي بطبيعه الحال تدلّ بالالتزام على انتفاء الإخبار عنه على تقدير انتفاء المقدم و هذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلاله الالتزاميه الوضعيه.

أما القضايا الشرطيه إذا كانت إنشائيه فعلى نوعين:

الأول: ما يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً مثل إن رزقت ولداً فاختنه

و الثانى: ما لا يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً بل يكون التعليق و التوقف بجعل المولى و اعتباره.

أما النوع الأول فهو خارج عن محل الكلام و لا يدل على المفهوم.

و أما النوع الثانى فهو يدل على المفهوم، لأنّ دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركيزتين:

الركيزه الأولى: أن يكون الموضوع فيها غير الشرط الذى علّق عليه الجزاء

الركيزه الثانيه: أن لا يكون التعليق تكوينياً و عقلياً.

و هذه الركيزتان موجودتان فى النوع الثانى، دون النوع الأول حيث إنّه فاقد للركيزه الثانيه.

بيان ذلك: إنّ حقيقه الإنشاء عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمّه المكلف و إبرازه فى الخارج بمبرزما.

و من الطبيعى أنّ هذا الاعتبار قد يكون مطلقاً و قد يكون معلقاً على شىء خاص و تقدير مخصوص فإنّه بطبيعه الحال يكشف عن ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت تقدير خاصّ و عن انتفائه عند انتفائه فى الخارج و الدلاله على انتفاء

الاعتبار عند انتفاء التقدير الخاص هي بالدلالة الالتزامية لأنّ الملازمه بينهما بينه بالمعنى الأخصّ.

و السّرّ فيه ما عرفت من أنّ اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحاله خاصّه فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء هذه الحاله و من الطبيعي أنّ هذا اللازم بين بالمعنى الأخصّ حيث إنّ النفس تنتقل إليه من مجرد تصور عدم الإطلاق في اعتبار المولى و أنّه يكون على تقدير خاصّ و مقيداً به، فالقضية الشرطيه التي تدلّ على الأول بالمطابقه فلامحاله تدلّ على الثاني بالالتزام.

ثمّ إنّ هذه الدلاله مستنده إلى الوضع أى وضع أدوات الشرط للدلاله على ذلك ككلمه: إن و إذا و لو و ما شاكل ذلك و لم تكن مستنده إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه، لفرض أنّها لازمه بينه بالمعنى الأخصّ لدلالاتها المطابقه و هي دلالتها على التعليق و الثبوت.

بلا حظ عليه:

أنا لانرى لمسلك التعهد هنا أثراً و على أى حال يرد عليه أنّ تقييد الجزاء على الشرط يفيد انتفاء شخص حكم الجزاء عند انتفاء الشرط لا انتفاء سنخه نعم إنّ التعليق أمر غير التقييد.

ص: ٨٣

و هو الاستدلال بالروايات:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ (الْمَاهُوزِيِّ) عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَغْنِي (الْمُرَادِي) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الشَّاهِ تَذْبِيحٌ فَلَا تَتَحَرَّكَ وَ يَهْرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيْطٌ فَقَالَ (عليه السلام): «لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) كَانَ يَقُولُ: إِذَا رَكَضَتِ الرَّجُلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ» (١).

فإن استدلال الإمام الصادق (عليه السلام) بكلام أمير المؤمنين (عليه السلام) يدل على ثبوت مفهوم الشرط فإن الإمام (عليه السلام) استدلل بمفهوم كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) من دون قرينه و هو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

و لا إشكال في اعتبار سند الرواية، و هناك روايات أخر استدلتوا بها على مفهوم الشرط أيضاً. (٢)

ص: ٨٤

١- . الوسائل، ج ٢٤، كتاب الصيد و الذبائح، الباب ١٢، ح ١. في أصول الفقه، ج ١، ص ١٦٣: «فإن استدلال الإمام بقول علي (عليه السلام) لا يكون إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل».

٢- . في الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، ج ١، ص ٥٨: «و لم نقف في النصوص على ما يقتضى الحجية في شيء منها سوى مفهوم الشرط فقد ورد في جملة منها ما يدل على ذلك» ثم ذكر الرواية الأولى و الثانية و الثالثة التي تذكر في هداية المسترشدين و في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٢٨ - ٤٣٠: «و يمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين آخرين: ... ثانيهما: عده من الروايات الدالة عليه منها: ما رواه القمي في تفسيره و الصدوق في معاني الأخبار أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن قول الله عزَّ وَ جَلَّ في قصِّهِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قَالَ: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) (الأنبياء: ٦٣). قَالَ (عليه السلام) مَا فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ وَ مَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قِيلَ وَ كَيْفَ ذَلِكَ فَقَالَ (عليه السلام) إِنَّمَا قَالَ إِبْرَاهِيمَ (فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ). إِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئًا فَمَا نَطَقُوا وَ مَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) ... و منها: ما ورد في تفسير قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقرة: ١٨٥). في ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عبيد بن زراره أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن تلك الآية فقال: «مَا أُبَيِّنُهَا مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ» ... و منها: ما ورد في قوله تعالى: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) (غافر: ٦٠). في ما رواه القمي في الصحيح عن الصادق (عليه السلام) أنه قَالَ لَهُ رَجُلٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ - إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وَ إِنَّا نَدْعُو فَلَا يَسْتَجَابُ لَنَا، قَالَ لِأَنَّكُمْ لَا تَتَفَوَّنَ اللَّهُ بِعَهْدِهِ وَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ) (غافر: ٦٠) فمعناه أن قضيه التعليق الظاهر من الآية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم فحيث لا تفون الله بعهده لا يفى لكم بعهدكم و منها: ما ورد في قوله تعالى: (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) حيث قال: لو سكت لم يبق أحد إلا تعجل، و لكنّه قال: (وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) (البقرة: ٢٠٣) فإن ظاهره أن ذلك من أجل إثبات الإثم بالتأخير من جهة المفهوم لولا أنه تعالى صرح بخلافه، إلى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتبع» و في الفصول الغرويه ص ١٥٠ ذكر الرواية الثانية و الرابعة ثم قال: «و قد استدلل ... و بما في صحيحه جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وَ إِنَّا نَدْعُو فَلَا يَسْتَجَابُ لَنَا، قَالَ لِأَنَّكُمْ لَا تَتَفَوَّنَ اللَّهُ بِعَهْدِهِ وَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ) وَ اللَّهُ لَوْ وَفَيْتُمْ

لله لَوْفَى اللهُ لَكُمْ وَلَا دَلَالَهُ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ أَيْضاً فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْهَا أَنَّ مَا وَعَدَ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ مِنْ إِجَابَةِ دَعَائِهِمْ مَقِيدٌ بِصُورِهِ وَفَائِهِمْ بَعْدَهُ فَلَا وَعْدَ بِالْإِجَابَةِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْوَفَاءِ بِهِ وَهَذَا الْمَعْنَى يَسْتَفَادُ مِنْ ضَمِّ أَحَدِ الْمَنْطُوقِينَ إِلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى اعْتِبَارِ الْمَفْهُومِ وَقَدْ يَسْتَدَلُّ أَيْضاً بِرَوَايَاتٍ أُخْرَى مِمَّا لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى ذَلِكَ تَرَكَنَا التَّعْرُضَ لَهَا مَخَافَةَ الْإِطْنَابِ» وَذَكَرَ جَمِيعَ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ السَّيِّئَةَ إِلَّا الرِّوَايَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِآيَةِ (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) السَّيِّدِ عَبْدِ اللهِ الشَّيْبَرِيِّ (قَدَسَ سِرُّهُ) فِي الْأَصُولِ الْأَصْلِيَّةِ. فِي هِدَايَةِ الْمُسْتَرَشِدِينَ، ج ٢، ص ٤٣٠: «وَقَدْ يَسْتَدَلُّ فِي الْمَقَامِ بَعْدَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَلَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ. مِنْهَا: مَا رَوَاهُ الْعِيَّاشِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَتَرَوَّجَتْ بِالْمُتَعَةِ أَتَحِلُّ لِرِزْوَجِهَا الْأَوَّلِ؟ قَالَ لَا، لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَدْخُلَ فِي مِثْلِ الَّذِي خَرَجَتْ مِنْ عِنْدِهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يَقِيمَا حُدُودَ اللهِ) وَالْمُتَعَةُ لَيْسَ فِيهَا طَلَّاقٌ».

و المتحصّل هو ثبوت مفهوم الجملة الشرطية بالدليل الأول و الخامس، فإنّ الدليل الأول هو إثبات مفهوم الشرط من طريق العليّه المنحصره بالإطلاق

ص: ٨٥

١- . قد استدلل على ثبوت المفهوم بوجوه آخر: فى الوافيه ص ٢٣٣ - ٢٣٤: «احتجّ الخصم بوجوه ضعيفه، أقواها: أنّ التعليق على الغايه و الشرط و الصفه و غيرها، يجب أن يكون لفائده و الفائده هي مخالفه حكم المذكور للمسكوت عنه، لأنّ الأصل عدم غيرها من الفوائد و هي أمور: الأوّل أن يكون قد خرج مخرج الأغلّب، مثل: (وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (النساء: ٢٣) فإنّ الغالب كون الربائب فى الحجور فقيده لذلك، لا- لأنّ حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه. الثانى: أن يكون لسؤال سائل عن المذكور أو لحادثه مخصوصه به، مثل أن يسأل: هل فى الغنم السائمه زكاه؟ فيقول: فى الغنم السائمه زكاه أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمه دون المعلوفه. الثالث: أن تكون المصلحه فى السكوت عن المسكوت عنه، وعدم إعلام حاله و غير ذلك من الفوائد المذكوره فى المطولات و المخالفه ممّا لا يحتاج إلى القرينه، بخلاف الفوائد الأخر فإنها محتاجه إلى القرائن الخارجيه فيصير عند عدم القرينه من قبيل اللفظ المرّد بين المعنى الحقيقى و المجازى فظاهر أنّه محمول على المعنى الحقيقى، عند التجرد عن القرينه» و راجع أيضاً قوانين الأصول، ص ١٧٦؛ مفاتيح الأصول، ص ٢٠٩. و فى معارج الأصول ص ٦٨: «لنا أنّ قول القائل: اعط زيدا درهماً إن أكرمك، جار مجرى قولنا: الشرط فى (إعطائه) إكرامك و فى الثانى ينتفى العطاء عند انتفاء الإكرام فكذلك فى مسألتنا و أيضاً فإنّ الشرط هو ما (يتوقّف) عليه الحكم فلو حصل بدونّه لم يكن شرطاً» و فى الفوائد الحائريه، ص ١٨٣: «إنّ مفاد كلمه (إذا) مثلاً الشرطيه أى شرطيه شىء لشىء. هذا بحسب اللغه و العرف معاً و مقتضى معنى الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه و لا فرق بين أن يكون مفاد الكلمه الاسميه أو الفعليه أو الحرفيه. مثل أعط زيدا درهماً، بشرط أن يكرمك أو الشرط فيه أن يكرمك أو يشترط فيه أن يكرمك، أو إن أكرمك أو إذا أكرمك و ممّا ذكر ظهر أنّ حكم المفهوم عام، كما هو المعروف من المشهور، لأنّ معنى الشرطيه أنّه كلّما انتفى الشرط انتفى المشروط» و فى مفاتيح الأصول، ص ٢٠٨: «و منها أنّ كلمه إن للشرط و هو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط. أمّا المقدمه الأولى فلوجهين: أحدهما أنّه لا فرق بين أن يقول إن جاءك فأكرمه و بين أن يقول يجب إكرامه بشرط مجيئه و يعبر عن مضمون كلّ منهما بالآخر و ليس ذلك إلّا لاتحاد معناهما و ممّا يؤكد ذلك أنّه لو نذر أن لا يشترط فقال: إن جاءك فأكرمه كان عاصياً و ثانيهما تصريح النحاه فيما حكى عنهم جماعه بأنّ كلمه إن حرف الشرط و إجماعهم حجه و أمّا المقدمه الثانيه فلوجه الأوّل أنّ المتبادر من لفظ الشرط حيثما يطلق ما ذكرناه فإنّه إذا قيل يشترط فى وجوب الصلاه دخول الوقت و فى وجوب الزكاه الحول و فى صحه الصلاه الطهاره فإنّه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. الثانى أنّ الأمه متفقّه على أنّ الحياه شرط لوجود العلم و كذا القدره و الإراده و نحو ذلك و أنّ الحول شرط لوجوب الزكاه و حكموا بانتفاء العلم و القدره و الإراده عند عدم الحياه و بانتفاء الزكاه عند عدم الحول و لولا أن مقتضى الشرط ذلك لما كان الأمر كذلك. الثالث أنّ الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لأنّه ليس علّه له و لا مستلزماً فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز أن يطلق على كلّ شىء أنّه شرط لكلّ شىء و هو باطل قطعاً» و راجع أيضاً الوافيه، ص ٢٣٥؛ قوانين الأصول، ص ١٧٥؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٣٢ و ص ٤٢٨ و زبده الأصول، الشيخ البهائى، ص ١٥١؛ درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٢؛ حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٢٧٩؛ نهايه الأصول ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

إشاره

هنا وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ الحكم في الجزاء معلق على الشرط و لا مانع من أن يخلفه و ينوب عنه شرط آخر يجرى مجراه مثل قوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (٢) حيث إنّه ينوب عن الآيه شهاده رجل و امرأتين و أيضاً ضمّ اليمين إلى الشاهد الأول.

الإيراد على هذا الوجه:

(٣)

إنّه لا إشكال في نيابه شرط عن شرط آخر و قيامه مقامه و لاشك في احتمال

ص: ٨٨

١- في الذريعه، ج ١، ص ٤٠٣: «و منها أنّ تعليق الحكم بالشرط لِمَا دَلَّ على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصّيفه و الجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما كالآخر في التخصيص، لأنّه لا فرق بين أن يقول: «في سائمه الغنم الزكاه» و بين أن يقول: فيها إذا كانت سائمه الزكاه ... و الجواب عن الثالث أنّ الشرط عندنا كالصّيفه في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه و بمجرد الشرط لا يعلم ذلك و إنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل، لأنّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب عنه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج من أن يكون شرطاً، ألا ترى أنّ قوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (البقره: ٢٨٢) إنّما منع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضمّ إليه الآخر فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول ثمّ يعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني ثمّ يعلم بدليل أنّ ضمّ اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يحصى» و في كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ١٩٧: «ثمّ إنّه ربّما استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه: أحدها: ما عزی إلى السيد من أنّ تأثير الشرط، إنّما هو تعليق الحكم به» إلخ.

٢- سورة البقره (٢): ٢٨٢.

٣- في قوانين الأصول ص ١٧٧: «أنت خبير بأنّ الاحتمال لا يضّر بالاستدلال بالظواهر و إلّا لانسدّ باب الاستدلال في الآيات و

الأخبار» و في الفصول الغرويه في الأصول الفقيهيه، الشيخ محمّد حسين الحائري، ص ١٥١: «الجواب ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المتبادر من اعتبار شيء شرطاً عند الإطلاق أن يكون شرطاً على التعيين و هذا الظهور لا يختصّ بالمقام الأتري أنّ المتبادر من قولك هذا واجب أو مندوب أنّه كذلك على التعيين مع أنّ الكل حقيقه في البدل أيضاً على ما هو التحقيق هذا إذا أريد المنع من إطلاق المفهوم وإن أريد المنع منه مطلقاً فالجواب عنه واضح إذ لا خفاء في أنّ زوال الشرط يستلزم زوال المشروط في الجملة» و في كفايه الأصول، ص ١٩٧-١٩٨: «و الجواب: أنّه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر، ضروره أنّ الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الإثبات و دلالة القضييه الشرطيه عليه و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضرّه، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحاً أو مساوياً و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى» و راجع أيضاً و في مطارح الأنظار، ص ١٧٢ و درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائري، ج ١، ص ١٩٥.

ذلك بحسب مقام الثبوت، و لكن الكلام هو في مقام الإثبات فإن المدعى هو أن ظاهر الجمله الشرطيه ينفي هذا الاحتمال.

فما أفاده السيد (قدس سره) خلط بين مقام الثبوت و الإثبات.

الوجه الثاني:

إشاره

(١)

إنّ القضية الشرطيه لو دلت على المفهوم لكانت بإحدى الدلالات الثلاث المطابقي و التضمني و الالتزامي و كلها مفقوده في المقام.

ص: ٨٩

١- . في هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٤٠: «و هناك وجوه آخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور، لأبأس بالإشاره إلى جملة منها: أنه لو دلت لكانت بإحدى الدلالات الثلاث و كلّها منتفيه. أمّا المطابقه و التضمن فظاهر، كيف؟ و لو دلّ عليه بأحد الوجهين لكان منطوقاً و أمّا الالتزام فلاّ من شروطه اللزوم العقلي أو العرفي و كلاهما منتفیان في المقام، ضروره أنه لا ملازمه بين حصول الجزاء عند حصول الشرط و انتفائه عند انتفائه لا عقلاً و لا عاده و لذا لايراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات» و في كفايه الأصول، ص ١٩٨: «ثانيها أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات و الملازمه كبطلان التالي ظاهره».

(١)

إن دلالة القضية الشرطية على المفهوم هي بالدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأخص.

الوجه الثالث: عن السيد المرتضى (قدس سره)

إشارة

(٢)

لو دلت القضية الشرطية على المفهوم يلزم دلالة هذه الآية (وَلَا تُكْرَهُوا

ص: ٩٠

١- . في مفاتيح الأصول، ص ٢٠٩ و ٢١٠: «التحقيق أنّ التعليق المفروض يدلّ على ذلك بالدلالة الالتزامية و أنّه لا ينفك تصوّر نفى وجوب إكرام زيد عند عدم المجىء إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه عن وجوب إكرامه عند المجىء و هو آية الدلالة الالتزامية و الشواهد على ذلك كثيره منها أنّا نجد التناقض الصّريح لو قال أكرم العلماء فى جميع أحوالهم قيامهم و قعودهم و استقلالهم فقال بلا فصل أكرمهم إن كانوا قائمين و حملنا ذلك على البداء من القائل و لو قاله بعد مدّه حملناه على النسخ و منها» إلخ و فى هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٤٠: «الأظهر فى الجواب أن يقال بحصول الدلالة الالتزامية، لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط و عدمه عند عدمه، لوضوح خلافه، بل لأنّ المفهوم من القضية الشرطية شىء يلزم من إرادته الانتفاء عند الانتفاء إمّا عقلاً أو عادةً أو عرفاً، نظراً إلى جريان المخاطبات العرفية على ذلك و انصراف ذلك منه عند الإطلاق» و فى مطارح الأنظار، ص ١٧٢: «و الجواب أنّنا نمنع بطلان التالى إذ الالتزام ثابت فإنّنا قد قدمنا أنّ العرف قاض بأنّ المستفاد من أداء الشرط هو التعليق على وجه خاص يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء و ذلك نظير قضاء العرف باستفاده الطلب من الأمر على وجه لا يرضى الطالب بتركه و هو المعبر عنه بالوجوب فيكون الوجوب مدلولاً التزامياً وضعياً للأمر» و فى كفايه الأصول، ص ١٩٨: «و قد أوجب عنه بمنع بطلان التالى و أنّ الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى إثباته أو منعه فلا تغفل».

٢- . فى الأحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٩٢٠: «فصل فى إبطال دعواهم فى دليل الخطاب ... و كذلك قوله تعالى: (وَلَا تُكْرَهُوا فِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور: ٣٣). أتراه مبيحاً للبغاء إن لم يردن تحصن». المحصول، الرازى (٦٠٦)، ج ٢، ص ١٢٧: «احتج المخالف بالآية و الحكم. أمّا الآية فهو أنّ المعلق إن على شىء لو كان عدماً عند عدم ذلك الشىء لكان قوله عزّ وجلّ: (وَلَمَّا تُكْرَهُوا فِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور: ٣٣) دليلاً على أنّه ما حرم الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصن وقوله تعالى: (فَكَابِتُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا) (النور: ٣٣) و قوله ... ففى جميع هذه الآيات الحكم غير منتف عند انتفاء الشرط». تفسير الرازى، فخر الدين الرازى، ج ١٠، ص ٧٧ - ٧٨: «و إمّا أن تستدلّوا به من حيث إنّ المعلق بكلمه "إن" على الشىء عدم عند عدم

ذلك الشيء و هذا أيضاً ضعيف و يدلّ عليه آيات: إحداهما: قوله: (وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) (البقره: ١٧٢) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد و ثانيها: قوله تعالى: (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ) (البقره: ٢٨٣) و أداء الأمانه واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك و ثالثها: (فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) (البقره: ٢٨٢) و الاستشهاد بالرجل و المرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلوا و رابعها: (وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةً) و الرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده و خامسها: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور: ٣٣) و الإكراه على البغاء محرّم، سواء أردن التحصن أو لم يردن و سادسها: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مِا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) (النساء: ٣) و النكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل و سابعها: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) (النساء: ١٠١) و القصر جائز، سواء حصل الخوف أو لم يحصل و ثامنها: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلَاثَا مَا تَرَكَ) (النساء: ١١) و الثلثان كما أنّه حق الثلاثة فهو أيضاً حق الثنتين و تاسعها: قوله: (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ) (النساء: ٣٥) و ذلك جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل و عاشرها: قوله: (إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا) (النساء: ٣٥) و قد يحصل التوفيق بدون إرادتيهما و الحادى عشر: قوله: (وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يَغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ) (النساء: ١٣٠) و قد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق و هذا الجنس من الآيات فيه كثره. الإحكام، الآمدى (٦٣١)، ج ٣، ص ٩١: و ربّما احتج القاضى عبد الجبار و أبو عبد الله البصرى بأنّه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه، لكان قوله تعالى: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور: ٣٣). يمنع من تحريم الإكراه على الزنا عند عدم إرادته التحصن و هو محال مخالف للاجماع. معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ابن الشهيد الثانى (١٠١١)، ص ٧٨ - ٧٩: و احتج موافقوه [أى السيد المرتضى (قدس سره)] مع ذلك: بأنّه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علق عليه، لكان قوله تعالى: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (النور: ٣٣) دالماً على عدم تحريم الإكراه، حيث لا يردن التحصن و ليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً.

فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَا تَحْصُنًا (١) على جواز الإكراه بالبغياء إن لم يردن التحصن.

إيرادان على هذا الوجه:

الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(٢)

إن استعمال الجمله الشرطيه فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينه لا يكاد ينكر كما فى هذه الآيه و غيرها و إنما الكلام فى ظهورها فى المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه.

أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظلّه):

(٣)

قال صاحب الكفايه (قدس سره) بوجود المانع و لكن هنا لا مقتضى للدلاله على المفهوم فلا تصل النوبه إلى القول بوجود المانع.

الإيراد الثانى:

(٤)

الحق فى الإيراد هو أن الشرط فى الآيه مسوق لبيان تحقق الموضوع فلا مقتضى للدلاله على المفهوم.

ص: ٩٢

١- .سوره النور(٢٤):٣٣.

٢- . كفايه الأصول، ص ١٩٨؛ فى الفصول، ص ١٥١: «الثانى أن المقصود ظهور التعليق بالشرط فى انتفاء الحكم عند انتفائه و ذلك لا ينافى قيام قرينه على عدم إرادته كما فى المقام حيث قام الإجماع فيه على تحريم الإكراه مطلقاً». و فى مطارح الأنظار، ص ١٧٢: «و الجواب أن مجرد الاستعمال أعم من الحقيقه و نحن لا ننكر استعمال الجمل الشرطيه فيما يلغو فيه المفهوم و إنما الكلام فى الظهور العرفى و وجود الاستعمالات المخالفه و إن كانت غالبه غير مضرّ فيه لاقتترانه بالقرينه فى الكل».

٣- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٩٣ - ١٩٤.

٤- . فى زبده الأصول، ص ١٥١: «انتفاء التحريم لامتناع المنهى عنه» و فى قوانين الأصول، ص ١٧٧: «جوابه أنّ السالبه هنا بانتفاء الموضوع» و فى الفصول الغرويه فى الأصول الفقيهيه، ص ١٥١: «و [الجواب] عن الثانى بوجه مرجعها إلى وجهين: الأوّل أنّ قضيه الشرط عدم تحريم الإكراه على تقدير عدم إرادتهنّ التحصن و هو لا يستلزم الإباحه لانتفاء الموضوع الذى هو محل الحكم لأنّهنّ إذا لم يردن التحصن و هو التعصّف فقد أردن البغاء و على تقدير إرادتهن له يمتنع إكراههن عليه» و راجع أيضاً درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائرى، ج ١، ص ١٩٦ و عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، ج ٢، ص ١٧.

١- فى مفاتيح الأصول، ص ٢١٠ و ٢١١: «و منها: أنه لا- فرق بين قولنا [زك الغنم السائمه و] زك الغنم إن كانت سائمه فكما أن الأول لايدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفه فكذا الثانى و قد أشار إلى هذا بعض المحققين و فيه نظر للمنع من عدم الفرق إن قلنا بعدم دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء و إنما فلا فرق بينهما و منها: أن التعليق لو دل على الانتفاء عند الانتفاء لزم التناقض أو التأكيد المخالف للظاهر إذا صرح بجريان حكم المذكور فى غير المذكور أو تحقق نقيضه فيه نحو إن جاءك فأعطه و إن لم يجئك فأعطه أو لايجب عليك الإعطاء و الأصل عدمها و فيه نظر لأن الأصل ظاهر و ما ذكرناه قاطع فيقدم و منها: أن التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور و اللازم باطل فإنه يصح أن يستفهم عقيب قوله: إن جاءك فأكرمه عن حكم عدم المجيء فيقول: هل يجب الإكرام إذا لم يجيء فالملزوم مثله بيان الملازمه أن الاستفهام لا يكون إلا فى موضع الإجمال و الاشتباه فينا فى فرض الوضوح و الدلالة و لذا لايجوز الاستفهام من الضرب و القتل بعد تحريم التأيف و فيه نظر ... و منها: أن ألفاظ النفى مفارقة لألفاظ الإثبات فى لغة العرب فلايجوز أن يفهم من لفظ الإثبات النفى و بالعكس فلايفهم من قولنا: إن جاءك فأكرمه الذى هو إثبات النفى و فيه نظر للمنع من أن ألفاظ النفى مفارقة لألفاظ الإثبات ... و منها: أنه لو كان التعليق دالاً على ذلك لزم عدم الانحصار فى المدلول و اللازم باطل و الملزوم مثله بيان الملازمه أن قولك لايجب إكرام غير القائم إن لم يكن عندك فلائذ مفهومه وجوب إكرام غير القائم إذا كان عندك فلائذ و غير القائم لاينحصر فى عدد فلايتعلق به التكليف و إنما لزم التكليف بما لايطاق و التخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح و فيه نظر ... و منها: أن الحكم بالدلالة لايدل و أن يكون بدليل و ليس لأنه إمّا عقلى و لا- مدخل له فى مثل المسأله أو نقلى و هو إمّا متواتر أو آحاد. الأول مفقود و إلا لما وقع الخلاف و الثانى لايفيد إلا الظنّ و المسأله علميه و فيه نظر ... و منها: أنه لو كان التعليق دالاً على ذلك لجاز أن يبطل حكم المنطوق و يبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز أن يبطل حكم دلالة المفهوم و يبقى حكم المنطوق و هو ممتنع و فيه نظر لما ذكره فى المعالم ...» و ذكر الأول و الثانى و الثالث و السادس و السابع من هذه الوجوه فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٤٠ - ٤٤٢ و زاد عليها فقال: «منها: أنه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تاره و إرادته الانتفاء بالانتفاء و تاره مع عدم إرادته و قد وقع استعمال الفصحاء و البلغاء على الوجهين و قد حكى عن الشيخ الحرّ: أنه ذكر فى الفوائد الطوسيه مائه وعشرين آيه من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط و ذكر أن الآيات التى اعتبر فيها مفهوم الشرط لاتكاد تبلغ هذا المقدار و كذا الأخبار و أكثر كلام البلغاء و حينئذ فكيف يوثق به و يجعل دليلاً على إرادته المتكلم له من غير قيام قرينه عليه ؟ ... و منها: أنه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير أن يعد ذلك لغواً فيصح أن يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه و إن لم يجئك لم يجب عليك إكرامه» و لو دلّ الأول على الثانى لكان ذكر الثانى بعد الأول لغواً مستهجناً و ليس كذلك، كما يشهد به العرف و ضعفه أيضاً واضح ...» و فى الفوائد الطوسيه، الفائده ٦٣، ص ٢٧٩ فى ضمن استدلاله: «و الذى ينبغى الجزم و القطع به و يحصل منه العلم و اليقين و لايشك فيه منصف أن المتكلم قد يقصد مفهوم الشرط و قد لايقصده و تتبع كلام الفصحاء و البلغاء يفيد القطع بذلك فكيف يوثق بقصد المتكلم له من غير قرينه ظاهره على إرادته و أمثله عدم إرادته أكثر من أن تحصي ... فمن جمله الأمثله التى لم يقصد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى: (وَلَيْسَ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ) (الروم: ٥٨) مع أنهم كانوا يقولون ذلك و يعتقدونه قبل مجيء الآيه» و يذكر ١٢٩ آيه ثم يقول فى ص ٢٩١: «هذا حال مفهوم الشرط ... قد

وجدناه غير معتبر في القرآن في أكثر من مائه و خمسه و عشرين موضعاً و لو أردنا الأمثله من غير القرآن لوجدناه ألوفاً متعدده فكيف يوثق بإرادته المتكلم له من غير قرينه و اوضحه» إلخ و في غايه المسؤل، ص ٣٣٥: «و استدللّ لمنع ثبوت المفهوم بأنّ للجمله الشرطيه استعمالات ثلاث أحدها أن تستعمل في سببيه الأوّل للثاني نحو إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود و هذا يفيد المفهوم و الثاني أن تستعمل في تلازمهما مع قصد الاستدلال بانتفاء التالي على انتفاء المقدم نحو: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء: ٢٢) و الثالث أن تستعمل في تلازمهما من دون القصد المذكور نحو إن كان هذا إنساناً كان حيواناً و مع ثبوت هذه الاستعمالات يجب الحكم بوضعها للقدر المشترك و هو مطلق التلازم حذراً من الاشتراك و المجاز و حينئذٍ فلا دلاله لها على المفهوم و فيه نظر».

١- . لهذه المسأله ثمرات كثيره فى الفقه لا بأس بالإشاره إلى نبذه منها: فى مختلف الشيعه، ج ٢، ص ٤٢٦: «وجه الاستدلال به أمران: الأول: إن مفهوم الشرط فى قوله: "من حفظ سهوه فآتمه فليس عليه سجداً سهو" يدل على أن من لم يحفظ سهوه يجب عليه السجدة» و فى منتهى المطلب (ط.ق)، ج ٢، ص ٧٧٩: «فى حديث معاويه بن عمّار الصحيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى قوله: إذا أردت أن تخرج من مكه و يأتى أهلك فودع البيت دلالة على استحباب الوداع للخارج من مكه و عدمه من غيره بدليل مفهوم الشرط» و فى جامع المقاصد، ج ١، ص ٣٣٠: «فإن قلت: إذا ثبت الحكم هنا بالروايه ثبت فى غيره بالإجماع المستفاد من عدم القائل بالفرق. قلنا: ينافيه مفهوم الشرط فى قوله: (فَإِذَا كَانَ لِلدَّمِ حَرَارَةٌ وَ دَفْعٌ وَ سَوَادٌ فَلْتَدَعِ الصَّلَاةَ) فَإِنَّهُ حُجَّةٌ عِنْدَ كَثِيرٍ» و فى ج ٦، ص ١٣٦: «يدل على الكراهيه قول الباقر (عليه السلام): «لَا يَأْكُلُ الضَّالَّةَ إِلَّا الضَّالُّونَ» و هو مخصوص بقول الصادق (عليه السلام): «الضَّوَالُ لَمَّا يَأْكُلُهَا إِلَّا الضَّالُّونَ إِذَا لَمْ يَعْرِفُوهَا» فَإِنَّ مفهوم الشرط معتبر» و فى ج ١٢، ص ٢٦٥: «اختلف الأصحاب فى أنه هل تقبل شهاده النساء فى الرضاع منفردات على قولين: ... و ذهب المفيد و السيد و سلار و ابن حمزه و جمع من الأصحاب إلى القبول ... و لمفهوم روايه: عَزِيدُ اللَّهِ بَيْنَ بُكَيْرٍ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَزِيدِ اللَّهِ (عليه السلام) فى امرأه أَرْضَعَتْ غُلَامًا وَ جَارِيَةً قَالَ: يَغْلَمُ ذَلِكَ غَيْرَهَا؟ قَالَ قُلْتُ: لَا. قَالَ: لَا تَصِيْدُ إِنْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَهَا فَإِنَّ مفهوم الشرط أنها تصدق إذا كان معها غيرها و هو أعم من الرجال و النساء» و راجع أيضاً رياض المسائل، ج ١٣، ص ٣٢٦ و جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٣٤٦ و فى ج ١٣، ص ٢٤٢ - ٢٤٣: «و هذا هو المختار، لأن فى صحيحه داود بن سرحان السابقه: "و إن كان بها زمانه لا يراها الرجال أجز شهاده النساء عليها" فإن ظاهرها أن الرد منوط بالزمانه فإن مفهوم الشرط معتبر عند جمع من المحققين» و فى روض الجنان (ط.ق)، ص ٥١: «و يدل على الجميع أيضاً ما رواه زراره فى الصحيح عن أبى جعفر (عليه السلام) قَالَ: إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الطَّهْوَرُ وَ الصَّلَاةُ وَ لَمَّا صَلَاةٌ إِلَّا بِطَهْوَرٍ وَ فى إذا معنى الشرط فينتفى المشروط بانفائه لأن مفهوم الشرط حجه عند كثير من الأصوليين و منهم المصنف» و فى شرح اللمعه، ج ٥، ص ١٩٣ - ١٩٥: «و كذا لا يجوز للحزب أن يتزوج الأمه مع قدرته على تزويج الحزبه أو مع عجزه إذا لم يخش العنت ... و على اعتبار الشرطين ظاهر الآيه قال الله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَشَيْطَعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...) (النساء: ٢٥) و بمعناها روايه محمد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) [قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَمْلُوكَةَ قَالَ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا فَلَا بَأْسَ] و دلالتها بمفهوم الشرط و هو حجه عند المحققين» و راجع أيضاً نهايه المرام، ج ١، ص ١٦٠ و مستمسك العروه، ج ١٤، ص ٢٦٧ و فى ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١ ق ١، ص ٢: «الثانى أن مفهوم الشرط حجه عند أكثر الأصوليين فالآيه (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...) (المائدة: ٦) تدل على عدم وجوب الوضوء عند عدم إرادته الصلاة فلا يكون واجباً لنفسه و فيه أن المسلم حجه مفهوم الشرط إذا لم يكن للتعلق بالشرط فائده أخرى سوى التخصيص و هي هنا ليس كذلك إذ يجوز أن تكون الفائده هي هنا بيان أن الوضوء واجب لأجل الصلاة و إن كان واجباً فى نفسه فيكون الغرض متعلقاً بالوجوب العارض له حين إرادته الصلاة باعتبار التوصل به إليها و كونه من مصالحها» و فى زبده البيان، ص ٤٣٥ فى باب الربا: «و لا يخفى أن مفهوم الشرط المعتبر عند أكثر الأصوليين [فى قوله تعالى: (وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَمَا تَظْلُمُونَ وَ لَمَا تُظْلَمُونَ) (البقره: ٢٧٩)] يفيد عدم جواز أخذ رأس مالهم، مع عدم الرجوع و هو محل التأمل» و فى مجمع الفائده، ج ٢ ص ٣٣٧: «و صحيحه عمر بن يزيد (الثقه

على الظاهر) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا كَانُوا سَبْعَةً يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلْيَصِلُوا فِي جَمَاعَةٍ ... إِمَّا أَنْ دَلَّتْهَا عَلَى عَدَمِ الْوَجُوبِ بِالْخَمْسَةِ بِالْمَفْهُومِ لَكِنَّهُ مَفْهُومُ الشَّرْطِ وَهُوَ مَعْتَبَرٌ عِنْدَ أَكْثَرِ الْأَصُولِيِّينَ وَفِي مَدَارِكِ الْأَحْكَامِ، ج ٨، ص ٤٢٠: «مقتضى مفهوم الشرط في قوله: "وإن كان طواف طواف النساء فطواف منه ثلاثه أشواط ثم خرج فغشى فقد أفسد حجه و عليه بدنه" الانتفاء إذا وقع ذلك بعد تجاوز الثلاثة» و راجع أيضاً رياض المسائل، ج ٧، ص ٣٨٤ و في الجبل المتين (ط.ق)، ص ٢٠٦: «و ذهب الشيخان و ابن البراج و ابن حمزه إلى وجوبهما [أى الأذان و الإقامة] في صلاة الجماعة ... و الحديث الحادى عشر [عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يَجْزِيكَ إِذَا خَلَوْتَ فِي بَيْتِكَ إِقَامَةً وَاحِدَةً بِغَيْرِ أَذَانٍ] و العشرون يدلان على ما ذهب إليه الشيخان فإن مفهوم الشرط حجه و قوله (عليه السلام) إذا خلوت في بيتك يراد به إذا صليت منفرداً».

التنبیه الأول: هل المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم أو شخص الحكم؟

المطلب الأول: فی أنّ مفاد المفهوم انتفاء سنخ الحكم

قال صاحب الكفايه (قدس سره) ((١)) : إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط.

أما انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط فهو عقلي و ليس قابلاً للنزاع و الخلاف و الوجه فيه هو أنّ ما هو المشهور من أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ممّا لاخلاف فيه بين الأعلام.

و لذا نسب ((٢)) إلى الشهيد (قدس سره) في تمهيد القواعد ((٣)) أنه قال: إنّ انتفاء الحكم في

ص: ٩٧

-
- ١- . كفايهالأصول، ص ١٩٨ و قال النائيني في فوائده، ج ٢، ص ٤٨٤: «إنّ المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط- المعبر عنه بالمفهوم- هو انتفاء سنخ الحكم و نوعه، لا شخصه، فإنّ انتفاء الشخص إنّما يكون بانتفاء موضوعه عقلاً و في زبده الأصول، ج ٣، ص ٢١٥ و فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٤ و المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٢٣ و مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٧.
 - ٢- . نقل عنه في هدايه المسترشدين، ص ٢٨١، و مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧.
 - ٣- . تمهيد القواعد، ص ١١٠.

باب الوصايا والأوقاف و ما شاكلهما ليس من باب مفهوم الشرط بل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، لأنّ الواقف إذا وقف شيئاً على أحد أو مورد فينتفى شخص هذا الوقف عن غير هذا المورد، كما أنّ الوقف أيضاً ينتفى بانتفاء العنوان العام الذي وقف الشيء له و ذلك من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و الفرق بين باب مفهوم الشرط و باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه هو أنّ الحكم المنتفى في باب مفهوم الشرط هو سنخ الحكم و الدليل على انتفائه هو ظهور الجملة الشرطيه سواء كان منشأه الوضع أو الإطلاق الانصرافي أو الإطلاق بمقدمات الحكمه أو الإطلاق المقامى أو غير ذلك و لكن الحكم المنتفى في باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه هو شخص الحكم و الدليل على انتفاء شخص الحكم هو العقل.

اشاره

هناك مشكله فيما إذا كان جزء الشرط جمله إنشائيه حيث إنَّ الحكم المذكور في الجزء استفاد من الهياہ و الهيئات تفيد المعانى الحرفيه فلا بدّ أن يكون الحكم المستفاد من الهيئات شخص الحكم.

و أيضاً هنا مشكله أخرى و هي أنّ الهياہ تفيد المعنى الحرفي فلا يلحظ مفاد الهياہ استقلالاً فلا يجرى فيها الإطلاق و التقييد مع أنّ الجزء في القضييه الشرطيه مقيد بالشرط و للأعلام مسالك في حلّ هذه المشكله.

الأول: مسلك الشيخ الأنصاري (قدس سره)

إنّه قال بالفرق بين الوجوب الإخباري و الإنشائي بأنّ الوجوب الإخباري كلي و الوجوب الإنشائي خاصّ و لكن ارتفاع مطلق الوجوب في الوجوب الإنشائي من فوائد العليه المنحصره المستفاده من جمله الشرطيه.

قد نقل في المحاضرات (١) عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) أنّه فضّل بين ما كان الحكم في الجزء استفاداً من المادّه كقوله (عليه السلام): «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الطُّهُورُ وَ الصَّلَاةُ» (٢) و ما كان استفاداً من الهياہ كقولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» حيث نسب إليه (قدس سره) أنّه التزم بدلاله القضييه الشرطيه على المفهوم في الأول دون الثاني بملاك أنّ الحكم في الأول كلي و في الثاني جزئي.

ص: ٩٩

١- . المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٢٦.

٢- . «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) ...». الوسائل، ج ١، ص ٣٧٢، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١.

و لكن النسبه المذكوره إلى الشيخ الأنصارى (قدس سره) غير صحيح فإنه صرّح فى مطارح الأنظار(١) بعدم التفصيل).

و قد تقزّر نظريه الشيخ الأنصارى (قدس سره) بثلاث مقدمات:(٢)

المقدمه الأولى: لابدّ من أن يلاحظ مناسبه الحكم و الموضوع فقد يعمّم بالنسبه إلى الحكم الذى هو بالنظر البدوى حكم شخصى إلى أنه سنخ الحكم بالنظر إلى مناسبه سنخ الحكم للموضوع.

المقدمه الثانيه: إنّ نسبه الشرط إلى الجزاء هى نسبه المقتضى إلى المقتضى.

المقدمه الثالثه: قد افترضنا أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء، و الشرط إما يرجع إلى الهياه كما هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) و إما يرجع إلى ماده كما هو مختار الشيخ (قدس سره) فعلى أى حال مناسبه الحكم و الموضوع يقتضى أن يكون المراد سنخ الحكم.

الثانى: مسلك صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٣)

إنّ المعلق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب الكلى الذى هو مفاد الصيغه و معناها لا شخص الوجوب و الدليل على ذلك هو أنّ التشخّص و الجزئيه و الخصوصيه ناشئه عن الاستعمال (أى استعمال الصيغه فى معناها) فلا يدخل فى المستعمل فيه لما تقدم فى البحث عن المعنى الحرفى من أنّ المعنى الاسمى و الحرفى واحد و الاختلاف بينهما فى اللحاظ فإنّ المعنى الحرفى ملحوظ آلياً و المعنى الاسمى ملحوظ استقلالياً و اللحاظ الآلى مثل اللحاظ الاستقلالى من

ص: ١٠٠

١- . مطارح الأنظار (ط ق)، ص ١٧٣ و (ط ج)، ج ٢، ص ٣٧.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٩٦.

٣- . كفايه الأصول (ط آل البيت)، ص ١٩٩.

خصوصيات الاستعمال لا خصوصيات المستعمل فيه، بل يستحيل أن يكون من خصوصيات المستعمل فيه لأنّ الاستعمال متأخر عن المعنى المستعمل فيه فيستحيل أن تكون خصوصيات الاستعمال دخيلاً في المستعمل فيه و إلاّ يلزم تقدم المتأخر. فالموضوع له في الحروف عام كما أنّه كذلك في أسماء الأجناس.

بلا حظ عليه:

إنّ هذا الجواب يتم بناءً على ما ذهب إليه في المعنى الحرفي، و لا يجدى لمن لم يلتزم بنظريه صاحب الكفايه (قدس سره) في اتحاد المعنى الحرفي و المعنى الاسمي.

الثالث: مسلك المحقق النائيني

اشاره

(١١)

إنّ المعلق في القضييه الشرطيه ليس هو مفاد الهياه لأنّه معنى حرفي و ملحوظ آلي، بل المعلق فيها هي نتيجه القضييه المذكوره في الجزاء و إن شئت عبّرت عنها بالماده المنتسبه (كما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الواجب المشروط) و عليه يكون المعلق في الحقيقه على الشرط المذكور في القضييه الشرطيه هو الحكم العارض للماده كوجوب الصلاه في قولنا «إذا دخل الوقت فصلّ» فينتفي هو بانتفاء شرطه، غايه الأمر أنّ المعلق على الشرط حينئذٍ هو حقيقه الوجوب مثلاً من دون توسط مفهوم اسمي في البين.

ص: ١٠١

١- أ. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٥٤ و في الفوائد، ج ٢، ص ٤٨٤: إنّ الشرط لا يرجع إلى الهيئه و إن قلنا بأنّ الموضوع له في الحروف عامّ لأنّ المعنى غير قابل للتعليق و التقييد فإنّ التقييد و التعليق يقتضي لحاظ الشئ معنى اسمياً، بل الشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، أي المحمول في رتبه الانتساب، على ما تقدّم تفصيله في الواجب المشروط فالمعلق عليه هو وجوب الإكرام على جميع الصور و هو الذي ينتفي بانتفاء الشرط و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا يبتنى التوهم المذكور على كون الوضع في الحروف خاصاً و لا جوابه على كون الوضع فيها عامّاً فتأمل جيداً.

إنّ ما أفاده من ارجاع الشرط إلى المادّه المنتسبه خلاف ظاهر الجمله الشرطيه فإنّ ظاهر الجمله الشرطيه هو تعليق مفاد الجزاء على الشرط لا نتيجه الجزاء على الشرط.

الرابع: مسلك المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

((١))

إنّ التحقيق هو أنّ المعلق على العله المنحصره نفس وجوب الإ-كرام المُنشأ في شخص هذه القضيه، لكنّه لا بما هو متشخص بلوازمه، فإنّ انتفاءه بانتفاء موضوعه و شخص علقته (و إن لم تكن منحصره) عقلي، لا- يحتاج إلى إفاده انحصار علقته بأداه أو غيرها، بل بما هو وجوب، فإذا كانت عله الوجوب بما هو وجوب منحصره في المجيء مثلاً، استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعله أخرى.

فالمعلق على المجيء فيه احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون وجود طبيعه الوجوب بحيث لا يشدّ عنه فرد منها و حينئذٍ يلزم من انتفائه انتفاء سنخ الحكم عقلاً إلاّ أنّه خلاف ظاهر الجمله الشرطيه

الثاني: أن يكون وجود طبيعه الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم و تعليق الوجوب على الشرط في هذا الاحتمال لا يكون مقتضياً لانتفاء سنخ الحكم و الوجه فيه هو أنّ الوجود نقيض العدم و كل وجود بديل عدم نفسه لا العدم المطلق، فانتفاء انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

ص: ١٠٢

الثالث: أن يكون وجود شخص الحكم بما هو وجود شخصي و حينئذ انتفاء بانتفاء موضوعه عقلي و ليس فيه خلاف بين الأعلام و لكنه غير مرتبط ببحث مفهوم الشرط.

الرابع: أن يكون وجود الحكم المنشأ في شخص هذه القضية بما هو وجود الوجوب، لا بما هو متشخص بلوازمه

و هذا الاحتمال الرابع هو المختار من بين الاحتمالات الأربعة و هو المستفاد من ظهور القضية الشرطية في انحصار الشرط في العلية.

الخامس: مسلك المحقق الخوئي (قدس سره)

(١١)

إن حقيقه إنشاء الوجوب عباره عن إظهار اعتبار كون فعل ما على ذمه المكلف فإذا كان المعبر بالاعتبار المزبور معلقاً على وجود شيء مثلاً، استلزم ذلك انتفاء بانتفائه و لا يفرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار مستفاداً من الهيا و أن يكون مستفاداً من المادّه المستعمله في المفهوم الاسمي باعتبار فئانه في معنونه.

و هذا الجواب تام على ما ذهب إليه.

فالمتحصل: أن ما أفاده صاحب الكفايه و المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهم) وافٍ بحل المشكله على مبانيهم و أما على المبني المختار فالحق في الجواب هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و مع التنزل عنه فما أفاده المحقق الأنصاري (قدس سره) في غايه المتان.

ص: ١٠٣

بيان المشكله:

إنّه إذا قلنا بثبوت مفهوم الشرط يقع الكلام فيما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء و ذلك مثل قضيه «إذا خفى الأذان فقصر» و قضيه «إذا خفى الجدران فقصر» فيقع التعارض بين القضيتين فلا بدّ من التصريف في ظهور أحدهما أو كليهما حتى يرتفع التعارض و ينحل المشكله. (١)

ص: ١٠٥

١- . في كفايه الأصول، ص ٢٠١: «إذا تعدّد الشرط مثل إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر فبناء على ظهور الجمله الشرطيه في المفهوم لا بدّ من التصرف و رفع اليد عن الظهور إمّا بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين و إمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شىء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأوّل فإنّ فيهما الدلالة على ذلك و إمّا بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معاً فإذا خفيا وجب القصر و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما و إمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان» و راجع حواشى المشكيني، ج ٢، ص ٢٩٣؛ راجع أيضاً حقائق الأصول، ج ١ ص ٤٥٩.

الوجه الأول: أن يرفع اليد عن ظهور كل منهما في المفهوم ليرتفع التعارض

ص: ١٠٦

١- . أورد صاحب الكفايه (قدس سره) - كما عرفت في التعليقه السابقه- الوجه الأول إلى الرابع المذكور في المتن و في مطارح الأنظار، ص ١٧٤ ذكر هذه الوجوه الأربعة و قال عند ذكر الوجه الثالث [في الكفايه]: «ثالثها تقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر وجوداً فيكون المراد في المثال المذكور إذا خفى الأذان عند خفاء الجدران فقَصِّر أو عدماً فالمعنى إذا خفى الأذان و لم يكن الجدران مخفيه فقَصِّر» و زاد وجهاً خامساً فقال: «إبقاء إحدى الجملتين بحالها مفهوماً و منطوقاً و التصرف في الأخرى كذلك كما هو الظاهر من الحلّى في المثال» و في غايه المسؤول، ص ٣٤٠ جعل الوجه الثالث عند الشيخ (قدس سره) وجهين و في تقريرات المجدد الشيرازي (قدس سره)، ج ٣، ص ١٩١ - ١٩٥ جعل الوجه الثالث [في الكفايه] وجهين فقال: «رابعها: حمل كل منها على بيان جزء السبب للجزء لا تمامه، بأن يجعل السبب التام له هو المجموع المركب منها و يكون الغرض من الجميع تعليق الجزء على ذلك المجموع من حيث المجموع ... و خامسها: تقييد سببيه كل من الشروط المذكوره فيها بكونه مع الشروط الأخر المذكوره في الخطابات الأخر بمعنى حمل كل من الخطابات على إرادته ذلك» و قال بدل الوجه الرابع [في الكفايه]: «إبقاء كل من الخطابات المذكوره على ظاهره، لكن مع التصرف في وجه صدورهما بحمل كل منها على التوطئه مع كون الغرض من المجموع من حيث إفاده كون كل واحد من الشروط المذكوره فيها سبباً للجزء على البديل على نحو دلاله الإشاره» و في أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٣ زاد وجهاً خامساً فقال: «أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً و عليه يترتب لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين في القضيتين بإثبات العدل له فيكون وجود أحدهما كافياً في ثبوت الجزء» ثم قال: لا يخفى أنه في ما إذا لم يكن هناك جامع عرفي بين الشرطين المذكورين في القضيتين كما هو الواقع في المثال المتقدم و ما شاكلة يرجع الوجه الرابع [في الكفايه] إلى هذا الوجه فيكون الشرط في الحقيقه أحد الأمرين المزبورين و أمّا الوجه الثاني [في الكفايه] فهو أيضاً يرجع إلى التصرف في منطوق كل من القضيتين بإثبات العدل له فيرجع إلى هذا الوجه و في المحاضرات، ج ٥، ص ٩٨ قال بدل الوجه الرابع [في الكفايه]: «أن يلتزم في هذه الموارد إن الشرط هو عنوان أحدهما الذي هو نتيجة العطف بكلمه "أو" و عليه فإن كان لهما جامع ذاتي فذلك الجامع الذاتى هو الشرط في الحقيقه و إن لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعى هو الشرط فيها».

بينهما و هذا الوجه هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره). (١)

الوجه الثاني: أن يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر من دون تصرف في المنطوقين. (٢)

الوجه الثالث: أن يكون الشرط في الحقيقه هو الكلى الجامع بين الأمرين و هو عنوان «أحدهما» أو «أحدها» و كل واحد من الشرطين مصداقاً لهذا الكلى الجامع. (٣)

ص: ١٠٧

١- . و اختاره أيضاً في حقائق الأصول، ج ١، ص ٤٦١ قال: «و الانصاف يقتضى الأخذ بما ذكره المصنّف من ترجيح التصرف في ظهور الشرط في الخصوصيه فإنّه - كما ذكر - ممّا يساعد عليه العرف جداً و لاسيما في مثل كلمه (إذا) ممّا كان من الظروف المتضمّنه لمعنى الشرط» و لعلّ هذا الوجه هو مختار وقايه الأذهان ص ٤٢٤ - ٤٢٦.

٢- . هذا الوجه هو الوجه الأوّل الذى ذكر في كفايه الأصول ص ٢٠١ قال: «إذا تعدّد الشرط مثل إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر فبناء على ظهور الجمله الشرطيه في المفهوم لا بدّ من التصرف و رفع اليد عن الظهور إمّا بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر» إلخ و اختاره بعض الأصوليين. ففى تقريرات المجدد الشيرازى، ج ٣، ص ١٩٥: أقربها هو الوجه الأوّل لكونه أقرب من غيره بالنسبه إلى ظاهر القضييه الشرطيه. و فى حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٢٩٤: «إنّ الظاهر ترجيح الأولين على الأخيرين ... و كذا الظاهر ترجيح الأول على الثانى و إن كانا مشتركين فى طرح ظهورين، إلّا أنّه بناء على الأوّل ظهور كلمه «إن» فى الانحصار محفوظ فى الجمله، دون الثانى، كما يظهر فى بيان الثمره و من المعلوم أنّ الظهور المنعقد لا يخرج عنه إلّا بمقدار اليقين» و فى المحاضرات تقريرات المحقّق الداماد (قدس سره)، ج ١، ص ٤٠٦ أيضاً اختار هذا الوجه و فى عنايه الأصول، ج ٢، ص ١٨٩: «الذى يساعده العرف من بين الوجوه المذكوره هو الوجه الأوّل».

٣- . فى مطارح الأنظار، ص ١٧٥: «و لعلّ العرف يساعد على ذلك بعد الاطلاع على التعدّد» و فى غايه المسئول، ص ٣٤١: «الظاهر من القضيتين المذكورتين فى العرف كون القدر المشترك سبباً». و فى نهايه الأصول ص ٢٧٤: «... الظاهران المعتبر فى تحقّق القصر هو البعد عن البلد عرفاً بحيث يخفى عليه آثاره و يتحقّق هذا بطريقتين: أحدهما: طريق يدرك بالبصر و الآخر: طريق يدرك بالسمع فهما أمارتان لأمر يكون هو المعيار فى ثبوت القصر و هو تحقّق البعد المخصوص عن البلد» و فى عنايه الأصول ج ٢، ص ١٩٠: «و العقل فى مقام الثبوت و اللب يرى الجامع بينهما هو السبب المؤثر فى الجزاء لقاعده الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» و راجع أيضاً لمحات الأصول، ص ٢٩٠ و فى مباحث الأصول للمحقّق البهجه (قدس سره)، ج ٢، ص ٤٤١: «اللازم الموافق لما جرّوا عليه رفع اليد عن الظهور المقتضى للانحصار وضعاً كان أو إطلاقاً إلّا أنّه بالإضافة إلى الثابت شرطيه لا مطلقاً فينتفى بهما شرطيه الثالث فيكشف ذلك عن أنّ العله هو الجامع أو أحد الأمرين» إلخ.

الوجه الرابع: أن يقيد الشرط في كل من القضيتين من ناحيته استقلالهما في العلية بالعطف بـ «الواو» وهذا مختار المحقق النائيني (قدس سره). (١)

ص: ١٠٨

١- . فوائد الاصول، ج ٢، ص ٤٨٨: إن قيل فيه وجوه أربعة أو خمسة: من تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى و من رفع اليد عن المفهوم في كلّ منهما و غير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. إلّا أنّ الإنصاف: أنّ ذلك تطويل بلا طائل، بل لا محصّل لبعض الوجوه فإنّ تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضيه مستقله يمكن تقييدها ما لم يقيد أولاً. المنطوق فإنّ المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق فالتحقيق، هو أن يقال: إنّه بعد ما كان الشرط ظاهراً في العلة التامه المنحصره و كان تعدّد الشرط ينافي ذلك فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن كونه عله تامه و جعله جزء العله فيكون المجموع من الشرطين عله تامه منحصره ينتفى الجزء عند انتفائهما معاً و يكون قوله: مثلاً إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر، بمنزله قوله: إذا خفى الأذان و الجدران فقصر و إمّا: من رفع اليد عن كونه عله منحصره مع بقاءه على كونه عله تامه فيكون الشرط أحدهما تخييراً و يكون المثال بمنزله قوله: إذا خفى الأذان أو خفى الجدران فقصر و يكفى حينئذ أحدهما في ترتب الجزء، مع قطع النظر عن كون خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً و حينئذ لا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين، أمّا ظهور الشرط في كونه عله تامه و أمّا ظهوره في كونه عله منحصره و حيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر و لا- أحدهما حاكماً على الآخر- لمكان أنّ كلّاً من الظهورين إنّما يكون بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، على ما تقدّم- كان اللازم الجرى على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد الإطلاقين. نسبه في مختلف الشيعه، ج ٣، ص ١١٠ إلى السيد المرتضى (قدس سره) و في مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٧٩ إلى الشهيد (قدس سره) في غير اللغه و قال: «و إليه ذهب العلّامه و الشهيد الثاني و أكثر المتأخرين» و اختار هذا القول في نهايه الأحكام، ج ٢، ص ١٧٢؛ روض الجنان (ط.ق)، ص ٣٩٢؛ مشارق الشموس؛ رياض المسائل ج ٤، ص ٤٣٥ و نسبه في ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ٢، ص ٤١١ إلى الشيخ في الخلاف و في روض الجنان إلى المشهور بين المتأخرين و في مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧ إلى أكثر المتأخرين.

الوجه الخامس: أن يقيد الشرط فيهما من ناحيه انحصارهما في العليّه بالعطف ب «أو» وهذا هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (دام ظله). (١)

أما الوجه الأول:

إشارة

فهو مختار صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) حيث ادعى أن العرف يساعد على هذا الوجه (٣).

ص: ١٠٩

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٩٩: «إنّ هذا يرجع بالنتيجه إلى التقييد بأو». المعتبر ج ٢، ص ٤٧٣ و اختاره أيضاً في تذكره الفقهاء (ط.ج)، ج ٤، ص ٣٧٧؛ مجمع الفائدة ج ٣، ص ٣٩٧؛ مدارك الأحكام، ج ٤ ص ٤٥٦؛ ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ٢، ص ٤١١؛ الحدائق الناضره، ج ١١، ص ٤٠٦ و نسبه في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ١٠٩ إلى الشيخ في النهايه و المبسوط و الخلاف و ابن البراج و في روض الجنان (ط.ق)، ص ٣٩٢ إلى أكثر المتقدمين و في منتهى المطلب (ط.ق)، ج ١، ص ٣٩١ إلى أكثر علمائنا و في مدارك الأحكام و ذخيره المعاد إلى أكثر الأصحاب.

٢- . توضيحات حول الوجه الأول الذي اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) في كفايه الأصول، ص ٢٠١: «... فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط في الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم و بقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدّد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم» و في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٦١٣ و ٦١٤: «و أمّا ما أفاده من أن الجامع يكون شرطاً بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم فإن أراد (قدس سره) أنه لا تصل النوبه إلى الالتزام بالجامع إلّا بعد الفراغ عن الثبوت عند الثبوت في كل منهما و الالتزام بالمفهوم مطلقاً في كل منهما بمعنى عدم الالتزام بالثبوت عند الثبوت في كل منهما فلا يجب الالتزام بتأثير الجامع فيندفع بأنّ الالتزام بالمفهوم و إن كان التزاماً بالمحال من حيث إنه التزم بالنقيضين لكنّه من حيث الالتزام بالثبوت عند الثبوت في كليهما التزم بمحال آخر و هو تأثير المتبائنين أثراً واحداً و إن أراد أن الالتزام بالجامع بعد عدم الالتزام بالمفهوم فإنّه محال فهو غير مختص بهذا الوجه بل سائر وجوه التصرف أيضاً أنما يلتزم بها من أجل أن الالتزام بظاهر القضايا جميعاً محال و الظاهر إرادته الشقّ الأول كما يؤمى إليه اقتترانه ببقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله فظاهره أنه كما لا مجال للجامع مع كون كل منهما جزء العله كذلك لا مجال مع الالتزام بالمفهوم». راجع حقائق الأصول، ج ١، ص ٤٦١ و منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٥١.

٣- . في الكفايه رجح الوجه الثاني على الأول و لكن لبعض الأصوليين تفصيل: في منتقى الأصول ج ٣، ص ٢٤٨: «التحقيق أن يقال: إنّ طريق الجمع بين الدليلين يختلف بحسب اختلاف طريق إثبات المفهوم فإن التزمنا بالمفهوم من طريق الإطلاق المقامى و كون المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط، تعين رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، لأنّ ذكر الشرط الآخر يكشف عن عدم كونه في مقام بيان ما هو الشرط فينتفى الإطلاق الذي هو مستند المفهوم فلا يثبت المفهوم و هكذا الحال لو التزمنا بالمفهوم من طريق كون الجملة الشرطيه ظاهره في تعليق الجزاء على الشرط الملازم للانحصار، لأنّ تعدّد الشرط يكشف عن عدم استعمال الأداه أو الهيئه في التعليق لمنافاته لتعدّد الشرط و إن التزمنا بالمفهوم من طريق الإطلاق اللفظى بأحد الوجوه الثلاثه المتقدمه،

تعين رفع اليد عن إطلاق المفهوم لا- نفس المفهوم، لأنّ تعدّد الشرط لا يخلّ بانعقاد الإطلاق لفظاً و إنّما يكشف عن أنّه غير مطابق للمراد الجدّي فيعيد إطلاق كل منهما المقتضى للمفهوم بالشرط الآخر و يبقى على حاله في غير مورد كسائر موارد المطلق و المقيد و من هنا ظهر أنّه لا- وجه لما ذكره صاحب الكفايه بقول مطلق من أنّ العرف يساعد على الوجه الثاني، إذ عرفت أنّه متعين على تقدير دون آخر؛ راجع تهذيب الأصول ج ١، ص ٣٤٧.

الإيراد الأول: عن المحقق الخوئي (قدس سره)

(١١)

إنه بلا مقتض و موجب، بدهاه أن الضروره تتقدر بقدرها، و من الطبيعي أن الضروره لا تقتضى رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً و الالتزام بعدم دلالتها عليه أصلاً، بل غاية ما تقتضى هو رفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمه «أو» أو بكلمه «الواو».

ص: ١١٠

١- . المحاضرات (ط.ج.): ج ٤، ص ٢٤١. و فى المحاضرات، تقارير المحقق الداماد (قدس سره)، ج ١، ص ٤٠٦: هو كما ترى «ضروره أنه لا وجه لرفع اليد عن الظهور بهذا المقدار مع عدم ما يدلّ عليه» و فى عنايه الأصول، ج ٢، ص ١٨٩ أيضاً: «إنه ضعيف جداً فإنّ رفع اليد عن المفهوم رأساً بمجرد تعدّد الشرط ممّا لا وجه له بل اللازم على القول بالمفهوم هو الاقتصار فى رفع اليد عنه على القدر الذى ورد به دليل و هو منطوق الآخر لا أكثر».

((١))

إن كان أحد الدليلين متصلًا بالآخر فلا يدلّان على المفهوم لأنّ كلّاً منهما قرينه على عدم المفهوم في الآخر، وإن كانا منفصلين فمع تماميه القول بالمفهوم فلا وجه لعدم ظهور كل منهما في المفهوم بل القول بعدم المفهوم حينئذ مستلزم للتفكيك بين العلّه والمعلول.

أما الوجه الثاني:

إشاره

فهو تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر بدون التصرف في المنطوقين. ((٢))

ص: ١١١

- ١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٩٨.
- ٢- . أما الدليل على هذا الوجه: ففي مطارح الأنظار، ص ١٧٤: «و الوجه في ذلك ما هو المعروف من أنّ دلالة اللفظ على منطوقه أقوى من دلالته على مفهومه ولا ريب أنّه عند التعارض يقدّم الأقوى» وفي منتقى الأصول ج ٣، ص ٢٤٧: «الالتزام بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى إذ النسبه بينهما العموم والخصوص المطلق» وفي دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٣٧: «هنا قد يقال بأنّ منطوق كل منهما يقدّم على مفهوم الأخرى و ينتج أنّ للتقصيل علتين مستقلّتين إمّا لأنّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم و إمّا بدعوى أنّ المنطوق في المقام أخصّ فيقدّم تخصيصاً لأنّ المفهوم في كل جملة يدلّ على انتفاء الجزء بانتفاء شرطها وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الأخرى و عدم وجوده و المنطوق في الجملة الأخرى يدلّ على ثبوت الجزء في حاله وجود شرطها فيكون مخصّياً» وقد أورد على هذا الاستدلال في الأخير فقال: «و نلاحظ على ذلك منع الأظهرية و منع الأخصيه. أمّا الأول: - فلأنّ الدلالة على المفهوم مردها إلى دلالة المنطوق على الخصوصيه التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء فالتعارض دائماً بين منطوقين و أمّا الثاني: - فلأنّنا لا بدّ أن نلتزم إمّا بافتراض الشرطين علتين مستقلّتين للجزء و هذا يعنى تقييد المفهوم و إمّا بافتراض أنّ مجموع الشرطين علّه واحده مستقله و هذا يعنى الحفاظ على إطلاق المفهوم و تقييد المنطوق في كل من الشرطيتين بانضمام شرط الأخرى إلى شرطها فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق و إطلاق المفهوم و النسبه بينهما العموم من وجه فالصحيح أنّهما يتعارضان و يتساقطان و لا جمع عرفي»؛ راجع عناه الأصول ج ٢، ص ١٨٨.

(١١)

إنه غير معقول، إذ المفهوم ليس هو بنفسه مدلولاً للكلام مستقلاً ليتصرف فيه بتخصيص أو تقييد، بل هو تابع للمنطوق، فإذا لم يتصرف فيه امتنع التصرف في المفهوم.

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في المقام:

(٢٢)

تقدم أن المفهوم لا يزم عقلياً للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخصّ و عليه فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون التصرف في المنطوق أصلاً

ص: ١١٢

١- أجد التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٠ و في فوائد الأصول، ج ١ - ٢ ص ٤٨٧: «إنّ تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضيه مستقلاً يمكن تقييدها ما لم يقيد أولاً بالمنطوق فإنّ المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق» و في مطارح الأنظار، ص ١٧٥: «يلزم المجاز كما عرفت و إن لم نقل بأنّ التخصيص مجاز و الوجه فيه أنّ المفهوم من اللوازم العقلية للمنطوق و لا يعقل التصرف في المدلول الالتزامي إلّا بعد التصرف في المدلول المطابقي» و في نهايه الأفكار ج ١ - ٢، ص ٤٨٤: «إنّ المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد، لأنّه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب مالها من الخصوصيات الموجهه لذلك فكان مرجع تقييده حيثنذ مع إبقاء القضية اللفظية المنطوقيه على حالها بما لها من الخصوصيه إلى نحو تفكيك بين الملزوم و لازمه و هو كما ترى من المستحيل جدّاً» و راجع أيضاً تقريرات المجدّد الشيرازي، ج ٣، ص ١٩٢؛ حقائق الأصول، ص ٤٦٠؛ تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٩٨؛ مجمع الفرائد لفريده الإسلام (قدس سره)، ص ٤١ و في مباحث الأصول للمحقّق البهجه (قدس سره)، ج ٢، ص ٤٤٣: «أمّا استلزام التصرف في المفهوم للتصرف في المنطوق فإنّ الأوّل من شؤون الثاني و لوازمه العقلية بمعنى حكم العقل بالملازمه بين أمرين شرعيين فلا يوجب بمجرّده المجازيه لإمكان التصرف بذلك في إطلاق المنطوق لا في ظهوره الوضعي».

٢- المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٤١.

بداهه أنّ مردّد ذلك إلى انفكاك اللازم من الملزوم و المعلول من العله و هو مستحيل و على الجملة قد عرفت أنّ دلالة القضية الشرطيه على المفهوم إنّما هي بدلاله التزاميه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ و من الطبيعي أنّ هذه الدلاله بما أنّها دلالة قهريه ضروريه لدلاله القضية على المنطوق، فلا يمكن رفع اليد عنها و التصرف فيها من دون رفع اليد و التصرف في تلك.

فإذن لا بدّ من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الخامس (التقييد بالعطف ب- «أو».) (١١).

أما الوجه الثالث:

إشاره

(٢٢)

فهو أن يكون الشرط الكلى الجامع و استدلال عليه صاحب الكفايه (قدس سره) بقاعده «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد».

ص: ١١٣

- ١- . فى المحاضرات ج ٥، ص ٩٩ جعل هذا الوجه الرابع و قال: «أمّا الوجه الرابع فبظاهره غير معقول إلّا أن يرجع إلى الوجه الثانى و السبب فى ذلك هو ما تقدم من أنّ المفهوم لازم عقلى للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخصّ ... فلا يمكن رفع اليد عنها و التصرف فيها من دون رفع اليد و التصرف فى تلك فإذن لا بدّ من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثانى» و الوجه الثانى عنده «أن يلتزم فى هذه الموارد أنّ الشرط هو عنوان أحدهما الذى هو نتيجة العطف بكلمه "أو" و عليه فإن كان لهما جامع ذاتى فذلك الجامع الذاتى هو الشرط فى الحقيقه و إن لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعى هو الشرط فيها» فراجع.
- ٢- . فى كفايه الأصول، ص ٢٠١: «... و إمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط فى كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان ..، كما أنّ العقل ربّما يعين هذا الوجه، بملاحظه أنّ الأمور المتعدّده بما هي مختلفه، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً فى واحد فإنّه لا بدّ من الربط الخاص بين العله و المعلول و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنتين بما هما اثنان و لذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد»؛ راجع عنايه الأصول ج ٢، ص ١٨٩.

إن هذه القاعده تجرى في الوحده الحقه الحقيقيه كما تقدم مراراً.

ولذا قال المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) بإرجاعه إلى الوجه الخامس أيضاً بل المحقق الخوئي (قدس سره) قال في الوجه الخامس بلزوم الجامع الذاتي أو الجامع الانتزاعي. (١١)

ص: ١١٤

١- . في المحاضرات، ج ٥، ص ١٠٠: «يرد عليه: أولاً: ما ذكرناه غير مرّه من أن هذه القاعده إنّما تتم في الواحد الشخصى الحقيقى حتى يكشف عن جامع وحدانى كذلك ولا تتم فيما إذا كانت وحده المعلول اعتباريه فإنه لا يكشف إلّا عن وحده كذلك و من المعلوم أنّ وحده الجزاء في المقام وحده اعتباريه لا حقيقيه و عليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتى و ثانياً: أنّه لا شمول و لا عموم لتلك القاعده بالإضافة إلى جميع الأشياء بشئى ألوانها و أشكالها بل أنّ لها إطاراً خاصاً و موضعاً مخصوصاً و هو إطار سلسله العلل و المعاليل الطبيعتين دون إطار سلسله الأفعال الاختياريه و قد تقدم الحجر الأساسى للفرق بين السلسلتين في ضمن لقد مذهب التفويض بشكل موسّع و قلنا هناك باختصاص القاعده بالسلسله الأولى فحسب دون الثانيه و عليه فلا تنطبق على ما نحن فيه و ذلك لما ذكرناه غير مرّه من أنّ الأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه و لا واقع موضوعى لها ما عدى اعتبار المعبر و ليست بأمور تكوينيه و أنّها فعل اختياري للشارع و صادرة منه باختياره و أعمال قدرته و ليس للأمور الخارجيه دخل و تأثير فيها أصلاً و إلّا لكانت أموراً تكوينيه بقانون التطابق و السنخيه ... و ثالثاً: أنّه قد لا يعقل الجامع الماهوى بينهما و ذلك كما إذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقوله و الشرط الآخر من مقوله أخرى فإذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقى، لاستحاله وجود الجامع كذلك بين المقولتين» و في منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٥٠: «يرد عليه: أولاً: أنّه إنّما يتمّ إذا كان المسبب واحداً شخصياً، أمّا الواحد النوعى فلا مانع من تأثير المتعدّد فيه فيجوز تأثير شرط في مسبب و تأثير غيره في فرد آخر كما نرى ذلك بالوجدان فإنّ النار تؤثر في الحراره كما أنّ الكهرباء يؤثر فيها و بالجملة: فبرهان السنخيه إنّما يتمّ في الواحد الشخصى لا النوعى و ثانياً: أنّه إنّما يجرى في الأسباب و المسببات التكوينيّه التى يكون تأثيرها واقعياً ناشئاً عن ربط خاص بين العله و المعلول - و إلّا لزم تأثير كل شىء في كل شىء، لا الأسباب الشرعيه التى هى في الحقيقه تنتزع عن ترتب تحقّق شىء على وجود آخر بلا أن يكون للسبب تأثير في المسبب نحو تأثير العله في المعلول فلا مانع من اعتبار شىء واحد مرتباً على أحد شيئين». أمّا سائر الأدله المذكوره للوجه الرابع: الدليل الأول: هو مقتضى الجمع بين الروايتين راجع ذكرى الشيعه، ج ٤، ص ٤٢١؛ روض الجنان (ط.ق)، ص ٣٩٢؛ رياض المسائل، ج ٤، ص ٤٣٥؛ الإشكال الأول: ارتكاب التخصيص في المفهوم أولى من ارتكابه في المنطوق. راجع مجمع الفائده، ج ٣، ص ٣٩٨ و ٣٩٩ و مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٦ و ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ٢، ص ٤١١ و مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٨٠؛ جواهر الكلام ج ١٤، ص ٢٨٨. الإشكال الثانى: تأخير البيان عن وقت الحاجه راجع مجمع الفائده، ج ٣، ص ٣٩٨ و ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ٢، ص ٤١١ و الحدائق الناضره ج ١١، ص ٤٠٦. الإشكال الثالث: ليس هذا الجمع مقتضى متفاهم العرف راجع مستند الشيعه، ج ٨، ص ٢٩٣ أجيب عن هذا الإشكال في كتاب الصلاه (ط.ق)، الشيخ الأنصارى، ص ٣٩٨. الدليل الثانى: هو الأوفق لمقتضى الأصل راجع رياض المسائل، ج ٤، ص ٤٣٥ و مستند الشيعه، ج ٨، ص ٢٩٣ و جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ و كتاب الصلاه (ط.ق)، الشيخ الأنصارى، ص ٣٩٨.

فهو مختار المحقق النائيني (قدس سره) و هو التقييد بالعطف ب- «الواو».

فقد قال المحقق النائيني (قدس سره) في وجهه (١): التحقيق أنّ دلالة كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيها باستقلاله من غير انضمام شيء آخر إليه إنما هي بالإطلاق المقابل للعطف ب- «أو» و بما أنّه لا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطالقين و لا مرجح لأحدهما على الآخر (٢) يسقط كلاهما عن الحجية، لكن

ص: ١١٥

- ١- . أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٢٦١.
- ٢- . ذكروا لترجيح الإطلاق المقابل للتقييد بأو على الآخر وجوهاً: ففي نهاية الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٤٨٥: «في مقام التوفيق يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين، إمّا عن ظهور الشرطين في الاستقلال ... و إمّا عن ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص بجعل الشرط الجامع بينهما أو عن قضيه ظهور إطلاقهما في الانحصار ... و في مثله نقول: بأنّه و إن كان الظهوران كلاهما بمقتضى الإطلاق و لكن أمكن دعوى تعيين الثاني و ترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص و في الانحصار، إذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله، بخلاف العكس، فإنّه علاوة عمّا يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه أيضاً رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار و واضح حينئذٍ أنّه عند الدوران كان المتعين هو الأوّل، لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها» و في أصول الفقه، ج ١، ص ١٦٤: «لابدّ من التصرّف فيهما بأحد وجهين: الوجه الأوّل: أن نقيّد كلا من الشرطين من ناحيه ظهورهما في الاستقلال بالسببيه - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو ... الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحيه ظهورهما في الانحصار - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو - و الأوجه - على الظاهر هو التصرّف الثاني، لأنّ منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدّم فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دلّ عليه منطوق الشرطيه الأخرى، لأنّ ظهور المنطوق أقوى. أمّا ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه» و في البحوث، ج ٣، ص ١٨٧: «المقطع الثالث: ما أُفيد من تكافؤ الظهورين المتعارضين لأنّ كلّاً منهما بالإطلاق و مقدّمات الحكمه فيحكم بالتساقط و قد علّق على هذا المقطع السيد الأستاذ، بما يلي: "الظاهر أنّه لا بدّ في محل الكلام من رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل للعطف بكلمه أو و إبقاء الإطلاق المقابل للعطف بالواو على حاله و السرّ في ذلك أنّ الموجب لوقوع المعارضه بين الدليلين في المقام إنّما هو ظهور كل من القضيتين في المفهوم و ظهور القضيه الأخرى في ثبوت الجزاء عند تحقّق الشرط المذكور فيها مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم و عدم دلالتها عليه ... و بما أنّ نسبه كل من المنطوقين بالإضافة إلى مفهوم القضيه الأخرى نسبه الخاص إلى العام لا بدّ من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضه و بما أنّه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لأنّه مدلول تبعي و لازم عقلي للمنطوق لا بدّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض و لا يكون ذلك إلّا بتقييد المنطوق و رفع اليد عن

إطلاقه المقابل للتقييد بكلمه أو و أميا رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بالواو لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الأمرين المذكورين فى الشرطيتين فهو و إن كان موجبا لارتفاع المعارضه بين الدليلين إلا أنه بلا موجب ضروره أنه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفاً للمعارضه بظهور آخر و لو ارتفع بذلك أيضاً التعارض بين الدليلين اتفاقاً" و يستخلص منه ضابطاً عاماً و تطبيقاً له على المقام و كلاهما ممّا لا يمكن المساعده عليه» إلخ.

ثبوت الجزاء كوجوب القصر في المثال يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير، و أما في فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشکوكاً فيه، و لا- أصل لفظي في المقام على الفرض لسقوط الإطلاقين بالتعارض، فتصل النوبه إلى الأصل العملي، فتكون النتيجة موافقه لتقييد الإطلاق المقابل للعطف ب- «الواو».

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه:

إن المورد ليس من صغريات الرجوع إلى الأصل العملي بل المقام هو مجرى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق. (١)

ص: ١١٧

١- . المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٤٦-٢٥١. هنا إیرادات على المحقق النائینی (قدس سره): ففي منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٤٩: «وجه الإشكال فيه ما عرفت من أن الجمع الدلالي إنما يكون في مورد التعارض فلا يدور الأمر بين الإطلاقين، بل يتعين التصرف بالإطلاق المقابل للعطف ب "أو" و بتعبير آخر: إطلاق كل من الشرطين المقتضى لإستقلالهما في التأثير ليس مورد التعارض، بل هو منشأ التعارض كالدليل الدال على حجيه الخبر و هو لا-يسوّغ التصرف فيه مع إمكان الجمع في مورد المعارضه» و في البحوث، ج ٣، ص ١٨٥ عند مناقشه المقطع الأول من كلام المحقق النائینی (قدس سره) حيث ذكر إن مقتضى الأصل العملي بعد التساقت هو التقييد بالواو أى رفع اليد عن إطلاق المنطوق: «هذا الكلام إذا أُريد به أن مقتضى الأصل العملي هو ذلك في خصوص هذا المثال ورد عليه أولاً: - إن مقتضى القاعدة بعد التساقت الرجوع إلى العموم الفوقاني الدال على وجوب التخصيص في السفر الصادق قبل خفاء الجدران أو الأذان، لأن دليل التقييد المتمثل في هاتين الشرطيتين أجمل بالتعارض فيقتصر على قدره المتيقن و هو ما إذا خفى الجدران و الأذان معاً و لو فرض الشك في صدق مفهوم السفر مع خفاء أحدهما كان المرجع عمومات أقيموا الصلاه الداله على وجوب الصلاه تماماً إذا فرض الإطلاق فيها و ثانياً: - لو فرض عدم العموم الفوقى مع ذلك لاتجرى أصاله البراءه إذ لو أُريد به أصاله البراءه عن وجوب القصر فهو طرف لعلم إجمالى و لو أُريد استصحاب بقاء وجوب التمام فهذا أصل تعليقى في كثير من الأحيان حيث لا يكون الوجوب فيها فعليا قبل بلوغ حدّ الترخص و إن أُريد تطبيقه بشكل كلى في تمام موارد التعارض بين شرطيتين من هذا القبيل فالإشكال أوضح، إذ قد لا يكون الحكم المعلق إنزامياً بل ترخيصى فيكون مقتضى أصاله البراءه العكس و كفايه أحد الشرطين في رفع الإلزام و على كل حال لا يوجد هناك ضابط عام للأصل العملي الجارى بعد التساقت بل يختلف الحال من مسأله إلى أخرى فلا بدّ من ملاحظه كل مورد بخصوصه» و إیرادات على الوجه الرابع: ففي حقائق الأصول، ج ١، ص ٤٦١: «إن ظهور الشرط في الاستقلال و لو بالإطلاق أقوى من غيره فيتعين رفع اليد عن غيره» و في منتقى الأصول، ج ٣، ص ٢٤٩: «و أمّا الوجه الثالث: فلا طريق إلى إثباته أصلاً و لأجل وضوح بطلانه لم يتعرّض صاحب الكفايه لنتيجه و ذلك: لأن قواعد المعارضه و الجمع الدلالي بين المتعارضين هو التصرف في مركز المعارضه و محطها من الظهور و من الواضح أن التعارض بين مفهوم كل منهما و منطوق الآخر أمّا ظهور كل منهما في الاستقلال فليس محطّ المعارضه و إن كان رفع اليد عنه موجِباً لارتفاع المعارضه، لكن لاتنتهى النوبه إليه ما دام يمكن الجمع و التصرف في مورد التعارض و لذا لا-يتوهم أحد مع إمكان الجمع الدلالي التصرف في أحد المتعارضين من حيث الجهه أو السند مع أنه يرفع التعارض فالجمع بالوجه الثالث جمع تبرّعى» و في عنايه الأصول، ج ٢، ص ١٨٩: «إن تقييد شرطيه كل منهما بوجود الآخر

تصرف فى منطق كل منهما بلا ملزم».

أشاره

فهو ما اختاره المحقق الخوئي (قدس سره). (١٢)

إنّ القاعده تقتضى تقييد الإطلاق المقابل للعطف بـ «أو» دون العطف بـ «الواو» (كما اختاره المحقق النائيني (قدس سره)) و السبب فى ذلك هو أنّه لا منافاه بين منطوقى القضيتين الشرطيتين المتقدمتين، ضروره أنّ وجوب القصر عند خفاء

ص: ١١٨

١- . المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٢٤٨.

الأذان لا ينافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً لفرض أنّ ثبوت حكم لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره و كذا لا- منافاه بين مفهوميهما لوضوح أنّ عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، إذ عدم ثبوت حكم عند شيء لا يقتضى ثبوته عند عدم شيء آخر ليكون بينهما تنافٍ.

فالنتيجة: أنّ المنافاه إنما هي بين إطلاق مفهوم إحداهما و منطوق الأخرى مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم و لذا لو كان الوارد في الدليلين «إذا خفى الأذان فقصر» و «يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران»، كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محاله فإنّ مقتضى إطلاق مفهوم الأولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان و إن فرض خفاء الجدران و مقتضى القضية الثانية وجوب القصر في هذا الفرض.

و حيث إنّ نسبه المنطوق إلى المفهوم نسبه الخاصّ إلى العام فبطبيعته الحال يقيّد إطلاقه و بما أنّ التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق لا يمكن لما عرفت من أنّه لازم عقلي له فيدور مداره سعاً و ضيقاً فلا يمكن انفكاكه عنه و لو بالإطلاق و التقييد فلامحاله يستلزم التصرف فيه التصرف في المنطوق.

و التصرف في إطلاق مفهوم كل من القضيتين بهذا الشكل لامحاله يستدعى التصرف في إطلاق منطوق كل منهما بنتيجته العطف بكلمه «أو» و لازم ذلك هو أنّ الشرط أحدهما فالنتيجة هي عدم وجوب التقصير إلّا إذا خفى أحدهما.

أما التقييد بالعطف بكلمه «الواو» فلا مقتضى له أصلاً و إن كان يرتفع به التعارض.

فالحق هو التقييد بالعطف بكلمه «أو».

(١) لهذا الوجه:

إن منشأ التعارض بين الدليلين هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم فيتعارض منطوق كل منهما و مفهوم الآخر كما تقدم فلا يبد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه، و حينئذ يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم و إن حصل معاً فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق و إن تقارنا كان الأثر لهما معاً و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

و هنا وجوهاً أخرى، لحل المشكلة، لانشير إليها. (٢)

ص: ١٢٠

١- أصول الفقه (ط. اسماعيليان)، ج ١، ص ١١٥.

٢- نشير إلى سائر الوجوه: منها: اعتبار الخروج من بيته؛ في المعبر، ج ٢، ص ٤٧٤: «و قال بعض أصحاب الحديث من أصحابنا (على بن بابويه): إذا خرج من منزله، لقول أبي عبد الله (عليه السلام): إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنْزِلِكَ فَقَصِّرْ إِلَى أَنْ تَعُودَ إِلَيْهِ». منها: اعتبار خفاء الأذان؛ نسبه في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ١١٠ إلى الشيخ المفيد (قدس سره) و في مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٧٩: «و ظاهر كلام الحسن و المفيد و سَلَّار و أبي الصلاح و صريح ابن إدريس اعتبار الأذان خاصة» و راجع أيضاً تحرير الأحكام، ج ١، ص ٣٣٧. هنا وجوه آخر للجمع بين الصحيحتين: الأول: في مصباح الفقيه (ط.ق)، ج ٢، ق ٢، ص ٧٥١؛ الثاني: في كتاب الصلاة، الشيخ عبد الكريم الحائري، ص ٦٢٢؛ الثالث: في صلاة المسافر، الشيخ الإصفهاني، ص ١٠٩ - ١١٠؛ الرابع: في مستمسك العروة، ج ٨، ص ٩٠ - ٩٢؛ الخامس: في كتاب الصلاة، السيد الخوئي، ج ٨، ص ٢٠٢؛ السادس: في جامع المدارك، ج ١، ص ٥٨٦.

و فيه مطلبان:

قال المحقق النائيني (قدس سره) (١) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) (٢): إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و ثبت من الخارج أو من نفس ظهور الدليلين كون كل شرط مستقلاً في ترتّب الجزاء عليه، فهل القاعده تقتضى تداخل الشروط في تأثيرها أثراً واحداً فيما إذا تقارنت زماناً أو تقدّم بعضها على بعض، أو إنّها تقتضى تعدّد الأثر عند تعدّد المؤثر؟ و يعبر عن ذلك بتداخل الأسباب و عدمه.

و في المقام نزاع آخر و هو أنه على تقدير تعدّد الأثر كوجوب الغسل المترتب على الجنابه و وجوبه المترتب على الحيض فهل يجوز امتثالهما بفعل واحد أو إنه يجب أن يكون امتثال كل منهما بفعل مغاير لما يتحقق به امتثال الآخر؟ و يعبر عن ذلك بتداخل المسببات و عدمه.

فلا بدّ من البحث عن مطلبين: تداخل الأسباب و تداخل المسببات. (٣)

ص: ١٢١

١- أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٢؛ فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٩.

٢- المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٥٢.

٣- هدايه المسترشدين (ط.ج)، ج ١، ص ٧٠٧.

إشاره

و الكلام فيه فى أربع جهات:

الجهه الأولى:

إشاره

فيها خمس مقدمات:

قد أفاد الأعلام مثل المحقق النائيني (١) و المحقق الخوئي (قدس سرهما) مقدمات قبل الورد فى البحث نذكر بعض تلك المقدمات:

المقدمه الأولى:

قال المحقق الخوئي (قدس سره): (٢) إنَّ الكلام هو فيما إذا لم يعلم التداخل أو عدمه من الخارج كما فى بابى الوضوء و الغسل حيث علم من الخارج أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه إلّا وضوء واحد و كذا الحال فى الغسل.

أما فى باب الوضوء فلأنَّ الوارد فى لسان رواياته هو التعبير بالنقض مثل: «لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا حَدَثٌ» (٣) و من الطبيعى أنَّ صفه النقض لا تقبل التكرر و التكثر.

ص: ١٢٢

١- قال النائيني فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٩: «أما المراد من تداخل الأسباب فهو أن اجتماع الأسباب المتعدده لا يقتضى إلّا إيجاد جزء واحد، بمعنى أن الأسباب التى هى عند الانفراد تقتضى إيجاد جزء واحد فعند الاجتماع لا تقتضى أيضاً إلّا إيجاد جزء واحد، لا أنها يقتضى كل سبب إيجاد جزء حتى يتعدّد الجزء حسب تعدّد الأسباب».

٢- المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٥٣.

٣- الوسائل، ج ١، ص ١٨٠، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٤.

و أما فى باب الغسل فلأنّ بعض رواياته ظاهره فى تداخل المسببات فيدلّ على أجزاء غسل واحد عن المتعدد مثل صحيحه زرارته: «إِذَا اغْتَسَلْتَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْرًا كَ غُسْلِكَ ذَلِكَ لِلْجَنَابَةِ وَ الْجُمُعَةِ وَ عَرَفَةَ وَ النَّحْرِ وَ الْحَلْقِ وَ الذَّبْحِ وَ الزِّيَارَةِ وَ إِذَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْكَ حُقُوقٌ أَجْرَاهَا عَنْكَ غُسْلٌ وَاحِدٌ». (١)

المقدمة الثانية:

قال المحقق النائنى (قدس سره): (٢)

إنّ ظاهر كل من الشرطيتين هو ترتب الجزاء على وجود الشرط المذكور فيها و حدوثه عند حدوثه، فالقول بالتداخل يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور و حمل الكلام على خلاف ظاهره كما أنّ ظاهر الجزاء (على ما قيل) هو تعلق الحكم بصرف الوجود و كونه حكماً واحداً، لأنّ صرف الوجود يمتنع أن يكون محكوماً بحكمين متضادين أو متماثلين فالقول بعدم التداخل يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور.

فمن نظر إلى الظهور الأول ذهب إلى عدم التداخل، كما أنّ من نظر إلى الظهور الثانى ذهب إلى التداخل.

ص: ١٢٣

١- . الوسائل، ج ٢، ص ٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، ح ١.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٣ و فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٩٠: مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب، هو البراءة، لرجوع الشك فى إلى الشك فى التكليف، لأنّ الشك فى تداخل الأسباب يرجع إلى الشك فى اقتضاء السبب الثانى لتعقبه بالجزاء و توجه التكليف به زائداً على التكليف المتوجه بالسبب الأوّل و أمّا الشك فى تداخل المسببات فالأصل فيه يقتضى الاشتغال لرجوع الشك فى إلى الشك فى فراغ الذمه بإيجاد جزاء واحد، مع أنّها قد كانت مشغولة بالمتعدد و المرجع فى ذلك هو الاشتغال ليس إلّا. هذا فى باب التكاليف و أمّا باب الوضعيات: فربّما يختلف الأصل فيه. مثلاً لو شك فى اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس فمقتضى الأصل و إن كان عدم ثبوت خيار العيب و لكن يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الأصل بقاء الخيار بعد الثلاثه أيام فتأمل جيداً.

لكن المحقق النائيني (قدس سره) في خلال البحث استشكل على ما قيل من الظهور الثاني فقال: (١)

لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهياة و لا بالماده.

المقدمه الثالثه:

قال المحقق الخوئي: (قدس سره) (٢) إنّ محل الكلام في تداخل الأسباب أو المسببات إنّما هو فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدد كالوضوء أو الغسل، و أما إذا لم يكن قابلاً لذلك فهو خارج عن محل الكلام كالقتل فيمن يستحق ذلك بارتداد أو قصاص أو نحوهما.

المقدمه الرابعه:

قال المحقق الخوئي: (قدس سره) (٣) إنّ محل الكلام هو فيما إذا كان الشرط قابلاً للتعدد و التكرار و أما إذا لم يكن قابلاً له فهو خارج عن محل الكلام لعدم الموضوع عندئذ للقول بالتداخل و عدمه و ذلك كالإفطار متعمداً في نهار شهر رمضان (٤)

ص: ١٢٤

١- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٨.

٢- . المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٥٥.

٣- . المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٥٩.

٤- . في كتاب الصوم، السيد الخوئي، ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥: «إنّ الأسباب في محل الكلام لا يتصوّر فيها التعدّد كي يبحث عن تداخلها و عدمه، إذ الكفاره لم ترتّب في شيء من النصوص على عنوان الأكل أو الشرب أو الارتماس و نحوها من ذوات المفطرات ما عدا الجماع و ما يلحق به كما ستعرف - و إنّما ترتّب على عنوان الإفطار مثل قوله (عليه السلام): من أفطر متعمداً فعليه الكفاره فالإفطار هو السبب و الموجب لتعلّق الكفاره و من البديهي أن لا معنى للإفطار بعد الإفطار، إذ هو نقض الصوم و هدمه المتحقّق بأوّل وجود لاستعمال ما يجب الإمساك عنه فإنّ الصوم و الإفطار متضادّان على ما مرّ مراراً و أحدهما مقابل للآخر حتى في الاستعمال الدارج في ألسنة العوام فيقال على فطورك أي عند رفع اليد عن الإمساك فالصائم هو الممتنع عن تلك الأمور و يقابله المفطر و هو غير الممتنع فإذا نقض صومه فقد أفطر فليس هو بصائم بعد ذلك و لو فرض أنّه وجب عليه الإمساك حينئذٍ أيضاً فهو حكم آخر ثبت بدليل آخر فعنوان الصوم و الإفطار ممّا لا يجتمعان أبداً بحيث يقال له فعلاً أنّه مفطر صائم و عليه فقد تحقّق الإفطار بالوجود الأوّل و تعلّقت الكفاره و انتقض الصوم و انعدم و معه لا يتصوّر إفطار ثانٍ كي يبحث عن تداخله أو عدمه مطلقاً أو مع التفصيل فكأنّهم استفادوا أنّ الكفاره مترتبه على تناول ذات المفطر من عنوان الأكل و الشرب و نحو ذلك، مع أنّه لم يوجد ما يدلّ عليه حتى روايه ضعيفه، بل الموجود ترتّب الكفاره على عنوان الإفطار الذي له وجود واحد لا يقبل التكرير حسبما عرفت، من غير فرق في ذلك بين اتحاد الجنس و اختلافه أو تخلل التكفير و عدمه كما هو ظاهر

جداً. راجع المعتبر، ج ٢، ص ٦٨٠؛ مجمع الفائده، ج ٥، ص ١٤٠؛ وفي مدارك الأحكام، ج ٦، ص ١١١ و مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢، ص ٤١٨ و رياض المسائل، ج ٥، ص ٣٨٨ و غنائم الأيام، ج ٥، ص ١٨١ و جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٣٠٣ و ٣٠٤ و مستمسك العروه، ج ٨، ص ٣٥٣.

١- . أميا موضوع وجوب الكفاره: فى العروه الوثقى، السيد اليزدى، ج ٣، ص ٥٨٩: «فصل المفطرات المذكوره كما أنها موجهه للقضاء كذلك توجب الكفاره إذا كانت مع العمد و الاختيار من غير كره و لا إجبار، من غير فرق بين الجميع حتى الارتماس و الكذب على الله و على رسوله، بل و الحقنه و القى على الأقوى؛ نعم الأقوى عدم وجوبها فى النوم الثانى من الجنب بعد الانتباه بل و الثالث» و فى كتاب الصوم، السيد الخوئى، ج ١، ص ٢٨٣ - ٢٨٤: «قد ورد فى غير واحد من النصوص وجوب الكفاره على من أفطر متعمداً كصححه عبد الله بن سنان و غيرها كما لا يخفى على من لاحظها و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين أقسام المفطرات و أن الاعتبار بنفس الإفطار الذى هو مضاد للصوم و لا ثالث لهما فإن الإفطار فى نظر العرف فى مقابل الاجتناب عن خصوص الأكل و الشرب و لكن الشارع اعتبر الصوم مؤلفاً من الاجتناب عن عدّه أمور آخر أيضاً زائداً على ذلك من الارتماس و الجماع و الكذب و الحقنه و نحو ذلك مما تقدم فمتى تحقّق الإمساك بهذا النحو كان صائماً و إلا فهو مفطر فيندرج حينئذٍ تحت إطلاق هذه النصوص الدالّه على ثبوت الكفاره على من أفطر و دعوى الانصراف إلى خصوص الأكل و الشرب كما فى الجواهر غير مسموعه، بعد كون الصوم فى نظر الشرع مؤلفاً من مجموع تلك التروك و مضاداً للإفطار من غير ثالث كما عرفت و الاقتصار فى بعض الأخبار على القضاء لا يدلّ على نفي الكفاره، غايه الأمر أنها ساكتة عنها و غير متعرضه لها فتثبت بعموم النصوص المشار إليها و قد تقدم التعرض لذلك عند التكلّم عن كل واحد من هذه الأمور و على الجملة فالظاهر أن الحكم المزبور عام لجميع المفطرات» إلخ؛ راجع مستمسك العروه، ج ٨، ص ٣٣٨.

و التكرّر و من هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرّات عديده لا يصدق على الأكل في المره الثانيه الإفطار العمدي فلم يجب عليه إلّا كفاره واحده (١١).

ص: ١٢٦

١- . في مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢ ص ٤١٨: «إنّ أقوالهم في مسأله تکرّر الكفاره بتکرّر الموجب في اليوم الواحد سبعة» و نحن نذكرها و نكملها. الأوّل: قول الشيخ و ابن حمزه بعدم التکرّر مطلقاً و استشبهه المحقّق و جمع من الأصحاب و في رياض المسائل، ج ٥، ص ٣٨٨: «هل تتکرّر ... أو لا يتکرّر مطلقاً، كما عليه الشيخ في المبسوط و الخلاف و ابن حمزه في الوسيله و الماتن في كتبه الثلاثه و الفاضل في المنتهى». راجع الوسيله، ص ١٤٦ و المختصر النافع، ص ٦٧ و المعبر، ج ٢، ص ٦٨٠ و شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٤٤ و منتهى المطلب (ط.ق)، ج ٢، ص ٥٨. و اختاره في كشف الرموز، ج ١، ص ٢٩١ و مجمع الفائده، ج ٥، ص ١٤٠ و مدارك الأحكام، ج ٦، ص ١١١ و مشارق الشموس (ط.ق)، ج ٢، ص ٤١٨ و غنائم الأيام، ج ٥، ص ١٨١ و تحرير الوسيله، ج ١، ص ٢٨٩ و تعليقه على العروه الوثقى، السيد على السيستاني، ج ٢، ص ٤٣٩. الثاني: ما نقله الشيخ أخيراً عن بعض الأصحاب من تکررها بتکرر الموجب مطلقاً و اختاره المحقّق الثاني و مال إلى تصحيحه الشهيد الثاني. في مسالك الأفهام، ج ٢، ص ٣٦ «و اختار المحقّق الشيخ على تکررها مطلقاً و هو الأصح إن لم يكن قد سبق الإجماع على خلافه». الثالث: ما ذكره الشيخ من قول ابن الجنيد و هو التکرر مع تخلّل التكفير و عدم التکرر إن لم يتخلّل. الرابع: قول السيد بتکررها مع تکرر الوطئ دون غيره على الظاهر و اختاره في مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٥٢٨ و جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٣٠٤ و رسائل فقهيه (مخطوط)، الشيخ الجواهري، ص ١٦٨ و العروه الوثقى، ج ٣، ص ٥٩٣ و منهاج الصالحين، السيد الخوئي، ج ١، ص ٢٧٠. الخامس: قول المصنّف بالتکرر مع تکرر الوطئ أو تغاير الجنس أو تخلّل التكفير و عدم التکرر في غير الوطئ مع اتحاد الجنس و عدم تخلّل التكفير و في اللعنه الدمشقيه، ص ٤٧: «و تتکرر الكفاره بتکرر الوطء أو تغاير الجنس أو تخلّل التكفير أو اختلاف الأيام و إلّا فواحد». السادس: قول العلّامه في بعض كتبه بالتکرر مع اختلاف جنس المفطر و الاتحاد مع اتحادها. السابع: قوله في المختلف بالتکرر مع تغاير الجنس مطلقاً و مع اتحادها و تخلّل التكفير و عدم التکرر مع اتحادها و عدم التخلّل و في رياض المسائل، ج ٥، ص ٣٨٨: «هل تتکرر ... أو مع تغاير الجنس و إلّا فلا، إلّا مع تخلّل التكفير فيتکرر، كما عليه الفاضل في القواعد و المختلف» راجع مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٤٥٠.

لكن صاحب العروه (قدس سره) قال (۱) في جواب بعض المسائل: إن الكفاره تتعدد بتعدد الجماع و الأكل بدعوى أن عنوان الإفطار في الروايات كناية عن الأكل و الشرب.

و فيه: أن ظاهر الروايات هو أخذ عنوان الإفطار بنفسه موضوعاً لوجوب

ص: ۱۲۷

۱- . في سؤال و جواب (فارسی)، السيد اليزدی، ص ۱۲۱ - ۱۲۲: «سؤال ۲۰۵: [شخصی] عمداً روزه رمضان نگرفت با وصف غير معذور بودن، كفاره لازم دارد، یا نه؟ جواب: با فرض این که قصد روزه نکرده اگر همه مفطرات را ترک کرده باشد، اظهر عدم وجوب كفاره است، به جهت عدم صدق افطار به مجرد عدم نیت صوم. و حکم كفاره در اخبار معلق است بر افطار، یا بر عناوین خاصه از اكل، و شرب، و جماع. لكن احوط دادن كفاره است چنانچه [چنان که] بعضی تقویت کرده اند، از جهت این که ممکن است که مراد از من افطر فعلیه کذا که در اخبار است من لم یصم باشد. و اما اگر با عدم قصد صوم، ایجاد یکی از مفطراتی که كفاره دارد کرده باشد مثل: اكل و شرب و جماع و نحو اینها پس اقوی وجوب آن است، چون در بعض اخبار آن تعلیق حکم شده است بر ایجاد بعض عناوین خاصه در نهار رمضان. مثل قوله (علیه السلام): «من جامع فی شهر رمضان معتمداً فعلیه کذا» و در اخبار دیگر که فرموده است: «من افطر...». ظاهر این است که مراد من اوجد ذات المفطر است یعنی من اكل او شرب مثلاً، نه این که مراد ایجاد مفطر به وصف المفطریه تا گفته شود که: با عدم روزه صدق عنوان افطار نمیکند. (والله العالم).

الكفاره من دون أن يكون كناية عن الأكل و الشرب و ما أفاده فى العروه الوثقى (١) هو وحده الكفاره.

المقدمه الخامسه:

قد نسب صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) إلى فخر المحققين (قدس سره) (٣) أنه قال (٤) بابتناء القول بالتداخل و عدمه على أن الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات، فإن كانت من المعرفات لا مانع من التداخل لإمكان اجتماع معرفات عديده على شىء واحد و حكايتها عنه و إن كانت من الأسباب و المؤثرات لا يمكن القول بالتداخل.

ص: ١٢٨

- ١- . فى العروه الوثقى، ج ٣، ص ٥٩٣ - ٥٩٤: «مسأله ٢: تتكرر الكفاره بتكرر الموجب فى يومين و أزيد من صوم له كفاره و لا تتكرر بتكرره فى يوم واحد فى غير الجماع و إن تخلل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى».
- ٢- . كفايه الأصول، ص ٢٠٥.
- ٣- . حكى الشيخ الأعظم نسبه إلى فخر المحققين و احتمل تبعيه النراقى له فى العوائد. مطارح الأنظار، ص ١٧٥.
- ٤- . فى إيضاح الفوائد، ج ١، ص ١٤٥: «قال دام ظلّه: لا تداخل فى السهو و إن اتفق السبب على رأى. أقول: ذهب الشيخ فى المبسوط إلى التداخل مطلقاً لتعلق وجوبهما على السهو من حيث هو هو و الأمر المعلق على شرط أو صفه لا يتكرر بتكررها إلا بدليل خارج و ليس و ذهب ابن إدريس إلى التداخل فى المتفق لا المختلف قال المصنّف كل واحد سبب تام مع الانفراد فكذا مع الاجتماع لأنه لا يخرج الحقيقه عن مقتضاها و لاستلزام التداخل خرق الإجماع أو تخلف المعلول عن علته التامه لغير مانع أو تعدد العلل التامه مع تشخص المعلول أو الترجيح من غير مرجح أو عدم تساوى المتساويات فى اللوازم و الكل محال و التحقيق أن هذا الخلاف يرجع إلى أن الأسباب الشرعيه هل هى مؤثره أو علامات».

(١١)

إنَّ المعرفيه في الشرط لاتوجب القول بالتداخل لاحتمال أن يكون كلَّ من الشرطين أو الشروط معرفاً لسبب حقيقي على حده، لا أن يكون جميع الشروط معرفاً لسبب واحد و الدليل على ذلك هو أنَّ ظاهر القضييه الشرطيه هو تعدد المسبب بتعدد السبب فإنَّ هذا الظهور يدل على التعدد في الأسباب الحقيقيه.

الإيراد الثاني: من صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً

لا- أصل لما اشتهر من أنَّ الأسباب الشرعيه معرّفات، بل الحقّ هو أنَّ الأسباب الشرعيه على نوعين معرفات و مؤثرات و مثال السبب الشرعي المؤثر هو الاستطاعه التي هي مؤثره في وجوب الحج و مثال السبب الشرعي المعرف هو خفاء الأذان و خفاء الجدران و هما معرّفان لما هو مؤثر في وجوب القصر في الصلاه و هي المسافه الخاصه التي نسميها بحد الترخص.

ص: ١٢٩

١- . كفايه الأصول، ص ٢٠٤: «أنَّ المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا- مجرد كون الأسباب الشرعيه معرّفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر وغيره من ابتناء المسأله على أنّها معرّفات أو مؤثرات) مع أنَّ الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرّفات تاره و مؤثرات أخرى ضروره أنَّ الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطيه ربّما يكون ممّا له دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له عله كما أنّه في الحكم الغير الشرعي 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 الشرعيه أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقيه علل لها و إن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيه فهو و إن كان له وجه إلّا أنّه ممّا لا يكاد يتوهم أنّه يجدي فيما هم و أراد».

(١١)

قال (قدس سره): إنّ القول بكون الأسباب الشرعيه معرفات خاطئ جداً.

و السبب فيه أنه إن أُريد بكونها معرفات أنّها غير دخيله في الأحكام الشرعيه كدخل العله في المعلول فهذا و إن كان متيناً لأنّ ملاكات الأحكام الشرعيه داعيه لجعل الشارع و لكن يرد عليه أنه لا- ملازمه بين عدم دخلها في الأحكام الشرعيه و كونها معرفات بل هذا أمر ثالث و هو كونها موضوعات للأحكام و تتوقف فعلية الأحكام على فعلية هذه الموضوعات و من هنا تشبه العله التامه.

و إن أُريد بذلك كونها معرفات لموضوعات الأحكام في الواقع و لا مانع من اجتماع معرفات متعدده على موضوع واحد فيرد عليه: أنّ ذلك خلاف ظواهر الأدله فإنّ الظاهر منها هو أنّ العناوين المأخوذه في ألسنه الروايات بنفسها موضوعات الأحكام لأنّها معرفات له

و إن أُريد بذلك كونها معرفات للملاكات الواقعيه للأحكام

فيرد عليه: أنّها ليست بكاشفه عنها فإنّ الكاشف عنها إجمالاً هو نفس الحكم الشرعي و أما ما سمي سبباً له فلا يكون بكاشف عنها.

ص: ١٣٠

و هو مختار المحقق الخوانسارى (قدس سره) .

ص: ١٣١

١- ذهب إليه العلامة الخوانسارى (قدس سره) فى مشارق الشموس، ص ٦١ و اختار هذا القول فى ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ١، ص ٨؛ ج ١ ق ٣، ص ٥١١. راجع الحقائق الناضره، ج ٣، ص ٩٧ - ٩٨ و ص ٢٧٢؛ مستند الشيعه، ج ٢، ص ٣٦٧ و ٣٧٠ و عوائد الأيام، ص ٢٩٣ و ص ٢٩٨ - ٢٩٩ و بين هذا القول و استدلال عليه فى ص ٢٩٦ و ٢٩٧ و قال: أن الأصل الأولى فى جميع الأسباب الشرعيه التداخل إلا ما شذ و ندر و إن جؤزنا كون بعضها مؤثرات حقيقيه و مقتضيات بأنفسها، إذ لا يمكن العلم بالعله الحقيقيه غالباً» إلخ. تنبيه: فى زبده الأصول، ج ٢، ص ٢٦٥: «أما الكلام فى المقام الأول و هو التداخل فى الأسباب ففیه أقوال: ١ - عدم التداخل و هو المشهور بين الأصحاب. ٢ - التداخل اختاره جماعه منهم المحقق الخوانسارى و المحقق صاحب العروه فى ملحقات العروه» إلخ و فى العروه الوثقى، ج ٦، ص ١٦٤ - ١٦٥: «مسأله ٨): اختلفوا فى أن مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الدليل الخارجى - من الأخبار أو غيرها- تعدد العده مع تعدد الموجب أو التداخل و كفايه عده واحده عنهما مع تساويهما و دخول الأقل تحت الأكثر مع اختلافهما فى الزيادة و النقصان ... قلت: التحقيق فى المقام هو التداخل بمقتضى الأصل و القاعده، أما إذا كان الموجبان من نوع واحد كما إذا تعدد الوطء بالشبهه مع استمرار الاشتباه أو بالارتفاع ثم العود أو مع كون الوطء متعدداً فلأن الموجب حينئذٍ جنس الوطء الصادق على الواحد و المتعدد فبحصول العده دفعه واحده يصدق حصول مقتضى كل منها و يكون من باب التداخل فى السبب نظير الجنائيات المتعدده و أما إذا كانا من نوعين مع كون المسبب أمراً واحداً كالطلاق مع الوطء شبهه فكذلك يصدق بمره واحده من الأشهر أو الأقرء حصول مسبب كل منهما بعد عدم خصوصيه و قيد فى المسبب و كون المدار على وجوده فى الخارج بأى وجه اتفق و بأى قصد كان و لذا يكفى إذا لم تعلم بوجود الموجب إلى ما بعد الأقرء أو الأشهر، بل و كذا إذا كان المسبب متعدداً كما إذا كان مسبب الطلاق الوضع و مسبب و طء شبهه الأشهر أو الأقرء فإنه لا منافاه بينهما بعد عدم اعتبار خصوصيه و قيد فيهما فيصدق بعد مضى ثلاثه أشهر أو ثلاثه أقرء حصول مقتضى و طء شبهه و بعد الوضع حصول مقتضى الطلاق و كذا فى الطلاق و الوفاه فظهر أن مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأخبار و الإجماع هو التداخل مطلقاً و الوجه فيه عدم اعتبار خصوصيه فى مقتضى كل منهما، بل المناط وجوده فى الخارج بأى كيفيه كانت و بأى قصد كان، هذا مجمل المطلب بحسب الأصل و القاعده» و لكن عبارته (قدس سره) كما رأيت: «التحقيق فى المقام» و لذا قال فى العروه الوثقى، ج ٤، ص ٥١٤ - ٥١٥: (مسأله ١٩): إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجه الإسلام و لا غيره و كان مستطيعاً أو استطاع بعد ذلك فهل يتداخلان فيكفى حج واحد عنهما أو يجب التعدد أو يكفى نيه الحج النذرى عن حجه الإسلام دون العكس؟ أقوالها: أقواها: الثانى لأصالة تعدد المسبب بتعدد السبب و القول بأن الأصل هو التداخل ضعيف».

و هو مختار المشهور منهم صاحب الكفايه و المحقق النائيني(١) و المحقق الإصفهاني و المحقق العراقي و المحقق الخوئي (قدس سرهم) و بعض الأساطين (دام ظلّه). (٢)

القول الثالث: التفصيل

المحقق ابن إدريس الحلّي (قدس سره) قال(٣) بالتفصيل بين ما إذا كان السبب مختلفاً ذاتاً

ص: ١٣٢

- ١- . فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٩٣: «إنّ الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب و المسببات».
- ٢- . مطارح الأنظار (ط.ق)، ص ١٧٥؛ كفايه الأصول، ص ٢٣٩-٢٤٢؛ نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٨٩؛ المحاضرات، ج ٥، ص ١١٨؛ تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٠٦ و ص ٢١٥: بأنّ الإطلاق في طرف الشرط منعقدٌ منجزاً، لكنّه في طرف الجزاء معلقٌ على عدم تعدّد البعث و المفروض تعدّده فيثبت عدم التداخل في الأسباب.
- ٣- . في السرائر، ج ١، ص ٢٥٨: «إن سها المصلّي في صلاته بما يوجب سجدة السهو مرات كثيرة، في صلاه واحده، أوجب عليه بكل مرّه سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع؟ قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد فمرّه واحده يجب سجدة السهو، مثلاً تكلم ساهياً في الركعه الأوله و كذلك في باقى الركعات فإنّه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدة السهو فحسب، لأنّه لا دليل عليه و قولهم (عليهم السلام): من تكلم في صلاته ساهياً يجب عليه سجدة السهو و ما قالوا دفعه واحده أو دفعات فأمرًا إذا اختلف الجنس فالأولى عندى بل الواجب، الإتيان عن كل جنس بسجدة السهو، لأنّه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ، لأنّ هذا قد تكلم مثلاً و قام في حال قعود و أخلّ بإحدى السجدة و شك بين الأربع و الخمس و أخلّ بالتشهد الأوّل و لم يذكره إلّا بعد الركوع في الثالثه و قالوا (عليهم السلام): من فعل كذا يجب عليه سجدة السهو و من فعل كذا في صلاته ساهياً يجب عليه سجدة السهو و هذا قد فعل الفعلين فيجب عليه امتثال الأمر و لا دليل على تداخلهما، لأنّ الفرضين لا يتداخلان بلا خلاف من محقق».

مثل سببهِ مسّ الميت و الجنابه و الحيض في الغسل فحيثُ لا تداخل و ما إذا كان السبب واحداً مثل تكرار الجنابه الموجه للغسل فحيثُ المختار هو التداخل.

ص: ١٣٣

اشاره

استدلّ على عدم التداخل بعدّه أوجه (١) نذكر بعضها:

الوجه الأول: استدلال صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) اختار القول بعدم التداخل، لأنّ القول بالتداخل مستلزم لاجتماع الحكمين المتماثلين.

بيان ذلك هو أنّ القضيّه الشرطيه ظاهره فى عليه الشرط و سببته للجزء أو ظاهره فى كاشفيه الشرط عن الأمر الذى هو سبب الجزء و مقتضى ذلك هو تعدّد الجزء عند تعدّد الشرط، لكن الأخذ بهذا الظهور و الالتزام بالقول بعدم التداخل فيما إذا كان الجزء واحداً حقيقه مستلزم لاجتماع المثليين، مثل قولهم «إذا

ص: ١٣٤

١- فى مختلف الشيعه، ج ٢، ص ٤٢٧ - ٤٣٠: «مسأله: لو تعدّد ما يوجب السجدين قال الشيخ فى الخلاف: الأحوط أنّ عليه لكل واحده سجده سواء سهواً أو تعدّد ... و الأقرب عدم التداخل مطلقاً. لنا: إنّ التداخل ملزوم لأحد محالات ثلاثه و هو إمّا خرق الإجماع أو تخلف المعلول عن علته التامه لغير مانع أو تعدّد العلل المستقله على المعلول الواحد الشخصى و كل واحد منها محال فالملزوم محال. بيان الملازمه: إنّ السهو الأول إمّا أن لا يوجب السجدين أو يوجبهما فإن كان الأول لزم خرق الإجماع و إن كان الثانى فالثانى إمّا أن لا يوجب شيئاً و هو خرق الإجماع و قول بالترجيح من غير مرجح لتساوى الأول و الثانى فرضاً و المتساويان يتشاركان فى الأحكام و اللوازم و قول بمخالفه الاستصحاب و قد ثبت كونه دليلاً لإفادته الظن و هو واجب العمل به فى الشرعيات فإنّ الثانى قبل وجود الأول قد كان مسبباً فيستصحب الحكم بعد وجود الثانى و قول يكون الأوصاف العرضيه - أعنى كون الثانى بعد الأول - مزيلاً للصفات اللازمه للماهيه من الإيجاب و كل ذلك محال و إمّا أن يوجب فإن كان هو ما أوجبه الأول لزم استناد المعلول الشخصى إلى علتين مستقلتين بالتأثير و هو محال فيبقى أن يكون الثانى غير الأول و هو المطلوب» إلخ.

٢- كفايه الأصول، ص ٢٠٢.

بُلتَ فتَوْضاً» و قولهم أيضاً «إذا نُمّت فتَوْضاً» حيث إنّ الوضوء حقيقه واحده و حينئذ يلزم اجتماع الوجوبين للوضوء إلّا أن نتلزم بتعدد وجود أفراد طبيعه الوضوء بأن يكون القضيه الشرطيه الأولى دالّه على وجوب فرد من الوضوء و القضيه الشرطيه الثانيه دالّه على وجوب فرد آخر فيرتفع إشكال اجتماع الحكمين المتماثلين على القول بعدم التداخل.

و لكن القائل بالتداخل لا مفرّ له من هذا الإشكال لأنّه ملتزم بأنّ الجزاء ظاهر (بالظهور الإطلاقي) في أنّ الطبيعه مأخوذه بما هي واحده (أى صرف وجود الطبيعه) و بعبارهُ أُخرى: إنّ إطلاق متعلق الوجوب ظاهر في صرف الوجود من الطبيعه فلا بدّ له من أن يلتزم بأحد التصرفات الثلاثه:

الأول: التصرف في ظهور القضيه الشرطيه بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بل تدل حينئذ على مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط.

الثاني: التصرف في متعلق الجزاء بالالتزام بأنّ متعلق الجزاء و إن كان واحداً صوراً إلّا أنّه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط، متصادقه على واحد، فالذمه و إن اشتغلت بتكاليف متعدده، حسب تعدد الشروط إلّا أنّ الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها، كما «في أكرم هاشمياً و أضف عالماً» فأكرم العالم الهاشمي بالضيفه.

الثالث: التصرف في الأثر بأن يلتزم بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلّا أنّ الأثر للشرط الأول هو وجوب الوضوء في المثال المذكور و الأثر للشرط الثاني هو تأكد وجوب الوضوء.

و لا يخفى أنّه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها للإشكال فيها.

أما الإشكال الأول

((١)):

فهو أنّ الالتزام بهذه الوجوه هو رفع اليد عن الظاهر.

أما الإشكال الثاني:

((٢))

فهو أنّ في الوجهين الأخيرين لابدّ من إثبات أنّ متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و إن كان صورته واحداً سمّي باسم واحد كالغسل مع عدم وجود دليل على ذلك.

أما الإشكال الثالث:

((٣))

فهو أنّ في الوجه الثالث لابدّ من إثبات أنّ الحادث بالشرط الثاني تؤكّد ما حدث بالشرط الأول و مجرد احتمال ذلك لا يجدي، ما لم يكن في البين ما يثبتته.

إشكال بالنسبة إلى القول بعدم التداخل:

إنّ ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث يقتضى عدم التداخل و لكن ظهور إطلاق المتعلق في الجزاء يقتضى أن يكون متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعه و هو واحد.

و الجواب: هو أنّ هذا الظهور إطلاقى فهو معلق على عدم البيان و ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث يكون قرينه على سقوط هذا الظهور الإطلاقى و بياناً على تعدد الجزاء.

ص: ١٣٦

١- و هو بالنسبة إلى جميع الوجوه الثلاثة.

٢- و هو بالنسبة إلى الوجه الثانى و الثالث.

٣- و هو بالنسبة إلى الوجه الثالث.

الوجه الثاني: استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على عدم التداخل

(١)

وهو ما تقدم في مقدمه الثانيه من أنّ هناك ظهورين: الظهور الأول هو ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل و الظهور الثاني هو ظهور الجزاء (الظهور الإطلاقي) في تعلق الحكم بصرف الوجود و كونه حكماً واحداً و هو يقتضى القول بالتداخل.

و لكن الظهور الثاني مخدوش عنده حيث قال: لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً للهيأه و لا للماده.

الوجه الثالث: استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) على عدم التداخل

(٢)

إنّ العرف إذا ألقى إليه القضيتان فكأنّه يرى مقام الإثبات مقترناً بمقام الثبوت و يحكم بمقتضى تعدد السبب بتعدد متعلق الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلق خلافه، و هذا المقدار من الظهور العرفي كاف في المقام

بل التحقيق: أنّ الوحده التي يقتضيها إطلاق المتعلق و قرينه الحكمه (الموجبه لصلوح المتعلق لتعلق الحكم به) هي وحده المتعلق من حيث المطلوبيه بالطلب المتعلق به، بمعنى أنّ البعث المتعلق بالإ-كram مثلاً- يقتضى وجوداً واحداً من الإ-كram و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو لاقتضاء بالنسبه إلى وجود آخر بوجوب آخر، و البعث الآخر مقتضى لوجود آخر بنفسه.

و منه علم أنّ مطلوبيه وجود آخر ليس من باب تقييد المتعلق بالآخر ضروره

ص: ١٣٧

١- . أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٩.

٢- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٢٦ و ٤٢٧.

أن كل قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى بل كل قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام.

(و هذا البيان دليل على بطلان قولهم بإطلاق متعلق الوجوب في الجزاء على أن المتعلق هو صرف الوجود من الطبيعه).

و هنا وجوه أخرى لانطيل الكلام بذكرها. (١١)

ص: ١٣٨

١- . في عوائد الأيام ذكر سته وجوه لأصالة عدم التداخل و أجاب عن جميعها. ففي ص ٢٩٩: «حجه القائلين بثبوت هذا الأصل وجوه: الأول: أن السببين إذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب السبب الأول فإذا وجد الثاني فإما يجب به شيء أو لا و الثاني باطل، لأن السببين متساويان في دليل السببيه و الاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب بأحدهما دون الآخر تحكّم و لأنه لو تقدّم يثبت به المسبب قطعاً فكذا لو تأخر، لأن ما دلّ على سببته يتناول صورتين من غير فرق فتعين الأول و هو ثبوته بالثاني و حينئذٍ فإما أن يكون الثابت به عين ما يثبت بالأول أو غيره و الأول باطل، لأن المسبب يترتب على السبب فلا يكون متقدماً عليه فوجب أن يكون الثابت به أمراً مغايراً للأول فيتعدّد المسبب بتعدّد السبب و هو المطلوب» ثم ذكر له تقريراً ثانياً و ثالثاً ثم استشكله و في ص ٣٠١: «الثاني: أن المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب و هو مقتضى للمتعدّد فإنّ المفهوم من قوله: "إذا تكلمت في الصلاه ناسياً فاسجد سجدتي السهو" وجوب السجود لخصوص التكلم و من قوله: "إذا شككت بين الأربع و الخمس فاسجد" وجوب سجود آخر للشك غير الأول و كذا نحو: "من تعمّد الأكل في نهار رمضان فليكفر و من تعمّد الجماع فليكفر" فإنّ المتبادر منه وجوب كفارتين: كفاره للأكل و كفاره أخرى للوطئ، من غير تفاوت في الأول بين وقوع السهو و الشك في صلاه واحده أو متعدده و لا- في الثاني بين وقوع الأكل و الوطئ في اليوم و الأيام، مع تخلّل الكفاره و بدونه و لا بين هذه الأمثله و نحوها من مواضع الخلاف و غيرها ممّا أجمعوا فيه على التعدّد أو الاتحاد فإنّ المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود إلى دلالة اللفظ فيكون المطلوب في الجميع متعدداً إلّا ما صرف عنه الدليل كما في أسباب الوضوء و من ثم ترى الفقهاء يعلّلون التداخل فيما يقولون به بإلغاء الخصوصيه أو وجود الظن المعبر و أمّا إذا انتفى الدليل على ذلك فيه فإنّهم لا يرتابون في الاختصاص، أخذاً بظاهر اللفظ من غير معارض و كفى بذلك شاهداً على التبادر، مع حكم الوجدان و شهادة العرف» إلخ ثم استشكله. و في ص ٣٠٣: «الثالث: ما مرّت الإشارة إليه من أن كل سبب يقتضى اختصاص مسببه به، بمعنى أن يؤتى بمسببه لأجل أنه مسبب من ذلك السبب، بل هو مقتضى وجوب الامتثال فإنّ صدق الامتثال عرفاً بأن يقصد تعيين ما يأتي به، فإنّه لا يحصل امتثال الأمر بغسل الجنابه إلّا مع قصد أنه غسل الجنابه، أي مسبب من الجنابه فلو لم يقصد غيرها لم يعد ممثلاً و كذا غسل الجمعه و مقتضى ذلك وجوب الإتيان بكل مسبب بقصد أنه مسبب من السبب الفلاني فلازم ذلك أصالة عدم التداخل» ثم أورد عليه و في ص ٣٠٤: «الرابع: ما ذكره بعض ساده مشايخنا في بعض فوائده، من اتفاق الفقهاء -عدا من شد- عليه فإنّهم قطعوا به و استندوا إليه في جميع أبواب الفقه و أرسلوه إرسال المسلّمات و سلّكوا به سبيل المعلومات و لم يخرجوا عنه إلّا بدليل و اضح أو اعتبار لائح و ربّما تركوا الظواهر بسببه و طرحوا النصوص لأجله، كما صنعه جماعه في تداخل الأغسال و غيره و لم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل فلو ذهب أحد إلى التداخل في شيء طالبوه بالدليل و ليس ذلك إلّا لكونه من الأصول المسلّمه و القواعد المعلومه و إلّا لكان الأمر بعكس ما صنعه و خلاف ما قرّروه، لأنّ الأصل فيما دار بين الاتحاد و عدمه هو الاتحاد و ما يتفق لبعضهم من الاستناد إلى الأصل فيما قالوا فيه بالتداخل

فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا شك في أنّ الأصل فيه هو الاتحاد» ثمّ أورد عليه و في ص ٣٠٥: «الخامس: ما ذكره أيضاً وهو: استقراء الشرعيات في أبواب العبادات والمعاملات. قال رحمه الله: فإنّ المدار فيها من الطهارات إلى الديات على تعدد المسببات إذا تعددت أسبابها، عدا النزر القليل، المستند إلى ما جاء فيه من الدليل، على اختلاف في أكثره و شك في أغلبه و إنك متى تجاوزت ذلك و ارتقيت في الأسباب وجدتها على ما وصفناه من غير شك و لا ارتياب و لذا ترى أنّ أسباب الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الإيمان و النذور و الديات و الحدود و غيرها على كثرتها، كثيراً ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس و الكيفية و الوقت و هي مع هذا متعدّدة متغايرة، كالصلاة المتوافقة من فائته و حاضره و الفوائت المتعدّدة من الفرائض و النوافل، الراتبه و غير الراتبه، الموافقه و غيرها و كصلاة الفجر مع الطواف و الزلزله مع الكسوف و العيد مع الاستسقاء و كذا أنواع الصيام من القضاء و الكفاره و أفرادهما المتكثرة و أقسام الزكاة، مثل زكاة المال و الفطره و أفرادهما الكثيره و الديون المستقره في الذمه بأسباب مختلفه، كالبيع و الصلح و الإجاره و غير ذلك من صور اجتماع الأسباب مع توافق المسببات ممّا لا يمكن حصره فإنّ البناء في جميعها على التعدد، بحيث لا يحتمل فيها التداخل و الاكتفاء بالواحد عن التعدد، كصلاة واحده من ألف صلاة و صوم يوم عن ألف يوم أو دفع دينار بدلاً عن قطار و لو أنّ أحداً حاول ذلك، لكان مخالفاً لقانون الشريعة، خارجاً عن الدين و المله و لاندعى أنّ الأسباب كلّها بهذه المشابه فإنّها تختلف جلاءً أو خفاءً و لكنّ الفحص و الاستقراء و تتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن استناد الأمر في ذلك كلّ على شيء جامع مطرد في الجميع و ليس إلّا أصل عدم التداخل و هذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقه الوارده في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكليه و ذلك ليس من الظن و القياس في شيء» ثمّ ذكر إشكالاً عليه و في ص ٣٠٧: «السادس: ما ذكره أيضاً و هو أنّ اختلاف المسببات إمّا أن يكون بالذات، كالصوم و الصلاة و صلاة الفجر و الظهر أو بالاعتبار، كصلاة الفجر أداءً و قضاءً و الاختلاف في الثاني ليس إلّا اختلاف النسبه و الإضافة إلى السبب فإنّ صلاة ركعتين بعد الفجر ممّن عليه صبح فائته، صالحه لها و للحاضره و إنّما تختلف و تعدد باعتبار نسبتها إلى دخول الوقت و خروجه فإنّ أضيفت إلى الأوّل كانت أداءً و إلّا قضاءً و مثل ذلك الاختلاف يتحقّق في كل ما ينفي فيه التداخل، لأنّ المفروض فيه اختلاف الأسباب التي تختلف معها النسبه ثمّ إنّ متى كان هذا الاختلاف في النسبه مقتضياً للتعدد في مورد واحد، كان مقتضياً له في غيره، لأنّ المعنى المقتضى للتعدد يتحقّق في الجميع، قائم في الكل من غير فرق فيكون الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب و لا يلزم منه امتناع التداخل، لأنّه إنّما يلزم لو كان اختلاف النسبه سبباً تاماً للتعدد و ليس كذلك فإنّه مقتضى له و التخلف عن المقتضى جائز مع وجود المانع و هو موجود في كل ما يثبت فيه التداخل فإنّا لانقول به إلّا على تقدير وجوده» ثمّ ذكر إشكالاً عليه.

بيان المحقق النائىنى (قدس سره)

((١)):

إذا شك فى تداخل الأسباب كان مقتضى الأصل تداخلها و عدم ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن على كل تقدير، فإنه مشكوك فيه و مقتضى القاعده فيه الرجوع إلى البراءه عقلاً و نقلاً و أما إذا شك فى تداخل المسببات، كان مقتضى الأصل عدم تداخلها لأنه إذا ثبت تكليفان أو تكاليف متعدده و شك فى جواز امتثالها بفعل واحد فقاعده الاشتغال تقضى بعدم جواز الاكتفاء به فى مقام امتثال كلا التكليفين أو جميعها هذا فى الأحكام التكليفيه. ((٢))

أما فى الأحكام الوضعيه فليس فى مواردنا ضابط كلى.

إيراد المحقق الخوئى على ما أفاده المحقق النائىنى (قدس سرهما) بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه

((٣))

إنّ هذا لا يفرق فيه بين الأحكام الوضعيه و التكليفيه، لوضوح أنّ الشك إذا كان فى وحده الحكم و تعدده عند تعدد شرطه فمقتضى الأصل عدم تعدده، يعنى عدم حدوث حكم آخر زائداً على المتيقن و من المعلوم أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون المشكوك حكماً تكليفياً أو وضعياً، كما أنّه إذا شك فى سقوطه بعد العلم

ص: ١٤١

- ١- . أجد التقريرات، ج ٢، ص ٢٦٣.
- ٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٠٧: «أما الأسباب فمقتضى الأصل هو التداخل و عدم التعدد فإذا تعدد السبب و شك فى إيجابها للآثار المتعدده، كما فى الوضوء مثلاً، فإنّ الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، لكنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ من جهه كون الأقل متيقناً، أمّا الزائد فمشكوك فيه فيستصحب عدم تعلّق الجعل الشرعى به و هذا هو الأصل الأوّل الحاكم فى المقام.
- ٣- . المحاضرات (ط.ج)، ج ٤، ص ٢٥٥.

بشوته فمقتضى الأصل العملى عدم سقوطه و لا يفرق فيه أيضاً بين كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً.

ص: ١٤٢

المطلب الثاني: تداخل المسبب

إشاره

و فيه جهتان:

الجهة الأولى: الحق عدم التداخل

إشاره

و الدليل عليه ثلاث: (١)

إن مقتضى القاعده فى المسببات أيضاً عدم التداخل و استدل عليه تارة بإطلاق الخطاب و أخرى بالاستصحاب و ثالثه بالاشتغال.

الدليل الأول:

و هو إطلاق دليل الحكم لأنّ دليل الحكم يقتضى الإتيان بمتعلقه مطلقاً سواء امتثل متعلق حكم آخر أم لا، فلكلّ حكم امتثال لا يتداخل مع امتثال الآخر.

الدليل الثانى:

و هو استصحاب بقاء الحكم فيما إذا شككنا فى سقوطه بالامتثال عن أحد السببين فمقتضى القاعده بقاء وجوب الامتثال بالنسبه إلى السبب الآخر.

الدليل الثالث:

و هو اشتغال الذمه حيث نشك فى فراغ الذمه فيما إذا تعددت الأسباب واكتفينا بامتثال مسبب واحد و القاعده تقتضى اشتغال الذمه.

ص: ١٤٣

استثنى عن ذلك ما إذا كانت النسبه بين متعلقى الحكمين نسبه العموم و الخصوص من وجه مثل قوله «أكرم العلماء» و «أكرم هاشمياً» فإنهما حكمان مختلفان و لكن بين متعلقهما و هما «العالم» و «الهاشمى» العموم و الخصوص من وجه، فإذا أتى المكلف بالمجمع مَرّه واحده و أكرم العالم الهاشمى يكتفى به فى مقام امتثال كلا التكليفين (مثل نافله المغرب و صلاه الغفيله و أيضاً مثل صلاه الجعفر و النوافل اليوميه أو نافله الليل).

و اختلف الأعلام هنا فى وجه الاكتفاء بالامتثال الواحد:

فقال صاحب الكفايه (قدس سره) (١١) و بعض الأساطين (دام ظلّه) (٢٢) بأنّ الحكم الشرعى واحد لامتناع اجتماع المثليين و الخطاب الثانى هو مؤكّد للحكم.

ص: ١٤٤

١- . فى كفايه الأصول، ص ٢٠٢، الأمر الثالث [تداخل المسببات]: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث و أمّا على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشروط أو يتداخل و يكتفى بإتيانه دفعه واحده. فيه أقوال و المشهور عدم التداخل و عن جماعه منهم المحقّق الخوانسارى التداخل و عن الحلّى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدّده و التحقيق أنّه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط كان الأخذ بظاهرها إذا تعدّد الشرط حقيقه أو وجوداً محالاً ضروره أنّ لازمه أن يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هى واحده فى مثل إذا بليت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحاله ك: المتضادين فلا بدّ على القول بالتداخل من التصرّف فيه... .

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢١٨.

و قال المحقق النائيني (قدس سره) (١) بتعدد الحكم الشرعي و انطباق متعلق الحكمين على مورد واحد انطباقاً قهرياً و العقل يحكم بالإجزاء لأنه لا يعتبر عقلاً في تحقق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر في الخارج و هذا هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً.

و الحق هو الوجه الأخير لأن المتعلق في كل من الحكمين غير المتعلق في الحكم الآخر و انطباقهما في الخارج على مورد واحد، لا دخل له في مرحله جعل الحكم للمتعلق، فلا بد من الالتزام بوجود الحكمين.

ثم إن ما قلنا من أن القاعدة تقتضي عدم تداخل المسببات هو فيما إذا لم تقم قرينه على التداخل و أما إذا دلت القرينه على التداخل فهي متبعية مثل ما ورد في باب الغسل من جواز الاكتفاء بالغسل الواحد في ما إذا تعددت الأسباب (٢).

ص: ١٤٥

١- أ. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٣؛ المحاضرات، ج ٤، ص ٢٦٩.

٢- قال النائيني (قدس سره) في الفوائد، ج ٢، ص ٤٩٨: «إن هذا الذي ذكرنا من عدم تداخل الأسباب، إنما هو بمقتضى القواعد اللفظية فأصالة عدم التداخل تامه لو لم يقم دليل على خلافها، كما في كل أصل قام الدليل على خلافه فمن جمله ما قام الدليل فيه على خلاف هذا الأصل موجبات الوضوء و بعض موجبات الكفارة». راجع القواعد و الفوائد، ج ١، ص ٤٣ - ٤٥ و ص ١٦٥ - ١٦٩؛ الأقطاب الفقهية، لابن أبي جمهور، ص ٣٨ - ٤٠ و للتداخل ثمره في كثير من مسائل الفقه نذكر نبذاً منها: (١) نزع البثر: في المعبر، ج ١، ص ٧٨: «إذا وقع أكثر من واحد فمات فإن كانت الأجناس مختلفه لم يتداخل النزع، "كالطير" و "الإنسان" ... و إن كان الجنس واحداً ففي التداخل تردد» و راجع أيضاً نهايه الأحكام، ج ١، ص ٢٦٠ و تذكره الفقهاء (ط.ج)، ج ١، ص ٢٩؛ منتهى المطلب (ط.ج)، ج ١، ص ١٠٧؛ جامع المقاصد، ج ١، ص ١٤٧؛ مدارك الأحكام، ج ١، ص ٩٧ - ٩٨؛ كفايه الأحكام، ج ١، ص ٥٣. (٢) سجدة السهو: في المعبر ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣: «قال الشيخ في الخلاف: إذا سهى بأنواع مختلفه أو متجانسه فالأحوط أن يقول لكل سهو سجدة، ... وجه ما ذكره الشيخ: إن كل واحد من تلك الأسباب لو أنفرد أوجب سجدة السهو فمع الإجماع يكون كذلك عملاً بمقتضى السبب، لأن تداخل الأسباب خلاف الظاهر» إلخ و راجع أيضاً إيضاح الفوائد، ج ١، ص ١٤٥؛ ذكرى الشيعه في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ٩٠ - ٩١؛ كفايه الأحكام، ج ١، ص ١٣٣. (٣) لو جامع نهاراً في صوم الاعتكاف: في كشف الرموز، ج ١، ص ٣٢١: «أقول: اتفق أصحابنا، على أن الصوم شرط في الاعتكاف و تجب بالجماع فيه كفاره و هل يلزم كفارتان لو جامع نهاراً؟ كلام الشيخ في المبسوط و الخلاف و الجمل مشعر بـ "نعم" و اختاره الراوندي ... و ثانياً: لانعقاد الإجماع، على أن الجماع في الاعتكاف موجب للكفاره و كذا في رمضان نهاراً و لا دليل على التداخل فيجب العمل بمقتضى كل منهما» و راجع أيضاً تذكره الفقهاء (ط.ج)، ج ٦، ص ٣١٦ - ٣١٧. (٤) لو لبس قميصاً و عمامه في الإحرام: في تذكره الفقهاء (ط.ج)، ج ٨، ص ٨: «و لو لبس قميصاً و عمامه و خفين و سراويل، و جب عليه لكل واحد فديه، لأن الأصل عدم التداخل، خلافاً لأحمد» و راجع أيضاً مجمع الفائده، ج ٧، ص ٣٨ - ٣٩. (٥) لو كثر الحلق: في مجمع الفائده، ج ٧، ص ٦٠: «و لو كثر الحلق إلخ يعني لو حلق بعضاً من رأسه بحيث صدق عليه الحلق عرفاً غدوه مثلاً. ثم حلق كذلك عشيته، تكرر الكفاره لتكرر موجبها و يحتمل التداخل هنا لصدق الحلق» إلخ. (٦) من نذر الحج: مختلف الشيعه، ج ٤، ص ٣٧٥ - ٣٧٦: «الناذر إن نذر حجه الإسلام تداخلتا و إن نذر غيرها لم يتداخلا إجماعاً و إن أطلق ففيه الخلاف، قيل: بعدم التداخل و هو الحق و هو

اختيار الشيخ في الجمل و الخلاف و اختيار ابن البراج و ابن حمزه و ابن إدريس، خلافاً للشيخ في النهايه» و راجع أيضاً مسالك الأفهام، ج ٢، ص ١٥٧. ٧) غسل اليدين من الإحداث: في منتهى المطلب (ط.ج)، ج ١، ص ٢٩٦: «العاشر: المستحب عندنا غسل اليدين من حدث البول و النوم مرّه واحده و من الغائط مرّتين و من الجنابه ثلاثاً، لأنّ تفاوت الأحداث ينساب تفاوت الغسل، و الجمهور استحبووا غسلهما من حدث النوم ثلاثاً خاصه الحادى عشر: لو تعدّدت الأحداث فالأولى التداخل سواء اتحد الجنس أو اختلف». ٨) لو اجتمع الاغسال: في ذخيره المعاد (ط.ق)، ج ١، ق ١، ص ٨: «و لا يتداخل أى لا يتداخل هذه الأغسال بأن يكفى غسل واحد عند اجتماع سببين أو أكثر من أسباب الغسل و إلى هذا ذهب جماعه من الأصحاب منهم المصنّف استناداً إلى أنّ كل واحد منهما سبب مستقل في استحباب الغسل و الأصل عدم التداخل و التداخل في بعض الصور على خلاف الأصل خارج عن هذا الحكم بدليل مختص به» و راجع أيضاً نهايه الأحكام، ج ١، ص ١١٣ و ص ١٧٩. ٩) الغسل للاستحاضه و الانقطاع: في الحدائق الناضره، ج ٣، ص ٢٤٢: «إن قلنا بالتداخل بين الأغسال - كما هو الحق في المسأله - يجب عليها للصلوات الخمس خمسه أغسال و إن قلنا بعدم التداخل يجب عليها للصلوات الخمس ثمانية أغسال مع كثره الدم، خمسه للانقطاع و ثلاثه للاستحاضه». ١٠) الوطئ أثناء كفاره الظهار: في إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٤١٦ - ٤١٧: «إنه هل يكفى الاستيناف عن كفاره الوطئ قبل إكمال التكفير ذكر فيه إشكالاً ينشأ (من) أنه يصدق عليه أنه كفر فيكفى عن كفاره الوطئ و عن كفاره الظهار (و لأنه) لم يطأ قبل التكفير لأنه في أثناءه و الكفاره الثانيه إنما تجب على من وطئ قبل التكفير (و من) أنه لم يكفر بعد و لتعدّد السبب و الأصل عدم التداخل». ١١) لو ظاهر من واحده مراراً: في مسالك الأفهام، ج ٩، ص ٥١٦ - ٥١٧: «الثانيه: لو ظاهر من واحده مراراً متعدده ففي تعدّد الظهار أقوال: أحدها - هو الأشهر: التعدّد مطلقاً، سواء اتحد المجلس أم تعدّد و سواء اتحدت المشبه بها أم اختلفت، لأنّ كل ظهار سبب تام موجب للكفاره مع العود بالآيه و تعدّد الأسباب يقتضى تعدّد المسببات، إلّا أن يدلّ دليل من خارج على التداخل أو الاتحاد ... و ثانيها: تعدّدها [مطلقاً] مع تراخي أحدهما عن الآخر أو تواليها من غير أن يقصد به التأكيد و إلّا فواحده و هو قول الشيخ في المبسوط و تبعه ابن حمزه و ثالثها: التفصيل بتعدّد المشبه بها - كالأمّ و الأخت - فتعدّد الكفاره و اتحادها - كالأم - فتتحد و إن فرق، إلّا أن يتخلل التكفير فتعدّد و هو قول ابن الجنيّد» ١٢) لو تعدّد النجاسات: في البيان (ط.ق)، ص ٤٠: «و لو نجس بالولوغين فالسبع بالماء بعد التراب بخلاف نجاسه أخرى مع ولوغ الكلب فإنّها يتداخل و كذا يتداخل النجاسه الأخرى مع نجاسه الخنزير و الفأره و لو تعدّد الخنزير أو الفأره فالسبع و لو اجتماعاً فالأجود التداخل». ١٣) تكرر وطئ الحائض: في جامع المقاصد، ج ١، ص ٣٢٣ - ٣٢٤: «قوله: (فإن كرّره تكرر مع الاختلاف أو سبق التكفير و إلّا فلا) ... و ذهب ابن إدريس إلى عدم التكرّر مطلقاً و شيخنا الشهيد إلى التكرّر مطلقاً، لأصالة عدم التداخل و هو أقرب» في جامع المقاصد، ج ٦، ص ٢٥٠: «قوله: و إن كان بالاستعمال كنقص الثوب باللبس فالأقرب المساواه للأول فتثبت الأجره و الأرش و يحتمل وجوب الأ-كثر من الأرش و الأجره؛ أى: لو كان نقص القيمه باستعمال المغصوب المثلى له لو كان ثوباً و لم يكن ذلك لسقوط عضو فالأقرب المساواه للأول؛ أى: لما إذا انتقص بسقوط عضو فتثبت الأجره و الأرش معاً ... و وجه القرب تعدّد السبب فإنّ الأجزاء الناقصه بدلها الأرش و المنفعه - و هى اللبس - غيرها فيجب عوضها و هو أجره المثل، لأن الأصل في الأسباب إذا اجتمعت عدم التداخل و يحتمل أكثر الأمرين». ١٥) كفّاره الحمام على المحرم في الحرم: شرح اللمعه، ج ٢، ص ٣٤٣: «و يجتمعان الشاه و الدرهم على المحرم في الحرم، الأول لكونه محرّماً و الثانى لكونه في الحرم و الأصل عدم التداخل، خصوصاً مع اختلاف حقيقه الواجب». ١٦) لو أحصر و كان السياق واجباً بالإشعار أو التقليد: في شرح اللمعه، ج ٢، ص ٣٦٧ - ٣٦٨: «(و متى أحصر الحاج بالمرض عن الموقفين أو المعتمر عن مكه بعث) كل منهما (ما ساقه) إن كان قد ساق هدياً (أو) بعث (هدياً أو ثمنه) إن لم يكن ساق و الاجتزاء بالمسوق مطلقاً هو المشهور، لأنه هدى مستيسر و الأقوى عدم التداخل إن كان السياق واجباً و لو بالإشعار أو

التقليد لاختلاف الأسباب المقتضيه لتعدّد المسبب» و راجع أيضاً مسالك الأفهام، ج ٢ ص ٣٩٠؛ مجمع الفوائد ج ٧ ص ٤٠٤ - ٤٠٥؛ التحفه السنيه (مخطوط) ص ١٩٤. و نشير إلى مسائل آخر أيضاً: هل يضمن المشتري الواطى أرش البكاره أيضاً لو ظهرت الأمه مستحقه؟ شرح اللمعه ج ٣، ص ٣٢٨؛ وجوب أرش البكاره مع المهر لو كانت المكره بكرأ كشف اللثام (ط.ج.)، ج ١١، ص ٤٠٠ - ٤٠١؛ لو شهدا عليه بسرقة أخرى قبل القطع شرح اللمعه، ج ٩، ص ٢٨٨؛ لو قلع الأجنان مع العينين شرح اللمعه، ج ١٠، ص ٢٠٤؛ مجمع الفوائد، ج ١٤، ص ٣٦٢؛ إذا كان الصيد مملوكاً مسالك الأفهام، ج ٢، ص ٤٧٣ - ٤٧٤؛ لو قتل المحرم صيداً فى الحل و أكل منه مجمع الفوائد، ج ٦، ص ٣٩٣ - ٣٩٤؛ لو طلق الزوج الأمه ثم باعها المالك هل يجب أن يستبرأها المشتري زياده عن العده؟ مسالك الأفهام، ج ٨، ص ٦٣ - ٧٢؛ لو وطئ امرأه بالشبهه مرتين كشف اللثام (ط.ج.)، ج ٨، ص ١٥٠ - ١٥١؛ لو تكرر اليمين - كتاب الإيلاء مسالك الأفهام، ج ١٠، ص ١٦٨؛ كفايه الأحكام، ج ٢، ص ٤١١؛ لو وطئ مملوكه و افتضاها بإصبغه مسالك الأفهام، ج ١٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠؛ لو كثر القذف مجمع الفوائد، ج ١٣، ص ١٦؛ تكبيره الركوع ذخيره المعاد (ط.ق.)، ج ١، ق ٢، ص ٢٦٧؛ هل يجزى غسل النجس عن غسل الجنابه؟ كشف اللثام (ط.ج.)، ج ٢، ص ٤٨؛ مفتاح الكرامه، ج ٣، ص ١١٥ - ١١٦؛ طواف النساء كشف اللثام (ط.ج.)، ج ٦، ص ٢٢٨؛ لو كانت تحتة حرّه مسلمه و أمه كتابيه كشف اللثام (ط.ج.)، ج ٧، ص ٥٠٠.

إنَّ المحقِّقين قبل الورود في البحث أفادوا مقدّمتين لتحرير محل النزاع. (١)

المقدمه الأولى: محل النزاع

إنَّ محلَّ النزاع هو الوصف المعتمد على موصوفه و أمّا الوصف غير المعتمد على الموصوف فهو في الحقيقة يرجع إلى البحث عن مفهوم اللقب و لا خلاف في أنه لا دلالة له على المفهوم، و ذلك مثل قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (٢) حيث لا دلالة لها على المفهوم.

المقدمه الثانيه:

إنَّ الوصف إمّا يكون أخصّ من موصوفه مطلقاً أو أخصّ منه من وجه أو يكون مساوياً له أو يكون أعمّ منه.

ص: ١٥٣

-
- ١- . أبعاد التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٥ و قال في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٠١: و لا يخفى: أنّ عنوان محلّ البحث و إن جعل في كلمات الأساطين - كالكفايه بل التقرير - هو الأعمّ و لكنّ الحق هو اختصاص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره فإنّ غيره ليس إلّا كمفهوم اللقب.
 - ٢- . سورة المائده (٥): ٣٨.

أمّا الوصف المساوى أو الأعم فهما خارجان عن محل النزاع والوجه في ذلك ما أفاده الأعلام (مثل المحقق النائيني (قدس سره))^(١) من أنّ الوصف في هذين القسمين لا يوجبان تضييق الموصوف و لذا مع انتفاء الوصف ينتفى الموضوع فلا مجال للبحث عن دلالة على المفهوم.

أمّا الوصف الأخصّ فهو داخل في محل النزاع قطعاً.

أمّا الوصف الأخصّ من موصوفه من وجه فهو داخل في محل البحث بالنسبة إلى مورد افتراق ذات الموصوف عن الوصف كما صرح به المحقق الخراساني^(٢) و المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهم) مثل ما ورد من أنّ «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ»^(٣) فإنّ مفهومه هو عدم وجوب الزكاه في الغنم غير السائمه (أى الغنم المعلوفه).

و أمّا بالنسبة إلى مورد افتراق الوصف عن ذات الموصوف فلا- دلالة له على المفهوم فلايجرى النزاع مثل غير الغنم السائمه أو غير الغنم غير السائمه و الوجه في ذلك هو عدم كون الموضوع في القضييه و هو الموصوف محفوظاً في المفهوم و لذا خلاف بعض الشافعيه حيث قالوا بعدم وجوب الزكاه في الإبل المعلوفه في هذا المثال لا يخلو عن الإشكال.

ص: ١٥٤

- ١- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٥.
- ٢- . كفايه الأصول، ص ٢٠٧: «لا يخفى أنّه لا شبهه في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه و لو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف».
- ٣- . عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٩٩، ح ٥٠. أيضاً: عَيْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: «الزَّكَاةُ فِي الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ السَّائِمَةِ يَعْنِي الزَّاعِيَهُ...» دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٥٧؛ مستدرک الوسائل، ج ٧، ص ٦٣، ح ١. أيضاً: محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن أسباط عن محمد بن زياد عن عمر بن أذينة عن زراره قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ صَدَقَاتِ الْأَمْوَالِ فَقَالَ (عليه السلام): فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ لَيْسَ فِي غَيْرِهَا شَيْءٌ فِي الدَّهَبِ ... وَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ السَّائِمَةِ... الوسائل، ج ٩، ص ٥٧، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاه، ح ٩.

القول الأول: دلالة الوصف على المفهوم

و هو مختار الشيخ الطوسى و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) و نسب ذلك إلى الشهيد (قدس سره) فى الذكرى (٢).

ص: ١٥٥

١- . مفاتيح الأصول، ص ٢١٨: اختلف الأصوليون فى أن تعليق الحكم على الصفه هل يدلّ على انتفائه فى غير محلّها أو لا؟ على أقوال: الأوّل أنّه يدلّ و هو اختيار الشهيد فى الذكرى و السيد الأستاذ و البيضاوى و العضى كما عن الشيخ و شيخه و الشافعى و مالك و أحمد بن حنبل و أبى الحسن الأشعريّ و إمام الحرمين و جماعه من الفقهاء و المتكلمين و أهل العبريه و فى شرح المختصر أنّه مذهب كثير من العلماء و فى بعض مصنفات السيد الأستاذ ذهب إليه كثير من الفقهاء و الأصوليين الثانى أنّه لا يدلّ و هو اختيار السيد و ابن زهره و الفاضلين و صاحب المعالم و الآمدى كما عن الشهيد الثانى و أبى حنيفه و القاضى أبى بكر و ابن شريح و القفال و الجوينى و الغزالى و ابن داود و الرازى و أبى على و أبى هاشم و أبى بكر الفارسى و إمام الحرمين و أكثر الإماميه و المتكلمين و عزّاه فى العده إلى جماهير المعتزله الثالث أنّه يدلّ لكن فى مواضع ثلاثه الأوّل أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كما فى قوله (عليه السلام) فى الغنم السّيّامه زكاه الثانى أن يكون للتعليم كما فى خبر التحالف عند التحالف و السلعه قائمه الثالث أن يكون ما عدا الصفه داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين فإنّه يدلّ على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله فى الشاهدين و لا يدلّ فيما عدا ذلك و قد حكاه فى النهايه عن أبى عبد الله البصرى و توقّف الحاجبى.

٢- . قال الشيخ البهائى (قدس سره) فى زبده الأصول، ص ١٥١ - ١٥٢ قال: «فصل: مفهوم الصفه حجه عند الشيخ و الشهيد فى الذكرى و نفاه الأ- كثر كالمرتضى و المحقق و العلّامه. فى معالم الدين، ص ٧٩: «جنح إليه الشهيد فى الذكرى» و فى زبده الأصول، ص ١٥١: «مفهوم الصفه حجه عند ... الشهيد فى الذكرى» و فى الوافيه، ص ٢٣٢: «مال إليه الشهيد» و فى ذكرى الشيعه، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤: «و خامسها: دليل الخطاب و هو المسمّى بالمفهوم و أقسامه كثيره. الوصفى و الشرطى و هما حجّتان عند بعض الأصحاب و لا- بأس به و خصوصاً الشرطى» و فى الذريعه، ج ١، ص ٣٩٣ و ٣٩٤ و ذهب أكثر أصحاب الشافعى و جمهورهم إلى أن تعليق الحكم بصفه دالّ بمجرّده على نفي الحكم عمّا ليس له تلك الصفه و فى عدّه الأصول (ط.ج)، ج ٢، ص ٤٦٧: «ذهب الشافعى و أكثر أصحابه إلى أن الحكم إذا علق فى الموصوف بصفه دلّ على انتفاء ذلك الحكم إذا زالت تلك الصفه... و أكثر أصحاب الشافعى و جلّهم و جمهورهم على المذهب الأوّل ... و كان شيخنا رحمه الله يذهب إلى المذهب الأوّل». الوافيه ص ٢٣٢: «به قال أكثر العامه» و فى تجريد الأصول، ص ٢١٥ نسبه إلى الأشاعره و فى هدايه المسترشدين، ج ٢،

ص ٤٧٥: «قوله: و جنح إليه الشهيد في الذكري حيث نفى البأس عن القول بحجتيه، بل جعل مفهوم الغايه - الذي هو أقوى من مفهوم الشرط - راجعاً إلى مفهوم الوصف و قد حكى القول به عن المفيد و عن جماعه من العامه، منهم: الشافعي و مالك و أحمد بن حنبل و الأشعري و إمام الحرمين و البيضاوي و العضدي و جماعه من الفقهاء و المتكلمين و حكاه في النهايه و الإحكام عن أبي عبيده و جماعه من أهل العربيه و عزى القول به إلى كثير من العلماء و عزاه الغزالي إلى الأكثرين من أصحاب الشافعي و مالك و اختار حجتيه أيضاً شيخ الشريعه الإصفهاني (قدس سره) في نخبه الأزهار، تقرير بحث الإصفهاني، للسبحاني، ص ١٢٠ و ١٢١. أما الشيخ الطوسي (قدس سره) ففي معالم الدين، ص ٧٩: «أثبتته قوم و هو الظاهر من كلام الشيخ» و في زبده الأصول، ص ١٥١: «مفهوم الصفه حجه عند الشيخ» و في الوافيه، ص ٢٣٢: «و الشيخ الطوسي رحمه الله: قال بحجيه مفهوم الصفه» و في تجريد الأصول، ص ٢١٥: «مفهوم الصفه حجه وفاقاً للشيخ» و لكن في عده الأصول (ط.ج)، ج ٢، ص ٤٨١، بعد ذكر القولين و أدلتهما مفصلاً قال في ختام البحث: «و في هذه المسأله نظر» و راجع: ج ١، ص ١١١ - ١١٢ و راجع الخلاف، ج ٣، ص ٢٢٣ و ج ٥، ص ٣٩٥ و ج ٦، ص ٣٧١ - ٣٧٢ و وقايه الأذهان، ص ٤٢٧.

إشاره

نذكر منها ستة:

الدليل الأول: لغويه الوصف

إشاره

(١)

لو لم نقل بمفهوم الوصف يلزم لغويه الوصف المذكور و عدم الفائدة في ذكره.

ص: ١٥٦

١- . في الإحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٧٦ - ٧٧: «و أمّا الحجج العقلية فخمسة حجج. الحجج الأولى: أنه لو كان حكم السائمه و المعلوفه، سواء في وجوب الزكاه لما كان لتخصيص السائمه بالذكر فائده» و في زبده الأصول، ص ١٥١: «للأول: لولاه للغى [أعنى الوصف]: كالإنسان الأبيض حيوان»

ملاحظه على هذا الدليل:

إنَّ الفائدة لا تنحصر في المفهوم بل قد تكون الفائدة تضيق الموضوع و تحديد دائرته فقط.

الدليل الثاني: أصاله الاحترازيه في الوصف

إشاره

استدلَّ به المحقِّق صاحب الحاشيه (قدس سره) ((١)) فإنَّ المشتهر هو أنَّ الأصل في القيود أن تكون احترازيه و مقتضى احترازيه الوصف دلالتة على المفهوم.

إيراد على هذا الدليل:

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) ((٢)) أورد عليه بأنَّ معنى الاحترازيه هو تضيق الموضوع فإنَّ الاحترازيه لا توجب إلَّا تضيق دائره موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق بين أن يقال: جننى بإنسان أو بحيوان ناطق.

الدليل الثالث: ما هو الملاك في حمل المطلق على المقيد

إشاره

نُسب الاستدلال به إلى الشيخ البهائي (قدس سره) ((٣))، بيانه هو أنَّ المطلق و المقيد إذا كانا مثبتين فنحمل المطلق على المقيد و الوجه في الحمل المذكور ليس إلَّا التنافى بينهما، لأنَّه لولا التنافى لم يبق وجه لحمل المطلق على المقيد و التنافى لا يتحقَّق إلَّا فيما إذا دلَّ المقيد على المفهوم فيكون مفهوم المقيد منافياً لمنطوق المطلق.

ص: ١٥٧

١- . هدايه المسترشدين، ص ٢٩٤.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٠٦.

٣- . معالم الدين، ص ٣١٤ و زبده الأصول، ص ١٤٣.

الإيراد الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره)

إشارة

(١)

إنه لا- وجه لحمل المطلق على المقيد لو كان ذلك بلحاظ مفهوم الوصف لأنّ ظهور المقيد في المفهوم ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق بل الأمر بالعكس حيث إنّ ظهور المطلق في الإطلاق دلالة منطوقيه و ظهور المقيد في المفهوم دلالة مفهومية و لا شك في تقديم الدلالة المنطوقيه على المفهومية لبناء العقلاء على تقديم الأظهر على الظاهر و لو لم نقل بأقوائيه الدلالة المنطوقيه للمطلق لا أقلّ من تساويهما و تعارضهما فيتساقطان فلا يبقى وجه للحمل المذكور.

بلا حظ عليه:

إنّ دلالة المقيد و إن فرضت أنّها مفهومية و لكنها نصّ في مورده بخلاف المطلق فيكون المقيد قرينه بالنسبة إلى المطلق و بياناً له، كما أنّ الخاصّ يقدم على العامّ و إن كانت دلالة الخاصّ مفهومية و دلالة العامّ منطوقيه، بل الأمر في المطلق و المقيد أسهل لأنّ الإطلاق يتوقف على مقدّمات الحكمه و منها عدم البيان و عدم وجود القرينه و المقيد يكون بياناً على المطلق.

الإيراد الثاني: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره)

إشارة

(٢)

إنّ قضيه حمل المطلق على المقيد ليس إلّا أنّ المراد بالمطلق هو المقيد لأنّ المقيد قرينه على المراد و كأنّه لا يكون في البين غير الدليل الذي هو المقيد، فموضوع

ص: ١٥٨

١- . على ما في مطارح الأنظار، ص ١٨٣.

٢- ٢. كفايه الأصول، ص ٢٠٦.

الحكم ليس مطلقاً بل هو مقيد فالوجه لصحّحه حمل المطلق على المقيد ليس دلالة المقيد على المفهوم بل الوجه هو تضييق دائره الموضوع كما يقتضى ذلك الدليل المقيد، من دون حاجه إلى دلالة الوصف على المفهوم.

ملاحظه عليه:

يلاحظ على كلام صاحب الكفايه (قدس سره) ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) من أنّ المعارضه بين المطلق و المقيد ليس من ناحيه مجرد التقييد (كما توهمه صاحب الكفايه (قدس سره)) بل بلحاظ استفاده وحده التكليف من الخارج.

الدليل الرابع:

اشاره

و هو دعوى تبادل المفهوم من الوصف (٢) و قد نقل ذلك عن الشيخ (قدس سره) (٣).

بلا حظ عليه:

إنّه يتمّ فيما إذا رجع مفهوم الوصف إلى مفهوم الشرط كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) أمّا إذا رجع مفهوم الوصف إلى مفهوم اللقب فلا موقع لهذا التبادل.

الدليل الخامس: أنّ الوصف علّه منحصره

اشاره

استدلّ بذلك المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٤) فقال بعد إحراز أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازياً:

ص: ١٥٩

١- . نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٣٦.

٢- . و استدللّ بالتبادل أيضاً المحقق ملأ مهدي النراقي (قدس سره) فى تجريد الأصول، ص ٢١٥.

٣- . مطارح الأنظار، ص ١٨٤.

٤- . نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٣٥ و ٤٣٦.

إنّ معنى قيديه شىء لموضوع الحكم حقيقه هو أنّ ذات الموضوع غير قابله لتعلّق الحكم بها إلّا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمّ قابليه القابل و هو معنى الشرط حقيقه فعادت الجملة الوصفيه إلى الجملة الشرطيه و يكون الوصف بمثابة الشرط فى الجملة الشرطيه.

و حيث إنّ الظاهر دخل الوصف بعنوانه الخاصّ و أنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب، لا بما هو شخص من الوجوب، فلامحاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيه الموضوع لسنخ الحكم.

فالوصف هنا علّه للحكم و هذا معنى أنّ الوصف مشعر بالعلّيه و المراد من العلّيه هنا أعمّ من المقتضى و الشرط و عدم المانع.

فالحكم ينتفى بانتفاء أحد أجزاء علّته التامه.

و الدليل على أنّ الوصف هنا علّه منحصره هو عين ما مرّ فى القضييه الشرطيه من أنّ إناطه الحكم بشىء بعنوانه (وصفاً كان أو غيره) تقتضى الانحصار.

ملاحظه على صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ ما أفاده يتمّ فيما إذا كان الموضوع عند العرف نفس الموصوف، و كان الوصف قيدياً له، و أمّا فيما إذا كان الموضوع عندهم ذا جزئين بحيث يمكن تبديل الوصف بالموصوف و الموصوف بالوصف مثل «أكرم البالغ الذكر»، فالعرف يرى الموضوع مركّباً و يؤول ذلك إلى مفهوم اللقب، فالحقّ هو التفصيل فى المقام و سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: «وَمَا خَلَا الْكِلَابَ مِمَّا يَصِيدُ الْفُهُودُ وَالصُّقُورُ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ فَلَا تَأْكُلَنَّ مِنْ صَيْدِهِ إِلَّا مَا أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: (مُكَلِّبِينَ) (٢٧) فَمَا خَلَا الْكِلَابَ فَلَيْسَ صَيْدُهُ بِالَّذِي يُؤْكَلُ إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ ذَكَاتَهُ» (٢٨)

ص: ١٦١

١- . فى الأصول الأصلية للسيد عبد الله الشبر (قدس سره)، ص ٣٨ و ٣٩، باب مفهوم الوصف: «قال الله تعالى: (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ) (المائدة: ٤)... الكافى، مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنِ مُوسَى بْنِ بَكْرِ، عَنِ زُرَّارَةَ: عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ... فَأَمَّا خِلَافُ الْكَلْبِ مِمَّا يَصِيدُ الْفُهَيْدُ وَالصُّقْرُ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ فَلَمَّا تَأْكُلُ مِنْ صَيْدِهِ إِلَّا مَا أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: (مُكَلِّبِينَ) فَمَا كَانَ خِلَافَ الْكَلْبِ فَلَيْسَ صَيْدُهُ مِمَّا يُؤْكَلُ إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ ذَكَاتَهُ» ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد ورواه أيضاً بإسناده عن موسى بن بكر. تفسير العياشى، عَنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) «قَالَ: مَا خَلَا الْكِلَابَ مِمَّا يَصِيدُ الْفُهُودُ وَالصُّقُورُ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ فَلَا تَأْكُلَنَّ مِنْ صَيْدِهِ إِلَّا مَا أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ لِأَنَّ اللَّهَ قَالَ (مُكَلِّبِينَ) فَمَا خَلَا الْكِلَابَ فَلَيْسَ صَيْدُهُ بِالَّذِي يُؤْكَلُ إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ ذَكَاتَهُ» و فى الكافى، ج ٥، ص ٢٥ فى حديث: «ثُمَّ قَالَ: يَا عَمْرُو دَعْ ذَا أَرَأَيْتَ لَوْ بَاعَتْ صَاحِبَكَ الَّذِي تَدْعُونِي إِلَى بَيْعَتِهِ ثُمَّ اجْتَمَعَتْ لَكُمْ الْأُمَّةُ فَلَمْ يَخْتَلِفْ عَلَيْكُمْ رَجُلَانِ فِيهَا فَافْضُتُمْ إِلَى الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤَدُّونَ الْجِزْيَةَ أَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ وَعِنْدَ صَاحِبِكُمْ مِنَ الْعِلْمِ مَا تَسْتَبِيرُونَ بِسَيِّرِهِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) فِي الْمُشْرِكِينَ فِي حُرُوبِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَتَضَعُ مَا ذَا؟ قَالَ: نَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَبَوْا دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْجِزْيَةِ قَالَ: وَ إِنْ كَانُوا مَجُوسًا لَيْسُوا بِأَهْلِ الْكِتَابِ؟ قَالَ: سَوَاءٌ قَالَ وَ إِنْ كَانُوا مُشْرِكِي الْعَرَبِ وَ عَيْدَةَ الْأَوْثَانِ؟ قَالَ: سَوَاءٌ. قَالَ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْقُرْآنِ تَقْرُؤُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: اقْرَأْ: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يَحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ) فَاسْتَبْنَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ اشْتِرَاطُهُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ فَهُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يُؤْتُوا الْكِتَابَ سَوَاءٌ؟».

٢- . سورة المائدة (٥): ٤.

٣- . الوسائل، ج ٢٣، ص ٣٣٩، الباب ٤ من أبواب الصيد، ح ٣.

فإنَّ الإمام (عليه السلام) تمسَّك بمفهوم الوصف في كلمه (مُكَلِّبِينَ) و مفهوم الوصف هنا يرجع إلى مفهوم الشرط و الروايه معتبره سنداً.

القول الثاني: عدم دلالة الوصف على المفهوم

إشارة

و هو مختار المشهور مثل: الشيخ الأنصاري و صاحب الكفايه و المحقق النائيني و المحقق العراقي (قدس سرهم). (١١).

ص: ١٦٢

١- . في مطارح الأنظار، اختار الشيخ (قدس سره) عدم حجيه مفهوم الوصف قال في ص ١٨٢ و هكذا في فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٦ - ٢٥٧؛ ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦. و في كفايه الأصول، ص ٢٠٦: «فصل: الظاهر أنَّه لا مفهوم للوصف». و في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٠٢: «و الحق: عدم الدلاله مطلقاً». الذريعه، ج ١، ص ٣٩٢ - ٣٩٤؛ عده الأصول (ط.ج)، ج ٢، ص ٤٦٨ و منهم من قال: إنَّه لا يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه و هو الذي نصره أبو عبد الله البصرى و حكاه عن أبي الحسن و هو قول أبي العباس ابن سريج و من تبعه من أصحاب الشافعي، كأبي بكر الفارسي و أبي بكر القفال و غيرهما و ذكر أبو العباس: أنَّ الحكم إذا علق بصفه إنَّما يدلُّ على ما يتناوله لفظه إذا تجرَّد و قد تحصل فيه قرائن أو أسباب يدلُّ معها على أنَّ ما عداه بخلافه ... و هذا المذهب -أعني الأخير- هو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله و إليه ذهب أبو علي و أبو هاشم و أكثر المتكلمين و في المعبر، ج ١، ص ٣١: «الثالث دليل الخطاب و هو تعليق الحكم على أحد و صفى الحقيقه كقوله: في سَائِمَةِ الْغَنَمِ الرَّكَّاهِ فالشيخ يقول: هو حجه و علم الهدى ينكره و هو الحق». راجع مبادئ الوصول، ص ١٠٠؛ زبده الأصول، ص ١٥١ - ١٥٢؛ الوافيه ص ٢٣٢؛ الفوائد الطوسيه، الفائده ٦٣، ص ٢٧٩ و في تجريد الأصول، ص ٢١٥: «فصل مفهوم الصفه حجه ... خلافاً للسيد و المعتزله و الحنفى» و في الفوائد الحائريه، ص ١٨٥: «و أمّا مفهوم الصفه ففيه إشعار، لأنَّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليه فيكفي لجعله مؤيداً أو يخرج شاهداً أو بأدنى قرينه يصير دالاً و في هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٤٧٦: «قوله: و نفاه السيد و المحقق و العلّامه. قد وافقهم في ذلك كثير من أصحابنا، منهم ابن زهره و الشهيد الثاني، بل عزى ذلك إلى أكثر الإماميه. قوله: (وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) (الحج: ١٨). قد اختاره الغزالي و الآمدى و قد حكى القول به عن أبي حنيفه و القاضي أبي بكر و أبي علي و أبي هاشم و أبي بكر الفارسي و ابن شريح و الجويني و الشافعي و القفال و المروزي و ابن داود و الرازي و جماهير المعتزله و أسنده الغزالي إلى جماعه من حذاق الفقهاء و الآمدى إلى أصحاب أبي حنيفه ... ثمَّ إنَّ الأظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرَّد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء» و في الفصول الغرويه، ص ١٥١: «إذا تقرّر هذا فالحق عندي أنَّ التقييد بالوصف لا إشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم من غير محلّه نعم كثيراً ما يفيد ذلك لمعاضد خارجي من قرينه مقال أو شهاده حال فيتّجه التعويل عليه حينئذٍ و من النافين لمفهوم الوصف جمع من الأعلام نشير إلى مواضع نفى مفهوم الوصف في كتبهم: معالم الدين، ص ٧٩؛ درر الفوائد، ج ١، ص ٢٠٠؛ منتهى الأصول، ج ١، ص ٤٣٥؛ أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٢؛ دروس في علم الأصول ج ٢، ص ١١٠؛ أجود التقريرات ج ١، ص ٤٣٥؛ مجمع الفائده ج ١١ ص ٢١٠؛ وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ٣٤٧ - ٣٤٨؛ رياض المسائل ج ١٣، ص ٣٠١؛ جواهر الكلام ج ٤١، ص ٩٣؛ الحدائق الناضره ج ١، ص ٥٨؛ مستند الشيعه ج ١، ص ١١٣ او ص ٣٩٣؛ العروه الوثقى ج ٦، ص ٧٢٨.

إليك نصّ عبارته المحقق النائيني (قدس سره):

دلالة الوصف على المفهوم تتوقف على كونه قيماً لنفس الحكم لا- لموضوعه ولا- لمتعلقه، و بما أنّ الظاهر في الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفرادية

ص: ١٦٣

١- . أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٧ و ط.ج. ج ٤، ص ٢٧٤؛ فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٠٢. هنا أدلّه أخرى أيضاً: درر الفوائد ج ١، ص ٢٠٠ و التحقيق عدم دلالتها على كون الوصف المذكور في القضية عله للحكم فضلاً عن كونه عله منحصره لاحتمال كون ذكره في القضية من جهة وجود مانع من تعلق الحكم بالمطلق في مرحلة الإثبات و إن كان ثابتاً له في مرحلة الثبوت أو لكون الاهتمام بشأنه أو لعدم احتياج غيره إلى الذكر و غير ذلك من النكات نعم قد يستظهر العلية من جهة المناسبه بين الحكم و الموضوع كوجوب الإ- كرام المتعلق بالعالم أو وجوب التبين المتعلق بخبر الفاسق. راجع: الذريعة ج ١، ص ٣٩٤ و مبادئ الوصول ص ١٠٠؛ معالم الدين ص ٧٩؛ زبده الأصول ص ١٥٢؛ الفصول الغرويه ص ١٥٢؛ منتهى الأصول ج ١، ص ٤٣٥.

يكون الأصل فيها عدم الدلالة على المفهوم، كما هو الحال في اللقب عيناً، غايه الأمر أنّ الموضوع أو المتعلق في اللقب أمر واحد يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، بخلافهما في المقام، فإنّهما لا يمكن التعبير عنهما غالباً إلا بلفظين، وهذا لا يكون فارقاً بين الموردین بعد اشتراكهما في ملاك عدم الدلالة على المفهوم، أعنى به كون الحكم غير مقيد بشيء. (١)

بإحاطة عليه:

لا يتم ما أفاده بالنسبة إلى جميع الموارد فالحق هو التفصيل كما تقدّم في ذيل استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) و سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

القول الثالث: تفصيل العلامة الحلي (قدس سره)

دليل القول الثالث:

(٢)

إنّ الوصف الذي يكون علّه منحصره للحكم يدلّ على المفهوم و أمّا الوصف الذي لا يكون علّه أو يكون علّه ولا يكون منحصره فلا يدلّ على المفهوم.

ص: ١٦٤

١- في فوائده الأصول، ج ٢، ص ٥٠٢: ذلك لما ظهر في مفهوم الشرط: من أنّ كون القضية ذات مفهوم إنّما يتصوّر فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم، بالمعنى المعقول الذي بيناه و هو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الانتساب الذي هو معنى حرفي و أمّا لو كان القيد راجعاً إلى عقدي الوضع و الحمل- أي لو كان القيد وارداً قبل الانتساب و كان مقيداً لأحد المنتسبين- فلا يتصوّر ثبوت المفهوم للقضية و في المقام لا يمكن إرجاع القيد إلّا إلى الموضوع، فيكون كالشرطية التي سبقت لفرض وجود الموضوع، فلا مجال لتوهم المفهوم فيها. و بالجملة: القيد في المقام ليس كالقيد في باب القضية الشرطية، و لا كإغايه التي يمكن أن تكون غايه للحكم.

٢- و قد أشار إليه صاحب الكفايه (قدس سره) في أوّل البحث. في هدايه المسترشدين، ص ٤٩٨: «و منها: التفصيل بين كون الوصف علّه للحكم و غيره، كما يظهر من كلام العلامة في النهايه، حيث قال: إنّ الأقرب أنّ تقييد الحكم به لا يدلّ على النفي إلّا أن يكون علّه. و تبعه غيره، و كأنّه لا يريد التفصيل في محل المسأله، لأنّه لا يعمّ صورته التصريح بعليه الوصف، لرجوعه إلى مفهوم العله، و هو أمر آخر غير ما نحن فيه. نعم، يمكن أن يعدّ من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقه في محل المسأله بين الوصف المناسب للعليه، كقولك: "أكرم العلماء" و "أهن الفساق" و "لا تركزن إلى الظالمين" و أمثال ذلك و غيره كما في المثال المعروف "في السائمه زكاه" و نحو ذلك، فيقال بثبوت المفهوم في الأوّل دون غيره. و وجهه: ظهور الكلام عرفاً على الأوّل في إفاده العليه و إن لم يصرّح بها فيرجع إلى مفهوم العله بخلاف الثاني و فيه: أنّ مجرد المناسبه إنّما يفيد صلاحيته للعليه

و ذلك أعم من الوقوع، و القابليه حاصله في القسم الثاني أيضاً.

و لا بدّ من إرجاع هذا التفصيل إلى وجه الجمع بين نظريه المشهور المنكرين لمفهوم الوصف و نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره).

القول الرابع: تفصيل المحقّق الخوئي (قدس سره)

دليل القول الرابع:

(١)

قال (قدس سره): إنّ المفهوم تاره بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق بالوصف يدلّ على انتفاء الحكم عن غيره و هذا مما لا يمكن الالتزام به كما تقدّم، لأنّه يرجع إلى مفهوم اللقب.

و أخرى بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق بالوصف يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق و الظاهر هو أنّ الوصف يدلّ على المفهوم بهذا المعنى.

و نكته هذه الدلالة هي ظهور القيد في الاحتراز و دخله في موضوع الحكم أو متعلّقه إلّا أن تقوم قرينه على عدم دخله فيه، ففي مثل قولنا «أكرم رجلاً عالماً»

ص: ١٦٥

يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي الرجل على الإطلاق و لو كان جاهلاً، بل ثبت لخصوص حصّه خاصّه منه و هي الرجل العالم.

و الضابط أنّ كلّ قيد أتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز و دخله في الموضوع أو المتعلّق أي إنّ الحكم غير ثابت له إلّا مقيداً بهذا القيد لا مطلقاً و إلّا لكان القيد لغواً فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه.

و الحاصل أنّ مثل قولنا «أكرم رجلاً عالماً» و إن لم يدلّ على نفى الوجوب عن حصه أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه و لو بملاك آخر، إلّا أنّه لا شبهه في دلالة على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعي الرجل على نحو الإطلاق (و لذا إن كان فاسقاً فلا يجب إكرامه). (١)

بإحاطة عليه:

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) يرى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق بالوصف يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق، و لكن سيجيء القول المختار و هو أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق بالوصف، قد يدلّ على ثبوت عدم الحكم، بمعنى ارتفاع سنخ الحكم عند ارتفاع الوصف، لا عدم ثبوت الحكم على إطلاقه فقط.

ص: ١٦٦

١- . تظهر ثمره اختيار هذا القول في كثير من المسائل: (١) منها ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في كتاب الطهارة ج ٢، ص ٢٠، حيث استدل صاحب الحدائق على عدم حرمة الدم المتخلف في الذبيحة مطلقاً بقوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا) (الأنعام: ١٤٥). فقال السيد الخوئي (قدس سره) عند مناقشته: «... و إن كان نظره إلى توصيف الدم في الآية المباركة بكونه مسفوحاً و إنّ مفهوم الوصف يقتضى حليه غير المسفوح منه فيتوجه عليه: إنّنا و إن التزمنا بمفهوم الوصف أخيراً إلّا أنّ مفهومه على ما شرحناه في محله أنّ الحكم لم يترتب على طبيعه الموضوع أينما سرت لاستلزام ذلك لغويه التوصيف إلّا فيما إذا كان له فائده ظاهره فيستفاد منه أنّ الحكم مترتب على حصه خاصه منها - مثلاً- إذا ورد أكرم الرجل العادل يدلّ توصيف الرجل بالعدالة على أنّ طبيعه على إطلاقه غير واجب الإكرام و إلّا لم يكن وجه لتقييده بالعدالة بل إنّما يجب إكرام حصه خاصه منه و هو الرجل المتّصف بالعدل، و لكن لا دلالة له على أنّ فاقد الوصف أعنى المتّصف بصفه أخرى غير محكوم بذلك الحكم و لو بسبب وصف آخر و على الجملة أنّ التوصيف و إن كان ظاهراً في الاحتراز إلّا أنّه لا يدلّ على نفى الحكم عن غير موصوفه فالآيه لا دلالة لها على عدم حرمة الدم غير المسفوح». (٢) و منها ما ذكره في كتاب الطهارة ج ٩ ص ٧٨ حيث قال عند الاستدلال على وجوب أصل الدعاء في صلاه الميت: «يدلّ على ما ذكرناه صحيحه زراره و محمّد بن مسلم و معمر بن يحيى و إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ قِرَاءَةٌ وَ لَمَّا دُعِيَاءٌ مُوقَّتٌ تَدْعُو بِمَا يَدَا لَكَ» و ذلك لما ذكرناه في مفهوم الوصف من أنّ له مفهومًا غير المفهوم المدعى للقيود بمعنى أنّه إذا ورد "أكرم الرجل العالم" لم يدلّ ذلك على أنّ الرجل العادل غير واجب الإكرام إذ لا يستفاد منه العليه المنحصره بل يمكن أن يدلّنا دليل ثان على أنّ العدالة علّه أخرى للإكرام إلّا أنّه يدلّ على أنّ للعالميه مدخليه في ترتب الحكم على موضوعه و أنّ وجوب الإكرام لم يترتب على طبيعي الرجل بل لعلى الحصه الخاصه منه و هو المقيّد بالعلم و إلّا لكان أخذه في

لسان الدليل لغواً محضاً و على هذا يتبين أنّ نفى الوجوب فى الصحيحه إنّما ترتب على الدعاء الموقت أى المعين و أما أصل الدعاء فلم ينف وجوبه فيها فيستفاد منه أنّ أصل الدعاء واجب فى صلاه الأموات لامحاله». (٣) و منها ما ذكره فى كتاب الصلاه، ج ٣، ص ٢٨٨ - ٢٨٩، حيث قال عند بيان الأدله على وجوب قراءه سوره كامله بعد الحمد: «و منها: صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحه الكتاب و وحدها و يجوز للصحيح فى قضاء صلاه التطوع بالليل و النهار. فإن التقييد بالمريض يدل على عدم جواز الاقتصار على الفاتحه فى حال الصحه و أورد عليه بأن مفهوم الوصف ليس بحجه و من الجائز فى حقه و يندفع بما حققناه فى الأصول من ثبوت المفهوم له لا بالمعنى المصطلح، أعنى الانتفاء عند الانتفاء، بل معنى عدم كون الطبيعى على إطلاق و سريانه موضوعاً للحكم و إلا كان التقييد لغواً محضاً و عليه فتدل الصحيحه بمقتضى المفهوم على أنّ الموضوع لجواز الاقتصار على الفاتحه ليس هو مطلق المكلفين و أنّ السوره واجبه على بعضهم فى الجملة و هو المطلوب إذ لاندعى وجوبها على الإطلاق و لذا ذكرنا آنفاً سقوطها لدى الاستعجال». (٤) و منها ما ذكره فى كتاب الصلاه، ج ٧، ص ٧٧ - ٧٨، حيث قال عند ذكر الأدله على اختصاص البطلان بزياده الركن بالفريضة: «و منها: و هو العمده ما ورد فى صحيحه زراره و بكير ابني أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبه ركعه لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالاً... إلخ». دلت على اختصاص البطلان بالمكتوبه لا من أجل القضييه الشرطيه ... بل من أجل مفهوم الوصف، أعنى تقييد الصلاه بالمكتوبه الذى لا مناص من كونه احترازاً عن غيرها و إلا لأصبح التقييد لغواً ظاهراً فإننا قد ذكرنا فى الأصول أنّ الوصف و إن لم يكن له مفهوم بالمعنى المصطلح أعنى الدلاله على العليه المنحصره المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء كما فى مفهوم الشرط فيمكن ثبوت الحكم فى غير مورد التوصيف أيضاً بأن يرتب على الموضوع مقيداً بقيد آخر فلا منافاه و لا - معارضه بين قوله: "أكرم رجلاً عادلاً" و بين قوله: "أكرم رجلاً عالماً"، كما كانت ثابتة بينهما لو كانت الجملتان على صوره القضييه الشرطيه بدلاً عن القضييه الوصفيه. إلا أنه يدل لا محاله على أنّ موضوع الحكم ليس هو الطبيعى على إطلاقه و سريانه كذات الرجل فى المثال و إلا كان التقييد بالعداله لغواً ينزه عنه كلام الحكيم فهذا المقدار من المفهوم ممّا لا مناص عن الالتزام به، أعنى الدلاله على أصل العليه لا - انحصارها رعايه لظهور القيد فى الاحتراز و نتيجته ذلك وقوع المعارضه بين القضييه الوصفيه و بين ما لو ورد دليل آخر تضمّن تعلق الحكم على الطبيعى». (٥) و منها ما ذكره فى كتاب الصوم، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، قال: «قد عرفت حرمه الاحتقان بالمایع بمقتضى الصحيحه فهل يستوجب ذلك البطلان و فساد الصوم فيجب قضاؤه أو أنّ الحرمه تكليفيه محضه ... الأظهر الأوّل ... فقوله (عليه السلام) فى الصحيح: لا يجوز. إلخ أو البأس المستفاد من مفهوم الموثق - بالمعنى الذى نقول به فى مفهوم الوصف - ظاهر فى البطلان و الفساد كما هو الحال فى سائر المركبات الارتباطيه» و راجع أيضاً مصباح الفقاهه ج ٢، ص ٧١٢.

القول الخامس: التفصيل التي اخترناه

هو التفصيل جمعاً بين ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و المشهور و هذا هو المختار فإن مقتضى التحقيق هو الجمع بين ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من ثبوت مفهوم الوصف فيما إذا كان الموضوع هو الموصوف و لكن اتصافه بالوصف هو الشرط لثبوت الحكم له و ظهور حال الوصف هو هذا المعنى حيث إنّ الوصف متمم لقابليه القابل فيكون شرطاً في الحقيقة.

ص: ١٦٨

أما إذا كان الموضوع هو المركب من قيدين و أشير إليهما بصورة الموصوف و الصفه و لكنهما في الحقيقه يرجعان إلى اللقب المركب فلا مفهوم حينئذ.

أما ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) مثل قوله «أكرم رجلاً عالماً» فإنه يدل على المفهوم بالمعنى المتعارف و لكنه في مقام بيان موضوع الإكرام من حيث صفه العلم و الجهل لا- من سائر الجهات مثل العدالة و الفسق و لذا يكون مفهوم «أكرم رجلاً عالماً» عدم و جوب إكرام الرجل الجاهل، أما عدم و جوب إكرام الرجل العادل فإنه خارج عن نطاق الكلام.

فتحصّل من ذلك أنّ مقتضى التحقيق هو القول الخامس (١).

ص: ١٦٩

١- . لهذا البحث ثمره في كثير من المسائل نذكر بعضاً منها: في شرح اللمعه ج ٤، ص ٥٦ - ٥٧: «و إنّما يتمّ الرهن (بالقبض على الأقوى) للآيه و الروايه و معنى عدم تماميته بدونه كونه جزء السبب للزومه من قبل الراهن كالقبض في الهبه بالنسبه إلى المتهب. و قيل: يتمّ بدونه للأصل و ضعف سند الحديث، و مفهوم الوصف في الآيه. و اشتراطه بالسفر فيها و عدم الكاتب يرشد إلى كونه للإرشاد». في شرح اللمعه ج ٦، ص ١٨٤: «نسبته إلى القول يؤذن بتوقفه فيه. و وجهه أصاله عدم الاشتراط، و الحكم في الآيه وقع مقيداً بالوصف و هو لا يدلّ على نفيه عمّا عداه، و جاز خروجه مخرج الأغلب، و قد روى أنّ النبي (صلى الله عليه و آله) لا-عن بين عويمر العجلاني و زوجته و لم يسألها عن البيئه». في شرح اللمعه ج ٧، ص ٢٧٧: «ليس في الباب حديث صحيح غير ما دلّ على التحريم فالقول به متعين و لعل المخصص استند إلى مفهوم حديث أبي يحيى، لكنّه ضعيف». في مسالك الأفهام ج ٥ ص ٢٧: «قوله: إذا استأجر أرضاً مدّه معينه ليغرس فيها ما يبقى. .. إلخ». وجه الأول: أنّ المستأجر غير متعدّد بالزرع، لأنّه مالك المنفعه تلك المده، فله الزرع، و ذلك يوجب على المالك إبقاؤه، لمفهوم قوله (صلى الله عليه و آله): «لَيْسَ لِعِرْزِ ظَالِمٍ حَقٌّ». في مصباح الفقيه (ط.ق) ج ٢، ص ١٦١: «و توهم اختصاص ما دلّ على الستر بالحره المنصرفه عنها أيضاً فبقى على حكم الأصل مدفوع بأنّ أخبار الستر مطلقه و الاختصاص نشأ من الأخبار الوارده في الأمه فيختصّ بها المطلقات و يقتصر في تخصيصها على ما ينصرف إليه الأخبار المخصّيه صه نعم ورد التقييد بالحره في بعض أخبار الستر كصحيحه يونس المتقدمه و لكن هذا لا يجدى في صرف سائر الروايات إليها إلّا بلحاظ مفهوم الصفه لو اعتبرناه إذ لاتنافى بينه و بين المطلقات بحسب المنطوق و أما مفهومه مع ضعفه في حدّ ذاته و عدم كونه إلّا مجرد إشعار خصوصاً في مثل الصحيحه المتقدمه ممّا ليس الوصف فيه معتمداً على موصوف مذکور فهو على تقدير الحجيه لا يصلح لتقييد المطلقات إلّا بالنسبه إلى الأمه المنصرفه عن المبعوضه لأنّها هي المقابله للحره التي ينسب إلى الذهن إرادته من المفهوم على تقدير تسليمه فليتأمل». في شرح العروه الوثقى، السيد محمد باقر الصدر، ج ٢، ص ٢٨٦ في التعليقه على قوله «نعم يكره سؤر حرام اللحم ما عدا المؤمن»: «لروايتي عبد الله بن سنان و عمار المتقدمين، و إن كان اثبات الكليه بمفهوم الوصف فيهما مشكلاً، فإنّ مفهوم الوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء بنحو القضية المهمله، كما بيناه في الأصول».

١- . في هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٤٧٦ هناك قولان آخران بالتفصيل أحدهما: ما تقدم من التفصيل الذى ذكره شيخنا البهائى، إذ لا أقل من ذهابه إليه. ثانيهما: ما حكاه فى النهايه والإحكام عن أبى عبد الله البصرى من التفصيل بين ما إذا ورد فى مقام البيان أو فى مقام التعليم، أو كان ما عدا الصفه داخلاً تحت الصفه ... وهذا القول فى الحقيقه راجع إلى القول بنفى المفهوم، وإنما يستفاد المفهوم فى تلك الصوره لانضمام شهاده المقام» وأشار إلى تفصيل الشيخ البهائى (قدس سره) الميرزا القمى (قدس سره) فى قوانين الأصول ص ٣٢٩ - ٣٣٠ قال: «إن هيهنا كلاماً من المحقق البهائى رحمه الله فى حواشى زبدته فى مباحث المفاهيم وهو أنه قال قد يقال: إن القائلين بعدم حجيه مفهوم الصفه قد قيدوا المطلق بمفهومها فى نحو أعتق فى الظهار رقبه أعتق فى الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا إلا التناقض والجواب أن مفهوم الصفه إما أن يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور أو لا نحو جاء العالم ففى الثانى ليس مفهوم الصفه حجه عندهم فلا يلزم من الحكم بمجىء العالم نفى مجىء الجاهل إلا إذا قامت قرينه على إرادته ذلك أما الأول فقد أجمع أصحابنا على أن مفهوم الصفه فيه حجه كما نقله العلامة طاب ثراه فى نهايه الأصول فالقائلون بعدم حجيه مفهوم الصفه يخصون كلامهم بما إذا لم يكن فى مقابله مطلق لموافقته فى حجيه ما إذا كان فى المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بأن الأمر حقيقه فى الوجوب كيف قالوا بأن الأمر الوارد عقيب الحظر حقيقه فى الإباحه انتهى» وفى الإحكام، الآمدى، ج ٣، ص ٧٢: «و فرق أبو عبد الله البصرى من المعتزله، وقال: الخطاب المتعلق بالصفه دال على النفى عما عداها فى أحد أحوال ثلاث، وهى: أن يكون الخطاب قد ورد للبيان، كما فى قوله (صلى الله عليه وآله): فى الغنم السائمه زكاه أو التعليم، كما فى خبر التحالف عند التخالف والسلعه قائمه أو يكون ما عدا الصفه داخلاً تحتها، كالحكم بالشاهدين، فإنه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله فى الشاهدين، ولا يدل على النفى فيما سوى ذلك». وفى هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٤٩٥: «وعلى هذا فيمكن استفاده أقوال آخر فى المسأله من كلام جماعه من الأصوليين و لو فى غير المقام». الأول: فى ص ٤٩٦: «منها: التفضيل بين ذكر الموصوف فى الكلام و اعتماد الوصف عليه و عدمه، فإن المستفاد من كلام غير واحد منهم عدّ القسم الثانى من مفهوم اللقب مع القول بعدم حجيته، بل دعوى الوفاق عليه، و اختصاص محلّ المسأله بالقسم الأول، كما نصّ على ذلك بعضهم فى تعليق الحكم على الفاسق فى آيه النبأ عند ردّ الاحتجاج بها على حجيه أخبار الأحاد» الثانى: فى ص ٤٩٩: «و منها: التفصيل بين الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان ونحوها، فيعتبر مفهوم الوصف فى أمثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر، يظهر القول به من كلام شيخنا الشهيد الثانى (قدس سره) حيث قال فى مفهومى الشرط والوصف: إنه لا إشكال فى دلالتهما فى مثل ما ذكر، كما إذا قال: وقفت هذا على أولادى الفقراء أو إن كانوا فقراء، أو نحو ذلك. ويرد عليه: أن إثبات المفهوم فى تلك الموارد إنما هو لاختصاص الانشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفى فى غيره». الثالث: فى ص ٥٠٠: «و منها: التفصيل بين الخبر والإنشاء، فإن التعليق على الأوصاف فى الإخبار، ولا يكاد يدل على انتفاء المخبر به عن المخبر عنه بانتفائها فى الخارج، غايته عدم تعلّق الإخبار به، و لا إشعار فيه بعدم وجوده فى نفس الأمر، كقولك: «أكرمت رجلاً عالماً» و «ضربت فاسقاً» و «جاءنى العبد الصالح» و «مررت بالمظلوم فنصرته» و «رأيت الفقير فأغنيته و الظالم فأهنته» إلى غير ذلك، فإن شيئاً من ذلك لا يفيد نفى وقوع تلك الأفعال عن غير المتصف بتلك الأوصاف فى الواقع، و إنما تعلّق الغرض ببيان

المذكورات، و هذا بخلاف الإنشآت، لوضوح انتفاء مدلولاتها عن غير المتصف بالأوصاف التي علقت عليها. و هذا التفصيل قد يستفاد من كلام بعضهم في غير المقام، و مقتضاه عدم ثبوت المفهوم في الأخبار الواردة في بيان الأحكام الشرعية إلّا مع ورودها على وجه الإنشاء، كالأمّر و النهي و غيرهما، و هو ضعيف جداً، لوضوح اشتراك الإخبار و الإنشاء في عدم تعلّقهما بغير المذكور» إلخ. الرابع: في ص ٥٠١: «و منها: التفصيل بين التوصيف بوصف الغير و ما يؤدي مؤداه، كقولك: «أكرم الناس غير الكفار و سوى الفساق» و غير ذلك، فيدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الأوّل دون غيره، ذهب إليه بعض المتأخرين، و هو خروج عن محل الكلام، إذ الأوّل يجري مجرى الاستثناء و يفيد معناه، و لا كلام عندنا في دلالة إذا على المعنى المذكور، و أين ذلك ممّا نحن فيه من دلالة التعليق على الوصف من حيث هو على ذلك؟». و في مستند الشيعة ج ١، ص ٣١٨: و قد بينّا في الأصول أنّ مفهوم الوصف المستفاد من لفظ الغير الوصفى حجه و إن لم نقل بحجبه مطلق مفهوم الوصف. الخامس: في ص ٥٠١ و ٥٠٢: «و منها: التفصيل بين الوصف الصريح و الوصف المفهوم من الكلام، أو بضميمة قرائن المقام، كالوصف المستفاد من قوله (صلى الله عليه و آله): (لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفَ الرَّجُلِ قَيْحاً خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْراً) لدلالته على الشعر الموصوف بالكثره، و ظاهر الأ-كثر عدم الفرق بين المقامين، و لذا احتجوا بقول أبي عبيده في المثال المذكور ونحوه، إلّا أنّ ظاهر العنوان لا يتناول». السادس: في ص ٥٠٢: «و منها: التفصيل بين الوصف الظاهر في المدح أو الذم أو التأكيد أو الجواب عن السؤال المخصوص، أو غيرها من الفوائد و ما لا يظهر منه سوى إناطه الحكم به، فإنّ الأوّل يفيد التوضيح، و نحوه لو ظهر هناك مانع من عذر أو جهاله من بيان الحكم في غير مورد الوصف. و الثاني ظاهر في الاحتراز، و الظاهر خروج الأوّل عن محل المسألة كما مرّت الإشارة إليه في محل النزاع» إلخ و في ذخيره المعاد (ط.ق) ج ١ ق ٢، ص ٢٦٩: «إنّ التحقيق أنّ مفهوم الصفه إنّما يكون حجه إذا حصل الظن بأنّ ذكر الصفه بخصوصيتها لا فائده له سوى التخصيص و الأمر ههنا ليس كذلك» و في حاشية المكاسب، الإصفهاني، ج ٢، ص ٣٧٧: «إنّ الوصف إنّما يكون له مفهوم إذا لم يكن لإيراده في الكلام فائده». السابع: في ص ٥٠٢: «و منها: التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في مورد الغالب، كما في قوله تعالى (وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (النساء: ٢٣). و غيره، فلا دلالة في الأوّل على المفهوم، لظهوره في إرادته التوضيح تنزيلاً للأفراد النادرة منزله المعدوم، فلا يظهر منه إرادته الانتفاء عند الانتفاء، و لا أقل من الشك، فلا يمكن الاحتجاج به. و يمكن التفصيل في ذلك بين غلبه الوجود و غلبه الإطلاق، و يقابل الأوّل ندره الوجود، و الثاني ندره الإطلاق. كما فرّقوا بذلك في شمول المطلقات للأفراد النادرة و عدمه. فعلى الثاني لا يكون الموصوف شاملاً للفرد النادر من أصله، فيكون الوصف توضيحياً كما في الأوصاف اللازمة، و لا يكون هناك تخصيص بعد التعميم ليفيد حكم المفهوم، بخلاف الأوّل لشموله للأفراد النادرة، فيظهر من التخصيص بغيرها إرادته المفهوم كما في غيرها». و ذكر في ص ٤٩٨ تفصيل العلّامة (قدس سره) الذي جعل في المتن: «و منها: التفصيل بين كون الوصف علّه للحكم و غيره، كما يظهر من كلام العلّامة في النهاية» إلخ. هنا تفصيلان آخران: الأوّل: في كشف الغطاء (ط.ق) ج ١، ص ٣١: «التاسع و العاشر و الحادى عشر و الثاني عشر - مفهوم الصفه و العدد زياده و نقصاً و الزيادة و النقصان في أى محل كان و كشف الحال أنّها حكمها الاختلاف باختلاف المواضع فمتى وقعت جواباً عن المطلق أفادت المفهوم نفى الحكم عند انتفاء الصفه و نفى زياده العدد و نفى النقصان و نفى الزيادة و إن وقعت جواباً عن المقيد لم يفد ذلك و إن أطلقت و ظهرت حكمه للتعين سوى التخصيص فلا دلالة و إن لم تظهر أفادت و على كل حال فالمدار على حصول الفهم بحيث يعدّ فهما في العرف و الإجماع و السيره و احتجاجات السلف قاضيه بحجيتها مع القيد المذكور» و نظيره ما في الفصول، ص ١٥٢. الثاني: في المحاضرات تقرير درس المحقّق الداماد (قدس سره)، ج ١، ص ٤١٢: «إنّ في المسألة أقوالاً... الثالث التفصيل بين ما يفيد النفي أو الإثبات» و لم نظفر بمأخذه. تتمّه: جاء في هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٤٧٦: «و قد يزداد قول خامس، و هو البناء على الوقف إن عدّ قولاً و عليه الحاجبي في مختصره، و

يميل إليه كلام بعض أفاضل المتأخرين». و الظاهر أنّ مراده من هذا البعض المحقق القمي (قدس سره) قال في قوانين الأصول ص ١٨١: «ولى في المسأله التوقف و إن كان الظاهر فى النظر أنّه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور إذ التعليق بالوصف مشعر بالعليه لكن لا بحيث يعتمد عليه فى الاحتجاج إلّا أن ينضمّ إليه قرينه كما فى صحيحه الفضيل المتقدّمه و من هذا القبيل القيود الاحترازيه فى الحدود و الرسوم» و راجع أيضاً غنائم الأيام ج ٢، ص ٤٩٧؛ مناهج الأحكام ص ٨٢؛ جامع الشتات ج ٢، ص ٤٠٢؛ جامع الشتات ج ٣، ص ٣٨٠ و للوحيد البهبهاني (قدس سره) هنا كلام ما أكثر فائدته قال (قدس سره) فى الفوائد الحائريه ص ٣٤٣ - ٣٤٤: «خاتمه قد عرفت ضرر عدم معرفه شرائط الاجتهاد، و عدم مراعاتها، و الخطر الشديد الذى فيها، لكن فى معرفه تلك الشرائط خطر أيضاً لا بدّ من عدم الغفله عنه، و حفظ النفس عنه، و ذلك الخطر من وجوه: الأوّل: أنّه - من شدة الأفس بها، و الاستناد إليها و الاعتماد عليها - ربّما يغفل عن قرائن الحديث غافل، و لا تنجلي له سيما إذا كانت خفيه. مثلاً: حَقَّق فى أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجه، و فى كثير من الأخبار يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصيه المقام، فالغافل يعترض عليه: بأنّه مفهوم الوصف، و هو ليس بحجه - على ما هو محقّق فى الأصول - سيما إذا كانت القرينه لم تكن بذلك الجلا، إذ قد عرفت أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليه و الإشعار بوجود على أى حال فإذا تقوى ذلك الإشعار بخصوصيه مقام يحصل القدر المعتر من الظهور، و إن كان الإشعار لا يكفى لو لم يكن القوه. و بالعكس إلّا أنّه بانضمامهما معاً حصل الكفايه، بل ربّما يجد القرينه فى غايه الظهور، و مع ذلك يعترض ذلك الاعتراض. مثل: ما ورد فى صحيحه الفضيل فى غايه خيار الحيوان، فإنّه قال: قُلْتُ لَهُ مَيَا الشَّرْطُ فِي الْحَيَوَانِ؟ فَقَالَ: إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلْمُشْتَرِي. قُلْتُ فَمَيَا الشَّرْطُ فِي غَيْرِ الْحَيَوَانِ؟ قَالَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا. و هذا كالصريح فى تخصيصه بالمشتري، و مع ذلك يعترض: بأنّ دلالتة بمفهوم الوصف، و هو ليس بحجه. و قس على ذلك سائر القواعد الأصوليه، و كذا القواعد النحويه، أو الصرفيه، أو غيرهما».

و البحث هنا يقع في مقامين:

اشاره

الأول: في المفهوم و هو أنّ التحديد بالغايه هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيبي و نذكره هنا.

الثاني: في المنطوق و هو أنّ الغايه هل هي داخله في حكم المغيبي أو لا؟

ص: ١٧٧

أما الأقوال المهمّه في مفهوم الغايه فهي خمس:

القول الأول:

و هو ما اشتهر (١) عند الأصوليين من دلالة الغايه على المفهوم (٢) و هو المختار.

ص: ١٧٨

١- ادعى التفتازاني كون مفهوم الغايه إجماعياً و في تفسير الآلوسی ج ٢٦، ص ٧ «إنّ قوله [أى التفتازاني] في التلويح: "إنّ مفهوم الغايه متفق عليه" لا يخلو من الخلل».

٢- في زبده البيان ص ١٧٣: «و تحريم الأكل و الشرب بعد الفجر للغايه لأدّن مفهوم الغايه حجه كما هو الحق المبين في الأصول». و في زبده الأصول، ص ١٥٢ - ١٥٣: «فصل مفهوم الغايه حجه عند الأكثر، إلّا المرتضى و بعض العامه. لنا: إنّ المتبادر من نحو: "صوموا إلى الليل" بيان آخر وجوبه». و في الرواشح السماويه ص ٢٩٩: «و منها: "مفهوم الغايه". و ما قال شيخنا في الذكري: "أنّه راجع إلى الوصفى" غير مستبين السبيل، و هو أقوى من مفهوم الشرط، و من لا يقول بحجتيه لا يعتدّ بقوله. فإذا قيل -مثلاً: "يصام" أو "لا يؤكل و لا يشرب في الصوم حتى يغيب الشمس" كان لا محاله معناه: آخر وجوب الصوم، أو: آخر حرمة الأكل و الشرب في الصوم غيبوبه الشمس، فلو قدرنا ثبوت الوجوب أو الحرمة بعد ما غابت، لم تكن الغيبوبه آخراً و ذلك خلاف صراح المنطوق». و في تجريد الأصول ص ٢١٨: «فصل مفهوم الغايه أقوى المفاهيم و حجه عند الكل إلّا المرتضى و لا بعض الجماهير لنا ما مرّ من التبادر و غيره و لولاه للغي ذكرها و لم يكن بياناً لآخر الفعل مع أنّه صريح المنطوق في مثل صم إلى الليل و قم إلى النهار و لكون المفهوم لازماً له يرتفع بارتفاعه لا يلزم إيجادهما» و في كشف الغطاء (ط.ق) ج ١، ص ٣١: «الثالث: مفهوم الغايه فإذا أتى بصيغه تفيدها على نحو المفهوم دلّت على خروج ما بعد الغايه». و في قوانين الأصول، ص ١٨٦: «قانون الحق أنّ مفهوم الغايه حجه وفاقاً لأكثر المحققين و الظاهر أنّه أقوى من مفهوم الشرط و لذلك قال به كل من قال بحجتيه مفهوم الشرط و بعض من لم يقل بها». و في مفاتيح الأصول، ص ٢١٣: «اعلم أنّ في المسأله قولين أحدهما ثبوت الدلاله و هو الذى اختاره المحقق و العلّامة و السيد عميد الدين و صاحب المعالم كما عن أبى الحسين البصرى و القاضيين و الرازى و الغزالي بل مستفاض نقله عن أكثر المحققين و جعله العضدى أقوى من مفهوم الشرط قال: و قال به كل من قال بمفهوم الشرط و بعض من لم يقل به كالقاضى عبد الجبار انتهى و تعدّى بعض و قال: إنّه منطوق لا مفهوم ... و الأقرب الأوّل لأنّ معنى صوموا إلى الليل بحكم التبادر صوموا صوماً يكون آخره الليل فلو وجب بعد مجيئها لم يكن الليل آخراً بل وسطاً». و في هدايه المسترشدین ج ٢، ص ٥٣١ - ٥٣٣ عند التعليقه على قوله «وفاقاً لأكثر المحققين»: «هذا القول هو المعروف بين أصحابنا و العامه، ذهب إليه المحقق فى المعارج، و العلّامة فى موضعين من النهايه، و موضع من التهذيب، و السيد عميد الدين فى المنيه، و شيخنا البهائى فى الزبده، و شارحه الجواد، و المازندرانى، و المحقق البهبهانى، و صاحب القوانين، و غيرهم، و جنح إليه فى الذكري، لأنّه أرجعه إلى مفهوم الوصف. و عزاه الآمدى إلى أكثر الفقهاء و جماعه من المتكلمين، كالقاضى أبى بكر، و القاضى عبد

الجبار، وأبى الحسين البصرى، وغيرهم وفى الزبده إلى الأكثر. وفى غاية المأمول إلى أكثر أصحابنا والعامه. ونسبه جماعه من أصحابنا والعامه إلى كل من قال بمفهوم الشرط، وبعض من لم يقل به مصرحين بأنه أقوى منه، فيكون أقوى من مفهوم الوصف إن قلنا به بطريق أولى». وفى نهايه الأفكار ج ١ - ٢، ص ٤٩٧: «ومن المفاهيم الغايه وقد اختلف كلماتهم فى أنه هل التقييد بالغايه يقتضى انتفاء سنخ الحكم عمّا بعد الغايه ... أو أنه لا يقتضى ذلك؟ و لكنّ الذى يقتضيه التحقيق هو الأوّل، و ذلك لعين ما ذكرنا فى مفهوم الشرط». وفى مجمع الأفكار، ج ٢، ص ١٢٩: «نحن فى الدوره السابقه اخترنا تبعاً لأساتيدنا عدم المفهوم له و لكن فى هذه الدوره نرجع عنه لأنّ السير إذا صار مقيداً يكون مثل ما إذا صار الحكم بالسير مقيداً فإرجاع القيد إلى المتعلق يكون مثل إرجاعه إلى الحكم و لقد أجاد شيخنا النائنى (قدس سره) حيث قال بأنّ قيد الفعل يكون حاله حال الشرط فى وجود المفهوم له فلا يرجع قيد الفعل إلى اللقب فى عدم المفهوم و لا تكون الغايه مثل الوصف الذى لا يكون له مفهوم لأنّ المتفاهم العرفى فى الغايه غيره فى الوصف». و راجع غايهاالمسئول، ص ٣٥٠؛ نهايه النهايه ج ١، ص ٢٦٩.

نسب إلى بعضهم مثل السيد المرتضى و الشيخ الطوسي (قدس سرهما) عدم ثبوت مفهوم الغايه. (١)

ص: ١٧٩

١- . في الوافيه ص ٢٣٢: «ولما كان حجيه مفهوم الغايه أقوى من باقى الأقسام، فنحن نتكلم فيه و يظهر منه حال البواقى، من غير تأمل» ثم استدلل على عدم حجيته. و فى الحدائق الناضره ج ٣، ص ٢٤٥: «... وفيه (أولاً): أن مدار الاستدلال على حجيه مفهوم الغايه كما ذكره، وهو و إن سجل على حجيته بما ذكره إلا أنه غير ظاهر عندى لما قدمناه فى مقدمات الكتاب من أنه لم يقم دليل شرعى على حجيه شىء من المفاهيم المذكوره سوى مفهوم الشرط كما تقدم، والتعويل على مجرد ما يذكر فى الأصول من الدعاوى التى يزعمونها أدله غير ثابت عندى، بل المدار عندى فى الاستدلال إنما هو على الكتاب والسنة وهما الثقلان اللذان أمر (صلى الله عليه و آله) بالتمسك بهما بعده». و فى مفاتيح الأصول، ص ٢١٣: «اعلم أن فى المسأله قولين ... و ثانيهما المنع من الدلاله و هو الذى حكى عن المرتضى و الآمدى و أبى حنيفه و أصحابه و جماعه من المتكلمين و الفقهاء». و فى هدايه المسترشدين ج ٢ ص ٥٣٢ عند التعليقه على قوله «وخالف فى ذلك السيد»: «قد وافق السيد (رحمه الله) فى ذلك الشيخ فى العده فى جميع ما ذكره، لكن الذى يظهر من آخر كلامه هو التوقف، فإنه بعد أن بالغ فى التسويه بين مفهوم الغايه والوصف والمنع منهما ذكر أخيراً: أن له فى ذلك نظراً و اختار هذا القول جماعه من أصحابنا، منهم صاحب الوافيه وغيره، ومن العامه الآمدى فى الإحكام وجماعه. وعزاه الآمدى إلى أصحاب أبى حنيفه وجماعه من الفقهاء». و راجع أيضاً بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ٢١١ و دروس فى علم الأصول، ج ٢، ص ١١١؛ اقتصادنا ص ٧٠٤.

و هو ما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) (١) من التفصيل بين ما إذا كانت الغايه قيداً للحكم و قيداً للموضوع.

ص: ١٨٠

١- . في كفايه الأصول ص ٢٠٨ - ٢٠٩. و في درر الفوائد ج ١، ص ٢٠٤: «الحق أن يقال إنّ الغايه بحسب القواعد العربيه تاره تكون غايه للموضوع وأخرى تكون غايه للحكم (الأوّل) مثل سر من البصره إلى الكوفه (والثاني) مثل اجلس من الصبح إلى الزوال ففي الأوّل حالها حال الوصف في عدم الدلاله و إن كان تحديد الموضوع بها يوجب انتفاء الحكم المذكور في القضيّه عند حصولها لكن قد مر أنّ هذا ليس قولاً- بالمفهوم وفي الثاني الظاهر الدلاله فإنّ الغايه جعلت بحسب مدلول القضيّه غايه للحكم المستفاد من قوله اجلس وقد حقّقنا في محله أنّ مفاد الهيئه إنشاء حقيقه الطلب لا الطلب الجزئي الخارجى فيكون الغايه في القضيّه غايه لحقيقه الطلب المتعلّق بالجلوس ولازم ذلك ارتفاع حقيقه الطلب عن الجلوس عند وجودها». و في مقالات الأصول ج ١، ص ٤١٦ و ٤١٧: «قد يفصل بين كون الغايه قيداً للموضوع أو المحمول وبين كونه قيداً للنسبه، بالالتزام بانتفاء السنخ من ظاهر القضيّه في الآخر دون الأولين ... وحينئذ فلك أن تختار التفصيل المزبور في المسأله تبعاً لبعض الأعلام بأخذ المفهوم في الأخير دون الأولين فتدبر في المقام فإنّه من مزال الأقدام» و اختار هذا القول في مقام الثبوت بعض الأعلام و إن اختلفوا في التعبير: ففي منتهى الأصول ج ١، ص ٤٣٨: «قد عرفت في باب مفهوم الوصف أنّ المناط في كون القضيّه ذات مفهوم هو أن يكون التقييد المذكور في القضيّه من شرط أو وصف أو غايه قيداً للحكم بالمعنى المعقول منه أى يكون قيداً لمفاد الجملة و نتيجهتها بعد تحقق الإسناد، بمعنى أن يكون التقييد في رتبه نفس الإسناد و لا يكون متقدماً عليه (وبعباره أخرى) لا يكون التقييد راجعاً إلى عقد وضع القضيّه أو عقد حملها حتى يكون الإسناد وارداً على عقد الوضع المقيد أو عقد الحمل كذلك و بناء على هذا إن كانت الغايه المذكوره في القضيّه قيداً للحكم المذكور فيها، فتكون القضيّه ذات مفهوم. وأمّا إن كانت قيداً للموضوع أو للمحمول فلا. (هذا) كله بحسب مقام الثبوت» و أمّا بحسب الإثبات فالأقوال مختلفه: ففي نهايه النهايه ج ١، ص ٢٦٩ عند التعليقه على قوله «و التحقيق أنّه إذا كانت»: «الظاهر أنّ ضابط الأمرين أعنى رجوع القيد بحسب القواعد العربيه إلى الحكم أى ثبوت المحمول للموضوع ورجوعه إلى الموضوع و كونه من حدوده أنّه إن ذكر القيد عقيب ذكر الجملة بموضوعها و محمولها كان ظاهره أنّه راجع إلى الجملة من حيث هي جملة أعنى مفاد هيئتها الذى هو ثبوت المحمول للموضوع دون مفاد مواد الجملة أعنى موضوعها و محمولها وإن ذكر في أثناء الموضوع قبل ذكر الحكم كان ظاهره أنّه قيد للموضوع و إن أمكن فى كل من الموردین العکس بقريه مقاميه». راجع منتهى الأصول ج ١، ص ٤٣٨.

القول الرابع:

و هو مختار المحقق النائيني (قدس سره) (١) و بعض الأساطين (دام ظله) (٢) و هو دلالة الغايه على المفهوم بحسب مقام الإثبات.

ص: ١٨١

١-١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٨٠.

٢-٢. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٣١.

و هو التفصيل الذى اختاره المحقق الخوئى و سيأتى كلام حوله إنشاء الله.

و هنا أقوال أخر لانطيل الكلام بذكرها. (١١)

ص: ١٨٢

١- الأول: فى الرواشح السماويه ص ٢٩٩ - ٣٠٠: «وفى حزب أولى تدقيق النظر من قال: التحقيق يستدعى تفصيلاً و هو أن الغايه إما أن تكون منفصله عن ذى الغايه حساً ك «الليل» فى قوله تعالى: (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧). فَإِنَّه غايه لزمان الصوم، و هو منفصل عن ذلك الزمان حساً أو لا تكون كذلك ك (المَرَفِقِ) فى قوله: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائده: ٦). فَإِنَّه غايه لليد، غير منفصل عنها حساً و القسم الأول يقتضى أن يكون حكم ما بعد الغايه خلاف ما قبلها؛ لأن انفصال أحدهما عن الآخر معلوم حساً و القسم الثانى لا يقتضى ذلك؛ لأن (المَرَفِقِ) لما لم يكن منفصلاً عن اليد حساً لم يكن تعينه؛ لكونه غايه أولى من سائر مفاصل اليد، فلا يجب خروجه عما قبله. قلت: إنما حريم البحث دخول ما بعد الغايه فى الحكم بالذات و على القصد الأول، و من المنصرح أن قضيه التعينه قاضيه بخروج ما بعد الغايه المتعينه فى الواقع و عند شارع الحكم و إن لم تكن متعينه فى حس المكلف عن القصد بالذات. و ما ذكره من عدم الانفصال حساً ليس يقتضى إلّا إدخال جزء ما ممّا بعد الغايه الحقيقيه فى المأتى بالعرض و على القصد الثانى من باب المقدمه؛ تحصيلاً لما هو الغايه فى الواقع حقيقه، و ليس الكلام فيه». و فى هدايه المسترشدين ج ٢ ص ٥٣٢: «هناك قول ثالث بالتفصيل بين ما إذا كانت الغايه منفصله عن ذى الغايه بمفصل محسوس، كما فى قوله تعالى: (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧). و ما لم يكن كذلك، كما فى قوله سبحانه: (وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائده: ٦). ففى الأول يجب أن يكون حكم ما بعد الغايه مخالفاً لما قبلها، للعلم حساً بانفصال أحدهما عن الآخر. و فى الثانى يجوز أن يكون ما بعدها داخلاً فى ما قبلها، حكاه العلامة فى النهايه، و اختاره فى المبادئ و موضع من التهذيب. و به قال الرازى فى المحصول، و هو فى محل المسأله لا يخلو من غرابه. و إنما يناسب الكلام فى نفس الغايه، كما مرّ فى تبيان الأقوال المذكوره فيها، و كأنه يؤيد ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغايه دون ما بعدها، إلّا أن كلماتهم فى عنوان المسأله بين صريحه و ظاهره فى اختصاصه بما بعد الغايه كما عرفت. نعم، كلام بعضهم يحتمل إرادته الغايه و ما بعدها، فيكون الكلام فى نفس الغايه مندرجاً فى محل المسأله، فلعل الجماعه المذكوره بهذا الاعتبار ذهبوا إلى التفصيل المذكور» الثانى: فى هدايه المسترشدين ج ٢ ص ٥٣٢: «قد يذكر فى المسأله قول رابع، و هو: أن التقييد بالغايه يقتضى المخالفه بالنسبه إلى الحكم المذكور، بحيث يكون المفهوم من المثال المعروف انقطاع الصوم المأمور به بذلك عند مجئ الليل، ولا يقتضى مخالفه ما بعدها لما قبلها مطلقاً حتى يكون مدلوله أن لا أمر بالصيام بعدها مطلقاً ولو بأمر آخر. و أنت إذا أحطت خيراً بما قدمناه فى محل النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل إلى النفى المطلق، إذ لا يتصور القول بكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمراً بعد الليل و هو ظاهر». و اختار هذا التفصيل فى الفصول الغرويه ص ١٥٣، قال (قدس سره): «ولنحذر أولاً محل النزاع فاعلم أن النزاع يتصور هنا فى مقامين الأول أن التقييد بالغايه هل يقتضى مخالفه ما بعدها لما قبلها مطلقاً بحيث يكون المفهوم من قولنا صم إلى الليل أنه لا أمر بالصيام بعدها مطلقاً ولو بأمر آخر ولا يقتضى ذلك الثانى أن التقييد بها هل يقتضى المخالفه بالنسبه إلى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم فى المثال المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الأمر عند مجئ الليل أو لا يقتضى ذلك حتى أنه

يجوز أن يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمراً بعد الليل أيضاً من غير شهاده في اللفظ على خلافه فنقول إن كان النزاع في المقام الأول كما هو ظاهر بل صريح بعضها فالحق فيه مع من أنكر الدلالة وإن كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من أثبتها قلنا في المقام إذن دعويان نفى الدلالة في المقام الأول وإثباتها في المقام الثاني». الثالث: في هداية المسترشدين ج ٢ ص ٥٣٣ ويظهر من بعضهم التوقف في المسألة، فيرجع فيما بعد الغايه إلى مقتضى الأصل العملي، سواء وافق القول بالمخالفة أو خالفه، فيكون ذلك هو رابع الأقوال، والله سبحانه هو العالم بحقيقه الحال». الرابع: في منتقى الأصول ج ٣، ص ٢٨٤: «التحقيق أن يقال: إن الكلام إذا كان مسوقاً لبيان الغايه فقط مع كون الحكم مفروغاً عنه، وإنما كان المولى في مقام بيان غايته وحده، كان مقتضى الإطلاق المقامى ثبوت المفهوم وارتفاع الحكم بحصول الغايه، وإلما لم تكن الغايه غايه للحكم، ومثاله قوله تعالى: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ..)(البقره: ١٨٧). فإن أصل جواز الأكل معلوم والآيه مسوقه لبيان غايته. وإن كان مسوقاً لبيان الحكم المغيبى فلا دلالة له على المفهوم لما عرفت من أن اعتبار حكم مقيد بقيد لا يتنافى مع اعتباره مقيداً بقيد آخر أو غير مقيد بقيد فتدبر والتفت». الخامس: في عنايه الأصول ج ٢، ص ٢١٤: «إن الغايه وإن لم تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغايه مطلقاً على وجه لو قال صم إلى اليوم العاشر ثم قال ومن العشرين إلى الآخر كان الثاني منافياً لمفهوم الأول بحيث وجب تخصيص المفهوم به ولكنها مما تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغايه في الجملة وإلّا لكان التحديد بها لغواً غالباً (و أما التحديد) بها لأجل شدة الاهتمام بما قبل الغايه أو غيرها وإن كان قد يتفق أحياناً ولكنه ليس دائماً من هذا القبيل ففي الأغلب يكون لأجل ارتفاع الحكم بحصول الغايه ولو في الجملة وإلّا لكان التحديد بها عبثاً جداً».

أما الدليل على القول الأول والثاني والكلام حولهما:

فيظهر من البحث حول القول الثالث والرابع والخامس.

أما الدليل على القول الثالث:

إشاره

إذا كانت الغايه قيداً للحكم مثل «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» فقد تدلّ على المفهوم و الدليل عليه:

أولاً: هو التبادر.

و ثانياً: هو حكم العقل بذلك، لأنّه مقتضى تقييد الحكم بالغايه و إلّا يلزم عدم كون ما جعل غايه للحكم غايه له و معنى ذلك لغويه الغايه.

و أمّا ما إذا كانت الغايه قيداً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» فحال الغايه حال الوصف فى عدم الدلاله على المفهوم، لأنّ مقتضاه هو عدم الحكم فى القضيّه إلّا بالنسبه إلى المعنى فالغايه جاءت لتحديد الموضوع.

يلاحظ عليه:

إنّ ما أفاده بالنسبه إلى الغايه التى تكون قيداً للحكم فهو صحيح، فإنّها تدلّ على المفهوم و أمّا ما كانت قيداً للموضوع فقد تكون مثل الوصف دالّه على المفهوم كما تقدّم فى مفهوم الوصف بل التفصيل الذى مضى فى مفهوم الوصف لايجرى هنا، لأنّ الغايه تكون من قبيل الأوصاف التى ترجع إلى مفهوم الشرط لا التى ترجع إلى مفهوم اللقب.

١- . الأُول: فی نهاییه النهاییه ج ١، ص ٢٦٩: «إِنَّ المصنّف (قدس سره) أخطأ فی مقامین (أحدهما) عدّ مثال سر من البصره إلى الكوفه ممّا يرجع فی القید بحسب القواعد العربیه إلى الموضوع مع أنّه بمقتضى الضابط الذى ذكرناه يرجع إلى الحكم وإنّما القرینه تصرفه عن هذا الظهور (ثانيهما) تفصیله بین ما يرجع فی القید بحسب القواعد العربیه إلى الحكم وما يرجع بحسبها إلى الموضوع مع أنّ الصواب التفصیل بین مطلق ما يرجع إلى الحكم وما يرجع إلى الموضوع من غیر فرق بین أن يكون ذلك بحسب القواعد العربیه أو لقرینه مقامیه». الثانى: فى وسیله الوصول ص ٣٥٥ - ٣٥٦: «الحق عدم الفرق بین كونها غايه للحكم أو الموضوع، وذلك لأنّ الحكم كالوجوب - مثلاً- لا بدّ له [من] موجب، لأنّه لا-يمكن أن يكون بلا- مصلحه وبلا عله، فكما يمكن أن يكون للحكم موضوع آخر غير الموضوع المذكور فى القضیه ويكون مبدؤه منتهى ذلك الموضوع المذكور و إثباته للموضوع لا يدلّ على انتفائه عن غيره يمكن أن تكون مصلحه مقتضيه لجعل حكم إلى ذلك الحد المذكور فى القضیه ومصلحه أخرى أيضاً مقتضيه لجعل حكم آخر مماثل للحكم الأول لما بعد ذلك الحد، فكما يمكن تعدّد الموضوعات يمكن تعدّد الوجوبات. ولو قيل بأنّه يستفاد من الجملة أو من الخارج انحصار عله الوجوب بما قبل الغايه يمكن أن يقال مثله بالنسبه إلى الموضوع، وأنّه يستفاد أنّ الموضوع منحصر به. وبعبارة أخرى إن استفيدت العليه المنحصره فى كليهما يقتضى انتفاؤه عمّا بعد الغايه، وإلّا ففى كليهما لا يقتضى انتفاؤه، فالتفصیل بین ما لو كانت الغايه غايه للحكم أو الموضوع لا وجه له فتأمل». الثالث: فى عنايه الأصول ج ٢، ص ٢١٤: «وأما الفرق بین تحديد الحكم بها وبين تحديد متعلّقه بها فمما لا وجه له فإنّ الحكم الظاهرى كما فى الحديثين الشريفيين وإن كان ممّا يرتفع مطلقاً بمجرد حصول غايته وهو العلم إذ لا يعقل ثبوت الحليه الظاهريه أو الطهاره الظاهريه مع حصول العلم وارتفاع الجهل ولكن الحكم الواقعى ليس من هذا القبيل فيجوز أن يجتمع مع حصول غايته ولو فى الجملة فإذا قال مثلاً- يجب عليك الصوم من أوّل الشهر إلى العاشر جاز أن يقول ومن العشرين إلى الآخر من دون أن يكون بينهما تناف عرفاً (و بالجملة) التحديد بالغايه فيما سوى الحكم الظاهرى مما يدل على ارتفاع الحكم فى الجملة وإن لم يدل على ارتفاعه مطلقاً من غير فرق بين كون الغايه قيداً للحكم الواقعى أو لمتعلّقه».

إنَّ المحقّق النائيني (قدس سره) ((١)) جعل البحث في مقام الثبوت أولاً ثم في مقام الإثبات ثانياً.

أمّا البحث الثبوتى فهو أنّ ملاك الدلالة على المفهوم هو كون القيد راجعاً إلى الجملة التركيبية، و ملاك عدم الدلالة على المفهوم هو رجوع القيد إلى المفهوم الإفرادى و لذا بنى على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم دون الوصفية.

و أمّا البحث الإثباتى فهو أنّ الأدوات الموضوعه للغايه لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم الإفراديه (كالوصف) و لا لخصوص تقييد الجمل التركيبيه (كأدوات الشرط) فعلى هذا أدوات الغايه ليست ظاهره في المفهوم و لا غير ظاهره فيه بحسب الوضع.

و لكن هذه الأدوات بحسب التراكيب الكلاميه لا بدّ أن تتعلّق بشيء و المتعلّق لها هو الفعل المذكور في الكلام، فتكون حينئذ ظاهره في كونها من قيود الجملة، لا من قيود المفهوم الإفرادى، فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجبهه، فتكون ظاهره في المفهوم.

فالمتحصل من كلام المحقّق النائيني (قدس سره) أنّ الغايه تدلّ على المفهوم بحسب مقام الإثبات و لذا يمكن إرجاع هذا القول إلى القول الأوّل. ((٢))

ص: ١٨٦

١- . فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٠٥: ظاهر القضية بحسب القواعد العربيه رجوع الغايه إلى اسناد المحمول إلى الموضوع، فكأنّه جعل وجوب إتمام الصيام مغيا بغايه الليل، فيقتضى رجوع الغايه إلى الحكم انتفائه عمّا بعد الغايه، و ينفى ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم لليل.

٢- . أجود التقريرات، (ط عرفان)، ج ١، ص ٤٣٧.

المحقق الخوئي (قدس سره) استشكل على كلام المحقق النائيني (قدس سره) بحسب مقام الإثبات حيث إن الغايه عند المحقق الخوئي (قدس سره) قد يكون ظاهره في رجوعه إلى متعلق الحكم و أخرى يكون ظاهره في رجوعه إلى نفس الحكم و ثالثه لا يبقى للغايه ظهور في رجوعه إلى متعلق الحكم أو نفس الحكم و سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى عند بيان مختاره (قدس سره)

بيان القول الخامس و الدليل عليه:

إشاره

(١)

قال المحقق الخوئي (قدس سره) (٢): أمّا بحسب مقام الثبوت فإن أدوات الغايه إن كانت قيدها للموضوع كما في قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (٣) أو كانت قيدها للمتعلق فدلالته على المفهوم تبين على مسأله

ص: ١٨٧

١- . بيان الفرق بين القول الرابع و الخامس عند المحقق الصدر (قدس سره) . في بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢١١: «الغايه تاره: تكون راجعه إلى موضوع الحكم كما في قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة: ٦)»، و أخرى إلى متعلق الحكم في قولنا "صُم إلى الليل"، و ثالثه: إلى نفس الحكم المستفاد من مدلول الهيئه و النسبه التامه كما في قولنا "صُم حتى تصبح شيخاً"، و رابعه: ترجع إلى الحكم المستفاد من مفهوم اسمى أفرادى كما في قولنا "الصوم واجب إلى الليل" أى وجوباً مستمراً إلى الليل. و مدرسه المحقق النائيني (قدس سره)، تفصل بين هذه الأنحاء فترى ثبوت المفهوم في بعضها دون بعض على خلاف بين ظاهر كلام الميرزا نفسه و كلام السيد الأستاذ، فالظاهر من كلام المحقق النائيني إن المفهوم ثابت فيما إذا كانت الغايه راجعه إلى مدلول الهيئه التامه في الجملة الإنشائيه و هو النحو الثالث من الأقسام فقط، و ظاهر كلام السيد الأستاذ ثبوته فيما إذا كانت الغايه راجعه إلى الحكم سواء كان مفاداً بنحو المعنى الاسمي أو النسبي».

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٢٨٣؛ أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٢٨٠.

٣- . سورة المائدة (٥): ٦.

مفهوم الوصف، لأنّ التقييد بالغايه حينئذ من إحدى صغريات التقييد بالوصف، إذ المراد بالوصف في ذلك المبحث ليس خصوص الوصف المصطلح عليه في علم النحو، بل المراد به مطلق ما يكون قيداً لموضوع الحكم أو لمتعلقه في الكلام.

و إن كانت قيداً للحكم فتدلّ على انتفاء الحكم عند تحقق غايته، بل لايبعد أن يقال: إنّ دلالة تقييد الحكم بغايه ما على المفهوم أقوى من دلالة تعليق الحكم على الشرط على المفهوم.

و أما بحسب مقام الإثبات فهنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم مستفاداً من الهياه، فالغايه ترجع إلى متعلق الحكم إذ الظاهر هو رجوع القيد إلى المعنى الحدتي، فرجوعه إلى الموضوع خلاف الظاهر كما أنّ رجوعه إلى مفاد الهياه و إن كان أمراً ممكناً في نفسه إلّا أنّه على خلاف المتفاهم العرفي ما لم تقم قرينه عليه.

الصورة الثانيه: أن يكون الحكم مستفاداً من مادّه الكلام و لم يذكر متعلق الحكم في الكلام، كما في قولنا «يحرم الخمر إلى أن يضطرّ إليه المكلف» فلاينبغي الشك في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى نفس الحكم.

الصورة الثالثه: أن يكون الحكم مستفاداً من ماده الكلام و كان المتعلق مذكوراً كما في قولنا «يجب الصيام إلى الليل»، فلايكون للكلام ظهور في رجوع القيد إلى الحكم أو إلى متعلقه، فلايكون له دلالة على المفهوم، لو لم تقم قرينه في الكلام أو من الخارج عليها.

انتهى ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره).

قد استدلل بعض الأساطين (دام ظلّه) على حجيه مفهوم الغايه فيما إذا كان الحكم مدلول الهيأه (خلافاً لما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في الصورة الأولى من صور مقام الإثبات) و كانت الغايه قيداً للمتعلق (خلافاً لما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في مقام الثبوت) بما رواه الكليني (قدس سره) بالسند الصحيح:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقِبَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ قَامَا فَنَظَرَا إِلَى الْفَجْرِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا هُوَ ذَا وَقَالَ الْآخَرُ مَا أَرَى شَيْئاً قَالَ (عليه السلام): فَلْيَأْكُلِ الَّذِي لَمْ يَشْتَبِنْ لَهُ الْفَجْرُ وَقَدْ حُرِّمَ عَلَى الَّذِي زَعَمَ أَنَّهُ رَأَى الْفَجْرَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (سوره البقره: ١٨٧). (١)

التحقيق في المقام:

هو أنّ الغايه إن رجع إلى نفس الحكم فتدلّ على المفهوم قطعاً و إن رجع إلى متعلق الحكم تدلّ على المفهوم أيضاً بناء على ما اخترنا من حجيه مفهوم الوصف كما تقدّم في ذيل كلام صاحب الكفايه (قدس سره) نقداً عليه.

فالمتحصل هو ثبوت مفهوم الغايه مطلقاً. (٢)

ص: ١٨٩

١- ١. الوسائل، ج ١٠، ص ١١٩، الباب ٤٨ من أبواب ما يمسك عن الصائم و وقت الإمساك، ح ١.
٢- . تنبيه: مفهوم الغايه أقوى المفاهيم عند بعض الأعلام: في جامع المقاصد ج ١ ص ٣٣٣ عند شرح قوله «و يجوز لزوجها وطؤها قبل الغسل على كراهيه، وينبغي له الصبر حتى تغتسل، فإن غلبته الشهوه أمرها بغسل فرجها»: «المشهور بين الأصحاب جواز وطئ الحائض إذا طهرت قبل أن تغتسل من الحيض، وقال ابن بابويه بتحريمه، قبل الغسل. لنا: قوله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (البقره: ٢٢٢). بالتخفيف، كما قرأ به السبعة، أي: حتى يخرجن من الحيض، جعل سبحانه غايه التحريم خروجهن من الحيض، فثبت الحل بعده بمقتضى الغايه، و لا يعارض بمفهوم قوله سبحانه: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ) (البقره: ٢٢٢). لأننا نقول: تعارض مفهوم الغايه والشرط فيتساقطان، إن لم يكن مفهوم الغايه أقوى، ويرجع إلى حكم الأصل وهو الحل فيما لم يقدّم دليل على تحريم». و في الوافيه ص ٢٣٢: «ولما كان حجيه مفهوم الغايه أقوى من باقي الأقسام» إلخ. و في تجريد الأصول ص ٢١٨: «فصل مفهوم الغايه أقوى المفاهيم». و في هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥٥٦ عند التعليقه على قوله «إنّه أقوى دلالة من التعليق بالشرط»: «قد صرح بذلك جماعه، ويشهد به مضافاً إلى الفهم العرفي أمران: أحدهما: ما ذكره من أنّ كل من قال بمفهوم الشرط قال بثبوتّه، وقد قال به بعض من أنكروه أيضاً، كما صرح بذلك جماعه من الخاصه والعامه. والآخر: أنّ استعمال أداه الغايه في غير ما يفيد انتهاء المغيا إليها أو انقطاعه عندها نادر بخلاف أداه الشرط، لكثرة استعمالها في غير ما يفيد معنى الشرطيه، كالشروط المسوقه لبيان الموضوع فإنّها شائعه في الاستعمالات جدّاً، والوارده في مورد الغالب وغيرها، وحيث إنّ مفهوم الشرط أقوى من الوصف

والعدد عند القائل بهما - إذ الدلالة في الأول وضعيه دون الأخيرين كما عرفت - كان مفهوم الغايه أقوى منهما أيضاً بطريق أولى. وتظهر الفائده في صورته المعارضه، كتعارض مفهومى الغايه والشرط في قوله سبحانه: (وَلَمَّا تَقَرَّبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ..). الآية، فيقدم الأول مع انحصار الدليل وفقد المرجح الخارجى. وأما القول بالوقف فمرجه بحسب العمل إلى نفي المفهوم، للزوم الرجوع إلى الأصل العملى مع الشك في الدلاله كالجزم بنفيها» إلخ. وفي ج ٢، ص ٤٧٥ - ٤٧٦: «جعل [الشهيد (قدس سره) في الذكرى] مفهوم الغايه - الذى هو أقوى من مفهوم الشرط - راجعاً إلى مفهوم الوصف».

اختلفوا فى أنّ الغايه داخله فى حكم المغيبى أو لا، فاختاروا أقوالاً:

القول الأول: عدم دخول الغايه فى المغيبى

و هو مختار صاحب الكفايه (١) و نجم الأئمه الرضى (على ما نسب إليه) (٢) و مال إليه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهم)، و هو المختار. (٣)

ص: ١٩١

- ١- . كفايه الأصول، ص ٢٠٩: «هل هى داخله فى المغيبى بحسب الحكم؟ أو خارجه عنه؟ و الأظهر خروجها».
- ٢- . نسب إليه فى مطارح الأنظار، ص ١٨٥ و فى (ط ج): ج ٢، ص ٩٦، حيث قال: أمّا المقام الأول، فاختلف القوم فيه على أقوال: فذهب نجم الأئمه إلى الخروج مطلقاً؛ نظراً إلى أنّ حدود الشىء خارجه عنه، و حمل الموارد التى يظهر فيها الدخول على وجود القرينه فيها. و قيل بالدخول مطلقاً. و فصل ثالث: بين «حتى» و «إلى»، فقال بالدخول فى الأول و بعدمه فى الثانى. اختاره الزمخشري على ما نسب إليه. و ادعى بعض النحاه الإجماع على الدخول فى «حتى». و لعلّه خلط بين العاطفه و الخافضه، كما نصّ عليه ابن هشام. و فصل بعضهم: بين ما إذا كان ما قبل الغايه و ما بعدها متّحدين فى الجنس فقال بالدخول، و بين غيره. و هنا أقوال آخر. و فى عنايه الأصول ج ٢، ص ٢١٦ و حكى عنه النراقي فى المناهج، ص ١٣٢ القول بالخروج مطلقاً و لكن هو ممن يفصل بين "حتى" و "إلى"، كما سيأتى بيانه إن شاء الله.
- ٣- . اختار عدم الدخول كثير من الأعلام: فى كشف الغطاء (ط.ق) ج ١، ص ٣١: و الأقوى دلالتها على خروج الغايه مع التجانس وعدمه والانفصال وعدمه ومحسوسيه المفصل و عدمها. و فى قوانين الأصول ص ١٨٦: و الحق عدم الدخول لأنّه الأصل بمعنى أنّ اللفظ لايدل على الدخول و الأصل عدم إرادته المتكلم ذلك و إلّا فقد يكون الدخول موافقاً للأصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك أيضاً مفهوماً من التعليق بكلمه إلى و أمّا دخول المرفق فى آيه الوضوء فإنّما هو من دليل خارج لا لأنّ إلى بمعنى مع لأنّ الحق أنّه لانتهاه الغايه و كونه بمعنى مع مجاز و إنّما يصار إليه من جهه الدليل الخارجى. و فى الفصول الغرويه، ص ١٥٣: أظهرها القول الثانى من أنّها لا تقتضى الدخول مطلقاً بدليل التبادر و صحه السلب فإن السير فى الكوفه ليس سيراً إلى الكوفه قطعاً وكذلك الصوم فى الليل ليس صوماً إلى الليل قطعاً. و فى نهايه الأفكار ج ١ - ٢، ص ٤٩٨: التحقيق هو خروجها عن المغيبى مطلقاً، و الوجه فيه ظاهر إذا الغايه للشىء عباره عمّا ينتهى إليه وجود الشىء و لا يتعدى عنه فيستحيل حينئذ دخولها فى الشىء. و فى مجمع الأفكار، ج ٢، ص ١٢٩ و ١٣٠: و الحق هو عدم دخولها فى المغيبى مطلقاً لأنّ المعانى الحرفيه النسبيه فى مقابل المعانى الاسميه وضعت للنسبه فى المثال كلمه من وضعت للنسبه الابتدائيه و كلمه إلى للنسبه الانتهايه و طرفا النسبه خارجان عنها فإنّ ما قبل لفظه من لو كان داخلاً أيضاً فيما بعده يكون خلاف وضع هذه الكلمه للابتداء و وضع كلمه "إلى" و "حتى" للانتهاه فإن كان ما بعدها داخلاً فيما قبلها يكون خلاف وضعها فلا يكون الغايه داخلاً فى المغيبى أصلاً. ففى شرح الرضى على الكفايه ج ٤، ص ٢٧٤: «و أمّا دخول الفجر المجرور بحتى فى حكم ما قبلها، ففيه أقوال، جزم جار الله، بالدخول

مطلقاً، سواء كان جزءاً ممّا قبلها، أو ملاقى آخر جزء منه، حملاً على العاطفه، و تبعه المصنف و جوز ابن مالك الدخول و عدم الدخول ... و فصل عبد القاهر، و الرماني، و الأندلسى، و غيرهم فقالوا: الجزء داخل فى حكم الكل، كما فى العاطفه، و الملاقى غير داخل» إلخ. و راجع غايهاالمسئول، ص ٣٥٠.

و هو مختار الشيخ الأنصارى و المحقق الإيروانى (قدس سرهما). (١)

ص: ١٩٢

١- . فى مطارح الأنظار، ص ١٨٥ قال الشيخ الأنصارى (قدس سره) بعد الإشاره إلى الأقوال: «و لعلّ الأظهر بمقتضى لفظ النهايه الدخول مطلقاً حيث قد عرفت من أنّها الأمر المنتزع عمّا نفرض جزءاً أخيراً للشيء المفروض امتداده بملاحظه ما يغيره» إلخ و اختار هذا القول فى نهايه النهايه ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠: حيث قال عند التعليقه على قوله «و الأظهر خروجها»: «بل الأظهر دخولها فإنّ غايه الشيء عرفاً هو الجز الذى ينتهى إليه الشيء لا جز فغايه النهار هو آخر جزء منه عرفاً دون الليل و غايه الدار هو جز من آخر الدار و هو الذى يتصل بخارج الدار لا خارج الدار و هذا واضح جداً وهذا الجز الآخر العرفى يقطع من البقيه و يجعل مدخول "إلى" كما أنّ الجز الأول يقطع و يجعل مدخول "من" فإذا أراد المولى إكرام عشرين دار مما يلي داره يقول أكرم الجيران إلى عشرين داراً و لا يقول أكرم إلى واحد و عشرين لأجل إفاده عشرين فاستعمال اغسلوا إلى المرافق جار على مقتضى الظهور الأولى دون مثل (تَمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧)». و قال السيد المجاهد فى المفاتيح ص ١٠٠: و القول بالدخول مطلقاً شاذ لا يعرف قائله.

و هو التفصيل بين ما إذا كانت الغايه من جنس المغيى فتدخل فيه نحو قولهم «أمسكت النهار من الطعام إلى الليل» حيث إن الليل من جنس النهار و بين ما إذا لم تكن من جنسه مثل «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

ص: ١٩٣

١- . فى شرح الرضى على الكافيه ج ٤، ص ٢٧١: «وقيل: إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو: أكلت السمكه حتى رأسها، فالظاهر الدخول، وإلّا، فالظاهر عدم الدخول، نحو: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)» و ذكر هذا التفصيل فى المغنى، ج ١، ص ٧٤ فى "إلى". و فى قوانين الأصول، ص ١٨٦: «اختلفوا فيه على أقوال ثالثها دخولها فى المغيا إن كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف و إلّا فلا كقول القائل صوموا إلى الليل و الظاهر أنّ دليلهم فى ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمه كما فى إدخال المرفق فى الغسل بخلاف ما لو اختلفا فى الماهيه و تمايزا فى الخارج فلا يظهر حينئذ ثمره بين هذا القول و بين القول بالعدم مطلقاً». و فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥١٥: «و فصل غير واحد منهم بين المجانس وغيره، فإن كانا من جنس المغيا حكم بدخولهما فيه، كما صرح به الشهيد فى الذكري حيث قال بدخول الحد المجانس فى الابتداء [والانتهاء]، مثل: بعت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف. و عزاه جماعه فى الثانى إلى المبرد، و حكاه ابن هشام و نجم الأئمه قولاً».

و هو التفصيل بين ما إذا كانت الغايه بعد كلمه «إلى» فلاتدخل فى المغيى و ما إذا كانت الغايه بعد كلمه «حتى» فتدخل فى المغيى و هذا القول منسوب إلى نجم

ص: ١٩٤

١- . اختار هذا التفصيل الرضى (قدس سره) فى شرحه على الكافيه ج ٤، ص ٢٧٧ قال: «و من الفرق بين "حتى" و "إلى" ... أن الأظهر دخول ما بعد حتى فى حكم ما قبلها كما اخترنا، بخلاف إلى، فإنّ الأظهر فيها عدم الدخول إلّا مع القرينه، و إن كان أيضاً، جزءاً ... و ما اخترناه أظهر عند النحاه» و فى مغنى اللبيب ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٣: «حتى" حرف يأتى لأحد ثلاثه معان: انتهاء الغايه، و هو الغالب ... و تستعمل على ثلاثه أوجه: أحدها: أن تكون حرفاً جارياً بمنزله إلى فى المعنى و العمل، ولكنها تخالفها فى ثلاثه أمور: ... الثانى: أنها إذا لم يكن معها قرينه تقتضى دخول ما بعدها كما فى قوله: "ألقي الصحيفه كى يخفف رحله * و الزاد، حتى نعله ألقاها" أو عدم دخوله كما فى قوله: "سقى الحيا الأرض حتى أمكن عزيت * لهم فلا زال عنها الخير مجدوداً" حمل على الدخول، و يحكم فى مثل ذلك لما بعد "إلى" بعدم الدخول، حملاً على الغالب فى البابين، هذا هو الصحيح فى البابين». و قال فى ج ١، ص ٧٤ - ٧٥: «إلى حرف جر، له ثمانيه معان: أحدها: انتهاء الغايه ... و إذا دلّت قرينه على دخول ما بعدها نحو "قرأت القرآن من أوله إلى آخره" أو خروجه نحو "ثم أتتوا الصيام إلى الليل" (البقره: ١٨٧). و نحو: (فَنظَرَةٌ إِلَى مَيْسِرَةٍ) (البقره: ٢٨٠). عمل بها، و إلا- فليل ... و قيل: لا يدخل مطلقاً و هو الصحيح، لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد». و فى الحدائق النديه، الحديقه الثانيه، ص ١١١ عند بيان حروف الجر: «تنبيه متى دلّت قرينه على دخول الغايه فى حكم ما قبلها أو على عدمه عمل بها و إلّا فأقوال أصحابها الحكم بالدخول مع "حتى" دون "إلى" حملاً على الغالب لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول فى "إلى" و الدخول فى "حتى"». و فى تاج العروس ج ٢٠، ص ٣٦٧: «إلى ... حرف جر من حروف الإضافه تأتى لانتهاء الغايه، و الفرق بينها و بين حتى أن ما بعد "إلى" لا يجب أن يدخل فى حكم ما قبلها بخلاف "حتى"». و ذكر هذا التفصيل فى الفصول، ص ١٥٣ من جمله الأقوال. و فى مقالات الأصول ج ١، ص ٤١٥: «الظاهر أن مركز البحث المزبور فى نفي الحكم عما بعد أداه الغايه. و حينئذ ربما [اختلفت الأدوات] فى ذلك. فإن كانت مثل "حتى" فالظاهر [ظهورها] فى دخول [مدخولها] فى المغيا مثل: قوله أكلت السمكه حتى رأسها. و صوموا حتى [الليل]. و أمّا لو كانت مثل "إلى" فالظاهر عدم [دالاتها] على دخول المدخول فى المغيا و [تفارق] من تلك الجبهه كلمه "حتى"».

الأئمة الرضى (قدس سره) (١) و الزمخشري و قد اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (٢).

القول الخامس:

و هو التفصيل بين ما إذا كانت الغايه قيماً للفعل مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» فتكون داخله فى المغيى و بين ما إذا كانت قيماً للحكم مثل «صم من الفجر إلى الليل» فتكون خارجه عنه و هذا هو مختار المحقق الحائرى اليزدى (قدس سره) (٣).

ص: ١٩٥

١- . نسب إليه فى مطارح الأنظار، ص ١٨٥ و عنايه الأصول ج ٢، ص ٢١٦ القول بالخروج مطلقاً و لكن هو ممن يفصّل بين "حتى" و "إل" ففى شرح الرضى على الكافيه ج ٤، ص ٢٧١: «اعلم أن "إلى" تستعمل فى انتهاء غايه الزمان والمكان بلا خلاف، نحو: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧). و الأكثر عدم دخول حدى الابتداء، و الانتهاء فى المحدود، فإذا قلت: اشتريت من هذا الموضع إلى ذلك الموضع، فالموضعان لا يدخلان ظاهراً فى الشراء، و يجوز دخولهما فيه مع القرينه ... و المذهب هو الأوّل». و فى ج ٤، ص ٢٧٤ و ٢٧٥ فى بحث حتى: «و جوز ابن مالك الدخول و عدم الدخول، جزءً كان، أو ملاقى آخر جزء منه ... و مذهب ابن مالك قريب، لكن الدخول مطلقاً أكثر و أغلب» و فى ج ٤، ص ٢٧٧: «ومن الفرق بين "حتى" و "إلى" ... و أنّ الأظهر دخول ما بعد حتى فى حكم ما قبلها كما اخترنا، بخلاف إلى، فإنّ الأظهر فيها عدم الدخول إلّا مع القرينه، وإن كان أيضاً، جزءً ... و ما اخترناه أظهر عند النحاه» و راجع أيضاً هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥١٤ و ٥١٥.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٧٩.

٣- . درر الفوائد، ص ١٧٤. قال (قدس سره): «التحقيق فى هذا المقام أنّ الغايه التى جعلت محلاً للكلام فى هذا النزاع لو كان المراد منها هو الغايه عقلاً ... و إن كان محل النزاع هو مدخول "حتى" و "إلى" و إن لم يكن غايه حقيقه فإنّه قد يكون شيئاً له أجزاء متصله كالكوفه و قولنا "سر من البصره إلى الكوفه" و الليل فى قولنا: "صم من الفجر إلى الليل" فالحق التفصيل بين كون الغايه قيماً للفعل كالمثال الأوّل و بين كونها غايه للحكم كالمثال الثانى. ففى الأوّل داخله فى المغيا فإنّ الظاهر من المثال المذكور دخول جزء من السير المتخصص بالكوفه فى المطلوب كما أنّ الظاهر منه دخول السير المتخصص بالبصره أيضاً فى المطلوب و فى الثانى خارجه عنه فإنّ المفروض أنّها موجه لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصص بها كما لا يخفى».

لا تكون القضية ظاهره في كون الغايه داخله في المغيى ولا ظاهره في عدمه،

ص: ١٩٦

١- . في قوانين الأصول ص ١٨٦: «اختلفوا فيه على أقوال ... و رابعها التوقف لتعارض الاستعمالات و عدم الترجيح». و في هدايه المسترشدین ج ٢، ص ٥١٦: و توقف آخرون بين الدخول والخروج، فلا يحمل اللفظ على أحدهما إلّا بدليل من خارج، ويتصور ذلك على وجوه: أحدها: التردد بين القولين أو الأقوال و عدم الجزم بصحة أحدهما أو فسادة، فيتوقف حينئذ في تعيين المعنى الموضوع له أو المعنى المراد من اللفظ. الثانى: الجزم باشتراكه لفظاً بين المعنيين، فيكون التردد في الثانى دون الأول، فيتوقف حملة على أحدهما على القرينه المعينه. الثالث: الجزم بعدم الدلاله على شىء منهما وصلاحيته لكل منهما إلى أن يقوم دليل على أحدهما، فيكون موضوعاً للقدر المشترك بين الأمرين، وهذا هو الظاهر من كلام جماعه منهم صاحب الكشاف، حيث قال: إن " إلى " للغايه، و أما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل، إلى أن قال: و قوله تعالى: (إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدہ:٦) لادليل فيه على أحد الأمرين، و به قال في مشرق الشمسین و غايه المأمول و غيرهما». و في وسيله الوصول ص ٣٥٣ - ٣٥٤: «الحق هو لإجمال و عدم الظهور في الدخول و عدم الدخول للجمله بنفسها، بل بواسطه الأمور الخارجيه قد تكون ظاهره في الدخول، و قد تكون ظاهره في عدم الدخول، و فيما كانت ظاهره في الدخول لابدّ أيضاً من القرينه الخارجيه على أن الداخلى هو تمام البدايه و النهايه أو يكفى جزء منهما. و الحاصل: أن الجمله المغياه بغايه ليس لها في حد نفسها ظهور نوعى يكون هو المرجع عند الشك بحيث لا يمكن رفع اليد عنه إلّا بدليل. فعلى هذا لابدّ في باب التكاليف المغياه بغايه الرجوع إلى الأصول العمليه عند الشك، و هى تختلف باعتبار كون الغايه للحكم أو غايه للموضوع الذى ورد عليه الحكم، فإن كانت الغايه غايه للحكم المرجع هو الاستصحاب إن لم يناقش فيه من جهه الشك في المقتضى، و إن كانت غايه للموضوع فالمرجع هى البراءه برجوع الشك إلى الشك في التكليف المرذد بين الأقل و الأكثر. و المرجع فيه البراءه اتفاقاً إن كانا غير ارتباطيين، و إن كانا ارتباطيين فعلى الخلاف فيه، و أمّا في الوضعيات كجعل شهر كذا أو سنه كذاً مبدءاً للإجاره أو غايه لها و نحوها فلا بدّ من التعيين لئلا يوجب الغرر، و لعلّ بناء العرف أيضاً على التعيين». و في دراسات في علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢٦: «الصحيح: أنه ليس لذلك ضابط كلى، بل يختلف دخول الغايه في المغيا باختلاف الموارد و القرائن الخاصه، و لو لم يكن في البين قرينه يكون الكلام مجملاً من ذلك الحيث، فيرجع إلى الأصل العملى». و في منتقى الأصول ج ٣، ص ٢٨٥: «و الذى يناقش به صاحب الكفايه أن موارد الاستعمالات مختلفه، فبعضها ظاهر في دخول الغايه، كما لو قال: " انتظرتك إلى يوم الجمعه " فإنّ يوم الجمعه داخل في الانتظار، و لذا يصحّ أن يجيبه المخاطب: " بأنى جئت يوم الجمعه و لم أجدك ". و يعرضها ظاهر في عدم دخولها كقوله تعالى: (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره:١٨٧). و عليه فلا- يمكن الجزم بأحد الطرفين و اختيار أحد الاحتمالين، و الكلام بدون قرينه يكون مجملاً». و فى عنايه الأصول ج ٢، ص ٢١٦: «الحق أن الغايه تختلف دخولاً- و خروجاً باختلاف المقامات و لا ضابطه لها (فقد تكون) خارجة عن المغيا كما فى قوله تعالى (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره:١٨٧). (و قد تكون) داخله فيه كما فى قولك صم إلى آخر الشهر و هكذا الأمر فى حتى الخافضه التى هى للغايه و تكون بمعنى إلى (فقد تكون) الغايه فيها خارجة عن المغيا

كما فى قوله تعالى (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقره: ١٨٧). أو كما نمت البارحه حتى الصباح (و قد تكون) داخله فيه كما فى قولك سرت اليوم حتى الكوفه أو صمت الشهر حتى آخره فاللازم فى كل مورد مراعاة القرائن و الشواهد الحالیه أو المقاليه الموجوده فيه فإن كان هناك دليل على خروجها أو دخولها فهو و إلا فنفس الغايه بطبعها الأصلى ممّا لا دلالة لها على الدخول و لا الخروج فلا بدّ عند الشك فى حكمها من حيث اللحوق بما قبلها و عدمه من الرجوع إلى الأصل العملى». و قال الجصاص بالتوقف فى خصوص "إلى" فى الفصول فى الأصول ج ١، ص ٩٣ قال: «إلى للغايه بمعنى حتى و قد تدخل تاره فى الحكم و لا تدخل أخرى قال الله تعالى (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧). فالليل غير داخل فيه و قال تعالى (إِلَى الْمَرَاتِقِ) (المائده: ٦) والمرافق داخله».

بل لابد من ملاحظه القرائن الموجوده فى الكلام و اختاره العلامه المظفر و المحقق الجزائرى المروج (قدس سرهما) (١).

و لانطيل الكلام بذكر سائر الأقوال. (٢)

ص: ١٩٧

- ١- . منتهى الدرايه، ج ٣، ص ٤٢٢.
- ٢- . هنا أقوال آخر: الأول: التفصيل بالتميز بمفصل حسى و عدمه ففى المحصول، للرازى، ج ١، ص ٣٧٨ - ٣٧٩: «الحق أنّ الغايه إن كانت متميزه عن ذى الغايه بمفصل حسى كما فى الليل والنهار وجب خروجها وإن لم تكن متميزه عنها بمفصل حسى كما فى اليد والمرفق وجب دخولها لأنه ليس بعض المقادير أولى من بعض فليس تقدير القدر الذى يجوز إخراجه من المرفق عن وجوب الغسل بقدر معين أولى من تقديره بما هو أزيد أو أنقص» و فى هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥١٥: «وفصل آخرون بين ما إذا كان أحدهما منفصلاً عن المغيا بمفصل محسوس فيخرج عن الحكم، وما إذا لم يكن كذلك فيدخل، قاله السيورى فى التنقيح فيهما معاً، وبه صرح الشهيد الثانى فى الانتهاء، وعليه يحمل كلام العلامه فى غير موضع من كتبه، و الرازى كما يأتى إن شاء الله تعالى و أنت خير بأنّ اختلاف الجنس يلازم الانفصال، إذ لا يطلب وراءه فاصل آخر، فيظهر الفرق بين التفصيلين فى المجانس، لإمكان الفاصل المحسوس فيه. و قد يعقل اختلاف الجنس فى غير المحسوس فيظهر الفرق فيه أيضاً، و يكون النسبه بينهما من قبيل العموم من وجه. و لا يخفى بعده، فإنّ تقييد الفاصل بالمحسوس إنّما يراد به فيما يكون المغيا محسوساً ففى مثل الملكات النفسانيه و غيرها إنّما يتحقق الفصل باختلاف الجنس» الثانى: التفصيل باختلاف الجنس أو التميز بمفصل حسى و عدمهما ففى هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥١٦: «و منهم من جمع بين التفصيلين، فاكتفى فى الدخول بأحد الوصفين، كما يظهر من الذكرى حيث علل الحكم بدخول المرفق فى الغسل بكل من الوجهين». الثالث: تفصيل آخر فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥١٦: «و حكى فى التمهيد قولاً بدخول الغايه، إلّا أن تقترب ب "من" نحو: "بعتك من هذه الشجره إلى هذا"، فلاتدخل الغايه حينئذٍ». و فى منتهى الأصول ج ١، ص ٤٣٩ ما يمكن أن يعدّ قولاً آخر قال (قدس سره): «و أمّا مسأله دخول الغايه فى المغيا فإن كان المراد منه موضوعاً بمعنى أنّه داخل فى موضوع حكم المغيا فهذا شىء يمكن أن يكون و يمكن أن لا يكون، ولكن فى مقام الإثبات والاستظهار ربّما يختلف باختلاف التعبيرات، فإذا قال مثلاً مات الناس حتى الأنبياء أو قدم الحاج حتى المشاه فلا شك فى ظهور ما ذكر فى الدخول، كما أنّه لو قال سرت من الكوفه إلى البصره لا شك فى ظهوره فى عدم الدخول و إن كان المراد هو الحكم المغيا بمعنى أن تكون الغايه قيداً للحكم، فلا شك فى خروجه، لأنّ معنى كون الحكم مغيا بغايه - زماناً مثل (أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره: ١٨٧) بناء على أن تكون الغايه قيداً للحكم أو زمانياً مثل آبق فى هذا المكان إلى أن يجى زيد - انتهاء ذلك الحكم عند الوصول إلى تلك الغايه، فكيف يمكن أن تكون تلك الغايه داخله فى ذلك الحكم المغيا».

تكملة:

لا ينبغي أن يعمّ النزاع بالنسبة إلى ما إذا كانت الغاية قيماً للحكم كما صرح به صاحب الكفاية (قدس سره) (١) لأنه غير معقول لاستلزامه اجتماع الضدين؛ مثلاً في قوله (عليه السلام): «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ» (٢) فإنه يلزم من دخول الغاية في حكم المغيب أن يكون معلوم النجاسة داخلياً في حكم الطهارة و معنى ذلك اجتماع الطهارة و النجاسة في معلوم النجاسة و هذا من اجتماع الضدين.

و قد أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) في وجه ذلك أنّ المغيب حينئذ (أى حينما كانت الغاية قيماً للحكم) هو نفس الحكم، لا المحكوم به ليصح أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيب.

ص: ١٩٩

١- . كفاية الأصول ص ٢٠٨: و التحقيق أنّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العريية قيماً للحكم كما في قوله: "كل شىء حلال حتى تعرف أنّه حرام" و "كل شىء طاهر حتى تعلم أنّه قذر" كانت دالّة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها كما لا يخفى و كونه قضيه تقييده بها و إلّا لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو واضح إلى النهايه و أمّا إذا كانت بحسبها قيماً للموضوع مثل: "سر من البصره إلى الكوفه" فحالها حال الوصف في عدم الدلاله و إن كان تحديده بها بملاحظه حكمه و تعلق الطلب به و قضيته ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّا بالمغيا من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك و عدم قرينه ملازمه لها و لو غالباً دلّت على اختصاص الحكم به و فائده التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصره بإفادته كما مر في الوصف.

٢- . المقنع، ص ١٥ «...إلّا ما علمت...»؛ المستدرک، ج ٢، ص ٥٨٢، باب ٣٠، ح ٤.

دليل صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول:

(١)

و قد أخذ هذا الاستدلال من نجم الأئمه الرضى (قدس سره) .

إنّ الأظهر خروج الغايه عن المغيى بحسب الحكم لأنّ الغايه من حدود المغيى فلا تكون محكومہ بحكم المغيى لأنّ الحدّ خارج عن المحدود.

و أمّا دخول الغايه فى المغيى فى بعض الموارد إنّما يكون بمعونه القرائن الخاصه المحفوفه بالكلام كما فى قولنا «سرت من البصره إلى الكوفه» و «قرأت الكتاب من أوله إلى آخره».

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى القول الأول:

(٢)

مبدأ الشىء و منتهاه تارة بمعنى أوله و آخره و أخرى بمعنى ما يبتدىء من عنده و ما ينتهى عنده الشىء و دخول الأولين كخروج الآخرين من الشىء واضح و الكلام فى أنّ مدخول «حتى» و «إلى» هو المنتهى بالمعنى الأول أو بالمعنى الثانى.

ثم اعترض المحقق الإصفهاني (قدس سره) على استدلال نجم الأئمه (قدس سره) و صاحب

ص: ٢٠٠

١- فى كفايه الأصول، ص ٢٠٩: «الأظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومہ بحكمه، و دخوله فيه فى بعض الموارد إنّما يكون بالقرينه، وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول، كما أنّه على القول الآخر تكون محكومہ بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفى أنّ هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل».

٢- ٢. نهايه الدرليه، ج ٢، ص ٤٣٩.

الكفايه (قدس سره) (بأنّ الحدّ خارج عن المحدود) بقوله: و كون الحدّ المصطلح خارجاً عن حقيقه الشيء لا يقتضى أن يكون مدخولهما حدّاً اصطلاحياً.

ثم استظهر صحّه ما أفاده المحقّق الخراسانى (قدس سره)، (كما أنّه صرّح بذلك أيضاً فقال فى كفايه الأصول: (١)) و الأظهر خروج الغايه عن المغيى) فقال: نعم أكثر الموارد و لعلّه الأظهر كون مدخولهما ما ينتهى عنده الشيء فالغايه خارجه عن المغيى.

و بيان المحقّق الخوئى (قدس سره) أيضاً يرجع إلى ذلك حيث ادعى أنّ المتفاهم العرفى هو عدم دخول الغايه فى المغيى. و مما ذكرنا يظهر وجه ضعف سائر الأقوال.

إيراد على القول الثالث:

إنّ الاستظهار العرفى هو خروج الغايه عن المغيى سواء اتّحدا فى الجنس أم اختلفا.

إيراد على القول الرابع:

(٢)

قد استشكل عليه المحقّق الخوئى (قدس سره) فقال: إنّه نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمه «حتّى» الجاره و كلمه «حتّى» العاطفه، فإنّ «حتّى» فى محل البحث هو «حتّى» الجاره و هى التى تكون للغايه و أمّا «حتّى» العاطفه و إن

ص: ٢٠١

١- . كفايه الأصول، ص ٢٠٩.

٢- . قال المحقّق النائينى (قدس سره) فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣٦: (فصل فى مفهوم الغايه) و قد وقع الكلام فى هذا المقام من جهتين: الأولى من جهه المنطوق و الثانيه من جهه المفهوم أمّا الجبهه الأولى فقد اختلفوا فيها من حيث دخول الغايه فى حكم المغيا و عدمه على أقوال ثالثها التفصيل بين كون الغايه من جنس المغيا و عدمه و رابعها التفصيل بين كون الغايه مدخوله لكلمه إلى و مدخوله لكلمه حتى و هذا التفصيل و إن كان حسناً فى الجملة لأنّ كلمه حتى تستعمل غالباً فى إدخال الفرد الخفى فى موضوع الحكم فتكون الغايه حينئذٍ داخله فى المغيا لامحاله لكن ذلك ليس بنحو الكليه و العموم فلا بدّ من ملاحظه كل مورد بخصوصه و الحكم فيه بدخول الغايه فى حكم المغيا أو عدمه و لكن قال المحقّق الخوئى فى حاشيته: لا يخفى أنّ كلمه حتى التى تستعمل لإدراج الفرد الخفى كما فى قولنا مات الناس حتى الأنبياء لا تدل على كون ما بعدها غايه بل هى من أداه العطف فاستدلال شيخنا الأستاذ (قدس سره) على دخول الغايه فى المغيا فيما إذا كانت الغايه مدخوله لكلمه حتى باستعمال هذه الكلمه غالباً لإدراج الفرد الخفى إنّما نشأ من الخلط بين موارد استعمالها عاطفه و موارد استعمالها لإفاده كون مدخولها غايه لما قبلها فلا تغفل.

كانت للغايه فى بعض الأحيان و لكنّه لا خلاف فى دخول ما بعدها بمقتضى العطف فى حكم المعطوف عليه مثل قولنا «مات الناس حتّى الأنبياء». (١)

إيراد على القول الخامس:

لا يضح النزاع بالنسبه إلى ما إذا كانت الغايه قيداً للحكم و أمّا بالنسبه إلى ما إذا كانت الغايه قيداً للفعل فدخول الغايه فى حكم المغيبى ممنوع إلّا فيما قامت القرائن الخاصّه.

ص: ٢٠٢

١-١. المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٢٨٢.

إِنَّ للحصر (١) أدوات مثل كلمه «إلّا» و «إنّما» قد تكلموا حول دلالتها على المفهوم.

ص: ٢٠٥

١- ما المراد من مفهوم الحصر؟ قوانين الأصول ص ١٨٨: قانون مفهوم الحصر حجه و المراد به على ما ذكره جماعه من المحققين هو أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الأمير زيد و الشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لأنّ الترتيب الطبيعي خلافه و العدول عنه إنّما هو لذلك و قد يقال إنّ الأولى تعميم المبحث في كل ما قدم و كان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعانى و فيه إشكال لتعدد الفايده مثل الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير ذلك فلا بدّ إمّا من دعوى التبادر و هو غير مسلمّ فى الجميع أو ذكر دليل آخر و سيجىء الدليل فى خصوص ما نحن فيه. هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥٦٨ - ٥٦٩: و إنّما وقع الكلام هنا فى بعض الأمور المفيده له، و هو أمر آخر مرجعه اللغه و العرف، و يعرف الحال فى ما اشتبه من ذلك بالرجوع إلى كتب العربيه. فدلاله الحصر على معنى الانتفاء عند الانتفاء و إن كانت من الأمور البديهيه إلّا أنّ الحال فى ذلك يختلف باختلاف أدله الحصر وضوحا و خفاء، فقد يكون باعتباره أضعف من أكثر المفاهيم، و قد يكون أقوى. و الذى تداول على ألسنه القوم منها فى المقام تقديم الوصف العام المعرف بالإضافة، أو اللام على الموصوف الخاص، كقولك: العالم زيد، و صديقى عمرو، فقد اشتهر فى كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر. الفصول الغرويه ص ١٥٥: و أمّا مفهوم الحصر و المراد به القصر المستفاد من تأخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقى زيد و العالم عمرو حيث لا عهد و قد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الأقسام المذكوره و غيرها فقد اختلفوا فى إثباته و نفيه و ربما يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام و المعرف بالإضافة و منهم من عمم البحث فى تقديم كل ما حقه التأخير و الحق أنّ حمل الوصف المحلى أو الحمل عليه ظاهر فى التخصيص مطلقاً و أمّا ما سواه فلا ظهور له فيه على الإطلاق بل يختلف باختلاف الموارد و المقامات. و ممن قال بحجتيه الشهيد فى مقدمه ذكرى الشيعه ج ١، ص ١٩: غايه المراد فى شرح الإرشاد فى الفقه... و فى أصول الفقه، فقد احتوى الكتاب على العديد من آرائه، نذكر منها:... مفهوم الحصر حجه. و فى مدارك الأحكام ج ١ ص ٣٥٣: و عن الخبر بأنّ دلالاته من باب مفهوم الخطاب، و هو ضعيف. و فى هذا نظر، إذ الظاهر أنّ دلالاته من باب مفهوم الحصر، و هو حجه. و فى زبده الأصول، الشيخ البهائى، ص ١٥٣: و اختلف فى "إنّما" و نحو: "العالم زيد" و الأظهر حجتيهما .

إشاره

ففيها ثلاثه مطالب:

المطلب الأول: دلالتها على المفهوم

إنّ هذه الكلمه قد تستعمل بمعنى الاستثناء و حينئذ صرّح الأعلام بدلالاتها على المفهوم لأنّها تدلّ على انتفاء الحكم المذكور للمستثنى منه عن المستثنى و نتيجة الاستثناء من الإثبات هو النفي كما أنّ نتيجة الاستثناء من النفي هو الإثبات و لم يخالف في ذلك إلّا أبو حنفيه و هو لا يعتنى به.

و قد تستعمل بمعنى «غير» فهي حينئذ وصفيه و دلالتها على المفهوم متوقّفه

ص: ٢٠٦

على مفهوم الوصف و لذا صرّح صاحب الكفايه و المحقّق النائيني (١) و المحقّق الخوئي (قدس سرهم) (٢) بعدم دلالتها على المفهوم و لكن قد تقدّم دلالتها عليه فى مفهوم الوصف.

(قال المحقّق الخوئي (قدس سره): إنّ المعنى الظاهر عرفاً من كلمه «إلّا» هو معنى الاستثناء).

فالحقّ هو أنّ كلمه «إلّا» تدلّ على المفهوم بكلا المعنيين.

المطلب الثانى:

قد اختلفوا فى أنّ دلالة الاستثناء على ذلك دلالة مفهومية أم منطوقيه و لكن تعيين ذلك لا يكاد يفيد كما صرّح به صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) و الظاهر كونها دلالة مفهومية.

ص: ٢٠٧

١-١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٨٣ و فى طبع آخر ج ١، ص ٤٣٨: كلمه إلّا فهى قد تستعمل وصفيه و قد تستعمل استثنائية أمّا إذا استعملت وصفيه فهى لا تفيد إلّا تقييد المفهوم الأفرادى نظير بقيه الأوصاف المذكوره فى الكلام و قد مرّ أنّ تقييد المفهوم الأفرادى لا يدلّ على المفهوم و أمّا إذا استعملت استثنائية فهى لا محاله تدلّ على المفهوم و على نفي الحكم السابق الثابت للمستثنى منه عن المستثنى لأنّ الاستثناء لا يكون إلّا عن الجملة فتفيد ثبوت نقيض الحكم المذكور فى القضية للمستثنى؛ و فى الفوائد، ج ٢، ص ٥٠٥.

٢-٢. المحاضرات، ط.ج.ج. ٤، ص ٢٨٦.

٣-. كفايه الأصول، ص ٢١١: ثمّ إنّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم و أنّه لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلّت عليها الجملة الاستثنائية نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد و إن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

قد استشكل فى كلمه «لا إله إلا الله» من جهه الخبر حيث إنه إن كان الخبر «ممكناً» فيدلّ على إمكان ذاته تعالى و إن كان الخبر «موجوداً» فلا يفيد نفي الإمكان عن شريك البارى حيث إنّ نفي الوجود أعم من نفي الإمكان.

و الجواب هو أنّ الخبر «ممكناً» بالإمكان العامّ و الإمكان العامّ فى الواجب تعالى لا ينافى ضروره الوجود و أيضاً يمكن أن يجعل الخبر «موجوداً» (١).

ص: ٢٠٨

١- . هنا أجوبه مختلفه نذكر منها ثمانية: الجواب الأوّل: عدم الاحتياج إلى تقدير خبر مطروح الأنظار، ص ١٨٧ ثمّ إنهم اختلفوا فى الكلمه الطيبه التوحيديه بين من يقول باستغناء لا- عن الخبر كما ذهب إليه التميميون و بين من يقول بأنّ الخير موجود أو ممكن و الأظهر الأوّل و تحقيقه أنّ الوجود كما قد يؤخذ محمولاً و قد يؤخذ رابطه فكذلك العدم قد يكون محمولاً كقولك زيد معدوم و قد يكون رابطه كقولك ليس زيد قائماً و الثانى يحتاج إلى الطرفين لامتناع تحقّق الرابط بدونهما و الأوّل لا يحتاج إليهما فالعدم المستفاد من كلمه لا- على طريقه التميميين عدم محمول و لا يحتاج إلى تقدير خبر و المعنى نفي عنوان الإلهيه مطلقاً إلّا فى الله كما فى قولك لا مال و لا أهل فإنّه يراد منه انتفى المال و الأهل و هذا المعنى لا يحتاج إلى خبر لتام الكلام بدونه. راجع فوائد الأصول ج ١ - ٢، ص ٥٠٩؛ غايها المسؤل، ص ٢٥٢؛ زبده الأصول ج ٢، ص ٢٨٥. الجواب الثانى: المراد بإله واجب الوجود أو المعبود بالحقّ و الخبر المقدر موجود. راجع غايها المسؤل، ص ٢٥٣. الجواب الثالث: الخبر المقدر موجود و كفايه الإقرار بعدم وجود مبدأ سوى الله. راجع نهايه النهايه ج ١، ص ٢٧١؛ المحكم فى أصول الفقه ج ١، ص ٦٠٦. الجواب الرابع: المراد بإله الخالق نهايه الدرايه ج ١، ص ٦٢٨ و أمّا ما يقال من أنّ الإله بمعنى الخالق، و أنّه تعالى حيث إنّ الخالق لما عده دون غيره فعلاً- يلزم أن لا يكون لغيره الخالقيه إمكاناً أيضاً لأنّ المخلوق لا يمكن أن يكون خالقا، فغير وجه فإنّ الكلام هنا فى أنّ نفي الفعلية يلازم نفي الإمكان أم لا-؟ و أمّا نفي الإمكان من جهه التضائف بين الخالقيه و المخلوقيه و أنّه تعالى إذا كان خالقا فغيره مخلوق له و المخلوق لا يمكن أن يكون خالقا فهو أجنبي عمّا نحن فيه فإنّ العبارة مركبه من عقد سلبي، و هو نفي الخالقيه عن غيره تعالى، و من عقد إيجابى، و هو إثبات الخالقيه له تعالى، و أمّا إثبات مخلوقيه غيره تعالى فهو خارج عن العبارة، و عليه فنفي الخالقيه فعلاً لا يكون دليلاً على نفيها إمكاناً إذ المفروض أنّها لم تكن فكانت فلتكن فى غيره تعالى كذلك. نعم الخالقيه بمعنى المبدئيه الذاتيه الراجعه إلى تخصص المعلول فى مرتبه ذات علته فنفي الفعلية يستلزم نفي الإمكان لأنّ الذات الواحده بما هى إذا لم تكن بالفعل كك فيمتنع أن ينقلب عمّا هى عليه هذا. راجع زبده الأصول ج ٢، ص ٢٨٤ - ٢٨٦. الجواب الخامس: المراد بإله واجب الوجود و الخبر المقدر موجود أو ممكن راجع فوائد الأصول ج ١ - ٢، ص ٥٠٩ - ٥١٠؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣٩؛ محاضرات فى أصول الفقه ج ٥، ص ١٤٧ - ١٤٨؛ تحريات فى الأصول ج ٥، ص ١٧٤ - ١٧٨؛ زبده الأصول ج ٢، ص ٢٨٤ - ٢٨٦. الجواب السادس: المراد بإله المعبود بالحقّ نهايه الدرايه ج ١، ص ٦٢٩ - ٦٣٠: الظاهر أنّ المراد من الإله هو المعبود من "أله" بمعنى عبد فهو بمعنى المصدر المبنى للمفعول، و أنّ التوحيد المراد ليس التوحيد فى وجوب الوجود ولا فى الصانعيه و الخالقيه بل فى المعبوديه فى قبال المشركين فى العباده فإنّ مشركى العرب كانوا عبده الأصنام لا أنّهم كانوا يعتقدون وجوب وجودها أو خالقيتها و عليه. فنقول إذا أريد المعبوديه التى هى من الصفات الفعلية المضائفه للعباديه فنفي الفعلية لا يستلزم

نفى الإمكان كما عرفت فى الخالقيه فكما لم تكن فيه تعالى فكانت فليكن فى غيره تعالى ككك وتقييد المعبود بكونه حقاً لا يفيد إذ مع عدم العباده ليس هناك معبود بالحق حقيقه لتقومه من حيث التضائف بالعباديه فكما أنّ نفى الفعلية فيه تعالى لا يكشف عن عدم الإمكان فكذلك فى غيره تعالى. نعم الإله بمعنى المستحق للعباده وإن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيه و الفياضيه فيستحق العله انقياد المعلول لها، وتخضعه لها فنفى فعلية هذا المعنى فى غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدء مقتضياً لذلك، ويستحيل أن ينقلب عمياً هو عليه . راجع زيده الأصول ج ٢، ص ٢٨٥ - ٢٨٦؛ تحريرات فى الأصول ج ٥، ص ١٧٦.

فإنها غالباً تستعمل في قصر الصفه على الموصوف مثل «إنما قدره الله تعالى» و حينئذ تدلّ على انتفاء قدره عن غيره تعالى و قد تستعمل للمبالغه و التجوّز مثل «إنما زيد عالم» مع أنّ له صفات أخرى غير العلم و حينئذ لاتدلّ على الحصر الحقيقي (١).

ص: ٢١٠

١- . راجع شرح الرضى (٦٨٦) على الكافية ج ١، ص ١٩٥ - ١٩٦. إنّ المشهور عند النحاه و الأصوليين أنّ معنى: إنّما ضرب زيد عمراً: ما ضرب زيد إلّا عمراً فإن قدمت المفعول على هذا، انعكس الحصر، كما ذكرنا في: ما ضرب زيد إلّا عمراً. قد خالف بعض الأصوليين في إفادته الحصر، استدلالاً بنحو قوله (صلى الله عليه و آله): «إنّما الأعمال بالنيات»، و «إنّما الولاء للمعتق». و أوجب بأنّ المراد في الخبرين: التأكيد، فكأنّه ليس عمل إلّا بالنيه، و ليس الولاء إلّا بالعق، كقوله (صلى الله عليه و آله): «لأ صلّاه لِحِارِ الْمَسْجِدِ إلّا في الْمَسْجِدِ». راجع مختصر المعاني ص ١٢٠ - ١٢٢؛ تاج العروس ج ١٨، ص ٣٢. و قال مفاتيح الأصول، ص ١٠٥: «اختلف القوم في إفادته إنّما الحصر على أقوال: الأوّل أنّها لاتفيد الحصر بل تفيد تأكيد الإثبات و هو للمحكي عن الآمدى و أبى حيان و النحويين الثانی أنّها مشتركة لفظاً و هو لظاهر الفيومي في المصباح المنير الثالث أنّها تفيد الحصر و هو للشيخ في التهذيب و الفاضلين في المعارج و التهذيب و النهايه و المبادئ و الطبرسى في مجمع البيان و نجم الأئمه في شرح الكافية و الطريحي في مجمع البحرين و السيد عميد الدّين في المنيه و الرازى في المعالم و البيضاوى في المنهاج و السكاكى في المفتاح و القزوينى في الإيضاح و غيرهم و حكى عن الجوهرى و الفيروزآبادى و بالجمله هذا هو المشهور و لهم وجوه» إلخ. و راجع هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥٧٨؛ مختلف الشيعة ج ٧، ص ١٨٢؛ منتهى المطلب (ط.ج) ج ٢، ص ٢٥؛ النافع يوم الحشر، الفاضل المقداد (٨٢٦) - ص ١٠٨؛ زبده الأصول، الشيخ البهائى، ص ١٥٣؛ كتاب الأربعين، محمد طاهر القمى الشيرازى (١٠٩٨)، ص ١٠٦ - ١٠٧؛ كشف الغطاء (ط.ق) ج ١، ص ٣١؛ نيل الأوطار، الشوكانى (١٢٥٠)، ج ١، ص ١٦٢؛ العناوين الفقهيّه، الحسينى المراغى (١٢٥٠)، ج ٢، ص ٨٨؛ فوائده الأصول (١٣٥٥) ج ١ - ٢، ص ٥١٠؛ نهايه الأفكار (١٣٦١) ج ٢، ص ٥٠٢؛ وسيله الوصول (١٣٦٥) ص ٣٦١؛ مجمع الفرائد، الشيخ على الكاشانى (١٣٧٤)، ص ٤٧؛ منتهى الأصول (١٣٧٩) ج ١، ص ٤٤١؛ أصول الفقه (١٣٨٨) ج ١، ص ١٧٩؛ أضواء البيان، الشنقيطى (١٣٩٣)، ج ٢، ص ١٦٩؛ دروس في علم الأصول ج ٢، ص ١١٢؛ محاضرات ج ٥، ص ١٤٠ - ١٤١؛ كتاب الصلاه، السيد الخوئى، ج ٨، ص ١١٨؛ كتاب الطهاره، السيد الخوئى، ج ٧، ص ٢٧٠. هدايه المسترشدين ج ٢، ص ٥٦٨؛ وعبروا عن الحصر بأنّما بمفهوم إنّما، واختلفوا في حجّيته وعدمها، أى في إثباته ونفيه على أقوال: ... وعن الحنفية والقاضى أبى بكر وجماعه من المتكلمين نفيه. وعن بعضهم التوقف فيه. و قال فى معنى اللبيب (٧٦١) ج ١، ص ٣٩ - ٤٠ ص ٣٠٨ - ٣٠٩: «وزعم جماعه من الأصوليين والبيانين أنّ» ما «الكافه التى مع إن نافية، وأنّ ذلك سبب إفادتها للحصر» ثم ردّ هذا الزعم. راجع تعليقه مستند الشيعة ج ٢، ص ٢٣٥؛ مطارح الأنظار، ص ١٨٨؛ درر الفوائد ج ١، ص ٢٠٨؛ حواشى المشكّينى، ج ٢، ص ٣٣٥؛ تحريرات فى الأصول، ج ٥، ص ١٨٤ - ١٨٥؛ خليل الصلاه وأحكامها، الشيخ مرتضى الحائرى، ص ٣٠٣؛ الوافيه، ص ٢٣١ - ٢٣٢؛ غايبها المسئول، ص ٣٥٤.

و اختلف أيضاً في أنّ دلالتها بالمفهوم أو بالمنطوق (كما صرح به المحقق النائيني (قدس سره) (١)) ولا يكاد يفيد البحث عنه ومخالفة الفخر الرازي وإنكاره لدلاله «إنما» على الحصر ذيل آيه (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ) (٢) ليس إلّا من باب مكابره الحقّ (٣).

ص: ٢١١

١-١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٣ و في طبع آخر ج ١، ص ٤٣٨: لا يخفى أنّ ما كان من أدوات الحصر دالاً على ثبوت شيء لشيء و نفيه عن غيره بنفس اللفظ كما هو الحال في كلمه «إنما» فهو خارج عن محل الكلام و داخل في الدلالات المنطوقيه و قال في الفوائد: ثمّ إنّه لا إشكال في إفاده كلمه «إنما» الحصر، كإفاده الاستثناء له، إمّا: لأنّه بمعنى ما و إلّا، و إمّا: لأنها مركبه من كلمه «إن» التي للتحقيق و إثبات الشيء و كلمه «ما» التي لنفي الشيء، و النفي يرد على تالي «إنما»، و الإثبات على الجزء الآخر.

٢-٢. سورة المائدة (٥): ٥٥.

٣-٣. تفسير الرازي ج ١٢، ص ٣٠. أمّا الوجه الذي عولوا عليه وهو أنّ الولاية المذكوره في الآيه غير عامه، والولاية بمعنى النصره عامه، فجوابه من وجهين: الأول: لانسلم أنّ الولاية المذكوره في الآيه غير عامه، ولا نسلم أنّ كلمه «إنما» للحصر، والدليل عليه قوله (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) (يونس: ٢٤) ولا شك أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، و قال (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) (محمد: ٣٦). ولا شك أنّ اللعب واللهو قد يحصل في غيرها. و أجاب عنه في المحاضرات ج ٥، ص ١٤١ - ١٤٤ فقال: «ثمّ إنّ العجب من الفخر الرازي حيث أنكر دلاله كلمه "إنما" على الحصر وقد صرح بذلك في تفسير قوله تعالى (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (المائدة: ٥٥). ... والجواب عنه أولاً بالنقض بقوله تعالى: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) (الأنعام: ٣٢). وقوله: سبحانه (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ) (العنكبوت: ٦٤). حيث لا شبهه في إفاده كلمه «إنما» الحصر ولا ينكرها أحد فيما نعلم إلّا أبي حنيفة، فإذن ما هو جواب الفخر الرازي عن هاتين الآيتين، ... وثانياً بالحل. بيان ذلك: أنّ الحياه مرّه تضاف إلى الدنيا. وأخرى تكون الدنيا صفه لها أمّا على الأول فالمراد منها حياه هذه الدنيا في مقابل حياه الآخرة ... وأمّا على الثاني وهو أنّ تكون الدنيا صفه للحياه فالمراد منها الحياه الدانيه في مقابل الحياه العاليه الراقيه، وهي بهذا المعنى تاره تطلق ويراد منها الحياه في مقابل الحياه الأخرويه ... وتاره أخرى تطلق ويراد منها الحياه الدانيه في هذه الدنيا، في مقابل الحياه الراقيه فيها ... وبعد ذلك نقول: إنّ المراد من الحياه في الآيه الثانيه هي الحياه الدانيه فالدنيا صفه لها، وهي تنحصر باللعب واللهو ... ثمّ إنّه ذكر في مقام تقريب عدم دلاله الآيه الثانيه على الحصر بان اللعب واللهو قد يحصلان في غيرها أي غير الحياه الدنيا ففيه مضافاً إلى منع ذلك أنّ الآيه في مقام بيان حصر الحياه الدنيا بهما، لا في مقام حصرهما بها» إلخ. و صرح نفس الرازي في عشره مواضع من تفسيره و في المحصول بإفاده «إنما الحصر»: ١. تفسير الرازي ج ٥، ص ١١ - ١٢؛ ٢. ج ١٢، ص ١٧٩؛ ٣. ج ١٣، ص ٢١٩ - ٢٢٢؛ ٤. ج ١٤، ص ٦٦ - ٦٧؛ ٥. ج ١٦، ص ١٠؛ ٦. ج ١٦، ص ١٠٤ - ١٠٥؛ ٧. ج ١٦، ص ١٢٢؛ ٨. ج ٢٠، ص ١٣٠ - ١٣١؛ ٩. ج ٢١، ص ١٧٦ - ١٧٧؛ ١٠. ج ٢٢، ص ٢٣٢. ٢. المحصول، الرازي، ج ١، ص ٣٨١ - ٣٨٣: المسأله السادسه لفظه «إنما للحصر خلافاً لبعضهم لنا ثلاثه أوجه أحدها أنّ الشيخ أبا على الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاه و صوبهم فيه وقولهم حجه وثانيها التمسك بقول الأعشى: ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزه للكاثر وبقول الفرزدق: أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي، ولو لم تحمل «إنما» هنا على الحصر لما حصل مقصود الشاعر وثالثها أنّ كلمه «إنما» تقتضي الإثبات وما تقتضي النفي فعند تركيبها يجب

أن يبقى كل واحد منهما على الأصل لأنَّ الأصل عدم التغيير فإمّا أن نقول كلمه إن تقتضى ثبوت عين المذكور وكلمه ما تقتضى نفي المذكور وهذا هو الحصر و هو المراد واحتج المخالف بقوله تعالى (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) (الأنفال: ٢). وأجمعنا على أن من ليس كذلك فهو مؤمن أيضاً والجواب أنه محمول على المبالغه.

قد صرّح الأعلام بأنّه لا دلالة للقب (١) و العدد على المفهوم. و هذا امر واضح لاستره عليه فلا ينبغي الخلاف فى هذا الأمر.

ص: ٢١٧

١- قال الشهيد الأول (قدس سره) (٧٨٦): دليل الخطاب، وهو المسمى بالمفهوم، وأقسامه كثيره ... أما اللقبى فليس حجه. [ذكرى الشيعه فى أحكام الشريعة -، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤]. و قال الشهيد الثانى (قدس سره) (٩٦٥): مفهوم اللقب أى تعليق الحكم بالاسم، طلباً كان أم خبراً، ليس بحجه عند الجمهور، فإذا قال قائل: أكرم زيدا، أو قام زيد، أو بعتك هذا العبد، فلا يدلّ اللفظ الصادر منه بمفهومه على نفى ذلك عن غيره، بل يكون مسكوتاً عنه، و إن كان منفيّاً بالأصل، لأنّه لو دلّ على ذلك للزم أن يكون قول القائل: محمّد رسول الله، دالّاً على نفى رساله غيره من الرسل، و هو كفر. [تمهيد القواعد، ص ١١٧ قاعده «٢٩»]. و قال الشيخ البهائى (قدس سره): و مفهوم اللقب ليس حجه و المخالف نادر [زبد الأصول، ص ١٥٣]. و قال الوحيد البهبهانى (قدس سره): إنّ المفاهيم كلّها حجه ... إلّا مفهوم الصفه و مفهوم اللقب ... و أمّا مفهوم اللقب فهو أضعف من مفهوم الوصف، إذ ليس فيهما دلالة، لأنّ إثبات الشىء لا ينفى ما عدا، و ليس فى الأخير إشعار أيضاً [الفوائد الحائريه، (١٢٠٥)، ص ١٨٤]. و قد أنكروا مفهوم اللقب جمع من الأعلام فى كتبهم، راجع: تجريد الأصول، محمّد مهدي النراقى (١٢٠٩)، ص ٢١٩؛ كشف الغطاء (ط.ق)، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ج ١، ص ٣١؛ رياض المسائل، السيد على الطباطبائى، ج ١٢، ص ٨٥، ص ٦٢٨؛ مناهج الأحكام، الميرزا القمى، ص ٧٦١؛ مفاتيح الأصول، ص ٢١٧؛ هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى، ج ٢، ص ٥٩٠؛ جواهر الكلام، الشيخ الجواهرى، ج ١٢، ص ١٤٥؛ مطارح الأنظار، ص ١٩٠. تنبيه: قال السيد محمد جواد العاملى: أنّ مفهوم اللقب معتبر إجماعاً فى عبارات الفقهاء و به يثبت الوفاق و الخلاف [مفتاح الكرامه، ج ١٢، ص ٩٠]. و أورد عليه الشيخ الأنصارى (قدس سره) و قال: و ما يدعى أنّ مفهوم اللقب معتبر فى كلام الفقهاء، فهو على إطلاقه خلاف المحسوس، بل التحقيق أنّه قد يفهم منه ذلك بقريته المقام. [كتاب الصلاه، ج ١، ص ٤١٨]. قال المحقّق النائينى فى الأجود، ج ١، ص ٤٣٥: بما أنّ الظاهر فى الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الأفراديه يكون الأصل فيها عدم الدلاله على المفهوم كما هو الحال فى اللقب عينا غايه الأمر أنّ الموضوع أو المتعلّق فى اللقب أمر واحد يمكن التعبير عنه بلفظ واحد بخلافهما فى المقام فإنّه لا يمكن التعبير عنهما غالباً إلّا بلفظين و هذا لا يكون فارقا بين الموردین بعد اشتراكهما فى ملاك عدم الدلاله على المفهوم.

نعم قال بعض الأعلام: إن كان العدد جاء لتحديد المعدود و حصره في عدد معين فهو يدل على المفهوم و إلا فلا(١).

ص: ٢١٨

١- في مفهوم العدد أقوال ثلاثه: القول بالثبوت، القول بالنفي و القول بالتفصيل. الأول: القول بالثبوت الحدائق الناضره ج ١٢، ص ٢٣٤: مع أن جمعا من محققى الأصوليين يذهبون إلى حجية مفهوم العدد، بل قال شيخنا الشهيد الثاني في تمهيده أنه مذهب أكثر الأصوليين. رياض المسائل ج ١٠، ص ٤٨٤: و الدلاله في الأول صريحه، و فى الثانى ظاهره، من حيث مفهوم العدد الذى هو حجه. مفاتيح الأصول، ص ٢١٦: الثانى أنه يدل عليه و هو للمحكى عن الشافعى و البلخى و اختاره جدى رحمه الله فى فوائده. مطرح الأنظار، ص ١٩١: و حكى القول بالإثبات مطلقاً و لم نعرف قائله و فصل جماعه منهم الآمدى فى ذلك. الثانى: القول بالنفى مسالك الأفهام (٩٦٥)، ج ٨ ص ٣٧٥: و مع ذلك لا دلالة فيه على نفي الزائد عن التسعه إلا من باب مفهوم العدد، و ليس بحجه. وسائل الشيعه (١١٠٤)، ج ٢٧، ص ٢٣٨: على أن مفهوم العدد ليس بحجه قوانين الأصول، ص ١٩١ - ١٩٢: و أما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٥: و الحق أن تعليق الحكم على العدد المعين كتعليقه على سائر الألقاب لا يدل بمجرده على حكم غيره من الأعداد إلا بقرينه تفيد ذلك، لأن الأعداد المختلفه قد تتفق أحكامها، و قد تختلف، فتعليق الحكم على شىء منها لا يدل على ثبوته فيما عداه، و لا على نفيه، فلو دل على شىء من ذلك لكان باعتبار زائد على مجرد التعليق، لأن دلالة على ذلك على فرض ثبوتها ليست مستنده إلى وضع المفردات، و لا إلى وضع الهيئه التركيبية، كما مر بيانه فى مفهوم الوصف، و لذا لا يلزم التجوز عند التصريح بخلافه، للقطع بعدم صحه السلب حينئذ، فتكون مستنده إلى أمر زائد، و هو ما ذكرناه مطرح الأنظار، ص ١٩١: هدايه الأقوى وفاقا لجمع كثير من أصحابنا و مخالفينا أنه لا مفهوم فى العدد بل و ادعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه شرح مسلم، النووى (٦٧٦)، ج ١١، ص ١٢٠، ج ١٣، ص ٨٨: الجوهر النقى، الماردينى (٧٥٠)، ج ٣، ص ١٨٠: عمد القارى، العينى (٨٥٥)، ج ١٤، ص ١١٥، ج ١٨، ص ٢١٠ الثالث: القول بالتفصيل تجريد الأصول، ص ٢١٦ - ٢١٨: فصل قيل مفهوم العدد حجه تقدم و قوله (صلى الله عليه و آله) لأزيدن على السبعين و لزوم تحصيل الحاصل لولاه فى مثل خبر الولوغ و خمس رضعات يحرم من قيل بالمنع لعدم ما يقتضى المخالفه و ظهور السبعين فى المبالغه فالزائد مثله و لعله (صلى الله عليه و آله) علم خروجه هنا من خارج و لو سلم ففهم جوازه من الأصل لا المفهوم و الحق أن العدد إن كان عله أفاد المخالفه فى الأقل لزوال المعلول بزوال علتة و الموافقه فى الأكثر لاشتماله على العله و الزيادة غير منافية و إلا لم يفد النفي عمياً عداه كالأثبات فيه لعدم المقتضى له و اختلافه فيهما باختلاف الموارد إفاده مطلق الاتصاف بالعليه ممتة فإن اتصافه ببعض الأحكام لا يوجب عليه له و لذا لا يتصف به الأقل و الأكثر و القول بأن الحكم إن كان حظراً أو كراهه أفاد الإثبات فى الزائد دون الناقص و إن كان غيرهما فبالعكس ليس كليا مع أنه استنباط من القرائن لامن العدد ندائه ثم تصفح موارد فى الاحكام يقرر ما اخترناه. مفاتيح الأصول، ص ٢١٦: اعلم أنه اختلف الأصوليون فى أن تعليق الحكم على عدد نحو اضربه عشره أسواط و يطهر خمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره ممّا تقصر عنه أو زاد عليه كما فى التعليق بكلمه إن أو لا-؟ على قولين: الأول أنه لا يدل على نفيه عن غيره ممّا تقصر عنه أو زاد عليه كما فى التعليق بكلمه إن أو لا عليه و هو للعلامه و المحقق و السيد عميد الدين و الشهيد الثانى و الآمدى و المحكى عن المرتضى و أبى حنيفه و الرازى و البيضاوى بل حكاه السيد عميد الدين عن المحققين ... للأولين انتفاء الدلالات الثلاث و فيه نظر فإن الظاهر عرفاً من اضربه عشره أسواط و رأيت عشرين رجلاً و يستحب لك خمس صلوات و يباح لك أربع زوجات دائمات نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما فى التعليق بأن و لذا

يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله أكرم العلماء أكرم عشرين عالماً و لذا أيضاً يكذب من قال رأيت أربعين رجلاً و قد رأى خمسين نعم إذا قال لا يجب عليك ضربه خمسة أسواط لا يدل على وجوب ضربه عشرة أسواط و كذا لو قال على أربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزائد عليه و بالجمله المقامات التي علق الحكم فيها على العدد مختلفه بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكليّة في منع الدلالة و ثبوتها بل اللازم الرجوع إلى العرف في محلّ الشك. هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٣؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٣ - ٥٨٤؛ هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٤. نهاية الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٥٠٣: «ومن المفاهيم مفهوم العدد، و الحق فيه أيضاً عدم الدلالة على المفهوم، إلّا إذا أحرز من الخارج أنّ المتكلم كان في مقام التحديد، و حيث إنّ لم يكن في البين قرينه نوعيه عامه على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم إلى القرائن الخاصه، فلا بد حينئذٍ من لحاظ الموارد الخاصه و المقامات المخصوصه المقتضيه لذلك، هذا تمام الكلام في المفهوم و المنطوق». و راجع أيضاً مقالات الأصول، ج ١، ص ٤٢٥. الأصول المهدبه ص ٤١: «ومن قبيل ذلك مفهوم العدد فإنّه لا مفهوم لها إلّا ما ورد في مقام التحديدات». تتمه في أقسام المفهوم: في كشف الغطاء (ط.ق)، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ج ١، ص ٣١: «المفاهيم كثيره كما يظهر من أحوال المخاطبات في جميع اللغات و العمل فيها غالباً على الثمانيه المتقدمه» ثم عدّ منها عشرين مورداً. و في هدايه المسترشدين، الشيخ محمّد تقى الرازي، ج ٢، ص ٥٦٠: «ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما أهمله المصنف (رحمه الله) فيها ممّا تداول ذكره في كتب القوم مع الإشاره إلى غيره، و كان اقتصاره على المفاهيم الثلاثه [مفهوم الشرط و الغايه و الصفه] و ترك التعرض للباقي، لظهور الحكم في بعضها بالنفي أو الإثبات و رجوع بعضها إلى المنطوق» ثم ذكر جميع ما في كشف الغطاء إلّا مفهوم البدايه و زاد عليها خمسة موارد. و نحن نورد ما في كشف الغطاء و نكمّله بما في هدايه المسترشدين مع ذكر صفحه الهدايه: الأول: مفهوم الشرط؛ الثاني: مفهوم البدايه؛ الثالث: مفهوم الغايه؛ الرابع: مفهوم الحصر (ص ٥٦٦)؛ الخامس: مفهوم الأولويه (ص ٥٩٩) و أمّا مفهوم الموافقه بقسميه المذكورين سابقاً من فحوى الخطاب و لحن الخطاب فقد مرت الإشاره إليه؛ السادس: مفهوم العله (ص ٥٩٣) و منها مفهوم العله، فكل ما دل على العليه من اسم أو حرف أو غيرهما كلفظ " العله " و " السبب " أو " لام التعليل " أو التعليق على الوصف في بعض المقامات أو غير ذلك يدل على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العله فيه و انتفائه عنه عند انتفائه، لدوران الحكم مدار علتة وجوداً و عدماً و عن الغزالي إنكار دلالتة على انتفاء الحكم بانتفائه؛ السابع: مفهوم التلازم (ص ٥٩٥) منها مفهوم التلازم كما في قوله (عليه السلام): " إن قصرت أفطرت، و إن أفطرت قصرت "؛ الثامن: مفهوم الاقتضاء كإيجاب المقدمه و النهى عن الضد العام (ص ٥٩٦) و منها مفهوم الاقتضاء، كإيجاب المقدمه، و النهى عن الضد العام، و هو غير ما تقدّم في أقسام المنطوق من دلالة الاقتضاء؛ التاسع: مفهوم الصفه؛ العاشر مفهوم العدد زياده و نقصاً (ص ٥٨٣)؛ و الحادى عشر و الثانى عشر: مفهوم الزيادة و النقصان في أى محل كان (ص ٥٩٦ - ٥٩٧) و منها مفهوم الزيادة و النقصان، كما لو علق المنع في النكاح على الزائد على الأربع، و في الصلاه في التنجس بالدم على ما يزيد على الدرهم، و الانفعال على الناقص عن حد الكر إلى غير ذلك، فإنّ المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الأوّل، و في الزائد على الثانى، و مرجعه إلى الوصف؛ الثالث عشر: مفهوم اللقب (ص ٥٩٠) و منها مفهوم اللقب، و المعروف بينهم التعبير به عن تعليق الحكم بالاسم؛ الرابع عشر: مفهوم ترتيب الذكر في القرآن أو مطلقاً على ترتيب الحكم (ص ٥٩٧) و منها مفهوم ترتيب الذكر في القرآن أو مطلقاً حيث يدل على ترتيب الحكم، فإن استند في ذلك إلى النص الدال على وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به كان من المنطوق، و إلّا فلا - دلالة عليه إلّا إذا دلّت القرينه على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز، فيرجع إلى المنطوق أيضاً؛ الخامس عشر: مفهوم ترك البيان في موضع البيان كالجمع بين الفاطميتين (ص ٥٩٧) و منها مفهوم ترك البيان في موضع البيان كالجمع بين الفاطميتين و مثله الحكم في كل حكم يعمّ البلوى به فتشدد الحاجه إليه، فترك البيان في مثله يدل على انتفاء

الحكم فيه، و هو الذى يعبر عنه بعدم الدليل دليل العدم، و لا ربط لذلك بالمفهوم؛ السادس عشر: مفهوم التعريض كرب راغب فيك أو انى راغب فى امرأه جميله تشابهك فى الجمال (ص ٥٩٧ - ٥٩٨) و منها مفهوم التعريض الحاصل بإيراد الكلام فى معرض بيان حال المخاطب مثلا: كرب راغب فيك، أو انى راغب فى امرأه تشابهك فى الجمال، أو قال لخصمه مشيرا إليه: لست زانيا، و لا- أمى زانية، أو قال لمن أصابه من ناحيته أذيه: "المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه" مشيرا به إلى خصوص المؤذى، إلى غير ذلك من الألفاظ الداله من جهه الإشاره و السياق على مقصود خاص بطريق الإماله، من غير أن يكون ذلك المعنى بخصوصه مأخوذا فى المعنى المراد من نفس اللفظ على وجه الحقيقه أو المجاز أو الكنايه، فلا يكون اللفظ حينئذ مستقلا فى إفاده المعنى المذكور، و إنما يفهم من الإشاره به إلى خصوصيه خارجه عن مدلول اللفظ مستنده إلى القرائن الحاليه و المقاليه، و هى غير محصوره؛ السابع عشر: مفهوم الاعراض كما إذا عد قوما فاعرض عن ذكر أعظمهم قدرا (ص ٥٩٨) و منها مفهوم الاعراض كما إذا عد قوما فاعرض عن ذكر أعظمهم قدرا، و ذلك حيث لا يكون هناك مانع من ذكره من خوف أو احترام أو نحوهما، و لا يكون تركه لوضوحه و ظهوره فى الذهن و الاستغناء به عن ذكره، فالدلاله فيه إذا ناشئه من جهه السكوت عنه و عدم التعرض له فى مقام البيان، لا من نفس اللفظ، كما فى محل المسأله؛ و الثامن عشر: مفهوم الجمع كمفهوم الندب أو الكراهه مثلا عند تعارض الأدله (ص ٥٩٨) و منها مفهوم الجمع، كما قد يفهم الندب و الكراهه - مثلا - عند تعارض الأدله. و فيه: أن فهم المعنى المذكور إما من جهه كون أحد الدليلين قرينه على ما هو المراد من الآخر، أو من باب ترجيح أحد المتعارضين لقوه الدلاله فيه أو غيرها، و ليس ذلك من المفهوم فى شىء؛ و التاسع عشر: مفهوم تغير الأسلوب فى الدلاله على تبدل الحكم (ص ٥٩٩)؛ و العشرون: مفهوم النكات البيانيه و البديعيه و يتبعها التقييد و التلويح و الإشاره و التلميح و تتبع الموارد و السكوت و المكان و الزمان و الجهه و الوضع و الحال و التميز و نحوها وربما رجعت إلى الأدله (ص ٥٩٩) و المعيار فى الجميع على حصول الفهم المعترف عند أرباب النظر و عليك بإفاده الفكر فى هذا المقام فإنه من مزال الأقدام و إليك ما فى الهدايه من الزيادة: ص ٥٦٠ منها مفهوم الاستثناء بكل ما دل عليه من الأسماء أو الحروف؛ ص ٥٨٢ و منها مفهوم الاختصاص و التوقيت و التحديد و البيان حيث لا يكون فى محل النطق، و هى قريبه من معنى الحصر، بل راجعه إليه فى الحقيقه؛ ص ٥٨٩ و منها مفهوم المقدار و المسافه، فإذا علق الحكم على مقدار معين بحسب الكيل أو الوزن أو المساحه أو غيرها فهل يدل على انتفائه فيما دونها أو ما فوقها؟ الظاهر جريان الحكم السابق فى العدد فيه أيضا فإنه أيضا من الكم، و إنما الفرق بينهما: أن ذلك كم منفصل، و هذا كم متصل فلا فرق بينهما؛ ص ٥٨٩ و منها مفهوم الزمان و المكان، فإذا قيد الحكم أو النسبه فى الإنشاءات و الإخبار بأحدهما فهل يدل على انتفائه فى غيرهما؟ يختلف الحال فى ذلك أيضا باختلاف المقامات؛ ص ٥٩٨ - ٥٩٩ و منها مفهوم تعارض الأدله حيث يبنى على التخيير أو الترجيح، و ليس شىء منهما من المفهوم فضلا عن حكم التساقل.

فيه اثنا عشر فصلاً

الفصل الأول: تعريف العام و تقسيمه

الفصل الثاني: ألفاظ العموم

الفصل الثالث: عدم مجازيه العام المخصص

الفصل الرابع: سرايه إجمال المخصص إلى العام

الفصل الخامس: إحراز المصداق المشتبه بالأصل العملى الموضوعى

الفصل السادس: عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

الفصل السابع: هل الخطابات الشفاهيه تعم الغائبين و المعدومين؟

الفصل الثامن: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل التاسع: تعارض المفهوم و العموم

الفصل العاشر: تعقب الاستثناء للجمل

الفصل الحادى عشر: تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الفصل الثانى عشر: الدوران بين التخصيص و النسخ

أما تعريف العام

إشارة

فإنّ الأقوال المهمّة في تعريف العام ثمانية: (١)

التعريف الأوّل:

إنّ أبا الحسين البصرى (٢) قال: إنّ اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له (٣).

ص: ٢٢٩

- ١- قال النائي (قدس سره) في الفوائد: بعد ما عرفت من أنّ معنى العموم هو الشمول اللفظي، فلا حاجة إلى اتعاب النفس و تعريف العموم بما لا يسلم عن إشكال عدم الاطراد و الانعكاس، فإنّ مفهوم العموم أجلى و أوضح من أن يحتاج إلى التعريف.
- ٢- أبو الحسين البصرى: شيخ المعتزلة، و صاحب التصانيف الكلامية، أبو الحسين، محمد ابن علي بن الطيب، البصرى ... توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست و ثلاثين و أربع مئة و قد شاخ ... و له كتاب " المعتمد في أصول الفقه. [سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ١٧، ص ٥٨٧ - ٥٨٨]
- ٣- رسائل المرتضى، الشريف المرتضى (٤٣٦)، ج ٢، ص ٢٧٧: العام و العموم: كل كلام وضع لاستغراق جميع ما يصلح له. معارج الأصول، المحقق الحلّي (٦٧٦)، ص ٧٩ - ٨١: العام هو المستغرق لجميع ما يصلح له إذا أفاد في الكل فائده واحده. مبادئ الوصول، العلامة الحلّي (٧٢٦)، ص ١٢٠: العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. إيضاح الفوائد، ابن العلامة (٧٧٠)، ج ٢ - شرح ص ٤٠٤: العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول (٧٨٦)، ج ١، ص ٤٦: عام، و هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد. جامع المقاصد، المحقق الكركي (٩٤٠)، ج ٩ - شرح ص ١٠٩: إنّ تعريف العموم منزل على مذاهب القوم في جواز استعمال المشترك في معنيه بطريق الحقيقة، فمن جوزه اكتفى في تعريف العام بأنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، و من منع زاد فيه بوضع واحد ليخرج المشترك، و حينئذ فلا فرق بين المفرد و الجمع. و كذا في مسالك الأفهام، الشهيد الثاني (٩٦٥)، ج ٥، ص ٣٩٠؛ و قد أورد المحقق التقي (قدس سره) عليه بوجه. راجع هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازي، ج ٣، ص ١٤٤ - ١٤٦.

إنّ الغزالي قال: إنّ اللفظ الواحد الدالّ على شيئين فصاعداً من جهة واحده (١).

ص: ٢٣٠

١- . المستصفي، الغزالي، ص ٢٢٤ تجريد الأصول، محمد مهدي النراقي، ص ١٦١: وقيل اللفظ الواحد الدال من جهة واحده على شيئين فصاعداً و ينتقضان طردا بالجمع المنكر و المثنى و الأخير عكسا بالمتنع و الموصول. هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى، ج ٣، ص ١٤٦ - ١٤٨: ثانيها: ما حكى عن الغزالي من " أنّ اللفظ الواحد الدال من جهة واحده على شيئين فصاعداً " ... و يرد عليه أيضا أمور [خمسه]: منها: أنّه يخرج عنه الجمع المضاف و الموصول بل الجمع المحلى باللام أيضا، إذ ليس شىء منها لفظا واحدا، و أيضا فقوله من جهة واحده مغن عن ذلك فإنّ الدلالة هناك من جهة وضعين أو أوضاع متعدده فلا حاجه إلى التقييد به. و قد يذب عن الأول ... و قد يجاب أيضا ... و فيه: ... و عن الثانى بأنّ إغناء القيد الآخر عن الأول غير مستنكر فى التعريفات و إنّما المرغوب عنه عكسه. و منها: أنّه ينتقض بالمثنى و المجموع لدلاله الأول على شيئين و الثانى على أزيد منها مع عدم اندراجها فى العام. و قد يذب عن الانتقاض بالمثنى ... و أنت خير: بأنّه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور ... و عن الانتقاض بالجمع: أنّه يقول بعموم الجمع المنكر و فيه إلخ و منها: أنّه يندرج فيه أسماء العدد كعشره و نحوها إلّا أن يلتزم أيضا بعمومها . و منها: أنّه يندرج فيه العمومات المخصصه مع عدم اندراجها فى العام. و منها: أنّه ينتقض بنحو قولك " كل مستحيل و كل معدوم " فإنّ كلا منهما عام شامل لأفراده، مع أنّ مدلوله ليس شيئا إذ الشئيه تساوق الوجود. و يدفعه: أن إلخ.

قال المحقق (قدس سره) في المعارج: إنَّ العامَّ اللفظ الدالَّ على اثنين فصاعداً من غير حصر. (١١)

قال العلامة (قدس سره) في النهاية: (١٢) إنَّ العامَّ اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوه مع تعدد موارده. (٣)

ص: ٢٣١

١- .المعتبر، المحقق الحلبي، ج ١، ص ٢٨: و الظاهر أنواع ... الرابع: (العام) الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر، فإنَّه في دلالة على استيعاب الأشخاص ظاهر لا قاطع. وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، والد البهائي العاملي، ص ٨٩: و منه (العام) و هو اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر، فإنَّ دلالة على استيعاب الأفراد ظاهر لا قاطع . هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى، ج ٣، ص ١٥٠: رابعها: ما اختاره المحقق في المعارج من " أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر " و ينتقض بالمشنى و الجمع المنكر، إلَّا أن يراد به الدلالة على ما يزيد على الاثنين فيحينئذ يخرج عنه المشنى... و ينتقض أيضا بلفظ الكثير و نظائره لدلالاتها على الكثرة من غير حصر، و بالعام المخصوص كأكرم العلماء إلَّا زيدا .

٢- . نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٤.

٣- . تجريد الأصول، محمد مهدي النراقي، ص ١٦١: قيل اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوه و زيد مع تعدد موارده ليخرج ما له فرد واحد و نقض عكسه بالجمع المضاف و أسماء الشرط و الموصول و دفعه بأدنى غايه ممكن زبده الأصول، الشيخ البهائي، ص ١٢٥: العلامة: هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح [له] بالقوه مع تعدد موارده، و يرد سبق الصلوح العموم مع انتقاض عكسه بالأطفال و علماء البلد و الموصولات كالذى يأتي، و بأسماء الشرط ك " مهما تأكل " لتناولها قوه ما لا يتناولها فعلا، و يمكن توجيهه بتكلف . هدايه المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى، ج ٣، ص ١٥٠ - ١٥١: خامسها: ما ذكره العلامة في النهاية من " أنه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوه مع تعدد موارده " و احترز بالواحد عن الجملة، و بالمتناول بالفعل عن النكرة، لصلاحيتها بالقوه لجميع الآحاد لكنها غير متناول لها فعلا، و باعتبار التعدد في موارده عما له معنى واحد - كالأعلام الشخصية ... و قد يورد على الحد المذكور أمور [أربعة]: أحدها: أنَّ الفعلية تقابل القوه فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول أحدهما بحصول الآخر. و يدفعه ... نعم يرد عليه: أنه إنَّما يشمل الألفاظ التي يطرؤها العموم بسبب أدواته، و أمَّا ما يفيد العموم وضعاً - كأسماء الاستفهام و المجازات - فلا يندرج فيه إلخ. ثانيها: أنه ينتقض بالأطفال، إذ ليس متناولاً بالفعل لما هو صالح له بالقوه من المشايخ و كذا الحال في العلماء و السلاطين و في غيرهما. و يدفعه إلخ. ثالثها: أنه ينتقض بالعدد و نحوها من أسماء العدد إن أريد مفاهيمها. و يدفعه إلخ. رابعها: أنه إن أريد بموارده الجزئيات المندرجه تحته انتقض بالجمع المحلي، فإنَّه إنَّما يتناول أجزاءه دون جزئياته من مراتب الجموع. و إن أريد ما يعم ذلك و الأجزاء اندرج فيه أسماء الأعداد، فإنَّها و إن لم يتناول جزئياتها إلَّا أنَّها متناولها فعلا لما يصلح له من أجزاءها. و يمكن دفعه بما سيحىء الإشارة إليه .

إن الشيخ البهائي (قدس سره) قال: إنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه و جزئياته (١).

ص: ٢٣٢

١- . زبده الأصول، الشيخ البهائي، ص ١٢٥: و لا- يبعد أن يقال: هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته. قوانين الأصول، الميرزا القمي، ص ١٩٢ - ١٩٣: فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي رحمه الله . هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقى الرازى، ج ٣، ص ١٥١: سادسها: ما اختاره شيخنا البهائي من " أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته " . ويرد عليه تاره: أنّ عده من ألفاظ العموم ليست موضوعه لاستغراق أجزائها أو جزئياتها و إنما يفيد العموم ظهورا أو من جهة الالتزام كما هو الحال فى الجمع المحلى باللام و النكره فى سياق النفى - حسب ما يأتى الكلام فيها إن شاء الله- و تاره: أنهم عدوا لفظه كل من ألفاظ العموم و ليس كل من الجزئيات جزءً من الكل الاستغراقى و لا جزئياً له، ولو جعل لفظه كل أداه للعموم وعد مدخوله عاما فهو خارج عن الحد أيضا لعدم وضعه للاستغراق. و أخرى: أنه يندرج فيه العام المخصوص و المستعمل فى غير العموم من جهة المبالغه و غيرها لصدق الحد عليه مع عدم اندراجه إذن فى العام هذا.

إنَّ صاحب الفصول (قدس سره) قال: إنَّه ما استغرق جميع جزئيات مفهومه لفظاً. (١)

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) عرّفه بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (٢)

ص: ٢٣٣

١- . الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، الشيخ محمد حسين الحائرى، ص ١٥٩. و المختار فى حده أن يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعا و المراد بالموصوله ما يتناول المفرد و المركب فدخّل نحو كل رجل إذ يصدق عليه أنّه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل و دخل فيه أيضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف و كذلك النكره المنفيه و يمكن تخصيص الموصوله بالمفرد نظرا إلى أنّ العموم هناك ليس صفه لكل بل للجز المقيد أعنى الرجل المضاف إليه الكل و النكره المنفيه و هذا أقرب إلى الاعتبار و المراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعترف مطلقا و المعترف مقيدا فدخّل الجمع المعرف لتناوله جزئيات مفهوم المطلق أعنى المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعيه و إن اعتبر مقيدا بغيره كالوصف و دخل نحو علماء البلد من المجموع المضافه و شبهها لشمولها جزئيات مفهومها المقيد و هى داخله فى الحد السابق أيضا إلخ.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢١٥: فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهه فى أنّها أفراد العام ليشار به إليه فى مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد و مصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الأحكام.

إنَّ المحقِّق الخوئي (قدس سره) ((١)) عرّفه بمعنى الشمول لغّه و عرفاً و اصطلاحاً.

و لكن الأمر سهل سيما مع ملاحظه ما أفاده صاحب الكفايه من أنّ المعنى المركوز من العامّ فى الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً و مصداقاً.

فائده: قال المحقق الخراسانى (قدس سره): إنّ تعريفات القوم كلّها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بـ «ما» الشارحه (شرح الاسم).

و قد استشكل عليه المحقِّق الإصفهاني (قدس سره) ((٢)) بأنّ شرح الاسم المرادف لمطلب «ما» الشارحه لا يساوق التعريف اللفظى.

ص: ٢٣٤

١- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٢٩٩.

٢- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٥٠ و ٤٤٤.

المطلب الأول:

إشاره

إنّ «العامّ» ينقسم إلى الاستغراقي و المجموعى و البدلى كما صّرح به صاحب الكفايه (قدس سره).

بيان المحقق الخراسانى (قدس سره):

قال: «الظاهر أنّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي و المجموعى و البدلى إنّما هو باختلاف كيفيه تعلّق الأحكام به و إلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد.» (١)

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى أنّ منشأ التقسيم إنّما هو اختلاف كيفيه تعلّق الحكم بالعامّ مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المولى فى مقام جعل الأحكام لا يلاحظ الطبيعه بما هى هى مع قطع النظر عن أفرادها، بل يلاحظها بأحد الأنحاء الثلاثه:

النحو الأوّل: أن يلاحظ الطبيعه فانيه فى أفرادها على نحو الوحده فى الكثره و هو العموم الاستغراقي و معنى ذلك أنّه يلاحظ الأفراد الكثيره واقعاً و حقيقهً فى ضمن مفهوم واحد و يجعل الحكم على الأفراد، فالحكم و إن كان واحداً، فى مقام الإنشاء إلّا أنّه متعدّد فى مقام الثبوت و الواقع.

ص: ٢٣٥

١- . كفايه الأصول، ص ٢١٦.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٢٩٩-٣٠٠.

النحو الثاني: أن يلاحظ الطبيعه فانيه في الأفراد على نحو الوحده في الجمع و هو العموم المجموعى و معنى ذلك هو أنه يلاحظ الأفراد المتكثره على نحو الجمع حقيقه تحت مفهوم واحد و يجعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه.

النحو الثالث: أن يلاحظ الطبيعه فانيه في صرف وجودها في الخارج و هو العموم البدلى و معنى ذلك هو أنه يلاحظ صرف وجود الطبيعه الساريه إلى جميع أفرادها و يجعل الحكم عليه و لما كان صرف الوجود واحداً غير قابل للتعدد فالحكم في مقام الإثبات و الثبوت واحد.

فعلى هذا منشأ التقسيم ليس كيفية تعلّق الحكم بالعام بل كيفية ملاحظه الطبيعه في ناحيه العام.

المطلب الثاني: الفرق بين العام و المطلق الشمولى

إنّ العام هل يفترق عن المطلق الشمولى مثل: (أَحَلَّ اللَّهُ التَّبَيْعَ) (١) أو هما لا يفترقان؟

بيان المحقّق الخوئى (قدس سره): (٢)

إنّ المطلق الشمولى و إن كان يدلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله إلّا أنّ دلالته بالإطلاق و مقدّمات الحكمه و أمّا دلالة العام على شمول الحكم لجميع أفراده هو بالوضع و سيجىء إن شاء الله مزيد بيان.

ص: ٢٣٦

١- ١. سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٢- ٢. المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٢٩٩.

المطلب الثالث: الفرق بين العامّ و لفظ «عشره» و نظائرها

إنّ دلالة العامّ على سرايه الأحكام على كل فرد من أفرادها استقلاليه من جهة انطباقه عليه و أمّا دلالة لفظ «عشره» على كل فرد من أفرادها ضمنيه لا استقلاليه حيث إنّ من جهة شمول المركب والكل لأجزائه.

ص: ٢٣٧

إشاره

ص: ٢٣٩

قد وقع البحث في وجود الألفاظ الموضوعه للعموم كبروياً ثم في تعيينها صغروياً. (١)

ص: ٢٤١

١- قال في الهداياه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ١٤١: الفصل الأول في الكلام على ألفاظ العموم. أصل الحق: أن للعموم في لغه العرب صيغه تخصه. و هو اختيار الشيخ، و المحقق، و العلامه، و جمهور المحققين. و قال السيد رحمه الله و جماعه: إنه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص و العموم. و نص السيد على أن تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغه الأمر في العرف الشرعي إلى الوجوب. و ذهب قوم إلى أن جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقه في الخصوص، و إنما يستعمل في العموم مجازاً. لنا: أن السيد إذا قال لعده: «لا تضرب أحدا» فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً. و التبادر دليل الحقيقه؛ فيكون كذلك لغه؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكره في سياق النفي للعموم لا غير، حقيقه، و هو المطلوب. و أيضاً، لو كان نحو: «كلّ» و «جميع» من الألفاظ المدعى عمومها، مشتركه بين العموم و الخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناس كلّهم أجمعين» مؤكداً للاشتباه، و ذلك باطل بيان الملازمه: أن «كلاً» و «أجمعين» مشتركه عند القائل باشتراك الصيغ، و اللفظ الدالّ على شىء يتأكد بتكريره؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكداً عند التكرير. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأننا نعلم ضروره أن مقاصد أهل اللغه في ذلك تكثير الإيضاح و إزاله الاشتباه.

إشاره

(١١)

فيه قولان: القول الأول: ثبوت الوضع، والقول الثاني: إنكار الوضع.

و استدلل على إنكار الوضع بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

إن إرادته الخصوص متيقنه ولو فى ضمن العموم بخلاف إرادته العموم وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقن أولى.

ص: ٢٤٢

١- قيل فى المفاتيح، ص ١٥٠: اعلم أنه اختلف القوم فى ثبوت لفظ موضوع للعموم لا- غير فعن المرجبه و غيرهم المنع و قالوا ليس للعموم صيغه تخصه بالوضع أصلاً بل كل ما يدعى للعموم فهو للخصوص و إنما يفيد أقل ما يمكن أن يكون مراداً فإذا استعمل فى العموم كان مجازاً و عن المرتضى أن كل ما يدعى للعموم فهو مشترك بينه و بين الخصوص و حكى عن الأشعرى أيضاً كما حكى عنه الوقف كما عن أهل الوقف و قال العضدى قال القاضى بالوقف إما على أنا لاندرى أ وضع لها أم لا أو ندرى أنه وضع لها و لاندرى أ حقيقه منفرداً أو مشتركاً أم مجازاً انتهى و فى النهايه و من الواقفيه من فصل بين الأخبار و الوعد و الوعيد و الأمر و النهى فقال بالوقف فى الأخبار و الوعد و الوعيد دون الأمر و النهى انتهى و الحق عندى ثبوت ذلك وفاقاً للأكثر منهم العلامه فى النهايه و التهذيب و المبادئ و الشيخ فى العده و الشهيد الثانى فى التمهيد و ولده فى المعالم و الشيخ البهائى فى الزبده و البيضاوى فى المنهاج و الحاجبى فى المختصر و حكاه فى المنيه عن جماعه من المعتزله و الشافعى و كثير من الفقهاء و فى غايه البادى عن جمهور المعتزله و جماعه من الفقهاء و فى المعالم عن المحقق و جمهور من المحققين و فى العده عن أكثر المتكلمين و الفقهاء بأسرهم و فى التمهيد عن الجمهور و فى المختصر و غيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه فى تحقيق ما ندعيه من وضع ألفاظ للعموم خاصه. و فى هدايه المسترشدين، ج ٣، ص ١٤١: أصل الحق: أن للعموم فى لغه العرب صيغه تخصه. و هو اختيار الشيخ، و المحقق، و العلامه، و جمهور المحققين. و قال السيد و جماعه: إنه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل فى غيره كان مجازاً، بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص و العموم.

((١)):

أولاً: إنّ وضع بعض الألفاظ للعموم ممّا لا شبهه فيه.

ثانياً: إنّ تيقن إرادته الخصوص لا يوجب اختصاص الوضع به، فإنّ ما استدلّ به القائل من أنّ جعل اللفظ حقيقه في المتيقن أولى وجه استحسانى و ليست قاعده لغويه و لا عرفيه و لا عقليه.

الوجه الثانى:

اشاره

إنّ التخصيص قد اشتهر و شاع حتّى قيل «ما من عامّ إلّا و قد خصّ» و الظاهر يقتضى وضع اللفظ لما هو الغالب و هو الخصوص لا العموم و إلّا يلزم أن يكون المجاز أكثر من الحقيقه.

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره)

((٢)):

أولاً: إنّ العموم أيضاً كثيراً يراد.

ثانياً: إنّ التخصيص لا يلزم المجازيه بل التخصيص من باب تعدّد الدالّ و المدلول فإنّ اللفظ العامّ فيما إذا خصّص بمخصّص استعمل فى معناه العامّ و الدالّ على التخصيص لفظ آخر.

ثالثاً: تقدّم فى الجواب عن الوجه الأول أنّ وضع بعض الألفاظ للعموم ممّا لا شبهه فيه.

ص: ٢٤٣

١- . كفايه الأصول، ٢١٦.

٢- . نفس المصدر.

إشاره

و البحث في ثلاث موارد:

من ألفاظ العموم لفظ «كل» و ما بمعناه مثل لفظ «الجميع» و لفظ «تمام» في لغة العرب و ما بمعناه في سائر اللغات.

و منها النكره في سياق النفي أو النهي.

و منها الجمع المحلّى ب- «ال» و هكذا المفرد المعرّف ب- «ال».

و لا بدّ من البحث عن كل منها:

المورد الأول: لفظ «كلّ»

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

قد يستفاد من كلام صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ دلالتة على العموم متوقّفه على جريان مقدمات الحكمه لأنّها موضوعه للدلاله على عموم الطبيعه المدخوله للفظ «كلّ»، فلا بدّ من إجراء مقدمات الحكمه بالنسبه إلى مدخول كلمه «كلّ» فإن كان مطلقاً فهو و إلا يدلّ على إرادته المتيقّن من مدخوله. (١)

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

إنّ لفظه «كلّ» أو ما شاكلها التي هي موضوعه لإفاده العموم تدلّ بنفسها

ص: ٢٤٤

١- . كفايه الأصول، ص: ٢١٧.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٣٠٧.

على إطلاق مدخولها و عدم أخذ خصوصيه فيه و لا يتوقف ذلك على جريان مقدمات الحكمه، بل هي تدلّ على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضماً، لا إنّ دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قيام قرينه على تقييده بقيدها و إلما لكفى جريان مقدمات الحكمه في إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته و عليه فبطبيعة الحال يكون الإتيان بلفظه «كلّ» لغواً، و هذا خلاف الارتكاز العرفي، ضروره أنّ العرف يفرّق بين قولنا «أكرم كل عالم» و قولنا «أكرم العالم»، و يرى أنّ دلالة «أكرم كل عالم» لا تحتاج إلى أيه مؤونه زائده ما عدا دلالة اللفظ عليه بخلاف «أكرم العالم» فإنّ دلالته على العموم تحتاج إلى مؤونه زائده و هي إجراء مقدمات الحكمه.

فتحصّل أنّ دلالة لفظه «كلّ» على عموم مدخولها لا تحتاج إلى مقدمات الحكمه. (1)

ص: ٢٤٥

١- . ثمّ اعلم أنّ الألفاظ الدالّة على العموم قد تكون هي بنفسها عامّة فتكون دالّة على معانيها على سبيل العموم و الشمول، و قد يكون اللفظ دالّاً على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وضماً لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العامّ هو اللفظ الدالّ على ذلك المعنى و تكون إرادته العموم من اللفظ الأوّل باعثاً على عموم ذلك اللفظ - كما في لفظ كلّ و نظائره - فإنّ العامّ إنّما هو مدخوله و هو أداه العموميه و حينئذ فالموضوع للعموم إنّما هو الأداه المذكور دون اللفظ الآخر، فمحلّ الخلاف في المقام هو ما يعمّ الوجهين و لذا عدّوا لفظه «كلّ» و نظائره من ألفاظ العموم. هدايه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ١٥٦.

المورد الثاني: النكره فى سياق النفى أو النهى (١)

فيه مسألتان:

المسأله الأولى: هل يتوقف دلالتها على العموم على جريان مقدمات الحكمه؟

فيه قولان:

القول الأول: توقفها على جريان مقدمات الحكمه

قال المحقق الخراسانى (قدس سره): إن دلالتها على العموم متوقفه على أخذ النكره طبيعه مرسله لا بشرط و أما إذا أخذناها طبيعه مبهمه مهمله فتكون بحكم

ص: ٢٤٦

- ١- هدايه المسترشدين (ط ج)، ج ٣، ص ٢٣٢ و مفاتيح الأصول، ص ١٥٣.
- ٢- هدايه المسترشدين (ط ج)، ج ٣، ص ٢٣٤: ثم ذكر أن هذا تحقيق مذهب النحاه، و حكى من أرباب الاصول إطلاق القول بالعموم، قال: و التحقيق ما قال النحاه. و ظاهر كلامه إطباق النحاه عليه، حيث أسنده إليهم من غير نقل خلاف عنهم. و ظاهر ما يستفاد من كلامه أن استفاده العموم من النكره فى الأولين إنما هى من جهه نفي الجنس القاضى بنفى جميع الآحاد لا من جهه الوضع بالخصوص، و عدم الدلاله فى الأخير من جهه كون المنفى خصوص الواحد، فلا يدل على نفي ما عداه. ثم إن ظاهر ما حكى عن الاصوليين إنها تفيد العموم بالوضع، و قد اختاره جماعه من المتأخرين، و حينئذ فالموضوع للعموم إما الهيئه التركيبيه أو خصوص النكره المقيده بالوقوع فى سياق النفى. و عن السبكي و الحنفية أن دلالة النكره المنفيه عليه التزاميه، و هذا هو الظاهر عندى. و قد احتجوا على كونها للعموم بوجه. و فى مفاتيح الأصول، ص ١٥٣: صرح الشيخ فى العده و المحقق فى المعارج و العلامه فى النهايه و التهذيب و الشهيد الثانى و الفاضل البهائى فى الزبده و صاحب المعالم و نجم الأئمه و جمال الدين الخونسارى و الفاضل التونى و التفتازانى و الرزوى و الحاجبى و العضدى بأن النكره فى سياق النفى تفيد العموم و موضوعه له و عزاه المحقق فى المعارج إلى المحققين و لهم وجوه.

الجزئيه و حينئذ إذا وقعت الطبيعه المهمله المبهمه فى سياق النفي أو النهى فلا تفيد إلا نفي هذه الطبيعه فى الجمله و لو فى ضمن صنف منها.

و حينئذ دلالتها على العموم تتوقف على جريان مقدمات الحكمة لإحراز إرسال الطبيعه و كونها مطلقه بنحو الابل بشرط. (١)

المحقق الخوئى (قدس سره) أيضاً اختار ذلك فقال ((٢)): إن مقدمات الحكمة إذا جرت فى مدخول كلمه «لا» سواء أكانت نافية أم ناهية، فنتيجتها هى العموم الشمولى كقولنا مثلاً «لا أملك شيئاً» فإن كلمه شىء و إن استعملت فى معناها الموضوع له و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين جميع الأشياء، إلا أن مقتضى الإطلاق و عدم تقييده بحصه خاصه هو نفي ملكيه كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان «الشيء» لا- نفي فرداً منه و وجود البقيه عنده، فإن هذا المعنى باطل فى نفسه فلا يمكن إرادته منه، و أمّا إذا افترضنا أنه لا- إطلاق له يعنى أن مقدمات الحكمة لم تجر فيه فهى لاتدلّ على العموم و الشمول و إنما تدلّ على النفي بنحو القضيّه المهمله التى تكون فى حكم القضيّه الجزئيه.

القول الثانى: عدم توقفها على جريان مقدمات الحكمة

إشاره

بعض الأصوليين مثل المحقق القمى (قدس سره) قالوا بأنّ دلالة النكره فى سياق النفي أو النهى على العموم وضعيه و لا حاجه إلى جريان مقدمات الحكمة. (٣)

يلاحظ عليه:

و لكن أنا نرى عدم وضع النكره و عدم وضع أدوات النفي و النهى على ذلك.

ص: ٢٤٧

١- . كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ٢١٧.

٢- ٢. المحاضرات، ط.ج. ج. ٤، ص ٣٠٧.

٣- . القوانين المحكمه فى الأصول (ط.ج): ج ١، ص ٥٠٤.

فالحقّ هو ما أفاده صاحب الكفايه و المحقّق النائيني (١١) و المحقّق الإصفهاني (٢٢) و المحقّق الخوئي (قدس سرهم) من أنّ دلالتها على العموم لا يتمّ إلّا بجريان مقدّمات الحكمه.

المسأله الثانيه: هل دلالتها على العموم عقليه أو وضعيه؟

القول الأوّل:

اشاره

إنّ دلالتها على العموم عقليه عند صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأعلام و ليست وضعيه.

بيان المحقّق الخوئي (قدس سره):

أمّا عدم كونها وضعيه فلائذ أدوات النفي أو النهي لم توضع للعموم كما أنّ مدخولها أيضاً هي الطبيعه و هي أيضاً لم توضع للعموم و لا وضع للتركيب بينهما.

أمّا كونها عقليه فلائذ العقل يحكم بأنّ انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها كما أنّها توجد بوجود فرد منها.

ص: ٢٤٨

١- . أجدد التقريرات، ج ١، ص ٤٤٠؛ و قال في ص ٤٤٦: فالظاهر أنّ الأداة و هيئه الجمع تردان معا على الماده في عرض واحد و يستفاد العموم من ورودهما معا عليها فالعموم يكون وارد أعلى نفس الطبيعه فيستفاد منه العموم الاستغراقي و تحتاج حينئذ إفاده العموم المجموعى إلى مئونه زائده و أما النكره في سياق النفي أو النهي فاستفاده السالبه الكليه منها و إن كانت ممّا لا تنكر إلّا أنّ السلب فيهما متعلق بنفس الطبيعه فيدل على سلب جميع أفرادها و أمّا تعلق السلب بمجموع الأفراد فهو لازم تعلقه بالجميع لا أنّه بنفسه مدلول للكلام لما عرفت من احتياج اعتبار الأمور الكثيره أمراً واحداً إلى عناية زائده فمع عدم القرينه عليها لا موجب لحمل الكلام على العموم المجموعى.

٢- . نهايه الدرايه في شرح الكفايه، ج ٢، ص ٤٤٦.

القول الثاني: دلالتها لا عقليه و لا وضعيه

إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) ناقش في ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فقال:

إنَّ الثبوت و النفي هنا غير متقابلين، بل لوحظت الطبيعه في طرف الثبوت مهمله و في طرف النفي مرسله، و نقيض كل وجود عدمه البديل له، و لا يكون بديلاً له إلا إذا لوحظا بالإضافة إلى شيء واحد. (١)

(و قد تقدّم بيان ذلك في أوائل مبحث النواهي).

فالدلاله على العموم هنا و إن كانت بمعونه جريان مقدّمات الحكمه إلا أنّها ليست عقليه كما أنّها ليست وضعيه.

ص: ٢٤٩

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٤٨.

إشاره

(١)

هل يتوقف دلالتها على العموم على جريان مقدمات الحكمه؟

القول الأول:

إشاره

المحقّق الخراساني و المحقّق الإصفهاني^(٢) و جمع من الأعلام قالوا بعدم دلالتهما على العموم إلّا بمقدمات الحكمه المقتضيه للإطلاق.

ص: ٢٥٠

١- . هدايه المسترشدين (ط ج)، ج ٣، ص ١٥٩: قوله الجمع المعرف بالأداه لا خلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في إفاده الجمع المحلّي باللام للعموم على العموم و هو المحكى عن أبي الهاشم و جماعه من المحققين و عزى إلى أكثر البيانين و الأصوليين و عن الشيخ في العده و شيخنا البهائي عدم دلالة على العموم و حكى ذلك عن المبرد و الشافعي و أبي علي الجبائي و الحاجبي و البيضاوي و عزاه في التمهيد إلى جماعه من الأصوليين و جعله المعروف من مذهب البيانين و حكاه الآمدي عن الأكثرين و نقله الرازي عن الفقهاء و الحق أنّه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم و إن لم يكن إرادته الاستغراق منه خروجاً عن مقتضى وضعه و استعمالاً له في غير ما وضع له... و اختلفوا في إفاده المفرد المحلّي باللام لذلك: فعن المحقّق و الشهيد الثاني عدم دلالة على العموم و هو المحكى عن أبي هاشم و جماعه من المحققين و عزى إلى أكثر البيانين و الاصوليين و عن الشيخ في العده و شيخنا البهائي عدم دلالة على العموم و حكى ذلك عن المبرد و الشافعي و أبي علي الجبائي و الحاجبي و البيضاوي و عزاه في التمهيد إلى جماعه من الاصوليين و جعله المعروف من مذهب البيانين. و حكاه الآمدي عن الأكثرين و نقله الرازي عن الفقهاء. و الحق أنّه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم و إن لم تكن إرادته الاستغراق منه خروجاً عن مقتضى وضعه و استعمالاً له في غير ما وضع له.

٢- . نهايه الدرايه في شرح الكفايه، ج ٢، ص ٤٤٨: الجمع المحلّي باللام، و الفرد المحلّي باللام: فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق، فلا دلالة لهما على العموم إلّا بمقدمات الحكمه المقتضيه للإطلاق.

(١)

دلاله المحلّي ب«اللام» (جمعاً كان أم مفرداً) على العموم وضعاً محل منع، بل إنّما يفيدُه فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه أُخرى و ذلك لعدم اقتضائه وضع «اللام» و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركّب منهما.

و الاستدلال المذكور تمام فالحقّ مع صاحب الكفايه و المحقّق الإصفهاني (قدس سرهما).

القول الثاني:

اشاره

قال المحقّق القمي (قدس سره) (٢) بوضعهما للعموم.

استدلّ على ذلك أوّلاً بالتبادر و ثانياً بجواز الاستثناء منه و ثالثاً بأنّ اللام وضعت للاستغراق (فيما لم يكن للعهد).

يلاحظ عليه:

إنّ الدليل الأول (التبادر) و الثالث مصادره للمطلوب، و الدليل الثاني و هو جواز الاستثناء أعمّ من كونه وضعياً أو إطلاقياً.

ص: ٢٥١

١-١. كفايه الأصول، ص ٢١٧.

٢-٢. القوانين، ص ٢١٦.

اشاره

ص: ٢٥٣

إنّ الأعلام اختلفوا في العامّ المخصّص بالتخصيص المتّصل أو المنفصل حيث إنّ العامّ حينئذ استعمل في المعنى الخاصّ و أُريد منه ذاك المعنى الخاصّ فهل يكون العامّ حينئذ مجازاً لأنّه وضع للمعنى العامّ و لكن لم يستعمل فيه.

و حينئذ يقع نزاع آخر فيما إذا قلنا بأنّه مجاز في الباقي و هو أنّ العامّ المخصّص إذا كان مجازاً فهل يكون حجّه في الأفراد الباقيه من العامّ أو لا؟(١) و وجه ذلك

ص: ٢٥٥

١- . قال في مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص: ١٣١: هدايه [الكلام في حجيه العام المخصّص في الباقي] إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوما و مصداقا، فلا ينبغي الإشكال في حجيه العامّ في الباقي، و ليس ممّا يتطرّق عليه الاشتباه كما عليه المشهور، بل و لم يظهر من أصحابنا فيه خلاف، و إنّما نسب الخلاف إلى بعض العامّه كأبي ثور. و ذهب جماعه- منهم البلخي على ما حكى- إلى التفصيل بين المخصّص المتّصل- كالوصف و الغايه و بدل البعض و الاستثناء، على تأمل فيه- فقال بالحجيه، و بين المنفصل فقال بعدمها. لنا: ظهور العامّ في الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبه الإنكار في العرف. و يشهد له انقطاع عذر العبد المأمور بإكرام العلماء إلّا زيدا عند عدم الامتثال به كما هو ظاهر، و لانعنى بالحجيه في المقام إلّا ذلك، و يظهر بالرجوع إلى الوجدان الخالي عن الاعتساف. و يزيد ظهورا بملاحظه الاحتجاجات الوارده في كلمات الأئمّه و أرباب العصمه- صلوات الله عليهم- و أصحاب النبي صلّى الله عليه و آله من أهل اللسان و العلماء في موارد جمّه، على وجه لا يمكن إنكاره، بل و لولاه لانسدّ باب الاجتهاد.

هو أنّ العامّ بعد التخصيص لم يستعمل في معناه الحقيقي فلا بدّ أن يحمل على المعنى المجازى و لكن المعانى المجازيه كثيره
يمكن أن يكون مستعملاً في كل من هذه المعانى المجازيه، فإن كانت قرينه معينه فهى المتّبع و إلّا يكون المعنى مجملاً من
حيث عدم تعيين ما هو المراد من المعانى المجازيه، فلا يمكن التمسك بالعامّ المخصّص بالنسبه إلى الأفراد الباقيه تحت العامّ.

فهنا أمران:

الأول: إنّ تخصيص العامّ هل يوجب مجازيته؟

الثانى: إنّه على فرض المجازيه هل يكون حجّه فى الباقي؟

ص: ٢٥٦

و التحقيق هو أنّ العامّ يستعمل دائماً في معناه الحقيقي و هو العموم و لا مجازيه في البين سواء كانت القرينه المخصّصه متصله به أم منفصله و هذا هو القول الأول و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) و هو القول الحقّ من بين الأقوال.

و بعض آخر قالوا: إنّ مجاز مطلقاً و هناك قول ثالث و هو أنّ العامّ المخصّص بالقرينه المتّصله مجاز دون ما خصّص بالقرينه المنفصله و لبعضهم قول رابع عكس القول الثالث. (١)

دليل القول الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

(٢)

(

إنّه لا يلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.

أمّا التخصيص بالمخصّص المتّصل فإطلاق التخصيص عليه مسامحه لأنّ

ص: ٢٥٧

١- . أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٤٦: فيه أقوال ثالثها التفصيل بين المخصّص المتصل و المنفصل و رابعها التفصيل بين الاستثناء

و غيره و الحقّ كونه حقيقه مطلقاً وفاقاً للمحقّقين من المتأخرين و قد استدل على المختار بوجوه [ثلاثه]

٢- . كفايه الأصول، ص ٢١٨. و في فصول الغرويه، ص ١٨٧: فإنّ التخصيص بالإخراج لا يوجب التجوز في لفظ العام كما

سنحقّقه. و في زبده الأصول، المتن، ص ٣٤٨: التجوز: إشاره إلى أنّ العامّ المخصّص مجاز في الباقي؛ كما هو مذهب أكثر

المحقّقين من علمائنا؛ ك: «الشيخ»، و «المحقّق» و «العلّامه» - في غير «التهذيب» - و هو مذهب «الحاجبي». و ذهب [العلّامه] -

قدّس الله سرّه - في «التهذيب» إلى أنّه: إن خصّ بما لا يستقلّ من شرط، أو صفه، أو استثناء، أو غايه، فهو في الباقي حقيقه؛ و إن

خصّ بمستقلّ من عقل، أو سمع، فمجاز؛ و هذا موافق ل: «أبي الحسين البصرى». و ذهب الحنابله إلى أنّه حقيقه مطلقاً.

العام غير مخصّص في الحقيقة فعلى هذا أدوات العموم لا تستعمل إلّا في العموم غير أنّ دائره مدخوله قد تكون موسعه و أخرى مضيقه، فمعنى «أكرم كل عالم إلّا الفسّاق منهم» هو أنّ مدخول أداة العموم هو العلماء العدول و أداة العموم مثل «كلّ» في المثال المذكور يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء العدول فأداة العموم دلّت على عموم مدخولها و شمول الحكم لجميع أفراد المدخول.

(و الشاهد على ذلك هو أنّه لا يصحّ أن يجعل مكان «كلّ» كلمه «بعض»، فلو قال مثلاً «أكرم بعض العلماء إلّا الفسّاق منهم» يكون المعنى غير صحيح.)

فالمخصّص يصحّ تضييق مدخول الأداة من باب تعدّد الدالّ و المدلول و أداة العموم توجب شمول الحكم بالنسبه إلى مدخوله.

و أمّا التخصيص بالمخصّص المنفصل فالأمر فيه أسهل، لأنّ العامّ استعمل في معناه و انعقد ظهور أداة العموم في عموميه المدخول من غير أن يخصّص بحسب الإراده الاستعماليه و لكن المخصّص يوجب عدم حجيه ظهوره و يدلّ على عدم تعلق الإراده الجدّيه بالمعنى العامّ فأداة العموم استعملت في معناه و استعمل مدخوله أيضاً في معناه من غير تضييق و لكن هذا المعنى الظاهر من القضيّه العامه لم يكن بعمومه مراداً جدياً.

فالمحصّل هو أنّ أداة العموم استعملت في معناها الحقيقي و إن خصّصت بالمخصّص المتّصل أو المنفصل.

الأمر الثاني: هل العام المخصّص حجه في الباقي أو لا؟

حجيه العامّ المخصّص في الأفراد الباقية تحت العامّ نتيجتها جواز التمسّك بالعامّ فلا شكّ فيه و لا وجه للنزاع فيه بعد اثبات استعمال أدوات العامّ في معناها الحقيقي بل هذا النزاع يجرى فيما إذا قلنا بالمجازيه مطلقاً أو بالمجازيه في العامّ المخصّص بالقرينه المتّصله أو بالمجازيه في العامّ المخصّص بالقرينه المنفصله. (١)

ص: ٢٥٩

١- . هدايه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ٢٩٧ و في المفاتيح، ص ١٠٣: بناء على ما هو التحقيق من أنّ العامّ المخصّص حجه في الباقي و في نهايه الدرايه في شرح الكفايه (ط ق): ج ١، ص ٦٣٥ و في كفايه الأصول في أسلوبها الثاني، ج ٣، ص ٣٠٣ و في دررالفوائد (ط ج): ص ٢١٢.

أشاره

ص: ٢٤١

فيه مقامان:

إنّ الشك في المخصّص قد يسرى إلى العام فيوجب إجماله وحينئذ لا يمكن التمسك بالعام بالنسبة إلى مورد الشك.

فإنّ إجمال المخصّص قد يكون بالشبهه المفهوميه و أخرى بالشبهه المصدقيه و المراد من الشبهه المفهوميه هو الشك في مفهوم المخصّص و المراد من الشبهه المصدقيه هو الشك في دخول فرد العام في المخصّص، من دون إجمال في مفهوم المخصّص.

ص: ٢٦٣

١- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ١٥١: إجمال المخصّص يسرى إلى العام فيوجب إجماله عند أكثر المحقّقين، بل نفى الخلاف فيه جماعه (مثل المحقّق القمّي في القوانين، ج ١، ص ٢٦٥، و صاحب الفصول في الفصول، ص ١٩٩، و الكلّباسي في الإشارات، الورقه، ص ٥٤، و القزويني في ضوابط الأصول، ص ٢١١) و ادّعى بعضهم الإجماع صريحاً (ادّعاه الكلّباسي في الإشارات). و ينبغي أن يكون مرادهم من سرايه الإجمال أنّه لا يؤخذ بعمومه كما يؤخذ به فيما إذا لم يكن مجملاً و ليس مرادهم سقوطه عن الاعتبار بالمرّه فلا يستفاد منه شيء بوجه من الوجوه، و لعلّه يشعر بذلك تصريح جماعه بسقوطه من جهه إجماله (صرّح به المحقّق القمّي في القوانين، و مثله صاحب الفصول و الضوابط)، فلو كان مبيناً من جهه أخرى يلزم الأخذ، لوجود المقتضى و انتفاء المانع.

ثم إنَّ الإجمال قد يكون حقيقياً و أخرى حكماً، فإنَّ إجمال المخصَّص إذا كان موجِباً لسقوط ظهور اللفظ العام في الإرادة الاستعماليه و عدم انعقاده فهو إجمال حقيقى، و إذا كان موجِباً لسقوط ظهوره في الإراده الجدّيه فهو إجمال حكى.

و هذا الإجمال إمّا يكون بالترديد بنحو الأقلّ و الأكثر و إمّا يكون بالترديد بين المتباينين و المخصَّص إمّا يكون متصلاً بالعامّ و إمّا يكون منفصلاً عنه.

و حينئذ يقع البحث في مقامين: الشبهه المفهوميه و الشبهه المصادقيه. (١)

ص: ٢٦٤

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٦٠: إنَّ المخصَّص المتّصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقى فى العام... و فى تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٥ و فى فوائد الأصول، ج ٤، ص ٦٠ و فى المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٣٣١ و فى منتقى الأصول، ج ٣، ص ٣١٥.

إشاره

إنّ البحث عن سرايه إجمال المخصّص (في الشبه المفهومي) إلى العامّ يقع في ضمن صور أربع:

الصورة الأولى: المخصّص المتصل المرّد بين الأقلّ والأكثر

و الحقّ هو أنّ إجمال المخصّص يسرى إلى العامّ و يوجب إجماله و عدم جواز التمسك بالعامّ لدخول الأمر المشكوك في حكم العامّ (مثاله «كل ماء طاهر إلّا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» فإنّه يشمل التغير الحسيّ قطعاً و نشك في شموله للتغير التقديري).

والوجه في ذلك هو أنّ المخصّص المتصل قرينه متّصله بالكلام و هو يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في الإراده الاستعماليه بالنسبه إلى المشكوك، و يصير العامّ مجملاً حقيقياً.

الصورة الثانيه: المخصّص المتصل المرّد بين المتباينين

و الحقّ هنا أيضاً سرايه إجمال المخصّص بالعامّ و إجماله حقيقةً بنفس البيان المذكور في الصورة الأولى. (مثاله «أكرم العلماء إلّا زيداً» فيما إذا تردّدنا أنّه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر مثلاً)

الصورة الثالثه: المخصّص المنفصل المرّد بين الأقلّ والأكثر

إشاره

فيها أقوال ثلاثه:

القول الأول:

قال المحقق الحائري اليزدي (قدس سره) ((١)) بسرايه الإجمال (حيث إنّ المتكلم بنى على بيان مخصّصات كلامه في مجلس آخر فحينئذ المخصّصات المنفصلة في كلامه يكون بحكم المخصّصات المتصلة).

القول الثاني:

إنّ المشهور منهم صاحب الكفايه ((٢)) و المحقق النائيني ((٣)) و المحقق

ص: ٢٦٦

١-١. درر الفوائد، ص ٢١٥.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٢٠: إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل و الأكثر و كان منفصلاً فلا يسرى إجماله إلى العام لا حقيقه و لا حكماً بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح أنّه حجه فيه بلا مزاحم أصلاً ضروره أنّ الخاص إنّما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى و إن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً فيسرى إجماله إليه حكماً في المنفصل المررد بين المتباينين و حقيقه في غيره.

٣- . [٣] طبع آخر لأ-جود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٥: فنقول المخصص إما أن يكون متصلاً أو يكون منفصلاً و على كل تقدير فإما أن يكون إجماله لدورانه بين الأقل و الأكثر أو لدورانه بين المتباينين (أمّا المخصص المتصل) فالحق أنّ إجماله يسرى إلى العام مطلقاً فإنّ القرينه المتصلة و إن لم تصادم الدلاله التصوريه اللازمه لسماع اللفظ عند العالم بالوضع إلّا أنّها كما عرفت تصادم الدلاله التصديقيه أعنى بها دلالة الكلام على ما يريد المتكلم به فيدلّ التخصيص المتصل على أنّ ما أراده المتكلم إنّما هو خصوص المقيّد من أوّل الأمر و عليه فإذا كانت القرينه مجمله فيما أريد بها لدورانه بين المتباينين أو لدورانه بين الأقل و الأ-كثر كان ما أراده المتكلم من مجموع كلامه بعد ضمّ بعضه إلى بعضه الآخر مردّداً عند السامع فلا ينعقد لكلامه ظهور فيما أراده فيكون مجملاً لا محاله (و أمّا المخصّص المنفصل) فقد عرفت أنّه لا يوجب ارتفاع الدلاله التصديقيه من العام غايه الأمر أنّه يكون كاشفاً عن قصر المراد الواقعي على غير موارد التخصيص فلا يبقى مجال للزوم اتباع العام على إطلاقه.

الخوئي (قدس سرهم) (١) قالوا بعدم سرايه إجمال المخصّص المنفصل المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر إلى العامّ.

القول الثالث:

إشاره

قال بعض الأساطين (دام ظله) بالتوقّف و الاحتياط لا التمسك بالعامّ في القدر الزائد على المتيقّن في المخصّص المجمل مفهوماً و لذا يرجع ما أفاده مآلاً إلى سرايه الإجمال إلى العامّ. (٢)

استدلّ على القول الثاني بوجوه:

الوجه الأوّل لنظريه المشهور:

إنّ العامّ انعقد ظهوره في العموم، و الخاصّ يقدم عليه بقدر ما أريد منه قطعاً، أمّا القدر الزائد فالخاصّ فيه مجمل و لا حجّه عليه و لم يثبت قرينه الخاصّ بالنسبه إليه، فلا وجه لكونه رافعاً للظهور المنعقد للعامّ في هذا المقدار.

مثال ذلك قول المولى: «أكرم كل عالم» و قوله بعد ذلك منفصلاً عنه: «لا تكرم الفساق من العلماء»، ثم شككنا في أنّ الفاسق هل يشتمل من يرتكب الصغيره أو لا، و ذلك بعد أن علمنا بأنّ من يرتكب الكبيره فاسق قطعاً.

الوجه الثاني للتمسك بالعامّ:

قال المحقّق النائيني (قدس سره) (٣): إنّ أصله الظهور لا تكون في الحجيه بأضعف من

ص: ٢٦٧

١- . المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٣٣٢.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٦٠.

٣- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣١٥ و في طبع آخر ج ١، ص ٤٥٦.

الأصول العمليه، فكما أنّ دليل حرمه إكرام العالم الفاسق إذا تردّد الأمر فيه بين أن يكون المراد بلفظ الفاسق فيه خصوص مرتكب الكبيره أو الأعم منه و من مرتكب الصغيره لا يكون مانعاً من إجراء أصاله البراءه عن إكرام مرتكب الصغيره، كذلك لا يكون ذلك الدليل مانعاً من التمسك بعموم دليل وجوب إكرام العلماء، المفروض شموله لمرتكبي الصغائر من العلماء أيضاً.

الوجه الثالث: ما قرره بعض الأساطين (دام ظله)

إشاره

إنّ دلالة العامّ إمّا وضعيه و إمّا بمعونه مقدمات الحكمه التي منها عدم القرينه على الخلاف و المراد من عدم القرينه إمّا عدم القرينه إلى الأبد و إمّا عدم القرينه في مجلس التخاطب.

فإن كانت دلالة العامّ على العموم بالوضع، فالمخصّص المنفصل لا يزاحمه في القدر الزائد المشكوك.

و إن كانت دلالته بمقدمات الحكمه و لكن كان جريانها متوقّفه على عدم القرينه إلى الأبد فالأمر مشكل، لأنّ هنا ما يحتمل قرينته بالنسبه إلى القدر الزائد على المتيقّن و بعبارة أخرى هنا قرينه على خلاف العامّ و لها قدر متيقّن و هو في المثال المرتكب للكبيره و أيضاً لها قدر زائد مشكوك تكون القرينه بالنسبه إليها مجملاً و هو المرتكب للصغيره و حيث لم ينعقد للعامّ دلالة على العموم إلّا بعد إحراز عدم القرينه على خلافه و وجود القرينه بالنسبه إلى المرتكب للصغيره مشكوك فلا يمكن إحراز عدمها فلا ينعقد للعامّ ظهور بالنسبه إلى هذا القدر الزائد المشكوك و إن كانت دلالته بمقدمات الحكمه و كان جريانها متوقّفه على إحراز عدم القرينه في مجلس التخاطب كما هو الحق، فالعامّ ينعقد له الظهور من

دون أن يمنع عنه مانع بالنسبة إلى القدر الزائد المشكوك (أى المرتكب للصغيره) (١).

إشكال على هذا الوجه:

(نقله المحقق النائيني (قدس سره) بعنوان «إن قلت» ثم أجاب عنه).

إن دليل حرمة إكرام العالم الفاسق و إن لم يكن رافعاً لظهور العامّ أى الإرادة الاستعماليه إلّا أنّه يوجب تقييد المراد الواقعي (الإرادة الجدّيه) بغير الفاسق و بما أنّ المفروض إجمال مفهوم الفاسق لتردده بين الأقل و الأكثر فالمراد الواقعي و الجدّي من العامّ أيضاً يكون مردّداً بين الأقل و الأكثر و حينئذ العامّ له ظهور بالإرادة الاستعماليه بالنسبه إلى القدر الزائد (و هو المرتكب للصغيره) و لكن بالنسبه إليه بالإرادة الجدّيه مجمل، فالإجمال يسرى إلى العامّ.

جواب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإشكال:

(٢)

إنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم باعتبار كونها مرآه للحقائق التي تطابقها في الخارج، لا بما هي مفاهيم و عليه فإذا كان دليل وجوب إكرام العالم عامّاً بالنسبه إلى كل انقسام يمكن أن يفرض في مفهوم العالم ككونه مرتكب الكبيره و غيره و كونه مرتكب الصغيره و غيره، فيإزاء كل انقسام يفرض في العامّ تكون فيه جهه إطلاق لا ترفع اليد عنها إلّا بدليل.

و المرتكب للصغيره هنا لا يعلم دخوله في مفهوم الفاسق المقيد للعامّ بما أنّه حاك عن مطابقه في الخارج، فلا يكون هناك موجب لرفع اليد عن ظهور العامّ.

و أمّا حجيه ظهور العامّ، فالمانع منها منحصر بما يدلّ على عدم وجوب إكرامه،

ص: ٢٦٩

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٦٤.

٢-٢. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣١٦ و في طبع آخر ج ١، ص: ٤٥٦.

الكاشف عن تقييد المراد الواقعي بعدمه و المفروض أنه لادليل عليه، لإجمال المخصّص فيبقى ظهور العامّ فيه بلا معارض فيكون رفع اليد عنه بلا موجب.

(فإنّ العقلاء بنوا على أنّ الإرادة الاستعماليه أُريدت جدّاً إلّا إذا قامت قرينه على الخلاف).

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) على جواب المحقّق النائيني (قدس سره) نقضاً:

إنّ المحقّق النائيني (قدس سره) قال في مسأله من كان مديوناً لرجل و شكك في أنّه تسعه دنانير أو عشره: لا يجب عليه إلّا إعطاء تسعه دنانير و تجرى البرائه بالنسبه إلى الدرهم الزائد و لكن إذا كان هناك عنواناً مثل عنوان «ما هو مكتوب في الذمه» فيجب عليه إعطاء عشره دنانير. (١)

فإنّه ربّ الحكم و الأثر على العنوان باعتبار التردد بين صدقه على العشره أ و التسعه فحكم باشتغال الذمه إلّا إذا أعطى عشره دنانير و هذا خلاف المبنى الذي ذكره في الجواب هنا حيث إنّ عنوان «ما في الذمه» باعتبار كونه مرآه للحقائق التي تطابقها في الخارج ينطبق على تسعه دنانير و الدينار الزائد المشكوك لم يعلم دخوله في مفهوم ما هو مكتوب في الذمه بما أنّه حاك عن مطابقه في الخارج.

ص: ٢٧٠

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٦ و قد أورد الأستاذ- في الدوريتين- على الميرزا بالنقض بما ذهب إليه فقهاً و أصولاً من ترتيب الأثر على العنوان، كما في مسأله الفحص عن المخصّص، فلو علم إجمالاً بورود المخصّصات على العام، فعثر على تسعه منها، قال بانحلال العلم و إن احتمل وجود العاشر، لكنّه لا يقول بهذا في الأخبار المخرجه في الكتب الأربعة، إذا كان موضوع العلم الإجمالي متعنواناً بعنوان «ما في الكتب الأربعة» بل عليه الفحص ... و كما في مسأله ما لو كان مديناً لزيد و شكك في أنّه تسعه دنانير أو عشره، فلا يجب عليه العشره إلّا إذا كان الموضوع «ما هو مكتوب في الدفتر»، فإنّه لو تردّد بين الأقل و الأكثر وجب أن يدفع الأكثر المسجّل في الدفتر.

جواب بعض الأساطين (دام ظلّه) عن الإشكال:

إنّ المخصّص المنفصل إنّما يكون مانعاً عن حجيه العامّ فيما إذا كان بنفسه حجّه و إلّا فلا اقتضاء له للمانعيه عن انعقاد ظهور العامّ في حجيته، و العام حجّه بالنسبه إلى القدر المتيقّن، أمّا بالنسبه إلى القدر الزائد المشكوك فليس بحجّه. (١)

استدلال بعض الأساطين (دام ظلّه) على القول الثالث:

إشاره

(٢)

إنّ أصاله العموم من الأصول اللفظيه و الدليل على حجيتها هو بناء العقلاء فإنّهم يتمسّكون بأصاله العموم للكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم و لكنّنا نرى أنّهم يتوقفون في أمثال ما نحن فيه و الشاهد عليه أنّه إذا قال المولى: «اشتر لي قطعه من السجّاد» و قال بدليل منفصل عنه «لا تشتري السجّاد من صنائع مدينه كذا» فشككنا في أنّه يمنع من السجّاد المصنوع في داخل البلد أو الأعم منه و من حومته فإنّ العقلاء حينئذ يتوقفون حتّى يتّضح المراد عندهم.

بلا حظ عليه:

ينبغي أن نمثّل بالعامّ الذي خصّص بالمخصّص المنفصل (لا بالمطلق المقيد)

فنقول: إذا قال المولى «أكرم كل عالم» أو قال «أكرم العلماء» ثم بعد ذلك قال بدليل منفصل عنه «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فبرى أنّ العقلاء يعاملون «لا تكرم الفسّاق» معاملة «لا تكرم المرتكب للكبيره» حيث إنّّه لا يتحقّق لهذه الجملة ظهور في حرمة إكرام المرتكب للصغيره فضلاً عن حجيه هذا الظهور و

ص: ٢٧١

١- ١. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٦٧.

٢- . و هو التوقّف و عدم جواز التمسّك بأصاله العموم.

حينئذ إذا قاموا بالجمع بين الأدلّة يرون أنّ العامّ هو إكرام كل عالم و الخاصّ هو حرمة إكرام المرتكب للكبيره و الجمع بين الأدلّه يقتضى التمسك بعموم «أكرم كل عالم» إلّا المرتكب للكبيره، فالحق جواز التمسك بالعامّ فى هذه الصوره.

فإنّ توقف العقلاء فى المثال الذى ذكره قد يكون من باب التفحص عن المخصّص حيث يمكن الاتصال بالمولى و الاستفسار عنه و أمّا فى الروايات الوارده عن المعصومين (عليهم السلام) فلانجد روايه حتّى يعين لنا حكم حومه البلد.

الصوره الرابعه: المخصّص المنفصل المرّد بين المتباينين

إنّ الحقّ هو أنّ إجمال المخصّص يسرى فى هذه الصوره إلى العامّ و إن كان ظهور العامّ ينعقد فى العموم و لكنّ العلم الإجمالى بخروج أحد المتباينين عنه يمنع عن حجه هذا الظهور بالنسبه إليهما، فالمقتضى لشمول العامّ للمتباينين موجود و لكن العلم الإجمالى بخروج أحدهما عن العامّ يمنع عنه و قد يستفاد من كلام بعضهم أنّ أصاله العموم قاصره اقتضاء عن شمول المتباينين و على أى حال لا يمكن التمسك بأصاله العموم، و يكون العامّ مجملاً حكماً. (و مثاله قول المولى «أكرم كل عالم» و قوله منفصلاً عنه «لاتكرم زيداً العالم» مع أنّ زيداً العالم مرّد بين رجلين.)

إنّ الأعلام اختلفوا فى جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه فقال بعضهم بجواز التمسك بالعامّ و بعضهم بعدم الجواز.

و قد اختلفوا أيضاً فى تعيين القائلين بالجواز. (١)

ص: ٢٧٣

١- . أشار بعض الفضلاء فى حاشيه الكفايه ج ٢، ص ١٥٤: لا يخفى عليك: أنّ هذه المسأله من المسائل التى يبتنى عليه كثير من الفروع الفقهيّه. و فيها أقوال: القول الأوّل: عدم جواز التمسك بالعامّ مطلقاً. ذهب إليه كثير من المتأخرين، منهم المحققان: العراقي و الحائرى، و المحقق الخوئى و بعض الأعاظم. فراجع درر الفوائد ج ١، ص ١٨٤؛ نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٥١٨؛ المحاضرات، ج ٥، ص ١٨٣؛ مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٥٤. القول الثانى: جواز التمسك به مطلقاً. و هذا منسوب إلى المشهور من قدماء الأصحاب كما فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٥١٨. و نسب إلى المحقق النهاوندى على ما فى تهذيب الاصول، ج ٢، ص ١٩. و قد ينسب إلى الفقيه اليزدى حسبما أفتى فى كثير من الفروع على الأخذ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه. و لكن السيد المحقق الخوئى دفع نسبه إليه، فراجع المحاضرات، ج ٥، ص ١٨٥ - ١٨٨. القول الثالث: التفصيل بين المخصّص اللبى و المخصّص اللفظى، فيجوز التمسك به فى الأوّل و لا يجوز فى الثانى. و هذا القول نسبه المحقق النائينى إلى الشيخ الأعظم الأنصارى و قال: «أوّل من أفاد ذلك هو الشيخ على ما فى التقرير». فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٣٦. و لكنّ السيد البروجردى دفع نسبه إلى الشيخ، و نسب إليه - بعد ما ذكر نصّ ما فى مطارح الأنظار، ص ١٩٤ - أنه فرّق بين ما إذا كان للمخصّص ص عنوان، و ما إذا ما لم يكن للمخصّص ص عنوان، فلا يجوز التمسك بالعامّ على الأوّل، و يجوز على الثانى. نهايه الأصول، ص ٢٩٧ - ٢٩٨. القول الرابع: التفصيل بين المخصّص اللفظى و المخصّص اللبى المتصل الذى يصحّ أن يتكل عليه المتكلّم فى بيان مراده و بين المخصّص اللبى المنفصل الذى لا يصحّ أن يتكل عليه المتكلّم فى بيان مراده، فلا يجوز التمسك بالعامّ فى الأوّل، و يجوز فى الثانى. و هذا ما اختاره المصنّف فى المقام، كما يأتى. القول الخامس: التفصيل بين المخصّص اللفظى و المخصّص اللبى الذى لا يوجب تقييد موضوع الحكم و تضييقه و بين المخصّص اللبى الذى يوجب تقييد موضوع الحكم. فلا يجوز التمسك به فى الأوّل، و يجوز فى الثانى. و هذا ما اختاره المحقق النائينى فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٣٦ - ٥٣٩.

قال المحقق النائيني (قدس سره): (١) إنّ القول بالجواز منسوب إلى المشهور بل الأشهر وربما نسب أيضاً إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢).

و نسب هذا القول إلى الشهيد الثاني (قدس سره) من القدماء و إلى صاحب العروه (قدس سره) من المتأخرين و لكن كل ذلك مستنبط من الفروع الفقيهيه التي أوردوها في كتبهم و لذا اختلف في صحّه الانتساب و تردّد بعض الأعلام منهم المحقق النائيني (٣) و المحقق الخوئي (قدس سرهما) في صحّه انتساب القول بالجواز إلى هؤلاء الأعلام.

و المحقق الخوئي (قدس سره) قال: إنّ النزاع وقع في المخصّص المنفصل أمّا المخصّص المتّصل فلا نزاع بين الأعلام في عدم جواز التمسك بالعامّ فيه (٤).

ص: ٢٧٤

١- . أجدد التقريرات، ج ١، ص ٤٥٨: ربما ينسب إلى المشهور أو الأشهر جوازه لأجل فتواهم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين أن تكون يد ضمان و عدمه بل ربما ينسب إلى العلامة الأنصاري التمسك بعمومات أدله انفعال الماء في الحكم بنجاسه الماء المردد أمره بين كونه قليلاً- قابلاً- للانفعال و كونه كثيراً معتصماً بنفسه و سيأتي الكلام في صحه نسبه ذلك إلى المشهور و عدمها إن شاء الله تعالى (و كيف كان) فالحق هو عدم جواز التمسك بعموم العام عند الشك من جهه الشبهه الخارجيه سواء في ذلك القضية الحقيقيه و القضية الخارجيه.

٢- . مطارح الأنظار، ص ١٩٢-١٩٣.

٣- . أجدد التقريرات، ج ١، ص ٤٦١: و أما نسبه التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصدقيه إلى المشهور من جهه ذهابهم إلى الضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد عاديه و كونه غير عاديه (فتحقيق الحال) فيها هو ان مسأله جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه و عدمه لم تكن محرره في كلام المشهور و لم يعلم أنّ وجه ذهابهم إلى الضمان هو ما ذا فقد ذهب بعضهم إلى أنّه من جهه تجويزهم التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه و ذهب آخر إلى أنّه من جهه التمسك بقاعده المقتضى و المانع و في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٢٣.

٤- . المحاضرات، ج ٤، ص ٣٣٤.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) قد فصّل بين ما إذا كان المخصّص لفظياً فلا يجوز التمسك بالعام فيه و ما إذا كان المخصّص لبياً فيجوز التمسك بالعام فيه و صاحب الكفايه (قدس سره) قال بعدم جواز التمسك بالعام في المخصّص اللفظي و فصل في المخصّص اللبي. (٢)

فلا بدّ أن نبحث هنا عن جهتين:

الجهة الأولى المخصّص اللفظي و الجهة الثانية المخصّص اللبي.

ص: ٢٧٥

-
- ١- . مطارح الأنظار، ط.ق، ص ١٩٤.
 - ٢- . كفايه الأصول، ص ٢٢٢؛ و أمّا إذا كان لبياً فإن كان ممّياً يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كما لمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّما في الخصوص و إن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه.

الجهه الأولى: التمسك بالعام في الشبه المصداقيه إذا كان المخصص لفظياً

إشاره

و هو إما متصل أو منفصل.

المخصص اللفظي المتصل:

لا- خلاف في عدم جواز التمسك بأصالة العموم فيه و الوجه في ذلك هو أنّ المخصيص المتصل يمنع عن انعقاد الظهور في العموم فلا اقتضاء للعام بالنسبه إلى شموله للفرد المشكوك بالشبه المصداقيه.

المخصص اللفظي المنفصل:

القول الأول: لايجوز التمسك بالعام فيه أيضاً.

الوجه في ذلك: إنّ العام بعد مجيء الخاص يتعنون بما هو غير الخاص أو ضدّ الخاص فيصير «أكرم كل عالم» بعد التعنون بغير الخاص أو ضده: «أكرم كل عالم غير فاسق» و المخصيص المنفصل هو قوله «لا تكرم الفساق من العلماء»، و الفرد المشكوك هو دائر بين دخوله في هذا أو ذاك و هذا من دوران الفرد بين الحجيتين و لا يمكن التمسك بإحدى الحجيتين فيه.

هذا مضافاً إلى أنّ العام حكم على موضوع معين و مرتبه الحكم متأخر عن مرتبه الموضوع فلا يمكن إحراز الموضوع بالتمسك بعموم الدليل فيما إذا شككنا في كون الفرد موضوعاً للدليل أم لا و إلّا يلزم أن يكون المتأخر متكفلاً للمتقدم و هو محال.

إشاره

استدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: قاعده المقتضى و المانع

إشاره

(١)

إنّ عنوان العام من قبيل المقتضى لثبوت الحكم لكل واحد من الأفراد المتحققه في الخارج و عنوان الخاص من قبيل المانع له و إذا أحرزنا وجود المقتضى و شككنا في وجود المانع فتجرى قاعده المقتضى و المانع.

إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الاستدلال:

(٢)

أمّا صغرياً: فإنّ عنوان المخصّص لا ينحصر في كونه من قبيل المانع دائماً، بل ربّما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما في قوله (عليه السلام): «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» (٣) أو «بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» (٤).

ص: ٢٧٧

١- . الأصل فيها هو المحقق الشيخ هادي الطهراني و ملخص ذلك: إنّهُ كَلَّمَا عَلِمَ بِالْمَقْتَضَى وَ شَكَ فِي الْمَانِعِ فَالْأَصْلُ عَدَمُهُ، وَ الْعَامُ وَزَانُهُ وَزَانُ الْمَقْتَضَى وَ زَانُ الْخَاصِّ وَزَانُ الْمَانِعِ، فَمَنْ عَلِمَ بِكَوْنِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ شَكَ فِي عَدَالَتِهِ وَ فَسَقَهُ فَهُوَ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِ وَ حُكْمُهُ وَجُوبُ الْإِكْرَامِ، وَ لَا يَصْلِحُ الْمَخْصُصُ لِلْمَانِعِ لِلشَّكِّ فِي كَوْنِهِ فَاسِقًا.

٢- . أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٣٢٢ و ط آخر ج ١، ص ٤٦٠.

٣- . محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ. الوسائل، ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ١، ص ٣٦٥. أيضاً: محمد بن علي بن الحسين قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ. الوسائل، ج ١، ص ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ٦.

٤- . عوالي اللآلئ، قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. المستدرک، ج ٤، ص ١٥٨، ح ٥، باب ١. أيضاً: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ

عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ...» الوسائل، ج ٦، ص ٣٧، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

و أما كبروياً: فإنّ قاعده المقتضى و المانع ممّا لم يدلّ عليها دليل شرعى أو عقلى فكيف يمكن التمسك بها فى إثبات قاعده صوليه أو فرعيه.

الوجه الثانى:

إشاره

إنّ عموم العامّ حجّه فيما لا يكون هناك حجّه أقوى على خلافه و بما أنّ دليل المخصّص لا يكون حجّه فى الأفراد التى لم يحرز دخولها تحت عنوان موضوعه، تبقى حجيه العامّ فيها بلا معارض.

إيراد المحقق النائنى (قدس سره):

(١١)

إنّ دليل المخصّص (بعد تقييده للعامّ بغير أفراد الخاصّ الواقعيه و ثبوت هذا التقييد عند المخاطب) يوجب ارتفاع حجيه دليل العامّ إلّا فى المقيد بغير عنوان الخاصّ و صدق العامّ المقيد بغير عنوان الخاصّ على الأفراد المشتبهه مشكوك فلا يمكن التمسك بعموم العامّ.

فالحق هو عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه فى المخصّص من اللفظى المتّصل و المنفصل (وفقاً للشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائنى (قدس سره) و سائر الأعلام).

ص: ٢٧٨

الجهه الثانيه: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لثباً

اشاره

في هذا القسم نذكر أربع نظريات:

النظريه الأولى:

إنّ الشيخ الأنصاري (قدس سره) و بعض الأعلام قالوا بجواز التمسك بالعام مطلقاً فيما إذا كان المخصص لثباً. (١)

النظريه الثانيه: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ المخصص اللبّي على قسمين:

الأول: أن يكون ممّا يصحّ عرفاً أن يتكل و يعتمد عليه المتكلم فيما إذا كان في مقام البيان بأن كان حكماً عقلياً ضرورياً أو كان ارتكازاً قطعياً عقلائياً بحيث يعد عرفاً قرينه متصله بالكلام مانعه عن انعقاد الظهور في العموم، و حينئذ لا يجوز التمسك بالعام.

الثاني: ألما يكون بهذه المشابه، بل يكون حكماً عقلياً نظرياً أو بناءً عقلائياً أو إجماعاً بحيث لم يعدّ عند العرف قرينه متصله بالكلام، فحينئذ يجوز التمسك بالعام.

ص: ٢٧٩

١- و أمّا صاحب الكفايه (قدس سره) قال بالتفصيل و في قبال ذلك قال المحقّق النائيني (قدس سره) بعدم جواز التمسك بالعام و استثنى عنه مورداً خاصاً.

٢-٢. كفايه الأصول، ص ٢٢٢.

الوجه الأول:

هو أنّ العامّ الملقى من المولى الكاشف عن الإراده الجديه حجّه ما لم تقم قرينه قطعيه على خلافه فإذا قال المولى «أكرم جيرانى» و علمنا بأنّه لا يريد إكرام من كان عدواً له من الجيران فحيثئذ العامّ حجّه فى جميع أفراد الجيران إلّا من علم بخروجه للعلم بعداوته، أمّا الفرد المشكوك العداوه فلا حجّه على خروجه، فالعامّ حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك من دون قيام حجّه أخرى عليه.

الوجه الثانى:

إنّه يصحّ مواخذة المولى على العبد لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له فحيثئذ تصحّ عقوبه العبد على مخالفته للمولى و لا يصحّ الاعتذار من العبد عن هذه المخالفه بمجرد احتمال العداوه.

الوجه الثالث:

إنّ السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التى هى ملاك حجيه أصاله الظهور استقرت على حجيه الظهورات مع احتمال إرادته ما هو خلاف الظاهر، فإنّ العقلاء لا يرفعون اليد عن تلك الظهورات (التي منها الظهور فى العموم) بمجرد احتمال إرادته خلافه.

الوجه الرابع:

هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى جريان أصاله العموم بالنسبه إلى الفرد

المشكوك هو أنه ليس من أفراد المخصّص فيقال في مثال «لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبِهِ» إنّ فلاناً (مثل عمر بن عبد العزيز) داخل تحت عموم جواز لعن بني أميه و إن شككنا في إيمانه، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن.

إيراد بعض الأساطين (دام ظلّه) على هذه الوجوه:

((١))

أما الوجه الأول فيرد عليه: إنّ هنا قامت حجّة أخرى فإنّ الإجماع حجّه و السيره العقلائيّه حجّه و حكم العقل حجّه و الفرد المشكوك مردّد بين الحجّتين.

أما الوجه الثاني فيرد عليه: إنّ المؤاخذه هي فيما قامت الحجّه من دون حجّه أخرى على خلافه و هنا الفرد المشكوك مردّد بين الحجّتين.

أما الوجه الثالث فيرد عليه: إنّ السيره العقلائيّه في أمثال المقام هو التوقف.

أما الوجه الرابع فيرد عليه: إنّ حجّيه العامّ و حجّيه المخصّص بالنسبه إلى الفرد المشكوك بمثابة واحده فهو مردّد بينهما فلا يجريان بالنسبه إليه.

النظريه الثالثه: عن المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

((٢))

إنّ المخصّص اللبّي إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان صارفاً لظهور الكلام و موجبا لعدم انعقاد الظهور إلّا في الخاصّ من أوّل الأمر فحكمه حكم القرينه المتّصله اللفظيه فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهه المصدقيه مع القرينه المتّصله كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه.

أمّا إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور

ص: ٢٨١

١-١. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٧٤.

٢-٢. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٤٢.

العام من أول الأمر فحكمه حكم المخصّص المنفصل اللفظي، إذ كما أنّ المخصّص اللفظي بعد تقدّمه على عموم العام يكشف عن تقييد المراد الواقعي و عدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً، فلا يمكن التمسك به عند عدم إحراز تمام موضوعه، لأجل الشك في وجود التقييد، كذلك المخصّص اللبّي يكشف عن التقييد المزبور، فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز تمام موضوعه، فإنّ الاعتبار في عدم جواز التمسك بالعموم إنّما هو بالمنكشف أعني به تقييد موضوع الحكم لبّاً لا- بخصوصيه الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً.

فالتحقيق أن يقال: إنّ ما يسمّى بالمخصّص العقلي إن كان بمعنى ما يوجب تقييد موضوع الحكم و تضييقه نظير تقييد الرجل في قوله (عليه السلام): «يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَأَنَّ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا» (١) إلى آخره، بكونه عادلاً- لقيام الإجماع على ذلك فحاله حال المخصّص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الأفراد المشكوك فيها، لما عرفت من أنّ المخصّص اللبّي إذا كان عقلياً ضرورياً فحكمه حكم القرينه المتّصله و إذا كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً فحكمه حكم القرينه المنفصله.

و على كلّ تقدير لا يمكن التمسك بالعموم بعد تقييد موضوع الحكم واقعاً.

و أمّا إذا كان المراد من المخصّص اللبّي إدراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً إمّا بنفسه أو لأجل قيام الإجماع على ذلك من دون أن يتقيد موضوع الحكم به لعدم صلوح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك فلا إشكال في جواز التمسك بالعموم حينئذ و كشفه بطريق الإثّن عن وجود الملاك في تمام الأفراد، فإذا شك في وجود الملاك في فرد، كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود

ص: ٢٨٢

١- الوسائل، ج ٢٧، ص ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى و ما يجوز أن يقضى به، ح ١.

الملائك فيه هذا نظير قوله (عليه السلام): «لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِّيهِ قَاطِبِهِ» مع حكم العقل بأن ملائك لعنهم إنما هو بغضهم لأهل البيت (عليهم السلام)، فالمؤمن منهم على تقدير وجوده لا يشملهم اللعن المزبور فإذا شك في إيمان فرد منهم، جاز التمسك بالعموم و يحكم عليه حينئذ بأنه غير مؤمن و إلا لما جاز لعنه.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها:

(١)

إن ما أفاده (قدس سره) من أن المخصّص اللبّي قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملائك الحكم و أن يكون قيداً للموضوع لا يمكن المساعدة عليه بوجه حيث إن كل ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبة إليه إلى قسمين أو أزيد يستحيل أن يكون من قبيل ملائك الأحكام، بل لا بدّ من أن يكون الموضوع بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو بعدمه.

النظريه الرابعه: عن المحقق الخوئي (قدس سره)

إشارة

(٢)

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) قد وافق المحقق النائيني (قدس سره) في عدم جواز التمسك بالعامّ فيما كان المخصّص اللبّي حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً أو نحو ذلك إذا كانت القضية المتكفّله لإثبات حكم العامّ من القضايا الحقيقيه التي يكون تطبيق الموضوع على أفرادها في الخارج بنظر نفس المكلف.

و لكنّه قد خالف المحقق النائيني (قدس سره) (٣) في ما إذا كانت القضية من قبيل

ص: ٢٨٣

١- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٣٥٩.

٢- . المحاضرات، ج ٤، ص ٣٥٤ إلى ٣٥٩.

٣- . قال بعض الأساطين: إنّ الميرزا رحمه الله قال بعدم جواز التمسك بالعام عند الشك من جهة الشبهه الخارجيه، سواء في ذلك القضية الحقيقيه و الخارجيه، فقال: أمّا الحقيقيه، فلما عرفت من أنّ شأن أداه العموم فيها إنّما هو تسريه الحكم إلى كلّ قسم من الأقسام التي يمكن انقسام مدخول الأداه بالإضافة إليها ... و أمّا القضية الخارجيه، فلأنّ غايه ما يمكن أن يتمسك به لجواز التمسك بالعموم في الشبهه المصدقيه فيها، هو أنّ المتكلم في موارد القضايا الخارجيه هو الذي تكفل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجيه، فيكون ظهور كلامه متبّعاً في غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله في عنوان الخاص. لكنه يندفع: بأنّ لانشك في أنّ نحو استعمال العام في القضايا الخارجيه لا يباين نحوه في القضايا الحقيقيه في أنّ عنوان

العام إنما يؤخذ في موضوع الحكم في مقام الإثبات مرآة إلى أفراده الخارجيه أو المقدّره ... لكنّ السيد الخوئي في المحاضرات ذهب إلى التفصيل. ثمّ قال بعض الأساطين: أنّ مجرد الفرق بين القضيتين - بأنّه في الحقيقيه جعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، بخلاف الخارجيه حيث إنّ المولى قد أحرز وجوده - غير كافٍ، بل الظاهر ضروره وجود قرينه حاله أو مقالیه - علاوة على كون القضية خارجيه - للدلاله على عدم إيكال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف، مثلًا: إذا قال المولى: «أكرم من في المدرسه» كان الموضوع هو «من في المدرسه» لكنّه لا يتكفّل وجود زيد فيها، بل الفحص عن هذا بعهدته المكلف ... تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٧٨.

القضايا الخارجيه، فقال: إن علم من الخارج أنّ المولى و كّل إحراز موضوع العامّ إلى نفس المكلف فحاله حال المخيّص ص اللفظي، كما إذا ورد في دليل: «أعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً»، و علم من الخارج أنّ مراد المولى هو المعيل دون المجرد، و لازم ذلك بطبيعته الحال هو العلم بتقيد موضوع العامّ بعدم كونه مجرداً، فعندئذ إذا شكّ في طالب علم أنّه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه، لعدم إحراز أنّه من مصاديق العامّ.

و إن لم يعلم من الخارج ذلك، صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه و السبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد، و لم يكل ذلك إلى المكلف، و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجّه على المكلف في الموارد المشكوك فيها، فإذا أمر

المولى خادمه بإكرام جميع جيرانه، فإنّ ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنّه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه و أحرص وجود الملاك في الجميع و هذا الظهور حجّه و لا يجوز التعدي عن مقتضاه إلّا إذا علم بأنّ زيداً مثلاً عدوّه و لا ملاك لوجوب الإكرام فيه جزماً و سكوت المولى عن بيانه لعلّه لأجل مصلحه فيه أو مفسده في البيان في المولى الحقيقي و العرفي أو لغفله أو جهل بوجود الملاك في المولى العرفي فقط.

فتحصّل من ذلك أنّ هنا صوراً أربع:

إنّ المخصّص اللبّي إن كان حكماً عقلياً ضرورياً أو ارتكازاً قطعياً عقلائياً^(١) بحيث يعدّ قرينه متصله فيوجب عدم انعقاد الظهور في العموم فلا يمكن أن يتمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه وفاقاً لصاحب الكفايه (قدس سره) و من تبعه و خلافاً للشيخ الأنصاري (قدس سره).

و أمّا إن كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً أو سيره عقلايه أو متشرعيه بحيث لا يعدّ عند العرف قرينه متصله فحينذ إذا كان العامّ بنحو القضيّه الحقيقيه^(٢) فلا يمكن التمسك بالعامّ وفاقاً للمحقّق النائيني و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) و خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره) حيث إنّ المخصّص اللبّي (و إن لم يكن لفظياً فلا يوجب تقييد لفظ العموم بحسب القضيّه اللفظيه) إلّا أنّه يعطى للعامّ لوناً بحسب المراد الواقعي و مرحله الحجيه فيوجب تقييد العامّ، فلا يمكن التمسك به في الشبهه المصداقيه، كما تقدّم في المخصّص المنفصل.

ص: ٢٨٥

١- . و هي الصورة الأولى.

٢- . و هي الصورة الثانيه.

و أما إذا كان العام بنحو القضية الخارجيه فإن علمنا أنّ المولى (١) وكل إحراز موضوع العام إلى المكلف فلا يمكن التمسك بالعام.

و إن لم يعلم ذلك (٢) فظهور الكلام هو أنّ المولى تكفل لإحراز ذلك فيتمسك بالعام بالنسبه إلى الأفراد المشكوك فيها في الشبهه المصدقيه (و مثال «لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبِهِ» من هذا القبيل، فإنه قضيه خارجيه تكفل الشارع لإحراز انطباق موضوع حكم اللعن على جميع الأفراد).

خلاصه البحث:

إنّ إجمال المخصّص في الشبهه المفهوميه يسرى إلى العام فلا يمكن التمسك بالعام إلّا في المخصّص المنفصل المردد بين الأقلّ و الأكثر و في الشبهه المصدقيه يسرى إلى العام مطلقاً فيما إذا كان المخصّص لفظياً فلا يمكن التمسك بالعام أيضاً.

و أمّا الشبهه المصدقيه فيما إذا كان المخصّص لبياً يسرى إجماله إلى العام فلا يمكن التمسك بالعام أيضاً إلّا في صورته واحده و هي أن يكون المخصّص اللبى حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً و كانت القضية خارجيه فيما إذا لم يعلم أنّ المولى وكل إحراز موضوع العام إلى المكلف أو فقل: فيما إذا تكفل المولى لإحراز موضوع العام.

ص: ٢٨٦

١- . و هي الصوره الثالثه.

٢- . و هي الصوره الرابعه.

أشاره

ص: ٢٨٧

إحراز المصداق المشتبه بالأصل العملي الموضوعي

فيه أمران و تبيينان:

الأمر الأول: هل يتعنون العام بنقيض عنوان الخاص أو لا؟

إشاره

اختلف الأعلام هنا على مسلكين: (١)

أما المسلك الأول:

فهو أنّ قضيه التخصيص هي كالتقييد في المطلقات حيث إنّهُ يقتضى إحداث عنوان إيجابى أو عنوان سلبى في الأفراد الباقية بعد التخصيص فيتقيد موضوع الحكم في «أكرم كل عالم» بالعالم العادل أو بالعالم غير الفاسق.

و أما المسلك الثانى:

فهو أنّ قضيه التخصيص مجزّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ على بقيه الأفراد أو الأصناف، من دون

ص: ٢٨٩

١- . كما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) عند بيان نظريته من جريان الاستصحاب الحكيمى. نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٥٢٧.

اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في موضوع حكم العام في الأفراد أو الأصناف الباقية، و إن فرض ملازمه تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق مثلاً من باب الاتفاق للعدالة أو عدم الفسق.

فالمحقق العراقي (١) و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) (٢) قالا بعدم تعنون العام بعنوان عدم المخصيص خلافاً للمحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله).

آراء الأعلام في هذه المسألة:

الأول: رأي المحقق الخراساني (قدس سره)

إشاره

قال: «إنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالأستثناء من المتصل كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص». (٣)

تفسيران لكلام صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

أمّا قوله: «كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان خاص» فقد اختلف في تفسيره:

التفسير الأول:

قال المحقق الإيرواني (قدس سره): إنّ تعبيره «بل بكل عنوان» مسامحه و مراده هو أنّ الباقي تحت العام بعد التخصيص غير معنون بعنوان خاص وجودي مقابل

ص: ٢٩٠

١- . نهاية الأفكار، ج ١-٢، ص ٥٢٧.

٢- . نهاية الدرايه في شرح الكفايه، ج ٢، ص ٤٥٢.

٣- . كفايه الأصول، ص ٢٢٣.

لعنوان المخصّص و لكنه معنون بالعنوان العدمى (و هو عدم عنوان المخصّص). (١)

قال المحقّق الخوئى (قدس سره): (٢) يكون مراده منه أنّ العامّ لا يعنون بشيء من العناوين إلّا بنقيض عنوان الخاصّ و إن كانت العبارة قاصره عن إفادته.

و هكذا فسّره فى منتهى الدرايه (٣) فقال: أمّا تعنونه بعنوان خاصّ عدمى و هو عدم عنوان المخصّص فمما لا بدّ منه، فإذا خصّص العلماء فى قوله «أكرم العلماء» بمثل «لاتكرم النحويين»، فيعنون الباقي تحت العامّ بالعلماء غير النحويين.

فالباقى تحت العامّ بعد التخصيص لا يعنون بعنوان خاصّ بل هو باقٍ على ما كان عليه العامّ قبل التخصيص من اللاعنوانيه، فكلّ عنوان كالهاشميه و الغنى و الفقر و العرييه و العجميه و غيرها مما كان ثابتاً للعامّ (كالعلماء) قبل التخصيص، فهو باقٍ على حاله و لم ينلّم شيء من تلك العناوين بطرؤ التخصيص عليه إلّا عنوان الخاصّ، فإنّه خرج عن العناوين التى كانت تحت العامّ فكان العامّ معنوناً بعدم عنوان المخصّص.

التفسير الثانى:

قد استظهر المحقّق الإصفهانى (قدس سره) و بعض الأساطين (دام ظلّه) من كلام صاحب الكفايه (قدس سره) أنّه نفى تعنون العامّ بعد التخصيص بعنوان وجودى أو عدمى حتّى عنوان عدم المخصّص.

هذا اختلاف الأعلام فى تفسير كلام صاحب الكفايه (قدس سره) .

ص: ٢٩١

١- . نهاية النهايه، ج ١، ص ٢٨٤.

٢- . على ما فى هدايه فى الأصول، ج ٢، ص ٣٣٥.

٣- . منتهى الدرايه، ج ٣، ص ٥٤٠.

و الحقّ مع المحقّق الإصفهاني (قدس سره) (١١) و بعض الأساطين (دام ظلّه) (٢٢) فإنّ إطلاق قول صاحب الكفايه (قدس سره) «لما كان غير معنون بعنوان خاص» هو عدم تعنون الباقي تحت العامّ بعنوان خاصّ وجودياً كان أو عدمياً.

أمّا قوله بعد ذلك «بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ» فقد فسّرهما بعضهم بأنّ العامّ يتعنون بكلّ عنوان مثل الهاشميه و الفقر و الغنى و أمثالها، إلّا أنّه خرج عنه عنوان المخصّص فعلى هذا لا يدلّ عبارته على تعنون العامّ بعدم عنوان المخصّص.

و يحتمل أن يكون كلام صاحب الكفايه (قدس سره) هكذا «بل غير معنون بكلّ عنوان لم يكن بعنوان الخاصّ» (٣٢) بمعنى أنّ إطلاق العامّ و إن يشمل جميع الحالات من الفقر و الغنى و الهاشميه و غيرها إلّا أنّ العامّ لا يتعنون بهذه العناوين كما أنّه لا يتعنون بعنوان الخاصّ (المخصّص) لا- وجودياً و لا عدمياً، فإنّ العامّ و إن كان شاملاً لجميع تلك الأحوال إلّا أنّه لا يتعنون بعنوانها فى نفس الدليل و على هذا الاحتمال أيضاً لا يتعنون العامّ بعنوان عدم المخصّص.

الثانى: استدلال المحقّق النائيني (قدس سره) على التعنون

(٤٤)

إذا فرضنا خروج قسم من الأقسام عن حكم العامّ: فإنّما يكون الباقي تحته بعد

ص: ٢٩٢

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٥٨.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٨٩.

٣- . كفايه الأصول، ص ٢٢٣.

٤- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٣٠.

التخصيص مقيداً بنقيض ما هو الخارج (أى معنوياً بعدم المخصص) فيكون دليل المخصص مقيداً لإطلاق العامّ و هو المطلوب.
و إمّا يبقى على إطلاقه بعد التخصيص و لا- ثالث لهما لأنّ الإهمال من الشارع محال و بما أنّ الثاني باطل جزماً لاستلزامه التناقض بين مدلولي دليل العامّ و الخاصّ يتعين الأول.

الثالث: رأى المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) (1) ذيل قول صاحب الكفايه (قدس سره) «لما كان غير معنون بعنوان خاص»: كما أشرنا إليه سابقاً: إنّ الواقع لا ينقلب عما هو عليه، فما هو الموضوع لحكم العامّ بحسب الظهور المنعقد له، يستحيل أن ينقلب عما هو عليه بسبب ورود كاشف أقوى، بل يسقط عن الحجيه في المقدار المزاحم.

لا يقال: يكشف المخصص عن أنّ الموضوع الحقيقي للحكم ما عدا الخاصّ، لا إنّّه يوجب انقلاب الظهور ليقل: إنّّه محال.

لأنّنا نقول: ليس للموضوعيه للبعث الحقيقي (الموجود بوجود منشأ انتزاعه) مقام إلما مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء و جعل الداعي إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائي محال، لأنّه مصداق جعل الداعي و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيروته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال.

فليس شأن المخصّص إلما إخراج بعض أفراد العامّ، و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنوياً بعنوان وجودى أو عدمى.

و يشهد له (مضافاً إلى البرهان) أنّ المخصص إذا كان مثل «لا تكرم زيدا»

ص: ٢٩٣

العالم» لا يوجب إلّا قصر الحكم على ما عداه، لا على المعنون بعنوان «ما عدا زيدا» أو شبهه هذا ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره).

ملاحظتنا عليه:

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) يصحّ بالنسبة إلى القضية اللفظية و لكن العبرة في تعيين موضوع العامّ هو مقام الجعل لأنّ الحكم أمر اعتباري يتعلّق بالموضوع في مقام الجعل و الأدلّة اللفظية كاشفه عن الحكم و موضوعه و الكشف عن الموضوع قد يتم في نفس الدليل العامّ و أخرى يتم في دليل آخر لفظياً كان أو لبياً.

الرابع: بيان المحقق الروحاني (قدس سره)

إشاره

قال صاحب منتقى الأصول (قدس سره) (١) في بيان وجه كلا القولين:

و الذي نراه أنّ الاختلاف بينهما مبناي، فكلّ منهما على حق في دعواه بناء على ما التزم به في مدلول أدوات العموم.

توضيح ذلك: إنّه إذا التزم برجوع العامّ إلى المطلق و أنّ شأن أدوات العموم ليس إلّا إفاده الاستغراقية أو المجموعيه أو البدليه و عموم المدخول مستفاد من جريان مقدّمات الحكمة (كما التزم به المحقق النائيني (قدس سره) و قرّبناه) (٢) كان التخصيص مستلزماً للتقييد بلا تردد، و ذلك لأنّ الملحوظ في العامّ ثبوتاً و في مقام تعلّق الحكم هو الطبيعه الشامله، فإذا خرج بعض الأفراد عن الحكم امتنع

ص: ٢٩٤

١- . منتقى الأصول، ج ٣، ص ٣٤٧.

٢- . منتقى الأصول، ج ٣، ص ٣٠٢.

لحاظ طبيعه حينئذ بنحو الشمول و هذا هو معنى امتناع الإطلاق، فيتعين أن تلاحظ مقيده بعدم عنوان الخاصّ.

و إن التزم بأنّ العامّ يختلف عن المطلق، و أنّ العموم مدلول الأداء نفسها و المدخول هو الطبيعه المهمله، فيكون مفاد العموم إرادته جميع أفراد الطبيعه المهمله، لم يكن التخصيص مستلزماً للتقييد، لأنّه لم يلحظ في مقام تعلق الحكم الطبيعه القابله للإطلاق و التقييد كى يتأتى فيه الترييد المزبور، بل لوحظ جميع أفراد الطبيعه المهمله، و لا معنى للإطلاق و التقييد فيه كى يتأتى الترييد المتقدّم بعد التخصيص، لأنّ الإطلاق و التقييد شأن الطبيعه و واقع «جميع الأفراد» ليس كذلك.

ملاحظتنا عليه:

إنّ ما أفاده في متقى الأصول و إن كان متيناً إلّا أنّه ليس تمام الملاك للقول بتعنون العامّ بعدم المخصّص و عدم تعنونه، كما أنّ المحقّق الخوئي (قدس سره) التزم بالمبنى الثانى و مع ذلك يقول بتعنون العامّ.

الخامس: استدلال بعض الأساطين على التعنون

(١)

إنّ القول بعدم التعنون مخدوش و الوجه في ذلك هو أنّ العامّ يقتضى جريان حكمه على جميع أفرادها و هذا الاقتضاء مما لا شبهه فيه، فالمخصّص لا بدّ أن يدلّ على فقدان شرط (مثل العداله) أو وجود مانع (مثل الفسق) بالنسبه إلى المقتضى حتّى يوجب قصر الحكم.

ص: ٢٩٥

فالباقى تحت العامّ هو ما يكون الشرط فيه موجوداً و المانع مفقوداً و الخارج عنه هو ما يكون الشرط فيه مفقوداً أو المانع موجوداً و حينئذ لا بدّ من القول بتعنون العامّ بعنوان الخاصّ.

و الحاصل من الأمر الأول تعنون العام بعدم المخصّص.

ص: ٢٩٦

الأمر الثاني: ما الأصل العملي إذا شك في دخول فرد تحت العام أو الخاص؟

إشاره

قبل بيان النظريات نذكر مقدمه فيها مطلبان:

المطلب الأول: الأصل العملي إما موضوعي وإما حكمي

إذا قلنا بعدم جواز التمسك بالعام بالنسبه إلى الفرد المشتبه، فلا بد أن نرجع إلى الأصل العملي و حينئذ إن قلنا بجريان الأصل الموضوعي فهو مقدم رتبه على جريان الأصل الحكمي فلاتصل النوبه إليه، و إن قلنا بعدم جريان الأصل الموضوعي فالمرجع هو الأصل الحكمي.

و صاحب الكفايه و جمع من الأعلام (قدس سرهم) قالوا بجريان الأصل العملي الموضوعي و خالفهم المحقق العراقي (قدس سره) فقال بجريان الأصل الحكمي.

المطلب الثاني: قد يكون الأصل الموضوعي استصحاب عدم الأزلي

إشاره

إنّ المخصّص قد يكون من الأعراض الطارئه على الذات بحيث يكون الفرد المشتبه غير متّصفه بها سابقاً (مثل الفسق و العداله و العلم و الجهل) فحينئذ يستصحب عدم فسق الفرد المشتبه في المثال المعروف «أكرم العلماء و لاتكرم الفسّاق منهم» فيحكم عليه بمفاد العام.

و قد يكون من الأوصاف اللازمه للذات غير المنفكّه إياها فحينئذ ليست للذات حاله سابقه تكون فيها فاقده لهذه الأوصاف (مثال ذلك قرشيه المرأه) و لذلك يكون جريان الاستصحاب بالنسبه إليها مشكلاً.

و الأعلام حاولوا لحلّ هذه المشكله من طريق جريان استصحاب عدم الأزلي.

إشاره

نذكرها ضمن مطالب ثلاثه:

الأول: محل النزاع عند صاحب الكفايه (قدس سره)

إن محل النزاع عند صاحب الكفايه (قدس سره) هو ما إذا كان المخصّي ص عنواناً وجودياً موجباً لتعنون العامّ بعدمه و ذلك يكون في الموردین الأولین من الموارد الثلاثه التي نذكرها:

المورد الأول: ما إذا كان العامّ مثل «أكرم العلماء» ثم جاء المخصّي ص المنفصل و هو «لاتكرم الفساق من العلماء»، فحينئذ يتعنون العامّ بعدم عنوان المخصّص.

المورد الثاني: ما إذا كان المخصّي ص المتّصل بالعامّ نظير الاستثناء مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» و نظير الشرط مثل «أكرم العلماء إذا لم يكونوا من الفساق» و نظير الغايه مثل «أكرم العلماء إلى أن يكونوا من الفساق».

المورد الثالث: ما إذا كان المخصّي ص المتّصل بالعامّ بحيث يوجب دخاله عنوان وجودي في الحكم مثل «أكرم كل عالم عادل» أو مثل «أكرم كل عالم إذا كان عادلاً».

و المورد الثالث خارج عن محل الكلام فالبحث يقع في الموردین الأولین و ذلك لوضوح أنّه لا- أصل لإحراز عداله الفرد المشكوك في المورد الثالث، إلّا إذا علمنا بسبق عدالته و شككنا في بقائها و أمّا فيما لم نعلم عدالته سابقاً فلا أصل عملي يحرز عدالته.

الثاني: بيان نظريته (قدس سره)

إنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمخصّص المنفصل أو بالمخصّص المتّصل الذي هو كاستثناء أو الشرط أو الغايه (أى المورد الأوّل والثاني من الموارد الثلاثة المذكوره) لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شدّد (و هو مورد توارد حالتى الفسق و العداله على شخص بحيث لم يعلم ما هو المتقدّم منهما و ما هو المتأخر، فالأصل حينئذ لايجرى فى شىء منهما) ممكناً فبذلك الأصل الموضوعي يحكم على الفرد المشتبه بحكم العامّ و إن لم يجز التمسك بالعامّ بلا كلام. (١)

الثالث: تتمه نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) فى جريان استصحاب العدم الأزلى

مقدمه: فى بيان آراء الأعلام فى استصحاب العدم الأزلى

اختلفت أنظارهم فيه: فقال بعضهم بجريان استصحاب العدم الأزلى مثل صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني (٢) و المحقق الخوئي (قدس سرهم) و بعض الأساطين (دام ظله). (٣)

و قال بعضهم بعدم جريان استصحاب العدم الأزلى مثل المحقق النائيني (٤) و المحقق البروجردى (قدس سرهما) (٥).

ص: ٢٩٩

١- . كفايه الأصول، ص ٢٢٣.

٢- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٦١.

٣- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٩١-٢٩٨.

٤- . أجود التقريرات، ط ق، ج ١، ص ٤٦٤.

٥- . نهايه الأصول، ص ٣٠٢.

و فضّل بعضهم فقالوا بجريانه بالنسبه إلى عوارض الوجود و بعدم جريانه بالنسبه إلى عوارض الماهيه مثل المحقق الحكيم (قدس سره). (١)

كلام صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ الدليل قام على تحييض المرأه إلى خمسين سنه و هذا الدليل عامّ و قد خصّص بالمرأه القرشيه.

فإنّه قد ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرَ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ». (٣)

فإنّ موضوع العامّ هي المرأه و موضوع المخصّص هي امرأه من قريش فإذا شك أنّ امرأه تكون قرشيه أم لا، فلا أصل عملي يحرز أنّها قرشيه أو أنّها غير قرشيه لأنّ المرأه إذا وجدت إمّا قرشيه و إمّا غير قرشيه.

فلا بدّ هنا من جريان استصحاب عدم تحقّق الانتساب بين هذه المرأه و بين قريش و هذا يكفي في اثبات حكم العامّ بالنسبه إلى المرأه التي شك في كونها قرشيه.

ص: ٣٠٠

١- . حقائق الأصول، ج ١، ص ٥٠٦ و المستمسك في شرح العروه الوثقى ج ١، ص ١٥٣.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٢٣: إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]. لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شد ممكناً فبذلك يحكم عليه بحكم العام و إن لم يجز التمسك به بلا كلام ضروره أنّه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنّه ممّا بقي تحته مثلاً إذا شك أنّ امرأه تكون قرشيه أو غيرها فهي و إن كانت وجدت إمّا قرشيه أو غيرها فلا أصل يحرز أنّها قرشيه أو غيرها إلّا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بينها و بين قريش تجدى في تنقيح أنّها ممن لا تحييض إلّا إلى خمسين لأنّ المرأه التي لا يكون بينها و بين قريش انتساب أيضا باقيه تحت ما دلّ على أنّ المرأه إنّما ترى الحمرة إلى خمسين و الخارج عن تحته هي القرشيه فتأمل تعرف.

٣- . الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٠، الباب ٣١ من أبواب الحيض. الحديث ٢.

و الوجه في ذلك هو أنّ العامّ قد خرج عنه المرأه التي كانت من قريش، و أمّا المرأه غير القرشيه و أيضاً المرأه التي لم يتحقّق الانتساب بينها و بين قريش كلاهما داخلان و باقيان تحت العامّ و كونها المرأه غير القرشيه و إن كان غير ممكن إحرازها، و لكن يمكن إحراز أنّها هي المرأه التي لم يتحقّق الانتساب بينها و بين قريش و ذلك بجريان استصحاب عدم تحقّق الانتساب بينها و بين قريش بنحو استصحاب العدم الأزلي.

إيراد المحقّق البروجردى (قدس سره) على استصحاب العدم الأزلي:

(١)

إنّ استصحاب العدم الأزلي ليس بحجّه و أدلّه الاستصحاب منصرفه عنه، لأنّه لا عرفيه له، فإنّ المرأه قبل وجودها في الأزل لا «هذيّه» لها، فكيف يستصحب عدم الانتساب بينها و بين قريش في الأزل.

أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظلّه):

(٢)

إنّ الانصراف قد يكون لندره وجود بعض الأفراد و أخرى لكثره استعمال اللفظ في بعض الحصص دون الأخرى و ثالثه للتشكيك في صدق المفهوم عرفاً على بعض الأفراد، و لا وجه هنا لدعوى انصراف الأدلّه، لأنّ العرف مرجع في تعيين المفاهيم و تشخيصها و أمّا تطبيق المفاهيم على مصاديقها فالمرجع فيه هو العقل و لا بدّ فيه من إعمال الدقّه العقليه و ما ادّعى هنا من التشكيك في الصدق، فلا يمكن الالتزام به لصدق «لاتنقض» في المقام، خصوصاً مع أنّ المشهور قالوا بجريان استصحاب عدم الجعل و هو من موارد استصحاب العدم الأزلي و

ص: ٣٠١

١- .نهايه الأصول، ص ٣٠٢.

٢- .تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٠١.

لذلك قال السيد المحقق الخوئي (قدس سره) بعدم جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الأحكام الكليه حيث إن استصحاب بقاء الحكم المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل.

و أما ما ادعى من أن المرأه قبل وجودها لا «هذيه» لها و لاتقبل الإشاره إليها فيرد عليه أننا نشير إلى هذه المرأه الموجوده و نقول: إن هذه المرأه مسبوقه بالعدم ذاتاً و أوصافاً أمياً عدم ذاتها فقد انتقض بوجودها و أمّا عدم صفاتها و منها القرشيه فلم يعلم انتقاضها بالوجود فنستصحب عدم قرشيتها.

فتحصّل من جميع ذلك صحه جريان استصحاب العدم الأزلي خلافاً للمحقق النائيني و المحقق البروجردى^٥ و وفقاً لصاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي^٥ و بعض الأساطين (دام ظله).

إيرادان على النظرية الأولى:

الإيراد الأول:

إشاره

إنّ عنوان المخصّص لا ينتفى بالأصل المذكور و الحاجه إلى استصحاب العدم الأزلي إنّما هو للفراغ عن حكم الخاصّ، لا للإدخال تحت العموم، لصدق عنوان العامّ بلا حاجه إلى الاستصحاب المذكور، فلا بدّ من جريان الاستصحاب حتى نثبت خروج الفرد المشتبه عن تحت عنوان المخصّص و استصحاب العدم الأزلي لا يجدي في ذلك، لأنّ انتساب المرأه إلى قرش لا يكون موضوعاً للمخصّص بنحو الوجود المحمولي، بل يكون موضوعاً للمخصّص بنحو الوجود النعتي (الوجود الرابط)، فعلى هذا نفى كونه المحمولي ليس نفيّاً لعنوان المخصّص حتّى ينفي به حكمه، بل نفى الكون

المحمولى ملازم لعدم إمكان الكون الرابط عقلاً، فالأصل بالنسبه إلى عنوان المخصّص أصل مثبت.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن الإيراد الأول:

(١)

إنّ الغرض من الأصل العملى فى هذا المقام و أمثاله، ليس هو نفي عنوان المخصّص بل الغرض إحراز عنوان مضادّ لعنوان المخصّص من العناوين الداخلة تحت العموم، فينفي حكم المخصّص بمضادّه هذا العنوان المحرز الذى هو تحت العامّ و محكوم بحكم العامّ.

فما هو المترتب على الأصل بلا- واسطه شىء، هو حكم العامّ الثابت له بأى عنوان غير العنوان الخارج (و العنوان الخارج هو عنوان المخصّص) و ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفي ضده و هو حكم الخاصّ.

الإيراد الثانى:

اشاره

(٢)

إنّ استصحاب العدم الأزلى لايجرى هنا، لأنّ مجرى الاستصحاب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً له، و موضوع العامّ عند صاحب الكفايه (قدس سره) هو عنوان «العلماء» و أمّا أقسامه و أوصافه الطارئه عليه فلم يوخذ شىء منها فى موضوع العامّ، فالموضوع هو «العلماء» فى المثال السابق أو «المرأه» فى هذا المثال الأخير و هما محرزان بالوجدان أمّا «العلماء الذين لم يتصفوا بالفسق» أو «المرأه التى لا تنتسب إلى قريش» فليسا هما موضوعاً للعامّ فى المثالين المعروفين.

ص: ٣٠٣

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٦٠.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٨٧.

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى أنَّ عنوان العامّ يشتمل على تلك العناوين كما صرَّح ببقاء تلك العناوين تحت عنوان العامّ، بل يصرَّح بتعنوان العامّ بتلك العناوين (على أحد التفسيرين لقوله «بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ» و قد تقدّم بيانه مفصلاً) فعلى هذا مفاد الاستصحاب موضوع للحكم الشرعي و لكن هذا الجواب لا يستقيم على التفسير الآخر على ما صرَّح به المحقّق الإصفهاني (قدس سره) (١).

قال: «إنَّ ما أفاده (قدس سره) من كفايه إحراز العنوان الباقي تحت العامّ في إثبات حكمه لا يخلو عن محذور لأنَّ العناوين الباقية ليست دخيله في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا معنى للتعيّد بأحدها، ليكون تعيِّداً بالحكم العمومي، حتى ينفي حكم الخاصّ بالمضادّه».

(فعلى هذا لا بدّ أن يفسّر قوله «بل بكل عنوان» بأنَّ مراده أنَّ العامّ غير معنون بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ حتى يصحّ الكلام).

النظريه الثانيه: ما اختاره المحقّق الإصفهاني (قدس سره)

(٢)

يمكن نفي حكم الخاصّ من وجه آخر و هو أنَّ العامّ يدل بالمطابقه على وجوب إكرام العلماء، و بالالتزام على عدم منافاه عنوان من عناوينه لحكمه، فهو بالالتزام ينفي كل حكم مباين لحكم العامّ عن كل عنوان يفرض فيه، و من العناوين المباينه للعنوان الخارج موضوعاً و المباينه للعنوان الخارج (أى العنوان

ص: ٣٠٤

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٦١.

٢- . و هو تقريره لجريان استصحاب العدم الأزلي؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٦١.

المخصّص (ص) في الحكم، عنوانٌ أحرز بالأصل، المحكوم بنقيض حكم الخاصّ التزاماً، فينفي به حكم الخاصّ من باب المناقضة، لا من باب المضاده، و بنحو الالتزام، لا بنحو المطابقه.

النظريه الثالثه: من بعض الأساطين بمقدماتها الخمس

إشاره

((١))

إنّ هذه النظريه تختلف عن نظريه صاحب الكفايه و المحقّق الإصفهاني (قدس سرهما) في المبني المتقدّم من تعنون العامّ أو عدم تعنونه بعدم المخصّص، فإنّ صاحب الكفايه و المحقّق الإصفهاني (قدس سرهما) يقولان بعدم التعنون و هذه النظريه على أساس القول بالتعنون و قد اخترنا ذلك.

و بيان نظريته يتوقف على ذكر مقدّمات أفادها في المقام: (نذكرها ملخصاً).

المقدمه الأولى:

إنّ عنوان الموضوع على أنحاء ثلاثه:

النحو الأول: أن يكون عنواناً ذاتياً و هو العنوان المنتزع من الصوره الجوهرية مثل عنوان «زيد» المنتزع عن الشخص.

النحو الثاني: أن يكون عنواناً غير ذاتي غير ملازم للذات و هذا هو العنوان العرضي كالفسق و العداله.

النحو الثالث: أن يكون عنواناً غير ذاتي ملازم للذات مثل قرشيّه المرأه و هذا ينقسم على قسمين: لوازم الوجود و لوازم الماهيه، و قد فضّل بينهما كما هو

ص: ٣٠٥

١- و هو تقريره لجريان استصحاب العدم الأزلي؛ تحقيق الأصول، ج٤، ص ٢٩١.

مختار المحقق الحكيم و المحقق العراقي (قدس سرهما) و البحث عن المخصّص يقع في جميع هذه الأقسام.

المقدّمه الثانيه:

إنّ الوجود الرابط يكون بين الوصف و الموصوف و هو مفاد كان الناقصه و الهليه المركبه في قبال كان التامه و الهليه البسيطه فلا يتصور الوجود الرابط في مفاد كان التامه لاستحاله الرابط بين الشىء و نفسه.

و أيضاً لا يتصور الوجود الرابط في مفاد السلب التام للشىء و هو ليس التامه (أى ما هو مقابل ل- «كان» التامه) لأنّ العدم لا ثبوت له و لكن الوجود الرابط هو ثبوت شىء لشىء.

و أيضاً لا يتصور الوجود الرابط في مفاد «ليس» الناقصه مثل ليس زيد بفاسق لأنّه سلب الشىء عن الشىء بل مفاد «ليس» الناقصه هو سلب الربط، لا ربط السلب.

المقدّمه الثالثه:

إنّ رفع العرض قد يكون بسلب الوجود عنه بنحو الوجود المحمولى و قد يكون بسلب الوجود عنه بنحو الوجود النعتى و هذا مختار القائلين باستصحاب العدم الأزلى، أمّا المنكرون لذلك ذهبوا إلى أنّ رفع العرض لا يتحقّق إلّا برفع الوجود النعتى.

مثال ذلك قرشيه المرأه، فإنّ القرشيه وصف للمرأه و هو متأخر وجوداً عن وجود المرأه لتأخر الوصف عن وجود موصوفه و لكن عدم القرشيه ليس كذلك فإنّه قد يكون مع وجود المرأه و قد لا يكون.

ص: ٣٠٦

المقدمه الرابعه:

إنّ القضايا على أنحاء:

القضية الموجهه المعدوله المحمول مثل المرأه غير القرشيه.

القضية الموجهه السالبه المحمول مثل المرأه التي ليست قرشيه.

القضية السالبه المحصله مثل لم تكن المرأه بقرشيه.

أمّا في القسمين الأولين و هما القضية الموجهه المعدوله المحمول و القضية الموجهه السالبه المحمول يكون عدم القرشيه وصفاً للموضوع، فلا يمكن استصحاب هذا العدم قبل وجود الموضوع لأننا فرضنا كونه متأخراً عن الموضوع، و عدم الوصف قبل الموضوع يغير عدم الوصف بعد الموضوع.

و أمّا في القسم الأخير و هي القضية السالبه المحصّله، فلا يكون العدم وصفاً للموضوع، و على هذا يجرى الاستصحاب بالنسبه إليه فإنه لم تكن المرأه بقرشيه أزلاً و نستصحب ذلك و نقول: و لا تكون المرأه بقرشيه الآن.

و البحث في تعنون العامّ بعدم المخصّص من قبيل القسم الأخير حيث إنّ عدم المخصّص قضيه سالبه محصله.

المقدمه الخامسه:

اشاره

إنّ تعنون العامّ بعدم المخصّص يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون عنوان عدم المخصّص وصفاً لعنوان العامّ و حينئذ لا يجرى الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّ الوصف متأخر عن الموضوع و مرتبط به.

ص: ٣٠٧

الثانى: أن يكون عنوان «عدم المخصية ص» جزءاً للموضوع المركب، فالعام بعد التخصيص يتركب موضوعه من الجزئين و الجزء الأول هو عنوان «العموم» و هو محرز بالوجدان و الجزء الثانى هو عنوان «عدم المخصص» و هو محرز بالاستصحاب.

و الحق هو أن تعنون العام بعدم المخصية ص من قبيل التركيب لا التوصيف لأن دليل تعنون موضوع العام بعد التخصيص يقتضى اعتبار عنوان عدم المخصية ص فى ناحيه موضوع العام لا أزيد من ذلك، فالارتباط التوصيفى بين موضوع العام و بين عنوان «عدم المخصص» مما لا دليل عليه.

إذا عرفت تلك المقدمات، فيتضح لك تماميه استصحاب العدم الأزلى.

توضيح ذلك:

إن عنوان المخصية ص هو المرأه القرشيه و قد أخذ عدمها فى عنوان العام و مفاد عدم المرأه القرشيه هو مفاد سلب الربط، كما تقدم ذلك فى المقدمه الثانيه و القضية المتكفله لذلك قضيه سالبه محصيه له (لم تكن المرأه بقرشيه) و يجرى فيها الاستصحاب كما تقدم فى المقدمه الرابعه، و موضوع العام مركب من عنوان المرأه و عنوان «ليست هى بقرشيه» و على هذا الجزء الأول من هذا الموضوع محرز بالوجدان و الجزء الثانى منه محرز باستصحاب العدم الأزلى.

النظريه الرابعه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

(١) بمقدماتها الثلاث

التمسك بأصالة العدم لإثبات حكم العام للفرد المشكوك فيه غير صحيح و

ص: ٣٠٨

١- ١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٢٩-٣٣٧ و فى طبع آخر: ج ١، ص ٤٦٥ و فى فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٣٥.

ذلك لأنَّ العدم النعتى الذى هو موضوع الحكم لا حاله سابقه له على الفرض ليجرى فيه الأصل، أمَّا العدم المحمولى الأزلى فهو وإن كان مجرى للأصل فى نفسه، إلَّا أنَّه لا يثبت به العدم النعتى الذى هو المأخوذ فى الموضوع إلَّا على القول بالأصل المثبت.

و توضيح ذلك إنَّما هو برسم مقدمات:

المقدِّمه الأولى:

إنَّ التخصيص سواء كان بالمنفصل أو بالمتَّصل (استثناءً كان المتَّصل أم غيره) إنَّما يوجب تقييد عنوان العامِّ بغير عنوان المخصِّص فإذا كان المخصِّص ص أمراً وجودياً، كان الباقي تحت العامِّ معنوياً بعنوان عدمى و إن كان المخصِّص ص أمراً عدمياً، كان الباقي معنوياً بعنوان وجودى.

و السرِّ فى ذلك هو أنَّه لا يعقل أن يكون الحاكم فى مقام جعل حكمه جاهلاً بموضوع حكمه و غير ملاحظ له على نحو الإطلاق و التقييد و عليه فإذا فرضنا خروج قسم من الأقسام من حكم العامِّ، فإنَّما يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض المخصِّص ص فيكون دليل المخصِّص ص رافعاً لإطلاقه فهو المطلوب، و إمَّا يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً، فليزِم التهافت و التعارض بين مدلولى دليل العامِّ و دليل التخصيص.

نعم هناك فرق بين المخصِّص ص المتَّصل و المخصِّص ص المنفصل، فإنَّ التقييد فى المخصِّص ص المتَّصل إنَّما هو بحسب الدلاله التصديقيه، إذ المفروض فى موارد التخصيص بالمتَّصل أنَّه لا ينعقد الظهور للكلام إلَّا فى الخاصِّ من أوَّل الأمر و هذا بخلاف التقييد فى موارد التخصيص بالمنفصل، فإنَّ التقييد فيه إنَّما يكون

بالإضافة إلى المراد الواقعي، لا بالنسبة إلى ما يستفاد من الكلام لفرض تماميه الظهور في العموم.

لكن هذا المقدار من الفرق لا يكون بفارق في المقام، بعد اشتراكهما في تقييد المراد الواقعي.

المقدّمه الثانيه:

إنّ العنوان الخاصّ إذا كان من قبيل الأوصاف القائمّه بالعنوان العامّ، سواء كان ذلك العنوان الخاصّ من العناوين المتأصله أم من العناوين الانتزاعيه، فلامحاله يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركّباً من المعروض و عرضه القائم به أعني به مفاد «ليس» الناقصه، المعبر عنه في كلام العلّامه الأنصاري (قدس سره) بالعدم النعتي.

و السرّ في ذلك هو: أنّ انقسام العامّ باعتبار أوصافه و نعوته القائم به إنّما هو في مرتبه سابقه على انقسامه باعتبار مقارناته، فإذا كان التخصيص كاشفاً عن تقييدٍ ما و رافعاً لإطلاقه بمقتضى المقدّمه الأولى، فلا بدّ من أن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الأولى أعني به الانقسام باعتبار نعوته و أوصافه، فيرجع التقييد إلى التقييد بمفاد «ليس» الناقصه.

و الدليل عليه: أنّ التقييد لو كان راجعاً إلى التقييد بعدم مقارنته لوصفه القائم به على نحو مفاد ليس التامه، ليكون الموضوع في الحقيقه مركّباً من عنوان العامّ و عدم عروضه المحمولي فإمّا يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالإضافه إلى جهه كون عدم نعتاً ليرجع استثناء الفسّاق من العلماء في قضيه «أكرم العلماء إلّا فسّاقهم» إلى تقييد العلماء، بأن لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين أم لا، أو يكون ذلك مع التقييد من جهه كون عدم نعتاً أيضاً ليرجع مفاد القضيه المزبوره إلى

وجوب إكرام العلماء المعتبر فيهم أن لا يكونوا فاسقين و أن لا يكون معهم فسق و كلا الوجهين باطل:

أما الأول فلائنه غير معقول، لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً و التقييد بالعدم المحمولي.

و أما الثاني فلائنه مستلزم للغويه التقييد بالعدم المحمولي، لكفايه التقييد بالعدم النعتي عنه و هذا هو الميزان الكلي فيما إذا كان الموضوع مركباً من العرض و محلّه، فإنّ اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد «كان» الناقصه أو «ليس» الناقصه.

المقدّمه الثالثه:

إنّ تقابل الوجود النعتي (مفاد كان الناقصه) و العدم النعتي (مفاد ليس الناقصه) إنّما هو من قبيل تقابل العدم و الملكه، الذي يشترط فيه وجود الموضوع و يمكن فيه ارتفاع المتقابلين بارتفاع الموضوع القابل للاتصاف بهما، إذ الموضوع بعد وجوده هو الذي يوجد فيه الوصف فيكون الوجود نعتاً أو لا يوجد فيه ذلك فيكون العدم نعتاً، و أمّا الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لأن يعرضه الوجود النعتي أو العدم النعتي.

هذا بخلاف التقابل بين نفس وجود العرض المعبر عنه بالوجود المحمولي (مفاد كان التامه) و عدم ذلك العرض المعبر عنه بالعدم المحمولي (مفاد ليس التامه) فإنّه من تقابل الإيجاب و السلب الذي لا يمكن فيه ارتفاع المتقابلين و عليه فكما لا يعقل تحقّق الوجود النعتي قبل وجود موضوعه، كذلك لا يعقل تحقّق العدم النعتي المقابل له.

إذا عرفت هذه المقدّمات تعرف أنّ خروج المخصّص عن تحت العامّ يستلزم

تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمه الأولى، و أنه لايد من أن يكون هذا التقييد على نحو مفاد ليس الناقصه بمقتضى المقدمه الثانيه و أنه يستحيل تحقق هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمه الثالثه.

فلايمكن إحراز قيد موضوع حكم العام بأصالة العدم الأزلى فإنّ المستصحب إمّا يكون العدم النعتى المأخوذ فى الموضوع، فهو مشكوك فيه من أول الأمر و لا حاله سابقه له كما اعترف هو (قدس سره) بذلك.

و إمّا يكون العدم المحمولى الملازم للعدم النعتى بقاءً، فلايمكن إحراز تمام الموضوع باستصحاب العدم المحمولى إلّا على القول بالأصل المثبت.

الإيراد على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

(١)

إنّ المقدمه الأولى و الثالثه فى غاية المتانهِ و لكن الكلام فى المقدمه الثانيه و محل النزاع فيها هو أنّ المأخوذ فى موضوع حكم العام بعد التخصيص هل هو العدم النعتى أو العدم المحمولى، و الحق هو أنّ التقييد بلحاظ عدم الاتصاف بالعرض الوجودى لا بلحاظ الاتصاف بعدمه.

النظريه الخامسه: ما اختاره المحقق العراقى (قدس سره):

اشاره

(٢)

إنّ المرجع بعد سقوط العام عن الحجيه فيما شك فى كونه من مصاديق الخاصّ لفظياً أو لبياً إنّما هو الأصول العمليه و حيثنذ لو كان هناك أصل حكمى من استصحاب و جوب أو حرمة و نحوه فلا إشكال.

ص: ٣١٢

١- أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)؛ حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٣٧ و ٣٣١؛ المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٣٧٠.

٢- نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ٢٧٥.

و أما الأصل الموضوعى فيبتنى جريانه على المسلكين (١١) في التخصيصات: تعنون العام بعنوان عدم المخصّص و عدمه

فعلى المسلك الأوّل لا بأس بجريان الأصل الموضوعى فى المشتبه حيث يحرز به كونه من أفراد العامّ، فيحكم عليه بحكم العامّ بعد إحراز جزئه الآخر (و هو العالميه) بالوجدان، نظير سائر الموضوعات المركبه التى يحرز بعضها بالأصل و بعضها بالوجدان ففى المقام أيضاً إذا جرى استصحاب العدالة أو عدم الفسق فى الفرد المشكوك فبانضمام الإحراز الوجدانى للجزء الآخر و هو العالميه يحرز ما هو موضوع حكم العامّ و هو العالم العادل، أو العالم الذى لم يكن فاسقاً فيحكم عليه بحكمه.

أما على المسلك الثانى الذى هو المختار (٢) فلا مجال لجريان الأصل الموضوعى المزبور من جهة عدم ترتب أثر شرعى عليه حينئذ، فإنّه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل فى موضوع الحكم و الأثر و لو على نحو القيد حتى يجرى فيها استصحابها، بل و إنّما موضوع الأثر حينئذ عبارته عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتيه من دون طرؤ لون عليها من قبل دليل المخصّص.

و قد نقل المحقّق الخوئى (قدس سره) عنه فى المحاضرات أنّه يرى أنّ التخصيص كالموت فكما أنّه لا يتلون العامّ بموت بعض العلماء لا يتلون بالتخصيص بهم.

ثم أورد عليه (٣) بأنّ القياس باطل حيث إنّ الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء

ص: ٣١٣

١- . تقدّم ذكرهما فى ابتداء الأمر الأوّل.

٢- . و أيضاً اختاره المحقّق الإصفهانى؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٥٨.

٣- . المحاضرات، ج ٤، ص ٣٦٤.

موضوعه فى مرمله التطبيق و لكن التخصيص يوجب تقيد الحكم فى مرمله الجعل فى مقام الثبوت بمعنى أنّ دليل المخيّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ و فى مقام الإثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع.

غايه الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق مثلاً لملازمه الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلاً للعداله أو عدم الفسق و من المعلوم فى مثله حينئذ عدم إجزاء قضيه استصحاب العداله أو عدم الفسق للمشكوك لإثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمه لعدم الفسق إلّا على القول بالمثبت.

نعم لو كان مفاد الدليل الخاصّ نقيضاً لحكم العامّ، كما لو كان مفاد العامّ وجوب إكرام العلماء و كان مفاد الخاصّ عدم وجوب إكرام الفساق من العلماء ففى مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام الذى هو حكم العامّ بمقتضى استصحاب عدم الفسق، من جهه أنّه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذى هو عباره عن وجوب الإكرام.

و هذا بخلافه فى فرض كون مفاد الخاصّ عباره عن حرمة الإكرام التى هى ضد الحكم العامّ حيث إنّ فى مثله لايمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العداله أو عدم الفسق لأنّ غايه ما يقتضيه الأصل المزبور هو عدم حرمة إكرام الفرد المشكوك لا وجوب إكرامه إلّا على القول بالأصل المثبت.

مناقشات بعض الأساطين على المحقق العراقى (قدس سره):

المناقشه الأولى:

إنّ القول بعدم التعنون مخدوش. (١)

ص: ٣١٤

١- مرّ وجهه فى الأمر الأوّل، الرأى الخامس: استدلال بعض الأساطين على التعنون.

المنافسه الثانيه:

إنَّ الخاصَّ يوجب تقييد الإراده الجديّه في ناحيه العامّ بالنسبه إلى موضوعه حيث إنّه بعد ورود المخصّص لا يعقل إطلاق الإراده الجديّه بالنسبه إلى موضوع العامّ و لا يعقل أيضاً إهماله. (يلزم من ذلك تعنون العامّ حيث إنّ تقييد الإراده الجديّه لا ينفك من لون للعامّ و تعنونه).

المنافسه الثالثه:

إنَّ جريان الأصل العملي الحكمي إذا أُريد به الاستصحاب كما صرّح المحقّق العراقي (قدس سره) ممنوع، لأنّ المعبر في جريان الاستصحاب صدق عنوان «لاتنقض» بالنسبه إلى اليقين السابق، فلا بدّ من وحده الموضوع في القضيّه المتيقّنه و المشكوكه بأن يكون الفرد المشتبه داخلاً في موضوع المتيقّنه ثم نشك في خروجه عنه، و لكن الشبهه المصداقيه هنا ليس من هذا القبيل لأنّ شمول العامّ له مشكوك من أوّل الأمر، فعلى هذا أركان الاستصحاب لا يتم بالنسبه إلى الفرد المشتبه في الشبهه المصداقيه.

المنافسه الرابعه:

إنّ ما أفاده (قدس سره) - من أنّه إذا كان الفرق بين حكم العامّ و حكم المخصّص بنحو التضادّ فالاستصحاب يكون أصلاً مثبتاً و إذا كان بنحو التناقض فالاستصحاب جار و نتيجه جريان حكم العامّ - ممنوع، لأنّ رفع عدم الوجوب ليس هو عين الوجوب بل الوجوب مصداق له فإنّ مفهوم نفى النفي ليس هو عين مفهوم الإثبات بل نفى النفي يصدق على الإثبات، إلّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب مع خفاء الواسطه كما هو مختار الشيخ (قدس سره) و لكن نحن لانتزم بذلك.

فلاستصحاب هنا أصل مثبت، كما أنّ استصحاب عدم الفسق بالنسبه إلى إثبات العدالة أيضاً أصل مثبت.

ص: ٣١٦

التنبه الأول: دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص فى الفرد الذى حكمه خلاف حكم العامّ.

إذا ورد عامّ مثل أكرم العلماء و جاء دليل آخر يدلّ على حرمة إكرام زيد مثلاً و لا ندرى هل يكون زيد من أفراد العامّ و قد خرج عنه بالتخصيص أو ليس من أفراد العامّ بل هو خارج عنه تخصّصاً، فهل تجرى هنا أصالة العموم و عدم التخصيص حتى يثبت كونه خارجاً عن العامّ بالتخصّص؟ و مثل لذلك فى المحاضرات (١) بملاقى ماء الاستنجاء فهل يكون داخلياً تحت عموم ما دلّ على انفعال ملاقى النجس و قد خرج عنه بالتخصيص لورود ما يدلّ على طهارته، أو كان خارجاً عن تحت هذا العموم بالتخصّص.

فاختلف الأعلام فى تقدّم التخصيص على التخصّص أو العكس، و المشهور بينهم هو أنّ التخصّص مقدّم على التخصيص و استدّلوا على ذلك بأصالة عدم التخصيص و أصالة العموم. (٢)

و الحق هو عدم جريان أصالة العموم و أصالة عدم التخصيص فى المقام، لأنّ الأصول اللفظية تجرى فى ما إذا كان المراد مشكوكاً، و أمّا إذا كان المراد

ص: ٣١٧

-
- ١- . المحاضرات (ط ج)، ج ٤، ص ٣٩١.
 - ٢- . مطارح الأنظار، (ط ق): ص ١٩٤ و (ط ج): ج ٢، ص ١٤٩؛ أجود التقريرات، ط ق، ج ٢، ص ١٥٧؛ تنقيح الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٦؛ تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣١٣؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ٤٥٠ - ٤٥١؛ تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٢٠٦؛ كفاية الأصول، ص ٢٦٤؛ عمده الأصول، ج ٤، ص ١١٨؛ المحاضرات (ط ق)، ج ٥، ص ٢٣٦.

معلوماً فلم يثبت جريان السيره العقلائيّه على التمسك بالأصول اللفظيه، كما صرّح بذلك المحقّق الخراساني و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظلّه) .

ص: ٣١٨

اشاره

فيه قولان:

إذا ورد دليل عامّ مثل «أكرم العلماء» و ورد بعد ذلك دليل آخر مثل «يحرم إكرام زيد» و لكن تردّد أمر زيد من جهة الشبهه المفهوميه و شككنا في أنّ المراد منه هو زيد العالم أو زيد الجاهل، فإن كان المراد منه زيدا العالم فيكون الدليل الثاني مخصّصاً للعامّ و إن كان المراد منه زيدا الجاهل فيكون خارجاً عن العامّ تخصّصاً.

القول الأول:

قال المحقّق النائيني (١) و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) (٢) بالتمسك بالعامّ بالنسبه إلى زيد العالم حتى يجرى فيه حكم العامّ و بذلك ينحل العلم الإجمالي بحرمه إكرام زيد العالم أو زيد الجاهل، لأنّه بعد جريان حكم العامّ على زيد العالم ينطبق حرمه الإكرام على زيد الجاهل.

فعلى هذا إجمال الخاصّ لايسرى إلى العامّ بل العامّ يوجب رفع الإجمال عن الخاصّ.

القول الثاني:

اشاره

اختار بعض الأساطين (دام ظلّه) عدم جواز التمسك بالعامّ في هذا المقام لأنّ السيره

ص: ٣١٩

١- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣١٨.

٢- . المحاضرات، ج ٤، ص ٣٩١.

العقلانيه قائمه على التمسك بالعام في موارد الشك البدوي و ما يرجع إليه (مثل الشبهه المفهوميه بين الأقل و الأكثر)، أما في موارد العلم الإجمالي بخروج أحد الفردين عن تحت العام فلم يثبت السيره العقلانيه على التمسك بالعام. (١)

يمكن الملاحظه عليه:

إن العام يشمل زيدا العالم و لم يثبت وجود المخصي ص للعام حتى نقول بتعنون العام بعدم المخصي ص (كما قد تقدم في الشبهه المفهوميه في المخصي ص المنفصل المرّد بين المتباينين) و حيث إن مثبتات الأصول اللفظيه حجه فتدل العام على وجوب إكرام زيد العالم و إثبات حرمة إكرام زيد الجاهل و ينحل العلم الإجمالي و السيره العقلانيه قائمه على التمسك بالعموم فيما إذا شك في خروج فرده و إنما الكلام في مانعيه العلم الإجمالي و قد عرفت أنه ليس بمانع عنه.

ص: ٣٢٠

الفصل السادس: عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

إشارة

ص: ٣٢١

إنّ الأعلام اتفقوا على لزوم الفحص عن المخصّص و لكن اختلفوا في وجه ذلك أولاً و في المقدار الواجب من الفحص ثانياً، و لذا لا بدّ من البحث في مقامين. (١)

ص: ٣٢٣

١- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ١٥٧: هدايه [- هل يجوز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص ص] الحقّ كما عليه المحقّقون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص. و ربّما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالي و الآمدي، بل ادّعى عليه الإجماع كما عن النهايه. و حكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز و تبعه العميدى و المدقّق الشيروانى و جماعه من الأخباريه، منهم صاحب الوافيه و شارحها و مال إليه بعض الأفاضل فى المناهج. و حكى من بعضهم: أنّ مراد القائل بالجواز وجوب الاعتقاد بالعموم واقعا حتى يظهر المخصّص فيحكم بكونه ناسخا. اللهم إلّا أن يكون مرادا لبعض من لم نقف على كلامه. و نقل التفصيل بين ضيق الوقت فالجواز و بين عدمه فالمنع عن بعض. و قيل: إنّ مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، و هو على تقدير صحّته ممّا ينادى كلام المجوّز بخلافه. و كيف كان، فمن اللازم تقديم مقدّمه يعلم فيها أمران... و فى المفاتيح، ص ١٨٧: اختلفوا فى جواز العمل بالعمومات الشرعيه و التمسك بها قبل البحث و الفحص عن مخصّصها أولاً على قولين الأوّل أنّه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد و لا بحليه طيب بمجرد ملاحظه قوله تعالى أوفوا بالعقود أحلّ لكم الطيبات من غير فحص عن مخصّصها فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهى و هو للنّهايه و المنيه و المعالم و الزبده و شرحها لجدى الصّالح رحمه الله و المختصر و الإحكام و المحكى عن ابن شريح و إمام الحرمين و الغزالي و فى شرح الزبده لجدى الصّالح هذا ممّا ذهب إليه جمّ غفير من محقّقين و فى حاشيه الفاضل الشيروانى أنّه مذهب أكثر الأصوليين الثانى أنّه يجوز و هو للمحكى فى النهايه و المنيه عن الصيرفى و المحكى فى شرح الزبده لجدى الصّالح عن العلامة و صاحب المنهاج و استفاده فى المعالم من التهذيب و يظهر من الفاضل الشيروانى فى حاشيه المعالم المصير إليه للأولين وجوه و فى ص ١٩١: هل يلزم على المختار من لزوم الفحص عن المخصّص فى التمسك بالعمومات الفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل العلم لم يجز العمل بها مطلقاً و لو حصل الظن المتأخّم إلى العلم بعدمه أولاً بل يكفى الظن بالعدم اختلفوا فى ذلك على قولين الأوّل أنّه لا يشترط العلم بعدم المخصّص و هو للنّهايه و التهذيب و المنيه و المعارج و الزبده و شرحها لجدى رحمه الله و الإحكام و المختصر و شرحه للعضدى و شرح الشرح و المحكى فى الإحكام عن الغزالي و إمام الحرمين و ابن شريح و فى المعالم و شرح الزبده لجدى الصّالح و الإحكام و المختصر و شرحه للعضدى أنّه مذهب الأكثر الثانى أنّه يشترط ذلك و هو للمحكى فى جمله من الكتب عن القاضى و فى الإحكام هو مذهب القاضى أبى بكر و جماعه من الأصوليين للأولين ما تمسك به فى الزبده و المعالم و المنيه و شرح الزبده لجدى الصّالح و الإحكام و المختصر و شرحه للعضدى.

ولكن قبل الورد فى البحث يجب تقديم مقدمه نافعہ (كما قدمها المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) قبل الورد فى البحث).

ص: ٣٢٤

هل يفترق الفحص في موارد الأصول اللفظيه عن الفحص في موارد الأصول العمليه؟

قال صاحب الكفايه (١) و المحقق النائيني (قدس سرهما) بالفرق بينهما و خالفهما المحقق الخوئي (قدس سره) فقال بعدم الفرق.

نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني (قدس سرهما)

(٢):

إنّ الفحص في هذا المقام و نظائره فحص عن المزاحم لحجيه الدليل بعد تماميه المقتضى (و هو ظهوره في العموم في هذا البحث) أمّا الفحص في الشبهات البدويه فحص عن أصل الحجيه و تماميه المقتضى.

أمّا في البراءه العقليه فلائذّ العقل لا يستقل بقبح العقاب بلا بيان ما لم يتحقق الفحص و لذا لا يحرز موضوع البراءه العقليه و هو عدم البيان قبل الفحص.

و أمّا في البراءه الشرعيه فلائذّ أدلّه حجيه البراءه الشرعيه و إن كانت مطلقه بالنسبه إلى الفحص إلّا أنّ الدليل العقلي قام على لزوم الفحص و الدليل النقلى و الإجماع أيضاً قاما على لزوم الفحص و لهذا يكون موضوع البراءه النقليه و هو «ما لا يعلمون» مقيداً بما بعد الفحص.

ص: ٣٢٥

١- . كفايه الأصول، ص ٢٢٦.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٥١.

(١١)

إنَّ الفحص في كلا المقامين تاره عن ثبوت المقتضى و الموضوع و أخرى عن وجود المزاحم و المانع.

فإنَّ العمومات الواردة في الكتاب و السنّه أو من الموالى العرفيه على نحوين:

النحو الأوّل: ما كان في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينه على أنّ المتكلم قد اعتمد في بيان مراداته على القرائن المنفصله المتقدّمه أو المتأخره زماناً و لا يبين ذلك في مجلس واحد لأجل مصلحه تقتضى ذلك أو مفسده في البيان كخلاف تقيه أو نحوها، و هذه العمومات لا يكون حجّه قبل الفحص لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها قبل الفحص (فإنّ دليل حجيتها هو بناء العقلاء) و مثال ذلك العمومات الواردة في الكتاب حيث إنّ الله تعالى أو كل بيانه إلى النبي (صلى الله عليه و آله) و الأوصياء (عليهم السلام) و مثل العمومات الواردة عنهم (عليهم السلام) و هذه العمومات لا مقتضى للعمل بها قبل الفحص و حالها حال البراءه الشرعيه و العقليه في الشبهات الحكيمه.

النحو الثاني: ما لم يكن في معرض التخصيص، فهذه العمومات كاشفه عن أنّ المراد الاستعمالى مطابق للمراد الجدّى و ظاهره في ذلك و هذا الظهور حجّه ما لم تقم قرينه على الخلاف و حينئذ لا مانع من العمل بتلك العمومات قبل الفحص لجريان السيره العقلائيّه على العمل بها قبل الفحص.

و مثال ذلك أكثر العمومات الواردة من الموالى العرفيه بالإضافة إلى عبيدهم و خدمهم أو من الموكلين بالإضافة إلى و كلائهم أو من الأمراء بالإضافة إلى المأمورين.

ص: ٣٢٦

نعم إذا علم إجمالاً- بورود مخصّص عليها فعندئذ يجب الفحص لأجل هذا العلم الإجمالي، و الفحص حينئذ لوجود المانع و المزاحم مع ثبوت المقتضى له و ذلك مثل الأصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه فإنّ المقتضى للعمل بها تامّ و لا يتوقف على الفحص إلّما فى موارد العلم الإجمالي مثل العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين. فتحصل أنّه لا- فرق بين الفحص فى موارد الأمارات و الأصول العمليه.

ص: ٣٢٧

فى الأدله التى أقاموها على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص، و هى سته: (١١)

ص: ٣٢٨

١- . راجع فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤١٢ و قال فى المطرح ص ١٦٢-١٧٩: [وجوه القول بعدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص: الأول: ما قاله بعض الأعلام فى الإشارات (الإشارات: ١٥٨) بعد ما نقله عن الوافيه، و محصيه له: أن إطاعه الله و إطاعه خلفائه واجبه و هى لا تتحقق إلّا بعد العلم بالمراد أو الظن، و هو لا يحصل إلّا بالفحص. الثانى: أنه لا إشكال فى أن الخاص أقوى من العام و العمل بأقوى الدليلين واجب إجماعاً و نصاً فيجب تحصيله؛ لكونه من الواجبات المطلقة، و هو المراد بالفحص. الثالث: أنه لا سبيل إلى تشخيص تخصيص المراد من العام إلّا بأصالة عدم التخصيص، و هى موهونه فى المقام. الرابع من الأدله: دعوى الإجماع على الفحص و الالتزام به. الخامس: الأخبار الداله على أن فى الكتاب و السنه عاماً و خاصاً و مطلقاً و مقيداً، كما ورد فى نهج البلاغه ٣٢٥، الخطبه ٢١٠. و غيره فى الوسائل، ج ١٨، ص ١٢٩ و ١٥٢، الباب ١٣ و ١٤ من أبواب صفات القاضى. احتج المجوز بأمور: الأول: ما حكاه الأمدى فى الأحكام، ج ٣، ص ٥٦ عن الصيرفى من التعويل على الظن الحاصل من أصالة عدم التخصيص. الثانى: أنه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص عن قرينه المجاز أيضاً و التالى باطل، و الملازمه ظاهره، حيث إنه لا فارق. الثالث: إطلاق ما دلّ من الآيات و غيرها على اعتبار أخبار الآحاد كآيه النبأ و النفر و السؤال فإنّ قضيه إطلاقها و جوب الأخذ بالخبر من دون انتظار أمر آخر من الفحص و غيره. الرابع: ما أشار إليه المستدل المتقدم و اعتمد عليه فى الوافيه و قرره بوجه أتمّ و أتقن بعض الأفاضل، فقال: الضروره الدينيه واقعه على اشتراكنا مع الموجودين المشافهين فى التكليف، و لازمه لزوم تحصيل تكليفاتهم، و لا يمكن ذلك إلّا بالرجوع إلى ما خوطبوا به، و تحصيل تكليفهم منها لا يمكن إلّا بتحصيل طرق فهمهم، و هو الغرض من تأسيس الأصول اللفظيه، و لازم ذلك استخراج الأحكام من الأخبار بطريق استخراجهم، و إذا علمنا أنهم لا يتربصون للفحص عن المخصص كما هو معلوم لمن استعلم حال السلف، فإنّ الصحابه و التابعين كانوا يعملون بالعمومات و يحتجّون بها على المتنازعين و لم يطلب أحد من المتنازعين فى المسأله التوقف من صاحبه حتى يبحث عن المعارض، فكيف نتربص فى العمل بهذه العمومات، فهل هذا إلّا التناقض؟ و من هنا يظهر وجه آخر، و هو تقرير الإمام عليه السلام العامل بها من دون فحص، فيكون حجّه أخرى على الخصم. الخامس: ما استدللّ به بعض الأفاضل (و هو المحقق النراقى فى المناهج، ص ١١١): من أخبار التسامح المستفيضه الوارده فى من بلغه ثواب، فإنّ إطلاق تلك الأخبار يدلّ على كون العامل بالعموم مثاباً فى جميع أفرادها. و عن بعض الأساطين على ما فى تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣١٧: فالمشهور بل كاد يكون متفقاً عليه ذلك، إلّا أن الاختلاف فى كيفية إقامه الدليل. فقد ذهب جماعه إلى أنه لَمّا كان مناط الأخذ بالأصول اللفظيه هو الظن الشخصى بالمراد، فإنّه ما لم يفحص عن المخصص أو المقيد أو القرينه، لا يحصل الظن الشخصى حتى يأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقه. و هذا الوجه يبتنى - كما عرفت - على القول بدوران حجيه الأصول مدار الظن الشخصى، لكن التحقيق دورانه مدار الظن النوعى و ذهب الميرزا القمى فى قوانين الأصول ج ١، ص ٢٣٣ إلى وجه آخر و هو: إنّه لَمّا كانت الخطابات

الشرعيه مختصه بالمشافهين، و سائر الناس مكلفون بها من باب الظن المطلق، فالقدر المتيقن من دليل اعتبار الظن المطلق هو حاله بعد الفحص عن المخصص. و هذا الوجه- كما ترى- مبنى على اختصاص الخطابات الشرعيه بالمشافهين و قانون الانسداد، و مع القول بعدم انسداد باب العلمى، و أيضاً عدم اختصاص الخطابات ... يسقط. فالعمده هو الأدله المقامه من الشيخ و صاحب (الكفايه) و الميرزا، و هي ثلاثه.

إشاره

إنّ حجيه أصله العموم تدور مدار حصول الظنّ بمراد المولى و بما أنّ العام لا يفيد الظنّ بمضمونه قبل الفحص عن المخصّصات، فيجب الفحص حتّى يحصل الظنّ به فلزوم الفحص إنّما هو لتحصيل الظنّ به.

ص: ٣٢٩

((١)):

أولاً: إنه أخص من المدعى، لأن المدعى هو وجوب الفحص مطلقاً و إن فرض حصول الظن قبل الفحص، مع أن لازم هذا الوجه هو عدم وجوب الفحص في فرض حصول الظن قبل الفحص.

ثانياً: إن حججه أصاله العموم إنما هي من باب إفاده الظن النوعي دون الشخصي فلا يضر بحججه أصاله العموم قيام الظن الشخصي على الخلاف.

الدليل الثاني:

إشاره

((٢))

قال الشيخ (قدس سره): إن العلم الإجمالي بورود معارضات كثيره بين الأمارات الشرعيه التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهيه واستشعر اختلاف

ص: ٣٣٠

١- ١. المحاضرات، ط.ج. ٤، ص ٤٠٨.

٢- ٢. وهو دليل عقلي عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) في المطارح، (ط.ق.): ص ٢٠٢: إن العلم الإجمالي بورود معارضات كثيره بين الأمارات الشرعيه التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهيه واستشعر اختلاف الأخبار، والمنكر إنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان بذلك، ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي - كما قرّرناه في محلّه - فتسقط العمومات عن الحججه للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص. و أما بعد الفحص فيستكشف الواقع و يعلم أطراف الشبهه تفصيلاً بواسطة الفحص...» إلى أن قال: فإن قلت: إن هذا العلم الإجمالي إنما هو من شعب العلم الإجمالي بمطلق التكليف الشرعيه التي تمنع عن الرجوع إلى الأصول في مواردّها، واحتمال ثبوت التكليف في موارد العام و أفراده إنما هو بواسطة ذلك العلم الإجمالي باق و حكم ذلك العلم الإجمالي باق بعد الفحص ما لم يقطع بعدم المخيصة، و قيام الظن مقامه يوجب التعويل على الظن المطلق كما عرفت فيما تقدم. قلت: إن العلم الإجمالي بثبوت مطلق التكليف الذي أوجب الفحص عن مطلق الدليل يكفي في رفع حكمه الأخذ بظاهر العموم المعمول فيه الأصول، و ما هو المدعى في المقام يغير ذلك العلم الإجمالي و لا مدخل لأحدهما بالآخر وجوداً و عدماً. نقل هذا الدليل في منتهى الأفكار، ص ٢٧٩ و أورد عليه.

الأخبار، و المنكر إنما ينكر باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان بذلك، و لا يمكن إجراء الأ-صول في أطراف العلم الإجمالي كما قرّرنا في محلّه، فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص، و أمّا بعد الفحص فيستكشف الواقع و يعلم أطراف الشبهه تفصيلاً بواسطة الفحص.

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره)

((١)):

لو كان هذا العلم الإجمالي هو المقتضى لوجوب الفحص، فبطبيعته الحال إنما يقتضى وجوبه مادام لم ينحلّ فإذا انحلّ العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، لم يكن مقتضى لوجوب الفحص بعده لامحاله.

و عليه فلا-مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص، مع أنّ المدعى وجوب الفحص مطلقاً و لو بعد الانحلال، و من هنا يعلم أنّ العلم الإجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الإطلاق.

الدليل الثالث:

إشاره

((٢))

ليس الميزان في انحلال العلم الإجمالي مجرد وجود القدر المتيقن في البين، ليرتبّ عليه انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف أو المخصّصات، المستلزم لعدم وجوب الفحص بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بدّ في توضيحه من بيان أمور:

الأول: إنّه لا بدّ في موارد العلم الإجمالي من تشكيل قضيه شرطيه على سبيل

ص: ٣٣١

١-١. المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٤١١.

٢- . و هو أيضاً دليل عقلي عن المحقق النائيني (قدس سره) في أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٥٥.

منع الخلو، ضروره أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء، مع الشك في خصوصيته و انطباقه على كل واحد من أطرافه.

الثاني: إنّ موارد العلم الإجمالي مختلفه

المورد الأول: أن تكون القضية الشرطيه (التي لابد منها في موارد العلم الإجمالي) مؤتلفه من قضيه متيقّنه و قضيه أُخرى مشكوك فيها، كأن يشك المدين بين الألف و الألفين و هذا في موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر.

و انحلال العلم الإجمالي في هذا المورد مما لا ريب فيه بل في الحقيقه لا علم إجمالي.

المورد الثاني: أن تكون القضية الشرطيه مؤتلفه من قضيتين، تكون كلّ منهما مشكوكاً فيها، و ذلك مثل ما إذا علمنا إمّا بنجاسه هذا الإناء و إمّا بنجاسه الإناء الآخر و هذا في موارد دوران الأمر بين المتباينين.

و هنا لا ريب في عدم انحلال العلم الإجمالي.

المورد الثالث: أن تكون تلك القضية، جامعه لكلا الخصوصيتين، فهي من جهه تكون مؤتلفه من قضيه متيقّنه و أُخرى مشكوك فيها، و من جهه أُخرى مؤتلفه من قضيتين مشكوك فيهما، و لازم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علمين إجماليين أحدهما من قبيل القسم الأول و الثاني من قبيل القسم الثاني.

مثال ذلك: هنا إناءان أحدهما لزيد و لنعرفه بعينه ثمّ علمنا بوجوب الاجتناب إمّا عن الإناء الأول و إمّا عن كلا الإناءين و هذا مورد العلم الإجمالي المرّد بين الأقلّ والأكثر و بعد ذلك قال المولى بوجوب الاجتناب عن إناء زيد و هذا يوجب العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن الإناءين من باب الترديد بين

المتباينين ثم إنّ في انحلال العلم الإجمالي فيه و عدم انحلاله خلافاً، و توهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام.

و لكن التحقيق عدم الانحلال لأنّ العلم الإجمالي المراد بين الأقلّ و الأكثر و إن كان منحلّاً بالاجتناب عن المقدار الأقلّ (و هو الإناء الأول) إلّا أنّ وجوب الاجتناب عن إناء زيد منجز و لا ينحلّ بالاجتناب عن الإناء الأول.

تطبيق هذا على هذا البحث: إنّ هنا علمين إجماليين، أحدهما العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الكتب المعتبره و هذا من قبيل العلم الإجمالي المراد بين المتباينين، بأنّ هذه المخصّصات إما لهذا العامّ أو للعامّ الآخر و ثانيهما العلم الإجمالي بوجود المخصّصات و هو مراد بين الأقلّ و الأكثر.

و العلم الإجمالي الأول لا ينحلّ و إن انحلّ العلم الإجمالي الثاني بالظن بالمقدار المتيقّن من المخصّصات (و القدر المتيقّن هو المقدار الأقلّ).

فلا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص لعدم انحلال العلم الإجمالي فلا بدّ من الفحص حتّى يجوز العمل بالعامّ.

قد ناقش فيه بعض الأساطين (دام ظله):

إشاره

(١)

المناقشه الأولى:

إنّ ما أفاده لا ينطبق على ما نحن فيه، لأنّ العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الكتب المعتبره أيضاً من موارد العلم الإجمالي المراد بين الأقلّ و الأكثر و ينحلّ ذلك بالظن بالمقدار الأقلّ من المخصّصات.

ص: ٣٣٣

إنّ ما أفاده لا يتمّ على مختاره في مبحث تنجيز العلم الإجمالي.

توضيح ذلك: إنّ في مبحث العلم الإجمالي قولين:

القول الأول: الذي اختاره الشيخ و المحقّق النائيني (قدس سرهما) و بعض الأساطين (دام ظله) و هو القول بالاعتضاء.

القول الثاني: الذي اختاره المحقّق العراقي (قدس سره) و هو القول بالعلّيه.

و مقتضى القول بمسلك الاعتضاء هو أنّه إذا لم يجر الأصل بالنسبه إلى أحد الطرفين للعلم الإجمالي للعلم بالنجاسه فهو جار بالنسبه إلى الطرف الآخر بلا معارض و ينحلّ بذلك العلم الإجمالي ولا يبقى على التنجيز، سواء كان العلم الإجمالي مردداً بين الأقلّ و الأ-كثر أم كان مردداً بين المتباينين و فيما نحن فيه إنّ الظفر بالقدر المتيقّن من المخصّصات كما يوجب انحلال العلم الإجمالي المرّد بين الأقلّ و الأ-كثر يوجب انحلال العلم الإجمالي المرّد بين المتباينين حيث إنّ أحد الطرفين من هذا العلم الإجمالي قد ظفرنا به و تجرى البراءه بالنسبه إلى الطرف الآخر. (١)

نعم على مسلك المحقّق العراقي (قدس سره) - و هو القول بالعلّيه- لا يمكن إجراء البراءه بالنسبه إلى الطرف الآخر في مقامنا هذا.

إنّ مانعيه العلم الإجمالي مبنى على ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره) (٢) و اختاره

ص: ٣٣٤

١- . نهاية الأفكار، ج(١-٢)، ص ٥٢٩.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٢٦.

المحقّق النائبي (قدس سره) من أن الفحص عن المخصّص هو الفحص عما هو مزاحم لحجّيه أصاله العموم.

ولكن الحق كما أفاده المحقّق الخوئي (قدس سره) (١) هو أنّ عمومات الكتاب و السنّه لما كانت في معرض التخصيص فالفحص فيها عن المخصّص هو بمعنى عدم تماميه الحجّيه و اقتضاءها في طرف العامّ.

الدليل الرابع:

الدليل الرابع: (٢)

إنّ العقل يستقلّ بلزوم الفحص عن المخصّصات بحيث إنّه قبل الفحص لا اقتضاء لحجّيه عمومات الكتاب و السنّه.

توضيحه: إنّ ما دلّ على وجوب الفحص عن الحجّيه في موارد الأصول العمليه هو بنفسه دليل على وجوب الفحص في الأصول اللفظيه. فإنّ العقل يستقلّ بأنّ وظيفه المولى ليست إلّا تشريع الأحكام و إظهارها على المكلفين بالطرق العاديه، ولا يجب عليه تصدّيه لجميع ما له دخل في الوصول إليهم أى لا يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد و لو بغير الطرق العاديه المتعارفه إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاة بتلك الطرق.

كما أنّ العقل يستقلّ أيضاً بأنّ وظيفه العبد إنّما هي الفحص عن تكاليف المولى التي جعلها و أظهرها بالطرق العاديه لتلّيق في مخالفتها، ضروره أنّه لو لم يتصدّد للفحص عنها و تمسّك بأصاله البراءه أو استصحاب العدم في كل مورد احتمال التكليف فيه لزم إبطال فائده بعث الرسل.

ص: ٣٣٥

١- . المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٤٢١.

٢- . و هو أيضاً دليل عقلي أفاده المحقّق الخوئي (قدس سره)؛ المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٤٢٦.

و هذا الوجه بعينه جار في موارد الرجوع إلى الأصول اللفظية، فإنَّ المكلف لو تمسَّك بها بدون الفحص عن القرائن على خلافها، مع علمه بأنَّ بيان الأحكام الشرعية كان على نحو التدريج و بالطرق العادية المتعارفه، لوقع في مخالفه تلك الأحكام كثيراً و لا يكون معذوراً، حيث إنَّ العقل يرى أنَّ وظيفته هي الفحص عن القرائن المحتمله في الواقع و أنَّه لو تفحص عنها لوصل إليها لو كانت موجوده و معه كيف يكون معذوراً.

الدليل الخامس:

و هو دليل عقلائي أفاده المحقق الخراساني و المحقق العراقي (قدس سرهما) ((١)) و بعض الأساطين (دام ظله). ((٢))

و قبل بيان الدليل لابد من الإشارة إلى أنَّ أصاله العموم من الأصول اللفظية التي مبني حجيتها بناء العقلاء و سيرتهم و ملاك سيره العقلاء هو أنَّهم يرون التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه إلّا فيما إذا قامت قرينه على خلاف ذلك.

أمّا استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) على ذلك: ((٣)) فهو أنَّه لا يجوز التمسَّك بالعام قبل الفحص، فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنّه و ذلك لأجل أنَّه لولا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل بالعام قبل الفحص فلا أقلّ من الشك. كيف؟ و قد ادّعى

ص: ٣٣٦

١- . نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٥٢٩.

٢- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٢٠.

٣- . كفايه الأصول، ص ٢٢٦.

الإجماع على عدم جواز التمسك بأصالة العموم، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، و هو كافٍ في عدم الجواز.

و أما إذا لم يكن العامّ في معرض التخصيص، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أنّ السير على العمل به بلا فحص عن المخصّص.

الدليل السادس:

إشاره

و هو دليل نقلى أفاده المحقق العراقي (١) و المحقق الخوئي (قدس سرهما) (٢).

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) استدلل على ذلك بالآيات و الروايات الدالّتين على وجوب التعلّم و الفحص.

أما الآيات: فمنها قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (٣)

و منها قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ). (٤)

أما الروايات: فمنها قوله (عليه السلام) «إنّ الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة: هلّا عملت؟ فقال: ما علمت فيقول: هلّا تعلّمت».

(٥)

ص: ٣٣٧

١- . نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ٥٣٠.

٢- . المحاضرات، ط. ج. ج ٤، ص ٤٢٧؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٦٠.

٣- . سورة النحل (١٦): ٤٣.

٤- . سورة التوبه (٩): ١٢٢.

٥- . قال أخيرني أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام)، وَ قَدْ سِئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا [مِمَّا] عَلِمْتَ؟ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ وَ ذَلِكَ (الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ). الأمالى للمفيد، ص ٢٢٨، المجلس السادس و العشرون، ح ٦ و ص ٢٩٢، المجلس الخامس و الثلاثون، ح ١؛ الأمالى للطوسي، ص ٩، المجلس الأول، ح ١٠، و.. و في فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤١٣: «يقال للعبد يوم القيامة هل علمت؟ فإن قال نعم، قيل: فهلا عملت؟ و إن قال: لا! قيل له هلا تعلمت حتى تعمل؟».

و هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع إلى الأصول العمليه، بل يعم غيرها من موارد الرجوع إلى الأصول اللفظيه أيضاً ضروره أنه لا يكون في الآيات و الروايات ما يوجب اختصاصهما بها.

إيراد بعض الأساطين (دام ظله) على الدليل السادس:

(١١)

إن هذه الآيات و الروايات تختص بمن لا حججه عنده، فالموضوع فيها عدم الحججه و البحث هنا في وجوب الفحص و عدم حجيه العام قبل الفحص.

يمكن أن يلاحظ عليه:

إن المخصّص حججه و يجب على المكلف الفحص عنها بمقتضى الآيات و الروايات، فالمكلف من حيث عدم اطلاعه على المخصّص يعدّ ممّن لا حججه عنده، و هذا الدليل يوجب الفحص عنه و تعلّمه.

و لما كان المخصّص ص يوجب تعنون العام فيكون تعيين موضوع حجيه العام و العلم به متوقفاً على العلم بالمخصّص ص، فلا يمكن التمسك بالعام قبل الفحص عنه بل يجب تعلّم موضوع حجيه العام قبل العمل به بمقتضى الآيات و

ص: ٣٣٨

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٢٢: أن تلك الأخبار إنما يتمسك بها في الشبهات الحكميه قبل الفحص، لا لعدم حجيه العام قبل الفحص، و الاستدلال بها لما نحن فيه مستلزم للدور. لأنّ الخطاب المذكور إنّما يتوجه إلى من لا حججه لديه، فموضوعه عدم الحججه، فكيف يكون حججه على وجوب الفحص عن المخصّص و عدم حجيه العام قبله؟

الروايات فتحصل من ذلك تماميه الاستدلال الرابع و الخامس و السادس على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص.

ص: ٣٣٩

هنا وجوه ثلاثه: (١)

الأول: الفحص بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصّص.

الثاني: الفحص بمقدار يحصل له الاطمينان بذلك.

الثالث: الفحص بمقدار يحصل له الظنّ بذلك.

أمّا الأول: فلا دليل عليه بل العقلاء لا يبنون في أمورهم على حصول العلم الوجداني مع أنّ حصوله يتوقّف على الفحص في جميع الكتب وجميع أبوابها ويلزم منه الحرج.

أمّا الثالث: فلا دليل عليه أيضاً بل الدليل على خلافه للعمومات الناهية عن العمل بالظنّ.

و أمّا الثاني: فهو الصحيح لأنّ الاطمينان حجّه عند العقلاء ولا بد من القول بحجّيته بالسيره العقلانيه و العقلاء يكتفون به في أمورهم.

ص: ٣٤٠

١- . مطارح الأنظار (ط ج): ج ٢، ص ١٧٩: اختلف القائلون بوجوب الفحص في مقداره، فنسب إلى القاضي لزوم تحصيل القطع والأكترون على كفايه الظنّ واحتجّ القاضي: بأنّ القطع ممّا يتيسّر حصوله للمجتهد بالفحص، فلا بدّ من تحصيله... و التحقيق في المقام: أنّه يجب الفحص إلى أن يرتفع ما يقتضى الفحص، وقد عرفت أنّ ما يقتضى الفحص عندهم أمور: فعلى القول باعتبار الظنّ الشخصي و منع حصوله قبل الفحص لا بدّ من القول بكفايه الظنّ بعدم المخصّص عند حصول الظنّ بالمراد بعد الفحص، و إن كان ذلك غير مرضى عندنا، كما تبّهنا عليه. و على ما اخترنا: من أنّ المانع عن العمل بالعام هو العلم الإجمالي و ارتفاعه بالفحص، يظهر أنّ الفحص يفيد القطع بعدم المخصّص الذي كان احتمالاً مانعاً من الأخذ بالعموم.

فتحصّل من ذلك أنّه يجب الفحص عن المخصّصات حتى يحصل الاطمئنان بعدمها ولا يجوز التمسّك بالعامّ قبله. (١)

ص: ٣٤١

١- . كما قال النائيني (قدس سره) في أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨٨: أمّا مقدار الفحص فهل يجب فيه تحصيل القطع أو الاطمئنان أو يكفي فيه مطلق الظن بعدم وجود المخصص فيه وجوه أقواها أو سطها لعدم الدليل على جواز الاكتفاء بمطلق الظن ولا على وجوب تحصيل الزائد على مرتبه الاطمئنان مضافاً إلى ما في الإلزام بتحصيل اليقين من العسر و الحرج المنفيين في الشريعة المقدسه.

الفصل السابع: هل الخطابات الشفاهيه تعم الغائبين و المعدومين؟

اشاره

ص: ٣٤٣

هل الخطابات الشفاهيه تعم الغائبين و المعدومين؟

قال المحقق الخراساني (قدس سره): (١) إنّ النزاع هنا يتصور في ثلاث جهات:

الأولى: في تعلق التكليف بالمعدوم و الغائب.

الثانية: في إمكان مخاطبه لهما.

الثالثة: في عموم وضع أدوات الخطاب لهما.

و البحث عن الجهتين الأولى و الثانية عقلي و عن الجبهه الثالثه لغوي.

ص: ٣٤٥

١- . كفايه الأصول، ص ٢٢٨: فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صحّ تعلقه بالموجودين أم لا أو في صحه المخاطبه معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدم صحتها أو في عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقريته تلك الأداة. و في مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٨٣: هدايه [- إمكان شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقه]. الحقّ إمكان شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقه.

(١١)

إن لجعل التكليف معينين:

المعنى الأول: أن يكون بمعنى البعث أو الزجر الفعلين، و جعل التكليف بهذا المعنى لا يعقل ثبوته للمعدومين والغائبين، ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره، فإن التكليف الفعلي يقتضى ثبوت موضوعه خارجاً و التفاته إلى التكليف و إلا يستحيل فعليته.

المعنى الثاني: أن يكون بمعنى الطلب الإنشائي، بنحو القضييه الحقيقيه بلا بعث فعلي أو زجر فعلي، فإن الإنشاء خفيف المؤونه، فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمه و المصلحه طلب شيء قانوناً من الأفراد الموجودين و المعدومين حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع، بلا حاجه إلى إنشاء آخر.

و هذا نظير مسأله الوقف على البطون المتأخره، حيث إن المعدوم منهم، يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشاء الوقف، فالبطون المعدومه اللاحقه يتلقى الملكيه من الواقف لا من البطن السابق، و إنشاء الوقف في حق

ص: ٣٤٦

١- . كفايه الأصول، ص ٢٢٨: إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلا ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلاً فإن الإنشاء خفيف المئونه.

الموجودين يؤثر في الملكيه الفعلية ولا يؤثر في الملكيه الفعلية في حق المعدومين، إلما أنه يؤثر في حق المعدومين استعداد الملكيه الفعلية، لأن تصير ملكاً لهم بعد وجودهم.

الإيراد الأول على ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المعنى الأول:

(١)

التكليف (سواء كان بمعنى الإراده و الكراهه النفسيتين أم البعث و الزجر الحقيقيين) يمكن تعلّقه بالمعدوم، بناء على مبناه (قدس سره) من صحّحه تعلّق الإراده و البعث حقيقه بأمر استقبالي، فإنّ إرادته شيء فعلاً ممّن يوجد استقبالاً كإرادته ما لم يمكن فعلاً بل يمكن تحقّقه استقبالاً (و هو الواجب المعلق الذي بنى صاحب الكفايه (قدس سره) على إمكانه) فإذا قلنا بجواز تعلّق البعث بالفعل المعدوم فلا بدّ أن نقول بجواز تعلّقه بالمكلّف المعدوم. هذا على ما سلّكه صاحب الكفايه (قدس سره).

أمّا على ما سلّكناه من أنّ حقيقه البعث و الزجر جعل ما يمكن أن يكون باعثاً أو زاجراً بحيث لو انقادت العبد لمولاه انبعث فعلاً ببعثه و انزجر بزجره، فلامحاله لا يعقل تعلّقه بالمعدوم فعلاً و إن كان يوجد استقبالاً، إذ لا طرف للبعث فعلاً حتى يمكن انبعثه فعلاً فلا بعث حقيقي بل هنا إنشاء البعث.

الإيراد الثاني عن المحقق الخراساني (قدس سره) في تنظير المعنى الثاني:

(٢)

الأمر في الوقف و إن كان كذلك، لكنه ليس لعدم قبول المعدوم للملك، بل لعدم قبول عين واحده لملكه الموجود و المعدوم بالاستقلال، و إلّا فالملكه

ص: ٣٤٧

١- . نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٦٩.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٢٩: و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون فإنّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشائه و يتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر في حق الموجود منهم الملكيه الفعلية و لا يؤثر في حق المعدوم فعلاً إلّا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً و أمّا إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلّف و وجدانه الشرائط فإمكانه بمكان من الإمكان.

قابله للتعلق بالمعدوم مالکاً و مملوكاً، فإنّ الملكية الحقيقيه و إن كانت من المقولات المحتاجه إلى موضوع موجود، إلّا أنّ الملكية الشرعيه و العرفيه اعتبار ذلك المعنى لا نفسه، و لذا تتعلّق بالكلّي مع أنّ العرض الحقيقي لا يعقل تعلّقه بغير الموجود في الخارج.

و عليه فلا مانع من اعتبار الملكية للمعدوم فعلاً أو اعتبار ملك المعدوم فعلاً إذا دعت المصلحه إلى اعتبارها. (١)

ص: ٣٤٨

١- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٧١.

قول المحقق الخراساني (قدس سره):

(١)

لا ريب في عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقه و عدم إمكانه، ضروره عدم تحقّق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه إلّا إذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه.

تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) في المقام:

(٢)

إن أريد من الخطاب، الخطاب الحقيقي الذي يكون الداعي إليه قصد التفهيم، لا يمكن توجيهه إلى الغائب بل إلى الحاضر، إذا كان غافلاً فضلاً عن المعدوم.

و إن أريد الخطاب الإنشائي الذي يكون الداعي إليه إظهار العجز أو الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك (كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حينما يخاف أو

ص: ٣٤٩

١- . كفايه الأصول، ص ٢٢٩. و في المطارح: اعلم أنّ كلماتهم قد اختلفت في تحرير العنوان فقال في المعالم: ما وضع لخطاب المشافهه نحو «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب و إنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر. و ظاهر المثالين - و لو بعد تصرّف في الثاني بتجريده عن الماضيه، أو بالقول بأنّ المناط اتّصافهم بالإيمان حال وجودهم و تعبير الماضيه بالنسبه إليها، كما قيل - اعتبار أن يكون في تلو أداه الخطاب لفظ شامل للمتأخر عن زمن الخطاب لو لا المخاطبه فيرجع النزاع إلى أنّ لفظ «الناس» بعده توجيه لغير المخاطب في نفسه هل يصلح له بعد الخطاب أيضاً لعدم ما يقضى بالتقييد و التخصيص، أو لا يصلح لاقضاء أداه الخطاب ذلك؟ و قال بعض الأجلّه في فصوله: اختلفوا في أنّ الألفاظ التي وضعت للخطاب ك «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» هل يكون خطاباً لغير الموجودين و يعمّهم بصيغته أو لا؟

٢- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٤٣٢.

يضر به شخص، نادى يا أباه، يا أمّاه، مع أنّه يعلم بأنّ أباه أو أمّه غير حاضر عنده، فغرضه من هذا الخطاب إظهار العجز و التظلم) فتوجيهه إلى المعدوم فضلاً عن الغائب ممكن.

و هناك شق ثالث للخطاب و هو أن يقصد المتكلم تفهيم المخاطب حينما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره، كما إذا افترضنا أنّ المخاطب نائم فيكتب المتكلم و يخاطبه بقوله: «إذا قمت من النوم افعل الفعل الكذائى» أو سجّل خطابه فى شريط ثم يرسله إلى مكان أو بلد آخر، فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم و سماعهم إياه لا من حين صدوره، فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهم من الخطابات الواردة فى الكتاب و السنّه جميع البشر إلى يوم القيامة، يعنى كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود بها كما هو كذلك، و كيف ما كان فلا إشكال فى إمكان ذلك أصلاً.

ص: ٣٥٠

(١١)

إذا قلنا بأنّ الخطابات القرآنيه نزلت على قلبه (صلى الله عليه و آله) قبل قرائته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع، حيث إنّه لم يكن حال نزولها - على هذا الفرض - من يتوجّه إليه الخطاب حقيقه ليقع النزاع في اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين و المعدومين و ذلك هو مقتضى التحقيق في المقام.

و أمّا إذا قلنا بأنّ تلك الخطابات صدر من الله تعالى بلسان رسوله (صلى الله عليه و آله) إلى أمته فيقع النزاع في أنّ أدوات الخطاب هل هي موضوعه للدلاله على الخطاب الحقيقي أو الإنشائي.

فإن كانت تلك الأدوات للخطاب الحقيقي فلا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر في مجلس الخطاب إذا كان غافلاً عنه.

و إن كانت تلك الأدوات للخطاب الإنشائي، فلا مانع من شموله للمعدومين و الغائبين، حيث إنّ مفادها حينئذ إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعٍ من الدواعي، فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزله الموجود، كما هو لازم كون القضية حقيقه.

ص: ٣٥١

١- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٤٣٣ و ٤٣٤. قال في المطارح، ج ٢، ص ١٩٠: و تحقيق ذلك: أنّ أداه الخطاب إنّما هي موضوعه لأن يخاطب بها، و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب، و ذلك لا يعقل في حقّ المعدوم، إلّا بتنزيله منزله الموجود و ادّعاء أنّه الموجود، و مجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام لتصرف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه، و هل هذا إلّا مثل استعمال الأسد في الرجل الشجاع بادّعاء أنّه الحيوان المفترس حقيقه؟

و الظاهر أنها موضوعه للدلالة على الخطاب الإنشائي لوجهين:

الوجه الأول: أنّ المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب هو الخطاب الإنشائي.

الوجه الثاني: أنّ لازم القول بوضعها للخطاب الحقيقي في موارد استعمالاتها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب و عدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين و هذا ممّا نقطع بعدمه

فلا مناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الإنشائي و لو كان ذلك بالعناية.

فتحصّل من ذلك: أنّ الحق في الجهة الأولى هو أنّ جعل التكليف بمعنى البعث الفعلي أو الزجر الفعلي، لا يتعلق بالمعدوم على مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هو المختار.

و أمّا المخاطبة للغائبين و المعدومين ففيه ثلاثه وجوه و قلنا بجواز مخاطبه لهما على الوجه الثاني و الثالث و الخطابات الشرعيه من قبيل الوجه الثالث.

و أمّا وضع أدوات الخطاب للأعم منهما فلا إشكال فيه، لأنها موضوعه للخطاب الإنشائي مع أنّا في غنى من هذا البحث لنزول حقيقه القرآن على قلب النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) قبل نزول أفاضه.

(١)

إنّ الخطاب فی القضايا الحقيقيه يشمل المعدومين فضلاً عن الغائبين حيث إنّ الموضوع فيها مفروض الوجود و أمّا فی القضايا الخارجيه فالخطاب يختصّ بالمشافهين فإنّ عمومه للغائبين فضلاً عن المعدومين يحتاج إلى عنایه زائده.

استشكل عليه المحقق الخوئی (قدس سره) تبعاً للمحقق الإصفهانی (قدس سره):

(٢)

إنّ ذلك لا يتمّ، فإنّ كون القضية حقيقیه و إن كان يقتضى بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفي فی شمول الخطاب للمعدومين؛ ضروره أنّ صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفي فی توجيه الخطاب إليه بل لابدّ من فرض وجوده فی مجلس التخاطب و التفاته إلى الخطاب.

و الجواب صحيح إلّا أنّ قوله «التفاته إلى الخطاب» لا وجه له، بل يكفي التفات المتكلم إليه فی مجلس الخطاب.

ص: ٣٥٣

١- ذهب المحقق النائینی (قدس سره) إلى التفصيل بين القضايا الخارجيه فتختصّ بالمشافهين، لأنّ عموم الخطاب فيها للغائبين - فضلاً عن المعدومين - يحتاج إلى عنایه زائده، و بين القضايا الحقيقيه فتعمّم المعدومين فضلاً عن الغائبين، لأنّ توجيه الخطاب إليهم لا يحتاج إلى أزيد من تنزيلهم منزله الموجودين الّذى هو المقوم لكون القضية حقيقیه. فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٥٠. و أورد عليه السيد المحقق الخوئی (قدس سره) - تبعاً للمحقق الإصفهانی (قدس سره) - بأنّه لا يكفي فی شمول الخطاب للمعدوم و الغائب تنزيلهم منزله الموجود، بل لابدّ من تنزيلهم منزله الحاضر فی مجلس التخاطب، و هو أمر زائد على مقتضى القضية الحقيقيه، فينفیه الأصل مع عدم الدليل عليه. راجع نهاية الدرايه، ج ١، ص ٦٥٢-٦٥٣؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٦٧.

٢- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٤٣٤.

قيل: إنَّ للبحث ثمرتين: (١)

الثمره الأولى: حجیه ظهور خطابات الكتاب للمعدومين كالمشافهين. (٢)

الثمره الثانيه: صحه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه بناء على التعميم، لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين. (٣)
و بعد اختيار تعميم الخطاب إليهم و وضع الأدوات للأعمّ منهم لا ينفعا البحث عن ترتب الثمره أو عدمه.

ص: ٣٥٤

-
- ١- قال في المطارح، ج ٢، ص ١٩٤: ذكر بعضهم: أنَّ الغرض من هذه المسأله و ذكرها بيان الحقّ فيها، فلا يترتب عليها أثر عملي، إذ الظاهر تحقّق الإجماع على مساواه جميع الأئمّه في الحكم (الوافيه: ١٣٤). و اعترض عليه بعض المحقّقين (المناهج: ٩١) بأنّه غفله، لوجود الثمره في مقامين.
 - ٢- المحقّق القمي في قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣.
 - ٣- نسبه السيد القزويني (في حواشيه على قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣) إلى العلّامه البهبهاني.

إشاره

ص: ٣٥٥

إنَّ العامَّ إذا تعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل يوجب تخصيص العامَّ به أو لا؟ (١)

مثال ذلك الآيه الشريفه: (وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بَعُولَتْهُنَّ

ص: ٣٥٧

١- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٠٥: هدايه [- تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده] إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله فذلك لا يوجب تخصيص العام، وفاقا لجماعه من المحققين، منهم الشيخ و العلّامه فى أحد قوليه و الحاجبى. و ذهب جماعه إلى تخصيصه و أخرى إلى التوقف مثاله قوله تعالى: (وَ بَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) حيث إنَّ الضمير فى «بعولتھن» راجع إلى بعض المطلقات و هى الرجعيات. و محلّ الكلام فى المقام هو ما إذا كان الحكم الثابت للضمير مغايرا للحكم الثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان واحداً و فى كلام واحد كقولك: «أكرم العلماء واحدا منهم» إذا فرض عود الضمير لعدولهم، أو متعدداً و فى كلامين كما فى الآيه المباركه، حيث إنَّ حكم العام و جوب التربص، و حكم الضمير أحقيه الزوج بالرجوع و الرد. و راجع العده فى أصول الفقه ج ١، ص ٣٨٤، الإحكام (للأمدي) ج ٢، ص ٣٣٦، الفصول الغرويه، ص ٢١١، مطارح الأنظار، ط ق ٢٠٧، فوائد الاصول ج ٢، ص ٥٥٢-٦٦٣، نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٥٤٥-٥٤٦؛ مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٩٤.

أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١٢) فَإِنَّ (الْمُطَلَّقاتُ) أَعَمُّ مِنَ الْمُطَلَّقهِ الرَّجعيهِ وَالبائنه، وَ أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: (بُعُولَتُهُنَّ) فَإِنَّمَا يَرادُ مِنْهُ خِصْوصُ الْمُطَلَّقهِ الرَّجعيهِ بِقَرينِهِ مَناسِبِهِ الحِكمِ وَالمَوْضوعِ، لِأَنَّ الحِكمَ هِنا هُوَ أَحقيُّهُ بِعُولَتَهُنَّ بِالرَّجوعِ وَ ذلِكَ لا يَكُونُ إِلاَّ فِي الرَّجعيهِ وَ مَحَلَّ الخِلافِ ما إِذا وَقَعَا فِي كَلامينِ أَوْ فِي كَلامِ واحِدٍ مَعَ اسْتِقالالِ العَامِّ بِما حِكمَ عَلَيهِ فِي الكَلامِ وَ أَمَّا إِذا لَمْ يَكُنِ العَامُّ مُسْتِقالاً بِالحِكمِ مِثْلُ: «المُطَلَّقاتُ أَزْواجَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فَلا شِبْهَهُ فِي تَخْصِيصِهِ بِهِ.

ص: ٣٥٨

١- . سورة البقره (٢): ٢٢٨.

أشاره

(١)

القول الأول:

أشاره

تجرى أصاله العموم في ناحيه العام و يلتزم باستخدام الضمير و هذا هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) (على ما استظهر بعض الأساطين (دام ظله) من عبارته عند استدراكه في آخر كلامه) و أيضاً هو مختار المحقق النائيني (قدس سره) (٢).

استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول:

(٣)

إنَّ أصاله الظهور في ناحيه العام سالمة عن أصاله الظهور في ناحيه الضمير و بعبارة أوضح إنَّ أصاله العموم لاتعارضها أصاله عدم الاستخدام. و ذلك لأنَّ

ص: ٣٥٩

١- . في المسألة ثلاثه أقوال: رجوعه إلى الكل و نسبه السيد المرتضى إلى مذهب الشافعي و أصحابه. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٩، راجع المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٥، و شرح المختصر للعضدي، ج ١ ص ٢٦٠. و رجوعه إلى خصوص الأخيره و نسب هذا إلى أبي حنيفة. و الثالث أنه لا-ظهور له كما في الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٩. و للعلامة في هذا المجال قولان: اختار التخصيص في «النهاية» و نقله في «المعالم»، ص ٣٠٢، و في «الزبدة»، ص ١٤٢ و أنكره القاضي كما في «المعارج»: ص ١٠٠، و منعه الشيخ و الحاجبي كما عن «الزبدة»: ص ١٤١، و «العدة»: ج ١، ص ٣٨٥، و الآمدى في «الإحكام»: ج ١، ص ٤٦٦ و البيضاوى في «المنهاج» و حكى المحقق عن الشيخ إنكار ذلك و هو قول جماعه من العامه و اختار هو التوقف، و وافقه العلماء في «التهذيب» و هو مذهب المرتضى أيضاً عن «المعالم» و هو الأقرب عنده كما في «المعالم»: ص ٣٠٢، و الشيخ البهائي في «الزبدة»: ص ١٤٢ قال: و المرتضى و المحقق بالوقف و هو أسلم.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٦٩.

٣- . كفايه الأصول، ص ٢٣٣: و التحقيق أن يقال إنَّه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيه الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه و إلى الكل توسعا و تجوزا كانت أصاله الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب

الضمير و ذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال و أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحيه الضمير. و بالجمله أصاله الظهور إنّما يكون حجه فيما إذا شك فيما أريد لا فيما إذا شك في أنّه كيف أريد فافهم لكنّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفاً و إلّا فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول إلّا أن يقال باعتبار أصاله الحقيقة تعبداً حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول. و قال السيد البروجردى في نهايه الأصول، ص ٣٥٨: بالجمله المراد في ناحيه الضمير معلوم، و الشك إنّما هو في كيفية استعماله، و أنّه بنحو الحقيقة أو المجاز، و هذا الشك مسبب عن الشك فيما أريد من العام، و قد حَقَّق في محله أنّ الأصل يجرى في السبب، و لا يعارضه الأصل المسببي، و إنّما يرتفع الشك في ناحيته قهراً بإجراء الأصل السببي ... و الذي يقتضيه التحقيق في المسأله هو أن يقال: إنّ هنا احتمالاً آخر غير ما ذكره في الكفايه من الوجوه الثلاثه، و هو أنّك قد عرفت أنّ العام يستعمل دائماً في العموم، غايه الأمر أنّ الإراده الجديه قد تطابق الإراده الاستعماليه، فيكون المراد الجدى أيضاً هو العموم، و قد تخالفها فيكون الخصوص مراداً جدياً، و بناء العقلاء على الحكم بتطابق الإرادتين دائماً ما لم تثبت إرادته الخصوص، ففيما نحن فيه يكون كل واحد من العام و الضمير الراجع إليه مستعملاً في العموم، و يكون الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقة، غايه الأمر: أنّه قد ثبت بالدليل الخارجى أنّ المراد الجدى في ناحيه الضمير هو الخصوص فيحمل عليه، و لا دليل على تخالف الإرادتين في ناحيه العام، فالأصل العقلاني الحاكم بتطابق الإرادتين هو المحكم في ناحيته، و رفع اليد عن أصاله التطابق في ناحيه الضمير لا يوجب رفع اليد عنها في ناحيته، فتأمل جيداً.

القدر المتيقن من بناء العقلاء هو أتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال و أنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

و بالجمله أصاله الظهور إنما تكون حجّه فيما إذا شكّ فيما أُريد، لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أُريد.

ص: ٣٦٠

هذا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في ابتداء كلامه و هو ظاهر في القول الأوّل.

إيراد ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا الاستدلال:

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) عدل عن ذلك البيان و استشكل على جريان أصاله العموم فقال: «لكنّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفاً و إلّما فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول العمليه» و حاصله أنّ الكلام محتفّ بما يصلح للقرينيه و معه لا تجرى أصاله العموم.

ثم استدرك عنه على مبنى بعض الفحول (و هو صاحب الفصول (قدس سره) أو صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره)) فقال: إلّما أن يقال باعتبار أصاله الحقيقه تعديداً حتّى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

و المحقّق الخوئي (قدس سره) حيث يرى أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) لم يثبت عنده مبنى بعض الفحول فأسند إليه القول الثالث و هو عدم جريان أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام و كون المرجع الأصل العملي.

و الحق مع المحقّق الخوئي (قدس سره). كما سيأتى في المباحث الآتيه عدم التزام صاحب الكفايه (قدس سره) بمبنى بعض الفحول. (١)

ص: ٣٤١

١- . يحتمل أن يكون هو صاحب الفصول فإنّه بعد ما رجح الاستخدام على تخصيص العام (قال ما لفظه): فلا أقل من الشك في تحقّق التكافؤ و هو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لابدّ من ثبوت الصارف (و حاصله): إنّ مع احتمال التكافؤ بين التصرفين و عدم إحراز ظهور العالم في العموم نأخذ بعمومه إلى أن يثبت الصارف عنه و هو عين العمل بأصاله الحقيقه تعديداً و إن لم يكن هناك ظهور عرفاً و لكنّه تنظر فيه أخيراً بقوله و في هذا نظر و هو في محله. راجع عنايه الأصول، ج ٢، ص ٣١٤. و قيل في البدايه في توضيح الكفايه، ج ٢، ص ٤٦٣: قال بهذه مقاله صاحب الحاشيه على المعالم قدّس سرّه و هو أخ لصاحب الفصول. و في دروس في الكفايه، ج ٣، ص ٣٧٩ المراد من بعض الفحول هو صاحب الفصول أو الحاشيه. و أيضاً في منتهى الدرايه في توضيح الكفايه، ج ٣، ص ٦٢٠ الفصول، ص ٢١٢.

إنه أجاب عما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه. (١)

قال (قدس سره): بقي الكلام فيما توهم من عدم جريان أصاله العموم في المقام لتوهم أنه من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينه.

و التحقيق فساد هذا التوهم، لأن الملاك في باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينه، إنما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المفهوم الإفرادى أو التركيبى بحيث لو اتكل عليه المولى في مقام بيان مراده لما كان مخلاً بمراده.

و أمّا في المقام فلا ريب في أنّ الجملة المشتمله على الضمير، إنما هي متكفله بيان حكم آخر غير الحكم الذى تكفّلت ببيانه الجملة المشتمله على العام.

فلو كان المولى أراد من العام خصوص بعض أفراده و اتكل في بيان ذلك على العلم بإرادته ذلك الخاص في الجملة الأخرى لكان مخلاً ببيانه.

و عليه لا يصلح ذلك لكونه قرينه على إرادته الخاص، فتبقى أصاله العموم حينئذ بلا مزاحم.

فتحصل من ذلك: أنّ احتفاف الكلام المشتمل على العام بما يصلح للقرينه

ص: ٣٦٢

يوجب إجمال العامّ فلا تجرى أصاله العموم و هذا الكبرى ممّا نقطع به خلافاً لبعض الفحول.

و لكن لا ينطبق هذا الكبرى في المقام كما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره)، فما أفاده بعض الفحول إشكال كبروى و لكن لم يثبت الإشكال الكبروى على ذلك و لذا لانسلّم مبنى بعض الفحول و أمّا ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) إشكال صغرى و هو في غايه المتانه.

دليل آخر على القول الأول:

(١)

لا مجال هنا لاستخدام الضمير، لأنّ الضمير استعمل في العموم أيضاً، و هو «المطلّقات» لا «الرجعيات» و إنّما أريد «الرجعيات» بدالّ آخر و هو عقد الحمل (أحقُّ برّدهنَّ) (٢) حيث إنّ هذا الحكم يناسب «الرجعيات» فالضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه.

تذييل المحقّق الخوئي (قدس سره) على ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره)

(٣):

ما أفاده من كون الضمير مستعملاً في العموم صحيح و لكن ما أفاده من أنّ ما دلّ على اختصاص الحكم ب- «الرجعيات» هو عقد الحمل في الآيه المباركه أعنى به قوله تعالى (أحقُّ برّدهنَّ)، فلا يصحّ.

و ذلك لوضوح أنّ المستفاد من الآيه المباركه هو ثبوت الحكم المذكور فيها

ص: ٣٦٣

١- . أفاده المحقّق النائيني (قدس سره): أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٧٢.

٢- . سورة البقره (٢): ٢٢٨.

٣- . حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٧٣.

لجميع المطلقات و عدم اختصاصه بقسم خاص منها، فليس في الآيه المباركه ما يدل على عدم ثبوت هذا الحكم لبعض المطلقات و إنما ثبت ذلك بدليل خارجي.

ملاحظه على هذا الاستدلال:

ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في هذا الدليل و إن كان صحيحاً، إلا أنه ليس دليلاً على القول الأول بل هو إشكال على انطباق هذه المسأله على الآيه الشريفه، فعّد ذلك من أدله البحث ممنوع.

نعم ذلك لا يوجب خروج الآيه عن محل النزاع بل النزاع يجرى أيضاً بنحو آخر و هو أنّ الضمير إذا أُريد منه بعض أفراد العام لقيام الدليل الخارجي على ذلك فهل يوجب تقييد المراد الواقعي الجدي في المرجع بما هو مفاد المراد الجدي من الضمير أو لا؟

ثمّ إنّه إذا ناقشنا في التمثيل بالآيه لا بدّ أن نأتى بمثال آخر يكون الدليل على استعمال الضمير في بعض الأفراد داخلاً في نفس الدليل مثل قولهم «أكرم العلماء و اكتب فقههم».

فالحق في الاستدلال على القول الأول هو ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في ابتداء البحث، و أمّا إشكال احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فممنوع لما أفاده المحقق النائيني (قدس سره).

القول الثاني:

اشاره

تجرى أصاله عدم الاستخدام في ناحيه الضمير، فيتصرف في العام فيلتزم بتخصيصه و إرادته خصوص ما أُريد من الضمير، من العام أيضاً و هذا هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره).

الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو جريان أصاله عدم الاستخدام و تقديمها على أصاله العموم.

أمّا وجه جريان أصاله عدم الاستخدام: فهو أنّ المراد من الضمير و إن كان معلوماً، إلّا أنّ من يدعى جريان أصاله عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير في إرادته شيء، بل إنّما يدعى ظهور الكلام بسياقه في اتحاد المراد من الضمير و ما يرجع إليه، يعنى ظهور الضمير في رجوعه إلى عين ما ذكر أولاً لا- إلى غير ما أريد منه و حيث إنّ المراد بالضمير في مورد الكلام معلوم، فبطبيع الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقي الذي مرّده إلى إرادته العموم من العامّ و رفع اليد عن العموم الذي يقتضى الالتزام بالاستخدام أو رفع اليد عن أصاله عدم الاستخدام و التمسك بالعموم.

و أمّا وجه تقديم أصاله عدم الاستخدام: فهو أنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن

ص: ٣٦٥

١- . و هو ما أفاده المحقق الخوئي: المحاضرات، (ط.ج): ج٤، ص ٤٤٦ و أشكل عليه بعض الأساطين: صحيح أنّ الموضوع لكلّ من أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام متحقّق يقتضى جريانه في المقام، إلّا أنّ كلّاً من الأصليين المذكورين تعلّيقى و ليس بتنجيزى، لأنّ أصاله العموم معلقه ذاتاً على عدم القرينه، و أصاله عدم الاستخدام- و هو الظهور السياقي للكلام- معلقه على عدم القرينه، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقي قرينه على سقوط أصاله العموم، كذلك يمكن أن تكون أصاله العموم قرينه على سقوط الظهور السياقي. و أمّا دعوى قيام القرينه من جهة المرتكز العرفي لتقدم أصاله عدم الاستخدام، فعهدتها على مدّعيها، بل إنّ طبع المطلب كون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الوضعى، نعم، قد يتقدّم الظهور السياقي كما في مثاله المذكور، لكنّ ليس الأمر كذلك في جميع الموارد. تحقيق الأصول، ج٤، ص ٣٤٠

أصله العموم، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي، يعنى يلزم فى مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ فى إرادته المعنى الحقيقى و حمله على إرادته المعنى المجازى، مثلاً فى مثل قولنا «رأيت أسداً و ضربته» يتعين حمله على إرادته المعنى المجازى و هو الرجل الشجاع، إذا علم أنه المراد بالضمير الراجع إليه.

يلاحظ عليه:

أولاً: يوجد الفرق بين أصله عدم الاستخدام و بين الظهور السياقى للكلام فى اتحاد المراد بالضمير و المراد بمرجه فإن أصله عدم الاستخدام تجرى بالنسبه إلى الضمير و هو من أجزاء الكلام، أما الظهور السياقى فهو ظهور الكلام من جهة ارتباط بعض أجزائه بالبعض و جريان أصله عدم الاستخدام إنما هو للكشف عن المراد بالنسبه إلى الضمير إذا شككنا فيه، ولا مجرى لهذا الأصل فيما إذا كان المراد من الضمير معلوماً.

و لو سلم جريانه هنا مع معلوميه المراد من الضمير فهو غير الظهور السياقى للكلام.

نعم بعد جريان أصله عدم الاستخدام، فإذا علمنا بأن المراد من الضمير هو الخاصّ فالظهور السياقى يقتضى التطابق بين الضمير و مرجعه فيكون المراد من مرجع الضمير أيضاً هو المعنى الخاصّ، فأصله عدم الاستخدام محققه لموضوع الظهور السياقى.

ثانياً: إن أصله العموم عند العقلاء توجب الظهور اللفظى بالوضع و هو أقوى من الظهور السياقى الذى يتحقق موضوعه بجريان أصله عدم

الاستخدام، فعلى هذا لو قلنا بجريان أصاله عدم الاستخدام و معارضته لأصاله العموم فالمقدّم هو أصاله العموم لأنه الأقوى و العقلاء لا يرفعون اليد عن أصاله العموم إلّا بوجود المخيّص و الضمير لا يعدّ عند العقلاء مخيّصاً بل هو قرينه بغير لسان التخصيص.

فتحصل من ذلك:

أولاً: لا تجرى أصاله عدم الاستخدام لأنّ الأصل اللفظي يجرى فيما إذا شك في المراد و أمّا إذا علمنا المراد الواقعي فلا مجرى للأصل اللفظي.

ثانياً: لو قلنا بجريان أصاله عدم الاستخدام و معارضته لأصاله العموم فالتقديم مع أصاله العموم لأنه الأقوى.

القول الثالث:

إشاره

تعارض الأصلان، لأنّ أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام كلاهما تعلقي لا تنجزى فيتعارضان و يتساقطان فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هذا القول قد نسب إلى المحقّق الخراساني (قدس سره) (كما في المحاضرات).

و بعض الأساطين (دام ظله) اختار هذا القول الثالث (١).

دليل القول الثالث:

إنّ أصاله العموم تعلقي لا تنجزى، كما أنّ أصاله عدم الاستخدام أيضاً تعلقي فهما تجريان فيما إذا لم يقرينه على الخلاف و كلاهما محفوف بما يحتمل

ص: ٣٦٧

قرينته، و الأصلان كل منهما يعارض الآخر فيتساقطان فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي.

يلاحظ عليه:

إنه قد تقدّم ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) (١) من أنّ الضمير لا يصلح أن يكون قرينه على إرادته الخاصّ من العامّ، فأصالة العموم في هذا المقام غير محفوف بما يصلح أن يكون قرينه على إرادته الخاصّ، فلا يكون في المقام ما يمنع و يزاحم جريان أصاله العموم.

أمّا أصاله عدم الاستخدام فلا مجرى لجريانه، لأنها تجرى فيما إذا شك في المعنى المراد و هنا لا نشك في إرادته بعض أفراد العامّ من الضمير.

فتحصّل من ذلك: أنّ الحق هو ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) و قد تقدّم بيانه (في ابتداء بيان نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)) و أمّا القول الثاني و هو مختار المحقّق الخوئي (قدس سره) فلا يمكن الالتزام به، لأنّ أصاله عدم الاستخدام لا مجرى لها هنا و القول الثالث و هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) (على ما هو التحقيق) و بعض الأساطين (دام ظله) فلا نلتزم به أيضاً.

ص: ٣٦٨

اشاره

ص: ٣٦٩

و قبل الورود فى البحث نتعرض لمقدمه أفادها المحقق النائنى (قدس سره). (١٢)

المقدمه: بيان المحقق النائنى (قدس سره):

إشاره

إنّ المفهوم إمّا المفهوم الموافق و إمّا المفهوم المخالف.

و المفهوم الموافق هو ما إذا توافق المفهوم و المنطوق فى الإيجاب و السلب.

و المفهوم المخالف هو ما إذا تخالف المفهوم و المنطوق فى ذلك.

و المفهوم الموافق ينقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: المفهوم الموافق بالأولويه العقليه.

القسم الثانى: المفهوم الموافق بالأولويه العرفيه.

القسم الثالث: المفهوم الموافق بالمواساه مع حصول المناط القطعى للحكم.

القسم الرابع: المفهوم الموافق بالمواساه مع عدم حصول المناط القطعى.

ص: ٣٧١

أما المفهوم الموافق بالأولوية العقلية فإنما يتحقق فيما إذا كانت الأولوية من المدركات العقلية.

و المفهوم الموافق بالأولوية العرفية مثل قوله تعالى: (فَلَمَّا تَقَلَّ لَهُمَا أَفٌّ) (١) الدال على حرمة ضربهما مثلاً بالدلالة العرفية، فالمدلول فيه خارج عن المفهوم و داخل في المداليل اللفظية العرفية.

و المفهوم الموافق بالمواساه مع حصول المناط القطعى للحكم فهو يتحقق فيما إذا كانت عله الحكم منصوصه، بأن كانت العله المذكوره فيه واسطه فى العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور فى القضيه، بأن يكون الموضوع الحقيقى هو العنوان المذكور فى التعليل كما فى قضيه «لاتشرب الخمر لأنه مسكر» فيسرى الحكم إلى كل مسكر.

و المفهوم الموافق بالمواساه مع عدم حصول المناط القطعى للحكم فهو يتحقق فيما إذا كانت العله المذكوره واسطه فى الثبوت و من قبيل دواعى جعل الحكم على موضوعه، من دون أن تكون هو الموضوع فى الحقيقه كما فى قضيه «لاتشرب الخمر لإسكاره» فإنها ظاهره فى أن موضوع الحرمة فيها إنما هو نفس الخمر، غايه الأمر أن الداعى إلى جعل الحرمة عليها إنما هو إسكارها، فلايسرى الحكم إلى غير الموضوع المذكور فى القضيه مما يشترك معه فى العله المذكوره فيها إذ يحتمل حينئذ أن تكون فى خصوص العله المذكوره فى القضيه خصوصيه داعيه إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها، فإذا احتمل أن فى خصوص إسكار الخمر مثلاً خصوصيه داعيه إلى جعل الحرمة عليها، لم تكن تلك الخصوصيه فى إسكار شىء آخر فلايمكن الحكم بحرمة شىء آخر لإسكاره.

ص: ٣٧٢

(١١):

إنّ وسائط الثبوت في المقام على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: السبب الفاعلي للحكم - وهو الشارع - وهو أجنبي عما نحن فيه.

النحو الثاني: شرط تأثير المصلحه و المفسده.

و الشرط بمعنى مصحح فاعليه الفاعل، من تصوّره و تصديقه و قدرته و إرادته، لا يتفاوت في لزومه مورد عن مورد و الشرط بمعنى متمم قابليه القابل لتعلّق الحكم به أمر معقول يختلف الموارد بالإضافة إليه و من الواضح أنّ مجرد وجود الشرط بهذا المعنى في مورد لا يقتضى سرايه الحكم إليه بل اللازم وجود ذات القابل التي هي بمنزله المقتضى لتلك المصلحه المنوط فعليتها بالشرط.

النحو الثالث: العله الغائيه، فمع فرض ترتبها على مورد آخر فلامحاله يترتب عليها معلولها، بداهه أنّ المعلول لا ينفك من علته التامه، و المفروض أنّ الإسكار (بما هو) عله غائيه، أو لازم مساو لها.

فالغرض من إخراج الواسطه في الثبوت هنا إن كان مثل الشرط فهو صحيح و إن كان مثل العله الغائيه فهو غير صحيح.

جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما):

إنّه فرق بين قوله «لاتشرب الخمر لأنّه مسكر» و قوله «لاتشرب الخمر

ص: ٣٧٣

١- . هامش نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٧٨؛ و تبعه في ذلك المحقق الخوئي و أضاف قد تبعه السيد الخوئي في هامش الأجود، ج ٢، ص ٣٨٠ و أضاف: بأنّ عدم الفرق بين «لأنّه مسكر» و «لإسكاره» في أنّ تمام الموضوع للحكم هو الإسكار و لا موضوعيه للخمر، هو المتفاهم عند أهل العرف، فمقتضى القاعده هو التعميم في كلا الموردین.

لإسكاره»، فإنَّ «المسكر» عنوان كلي ينطبق على الخمر و يمكن أن ينطبق على أمر آخر و أمّا إسكاره فلا ينطبق على غير الخمر لأنَّ العله الغائيه فيه ليس هو الإسكار مطلقاً بل الإسكار المضاف إلى الخمر، فيمكن أن يكون للإسكار المضاف إلى الخمر خصوصيه في المقام. (١)

ولابدّ من ذكر مثال لتوضيح ذلك:

إذا قال المولى: «لاتجالس زيداً الجاهل لسوء خلقه» فلا يدلّ ذلك على عدم جواز الجلوس مع عمرو العالم السيء الخلق، و ذلك لاحتمال أن يكون العله الغائيه سوء الخلق المضاف إلى زيد الجاهل، لخصوصيه في ذلك و هو جهله أمّا العالم و إن كان خلقه سيئاً و لكن لا إشكال في الجلوس معه ليستفيد من علمه.

بلاحظه عليه:

إنَّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الواسطه في الثبوت التي تذكر في تعليل الحكم في الأدلّه الشرعيه على قسمين: أحدهما الشرط بمعنى متمّ قابليه القابل و ثانيهما العله الغائيه و قد غفل عن ذلك المحقّق النائيني (قدس سره).

ثم قال المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في مقام التطبيق على المثال أنّ قضيه «لاتشرب الخمر لإسكاره» ليس من قبيل الشرط بل هو من قبيل العله الغائيه و قد أوضحه المحقّق الخوئي (قدس سره) (٢) بأنّ العرف لا يشكّ في أنّ المستفاد من قوله (عليه السلام): «إنَّ الله عزَّ

ص: ٣٧٤

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٤٤.

٢- . هامش أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٨٠ و أيضاً في المحاضرات (ط.ج): ج ٤، ص ٤٥٢.

إنَّ المحقِّق الخراساني (قدس سره) قال: (١) إنَّهم اتَّفَقوا على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق (٢) وذلك مثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٣) حيث إنَّه بعمومه يشمل كلَّ عقد وقد ورد دليل آخر يدلُّ على اعتبار الماضيه في صيغه العقد وهذا الدليل بالأولويه يدلُّ على اعتبار العريه في صيغه العقد على الفرض، وهذا المفهوم الموافق بالأولويه يَخَصِّص عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ويدلُّ على بطلان العقد بصيغه المضارع من لسان آخر، وهذا ممَّا لا خلاف فيه.

لكنهم اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف:

و مثال ذلك «الماء كله طاهر» فإنَّه عامٌ وقد ورد في دليل آخر «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» فهذا الدليل بمفهومه يدلُّ على أنَّ الماء إذا لم يبلغ قدر كَرَّ ينجسه بعض الأشياء و العام يَخَصِّص بهذا المفهوم المخالف.

و أيضاً مثل قوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (٤) وقد ورد في آيه

ص: ٣٧٤

١- . كفايه الأصول، ص ٢٣٣: فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور. و تحقيق المقام... .

٢- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢١٣. هدايه [تخصيص العام بمفهوم الموافقه و بلحن الخطاب] لا كلام في تخصيص العام بمفهوم الموافقه الراجع إلى دلالة اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدَّ بطريق أولى. و أمَّا دلالة اللفظ على مساواه المدلول لغيره- و هو المعبر عنه بلحن الخطاب في بعض الألسنه- فهو على تقدير القول به أيضا لا ينبغي الكلام في التخصيص.

٣- . سورة المائده (٥): ١.

٤- . سورة يونس (١٠): ٣٦ و سورة النجم (٥٣): ٢٨.

أخرى (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (١) فتدلّ الآية على جواز الأخذ بخبر العادل فيخصّص بها عموم الآية الأولى الدالّة على عدم جواز العمل بالظنّ.

فهناك أقوال أربعة:

إشاره

القول الأول: تقديم العامّ على المفهوم، القول الثاني: تقديم المفهوم على العامّ، و هنا تفصيل لصاحب الكفايه (قدس سره)، و تفصيل آخر للمحقّق الخوئي (قدس سره).

القول الأول: تقديم العامّ على المفهوم

إشاره

استدلّ على ذلك بأنّ دلالة العامّ ذاتيه أصليه و دلالة المفهوم تبعيه فتكون دلالة العامّ مطابقيه و دلالة المفهوم التزاميه، و الدلالة الأصليه المطابقيه أقوى من الدلالة التبعيه الالتزاميه.

أجاب عنه المحقّق الخوئي (قدس سره):

(٢)

إنّ دلالة القضية على المفهوم من ناحيه دلالتها على خصوصيه مستتبعه للمفهوم و دلالتها على تلك الخصوصيه إمّا بالوضع و إمّا بمقدّمات الحكمه.

و دلالة العامّ أيضاً إمّا وضعيه كما في لفظه كلّ و جميع و إمّا بمقدّمات الحكمه

ص: ٣٧٧

١- . سورة الحجرات: ٦.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٤٥٠. و أجاب عنه بعض الأساطين: إنّه لا- تفاوت بين الدالتين في مقام الدلالة و الموضوعيه، و كلاهما في مرتبه واحده في الكشف عن المراد الجدّي و المراد الاستعمالي. و بعبارة أخرى: إنّ دلالة الكلام على المفهوم مستنده إمّا إلى الوضع و إمّا إلى مقدّمات الحكمه، و كذلك دلالة العام على العموم، فهي إمّا من جهه اللفظ و إمّا من جهه مقدّمات الحكمه، فكلاهما في مرتبه واحده، فالتقديم بما ذكر بلا وجه. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٤٥

كما فى النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى و كما فى الجمع المحلّى بـ «ال» و المفرد المحلّى بـ «ال».

القول الثانى: تقديم المفهوم على العامّ

اشاره

((١))

استدلّ عليه بوجهين:

الوجه الأول:

اشاره

قد استدلّ على ذلك بأنّ المفهوم أخصّ من العامّ فيكون قرينه عليه، و إن كان ظهور العامّ أقوى منه، إلاّ أن يكون العامّ نصّاً فيكون العامّ هو القرينه على عدم المفهوم فالتقديم بمناط الأخصيه.

الجواب عن الاستدلال الأول:

إنّ ما أفاده المستدلّ لا يتصوّر إلّا فى العموم و الخصوص المطلق و أمّا إذا

ص: ٣٧٨

١- . بيان بعض الأساطين للقول الثانى و تحقيقه فى المسأله: «استدلّ للقول بتقدم المفهوم: بأنّ التعارض الموجود هو بين العموم و المفهوم، و هنا مورد إعمال قواعد التعارض. هذا من جهه. و من جهه أخرى فإنّ المنطوق و المفهوم متلازمان بالتلازم العقلى أو العرفى، و هما فى هذه الملازمه متساويان، و مع التلازم بينهما لا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر، بل سقوط أحدهما يوجب سقوط الآخر. و بعد ذلك: فإنّه مع تقدّم العموم و سقوط المفهوم، هل يبقى المنطوق على حاله أو يسقط؟ أمّا بقاؤه بعد سقوط المفهوم، فيستلزم الانفكاك، و أمّا سقوطه أيضاً فيستلزم إجراء أحكام التعارض فى غير مورد التعارض، لأنّ المنطوق لم يكن طرفاً للمعارضه، بل طرفها هو المفهوم، فهذا المحذور يوجب تقديمه على العموم. التحقيق هو أنّ القول بأنّ عدم تقدّم المفهوم يستلزم إجراء قواعد التعارض فيما ليس طرفاً للمعارضه غير تام، لاستحاله وقوع المفهوم طرفاً لها و عدم وقوع المنطوق، بل المنطوق يكون كذلك و تجرى قواعد التعارض.» تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٤٦.

كانت النسبه بين العامّ و المفهوم المخالف العموم و الخصوص من وجه فلايجرى ما أفاده و سيجيء إن شاء الله تحقيق ذلك.

الوجه الثاني:

إشاره

قد استدلل أيضاً على ذلك بأنّ دلالة القضييه على المفهوم عقليه و دلالة العامّ على العموم لفظيه و توضيح ذلك هو أنّ المفهوم لازم عقلي للخصوصيه التي كانت في المنطوق ولا يمكن رفع اليد عن المفهوم من دون رفع اليد عن تلك الخصوصيه، لاستحاله انفكاك اللازم من الملزوم.

و رفع اليد عن تلك الخصوصيه بلا- موجب، لأنّ تلك الخصوصيه ليست طرفاً للمعارضه مع العامّ فحينئذ يتعين رفع اليد عن العامّ.

الجواب عن الاستدلال الثاني:

(١)

إنّ ما يكون معارضاً للملزوم و يدلّ على نفيه، فلامحاله يدلّ على نفي لازمه و كذا العكس لأنّ نفي الملزوم مستلزم لنفي اللازم و نفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم.

فعلى هذا: العامّ بعمومه كما يكون منافياً لمفهوم القضييه يكون منافياً لمنطوقه، و لامحاله يمنع عن دلالة القضييه على الخصوصيه المستتبعه للمفهوم.

القول الثالث: التفصيل الذي أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(٢)

بيانه (قدس سره): إذا ورد العامّ و ما له المفهوم في كلام أو كلامين و لكن على نحو

ص: ٣٧٩

يصلح أن يكون كل منهما قرينه متّصله للتصرف في الآخر، و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تماميه مقدمات الحكمه في واحد منهما لأجل المزاحمه، كما في مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر وضعاً، فلا بدّ من العمل بالأصول العمليه فيما دار الأمر بين العموم و المفهوم إذا لم يكن أحدهما أظهر.

و إن كان أحدهما أظهر، فإن كانت الدلالة في كليهما بمقدمات الحكمه فيكون الأظهر مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر و إن كانت الدلالة في كليهما بالوضع فيكون الأظهر مانعاً عن استقرار الظهور في الآخر.

و أمّا إذا كان أحدهما وضعياً و الآخر بمقدمات الحكمه فيتقدّم الظهور الوضعي.

و أمّا إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لقرينه أحدهما على الآخر فإن كانت دلالة كل منهما بالوضع أو بالإطلاق بمقدمات الحكمه فإن كان أحدهما أظهر فهو المقدم و إن لم يكن أحدهما أظهر فنعامل كلاً منهما معاملة المجمل.

و أمّا إذا كانت دلالة أحدهما بالوضع و دلالة الآخر بمقدمات الحكمه، يقدّم ما كانت دلالته بالوضع على الآخر.

يلاحظ عليه:

إنّ ما أفاده لا يستقيم فيما إذا كانت النسبه بين الدليلين العموم و الخصوص المطلق، كما أنّ ما أفاده بالنسبه إلى ما إذا كانت النسبه بينهما العموم من وجه و سيتضح ذلك عند بيان نظريه المحقّق الخوئي (قدس سره) .

إشاره

(١)

بيانه (قدس سره): إنَّ التعارض في الحقيقة، إنما هو بين منطوق القضية و عموم العام، لا بينه و بين مفهوم القضية لما تقدّم من أنّ المفهوم لازم عقلي للخصوصية الموجوده في طرف المنطوق.

و عليه فلا بدّ من ملاحظه النسبه بينهما، و من الطبيعي أنّ النسبه قد تكون عمومًا من وجه و قد تكون عمومًا مطلقًا.

أمّا إن كان التعارض بالعموم من وجه فهناك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون أحدهما ناظرًا إلى موضوع الآخر و رافعًا له، دون العكس فإنّ ما كان ناظرًا إلى موضوع الآخر يتقدّم على الآخر، لأنّه حاكم عليه.

و ذلك مثل مفهوم آيه النبأ و هو حجيه خبر العادل فهذا المفهوم حاكم على عموم تعليل آيه النبأ (و هي إصابه القوم بجهاله) حيث إنّ بعد حجيه خبر العادل فالعمل بخبره ليس من قبيل إصابه القوم بجهاله.

هذا خلافاً للشيخ الأنصاري (قدس سره) حيث قال: «عموم العله في آيه النبأ آب عن التخصيص و لذا يقدّم على مفهوم آيه النبأ».

(٢)

و المحقق النائيني (قدس سره) استشكل على الشيخ الأنصاري (قدس سره) بأنّ مفاد مفهوم آيه النبأ يوجب خروج خبر العادل عن موضوع العله في آيه النبأ، فلا يكون العمل به موجباً لإصابه القوم بجهاله، فيكون المفهوم حاكماً على عموم العله أيضاً و ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) هنا مأخوذ من كلام أستاذه المحقق النائيني (قدس سره) (٣).

ص: ٣٨١

١- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٤٥٥-٤٦٢.

٢- . راجع مطارح الأنظار، ص ٢١٠.

٣- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٨٤.

الصورة الثانية: أن لا يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فعندئذ إن كان تقديم أحدهما موجباً لإلغاء العنوان المذكور في موضوع الدليل الآخر و تقديم الدليل الآخر لا يوجب إلغاء العنوان المذكور في الدليل الأول، فحينئذ لا بد من تقديم ما لا يوجب إلغاء العنوان في الدليل الأول.

مثال ذلك:

إن صحَّحه عبد الله بن سنان قال: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) اغْتَسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ» (١) دَلَّتْ عَلَى نَجَاسِهِ بَوْلَ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمَهُ وَ مَوْتَقَهُ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَ خُرْئِهِ» (٢) دَلَّتْ عَلَى طَهَارِهِ بَوْلَ الطَّائِرِ وَ خُرْئِهِ وَ هُمَا تَعَارُضَانِ فِي الطَّائِرِ غَيْرِ الْمَأْكُولِ اللَّحْمِ، فَلَوْ قَدَّمْنَا صَحِيحَهُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ فَيَخْصُصُ مَوْتَقَهُ أَبِي بَصِيرٍ وَ يَنْتِجُ: «إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَطِيرُ وَ هُوَ مَأْكُولُ اللَّحْمِ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَ خُرْئِهِ» وَ لَازِمٌ ذَلِكَ هُوَ إِغْثَاءُ عِنْوَانِ الطَّائِرِ، حَيْثُ إِنَّ كُلَّ مَا كَانَ مَأْكُولَ اللَّحْمِ فَبَوْلُهُ وَ خُرْئُهُ ظَاهِرٌ سِوَاكَ كَانَ طَائِرًا أَمَا غَيْرُ طَائِرٍ.

وَأَمَّا إِذَا قَدَّمْنَا مَوْتَقَهُ أَبِي بَصِيرٍ عَلَى صَحِيحِهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ فَيَخْصِصُ الصَّحِيحَهُ وَ يَكُونُ بَعْدَ التَّخْصِيسِ: إِنَّ بَوْلَ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمَهُ نَجَسٌ إِلَّا الطَّائِرَ، فَلَا يَلْزِمُ حَيْثُ لَغْوِيهِ مَوْتَقَهُ أَبِي بَصِيرٍ فَلَا بَدَّ مِنْ تَقْدِيمِ مَوْتَقِهِ أَبِي بَصِيرٍ عَلَى عَمُومِ صَحِيحِهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ.

ص: ٣٨٢

١- محمد بن يعقوب عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) ... الوسائل، ج ٣، ص ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، ح ٢.

٢- محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن جميل بن دراج عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ... الوسائل، ج ٣، ص ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، ح ١.

الصورة الثالثة: أن لا يكون من الصورتين الأوليين، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض إن كانت، وإلا فالحكم هو التساقط.

و أما إن كان التعارض بالعموم والخصوص المطلق:

فلا شبهه في تقديم الخاص على العام، حيث إنه يكون بنظر العرف قرينه على التصرف في العام و من المعلوم أن ظهور القرينه يتقدم على ظهور ذيها و إن افترض أن ظهورها بالإطلاق و مقدمات الحكمه و ظهور ذى القرينه بالوضع، كما إذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على أن كل ماء طاهر، لا ينفعل بالملاقاه إلا إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه، فإنه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكثر، على الرغم من أن دلالة على انفعال الماء القليل بالملاقاه و مقدمات الحكمه.

بلاحظ عليه:

إن ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) بالنسبه إلى تعارض الدليلين بالعموم والخصوص المطلق، فهو في غايه الصحه و المتانهِ، كما أن ما أفاده بالنسبه إلى تعارض الدليلين بالعموم من وجه في الصورة الأولى و الصورة الثانيه فهو تام.

أما ما أفاده في الصورة الثالثه فهو خاطئ جداً، بل الأمر في هذه الصورة هو كما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره).

توضيح ذلك:

إن الدليلين إن كان دلالتهما بالوضع أو بالإطلاق بمقدمات الحكمه و لكن كان أحدهما أظهر من غيره، فتقدم ما هو الأظهر، و إن تساويا في الظهور، فيتساقتان و المرجع هو الأصل العملي.

و إن كان لأحد الدليلين الظهور الوضعي، و للدليل الآخر الظهور

الإطلاقي بمقدّمات الحكمه، فيتقدّم ما له الظهور الوضعي على ما له الظهور الإطلاقي. نعم بعض العمومات لا -دلاله لها إلّا بمقدّمات الحكمه فهي في قوه الظهور الإطلاقي بمقدّمات الحكمه.

ص: ٣٨٤

إشاره

ص: ٣٨٥

تعقب الاستثناء للجمل

إن الاستثناء إذا تعقب لعمومات متعدده فهل يرجع إلى جميع تلك العمومات أو إلى خصوص العموم الوارد في الجملة الأخيره.

مثال ذلك قوله تعالى:

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (١))

و هكذا مثل قولهم: «أكرم العلماء و أضفهم و جالس العلماء إلّا الفساق منهم».

في المسأله أقوال نذكر منها خمسه:

إشاره

في المسأله أقوال (٢) نذكر منها خمسه:

ص: ٣٨٧

١- . سورة النور (٢٤): ٥ و ٤.

٢- . زبده الأصول، ج ٣، ص ٣٩٦ و في نهايه الوصول، ج ٢، ص ٢٦٠ و في هدايه المسترشدين (ط ج)، ج ٣، ص ٣٠٤.

القول الأول:

و هو رجوع الاستثناء إلى جميع العمومات و هذا منسوب إلى الشيخ الطوسي و صاحب المعالم (قدس سرهما). (١)

القول الثاني:

و هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة إلّا مع وجود القرينه على رجوعه إلى الكل. (٢)

القول الثالث:

و هو عدم ظهوره في واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً، أمّا بالنسبة إلى غير الأخيرة فلا ينعقد لها ظهور في العموم فلا تجرى أصاله العموم و هذا مختار صاحب الكفايه (قدس سره). (٣)

ص: ٣٨٨

١- . أنّ الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل، و تخصيصه بالأخيرة يحتاج إلى الدليل. و هذا مذهب الشافعيه من العامه و الشيخ الطوسي من الإماميه. راجع الإحكام (للأمدي)، ج٢، ص ٣٠٠؛ و العده، ج ١، ص ٣٢١. ولكن صاحب المعالم يؤول إلى غير هذا يعني القول بأنّه لا ظهور له في واحد منهما لكونه مشتركاً معنويًا. راجع معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٢٢.

٢- . ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة منسوب إلى أبي حنيفه كما في الإحكام (للأمدي)، ج ٢، ص ٣٠٠. و اختاره العلماء في مبادئ الوصول، ص ١٣٦، و صاحب الفصول في الفصول الغرويه، ص ٢٠٤. و في الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٢٧٠: قد بينّا أنّ تعقّب الاستثناء للجمل لا يجب القطع على عوده إليها أجمع إلّا بدلاله و قيل في المفاتيح، ص ٣٣: يكون الأصل فيما إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعاطفه نحو أكرم العلماء و أهن الجهال و جالس الكرام إلا زيدا اختصاص الاستثناء بالأخيرة.

٣- . عدم ظهور الكلام في واحد منهما، و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متعينا. فيبقى ما عدا الأخيرة مجملا. و هذا ما يترأى من كلام السيد المرتضى في الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٢٤٩. و قال في كفايه الأصول، ص ٢٣٤: و الظاهر أنّه لا خلاف و لا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ضروره أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره و كذا في صحه رجوعه إلى الكل.

و هو التفصيل بين أن يكون عقد الوضع (الموضوع) مكرراً في الجملة الأخيره كما في مثل الآية الكريمة أو لا يكون كذلك بل عقد الوضع مذکور في صدر الكلام، فإن كان عقد الوضع مكرراً فيرجع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره، لأن الجملة الأخيره انقطعت بتكرار عقد الوضع عن الجمل السابقه، فيتمسك في الجمل السابقه بأصالة العموم و إن كان عقد الوضع مذكوراً في صدر الكلام فالاستثناء يرجع إلى جميع الجمل، لأن الاستثناء يرجع إلى عقد الوضع (الموضوع) و هذا مختار المحقق النائيني (قدس سره). (١)

القول الخامس: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) و هو المختار

(٢)

إن تعدد العمومات، إما بتعدد خصوص موضوعاتها و إما بتعدد خصوص محمولاتها و إما بتعدد الموضوع و المحمول معاً.

ص: ٣٨٩

١- . فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٥٥: التحقيق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمه مشتمله على الموضوع و المحمول، و بين ما إذا حذف فيها الموضوع. ففي الأول يرجع إلى خصوص الأخيره. و في الثاني يرجع إلى الجميع.

٢- . التفصيل بين ما إذا لم يتكرر الموضوع و ما إذا كرر. فعلى الأول يرجع الضمير إلى المذكور في الجملة الأولى، فيوجب تخصيصه بالإضافة إلى جميع الأحكام الثابته له. و على الثاني يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع و ما بعده. و هذا ما أفاده السيد المحقق الخوئي في المحاضرات، (ط ق): ج ٥، ص ٣٠٨-٣٠٩ و قال في الأجود، ج ١، ص ٤٩٧: الصحيح في تقريب التفصيل في المقام أن يقال إن تعدد الجمل المتعقبه بالاستثناء إما أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما و على الأولين فإما أن يتكرر ما بتعدد القضية في الكلام أو لا يتكرر فيه ذلك فالأقسام خمس أمّا القسم الأول أعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها و لم يتكرر فيه عقد الحمل كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلّا الفساق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع لأن القضية في مثل ذلك و إن كانت متعدده صوره إلّا أنها في حكم قضيه واحده قد حكم فيها بوجوب إكرام كل فرد من الطوائف الثلاث إلّا الفساق منهم فكأنه قيل أكرم كل واحد من هذه الطوائف إلّا من كان منهم فاسقاً و أمّا القسم الثاني أعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها مع تكرار عقد الحمل فيه كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلّا الفساق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينه على قطع الكلام عمّا قبله و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة المتكرر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض و أمّا القسم الثالث و الرابع أعني بهما ما تعددت فيه القضية بخصوص تعدد محمولاتها مع تكرار عقد الوضع في أحدهما و عدم تكرره في الآخر فيظهر الحال فيهما ممّا أفيده في المتن و أمّا القسم الخامس أعني به ما تعددت القضية فيه بكل من الموضوع و المحمول كما إذا قيل أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفساق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص

الأخيره و يظهر الوجه فى ذلك مما تقدم.

أما الصورة الأولى و هي تعدّد خصوص الموضوعات فهي على قسمين:

إن لم يتكرّر عقد الحمل مثل «أكرم الفقهاء و الأصوليين و المتكلمين إلّا الفساق منهم» فيرجع الاستثناء إلى الجميع حيث إنّ ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينه عرفاً على أنّ الجميع موضوع واحد في مقام الجعل.

و أما إذا كرّر فيها عقد الحمل مثل «أكرم العلماء و أكرم الشيوخ إلّا الفساق منهم» فيرجع إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل و ما بعده من الجمل لو كانت، لأنّ تكرار عقد الحمل قرينه عرفاً على أنّه كلام آخر منفصل عما قبله من الجمل فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في الجمل السابقة.

ص: ٣٩٠

أما الصورة الثانية و هي تعدّد خصوص المحمولات فهي أيضاً على قسمين:

إن كان الموضوع فيها غير متكرّر مثل الآية الشريفه و مثل قولهم «بع كتبي و أجرها إلّا ما كان مكتوباً على ظهره إنّه مخصوص لي»، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع لأنّ الاستثناء يرجع إلى الموضوع.

و إذا تكرّر الموضوع فيها مثل «أكرم العلماء و أضفهم و جالس العلماء إلّا الفسّاق منهم» فالظاهر رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الوضع و ما بعدها من الجمل لأنّ تكرار عقد الوضع قرينه على قطع الكلام عما قبله ولا مانع من جريان أصاله العموم بالنسبه إلى الجمل السابقه.

قد يدعى أنّ الجمل السابقه محفوفه بما يصلح للقرينه فلا يتمسك فيها بأصاله العموم و الجواب هو أنّ مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه إنّما هي موارد إجماله و اشتباه المراد منه للسامع، بخلاف المقام حيث لا إجمال في الاستثناء في ظهوره إلى خصوص الجملة الأخيره في مفروض المسأله.

أما الصورة الثالثه و هي ما إذا تعدّدت القضييه بتعدّد الموضوع و المحمول معاً فإنّ الاستثناء فيها يرجع إلى الجملة الأخيره دون ما سبقها من الجمل كما عرفت.

اشاره

ص: ٣٩٣

الأمر الأول: في ذكر الأقوال عند الخاصه و العامه

(١)

المشهور بين الإماميه جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و لكن العامه اختلفوا في ذلك:

فبعضهم أنكر تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد مطلقاً.

ص: ٣٩٥

١- . مفاتيح الأصول، ص ١٦٠: لا إشكال و لا شبهه في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد إن قلنا بأنه ليس بحجّه مطلقاً كما أشار إليه في الدرّيعه و العده و أمّا إذا قلنا إنّه حجه كما هو التحقيق و عليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به أو لا-اختلف الأصوليون من الخاصه و العامه فيه على أقوال الأوّل أنّه يجوز تخصيصه به مطلقاً و هو للعلامه في النهايه و المبادئ و السيد عميد الدّين و صاحب غايه البادى في شرح المبادئ و سبط الشهيد الثّاني في المعالم و السيّد الأستاذ رحمه الله و والدى العلامه و الرّازى في المحصول و الحاجبى في المختصر و العضدى في شرحه و البيضاوى في المنهاج و الأسنوى و العبرى في شرحه و حكاه صاحب غايه البادى و الرّازى و العبرى عن الشافعى و أبى حنيفه و مالك و فى النهايه و الإحكام و المختصر و شرحه أنّه مذهب الفقهاء الأربعة و فى العده هو مذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين و هو الظاهر من الشافعى و أصحابه عن أبى الحسين و غيره الثّانى أنّه لايجوز تخصيصه به مطلقاً و هو للعده و حكاه فى المعارج و المنيه عن السيّد و فى المحصول و المنهاج و غيرهما عن قوم الثّالث أنّه يجوز تخصيصه به إن كان قد خصّ قبل ذلك بدليل مقطوع متصلاً كان أو منفصلاً و إلّا فلا- و هو للمحكى فى جملة من الكتب عن عيسى بن أبان الرّابع أنّه يجوز تخصيصه به إن كان قد خصّ بدليل منفصل قطعياً كان أو ظنياً و إن خصّ بدليل متّصل أو لم يخصّ لم يجز و هو للمحكى فى جملة من الكتب عن أبى الحسين البصرى و توقف فى المسأله القاضى أبو بكر على ما حكاه جماعه.

و بعضهم فصل بين ما إذا خصص قبله بمخصص قطعي فيجوز و ما إذا لم يخصص قبله بمخصص قطعي فلا يجوز.

و بعضهم فصل بين المخصص المتصل فيجوز التخصيص به و بين المخصص المنفصل فلا يجوز التخصيص به.

و بعضهم توقف في ذلك.

و الحق هو جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما عليه جميع علمائنا. (١)

ص: ٣٩٦

١- . و ادعى مخالفه الشيخ الطوسي (قدس سره)، في العده، ج ١، ص ٣٤٤، لكن المحقق الخوئي (قدس سره) ادعى عدم الخلاف بين الطائفة في جواز تخصيصه بخبر الواحد. المحاضرات، ج ٥، ص ٣٠٩. مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢١٩: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب و بالخبر المتواتر، كما يجوز تخصيصه بهما بلا خلاف معتد به. و أمّا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فالأقرب جوازه أيضا، وفاقا لأكثر المحققين و حكى عن الذريعه و العده و المعارج عدم الجواز مطلقا. و لعلّ منع السيد مبنى على أصله من إنكار حجّيه الخبر الواحد و فصل بعضهم بين تخصيص العام الكتابي بمخصص قطعي فيجوز، و عدمه فلا يجوز. و حكى عن المحقق أيضا الوقف و لعله توقّف منه في العمل، و إلّا فالمحكي عنه هو العدم، كما عرفت.

إشارة

استدلّ صاحب الكفاية (قدس سره) على جواز التخصيص بوجهين: (١)

الوجه الأول:

إنّ سيره الأصحاب إلى زمن الأئمة (عليهم السلام) على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب، و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينه واضح البطلان.

الوجه الثاني:

إشارة

لو لم نقل بتخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم إلغاء الخبر بالمرّه أو يلزم ما هو بحكم إلغاء الخبر، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب.

بيان المحقق النائيني (قدس سره) في المقام

إنّ المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً صرّح بأنّه لا يوجد في المجاميع المعتبره خبر لا يكون على خلافه عموم في الكتاب و لو كان ذلك العموم من قبيل عمومات الحّلّ و نحوها. (٢)

استشكل عليه المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّ جلّ الروايات الدالّة على تعيين أجزاء العبادات و شرائطها و موانعها ليس

ص: ٣٩٧

١- . كفاية الأصول، ص ٢٣٥.

٢- . استدلال النائيني (قدس سره) و إشكال المحقق الخوئي (قدس سره) في أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٩٠ و طبع آخر، ج ١، ص ٥٠٥.

فيها ما يخالف الكتاب و لو كانت مخالفتها له مخالفه بدويه (من قبيل مخالفه المطلق و المقيد و مخالفه العام و المخصي ص) لأن الأوامر المتعلقة بالعبادات في القرآن كلها وارده في مقام التشريع و ليست في مقام البيان و ليس لشيء منها إطلاق يقتضى عدم اعتبار شيء ما في متعلقاتها لتكون الروايه الداله على اعتباره فيها مخالفه للكتاب بنحو من المخالفه و هكذا الأوامر الوارده في الكتاب في غير المعاملات، فليس فيها ما يدلّ بعمومه أو بإطلاقه على حليه كل فعل صادر من المكلف، ليكون الخبر الدالّ على الحرمة مخالفاً له.

أجاب عنه بعض الأساطين (دام ظله):

(١)

إنّ بعض العمومات الكتابيه في مقام البيان كما يظهر ذلك من استدلال الأئمه (عليهم السلام) ببعض العمومات الكتابيه كما يستدلّ بإطلاق (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (٢) و يستدلّ بعموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٣) فلا بدّ من أن يقال: إنّ تلك العمومات و الإطلاقات الكتابيه وارده في مقام البيان لا في مقام أصل التشريع.

ص: ٣٩٨

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٦١.

٢- . سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٣- . سورة المائده (٥): ١.

الدليل على القول الأول أوجه أربعة:

إشاره

(١)

الوجه الأول:

إشاره

إنّ العامّ قطعى الصدور و خبر الواحد ظنّى السند، فلا يجوز رفع اليد عن القطعى بالظنى.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

أولاً بالنقض: حيث إنّ لو صحّ ذلك لما جاز تخصيص المتواتر بخبر الواحد مع أنّه جائز قطعاً.

و ثانياً بالحلّ: حيث إنّ خبر الواحد لا يعارض سند الكتاب و صدوره حتى يقال بعدم جوازه بل يعارض و ينافى عموم الكتاب و دلالة الكتاب على العموم ليست بقطعيه.

و ثالثاً: إنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينيه على التصرف فى عموم الكتاب، بخلاف أصاله العموم فى الكتاب حيث إنّها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر.

ص: ٣٩٩

١- . ذكرها صاحب الكفايه (قدس سره) و أجاب عنها فى ص ٢٣٦: (و كون العام الكتابى قطعياً صدورا و خبر الواحد ظنيا سنداً لا يمنع عن التصرف فى دلالته الغير القطعيه قطعاً و إلّا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً مع أنّه جائز جزماً و السر أنّ الدوران فى الحقيقه بين أصاله العموم و دليل سند الخبر مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينيه على التصرف فيها بخلافها فإنّها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره و لا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كى يقال بأنّه فيما لا يوجد على خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنيه يسقط وجوب العمل به).

الوجه الثاني:

إشاره

إنّ دليل حجيه الخبر ليس إلّا الإجماع و هو دليل لئى و يؤخذ بالقدر المتيقّن منه و هو الخبر الذى ليس مخالفاً لعموم الكتاب.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ دليل حجيه الخبر لاينحصر فى الإجماع، و قد عرفت أنّ سيرتهم مستمرّه على العمل به فى قبال العمومات الكتابيه.

الوجه الثالث:

إشاره

إنّ الأخبار المداله على أنّ الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو أنّها زخرف أو أنّها مما لم يقل بها الإمام (عليه السلام) (١١) يوجب عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

أولاً: إنّ المراد من المخالفه فى هذه الأخبار غير مخالفه العموم (حيث إنّ المخالفه فى هذه الأخبار مخالفه بالتباين و أمّا المخالفه بين خبر الواحد الخاصّ و العام الكتابى مخالفه بدويه).

ثانياً: إنّ العرف لايرى بين المخصّص و العامّ مخالفه بل المخصّص قرينه لتبيين معنى العامّ.

ثالثاً: يحتمل أن يكون المراد فى هذه الأخبار هو أنّ الأئمه (عليهم السلام) لايقولون بغير

ص: ٤٠٠

١- . الوسائل، ج ١٨، ص ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

ما هو قول الله تبارك و تعالی واقعا، و إن كان هو على خلاف قول الله تبارك و تعالی ظاهراً لكنّه موافق له واقعاً و شارح لمراده تعالی و بیان لمراده من كلامه.

رابعاً: الأخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه عنهم (عليهم السلام) كثيره جداً بحيث لا يمكن إنكاره.

الوجه الرابع:

إشارة

إذا قلنا بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فلا بد أن نقول أيضاً بجواز نسخ الكتاب بخبر الواحد و لكن نسخ الكتاب بخبر الواحد باطل إجماعاً فالمقدم لا بد أن يكون باطلاً أيضاً، فلا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، أما الدليل على الملازمه هو أن النسخ أيضاً من قبيل التخصيص و الفرق بينه و بين التخصيص المصطلح هو أن النسخ يكون راجعاً إلى الأزمان و التخصيص المصطلح راجع إلى الأفراد، فالنسخ تخصيص أزمانى كما أن التخصيص المصطلح تخصيص أفرادى.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

إنّ النسخ يفترق عن التخصيص من جهه أنّ الإجماع قائم على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد و الإجماع قائم أيضاً على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد.

هذا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى المقام.

ص: ٤٠١

١- . كفايه الأصول، ص ٢٣٧: و الملازمه بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه و إن كان مقتضى القاعده و جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه و لذا قل الخلاف فى تعيين موارد خلاف التخصيص.

الدليل على القول الثانى:

اشاره

لعلّ دليلهم هو أنّ العام بعد التخصيص يكون مجازاً فالتخصيص الثانى لا يوجب التجوّز ثانياً.

الإيراد عليه:

إنّ العام بعد التخصيص لا يكون مجازاً كما تقدّم.

الدليل على القول الثالث:

اشاره

هو توهم أنّ المخصّص المتصل لا يوجب التجوّز بخلاف المخصّص المنفصل.

الإيراد عليه:

بطلان ذلك يظهر ممّا تقدّم بالنسبه إلى القول السابق حيث إنّ العامّ بعد التخصيص لا يكون مجازاً سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً مضافاً إلى أنّ تصور القرينه المتّصله فى الخبر الواحد بالنسبه إلى عموم الكتاب فى غايه الإشكال.

ص: ٤٠٢

اشاره

ص: ٤٠٣

فيه مقدمه و تنبيهان أيضاً:

مقدمه: فى بيان صور المسأله

اشاره

و هى ثمان:

إذا ورد عامّ و خاصّ فقد نشك بحسب الحالات المختلفه لهما فى أنّ الخاصّ

ص: ٤٠٥

١- . اختلفوا الأعلام فى معنى النسخ: قيل: إنّ النسخ تخصيص و تقييد فى الأزمان، فإنّ الدليل كما يمكن تخصيصه بحسب الأفراد، يمكن تخصيصه بحسب الأزمان أيضاً... و عليه: فالنسخ و التخصيص روحهما شىء واحد، لكن أحدهما تصرف فى عامود الزمان، و الآخر تصرف فى الأفراد. و بناء على هذا المسلك، يكون معنى أصاله عدم النسخ، عبارته عن أصاله الإطلاق و العموم فى المجمعول بلحاظ الزمان. و قيل: أنّ النسخ تصرف فى مرحله الثبوت و فى عالم الجعل و التشريع، و ذلك بأن يكون المولى قد جعل الحكم مطلقاً من دون أن يأخذ الزمان قيماً فى المجمعول، على نهج القضيّه الحقيقيه، فالإطلاق فى الدليل كان مطابقاً للواقع، لأنّ الجعل كان على وجه الإطلاق، و الدليل كان يعبر عن هذا الإطلاق فى الجعل، غايه الأمر، أنّ هذا الجعل الذى صدر من المولى على وجه كلى و مطلق كان له نحو بقاء و استمرار عرفى و خارجى بحسب عالم المولويه ما لم يرفع المولى يده عنه، و حينئذ، المولى حينما يريد أن ينسخ الحكم، يرفع يده عن هذا الجعل، فالنسخ إذن، ليس عبارته عن انتهاء أمد المجمعول، لأنّ المجمعول لم يؤخذ فيه قيد بزمان خاص لينتهى أمده بانتهاء ذلك الزمان، بل النسخ هو رفع اليد عن نفس الجعل. بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص ٤٢٤-٤٢٥.

مخصّص للعامّ أو ناسخ له أو منسوخ له، و لتحقيق ذلك لابدّ من أن نلاحظ جميع الصور المتصوّره بين العامّ و الخاصّ. (١)

توضيح ذلك:

إنّ الخاصّ إمّا يكون منفصلاً عن العام

فإذا كان الخاصّ منفصلاً عنه فله ثلاثه فروض:

الأول: إمّا يكونان معلومى التاريخ.

و العامّ و الخاصّ المنفصل عنه فيما إذا كانا معلومى التاريخ لهما خمس صور:

ص: ٤٠٦

١- . قال فى مطارح الأنظار (ط ج): ج ٢، ص ٢٢٧: هدايه [- الخاصّ المخالف لحكم العام قد يكون بياناً له و قد يكون ناسخاً] الأقرب أنّ الخاصّ المخالف لحكم العامّ إمّا هو بيان له تاره و ناسخ له أخرى، وفاقاً لجلّ المحقّقين بل كلّهم... لا- وجه لتخصيص محلّ الكلام بالعامّ و الخاصّ المطلقين، إذ بعد ما صرّح جماعه بجريانه فى العامّين من وجه- كالتفتازانى و صاحب المعالم و الفاضل الشيروانى- أنّ ملاك البحث موجود فيه أيضاً... و توهم جماعه منهم المحقق القمى فى القوانين ج ١ ص ٣١٤، و سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم ص ١٤٩، و النراقى فى المناهج ص ١١٧، و غيرهم اختصاص النزاع بالمطلقين. و فى منتهى الأصول (ط ج)، ج ٢، ص ٧٣٩ و منتقى الأصول، ج ٣، ص ٣٩٧. و فى هدايه المسترشدين (ط ج)، ج ١، ص ٣١٦: فمن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص مطلقاً، و هو الأظهر؛ إذ هو المفهوم بحسب العرف سيما مع تأخّر الخاصّ، بل الظاهر الاتّفاق عليه حينئذ، و لغبه التخصيص على النسخ، و لما فى النسخ من رفع الحكم الثابت و مخالفه ظاهر ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم، بخلاف التخصيص؛ إذ ليس فيه إلّا مخالفه لظاهر العامّ، كما مرّت الإشارة إليه، و أيضاً قد عرفت تقدّم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز. و عن جماعه منهم السيد و الشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص فى الخاصّ المتقدّم على العامّ، لدعوى فهم العرف، و أنّ التخصيص بيان فلا يتقدّم على المبيّن. و هما مدفوعان بما لا يخفى، و سيجى ء تفصيل القول فى ذلك إن شاء الله تعالى فى مباحث العموم و الخصوص عند تعرّض المصنّف رحمه الله له.

إمّا نعلم بتقدّم العامّ و جاء الخاصّ قبل وقت العمل و هى الصورة الأولى.

أو جاء بعد وقت العمل و هى الصورة الثانية.

و إمّا نعلم بتقدّم الخاصّ و جاء العامّ قبل وقت العمل و هى الصورة الثالثه.

أو جاء بعد وقت العمل و هى الصورة الرابعه.

و إمّا نعلم بتقارنهما و هى الصورة الخامسه.

الثانى: و إمّا يكونان مجهولى التاريخ و هى الصورة السادسه.

الثالث: و إمّا يكون أحدهما مجهول التاريخ و الآخر معلوم التاريخ و هى الصورة السابعه.

و إمّا يكون الخاصّ متصلًا بالعام و هى الصورة الثامنه.

ص: ٤٠٧

إشاره

(١١)

فيها قولان:

قد اختلف الأعلام في أنّ الخاص هل يمكن أن يكون ناسخاً للعام أو لا؟

القول الأول:

إشاره

قد اختار صاحب الكفايه (قدس سره) (٢٢) و جمع من الأعلام مثل المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (دام ظله) (٣٢) عدم إمكان كون الخاص ناسخاً للعام بل الخاص يتمحض في هذه الصورة في كونه مخصصاً للعام.

الاستدلال على عدم إمكان ناسخه الخاص:

قد استدلل على ذلك المحقق الخوئي (قدس سره) فقال: (٤) إنه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه و فعليته في الخارج بفعله موضوعه ضروره أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته، كان جعله لغواً محضاً، حيث إنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل، فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبه لانتفاء شرطه، فلامحاله يكون جعله بهذا الداعي لغواً، فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

ص: ٤٠٨

- ١- . تقدّم العام مع ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام.
- ٢- . كفايه الأصول، ص ٢٣٧: لأنّ الخاص إن كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصاً و بياناً له.
- ٣- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٦٥.
- ٤- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٤٧٦.

نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتحانية، حيث إنّ الغرض من جعلها ليس بلوغها مرتبه الفعلية و لذا لا- مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدره المكلف على الامتثال، نظراً إلى أنّ الغرض منها مجرد الامتحان و هو يحصل بمجرد إنشاء الأمر.

القول الثاني:

إشاره

قال المحقق النائيني و المحقق العراقي (قدس سرهما) (١) بإمكان ناسخه الخاص للعام.

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على إمكان ناسخه الخاص في القضيّه الحقيقيه:

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) (٢) على إمكان ناسخه الخاص في القضيّه الحقيقيه:

إنّ ما ذكره في المقام، إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه، لأنّ الحكم المجعول إن كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الخارجيه لصحّ ما ذكره و أمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدّر وجودها (كما هو الواقع في أحكام الشريعه المقدّسه) فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط في صحّحه جعله وجود الموضوع له خارجاً، لأنّ موضوعه أخذ مفروض الوجود، نعم يستثنى من ذلك القضيّه الحقيقيه الموقته قبل حضور وقت العمل به، فإنّه يستحيل تعلق النسخ به كما هو الأمر في القضايا الخارجيه (القضيّه الحقيقيه الموقته مثل وجوب صوم شهر رمضان حيث إنّه واجب له وقت مخصوص لا يصير وجوبه فعلياً قبل الوقت المذكور).

ص: ٤٠٩

١- . نهاية الأفكار، ج ٢-١، ص ٥٥٢.

٢- . أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٩٤ و طبع آخر، ج ١، ص ٥٠٦.

فعلى هذا إنّ النسخ بالنسبه إلى القضايا الحقيقيه غير الموقته أو القضايا الحقيقيه الموقته بعد حضور وقت العمل، بمكان من الإمكان.

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره)

(١):

إنّ جعل الحكم بداعى البعث حقيقه مع علم المولى بانتفاء موضوعه و شرطه فى الخارج لغو محض فلا يمكن صدوره من الحكيم المتفت إلى ذلك، من دون فرق فى ذلك بين الأوامر و النواهي و القضايا الحقيقيه و الخارجيه.

نعم إذا كان جعل الحكم و تشريعه فى الشريعه المقدسه سبباً لانتفاء موضوعه و شرطه، فلا مانع منه كما هو الشأن فى جعل القصاص والديات و الحدود، حيث إنّ تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف و زجره من إيجاد موضوعها فى الخارج.

(إنّ ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) ناظر إلى الإمكان العقلى للنسخ و ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ناظر إلى أنّه مستحيل بالعرض لأنّ اللغو لا يصدر من الحكيم).

استدلال المحقق العراقى (قدس سره) على إمكان النسخ:

(٢)

إنّه قال (قدس سره): بناء على ما هو المشهور فى الأحكام المجعوله المشروطه من عدم فعليه التكليف فيها إلّا بعد حصول الشرط خارجاً، لا يلزم فى إمكان النسخ أن يكون الحكم الثابت فعلياً على الإطلاق بل يكفى فى صحته كونه رفعاً لحكم

ص: ٤١٠

- ١- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٤٧٨ و ٤٧٩.
- ٢- . نهايه الأفكار، ج ٢-١، ص ٥٥٢ و قرّب المحقق العراقى وجه تقديم التخصيص على النسخ فى المقالات، ج ١، ص ٤٨٦: أنّه إذا دار الأمر بين التصرف الدلالى و التصرف الجهتى يقدّم الأصل الجهتى على الأصل الدلالى من جهه أنّه لولا إحراز أصل صدور الكلام عن المعصوم عليه السلام لانتتهى النوبه إلى مقام التعبد بظهوره و دلالتة. و بما أنّ باب النسخ كان من باب التوريه و التقيه فى كونه من قبيل التصرف فى الجهه لا من قبيل التصرف فى الدلاله، و كان الخاص من قبيل التصرف فى الدلاله، فمع الدوران فى العام بين كونه منسوخاً بالخاص و كونه مخصّصاً به يقدّم الأصل الجارى فى جهته- و هو أصله عدم النسخ- على الأصل الجارى فى ظهوره و دلالتة- و هو أصله العموم، فيقدّم التخصيص على النسخ.

ثابت فى الجملة و لو بمرتبه إنشائه الحاصل بجعل الملازمه بینه و بین شرطه و سببه كما فى الواجبات المشروطه، فكما یصح فى الأحكام العرفیه نسخ الحكم فى الموقّات و المشروطات قبل حصول شرطها یصح ذلك فى الأحكام الشرعیه، فىكفى فى صحته أيضاً مجرد كونه رفعاً لما تحقّق بالإنشاء السابق و لو لم یكن حكماً فعلياً على الإطلاق، فإنّ باب النسخ أشبه شىء بباب التوریه و التقیه فى كونه من باب التصرف فى الجهه، من حیث إظهاره سبحانه حكماً بنحو الدوام و الاستمرار لمصلحه تقتضیه، مع علمه سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما یرى فى علمه من المصالح المقتضیه لذلك، فالمرفوع هو تلك الملازمه الثابته بین الشىء و شرطه و بناء على ما اخترنا من أنّ الحكم هو نفس الإراده المبرزه و الكراهه المبرزه، فالحكم (و هى الإراده المبرزه) موجود بالفعل و إن لم یتحقّق الشرط، لأنّ التكلیف فیها بجعل المنوط به هو الشىء فى فرضه و لحاظه طریقاً إلى الخارج، فلا یحتاج إلى جعل المرفوع هو الملازمه، حیث كان المرفوع حیثنذ هو الحكم الفعلی.

یلاحظ علیه:

أولاً: إنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ إظهار الحكم الشرعی بنحو الاستمرار مع علمه بنسخه فيما بعد، هو للمصالح المقتضیه لذلك، و إن كان ممكناً عقلاً، إلاّ أنّا

لانرى وقوع تلك المصلحه فيما بأيدينا من الأمثله و الموارد و مع فرض وقوعها فهى نادر الوجود جداً، و لكن التخصيص أمر دارج كثير، فالظهور العرفى يقتضى حمل الخاص على كونه مخصصاً للعام، هذا على المبنى المشهور و على المبنى الذى اختاره.

ثانياً: قد تقدم فى مبحث الواجب المعلق، أنّ المختار فى المقام (تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره)) (1) هو أنّ البعث الحقيقى يقتضى إمكان الانبعاث، فمع عدم إمكان الانبعاث لا يتحقق البعث الحقيقى فلم يتحقق هنا حكم حقيقى حتى يقال بنسخه فالنسخ محال عقلاً لا إنه لغو فقط.

فتحصل من ذلك: أنّ الخاص فى الصورة الأولى يحمل على التخصيص دون النسخ.

ص: ٤١٢

١- . نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، ج ٢، ص ٧٢.

أشاره

(١١)

و فيها نظريتان:

النظرية الأولى: التفصيل

أشاره

قال الشيخ (٢٢) و المحقق الخراساني (٣) و المحقق الحائري (٤) و المحقق العراقي (٥) و المحقق البروجردى (قدس سرهم) (٦) بالتفصيل قالوا: إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي فالخاصّ ناسخ له، و لا يكون الخاصّ حينئذٍ مخيِّصاً لأنّه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري فالخاصّ مخصّص له، بمعنى أنّ الناس مكلفون بالعمل على طبق العامّ ما لم يرد عليها المخيِّص فإنّ ورد الخاصّ فهو مخيِّص بالنسبة إلى الإرادة الجدّيه و ناسخ بالنسبة إلى الحكم الظاهري.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا البيان:

(٧)

إنّ ما أفاده من أنّ الخاصّ ناسخ بالنسبة إلى الحكم الظاهري و مخصّص بالنسبة إلى الإرادة الجدّيه فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري ممنوع،

ص: ٤١٣

١- . تقدّم العامّ مع ورود الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ.

٢- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٢٩ و فرائد الأصول، ج ٤، ص ٩٣ و ٩٤.

٣- . كفايتها لأصول، ص ٢٣٧.

٤- . درر الفوائد (ط ج)، ص ٢٢٩.

٥- . نهاية الأفكار، دفتر انتشارات اسلامي، ج ٢، ص ٥٥٤ و ج ٤ قسم ٢، ص ١٥٢.

٦- . نقلاً عن بعض الأساطين في تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٦٦.

٧- . نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٨٣.

فإنَّ الخاصَّ لا يكون ناسخاً للحكم الظاهري و ذلك لأنَّ انتهاء أمد المصلحه بوصول الخاصَّ و إن كان يشبه النسخ، فيتوهم كونه ناسخاً، إلّا أنَّ الفرق بين ما نحن فيه و بين النسخ هو أنَّ النسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحه في المنسوخ، و الخاصَّ هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعاً، و ما نحن فيه هو مثل قيام الدليل الاجتهادي على خلاف الأصل العملي، فإنَّ الدليل الاجتهادي و الأماره يوجب ارتفاع موضوع الأصل العملي و لا يكون قيام الأماره ناسخاً للحكم الظاهري، و هكذا فيما نحن فيه فإنَّ وصول الخاصَّ يوجب ارتفاع موضوع الحكم الظاهري المستفاد من العامَّ و لا يكون من باب النسخ.

النظريه الثانيه:

اشاره

و هي حمل الخاصَّ على كونه مخصّصاً للعامَّ أفادها المحقّق الإصفهاني (قدس سره). (١)

استدلال المحقّق الإصفهاني على مخصّصيه الخاص لا ناسخيته:

إنَّ الوجه عند دوران الأمر بين التخصيص و النسخ هو الأوّل، لأنَّ ظاهر الخاصَّ مثل قوله «لاتكرم العالم الفاسق» هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهي في شريعته الإسلام، لا أنّه حكم شرعي من هذا الحين، و إن كان فعليته من الحين و حيث إنه أظهر من «أكرم العلماء» يقدم عليه و يخصّصه.

استدلال المحقّق الخوئي (قدس سره) عليه:

(٢)

إنَّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه إنّما هو لأحد الأمرين:

ص: ٤١٤

١- . هامش نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٨٤.

٢- . المحاضرات (ط ج)، ج ٤، ص ٤٨١.

الأول: إنه يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقّه من دون مقتض لها في الواقع كما إذا افترضنا أنّ العامّ مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي، فإنّه لامحاله يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالإضافة إلى تلك الأفراد المباحه في المشقّه و الكلفه من دون موجب و مقتض لها و هذا من الحكيم قبيح.

الثاني: إنه يوجب إلقاء المكلف في المفسده أو يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا افترضنا أنّ العامّ مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر، و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرماً فإنّه على الأول يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف و على الثاني يوجب إلقاءه في المفسده و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و من المعلوم أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لا يكون كقبح الظلم ليستحيل انفكاك القبح عنه، بل هو كقبح الكذب (و عبّروا عنه بأنه يقتضى القبح و ليس عله تامّه له).

فحينئذ إذا طرأ عنوان آخر مثل المصلحه الملزمه التي تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان في تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره، فلا يكون قبيحاً.

و بكلمه أخرى: إنّ حال تأخير البيان عن وقت الحاجه في محل الكلام، كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسه، حيث إنّ بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرج واحداً بعد واحد لمصلحه التسهيل على الناس، نظراً إلى أنّ بيانها دفعه واحده عرفيه يوجب المشقّه عليهم و هي طبعاً توجب الإعراض عن الدين، و مصلحه التسهيل على الناس و رغبتهم في الدين أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت المكلف.

ثم إنَّ المحقِّق الخوئي (قدس سره) بعد بيان هذه المقدمه قال: و على ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام مخصّصاً لا ناسخاً.

يلاحظ عليه:

إنَّ هذا البيان، غاية ما يقتضيه هي أنَّ التخصيص أيضاً ممكن كما يمكن حمل الخاص على كونه ناسخاً، و أمّا تعيين التخصيص فلا استفاد من هذا البيان.

و تحصل أنَّ الخاص في الصورة الثانيه يتعين كونه مخصّصاً للعام.

ص: ٤١٦

أما الصورة الثالثة:

و هي تقدّم الخاصّ مع ورود العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ و في هذه الصورة يتعين حمل الخاصّ على كونه مخصّصاً للعامّ و لا يمكن جعل العامّ ناسخاً للخاصّ لاستلزامه محذورين:

المحذور الأوّل: ما تقدّم من المحقّق الخوئي (قدس سره) (١١) من أنّه يلزم أن يكون جعل الحكم لغواً محضاً.

المحذور الثاني: ما أشرنا إليه سابقاً تبعاً للمحقّق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ البعث الحقيقي يقتضي إمكان الانبعاث فمع عدم إمكان الانبعاث فلا بعث حقيقي و مع عدم البعث الحقيقي فلا حكم حتّى يتحقّق النسخ.

ص: ٤١٧

أشاره

(١)

استدلّ على كون الخاص مخصّصاً بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

أشاره

(٢)

إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) يرى أنّ الأظهر هو أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وإليك نصّ عبارته:

كما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، لكثرة التخصيص، حتى اشتهر «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» مع قلّه النسخ في الأحكام جدّاً، وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام و لو كان بالإطلاق، أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع، كما لا يخفى.

إيراد المحقّق النائيني (قدس سره) عليه:

(٣)

إنّ دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم و دوامه أيضاً، ضروره أنّ استمرار الحكم في مرتبه متأخره عن نفس الحكم، فلا بدّ من فرض وجود الحكم أولاً. ثم الحكم عليه بالاستمرار كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه التي أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود.

ص: ٤١٨

١- . تقدّم الخاصّ مع ورود العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٣٧.

٣- . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١١.

و من الطبيعي أنّ الدليل الواحد لا يعقل أن يكون متكفلاً لإثبات نفس الحكم و إثبات ما يتوقف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج و هو استمراره.

فإذن لا بدّ له في الحكم باستمراره إمّا من الرجوع إلى استصحاب عدم النسخ، أو إلى قوله (عليه السلام): «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ (صلى الله عليه و آله) حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (١) إلخ.

و لكن كلا الأمرين غير تام:

أمّا الأوّل: فلأنّه محكوم بدليل اجتهادى و هو أصاله العموم في المقام، حيث إنّ الأمر دائر فيه بين التمسك بها و التمسك بأصاله عدم النسخ، و المفروض أنّ الأولى حاكمه على الثانيه نظراً إلى أنّها من الأصول اللفظية و تلك من الأصول العملية.

ص: ٤١٩

١- . «حدثنا إبراهيم بن هاشم عن يحيى بن أبي عمران عن يونس عن حماد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ما خلق الله حلالاً و لما حراماً إلّا و له حيدٌ كحيد الدُّورِ و إنّ حلالاً مُّحَمَّدٍ حلالٌ إلى يومِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...» بصائر الدرجات، ج ١، ص ١٤٨، باب ١٣، ح ٧. رواه محمد بن علي بن عثمان الكراچكى - في كتاب كنز الفوائد - عن محمد بن علي بن طالب البلدى، عن محمد بن إبراهيم بن جعفر النعمانى، عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقده، عن شيوخه الأربعة، عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن النعمان الأ-حول، عن سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: قال جدى رسول الله (صلى الله عليه و آله): أيها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة، و حرامى حرام إلى يوم القيامة؛ ألا و قد بينهما الله - عزّ و جلّ - فى الكتاب، و بينهما لكم فى سنّتى و سيرتى، و بينهما شبهات من الشيطان و بدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه، و صلحت له مروّته و عرضه، و من تلبس بها، و وقع فيها و اتّبعتها، كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها فى الحمى، ألا- و إنّ لكلّ ملكٍ حمى، ألا و إنّ حمى الله - عزّ و جلّ - محارمه، فتوقوا حمى الله و محارمه. (كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٥٢، الوسائل، ج ١٨، ص ١٢٤، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و فى الكافى: باب البدع و الرأى و المقاييس، ح ١٩).

و أمّا الثانی: فلأنّ الظاهر منه هو استمرار الشریعه المقدّسه إلى يوم القیامه و أنّها لاتنسخ بشریعه أخرى، و لا ینافیہ نسخ بعض الأحکام و عدم استمراره، أو فقل: إنّ المراد منه لیس استمرار کل حکم فی هذه الشریعه حتی یتمسک بعموم هذا الدلیل فی کل مورد یشکّ فیہ فی استمرار الحکم.

أجاب عنه المحقق الخوئی (قدس سره):

(١١)

إنّ الاستمرار مرّه یلاحظ بالإضافه إلى نفس الحکم فحسب و مرّه أخرى یلاحظ بالإضافه إلى متعلّقه و موضوعه، و ما أفاده (قدس سره) من أنّ دلیلاً واحداً لا یعقل أن یرتفع عن الحکم و استمراره معاً، إنّما یرتفع فی الفرض الأوّل، دون الفرض الثانی، حیث لا مانع من استفادته استمرار الحکم من إطلاق متعلّقه و موضوعه، إذا كان الدلیل المتکفّل له فی مقام البیان کقولنا «لاتشرب الخمر» فإنّه كما یدلّ بإطلاقه على العموم بالإضافه إلى أفراد العرضیه (الخمر المتخذ من العنب أو التمر أو غیرهما) كذلك یدلّ بالإضافه إلى أفراد الطولیه (بحسب الأزمان) لإطلاق المتعلّق و الموضوع و عدم تقييده بزمان خاصّ مع كون المتکلم فی مقام البیان.

فالخاصّ بظهوره الإطلاقی یدلّ على الدوام و الاستمرار و هو فی المقام مقدّم على أصاله العموم الذی هو أصل لفظی و قد یرتفع عن دلالة على العموم بالظهور الوضعی (كما فی مثل لفظه کل و جمیع) كما أنّه قد یرتفع عن دلالة على العموم بالإطلاق بمقدّمات الحکمه (كما فی النکره فی سیاق النهی أو النهی) و الخاصّ قرینه عرفیه بالنسبه إلى العامّ لأخصیه دائرته و لذا یقدّم على العامّ و إن كان ظهور الخاصّ إطلاقياً و ظهور العامّ وضعياً.

ص: ۴۲۰

(١١)

إن الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلامية المقدّسه، حيث إنّها هي ظرف ثبوتها، فلا تقدّم ولا تأخر بينها في هذا الظرف، و إنّما التأخر و التقدّم بينها في مرحله البيان فقد يكون العامّ متأخراً عن الخاصّ في مقام البيان و قد يكون بالعكس، مع أنّه لا تقدّم و لا تأخر بينهما بحسب الواقع.

فالعالم المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً، إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسه مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم و لا تأخر بينهما في مقام الثبوت و الواقع.

فالتّيجة أنّ الروايات الصادره من الأئمه الأطهار (عليهم السلام) من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل و لا- إشكال في هذه الدلاله و الكشف و من هنا يصحّح نسبه حديث صادر عن الإمام المتأخر إلى الإمام المتقدّم كما في الروايات.

فالعالم الصادر عن الصادق (عليه السلام) مقارن للخاصّ الصادر عن أمير المؤمنين (عليه السلام) بل عن رسول الله (صلى الله عليه و آله)، و التأخير إنّما هو في بيانه، فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاصّ، بل لامناص من جعل الخاصّ مخصّياً صاً له، فالخاصّ كاشف عن تخصيص الحكم من الأوّل لا من حين صدوره و بيانه.

ص: ٤٢١

و هي الخاصّ المنفصل عن العامّ إذا كانا معلومى التاريخ و تقارنا ففي هذه الصورة لا مجال لاحتمال النسخ لا عرفاً و لا عقلاً، لأنّ العامّ و إن كان ظهوره منعقدأ فى العموم إلّا أنّه بعد ملاحظه الخاصّ المنفصل لاتصل إلى مرحله الحجيه حتى يثبت حكم العام و مع عدم ثبوت حكم العامّ فلا يتصور فيه النسخ.

و هما الخاصّ المنفصل عن العامّ فيما كانا مجهولى التاريخ أو كان أحدهما مجهول التاريخ و الآخر معلوم التاريخ، ففيهما وجوه من جهه تقدّم الخاصّ على العامّ أو تقدّم العامّ على الخاصّ و أيضاً من جهه مجيء الدليل المتأخر قبل وقت العمل بالدليل المتقدّم أو بعده و يظهر حكم جميع هذه الوجوه من الصور الآتية، فإن قلنا بإمكان النسخ فى بعض هذه الصور يلزم هنا الرجوع إلى الأصل العملى بحسب تلك الصورة و إن لم نقل بإمكانه يكون الخاصّ مخصّصاً.

و هي الخاصّ المتّصل بالعامّ ففي هذه الصورة يكون الخاصّ مخصّصاً متصلاً و لا ينعقد ظهور العامّ في عمومه و على هذا لا يبقى وجه لاحتمال النسخ، لأنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت و حكم العامّ بعمومه غير ثابت بل لا يعقل جعل الحكم و رفعه في آنٍ واحد كما صرّح به المحقّق الخوئي (قدس سره) (١).

فتحصّل: أنّ الخاصّ في جميع هذه الصور يكون مخصّصاً للعامّ و لا يكون الخاصّ ناسخاً للعامّ و لا بالعكس.

ص: ٤٢٤

نحن و إن استظهرنا مخصّصيه الدليل الخاصّ بالنسبه إلى العامّ و لكن ذلك من جهه كونه أظهر من النسخ(11)، لا من جهه امتناع النسخ، فكان النسخ ممكناً و لو قبل حضور وقت العمل، و ذلك لأنّ النسخ هو انتفاء الحكم بانتفاء أمده، بمعنى أنّ مقتضى لجعل الحكم ينتهى فى ذلك الزمان ثبوتاً، فلسان دليل النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلّا أنّه فى الحقيقه دفع للحكم الثابت ثبوتاً بمعنى انتهاء مقتضيه، و الغرض من جعل الحكم المنسوخ هو وجود المقتضى و المصلحه الداعيه إلى جعله مع أنّه تعالى عالم بعدم استمرار وجود المقتضى للحكم المنسوخ فلا يلزم الإشكالات الثلاثه التى توهم فى المقام من أنّ النسخ مستلزم إمّا لصدور اللغو و إمّا لكونه جاهلاً بحقيقه الحال تعالى الله عن ذلك و إمّا للبداء المحال فى حقّه تبارك و تعالى و هو تغير إرادته تعالى.

فهو تبارك و تعالى عالم بحقيقه الحال و لم يتغير إرادته بل تعلّقت إرادته بالحكم المنسوخ إلى زمان النسخ من حين جعله.

ولكن لم يظهر ذلك لوجود مصلحه فى ذلك أو لدفع مفسده عن عباده، و لا بدّ من جعل المنسوخ لوجود مصلحه ملزمه فى جعله أو لوجود مفسده فى عدم جعله.

و من ذلك يظهر أنّ البداء فى التكوينيات ليس بمعنى تغير إرادته تعالى حتّى يكون مستحيلاً، بل البداء الذى نعتقد به هو بمعنى أنّه يظهر ثبوت شيء لوجود مصلحه فى إظهاره مع علمه بعدم تحقّق ذلك.

ص: ٤٢٥

و الوجه في ذلك هو أنه يخبر عن وجود المقتضى لذلك الشيء و لكن يخفى على العباد وجود المانع عن ذلك المقتضى، و ذلك لمصلحه و هي إمّا علم العباد بوجود المقتضى أو المانع (كما في قضيه من أساء إلى النبي (صلى الله عليه و آله) فأخبر النبي (صلى الله عليه و آله) بأنه يقتل بسم الحيه و لكن لم يتحقق موته فأخبر النبي (صلى الله عليه و آله) بأن المانع من ذلك هو الصدقه التي أعطاهها و لم يطلع عليها إلا الله تعالى فأخبر بذلك النبي (صلى الله عليه و آله) و أيضاً أراه الحيه حتى يعتقد بعلم النبي (صلى الله عليه و آله) بالغيب(1) و إمّا تحريك العباد و بعثهم

ص: ٤٢٤

١- . على بن محمد عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي عن عبد الرحمن بن محمد الأسدي عن سالم بن مكرم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مرَّ يهودي بالنبي (صلى الله عليه و آله) فقال السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) عَلَيْكَ. فَقَالَ أَضِيحَابُهُ إِنَّمَا سَلَّمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ قَالَ الْمَوْتُ عَلَيْكَ قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله) وَ كَذَلِكَ رَدَدْتُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله) إِنَّ هَذَا الْيَهُودِي يَعِزُّهُ أَسْوَدُ فِي قَفَاهُ فَيَقْتُلُهُ قَالَ فَذَهَبَ الْيَهُودِي فَاخْتَطَبَ حَطَبًا كَثِيرًا فَاخْتَمَلَهُ ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ انْصَرَفَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) ضِعْهُ فَوَضَعَ الْحَطَبَ فَإِذَا أَسْوَدُ فِي جَوْفِ الْحَطَبِ عَرِضٌ عَلَى عُوْدٍ فَقَالَ يَا يَهُودِي مَا عَمِلْتَ الْيَوْمَ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا إِلَّا حَطَبِي هَذَا اخْتَمَلْتُهُ فِجِثْتُ بِهِ وَ كَانَ مَعِيَ كَعِكَتَانِ فَأَكَلْتُ وَاحِدَةً وَ تَصَدَّقْتُ بِوَاحِدَةٍ عَلَى مَسِيكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) بِهَا دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ وَ قَالَ إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِيتَةَ السَّوْءِ عَنِ الْإِنْسَانِ. الكافي، ج ٤، ص ٥، أبواب الصدقه، باب أن الصدقه تدفع البلاء، ح ٣. أيضاً: حدثنا علي بن عيسى رضوان الله عليه قال حدثنا محمد بن علي ماجيلويه عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن محمد بن سنان المجاور عن أحمد بن نصر الطحان عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) أن عيسى رُوحَ اللَّهِ مَرَّ بِقَوْمٍ مُجَلِّبِينَ فَقَالَ مَا لَهُؤُلَاءِ قِيلَ يَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ فُلَانَةَ بِنْتَ فُلَانٍ تَهْدِي إِلَى فُلَانٍ بِنِ فُلَانٍ فِي لَيْلَتِهَا هَرِيدَةٌ قَالَ يَجْلِبُونَ الْيَوْمَ وَ يَبْكُونَ غَدًا فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ وَ لِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِأَنَّ صَاحِبَتَهُمْ مِيتَةٌ فِي لَيْلَتِهَا هَرِيدَةٌ فَقَالَ الْقَائِلُونَ بِمَقَالَتِهِ صَدَقَ اللَّهُ وَ صَدَقَ رَسُولُهُ وَ قَالَ أَهْلُ النَّفَاقِ مَا أَقْرَبَ غَدًا فَلَمَّا أَضِيحَابُ جَاءُوا فَوَجَدُوهَا عَلَى حَالِهَا لَمْ يَخْبُرُوا بِهَا شَيْءٌ فَقَالُوا يَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ الَّتِي أَخْبَرْتَنَا أَمْسَ أَنَّهَا مِيتَةٌ لَمْ تَمُتْ فَقَالَ عِيسَى (عليه السلام) يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ فَادْهَبُوا بِنَا إِلَيْهَا فَذَهَبُوا يَتَسَابِقُونَ حَتَّى قَرَعُوا الْبَابَ فَخَرَجَ زَوْجُهَا فَقَالَ لَهُ عِيسَى (عليه السلام) اسْتَأْذِنْ لِي إِلَى صَاحِبَتِكَ قَالَ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَأَخْبَرَهَا أَنَّ رُوحَ اللَّهِ وَ كَلِمَتَهُ بِالْبَابِ مَعَ عَمَدِهِ قَالَ فَتَخَدَّرَتْ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَقَالَ لَهَا مَا صَدَقْتَ لَيْلَتِكَ هَذِهِ قَالَتْ لَمْ أَضِيحَ شَيْئًا إِلَّا وَ قَدْ كُنْتُ أَضِيحُ نَعْمَ فِيمَا مَضَى إِنَّهُ كَانَ يَغْتَرِينَا سَائِلٌ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمِعَ فَنِيْلُهُ مَا يَقُوْتُهُ إِلَى مِثْلِهَا وَ إِنَّهُ خَرَّابِي فِي لَيْلَتِي هَرِيدَةٌ وَ أَنَا مَشْغُولَةٌ بِأَمْرِي وَ أَهْلِي فِي مَشَاغِيلٍ فَهَتَفَ فَلَمْ يَجِبْهُ أَحَدٌ ثُمَّ هَتَفَ فَلَمْ يَجِبْ حَتَّى هَتَفَ مَرَارًا فَلَمَّا سَمِعَتْ مَقَالَتَهُ قُمْتُ مُتَنَكِّرَةً حَتَّى أَنْتَلْتُهُ كَمَا كُنَّا نُنِيْلُهُ فَقَالَ لَهَا تَنَحَّى عَنِ مَجْلِسِكَ فَإِذَا تَحْتِ ثِيَابِهَا أَفْعَى مِثْلَ جِدْعِهِ عَاضٌ عَلَى ذَنَبِهِ فَقَالَ (عليه السلام) بِمَا صَنَعْتَ صَرَفَ اللَّهُ عَنْكَ هَذَا. الأمالى (للصدوق) ص ٥٠٠، المجلس الخامس و السبعون، ح ١٣.

حسب وجود هذا الأمر الذي تحقّق فيه البداء مثل البداء في ظهور الفرج.

ص: ٤٢٧

إن صاحب الكفايه (قدس سره) احتمل في ذلك ارتقاء نفس النبي (صلى الله عليه وآله) أو الولي (عليه السلام) إلى عالم المحو والإثبات وهو عالم المثال ولذلك لم يطلع على ما في اللوح المحفوظ وقال: (١)

أمّا من شملته العناية الإلهيه و اتّصلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبيه و هو أم الكتاب، تنكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها.

فإن ما أفاده هنا حقيق بالنسبه إلى الأنبياء السابقين و أوصيائهم و الأولياء غير الكاملين، أمّا النبي (صلى الله عليه وآله) فهو العقل الأوّل كما ورد «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (٢) و هكذا أيضاً ورد في أوصيائه (عليهم السلام).

و العقل الأوّل هو من عالم الجبروت و هو محيط باللوحة المحفوظ و الكتاب المبين، ثم إنهم مع حفظ مرتبتهم في عالم العقل الأوّل يحضرون في جميع المراتب

ص: ٤٢٨

١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٠.

٢- . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» عوالي اللئالي، ج ٤ ص ٩٩؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧ عن العوالي. أيضاً: جابر بن عبد الله، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن أول ما خلق الله تعالى، فقال (صلى الله عليه وآله): «يا جابر، أول ما خلق الله نور نبيك، اشتقه من نوره...». غرر الأخبار، الديلمي، ص ١٩٥. و أيضاً في البحار ج ١٥، ص ٢٤: «عَنْ جَابِرٍ أَيْضاً قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي ابْتَدَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ اشْتَقَّهُ مِنْ جَلَالِ عَظَمَتِهِ» وَ فِي ج ٢٥، ص ٢١: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) «أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مَا هُوَ؟ فَقَالَ: نُورُ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ خَلَقَهُ اللَّهُ ثُمَّ خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ خَيْرٍ» وَ فِي ج ٥٤، ص ٧٠: «عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي فَفَتَقَ مِنْهُ نُورَ عَلِيٍّ».

المخلوقه لأنهم خليفه الله تبارك و تعالى فى جميع العوالم من الملك إلى الملكوت و الجبروت.

و هذا هو معنى «جمع الجمع» لجميع الحقائق الربويه فلا- معنى لارتقائهم (عليهم السلام) إلى عالم اللوح المحفوظ بل هم متحدون مع اللوح المحفوظ كما فسر (الكتاب المبين) (١) بوجود أمير المؤمنين (عليه السلام). (٢)

ص: ٤٢٩

١- . يوسف (١٢):١؛ الشعراء (٢٦):٢؛ القصص (٢٨):٢؛ الزخرف (٤٣):٢؛ الدخان (٤٤):٢.

٢- . قال الإمام موسى الكاظم ذيل آيه: (حم و الكتاب المبين) «أما (حم) فهو مُحَمَّدٌ (صلى الله عليه و آله) و هو فى كتاب هود الذى أنزل عليه و هو منقوص الحروف و أما (الكتاب المبين) فهو أمير المؤمنين على (عليه السلام) ...» الكافي، ج ١، ص ٤٧٨.

البحث الخامس: المطلق و المقيد و المجمل و المبين

اشاره

فيه فصول سبعة:

الفصل الأول: المراد من المطلق

الفصل الثاني: ألفاظ «المطلق»

الفصل الثالث: في مقدمات الحكمه

الفصل الرابع: هل يمنع الانصراف عن التمسك بالإطلاق؟

الفصل الخامس: حمل المطلق على المقيد

الفصل السادس: حمل المطلق على المقيد في المستحبات

الفصل السابع: المجمل والمبين

ص: ٤٣١

إشاره

ص: ٤٣٣

المراد من المطلق

و فيه أمران:

الأمر الأول: تعريف «المطلق»

إشارة

نذكر تعاريف ثلاثه:

التعريف الأول:

إشارة

إنّ أكثر الأصوليين على ما صرّح به المحقّق القمي (قدس سره) (١) عرّفوه بما دلّ على شائع في جنسه. (٢)

ص: ٤٣٥

١- . القوانين، (ط.ق): ص ٣١٧ و (ط ج): ج ١، ص ٣٢١: قال في تفسيره: «أى: على حصّه مهمله محتمله الصدق على حصص كثيره مندرجه تحت جنس تلك الحصّه، و هو المفهوم الكلّي الذي يصدق على هذه الحصّه و على غيرها من الحصص».

٢- . قال في مطارح الأنظار (ط ج): ج ٢، ص ٢٤١: عرّف المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه. و فسّره غير واحد منهم بأنّه: حصّه محتمله لخصص كثيره ممّا يندرج تحت أمر مشترك و الظاهر أنّه تفسير للمدلول. (منهم صاحب المعالم في المعالم، ص ١٥٠، و صاحب الفصول في الفصول: ص ٢١٧، و العضدي في شرحه على المختصر: ص ٢٨٤، و نسبه في ضوابط الأصول: ص ٢٢١ إلى المشهور، و في القوانين، (ط ج): ج ١، ص ٣٢١ إلى أكثر الأصوليين.) و في مفاتيح الأصول، ص ١٩٣: اختلف الأصوليون في تعريف المطلق المتكرر على ألسنتهم فعرفه صاحب المعالم و الفاضل البهائي و الحاجبي و العضدي و الطوسي و التفتازاني و الأبهري كما عن الآمدى أنّه ما دلّ على شائع من جنسه قال العضدي ... و عرفه المحقق في المعارج و العلامه في التهذيب و المبادى و ابنه في شرحه و الشهيدان في الذكري و الروضه و البيضاوى في المنهاج و الأسنوى و العبرى و الأصفهاني كما عن الرازي أنّه اللفظ الدالّ على الماهيه لا بقيد وحده و لاتعدد و صرّح العلامه و السيد عميد الدّين و الرازي بأنّ التعريف الأول خطأ ... و ظهر من العلامه في النهايه أنّ المطلق يطلق على كلا القسمين فإنّه قال قد عرفت فيما سبق أنّ المطلق هو اللفظ الدال على الماهيه من حيث هي و نريد هنا أعم من ذلك.

إيراد على هذا التعريف:

قد استشكل عليه صاحب الفصول (قدس سره) (١) و بعض الأعلام طرداً و عكساً. (٢)

جواب عن الإيراد:

أجابهم صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) بأنّ التعريف المذكور شرح الاسم و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد و لا بمنعكس.

و مراده من «شرح الاسم» هو شرح اللفظ كما تقدّم بيان ذلك عند إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) عليه.

ص: ٤٣٦

-
- ١- . الفصول الغرويه، ص ٢١٨. إنّ صاحب الفصول ذكر للمطلق تعريفاً آخر، و هو قوله: «المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه شيوعاً حكماً» ولكن نوقش فيها في مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣١٣.
 - ٢- . أمّا عدم الإطراد: فلشموله لألفاظ العموم البدلي، كمن و ما و أى الاستفهاميه، فإنّها تدلّ على معنى شائع في أفراد جنسها مع أنّها ليست من مصاديق المطلق. و أمّا عدم الانعكاس: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيه، كأسماء الأجناس، مع أنّهم عدّوها من المطلق.
 - ٣- . كفايه الأصول، ص ٢٤٣.

التعريف الثاني:

الشهيد الثاني (قدس سره) عرّفه في تمهيد القواعد^(١) بالماهيّه وقال في بيان الفرق بينه وبين العام: «إنّ المطلق هو الماهيه لا بشرط شيء و العام هو الماهيه بشرط الكثره المستغرقة».

التعريف الثالث:

المحقّق النائيني و المحقّق الخوئي و المحقّق المظفر (قدس سرهم) قالوا بأنّه ليس للأصوليين اصطلاح جديد في لفظ «المطلق» بل المراد من «المطلق» عندهم هو المعنى اللغوي و هو الإرسال و المطلق هو المرسل الذي لم يقيد بشيء كما يقال «فلان مطلق العنان» بمعنى أنّه غير مقيد بشيء و هذا هو الصحيح في المقام فلانحتاج إلى البحث عن التعاريف و ما أُورد عليها.^(٢)

ص: ٤٣٧

١- . تمهيد القواعد، ص ٢٢٢.

٢- . راجع أجدود التقريرات، ج ٢، ص ٤١٣. و في المحاضرات، ج ٤، ص ٥١٠: المطلق في اللغة بمعنى المرسل الذي لم يقيد بشيء في مقابل المقيد الذي هو مقيد به، ومنه يقال: إنّ فلاناً مطلق العنان يعني أنّه غير مقيد بشيء. وأمّا عند الأصوليين فالظاهر أنّه ليس لهم في إطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد، بل يطلقونهما بمالهما من المعنى اللغوي والعرفي. و قال النائيني في الفوائد، ج ٢، ص ٥٦٢: الإطلاق هو الإرسال، يقال: أطلق الدّابه- أي أرسلها و أرخى عنانها- في مقابل تقييدها. و الظّان أن لا يكون للأصوليين اصطلاح خاصّ في الإطلاق و التقييد غير ما لهما من المعنى اللغوي و العرفي. و قال المحقّق المظفر في أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ٢٢٤: و الظاهر أنّه ليس للأصوليين اصطلاح خاصّ في لفظي «المطلق» و «المقيد» بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوخ، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة: التقييد، و الإطلاق: عدمها.

فيه أقوال و أهمها قولان: ((١))

القول الأول:

إنَّ المحقِّق النَّائِنِي (قدس سره) قال: إنَّ تقابل الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكه و العدم. ((٢))

ص: ٤٣٨

- ١- . إنَّ في تقابل الإطلاق والتقييد أقوالاً أخرى. فالأقوال أربعه: منها: أنَّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و هو المنسوب إلى سلطان العلماء و من تبعه من المتأخرين، كما في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٦٥. و منها: أنَّه تقابل التضادّ، و هو رأى المشهور إلى زمان سلطان العلماء، كما في فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٦٥ و استدللّ له في دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ٣٤٠. و منها: تقابل التضادّ في مرحله الثبوت، و العدم و الملكه في مرحله الإثبات. و هذا ما اختاره المحقِّق الإصفهاني و تبعه المحقِّق الخوئي في المحاضرات، ج ٢، ص ١٧٣. و منها: أنَّه تقابل التناقض. و هو مذهب الشهيد الصدر في الدروس، ج ٢، ص ٩٠ - ٩١.
- ٢- . أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٦ و ص ٢٩٥: إنَّ تقابل الإطلاق و التقييد أنما هو تقابل العدم و الملكه و إنَّ امتناع التقييد يساوق امتناع الإطلاق. و أيضاً: أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٠: إنَّه لا إشكال في أنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد على تقدير كون الإطلاق مأخوذاً في الموضوع له كما نسب ذلك إلى المشهور يكون من قبيل تقابل التضاد لأنَّ كلا منهما على ذلك أمر وجودي يمتنع اجتماعه مع الآخر في موضوع واحد (و أمّا) على تقدير خروج الإطلاق عن الموضوع له كما ذهب إليه سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين قدس الله تعالى أسرارهم فلا محاله يكون الإطلاق أمراً عديمياً أعنى به عدم التقييد و عليه فهل التقابل بينه و بين التقييد من تقابل الإيجاب و السلب (أو) أنَّه من تقابل العدم و الملكه (الحق) هو الثاني. و في منتهى الأصول للجنوردي، ج ١، ص ٣٧٦: أنَّ تقابل الإطلاق و التقييد كما سنبين تقابل العدم و الملكه؛ بمعنى أنَّه في كلِّ مورد لا يتطرَّق فيه التقييد و يكون محالاً فالإطلاق أيضاً يكون محالاً.

فحقيقه الإطلاق هي لحاظ القيد و عدم أخذه و حقيقه التقييد هي لحاظ القيد و أخذه، فعلى هذا إنَّ الإطلاق و التقييد متلازمان فى الإمكان و الاستحاله فإذا أمكن التقييد أمكن الإطلاق، و إذا استحال التقييد يلزم منه استحاله الإطلاق.

القول الثانى:

المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال بالتفصيل بين مقامى الثبوت و الإثبات فإنَّ التقابل بينهما فى مقام الثبوت تقابل التضاد و فى مقام الإثبات تقابل الملكة و العدم و الحق هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) ((١))، فإنَّ ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أنَّ لحاظ الخصوصيه أمر جامع بين الإطلاق و التقييد فى غايه المتانته و لذلك نقول بأنَّ التقابل بينهما فى مقام الإثبات تقابل العدم و الملكة، و لكن ما اختاره من أنَّ الإطلاق فى مقام الثبوت هو عدم أخذ الخصوصيه فلا يخلو من إشكال فإنَّ الإطلاق فى مقام الثبوت هو لحاظ الخصوصيه و رفضه و رفض الخصوصيه أمر وجودى فالتقابل بينهما فى مقام الثبوت تقابل التضاد ((٢)).

و يلزم من ذلك نتيجة مهمه و هى أنَّ استحاله التقييد بشيء فى مقام الثبوت مستلزم لضروره الإطلاق فى هذا المقام.

ص: ٤٣٩

١- المحاضرات (ط ج)، ج ١، ص ٥٢٩: الصحيح هو التفصيل بين مقامى الإثبات و الثبوت.

٢- تقدم بيانه مفصلاً فى المجلد الثانى ص ٢٠٩؛ نهايه الدرايه فى شرح الكفايه (ط ق)، ج ١، ص ٦٦٧ و (ط ج) ج ٢، ص ٤٩٣.

اشاره

ص: ٤٤١

هناك ألفاظ يطلق عليها «المطلق» و يبحث عما وضع له بعض هذه الألفاظ مثل اسم الجنس و علم الجنس و المفرد المعرف بـ «ال» و الجمع المعرف بـ «ال» و النكرة. (١)

ص: ٤٤٣

١- . هدايه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ١٦٠: [المقام] الأوّل فى بيان الجنس و اسم الجنس أفراديا و جمعيًا و علم الجنس و المعرّف بلام الجنس و غيرها و النكرة و الجمع و اسم الجمع. و فى مفاتيح الأصول، ص ١٥٦: اختلف الأصوليون فى إفاده اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع و الرّجل العموم وضعا على قولين الأوّل أنّه لا يفيد و هو للمحقق و الشّهد الثانى و حكاه عن أبى هاشم و جماعه من المحققين و فى شرح الوافيه عن إلى آخره إلى أكثر البيانين و الأصوليين و فى التّمهيد المفرد المحلّى باللام و المضاف للعموم عند جماعه من الأصوليين و المعروف من مذهب البيانين و نقله الآمدى عن الأكثرين و نقله الفخر الرّازى عن الفقهاء و المبرّد ثم اختاره هو و مختصر كلام عكسه و هو الأظهر الثانى أنّه يفيد و ضعا و أنّه موضوع له و هو للشيخ فى العدّه و الفاضل البهائى فى الزبده و المحكى عن البيضاوى و الحاجبى و أبى على الجبائى و المبرّد و الشافعى و جماعه من الفقهاء للأوّلين.

إشاره

فيه موضعان:

المراد من اسم الجنس المعنى الأعم من اسم الجنس المنطقي فيعمّ النوع و الصنف مثل «إنسان» و «فرس» و «حيوان» و «رجل» من الجواهر و مثل «سواد» و «بياض» من الأعراض و مثل «زوج» و «مالك» من العرضيات.

الموضع الأول: هل دلالة على الإطلاق بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟

إشاره

اختلف الأعلام في أنّ الدلالة على الإطلاق في أسماء الأجناس بالوضع أو بمقدّمات الحكمة.

القول الأول:

إشاره

إنّ القدماء قالوا بأنّ الإطلاق فيها وضعي فيكون الإطلاق عندهم داخلاً في المعنى الموضوع له بحيث لو استعمل في المقيد يكون مجازاً.

و هذا يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يكون الموضوع له هو المعنى المطلق (بأن يعتبر لا بشرط).

الثاني: أن يكون الموضوع له هو المعنى بشرط الإطلاق (بأن يعتبر بشرط شيء).

القول الثاني:

إشاره

قال سلطان العلماء (قدس سره) في حاشيه معالم الأصول (1) بأنّ الألفاظ موضوعه

١- . السيد الأجل الحسين بن رفيع الدين محمد الحسيني الآملي الأصبهاني المتوفى سنة ١٠٦٤. و طبعت هذه الحاشيه ضمن المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨، المكتبه العلميه الإسلاميه: ١٥٥.

للمعاني بما هي هي و الإطلاق يستفاد من مقدّمات الحكمه، و تبعه في ذلك جميع الأعلام المتأخرين.
و الحق هو ما أفاده سلطان العلماء (قدس سره) .

استدلّ على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل:

و هو التبادر، لأنّ المتبادر من اسم الجنس ليس إلّما ذات الماهيه من دون انسباق الخصوصيات، فالإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له.

الوجه الثانی:

و هي صحه التقسيم، فإنّ اللفظ الدالّ على اسم الجنس ينقسم بما له من المعنى إلى ذات الماهيه مجرّده عن جميع الخصوصيات و ذات الماهيه مع جميع تلك الخصوصيات و صحّه التقسيم علامه لوضع اللفظ للمعنى الأعمّ منهما، فالإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له، لأنّ الإطلاق أيضاً خصوصيه من الخصوصيات.

و إلى غير ذلك من الوجوه التي لايهمّنا التعرّض لها.

بل المهمّ هنا تعيين الموضوع له مع ملاحظه اعتبارات الماهيه، بأن نبحت عن كونها دخيله في الموضوع له أو لا؟

ص: ٤٤٥

إشارة

(١١)

القول الأول: الكلى الطبيعى

إشارة

و في تفسيره ثلاث نظريات:

قال الأعلام: إن «اسم الجنس» وضع للكلى الطبيعى و هى الماهيه إلّا أنّهم اختلفوا فى أنّ الكلى الطبيعى هى الماهيه المهمله أو هى الماهيه اللابشرط المقسمى أو هى الماهيه اللابشرط القسمى.

ص: ٤٤٤

١- . هدايه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ١٦١: اسم الجنس عبارته عن اللفظ الموضوع لتلك الماهيه المطلقه من دون ملاحظه الأفراد و التعدد على ما هو ظاهر إطلاقاتهم فليس المثنى و المجموع من اسم الجنس و إن أشير بهما إلى الجنس - كما فى لا أتزوج الثيبات فيما أشرنا إليه - و قد صرح بوضع أسماء الأجناس للماهيه المطلقه غير واحد من محققى أهل العرييه - كنجم الأئمه و الأزهرى - و هو ظاهر التفتازانى فى مطوّله. و ذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر - كالنكره - و الأول هو الأظهر، لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارئه، و لأنّه المفهوم منه عند دخول اللام عليه أو «لا» التى لنفى الجنس، و لو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا أو موضوعا هناك بالوضع الجديد. و كلاهما فى غايه البعد، إذ لا وجه لالتزام التجوز فى مثله مع كثرته و عدم خروجه عن الظاهر - كما يظهر بالتأويل فى الإطلاقات - و القول باختصاص وضعه بتلك الحال كأنه خروج عن ظاهر الطريقه فى الأوضاع، و لا يرد ذلك فى النكره نظرا إلى كونها حقيقه فى الفرد المنتشر، إذ يمكن أن يقال بكون نفس اللفظ فيها دالّما على الجنس و التنوين على الخصوصيه. فوضعه للجنس المطلق لا ينافى إطلاقه على الفرد مع دلالة شىء آخر على إرادته الخصوصيه بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد، إذ لا يمكن إرادته الجنس منه إذن على الحقيقه. فظهر بما بيّنّا أنّ النكره دالّه على الفرد المنتشر لا - بوضع واحد بل بوضعين، فإنّ نفس اللفظ تدلّ على الجنس المطلق و التنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس فى ضمن فرد، فيدلّ مجموع الاسم و التنوين على الفرد المنتشر، و هذا هو المراد بكون النكره حقيقه فى الفرد المنتشر لا بمعنى أنّها موضوعه للفرد المنتشر بوضع مخصوص، فلا تغفل. و من هنا يظهر مؤيدا آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقه.

إنَّ الشيخ و المحقّق الطوسي، قال(١): إنَّ الكلي الطبيعي الماهيه اللابشرط القسّمى (نقله العلامة الآملى (قدس سره) فى درر الفوائد عند تعليقه على كلام المحقّق السبزوارى (قدس سره) فى المنظومه) و تبعهما المحقّق النائى و السيد الصدر".(٢)

المحقّق السبزوارى (قدس سره) قال: إنَّ الكلي الطبيعي الماهيه اللابشرط المقسّمى.(٣)

و قد يستظهر ذلك من كلام المحقّق الخراسانى (قدس سره). (٤)

ص: ٤٤٧

- ١- راجع الشفاء- قسم المنطق: ٤٢- مقاله الأولى من الفنّ الأول، الفصل الثامن، عند قوله: (و ذلك لأنّ معنى دلالة اللفظ، هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول). و ذكر ذلك العلامة الحلّى فى الجوهر النضيد فى شرح التجريد: ٧- سطر ٥- ٦، و منقّح التجريد لأستاذه المحقّق الطوسى و ذكر هذه الحكايه عنهما فى الفصول الغرويه، ص ١٧- ١٨.
- ٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٢١؛ بحوث فى علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف، ج ٣، ص ٤٠٦.
- ٣- المنظومه، (ط.ق). ص ٩٧. قال الحكيم السبزوارى فى شرح المنظومه، ص ٩٠: مطلقه، مخلوطه، مجردة عند اعتبارات عليها مورده فالحكيم السبزوارى يشير إلى أنّ التقسيم ليس للماهيه بما هي هي بل للماهيه الملحوظه، و ذلك لأنّ الماهيه ما لم تقع فى أفق اللحاظ و لم تر نوراً بالوجود الخارجى أو الذهني يساوق العدم فهى كالمعدوم المطلق لا يخبر عنها فلذلك قال الشيخ الرئيس: ما لا- وجود له لا- ماهيه له، فأى حكم على الماهيه فرع تنوّرها بنور الوجود و لو وجوداً ذهنياً غايه الأمر يكون الوجود الذهني مغفولاً عنه، و الإنسان يحكم عليها بواسطه تنوّرها بالوجود. إرشاد العقول، ج ٢، ص ٦٧٧.
- ٤- [٤] كفايه الأصول، ص ٢٤٣: و بالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء أصلاً الذى هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذاك الشىء هو الإرسال و العموم البدلى و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهيه اللابشرط القسّمى و ذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عنايه التجريد عما هو قضيه الاشتراط و التقييد فيها كما لا يخفى مع بدايه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد و إن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً و كذا المفهوم اللابشرط القسّمى فإنّه كلى عقلى لا موطن له إلّا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها بدايه أنّ مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا- وجود له إلا- ذهنياً. هذا ولكن قال السيد الصدر بعد الإيراد بمقاله المحقّق السبزوارى فى البحوث، ج ٧، ص ٤٧٠: فالصحيح: ما ذهب إليه صاحب الكفايه، من أنّ الكلى الطبيعي، هو عبارته عن الماهيه الملحوظه بنحو اللابشرط القسّمى، بمعنى أنّ ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو، الكلى الطبيعي، لأنّه جامع صادق على واجد القيد و فاقده، كالإنسان مثلاً، لا أنّه عين اللحاظ. و قد استشكل فى ذلك السيد الخوئى، حيث ذكر، أنّ الكلى الطبيعي هو ما يكون صالحاً للانطباق على أفرادها خارجاً، بينما الماهيه اللابشرط القسّمى هو، ما كان منطبقاً بالفعل على أفرادها و فانياً فيها، و عليه، فلا يكون أحدهما عين الآخر. إلّا أنّ هذا الاستشكال غير تام.

المحقق الخوئي (قدس سره) قال: الكلى الطبيعي الماهيه المهمله و قال أيضاً: إنّ الماهيه المهمله غير الماهيه اللا بشرط المقسمى خلافاً لبعض الأعلام كما أنّ الماهيه المهمله التي هي الكلى الطبيعي غير الماهيه المهمله التي ذكرها المحقق الإصفهاني (قدس سره) (فما توهمه جمع من الأعظم من أنّ المحقق الخوئي (قدس سره) تابع في رأيه هنا المحقق الإصفهاني (قدس سره) خاطئ جداً). (١)

القول الثاني: ذات المعنى

المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال: إنّ «اسم الجنس» وضع لذات المعنى و لكن الماهيه في مرحله الوضع ملحوظه بنحو اللا بشرط القسمى و اللحاظ المذكور خارج عن المعنى الموضوع له و تبعه في ذلك المحقق المظفر (قدس سره). (٢)

ص: ٤٤٨

١- . المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ٥١٤.

٢- . نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٩٣؛ أصول الفقه، ج ٢-١، ص ١٨٢.

اشاره

و قبل بيان ذلك لابد من تمهيد مقدّمه في بيان اعتبارات «الماهيّه»: (١)

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٢)

اعلم أنّ كل ماهيه من الماهيات، إذا لوحظت و كان النظر مقصوراً عليها بذاتها و ذاتياتها (من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها) فهي الماهيه المهمله التي ليست من حيث هي إلّا هي.

و إذا نظر إلى الخارج عن ذاتها، ففي هذه الملاحظه لا يخلو حال الماهيه من أحد أمور ثلاثه:

أحدها: أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنه بنحو من الأنحاء و هي الماهيه بشرط شيء (الماهيّه المخلوطة).

و ثانيها: أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنه بعدمه و هي الماهيه بشرط لا (الماهيّه المجزّده).

و ثالثها: أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنه به و لا مقترنه بعدمه و هي الماهيه لا بشرط (الماهيّه المطلقه).

و حيث يمكن اعتبار أحد هذه القيود في الماهيه بلا تعين لأحدها فهي أيضاً لا بشرط من حيث قيد «بشرط شيء» و قيد «بشرط لا» و قيد «اللا بشرط». فاللا بشرط حتّى عن قيد اللا بشرطيه هو «اللا بشرط المقسمي» و اللا بشرط

ص: ٤٤٩

١- كشف المراد، ص ٨٦-٨٨؛ الحكمه المتعالیه (الأسفار)، ج ٢، ص ١٦-٢٢؛ شرح المنظومه (قسم الحكمه)، ص ٩٥.

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٩٠.

بالنسبه إلى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها و عدم اقترانها، هو «اللابشرط القسّمى».

نتيجه ذلك البيان:

إنّ المعنى الذى لوحظ لابشرط بالنسبه إلى القيد الخارج عن ذاته، هو اللابشرط القسّمى دون اللابشرط المقسّمى فإنّ اعتبار اللابشرط المقسّمى و إن كان بالنظر إلى خارج الماهيه إلّا أنّه لابشرط بالنسبه إلى الاعتبارات الثلاثه لا بالنسبه إلى القيد الخارجى.

و أيضاً ظهر من ذلك أنّ الماهيه المهمله هي الماهيه من حيث هي و هي الماهيه التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاته، و اللابشرط المقسّمى أمر آخر و هي الماهيه التي اعتبرت لابشرط من حيث اعتبار لابشرط و اعتبار بشرط لا و اعتبار بشرط شيء، لا لابشرط من كل حيثيه، و الماهيه اللابشرط المقسّمى بمجرد النظر إلى الخارج عن ذات الماهيه خرجت عن لحاظها من حيث هي.

الموضوع له ل «اسم الجنس» على وجهه نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

إنّ مفاهيم الألفاظ هي نفس معانيها، من دون اعتبار أمر زائد على ذوات معانيها و اللابشرط المقسّمى و اللابشرط القسّمى كلاهما أمران زائدان على ذوات المعاني، لأنّ اللابشرط المقسّمى هو الإطلاق من حيث الاعتبارات الثلاثه فقط (لا من حيث القيود الخارجيه الطارئه) و اللابشرط القسّمى أيضاً اعتبار زائد على ذات المعنى، و هو لتسريه الوضع إلى جميع أطوار المعنى بل

ص: ٤٥٠

اللابشرط القسمى موطنه الذهن، إذ الماهيه بحسب الخارج إمّا توجد مقترنه بالكتابه أو مقترنه بعدمها، فعدم اعتبار «الكتابه و عدمها» فى الماهيه اللابشرط القسمى يوجب كونها ذهنيه لأنه لاوعاء لهذا الاعتبار إلّا الذهن.

و أمّا توصيف اللابشرط القسمى بالكلى العقلى مسامحه وقعت من صاحب الكفايه (1) و من غيره، إذ الكلى العقلى فى قبال الكلى الطبيعى و المنطقى، لا مطلق الأمر الذهني، لأنّ ذهنيته ملاك جزئيتها.

فالموضوع له ذات المعنى و اعتبار اللابشرط المقسمى و القسمى خارجان عنه، هذا من جانب و من جانب آخر: إنّ الموضوع له لايمكن أن يلاحظ بنحو الماهيه المهمله لأنها هي الماهيه التى ليست واجده إلّا لذاتها و ذاتياتها و الماهيه بهذا الاعتبار ليست إلّا هي فلايحكم بها و لايحكم عليها.

و الوضع حكم محمول على الماهيه و خارج عن ذاتها و ذاتياتها فالموضوع له لا يلاحظ بنحو الماهيه المهمله بل لا بدّ أن يلاحظ الموضوع له بالنسبه إلى أمر خارج عن ذات الماهيه و ذاتياتها فيجب أن يلاحظ الماهيه مع أحد الاعتبارات الثلاثه و ليس هو إلّا اعتبار اللابشرط القسمى أمّا الماهيه اللابشرط المقسمى فليست هي إلّا أحد الاعتبارات الثلاثه.

فتحصّل من ذلك أنّ الموضوع له ل«اسم الجنس» هو ذات المعنى الذى هو غير واجد إلّا لذاته و ذاتياته و هي الماهيه المهمله لا الماهيه اللابشرط المقسمى و لا اللابشرط القسمى، إلّا أنّه حين الوضع لوحظ باعتبار اللابشرط القسمى و لكن هذا الاعتبار (اللابشرط القسمى) مصحّح لموضوعيه الموضوع، من دون أخذه فى الموضوع له.

ص: ٤٥١

١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٣.

إنّ ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) (١١) يفترق عن نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في جانبين:

الأول: إنّ يرى أنّ الكلي الطبيعي هو ما سمّيناه بالماهيه المهمله و لكن يفسّرها بأنّها هي الجامعه بين جميع الأقسام بشتّى لحاظاتها و أنّها معزّاه من جميع الخصوصيات و التعينات الذهنيه و الخارجيه، حتّى خصوصيه قصر النظر عليها.

فالمهمله الحقيقيه فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئه عليها و أمّا الماهيه المقصور النظر فيها على ذاتها و ذاتياتها فليست بمهمله بتمام المعنى و حقيقه، نظراً إلى أنّها متعينه من هذه الجبهه (أى من جهه قصر النظر على ذاتها) فتسميه هذه بالماهيه المهمله لا تخلو من مسامحه.

الثاني: إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) و أيضاً المحقّق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ الماهيه اللا بشرط القسّمى لا وجود لها إلّا في الذهن خاطئ جدّاً.

و منشأ الخطأ تخيل أنّ لحاظ السريان قد أخذ قيدياً لها و من الطبيعي أنّ الماهيه المقيده به، لا موطن لها إلا الذهن.

و لكنه تخيل فاسد، فإنّ معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانيه في جميع مصاديقها و أفرادها الخارجيه بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيدياً لها، فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الذهني و وجوده في أفق النفس فمعنى

ص: ٤٥٢

١- . المحاضرات، (ط ج): ج ٤، ص ٥١٢: إنّ اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله دون غيرها من أقسام الماهيه وهي الجامعه بين جميع تلك الأقسام بشتّى لحاظاتها.

الإرسال و الإطلاق هو عدم دخل خصوصيه من الخصوصيات الخارجيه فى الحكم الثابت لها.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ ما أفاده من أنّ الماهيه المهمله هي الجامعه لجميع الأقسام و هي معزاه من جميع الخصوصيات حتى خصوصيه قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها. (١)

فيرد عليه: أنّ الماهيه واجده لذاتها و ذاتياتها فإن لم تُقس إلى الخارج فيكون النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها و يلاحظ من حيث هي ليست إلّا هي و تسمى بالماهيه المهمله من حيث إهمال النظر بالنسبه إلى وجودها مقيسه إلى الخارج.

و إن قيست إلى الخارج فتتصف بالاعتبارات المذكوره.

ثانياً: إنّ الماهيه اللابشرط القسمى قسيم للماهيه بشرط شىء و بشرط لا فكيف يتصور سريانها الفعلى فيهما بل اللابشرط القسمى هو لحاظ الماهيه بأن لايعتبر فيها الكتابه مثلاً و لاعدم الكتابه مع أنّها فى الواقع إمّا مقترنه بها أو مقترنه بعدمها فهذا اللحاظ أمر ذهنى.

ثالثاً: إنّ ما أفاده من أنّ الكلى الطبيعى الماهيه المهمله التى هي جامعها لجميع الأقسام و معزاه من جميع الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه حتى خصوصيه قصر النظر عليها.

فيرد عليه: مضافاً إلى ما تقدّم من بطلان التفسير الذى ذكره للماهيه المهمله، أنّ الكلى الطبيعى قد أخذ فيه وصف الكليه و ذلك الوصف هو باعتبار قياس

ص: ٤٥٣

الطبيعي إلى الخارج، و لذا يقال: الكلي الطبيعي موجود بوجود فرده:

كلي

الطبيعي هي ماهيه

وجوده

وجودها شخصيه(١)

فالماهيه إذا قيست إلى الخارج يكون هو الكلي الطبيعي و هو اللابشرط المقسمي لأنّ اللابشرط القسمي لا وعاء له إلّا الذهن، نعم ينطبق على الخارج انطباق الأمور الذهنيه على الخارج.(٢)

ص: ٤٥٤

- ١- قال المحقق السبزواري في منظومته: كلي الطبيعي هي ماهيه وجوده وجودها شخصيه إذ ليس بالكليه مرهونا بكل الأطوار بدا مقرونا (منظومه السبزواري، قسم المنطق، ص ٢٢- ٢١)
- ٢- قال المحقق المظفر في جمع الأقوال في أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ٢٣٥: أمّا المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء قدس سرّه فإنهم جميعا اتفقوا على أنّ الموضوع له ذات المعنى، لا المعنى المطلق حتّى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكنّ العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنّيه ممّا أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسأله. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنّيه التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال: (١) منهم من قال: إنّ الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه، أي الماهيه من حيث هي. (٢) و منهم من قال: إنّ الموضوع له الماهيه المعبّره بالابشرط المقسمي. (٣) و منهم من جعل التعبير الأوّل نفس التعبير الثاني. (٤) و منهم من قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى، لا- الماهيه المهمله، و لا- الماهيه المعبّره بالابشرط المقسمي، و لكنّه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط القسمي» على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحا للموضوع، لا- قيدا للموضوع له. و عليه، يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني إلّا أنّه لا- يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد.

إشارة

في الموضوع له لعلم الجنس، قولان:

القول الأول:

المشهور بين أهل الأدب، هو أنّ «أسامه» علم لجنس الأسد و الموضوع له لعلم الجنس هي طبيعته بما هي متعينة بالتعين الذهني و لذا يعامل معاملة المعرفة. (١)

القول الثاني:

إشارة

قال صاحب الكفاية (قدس سره): (٢) إنّ «علم الجنس» مثل «اسم الجنس» في المعنى و

ص: ٤٥٥

- ١- . هداية المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ١٦٢: علم الجنس ما وضع للجنس بملاحظته حضوره و تعينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس و لذا كانا من المعارف، و مجرد اسم الجنس و إن دلّ على الماهية - كما مرّ - إلّا أنّ مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور. و يقول ابن مالك في ألفيته: و وضعوا لبعض الأجناس علم كاعلم الأشخاص لفظاً و هو عمّ من ذاك أم عريط للعقرب و هكذا ثعاله للثعلب و مثله برّه للمبرّه كذا فجارّ علم للفجره ولكن اختلفوا في بيان سبب تعريف علم الجنس: فمنهم من يقول بتعريفه اللفظي كالرضي في شرحه و منهم من يقول بأنّه موضوع للطبيعه المتعينه في الذهن و المحقق الخراساني نسب هذا إلى أهل العربية و منهم من يقول بأنّ علم الجنس موضوع للطبيعه في حال التعين و بهذا يشعر ما في المحاضرات: ج ٥، ص ٣٥٥. و منهم من يقول بأنّ الماهية في رتبة متأخره متعينه بذاتها كما في تهذيب الأصول، ج ١، ص ٥٣٠.
- ٢- . كفاية الأصول، ص ٢٤٤.

الفرق بينهما لفظي، حيث يعامل «علم الجنس» معاملة المعرفة فيقع مبتدأ و يوصف بالمعرفة و لا يدخل عليه لام التعريف و ذلك كتأنيث «يد» و «رجل» و «شمس» فإنه تأنيث لفظي.

و قد نقل عن نجم الأئمة الرضى (قدس سره) شارح الكافية أنه قال: إذا كان لنا تأنيث لفظي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إمّا باللام و إمّا بالعلميه كما في «أسامه». (١)

استدلّ على ذلك صاحب الكافية (قدس سره) بوجوه:

إشاره

(٢)

الوجه الأول:

إن لم يكن «علم الجنس» موضوعاً لصرف المعنى لما صحّ حمله على الأفراد، لأنّه على قول المشهور متعين بالتعين الذهني فيكون كلياً عقلياً و الكلى العقلي لا يصحّ حمله على الأفراد، إلّا بالتصرف و التأويل بإلغاء التعين الذهني.

الوجه الثاني:

إنّ «علم الجنس» يحمل على الأفراد من دون تأويل و تصرّف و لا يكاد يكون بناء العرف في القضايا المتعارفه على التصرّف و التأويل بإلغاء التعين الذهني.

الوجه الثالث:

إنّ وضع «علم الجنس» لما هو متعين بالتعين الذهني ثم تجريده عن هذا التعين في مقام الاستعمال لغو لا يكاد يصدر عن الجاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

ص: ٤٥٦

١- . شرح الكافية، ج ١، ص ٤٩٧ و ج ٣، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٤٤.

(١)

إن أخذ التعيين الذهني في المعنى الموضوع له على أنحاء ثلاثه:

النحو الأول: أن يؤخذ على نحو الجزئية؛ يعنى كل من التقيد و القيد داخلان في الموضوع له.

النحو الثاني: أن يؤخذ على نحو الشرطيه، بمعنى أن القيد خارج عن الموضوع له و التقيد داخل فيه.

النحو الثالث: أن يؤخذ على نحو المرآتيه و المعرفيه.

و ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من البرهان على عدم أخذ التعيين الذهني في الموضوع له حيث قال: «إن كان التعيين الذهني مأخوذاً في الموضوع له لما صح انطباقه على الأفراد الخارجيه»، يتم على أحد النحويين الأولين، و أمّا على النحو الثالث فلا مانع من انطباقه على الأفراد الخارجيه، لأنّ التعيين الذهني حينئذ مرآه للخارج.

استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الثاني:

(٢)

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) وافق صاحب الكفايه (قدس سره) في عدم الفرق بين «اسم

ص: ٤٥٧

١- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٢١: و هذا الذي أفاده (قدس سره) متين جداً. نعم، يمكن المناقشه في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعيين الذهني في المعنى الموضوع له لأعلام الأجناس... فما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من البرهان على عدم أخذ التعيين الذهني في المعنى الموضوع له، و هو أنه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات، إنّما يتم إذا كان أخذه فيه على أحد النحويين الأولين.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٢٠: التحقيق أنه لا فرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس، فكما أنّ الأولى موضوعه لصرف الطبيعه من دون لحاظ شيء من الخصوصيه- الذهنيه أو الخارجيه- معها، فكذلك الثانيه يعنى أعلام الأجناس. والدليل على عدم الفرق بينهما ما عرفت من أنه لا يمكن أن تكون الخصوصيه الذهنيه مأخوذةً في معناها الموضوع له، والخصوصيه الخارجيه مفروضه العدم. فإذا بطبيعه الحال لا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

الجنس» و «علم الجنس» فى المعنى لمطابقه ذلك أوّلاً للمرتكزات الوجدانيه و ثانياً للاستعمالات المتعارفه من أهل اللسان.

فتحصل من ذلك: أنّ علم الجنس أيضاً مثل اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله الحقيقيه كما ذهب إليه المحقق الاصفهانى (قدس سره).

ص: ٤٥٨

و في هذا الأمر موضعان:

الموضع الأول: في أقسام المعرف باللام

إنّ المشهور بينهم هو أنّ المعرف بالألف واللام على أقسام:

المعرف بالألف واللام الجنس مثل قولنا «الرجل خير من المرأة».

ص: ٤٥٩

١- . هدايه المسترشدين (ط ج): ج ٣، ص ٢٠٥: المقام الرابع في بيان الحال في المفرد المعرف و قد عرفت وقوع الخلاف في إفادته العموم و ظاهر ما يترأى من كلماتهم و صريح المصنّف فيما يأتي كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على أن يكون استعماله في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم و لا مشتركا بين العموم و غيره. و أنت خير بوهن ذلك جدّا، كيف و استعماله في العهد ممّا لا- مجال لإنكار كونه على وجه الحقيقة، بل هو أظهر من إرادته الجنس و العموم قطعاً و لذا ينصرف إليه عند وجود المعهود، و قد قيدوا إفاده الجمع المحلّي للعموم بما إذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد بطريق أولى. و الذي يخطر بالبال في المقام أنّ الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلّي في تقديم تعريفه للأفراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد. و في القوانين المحكمه، ج ١، ص ٤٨٥: و أمّا المفرد المعرف باللام فقيل: بإفادته العموم، و قيل: بعدمه و القائل بالعموم هو كالشيخ في «العهده»: ج ١، ص ٢٧٦، و اختار المحقق في «المعارج»: ص ٨٦، و العلامه في «التهذيب»: ص ١٢٩ العدم، و كذا الرازي في «المحصول»: ج ٢، ص ٤٩٧ الّذى قال: الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافاً للجبائي و الفقهاء و المبرّد. و أمّا الشهيد في «التمهيد» ص ١٦٦: فقال: المفرد المحلّي باللام و المضاف، للعموم عند جماعه من الأصوليين، و المعروف من مذهب البيانين و نقله الآمدى عن الأكثرين، و نقله الفخر الرازي عن الفقهاء و المبرّد، ثم اختار هو و مختصر كلامه عكسه و هو الأظهر و أمّا في «المستصفي» فقد فُصل راجعه، ج ٢، ص ٣١.. و طريقه تقسيمهم الجنس المعرف باللام إلى أقسامه تقتضى القول بكونه حقيقه في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك، بل من باب استعمال الكلّي في الأفراد كما أشرنا إليه. و قد يستشّم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي. الفصول الغرويه في الأصول الفقهيّه، ص ١٧٠؛ حاشيه السلطان على معالم الدين، ص ٢٩٥ و في المفاتيح، ص ١٥٨: أنّ المفرد المعرف باللام و إن لم يكن موضوعاً للعموم الاستغراقى و لكنه قد يفيد كما في قوله تعالى أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا و قد يفيد العموم البدلي كما في قوله آتني بالرجل و في ص ١٩٤

المعرّف بالألف واللام الاستغراق مثل قوله تعالى (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (١)

بمعنى أنّ كل إنسان لفي خسر و مثل قوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) بمعنى أحلّ الله كلّ بيع.

المعرّف بالألف واللام العهد الذهني مثل قولنا «ادخل السوق» حيث نشير إلى فرد حاضر في الذهن بلا تعيين له.

المعرّف بالألف و اللام العهد الذكري مثل قوله تعالى: (أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ). (٣)

المعرّف بالألف و اللام للعهد الخارجي مثل ما إذا أشار إلى فرد معين حاضر عند المخاطب.

ما الدال على هذه الخصوصيات؟

القول الأول:

ادّعى المشهور أنّ المعرّف باللام إمّا مشترك لفظي بين هذه الأقسام (بأن يقال بتعدّد الوضع للمفرد المعرّف باللام بحسب تلك الأقسام مثلاً: إنّ لفظ

ص: ٤٦٠

١- . سورة العصر (١٠٣): ٢.

٢- . سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٣- . سورة المزمّل (٧٣): ١٦ و ١٥.

«الإنسان» تاره وضع لتعريف الجنس و أخرى للاستغراق و ثالثه للعهد الذهني و رابعه للعهد الذكري و خامسه للعهد الخارجي) و إمّا مشترك معنوى بينها.

القول الثاني:

رأى صاحب الكفايه (قدس سره) (1) هنا أنّ مدخول اللام استعمل فى معنى واحد سواء دخل عليه اللام أم لا، و تلك الخصوصيات المذكوره لهذه الأقسام إمّا تستفاد من خصوص اللام أو من قرائن المقام، و ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) هنا فى غايه المتانه.

ص: ٤٦١

١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٥.

القول الأول:

إنّ المعروف بينهم هو أنّ اللام موضوعه للتعريف و مفيده للتعين (١) في غير العهد الذهني، حيث إنّها في العهد الذهني لاتفيد تعيناً زائداً على ما يفيده مدخولها فوجود اللام و عدمه سيان. (٢)

القول الثاني:

و هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) قال: اللام للترتين مطلقاً كما في «الحسن» و«الحسين»، و استفاده الخصوصيات (أى خصوصيه تعريف الجنس و الاستغراق و العهد الذهني و الذكري و الخارجى) إنّما تكون بالقرائن.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على القول الأول:

(٤)

أولاً: إنّ اللام لو كانت موضوعه للتعريف و التعيين يلزم عدم صحّه حمله على الأفراد الخارجيه، لأنّ تعينه يكون ذهنياً، و يكون كلياً عقلياً فلا يصحّ حمله على الأفراد الخارجيه إلّا بالتصرف بإلغاء التعين الذهني.

ص: ٤٤٢

١- . بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٤٣٥ و بيان الأصول، ج ١، ص ٥٢٩ و عمده الأصول، ج ٤، ص ٣٢ و ج ٤، ص ٤٣ و ص ٢٧٠ و فرائد الأصول (مع حواشى أوثق الوسائل)، ج ٥، ص ١٠٩ و الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، ص ١٦٧ و الفوائد الحائريه، ص ١٩٠.

٢- . و بعباره أخرى أنّ العهد الذهني هو ما يشار به إلى فرد ما بقيد حضوره فى الذهن و لاتعنين لفرد ما فاللام لاتفيد التعيين فى العهد الذهني.

٣- . كفايه الأصول، ص ٢٤٥.

٤- . هذه الإيرادات بعينها تقدّم فى علم الجنس.

ثانياً: يلزم التصرف و التأويل فيما إذا حملناه على الفرد الخارجى و هذا لا يخلو من التعسف، لعدم بناء العرف فى القضايا المتعارفه المتداوله على التأويل و التصرف.

ثالثاً: يلزم اللغويه، حيث إنّ الوضع لما لا حاجه له (و هو المعنى مع التعين الذهنى) ثم استعمال اللفظ بالتجريد عن هذا التعين الذهنى لغو، لا يصدر عن الحكيم.

مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

إنّ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) يبتنى على أن يكون التعين الذهنى جزءاً للمعنى الموضوع له فى مدخول اللام لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ وضع اللام للتعين و التعريف لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضروره أنّ «اسم الجنس» موضوع لمعنى واحد، سواء أكان مع اللام أم بدونه.

مختار المحقق الخوئى (قدس سره):

(٢)

إنّا بالارتكاز العرفى و الوجدان فى الاستعمالات المتعارفه و التبادر نرى أنّ اللام تدلّ على التعريف و الإشاره من غير أن يستلزم كون التعين الذهنى جزء معنى مدخولها أو قيدها له.

و ذلك مثل اسم الإشاره حيث إنّه موضوع للدلاله على تعريف مدخوله و تعيينه فى موطنه حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى (كقولنا: هذا زيد) و قد

ص: ٤٦٣

١- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٢٤.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٢٥.

يشار به إلى الكلى (كقولنا: هذا الكلى الذى هو إنسان أخص من الكلى الذى هو حيوان) وقد يشار به إلى المعدوم (كقولنا: هذا الشئ معدوم) فهكذا كلمه اللام قد يشار به إلى الجنس (كقولنا: أكرم الرجل) وقد يشار به إلى الاستغراق (كقولنا: أكرم العلماء بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم) وقد يشار به إلى العهد الذهنى أو العهد الذكري أو العهد الخارجى.

فتحصل إلى هنا أنّ اللام تدلّ على التعريف من دون استلزامه لكون التعين الذهنى جزء لمعنى مدخول اللام أو قيماً له كما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره). (1)

ص: ٤٦٤

١- . لقد أجاد العلامة الإصفهاني رحمه الله في هدايه المسترشدين، (ط ج): ج ٣، ص ١٦٧-١٨٩ فى تفصيل معانى اللام حيث قال: فنقول المعانى المذكوره لها ثلاثه: أحدها الجنسيه ... ثانيها: الاستغراق... و ثالثها: أن يكون للعهد أى الإشاره إلى المعهود.

إشارة

هل يتوقف دلالاته على العموم على جريان مقدمات الحكمه؟ فيه قولان:

القول الأول: توقفه على جريان مقدمات الحكمه

إنّ صاحب الكفايه (١) و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) (٢) قالا فيما تقدّم بأنّ دلالاته بمقدمات الحكمه أو قرينه أخرى، لعدم وضع اللام ولا مدخولها ولا المركب منهما للعموم.

القول الثاني: عدم توقفه على جريان مقدمات الحكمه

إشارة

ما المستند في هذه الدلالة؟ فيه وجهان:

الوجه الأول: الوضع

إشارة

قال المحقق القمي (قدس سره) بأنّ دلالاته على العموم وضعي. (٣)

بيان المحقق الخراساني (قدس سره):

صاحب الكفايه (قدس سره) قال هنا بأنّ دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مستنده إلى وضع المركب من اللام و مدخولها للاستغراق، لا إلى دلالة اللام على

ص: ٤٤٥

١- كفايه الأصول، ص ٢١٧، بحث العامّ و الخاصّ.

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٤٤٨.

٣- عن المحقق القمي في القوانين، ص ٢١٦ دعوى عدم الخلاف في الدلالة على العموم وضعاً، للتبادر و جواز الاستثناء، و أنّ

الّلام للاستغراق- إن لم يكن عهد- فيدلّ على العموم.

الإشارة إلى المعين، ليكون التعريف باللام، و إن أبيت إلّا عن استناد الدلالة على الاستغراق إلى اللام، فلا محيص عن دلالتها على الاستغراق بلا دلالتها على التعيين، فلا تدلّ اللام على التعيين بل تدلّ على الاستغراق فقط. (١)

يلاحظ عليه:

لم يثبت وضع اللام ولا وضع المركب من اللام و الجمع المعرّف به للاستغراق فالدلالة عليه لا يكون إلّا بمقدّمات الحكمه.

الوجه الثانى:

إشارة

قد استدلّ بعضهم على دلاله اللام على العموم الاستغراقى فقال:

إنّ اللام موضوعه للتعين و التعريف، فلا بدّ أن يراد جميع أفراد مدخولها، لأنّه لا- تعين لسائر مراتب أفراد مدخولها إلّا لتلك المرتبه، يعنى المرتبه الأخيره المشتمله على جميع أفراد المدخول، فالتعنين يقتضى دلاله الجمع المعرّف باللام على استغراق جميع أفرادها.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا الاستدلال:

إنّ ذلك لا يتمّ، لأنّه كما أنّ لتلك المرتبه الجامعه لجميع الأفراد تعيناً فى الواقع كذلك للمرتبه الأولى و هى أقلّ مراتب الجمع و لا دلاله على تعيين المرتبه الأخيره أو أقلّ مراتب الجمع.

ص: ٤٦٦

١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٥. أجيب عن هذا الكلام فى تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٦٧: بأنّ استفاده العموم لازم كون اللام لتعريف الجمع، و القابل للتعريف، هو أقصى المراتب، دون غيره، لأنّ له عرضاً عريضاً و مراتب متعدده، لا يمكن الإشارة إلى واحد منها.

(١١)

إن هذه المرتبه أى أقل مرتبه الجمع لا- تعين لها فى الخارج و إن كان لها تعين بحسب مقام الإراده، فإنّ الثلاثه التى هى أقلّ مرتبه الجمع تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره و لها مصاديق متعدده فيه كهذه الثلاثه و تلك و هكذا و من ناحيه أخرى إنّ كلمه اللام تدلّ على التعين الخارجى و التعين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع و هى إرادته جميع أفراد مدخولها حيث إنّ له مطابقاً واحداً فى الخارج فلا ينطبق إلّا عليه.

ص: ٤٦٧

إشاره

(١)

الموضع الأوّل: المراد من النكره

إشاره

فيه ثلاثه بيانات:

البيان الأوّل:

قيل: إنّ النكره هي الفرد المرّد. (٢)

ص: ٤٦٨

١- . القوانين المحكمه فى الأصول (ط ج)، ج ١، ص ١٣٩؛ قوانين الأصول (ط ق)، ص ٦٧: المتبادر من النكره المنفيه المفيده للعموم هو نفى أفراد ماهيه واحده و أيضا الاسم المنكر إذا اعتبر خاليا عن اللام و التنوين و علامه التشبيه و الجمع حقيقه فى الماهيه لابشرط شىء و إذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهيه غير معين و إذا لحقه الألف و النون أو الواو و النون مثلا- يراد به فردان أو أفراد من تلك الماهيه و إذا لحقه الألف و اللام فإما أن يشار بها إلى الفرد أو لا؟ فالتانى يراد به تعريف الجنس و تعيينه و الأوّل فإمّا أن يراد به الإشاره إلى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى و هو فى معنى النكره أو إلى فرد معين فهو المعهود الخارجى أو إلى جميع الأفراد فهو الاستغراق. و فى الفصول الغرويه فى الأصول الفقيهيه، ص ١٧٨. و فى المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ١، ص ٤٤٢.

٢- . فى هدايه المسترشدين، ط ج، ج ٣، ص ٢٣٣: أعلم أنّ من ألفاظ العموم النكره فى سياق النفى، و لاختلاف ظاهرا بين الاصوليين- ممن قال بأنّ للعموم صيغه تخصّه كما هو المعروف- أنّها تفيد العموم إذا كان إسماً لا وصفا... نعم قد يقال: إنّ النكره فى قولك: «ليس عندى رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعين فى الواقع، المبهم عند المخاطب، كما فى النكره الواقعه متعلّقا بالخبر المثبت فى كلام بعضهم، حسب ما مرّت الإشاره إليه، و حينئذ فلا دلالة فيها على العموم أصلا. و ربما كان المفرد فى قولك: «عندى رجل» ظاهرا فى العموم، من جهه احتمال أن يراد بالتنوين فى «رجل» الوحده البديله المقابله للتشبيه و الجمع، و لذا صحّ أن يقول: «بل رجلان أو رجال» كما مرّت الإشاره إليه. و أمّا لو اريد به الوحده المطلقه فلا فرق بينه و بين «لا رجل» إذ لا فرق بين نفى الطبيعه و نفى فرد ما فى إفاده العموم، حسب ما عرفت. و هذا الاحتمال قائم فى الجمع الأفراد، إذ لا يصحّ أن يراد بالتنوين فيه الإشاره إلى جمع واحد، و لذا لا يجوز أن يقابله بنفى السّته أو التسعه- مثلا- و إن أمكن أن ينفى الجميع، فإنّ ذلك من الأمور النادره و لا يلحظ بالتنوين المقابله لهما.

البيان الثانى:

قال صاحب الكفايه (قدس سره) ((١)): النكره على قسمين:

القسم الأول: ما هو معين فى الواقع غير معين للمخاطب و ذلك مثل «رجل» فى قوله تعالى (وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى) ((٢)).

القسم الثانى: ما هو حصّه كليّه و طبيعه مقيده بالوحده قابله للانطباق على كثيرين، مثل «رجل» فى «جئنى برجل».

البيان الثالث: القول المختار

و هو ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) قال: النكره هى الطبيعى المقيد بالوحده.

إيراد على البيان الأول:

إنّ الفرد المردد لا ينطبق على الفرد الخارجى لأنّ المردّد لا تعين فيه و بعبارة أخرى لا وجود له ولا ماهيه له مع أنّ الأفراد الخارجيه متعيّنه و متشخصه و ذات وجود و ماهيه.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على البيان الثانى:

((٣))

ما ذكره من أنّ «النكره» قد تستعمل فى الواحد المعين عند المتكلم و المجهول

ص: ٤٦٩

١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٦.

٢- . سورة يس: ٢٠.

٣- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٢٨.

عند المخاطب كما فى قوله تعالى (وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَشْعَى) (١١) لا يمكن الأخذ به ضروره أن لفظ «رجل» فى الآيه لم يستعمل فى المعين الخارجى المجهول عند المخاطب بل استعمل فى الطبيعى المقيد بالوحده من باب تعدد الدالّ و المدلول، غاية الأمر أن مصداقه فى الخارج معلوم عند المتكلّم و مجهول عند المخاطب.

ف «النكره» تستعمل دائماً فى الطبيعى الجامع، و الوحده مستفاده من دالّ آخر (أى التنوين) فإذن لا- فرق بين النكره و اسم الجنس أصلاً، فالنكره هى اسم الجنس غاية الأمر يدخل عليها التنوين ليدلّ على الوحده.

ص: ٤٧٠

١- .سوره يس: ٢٠.

إشاره

(١١)

فيه قولان:

القول الأول:

إنّ الظاهر صحّح إطلاق «المطلق» عندهم حقيقه على «اسم الجنس» و «النكره» بالمعنى الثانى (٢٢) كما يصحّ لغه و لا يبعد أن يكون المراد من «المطلق» عند الأصوليين هو هذا المعنى اللغوى (كما تقدّم ذلك فى أوّل بحث «المطلق» عن المحقّق النائينى و المحقّق الخوئى (قدس سرهما)).

القول الثانى:

قد نسب إلى المشهور أنّ لهم اصطلاحاً فى كلمه «المطلق» فى علم الأصول و هو أنّ المطلق عندهم الماهيه المقيده بالإرسال و الشمول البدلى و المطلق بهذا المعنى غير قابل لطر و التقييد، لأنّ المعنى الاصطلاحى المذكور مقيد بالإرسال و هذا ينافى التقييد، فإنّ الماهيه بشرط الإرسال و السعه لا يقبل التضييق و التقييد.

و على هذا لا يصدق هذا المعنى الاصطلاحى على «اسم الجنس» و «النكره»

ص: ٤٧١

١- فى مفاتيح الأصول، ص ١٥٣: صرح الشيخ فى العده و المحقّق فى المعارج و العلامه فى النهايه و التهذيب و الشهيد الثانى و الفاضل البهائى فى الزبده و صاحب المعالم و نجم الأئمه و جمال الدين الخونسارى و الفاضل التونى و التفتازانى و الرّازى و الحاجبى و العضىدى بأنّ النكره فى سياق النّفى تفيد العموم و موضوعه له و عزاه المحقّق فى المعارج إلى المحققين و لهم وجوه.

٢- أى القسم الثانى المذكور فى كلام صاحب الكفايه (قدس سره).

حيث إنهما قابلان للتقييد، لأنّ الماهية فيهما أخذت مهمله، و لم تؤخذ بشرط الإرسال.

ولكن صحّه ما نسب إلى المشهور محلّ تأمّل، لأنّهم عدّوا «اسم الجنس» و «النكره» من أمثله المطلق، فلو صحّ هذا المعنى الاصطلاحى و التزام المشهور به، لم يبق وجه لعدّ «اسم الجنس» و «النكره» من أمثله المطلق.

ص: ٤٧٢

(١١)

الإطلاق و التقييد على مسلك المتأخرين مثل صاحب الكفايه (٢٢) و المحقق الخوئي (قدس سرهما) (٣٢)، خارجان عن حريم المعنى الموضوع له، فإذا قيد لفظ المطلق لا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق في غير معناه الموضوع له، بل المطلق استعمل في معناه و لكن التقييد يستفاد من دالّ آخر فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له من دون استلزام المجازيه.

أمّا على مسلك القدماء (٤) من دخول الإطلاق في حريم المعنى الموضوع له، فقد اختلف في أنّ التقييد يوجب المجازيه أو لا؟

أمّا فيما إذا كان التقييد مستفاداً من القرينه المتّصله، فلا بدّ من الالتزام بالمجازيه لأنّه استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له.

و أمّا فيما إذا كان التقييد مستفاداً من القرينه المنفصله، فاللفظ استعمل في

ص: ٤٧٣

١- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٤٩: هدايه [- هل التقييد يوجب مجازا في المطلق أم لا؟] الحقّ - كما عليه جماعه من أرباب التحقيق - أنّ التقييد لا يوجب مجازا في المطلق من جهته، و أوّل من صرّح بذلك [من أئمّه الفنّ على ما اطّلت عليه هو] السيد السلطان [و إن كان يظهر ذلك من جماعه من المحقّقين في غير الفنّ، كما لا يخفى على المتدرب]. و ذهب بعضهم (المحقق القمي في القوانين، ج ١، ص ٣٢٥) إلى أنّه مجاز بل نسب إلى المشهور و لأظنّ صدق النسبه و فصل ثالث بين التقييد بالمتّصل فاختر ما اخترناه، و بين التقييد المنفصل فذهب إلى أنّه مجاز (القزويني في ضوابط الأصول، ص ٢٢٥ - ٣٢٦)؛ فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥١٦.

٢- . كفايه الأصول، ص ٢٥٥ - ٢٥٦؛ درر الفوائد، ص ٢١٢.

٣- . المحاضرات، ج ٤، ص ٣١٣ و ص ٥٤١.

٤- . عدّه الأصول، ص ١١٦ - ١١٧؛ معارج الأصول، ص ٩٧.

١- . إن بعض الأساطين أشار إلى مسلك السيد البروجردى (قدس سره) و مسلك المحقق الإصفهاني (قدس سره) (نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٤٥١) و قال فى جمع المباحث: حاصل الكلام: إنه إن كان الكلام مبيناً لإجمال فيه، فإنّ الظهور ينعقد للعام فى العموم ولا يتوقّف العقلاء فى دلالتة على المراد، فإنّهم يفهمون ماذا قال، ثمّ مع مجىء المخصّص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه و بين العام - أنه ما ذا أراد. و على الجملة، فإنّ المخصّص يكون محدّداً للمراد لا مبيناً لما دلّ عليه لفظ العام، و أمّا ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجّيته، لوجود المقتضى و هو دلالة اللفظ على العموم، و عدم المانع، لأنّه إنّما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلا مجاز حتى يحتمل إجمال العام فى غير مورد التخصيص. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٥٢. و قال فى ص ٤١٢-٤١٣: «قد تقدّم الخلاف بين المشهور و السلطان و المتأخرين. فعلى هذا المبنى حيث إنّ الإطلاق و التقييد خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ، فإنّ كلّاً منهما مستفاداً من القرينه، أمّا الإطلاق فقرينته مقدمات الحكمه، و أمّا التقييد فالقرينه الخاصه القائمه عليه من قول أو حال ... لوضوح أن اللفظ - على هذا المسلك - موضوعٌ للماهيه من حيث هى أو لطبيعته المهمله ... و المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.» فلا مجازيه على مسلك المتأخرين. أمّا على مسلك الجمهور من دخول الإطلاق فى المعنى، أمّا فى المقيد المتصل فالمجازيه حاصله، لأنّ اللفظ قد استعمل فى غير الموضوع له و هو المطلق. و أمّا فى المنفصل: فالميرزا على المجازيه كذلك، و خالفه تلميذه فى (المحاضرات)، و تبعه بعض الأساطين: بأنّ المنفصل إنّما يصادم الحجّيه دون الظهور، لوجود المقتضى له و عدم المانع، فلا بدّ - على مسلكهم - من التفصيل بين المتصل و المنفصل.

أشاره

ص: ٤٧٥

فى مقدمات الحكمة

فىه أمران:

الأمر الأول: فى تعيين مقدمات الحكمة

إشاره

فىها أقوال تتعرض ببعضهم:

القول الأول:

إن بعضهم مثل المحقق النائى (١) و المحقق الخوئى (قدس سرهما) (٢) قالوا: إن مقدمات الحكمة ثلاثه:

المقدمه الأولى: أن يكون المتكلم متمكناً من البيان.

المقدمه الثانى: أن يكون فى مقام البيان و لا يكون فى مقام الإهمال و الإجمال.

المقدمه الثالثه: أن لا يأتى المتكلم بقربنه لا متصله و لا منفصله.

ص: ٤٧٧

١- . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٨ و (ط ج): ج ٢، ص ٤٢٩.

٢- . المحاضرات، ج ٤، ص ٥٣٠.

صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و تبعه المحقق المظفر (قدس سره) (٢) قد اختار هنا نظريه أخرى فحذف من تلك المقدمات المقدمه الأولى و أضاف في آخرها مقدمه أخرى و هي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

هنا أقوال أخر لانظيل الكلام بذكرها. (٣)

ص: ٤٧٨

- ١- . كفايه الأصول، ص ٢٤٧.
- ٢- . أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ٢٣٨.
- ٣- . الأول: أنها اثنتان: (١) انتفاء ما يوجب التقييد. (٢) كونه واردا في مقام بيان تمام المراد. مطرح الأنظار، ٢١٨. و فوائد الاصول ج ١، ص ٣٢٦ و ج ٢، ص ٥٧٣-٥٧٤. الثاني: أنها ثلاث: ١- كون المتكلم في مقام البيان. ٢- انتفاء ما يوجب تعيين مراده. ٣- انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب و لو كان المتيقن ثابتا بملاحظه الخارج عن مقام التخاطب. كفايه الأصول، ص ٢٤٥ و منهاج الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٦ و منتقى الأصول، ج ٣، ص: ٤٢٧ الثالث: أنها ثلاث: (١) أن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام، و إلا فلا يتمكن المتكلم من تقييده بإتيان القيد. (٢) أن يكون المتكلم في مقام البيان. (٣) أن لا يأتي المتكلم في كلامه قرينه على التقييد. أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٨-٥٢٩ و المحاضرات ج ٤، ص ٥٣٠ و مصباح الأصول (مباحث الفاظ - مكتبه الداوري)، ج ٢، ص ٥٩٢ و زبده الأصول، ج ٣، ص ٤٤٧. الرابع: أنها ثلاث: و هي ما ذكر في المتن من دون تقييد الثالثه بمقام التخاطب، أي عدم وجود القدر المتيقن مطلقا و لو في الخارج. نهايه الأفكار ج ٢، ص ٥٦٧. الخامس: أنها أربعه يعنى أن لا يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب و هذا مضافا إلى القول الثالث. منتهى الأصول (ط ج): ج ١، ص ٦٨١ و أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ٢٣٨. السادس: أنها واحده. و هي إحراز كون المتكلم في مقام البيان. و هذا مختار السيد البروجردى، و بعض الأعاضل. نهايه الاصول، ص ٣٨١ و مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٢٥-٣٢٧؛ تنقيح الأصول، ج ٢، ص ٤٣٠.

إشاره

لابد من البحث حول تلك المقدمات ثم البحث عما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في المقام.

المقدمه الأولى: في أن المتكلم لابد أن يتمكن من البيان

إشاره

لابد هنا من البحث تاره في مقام الثبوت و أخرى في مقام الإثبات.

مقام الثبوت

قد تقدم أنّ تقابل الإطلاق و التقييد في مقام الثبوت تقابل التضادّ كما اختار ذلك الشيخ و المحقّق الإصفهاني و المحقّق الخوئي (قدس سرهم) و نتيجه ذلك أنّه إذا استحال التقييد للزم من ذلك كون الإطلاق ضرورياً.

و لكن المحقّق النائيني (قدس سره) قال: إنّ تقابل الإطلاق و التقييد في مقام الثبوت تقابل العدم و الملكه فإذا قلنا باستحاله التقييد يستلزم ذلك استحاله الإطلاق أيضاً.

و قد أشرنا سابقاً إلى بطلان ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) فلانعيد.

مقام الإثبات

إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد في هذا المقام تقابل العدم و الملكه على وفاق بين المحقّق الإصفهاني و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) مع المحقّق النائيني (قدس سره) و نتيجه ذلك هو أنّه إن تمكّن المتكلم من البيان، و لم يأت بقرينه و قيد في المقام مع أنّه في مقام

البيان فيكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، بمعنى أنّ المراد الجدّي للمتكلّم هو المعنى الإطلاقي.

ص: ٤٨٠

اشاره

و الكلام فى ناحيتين:

الناحيه الأولى: بيان هذه المقدمه

إذا لم يكن المتكلم فى مقام البيان لم ينعقد الظهور الإطلاقى فى كلامه (١)، و ذلك مثل قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (٢)، فإنه فى مقام بيان أصل التشريع، لا كيفية إقامه الصلاه، فلا يمكن التمسك بإطلاقه فيما إذا شككنا فى شرطيه شىء للصلاه.

نعم قد يكون المتكلم فى مقام البيان من جهه دون جهه أخرى فحينئذ يتمسك بإطلاق كلامه بالنسبه إلى الجهه التى يكون فى مقام بيانها و ذلك مثل قوله (عليه السلام): «فِي الدَّمِ يَكُونُ فِي الثُّوبِ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ» (٣) فإنه فى مقام البيان من جهه مقدار الدم، لا من جهه كونه من دم مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم.

و أيضاً مثل قوله تعالى: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) (٤) فإذا شك فى اعتبار

ص: ٤٨١

١- . أورد عليه المحقق الحائرى فى درر الفوائد: ٢٣٤.

٢- . سورة البقره: ٤(٢): ٢ و ٨٣ و ١١٠...

٣- . محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن على بن محبوب عن الحسين بن الحسن عن جعفر بن بشير عن إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: فِي الدَّمِ يَكُونُ فِي الثُّوبِ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ وَ كَانَ رَأَهُ فَلَمْ يَغْسِلْهُ حَتَّى صَلَّى فَلْيَعِدْ صَلَاتَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ رَأَهُ حَتَّى صَلَّى فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ. الوسائل، ج ٣، ص ٤٣٠، كتاب الطهاره، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، ح ٢.

٤- . سورة المائده(٥): ٤.

إنَّ المستند لأصالة البيان السيره العقلانيه على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك. (١)

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

إنَّ السيره العقلانيه تشمل ما إذا كان منشأ الشك هو أنَّ المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما في قوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٣) فحينئذ تجرى أصالة كونه في مقام البيان.

و أمّا إذا كان منشأ الشك هو سعه الإراده أو ضيقها، بأن علم أنَّ في كلامه إطلاقاً من جهه و لكن نشك في إطلاقه من جهه أخرى فلا يمكن التمسك بأصالة البيان و ذلك كالمثاليين المذكورين (فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَيْتُمْ عَلَيْكُمْ) (٤)، و «فِي الدَّمِ يَكُونُ فِي الثَّوْبِ إِنْ كَانَ أَقْلٌ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمْ فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ» (٥) لعدم قيام السيره على حمل كلامه على كونه في مقام البيان. (٦)

ص: ٤٨٣

١- . كفايه الأصول: ٢٤٨.

٢- . في المحاضرات، ط.ج. ج ٤، ص ٥٣٦.

٣- . سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٤- . سورة المائده (٥): ٤.

٥- . راجع ص ٤٨١.

٦- . إنَّ بعض الأساطين بعد قبول بتماميه السيره أشكالاً بأنَّها إنّما تجرى في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلس واحد، و ليس دأب الشارع هكذا، فإنَّ الخصوصيات الدخيله في الأحكام الشرعيه قد ذكرت على لسان أحد الأئمه (صلى الله عليه و آله) بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي (صلى الله عليه و آله) ... تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠١.

إنَّ المسند لأصالة البيان سيره أهل المحاورات على ذلك كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) .

ملاحظه عليه:

ما أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره) في السيره العقلائيه يجرى هنا أيضاً.

الوجه الرابع:

إنَّ المسند لها سيره المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) حيث إنَّهم يأخذون الحكم و لا ينتظرون شيئاً بل يذهبون إلى بلادهم و يعملون على طبق ما أخذوه من الأئمه (عليهم السلام) و هذه السيره غير مردوعه، فالدليل على أصالة البيان هو سيره المتشرعه و هذا الوجه هو مختار بعض الأساطين (دام ظلّه). (١)

ص: ٤٨٤

١- . فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد، فالسيره العقلائيه جاريه على الأخذ بإطلاق كلامه، و بين كلام الشارع، ففي كلامه يكون المسند للإطلاق هو سيره المتشرعه، فإنَّ أصحاب الأئمه عليهم السلام و غيرهم لمَّا كانوا يرجعون إليهم و يأخذون الحكم الشرعي منهم، ما كانوا ينتظرون شيئاً، بل كانوا يذهبون و يعملون بما أخذوه، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسه ... فهذه السيره غير المردوعه من الأئمه هي المسند لأصالة البيان و الأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠١.

المقدمه الثالثه: فى عدم الاتيان بقريته متصله و لا منفصله

إذا لم يأت المتكلم بقريته لامتصله و لامنفصله فيثبت لكلامه إطلاق فى مرحله الإثبات، و تطابق مقام الثبوت و الإثبات و تبعيه الإطلاق الإثباتى للإطلاق الثبوتى يوجب الكشف عن الإطلاق الثبوتى.

مضافاً إلى أن السيره العقلانيه أيضاً قامت على كاشفيه الإطلاق فى مقام الإثبات عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

و مع تماميه المقدمات الثلاث المذكوره يتمسك بالإطلاق.

ص: ٤٨٥

بقى الكلام فى المقدمه التى أضافها صاحب الكفايه (قدس سره) و هى وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب. (١)

توضيح نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ القدر المتيقن إمّا هو القدر المتيقن الخارجى، فإنّ هذا لا يوجب المنع عن التمسك بالإطلاق، لأنّ ذلك موجود غالباً فى كلّ مطلق، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم فقيهاً» فالقدر المتيقن منه الفقيه الجامع للشرائط.

و إمّا هو القدر المتيقن فى مقام التخاطب بأن يكون مورد السؤال مثلاً خصوص شىء و حينئذ جواب الإمام (عليه السلام) و إن كان مطلقاً بالنسبه إليه فيشمل غيره لكن القدر المتيقن من الجواب هو مورد السؤال و حينئذ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى أنّ إرادته القدر المتيقن فى جواب الإمام (عليه السلام) لا شبهه فيه و أمّا إرادته غيره فيكون محتملاً، و هذا القدر المتيقن يصلح لأن يكون قرينه على مراد الإمام (عليه السلام)، فلو أراد المولى الأعمّ منه فلا بدّ أن يبين أنّ الموضوع هو المطلق فلو لم يبين ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنّ الكلام محفوف بما يصلح أن يكون قرينه لإرادته ما هو المتيقن.

إيرادان على هذا البيان:

إيراد الأوّل: عن بعض الأساطين (دام ظلّه) نقضاً:

إنّ بعض أدلّه الاستصحاب مثل «أنّ الشك لا ينقض اليقين» وارد فى مورد

ص: ٤٨٦

باب الوضوء و بقاء الطهاره عند تحقّق الخفقه أو الخفقتين، فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب هو بقاء الطهاره الوضوئيه و لكن صاحب الكفايه (قدس سره) أخذ بإطلاق الدليل و قال بشموله للاستصحاب في موارد الشك في المقتضى.

مضافاً إلى أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا ينحصر في موارد السؤال عن شيء خاص بل ورود الدليل في واقعه خاصه هو من مصاديق القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) يقتضى عدم التعدّي عن تلك الوقعه مع أنّه (قدس سره) أيضاً لا يلتزم بذلك. (١)

إيراد الثاني: مناقشه المحقّق الخوئي (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره) حلاً

(٢)

إنّ ظهور الكلام في المعنى الإطلاقي منعقد قطعاً، فالإطلاق الإثباتي محقّق بلا كلام و المولى بحكم المقدمات السابقه يكون في مقام البيان، فلا بدّ أن يكشف الظهور الإطلاقي في مقام الإثبات عن الإطلاق في مقام الثبوت لما تقدّم من أنّ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت.

ص: ٤٨٧

١- . تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠٦.

٢- . المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٣٩. و أيضاً تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠٧ و أورد المحقّق الروحاني في زبده الأصول، ج ٣، ص ٤٥٤: أولاً: بأنّ لازم ذلك عدم التمسك بالإطلاقات في أكثر المطلقات المتضمنه لبيان الأحكام فإنّها وارده في موارد خاصه، و من المعلوم ان المورد هو المتيقّن، كون مراداً من اللفظ المطلق مع أنّه لم يلتزم به احد، و لذا اشتهر أنّ المورد، لا يكون مخصصاً، و لامقيداً و لا يلتزم هو أيضاً به، إلّا في بعض الموارد، مثل المطلقات الوارده في مورد قاعده التجاوز حيث إنّ التزم باختصاصها بالصلاه من جهه أنّ الأمثله المذكوره في صدر النصوص من أجزاء الصلاه. و ثانياً: إنّ فرضنا أنّ المولى كان في مقام بيان تمام مراده، و كان القيد دخیلاً في حكمه لاخل بغرضه، و إن كان قدر المتيقّن في مقام التخاطب موجوداً، فإنّ المطلق الشامل لذلك المورد قطعاً، لا يدل على دخل القيد في الحكم، و إنّما يدل على ثبوت الحكم لذات المقيد و هو أعم من دخل القيد و عدمه.

و لذا لو سئل المولى عن مجالسه شخص معين فى الخارج و أجاب بعدم جواز مجالسه الفاسق لم يحتفل بحسب الفهم العرفى اختصاص الحكم بذاك الشخص المعين فى الخارج، فلامحاله يعمّ الحكم غيره.

ص: ٤٨٨

الفصل الرابع: هل يمنع الانصراف عن التمسك بالإطلاق؟

أشاره

ص: ٤٨٩

هل يمنع الانصراف عن التمسك بالإطلاق؟

قيل بتحقيقه في مواضع: (١)

الموضع الأول والثاني:

المحقق الخوئي (قدس سره) قال: إن ذلك يتحقق في موردين:

المورد الأول: علو مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب انصرافها عنه و حملها على سائر الأفراد و ذلك مثل لفظ «الحيوان»، فإن معناه اللغوي يشمل الإنسان، إلا أن معناه العرفي منصرف عن الإنسان.

و من ذلك هو أن قوله (عليه السلام) «لاتصل فيما لا يؤكل لحمه» (٢) ينصرف عن

ص: ٤٩١

-
- ١- . مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٦٣ و (ط ق)، ص ٢١٩؛ كفايه الأصول، ص ٢٤٩ و تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠٨ و أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٣٢: إن الانصراف و إن كان مانعاً من جواز التمسك بالإطلاق إلا أنه يختص ببعض أقسام الانصراف و لا يعم جميعها. و في أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ٢٤٢. دراسات في الأصول، ج ٢، ص ٦٠٤.
 - ٢- . الوسائل، ج ٤، ص ٣٤٦، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦. نص الحديث: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن آبائه في وصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لعلى (عليه السلام) قال: يا على! لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه.»

الإنسان عرفاً مع أنّ الإنسان أيضاً مما لا يؤكل لحمه. (١)

المورد الثاني: دنوّ مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يكون صدقتها عليه مورداً للشك. (٢)

توضيح ذلك: إنّ المطلق قد يصدق على فرد و لكن نشك في خروجه عن الإطلاق باحتمال وجود قرينه على ذلك فهنا تجرى أصاله الإطلاق، لأنّ صدق المطلق على هذا الفرد محرز.

و قد يكون صدق المطلق عرفاً على بعض الأفراد مشكوكاً و إن كانت ماهيه المطلق تشمله، و بعبارة أخرى صدق اللفظ على بعض الأفراد خفى بينما صدقه على سائر أفرادها جلي، فهنا يقولون بانصراف المطلق إلى الفرد الجلي، و وجه انصرافه عن الفرد الخفى في هذا المورد هو دنوّ رتبته و قد مثل لذلك في المحاضرات بصدق الماء على ماء الكبريت.

الموضع الثالث:

اشاره

ندره وجود بعض الأفراد توجب انصراف المطلق عنه. (٣)

ص: ٤٩٢

- ١- شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص ١٧٩.
- ٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ٥٤٠.
- ٣- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٠٨: لقد قال المتقدمون بالانصراف على أثر ندره الوجود لحصّه من حصص الطبيعه، و أنّ الظهور ينعقد في الحصّه الغالبه ... إلّا أنّ المتأخرين يقولون بأن ندره الوجود لا تكون منشأً لانصراف اللفظ عن النادر، و لاغلبه الوجود تكون منشأً لانصرافه نحو الغالب ... لأنّ اللفظ صادق على النادر حقيقه كصدقه على الغالب في الوجود، و يحصرون الانصراف بصوره التشكيك في الصدق، بأن يكون صدق اللفظ على حصّه جلياً و على الأخرى خفياً، فيقولون بانصرافه إلى ما هو فيه جلي.

فيه أنّ المطلق يصدق على الفرد النادر فندره الوجود لا يوجب الانصراف عنه.

الموضع الرابع:

إشاره

غلبه وجود بعض الأفراد توجب انصراف المطلق إلى الفرد الغالب و من ذلك قالوا: المطلق عند الإطلاق ينصرف إلى الفرد الأكمل.

الإيراد عليه:

فيه أنّ غلبه وجود بعض الأفراد لا يوجب عدم صدق المطلق على سائر أفرادها و لا انصراف عنه مع صدقه عليه. (1)

ص: ٤٩٣

١- . قال فى بدائع الأفكار، ص ٢١٩: إنّ انصراف اللفظ الموضوع للماهية المطلقة إلى مرتبه معينه منها يتسبب بأسباب منها مؤانسه الذهن به باعتبار كثره الوجود و كثره الابتلاء و منها غلبه الاستعمال البالغه حدّ الثقل أحيانا و منها بعض القرائن العامه الموجوده فى العرف العام أو الخاصّ و أمّا مجرد الكمال أو الأكمله فقد حقّقنا فى مبحث الأوضاع عدم صلاحيته لصرف اللفظ خلافا لبعض من أشرنا إليه هنالك و لو سلّم فليس مطلق الأكمله فى مطلق الألفاظ كذلك و لو سلّم فهو إنّما يتمّ إذا لم يكن بين الأفراد ترتب بحسب المفهوم نظير أفراد الماء إذا فرض انصراف لفظه إلى بعضها مطلقا أو فى بلد مخصوص و أمّا إذا كانت الأفراد مترتبه و مختلفه من حيث الشدّه و الضّعف فالظاهر أنّ دعوى الانصراف إلى الفرد الأول الذى يحصل فى ضمنه القدر المشترك أولى من دعوى الانصراف إلى الفرد الثانى الذى فوقه و لذا لم يقل أحد بانصراف لفظ الوجود عند الإطلاق إلى وجود الواجب أو انصراف لفظ السواد إلى السواد الشديده أو انصراف لفظ الحركة إلى الحركة الشديده و على تقدير التسليم فهذا الانصراف غير صالح لبناء الأحكام الشرعيه عليه. و فى دررالفوائد (ط ج)، ص ٣٠٩: ليس الأكمله سببا للانصراف، لوضوح أنّ الانصراف إنّما ينشأ من أنس المعنى باللفظ فى الذهن، و ليس الأكمله ملازمه لهذا، و إلّا لزم أن يكون لفظ الإنسان منصرفا إلى خاتم النبیین (صلى الله عليه و آله) لكونه أكمل أفرادها.

اشاره

ص: ٤٩٥

(١)

الأول: المطلق الذى لوحظ بنحو صرف الوجود عند الحكم عليه.

و الثانى: المطلق الذى لوحظ بنحو مطلق الوجود عند الحكم عليه.

ص: ٤٩٧

١- . فى مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٦٣: هدايه [شروط حمل المطلق على الإطلاق] قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين: أحدهما عدمى، و الآخر وجودى، و يتولّد من كلّ واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق، كما أفاده بعض المحقّقين فى فوائده: (الفوائد الحائريه، ص ٣٦١، الفائده ٥). الأول: أن لا يكون منصرفاً إلى بعض الأفراد و الوجه فى ذلك: الاشتراط ظاهر بعد قيام الانصراف مقام التقييد اللفظى، إلّا أنّه لا بدّ من توضيح موارد... و فى مطارح الأنظار (ط ج)، ج ٢، ص ٢٧١: هدايه [صور حمل المطلق على المقيد و عدمه]. إذا ورد مطلق و مقيد، فإنّما أن يكون المحكوم به متّحداً أو متعدّداً، و على التقديرين فهما إمّا منفيان أو مثبتان أو مختلفان، و على التقادير إمّا أن يكون الموجب فيهما مذكورا أو لا؛ و على الأوّل إمّا أن يكون الموجب واحداً أو متعدّداً و تنقيح البحث فى طى مقامات. و فى مفاتيح الأصول، ص ١٩٨: إذا ورد أمر بماهيه مطلقه و كان متعلقاً بمكلف نحو أعتق رقبة و ورد أيضاً نحو ذلك الأمر أمر آخر متعلق بنوع أو صنف من تلك الماهيه و بذلك المكلف نحو أعتق رقبة مؤمنه و علم باتحاد سببهما و بآئه لم يجب على ذلك المكلف إلّما فعل واحد و بالجمله علم بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل به فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد أو لاصرح بالأوّل فى العده و المعارج و النهايه و التهذيب و المبادئ و شرحه و المنيه و قواعد الشهيد و غايه المأمول و المعالم و المختصر و شرحه للعضدى و المعارج و لهم وجوه. و فى تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤١٤ و فى ص ٤٢٦: إنّ الوجه فى تقدّم المقيد على المطلق فى المقيد المتصل ليس الأظهرية و لا القرينيه و لا غيرهما، بل هو التنجيزيه فى طرف المقيد، أى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب بلا تعليقٍ على شىء، و قد ذكرنا أنّ ذلك ثابت إمّا بالوضع من جهه التبادر على رأى و إمّا بحكم العقل على رأى الآخر. بل إنّه مستفادٌ من ظواهر النصوص (انتهى) و فى ص ٤٢٩ تبين وجه المقيد المنفصل. و فى درر الفوائد (١ - ٢)، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ و المحاضرات، ج ٤، ص ٥٤١ و تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٧٤ و ٢٧٧ و زبده الأصول، ج ٣، ص ٤٥٨ و ضوابط الأصول، ص ٢٥٠ و الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، ص ٢١٩ و فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٧٧ و القوانين المحكمه فى الأصول (ط ج): ج ٢، ص ١٨٠ و المحاضرات، ج ٤، ص ٥٤٢ و حاشيه السلطان على معالم الدين، ص ٣٠٥ و منتهى الأصول (ط ج)، ج ١، ص ٦٨٥ و دراسات فى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٤٢.

و هو المطلق الذى لوحظ بنحو صرف الوجود.

و المقيد هنا يكون على نحوين:

الأول: المقيد الذى يكون مخالفاً للمطلق: مثلاً- إذا قال: «أعتق رقبه» ثم جاء المقيد المخالف فقال: «لا تعتق رقبه كافر»، فهذا المقيد يشتمل على حكم مخالف لحكم المطلق.

الثانى: المقيد الذى يكون موافقاً للمطلق مثل قوله فى المثال المذكور «أعتق رقبه مؤمنه» فإنّ حكم المقيد موافق حينئذ لحكم المطلق.

و اختلف هنا في أنّ المطلق (و هو قوله: أعتق رقبه) يحمل على المقيد، أو يؤخذ بظاهره و يحمل المقيد على أنّه أفضل الأفراد.
(١)

و هذا النحو الثانى على صورتين:

الصورة الأولى:

إذا علمنا من الخارج بأنّ الحكم المذكور فى القضية المطلقة و المقيدة واحد غير متعدّد.

الحق هنا حمل المطلق على المقيد، لأنّ ظهور المطلق فى إطلاقه تعليقى يتوقف على عدم البيان و أمّا ظهور المقيد فى الوجوب تنجيزى فيكون بياناً فى قبال المطلق، فيحمل المطلق على المقيد.

الصورة الثانية:

و إذا احتملنا من الخارج أنّ الحكم متعدّد. و المحتمل فيها أوجه خمسة:

الوجه الأوّل: يحمل المطلق على المقيد و هو المختار لما تقدّم فى الصورة الثانية.

الوجه الثانى: يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

الإيراد على الوجه الثانى: فيه أنّ ظهور المطلق تعليقى و ظهور المقيد تنجيزى و لانزم هذا الوجه هو الأخذ بالظهور التعليقى و التصرف فى الظهور التنجيزى.

ص: ٤٩٩

١- . تحقيق الأصول، ج٤، ص ٤٤٤: مقتضى القاعده هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود، بمناط القرينيه و غيره من المباني المذكوره. لكنّ الفقهاء يحملون الأدلّه المقيدة فى المستحبات على الأفضليه. و قد ذكروا فى توجيه ذلك وجوها.

الوجه الثالث: يكون كلاهما مأخوذاً بوجوبهما من قبيل واجب فى واجب آخر مثل وجوب الغسل و وجوب كونه بماء الكافور أو السدر.

الإيراد على الوجه الثالث: فيه أنّ ما قيل من كونهما على نحو الواجب فى واجب آخر خلاف ظاهر الدليل لأنّ الأمر فى المقيد يحمل حينئذ على الإرشاده أو الجزئيه لا على المولويه و الظاهر من الدليل المقيد هنا هو الحكم المولوى.

الوجه الرابع: يكونان واجبين مستقلّين و يسقط الحكم بالمطلق عند إتيان المقيد.

الإيراد على الوجه الرابع: فيه أنّ ذلك يستلزم لغويه الحكم بالمطلق، لأنّ الإتيان بالمقيد لازم على أى حال و كافٍ عن المطلق فى كلّ حال، فلا وجه للحكم بالمطلق.

الوجه الخامس: يكونان واجبين مستقلّين و لا يسقط الحكم بالمطلق عند إتيان المقيد.

الإيراد على الوجه الخامس: أنّه خلاف الظاهر حيث يلزم فى هذا الاحتمال تقييد الحكم بالمطلق بغير الحصّه المقيده و إلّا فلا وجه لعدم سقوط المطلق بالإتيان بالمقيد لأنّ المطلق ينطبق على المقيد انطباق الطبعى على حصّته.

فجميع هذه الوجوه خلاف الظاهر إلّا الوجه الأوّل فإنّه من باب الأخذ بالظهور التنجيزى و حمل المقيد على كونه بياناً للمطلق فيحمل المطلق على المقيد.

و هو المطلق الذى لوحظ بنحو مطلق الوجود. و المقيد فى هذا المقام على نحوين أيضاً:

الأول: المقيد الذى يكون مخالفاً لحكم المطلق، فهما يكونان من المتخالفين.

و له مثالان معروفان، أما المثال الأول: فالمطلق، مثل: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ»^(١) و المقيد، مثل: «نهى النبي (صلى الله عليه و آله) عن بيع الغرر»^(٢) و أما المثال الثانى: فالمطلق، مثل: «أكرم العالم» و المقيد، مثل: «و لا تكرم العالم الفاسق».

و فى هذا النحو من الإطلاق و التقييد، فلا بد أن يحمل المطلق على المقيد، لمكان التنافى بينهما.

الثانى: المقيد الذى يكون موافقاً لحكم المطلق، فهما يكونان من المثبتين. ^(٣)

ص: ٥٠١

١- البقره (٢): ٢٧٥.

٢- فى الأَخْيَارِ إِدِيْثِ الصَّحِيْحِهِ أَنَّهُ (صلى الله عليه و آله) نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ. عوالى اللئالى، ج ٢، ص ٢٤٨. أيضاً: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ (صلى الله عليه و آله) عَنِ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَ عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٤٦؛ الوسائل: ج ١٧، ص ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، ح ٣. أيضاً: رُوِيَنا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه و آله) عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ (صلى الله عليه و آله) نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١.

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٣٤: إذا ورد مطلق و مقيد متنافيان سواء توافقا فى الإيجاب و السلب أم تخالفا فى ذلك فهل القاعده تقتضى حمل المطلق على المقيد فيه خلاف و الحق هو التفصيل و قال فى ص ٥٣٧: إنَّ حمل المطلق على المقيد يتوقف على ثبوت التنافى بين الدليلين كما أشرنا إليه و التنافى بين الدليلين يتوقف على وحده التكليف المتكفل بإثباته كل من الدليل المطلق و الدليل المقيد و هى متوقفه على ثلاثه أمور: الأول: أن يكون الحكم فى كل من المطلق و المقيد مرسلاً أو معلقاً على شىء واحد... الثانى: أن يكون كل من التكليفين إلزامياً... الثالث: أن يكون متعلق كل من الخطابين صرف الوجود الذى ينطبق قهراً على أول وجود ناقض للعدم إذ بذلك تتحقق المنافاه بين الدليلين.

أما مثاله المعروف: فالمطلق، مثل: «أكرم العالم» و المقيد، مثل: «أكرم العالم العادل».

و هنا نظريتان مهمّتان:

نظريه المشهور: عدم الحمل

دليله عدم التنافي بين «أكرم العالم» وأكرم العالم العادل، فإنّ المطلق قد تعلّق بمطلق العالم، والمقيد قد تعلّق بخصوص حصّيه العالم العادل، و مع عدم التنافي فلا وجه لحمل المطلق على المقيد، بل المقيد يحمل على أفضل الأفراد.

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) و هي المختار:

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) بعد نقل نظريه المشهور، ناقش فيه من جهه التزامه إجمالاً بمفهوم الوصف بمعنى خاصّ قد تقدّم بيانه و قلنا بأننا أيضاً نلتزم بمفهوم الوصف تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره) و بعض أكابر أساتيدنا من تلامذه المحقق الإصفهاني (قدس سره)، و لذلك نلتزم بمقاله المحقق الخوئي (قدس سره) في الجمله.

قال المحقق الخوئي (قدس سره): هذا إنّما يتم فيما إذا لم نقل بدلاله الوصف على المفهوم بالمعنى الذي تقدم في محلّه، وأمّا إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتمّ.

بيان ذلك: أنّ القيد تارة يقع في كلام السائل من جهه توهمه أنّ فيه خصوصيه تمنع عن شمول الحكم له، كما إذا افترض أنّه توهم أنّ الاطلاقات الداله على

طهوريه الماء لا تشمل ماء البحر من جهة أن فيه خصوصيه و هي ملاحظته، يمتاز بها عن غيره من المياه، فلأجل ذلك سأل الإمام (عليه السلام) عن طهوريته فأجاب (عليه السلام) بأنه طاهر، ففي مثل ذلك لا شبهه في عدم دلالة على المفهوم. و كذا إذا أتى الإمام (عليه السلام) بقيد في كلامه لرفع توهم السائل أن فيه خصوصيه يمتاز بها عن غيره، بأن قال (عليه السلام): «ماء البحر طاهر»^(١).

و أما إذا لم تكن قرينه على أن الاتيان بالقيد لأجل رفع التوهم، ففي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم، و قد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف أنه ظاهر فيه و إلا لكان الاتيان به لغواً محضاً، كما أننا ذكرنا هناك أن المراد بالمفهوم هو دلالة على أن الحكم في القضييه غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق و إلا لكان وجود القيد و عدمه سيان، و ليس المراد منه دلالة على نفى الحكم عن غير مورده كما هو الحال في مفهوم الشرط، و قد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسّع هناك فلاحظ.

و على أساس ذلك فلامناص من حمل المطلق على المقيد هنا أيضاً .

فالتتيجه: أنه لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد بين ما إذا كان التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده، فلاوجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما، و على ذلك تترتب ثمره فقهيه في بعض الفروع. ^(٢)

ص: ٥٠٣

١- . محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ أَ طَهُورٌ هُوَ قَالَ (عليه السلام): نَعَمْ. الوسائل، ج ١، ص ١٣٦، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٢: (باب أن ماء البحر طاهر مطهر و كذا ماء البئر و ماء الثلج)، ح ١.

٢- . المحاضرات، (ط. ج): ج ٤، ص ٥٤٩-٥٥٠ و (ط. ق): ج ٥، ص ٣٨١.

اشاره

ص: ٥٠٥

حمل المطلق على المقيد فى المستحبات

هنا نظريات مهمه بين الأعلام

النظريه الأولى: عن المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

إنّ المشهور قالوا بأنّ حمل المطلق على المقيد لايجرى فى المستحبات، و قد ذكر لذلك وجوه، منها: إنّ المستحبات غالباً متعدّده من حيث مراتب الفضل، و هذه الغلبه قرينه على حمل المقيد على الفرد الأفضل.

الإيراد الأوّل:

إنّ المتعلّق إذا أخذ على نحو صرف الوجود باصطلاحهم، و قامت قرينه على أنه بنحو وحده المطلوب، فلايمكن الحمل على الأفضليه، فما أفاده المشهور لايجرى على جميع التقادير.

الإيراد الثانى: عن المحقق الخوئى (قدس سره)

أنّ مجرد الغلبه لايجب ذلك بعد ما افترض أنّ دليل المقيد قرينه عرفيه على تعيين المراد من المطلق، ضروره أنّ الغلبه ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيد فى ذلك.

ص: ٥٠٧

اشاره

إنّ الدليل الدالّ على التقييد يتصور على وجوه أربعة لا خامس لها:

الأول: أن يكون ذا مفهوم

بمعنى أن يكون لسانه لسان القضييه الشرطيه، كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ صلاه الليل مستحبه و هي إحدى عشره ركعه، و ورد في دليل آخر أنّ استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل، ففي مثل ذلك لامناص من حمل المطلق على المقيد عرفاً، نظراً إلى أنّ دليل المقيد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهه دلالاته على المفهوم.

الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم

فإذا دلّ دليل على استحباب الإقامه مثلاً في الصلاه ثمّ ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع كالإقامه في حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك، ففي مثل ذلك لامناص من حمل المطلق على المقيد، و الوجه فيه: ما ذكرناه غير مرّه من أنّ النواهي الوارده في باب العبادات و المعاملات ظاهره في الارشاد إلى المانعيه، و أنّ الحدث أو الجلوس مانع عن الإقامه المأمور بها، و مرجع ذلك إلى أنّ عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الإقامه في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالتقييد

كما إذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ الإقامه في الصلاه مستحبه، و ورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهاره، فالكلام فيه هو الكلام في القسم

الثانى حيث إنّ الأمر فى قوله: فلتكن، ظاهر فى الارشاد إلى شرطيه الطهاره أو القيام لها، و لا فرق من هذه الناحيه بين كون الإقامه مستحبه أو واجبه، فما هو المشهور من أنّه لا- يحمل المطلق على المقيد فى باب المستحبات لا- أصل له فى الأقسام المتقدمه.

الرابع: أن يتعلق الأمر فى دليل المقيد بالمقيد بما هو

إشاره

كما هو الغالب فى باب المستحبات، مثلاً ورد فى استحباب زياره الحسين (عليه السلام) مطلقات و ورد فى دليل آخر استحباب زيارته (عليه السلام) فى أوقات خاصه كلياالى الجمعه و أول و نصف رجب، و نصف شعبان، و لياالى القدر و هكذا، ففى مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد؟

الظاهر أنّه لا يحمل عليه، و السبب فيه: أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيد فى الواجبات هو التنافى بين دليل المطلق و المقيد، حيث إنّ مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف فى تطبيقه على أى فرد من أفراد شء فى مقام الامتثال، و هو لا-يجتمع مع كونه ملزماً بالالتيان بالمقيد، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استجابياً فأنه لاينافى إطلاق المطلق أصلاً، لفرض عدم إلزام المكلف بالالتيان به، بل هو مرخص فى تركه، فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، بل لا بدّ من حمله على تأكد الاستحباب و كونه الأفضل، و هذا هو الفارق بين الواجبات و المستحبات .

و من هنا يظهر أنّ دليل المطلق إذا كان متكفلاً- لحكم إلزامى دون دليل المقيد فلا بدّ من حمله على أفضل الأفراد أيضاً بعين الملاك المزبور. فالنتيجه: أنّ دليل المقيد إذا كان متكفلاً لحكم غير إلزامى فلا بدّ من حمله على الأفضل، سواء أكان

دليل المطلق أيضاً كذلك أو كان متكفلاً لحكم إلزامي، و السرفيه ما عرفت من عدم التنافى بينهما أبداً.

يلاحظ عليه:

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) أشار إلى صورته تعلق الحكم بالطبيعه في ما إذا أخذ بنحو مطلق الوجود و لم يتعرّض لصوره تعلقه بالطبيعه على نحو صرف الوجود باصطلاحهم، و لذا ما أفاده ناقص من جهه اشتماله على جميع الصور.

النظريه الثالثه: تفصيل بعض الأساطين

إنّ ما أفاده بعض الأساطين (دام ظله)، بعد ملاحظه الوجوه الثلاثه المتقدمه في كلام المحقق الخوئي (قدس سره)، يعدّ تمييزاً لما أفاده في الوجه الرابع، و قد تقدم نقصان الصور المذكوره في الوجه الرابع، و هذه النظريه تكمله.

بيان ذلك: إنّ المتعلق في الوجه الرابع إن كان بنحو مطلق الوجود فالأمر كما أفاده و إن كان بنحو صرف الوجود و أحرزنا تعدّد المطلوب، فلا يحمل المطلق على المقيد و إن كان بنحو وحده المطلوب فلحمل المطلق على المقيد وجه، و المرجع هو الأصل العملي في المقام. (١)

ص: ٥١٠

١- . فإنّه إذا كان المتعلق مطلق الوجود لا- صرف الوجود، و في المقيد هو الحصّه، فالحكم متعدّد، و مقتضى القاعده عدم الحمل. و إن كان المطلق بنحو صرف الوجود، فإنّ ثبت بدليل أو قرينه من الخارج تعدّد المطلوب، كمثال زياده الحسين (عليه السلام)، فلا حمل بل يحمل على الأفضليه. و إن أحرز وحده المطلوب أو لم تقم قرينه على تعدّده، فالمرجع هو الأصل العملي على ما سيأتي في مباحث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٤٨.

تفسير المجمل و المبين

اشاره

إنَّ المجمل ما يكون معناه غير واضح و مشتبهاً و لم يكشف عن معناه، سواء كان إجماله حقيقياً بالذات أو حقيقياً بالعرض أو حكماً.

والمبين ما يكون معناه ظاهراً و واضحاً و كاشفاً عن معناه.

فالمراد من المجمل والمبين إنما هو المعنى اللغوي منهما، فليس اصطلاح خاص لهما.

قال المحقق العراقي (قدس سره):

إنَّ المجمل عبارته عما لا يكون بحجّه ولا يستطرق به إلى الواقع، فيقابلة المبين وهو الذي يستطرق به إلى الواقع.

أقسام المجمل

اشاره

إنَّ المجمل إما حقيقى و إما حكى.

أما الإجمال الحقيقي:

فهو ما لم يظهر في المراد الاستعمالي، إما لإجماله بالذات كالمشترك اللفظي، وإما لإجماله بالعرض، لاحتفائه بما يصلح للقريته. ومثلا للفظ المجمل الحقيقي بلفظ «الصعيد» و «الغناء».

أما الإجمال الحكمي:

فهو ما لم يعلم المراد الجدي منه، كما في العام بعد تخصيصه بالمخصص المنفصل، في ما إذا كان مخصصه المنفصل مردداً بين الأمرين المتباينين و حينئذ إجمال المخصص يسرى إلى العام حكماً، لا حقيقة، لانعقاد ظهور العام في العموم و الإجمال في المراد الجدي منه.

المجمل و المبين من الأمور الواقعية أو الإضافية؟

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): أنهما من الأمور الإضافية

إن صاحب الكفايه (قدس سره) يرى أنهما من الأمور الإضافية، لأن اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص لجهله بمعناه و مبيناً عند شخص آخر لعلمه به.

و تبعه بعض الأساطين (دام ظله) و قال: بأن لفظ «الكر» مثلاً مبين عند ابن أبي عمير، لعلمه بمعناه و مجمل عند بعض الآخرين، لجهلهم بمعنى «الكر». (١)

ص: ٥١٤

١- . و قد يكون لفظ مبيناً بالإضافة إلى شخص و مجملاً بالإضافة إلى غيره، كلفظ «الكر» حيث إنه ليس بمجمل عند ابن أبي عمير الذي سأل الإمام (عليه السلام) عنه و أجاب بأنه ألف و مأتان رطل، لكنّه بالنسبه إلينا مجمل. تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٥٤.

إنَّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان، فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل إلا لزم أن تكون اللغات العربيه مجمله عند الفرس و بالعكس، مع أن الأمر ليس كذلك.

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): أنهما من الأمور الحقيقيه

قال المحقق الخوئي (قدس سره): إنَّ الإجمال و البيان من الأمور الواقعيه فالعبره بهما إنما هي بنظر العرف، فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين، و كل لفظ لا يكون كذلك - سواء أكان بالذات أو بالعرض - فهو مجمل فلا واسطه بينهما.

... قد يقع الاختلاف في إجمال لفظ فيدعى أحد أنه مجمل و يدعى الآخر أنه مبين، ولكن هذا الاختلاف إنما هو في مقام الاثبات، و هو بنفسه شاهد على أنهما من الأمور الواقعيه و إلا فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الأمور الإضافيه التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص، نظير الاختلاف في بقيه الأمور الواقعيه فيدعى أحد أن زيدا مثلاً عالم و يدعى الآخر أنه جاهل، مع أن العلم و الجهل من الأمور الواقعيه النفس الأمريه.

تكليف الفقيه عند مواجهه مع اللفظ المجمل في كلام الشارع

قال المحقق الخوئي (قدس سره):

أنه لا ضابط كلى لتمييز المجمل عن المبين في هذه الموارد، فلا بدّ من الرجوع

فى كل مورد إى فهم العرف فىه؁ فىن كان هناك ظهور عرفى فهو و إى فىررر إى القواعد والأصول و هى تختلف باختلاف الموارد.

ص: ٥١٤

فهرس العناوین تفصیلا

فهرس الآیات

فهرس الروایات

فهرس الأعلام

ص: ۵۱۷

البحث الثالث: المفاهیم

(و فیہ أربع مقدمات و خمس فصول)

تمهید مقدمات

- المقدمه الأولى: فی كلمه «المفهوم» (و فیہ مطلبان)..... ٢١
- المطلب الاول: المراد من كلمه «المفهوم» فی هذا البحث ٢١
- إطلاقان لكلمه «المفهوم» ٢١
- المطلب الثاني: تعريف «المفهوم» ٢٢
- القول الاول: قول الحاجبى ٢٣
- تفسیر العضدی لهذا القول ٢٤
- ایراد المحقق الخراسانى (قدس سره) على التعریف بهذا التفسیر ٢٤
- القول الثانى: قول المحقق الخراسانى (قدس سره) ٢٥
- المقدمه الثانيه: هل النزاع فی ثبوت «المفهوم» أو حجیته؟ ٢٧
- المقدمه الثالثه: دلالة الاقتضاء و التنبیه و الإشاره (و فیہ مطلبان) ٢٨
- المطلب الأول: تعريف هذه الدلالات الثلاث ٢٨
- أما دلالة الاقتضاء ٢٨
- أما دلالة التنبیه و الأیماء ٢٩
- أما دلالة الإشاره ٢٩
- المطلب الثاني: هل هذه الدلالات الثلاث من الدلاله المفهومیه؟ ٣٠

القول الاول: قول المحقق القمي (قدس سره) ٣٠

القول الثاني: قول المحقق النائيني و الخويى (قدس سرهما) ٣٠

القول الثالث: قول بعض الأعلام ٣٠

أما تحقيق المطلب: (استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على أنّ هذه الدلالات ليست مفهومية) ٣٠

إيراد المحقق الخوئى عليه ٣١

إيراد بعض الأساطين عليه ٣٢

المقدمه الرابعه: هل المسأله اصوليه أو غيرها؟ و أنها لفظيه أو عقليه؟ (و فيه مطلبان)..... ٣٣

المطلب الاول: هذه المسأله أصوليه أو لا؟ ٣٣

استدلال المحقق الخوئى (قدس سره) على كونها أصوليه (و هو يشتمل على فقرتين) ٣٣

الفقره الأولى: المسأله الأصوليه ما تقع فى طريق الاستنباط من دون ضمّ كبرى أصوليه إليها ٣٣

الفقره الثانيه: فى هذه المسأله لاحتاج إلى ضمّ كبرى أصوليه ٣٣

إيراد بعض الأساطين على المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٣

المطلب الثانى: هذه المسأله لفظيه أو عقليه؟ ٣٣

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) لكونها ذات حيثيتين (و هو يشتمل على جهتين) ٣٣

الجهه الأولى: كونها لفظيه ٣٤

الجهه الثانيه: كونها عقليه ٣٤

إيرادان على هذا البيان ٣٤

الإيراد الأول: إيراد بعض الأساطين على الجهه الثانيه ٣٤

الإيراد الثانى: ملاحظتنا على الجهه الأولى ٣٤

(يقع الكلام هنا في خمسة فصول)

الفصل الأول: مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع ٣٧

ثلاثة أقوال في المسألة ٣٧

القول الأول: قول المحقق النائيني و الخويي (قدس سرهما) بثبوت مفهوم الشرط ٣٨

القول الثاني: قول السيد المرتضى و ابن زهره (قدس سرهما) و من تبعهما بعدم ثبوت مفهوم الشرط ٣٩

القول الثالث: قول العلامة و فخر المحققين (قدس سرهما) و من تبعهما بالتفصيل ٤٠

التحقيق في المسألة (و هو يتم بيان أدله الطرفين في المقامين) ٤٠

المقام الأول: أدله ثبوت مفهوم الشرط ٤٣

ص: ٥٢٠

الدليل الأول على إثبات مفهوم الشرط من طريق العليه المنحصره ٤٣

أما الركن الأولى ٤٤

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) عليه بوجهين: ٤٤

الوجه الأول: وضع أدوات الشرط للترتب ٤٤

إيراد بعض الأساطين عليه ٤٤

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٤٥

الوجه الثاني: ظهور جعل شيء مقدماً و شيء تالياً في الترتب ٤٥

الحاصل ٤٥

تمه في توقف الترتب على رجوع القيد إلى الهياه في القضيه الشرطيه ٤٥

أما الركن الثاني ٤٥

الإستدلال عليه بوجهين: ٤٥

الوجه الاول: استدلال المحقق الخراساني (قدس سره) بوضع الجمله الشرطيه للزوم و انسباق اللزوم منها ٤٥

الوجه الثاني: استدلال المحقق النائيني و الخويي (قدس سرهما) بندره استعمال القضيه الشرطيه في الاتفاقيه و لزوم رعايه علاقه
فيها ٤٦

استدلال المحقق الاصفهاني (قدس سره) على نفيه ٤٦

إيراد بعض الأساطين على هذا الاستدلال بأربعة أوجه ٤٧

ملاحظتنا على الأوجه الأربعة ٤٧

ملاحظتنا على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٩

الحاصل ٤٩

أما الركن الثالث: ٤٩

- ٤٩ استدلال المحقق النائبي (قدس سره) عليه
- ٥٠ ايراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الاستدلال
- ٥١ استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على نفيه
- ٥٢ الحاصل
- ٥٢ أما الركن الرابع
- ٥٢ الاستدلال عليه بخمسه أوجه:
- ٥٣ الوجه الأول: الوضع
- ٥٣ ايراد المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الوجه
- ٥٤ الوجه الثاني: الإطلاق الانصرافي
- ٥٥ إيرادان من المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الوجه
- ٥٦ الوجه الثالث: الإطلاق بمقدمات الحكمه بالتقرير الأول
- ٥٧ إیرادات ثلاث على هذا التقرير:

- الإيراد الأول من المحقق الخراساني (قدس سره) ٥٧
- جواب بعض الأساطين عن هذا الإيراد نقضاً و حلاً ٥٨
- الإيراد الثاني من المحقق الخراساني (قدس سره) ٦٠
- الإيراد الثالث من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٦١
- الوجه الرابع: الإطلاق بمقدمات الحكمه بالتقرير الثاني (إطلاق الشرط و العله) ٦٢
- إيرادات ثلاثه على هذا التقرير: ٦٤
- الإيراد الأول من المحقق الخراساني (قدس سره) ٦٤
- يلاحظ عليه ٦٤
- الإيراد الثاني من المحقق النائيني و الاصفهاني (قدس سرهما) ٦٤
- جواب المحقق الروحاني (قدس سره) و بعض الأساطين عن هذا الإيراد ٦٥
- جواب بعض الأساطين عن هذا الإيراد ٦٦
- الإيراد الثالث ٦٦
- جواب بعض الأساطين عن هذا الإشكال ٦٧
- الوجه الخامس: الإطلاق بمقدمات الحكمه بالتقرير الثالث ٦٧
- ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) و استدل به المحقق النائيني (قدس سره) ٦٧
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) لهذا التقرير ٦٧
- بيان الفرق بين التقرير الثاني و الثالث ٦٩
- إيرادان على هذا التقرير ٧٠
- الإيراد الأول من المحقق الخراساني (قدس سره) ٧٠
- الإيراد الثاني من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٧١

- الوجه السادس: الإطلاق المقامى و استدلال به المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٧٢
- الوجه السابع: ما أفاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) ٧٤
- ملاحظتنا على هذا الوجه ٧٤
- الوجه الثامن: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٧٥
- الدليل الثانى على إثبات مفهوم الشرط: ما أفاده الشهرستاني و أبو المجد (قدس سره) ٧٦
- مقدمه فى الفرق بين الترتب و التعليق ٧٦
- بيان العلامة أبى المجد الإصفهاني (قدس سره) ٧٧
- ملاحظتنا على هذا الوجه ٧٧
- الدليل الثالث على إثبات مفهوم الشرط: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٧٨
- مقدمه فى تحليل معنى القضيئه الحملية ٧٨
- بيان المحقق العراقي (قدس سره) ٧٩
- ملاحظتنا على هذا الوجه ٧٩
- الدليل الرابع على إثبات مفهوم الشرط: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) ٨١

مقدمه في أنّ الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على قصد المتكلم الإخبار عن ثبوت النسبه ٨١

ملاحظتنا على هذا الوجه ٨٣

الدليل الخامس على إثبات مفهوم الشرط: (الاستدلال بالروايات نحو روايه أبي بصير عن الصادق (عليه السلام)) ٨٤

الحاصل ٨٥

المقام الثاني: أدله انتفاء مفهوم الشرط ٨٨

الوجه الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) ٨٨

الإيراد على هذا الوجه ٨٨

الوجه الثاني ٨٩

الإيراد على هذا الوجه ٩٠

الوجه الثالث: ما حكى عن السيد المرتضى (قدس سره) ٩٠

إيرادان على هذا الوجه ٩٢

الإيراد الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٩٢

جواب بعض الأساطين عن هذا الإيراد ٩٢

الإيراد الثاني: ٩٢

التنبية الأول: هل المدلول في المفهوم، انتفاء شخص الحكم أو انتفاء سنخ الحكم؟ (و فيه مطلبان) ٩٧

المطلب الأول: في أنّ مفاد المفهوم، انتفاء سنخ الحكم و الفرق بين باب المفهوم و باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ٩٧

المطلب الثاني: مشكلتان نشأتا من كون مفاد الهياه معنى حرفياً (و للأعلام عدم في حلها مسالك) ٩٩

المسلك الأول: مسلك المحقق الأنصاري (قدس سره) ٩٩

المسلك الثاني: مسلك المحقق الخراساني (قدس سره) ١٠٠

ملاحظتنا على هذا المسلك ١٠١

المسلک الثالث: مسلک المحقق النائینی (قدس سره) ١٠١

ملاحظتنا على هذا المسلک ١٠٢

المسلک الرابع: مسلک المحقق الإصفهانی (قدس سره) ١٠٢

المسلک الخامس: مسلک المحقق الخوئی (قدس سره) ١٠٣

الحاصل ١٠٣

التنبیه الثاني: فيما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ١٠٥

بيان المشكله ١٠٥

ص: ٥٢٣

- هناك وجوه لحلّ المشكله ١٠٦
- الوجه الأول: ما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) ١٠٩
- إيرادان على هذا الوجه: ١١٠
- الإيراد الأول: من المحق الخوئي (قدس سره) ١١٠
- الإيراد الثاني: من بعض الأساطين ١١١
- الوجه الثاني: ١١١
- إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الوجه ١١٢
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره) لهذا الإيراد ١١٢
- الوجه الثالث: ١١٣
- ملاحظتنا على هذا الوجه ١١٤
- الوجه الرابع: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) و هو التقييد بالعطف بـ «الواو» ١١٥
- إيراد المحقق الخوئي على هذا الوجه ١١٧
- الوجه الخامس: ما اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) و هو التقييد بالعطف بـ «أو» ١١٨
- تقرير العلامة المظفر (قدس سره) لهذا الوجه ١٢٠
- الحاصل ١٢٠
- التنبیه الثالث: تداخل الأسباب و المسببات (و فيه مطلبان) ١٢١
- المطلب الأول: تداخل الأسباب و الكلام فيها في خمس جهات ١٢٢
- الجهة الأولى: خمس مقدمات ذكرها المحقق النائيني و الخويي (قدس سرهما) ١٢٢
- الف) المقدمه الأولى: النزاع فيما لم يعلم التداخل أو عدمه من الخارج ١٢٢
- ب) المقدمه الثانيه: ١٢٣

ج) المقدمه الثالثه: النزاع فيما كان الجزاء قابلاً للتعدد ١٢٤

د) المقدمه الرابعه: النزاع فيما كان الشرط قابلاً للتعدد ١٢٤

هل الإفطار يقبل التعدد؟ (فيه قولان) ١٢٤

القول الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٢٤

القول الثاني: ما أفاده المحقق اليزدي (قدس سره) ١٢٧

ملاحظتنا على هذا القول ١٢٧

ه) المقدمه الخامسه: هل النزاع مبنى على كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات؟ . ١٢٨

بيان القول بالبناء المنسوب إلى فخر المحققين (قدس سره) ١٢٨

إيرادات ثلاثه على هذا القول ١٢٩

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ١٢٩

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) أيضاً ١٣٠

الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٣٠

- الحاصل ١٣٠
- الجبهة الثانية: الأقوال في المسألة (و هي ثلاثة) ١٣١
- القول الأول: التداخل (اختاره المحقق الخوانساري (قدس سره)) ١٣١
- القول الثاني: عدم التداخل (اختاره المحقق الخراساني و النائيني (قدس سرهما) و غيرهما) ١٣٢
- القول الثالث: التفصيل (اختاره ابن ادريس (قدس سره)) ١٣٢
- الجبهة الثالثة: في ذكر الأدله (استدل على عدم التداخل بثلاثة أوجه) ١٣٤
- الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ١٣٤
- الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ١٣٧
- الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٣٧
- الجبهة الرابعة: الأصل العملي في المسألة ١٤١
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) ١٤١
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا البيان ١٤١
- المطلب الثاني: تداخل المسببات (و فيه جهتان) ١٤٣
- الجبهة الأولى: الحق عدم التداخل (و الدليل عليه ثلاث) ١٤٣
- الف) الدليل الأول: إطلاق دليل الحكم ١٤٣
- ب) الدليل الثاني: استصحاب بقاء الحكم ١٤٣
- ج) الدليل الثالث: الاشتغال ١٤٣
- الجبهة الثانية: في استثناء ذكر في المسألة (و هو ما كانت النسبه بين المتعلقين العموم من وجه) ١٤٤
- الفصل الثاني: مفهوم الوصف
- المقدمه الأولى: محل النزاع ما كان الوصف فيه معتمداً على موضوعه ١٥٣

المقدمه الثانيه فى نسيه الوصف إلى موصوفه و أنه فى أى نسيه يجرى النزاع؟ ١٥٣

للوّصف بالنسيه إلى موصوفه أربع نسيب: ١٥٤

التساوى: و هذه الصوره خارجه عن محلّ النزاع ١٥٤

العموم المطلق: و هذه الصوره خارجه عن محلّ النزاع أيضاً ١٥٤

وجه خروج هذين الصورتين ببيان المحقق النائيني (قدس سره) ١٥٤

الخصوص المطلق: و هذه الصوره داخله ١٥٤

العموم و الخصوص من وجه ١٥٤

مورد افتراق الموصوف عن الوصف داخل (صرّح به المحقق الخراساني و النائيني (قدس سرهما) و غيرهما) .. ١٥٤

مورد افتراق الوصف عن الموصوف خارج ١٥٤

ص: ٥٢٥

- الأقوال فى المسأله (و هى أربعه) ١٥٥
- القول الأول: ثبوت مفهوم الشرط (و هو مختار المحقق الخراسانى و النائىنى (قدس سرهما) و غيرهما) ١٥٥
- أدله القول الأول (نذكر منها ستة) ١٥٦
- الدليل الأول: لغويه الوصف على القول بعدم ثبوت المفهوم ١٥٦
- ملاحظه على هذا الدليل ١٥٧
- الدليل الثانى: الأصل فى القيود الحترازيه (استدل به الشيخ محمد تقى الإصفهانى (قدس سره)) ١٥٧
- إيراد المحقق الخراسانى (قدس سره) على هذا الدليل ١٥٧
- الدليل الثالث: ما استدل به الشيخ البهائى (قدس سره) ١٥٧
- إيرادان على هذا الدليل: ١٥٨
- الإيراد الأول ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره) ١٥٨
- ملاحظتنا على هذا الإيراد ١٥٨
- الإيراد الثانى ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) ١٥٨
- ملاحظه على هذا الإيراد (أفادها المحقق الإصفهانى (قدس سره)) ١٥٩
- الدليل الرابع: التبادر (أفاده الشيخ الأنصارى (قدس سره)) ١٥٩
- ملاحظتنا على هذا الدليل ١٥٩
- الدليل الخامس: ما استدل به المحقق الإصفهانى (قدس سره) ١٥٩
- ملاحظتنا على هذا الدليل ١٦٠
- الدليل السادس: الاستدلال الروائى (روايه زراره) ١٦١
- القول الثانى: عدم ثبوت مفهوم الوصف (مختار الشيخ البهائى و الشيخ الأنصارى (قدس سرهما)) ١٦٢
- دليل القول الثانى: أفاده المحقق النائىنى (قدس سره) ١٦٣

ملاحظتنا على هذا الدليل ١٦٤

القول الثالث: تفصيل العلامة الحلى (قدس سره) ١٦٤

دليل القول الثالث ١٦٤

القول الرابع: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦٥

دليل القول الرابع ١٦٥

القول الخامس: التفصيل التي اخترناه ١٦٨

التحقيق في المسألة تفصيل ثالث و هو القول الخامس ١٦٩

الفصل الثالث: مفهوم الغايه

(والبحث هنا يقع في مقامين)

المقام الأول: هل تدل الغايه على إنتفاء سنخ الحكم عن غير المغيبي؟ ١٧٨

ص: ٥٢٦

أما الأقوال المهمّة فهي خمسة: ١٧٨

القول الأول: ثبوت مفهوم الغايه (و هو قول المشهور) ١٧٨

القول الثانى: عدم ثبوت مفهوم الغايه (و هو المنسوب إلى السيد و الشيخ (قدس سرهما)) ١٧٩

القول الثالث: التفصيل بين ما كانت الغايه قيدياً للحكم و قيدياً للموضوع (و هو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره)) ١٨٠

القول الرابع: التفصيل بين مقام الثبوت و الإثبات (و هو مختار المحقق النائينى (قدس سره) و بعض الأساطين و هو راجع إلى القول الأول) ١٨١

القول الخامس: تفصيل المحقق الخوئى (قدس سره) ١٨٢

أما ذكر الأدله و مناقشتها ١٨٤

الدليل على القول الأول و الثانى و مناقشتها ١٨٤

الدليل على القول الثالث ١٨٤

ملاحظتنا على هذا الدليل ١٨٤

بيان القول الرابع و الدليل عليه ١٨٦

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا الدليل ١٨٧

بيان القول الخامس و الدليل عليه ١٨٧

إيراد بعض الأساطين على هذا الدليل ١٨٩

التحقيق فى المسأله ثبوت مفهوم الغايه مطلقاً ١٨٩

المقام الثانى: هل الغايه داخله فى حكم المغيبى أو لا؟ (اختلفوا فاختاروا أقوالاً) ١٩١

أما الأقوال ١٩١

القول الأول: الدخول ١٩١

القول الثانى: عد الدخول (و هو مختار المحقق الرضى و الشيخ الأنصارى (قدس سرهما) و غيرهما) ١٩٢

القول الثالث: التفصيل بين ما كانت الغايه من حنس المغيبى و ما لم تكن ١٩٣

القول الرابع: التفصيل بين «حتى» و «إلى» و هو مختار المحقق النائنى (قدس سره) ١٩٤

القول الخامس: التفصيل بين ما كانت الغايه قيذاً للفعل؟ و ما كانت قيذاً للحكم (و هو مختار المحقق الحائرى (قدس سره)) ١٩٥

القول السادس: عدم الظهور فى أحدهما (و هو مختار المحقق المظفر و الجزائرى (قدس سرهما)) ١٩٦

تكملة: محل النزاع ما لم تكن الغايه قيذاً للحكم ١٩٩

أما ذكر الأدله و مناقشتها ٢٠٠

ص: ٥٢٧

دليل صاحب الكفايه على القول الأول ٢٠٠

بيان المحقق الإصفهاني بالنسبه إلى القول الأول ٢٠٠

إيراد على القول الثالث ٢٠١

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الرابع ٢٠١

إيراد على القول الخامس ٢٠٢

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

(و فيه أمران)

أما في كلمه «إلّا» (ففيه ثلاثه مطالب) ٢٠٦

المطلب الأول: دلالتها على المفهوم ٢٠٦

«إلّا» على قسمين: ٢٠٦

الف) القسم الأول: بمعنى «الاستثناء» و هذه تدل على المفهوم خلافاً لأبي حنيفه . ٢٠٦

ب) القسم الثاني: بمعنى «غير» ٢٠٦

اختار المحقق الخراساني و النائيني (قدس سرهما) و غيرهما عدم دلالتها على المفهوم، و الحق دلالتها على المفهوم لما تقدم في مفهوم الوصف ٢٠٧

المطلب الثاني: هل دلالة الاستثناء مفهوميه أو منطقيه؟ ٢٠٧

المطلب الثالث: ما الخبر في كلمه التوحيد؟ ٢٠٨

أما في كلمه «إنما» ٢١٠

في دلالتها على المفهوم ٢٢٢

«إنما» تستعمل في معنيين: ٢١٠

الف) لقصر الصفه على الموصوف و هي تدل على المفهوم في هذه الصوره ٢١٠

ب) للمبالغه و هى لاتدلّ على المفهوم فى هذه الصوره ٢١٠

هل دلالتها مفهوميّه أو منطوقيه؟ ٢١١

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد

أما اللقب فالحق فيه عدم ثبوت المفهوم ٢١٧

و أما العدد ففيه قولان: ٢١٧

القول الأول و هو قول الأكثر: عدم ثبوت المفهوم ٢١٧

القول الثانى: التفصيل بين ما كان العدد لحصر المعدود فى معين و غيره ٢١٨

ص: ٥٢٨

البحث الرابع: العام و الخاص

(و فيه اثنا عشر فصلاً)

الفصل الأول: تعريف العام و تقسيمه

(فيه أمران)

- أما تعريف العام ٢٢٩
- التعريف الأول: من أبي الحسن البصرى ٢٢٩
- التعريف الثانى: من الغزالى ٢٣٠
- التعريف الثالث: من المحقق (قدس سره) فى المعارج ٢٣١
- التعريف الرابع: من العلامة (قدس سره) فى النهايه ٢٣١
- التعريف الخامس: من الشيخ البهائى (قدس سره) ٢٣٢
- التعريف السادس: من صاحب الفصول (قدس سره) ٢٣٣
- التعريف السابع: من المحقق الخراسانى (قدس سره) ٢٣٣
- التعريف الثامن: من المحقق الخوئى (قدس سره) ٢٣٤
- بيان المحقق الخراسانى (قدس سره) فى كون التعاريف لفظيه ٢٣٤
- ايراد المحقق الإصفهانى (قدس سره) عليه ٢٣٤
- أما الثانى: أقسام العام (ففيه ثلاثه مطالب) ٢٣٥
- المطلب الأول: انقسام العام إلى الإستغراقى و المجموعى و البدلى ٢٣٥
- بيان المحقق الخراسانى (قدس سره) فى منشأ هذا التقسيم ٢٣٥
- إيراد المحقق الخوئى عليه ٢٣٥
- المطلب الثانى: الفرق بين العام و المطلق الشمولى ٢٣٦

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) في الفرق ٢٣٦

المطلب الثالث: الفرق بين العام و نظائر «العشره» ٢٣٧

الفصل الثاني: ألفاظ العموم

(فيه أمران)

الأمر الأول: هل وُضعت ألفاظ للعموم؟ (فيه قولان) ٢٤٢

واستدل على إنكار الوضع بوجهين ٢٤٢

الوجه الأول: ٢٤٢

ص: ٥٢٩

إيرادان من المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الوجه ٢٤٣

الوجه الثاني: ٢٤٣

إيرادات ثلاثة من المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الوجه ٢٤٣

الأمر الثاني: تعيين ألفاظ العموم (والبحث في ثلاثه موارد) ٢٤٤

المورد الأول: «كل» وما بمعناه ٢٤٤

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) في توقف دلالة على العموم على مقدمات الحكمه ٢٤٤

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٢٤٤

المورد الثاني: النكره في سياق النفي أو النهي (فيه مسألتان) ٢٤٤

المسأله الأولى: هل يتوقف دلالة على العموم على جريان مقدمات الحكمه (فيه قولان) . ٢٤٤

الف) القول الأول: توقفها على جريان مقدمات الحكمه ٢٤٤

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٤٤

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٤٧

ب) القول الثاني: عدم توقفها على جريان مقدمات الحكمه (مختار المحقق القمي (قدس سره)) ... ٢٤٧

يلاحظ عليه ٢٤٧

ج) التحقيق: ما أفاده المحقق الخراساني و الخويي (قدس سرهما) ٢٤٨

المسأله الثانيه: هل دلالتها على العموم عقليه أو وضعيه؟ (نذكر فيه قولين) ٢٤٨

الف) القول الأول: دلالتها عقليه لا وضعيه ٢٤٨

بيان المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٤٨

ب) القول الثاني: دلالتها لا عقليه و لا وضعيه ٢٤٩

بيان المحقق الاصفهاني (قدس سره) ٢٤٩

ج) الحاصل ٢٤٩

المورد الثالث: الجمع و المفرد المحلّي ب- «أل» ٢٥٠

هل يتوقف دلالاته على العموم على جريان مقدمات الحكمه (فيه قولان): ٢٥٠

الف) القول الأول: التوقف (و هو مختار المحقق الخراساني و الإصفيهاني (قدس سرهما) و غيرهما) ٢٥٠

استدلال المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٥١

ب) القول الثاني: عدم التوقف (و هو مختار المحقق القمي (قدس سره)) ٢٥١

استدلال المحقق القمي (قدس سره) بوجه ثلاثه ٢٥١

يلاحظ عليه ٢٥١

الفصل الثالث: عدم مجازيه العام المخصص

الأمر الأول: هل العام المخصّص مجاز أو لا؟ (فيه أربعة أقوال) ٢٥٧

ص: ٥٣٠

القول الأول: هو مجاز مطلقاً ٢٥٧

القول الثاني: هو حقيقه مطلقاً (و هو مختار المحقق الخراساني (قدس سره)) ٢٥٧

القول الثالث: التفصيل بين التخصيص المتصل و المنفصل ٢٥٧

القول الرابع: عكس القول الثالث ٢٥٧

دليل المحقق الخراساني (قدس سره) على القول الثاني ٢٥٧

الحاصل ٢٥٨

الأمر الثاني: هل العام المخصص حجه في الباقي أو لا؟ ٢٥٩

الفصل الرابع: سرايه إجمال المخصص إلى العام

(فيه مقامان)

المقام الأول: الشبهه المفهوميه (فيه صور أربع) ٢٦٥

الصوره الأولى: كون المخصص متصلاً مردداً بين الأقل و الأكثر (الحق فيه سرايه الإجمال) . ٢٦٥

الوجه في سرايه الإجمال ٢٦٥

الصوره الثانيه: كون المخصص متصلاً مردداً بين المتباينين (الحق فيه سرايه الإجمال أيضاً) ... ٢٦٥

الصوره الثالثه: كون المخصص منفصلاً مردداً بين الأقل و الأكثر (فيه ثلاثه أقوال) ٢٦٥

القول الأول: سرايه الإجمال (و هو مختار المحقق الحائري (قدس سره)) ٢٦٦

دليل القول الأول ٢٦٦

القول الثاني: عدم السرايه (و هو مختار المحقق الخراساني و النائيني و الخوئي و المشهور) ٢٦٦

القول الثالث: التوقف (و هو مختار بعض الأساطين) ٢٦٧

استدل على القول الثاني بوجوه ٢٦٧

الف) الوجه الأول لنظريه المشهور ٢٦٧

ب) الوجه الثاني للتمسك بالعام (أفاده المحقق النائيني (قدس سره)) ٢٦٧

ج) الوجه الثالث (قرره بعض الأساطين) ٢٦٨

إشكال على هذا الوجه (نقله المحقق النائيني (قدس سره)) ٢٦٩

جواب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإشكال ٢٦٩

ردّ بعض الأساطين لهذا الجواب ٢٧٠

جواب بعض الأساطين عن هذا الإشكال ٢٧١

استدلال بعض الأساطين على القول الثالث ٢٧١

ملاحظتنا على هذا الاستدلال ٢٧١

الصورة الرابعة: كون المخصص منفصلاً مردداً بين المتباينين (الحق فيه سرايه الإجمال) ٢٧٢

الوجه في سرايه الإجمال ٢٧٢

ص: ٥٣١

المقام الثاني: الشبهه المصداقيه (المخصّص على قسمين: لفظي و لبي) ٢٧٣

الوجه الأولى: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لفظياً ٢٧٦

المخصّص اللفظي المتصل: ٢٧٦

المخصّص اللفظي المنفصل: ٢٧٦

القول الأول: لايجوز التمسك بالعام فيه أيضا.....

٢٧٦

القول الثاني: جواز التمسك بعموم العام في الشبهه المصداقيه (استدل عليه بوجهين) .. ٢٧٧

الوجه الأول: قاعده المقتضى و المانع ٢٧٧

إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على هذا الاستدلال: ٢٧٧

الوجه الثاني: ٢٧٨

إيراد المحقق النائيني (قدس سره): ٢٧٨

الوجه الثانيه: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لئبياً (في هذا القسم نذكر أربع نظريات) ٢٧٩

النظريه الأولى: ٢٧٩

النظريه الثانيه: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٧٩

إنّ المخصّص اللبي على قسمين: ٢٧٩

الأول: ٢٧٩

الثاني: (و استدل عليه بوجوه أربعه) ٢٧٩

الوجه الأول: ٢٨٠

الوجه الثاني: ٢٨٠

الوجه الثالث: ٢٨٠

الوجه الرابع:	٢٨٠
إيراد بعض الأساطين على هذه الوجوه:	٢٨١
أما الوجه الأول فيرد عليه:	٢٨١
أما الوجه الثاني فيرد عليه:	٢٨١
أما الوجه الثالث فيرد عليه:	٢٨١
أما الوجه الرابع فيرد عليه:	٢٨١
النظريه الثالثه: عن المحقق النائني (قدس سره)	٢٨١
إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها	٢٨٣
النظريه الرابعه: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)	٢٨٣
فتحصل من ذلك أنّ هنا صوراً أربع:	٢٨٥
خلاصه البحث	٢٨٦

الفصل الخامس: إحراز المصداق المشتبه بالأصل العمله الموضوعى

(فيه أمران و تنبيهان)

- الأمر الأول: هل يتعنون العام بنقيض عنوان الخاص أو لا؟ ٢٨٩
- آراء الأعلام فى هذه المسأله ٢٩٠
- الأول: رأى المحقق الخراسانى (قدس سره) ٢٩٠
- الف) تفسيران ذكرا لكلام المحقق الخراسانى (قدس سره) ٢٩٠
- التفسير الأول: ما ذكره المحقق الإيروانى و الخوئى و الجزائرى (قدس سرهم) ٢٩٠
- التفسير الثانى: ما ذكره المحقق الإصفهانى (قدس سره) ٢٩١
- ب) الصواب فى تفسير كلامه ٢٩٢
- الثانى: إستدلال المحقق النائىنى (قدس سره) على التعنون ٢٩٢
- الثالث: رأى المحقق الإصفهانى (قدس سره) ٢٩٣
- ملاحظتنا عليه ٢٩٤
- الرابع: بيان المحقق الروحانى (قدس سره) ٢٩٤
- ملاحظتنا عليه ٢٩٥
- الخامس: إستدلال بعض الأساطين على التعنون ٢٩٥
- التحقيق فى المسأله: (و هو تعنون العام بعدم الخاص) ٢٩٥
- الأمر الثانى: ما الأصل العملى اذا شك فى دخول فرد تحت العام أو الخاص؟ (فيه نظريات) . ٢٩٧
- مقدمه (فيها مطلبان) ٢٩٧
- المطلب الأول: الأصل العملى إما موضوعى و إما حكمى ٢٩٧
- المطلب الثانى: قد يكون الأصل الموضوعى استصحاب العدم الأزلى ٢٩٧

النظريه الأولى: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) (نذكرها ضمن مطالب ثلاثه)..... ٢٩٨

المطلب الأول: محل النزاع عند صاحب الكفايه ٢٩٨

المطلب الثاني: بيان نظريته ٢٩٩

المطلب الثالث: تتمه نظريه صاحب الكفايه في جريان استصحاب العدم الأزلي ٢٩٧

مقدمه: في بيان آراء الأعلام في استصحاب العدم الأزلي ٢٩٩

إيراد المحقق البروجردى (قدس سره) على استصحاب العدم العزلي ٣٠١

جواب بعض الأساطين عنه ٣٠١

إيرادان على النظريه الأولى ٣٠٢

الإيراد الأول ٣٠٢

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذا الإيراد ٣٠٣

ص: ٥٣٣

- الإيراد الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ٣٠٣
- جواب عن هذا الإيراد ٣٠٤
- النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني ٣٠٤
- النظريه الثالثه: ما أفاده بعض الأساطين بمقدمتها الخمس ٣٠٥
- النظريه الرابعه: ما أفاده المحقق النائيني بمقدماتها الثلاث ٣٠٨
- إيراد المحقق الخوئي على نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣١٢
- النظريه الخامسه: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ٣١٢
- إيرادات أربعه من بعض الأساطين ٣١٤
- الحاصل ٣١٤
- التنبيه الأول: دوران الأمر بين التخصيص و التخصص ٣١٧
- قال المشهور: إنَّ التخصص مقدم ٣١٧
- استدلال المشهور ٣١٧
- إيراد على هذا الاستدلال ٣١٧
- التنبيه الثاني: صورهُ أُخرى من دوران الأمر بين التخصيص و التخصص (فيه قولان) ٣١٩
- القول الأول: جواز التمسك بالعام (اختاره المحقق النائيني و الخوئي (قدس سرهما)) ٣١٩
- القول الثاني: عدم جواز التمسك بالعام (اختاره بعض الأساطين) ٣١٩
- دليل على هذا القول ٣١٩
- ملاحظتنا على هذا الدليل ٣٢٠

الفصل السادس: عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

(فيه مقدمه و أمران)

- مقدمه: هل يفترق الفحص فى موارد الأصول اللفظيه و العمليه؟ ٣٢٥
- قول المحقق الخراسانى و النائينى (قدس سرهما): (هما يفترقان) ٣٢٥
- إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا القول ٣٢٦
- الحاصل أنه لافرق بينهما ٣٢٧
- الأمر الأول: الأدله التى أقاموها على عدم الجواز (و هى ستة) ٣٢٨
- الدليل الأول ٣٢٩
- إيرادان من المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا الدليل ٣٣٠
- الدليل الثانى: ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره) ٣٣٠

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الدليل ٣٣١

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ٣٣١

إيرادات ثلاثة من بعض الأساطين ٣٣٣

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٣٥

الدليل الخامس: وهو دليل عقلائي ذكره المحقق الخراساني و العراقي (قدس سرهما) و اختاره بعض الأساطين ٣٣٦

الدليل السادس: وهو دليل نقلى ذكره المحقق العراقي و الخويي (قدس سرهما) ٣٣٧

إيراد بعض الأساطين على هذا الدليل ٣٣٨

ملاحظتنا على هذا الإيراد ٣٣٨

الأمر الثاني: في مقدار الفحص اللازم (و فيه وجوه ثلاثة) ٣٤٠

الوجه الأول: ما يحصل به العلم ٣٤٠

الوجه الثاني: ما يحصل به الاطمينان ٣٤٠

الوجه الثالث: ما يحصل به الظن ٣٤٠

الحاصل ٣٤١

الفصل السابع: عموم الخطابات الشفاهيه للغائبين و المعدومين

(و النزاع هنا في أمور ثلاثة)

الأمر الأول: إمكان تعلق التكليف بالغائب و المعدوم ٣٤٦

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) ٣٤٦

إيرادان من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٤٧

الحاصل ٣٤٨

الأمر الثاني: إمكان خطاب الغائب و المعدوم ٣٤٩

قول المحقق الخراساني (قدس سره) بعدم صحه خطابهما ٣٤٩

قول المحقق الخوئي (قدس سره) بالتفصيل ٣٤٩

الحاصل ٣٥٠

الأمر الثالث: في شمول الموضوع له في أدوات الخطاب للغائب و المعدوم ٣٥١

قول المحقق الخوئي (قدس سره) بالشمول، لوضع تلك الأدوات للخطاب الإنشائي ٣٥١

التنبیه الأول: في تفصيل ذكره المحقق النائيني (قدس سره) بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه ٣٥٣

ص: ٥٣٥

- إيراد المحقق الإصفهاني و الخويي (قدس سرهما) عليه ٣٥٣
- التنبيه الثاني: في ثمره هذا البحث ٣٥٤
- الفصل الثامن: تعقب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده
(هناك أقوال ثلاثة)
- القول الأول: ما اختاره المحقق النائيني من جريان أصاله العموم ٣٥٩
- استدلال المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا القول ٣٥٩
- إيراد ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الاستدلال ٣٦١
- جواب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإيراد ٣٦٢
- استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على هذا القول ٣٦٣
- تذييل المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الاستدلال ٣٦٣
- ملاحظتنا على هذا الاستدلال ٣٦٤
- الحاصل ٣٦٤
- القول الثاني: ما اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) من جريان أصاله عدم الاستخدام ٣٦٤
- الدليل على هذا القول ٣٦٥
- ملاحظتان منّا على هذا الدليل ٣٦٦
- القول الثالث: ما اختاره بعض الأساطين من تعارض الأصليين و الرجوع إلى الأصل العملي . ٣٦٧
- الدليل على هذا القول ٣٦٧
- ملاحظتنا على هذا الدليل ٣٦٨
- تحقيق أنّ مختار المحقق الخراساني (قدس سره) القول الأول أو القول الثالث؟ ٣٦٨
- الفصل التاسع: تعارض العموم و المفهوم

مقدمه: فى تقسيم المفهوم إلى المخالف و الموافق و الموافق إلى أربعة أقسام ٣٧١

٣٧١ بيان المحقق النائنى (قدس سره)

٣٧٣ إيراد المحقق الإصفهانى و الخوىى (قدس سرهما) عليه

٣٧٣ جواب بعض الأساطين عن الإيراد

٣٧٤ ملاحظتنا على هذا الجواب

٣٧٤ هل يخصّص العام بالمفهوم المخالف (فيه أقوال أربعة)

ص: ٥٣٤

القول الأول: تقديم العام على المفهوم ٣٧٧

الدليل على هذا القول ٣٧٧

الإيراد عليه ٣٧٧

القول الثاني: تقديم المفهوم على العام (و استدل عليه بوجهين) ٣٧٨

الوجه الأول: أخصيه المفهوم ٣٧٨

الإيراد على هذا الوجه ٣٧٨

الوجه الثاني: دلالة العام على العموم لفظيه و دلالة القضية على المفهوم عقليه ٣٧٩

الإيراد على هذا الوجه ٣٧٩

القول الثالث: التفصيل الذى أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ٣٧٩

الدليل على هذا القول ٣٨٠

ملاحظتنا على هذا الدليل ٣٨٠

القول الرابع: التفصيل الذى أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) فى حال التعارض بالعموم من وجه ٣٨١

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٨١

ملاحظتنا عليه ٣٨٣

الفصل العاشر: تعقب الاستثناء للجمل

(فى المسألة أقوال نذكر منها خمسة)

القول الأول: رجوع الاستثناء إلى الجميع (و هذا القول منسوب إلى الشيخ و صاحب المعالم (قدس سرهما)) ٣٨٨

القول الثاني: رجوع الإستثناء إلى الجملة الأخيره ٣٨٨

القول الثالث: الإجمال (و هو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره)) ٣٨٨

القول الرابع: التفصيل بين ما لم يكرر عقد الوضع فيرجع إلى الجميع و بين ما كثر عقد الوضع فى الجملة تاخيره فيرجع إليها

القول الخامس: التفصيل الذى أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) بين ما كان تعدد العام بتعدد الموضوع أو المحمول أو كليهما
 (و هو مختار المحقق النائينى (قدس سره))
 ٣٨٩

الحاصل ٣٩١

الفصل الحادى عشر: تخصيص الكتاب بخبر الواحد

(و فيه أمران)

الأمر الأول: فى ذكر الأقوال عند الخاصه و العامه ٣٩٥

أمّا عند الخاصه فقول واحد (و هو الجواز) ٣٩٦

و أما عند العامه فالأقوال أربعة: ٣٩٦

ص: ٥٣٧

- القول الأول: عدم الجواز مطلقاً ٣٩٦
- القول الثاني: التفصيل بين ما خصص بمخصص قطعي قبلاً و ما لم يخص ٣٩٦
- القول الثالث: التفصيل بين المخصص المتصل و المنفصل ٣٩٦
- القول الرابع: التوقف ٣٩٦
- الأمر الثاني: فى ذكر الأدله ٣٩٧
- أما قول الخاصه بالجواز فاستدل عليه بوجهين: ٣٩٧
- الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من سيره الأصحاب ٣٩٧
- الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) أيضاً من لزوم إلغاء الخبر بالمره لو لم نقل بالجواز ٣٩٧
- إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا الوجه ٣٩٧
- جواب بعض الأساطين عن الإيراد ٣٩٨
- الحاصل ٣٩٨
- و أما أقوال العامه: ٣٩٩
- فالدليل على القول الأول أربعة وجوه ذكرها المحقق الخراسانى (قدس سره) و أجاب عنها ٣٩٩
- الف) الوجه الأول: عدم جواز رفع اليد عن القطعي بالظنى ٣٩٩
- إيرادات ثلاثه على هذا الوجه ٣٩٩
- ب) الوجه الثانى: القدر المتيقن من الدليل على حجيه الخبر، الخبر الذى ليس مخالفاً لعموم الكتاب ٤٠٠
- إيراد على هذا الوجه ٤٠٠
- ج) الوجه الثالث: الأخبار ٤٠٠
- إيرادات أربعة على هذا الوجه ٤٠٠
- د) الوجه الرابع: الملازمه بين التخصيص و النسخ ٤٠١

إيراد على هذا الوجه ٤٠١

والدليل على القول الثاني أنّ التخصيص الثاني لا يوجب التجوز ثانياً ٤٠٢

إيراد على هذا الدليل ٤٠٢

والدليل على القول الثالث: أنّ المخصص المتصل لا يوجب التجوز بخلاف المنفصل ٤٠٢

إيراد على هذا الدليل ٤٠٢

الفصل الثاني عشر: الدوران بين التخصيص و النسخ

(فيه مقدمه و تنبيهان)

مقدمه فى بيان صور المسأله (و هى ثمان): ٤٠٥

الخاص إماً منفصل عن العام ٤٠٦

ص: ٥٣٨

- ٤٠٦ إما كلاهما معلوم التاريخ
- ٤٠٧ الف) إما نعلم بتقدم العام
- ٤٠٧ إما جاء الخاص قبل وقت العمل بالعام (و هي الصورة الأولى)
- ٤٠٧ وإما جاء الخاص بعد وقت العمل بالعام (و هي الصورة الثانيه)
- ٤٠٧ ب) و إما نعلم بتدم الخاص
- ٤٠٧ إما جاء العام قبل وقت العمل بالخاص (و هي الصورة الثالثه)
- ٤٠٧ وإما جاء العام بعد وقت العمل بالخاص (و هي صوره الرابعه)
- ٤٠٧ ج) و إما نعلم بتقارنهما (و هي الصورة الخامسه)
- ٤٠٧ وإما كلاهما مجهول التاريخ (و هي الصورة السادسه)
- ٤٠٧ وإما أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ (و هي الصورة السابعه)
- ٤٠٧ و أما متصل به (و هي الصورة الثامنه)
- ٤٠٨ أما الصورة الأولى: هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً للعام فيه قولان
- ٤٠٨ القول الأول: عدم الإمكان (و هو مختار المحقق الخراساني و الخويي (قدس سرهما) و بعض الأساطين
- ٤٠٨ استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا القول
- ٤٠٩ القول الثاني: الإمكان (و هو مختار المحقق النائيني و العراقي (قدس سرهما))
- ٤٠٩ الف) استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على إمكان النسخ في القضايا الحقيقيه غير الموقته
- ٤١٠ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه
- ٤١٠ ب) استدلال المحقق العراقي (قدس سره) على إمكان النسخ
- ٤١١ ملاحظتان على هذا الاستدلال
- ٤١٢ الحاصل عدم إمكان النسخ في الصورة الأولى

أما الصورة الثانية: وفيها نظريتان ٤١٣

النظرية الأولى: التفصيل بين ورود العام لبيان الحكم الواقعي و الظاهري (و هو مختار الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني (قدس سرهما) و غيرهما) ٤١٣

الدليل عليها ٤١٣

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الدليل ٤١٣

النظرية الثانية: الخاص، مخصص لا ناسخ (و هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره)) ٤١٤

استدلال المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها ٤١٤

استدلال المحقق الخوئي (قدس سره) عليها ٤١٤

ملاحظتنا على هذا الاستدلال ٤١٤

الحاصل كون الخاص مخصصاً في الصورة الثانية ٤١٤

أما الصورة الثالثة: و في هذه الصورة لا يمكن جعل العام ناسخاً، لوجهين ٤١٧

الوجه الأول: لزوم اللغويه من النسخ ٤١٧

ص: ٥٣٩

الوجه الثاني: لاحكم حتى يفرض نسخه لعدم إمكان الانبعاث ٤١٧

أما الصورة الرابعة: و فيها يكون الخاص مخصصاً (و استدل عليه بوجوه نذكر منها اثنين) ٤١٨

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) ٤١٨

إيراد المحقق النائيني (قدس سره) عليه ٤١٨

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإيراد ٤٢٠

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٢١

أما الصورة الخامسة: و فيها لا يمكن النسخ ٤٢٢

الدليل على عدم إمكان النسخ ٤٢٢

أما الصورة السادسة و السابعة: و فيهما الصور الأربع المذكوره في معلومى التاريخ ٤٢٣

أما الصورة الثامنة: و فيها لا يمكن النسخ أيضاً ٤٢٤

الدليل على عدم إمكان النسخ ٤٢٤

التنبه الأول: إمكان النسخ فى نفسه ٤٢٥

التنبه الثاني: فيما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من اتصال نفس المعصومين (عليهم السلام) بعالم اللوح المحفوظ ٤٢٨

البحث الخامس: المطلق و المقيد

(فيه فصول سبعة)

الفصل الأول: المراد من «المطلق»

(و فيه أمران)

الأمر الأول: تعريف «المطلق» قد ذكروا له تعاريف كثيره (نذكر منها ثلاثه) ٤٣٥

التعريف الأول: ما دلّ على شائع فى جنسه (و هو لأكثر الأصوليين) ٤٣٥

إيراد على هذا التعريف من صاحب الفصول (قدس سره) ٤٣٦

جواب المحقق الخراساني (قدس سره) عن الإيراد ٤٣٦

التعريف الثاني: الماهيه لابشرط شيء (ذكره الشهيد الثاني (قدس سره)) ٤٣٧

التعريف الثالث: المرسل الذي لم يقيد بشيء و هو معناه اللغوى (ذكره المحقق النائيني و الخوئي و المظفر) ٤٣٧

الحاصل ٤٣٧

الأمر الثاني: فى تقابل الإطلاق و التقييد (فيه قولان) ٤٣٨

ص: ٥٤٠

القول الأول: تقابل الملكة و عدمها (و هو مختار المحقق النائيني (قدس سره)) ٤٣٨

القول الثاني: التفصيل بين مقام الثبوت و الإثبات (مختار المحقق الإصفهاني و الخويي (قدس سرهما)) ٤٣٩

الفصل الثاني: ألفاظ «المطلق»

(و هي خمسة فالأمور خمسة)

الأمر الأول: اسم الجنس (فيه موضعان) ٤٤٤

الموضع الأول: هل دلالة على الإطلاق بالوضع أو بمقدمات الحكمه: (فيه قولان) ... ٤٤٤

القول الأول: الدلالة وضعيه ٤٤٤

القول الثاني: الدلالة بمقدمات الحكمه (ذكره سلطان العلماء (قدس سره) في حاشيه المعالم و تبعه جميع المتأخرين) (و استدلال عليه بوجوه نذكر منها اثنين) ٤٤٤

الف) الوجه الأول: التبادر ٤٤٥

ب) الوجه الثاني: صحه التقسيم ٤٤٥

الموضع الثاني: الموضوع له ل- «اسم الجنس» ٤٤٦

الف) القول الأول: الكلّي الطبيعي (و في تفسيره ثلاثه أقوال) ٤٤٦

الماهيه اللابشرط العقلي (و هو مختار الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي (قدس سره) و تبعها المحقق النائيني و الصدر (قدس سرهما)) ٤٤٧

الماهيه اللابشرط العقلي (و هو مختار المحقق السبزواري (قدس سره) و المستظهر من كلام المحقق الخراساني (قدس سره) ٤٤٧

الماهيه المهمله (و هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره)) ٤٤٨

ب) القول الثاني: ذات المعنى ولكن الماهيه ملحوظه في مرحله الوضع ينحو اللابشرط العقلي (و هو مختار المحقق الإصفهاني و المظفر (قدس سرهما)) ٤٤٨

في توضيح الأقوال ٤٤٩

الف) بيان القول الثاني ٤٤٩

ب) بيان القول الأول بتفسيره الثالث ٤٥٢

ج) ملاحظات ثلاث على هذا البيان ٤٥٣

الأمر الثاني: علم الجنس (فى الموضوع له «علم الجنس» قولان) ٤٥٥

القول الأول: هو الطبيعه بما هى متعينه بالتعين الذهنى (القول المشهور بين أهل الأدب) .. ٤٥٥

القول الثانى: هو الموضوع له ل- «اسم الجنس» و الفرق بينهما لفظى ٤٥٥

استدلال المحقق الخراسانى (قدس سره) على هذا القول بوجه ثلاثه ٤٥٦

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على الوجه الأول ٤٥٧

استدلال المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا القول بوجهين: ٤٥٧

ص: ٥٤١

الحاصل ٤٥٨

الأمر الثالث: المفرد المعرف باللام (و فى هذا الأمر موضعان) ٤٥٩

الموضع الأول: فى أقسام المعرف باللام و هى ثلاثه ٤٥٩

ما الدال على هذه الخصوصيات؟ (فيه قولان) ٤٦٠

الف) القول الأول: مدخول اللام (و هو قول المشهور) ٤٦٠

ب) القول الثانى: اللام أو القرائن (و هو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره)) ٤٦١

الموضع الثانى: فى مدلول اللام (و فيه قولان) ٤٦٢

القول الأول: هى موضوعة للتعريف و التعيين فى غير العهد الذهبى ٤٦٢

القول الثانى: اللام مطلقاً للتنزيين (و هو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره)) ٤٦٢

إيرادات ثلاثه من المحقق الخراسانى (قدس سره) على القول الأول.....

٤٦٢

جواب المحقق الخوئى (قدس سره) عن هذه الإيرادات ٤٦٣

الحاصل ٤٦٤

الأمر الرابع: الجمع المعرف باللام، (هل يتوقف دلالاته على العموم على جريان مقدمات الحكمه فيه قولان) ٤٦٥

القول الأول: التوقف، (مختار المحقق الخراسانى (قدس سره) فى بحث العام و الخاص و المحقق الإصفهانى) ٤٦٥

الدليل عليه ٤٦٥

القول الثانى: عدم التوقف (و على هذا القول، ما المستند فى هذه الدلاله؟ فيه وجهان) ٤٦٥

الوجه الأول: الوضع (و هو مختار المحقق القمى و المحقق الخراسانى (قدس سرهما) هنا) ٤٦٥

بيان المحقق الخراسانى (قدس سره) ٤٦٥

ملاحظتنا على هذا البيان ٤٦٦

الوجه الثاني: اللام موضوعه للتعين و لا تعين إلّا للمرتبه إلى الجامعه لجميع الأفراد . ٤٦٦

٤٦٦ إيراد المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا الوجه

٤٦٧ جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإيراد

٤٦٧ الحاصل

٤٦٨ الأمر الخامس: النكره (و فيه موضعان)

٤٦٨ الموضوع الأول: المراد من «النكره» (و فيه ثلاثه بيانات)

٤٦٨ البيان الأول: النكره هي الفرد المردد

٤٦٩ البيان الثاني: النكره قسمان

٤٦٩ البيان الثالث: النكره هي الطبيعي المقيد بالوحده

٤٦٩ إيراد على البيان الأول

ص: ٥٤٢

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على البيان الثاني ٤٦٩

الموضع الثاني: هل يكون «النكره» مطلقاً؟ (و هو مبنى على المراد من المطلق) ٤٧١

القول الأول: المراد من المطلق عند الأصوليين معناه اللغوي و عليه يكون النكره مطلقاً ٤٧١

القول الثاني: المراد من المطلق الماهيه المقيده بالإرسال (و هو المنسوب إلى المشهور و عليه لا يكون مطلقاً) ٤٧١

الحاصل ٤٧٢

التبيه: إن التقييد هل يستلزم المجازيه؟ ٤٧٣

هل المطلق المقيد مجاز أو لا؟ (و هو مبنى على القولين من كون دلالة المطلق على الإطلاق بمقدمات الحكمه أو بالوضع) ٤٧٣

على الأول: ليس بمجاز أيضاً ٤٧٣

و على الثاني: ٤٧٣

إما استفاد التقييد من القرينه المتصله، فهو مجاز ٤٧٣

إما استفاد من القرينه المنفصله، فليس بمجاز ٤٧٣

الفصل الثالث: في مقدمات الحكمه

(فيه أمران)

الأمر الأول: في تعيينها (و اختلف فيه على قولين) ٤٧٧

القول الأول: هي ثلاثه التمكّن من البيان، و كون المتكلم في مقام البيان، و عدم الإتيان بقرينه متصله و لا منفصله (أفاده المحقق

النائيني و الخويي (قدس سرهما)) ٤٧٧

القول الثاني: هي ثلاثه: كون المتكلم في مقام البيان و عدم الإتيان بقرينه متصله و لا منفصله وانتفاء القدر المتيقن في مقام

التخاطب، (اختاره المحقق الخراساني و المظفر (قدس سرهما))

..... ٤٧٨

الأمر الثاني: في بيانها (و الكلام فيه في أربعة مواضع): ٤٧٩

المقدمه الأولى: التمكّن من البيان ٤٧٩

مقام الثبوت (و تقدم ان تقابل الإطلاق و التقييد في هذا المقام، بالتضاد) ٤٧٩

مقام الإثبات (و تقابل الإطلاق و التقييد في هذا المقام تقابل الملكة و عدمها) ٤٧٩

المقدمه الثانيه: كون المتكلم في مقام البيان (و الكلام في ناحيتين) ٤٨١

الناحيه الأولى: بيان هذه المقدمه ٤٨١

الناحيه الثانيه: إذا شك في كون المتكلم في مقام البيان أو لا فالمرجع أصاله البيان (واستدلّ عليها بأربعة وجوه) ٤٨٢

الف) الوجه الأول: أصل تطابق مقام الثبوت و الإثبات ٤٨٢

ص: ٥٤٣

ملاحظتنا عليه ٤٨٢

ب) الوجه الثاني: السيره العقلانيه ٤٨٣

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٤٨٣

ج) الوجه الثالث: سيره أهل المحاورات (ذكره المحقق الخراساني (قدس سره)) ٤٨٤

جريان إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثاني هنا أيضاً ٤٨٤

د) الوجه الرابع: سيره المتشرعه (و هو مختار بعض الأساطين) ٤٨٤

ه) الحاصل ٤٨٤

المقدمه الثالثه: عدم الإتيان بقريته متصله و لا منفصله ٤٨٥

المقدمه الرابعه: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ٤٨٦

بيان هذه المقدمه ٤٨٦

إيرادان على هذا البيان: ٤٨٦

الف) الإيراد الأول: إيراد بعض الأساطين نقضاً ٤٨٦

ب) الإيراد الثاني: إيراد بعض الأساطين حلاً ٤٨٧

الفصل الرابع: في الانصراف

(قيل بتحقيق الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق في مواضع) ٤٩١

الموضع الأول و الثاني: علو مرتبه بعض الأفراد أو دنوها (ذكرهما المحقق الخوئي (قدس سره)) ٤٩١

الموضع الثالث: ندره وجوه بعض الأفراد ٤٩٢

الإيراد عليه ٤٩٣

الموضع الرابع: غلبه وجود بعض الأفراد ٤٩٣

الإيراد عليه ٤٩٣

(فيه مقامان)

المقام الأول: أن يلاحظ المطلق بنحو صرف الوجود ٤٩٨

النحو الأول: و «المقيد» مخالف ل- «المطلق» ٤٩٨

النحو الثاني: و المقيد موافق ل- «المطلق» و هنا صورتان: ٤٩٨

الصوره الأولى: إما نعلم بوحدہ الحکم فی القضیّتين: الحق فيها حمل المطلق على المقيد ٤٩٨

الصوره الثانيه:

إما نحتمل تعدد الحكم ٤٩٨

و المحتمل فيها وجوه خمسہ ٤٩٨

ص: ٥٤٤

الف) الوجه الأول: حمل المطلق على المقيد ٤٩٨

ب) الوجه الثاني: حمل المقيد على أفضل الأفراد ٤٩٨

الإيراد عليه ٤٩٩

ج) الوجه الثالث: كونهما من قبيل واجب في واجب آخر ٥٠٠

الإيراد عليه ٥٠٠

د) الوجه الرابع: كونهما واجبين مستقلين و سقوط المطلق عند إتيان المقيد ٥٠٠

الإيراد عليه ٥٠٠

هـ) الوجه الخامس: كونهما واجبين مستقلين و عدم سقوط المطلق عند إتيان المقيد ٥٠٠

الإيراد عليه ٥٠٠

الحاصل ٥٠٠

المقام الثاني: أن يلاحظ المطلق بنحو مطلق الوجود ٥٠١

الصورة الأولى: فيها يحمل المطلق على المقيد بلاخلاف ٥٠١

الصورة الثانية: ٥٠١

هنا نظريتان مهمتان ٥٠٢

نظريه المشهور: عدم الحمل ٥٠٢

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) و هي المختار ٥٠٢

الفصل السادس: حمل المطلق على المقيد في المستحبات

(هنا نظريات مهمه بين الأعلام)

النظريه الأولى: عن المشهور و صاحب الكفايه ٥٠٧

الإيراد الأول ٥٠٧

الإيراد الثاني: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٠٧

النظريه الثانيه: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) ٥٠٨

الأول: أن يكون ذا مفهوم ٥٠٨

الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم ٥٠٨

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالقييد ٥٠٨

الرابع: أن يتعلق الأمر في دليل المقيد بالقييد بما هو ٥٠٨

يلاحظ عليه ٥١٠

النظريه الثالثه: تفصيل بعض الأساطين ٥١٠

ص: ٥٤٥

- تفسير المجمل و المبين ٥١٣
- أقسام المجمل ٥١٣
- أما الإجمال الحقيقي ٥١٤
- أما الإجمال الحكمي ٥١٤
- المجمل و المبين من الأمور الواقعيه أو الإضافيه؟ ٥١٤
- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): أنهما من الأمور الإضافيه ٥١٤
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه ٥١٥
- نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): أنهما من الأمور الحقيقيه ٥١٥
- تكليف الفقيه عند مواجهه مع اللفظ المجمل فى كلام الشارع ٥١٥

الآيات:

(أَحَقُّ بَرْدَهُنَّ)..... ٣٤٣

(أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)..... ٣٩٨

(أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)..... ٥٠١

(الْمُطَلَّقَاتُ)..... ٣٥٨

(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ) ٢١١

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)..... ٣٩٨

(بُعُولَتُهُنَّ)..... ٣٥٨

(فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٣٣٧

(فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)..... ٣٧٢

(فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) ٣٣٧

(كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) ١٨٩

(مُكَلِّبِينَ)..... ١٦٢, ١٦١

(وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)..... ٨٨

(وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ

بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) ٣٥٨

(وَ الْوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ) ٢٩

(وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)..... ٢٩

(وَ سَأَلَ الْقُرَيْبَةَ)..... ٢٩

(وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْذَنَ تَحْصُنَا) ٩٢

ص: ٥٤٧

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي..... ٤٢٨

إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرَ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ ٣٠٠

إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الطُّهُورُ وَالصَّلَاةُ ٩٩

اغْسِلْ تَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لِحْمِهِ ٣٨٢

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَحْرِمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا ٣٧٥

بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ..... ٢٧٧

حَلَالَ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه و آله) حَلَالَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ... ٤١٩

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ قَامَا فَنَظَرَا إِلَى الْفَجْرِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا هُوَ ذَا وَقَالَ الْآخَرُ مَا أَرَى شَيْئًا قَالَ: فَلْيَأْكُلِ الَّذِي لَمْ يَشِيتَبِ لَهُ الْفَجْرُ وَقَدْ حَرَّمَ عَلَى الَّذِي زَعَمَ أَنَّهُ رَأَى الْفَجْرَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ:..... ١٨٩

فِي الدَّمِ يَكُونُ فِي التَّوْبِ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ ٤٨١, ٤٨٣

فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةَ..... ١٥٤

كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ..... ١٩٩

كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَ خُرْئِهِ.. ٣٨٢

لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُّهُورٍ..... ٢٧٧

لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ..... ٢٩

لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا حَدَثٌ..... ١٢٢

لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِّيَةَ قَاطِبَةً.... ٢٨١, ٢٨٣, ٢٨٦

هَلَكْتُ وَ أَهْلَكْتُ. فَقَالَ وَ مَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ أَتَيْتُ امْرَأَتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ أَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ: أَعْتَقَ رَقَبَةً ٢٩

وَ مَا خَلَا الْكِلَابَ مِمَّا يَصِيدُ الْفُهُودَ وَ الصُّقُورَ وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ فَلَا تَأْكُلَنَّ مِنْ صَيْدِهِ إِلَّا مَا أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: (مُكَلِّينَ) ١٦١

يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا ٢٨٢

ص: ٥٤٨

الرسول (صلى الله عليه و آله) ٢٩, ٣٢٦, ٣٥٢, ٤٢١, ٤٢٦, ٤٢٨

امير المؤمنين (عليه السلام) ٨٤, ٤٢١, ٤٢٩

الامام الحسين (عليه السلام) ٥٠٩

الامام الباقر (عليه السلام) ٩٩

الامام جعفر الصادق (عليه السلام) ٨٤, ١٦١, ٣٠٠, ٣٨٢, ٤٢١

الف

أبا الحسين البصرى ٢٢٩

ابن زهره ٣٨

أبو المجد الإصفهاني ٧٦

أبى بصير ٨٤, ٣٨٢

أحمد بن محمد ١٨٩

ب

بعض الأساطين ٦٧, ١٠٩, ١٣٢, ١٤٤, ١٨١, ١٨٩, ٢٦٧, ٢٩٠, ٢٩١, ٢٩٢, ٢٩٥, ٢٩٩, ٣٠٢, ٣١٨, ٣١٩, ٣٣٤, ٣٣٦, ٣٥٩,

٣٦٧, ٣٦٨, ٤٠٨, ٤٨٤, ٥٠٢, ٥١٠

ح

الحاجبى ٢٣

الحسين بن سعيد (الأهوازى) ٨٤

ز

زُرارة ١٢٣, ١٦١

الزمخشري.....١٩٥

س

سلطان العلماء.....٤٤٤, ٤٤٥

سَمَاعَةَ.....١٨٩

السيد الجزائري.....١٩٧

السيد الروحاني.....٢٩٤

ص: ٥٤٩

السيد الصدر..... ٤٤٧

السيد المحقق البروجردى ٢٩٩, ٣٠١, ٣٠٢, ٤١٣

السيد المحقق الحكيم..... ٣٠٠, ٣٠٦

السيد المرتضى..... ٣٨, ٨٨, ٩٠, ١٧٩

ش

الشهرستاني..... ٧٦

الشهيد الثاني..... ٢٧٤, ٤٣٧

الشيخ الأنصارى ٤٠, ٤٥, ٧٦, ٩٩, ١٠٠, ١٠٣, ١٥٨, ١٥٩, ١٦٢, ١٩٢, ٢٧٤, ٢٧٥, ٢٧٨, ٢٧٩, ٢٨٥, ٣١٠, ٣١٥, ٣٣٠, ٣٣٤,
٣٨١, ٤١٣, ٤٤٧, ٤٧٩

الشيخ البهائي..... ١٥٧, ٢٣٢

الشيخ الحرّ العاملي..... ٣٨, ٧٣

الشيخ الطوسي..... ١٥٥

ص

صاحب الفصول..... ٢٣٣, ٣٦١, ٤٣٦

صاحب المعالم..... ٧٦, ٣٨٨

صاحب منتقى الأصول..... ٧٦, ٢٩٤

صاحب هدايه المسترشدين..... ٣٦١

ع

عاصم بن حميد..... ٨٤

عبدالله بن سنان..... ٣٨٢

عُثْمَانُ بْنُ عِيسَى ١٨٩

العصدي ٢٤

العلامة أبي المجد النجفي الإصفهاني . ٧٧

العلامة الآملي ٤٤٧

العلامة الحلّي ١٦٤

العلامة المظفر ١٢٠, ١٩٧, ٤٣٧, ٤٤٨, ٤٧٨

عمر بن عبد العزيز ٢٨١

غ

الغزالي ٢٣٠

ف

الفخر الرازي ٢١١

فخر المحققين ٤٠, ١٢٨, ١٢٩

ك

الكليني ١٨٩

م

المحقق ابن إدريس الحلّي ١٣٢

المحقق الإصفهاني ٤٤, ٤٥, ٤٦, ٤٨, ٤٩, ٦٤, ٧١, ٧٣, ٧٤, ٧٦, ١٠٢, ١٠٣, ١٣٢, ١٣٧, ١٥٥, ١٥٩, ١٦٤, ١٦٥, ١٦٨,
١٩١, ٢٠٠, ٢٣٤, ٢٤٨, ٢٤٩, ٢٥٠, ٢٥١, ٢٩٠, ٢٩١, ٢٩٢, ٢٩٣,

ص: ٥٥٠

المحقّق السبزواری..... ٤٤٧

المحقّق الطوسی..... ١٧٩ , ٣٨٨ , ٤٤٧

المحقّق العراقي ٧٥ , ٧٨ , ٧٩ , ١٣٢ , ١٦٢ , ٢٩٠ , ٢٩٧ , ٣٠٦ , ٣١٢ , ٣١٤ , ٣١٥ , ٣٣٤ , ٣٣٦ , ٣٣٧ , ٤٠٩ , ٤١٠ , ٤١٣

المحقّق القمی ٣٠ , ٢٤٧ , ٢٥١ , ٤٣٥ , ٤٦٥

المحقّق النائینی ٣٠ , ٣٩ , ٤٤ , ٤٥ , ٤٦ , ٤٩ , ٥٠ , ٥٤ , ٥٥ , ٦٧ , ١٠١ , ١٠٣ , ١٠٨ , ١١٢ , ١١٤ , ١١٥ , ١١٨ , ١٢١ , ١٢٢ , ١٢٣ , ١٢٤ ,

١٣٢ , ١٣٧ , ١٤١ , ١٤٥ , ١٥٤ , ١٦٢ , ١٦٣ , ١٨١ , ١٨٦ , ١٨٧ , ١٩٥ , ٢٠٧ , ٢١١ , ٢٤٨ , ٢٦٦ , ٢٦٧ , ٢٦٩ , ٢٧٠ , ٢٧٤ , ٢٧٧ , ٢٧٨ ,

٢٨١ , ٢٨٣ , ٢٨٥ , ٢٩٠ , ٢٩٢ , ٢٩٤ , ٢٩٩ , ٣٠٢ , ٣٠٨ , ٣١٢ , ٣١٩ , ٣٢٤ , ٣٢٥ , ٣٣٤ , ٣٣٥ , ٣٥٣ , ٣٥٩ , ٣٦٢ , ٣٦٣ , ٣٦٤ , ٣٦٨ ,

٣٧١ , ٣٧٤ , ٣٨١ , ٣٨٩ , ٣٩٧ , ٤٠٩ , ٤١٠ , ٤١٨ , ٤٣٧ , ٤٣٨ , ٤٣٩ , ٤٤٧ , ٤٧١ , ٤٧٧ , ٤٧٩

المحقّق صاحب الحاشیه..... ١٥٧

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ..... ٨٤

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى..... ١٨٩

ن

نجم الأئمه الرضى ١٩١ , ١٩٥ , ٢٠٠ , ٤٥٦

ص: ٥٥٢

سرشناسه : بهبهانی، محمدعلی، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدید آور : عیون الانظار [کتاب] / محمدعلی بهبهانی.

مشخصات نشر : قم: محمدعلی بهبهانی، ۱۴۳۷ق. = ۲۰۱۶م. = ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۹-۱؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۸-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-

۵۸۱۹-۵؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۸-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۹-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان روی جلد: عیون الانظار فی علم الاصول.

یادداشت : نمایه .

مندرجات : ج. ۱. مبادئ علم الاصول. - ج. ۲. مباحث الالفاظ الاول. - ج. ۳. مباحث الالفاظ الثانی. - ج. ۴. مباحث العقلیه.

عنوان روی جلد : عیون الانظار فی علم الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

موضوع : * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ب/۹۸۵۷ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۴۶۹۷۰

عیون الأنظار / الجزء الأول

- المؤلف: محمد علی البهبهانی

- شابک الجزء الأول: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷

- شايفك الدوره: ١-٣٠١٩-٠٤-٠٠-٦٠٠-٩٧٨

- الطبعه الأولى

- سنه النشر: ١٤٣٦هـ - ق - ١٣٩٤هـ - ش

- السعر: ٣٠٠٠٠

- عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ١

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

عُيُونُ الْأَنْظَارِ

(المجلد الرابع)

المباحث العقلية (١)

الإجزاء و مقدمه الواجب

ص: ٣

البحث الأول: «الإجزاء» / ١٧

مقدمات / ١٩

المقدمة الأولى: موضوع البحث... ١٩

القول الأول: ١٩

القول الثاني: ٢٠

المقدمة الثانية: ٢٢

المطلب الأول: ما هو المراد من «على وجهه» فى عنوان البحث؟. ٢٢

المطلب الثانى: ما المراد من الاقتضاء فى عنوان البحث؟. ٢٧

المطلب الثالث: ما المراد من الإجزاء فى عنوان البحث؟. ٣٢

المقدمة الثالثة: هل الإجزاء من المسائل العقلية أو اللفظية؟. ٣٤

النظرية الأولى: ٣٤

النظرية الثانية: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) .. ٣٥

المقدمة الرابعة: الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّه و التكرار و مسألة تبعية القضاء للأداء ٣٦

أما الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّه و التكرار. ٣٦

أما الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء. ٣٦

ص: ٥

الفصل الأول: إنَّ الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء عن أمره؟ / ٣٩

تنبيه: فى جواز الامتثال بعد الامتثال. ٤٤

النظرية الأولى: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) ٤٤

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره): ٤٤

الطائفة الأولى: ٤٤

الطائفة الثانية: ٤٩

النظرية الثانية: ٤٣

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) فى إبطال الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال: ٤٣

الفصل الثانى: هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى يجزى عن الأمر الواقعى؟ ٤٧

المقام الأول: مقام الثبوت... ٤٩

نظرية صاحب الكفاية (قدس سره): ٤٩

أمّا الصورة الأولى: ٧٠

أمّا الصورة الثانية: ٧١

أمّا الصورة الثالثة: ٧٢

أمّا الصورة الرابعة: ٧٣

المقام الثانى: مقام الإثبات... ٨١

الموضع الأول: مقتضى أدلّه الأوامر الاضطراريه. ٨١

نظرية المحقق الخراسانى (قدس سره): ٨١

نظرية أخرى لبعض الأعلام: ٨٤

نظرية المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٨٥

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٨٦

نظريه المحقق النائيني و العراقي (قدس سرهما): ٨٧

التنبيه الأول: صور المسأله في مقام الإثبات... ٩١

التنبيه الثاني: إذا كان الاضطرار باختيار المكلف... ٩٣

المطلب الأول: هل تشمله إطلاقات الأوامر الاضطراريه؟ ٩٣

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ٩٣

ص: ٦

المطلب الثاني: هل يستحق العقوبه عليه؟ ٩٤

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ٩٤

الموضع الثاني: مقتضى الأصل العملي فى المقام. ٩٤

استدلّ على القول الأوّل بوجهين: ٩٧

الاستدلال على القول الثانى: ٩٧

تقرير الاشتغال بوجهين: ٩٧

الوجه الأوّل: ٩٧

الوجه الثانى: ٩٩

الاستدلال على القول الثالث: ١٠١

الفصل الثالث: هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى؟ / ١٠٥

مقدمه فى ذكر الأقوال: ١٠٧

المقام الأوّل: الأصول العمليه. ١١٣

نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره): ١١٣

المقام الثانى: الأمارات... ١٣٣

المبنى الأوّل: الطريقيه. ١٣٣

أدلّه القول بالإجزاء ١٣٣

الدليل الأوّل: ١٣٣

الدليل الثانى: ١٣٥

الدليل الثالث: ١٣٦

الدليل الرابع: ١٣٧

الدليل الخامس: ١٣٨

الدليل السادس: الإجماع على القول بالإجزاء. ١٤١

الدليل السابع: تحقّق سيره الفقهاء على الإجزاء ١٤٦

الدليل الثامن: ١٤٨

الدليل التاسع: ١٤٩

دليل عدم الإجزاء (على القول بالطريقيه) ١٥١

المبنى الثانى: المنجزيه و المعذريه. ١٥٣

ص: ٧

المبنى الثالث: مسلك جعل الحكم المماثل.. ١٥٤

تفصيل المحقق الإصفهاني (قدس سره) بين العبادات و المعاملات: ١٥٥

المبنى الرابع: مسلك جعل المؤدى منزله الواقع. ١٥٩

التفسير الأول: ١٥٩

التفسير الثاني: ١٥٩

الدليل على الأجزاء على التفسير الثاني: ١٥٩

المبنى الخامس: مسلك السببيه. ١٦١

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ١٦١

بيان أقسام السببيه و تحقيق المسأله: ١٦١

الأولى: السببيه التي نُسبت إلى الأشاعره. ١٦٢

اتفق الأعلام على بطلان هذه السببيه لأوجه: ١٦٢

الثانيه: السببيه التي نُسبت إلى المعتزله. ١٦٣

الثالثه: المصلحه السلوكيه. ١٦٤

البحث الأول: في تصوير المصلحه السلوكيه. ١٦٤

البحث الثاني في الأجزاء بناء على القول بالمصلحه السلوكيه: ١٦٧

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على عدم الأجزاء: ١٦٧

تتميم: إذا شككنا بين الطريقيه و السببيه. ١٦٩

المقام الأول: من حيث الإعاده. ١٦٩

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لعدم الأجزاء: ١٦٩

المقام الثاني: بالنسبه إلى القضاء. ١٧١

بيان صاحب الكفايه (قدس سره): ١٧١

البحث الثاني: مقدمه الواجب / ١٧٣

المقدمه / ١٧٥

الأمر الأول: هذه المسأله من أى قسم من المباحث؟. ١٧٧

القول الأول: إنّها من المسائل الكلاميه. ١٧٧

القول الثانى: إنّها من المسائل الفقهيّه. ١٧٨

ص: ٨

القول الثالث: إنّها من المبادئ الأحكامية للمسائل الأصولية. ١٨٠

القول الرابع: إنّ هذه المسألة أصولية. ١٨٢

الأمر الثاني: ما هو المراد من وجوب المقدمه؟. ١٨٥

الوجه الأوّل: الوجوب العقلي... ١٨٥

الوجه الثاني: الوجوب الإرشادي.. ١٨٥

الوجه الثالث: الوجوب المجازي.. ١٨٥

الوجه الرابع: الوجوب الشرعي الطريقي.. ١٨٥

الوجه الخامس: الوجوب النفسي.... ١٨٦

الوجه السادس: الوجوب الغيرى التبعي.. ١٨٦

الأمر الثالث: إنّ النزاع لا يختص بالوجوب... ١٨٧

الفصل الأوّل: فى ذكر التقسيمات / ١٨٩

الأمر الأوّل: فى تقسيمات المقدمه. ١٩١

التقسيم الأوّل: ١٩٣

المقدمه إمّا داخلية و إمّا خارجيه و الثانيه قسمان.. ١٩٣

الموضع الأوّل: هل يصح إطلاق المقدمه على الأجزاء الداخليه؟. ١٩٤

الموضع الثاني: هل يوجد المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى بناءً على صحه إطلاق المقدمه عليها؟ ١٩٥

القول الأوّل: عدم وجود الاقتضاء. ١٩٥

القول الثاني: وجود الاقتضاء. ١٩٥

الموضع الثالث: هل من مانع يمنع عن اتصافها بالوجوب الغيرى بناءً على ثبوت المقتضى؟ ١٩٦

القول الأوّل: عدم المانع. ١٩٦

القول الثاني: وجود المانع. ١٩٦

خاتمه في ثمره البحث: ٢٠٣

الثمره الأولى: ٢٠٣

التحقيق في هذه الثمره: ٢٠٥

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) لذلك: ٢٠٦

ص: ٩

الثمره الثانيه: ٢٠٦

التقسيم الثاني.. ٢٠٧

مقدمه الوجوب و مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه العلم. ٢٠٧

التقسيم الثالث... ٢١١

المقدمه العقلية و الشرعيه و العاديّه. ٢١١

التقسيم الرابع. ٢١٣

المتقدم و المقارن و المتأخر. ٢١٣

الأمر الأول: الإشكال في الشرط المتأخر. ٢١٤

البيان الأول: ٢١٤

البيان الثاني: ٢١٥

الأمر الثاني: نظريات الأعلام في حلّ هذه المشكله. ٢١٦

الأولى: نظريه المحقق النراقي (قدس سره) ٢١٦

الثانيه: نظريه الشيخ الأنصاري (قدس سره) ٢١٦

الثالثه: نظريه السيد المجدد الشيرازي (قدس سره) ٢١٧

الرابعه: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٢٠

الصوره الأولى: شرائط الحكم. ٢٢٠

التحقيق حول نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٢٠

الصوره الثانيه: شرائط المأمور به. ٢٢٥

الأمر الثاني: في تقسيم الوجوب إلى المطلق و المشروط.. ٢٣١

المقدمه. ٢٣٣

المطلب الأول: تعريف المطلق و المشروط .. ٢٣٣

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٣٤

المطلب الثاني: هل هذا التقسيم من تقسيمات الوجوب أو الواجب؟. ٢٣٥

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٣٥

المطلب الثالث: ٢٣٦

الناحيه الأولى: ٢٣٧

القيود المأخوذه في الأدله ترجع إلى الهياه أو الماده؟. ٢٣٧

ص: ١٠

الموضع الأوّل: فى ذكر الأقوال. ٢٣٧

القول الأوّل: ٢٣٧

القول الثانى: ٢٣٧

القول الثالث: ٢٣٨

الموضع الثانى: فى ذكر الأدلّه. ٢٣٩

الوجه الذى استدّلوا بها على عدم إمكان رجوع الشرط إلى الهياه: ٢٣٩

الوجه الأوّل: ٢٣٩

الوجه الثانى لعدم إمكان رجوع الشرط إلى الهياه: ٢٤٣

الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى «إن قلت». ٢٤٥

الناحيه الثانيه: ٢٥٥

إذا تردّد أمر القيد بين الرجوع إلى المادّه أو الهياه فما مقتضى الأصل؟. ٢٥٥

المقام الأوّل: مقتضى الأصل اللفظى.. ٢٥٥

الاستدلال الأوّل للشيخ (قدس سره) ٢٥٥

الدعوى الكبرى: ٢٥٦

الدعوى الصغرى: ٢٦٢

الاستدلال الثانى للشيخ (قدس سره): ٢٦٣

تنبيه. ٢٦٦

تحقيق المحقق الخوئى (قدس سره) حول معنى الإطلاق والتقييد فى الهياه والمادّه: ٢٦٦

المقام الثانى: مقتضى الأصل العملى... ٢٦٨

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب... ٢٦٩

التقسيم الأول: الواجب المعلق و المنجز. ٢٧١

الموضع الأول: في ما أُورد على صاحب الفصول (قدس سره) ٢٧٢

الموضع الثاني: في إمكان الواجب المعلق ثبوتاً ٢٧٦

فيه قولان: ٢٧٦

القول الأول: استحاله الواجب المعلق.. ٢٧٦

الدليل الأول على الاستحاله: ٢٧٦

الدليل الثاني على الاستحاله: ما ذكره في الكفايه. ٢٨٥

الدليل الثالث على الاستحاله: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ٢٨٥

ص: ١١

القول الثاني: إمكان الواجب المعلق.. ٢٨٦

الموضع الثالث: ثمره البحث عن الواجب المعلق.. ٢٨٨

المقدمه: ٢٨٩

المطلب الأول: الامتناع بالاختيار هل ينافى الاختيار؟ ٢٨٩

المطلب الثاني: ٢٩٠

المسألة الأولى: المقدمات الوجوديه المفوته. ٢٩١

المقام الأول: مقام الثبوت... ٢٩١

المقام الثاني: مقام الإثبات... ٣٠١

المسألة الثانية: وجوب التعلم. ٣٠٣

الصورة الأولى: إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء. ٣٠٣

الصورة الثانية: إذا احتمل الابتلاء. ٣٠٧

المسألة الثالثة: ٣١٣

تنبيه: ٣١٤

المطلب الأول: هل يجب التعلم على الصبي غير البالغ؟ ٣١٤

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على القول الأول: ٣١٤

المطلب الثاني: وجوب التعلم نفسى أو غيرى أو تهيوى أو إرشادى أو طريقي؟ ٣١٦

الوجه الأول: الوجوب النفسى.... ٣١٦

الاستدلال على الوجوب النفسى: ٣١٦

الوجه الثاني: الوجوب الغيرى.. ٣١٨

الاستدلال على الوجوب الغيرى: ٣١٨

الوجه الثالث: الوجوب التهيؤى.. ٣١٩

الوجه الرابع: الوجوب الإرشادى ٣١٩

الاستدلال على الوجوب الإرشادى: ٣١٩

الوجه الخامس: الوجوب الطريقي.. ٣٢٣

الاستدلال على الوجوب الطريقي: ٣٢٣

المطلب الثالث: هل تارك تعلم مسائل الشك و السهو المبتلى بها فاسق؟ ٣٢٦

التقسيم الثانى: الواجب النفسى و الغيرى.. ٣٢٩

الموضع الأول: تعريف الواجب النفسى و الغيرى.. ٣٢٩

الأول: تعريف المشهور ٣٢٩

ص: ١٢

الثاني: تعريف الشيخ الأنصاري (قدس سره) ٣٣٠

الثالث: تعريف صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٣٢

الرابع: تعريف المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٣٥

الخامس: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٣٨

السادس: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٤٠

الموضع الثاني: إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى فما مقتضى الأصل؟. ٣٤٢

المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظى.. ٣٤٢

الأولى: نظريه الشيخ (قدس سره) ٣٤٢

الثانيه: نظريه المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤٣

الثالثه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٤٦

الرابعه: نظريه المحقق الإيرواني (قدس سره) ٣٤٦

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملى... ٣٤٨

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤٨

الثانيه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٥٠

الثالثه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) فى الصوره الرابعه حول الجهات الثلاث... ٣٥٣

الرابعه: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) حول الجهات الثلاث... ٣٥٤

التنبيه الأول: فى ترتب الثواب و العقاب على الواجب النفسى و الغيرى.. ٣٥٩

المطلب الأول: فى بيان وجوه ترتب الثواب و العقاب... ٣٥٩

المطلب الثاني: إن ترتب الثواب على امثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالفضل؟ ٣٦٢

القول الأول: ٣٦٢

القول الثاني: ٣٦٢

تحقيق السيد المحقق الخوئي (قدس سره): ٣٦٢

المطلب الثالث: ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى .. ٣٦٣

المطلب الرابع: إنَّ ثواب امتثال الأمر الغيرى هل يكون غير ثواب امتثال الأمر النفسى؟ ٣٦٣

القول الأول: ٣٦٣

استدلال القائلين بوحده الثواب: ٣٦٣

ص: ١٣

القول الثاني: تعدد الثواب... ٣٦٤

استدلال القائلين بتعدد الثواب: ٣٦٤

التنبيه الثاني: منشأ عباديه الطهارات الثلاث... ٣٦٥

القول الأول: منشؤها الأمر الغيرى.. ٣٦٦

القول الثاني: منشؤها الأمر النفسى الاستجابى.. ٣٦٧

القول الثالث: منشؤها الأمر النفسى الضمنى.. ٣٧١

القول الرابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٧٢

القول الخامس: نظريه بعض الأساطين.. ٣٧٣

القول السادس: ٣٧٣

التقسيم الثالث: الواجب الأصلى و التبعى.. ٣٧٥

تفسير الأصاله و التبعيه بحسب مقام الثبوت: ٣٧٥

تحقيق المحقق الإصفهانى (قدس سره): ٣٧٦

بيان مناط الغيريه و مناط التبعيه: ٣٧٦

تفسير الأصاله و التبعيه بحسب مقام الإثبات: ٣٧٧

الفصل الثانى: فى تحقيق المسأله / ٣٧٩

الأمر الأول: فى ذكر الأقوال و مناقشتها ٣٨١

أما الأقوال فهى خمس: ٣٨١

القول الأول: ما عن صاحب المعالم (قدس سره) ٣٨١

القول الثانى: ما عن الشيخ الأنصارى (قدس سره) ٣٨١

القول الثالث: ما عن صاحب الفصول (قدس سره) ٣٨٢

القول الرابع: ما عن المشهور. ٣٨٢

القول الخامس: مختار المحقق صاحب الحاشيه و المحقق النائيني (قدس سرهما) .. ٣٨٣

و أما مناقشه الأقوال: ٣٨٤

تنبيه حول تفسير نظريه الشيخ الأنصارى (قدس سره): ٣٩٠

أدله سبعة على القول بوجوب المقدمه الموصله: ٤٠٠

الدليل الأوّل: لصاحب الفصول (قدس سره) ٤٠٠

الدليل الثانى: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا ٤٠١

ص: ١٤

الدليل الثالث: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا ٤٠٢

الدليل الرابع على وجوب خصوص المقدمه الموصله: ٤٠٣

الدليل الخامس: ٤٠٥

الدليل السادس: ٤٠٧

الدليل السابع: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من الحصه التوأمه. ٤١١

تقرير المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الخامس: ٤١٣

الأمر الثاني: ٤١٥

مقتضى الأدله اللفظيه و العقليه فى مسأله وجوب المقدمه. ٤١٥

قد استدلوا على القول الأول بوجوه نذكر أربعة منها: ٤٢٠

الوجه الأول: ٤٢٠

تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله): ٤٢٣

الوجه الثاني: ٤٢٣

الوجه الثالث: ٤٢٤

الوجه الرابع: ٤٢٥

الاستدلال على القول الثاني: ٤٢٦

الاستدلال على القول الثالث: ٤٢٧

الاستدلال على القول الرابع: ٤٢٨

الأمر الثالث: ٤٣١

مقتضى الأصل العملى ... ٤٣١

أمّا الأصل فى المسأله الأصوليه: ٤٣١

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): ٤٣١

الثانيه: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) .. ٤٣٢

أمّا الأصل في المسأله الفرعيه: ٤٣٣

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): استصحاب عدم الوجوب أو أصله البراءه. ٤٣٣

تذنيب: في ثمره البحث عن مقدّمه الواجب / ٤٣٧

الثمره الأولى: ٤٣٧

ص: ١٥

الثمره الثانيه: ٤٣٨

الثمره الثالثه: ٤٣٩

الثمره الرابعه: ٤٤١

الثمره الخامسه: ٤٤٣

الثمره السادسه: ٤٤٥

خاتمه فى مقدمه المستحب و الحرام و المكروه / ٤٥١

أما مقدمه المستحب: ٤٥١

أما مقدمه الحرام أو المكروه: ٤٥١

النظريه الأولى: ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره): ٤٥١

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٤٥٢

الفهارس .. ٤٥٥

ص: ١٦

فيه مقدمات و ثلاثه فصول

الفصل الأول: إن الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء عن أمره؟

الفصل الثانى: هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى يجزى عن الأمر الواقعى؟

الفصل الثالث: هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى؟

ص: ١٧

المقدمة الأولى: موضوع البحث

إشارة

و فيه قولان:

القول الأول:

إنَّ عبارته القدمات في عنوان البحث هو أنَّ الأمر بشيء (إذا أتى به على وجهه) هل يقتضى الإجزاء أو لا؟^(١) و موضوع البحث حينئذ هو الأمر.

ص: ١٩

١- في الذريعة، ج ١، ص ١٢١ و ١٢٢: «فصل في الأمر هل يقتضى إجزاء الفعل المأمور به؟ إعلم أنَّ جميع الفقهاء يذهبون إلى أنَّ إمتثال الفعل المأمور به يقتضى إجزائه و ذهب قوم إلى أنَّ إجزائه إنَّما يعلم بدليل، وغير ممتنع ألا يكون مجزياً و الكلام في هذا الموضوع إنَّما هو في مقتضى وضع اللغة و عرفها و أما عرف الشرع فإنَّنا قد بيَّنا أنَّه قد استقر على أنَّ فعل المأمور به على الحد الذي تعلق به الأمر يقتضى الإجزاء». و في عده الأصول (ط.ج)، ج ١، ص ٢١٢ و ٢١٣: «فصل: ذهب الفقهاء بأجمعهم و كثير من المتكلمين إلى أنَّ الأمر بالشئ يقتضى كونه مجزياً إذا فعل على الوجه الذي تناوله الأمر و قال كثير من المتكلمين إنَّه لا يدل على ذلك و لا يمتنع أن لا يكون مجزياً و يحتاج إلى القضاء و الصحيح هو الأول». و في معارج الأصول (ط.ق)، ص ٧٢: «المسألة الثانية: الأمر يقتضى الإجزاء نعى بذلك سقوط التعبّد عند الإتيان بالمأمور [به]». و في مبادئ الوصول، ص ١١٦: «البحث الخامس عشر في أنَّ الأمر يقتضى الإجزاء، الحق ذلك و المراد بالإجزاء خروجه عن عهده التكليف بفعل المأمور به على وجهه». و في قوانين الأصول ص ١٢٩: «قانون: الحق أنَّ الأمر يقتضى الإجزاء و تحقيق هذا الأصل يقتضى رسم مقدمات». و في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٧٠٠ و ٧٠١: «رابعها أنَّهم اختلفوا في دلالة الأمر على الإجزاء بفعل المأمور به على وجهه و عدمها». و في الفصول الغرويه، ص ١١٦: «فصل: اختلفوا في أنَّ الأمر بالشئ هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟».

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) عدل عن القول الأول و اختار قولاً آخر و قال (قدس سره): «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء»^(١)، فموضوع البحث عنده إتيان المأمور به.

توجيه المحقق الإصفهاني (قدس سره) للقول الثاني:

المحقق الإصفهاني (قدس سره) وجهه^(٢) بأنَّ «الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شؤونه لا من مقتضيات الأمر و لواحقه»، لأنَّ الإجزاء و سقوط الأمر متوقّف

ص: ٢٠

١- كفايه الأصول، ص ٨١

٢- فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٥ عند التعليقه على قوله «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء»: «إنّما عدل (قدس سره) عمّا فى عبارات الأكثرين من أنّ الأمر بشىء إذا أتى به على وجهه يقتضى الإجزاء لأنَّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شؤونه، لا من مقتضيات الأمر و لواحقه بداهة أنّ مصلحه المأمور به المقتضيه للأمر إنّما تقوم بالمأتى به، فتوجب سقوط الأمر إمّا نفساً أو بدلاً، فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر، و مجرد دخاله الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث، بعد ما عرفت من أنّ الإقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر، فجعل الأمر موضوعاً و إرجاع الإقتضاء إليه بلا وجه».

على حصول مصلحة المأموره و هذه المصلحه توجد بوجود المأتى به و على هذا اقتضاء سقوط الأمر قائم بإتيان المأموره لا بالأمر.

و الحق هو القول الثانى و أن موضوع البحث إتيان المأمور به لأنه المقتضى للإجزاء.

ص: ٢١

و فيها مطالب ثلاثه: (١)

المطلب الأول: ما هو المراد من «على وجهه» في عنوان البحث؟

هنا أقوال ثلاثه:

القول الأول:

و هو مختار صاحب الكفايه (٢) و المحقق العراقي (٣) (قدس سرهما) و بعض الأساطين (٤).

إن المراد هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً.

أمّا القيود المعتمده في المأموره شرعاً فيكفي فيها عنوان المأموره لأنّه مع فقد هذه القيود لا يصدق على المأتى به أنه هو المأموره.

و أمّا القيود المعتمده في المأموره عقلاً - مثل قصد القربه على رأى صاحب

ص: ٢٢

-
- ١- إن هنا أموراً أربعه تعرّضها صاحب الكفايه (قدس سره) نذكر الثلاثه الأولى هنا و الرابع في المقدمه الرابعه.
 - ٢- في كفايه الأصول، ص ٨١: «أحدها: الظاهر أنّ المراد من (وجهه) في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العباده».
 - ٣- في نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٢٢: «نقول: إنّ من العناوين الواقعه في حيز موضوع البحث كلمه (على وجهه) و الظاهر أنّ المراد منها كما قرّبه في الكفايه هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى المأمور به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً كقصد الامتثال مثلاً».
 - ٤- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٥٣: «و بما ذكرنا ظهر أنّ تعبير الكفايه أتقن من تعبير صاحب المفاتيح - حيث قال: إذا أتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتمده شرعاً - لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره بل المعتمده له هو العقل ... و الحاصل أنّ ما ذكره المحقق الخراساني هو الصحيح».

الكفايه (قدس سره) من استحاله أخذه في المأموره شرعاً- فهي أيضاً لا بدّ من أخذه لأنّ الغرض المترتب على المأموره لا يتحقّق إلّا مع هذه القيود. (١)

القول الثاني:

إشاره

و هو مختار السيد المجاهد الطباطبائي (٢) و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) (٣).

إنّ المراد من هذه الكلمه هو خصوص الكيفيه المعتبره في المأموره شرعاً.

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):

أولاً: على هذا البيان كلمه «على وجهه» يكون قيداً توضيحياً حيث إنّ لا بدّ من حصول جميع الأجزاء و الشروط الشرعيه حتّى يصدق عنوان المأموره مع أنّ الأصل في القيود الاحترازيه (٤).

ثانياً: «إنّه يلزم خروج التعبيديات عن حريم النزاع بناءً على المختار ... من أنّ قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلاً لا من قيود المأموره شرعاً».

ص: ٢٣

١- و في وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ج ١، ص ٢٣٨: «الظاهر أنّ المراد بوجهه في عنوان النزاع هو ما ذكره في الكفايه». و في المحاضرات (مباحث أصول الفقه) ج ١، ص ١٩١: «الظاهر إنّ المراد من وجهه في عناوين كلماتهم ما ذكره في الكفايه و هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى به على ذلك النهج شرعاً أو عقلاً».

٢- في مفاتيح الأصول، ص ١٢٥: «إذا أتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً بأن يكون جامعاً لجميع الأجزاء و الشروط و خالياً عن جميع الموانع صار ممثلاً و خرج عن التكليف به و لا يجب إعادته لا في الوقت و لا في خارجه».

٣- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٠ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢١.

٤- في كفايه الأصول، ص ٨١: «لا خصوص الكيفيه المعتبره في المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحياً، و هو بعيد».

((١)):

«إنَّ ما أفاده (قدس سره) إنّما يقوم على أساس نظريته (قدس سره) من استحاله أخذ قصد القربة قيلاً في المأموره شرعاً و إنّما هو قيد فيه عقلاً... أمّا بناء على نظريتنا من إمكان أخذه إبتداء في المأموره أو على نظريه شيخنا الأستاذ [أى المحقق النائيني (قدس سره)] من إمكان أخذه بمتّم الجعل و لو بالأمر الثانى فلامحاله يكون القيد توضيحياً لا تأسيسياً حيث لا يفيد وجوده على هذا أزيد من الإتيان بالمأموره بتمام أجزائه و شرائطه.»

كما أنه أجاب عنه المحقق البروجردى (قدس سره)

((٢)):

إنّ قيد «على وجهه» المذكور فى كتب القدماء مع أنّ القول باعتبار قصد القربة عقلاً من النظريات المستحدثه فلا بدّ من تفسيره على رأى القدماء. ((٣))

ص: ٢٤

١- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣١ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢١.

٢- فى نهايه الأصول، ص ١٢٥: «و فيه أنّ ما ذكرت من عدم إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به كلامٌ حدث من زمن الشيخ الأنصارى (قدس سره) و زياده قيد على وجهه فى العنوان سابقه على زمنه، فليس إزدياده فى العنوان لشمول مثل القربة و نحوها و لعل إزدياده فيه إنّما هو لردّ عبد الجبار قاضى القضاة فى الرى من قبل الديالمه حيث إستشكل على الأجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثم إنكشف كونه محدثاً فإنّ صلاته باطله غير مجزيه مع إمتثاله الأمر إستصحابى و وجه رده بذلك أنّ المأمور به فى هذا المثال لم يؤتّ به على وجهه من جهه أنّ الطهاره الحديثيه بوجودها الواقعي شرط.»

٣- فى جواهر الأصول، ج ٢، ص ٢٨٧ فى التعليقه: «قلت: قد سبق الأستاذ (قدس سره) سماحه أستاذنا الأعظم البروجردى (قدس سره) إلى قدمه إعتبار قيد "على وجهه" فى عنوان المسأله، و قال على ما فى تقرير بحثه: و لعلّ إزدياده إنّما هو لردّ عبد الجبار قاضى القضاة فى الرى من قِبَل الديالمه، حيث إستشكل على الأجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثم إنكشف كونه محدثاً، بأنّ صلاته باطله غير مجزيه مع امتثال الأمر الاستصحابى و وجه رده بذلك: أنّ المأمور به فى المفروض لم يؤتّ به على وجهه من جهه أنّ الطهاره الحديثيه بوجودها الواقعي شرط. قلت: و الإنصاف أنّ إشكال العلمين - دام ظلهم - غير وارد على المحقق الخراسانى قدس سره، و ما أفاده مناقشه فى المثال.»

((١)):

إن القيود العقلية ليست منحصره في قصد القربه بل قد ذكروا قيوداً عقلية أخرى مثل عدم ابتلاء متعلق الأمر بالمزاحم و مثل الفوريه فإن أخذها في متعلق الأمر عند بعض الأصوليين بحكم العقل.

القول الثالث:

إشارة

((٢)):

إن المراد من «على وجهه» هو الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب ((٣)) أى قصد الوجوب في الواجبات و قصد الاستحباب في المستحبات.

ص: ٢٥

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٥٣: «و لا يرد عليه ما ذكره السيد البروجردى ... و ذلك لأن قصد الأمر هو واحد من القيود التي لم يمكن للشارع أخذها، فكان المعتبر لها هو العقل، كما أشرنا إلى ذلك، فالمعتبرات العقلية متعدده كعدم ابتلاء متعلق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم و كالفوريه حيث قيل بأنها معتبره بحكم العقل في المتعلق إلى غير ذلك فما ذكره (رحمه الله) في الإشكال على صاحب الكفايه غير وارد».

٢- في مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ١١٣ و (ط.ق)، ص ١٩: «و قد يتوهم أن المراد به هو وجه الأمر الموجود في ألسنه المتكلمين من نيه الوجوب أو الندب و يزيفه دخول كلمه على عليه إذا المناسب على ذلك التقدير هو دخول اللام».

٣- في جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٠٠ - ٢٠١: «إختلف في نيه الوضوء على أقوال: فقليل بالإكتفاء بالقربه و هو قول الشيخ في النهايه و قيل بالإكتفاء برفع الحدث أو إستباحه فعل مشروط بالطهاره - و هو قوله في المبسوط و الظاهر أنه يريد به مع القربه و قيل بإعتبار الإستباحه و ينسب إلى المرتضى و قيل بالقربه و الوجوب أو الندب و هو مذهب صاحب المعتبر في الشرائع و قيل بهما مع الرفع و الإستباحه معا و هو مذهب أبى الصلاح و جماعه و قيل بالقربه و الوجه من الوجوب و الندب أو وجههما و أحد الأمرين من الرفع و الإستباحه و هو إختيار المصنف و جمع من الأصحاب و هو الأصح» فالأقوال الثلاثه الأخيره مشتركه في إعتبار قصد الوجه». و في شرح اللمعه، ج ١، ص ٤٢٨ في بحث الصلاه على الميت: «و في إعتبار نيه الوجه من وجوب و ندب - كغيرها من العبادات - قولان للمصنف في الذكري». و في شرح اللمعه، ج ١، ص ٧٠٥ في بحث سجده السهو: «و إختلف أيضا إختياره في إعتبار نيه الأداء أو القضاء فيهما و في الوجه و إعتبارهما أولى». و في كفايه الأحكام، ج ١، ص ٩٠ في كتاب الصلاه: «و المشهور بينهم وجوب نيه الوجه و ظاهر التذكرة إتفاق الأصحاب عليه و هو غير بعيد». و في كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى، ج ١، ص ٢٤٨: يجب أيضا قصد (الوجه) الذى وقع عليه العباده من الوجوب و الندب (و) لا يكفى قصد (التقرب) بها بل عن

التذكرة الإجماع عليه» إلخ. و في فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٤: «و إطلاقهم إعتبار نيه الوجه» و في ص ٧٥: «إلا أن شبهه إعتبار نيه الوجه - كما هو قول جماعه بل المشهور بين المتأخرين - جعل الإحتياط في خلاف ذلك». و في جواهر الكلام، ج ٢، ص ٨١ - ٨٢ في بحث الوضوء: «و كيفيتها أن ينوى الوجوب) في الواجب (أو الندب) في المندوب كما هو خيره المنتهى و الإرشاد و التحرير و الشهيد في اللمعه و الألفيه و هو المنقول عن الغنيه و المهذب و الكافي و ربما نقل عن الراوندى و ابن حمزه و نسب إلى الأكثر في بعض حواشى الألفيه و في آخر أنه المفتى به و عن كتب أهل الكلام من مذهب العدليه أنه يشترط في إستحقاق الثواب على واجب أن يوقعه لوجوبه أو وجه وجوبه و لعله لذا قال في القواعد " إنه يجب أن يوقعه لوجوبه أو وجه وجوبه على رأى " كما هو ظاهر اختيار السرائر والتذكرة وجامع المقاصد و فسر الوجه بأنه اللطف عند أكثر العدليه و أنه ترك المفسده اللازمه من الترك عند بعض المعتزله والشكر عند الكعبي ومجرد الأمر عند الأشعريه وعن الروضه دعوى الشهره على وجوب نيه الوجوب في الصلاه بل في ظاهر التذكرة الاجماع عليه هناك و لعله يفرق بين الصلاه و بين ما نحن فيه كما ستسمعه إن شاء الله تعالى ... و على كل حال فأقصى ما يمكن أن يستدل به لهم أن الأمثال بالمأمور به لا يتحقق إلا بالإتيان به على وجه المطلوب و هذا لا يحصل إلا- بالإتيان بالواجب واجبا و الندب ندبا و بأن الوضوء يقع تاره على وجه الوجوب وأخرى على الندب و لما كان الفعل قابلا لأن يقع لكل منهما كان تخصيصه بأحدهما محتاجا إلى نيه لأن قصد جنس الفعل لا يستلزم وجوهه ... و لا يخفى عليك ما في الجميع» إلخ.

أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره):

أولاً: إنه غير معتبر عند معظم الأصحاب.

ثانياً: إن من اعتبره لم يعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات.

ص: ٢٦

ثالثاً: إنّ الخصوصيات المعتمده فى الواجبات كثيره و لا وجه لاختصاص قصد الوجه بالذكر (١).

و الحاصل أن الحق هو القول الثانى و أنّ المراد من «وجهه» فى عنوان البحث هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً و إن لم يكن قصد القربه فى العباديات معتبرا عقلا فلا بأس لأن القيود العقلية ليست منحصره فيه.

المطلب الثانى: ما المراد من الإقتضاء فى عنوان البحث؟

إشاره

إنّ الإقتضاء قد يكون بمعنى الكشف و الدلاله و قد يكون بمعنى العليه و التأثير.

فهنا قولان:

القول الأول:

الإقتضاء - بناء على مسلك القدماء فى عنوان البحث من أنّ الأمر يقتضى الإجزاء أو لا؟ - يكون بمعنى الكشف و الدلاله حيث إنّ حيثيه الأمر حيثيه الكاشفيه و الدلاله. (٢)

ص: ٢٧

١- فى كفايه الأصول، ص ٨١: «و لا الوجه المعتمده عند بعض الأصحاب فإنّه - مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار».

٢- فى وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ص ٢٣٨ و ٢٣٩: «لا- يخفى أنّ العمده فى عقد البحث فى تلك المسأله هو إقتضاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى الذى هو باب واسع يجرى فى العبادات و المعاملات بل فى تبدل الرأى و الإجتهد و التقليد و الأمر الإضطرارى عن الأمر الواقعى الأولى الذى هو أيضا باب واسع يجرى فى العبادات كالوضوء مع الجيره أو التقية و أمثالهما، و فى المعاملات كالعقد بالإشاره للأخرس و نحوه . و العمده فى محل البحث و هو الأمر الظاهرى و الإضطرارى هى دلالة دليلهما، و أنّ أدله الأوامر الظاهريه أى الأمارات و الأصول كصدق العادل و لاتنقض اليقين بالشك هل تدل على الأمر بالعمل بهما على وجه الطريقيه و الكاشفيه و المعذريه حتى لاتقتضى الإجزاء عند إنكشاف الخلاف و تخلفها عن الواقع و عدم إصابتها الواقع، أو على وجه السببيه و الموضوعيه و جعل البدل حتى لاتقتضى الإجزاء؟ و أنّ أدله الأوامر الإضطراريه هل تدل على البدليه المطلقه حتى لاتقتضى الإجزاء، أو البدليه ما دام العذر حتى لاتقتضى الإجزاء؟ فعلى هذا المراد من الإقتضاء فى محل النزاع هو الإقتضاء بنحو الكشف و الدلاله لا بنحو السببيه و العليه».

الإقتضاء يكون بمعنى العلية و التأثير بناء على ما أفاده صاحب الكفايه (١) و المحقق الإصفهاني (٢) و المحقق الخوئي (قدس سره) (٣) لأن إتيان المأمور به و حصول الغرض موجب لسقوط الأمر لأنّ أمد الأمر ينتهي بحصول الغرض فإذا حصل الغرض سقط الأمر بانتهاه أمده.

ص: ٢٨

١- فى كفايه الأصول، ص ٨١: «ثانيها الظاهر أنّ المراد من الإقتضاء ههنا الإقتضاء بنحو العلية و التأثير، لا بنحو الكشف و الدلاله، و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الطبيعه».

٢- فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٧ و ٣٦٨ عند التعليقه على قوله «الظاهر أنّ المراد من الإقتضاء»: «ينبغى أن يراد من الإقتضاء ما هو المبحوث عنه فى المقام لا- ما هو المذكور فى العنوان فإنّ الإقتضاء المنسوب إلى الاتيان لا يكاد يراد منه غير العلية و التأثير كما أنّ المنسوب إلى الأمر فى كلمات الأكثر لا يكاد يراد منه غير الكشف و الدلاله فما ينبغى التكلم هنا هو أنّ الإقتضاء الذى يناسب البحث عنه فى هذه المسأله هو الإقتضاء الثبوتى دون الاثباتى كما فى العنوان، و لذا نسب إلى الإتيان و عليه يحمل العبارة».

٣- فى المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣١-٣٢ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢١ و ٢٢٢: «الثالث: ما هو المراد من الإقتضاء؟ ذكر المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) ما هذا لفظه ... ما أفاده (قدس سره) متين جداً و السبب فى ذلك واضح و هو أنّ غرض المولى متعلق بإتيان المأمور به بكافه أجزائه و شرائطه فإذا أتى المكلف بالمأمور به كذلك حصل الغرض منه لا محاله و سقط الأمر، ضروره أنّه لا يعقل بقائه مع حصوله، كيف حيث إنّ أمده بحصوله فإذا حصل إنتهى الأمر بانتهاه أمده و إلّا لزم الخلف أو عدم إمكان الإمتثال أبداً، و هذا هو المراد من الإقتضاء فى عنوان المسأله لا العله فى الأمور التكوينيّه الخارجيه كما هو واضح».

و قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): (١) «إن أريد من الإجزاء إسقاط التعبد به رأساً ثانياً أو إسقاط الإعادة و القضاء فالتعبير بالافتضاء و تفسيره بالعليه و التأثير مسامحة في التعبير و التفسير لأن سقوط الأمر يكون بملاحظه سقوط غرضه و المعلول ينعدم بانعدام علته فلا افتضاء و لا عليه في البين بل هنا انتفاء العلية و الافتضاء.

و أما إذا أريد من الإجزاء كفايه المأتي به عن الأمور به فالإجزاء بهذا المعنى لازم اشتغال المأتي به على الأمور به بحدوده و قيوده و على مصلحه الواقع عيناً أو بدلاً، فافتضاء المأتي به للإجزاء بهذا الوجه من باب افتضاء الملزوم للآزمه العقلي فلا مسامحة لا في التعبير و لا في التفسير».

الإشكال الذي نقله في الكفايه و بنى عليه بعض الأساطين (حفظه الله) نظريته:

الإشكال الذي نقله في الكفايه (٢) و بنى عليه بعض الأساطين (حفظه الله) نظريته:

إن بحث الإجزاء عقلي بالنسبه إلى الكبرى و هي أنه هل يجزى الإتيان بالأمور به عن نفس ذلك الأمر (أى يجزى الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعي عن

ص: ٢٩

١- في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٧: «إن التعبير بالافتضاء و تفسيره بالعليه و التأثير، مسامحة في التعبير و التفسير؛ إذ سقوط الأمر بملاحظه عدم بقاء الغرض على غرضيته و دعوته، و المعلول ينعدم بانعدام علته، لا أن القائم به الغرض عله لسقوط الأمر؛ لأن الأمر عله لوجود الفعل في الخارج، فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليه الشئ لعدم نفسه، بل سقوط الأمر لتماميه اقتضائه و انتهاء أمده. فافهم جيداً». و في الهامش: «قولنا: ثم إن التعبير الخ هذا إذا أريد من الإجزاء إسقاط التعبد به رأساً ثانياً أو إسقاط الإعادة و القضاء و أما إذا أريد من الإجزاء كفايه المأتي به عن الأمور به ...»

٢- . في كفايه الأصول ص ٨١: «إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره و أما بالنسبه إلى أمر آخر كالاتيان بالأمور به بالأمر الإضطراري أو الظاهري بالنسبه إلى الأمر الواقعي فالتزاع في الحقيقة في دلاله دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد».

الأمر الواقعي و بالمأموره بالأمر الاضطراري عن الأمر الاضطراري و بالمأموره بالأمر الظاهري عن الأمر الظاهري) و أمّا بالنسبه إلى البحثين الصغريين و هما أجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي و أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي فالبحث لفظي و يكون الاقتضاء حينئذ بمعنى الكشف و الدلاله لأنّ النزاع في الحقيقه في دلاله دليلهما، و النزاع المهمّ هو في البحثين الصغريين. (١١)

أجاب عنه صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سره)

إنّ دليل الأمر الاضطراري و الظاهري إن دلّ على تنزيل المأمور به الاضطراري و الظاهري منزله المأمور به الواقعي و بدليتهما عنه فالإتيان بهما علّه

ص: ٣٠

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٥٤: «كون بحث الإجزاء عقلياً إنّما هو بالنظر إلى كبرى البحث، حيث نقول: هل الإتيان بالمأمور به- بأي أمرٍ- يجزى عن ذلك الأمر أو لا؟ لكن بالنظر إلى صغرى البحث في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، و أجزاء الأمر الإضطراري عن الأمر الإختياري، فالبحث لفظي، لأنّه يعود إلى حدّ دلاله أدلّه الحكم الظاهري و أدلّه الحكم الإضطراري فما ذهب إليه صاحب الكفايه من جعل المسأله عقليه و أنّ الإقتضاء بمعنى العليه، إنّما يتم في الكبرى، لا- في الصغرى و لا- يخفى أنّ المهمّ في مسأله الإجزاء هو البحث الصغرى في الموردين، فلا- وجه لجعل البحث عنهما تطفلياً و لعلّه قدس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله: فافهم إذن لا بدّ من التفصيل، و عليه يكون الإقتضاء بمعنى العليه بالنظر إلى كبرى البحث و بمعنى الدلاله بالنظر إلى البحوث الصغريين». و في نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٢٣: «و من العناوين كلمه الإقتضاء و الظاهر أنّ المراد منها أيضاً هو الإقتضاء بنحو العليه و التأثير بحسب مقام الثبوت لا الإقتضاء بنحو الكشف و الدلاله بحسب مقام الإثبات، و من ذلك أيضاً نسب الإجزاء في عنوان البحث إلى الإتيان دون مدلول الصيغه. نعم في الإجزاء بالنسبه إلى المأمور به بالأمر الإضطراري و الظاهري يمكن أن يقال بأنّ الإقتضاء فيهما هو الإقتضاء بنحو الكشف و الدلاله نظراً إلى رجوع جهه البحث حينئذ إلى مدلول الصيغه من جهه الدلاله على وفاء المأتي به الإضطراري بمصلحه المأمور به الإختياري».

لسقوط الأمر الواقعي و إلا فلا فالإقتضاء هنا أيضاً بمعنى العلية. (١)

و الحاصل أن الحق - بناء على كون موضوع البحث إتيان الأمور به الذي مرّ في المطلب الأول و كون المراد من الأجزاء كفايه المأتي به عن الأمور به الذي يأتي في المطلب الثالث - إرادته العلية و التأثير من الأمور به في البحث الكبرى و الصغرى معا.

ص: ٣١

١- في كفايه الأصول، ص ٨٢: «قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الإقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أن العمده في سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف في دلاله دليلهما هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للأجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته؟ و يكون النزاع فيه صغورياً أيضاً بخلافه في الأجزاء بالإضافة إلى أمره فإنه لا يكون إلا كبرورياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم». في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٨ و ٣٦٩ عند التعليقه على قوله: «غايته أن العمده في سبب الاختلاف فيهما»: «لا يخفى عليك أن نتيجة المسأله الأصوليه لابد من أن تكون كليه فكما لا يكاد يمكن أن تكون نتيجة البحث جزئيه كذلك لا يكاد يمكن أن يكون مبنى البحث كذلك لأول الأمر إلى ذلك فابتداء النزاع في اقتضاء إتيان الأمور به بالأمر الإضطراري مثلاً للأجزاء بنحو الكليه على دلاله قوله (عليه السلام) "التراب أحد الطهورين" من حيث الإطلاق الملازم للأجزاء و عدمه لا يناسب المباحث الأصوليه. نعم القول بالأجزاء مع الإطلاق و عدمه مع عدمه بنحو الكليه يناسب المسأله الأصوليه كما هو واضح، و عليه فليس مبنى النزاع صغورياً بل النزاع الصغرى من المبادئ التصديقيه للإطلاق و عدمه المبنى عليهما الأجزاء، و عدمه، مضافاً إلى أن منشأ الخلاف لو كان الاختلاف في دلاله دليل الأمر الإضطراري و الظاهري لكان الأنسب تحرير النزاع في المنشأ، و تفرع الأجزاء و عدمه على كفيه دلاله دليلهما خصوصاً لو لم يكن نزاع حقيقه في أجزاء المأتي به بالإضافة إلى أمره و لعله أشار قدس سرّه إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سرّه) فافهم». في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٢ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢٢: «إن عمده النزاع في المسأله إنما هي في الصغرى يعنى في دلاله أدله الأمر الإضطراري أو الظاهري على ذلك و عدم دلالته و لكن بعد إثبات الصغرى فالمراد من الإقتضاء فيهما هذا المعنى [العليه و التأثير] فإذن لا فرق بين اقتضاء الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعي الأجزاء عن أمره و بين اقتضاء الإتيان بالأمور به بالأمر الإضطراري أو الظاهري الأجزاء عنه فهما بمعنى واحد و هو ما عرفت».

المطلب الثالث: ما المراد من الإجزاء في عنوان البحث؟

إنَّ المراد من الإجزاء هو معناه اللغوي و هو الكفايه و لم يثبت له معنى اصطلاحى و هو إسقاط التبعيد و القضاء بل لازمه إمَّا سقوط الإعادة و القضاء أو سقوط القضاء لا الإعادة(١١).

و مثل المحقق الخوئى (قدس سره) لسقوط القضاء فقط بمن صَلَّى في الثوب المتنجس نسياناً حيث إنه إذا تذكّر في الوقت وجبت الإعادة عليه و إذا تذكّر في خارج الوقت لم يجب عليه القضاء عند المشهور[بين المتأخرين](١٢) - و إن كان الأقوى عنده وجوبه.

ص: ٣٢

١- في كفايه الأصول، ص ٨٢: «ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء - ها هنا - بمعناه لغه، و هو الكفايه و إن كان يختلف ما يكفى عنه فإنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التبعيد به ثانياً و بالأمر الإضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء لا أنّه يكون ههنا إصطلاحاً بمعنى إسقاط التبعيد أو القضاء فإنّه بعيد جدّاً» و راجع أيضاً محاضرات فى الأصول، ج ٢، ص ٢٢٢.

٢- و هذا القول منسوب إلى المشهور بين المتأخرين فى مصابيح الأصول، ج ١، ص ٢٥٨: «و كمن صلى فى النجس نسياناً فإنّه إذا تذكّر فى الوقت وجبت عليه الإعادة و إذا تذكّر خارج الوقت لم يجب عليه القضاء على قول نسب الى المشهور بين المتأخرين». و فى كتاب الطهاره للسيد الخوئى ج ٢، ص ٣٦٧: «و عن الشيخ فى استبصاره و الفاضل فى بعض كتبه وجوب الإعادة فى الوقت دون خارجه بل نسب إلى المشهور بين المتأخرين». و أمّا وجه مناسبه هذه المسأله للإجزاء فى كتاب الطهاره للسيد الخوئى ج ٢، ص ٣٦٧ - ٣٦٨: «و قد يتوهم أنّ هذا [أى الحكم بعدم وجوب الإعادة و القضاء] هو مقتضى القاعده إمّا لأجل أنّ الناسى غير مكلف بما نسيه لاستحاله تكليف الغافل بشئ و حيث إنه لا يتمكن إلا من الصلاه فى النجس فتركه الطهاره مستند إلى اضطراره، و الإتيان بالمأمور به الإضطرارى مجزٍ عن التكليف الواقعى على ما حُقّق فى محله و إما من جهه أنّ النسيان من التسعه المرفوعه عن أمه النبى صلى الله عليه و آله ... و لا يخفى فساده و ذلك لأنّ الإضطرار على ما أسلفناه فى محله إنّما يرفع الأمر بالواجب المركب من الجزء أو الشرط المضطر إلى تركه ...». هنا موضعان: الموضع الأول: هل يجب الإعادة؟ قال فى العروه الوثقى، ج ١، ص ١٩٩: «إذا صلى فى النجس ... و أمّا إذا كان ناسياً فالأقوى وجوب الإعادة أو القضاء مطلقاً، سواء تذكّر بعد الصلاه أو فى أثنائها، أمكن التطهير أو التبديل أم لا». و فى كتاب الطهاره للسيد الخوئى ج ٢، ص ٣٦٧ - ٣٧١: «إذا علم بنجاسه ثوبه أو بدنه قبل الصلاه و تساهل إلى أن نسيها و صلى و إنفتت إليها بعد الصلاه تجب عليه الإعادة فى الوقت و خارجه على الأشهر بل المشهور ... و عن بعضهم القول بعدم وجوب الإعادة فى الوقت و لا فى خارجه إلحاقاً له بجاهل النجاسه، ذهب الشيخ (قدس سره) إلى ذلك فى بعض أقواله و استحسنة المحقق فى المعتبر و جزم به صاحب المدارك (قدس سره) كما حكى ... لا- مانع من التمسك بحديث لا تعاد فى الحكم بعدم وجوب الإعادة و القضاء فى المقام ... إلا أنّ النوبه لا تصل إلى التمسك بلا تعاد لوجود النصوص المتضافره الوارده فى أنّ ناسى النجاسه يعيد صلاته عقوبهً لنسيانه و تساهله فى غسلها ... و بإزائها صحيحه العلا عن أبى عبد الله عليه السلام ...». الموضع الثانى: هل يجب - بعد تسليم وجوب الإعادة- القضاء أو لا؟ قال فى المستمسك: «و عن الشيخ فى الاستبصار، و الفاضل فى بعض كتبه نفيه حملاً لنصوص نفى الإعادة عليه بشهاده صحيح ابن مهزيار ... لكن يشكل بأنّ ذيله ... غير ظاهر فى الناسى» إلخ. و فى كتاب الطهاره للسيد الخوئى ج ٢، ص ٣٧٢: «و أمّا القضاء

فقد تقدم أن المشهور عدم الفرق في وجوب الإعادة بين الوقت و خارجه و عن جماعه عدم وجوبها في خارجه،... فالصحيح ما سلكه المشهور في المقام من أن الناسى لا فرق في وجوب الإعادة في حقه بين الوقت و خارجه».

و بالمسافر الذى يتم فى السفر نسياناً أو جهلاً بالموضوع حيث إنه إذا تذكّر أو ارتفع جهله فى الوقت وجبت الإعادة عليه و إن تذكّر أو ارتفع جهله فى خارج الوقت لم يجب القضاء (١).

ص: ٣٣

١- فى العروه الوثقى، ج ٣، ص ٥١١: «مسألة ٣: لو صلى المسافر بعد تحقق شرائط القصر تماماً ... و كذا إذا كان عالماً بالحكم جاهلاً بالموضوع كما إذا تخيل عدم كون مقصده مسافه مع كونه مسافه فإنه لو أتم وجب عليه الإعادة أو القضاء و أما إذا كان ناسياً لسفره أو أنّ حكم السفر القصر فأتّم فإن تذكّر فى الوقت وجب عليه الإعادة، و إن لم يعد وجب عليه القضاء فى خارج الوقت، و إن تذكّر بعد خروج الوقت لا يجب عليه القضاء» و فى كتاب الصلاة للسيد الخوئى ج ٨، ص ٣٦٦ - ٣٧٠: «يبقى تحت صحيح زراره و كذا صحيح الحلبي الجاهل بالخصوصيات أو الموضوع و الناسى و العالم فتجب عليهم الإعادة لصدق أنّهم ممن قرئت عليهم آية التقصير و فسرت، و معنى ذلك الحكم بالبطلان حسبما ذكرناه . و قد خرج عن ذلك الناسى أيضاً بمقتضى صحيح أبى بصير ... فيستفاد منها أنّ شرطيه التقصير، أو فقل جزئيه التسليم فى الركعه الثانيه ذكره و منوطه بالإلتفات إليها فى الوقت فلا- تعتبر لو كان التذكّر خارج الوقت ... و ورد هناك مخصص ثالث، و هو صحيح العيص المفصل بين الانكشاف أو التذكّر فى الوقت فيعيد و بين خارجه فلا يعيد ... و المتحصل من مجموع الروايات بعد ضمّ بعضها ببعض أنّ العالم العامد يعيد فى الوقت و فى خارجه، و الجاهل المحض لا يعيد فى الوقت و لا- فى خارجه، و الناسى و الجاهل بالخصوصيات، و الجاهل بالموضوع يعيد فى الوقت لا- فى خارجه ... و قد ظهر مما ذكرناه أنّه لا وجه لتخصيص صحيح العيص بالناسى كما عن غير واحد، بل هو عام له و لغيره مما عرفت، و إنّما المختص به صحيحه أبى بصير كما تقدم» راجع مستمسك العروه، ج ٨، ص ١٤٣.

أشاره

(١)

فيه نظريتان:

النظريه الأولى:

المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) (٢) ذهبا إلى أن المسألة عقليه لأنّ الحاكم هنا هو العقل.

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣) بعد تبين موضوع البحث: إنّ الأجزاء ليس من

ص: ٣٤

١- إنّ ملاك كون المسألة عقليه أو لفظيه، هو أنّه بحكم العقل أو باقتضاء اللفظ.

٢- في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٠ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢٠: «الأول أنّ هذه المسألة من المسائل العقليه كمسألة مقدمه الواجب و مسأله الضد و ما شاكلهما ... بكلمه أخرى إنّ الضابط لإمتياز مسأله عقليه عن مسأله لفظيه إنّما هو بالحاكم بتلك المسألة فإن كان عقلاً فالمسألة عقليه، و إن كان لفظاً فالمسألة لفظيه و حيث إنّ الحاكم في هذه المسألة هو العقل فبطبيعته الحال تكون عقليه».

٣- في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٦٥ - ٣٦٦: «و مما ذكرنا تعرف عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظيه، و لا من المبادئ الأحكاميه إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شيءٍ للأمر...».

المباحث اللفظية و لا من المبادئ الأحكاميه، «إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شىء للأمر لا من حيث إنه مدلول الكتاب و السنه و لا من حيث إنه حكم من الأحكام ... فلامناص من إدراجه فى المسائل الأصوليه العقلية [فهو من] حيث إنه يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى من وجوب الإعاده و القضاء و عدمهما فهو من المسائل و [من] حيث إنه بحكم العقل ... فهو من الأصول العقلية.»

النظريه الثانيه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله)

النظريه الثانيه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) (١١)

إن كان موضوع البحث هو إتيان المأمور به بأنه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟ فهذا البحث عقلى.

و إن كان موضوع البحث أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه بأن أدلّه الأوامر الاضطراريه هل تدلّ على الإجزاء عن الأمر الاختيارى أو لا؟ و أنّ أدلّه الأوامر الظاهريه هل تدلّ على الإجزاء عن الأمر الواقعى أو لا؟ فهذا البحث لفظى. (سيجىء الجواب عنه فى الأمر الثانى).

و الحق النظريه الأولى أى إن الإجزاء من المسائل العقلية.

ص: ٣٥

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٥١: «التحقيق أن يقال: إنه إن كان النظر فى عنوان البحث إلى حكم الإتيان بالمأمور به- بنفسه أو ببدله- من حيث الإجزاء، فالبحث عقلى بلا إشكال فى جميع مسائله، لأن كون الإتيان بالشىء أو ببدله- الذى ثبتت بدليته- مسقطاً للأمر أو غير مسقط، إنما يكون بحكم العقل، و لا- علاقته له بعالم الألفاظ و أما إن كان النظر فى حدّ دلالة الأدلّه فى المسقطيه، بأن يراد البحث عن أنّ الأمر الاضطرارى هل تدلّ أدلته على إجزائه عن الأمر الاختيارى أو لا؟ و أنّ مقتضى أدلّه الأمر الظاهرى هو الإجزاء عن الأمر الواقعى أو لا؟ فإنّ البحث حينئذٍ يكون لفظياً، لرجوعه إلى إطلاق أدلّه الأمر الاضطرارى أو الأمر الظاهرى، و عدم إطلاق تلك الأدلّه.»

المقدمه الرابعه: الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار و مسأله تبعيه القضاء للأداء

أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار

(١)

فيمكن أن يتوهم: أن القول بالإجزاء هو القول بالمره و أن القول بعدم الإجزاء هو القول بالتكرار.

و الجواب: هو أن البحث في مسأله المره و التكرار في تعيين حدود المأموره شرعاً في وقته من حيث السعه و الضيق فإن قلنا بالمره فتكون الطبيعه المأمور بها مقيده و مضيقه و إن قلنا بالتكرار فتكون موسعه و لكن البحث في الإجزاء هو أنه بعد الفراغ عن تعيين حدود الطبيعه المأمور بها هل يجزى الإتيان بهذه الطبيعه المأمور بها عن الواقع عقلاً.

أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء

(٢)

فيمكن أن يتوهم هنا أيضاً: أن القول بعدم الإجزاء هو القول بتبعيه القضاء

ص: ٣٦

١- في كفايه الأصول، ص ٨٢: «رابعها: الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار لا يكاد يخفى، فإنّ البحث ههنا في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجزى عقلاً، بخلافه في تلك المسأله، فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغه بنفسها أو بدلاله أخرى. نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لكنّه لا بملاكه».

٢- في كفايه الأصول، ص ٨٢ و ٨٣: «و هكذا الفرق بينها وبين مسأله تبعيه القضاء للأداء فإنّ البحث في تلك المسأله في دلالة الصيغه على التبعيه و عدمها بخلاف هذه المسأله فإنّه كما عرفت في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزى».

للأداء حيث إنَّ القائل بالتبعيه يعتقد بقاء الأمر بعد وقته عند عدم امتثاله في وقته.

و الجواب أولاً: إنَّ المسألتين تفترقان موضوعاً فإنَّ موضوع بحث الإتيان بالمأموره و موضوع بحث التبعيه عدم الإتيان بالمأموره و لا جامع بين الوجود و العدم.

و ثانياً: إنَّ البحث في مسأله التبعيه في تعيين حدود المأموره في خارج وقته من جهه أنَّ الأمر هل يدلّ على مطلوبيه المأموره في خارج الوقت قضاءً عند عدم امتثاله في الوقت أو لا؟ (سواء قلنا بوجوب المأموره في الوقت مرّه واحده أم قلنا بالتكرار) و لكن البحث في الإجزاء في وجود الملازمه بين إتيان المأموره و إجزائه عن الواقع عقلاً. (سواء قلنا بأنّه واجب في الوقت مرّه واحده أم قلنا بالتكرار و سواء قلنا بدلالته على وجوب المأموره خارج الوقت قضاءً عند عدم امتثاله في الوقت أم قلنا بعدم دلالته عليه).

أما تحقيق المقام فيستدعي الكلام في مسائل ثلاث:

الأولى: إنَّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن أمره عقلاً أو لا؟ سواء كان الأمر واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً.

الثانيه: إنَّ الإتيان بالمأموره بالأمر الاضطرارى هل يجزى عن الأمر الواقعى؟

الثالثه: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يجزى عن الأمر الواقعى؟

إنّ الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء عن أمره؟

ص: ٣٩

إنّ الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء عن أمره؟

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

(١)

«إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضائه التعبد به ثانياً.»

تقريب لهذا البيان:

التقريب الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إنّه لو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض إمّا يلزم الخلف أو يلزم بقاء المعلول بلا عله.

أما لزوم الخلف فلأنّ «بقاء الأمر إمّا لأنّ مقتضاه [أى مقتضى الأمر] تعدّد المطلوب فهو خلف، لأنّ المفروض وحده المطلوب و إمّا لأنّ المأتمى به ليس على نحو يؤثّر فى حصول الغرض فهو خلف أيضاً» و الخلف بديهى الاستحاله.

ص: ٤١

١- كفايه الأصول، ص ٨٣.

و أما لزوم بقاء المعلول بلا علّه فلائّن بقاء الأمر مع عدم اقتضاء الأمر لتعدّد المطلوب و مع فرض حصول الغرض فهو بقاء المعلول أى الأمر بلا علّه و هو أيضاً مستحيل. (١)

التقريب الثانى: ما أفاده المحقق الحائرى (قدس سره)

إشارة

قال (قدس سره): إنّ الأمر بعد امتثاله و حصول غرضه يسقط فلو قلنا بعدم سقوط الأمر و بقاءه بعد حصول غرضه يلزم طلب الحاصل. (٢)

و استشكل المحقق الإصفهانى (قدس سره) هذا التقريب:

إنّ طلب الحاصل معناه طلب الموجود بما هو موجود فحيث إنّ إيجاد الموجود محال فطلب الموجود أيضاً محال، أما طلب الفعل ثانياً فليس من طلب الحاصل بل هو إيجاد للوجود الثانى لا للوجود الأوّل حتّى يكون طلب الحاصل. (٣)

ص: ٤٢

١- فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٧٢ عند التعليقه على قوله «إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى»: «سواء كان الإجزاء بمعنى الكفايه عن التعبد به ثانياً أو عن تدارك المأتى به إعادته أو قضاء، أما بالنسبه إلى التعبد به ثانياً فلائّن المفروض وحده المطلوب و إتيان المأمور به على الوجه المرغوب فلو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض عند الإقتصار عليه و عدم تبديله بامثال آخر كما مرّ لزم الخلف وهو بديهى الإستحاله أو بقاء المعلول بلا علّه لأن بقاء الأمر إما لأن مقتضاه ... و إما لا لشيء من ذلك بل الأمر باق و لانزومه عدم الأجزاء فيلزم بقاء المعلول بلا- علّه ... و أما بالنسبه إلى التدارك فلائّن التدارك لا يعقل إلا- مع خلل فى المتدارك و هو خلف إذ المفروض إتيان المأمور به على وجهه».

٢- فى دررالفوائد، ص ٧٧: «الفصل السادس لا إشكال فى أنّ الإتيان بالمأمور به بجميع ما أُعتبر فيه شرطاً و شرطاً يوجب الإجزاء عنه بمعنى عدم وجوب الإتيان به ثانياً باقتضاء ذلك الأمر لا أداء و لا قضاء لسقوط الأمر بإيجاد متعلقه ضروره أنه لو كان باقياً بعد فرض حصول متعلقه لزم طلب الحاصل و هو محال و لا فرق فى ذلك بين الواجبات التعبيديه و التوصليه» .

٣- فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٧٢: «و أما شبهه طلب الحاصل من بقاء الأمر فقد عرفت سابقاً دفعها فإنّ المحال طلب الموجود بما هو موجود لأنّ إيجاد الموجود محال فطلبه محال و أما طلب الفعل ثانياً فليس من طلب الحاصل».

فالوجه الصحيح في الاستحالة هو ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره).

ص: ٤٣

و المهم من الأقوال، نظريتان:

النظرية الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

النظرية الأولى ((1)): ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

هنا صور ثلاث:

الصورة الأولى ((2)): أن يكون الامتثال عله تامه لحصول الغرض و حينئذ

ص: ٤٤

١- في وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ج ١، ص ٢٢٩: «و الحق هو الجواز و إمكان الامتثال بعد الامتثال عقلا و عدم لزوم محذور منه حتى يوجب رفع اليد عن ظاهر دليل يدل على جوازه شرعا كما في الصلاه المعاده جماعه، و أن الله يختار أحبهما إليه بأحد التقريبين». و في ص ٢٤٦: «و المقصود بيان إمكان الامتثال عقيب الإمتثال بأحد هذين التقريبين حتى لو ورد في الشرع ما يكون من هذا القبيل كما في إعادة الصلاه جماعه و نحوها لم نطرح الخبر من جهة توهم عدم معقوليه الإمتثال عقيب الإمتثال». و في تحريرات في الأصول، ج ٤، ص ٢٠: «قد فرغنا من إمكان تصوير كون الإمتثال إختياريا، و أنه ليس من الأمور القهريه- و تعرضنا لذلك في مباحث الإجزاء و عرفت هناك: أن الإمتثال عقيب الإمتثال بمكان من الإمكان، و ذكرنا هناك طريقين: أحدهما: أن سقوط الأمر معناه سقوطه عن الباعثيه الإلزاميه، و بقاؤه على باعثيه الندبيه حسب القرائن الخارجيه، و تفصيله في محله ثانيهما: أن للشرع اعتبار عدم سقوط الأمر بداعي قيام العبد نحو المصداق الأتم، و يعتبر للمكلف إختيار كون المصداق المأتي به فردا ممثلا به الأمر، أو عدم كونه كذلك». و في انوار الأصول، ج ١، ص ٣١٧: «بقي هنا شيء و هو جواز الإمتثال بعد الإمتثال في الجملة. ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى جوازه و تبعه المحقق النائيني رحمه الله و ذهب المحقق العراقي إلى عدم جوازه و تبعه بعض أعاضم العصر». و في ص ٣١٨: «أقول: الحق جواز تبديل الإمتثال بالإمتثال وفاقاً للمحقق الخراساني و المحقق النائيني رحمهما الله».

٢- قال في كفايه الأصول، ص ٨٣: «نعم في ما كان الإتيان عله تامه لحصول الغرض فلا يبقى موضع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه».

فلا يجوز الامتثال بعد الامتثال ولا يبقى موقع لتبديل الامتثال بالامتثال الآخر كما إذا أمر المولى بإهراق الماء في فمه لرفع العطش فأهرقه العبد.

الصورة الثانية: (١) «أن مجرد امتثاله لا يكون عله تامه لحصول الغرض [و بعبارة أخرى لم يحصل الغرض الأقصى من الأمر] و إن كان [الامتثال الأول] وافياً به [أى بالغرض] لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإن الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أُهريق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً» و حينئذ يجوز للعبد تبديل الامتثال بالامتثال الآخر.

الصورة الثالثة: (٢) لو لم يعلم المكلف أنّ الامتثال عله تامه للغرض أو لا فحينئذ أيضاً يجوز له تبديل الامتثال بالامتثال الآخر باحتمال أن لا يكون عله.

(و المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً يقول (٣) بجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر في ما إذا لم يحصل الغرض الأقصى.)

ص: ٤٥

- ١- «لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الإمتثال و التعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه في المسألة السابقة و ذلك فيما علم أنّ مجرد إمتثاله لا يكون عله تامه ... كما إذا لم يأت به أولاً ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه».
- ٢- «بل لو لم يعلم أنّه من أى القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله فله إليه سبيل».
- ٣- فى فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٣: «إنّ تبديل الامتثال يحتاج إلى عدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر، كما لو أمر بالماء لغرض الشرب و أتى به العبد و المولى لم يشربه بعد، فإنّ الأمر بالإتيان بالماء و إن سقط الّا أنّ الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الإمتثال و رفع ما أتى به من الماء و تبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الإمتثال إلى بقاء الغرض أو مقدار منه، و إمكان قيام الفعل الثانى مقام الغرض».

ثم قال صاحب الكفايه: (١) و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب أنّ من صلى فرادى يستحب له الإعادة جماعةً.

أمّا استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأعلام ببعض الأخبار على جواز الامتثال بعد الامتثال فيظهر النقاش فيه بعد ملاحظه الأخبار و التأمل فيها.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشارة

(٢):

إنّ أخبار باب المعاده طائفتان (٣):

الطائفة الأولى

إشارة

(٤):

ما ورد في باب إعادته الصلاة مع المخالفين إماماً و مأموماً.

ص: ٤٦

١- في كفايه الأصول، ص ٨٣ - ٨٤: «و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلى فرادى جماعة و أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه».

٢- نهاية الدرايه، ج ١، هامش ص ٣٧٤.

٣- إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) زاد عليهما مورداً آخر و هو ما ورد في جواز إعادته من صلى صلاة الآيات ثانياً مثل صحيحه معاويه بن عمّار قال أبو عبد الله (عليه السلام) «صَلَاةُ الْكُفُوفِ إِذَا فَرَّغْتَ قَبْلَ أَنْ يَنْجَلِيَ فَأَعِدْ» ثمّ أجاب عنه برفع اليد عن ظهور تلك الروايات في وجوب الإعادة و حملها على الاستصحاب. راجع المحاضرات، ج ٢، ص ٢٢٦. و في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٥: «و أمّا في مرحله الإثبات فالروايات هي في عدّه أبواب: ١- باب صلاة الآيات ٢- باب الصلاة مع المخالفين ٣- صلاة الجماعة و العمده في المقام روايات باب صلاة الجماعة، لأنّ فيها ما يدلّ على اختيار الله للعمل و أمّا روايات باب صلاة الآيات فليس فيها إلّا الإتيان بالصلاة قبل انجلاء القرص و تكرارها مرّات».

٤- «الأولى ما ورد في باب إعادته الصلاة مع المخالفين إماماً و مأموماً و هذه الطائفة مختلفه، ففي بعضها أما تحب أن تحسب

لك بأربع و عشرين صلاة، و فى بعضها أنه يجعلها تسيحاً و المراد منه كما فى روايه أخرى أنه ذكر محض لا نافله و تطوع قائلاً
لو قبل التطوع لقبلت الفريضة».

مثل صحيحه (١) عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام):

«مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يَصَلِّي صِيْلَمَاءَ فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يَصَلِّي مَعَهُمْ صِيْلَمَاءَ تَقِيَةً وَهُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْعَبُوا فِي ذَلِكَ» (٢)

و مثل صحيحه (٣) عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قَالَ:

«مَا مِنْ عَبْدٍ يَصَلِّي فِي الْوَقْتِ وَيَفْرُغُ ثُمَّ يَأْتِيهِمْ وَيَصَلِّي مَعَهُمْ وَهُوَ عَلَى وَضوءٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً» (٤)

ص: ٤٧

١- في من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٢٥: «و ما كان فيه عن عمر بن يزيد [١]- فقد روته عن أبي رضى الله عنه عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن عمير و صفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد [٢]- و قد روته أيضا عن أبي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد بن عبد الحميد عن محمد بن عمر بن يزيد عن الحسين بن عمر بن يزيد عن أبيه عمر بن يزيد [٣]- و روته أيضا عن أبي رحمه الله عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد بن عبد الجبار عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن عباس عن عمر بن يزيد». و فى تعليقه المرحوم على أكبر الغفارى: «الطريق الأول صحيح و كذا الثالث و أما الثانى فقوى أو حسن بمحمد بن عمر بن يزيد».

٢- فى من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٨٢: «و روى عنه عمر بن يزيد أنه قال: ما منكم أحد» الحديث؛ و فى وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٠٢، باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه، ح ١: «محمد بن على بن الحسين بإسناده عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) « الحديث .

٣- فى من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٣١: «و ما كان فيه عن عبد الله بن سنان فقد روته عن أبي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الله بن سنان» و فى تعليقه: «و طريق المصنف إليه صحيح».

٤- فى من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٤٠٧ «و روى عبد الله بن سنان عنه (عليه السلام) أنه قال: ما من عبد» الحديث بدون لفظ «له»؛ و وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٠٢، ح ٢: «و بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: ما من عبد» الحديث.

«إنّ هذه الطائفة أجنبيه عن أصل مشروعيه الإعادة فضلاً عن احتسابها فريضه باستقرار الامتثال عليها» (١).

كما أفاد المحقق الخوئي في الجواب عنها

كما أفاد المحقق الخوئي (٢) (قدس سره) في الجواب عنها (٣):

إنّ الروايات الدالّة على جواز الإعادة تقيه لاتدلّ على جواز الامتثال بعد الامتثال.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: «فِي الرَّجُلِ يَصِلُ الصَّلَاةَ وَخِيْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يَصِلُ مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ».

ص: ٤٨

١- و لجوابه تتمه فراجع نهايه الدرايه، ج ١، هامش ص ٣٧٤.

٢- في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٨ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢٦: «و هذه الطائفة لاتدلّ على مشروعيه الإمتثال بعد الإمتثال أصلاً و السبب في ذلك أنّها وردت في مقام التقيه فتكون الإعادة لأجلها و لو لا التقيه لم يكن لنا دليل على جوازها و مشروعيتها».

٣- و في منتهى الدرايه، ج ٢، ص ٢٤: «و أنت خبير بأجنبيه مفادها عن أصل مشروعيه الإعادة - فضلاً عن احتسابها فريضه - حتى يصح الإستدلال بها على جواز تبديل الإمتثال، لدلاله بعضها على مقدار الأجر و الثواب، كصحيحى ابن سنان، و صحيحى عمر بن يزيد و نشيط بن صالح، و بيان الأجر و الثواب لايدلّ على مشروعيه هذا العمل من حيث هو، إذ لعلّ الأجر إنّما هو لأجل المخالطه مع العامه الموجهه لحسن ظنهم بالشيعة و الأمن من مكائدهم و دلالة بعضها الآخر على عدم كون المأتى به تقيه بصلاه حتى نافله، بل هو تسييح، و مع نفي الصلاتيه لا- معنى لجواز تبديل الامتثال، لأنّ جوازه مبنى على كون المأتى به ثانياً بعنوان التبديل فرداً للطبيعي المذى تعلق به الأمر أولاً، فالثواب إنّما يكون لأجل التقيه و المداراه معهم، فهذه الطائفة بمضامينها أجنبيه عن أصل مشروعيه الإعادة، فضلاً عن جعلها من باب تبديل الإمتثال».

((١)):

ما لا يختص بالإعاده مع المخالف، كما فى صحيحه ((٢)) هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال:

«فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يَصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ» ((٣))

و كما فى روايه حفص بن البخترى ((٤)) بإسقاط كلمه «إن شاء».

ص: ٤٩

١- «الطائفه الثانيه: ما لا يختص بالإعاده مع المخالف كما فى روايه هشام بن سالم ... و مثلها روايه حفص البخترى بإسقاط كلمه إن شاء، و بمعناهما روايات أخرى تتكفل مشروعيه الإعاده و أنّ الإعاده أفضل». و فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٦ و ١٦٧ زاد روايتين هما «روايه الحلبي: فصلّ معهم و إجعلها تسبيحاً و روايه الصدوق: يحسب له أفضلهما و أتمهما».

٢- فى من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٢٤ و ٤٢٥: «و ما كان فيه عن هشام بن سالم [١-] فقد روئته عن أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنهما عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر الحميرى جميعا عن يعقوب بن يزيد و الحسن بن ظريف و أيوب بن نوح عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم [٢-] و روئته عن أبي رضى الله عنه عن على بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير و على بن الحكم جميعا عن هشام بن سالم الجوالقي».

٣- فى من لا يحضره الفقيه ج ١، ص ٣٨٣ و ٣٨٤: «و روى هشام بن سالم عنه عليه السلام أنه قال فى الرجل يصلّى الصلاه وحده» الحديث؛ وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٤٠١، باب إعاده المنفرد صلاته إذا وجدها جماعه إماما كان أو مأموما حتى جماعه العامه للتقيه و عدم وجوب الإعاده، ح ١: «محمد بن على بن الحسين بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)».

٤- فى الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩، باب الرجل يصلّى وحده ثم يعيد فى الجماعه أو يصلّى يقوم و قد كان صلى قبل ذلك، ح ١: «محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و على بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن ابن أبي عمير عن حفص بن البخترى عن أبي عبد الله (عليه السلام) فى الرجل يصلّى الصلاه وحده ثم يجد جماعه قال: يصلّى معهم و يجعلها الفريضة».

و صحیحہ زرارہ (۱۱) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: «لَا يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً بَلْ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَنْوِيهَا وَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى». (۲)

و خبر (۲۳) إسحاق بن عمار، تُقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ (عليه السلام): «صَلِّ وَ اجْعَلْهَا لِمَا فَاتَ» (۴) (أشار إليها و جعلها قرينه لتفسير صحيحه هشام بن سالم

ص: ۵۰

۱- في من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۵: «و ما كان فيه عن زرارہ بن أعين فقد روته عن أبي رضى الله عنه عن عبد الله ابن جعفر الحميرى عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و على بن إسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارہ بن أعين» و فى التعليقه: «الطريق صحيح عند الجميع».

۲- فى الكافى، ج ۳، ص ۳۸۲ - ۳۸۳، ح ۸: «عنه عن الفضل و على بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز، عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام): رَجُلٌ دَخَلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً فَأَخَذَتْ إِمَامُهُمْ فَأَخَذَ بِيَدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ فَقَدَّمَهُ فَصَلَّى بِهِمْ أَيْجُزِيهِمْ صَلَاتُهُمْ بِصَلَاتِهِ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً؟ فَقَالَ: لَا يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً بَلْ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَنْوِيهَا صَلَاةً فَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى وَ إِذَا فَلَا يَدْخُلُ مَعَهُمْ قَدْ تَجَزَّى عَنِ الْقَوْمِ صَلَاتُهُمْ وَ إِنْ لَمْ يَنْوِيهَا»؛ من لا- يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۰۳: «و قال زرارہ لأبى جعفر عليه السلام: رجل دخل مع قوم فى صلاتهم» الحديث باختلاف يسير؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۴۰۱، ح ۲ عن الفقيه.

۳- فى من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۳: «و ما كان فيه عن إسحاق بن عمار فقد روته عن أبي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن إسماعيل عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار» و فى التعليقه: «رجال الطريق كلهم ثقات كما فى الخلاصه، و على بن إسماعيل - قد يقال له على بن السندى - و هو من أصحاب الرضا (عليه السلام)».

۴- فى من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۰۷: «و روى إسحاق بن عمار عنه (عليه السلام) أنه قال: صل و إجعلها لما فات»؛ تهذيب الأحكام، ج ۳، ص ۵۱ و ۲۷۹: «الحسين بن سعيد عن محمد بن أبى عمير عن سلمه صاحب السابرى عن إسحاق بن عمار قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): تقام الصلاة و قد صليت فقال: صل و إجعلها لما فات»؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۴۰۴، باب جواز الاقتداء فى القضاء بمن يصلى أداءً و بالعكس، ح ۱ عن التهذيب و الفقيه.

باحتمال حمل الصلاة المعاده على فريضه فائته قضاءً (١)).

و رواه أبى بصير (٢)، قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): أَصَلَّى ثُمَّ أَدْخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ

ص: ٥١

١- فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٨١: «و قوله (عليه السلام) يجعلها الفريضه إما بمعنى ... و إما بمعنى يجعلها لما فات من فرائضه كما فى خبر آخر: تَقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَيَّيْتُ فَقَالَ (عليه السلام): صَلِّ وَ اجْعَلْهَا لِمَا فَاتَ. و ليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضه عنوان الإيعاده كى يابى عن هذا الإحتمال فراجع».

٢- فى فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٣: «و لم نعر فى الشريعه على دليل يقوم على جواز تبديل الإمتثال، إلا ما ورد فى باب إيعاده الصلاة جماعه و إن الله يختار أحبهما إليه، و ذلك مقصور أيضا على إيعاده المنفرد صلوته جماعه، أو إيعاده الإمام صلوته إماما لا مأموما و لا منفردا مره واحده، و ليس له الإيعاده ثانيا و ثالثا على ما هو مذكور فى محله». و فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٥ - ١٦٦: «و المهم فى روايات باب الصلاة جماعه هى روايه أبى بصير حيث جعلها صاحب الكفايه و المحقق العراقى الدليل على ما ذكره فى مقام الثبوت مع وضوح الفرق بين مسلكيهما حيث إن صاحب الكفايه قائل بتبديل الإمتثال و يجعل الروايه مؤيده بل يجعلها دليلا على ذلك و العراقى لا يرى تبديل الإمتثال و لا تعدده، بل عنده أن الإمتثال يتقيد أحيانا بالحصه التى يختارها الله كما هو ظاهر الروايه كما قال و الحاصل أنهما مختلفان فى الإستظهار من الروايه بالإضافه إلى اختلافهما فى مقام الثبوت». و فى ص ١٦٧ قال بعد ذكر روايه أبى بصير: «و هذه مستند المحقق العراقى». و فى ص ١٧٠: «و أما دلالة روايه أبى بصير - بعد أن ظهر عدم دلالة غيرها على الإمتثال بعد الإمتثال - فقد ذكر المحقق الأصفهانى فى الأصول على النهج الحديث أنها محموله على الصلاه تقيه، لأن موضوعها الصلاه فى المسجد جماعه، و المساجد كانت فى ذلك الزمان كلها بيد العامه و أئمتها منهم، فكان المراد من يختار الله أحبهما هو الصلاة الأولى التى أتى بها منفردا، إذ الثانية التى أتى بها تقيه ليست بصلاه، و قد يمكن كونها محبوبه لجهه من الجهات. و أشكل عليه الأستاذ أولًا: بأن فى الروايات ما يدل على كون الإمام فى بعض المساجد من أصحابنا و ثانياً: بأن مقتضى بعض الروايات الأمر بالصلاه مع القوم أحببتهم من التى صلاها منفردا إلا أنه دام بقاءه ذكر أن الروايه لاتدل على مسلك العراقى، لأنه ذهب إلى لغويه الصلاه الثانية، و الحال أن ظاهر لفظ الأحب كون التى إختارها أحب من الأخرى، فتلك أيضا محبوبه. نعم، هناك وجه آخر لما ذكره، و هو أن فى أخبار الصلاه معهم ما هو نص فى أن الصلاه معهم كالصلاه خلف الجدار و هى تصلح لأن تكون قرينه على تعيين الصلاة التى أداها منفردا للإمتثال فبالنظر إلى ما ورد فى ثواب الصلاة معهم، تكون التى صلاها جماعه محققه للإمتثال، و بالنظر إلى ما ورد من أن الصلاه معهم كالصلاه خلف الجدار، تكون التى صلاها منفردا هى المحققه للإمتثال، فينتهى أمر روايه أبى بصير إلى الإجمال، فلا تبقى دلالة على ما ذهب إليه المحققان الخراسانى و العراقى، و الله العالم».

الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ، فَقَالَ (عليه السلام) «صَلَّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» (١)

أجاب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٢)

«أمّا ما ورد من الأمر بالإعادة في باب المعادة و أنّه يجعلها الفريضة و يختار الله تعالى أحبهما إليه و أنّه يحسب له أفضلهما و أتمهما، فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال و كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الأفضل و ذلك لأنّ كلّ ذلك لا ينافي حصول الغرض و سقوط الأمر، بتقريب أنّ سقوط الأمر بحصول الغرض الملزم أمر و اختيار المعادة و احتسابها في مقام إعطاء الأجر و الثواب أمر آخر.

و السرّ في جعل [الصلاة] المعادة - لمكان أفضليتها من الأولى كما دلّت عليه طائفة من الأخبار - ميزاناً للأجر و الثواب دون [الصلاة] الأولى [هو] اشتراكها مع [الصلاة] الأولى في [ذات] المصلحة القائمة بها مع زياده، فليس مدار الثواب

ص: ٥٢

١- في الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩، ح ٢: «عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ (عليه السلام) أَصَلِّيَ ثُمَّ أُدْخِلُ الْمَسْجِدَ» الحديث؛ تهذيب الأحكام ج ٣، ص ٢٧٠ بإسناده عن سهل بن زياد و فيه «يعقوب» بدل «يونس بن يعقوب»؛ وسائل الشيعة ج ٨ - ص ٤٠٣ عن التهذيب و الكافي. و أشار إليها في نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٧٤ حيث قال: «أمّا ما ورد من الأمر بالإعادة في باب المعادة و أنّه يجعلها الفريضة و يختار الله تعالى أحبهما إليه» إلخ.

٢- نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٧٤ و ٣٨٠.

على الأولى المقتضيه لدرجه واحده من القرب بل على الثانيه المقتضيه لدرجات من القرب و الأولى و إن استوفت بمجرد وجودها درجه من القرب لكن حيث إن المعاده تكرر ذلك العمل بنحو أكمل فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين فصَحَّ أن يقال باحتسابهما و اختيارهما معاً كما دلَّ عليه قوله (عليه السلام) [في صحيحه زواره] «و إن كان قد صَلَّى كان له صلاه أُخرى» و يصحَّ أن يقال باختيار [الصلاه] المعاده و جعلها مدار القرب لوجود ما يقتضيه الأولى فيها و زياده فتفتن».

ثمَّ إنَّه في هامش التعليقه أشار(١١) إلى الاحتمالات المذكوره حول صحيحه هشام بن سالم فقال: «مع تطرُق الاحتمال لايجوز الاستدلال بهذه الروايه و غيرها على جواز تبديل الامثال بالامثال».

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على روايه أبي بصير:

(٢٢)

إنَّ بعض الأساطين (حفظه الله) أشار إلى البحث السندى المذكور حول روايه أبي بصير من حيث اشتماله على سهل بن زياد. و التحقيق: توثيقه من جهات و قد اختار توثيقه جمع من الأعلام منهم المحدث النورى (قدس سره) (٢٣) و الأستاذ المحقق الرجالي السيد الزنجاني.

ص: ٥٣

١- قال (قدس سره): «وما يجدى فى مقامنا قوله عليه السلام و يجعلها الفريضه و له احتمالات [أربعة] ... و قد عرفت التكليف الشديد فى الإحتمالين الأولين حتى أنّ غير واحد من الأصحاب حكم بمقتضى سلامه فطرته و طبعه بعدم معقوليه أولهما و الثالث أيضا لا يخلو عن تكلف و إن كان معقولا فالأرجح هو الإحتمال الرابع و على أى حال فمع تطرُق الإحتمال...».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٧، التحقيق عن سهل بن زياد.

٣- فى خاتمه المستدرک، ج ٥، ص ٢١٦ - ٢٢٥: «و نحن نذكر خلاصه ما قيل أو يمكن أن يقال فيه مدحا و قدحا أما الأول فهى أمور: ... ب: إنَّه ممَّن يروى عن ثلاثه من الأئمه (عليهم السلام) و هم الجواد و الهادى و العسكرى (عليهم السلام) كما يظهر من ذكره فى رجال الشيخ ... و لا يخفى على من أنس بكلماتهم أنَّهم يذكرون ذلك فى مقام مدح الراوى و علوّ مقامه و إذا لوحظ مع ذلك أنَّه لم يرد فيه طعن من أحدهم (عليهم السلام) ... مع أنَّه كان معروفا مشهورا يروى عنهم (عليهم السلام) - كانت دلالته على المدح القريب من الوثاقه ظاهره. ج: ما فى النجاشى قال: و قد كاتب أبا محمد العسكرى (عليه السلام) على يد محمد بن عبد الحميد العطار ... و هذه المكاتبه هى ما رواه الصدوق... قال السيد المعظم فى الرساله: و لا يخفى أنَّ فيه دلالة على مدحه من وجوه: منها كونه ممن كاتب أبا محمد العسكرى (عليه السلام) لاسيما على يد محمد بن عبد الحميد الذى وثقه النجاشى و العلامه. د: روايه أجله هذه الطبقة عنه مثل الشيخ الجليل الفضل بن شاذان كما يأتى و شيخ الأشعريين محمد بن يحيى العطار و شيخ أصحابنا و وجههم بقم الحسن بن متيل القمى كما فى كامل الزيارات... و محمد بن الحسن الصفار... و على ما ذكره جماعه من كونه داخلا فى عده ثقة الإسلام فروايته عنه لا تحصى و لكن عرفت ضعفه فى الفائده السابقه و محمد

بن علي بن محبوب ... و علي بن إبراهيم في الكافي ... و أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي كثيرا و محمد بن قولويه و محمد بن الحسن بن الوليد أو ابن علي بن مهزيار و أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم الرازي المعروف بعلائق بل و ثقة الإسلام الكليني ... و أحمد بن أبي عبد الله و محمد بن أحمد بن يحيى و سعد بن عبد الله كما في الكشي في ترجمه القاسم اليقطيني و الحسين بن الحسن بن بندار القمي من مشايخ الكشي و محمد بن عقيل الكليني من مشايخ ثقة الاسلام. و: كونه كثير الروايه جدا و أكثرها سديده مقبوله مفتى بها كما صرح في التعليقه و قد ورد في النصوص أنّ منزله الرجال على قدر روايتهم عنهم (عليهم السلام) ففي أصل زيد الزراد، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام): يَا بُنَيَّ، إِعْرِفْ مَنَازِلَ شَيْعِهِ عَلَيَّ [(عليه السلام)] عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ وَ مَعْرِفَتِهِمْ وَ فِي غِيَبِ النِّعْمَانِي، وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ (عليهما السلام) إِعْرِفُوا مَنَازِلَ شَيْعَتِنَا عِنْدَنَا عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا وَ فَهْمِهِمْ مِنَّا،... و ظاهر الجميع كون كثره الروايه عنهم (عليهم السلام) مع الواسطه أو بدونها مدحا عظيما كما عليه علماء الفن، فَإِنَّهُمْ عَدُّوْهَا مِنْ أَسْبَابِهِ ... قال العلامة الطباطبائي في رجاله مضافا إلى كثره رواياته في الفروع و الأصول و سلامتها عن وجوه الطعن و التضعيف خصوصا عما غمز به من الإرتفاع و التخليط فإنها خاليه عنهما و هي أعدل شاهد على برائته عما قيل فيه إنتهى» إلخ. و في تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ١٩٨: «و بالجملة أمارات الوثاقه و الإعتماد و القوه التي مرت الإشاره إليها مجتمعه فيه كثيره مع أنّا لم نجد من أحد من المشايخ القدماء تأملاً في حديث بسببه...».

الأولى: إنه من رجال تفسير القمي (١).

الثانية: إنه من رجال كامل الزيارات (٢).

ص: ٥٥

١- في تفسير القمي، ج ٢، ص ٥٩: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سَيْهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) ... وفي ج ٢، ص ٣٥١: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سَيْهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ الْحَرِيشِ عَنِ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي (عليه السلام) . تكمله: في تفسير القمي، ج ١، ص ٤: «و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا و ثقافتنا عن الذين فرض الله طاعتهم و أوجب ولايتهم و لا يقبل عمل الآ بهم». و في كليات في علم الرجال، ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ... ما ورد في أسناد تفسير القمي و قال: «ربما يستظهر أن كل من وقع في أسناد روايات تفسير علي بن إبراهيم المنتهية إلى المعصومين (عليهم السلام) ثقة لأن علي بن إبراهيم شهد بوثاقته ... و قال صاحب الوسائل: قد شهد علي بن إبراهيم أيضا بثبوت أحاديث تفسيره و أنها مرويه عن الثقات عن الأئمة و قال صاحب معجم رجال الحديث معترفا بصحة استفاده صاحب الوسائل: إن علي بن إبراهيم يريد بما ذكره إثبات صحة تفسيره و أن رواياته ثابتة و صادرة من المعصومين عليهم السلام و أنها إنتهت إليه بوساطة المشايخ و الثقات من الشيعة و على ذلك فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروى عنهم علي بن إبراهيم بلا واسطه كما زعمه بعضهم». و لكن قال في ص ٣١٥ - ٣١٧: «أن أبا الفضل الراوى لهذا التفسير قد روى في هذا التفسير روايات عن عدة من مشايخه ١. علي بن إبراهيم فقد خص سورة الفاتحة و البقرة و شطرا قليلا من سورة آل عمران بما رواها عن علي بن إبراهيم عن مشايخه قال قبل الشروع في تفسير الفاتحة: حدثنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر (عليه السلام) قال حدثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم ... ثم ذكر عدة طرق لعلي بن إبراهيم و ساق الكلام بهذا الوصف إلى الآية ٤٥ من سورة آل عمران و لما وصل إلى تفسير تلك الآية ... أدخل في التفسير ما أملاه الإمام الباقر عليه السلام لزياد بن المنذر أبي الجارود في تفسير القرآن ... و بهذا تبين أن التفسير ملفق من تفسير علي بن إبراهيم و تفسير أبي الجارود و لكل من التفسيرين سند خاص ... راجع أيضا ص ٣١٧ - ٣٢٠.

٢- وقع سهل بن زياد في أسناد كامل الزيارات في ١١ موعضا. و في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٩: «أما كونه من رجال كامل الزيارات و تفسير القمي فبناء على إفاده ذلك للوثاقه فهما توثيقان عامان يصلحان للتخصيص». تكمله: في كامل الزيارات، ص ٣٧: «و لم أخرج فيه حديثا روى عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفايه عن حديث غيرهم، و قد علمنا أن ل نحيط بجميع ما روى عنهم في هذا المعنى و لا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، و لا- أخرجت فيه حديثا روى عن الشاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم». و في كليات في علم الرجال جعل الخامس من التوثيقات العامه «ما وقع في أسناد كتاب كامل الزياره». و قال في ص ٣٠٠ - ٣٠٢ بعد نقل عباره ابن قولويه المذكوره: «و ربما يستظهر من هذه العباره أن جميع الرواه المذكورين في أسناد أحاديث ذلك الكتاب ممن روى عنهم إلى أن يصل إلى الإمام من الثقات عند المؤلف ... فاستخرج أسامي كل من ورد فيها فبلغت ٣٨٨ شخصا و قد أشار بما ذكرنا الشيخ الحر العاملي في الفائده السادسة من خاتمه الكتاب و

قال: وقد شهد على بن إبراهيم أيضا بثبوت أحاديث تفسيره، و أنها مرويه عن الثقات عن الأئمة و كذلك جعفر بن محمد بن قولويه فإنه صرح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره " و ذهب صاحب معجم رجال الحديث إلى أنّ هذه العبارة واضحة الدلالة على أنه لا يروى في كتابه روايه عن المعصوم إلا- وقد وصلت إليه من جهه الثقات من أصحابنا ... ثم قال: "ما ذكره صاحب الوسائل متين فيحكم بوثاقه من شهد على بن إبراهيم أو جعفر ابن محمد بن قولويه بوثاقته اللهم إلا أن يتلى بمعارض " أقول: ... الحق ما استظهره المحدث المتبع النورى فقد استظهر منه أنه نص على توثيق كل من صدر بهم سند أحاديث كتابه لا كل من ورد فى أسناد الروايات و بالجملة يدل على توثيق كل مشايخه لا توثيق كل من ورد فى أسناد هذا الكتاب و قد صرح بذلك فى موردين: الأول: فى الفائده الثالثه من خاتمه كتابه المستدرك قال: ... و قال: "من جمله الأمارات الكليه على الوثاقه كونها من مشايخ جعفر بن قولويه فى كتابه كامل الزيارات". و قال فى ص ٣٠٤: «و إذا كان الحق ما استظهره المحدث النورى و أنّ العبارة لاتدل إلا على وثاقه مشايخه فعلينا بيان مشايخه التى لاتتجاوز ٣٢ شيخا حسب ما أنهاهم المحدث النورى و إليك أسماؤهم».

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٩: «و اعتماد الكليني عليه بكثره و في الكتاب الموصوف بما تقدّم يمنعا من الجزم بضعفه»، راجع إستقصاء الإعتبار في شرح الإستبصار، ج ١، ص ١٣٤. و في تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ١٩٧ - ١٩٨: «قوله "سهل بن زياد" إشتهر الآن ضعفه و لا يخلو من نظر لتوثيق الشيخ و كونه كثير الروايه جدّاً و لأنّ رواياته سديده مقبوله مفتى بها و لروايه جماعه من الأصحاب عنه كما هو المشاهد و صرح به هنا (جش) بل و روايه أجلائهم عنه بل و إكثارهم من الروايه عنه منهم عده من أصحاب الكليني و سيجيء ذكرهم في الخاتمه و الكليني مع نهايه احتياطه في أخذ الروايه و إحترازه عن المتهمين كما هو ظاهر و مشهور و يتبه عليه ما سيجيء في ترجمته إكثاره من الروايه عنه بمكان سيما في كافي الذي قال في صدره ما قال فتأمل» و للوحيد (قدس سره) مناقشات في كلام المحقق الشيخ محمد، فراجع ص ١٩٨ - ٢٠٠. و في خاتمه المستدرک، ج ٥، ص ٢٢٢ - ٢٢٤: «ه - إعتاد المشايخ العظام عليه و إكثارهم من الروايه عنه أمّا ثقه الإسلام فلا يخفى - على من راجع جامعه الكافي - كثره إعتائه به و إكثاره من نقل الحديث بتوسطه و عدّه في عداد المشايخ الأجله حتى عدّ له عده و هكذا الشيخ الصدوق في جميع كتبه التي بأيدينا و أما الشيخ أبو عبد الله المفيد ففي رسالته العديده في الرد على الصدوق بعد أن ذكر حديث حذيفه بن منصور و في سنده محمد بن سنان و طعن عليه بسببه و ذكر حديثاً سنده محمد بن يحيى عن سهل بن زياد الآدمي عن بعض أصحابه، عن الصادق (عليه السلام) و طعن عليه بوجوه كثيره ترجع إلى العله في المتن و الإرسال في السند و لم يصنع بسهل ما صنع قبيله بمحمد ... و أمّا الشيخ فقد تقدم ما يدل على ذلك و ذكره أيضا في المشيخه في عداد من نقل عن أصله أو كتابه».

الرابعة: توثيق الشيخ الطوسي (قدس سره) له في رجاله (١).

الخامسة (٢): إنّ بعض الأعلام قالوا بوثاقته مثل الشهيد الثاني و المحقق الثاني و صاحب الوسائل و الوحيد البهبهاني و صاحب الجواهر و الشيخ الأنصاري (قدس سره).

ص: ٥٧

١- في رجال الطوسي، ص ٣٨٧: «سهل بن زياد الآدمي يكنى أبا سعيد ثقة رازي». و في خاتمه المستدرک، ج ٥، ص ٢١٤: «أ- قول الشيخ في أصحاب الهادي (عليه السلام) من رجاله: سهل الآدمي يكنى أبا سعيد ثقة رازي و قد ألفه بعد تأليف الفهرست لقوله في ترجمه الصدوق و الكليني و العياشي: إنّي ذكرت كتبهم في الفهرست و يعلم من التهذيب أيضا أنّ بناءه كان على ذلك فإنّه (رحمه الله) كما نص عليه الأستاذ الأكبر كثيرا ما يتأمل في أحاديث جماعه بسببهم و لم يتفق له في كتبه مره ذلك في حديث بسببه، بل و في خصوص الحديث الذي هو واقع في سنده ربما يطعن بل و يتكلف في الطعن من غير جهه و لا يتأمل فيه أصلا» إلخ. و في قبال ذلك قال في معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٣٥٦: «المظنون قويا وقوع السهو في قلم الشيخ، أو أنّ التوثيق من زياده النساخ و يدل على الثاني خلوّ نسخه ابن داود من التوثيق و قد صرح في غير موضع بأنّه رأى نسخه الرجال بخط الشيخ- قدس سره- و الوجه في ذلك أنّه كيف يمكن أن يوثقه الشيخ مع قوله: إنّ أبا سعيد الآدمي ضعيف جدّاً عند نقاد الأخبار».

٢- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٨: «قال الحرّ العاملي و الوحيد البهبهاني (قدس سرهما) عنه: ثقة [و] الشهيد و المحقق الثانيان أخذوا برواياته و قال صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم: الأمر في سهلٍ سهلٌ».

(١):

الأولى: استثناء ابن الوليد و الصدوق إياه من رجال نواذر الحكمة (٢).

ص: ٥٨

١- في خاتمه المستدرك، ج ٥، ص ٢٢٥: «ثانيها [أى الثانى من أسباب قدحه]: ما فى الكشى قال على بن محمد القتيبى: سمعت الفضل بن شاذان يقول فى أبى الخير و هو صالح بن سلمه أبو حماد الرازى: أبو الخير كما كنى، و قال على: كان أبو محمد الفضل يرتضيه و يمدحه و لا يرتضى أبا سعيد الادمى، و يقول: هو أحمق. و ثالثها: ما فى الخلاصه و نقد التفريشى عن الغضائرى فى ترجمته: كان ضعيفا جداً فاسد الروايه و المذهب، و كان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم و أظهر البراءه منه و نهى الناس عن السماع منه و الروايه عنه، و روى المراسيل و يعتمد المجاهيل [راجع رجال ابن الغضائرى، ص ٦٦ و ٦٧] و أجاب عنهما فى ص ٢٢٧ - ٢٤٧.

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٩: «و أمّا إستثناء ابن الوليد و ابن بابويه فغير واضح دلالته على الجرح لأن إستثناء روايات الراوى لا يدل على ضعف الراوى نفسه على أن الصدوق يروى عن سهل فى الفقيه و قد إلترم بالفتوى بما فيه». و فى تعليقه الوحيد البهبهانى على منهج المقال، ص ٢٠٠: «و إستثناء ابن الوليد إياه من رجال محمد بن أحمد بن يحيى على ما سيجىء فيه لو سلم دلالته على القدرح لعله لما فعل أحمد لأنه كان المرجع فى قم و كيف كان يظهر حاله فى الفائده فتأمل». و فى بحوث فى فقه الرجال، تقرير بحث الفانى، ص ١٧٩: «و أما النقطه السابعه من الإستدلال فيرد عليها: أولاً - أن المستثنى هو ابن الوليد شيخ الصدوق و رأس المتشددين فى لزوم ضبط الروايه عن الثقات و الإثبات و فى اللعن على معتمدى المراسيل و الضعفاء فإستثناءه مع هذا المبين لا يدل على أكثر من ذلك. و يدل عليه قول الشيخ فى الفهرست: و قال أبو جعفر بن بابويه إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط إلخ مما يدل دلاله واضححه على أن الإستثناء نشأ من عدم وضوح تلك الروايات و اختلاطها آنذاك و من هنا فقد إستثنى العبيدى أيضا مع شهاده ابن نوح بكونه على ظاهر العداله و الوثاقه». و قد تقدم فى الجزء الأول - بعد ذكر روايه على بن مهزيار و المناقشه بضعف الروايه بصالح بن أبى حماد - ملاحظه على تلك المناقشه بأن الحق وثاقه صالح بأدله ثلاثه الدليل الثانى منها أنه من رجال صاحب نواذر الحكمة و ذكرنا فى التعليقه ما يتعلق بتلك الرجال نقلا عن معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٧٠ و ما يتعلق بصاحب نواذر الحكمة نقلا عن معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٤٨. راجع الجزء الأول، الفصل الخامس (المشتق)، المقدمه الأولى (فى معرفه موضوع المسأله و هو عنوان المشتق)، الموضوع الأول (فى مغايره المشتق الأصولى و الأدبى)، إستشهاد صاحب الكفايه (قدس سره) بفرع فقهى على دخول القسم الثانى من الجامد الأدبى فى المشتق الأصولى، تحقيق فى هذا الفرع (بذكر نظريتين)، الثانيه: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)، الإيراد الثالث على نظريته (قدس سره).

١- في رجال النجاشي، ص ١٨٥: «سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب و أخرجه من قم إلى الري و كان يسكنها و قد كاتب أبا محمد العسكري عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد العطار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة ٢٥٥ ... له كتاب التوحيد ... و له كتاب النوادر» إلخ.

٢- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٩: «و تبقى كلمة النجاشي: ضعيف في الحديث غير معتمد عليه أما ضعيف في الحديث فلا يدل على ضعف الرجل نفسه، فلو كانت هذه الجملة وحدها فلا إشكال، لكنّ قوله: غير معتمد عليه يمنعنا من الجزم برجوع التضعيف إلى رواياته دون نفسه». راجع الفوائد الرجالية للشيخ مهدي الكجوري الشيرازي، ص ١٤٤؛ و إستقصاء الإعتبار في شرح الإستبصار، ج ٣، ص ٢٣٦؛ و بحوث في فقه الرجال، تقرير بحث الفاني، ص ١٧٦ و ١٧٧. و في تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ١٩٨: «فيه أنه لانسلم دلالة [أى قوله: ضعيف في الحديث] على الجرح و إن سلمنا دلالة "ضعيف" عليه كما مر في الفائده بل ربما يشعر بخلافه و حكم المشايخ بعدم المنافاه بين توثيق الشيخ و قول (جش) "ضعيف في الحديث" في شان محمد بن خالد البرقي و مرّ في سلمه بن الخطاب عن (جش) كان ضعيفا في حديثه غض ضعيف و ربما يظهر من (صه) أيضا ذلك فيه و ربما يومی إليه أيضا فلان فاسد المذهب ضعيف الروايه و فلان و إن كان فاسد المذهب إلّا أنه ثقّه في الروايه و هما منهم في غايه الكثره و في معاويه بن عمار و زياد بن أبى الحلال ما يتبّه فتأمل و مر في الفائده الفرق بين ثقّه و ثقّه في الحديث على أنه يحتمل أن يكون ذلك أيضا من جمله ما ذكره عن شيخه برجوع ذلك إلى الكل لقوله رواه عنه جماعه مع قوله في عبد الله بن سنان و غيره ما قال فيكون له نوع تأمل فيه أيضا و لعل ابن نوح ذكر الضعف في الحديث و غض ضعيف فاختر الأوّل لأنّه أقوى من الثاني عنده كما هو الظاهر في غير الموضع و ذكروا في ابن نوح ما ذكروا و في غض ما أشير إليه مضافا إلى نوع تأمل فيه فتأمل». و في خاتمه المستدرک جعل الأوّل من أسباب قدحه ما في النجاشي ثم قال في ص ٢٢٦ و ٢٢٧: «أما الجواب عن الأوّل: ... و أما قول النجاشي فلا ينافي الوثاقه و لا يعارض توثيق رجال الشيخ فإنّ المراد من الضعف في الحديث الروايه عن الضعفاء و المجاهيل و الإعتماد على المراسيل و هي غير قادحه في العداله كما فعل العلامه و جمهور الفقهاء في محمد بن خالد الذى وثقه الشيخ و قال فيه النجاشي ما قال في سهل فحكموا بوثاقته مع بنائهم على تقديم الجرح خصوصا إذا كان مثل النجاشي و هكذا في غيره».

الثالثة: تضعيف الشيخ الطوسي (قدس سره) له في الفهرست (٢) و قال في الاستبصار (٣):

ص: ٦٠

١- في تحقيق الأصول: «و أمّا شهاده أحمد بن محمّد بن عيسى فيشكل الإعتماد عليها فقد ذكروا أنّه كان متسرّعاً في رمى الأشخاص و قضيته مع محمّد بن عيسى بن عبيد مشهوره على أنّ في نقل النجاشي أنّه كان يرمى الرجل بالغلوّ و هذا يرجع إلى عقيدته أحمد بن محمد بن عيسى في مفهوم الغلوّ و مصداقه». و في تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ١٩٩ و ٢٠٠: «و ما شهد به أحمد مع كونه في غايه الضعف لو سلم معارضته فغير لازم أن يكون كل كذب من تقصير و حراما كيف و فسر في المشهور بما فسر و لا بعد في كونه من أسباب الضعف عند القدماء كنظايره مما أشير في الفائده فتأمل مع احتمال أنّ أحمد توهم كونه من تقصير و حراما فتأمل على أنّه مر في الفائده ما فيه أيضا فلاحظ و الغلو لو سلم عدم إمكان توجيهه غايه الأمر أن يكون موثقا إذ الغلاه حالهم حال الفطحيه و الواقفيه و أمثالهما بالنسبه إلى الأدله و الكفر مله واحده إلّا توهم اشتراط الإسلام في الراوى و في عدم ثبوت اجماع حجه على ذلك بل و عدم ظهوره سيما بالنسبه إلى مثل الغلو بل لا يخفى على المتتبع في الرجال و كتب الأخبار أنّ مشايخنا القدماء و روايتهم كانوا يعتمدون على المعتمدين من الغلاه بالنسبه إلى الرجال و الأخبار فلاحظ». راجع بحوث في فقه الرجال - تقرير بحث الفاني ص ١٧٧.

٢- في الفهرست، ص ١٤٢: «سهل بن زياد الآدمي الرازي يكنى أبا سعيد ضعيف له كتاب» الخ .

٣- في الاستبصار، ج ٣، ص ٢٦٠ و ٢٦١: «فإن قيل كيف يقولون إنّ الظهار بشرط واقع و قد رويت أخبار أنّه إذا كان مشروطا لا يقع روى ذلك أحمد بن محمد بن يحيى عن أبي سعيد الآدمي عن القاسم بن محمد الزيات ... قيل له أول ما في هذه الأخبار أنّ الخبرين منهما و هما الأخيران مرسلان و المراسيل لا يعترض بها على الأخبار المسنده لما بيناه في غير موضع و أما الخبر الأول فراويه أبو سعيد الآدمي و هو ضعيف جدا عند نقاد الاخبار و قد إستثناه أبو جعفر بن بابويه في رجال نواذر الحكمة».

١- فى تحقيق الأصول: «و الشيخ و إن ضَعَّف الرجل فى الفهرست و الإستبصار فقد وثقه فى رجاله فمن جهه يتقدّم توثيقه لكونه فى الكتاب المعدّ للجرح و التوثيق و من جهه نراه فى الإستبصار يقول: ضعيف عند نقاد الأخبار، فليس ضعيفاً عنده فقط لكن لقائل أن يقول بأنّ الكلمه تشعر برجوع التضعيف منهم إلى أخباره لا إلى نفسه، فتأمل». و فى تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ١٩٨ بعد نقل كلام المحقق الشيخ محمد (قدس سره): «فيه أولاً أنّ تضعيف الشيخ لا يدل على القدر فى نفس الراوى كما مر فى الفائده الثانيه و ليس ما ذكرت الا من الخلط بين إصطلاح القدماء و المتأخرين كما خلط جمع فى قولهم صحيح الحديث فحكم بإرادته العداله فاعترضت أنت و غيرك أيضا عليهم به و على الفرق بناء المحقق الآن. فإن قلت نفس تضعيفه و إن لم يدل الا إنّ الظاهر أنّ منشأ شهادته أحمد بن محمد بن عيسى و إخراجها من قم قلت فإذن يرتفع الوثوق لما مر فى الفائده من ذكر الطياره و قال المحقق المذكور أنّ أهل قم كانوا يخرجون الراوى بمجرد توهم الريب». و فى خاتمه المستدرک بعد أن جعل الرابع من أسباب قدره ما فى الفهرست قال فى ص ٢٤٧ و ٢٤٨: «و من جميع ذلك ظهر الجواب عن الرابع و هو تضعيف الشيخ فى الفهرست لوجوب تقييده بقاعده الجمع بما فى النجاشى الغير المنافى للوثاقه مع رجوعه عنه فى رجال الشيخ المتأخر عن الفهرست و احتمال التعارض فى كلاميه ثم التسايط فاسد بعد معلوميه التأخر كما عليه عمل الأصحاب بالنسبه إلى فتاوى صاحب المؤلفات المتعدده المعلوم تأخر بعضها عن بعض مضافا إلى عدم مقاومته لجميع ما مر فلاحظ و تأمل». راجع الفوائد الرجاليه للشيخ مهدي الكجورى الشيرازى، ص ١٤٤-١٤٥؛ و بحوث فى فقه الرجال، تقرير بحث الفانى ص ١٧٥ و ١٧٦. و فى معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٣٥٧ بعد أن قال بضعفه أو عدم ثبوت وثاقته: «بقى هنا أمور: الأول: قال العلامة فى ترجمه سهل بن زياد من الباب ٧ من فصل السنين، من القسم الثانى: إختلف قول الشيخ الطوسى (قدس سره) فيه، فقال فى موضعٍ إنّه ثقّه، و قال فى عده مواضع: إنّه ضعيف، أقول: لم نظفر على قول الشيخ فى تضعيفه إلا فى موردين و قد تقدما، و لعله - قدس الله نفسه - قد ظفر بما لم نظفر به. الثانى: أنّ بعض من حاول توثيق سهل بن زياد، ذكر فى جملة ما ذكر أنّ تضعيف الشيخ لا يعارض توثيقه، فإنّ كتاب الرجال متأخر عن كتاب الفهرست، فيكون توثيقه عدولا عن تضعيفه. و هذا الكلام مخدوش من وجوه: الأول: أنّ هذا إنّما يتم فى الفتوى دون الحكايه و الإخبار، فإنّ العبره فيها بزمان المحكى عنه دون زمان الحكايه، فبين الحكايتين معارضه لا محاله. الثانى: أنّ تضعيف الشيخ فى الفهرست، و إن كان متقدما على توثيقه، إلا أنّ تضعيفه فى الإستبصار غير متقدم عليه. الثالث: أنّ توثيق الشيخ معارض بما ذكرناه من التضعيفات، و لاسيما شهادته أحمد بن محمد بن عيسى بكذبه».

و بعض الأساطين (حفظه الله) يقول(١) بالتوقف و الاحتياط الواجب فى روايات سهل مع عدم جواز الرجوع فى هذا الاحتياط الواجب إلى غيره، لأنه فتوى بالاحتياط لا أنه احتياط فى الفتوى.

ملاحظتنا عليه:

إن هنا أنظار بين الأعلام، و قد أشرنا إليه فى المباحث الرجاليه و ملخص الكلام هو أن بعض الأعلام مثل المحقق الخوئى و الأستاذ آيه الله الميرزا جواد التبريزى(٢) (قدس سرهما) ذهبا إلى عدم وثاقته.

و فى قبالمهم بعض الأعلام قالوا بوثاقته لوجوه، منها كثره نقل الأجلء عنه و منها كثره رواياته، و منها اعتماد الشيخ الكلينى (قدس سره) عليه. و هذا القول مختار المحدث النورى (قدس سره) و الأستاذ المحقق الرجالى السيد الزنجانى.

و المعتمد هو القول الأخير، لأنّ تضعيف القدماء إياه معلل بالغلوّ و تضعيف القدماء المستند إلى الغلوّ لا اعتبار به لما هو محرّر فى محلّه و لذا لا يعارض توثيقه.

فالحقّ عندنا هو توثيقه.

ص: ٦٢

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٧٠: «فالحق هو التوقف و القول بالاحتياط الوجوبى فى رواياته فى الأحكام الشرعيه».

٢- عدّه ضعيفا فى تنقيح مباني الأحكام، كتاب الديات، ص ١١٨ و ١٧٤ و كتاب القصاص، ص ٣١٢.

ما أفاده المحقق الإصفهاني (١) و المحقق الخوئي (٢) (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله) .

بيان بعض الأساطين (حفظه الله) في إبطال الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال:

أمّا الامتثال بعد الامتثال فباطل من جهة أنّ المأتي به من أفراد الطبيعه المأمور بها و به يتحقق الامتثال و يسقط الأمر (كما مضى الاستدلال عليه) و إذا سقط الأمر فلا معنى للامتثال حيث إنّ صدق عنوان الامتثال متقوم بوجود الأمر (٣).

ص: ٦٣

١- في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٧٣ و ٣٧٤ في التعليقه على قوله «نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للبعد تبديل الإمتثال»: «قد أشرنا في آخر مبحث المره و التكرار إلى أنّ إتيان المأمور به بحدوده و قيوده عله تامه لحصول الغرض فيسقط الأمر قهرا ... و أما ما ورد من الأمر بالإعاده في باب المعاده ... فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال».

٢- في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٣٦ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٢٥: «إنّ المكلف إذا جاء بالمأمور به و أتى به خارجاً واجداً لجميع الأجزاء و الشرائط حصل الغرض منه لامحاله و سقط الأمر و الّا لزم الخلف أو عدم إمكان الإمتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلا ملاك و مقتض، و الجميع محال: أما الأول فلأنّ لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا وحدته و هو خلف و أما الثاني فلأنّ الإمتثال الثاني كالإمتثال الأول، فإذا لم يكن الأول موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، و هكذا. و أما الثالث فلأنّ الغرض إذا تحقق في الخارج و وجد كيف يعقل بقاء الأمر؟ ضروره استحاله بقاءه بلا مقتض و سبب فالنتيجه أنّ أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي و الظاهري و الإضطراري أصلا و على ضوء ما بيناه قد ظهر أنّ الإمتثال عقيب الإمتثال غير معقول».

٣- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٦٠: «أمّا الإمتثال بعد الإمتثال، ففيه أنّ المفروض تعلق الأمر بطبيعي المأمور به، و المفروض إتّحاد الطبيعي مع الفرد و وجوده بوجوده، فيكون انطباق المأمور به على المأتي به قهرياً، و معه يتحقق الإمتثال، و إذا تحقق سقط الأمر، و إذا سقط فلا موضوع للإمتثال، لوضوح تقوّمه بالأمر، و مع عدم الأمر، كيف يكون الوجود الثاني إمتثالاً؟».

و أما تبديل الامتثال بالامتثال الآخر فباطل أيضاً.

أولاً: لعدم صدق عنوان الامتثال بعد سقوط الأمر.

و ثانياً: تبديل الامتثال بالامتثال الآخر انقلاب للموجود و انقلاب الموجود محال (١).

قيل بإمكان تبديل الامتثال بإتيان مصداق آخر من طبيعته المأمور بها بما أنه فرد من طبيعته المذكوره لا بما أنه امتثال.

و فيه أن إشكال الانقلاب باق بحاله و إن لم يرد على هذا البيان الإشكال الأول (أى عدم صدق الامتثال بعد سقوط الأمر) (٢).

و الحاصل أن الحق النظرية الثانية و عدم جواز الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال و عدم دلالة الروايات عليه.

و لهذا البحث ثمره فى مسائل من الفقه: (٣)

ص: ٦٤

١- «و أما تبديل الإمتثال، ففيه- مضافاً إلى ما تقدّم- إنه مع تحقق الإمتثال يكون تبديله بإمتثالٍ آخر إنقلاباً للموجود، و إنقلاب الموجود محال».

٢- «و به يظهر ما فى كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتى به بمصداقٍ آخر من طبيعته بما أنه فرد من طبيعته- لا بعنوان الإمتثال- غير أنّ المولى يحضّل غرضه من هذا الفرد الثانى فإنّه لا يرفع إشكال الإنقلاب، للزومه، سواء أتى به بعنوان الإمتثال أو بعنوان الفرديّه للطبيعه».

٣- أما بعض ثمراته: ففي كتاب الصلاه (للنائينى)، ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦: «و أما الصلاه المعاده جماعه فهى و إن كانت مستحبّه شرعاً إلماً أنّ قوله عليه السلام "ليختار الله أحبهما إليه" يدلّ على أنّها تكون من باب الامتثال عقيب الامتثال، فلا بدّ أن تكون أيضاً واجده لجميع الشرائط حتّى يمكن أن تكون أحبهما إليه». و فى مهذب الأحكام، ج ٦، ص ٢٨٦ - ٢٨٧: «إنّ حرمة العدول هل هى نفسه أو غيره؟ إستدل على الأخير بأنّه من الزيادة العمديه و أنّه من القران الممنوع و من الإمتثال بعد الإمتثال و الكلّ مخدوش ... و الثانى ممنوع صغرى و كبرى و الأخير كذلك أيضاً». و فى ج ٨، ص ١٧٧: «فروع- الأول: يجوز تكرار المعاده- إماماً أو مأموماً أو هما معاً- لغرض صحيح شرعى لأنّ ذلك خير محض فيشملة إطلاق قوله تعالى (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) مع أنّ الإمتثال بعد الإمتثال رجاء بداعى أن يختار الله أحبهما إليه من أجلّ مقامات العبوديه و الإنقياد ... الثانى: تجوز إعاده الفريضه مطلقاً لدرك شرف و فضيله لم تكن فى المبتدأه من فضل مكان، أو حاله انقطاع إليه تعالى، لما مرّ فى بعض الأخبار من أنّه "يختار الله أحبهما إليه" مع أنّ صحه الإمتثال بعد الإمتثال موافق للقاعده- كما ثبت فى محله- إلماً إذا كان امتثال الأول عله تامه منحصره لسقوط الأمر خطاباً و ملاكاً و قبولاً بجميع مراتب القبول و أتى للعبد القاصر حصول العلم بذلك؟». هذه موارد من كلام من يرى جواز الإمتثال عقيب الإمتثال و فى قبالهم يقول كثير من الأساطين باستحالته: ففي جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٣٣: «و أما أذان الصلاه فلا ريب فى عدم جواز تكراره للمنفرد إذا لم يحصل مقتضى له من فصل معتد به بينه و بين الصلاه و نحوه، لعدم معقوليه الإمتثال عقيب الإمتثال». و فى كتاب الإجاره (للأصفهاني)، ص ٢٠٦: «حيث إنّ وحده البعث تقتضى عقلاً وحده

المبعوث إليه، لاستحاله وحده الحكم و تعدد متعلقه وجودا فالمطلوب وجود واحد من الطبيعه ... و كما لا يعقل إطلاقه من حيث المره و المرآت مع استحاله الإمتثال عقيب الإمتثال كذلك لا يعقل إطلاقه من حيث الوحده و التعدد مع استحاله وحده البعث و تعدد المبعوث اليه». و في مستمسك العروه الوثقى، ج ٧، ص ٤٩٢: «و الإجزاء لا يلزم إنقلاب ما فى الذمه، فإذا كان الواقع محفوظاً فى نفسه، كان امتثاله مسقطاً لأمره جزماً، فيرتفع موضوع الإحتياط. اللهم إلا أن يقال: أدله حرمة الإبطال راجعه إلى تحريم تبديل الإمتثال، فلا يصح، و لو لم يوجب بطلان العمل. فتأمل ... أو يقال: بأن الإستئناف يتوقف على بقاء الأمر بالأجزاء المستأنفه، و مقتضى فرض صحه الأجزاء المأتى بها سقوطه و الامتثال عقيب الامتثال ممتنع». راجع مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى لميرزا محمد تقى الآملى، ج ٧، ص ٨٤، ج ١٢، ص ٢٣ و كتاب الصلاه (للأراكى)، ج ١، ص ٤٧٠ و ٤٧١.

الفصل الثاني:

اشاره

هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري

يجزى عن الأمر الواقعي؟

ص: ٦٧

إشارة

(١)

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

إشارة

إنّ هنا أربع صور في مقام الثبوت، لابدّ من بيانها وبيان حكمها من حيث الأجزاء عن الأمر الواقعي و جواز البدار إلى امتثال الأمر الاضطراري.

الصورة الإجمالية من كلام صاحب الكفايه (٢) (قدس سره):

التكليف الاضطراري إمّا واف بتمام مصلحه الواقع (الأجزاء و جواز البدار في بعض صوره).

و إمّا غير واف بتمام مصلحه الواقع و هو على قسمين:

القسم الأول: الباقي غير ممكن الاستيفاء (الأجزاء و عدم جواز البدار).

القسم الثاني: الباقي ممكن الاستيفاء و هو على وجهين:

ص: ٦٩

١- أي الأنحاء و الصور التي يمكن أن يقع عليه الأمر الإضطراري.

٢- في كفايه الأصول، ص ٨٤: «إعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الإضطراري في حال الإضطرار كالتكليف الاختياري في حال الإختيار وافيًا بتمام المصلحه و كافيًا فيما هو المهم و الغرض و يمكن أن لا يكون وافيًا به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن إستيفاؤه أو لا يمكن و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب».

الوجه الأول: واجب التدارك (عدم الإجزاء و التخيير).

الوجه الثاني: مستحب التدارك (الإجزاء و جواز البدار). (١)

أما الصورة الأولى

(٢):

و هي أن يكون الأمر الاضطرارى وافياً بتمام المصلحه فحينئذ لا يبقى مجال للتدارك لا قضاءً ولا إعادةً، فالأمر الاضطرارى يجزى عن الواقع بلا إشكال.

أما جواز البدار فهنا احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأول: أن يكون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً وافياً بتمام المصلحه (أى الموضوع مجرد الاضطرار) فحينئذ يجوز البدار مطلقاً.

ص: ٧٠

١- فى المحجه فى تقريرات الحجه، ج ١، ص ١٦٥: «لا يخفى أن ما قاله المحقق المذكور من إنحصار الأقسام ليس فى محله، بل يمكن أن نفرض أقساماً آخر و نذكر عجاله قسماً آخر و هو أن لا يكون التكليف الإضطرارى وافياً بالمصلحه أصلاً، مثلاً يمكن أن يكون أمر الشارع من بقى قضاء صومه من رمضان إلى رمضان آخر إعطاء مد من طعام لكل يوم كذلك، حيث إن مصلحه الصوم تفوت عن المكلف كليه و يكون التكليف بأداء مد تكليف آخر، و المحقق المذكور قال بأنّ التكليف الإضطرارى إما أن يكون وافياً بتمام المصلحه أو وافياً ببعض المصلحه، فيمكن أن نفرض فى مورد لم يكن التكليف الإضطرارى وافياً بالمصلحه أبداً و بقيت المصلحه تاماً، و هذا واضح. فعلى هذا حصر الأقسام باطل، لما قلنا». و فى المحاضرات ج ١، ص ٢٠٢: «الظاهر أنّ الأنحاء المتصوره فى ذلك المقام لا تكون مقصوره على ما ذكره لأنّ جميع الأقسام التى ذكرها مشتركه فى كون المأمور به الإضطرارى وافياً بمصلحه المأمور به الإختيارى كلها أو بعضها و هنا قسم آخر و هو أن لا يكون وافياً بشىء منها بل كان فيه مصلحه أخرى فيكون هناك مصلحتان: إحداهما فى المأمور به الثانوى و الأخرى فى المأمور به الأولى ... و بالجملة لا ينحصر الأنحاء فيما ذكرها و إنّما يتصور أنحاء آخر لا فائده فى إطاله الكلام بذكرها».

٢- فى كفايه الأصول، ص ٨٤: «و لا يخفى أنّه إن كان وافياً به يجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاءً ولا إعادة ... و أما تسويغ البدار أو إيجاب الإنتظار فى الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل -بمجرد الإضطرار مطلقاً، أو بشرط الإنتظار، أو مع اليأس عن طرؤ الإختيار- ذا مصلحه و وافياً بالعرض».

الاحتمال الثاني: أن يكون العمل بشرط الانتظار وافيًا بتمام المصلحه (أى الموضوع الاضطرار فى جميع الوقت) فحينئذ لا يجوز البدار.

الاحتمال الثالث: أن يكون العمل بشرط اليأس عن طرؤ الاختيار وافيًا بتمام المصلحه فحينئذ يجوز البدار بحصول اليأس. (١١)

أما الصورة الثانيه

(٢٢):

و هى أن لا يكون الأمر الاضطرارى وافيًا بتمام المصلحه و المصلحه الباقية غير ممكن الاستيفاء فهنا أيضاً يجزى عن الواقع.

أما البدار فلا يجوز لأنه يوجب تفويت مقدار من المصلحه و هو نقض الغرض. (٢٣)

ص: ٧١

١- فى المحجه فى تقريرات الحجه، ج ١، ص ١٦٦: «ما قال من الإجزاء فى الصورة الاولى ليس فى محله، إذ يمكن أن تكون المصلحه المأمور بها بالأمر الاضطرارى ماداميا و لم تكن مطلقه، مثلا يمكن أن يكون للتكليف بالتيمم مصلحه مشروطه و معلقه بحال الاضطرار، فإذا خرج المكلف عن حال الاضطرار و صار مختارا يلزم عليه الإعادة أو القضاء، فما قاله من أنه مطلقا لو كان وافيًا بتمام المصلحه كان مجزيا ليس فى محله، بل إن كانت مصلحه التكليف الاضطرارى وافيه بتمام مصلحه التكليف الإختيارى مطلقا يمكن أن يقال بالإجزاء و عدم لزوم الإعادة أو القضاء».

٢- فى كفايه الأصول، ص ٨٤: «ولا يخفى أنه إن كان وافيًا به يجزى ... و كذا لو لم يكن وافيًا و لكن لا يمكن تداركه و لا يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصورة إلّا لمصلحه كانت فيه لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم. لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعته و لو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء فإنه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمه بمصلحه الوقت».

٣- فى المحجه فى تقريرات الحجه، ج ١، ص ١٦٦: «و هكذا فى الصورة الثانيه و هى ما لم يكن وافيًا بتمام المصلحه إلّا أنه تكون مصلحته الباقية غير ممكنه التدارك فما قاله من الإجزاء فاسد، إذ يمكن أن لا يتمكن تدارك المصلحه الفائته، و مع هذا لم يكن مجزيا كما أنه يمكن أن يكون كذلك حكم الإتيان بصلاه الظهر ممن حضر لصلاه الجمعة، و فى حال انعقاد الصلاه لم يكن مع الوضوء فأمره بمقتضى الروايه بالتيمم و الإتيان بصلاه الجمعة، و مع هذا يجب عليه الإعادة أو قضاء صلاه الظهر، ففى المورد الذى فقد فيه عن المكلف مصلحه صلاه الجمعة و لم يمكن تداركها و مع هذا أمره الشارع بإتيان صلاه الظهر فيمكن فرض مورد لم يمكن درك المصلحه الفائته و مع ذلك لا يجزى و يلزم عليه الإتيان به أو بدله».

(١):

و هي أن لا يكون الأمر الاضطرارى وافياً مع إمكان تدارك الباقي و وجوب تداركه فحينئذ لا يجزى بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء.

و هنا يتخير بين أمرين:

الأول: البدار إلى العمل الاضطرارى ثم إتيان العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار.

الثانى: الانتظار إلى رفع الاضطرار و الإتيان بالعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار. (٢)

ص: ٧٢

١- فى كفايه الأصول، ص ٨٥: «وإن لم يكن وافياً و قد أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقاً و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء ... يتخير ... بين البدار والإتيان بعملين: العمل الإضطرارى فى هذا الحال و العمل الإختيارى بعد رفع الإضطرار أو الإنتظار و الإقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار».

٢- فى المحججه فى تقريرات الحججه، ج ١، ص ١٦٧: «و كذلك فى الصورة الثالثه و هى الصورة التى لم يحصل المكلف تمام المصلحه و يكون ما بقى من المصلحه اللازمه التدارك فقال المحقق المذكور بلزوم الإعادة أو القضاء، و هذا فاسد أيضاً، إذ يمكن أن يكون مقدار من المصلحه باقياً و ملزماً و مع ذلك لا يريد الشارع من المكلف دركه كما يمكن أن يكون كذلك فى صلاه و صوم الحائض حيث أمرها الشارع بقضاء الصوم و لم يأمرها بقضاء الصلاه، و لا شك فى أنّ من الحائض فاتت مصلحه الصلاه و لم تدركها و كان بالإمكان تداركها و تكون مصلحتها ملزمه و مع ذلك رفع الشارع عنها تسهلاً كما ورد فى الروايه. فثبت أنّه يمكن فى هذا الفرض أنّه مع فوت المصلحه و لزوم دركها لم يأمر الشارع بالإتيان و يكون ما أتى به فى حال الإضطرار مجزياً، و فى هذا المثال فاتت عن الحائض تمام المصلحه و مع ذلك لم يأمرها الشارع بالقضاء فيمكن أن نكون كذلك فى مورد فوت بعض المصلحه، فافهم».

(١١):

وهي أن لا يكون الأمر الاضطراري وافيًا مع إمكان تداركه و استحباب ذلك فحينئذ يجزى الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي الأولى.

و يجوز البدار و يستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار. (٢)

ص: ٧٣

١- في كفايه الأصول، ص ٨٥: «فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى ... و إلا فيجزي ... و في الصورة الثانية يجزى البدار و يستحب الإعادة بعد طرؤ الإختيار».

٢- إن كلام المحقق الخراساني مبتنٍ على تعدد الأمر الإختياري و الإضطراري - كما أفاد المحقق البروجردي - و في قبالة المحقق الآشتياني و البروجردي قائلان بوحده الأمرين فقالا بالإجزاء. راجع الرسائل التسع لميرزا محمدحسن الآشتياني، ص ٧٣؛ و الحجة في الفقه، ص ١٤٢. و المحقق الأردكاني يقول بابتداء الإجزاء و عدمه على وحده الأمرين و تعددهما. ففي غايه المسؤول في علم الاصول، ص ٢٨١: «و مبني النزاع في هذا و هو أنّ الأوامر المذكوره هل هي من الوجوه و الكيفيات للتكليف الواحد بالنسبه إلى إمكان وقوعه؟ على أنحاء متعدده بحسب أحوال المكلف فالمطلوب هو طبيعه الصلاه لكن يريد إيجادها مع الوضوء عند قدره و مع التيمم عند العذر أو لا بل التكليف متعدد بتعدد الحالات و بما ذكرنا علم أنّ النزاع إنّما هو في أمر عقلي و هو التلازم بين إثبات المأمور به بأمر و بين سقوط المأمور به بغير ذلك الأمر» راجع أيضاً ص ٢٨٩. و الأستاذ المحقق البهجه (قدس سره) و إن كان قائلاً بوحده الأمرين و لكن يقول: لاملازمه بين الوحده و الإجزاء. قال في مباحث الأصول، ج ١، ص ٣١٥: «إن كان تكليف كل من المختار و المضطر متعلقاً بعنوان واحد، هو الصلاه المختلف معنوياتها بحسب اختلاف أحوال المكلف من الإختيار و الإضطرار و السفر و الحضر، فمع تسلم الأمر و صدق الصلاه التي هي المأمور بها على عمل المضطر، فلا يعقل بقاء الأمر بعد تحقق متعلقه؛ كما لا يعقل بقاء شيء من مصلحته بعد فعله الإنطباق على ما في الخارج مما وقع امتثالاً للأمر بها و إن كان كل من المضطر و المختار مكلفاً بشيء يغاير الواجب على الآخر و إن اشتركا في صدق الصلاه، إلا أنّ الواجب على كل، مرتبه خاصه، لا نفس الطبيعه؛ فللبحث عن بقاء مصلحه المرتبه الأخرى المصححه للأمر بعد رفع الإضطرار ثبوتاً و إثباتاً مع فعله امتثال الأمر بمرتبه أخرى، مجال. فعلى الأول، يكون الإمتثال مجزياً، لوضوح الإجزاء عن الأمر بنفس ما تعلق به هذا الأمر؛ و اختلاف المصاديق ما لم يوجب اختلاف الأمر باختلاف المأمور به، لا يجدي شيئاً و على الثاني، يمكن عدم الإجزاء، لمكان أنّ الإمتثال يمكن أن لا يكون مجزياً عن الأمر الآخر بمرتبه أخرى مغايره للمرتبه الحاصله امتثالاً للأمر بها. فالظاهر أنّ استدلال الشيخ قدس سره للإجزاء، يبتنى على إثبات الوجه الأول، كما أن ما في الكفايه من ملاحظه أنحاء المصلحه، يبتنى على إثبات الوجه الثاني أو عدم تعيين أحدهما...». و لكنّه ناقش في هذا المطلب فقال: «و يمكن المناقشه في التريده المتقدم...» أيضاً راجع المحجه في تقريرات الحجه، ج ١، ص ١٦٧.

الإيراد الأول: مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الصورة الثانيه

اشاره

(١)

«أما الإجزاء من حيث عدم إمكان استيفاء بقيه المصلحه فهو أجنبي عن مورد البحث فإنه لا يعقل الأمر بما لا يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي لأنه نقض للغرض من المولى الأمر فلا أمر حتى يتكلم في إجزائه، و منه تعرف أنّ وجود الأمر الاضطرارى في الوقت لا يجمع عدم جواز البدار بتاتاً بل يلازم جوازه».

يلاحظ عليه:

إنّ في بعض الموارد نرى فوات المصالح الملزمه من دون استدراك كما إذا نام عن الصلاه فإنّ المصلحه الملزمه في الصلاه متداركه بالقضاء و لكن المصلحه الملزمه الموجوده في الوقت لا يمكن تداركها.

ص: ٧٤

«إنّ ما أفاده [المحقق الخراساني (قدس سره)] من التخيير في هذه الصورة غير معقول و ذلك لأنّه من التخيير بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، و قد حققنا في محلّه أنّ التخيير بينهما مستحيل إلّا إذا رجع إلى التخيير بين المتباينين.»

توضيحه: إنّ بعد فرض أنّ الشارع لم يرفع اليد عن الواقع و أوجب على المكلف الإتيان به على كلّ من تقديري الإتيان بالعمل الاضطراري الناقص في أوّل الوقت و عدم الإتيان به، فعندئذ بطبيعته الحال لا معنى لإيجابه الفرد الناقص حيث إنّ لا يترتب على وجوبه أثر، بل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادره و عدم وجوبه على تقدير عدم المبادره، فالتخيير المذكور غير معقول.

فالحقّ هو أنّ المكلف إذا كان قادراً على الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه مثلاً في الوقت لم تصل النوبه إلى الصلاه مع الطهاره الترابيه لفرض أنّ الأمر الاضطراري في طول الأمر الاختياري و مع تمكّن المكلف من امتثال الأمر الاختياري لا موضوع للأمر الاضطراري و لازم ذلك عدم جواز البدار هنا واقعاً.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن إشكال المحقق الخوئي (قدس سره):

أولاً: هذا الإشكال يجدي على مبني المحقق الخوئي (قدس سره) في الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين أمّا صاحب الكفايه (قدس سره) فهو قائل بالتخيير في هذه المسأله فالاختلاف مبني (٢).

ص: ٧٥

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٤٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٣٢.

٢- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٧٣: «و أجاب شيخنا أولاً بأنّ هذا الإشكال مبني لأنّ صاحب الكفايه يقول بالتخيير بين الأقلّ و الأكثر». و راجع الجزء الثاني من الكتاب، البحث الأول (الأوامر)، الفصل الخامس (الواجب التخييري)، تنبيه في التخيير بين الأقلّ و الأكثر [بعد ذكر نظريات ثمان في حقيقه الواجب التخييري] و قد ذكر بيان صاحب الكفايه (قدس سره) و إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليه، و الظاهر تماميه نظريه المحقق الخوئي (قدس سره).

ثانياً: إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) يقول باستحاله التخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إلّا إذا رجع إلى التخيير بين المتباينين و نحن نقول: هنا يرجع التخيير بينهما إلى التخيير بين المتباينين، لأنّ الأقل هو العمل الاختياري في آخر الوقت بشرط لا عن العمل الاضطراري في أول الوقت و الأكثر هو العمل الاضطراري في أول الوقت و العمل الاختياري في آخره بشرط شيء بالنسبه إلى العمل الاضطراري.

و الفرق بين العمل الاختياري في آخر الوقت إذا كان بشرط لا- عن الاضطراري في أول الوقت مع العمل الاختياري في آخر الوقت إذا كان بشرط شيء بالنسبه إلى العمل الاضطراري في أول الوقت هو أنّ العمل الاختياري بشرط لا عن الاضطراري واجد لتمام مصلحه الواقع و العمل الاختياري بشرط شيء بالنسبه إلى الاضطراري واجد لبعض مصلحه الواقع (و أمّا بعضها الآخر فهو حاصل في ضمن العمل الاضطراري). (١١)

ص: ٧٦

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٧٤: «و ثانياً: إنّ مناط استحاله التخيير بين الأقل والأكثر هو حصول الغرض بالأقل و سقوط الأمر بذلك، كما أشار إليه و هذا حاصل فيما إذا أتى بالأقل قبل الأكثر، كما في التسيّحات الأربع، أمّا فيما نحن فيه، فإنّ الأكثر مقدّم في الإتيان على الأقل، لأنّ الأقل هو الصلاه الإختياريه المأتي بها في آخر الوقت، فلو إنتظر المكلف حتى آخر الوقت من غير أن يأتي بالأكثر، فقد إستوفى تمام المصلحه بالأقل، فيكون هذا العمدل من الواجب التخييري- و هو الصلاه الإختياريه في آخر الوقت- بشرط لا عن الصلاه الإضطراريه في أوله، فهي واجبه عليه بشرط أن لا يأتي بالإضطراريه قبلها، لا أنّها لا بشرط عن ذلك، و المستشكل نفسه أيضاً يرى أنّ موارد بشرط لا- و بشرط شيء ليست من دوران الأمر بين الأقل والأكثر بل هما من المتباينين، بأن يكون الغرض مترتباً إمّا على الصلاه الإختياريه بشرط عدم تقدّم الإضطراريه و إمّا على الإضطراريه في أول الوقت و الإختياريه في آخره. و إذا كان هذا مفروض كلام الكفايه فالإشكال غير وارد عليه لأنّ حاصل كلامه أنّ الإختياريه في آخر الوقت- بشرط عدم الإتيان بالإضطراريه في أوله- و افيه بتمام الغرض و أمّا لو أتى بالإضطراريه في أوله فقد إستوفى حصّه من الغرض، فلامحاله يجب الإتيان بالإختياريه في آخره ليستوفى الغرض». و أورد على المحقق الخوئي في آراؤنا في أصول الفقه، ج ١، ص ١١٧ فقال: «يرد عليه أنّه لا نرى مانعا منه، فإنّ التخيير بين الاقل و الاكثر إنّما يكون محالاً لأجل أنّه إذا وجد الأقل يحصل الإمتثال فلا مجال للإتيان بالباقي، و أمّا في المقام فقد فرض بقاء الملاك الملزم و لا يحصل إلّا بالإتيان بالعمل الإختيارى فلا مجال لقياس أحد المقامين على الآخر و عليه لا مانع من أنّ المولى يأمر بالجامع بين الأمرين و يكون المكلف مختاراً بينهما، و بعبارة أخرى لا- وجه لإلزام خصوص الإختيارى لأنّ المفروض حصول الغرض بأحد نحوين فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر».

اشاره

(١)

أما بالنسبه إلى الصوره الثانيه:

فإن الاحتمالات الثلاثه المذكوره فى الصوره الأولى تطرُق فى هذه الصوره أيضاً فيقال: إن المصلحه الحاصله غير الوافيه بمصلحه الواقع

إما تترتب على العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً

و إما تترتب على العمل بعد تحقق الاضطرار فى جميع الوقت بحيث لا بدّ من الإنتظار إلى آخر الوقت حتى تترتب المصلحه

و إما تترتب على العمل بمجرد حصول اليأس عن ارتفاع الاضطرار و بعباره أخرى بمجرد حصول الاطمينان ببقاء الاضطرار.

ص: ٧٧

١- بالنسبه إلى الصوره الثانيه و الثالثه.

و على الاحتمال الأول لا بدّ من ملاحظه المصلحه الباقيه و حينئذ:

إن حصل العلم أو العلمى ببقاء الاضطراب إلى آخر الوقت (و إن شئت فقل: إن حصل اليأس عن ارتفاع الاضطراب المساوق للاطمينان ببقاء الاضطراب) فيجوز البدار مطلقاً.

و إن لم يحصل ذلك فلا يجوز البدار إلى العمل الاضطرابى لئلا تفوت تلك المصلحه الباقيه.

و على الاحتمال الثانى لاتصل النوبه إلى ملاحظه المصلحه الباقيه بل تتحقّق المصلحه الحاصله مشروط بتحقق الاضطراب فى جميع الوقت و إلى آخره، فإذا امتدّ الاضطراب إلى آخر الوقت يوجد فى العمل الاضطرابى المصلحه الحاصله غير الوافيه بمصلحه الواقع فعلى هذا لا يجوز البدار.

و على الاحتمال الثالث: إن المصلحه الحاصله فى العمل الاضطرابى تتحقّق عند حصول اليأس عن ارتفاع الاضطراب الملازم لحصول العلم أو العلمى ببقاء الاضطراب فلامانع للبدار من جهه المصلحه الحاصله بعد حصول اليأس عن الاضطراب و أمّا المصلحه الباقيه التى تفوت بمجرد الإتيان بالعمل الاضطرابى فهى تقتضى بدوّاً عدم البدار لاحتمال ارتفاع الاضطراب و تحصيل تمام مصلحه الواقع إلّا أنّ العلم أو العلمى ببقاء الاضطراب الملازم لليأس عن ارتفاع الاضطراب حجّه شرعاً فيوجب عدم الاعتناء باحتمال ارتفاع الاضطراب فحينئذ يجوز البدار إلى العمل الاضطرابى.

أمّا بالنسبه إلى الصوره الثالثه:

فإنّ الإحتمالات المذكوره تطرّق هنا أيضاً و بناءً على الاحتمال الأول يجوز

البدار ثم الإتيان بالعمل الاختياري و على الاحتمال الثالث أيضاً يجوز البدار من حين حصول اليأس ثم الإتيان بالعمل الاختياري و لكن على الاحتمال الثاني لايجوز البدار لأن حصول المصلحه فى العمل الاضطرارى مشروط بالانتظار حتى يتحقق الاضطرار فى آخر الوقت.

الإيراد الرابع: تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١)

«تحقيق الحال فيه [أى فيما لم يكن وافياً بتمام المصلحه و قد أمكن استيفاءه هو] أنّ بدليه شىء عن شىء و قيامه مقامه و لو بنحو الترتيب لا يعقل إلّا مع جهة جامعه و افيه بسنخ غرض واحد.

[و البديل على نحوين: البديل العرضى (أى ما يكون فى عرض المبدل) و البديل الطولى (أى ما يكون فى طول المبدل)]

فإن كان البديل فى عرض المبدل لزم مساواته له [أى للمبدل] فى تمام المصلحه إمّا ذاتا أو بالعرض و الوجه واضح.

و إن كان البديل فى طول المبدل كما فى مفروض البحث فاللازم مجرد مسانخه الغرضين [أى غرض البديل و غرض المبدل] ...

و حديث إمكان استيفاء بقيه مصلحه المبدل إنّما يصح إذا كان المبدل مشتملاً على مصلحتين:

إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل و البديل و الأخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمه قابله لانقداح البعث الملزم فى نفس المولى.

ص: ٧٩

وأما إذا كان المصلحة في البديل و المبدل واحده و كان التفاوت بالضعف و الشده، فلاتكاد تكون بقيه المصلحة ملاكاً للبعث إلى المبدل بتمامه إذ المفروض حصول طبيعه المصلحة القائمه بالجامع الموجود بوجود البديل، فتسقط عن الاقتضاء [نعم المصلحة الموجوده في المبدل أشد] و [لكن] الشده بما هي [شده] لا يعقل أن تكون ملاكاً للأمر بالمبدل بكماله» إلخ.

فعلى هذا إمكان استيفاء بقيه مصلحة المبدل لا يصح في هذا التصوير.

فإمكان استيفاء المصلحة في الصورة الثالثه و الرابعه لا يتصور إلّما مع الالتزام بقيام مصلحتين إحداهما بالجامع فقط و أخرى بالجامع المتخصّص بالخصوصيه. (١)

هذا تمام الكلام بحسب مقام الثبوت.

و الحاصل أن الاحتمالات الثلاثه التي ذكرها صاحب الكفايه للصوره الأولى جاريه في الصوره الثانيه و الثالثه أيضا و لا بأس بنظريه المحقق الخراساني في مقام الثبوت بعد ملاحظه ما ذكرنا و ملاحظه كلام المحقق الإصفهاني بالنسبه إلى الصوره الثالثه و الرابعه.

ص: ٨٠

١- في المحجه في تقريرات الحججه، ج ١، ص ١٦٨: «يرد عليه إشكال آخر لأن ما قاله المحقق المذكور يتم إن كان المراد من المصلحة في الأمر و النهى هو المصلحة في المأمور به و المنهى عنه و أما على ما قاله هذا المحقق من أنه يمكن أن تكون المصلحة في نفس الأمر و النهى فما قاله من الآثار ليس في محله، إذ يمكن في تمام الفروض أن تكون المصلحة في الأمر، فإذا كانت المصلحة في الأمر يمكن أن لا تكون المصلحة في المأمور به أصلا حتى يفرض الصور التي قالها في الكفايه حيث إن الفروض التي قالها كانت في المورد الذي كانت المصلحة في المأمور به فتجىء الصور التي قالها و أما إن كانت المصلحة في الأمر ففي كلامه ما فيه، فافهم و اغتتم». هكذا راجع آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، ج ١، ص ٣٩٢.

إشاره

فيه موضعان (١):

الموضع الأول: مقتضى أدله الأوامر الاضطراريه

إشاره

هنا نظريات (٢):

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

«وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله [أى دليل الامر الاضطرارى] مثل

ص: ٨١

١- هنا لابد من ملاحظه أدله الأوامر الاضطراريه من جهه دلالتها على الإجزاء ثم ملاحظه اقتضاء الأصل العملى.
٢- فى بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ١٤٠ - ١٥٠: «يبقى الكلام فى مرحله الإثبات و بحسب ظاهر دليل الامر الاضطرارى و البحث عن ذلك يقع ضمن مسألتين: الأولى ما إذا ارتفع العذر فى أثناء وقت الواجب فهل تجب الإعادة أم لا؟ الثانية ما إذا ارتفع بعد الوقت فهل يجب القضاء أم لا؟ اما المسأله الأولى فتاره: يفترض ان دليل الامر الاضطرارى قد أخذ فى موضوعه إستمرار العذر إلى آخر الوقت و هذا خارج عن موضوع البحث و أخرى يفترض أنّ دليل الامر الاضطرارى لم يشترط فيه إستمرار العذر إلى آخر الوقت. و حينئذ تاره: يفرض أنّ دليل الحكم الإختيارى يشمل و لو بإطلاقه من صدر منه الفعل الاضطرارى ثم زال عذره، و أخرى: يفرض عدم إطلاقه له فإن فرض الأول كان من الواضح أنّ مقتضى هذا الإطلاق عدم الإجزاء، فالكلام لابد و أن يكون فى أنّ دليل الامر الاضطرارى هل يكون مقيدا لهذا الإطلاق لدليل الامر الإختيارى أم لا؟ و فى المقام منهجان لإثبات هذا التقييد: المنهج العقلى و هو الذى انتهجته مدرسه المحقق النائنى (قدس سره) و المنهج الإستظهارى ... اما المنهج العقلى فحاصله دعوى الدلاله الالتزاميه العقليه لدليل الامر الاضطرارى على الإجزاء بتقريب أنّه قد مضى انحصار الاحتمالات الثبوتيه للواجب الاضطرارى فى أربعة فروض كلها كانت مقتضيه للإجزاء و عدم الإعادة إلّا الفرض الرابع، فلو أُقيم البرهان العقلى على إبطال الفرض الرابع تعين الإجزاء فنقول: أنّ دليل الامر الاضطرارى لا ينسجم مع الفرض الرابع ... و أمّا المنهج الإستظهارى فيمكن أن يبين بعده تقريبات: التقريب الأول: إنّ دليل الامر الاضطرارى ظاهر فى التصدى لبيان تمام ما هو وظيفه المكلف فلو لم يكن الفعل الاضطرارى وحده كافيا فى هذا المقام و كان لابد عليه أن يعيد العمل إذا ارتفع عذره بعد ذلك لكان ينبغى أن يبينه... التقريب الثانى: إنّ دليل الامر الاضطرارى إذا استفيد من لسانه اللفظى - كما فى مثل (التراب أحد الطهورين) أو من مجموعه القرائن المقاميه و اللفظيه المتنوعه - البدليه و تنزيل الوظيفه الاضطراريه منزله الوظيفه الإختياريه كان

مقتضى إطلاق البدليه حينئذ البدليه على الإطلاق، أى فى كل الجهات و المراتب و هو يقتضى الأجزاء لامحاله ... التقريب الثالث: ما ذكره المحقق العراقى (قدس سره) فى مقالاته و هو يتألف من مجموع مقدمتين: الأولى: أنّ ظاهر دليل الأمر الإضطرارى كالاختيارى تعلقه بخصوص الفعل الإضطرارى و تعيينه و هذا ظهور ناشئ من تعلق الأمر بعنوان و أخذه فيه. الثانيه: أنّ هناك محتملات ثلاثه فى حق الفعل الإضطرارى فى المقام: عدم الأجزاء و الأجزاء بملاك الوفاء بتمام الغرض، و الأجزاء بملاك التفويت. و على الإحتمالين الأول و الثانى لا بد و أن يكون الأمر الإضطرارى متعلقا بالجامع بينه و بين الاختيارى لا بخصوص الوظيفه الإضطراريه، بل على الإحتمال الثانى لا بد و أن يكون الأمر الإضطرارى أيضا بالجامع ... و أما على الإحتمال الثالث فلا بد من تعلق الأمر الإضطرارى بالوظيفه الإضطراريه بالخصوص ... و فيه [إشكالان] ... التقريب الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانى (قدس سره) ... و حاصله: إنّ إطلاق دليل الأمر بالصلاه الإختياريه إنّما يدل بظاهره على الأمر بذى الخصوصيه و هى الصلاه القياميه لا الأمر بالخصوصيه و هى القيام فى الصلاه، و هذا يعنى أنّ ما هو ظاهر الدليل غير محتمل و ما هو يحتمل فى صالح عدم الأجزاء - و هو فرض الأمر بالخصوصيه - لا يستفاد من دليل الأمر، و منه يعرف أنّ هذا التقريب إنّما يبرهن على عدم دلالة دليل الأمر الإختيارى على عدم الأجزاء و لا يبرهن على الأجزاء فإذا تمّ و جب الرجوع فى مقام الإثبات إلى إطلاق أو أصل أولى و هو يثبت الأجزاء ...

قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) (١) وقوله (صلى الله عليه وآله): التراب أحد الطهورين و يكفيك عشر سنين هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء و لا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص). (٢)

ص: ٨٣

١- النساء: ٤٣ و المائدة: ٦.

٢- كفايه الأصول، ص ٨٥. فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ٢٥: «قد لا يتضح بدو الإرتباط بين ما ذكره فى مقام الثبوت من التفصيل و بين ما انتهى إليه بحسب الدليل الإثباتى بحيث يرى أنّ ما ذكره فى مقام الثبوت تطويل بلا طائل بعد أن كان إطلاق الدليل يقتضى الإجزاء فلا بد من بيان جهة الإرتباط بنحو يخرج كلامه الثبوتى عن اللغويه و التطويل ثم بيان تقريب دلالة الإطلاق على الإجزاء». و فى ص ٢٦ - ٢٧: «إنّه حيث أفاد فى مرحله الثبوت أنّ جميع الصور الثبوتية تقتضى الإجزاء ما عدا الصورة الثالثة و بين أنّ مقتضاها ثبوت الأمر التخييرى بالفعل الإضطرارى حال الإضطرار و الإختيارى بعد ارتفاعه أو خصوص الفعل الإختيارى بعد ارتفاع الإضطرار، لئلا كان الحال كذلك كان مقتضى الإطلاق هو نفي كون الأمر الإضطرارى على الصورة الثالثة، فمقتضاه الإجزاء حينئذ، إذ ما عدا هذه الصورة من الصور يقتضى الإجزاء فجهه الإرتباط بين مرحله الثبوت و مرحله الإثبات واضحة، فإنّ المقصود بدلالة الدليل على الإجزاء هو نفيه الصورة الثالثة. و أمّا وجه اقتضاء إطلاق الدليل نفي هذه الصورة الملازم لدلالته على الإجزاء فهو أنّ الصورة الثالثة - كما عرفت - تقتضى التخيير فى الواجب بين الفعل الإضطرارى عند الإضطرار و الإختيارى بعده و بين خصوص الفعل الإختيارى بعد ارتفاع العذر، فيكون الواجب الإضطرارى فى هذه الصورة مشتملا على خصوصيتين خصوصيه التقييد بالفعل الآخر الإختيارى التى هى مفاد الواو و خصوصيه التخيير بينه و بين الفعل الإختيارى التى هى مفاد أو و لا يخفى أنّ كلتا هاتين الخصوصيتين منافيتان لمفاد الإطلاق لأنّ كلّاً منهما جهه زائده على أصل الوجوب فى الواجب. فيكون مقتضى الإطلاق المنعقد لدليل الأمر الإضطرارى نفي كلتا الخصوصيتين و أنّ الواجب هو خصوص الفعل الإضطرارى لا هو و غيره و لا هو أو غيره الملازم لنفي الصورة الثالثة المستلزم للإجزاء فمقتضى الإطلاق فى النتيجة هو الإجزاء. و هذا البيان واضح فى مثل قوله تعالى: (فتيمموا صعيداً) مما اشتمل على الأمر و أمّا فى مثل التراب أحد الطهورين مما لا يشتمل على الأمر فلا يتأتى فيه هذا التقريب إذ لا يتكفل بيان الوجوب و لا الواجب كى يتمسك بإطلاقه فى نفي تقييده و التخيير بينه و بين غيره».

إشاره

(١)

لانتحاج إلى إطلاق أدله الأوامر الاضطراريه بل «مجرد الأمر بالبدل يفيد إسقاط القضاء و [الأمر] بضميمه جواز البدار يفيد إسقاط الإعاده أيضاً.»

و الدليل على ذلك:

إنّ البدل إن كان مشتملاً على مصلحه المبدل بصرف تحقّق الاضطرار مطلقاً (فيكون البدل ذا مصلحه فى تمام الوقت) فلا مجال للتدارك إعاده و قضاءً فالحق هو الإجزاء مطلقاً.

و إن كان مشتملاً على مصلحه المبدل فى آخر الوقت أو مع اليأس فلا مجال للتدارك قضاءً فلا بدّ من القول بالإجزاء قضاءً لا إعاده.

و إن لم يكن مشتملاً على مصلحه المبدل فلا وجه للأمر به.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذه النظرية:

قد عرفت فى البحث عن الصور الثبوتيه «إمكان اشتمال البدل على مقدار من

ص: ٨٤

١- من القائلين بهذه النظرية المحقق الآشتياني كما تقدم عبارته. و فى نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٨٦: «و توهم أن مجرد الأمر بالبدل ... كما عن غير واحد بملاحظه أنّ البدل إن لم يكن مشتملاً على مصلحه المبدل فلا وجه للأمر به و إن كان مشتملاً عليها فلا مجال للتدارك- إعاده و قضاء- إن كان كذلك فى تمام الوقت و قضاء فقط إن كان كذلك فى آخر الوقت أو مع اليأس مثلاً مدفوع» إلخ.

المصلحة الملزمه للمبدل فيجب عقلاً الأمر به [أى بالمبدل] و إمكان استيفاء البقيه [أى بقية المصلحة] إعادة و قضاء فيجب الأمر بهما [أى بالبدل و المبدل منه] غايه الأمر أن الأمر بالبدل و بالقضاء تعيينان و [الأمر] به [أى بالبدل] و بالإعادة تخييران.» (١)

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

اشاره

(٢)

«إن المطلق إن كان مثل قوله (صلى الله عليه و آله): "التراب [التيمن] أحد الطهورين" فإطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جداً.

و إن كان مثل قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (٣) الآية ففيه تفصيل:

فإن كان له إطلاق من جهتين: ارتفاع العذر في الوقت و عدم تقييد الأمر بالتخير [قد أفاد في المتن لزوم الإطلاق من جهتين و لكن أعرض عنه في هامش التعليقه في مثل الصلاه عن الطهاره المائيه و الترايبه و قال: له إطلاق من جهة ارتفاع العذر في الوقت] كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه كان [الإطلاق] لا محاله دليلاً على عدم وجوب الإعادة و اشتمال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك فيتبعه عدم وجوب القضاء حيث لا مجال للتدارك [بطريق أولى لأنه إذا قلنا بعدم إمكان استيفاء المصلحة في الوقت أداءً فلا بد أن نقول أيضاً بعدم إمكان استيفائها خارج الوقت قضاءً]...

ص: ٨٥

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٨٦.

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٨٦.

٣- النساء: ٤٣ و المائده: ٦.

و إن لم يكن له إطلاق و لو من إحدى الجهتين فلا- مجال للإجزاء من حيث الإعادة و القضاء لما عرفت من أن تجويز البدار لا ينافي الأمر بما هو تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير [أى بالبدل و الإعادة تخييراً] كما أن ظهور الأمر في التعيين [أو قل: الأمر بالبدل تعييناً] لا ينافي عدم تجويز البدار» فكل من تجويز البدار و عدمه يجتمع مع القول بالإجزاء و عدمه.

تقرير الإطلاق المقامى عند المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

«إن المولى إذا كان في مقام بيان وظيفه الوقت و مع ذلك اقتصر على إيجاب البدل و لم يصف إليه إيجاب المبدل بعد ارتفاع العذر كان كاشفاً عن عدم الضميمة لوظيفه الوقت، فمدار الإجزاء و عدمه في مقام الإثبات على هذا الإطلاق و عدمه، و إذا انتفى وجوب الإعادة بالإطلاق انتفى وجوب القضاء.

نعم مع استيعاب العذر في الوقت و عدم المجال للإعادة لا دافع لوجوب القضاء إلا الإطلاق المقامى بأن يكون المولى في مقام بيان تمام ما هي وظيفه المكلف لا في مقام بيان وظيفه الوقت بمجرد فتدبر جيداً.»

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

((٢)):

«لا- إطلاق لأدله مشروعيه التيمم بالقياس إلى من يتمكن من الإتيان بالعمل الاختياري في الوقت بداهه أن وجوب التيمم وظيفه المضطر ولا يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاة مع الطهاره المائيه في الوقت و مجرد عدم تمكنه

ص: ٨٦

١- بحوث في الأصول، ج ١، ص ١١٧.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٤٧ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٣٥.

منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت وقد ذكرنا في بحث الفقه أنّ موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكّن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً في مجموع الوقت بمقتضى الآية الكريمة و ماشاكلها فلو افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت و ارتفاعه في الأثناء لم يكن المكلف مأموراً بالتيمم لعدم تحقّق موضوعه...

و من ذلك تبين أنّه لا يجوز البدار هنا واقعاً بداهه أنّ جوازه كذلك ملازم للإجزاء.»

أمّا إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت ف«لا- مانع من التمسك بإطلاق أدلّه الأمر الاضطراري لإثبات عدم وجوب القضاء في خارج الوقت و ذلك لأنّ المولى إذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الأدلّه و مع ذلك سكت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت فبطبيع الحال كان مقتضى إطلاقها المقامي عدم وجوبه و إلّا كان عليه البيان.»(١)

نظريه المحقق النائيني و العراقي (قدس سرهما):

أمّا المحقق النائيني (قدس سره) فقد قال بالإجزاء(٢) و جواز البدار كما أنّ المحقق

ص: ٨٧

- ١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٥٣-٥٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١.
- ٢- في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٤-٢٨٥: «و أمّا المسأله الثانيه و هي أنّ الإتيان بالمأمور به الإضطراري هل يجزى عن الإعادة فيما إذا ارتفع العذر قبل خروج الوقت أو لا؟ فالحق فيها الإجزاء أيضاً و بيانه أنّ المكلف إمّا أن يكون متمكناً من الطهاره المائيه في تمام الوقت أو لا- يكون متمكناً منها كذلك أو يكون متمكناً في بعضه دون الآخر. لا إشكال في التخيير العقلي بين الأفراد الطويله في الشقين الأولين و أما الأخير فيما أنّ ملاك التخيير هو تساوى الأفراد في الملاك فلا يحكم العقل فيه بالتخيير و لا يجوز الإتيان بالفرد الفاقد قطعاً فإذا ثبت جواز البدار مع اليأس أو الظن أو القطع مع فرض ارتفاع العذر بعد الإمتثال فإنّما أن يكون جواز البدار حكماً ظاهرياً طريقياً أو واقعياً و على الأول فيبتنى القول بالإجزاء بعد ارتفاع العذر على القول به في مسأله انكشاف الخلاف بعد الإتيان بالمأمور به الظاهري و لا يكون له مساس بما نحن فيه و على الثاني فلا ريب في أنّ وجود الأمر الواقعي بعد قيام الضروره و الإجماع على عدم وجوب صلاتين على المكلف في يوم واحد يكشف عن أنّ الفعل الفاقد في حال الإضطرار و لو مع عدم استدامه العذر يكون وافياً بتمام الملاك و يكون في هذا الحال في عرض الأفراد الواجده واقعاً فلامحاله يترتب عليه الإجزاء و تكون الإعادة بعد استيفاء الملاك بتمامه من باب الإمتثال بعد الإمتثال» إلخ. أيضاً راجع تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٨٢.

- ١- نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٤١؛ راجع تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٨٥.
- ٢- قد تقدم الاستدلال على الإجزاء بالإطلاق اللفظي و المقامي و بالأمر بالبدل بضميمه جواز البدار و لا بأس هنا بنقل باقى الأدله: فى أصول الفقه ط. اسماعيليان ج ١، ص ٢٤٨: «هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها: (١) أنه من المعلوم أن الأحكام الواردة فى حال الإضطراب واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعه عليهم فى تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولية (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر). و ليس من شأن التخفيف و التوسعه أن يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء و إن كان الناقص لا يسد مسد الكامل فى تحصيل كل مصلحته الملمزمه. (٢) أن أكثر الأدله الواردة فى التكليف الإضطرابيه مطلقه مثل قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الإكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضروره و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان و التنصيص على ذلك و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجرى عن أداء الكامل أداءً و قضاءً لاسيما مع ورود مثل قوله (عليه السلام): إن التراب يكفيك عشر سنين. (٣) إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت و يمكن أن يقال إنه لا يصدق الفوت فى المقام لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضروره مستمره فى جميع وقت الأداء و على هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت و إذا لم يكن أمر فقد يقال: إنه لا يصدق بالنسبه إليه فوت الفريضه إذ لا فريضه. و أما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به و قد يتدر المكلف حسب الفرض إلى فعل الناقص فى الأنزمنه الأولى من الوقت ثم زالت الضروره قبل انتهاء الوقت و نفس الرخصه فى البدار لو ثبتت تشير إلى مسامحه الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن و إلّا لفرض عليه الإنتظار تحصيلاً للكامل. (٤) إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء و القضاء و المفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف و فى مثله تجرى أصاله البراءه القاضيه بعدم وجوبهما. فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هى سرّ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاء و أداء و القول بالإجزاء على هذا أمر لا مفرّ منه و يتأكد ذلك فى الصلاه التى هى العمده فى الباب» و سيأتى الوجه الرابع فى الموضوع الثانى عند ذكر مقتضى الأصل العملى. راجع مبانى الأحكام فى أصول شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣١٣؛ و المدخل إلى عذب المنهل، ص ٣١٣؛ و منتقى الأصول، ج ٢، ص ٢٧ و ص ٣١ و ص ٤٣.

بل لا بدّ من ملاحظه أدلّه الأوامر الاضطراريه فى كلّ مورد و نذكر موردا بعنوان المثال:

قال بعض الأساطين (حفظه الله) (١) فى مورد الصلاه مع الطهاره الترابيه: إنّ المستفاد من صحيحه زراره (٢) «إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَسِيْفُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيْمَّمْ وَ لِيَصِلْ» هو أنّه مادام الوقت باقياً لاتصل النوبه إلى التيمم فموضوع البدار منتف فى المقام و على هذا فمعنى الآيه (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (٣) هو أنّه إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيمّموا (٤).

ص: ٨٩

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٨٦: «إنّ الدليل على عدم الإجزاء ليس الآيه المباركه- أو ليس الآيه بوحدها- بل صحيحه زراره ... و مدلولها أنّه ما دام الوقت باقياً فلاتصل النوبه إلى التيمم و هذه الصحيحه توضّح معنى الآيه أى و إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيمّموا و ليس معناها: و إن لم تجدوا ماءً فى زمانٍ و إنّ كان الوقت باقياً فلا إطلاق للآيه».

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٣٦٦، باب ١٤، رقم ٣.

٣- النساء: ٤٣ و المائده: ٦.

٤- فى العروه الوثقى، ج ٢، ص ٢١٦ - ٢١٧: «مسأله ٣: الأقوى جواز التيمم فى سعه الوقت (١) و إن احتمل ارتفاع العذر فى آخره بل أو ظن به (٢) نعم مع العلم بالإرتفاع يجب الصبر (٣) لكن التأخير إلى آخر الوقت مع احتمال الرفع أحوط و إن كان موهوماً نعم مع العلم بعدمه و بقاء العذر لا إشكال فى جواز التقديم فتحصل أنّه إمّا عالم ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو عالم بارتفاعه قبل الآخر أو محتمل للأمرين فيجوز المبادره مع العلم بالبقاء و يجب التأخير مع العلم بالإرتفاع و مع الإحتمال الأقوى جواز المبادره خصوصاً مع الظن بالبقاء و الأحوط التأخير (٤) خصوصاً مع الظن بالإرتفاع» و علق عليه جماعه من الأعلام ربّنا تعليقاتهم بتصريفٍ منّا: (١) بل الأقوى عدم جوازه مع رجاء زوال العذر فى الوقت (البروجردى و الخوانسارى) الأقوى عدم جواز البدار إلّما مع اليأس عن وجدانه فى تمام الوقت (آقا ضياء) [و المحقق الحكيم يوافقهم أيضاً] الأظهر عدم جوازه إلّما مع اليأس عن زوال العذر أو احتمال طرو العجز ظعنه مع التأخير (السيستاني). (٢) لايجوز مع الظن به (الفيروزآبادى). (٣) على الأحوط (الكلبايگانى) [و ظاهر كلام المحقق الحائرى موافقه هذا القول]. (٤) هذا الإحتياط لا يترك (الخوئى) [و ظاهر كلام المحقق النائينى موافقه هذا القول]. و وافق المتن الإصفهانى و كاشف الغطاء و الشيرازى. فهنا: [١]. قول بجواز التيمم إلّما مع العلم بارتفاع العذر من صاحب العروه و موافقيه و [٢]. قول بجواز التيمم إلّما مع العلم أو الظن من السيد الفيروزآبادى و [٣]. قول بعدم جواز التيمم إلّما مع اليأس من المحقق العراقى و موافقيه و السيد الخوئى يقول بالتأخير إحتياطاً مع احتمال الإرتفاع و السيد الكلبايگانى لا يفتى بوجود الصبر مع العلم بالإرتفاع بل يحتاط. و راجع مستمسك العروه، ج ٤، ص ٤٤٢ - ٤٤٧. و فى العروه الوثقى، ج ٢، ص ٢٢٠: «مسأله ٨: لا يجب إعادة الصلوات التى صلاحها بالتيمم الصحيح بعد زوال العذر لا فى الوقت ولا فى خارجه مطلقاً نعم الأحوط إستحباً بإعادتها فى موارد» إلخ. و فى مستمسك العروه، ج ٤، ص ٤٥١ - ٤٥٢ فى تعليقه على قوله «بعد زوال العذر»: «كما هو المعروف بل المدعى عليه الإجماع فى محكى كلام جماعه و يقتضيه ظاهر أدله البديله، و خصوص النصوص الداله على نفي الإعادة لو وجد التيمم الماء المتقدمه فى مسأله المواسعه و المضايقه. نعم عن ابن الجنيد و أبى على و جوب الإعادة مع وجدان الماء فى الوقت. و قد يشهد لهما صحيح ابن يقطين و موثق منصور بن حازم المتقدمان هناك إلّما

أنهما غير صريحين بمنافاه القاعده المذكوره، بل ظاهرهما بطلان التيمم فلو بنى على صحه التيمم فى السعه - لما تقدم مما دل على عدم الإعادة - تعين حملهما على الإستحباب، بل الثانى منهما مما لا مجال للأخذ باطلاقه، لعدم القائل بالإعادة لو وجد الماء خارج الوقت منا ولا من غيرنا إلا طاووس على ما حكى».

إنَّ المحقق الخوئی (قدس سره) أشار إلى الصور الإثباتیه فی المسأله فقال(١):

الصورة الأولى(٢): إطلاق دليل الأمر الاضطراري وإطلاق دليل الأمر الواقعي الأولى فإنَّ دليل الأمر الاضطراري مقدّم على دليل الأمر الواقعي الأولى بالحكمه كما يتقدّم دليل لا ضرر على الأوامر الواقعيه الأولى والقاعده هي الإجزاء و عدم الإعادة و القضاء.

الصورة الثانيه(٣): إطلاق دليل الأمر الواقعي الأولى و عدم إطلاق الأمر الاضطراري و القاعده هنا عدم الإجزاء و وجوب الإعادة و القضاء.

ص: ٩١

١- المحاضرات، ج ٢، ص ٢٤٤.

٢- «و أما الدليل الاجتهادي فصوره أربع: الأولى أن يكون كل من دليل الأمر الإضطراري و دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه مطلقا ... أما الصورة الأولى فلا ينبغي الشك في أنّ إطلاق دليل الأمر الإضطراري يتقدم على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه و ذلك لحكومته عليه و من الطبيعي أنّ إطلاق دليل الحاكم يتقدم على إطلاق دليل المحكوم كما هو الحال في تقديم جميع الأدله المتكفله لإثبات الأحكام بالعناوين الثانويه كأدله لا ضرر و لا حرج و ما شاكلهما على الأدله المتكفله لإثباتها بالعناوين الأولى و على ضوء ذلك فقضيه إطلاق الأمر الإضطراري من ناحيه و تقديمه على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هي الإجزاء و عدم وجوب الإعادة حتى فيما إذا ارتفع الإضطرار في الوقت فضلاً عن خارج الوقت و السبب في ذلك هو أنّ الإطلاق كاشف عن أنّ الفعل الإضطراري تمام الوظيفه و أنّه وافٍ بملاك الواقع و إنّما لكان عليه البيان و لازمه بطبيعته الحال عدم إعادته العمل حتى في الوقت فما ظنك بخارج الوقت».

٣- «الثانيه: أن يكون لدليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه إطلاق دون دليل الأمر الإضطراري ... و أما الصورة الثانيه فمقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه هو عدم سقوطهما في حال الإضطرار هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنّه لا إطلاق لدليل الأمر الإضطراري على الفرض فالنتيجه بطبيعته الحال هي عدم الإجزاء و وجوب الإعادة إذا عادت القدره للمكلف».

الصورة الثالثة: (١) عكس الصورة الثانيه و القاعده هي الإجزاء و عدم الإعاده و القضاء.

الصورة الرابعه: (٢) عدم الإطلاق في كلا الدليلين الاضطرارى و الواقعى الأولى و المرجع هنا الأصول العمليه.

ص: ٩٢

١- «الثالثه بعكس ذلك بأن يكون لدليل الأمر الإضطرارى إطلاق دون دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه ... فهى بعكس الصورة الثانيه تماماً يعنى أنّ مقتضى إطلاق دليل الأمر الإضطرارى من ناحيه و عدم إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هو الإجزاء لامحاله و عدم وجوب الإعاده عند إعاده القدره».

٢- «الرابعه: أن لا يكون لشيء من الدليلين إطلاق ... و أما الصورة الرابعه فحيث إنّه لا إطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الأصول العمليه».

إشارة

فيه مطلبان:

المطلب الأول: هل تشمله إطلاقات الأوامر الاضطرارية؟

إشارة

(١)

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):

اختار السيد الخوئي (قدس سره) (٢) انصراف أدله الأوامر الاضطرارية عما إذا كان الوقوع في الاضطرار باختيار المكلف و الوجه في الانصراف هو الارتكاز و الظهور العرفي.

يلاحظ عليه:

إذا وقع في الاضطرار بسوء اختياره مثلاً فإما لا يكون مكلفاً بالصلاه أو يكون مكلفاً و التكليف بالصلاه إما بالأمر بالصلاه بدون الطهاره فهو باطل أو

ص: ٩٣

١- نظير ما إذا كان عنده الماء للوضوء أو الغسل فأراقه فصار مضطراً.

٢- في المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٥٤-٥٥ (ط.ق): ج ٢، ص ٢٤١-٢٤٢: «إن الإضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف، و قد يكون باختياره ... و أما الثاني و هو ما إذا كان الإضطرار باختياره كما إذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء أو كان عنده ثوب طاهر فأنجسه و بذلك إضطرَّ إلى الصلاه في ثوب نجس أو كان متمكناً من الصلاه قائماً فأعجز نفسه عن القيام و هكذا فهل تشمل إطلاقات الأوامر الاضطرارية لهذه الموارد أم لا؟ وجهان و الظاهر هو الثاني و السبب في ذلك هو أن تلك الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفي و ارتكازهم منصرفه عن الإضطرار الناشئ عن اختيار المكلف و إرادته لوضوح أن مثل قوله تعالى: (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) إلخ ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي فيما إذا كان عدم وجدان الماء و الإضطرار إلى التيمم بطبعه و بغير اختيار المكلف و منصرفه عما إذا كان باختياره و كذا قوله (عليه السلام) «إذا

قوى فليقم» و ما شاكل ذلك» إلخ.

يكون مكلفاً بها مع الطهاره المائيه فهو لايمكن امتثاله بعد تحقّق الاضطرار أو يكون مكلفاً بها مع الطهاره التراييه فهو المطلوب.

المطلب الثاني: هل يستحق العقوبه عليه؟

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

((١)):

إنّه لايجوز للمكلف إيقاع نفسه في الاضطرار اختياراً و «لو فعل ذلك استحق العقوبه على ترك الواجب الاختياري التام أو على تفويت الملاك الملزم في محله و من الواضح أن العقل لايفرق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي و تفويت الملاك الملزم في ظرفه إذا كان كذلك فكما يحكم بقبح الأوّل و استحقاق العقوبه عليه فكذلك في الثاني.»

يلاحظ عليه:

إنّ إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار قد يكون بعد فعله التكليف الاختياري فيوجب استحقاق العقوبه و قد يكون قبل فعليته فلا إشكال فيه كما أنّ ذلك قد يوجب تفويت الملاك الملزم فهو مستحق للعقاب عقلاً وقد لايجب ذلك و هذا فيما إذا اشتمل البديل لتمام المصلحه المبدل.

ثمّ إنّ نتيجة انصراف أدلّه الأوامر الاضطراريه هنا هو عدم تحقّق الأمر في تلك الموارد فلا مجال للبحث عن أنّ امتثاله مجزٍ عن الواقع أم لا.

إلّا أنّه في باب الصلاه نعلم يقيناً بأنّ الصلاه لاترك بحال و لكنّ الصلاه

ص: ٩٤

المذكوره لاتجزى عن الواقع لعدم شمول الأوامر الاضطراريه بالنسبه إليها.

و استثنى من ذلك الاضطرار الناشئ من التقيه، فإنّ في موارد التقيه يجوز للمكّلف إيقاع نفسه في الاضطرار و ذلك لإطلاق أدلّه التقيه فيجوز له البدار إليها من دون إعادته و قضاء.

ص: ٩٥

فيه ثلاثة أقوال:

قال بعضهم مثل صاحب الكفاية و المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) بالبراءه.

و قال المحقق العراقي (قدس سره)

بالاشتغال، و قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) (1) بأنّ القضاء إن كان بالأمر الجديد فتجرى البراءه و إن كان بالأمر الأول فيجرى الاشتغال و لكنه اختار الشقّ الأوّل فقال بالبراءه أيضاً.

ص: ٩٤

١- في نهاية الدرايه، ج ١، ص ٣٨٨-٣٩١ في تعليقه على قوله «لكونه شكاً في أصل التكليف»: «لا يخفى أنّه مع عدم جواز البدار و وجوب الصلاه آخر الوقت، لا- موقع للشك في الإعادة حيث لا-يمكن الإعادة بل يتمخض الشك في وجوب القضاء و هو شكّ في أصل التكليف و أما بناء على جواز البدار فالصلاه عن طهاره ترايبه مأمور بها لكن يشكّ في أنّ وجوبها بنحو التخيير بين المتباينين أو بنحو التخيير بين الأقلّ و الأكثر و هو أنّ البديل المنضمّ إلى المبدل فرد و المبدل فقط فرد آخر فوجوب البديل على أى حال معلوم كوجوب المبدل منفرداً و وجوب المبدل منضمّاً إليه غير معلوم و حيث إنّ وجوب المبدل- منضمّاً أو منفرداً- بأمر آخر من دون ارتباط من حيث احتمال كلّ من البديل و المبدل على مقدار من المصلحه و عدم إناطه صحه أحدهما و فساده بصحه الآخر و فساده فلذا ليس حال ما نحن فيه حال الأقلّ و الأكثر من حيث استحاله الإنحلال هناك على القول باستحاله». و في بحوث في الأصول، ص ١١٨: «تتميم في ما هو مقتضى الأصل مع عدم الإطلاق و حيث إنّ الأمر الإضطرارى مفروغ عنه فالشكّ إنّما هو في نحوى التخيير هل هو التخيير بين الإضطرارى في حال الإضطرار و الإختيارى في حال الإختيارى كما هو مقتضى الإجزاء أو هو التخيير بين العملين الإضطرارى و الإختيارى بعده و العمل الإختيارى مع عدم سبق الإضطرارى كما هو مبنى عدم الإجزاء؟ و أمّا رجوع الأمر إلى التعيين و التخيير و الحكم بالاشتغال فهو مقتضى الأصل في المسأله الفقهيّه عند الشكّ في أصل الأمر الإضطرارى لا في المسأله الأصوليه التى قد مرّ مراراً أنّ وجود الأمر الإضطرارى مفروغ عنه و إنّما البحث في اجزائه و حيث إنّ مرجع الشكّ في نحوى التخيير إلى احتمال وجوب الضميمة مع الفراغ عن وجوب الإضطرارى فمقتضى الأصل البراءه عن وجوبها».

و قال المحقق الإيرواني (قدس سره) بجريان الاستصحاب.

استدل على القول الأول بوجهين:

أمّا المحقق الخراساني (قدس سره) فقال بالبراءة لأنّ الشك في وجوب الإعادة يرجع إلى الشك في أصل التكليف و هكذا الشك في وجوب القضاء (١).

و أمّا المحقق الخوئي (قدس سره) فقال بالبراءة من جهة أخرى، حيث إنّ المقام عنده (و عند المحقق العراقي (قدس سره) من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير و مختار المحقق الخوئي (قدس سره) في هذه الموارد هو البراءة (٢).

الاستدلال على القول الثاني:

إشارة

أمّا المحقق العراقي (قدس سره) فذهب إلى أنّ هذه المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير و اختار فيه الاشتغال.

تقرير الاشتغال بوجهين

إشارة

(٣):

الوجه الأول:

إشارة

إنّ الشك في وجوب الإعادة نشأ من الشك في قدره على استيفاء المصلحه

ص: ٩٧

١- في كفايه الأصول، ص ٨٥ - ٨٦: «و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و إلّا فالأصل و هو يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكا في أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى» إلخ.

٢- في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٦٢ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٤٨: «إنّ دوران الأمر في المقام و إن كان بين التعيين و التخيير إلّا أنّه ... يدخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر الإرتباطيين ... فمقتضى الأصل فيه البراءة و قد تحصل مما ذكرناه أنّ الصحيح هو ما

ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية فده من أنّ الأصل يقتضى البراءة عن وجوب الإتيان بالفعل الإختياري». ٣- راجع المحاضرات (ط.ج.): ج ٢، ص ٦٠ (ط.ق): ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

الباقية من العمل الاختياري فإن الغرض أولاً تعلق بالأمر الاختياري و نحتمل عدم استيفاء المصلحه و عدم حصول الغرض التام من الإتيان بالأمر الاضطراري و معنى ذلك احتمال قدره على تحصيل الغرض و استيفاء المصلحه الباقية و هذا مورد الاشتغال العقلي. (١)

بإحاطة عليه

(٢):

إن تعلق الغرض بالأمر الاختياري في موارد الاضطرار هو أول الكلام، بل الاضطرار أوجب تعلق الغرض بالأمر الاضطراري أما بعد امتثال الأمر الاضطراري فشك في تعلق الغرض بالأمر الاختياري لاحتمال عدم استيفاء المصلحه و هذا المورد مجرى البراءة.

ص: ٩٨

١- في مقالات الأصول، ج ١، ص ٢٧١: «رابعها: إن مقتضى الأصل بالنسبة إلى الأجزاء في الوقت عدمه لأنه على الأجزاء بمناط التفويت مع الجزم بعدم الوفاء بتمام مصلحه المختار فمرجه إلى الشك في قدره على [تحصيل] الزائد، و العقل في مثله مستقل بالإحتياط». و في محاضرات: «و ذهب بعض الأعاضم قده إلى أن مقتضى الأصل هنا الإشتغال دون البراءة و قد قرب ذلك بوجهين: الأول أن الشك في وجوب الإعادة فيما إذا ارتفع العذر في الوقت نشأ من الشك في قدره على استيفاء المصلحه الباقية من العمل الإختياري و هذا و إن كان شكاً في أصل التكليف، و مقتضى الأصل فيه البراءة إلا أنه لما كان ناشئاً من الشك في قدره فالمرجع فيه هو قاعده الإشتغال، لما تقرر في محله من أن الشك في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشك في قدره على الإمتثال فهو مورد لحكم العقل بالإشتغال دون البراءة كما لا يخفى».

٢- و استشكل الوجه الأول في المحاضرات بقوله: «و لناخذ بالنقد على كلا الوجهين: أما الوجه الأول فلما حققناه في محله من أنه لا فرق في الرجوع إلى أصاله البراءة في موارد الشك في التكليف بين أن يكون منشئه الشك في قدره أو الشك من جهه أخرى كعدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو نحو ذلك، ضروره عدم الفرق بينهما و لا موجب لتقييد أصاله البراءة بغير الموارد الأول، فإنه بلا دليل و مقتض».

(١١):

إنَّ المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير فإنَّنا نعلم بأنَّ الجامع بين الفعل الاضطراري و الاختياري واجد لمقدار من المصلحه و لكن نشك في أنَّ تمام المصلحه قائم بالجامع بين الفعل الاضطراري و الاختياري أو أنَّ تمام المصلحه قائم بخصوص الفعل الاختياري.

فهذا المورد من صغريات دوران الأمر بين التعيين (أى خصوص الصلاه الاختياريه) و التخيير (أى التخيير بين الصلاه الاختياريه و الاضطراريه من جهة تعلق التكليف بالجامع بينهما)

و القاعده في هذا المورد هو الاشتغال.

ص: ٩٩

١- في مقالات الأصول: «و مع احتمال الوفاء بتمام مصلحه المختار فلائذ مرجع الشك فيه إلى الشك في وجوب الفعل الإختياري بخصوصه أو التخيير بينه و بين الإضطراري و مرجع المسألة حينئذ إلى التعيين و التخيير و العقل مستقل بعدم حصول الفراغ إلما بالمعين». و في المحاضرات: «الثاني إنَّ المقام داخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير بيان أنا نعلم إجمالاً بأنَّ الجامع بين الفعل الإضطراري و الإختياري مشتمل على مقدار من المصلحه، و لكننا نشك في أنَّ المقدار الباقي من المصلحه الملزمه أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجه التخيير بين الإتيان بالفعل الإضطراري و الإتيان بالفعل الإختياري، و لازم ذلك هو إجزاء الإتيان بالفعل الإضطراري عن الواقع لأئذ المكلف مع الإتيان به قد إمتثل الواجب في ضمن أحد فرديه- و هو الإضطراري- أو أنه قائم بخصوص الفرد الإختياري، لتكون نتيجه التعيين، و لازمه عدم إجزائه عنه، لفرض أنه غير وافٍ بتمام مصلحته فلا بد عندئذ من الإتيان به ثانياً، و حيث إننا لانحرز هذا و لا ذاك بالخصوص فبطبيعته الحال نشك في أنَّ التكليف في المقام هل تعلق بالجامع أو بخصوص الفرد الإختياري؟ و هذا معنى دوران الأمر بين التعيين و التخيير و المرجع فيه التعيين بقاعده الإشتغال».

الإشكال الكبروى:

قد استشكله المحقق الخوئى (قدس سره) (١) و بعض الأساطين (حفظه الله) (٢) بأن المختار فى هذه الموارد البراءه لا الاشتغال و استدلال على ذلك المحقق الخوئى (قدس سره) بأن «تعلق التكليف بالجامع معلوم و تعلقه بالخصوصيه الزائده مشكوك فيه و مقتضى الأصل البراءه عنه و هذا كما فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و بعد ذلك نقول إن دوران الأمر فى المقام و إن كان بين التعيين و التخيير إلا- أنه حيث كان فى مقام الجعل لا- فى مقام الفعلية و الامتثال فبطبيعته الحال يدخل فى كبرى مسأله الأقل و الأ-كثر الارتباطيين لفرض أن تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاختيارى و الاضطرارى معلوم، و تعلقه بخصوص الفعل الاختيارى مشكوك فيه للشك فى أن فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الأصل فيه البراءه.»

ص: ١٠٠

-
- ١- فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٦١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٤٧: «أما الوجه الثانى فلأن ما أفاده (قدس سره) من دوران الأمر فى المقام بين التعيين و التخيير و إن كان صحيحاً إلا أن ما ذكره (قدس سره) من أن المرجع فيه قاعده الإشتغال خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له، و السبب فى ذلك هو أننا قد حققنا فى موطنه أن المرجع فى كافه موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو أصاله البراءه دون قاعده الإشتغال إلا فى موردين: الأول فيما إذا دار الأمر بينهما فى الحجيه كما إذا دل دليل على وجوب شىء و الآخر على حرمة و فرضنا العلم الخارجى بحجيه أحدهما فى هذا الحال ... الثانى فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى موارد التراحم و الإمتثال ... و أمّا فى غير هذين الموردين فالمرجع هو أصاله البراءه، و ذلك لأن تعلق التكليف بالجامع معلوم و تعلقه بالخصوصيه الزائده مشكوك فيه، و مقتضى الأصل البراءه عنه، و هذا كما فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.»
- ٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٩١: «أما من الناحيه الكبرويه، فالمختار وفاقاً لجماعه هو البراءه لا الإشتغال.»

قال بعض الأساطين (حفظه الله) بأن المسأله ليست من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير لأنّ وجوب العمل الاضطرارى فى أول الوقت معلوم و نشك فى وجوب العمل الاختيارى بعد ارتفاع الاضطرار فإنّ الشك فى وجوب العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار شك فى أصل التكليف(١).

الاستدلال على القول الثالث:

إشارة

أمّا المحقّق الإيروانى (قدس سره) فقال بجريان الاستصحاب و ملخص ذلك هو أنّ الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه موجود من أول الأمر و نشك فى سقوطها بالصلاه الاضطراريه بالطهاره الترابيه فنستصحب بقاء وجوبها(٢).

ص: ١٠١

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٩١: «و أمّا من الناحيه الصغريه، فإنّ ما نحن فيه ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير- و لذا قال فى الكفايه هنا بالبراءه مع ذهابه فى الكبرى إلى الإشتغال- و ذلك: لما تقدّم فى كلام المحقق الخراسانى من أنّ الأمر هنا دائر بين الصّلاه مع التيمم فى أول الوقت ثم الإتيان بها مرّة اخرى مع الوضوء فى آخره، و بين الإنتظار و الصّلاه مع الوضوء فى آخره إذن، عندنا يقين بوجود الصّلاه مع التيمم فى أول الوقت، و الشك فى أنّه هل يجب عليه بالإضافه إلى ذلك- الإتيان بالصّلاه فى آخر الوقت بالطهاره المائيه أو لا؟ فإنّ وجب ضمّ ذلك، كانت الصلاتان معاً عدلاً للصّلاه مع الطهاره المائيه المأتى بها منفرداً فى آخر الوقت فيرجع الشك حينئذٍ إلى وجوب هذه الإضافه بعد الصّلاه مع التيمم، و هذا من الشك فى أصل التكليف، و هو مجرى البراءه».

٢- فى نهايه النهايه، ج ١، ص ١٢٦ عند التعليقه على قوله «و هو يقتضى البراءه»: «بل يقتضى الإشتغال فإنّ الأمر بالإتيان بالعمل فى مجموع الوقت يتوجه بنفس دخول الوقت لا- أنّ أمر كل جزء يتجدد بحدوث ذلك الجزء و عليه فالأمر بالعمل بالنسبه إلى الأجزاء المتأخره يكون كالتعليق و إذا فرضنا اختلاف حال المكلف فى أجزاء الوقت بوجدان الماء و عدمه أو بالصّحه و المرض أو بالسفر و الحضر لا- جرم كان الأمر المتوجه بدخول الوقت هو الإتيان بالعمل فى كل جزء بحسب إقتضاء حال المكلف فى ذلك الجزء فيتوجه الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه فى قطعه الوجدان للماء و مع الطهاره الترابيه فى قطعه الوجدان مخيراً بينهما من غير فرق بين أن يكون الحال الفعلى هو الوجدان أو الوجدان و ذلك بأن دخل الوقت و هو غير واجدٍ للماء فإذا توجه هذا الأمر إستصحب بعد الإتيان بالعمل الاضطرارى للشك فى إسقاطه للمأمور به الإختيارى و احتمال كون العمل الإختيارى واجبا عينيا لايسقط بالإتيان بالعمل الاضطرارى و مقتضى هذا الإستصحاب ثبوت التكليف بالعمل الإختيارى على وجه التنجيز بعد رفع الإضطرار». و فى تحقيق الأصول: «المرحله الاولى: فى تقريب الإستصحاب لمن صلى مع التيمم ثم تمكّن فى بعض الوقت من الماء كما قال المحقق الإيروانى فى تعليقه على الكفايه: إنّ الخطاب بالصلاه مع الطهاره المائيه متوجه إلى المكلف بمجرد دخول الوقت، و هو موجود إلى آخره، فهو وجوب واحد مستمر، غير أنّه يكون لمن عجز عن الماء فى أول الوقت معلقاً على

وجدانه و التمكن منه، و يكون الوجوب في حقه فعلياً و الواجب استقبالياً، هذا من جهة الطهارة المائيه و من جهة الطهارة التراييه، فإنّ دليله كالروايه: التيمّم أحد الطهورين يجعل الطهارة التراييه للعاجز عن الماء فالنتيجه هي التخيير و مع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصلاه مع الطهارة التراييه بتمام المصلحه يشك في سقوط الواجب المعلق بإتيان الصلاه معها و إذا عاد الشك إلى سقوط الواجب، جرى إستصحاب بقاء وجوب الصلاه مع الطهارة المائيه و هو إستصحاب تنجيزى و معه لا مجال لغيره من الأصول».

(١)

إنَّ الشخص المضطر مكلف بالعمل الاضطرارى أمّا تكليفه بالصلاه مع الطهاره المائيه من أوّل الوقت فهو مشكوك من أوّل الأمر فلا يقين سابق حتّى نستصحبه.

ص: ١٠٢

١- . فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ١٩٠: «و أورد عليه شيخنا دام بقاءه أوّلًا: إنه من جهه يصرّح بالوجوب التخييري لمن كان فاقداً للماء فى بعض الوقت و واجداً له فى البعض الآخر، بين الطهاره المائيه و الطهاره الترابيه، و من جهه أخرى يقول باحتمال التعيين المقوّم للإستصحاب، و كيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين؟ و ثانياً: إنَّ وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه على من أتى بها مع الطهاره الترابيه، إن كان مطلقاً بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيه أو لا؟ فهو لايجامع التخيير كما تقدم و إن كان مقيداً بعدم الإتيان بها مع الترابيه كان موضوع وجوبها مع المائيه مقيداً بمن لم يصلّ مع التيمّم، و حينئذٍ، فالمكلف الذى صلاها مع التيمّم ثم تمكّن من الماء خارج عن هذا الموضوع، و الشرط فى الإستصحاب وحده الموضوع. و تلخّص إنَّ الصحيح عدم جريان الإستصحاب، لعدم اليقين بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه بالنسبه للمكلف فى أوّل الوقت بالتيمّم، و مع عدم اليقين السابق بالتكليف لايجرى الإستصحاب».

اشاره

هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري

عن الأمر الواقعي؟

ص: ١٠٥

هل يجزى الإتيان بالمأموره بالأمر الظاهرى عن المأموره بالأمر الواقعى فيما إذا انكشف الخلاف بعلم وجدانى أو تعبدى؟ قد اختلف الأعلام إلى أقوال (١):

ص: ١٠٧

١- فى التنقيح فى شرح العروه الوثقى، الاجتهاد و التقليد، ص ٤٤: «و هل يجزى الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواجب واقعا إعادته أو قضاء أو لا يجزى؟ فيه خلاف فقد يقال: بالإجزاء مطلقا و أخرى يلتزم بعدمه كذلك و فصل الماتن قده بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و بين غيرهما من الأحكام الوضعيه و التكليفيه حيث ذكر فى المسأله الثالثه و الخمسين: إذا قلد من يكتفى بالمره- مثلا- فى التسيحات الأربع و اكتفى بها أو قلد من يكتفى فى التيمم بضربه واحده ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا-يجب عليه إعادته الأعمال السابقه و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى و أمّا إذا قلد من يقول بطهاره شىء كالعساله ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومها بالصحه و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء و أمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. و كذا فى الحليه و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحه البيع و إباحه الأكل. و أمّا إذا كان الحيوان المذبح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا». و فى الأصول فى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٤: «مسأله: إذا اضمحلّ الإجتهد السابق بعد العمل على طبقه، فهل يجزى ما أتى به أوّلاً، أو لا يجزى، بل تجب عليه الإعادته و القضاء على طبق الإجتهد اللاحق، أو التفصيل بين أن يكون الإجتهد السابق مستندا إلى القطع أو إلى الأدله التعبدية بالإجزاء فى الثانى دون الأول، أو التفصيل بين ما كان منه فى الأحكام أو فى الموضوعات المستنبطه بالإجزاء فى الثانى دون الأول؟ هذا بعد الإتفاق على أنّ الأعمال اللاحقه ينبغى أن تكون على طبق الإجتهد اللاحق فاعلم أنّ هذه المسأله جزئى من جزئيات مسأله الإجزاء المتقدمه فى مباحث الألفاظ، فالخلاف هو الخلاف فيها، و لذا نقتصر على ذكر المختار، و هو التفصيل بين الموضوعات فلا يجزى، و بين الأحكام فيجزى عكس التفصيل الأخير، لكن بشرط كون مدرك الإجتهد الأول غير القطع، و إلّا لم يجز أيضا».

الأول: الإجزاء مطلقاً^(١). (نسب إلى المحقق الإصفهاني و البروجردى (قدس سرهما) .)

الثاني: عدم الإجزاء مطلقاً^(٢).

ص: ١٠٨

١- بحوث في علم الأصول: ١٢٠-١٢٥، نهایه الاصول، ج ١، ص ١٢٩.

٢- وهذا القول مختار المحقق العراقي أيضا وإن نسب بعض إليه القول بالتفصيل. فإنه ذكر ثلاثه إشكالات على الإجزاء في هذا القسم و أجاب عن الآخر فقط. الإشكال الأول: قال في نهایه الأفكار، ج ١، ص ٢٤٩: «و أمّا ما كان منها بلسان رفع المشكوك فيه كحديث الرفع و الحجب فتوهم الإجزاء فيها إنّما هو من جهة خيال اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئيه و الشرطيه الواقعيه و اقتضاءها بالملازمه لتحديد دائره الأمور به بما عدا الجزء أو الشرط المشكوك الجزئيه و الشرطيه، و لكنّه من الغفله عن استحاله اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئيه الواقعيه ... و حينئذ فبعد عدم اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئيه الواقعيه حقيقه فلا بد و أن يكون الرفع رفعا تعبديا تنزيليا بلحاظ عدم وجوب الإحتياط في مقام العمل و عليه نقول: بأنّه بعد انكشاف الخلاف لا بد من الإعادة، لاقتضاء الجزئيه الواقعيه حينئذ وجوب الإعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف. الإشكال الثاني: قال في ص ٢٥٠: «على أنّ مثل هذا اللسان باعتبار سوقه في مقام الإمتنان لا يكاد يرفع إلّا ما يكون في وجوده ضيق على المكلف و هو لا يكون إلّا إيجاب الإحتياط لأنّه هو الذى يكون المكلف في ضيق من جهته و هو الذى في رفعه امتنان على المكلف دون التكليف الواقعي أو الجزئيه الواقعيه، لعدم كونهما بوجودهما الواقعي ضيقا على المكلف حال الجهل حتى يقتضى الإمتنان رفعه، كما هو واضح. و معلوم حينئذ في مثله أنّه لا مجال لتوهم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف كما لا يخفى». الإشكال الثالث: «و كيف كان قد يورد عليه إشكال آخر في أصل اقتضاء اللسان المزبور لإثبات التكليف بالبقية، بتقريب: إنّ ثبوت التكليف بما عدا الجزء المشكوك الجزئيه إنّما هو من لوازم عدم كونه جزء واقعي، و بعد عدم اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئيه الواقعيه حقيقه لا مجال أيضا لإثبات التكليف بالبقية بمحض جريان دليل الرفع و اقتضائه لنفى الجزئيه ظاهرا إلّا على القول بالمثبت». الجواب عن الإشكال الأخير: «هذا و لكنّه يمكن التفتيى عن هذا الإشكال بأنّ ثبوت التكليف بما عدا المشكوك الجزئيه حينئذ و إن كان مبني على المثبت و لكنّه من جهة جلاء الواسطه فيه لا يضر به جهة المثبتيه، إذ هو حينئذ نظير الأبوه و البنوه من حيث فهم العرف من جهة شدة الملازمه بينهما عدم انفكاك تنزيل أحدهما عن تنزيل الآخر، فتأمل». و راجع أيضا بدائع الافكار في الأصول، ص ٣٠٥؛ منهاج الأصول، ج ١، ص ٢٤٨.

الثالث: التفصيل بين الأمارات و الأصول الجاربه لإثبات أصل التكليف فلايجزى و بين الأصول الجاربه لإثبات موضوع التكليف فيجزى (مختار صاحب الكفايه (قدس سره).

الرابع: التفصيل بين القول بالسببيه فيجزى و القول بالطريقه فلايجزى (مختار المحقق الخوئي (قدس سره) ((١)).

الخامس: التفصيل بين الطريقه و المصلحه السلوكيه فلايجزى و سائر أقسام السببيه فيجزى ((٢)).

السادس: التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني فلايجزى و بعلم تعبدي فيجزى.

ص: ١٠٩

-
- ١- في المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٧٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٦٠: «و الصحيح هو التفصيل بين نظريه الطريقه في باب الأمارات و الحجج و نظريه السببيه، فعلى ضوء النظره الأولى مقتضى القاعده عدم الإجزاء مطلقاً يعنى في أبواب العبادات و المعاملات و فى موارد الأصول و الأمارات إلّا أن يقوم دليل خاص على الإجزاء فى مورد. و على ضوء النظره الثانيه مقتضى القاعده الإجزاء كذلك إلّا أن يقوم دليلٌ خاصٌّ على عدمه فى مورد».
- ٢- يمكننا أن لانعدّ القول الرابع و الخامس من الأقوال.

فنعول: إنّ الأمر الظاهري على قسمين:

الأول: مفاد الأصول العمليه و هو الحكم المجعول في ظرف الشك و الجهل بالواقع بما هو جهل من دون النظر إلى الواقع.

الثاني: مفاد الأمارت و هو الحكم المجعول في ظرف الشك و الجهل بما أنّه ناظر إلى الواقع و كاشف عنه.

ثمّ إنّ الأمر الظاهري بقسميه قد يجري لإثبات أصل التكليف و قد يجري لتتقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه.

أمّا ما يجري لإثبات أصل التكليف

ففيه نظريتان:

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

لا وجه لإجزائها مطلقاً سواء قلنا بالطريقيه أو بالسببيه كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه ثم انكشف وجوب صلاه الظهر و وجه عدم الإجزاء هو أنّ التكليف الواقعي بقى على ما هو عليه من المصلحه الواقعيه (١) و المأمور به بالأمر الظاهري على القول بالطريقيه لا مصلحه

ص: ١١٠

١- في المستمسك، ج ١، ص ٨١ في التعليقه على قوله «مسأله ٥٣: إذا قلد من يكتفى بالمره مثلاً في التسيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلد من يكتفى في التيمم بضربه واحده، ثمّ مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه»: «هذا إما مبني على اقتضاء موافقه الأمر الظاهري للإجزاء. لكنّ المحقّق في محله خلافه، لقصور أدلته عن إثبات ذلك، و إطلاق دليل الواقع محكّم». و لكن في المدخل إلى عذب المنهل، ص ٣١٢: «إعلم أنّ لكثير من متأخري المتأخرين أنظاراً دقيقه في مبحث الإجزاء حريه بأن يصرف فيها الفكر لكنّها مبتنيه على أصل لهم لانوافقهم عليه و هو أنّ الجاهل مكلف بالواقع، و إن كان معذوراً، بل و عاجزاً عن تحصيل العلم قالوا: و إلّا يلزم التصويب و نحن نمنع لزوم التصويب كما مر». و قال في ص ٢٢٤: «إن قلت: ورد في الحديث: إنّ الجاهل و العالم مشتركان في الحكم و أنّ الله تعالى في كل واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل و العالم قلنا: أولاً لا يرتبط هذا مع مسأله التصويب و التخطئه، و ثانياً لم يتبين لنا صحه هذه الأحاديث، و ثالثاً هي معارضه بما ورد في حديث الرفع من أنّ ما لا يعلمون مرفوع عنهم، و رابعاً أنّ المراد من تكليف الجاهل تكليفه بالإجتهد في تحصيل العلم مع الإمكان، لا أنّه مكلف و لو مع اليأس عن الظفر بالدليل، أو مع العجز بعد استفراغ الوسع، إلّا أن يتشبّه بالتكليف الغير المنجز الذي لا يتصور إلّا مشتملاً على التناقض، إذ معناه التكليف الذي ليس بتكليف».

فيه حتى يتدارك الواقع و على القول بالسببيه و إن كان ذا مصلحة ملزمه إلا أنها أجنبيه عن مصلحة الواقع و لا صلح له بها لأنهما سنخان مختلفان ليس أحدهما بدلاً عن الآخر بل كل منهما أجنبي عن الآخر (١).

نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

و يجيء (٢) تفصيل المحقق الإصفهاني (قدس سره) و نختاره بالنسبه إلى الأمر الظاهري الذي جاء لبيان أصل التكليف.

ص: ١١١

١- في كفايه الأصول، ص ٨٧: «و أما ما يجرى في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعه يومها في زمان الغيبه فانكشف بعد أدائها وجوب صلاه الظهر في زمانها فلا- وجه لإجزائها مطلقا غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه فيها أيضا ذات مصلحة لذلك و لا ينافي هذا بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد».

٢- ما يجرى لتنقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، المقام الثاني (الأمارات)، المبنى الثالث (جعل الحكم المماثل)، تفصيل المحقق الإصفهاني بين العبادات و المعاملات.

وَأَمَّا مَا يَجْرَى لِإِبْتَاتِ مَوْضُوعِ التَّكْلِيفِ وَتَحْقِيقِ مَتَعَلِّقِهِ

فَالْبَحْثُ عَنْهُ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

المقام الأول: الأصول العمليه؛ المقام الثاني: الأمارات.

ص: ١١٢

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

«إنَّ ما كان منه [أى من الأمر الظاهري] يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقّق ما هو شرطه [أى المأمور به] أو شرطه كقاعده الطهاره [كلّ شىء طاهر] أو [قاعده] الحليّه [كلّ شىء لكّ حلال حتّى تعلم أنّه حرام] بل و استصحابهما [استصحاب الحليّه أو الطهاره] فى وجه قوى و نحوها [مثل قاعده التجاوز و الفراغ] بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليّه يجرى.

فإنّ دليله [أى الأصل العملى] يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبيناً لدائره الشرط [و موجباً لتوسعتها لأنّ ما دلّ على شرطيه الطهاره أو الحليّه للصلاه مثلاً ظاهر فى الطهاره أو الحليّه الواقعيه و الدليل الحاكم يوجب توسعتها] و أنه [أى الشرط] أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

فانكشاف الخلاف فيه [بالنسبه إلى الطهاره الواقعيه] لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل».

بل لا يعقل تحقّق انكشاف الخلاف في الشرط لأنّ الشرط أعمّ من الواقعيه و الظاهريه، فالتعبير بانكشاف الخلاف في هذه الموارد بلحاظ الطهاره الواقعيه أو الحليّ الواقعيه أما شرط الواجب فهو محقّق على أى حال من دون انكشاف خلاف.

فالحقّ في المقام الأول هو القول بالإجزاء مطلقاً. (١)

ص: ١١٤

١- في أصول الفقه للشيخ حسين الحلّي، ج ٢، ص ٣٧٧: «لنجعل الكلام معه قدّس سرّه في أحسن هذه الصور، و هو ما لو إعتد في الشبهه الموضوعيه بالنجاسه على أصاله الطهاره ثم انكشف بعد العمل نجاسه ذلك الثوب مثلاً إنكشافاً قطعياً، فقد حكم في ذلك بالإجزاء. و كلامه في ذلك يدور على أمور ثلاثه: الأوّل: أنّ مفاد أصاله الطهاره هو تحقيق الشرط. الثاني: أنّها تكون حاكمه على ما يدل على اشتراط الطهاره في اللباس، و مبينه لأنّ الشرط هو الأعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه. الثالث: أنّه عند تبين نجاسه ذلك الثوب لا يكون من قبيل تبين الخلاف و أنّه لم يكن واجداً لذلك الشرط، بل يكون من قبيل تبدل الموضوع، و يكون العلم بنجاسه ذلك الثوب رافعا للشرط من حين التبين لا من أول الأمر. و لا يخفى أنّ هذه الجهات تكون في بادئ النظر كالمتناقضه، فإنّ مقتضى الثالث هو كون الحكم الظاهري الثابت بقاعده الطهاره حكماً واقعياً و أنّ التبدل إلى النجاسه و فقدان الشرط يكون من قبيل تبدل الموضوع، و هذا لا يلتئم مع ما في الأمر الثاني من أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه». ثم ذكر توجيهين لقول صاحب الكفايه بالإجزاء و ناقش فيهما: أما التوجيه الأول فقال في ص ٣٧٨: «ربما يقال في توجيه أصل ما أفاده قدّس سرّه من الإجزاء: أنّه مبني على كون مفاد قاعده الطهاره هو جعل الطهاره الواقعيه لما هو مشكوكها، فإنّ الطهاره بعد فرض كونها من الأحكام الشرعيه كان من الممكن جعلها لما هو المشكوك كما كان من الممكن جعلها للشىء بعنوانه الأولي كالماء مثلاً، و بناء على ذلك تكون طهاره المشكوك حكماً واقعياً، غايته أنّها ثابتة للشىء بعنوان كونه مشكوكاً لا بعنوانه الأولي، و حينئذ تكون محققه لما هو الشرط، و يكون ما دل على اشتراط الطهاره شاملاً للطهاره الثابتة للشىء بعنوانه الأولي و للشىء بعنوانه الثانوي، و يكون العلم الطارئ بالنجاسه من قبيل التبدل من موضوع إلى آخر، فلا يتصور فيه انكشاف الخلاف، و يكون مقتضاه الإجزاء قطعياً». و ناقش في التوجيه الأول بخمسه وجوه، فراجع. و أما التوجيه الثاني فقال في ص ٣٨١: «و يمكن أن يقال: إنّ ما أفاده قدّس سرّه لا يبتنى على كون مفاد قاعده الطهاره هي الطهاره الواقعيه، بل إنّ مبني على أنّها من الأصول التنزيليه، و أنّها لا تتكفل إلّا الطهاره الظاهريه، لكن هذه الطهاره بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره مثل الصلاه تكون مؤثره أثراً واقعياً و هو صحه الصلاه، لكونها واجده لما هو الشرط فيها الذي هو الأعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه، فتكون قاعده الطهاره محققه لما هو الشرط واقعياً، و بواسطه تكفلها لتنزيل ما هو مشكوك الطهاره منزله الطاهر الواقعي في ترتيب أثره عليه الذي هو صحه الصلاه معه، تكون موجه لتعميم دائره الشرط و أنّه الأعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه، و بواسطه أنّ الحكم الواقعي و هو وجدان الشرط يكون تابعا لوجود ذلك الحكم الظاهري، و أنّه عند تبين النجاسه ينقطع الحكم الظاهري فيتبدل الشرط من الوجود إلى العدم، لا أنّه ينكشف عدم وجوده من أول الأمر، و بذلك يتم ما أفاده من المطالب الثلاثه، أعني كون القاعده محققه لما هو الشرط، و موجه لتعميم دليل الشرط، و أنّه عند العلم بالنجاسه يكون بالنسبه إلى وجدان الشرط من قبيل تبدل الموضوع». ثم ناقش في هذا التوجيه أيضاً، فراجع.

المناقشه الأولى:

إشاره

(١)

«إنّ الحكومه عند هذا القائل لا بدّ و أن تكون بمثل كلمه أعني و أردت و أشباه ذلك، و لأجله لم يلتزم بحكومته أدلّه نفى الضرر على أدلّه الأحكام الواقعيه و لا بحكومته الأدلّه الاجتهاديه على الأصول العمليه و من الواضح عدم تحقّق الحكومه بهذا المعنى في المقام.» (٢)

ص: ١١٥

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٧.

٢- و أجاب عن هذه المناقشه الشيخ حسين الحلّي فقال في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٨٥: «إنّ هذا إشكال مستقل في تفسيره الحكومه بما ذكره من الشارحيه، و لا خصوصيه للمقام في ذلك. مضافاً إلى إمكان أن يكون مراده بالحكومته هنا هي حكومه ما دل على حكم الشئ ع بعنوانه الثانوي على ما دل على حكمه بعنوانه الأولى، فإنّ الطهاره في قاعدتها و إن كانت ظاهريه إلّا أنّها لمّا كانت وارده على عنوان الشك الذي هو عنوان ثانوي بالنسبه إلى العناوين الأولى، التي هي مورد الحكم بنجاسه مثل البول و شرطيه طهاره الثوب، كانت حاكمه عليها من هذه الجهه، و إن لم تكن شارحه و مفسّره لها و لا رافعه لموضوعها».

((١)):

«إنه [أى صاحب الكفايه (قدس سره)] فى تعليقه على كلام الشيخ فى باب التعادل و التراجيح حيث ذكر الشيخ (قدس سره) كون الحكومه بنحو الشرح و التفسير مثل أى و أعنى و نحو ذلك قال: الحكومه تتحقق بكون الدليل الحاكم معمماً لموضوع الدليل المحكوم أو مضيئاً لدائرتة و قد صرح هناك [أى فى بحث التعادل و التراجيح فى تعليقه] بتقدم أدلته الأمارات بالحكومه على أدله الأصول [العملية] من جهة رفعها لموضوعها [أى موضوع الأصول] و هو الشك و الجهل [رفعاً تعبدياً لا واقعياً]... ((٢))

ص: ١١٦

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٠٣.

٢- فى فرائد الأصول، ج ٤، ص ١١: «و هو [أى التعارض] لغه من العرض بمعنى الإظهار و غلب فى الإصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما ... و منه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الإجتهاديه ... و الدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم ... و إن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل - كأصالة البراءة العقلية، و الإحتياط و التخيير العقلين - فالدليل أيضاً وارد عليه و رافع لموضوعه ... و إن كان مؤداه من المجعولات الشرعية - كالإستصحاب و نحوه - كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه - أعنى الشك - إلماً أنه يرفع حكم الشك، أعنى الإستصحاب و ضابط الحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرعاً عليه و ميزان ذلك أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد» إلخ. و فى درر الفوائد فى الحاشيه على رساله التعادل، ص ٤٢٨ فى تعليقه على قوله «و ضابط الحكومه»: «لا يخفى أنه لا يعتبر فى الحكومه إلا سوق الدليل، بحيث يصلح للتعرض لبيان كميته موضوع الدليل الآخر تعميماً أو تخصيصاً لو كان و لو بعده بزمان، من دون اعتبار أن يكون المحكوم قبله أو معه، فضلاً من أن يكون الحاكم متفرعاً عليه بحيث لا يكون له وقع و محل بدونه، كيف و أظهر أفرادها هو أدله الأمارات بالإضافة إلى الأصول التعبدية، و بالبدايه لا تكون الأدله متفرعه عليها، بل لو لم تكن الأصول مجعوله بعد، بل و إلى يوم القيامة، كانت تلك الأدله على ما هى عليها من الفائده التامه و الإستقلال التام بلا إشكال و لا كلام و من هنا إنقذ فساد ما أثبت من قوله: مسوقاً لبيان حاله متفرعاً عليه و من قوله ... فإليت قد ضرب عليهما كما ضرب على ما جعله ميزانا للحكومه، و لعل منشأ توهم التفرع عليه و اللغويه بدونه، كون الحاكم بمنزله الشرح و تبعيته للمشروح لا يحتاج إلى بيان و شرح، لكنك عرفت أن الحاكم مفيد للفائده التامه المستقله و إن كان مسوقاً بحيث يبين كميته موضوع الحكم بالخصوص و العموم أيضاً، لا أنه ليس مسوقاً إلا لذلك، فتدبر».

١- قال الشيخ في فرائد الأصول، المقصد الثالث (في الشك)، ج ٢، ص ١١: «و مما ذكرنا من تأخر مرتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي - لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدله على الأ-صول؛ لأنّ موضوع الأ-صول يرتفع بوجود الدليل، فلا- معارضه بينهما، لا لعدم إتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - و هو الشك - بوجود الدليل». و في درر الفوائد في الحاشيه على رساله البراءه، ص ١٨٤ في التعليقه على قوله: «يظهر لك وجه تقديم»: «و مجمل الكلام في تقديم الدليل على الأصل هو أنه إّما وارد عليه برفع موضوعه حقيقه، كما هو الحال في الدليل العلمى بالنسبه إلى الأصل العلمى مطلقاً، أو الدليل مطلقاً بالإضافة إلى خصوص أصل كان مدركه العقل ... و إّما حاكم عليه برفع موضوعه حكماً، كما هو الحال في الدليل الغير العلمى بالنسبه إلى كلّ أصل كان مدركه الثقل و من المعلوم أنه لا منافاه بين الوارد و المورد، و كذا بين الحاكم و المحكوم، فإنّ الحاكم بمنزله الشّارح لما هو المراد ممّا له من إطلاق أو عموم، و قد فصّلنا الكلام في شرح معنى الحكومه و كيفيه حكومه الدليل على الأصل بما لا مزيد عليه فيما علّقناه سابقاً على أواخر الإستصحاب و أوائل التعادل و التّرجيح من الكتاب فلانعيد». و في ص ٤٣٠ في الحاشيه على رساله التعادل: «الثاني إنّ الحاكم كما يخصص موضوع الدليل المحكوم و يقلله، كذا ربما يعممه، و هذان قد يجتمعان في حاكم واحد بالإضافة إلى شىء واحد بالنسبه إلى المحكومين بل المحكوم الواحد من جهتين، كما يظهر هذا كله من ملاحظه دليل البيئه مع الإستصحاب و أدله الأحكام الواقعيه إذا قامت البيئه على خمريته بعد ما كان نخلًا سابقاً يخرج بدليل البيئه عن موضوع الإستصحاب و يدخل في أفراد الخمر فيشملة دليل حكمه في كل باب، و من ملاحظه جميع أدله الأمارات معه بملاحظه لفظى الشك و اليقين الواقعين فيه، فمورد كل أماره كان مورد الإستصحاب يخرج من حكم الشك و يدخل في حكم اليقين».

و ... فى بحث التعادل و التراجيح من الكفايه فى كلام له ناظر إلى كلام الشيخ فى معنى الحكومه يصرح بحكومه أدله لاضرر على أدله الأحكام [الواقعيه].(١)

و كذلك فى آخر مبحث البراءه من الحاشيه حيث يورد كلام الفاضل

ص: ١١٨

١- ذكر هذا المطلب فى تعليقه الرسائل فى قاعده لاضرر: قال الشيخ فى فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٢ و ٤٦٣: «ثم إن هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الداله بعمومها على تشريع الحكم الضررى، كأدله لزوم العقود، و سلطنه الناس على أموالهم، و وجوب الوضوء على واجد الماء، و حرمة الترافع إلى حكّام الجور، و غير ذلك و ما يظهر من غير واحد من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعده، ثم ترجيح هذه ... فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر فى نظائرها من أدله رفع الحرج و رفع الخطأ و النسيان و نفي السهو على كثير السهو و نفي السبيل على المحسنين و نفي قدره العبد على شىء و نحوها ... و المراد بالحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرّضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشىء أو نفيه عنه فالأوّل: مثل ما دلّ على الطهاره بالإستصحاب أو شهاده العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه لا صلاه إلّا بطهور فإنّه يفيد بمدلوله اللفظى أنّ ما ثبت من الأحكام للطهاره فى مثل لا- صلاه إلّا بطهور و غيرها، ثابت للمتطهّر بالإستصحاب أو بالبينه و الثانى مثل الأمثله المذكوره». و فى درر الفوائد فى الحاشيه على رساله البراءه، ص ٢٨٢ فى التعليقه على قوله: «ثم إن هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات»: «حكومتها يتوقّف على أن يكون بصدد التّعريض لبيان حال أدله الأحكام المورثه للضرر بإطلاقها أو عمومها على ما أفاده قدّه أو حال الأدله الداله على جواز الإضرار بالغير، أو وجوب تحمّل الضرر عنه بالإطلاق أو العموم على ما ذكرنا، و إلّا بأن يكون لمجرد بيان ما هو الواقع من نفي الضرر، فلا حكومه لها، بل حالها كسائر أدله الأحكام».

١- البقرة: ١٩٧. راجع درر الفوائد فى الحاشيه على رساله البراءه، ص ٢٨٢. إنَّ المحقق الخراسانى لم يقل فى موضع من الكفايه بالحكومته فى النسبه بين قاعده لاضرر و الأحكام الأوليه و النسبه بين الأمارات و الأصول الشرعيه بل صرح فيه بالتوفيق العرفى. ففى كفايه الأصول، ص ٣٨٢ فى قاعده لاضرر: «و من هنا لا يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام و تقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأنَّ الثابت للعناوين الأوليه اقتضائى يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته...». و راجع ص ٤٣٠، و فى ص ٤٣٧ و ٤٣٨، المقصد الثامن فى تعارض الأدله و الأمارات: «التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما إذا كان بينهما حكومه رافعه للتعارض و الخصومه بأن يكون أحدهما قد سبقَ ناظراً إلى بيان كميته ما أريد من الآخر مقدماً كان أو مؤخراً أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الإضطراب مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه حيث يقدم فى مثلها الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً و يتفق فى غيرهما كما لا يخفى أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر و لذلك تقدم الأمارات المعتبره على الأصول الشرعيه فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف فى تقديمها عليها بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر كما أشرنا إليه فى أواخر الإستصحاب و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها و شارحه لها». و نذكر هنا عبارته لمزيد الإطلاع على مختار صاحب الكفايه قال فى عنايه الأصول، ج ٦، ص ١٣: «بقى شىء و هو أنَّ المصنف قد صرح فى آخر الاستصحاب أنَّ وجه تقدم الأمارات على الإستصحاب هو الورد و ظاهر قوله فى المقام: و لذلك تقدم الأمارات إلخ هو الإشاره إلى التوفيق العرفى و هما لا يخلوان عن التنافى و لكنَّ الظاهر أنَّ مراده من ذلك هو الإشاره إلى التوفيق العرفى بمعنى عام الشامل للورد...». أما تعليقه الرسائل فقد عرفت مواضع صرح فيها بالحكومته و لكن يصرح فى مواضع آخر من التعليقه بعدم الحكومه، ففى درر الفوائد فى الحاشيه على رساله الظن، ص ١٣٥ و فى ص ٢٩٧ فى الحاشيه على رساله الإستصحاب و فى ص ٣٩٠، و فى ص ٣٩٢ و فى ص ٤١٢ و فى ص ٤١٣ و فى تعليقه ص ٤٣٠ فى الحاشيه على رساله التعادل؛ و فى فوائد الاصول، الفائده التاسعه (فى معنى المتعارضين)، ص ١٠٢. و وجه الإختلاف فى كلمات الآخوند هو إختلاف زمن تأليفاته إذ هو فى ابتداء الأمر كان قائلاً بمبنى الشيخ الأنصارى أى الحكومه و قد رأيت عبارته فى التعليقه على رساله البراءه و التعادل من فرائد الأصول و تاريخ فراغه من الأول سنه ١٢٩٥ و من الثانى سنه ١٢٩١. ثم إختار الورد و رأيت عباراته فى التعليقه على رساله الظن و الإستصحاب من فرائد الأصول و فى فوائد الأصول و تاريخ فراغه من الأول سنه ١٣٠٢ و من الثانى سنه ١٣٠٥ و من الثالث سنه ١٣٠١ و أما ما نقلناه عنه من عبارته فى ص ٤٣٠ من تعليقه على رساله التعادل حيث صرح بعدم الحكومه فهو حاشيه منه على التعليقه و هو فى عبارته التعليقه مصرح بالحكومته فراجع. ثم عبر فى كفايه الأصول بالتوفيق العرفى تاره و الورد أخرى و تاريخ فراغه منه سنه ١٣٢٠ أو ١٣٢١. تكمله: قد عرفت أنَّ صاحب الكفايه يرى أنَّ النسبه بين دليل نفي الضرر و أدله الأحكام ليست

حكومه و استشكل هذا الكلام عده من الأعلام بناء على مختاره فى معنى قاعده لا ضرر: راجع حقائق الأصول، ج ٢، ص ٣٨٦؛
عنايه الأصول، ج ٤، ص ٣١٨؛ منتهى الدرايه، ج ٦، ص ٥٢٥ - ٥٢٧. و القول بالحكومه هو المشهور بين المحققين ففى قاعده لا
ضرر و لا ضرار للسيد على السيستانى، ص ٢٣٢: «التنبيه الثالث فى وجه تقديم لا ضرر على أدله الأحكام الأوليه و قد ذكر فى
ذلك وجوه كثيره إلا أنّ المشهور بين المحققين أنّه على نحو الحكومه التضيقيه و هو الصحيح».

اشاره

«إنّ وجود الحكم الظاهري لابدّ و أن يكون مفروغاً عنه حين الحكم بعموم الشرط الواقعي للطهاره الواقعيه و الظاهريه أو بعمومه [أى الشرط الواقعي] للإباحه كذلك [أى الواقعيه و الظاهريه] و من الواضح أنّ المتكفل لإثبات

ص: ١٢٠

الحكم الظاهري ليس إلّا نفس دليل قاعده الطهاره أو أصاله الإباحه، فكيف يمكن أن يكون هو المتكفل لبيان كون الشرط أعم من الواقعيه و الظاهريه منهما.» (١)

و أجاب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

«الحكم بكون الشرط أعم من الواقع و الظاهر و إن كان يستلزم كون وجود الحكم الظاهري مفروغاً عنه حين الحكم بعموم الشرط، إلّا أنّ المدعى في المقام هو أنّ جعل الطهاره الظاهريه يستلزم ترتب أحكام الطهاره الواقعيه التي من

ص: ١٢١

١- بين الشيخ حسين الحلّي مراد أستاذه المحقق النائيني فقال في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٨٦: «المراد أنّ الدليل المتكفل لجعل الطهاره الظاهريه لا يكفي في تعميم دليل الشرط، بل لابدّ أن يكون تعميم ذلك الدليل إلى الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه مستفاداً من دليل آخر، و لابدّ أن تكون مرتبه ذلك الدليل الآخر بعد جعل تلك الطهاره الظاهريه. و بعبارة أخرى أنّ تعميم الشرط إلى الطهاره الظاهريه لابدّ أن يكون بعد الفراغ عن جعل الطهاره الظاهريه، فلا يعقل أن يكون دليل جعلها وافيًا بذلك التعميم». ثم أجاب عن هذه المناقشه فقال: «و لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يكون متوجهاً لو كان التعميم واقعيًا، و هو من فروع كون الحكومه واقعيه لا ظاهريه. أمّا لو كان التعميم المذكور تعميماً ظاهرياً و كانت الحكومه أيضاً حكومه ظاهريه، فلا يتوجه هذا الإشكال، لأنّ الدليل المتكفل لتنزيل المشكوك منزله الظاهر الواقعي في ترتيب أثره و هو الشرطيه كاف في توسعه ذلك الشرط، غايته أنّها توسعه ظاهريه، و مرادنا من التوسعه هو ما عرفت من أنّ لازم التنزيل هو جواز الدخول في الصلاه و صحتها ظاهراً الذي هو عبارته عن كونها واجده للشرط ظاهراً، و المفروض أنّه لم تكن واجده إلّا للطهاره الظاهريه، فكان الشرط حينئذ هو الطهاره الظاهريه، و هذا هو المراد من توسعه الشرط. و الحاصل أنّ المراد من توسعه الشرط هنا هو توسعته ظاهراً إلى ما ليس بظاهر واقعيًا، لا توسعته واقعيًا إلى الطهاره الظاهريه».

٢- في حاشيه أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٨ تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٩٤.

جملتها شرطيتها للصلاه مثلاً- على الطهاره الظاهريه، فالمحكوم به إنما هي الطهاره الظاهريه لا كون الشرط أعمّ من الواقع و الظاهر.

و أما عموم الشرط فهو من لوازم جعل الطهاره ظاهراً فلا محذور من هذه الجبهه فى دعوى كون الشرط أعمّ من الواقع و الظاهر فتدبر جيداً.»

المنافسه الثالثه:

اشاره

«إنّ الحكومه التى توسّع دائره المحكوم و تضيّقها إنّما تصحّ إذا كانت واقعيه بأن يكون الحاكم فى مرتبه المحكوم، كقوله (عليه السلام): لاشك لكثير الشك بالإضافه إلى أدلّه الشكوك.

و أمّا إذا كانت الحكومه ظاهريه و كان الحكم متأخراً رتبه عن المحكوم لتقوم موضوعه بالشك فى المحكوم - كما فيما نحن فيه - فلا يعقل أن يكون الحاكم موسّعاً و مضيقاً، إذ يستحيل أن يكون موضوعه فى عرض أفراد موضوع المحكوم حتّى يوسّعه أو يضيّقه.» (١)

ص: ١٢٢

١- قررها المحقق الإصفهاني (قدس سره) هكذا فى هامش نهايه الدرايه، ص ٣٩٤ و ٣٩٥ بعنوان الإشكال الخامس و قال بعد ذكره: «و هذا أقوى إشكال يورد هنا». و فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٨: «و ثالثاً أنّ الحكومه فى المقام و إن كانت مسلمه إلّا أنّها لاتستلزم تعميم الشرط واقعاً فإنّ الحكومه على قسمين: قسم يكون الدليل الحاكم فى مرتبه الدليل المحكوم و لا يكون الشك فى المحكوم مأخوذاً فى الدليل الحاكم كقوله عليه السلام لا شك لكثير الشك الحاكم على أدله الشكوك فى الصلاه فلامحاله يكون الدليل الحاكم موجباً لعموم الدليل المحكوم أو مخصصاً له بلسان الحكومه و يسمى هذا القسم حكومه واقعيه (و قسم آخر) يكون الشك فى المحكوم مأخوذاً فى الدليل الحاكم فلامحاله يكون الدليل الحاكم متأخراً عن المحكوم لأخذ الشك فيه موضوعاً فى الدليل الحاكم فيستحيل كونه معمماً أو مخصصاً له فى الواقع فتكون حكومته ظاهريه لامحاله و يترتب على ذلك» إلخ.

«و يترتب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه و يكون مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء كما فى الأمارات».(١١)

ص: ١٢٣

١- هذه التتمه من أجود التقريرات. و فى عنايه الأصول، ج ١، ص ٢٦٩ و ٢٧٠: «إن هذه الأصول و إن كانت هى حاكمه على أدله الشرط أو الجزء كما أفاد المصنف و لكنّها حكمه ظاهره لا حكمه واقعيه و الفرق بينهما أنّ الحاكم الواقعي مما يوسع دائره المحكوم واقعا أو يضيقها كذلك كما إذا قال: أكرم العالم ثم قال: ولد العالم عالم أو قال: إنّ النحوى ليس بعالم و الحاكم الظاهري كالأصل العملي مما لا يوسع دائره الشرط واقعا بل ظاهرا بمعنى أنّ قاعده الطهاره مثلا لا تجعل شيئا فى قبال الطهاره الواقعيه تتوسع بها دائرتها حقيقه سوى الترخيص فى البناء على الطهاره الواقعيه فى ظرف الشك و المعامله مع المشكوك معاملة الظاهر الواقعي ما دام كون الشك موجودا و من المعلوم أنّ مجرد ذلك مما لا يقضى فيما إذا انكشف الخلاف و ظهر فقدان العمل للطهاره واقعا أنّ العمل الفاقد لها يجزى عن العمل الواجد لها إعادته أو قضاءه ثم إنّ كلام المصنف كله مفروض فى الأصول العمليه الموسعه لدائره الشرط أو الجزء كقاعدتى الطهاره و الحل و استصحابهما و يجرى الكلام بعينه فى الأصول العمليه التى تضيق دائره الشرط أو الجزء كحديث الرفع بالنسبه إلى دليل الشرط أو الجزء فهو يضيق دائرته و يحصره بصوره العلم فقط دون الجهل و مقتضاه أنّه إذا شك فى وجوب شرط أو جزء و جرت البراءه عنه بشراؤها ثم انكشف الخلاف و أنّه كان معتبرا واقعا فيجزى العمل المأتى به بلا- شرط أو جزء عن المأمور به الواقعي و لا يكاد نحتاج إلى القضاء أو الإعاده أصلا و سيأتى التصريح منه بالبراءه النقليه و بحكومتها على دليل الواقع فى الإجتهد و التقليد فى تبدل رأى المجتهد إلّا أنّ ذلك ضعيف أيضا ليعين ما مرّ فى الأصول الموسعه حرفا بحرف فإنّ حكمه حديث الرفع على دليل الشرط أو الجزء هى حكمه ظاهره و لا يكاد يرتفع به الشرط أو الجزء فى حال الجهل من أصله و إنّما يرتفع به التنجز و المؤاخذة عليه و من المعلوم أنّ مجرد رفعه كذلك مما لا يقتضى الإجزاء و سقوط الإتيان بالعمل ثانيا بعد ما انكشف فقد أنّه للشرط أو الجزء واقعا (و بالجملة) أنّ الحكمه الظاهريه سواء كانت معممه أو مخصصه مما لا تكاد تقتضى الإجزاء عن الواقع إذا انكشف خلافه و إنّصح غيره بخلاف الحكمه الواقعيه التى توسع دائره الشرط أو الجزء أو تضيقها حقيقه و واقعا». و ذكر الشيخ حسين الحلى بعض الملاحظات فى كلام المحقق النائيني فقال فى أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٨٧: «لا يخفى أنّ هذا التأخر الرتبى فى قاعده الطهاره إنّما هو عن الدليل الدال على حكم ما جرت فيه القاعده من نجاسه أو طهاره، لا- عن دليل اشتراط الطهاره فى لباس المصلى ثم الظاهر أنّ ميزان كون الحكمه ظاهره ليس هو مجرد التقدم الرتبى، بل إنّ ميزانه هو كون ما يتضمنه الحاكم حكما ظاهريا لا واقعيًا، فإنّ قاعده الطهاره و إن لم تكن متأخره رتبه عن اشتراط الطهاره فى اللباس، إلّا أنّها لما كانت متضمنه للحكم الظاهري كان تقدمها عليه من قبيل الحكمه الظاهريه لا- الواقعيه، كما أنّه لا بدّ فى كون الحكمه واقعيه من عدم كون الشك فى المحكوم مأخوذا فى الدليل الحاكم، أما كون الحاكم فى رتبه الدليل المحكوم فعلى الظاهر أنّه لا- يعتبر فيها، بل لا بدّ فى الحكمه الواقعيه من تأخر الحاكم رتبه باعتبار كون الحكم فيه متفرعا عن أصل الحكم فى المحكوم، إذ لو لم يكن حكم الشك هو البناء على الأكثر لم يتوجه نفى الشك عن كثير الشك بمعنى نفى حكمه عنه، فتأمل».

(١١)

«إنَّ التعميم و التخصيص الحقيقي و إن كان مستحيلاً إلّا أنه لا يجب أن تكون الحكومه المؤثره فى الإجزاء متكفله للتعميم و التخصيص الحقيقيين، إذ ليست الحكومه بمعنى الشرح و التفسير بل بمعنى إثبات الموضوع و نفيه تنزيلاً.

و الشرطيه الواقعيه و إن كانت للطهاره الواقعيه إلّا أنّ الشرطيه الفعلية للطهاره العنوانيه فهو تعميم عنوانى، حيث إنّهُ ألحق بالطاهر الواقعى فى حكمه ما هو طاهر عنواناً، كما أنّه أُخرج عن النجس الواقعى فى حكمه ما هو غير نجس عنواناً و لا محذور فى إعطاء حكم الطاهر الواقعى للطاهر عنواناً إلّا توهم التصويب.

و سيجىء إن شاء الله تعالى أنّا لانقول بسقوط الطهاره الواقعيه عن الشرطيه حتّى فى حال الشك فيها، و إنّما نقول بأنّ الطهاره العنوانيه جعلت شرطاً بدلاً عن الطهاره الواقعيه لكونها ذات مصلحه بديله، فيسقط الأمر بالصلاه عن

ص: ١٢٤

طهاره واقعيه ياتيان الصلاه عن طهاره عنوانيه لحصول ملاكه، لا للكسر و الانكسار بين مقتضى الحكمين الواقعي و الظاهري ليلزم التصويب.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١١):

إنّ ترتّب آثار الطهاره الواقعيه على الطهاره العنوانيه لا يكون إلّا في ظرف الشك في الطهاره الواقعيه و بعد زوال الشك لا مجال لذلك لأنّ الشك موضوع للطهاره العنوانيه و بعد ارتفاع الشك لا يبقى موضوع للطهاره العنوانيه و مع انتفاء الطهاره العنوانيه لا وجه لإجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

يلاحظ على إيراد بعض الأساطين (حفظه الله):

إنّ هذا البيان يجرى في ظرف ارتفاع الشك، و الطهاره العنوانيه منتفیه بعد انتفاء الشك لا قبله، فما لم يرتفع الشك لا وجه لارتفاع الطهاره العنوانيه، ثم إنّ وجه الإجزاء عند المحقق الإصفهاني (قدس سره) هو أنّ الطهاره العنوانيه واجده للمصلحه البدليه، فالصلاه مع الطهاره الظاهريه توجب حصول ملاك الأمر الواقعي فيجزى عنه.

ص: ١٢٥

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٠٦: «و أورد عليه الأستاذ بأنّ عنوان الشئ غير الشئ، فالطهاره العنوانيه مغايره للطهاره، و إذا كان الأثر يترتب على الطهاره العنوانيه فإنّما هو إلى زمان وجودها المتفرّع على الشك في الطهاره الواقعيه، و بمجرد زوال الشك فلا يبقى موضوع للطهاره العنوانيه، و إذ لا موضوع فلا حكم، لاستحاله بقاء الحكم بعد زوال الموضوع، و حينئذٍ يبقى إطلاق دليل الطهاره الواقعيه بوحده. و حاصل إشكال الميرزا هو أنّ الحكومه و ترتّب الأثر على الطهاره الظاهريه - أو العنوانيه كما يقول المحقق الأصفهاني - إنّما يكون ما دام الشك موجوداً، أمّا مع زواله و انقضاء ظرف الشك و انكشاف الخلاف، فلا دليل على كفايه العمل بالأمر الظاهري فما ذكره المحقق الأصفهاني غير دافع للإشكال».

إنّ تماميه ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) يتوقف على أحد أمرين: إما على فرض وجود المصلحه البدليه للحكم الظاهري و إما على استيفائها لتمام مصلحه الأمر الواقعي أو استيفائها لبعضها و كون المصلحه الباقية إما غير قابله للتدارك أو غير واجبه التدارك، و أمّا إذا فرضنا أنّ المصلحه الباقية قابله للاستيفاء و واجبه التدارك فلا مجال حينئذ للقول بالإجزاء و لا دليل و لا إطلاق في مقام الإثبات حتّى يعين بعض هذه الصور، إلّا أن يقال بإطلاق صلّ مع الطهاره.

المناقشه الرابعه:

اشاره

(١)

«إنّ الحكومه المدّعه في المقام ليست إلّا من باب جعل الحكم الظاهري و تنزيل المكلف منزله المحرز للواقع في ترتيب آثاره و هذا مشترك فيه بين جميع الأحكام الظاهريه سواء ثبتت بالأماره أم بالأصل محرزاً كان أم غير محرز، بل الأماره أولى بذلك من الأصل، فإنّ المجعول في الأمارات إنّما هو نفس صفه الإحراز و كون الأماره علماً تعديداً، و أمّا الأصول فليس المجعول فيها إلّا التعبد بالجري العملي و ترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشك.» (٢)

ص: ١٢٦

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٩.

٢- قال الشيخ حسين الحلي في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٨٨: «يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ التعميم لدليل الشرط إنّما يكون مستفاداً من دليل التنزيل. فإن كان لسان دليل الحكم الظاهري متكفلاً للتنزيل ترتب عليه تعميم الشرط، أما إذا لم يكن مفاده إلّا الحكم بإحراز الواقع فلا يترتب عليه التعميم المذكور، و لا يكون دخوله في الصلاه من باب الحكم عليه بأنّه ظاهر تنزيل، كي يكون بذلك واجداً لأحد فردي الشرط الذي هو الطهاره الظاهريه، بل إنّما يكون جواز دخوله فيها من باب كونه محرزاً للشرط و تنزيهه منزله العالم به، و ذلك لا يلزمه وجدان الشرط، بل لا يكون حاله إلّا كحال العالم بالشرط و بالجملة: فرق بين الحكم عليه بأنّه محرز للواقع الذي هو الطهاره و تنزيل ذلك الإحراز الذي تكفله الأصل الإحرازي أو الأماره منزله العلم الوجداني، و بين الحكم على ذلك المشكوك بأنّه ظاهر، و أنّه منزل منزله الطاهر الواقعي في ترتيب أثره عليه الذي يكون من جملة هو تحقق الشرط. فإنّ الأول لا يوجب تعميم الشرط بخلاف الثاني فإنّه يوجب. نعم يرد عليه ما تقدم مراراً من أنّ هذا التعميم لا يكون تعميماً واقعياً، بل لا يكون إلّا ظاهرياً، فلا يكون موجبا للإجزاء.»

((١)):

«إنَّ الحكومه بلحاظ لسان القاعده فإنَّ مفادها [أى الأصول العمليه مثل الاستصحاب وقاعده الطهاره والحليه] جعل الطهاره [أو الحليه مثلاً] ابتداء من دون نظر إلى الواقع و فى الأماره بالنظر إلى الواقع و البناء على وجودها فى الواقع.»

فالمجوعول فى الأصول العمليه بنفسه حكم شرعى و هذا يوجب توسعه فى أدلّه الشروط فإنَّ الصلاه كانت مشروطه بالطهاره و بعد جعل الطهاره الظاهريه يوجد مصاديق أُخرى للطهاره و هذا معنى التوسعه فى أدلّه الشروط.

و لكن هذا المعنى مفقود فى الأمارات لأنَّ المجوعول فيها ليس إلّما جعل الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع و الحكم بثبوت الواقع عند قيام الأماره عليه، فإذا قامت الأماره على وجود الشرط واقعاً ثمَّ انكشف خلافها بعد ذلك فالعمل المأتى به يكون فاقداً لشرطه واقعاً و لا مجال حينئذ للقول بالإجزاء.

المناقشه الخامسه:

اشاره

((٢))

«إنَّ الحكومه لو كانت واقعيه فلا بدّ من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص

ص: ١٢٧

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٩٤ و تبعه فى ذلك المحقق الخوئى (قدس سره) فى حاشيه أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٩ و بعض الأساطين (حفظه الله) فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٠٤.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٩.

الشرطيه فلا بدّ و أن لا يحكم بنجاسه الملاقي لما هو محكوم بالطهاره ظاهراً و لو انكشف نجاسته بعد ذلك و لا أظنّ أن يلتزم به أحد.»

و أجاب عنها المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

«إنّه بعد البناء على أنّ الطهاره و النجاسه من الموضوعات الواقعيه التي كشف عنها الشارع، لاتصرّف من الشارع جعلاً- إلّا التكليف و الوضع بجواز الارتكاب و بجعل الشرطيه [في الطهاره] و بحرمة الارتكاب و جعل المانعيه [في النجاسه]، و إلّا فلا يعقل أن يتأثر المغسول بالنجس الواقعي بأثر الطهاره اقتضاء أو إعداداً.»

توضيح ذلك: إنّ الطهاره و النجاسه من الموضوعات الواقعيه و الشارع عند الشك في تلك الموضوعات الواقعيه يجعل أحكاماً وضعيه و تكليفيه و بعد ارتفاع الشك ينتهي أمد تلك الأحكام بانتفاء موضوعها الذي هو الشك و بعبارة أخرى مع انكشاف الواقع لا مجال لتلك الأحكام الوضعيه و لذلك يحكم بنجاسه الملاقي لما هو محكوم بالطهاره ظاهراً.

نعم إنّ جعل الطهاره العنوانيه يوجب أثراً وضعياً و هو التوسعه في الشرطيه و ذلك يرجع إلى إطلاق دليل الشرط بالنسبه إلى الطهاره الواقعيه و الطهاره العنوانيه التي هي حكم مجعول شرعي.

إيراد المحقق الخوئي على مبنى المحقق الخراساني و دفاعه عن المناقشه الخامسه

(١٢):

«إنّ ما أفاده خاطئ نقضاً و حلاً:

ص: ١٢٨

١- حاشيه نهايه الدرايه، ج ١، ص ٣٩٤.

٢- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٧٠ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٥٤.

أما الأول [أى نقضاً] فلأن الالتزام بما أفاده لا يمكن في غير باب الصلاه من أبواب الواجبات كالعبادات و المعاملات و من هنا لو توضحاً بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم أحد من الفقهاء و المجتهدين حتى هو (قدس سره) بالإجزاء فيه و عدم وجوب إعادته.

و كذا لو غسل ثوبه أو بدنه في هذا الماء ثم انكشف نجاسته لم يحكم أحد بطهارته...

و من هذا القبيل ما إذا افترضنا أن زيداً كان يملك داراً مثلاً ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها [أى ملكيته] ثم اشتريناها [أى الدار] منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أن زيداً لم يكن مالكاً لها فمقتضى ما أفاده (قدس سره) هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض أن الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعي و أفاد التوسعه في الشرط و جعله أعم من الملكيه الواقعيه و الظاهريه مع أنه لن يلتزم و لا يلتزم بذلك أحد»

و أما حلاً: فملخص ما أفاده (قدس سره) هو أن «الأحكام الظاهريه في الحقيقه أحكام عذريه فحسب و ليست أحكاماً حقيقه في قبال الأحكام الواقعيه و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها (أى على الأحكام الظاهريه) مادام الجهل، و إذا ارتفع ارتفع عذره و بعده لا يكون معذوراً في ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأول.» (١)

و قد تحصل من ذلك أنه لافرق بين هذه القواعد و الأصول و بين الأمارات فإنها من واد واحد.

ص: ١٢٩

١- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٧٣ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٢٥٧.

إنّ ما أفاده في النقض الأوّل يتوجه إلى المحقق الإصفهاني و أستاذه المحقق الخراساني (قدس سرهما) نعم إنّ ما أفاده العلامة الإصفهاني (قدس سره) وافٍ لحلّ النقض الثاني كما أنّ النقض الثالث خارج عن حريم النزاع و سيجيء البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

و لكن النقض الأوّل فهو بعين ما نحن فيه لأنّ طهاره الماء شرط للوضوء كما أنّ الطهاره شرط للصلاه، فإنّ أدلّه الأصول العمليه إن كانت حاكمه على أدلّه اشتراط الصلاه بالطهاره لا بدّ أن تكون حاكمه على أدلّه اشتراط ماء الوضوء بالطهاره أيضاً.

و يمكن أن يقال: لا بدّ من أن يلاحظ دليل الاشتراط فإن وجدنا دليلاً على شرطيه الطهاره بما أنّها من الموضوعات الواقعيه فلا يبقى حينئذ مجال لإطلاق دليل الاشتراط بالنسبه إلى الطهاره الواقعيه و العنوانيه و لكن إن لم نجد دليلاً على شرطيه الطهاره المقيدّه بكونها واقعيه فحينئذ نتمسك بإطلاق الطهاره و الأمر في ما نحن فيه كذلك فإنّ الطهاره في دليل اشتراط ماء الوضوء بالطهاره، ليست مطلقه و يستفاد ذلك من الأدلّه و القرائن.

أمّا ما أفاده في حلّ المطلب من أنّ الأحكام الظاهريه في الحقيقه أحكام عذريه فحسب و ليست أحكاماً حقيقيه في قبال الأحكام الواقعيه فهو مخالف لمبناه حيث إنّه يقول بأنّ الحكم الظاهري في باب الأصول حكم مجعول شرعي كما هو الظاهر من خطاب «كلّ شيء طاهر» فإنّ كلمه «طاهر» في كلام الشارع ظاهر في أنّه اعتبار و حكم شرعي.

و على فرض تسلّم ذلك إنّهُ جواب مبنائي و لا يجدى فى حقّ من لم يلتزم بهذا المبنى (أى كونها عذريه).

فتحصّل إلى هنا: أنّ الأصول العمليه إذا جرت لإثبات موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه مجزيه عن الواقع لوجهين:

الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى (قدس سره) فى الكفايه من حكومه أدلّه الأصول على أدلّه الاشتراط و نتيجتها التوسعه فى دائره الشرط و إطلاقه بالنسبه إلى الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

و هذا فيما لم يثبت من الأدلّه تقييد الشرط بالموضوعات الواقعيه كما فى اشتراط طهاره ماء الوضوء فإن استصحبتنا طهارته فتوضأنا ثم علمنا بنجاسته لا يحكم بصحّه الوضوء باستصحاب طهاره الماء.

الوجه الثانى: ما أفاده المحقّق الاصفهانى (قدس سره) من جهه حصول ملاك الأمر الواقعي و ذلك لأنّ المأمور به بالأمر الظاهري فيما إذا كان أصلاً عملياً هو حكم ظاهري واجد للمصلحه البدليه (ولابدّ من تتميم بيانه بالصور الأربع الثبوتيه ثم التمسك باطلاق صلّ مع الطهاره واقعيه كانت أو ظاهريه لإثبات الأجزاء)

هذا كلّهُ بالنسبه إلى الأصول العمليه.

إشارة

نبحث فيه بناءً على المباني المختلفه فيها و هي خمس(١):

المبنى الأول: الطريقيه

إشارة

إنَّ المشهور بين القدماء هو القول بالإجزاء على الطريقيه و لكن المتأخرين قالوا بعدم الإجزاء(٢) و خالفهم السيد البروجردى (قدس سره) (٣).

أدله القول بالإجزاء:

إشارة

أدله القول بالإجزاء(٤):

الدليل الأول:

إشارة

إننا نفرض وجود الأمارتين: الأماره الأولى (التي انكشف خطأها بالأماره

ص: ١٣٣

١- قال صاحب الكفايه (قدس سره) بعدم الإجزاء فيها بناءً على القول بالطريقيه و التنجز و بالإجزاء بناءً على القول بالسببيه و له بحث آخر بناءً على عدم إحراز معنى الحجيه من السببيه و الطريقيه.

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١١: «أما بناءً على الطريقيه فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء و قيل بالإجزاء».

٣- نهايه الأصول، ط.ق. ص ١٣٢.

٤- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١١: «قد ذكر الأستاذ فى دوره السابقه ثلاثه و فى اللاحقه خمس و جوه و قد أجاب عنها كلها». و فى ص ٢٢٨: «هذا تمام الكلام فى مقتضى الأدله الأوليه و استدلل للقول بالإجزاء بوجوه من الأدله الثانويه عمدتها ما

يلى: قاعده لا ضرر و لا حرج، الإجماع، السيره». و فى ٢٣٢: «تلخص أنه لا دليل على الإجزاء من الأدله الثانويه».

الثانية) و الأماره الثانيه و كلاتهما حجّتان لكن مبنى القول بعدم الإجزاء هو ترجيح الأماره الثانيه على الأولى و هو ترجيح بلا مرجح (١).

أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):

(٢)

إنّ الفرض هو انكشاف الخلاف بالنسبه إلى الأماره الأولى فتسقط عن الحجيه (٣).

ص: ١٣٤

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١١: «الوجه الأول: إنّ الأماره الاولى حجّه و الأماره الثانيه أيضاً حجّه و القول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانيه و هذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الأخرى بلا مرجح». و فى مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ١٦٣ و ط.ق. ص ٣٠: «الخامس أنّ الأخذ بالأماره الثانيه فى الوقائع المترتبه على الوقائع السابقه دون الأماره الأولى ترجيح بلا- مرجح و تخصيص بدون ما يقضى به فإنّ المفروض أنّ الأمارتين كلاتهما ظنيتان فلا يعلم بمطابقه إحداهما دون الأخرى للواقع و لا وجه للأخذ بإحداهما دون الأخرى. قال الشيخ الأجلّ كاشف الغطاء عن وجوه التحقيقات بعد كلام له فى المقام ما لفظه على أنّه لا رجحان للظن على الظن السابق حين ثبوته، إنتهى». و فى كشف الغطاء ط.ج. ج ١، ص ٢١٧: «و عليه يلزم على المجتهد و مقلديه بعدوله عن الإجتهد، الحكم على ما مرّ بالفساد و لزوم الإعادة و القضاء فيما فيه قضاء و إن كان هو الموافق للأصل و غيره من الأدلّه كما مر لترتب الحرج على ذلك، و خلوّ الأخبار و المواعظ و الخطب عن بيانه، مع أنّ وقوع مثله من الأصحاب كثير لا يعدّ بحساب، على أنّه لا رجحان للظنّ على الظنّ السابق حين ثبوته».

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «فيه أنّه واضح الفساد لأنّه مع قيام الثانيه لا حجيه للأولى فالأخذ بالثانيه هو الأخذ بالحجّه و على فرض التنزّل فإنّ الأمارتين تتعارضان و تتساقطان فلا يبقى للإجزاء وجه».

٣- فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ١٦٤ و ط.ق. ص ٣٠: «قلت: و فساد هذا الوجه مما لا يكاد يخفى أمّا أولاً فلأنّ المفروض قيام الدليل على اعتبار الظن الثاني و معنى اعتباره على ما هو ظاهر تنزيه منزله العلم بمعنى أنّه يجب الأخذ به على حسب كشفه عن الواقع و من المعلوم عدم سقوط الواقع بمقتضى كشف الظن الثاني عن الواقع فيجب الإتيان بما هو مسقط عنه عقلاً و نقلاً فإن أريد من عدم الترجيح عدم دلالة الأماره الثانيه على فساد العمل الواقع أولاً على حسب الأماره الأولى فهو فى غايه السقوط فإنّ ذلك أمر قهري لازم من الظن بجزئيه السوره و إن أريد عدم دلاله دليل على اعتبار الظن بالنسبه إلى غير الواقعه الغير المرتبطه بسابقها فقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه. و أمّا ثانياً فلأنّ بعد فرض عدم الترجيح لأحد الظنين على الآخر لا وجه للأخذ بالأماره الأولى فيها أيضاً لا يقال: إنّ ذلك طريق جمع بينهما لأننا نقول كلاً بل ذلك طرح للأماره الثانيه و لا قاضى بالجمع بعد كشف فساد الأولى بالثانيه و بالجملة فمطالبه الترجيح مما لا ينبغي أن يصغى إليه فإنّ ذلك إنّما يستقيم عند التعارض و لا يعقل التعارض فى المقام سواء قلنا بأنّ الأمارات المعموله فى الأحكام مغيره للواقع أم لا نقول به أمّا على الأول فهو ظاهر إذ لا يعارض بعد اختصاص كل منهما بموضوع لا يرتبط بموضوع الآخر و أمّا على الثاني فلأنّ قضيه اعتبار الثاني فساد الأول و لا

تعارض بين الدليل و ما ليس بدليل». و فى التنقيح فى شرح العروه الوثقى، الاجتهاد و التقليد، ص ٥٩: «و بما سردناه يندفع ما ربما يتوهم من أنّ الحكم بعدم الإجزاء عملاً بالحجه الثانيه ترجيح بلا مرجح ... و الوجه فى الإندفاع أنّ الحجه السابقه قد سقطت عن الحجيه فى ظرف الرجوع بخلاف الحجه الثانيه و هذا هو المرجح لها على سابقتها».

و على فرض التنزل، فالأمارتان تتعارضان و تتساقطان فلا يبقى مجال للقول بالإجزاء.

الدليل الثانى:

إشاره

إنّ ظرف العمل بالأماره السابقه مضى و الأماره الثانيه لا تكون منجزه للتكليف السابق إذا انقضى ظرفه (فالأماره الأولى حجّه بالنسبه إلى الظرف السابق و إن انكشف خلافه بالأماره الثانيه). (١)

ص: ١٣٥

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «الوجه الثانى: إنّ العمل على طبق الأماره السابقه قد وقع و ذلك الظرف قد مضى و لا يمكن أن يكون للحجّه اللاحقه أثر بالنسبه إلى ذاك العمل بأن يكون منجزاً له فلا بدّ و أن يكون الأماره السابقه هى الحجّه على العمل و مقتضى القاعده حينئذٍ هو الإجزاء».

(١)

إنَّ الأُماره الثانيه وإن وردت فى الظرف اللاحق و لكن يؤثر فى تنجيز التكاليف السابقه إعادَه و قضاءً (فيما إذا احتملنا اشتغال الذمه بالتكاليف السابقه) لأنَّ أثر الأُماره السابقه قابل للتنجيز بقاءً.

الدليل الثالث:

إشاره

إنَّ الأُماره الثانيه ما لم تصل إلى المكلف ليست بحجّه أبداً و حينئذ الأُماره الأولى بالنسبه إلى الزمان السابق حجّه و لاحقيه للأُماره الثانيه فى الظرف السابق بل حجيتها تنحصر فى الزمان اللاحق، فالأُماره الأولى مجزيه بالنسبه إلى الأعمال السابقه (٢).

ص: ١٣٦

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «إنَّ الحججه الثانيه غير منجزه للعمل السابق و غير مؤثره فيه فى الظرف السابق لكن لها أثر فى التنجيز بالنسبه إليه بقاءً إمّا إعادَه و إمّا قضاءً لأنّه أثر باق و هذا الأثر قابل للتنجيز».

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «الوجه الثالث: إنَّ الحجّه الثانيه فى ظرف العمل السابق لم تكن واصلَه إلى المكلف كى تكون حججه و قد تقرّر أنّ الحججه تدور مدار الوصول بل كان الواصل هو الحجّه الأولى و قد وقع العمل على طبق الحجّه و مقتضى القاعده إجزاؤه». و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٣، ص ٧١١: «و إن بلغ إجهاده الثانى إلى حدّ الظنّ أو تردّد فى المسأله و قضى أصل الفقاهه عنده بخلاف ما أفتى به أوّلاً فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادَه و القضاء للعبادات الواقعه منه و من مقلديه، و يدلّ عليه بعد لزوم العسر و الحرج فى القول بوجوب القضاء أنّ غايه ما يفيدُه الدليل الدالّ على وجوب الأخذ بالظنّ الأخير هو بالنسبه إلى حال حصوله و أمّا بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا- دليل على وجوب الأخذ به، و قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع، و ما دلّ عليه الدليل الشرعى فيكون مجزئاً، و الظنّ المذكور القاضى بفساده لم يقدّم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبه إلى الفعل المتقدم. و حينئذ فلا داعى إلى الخروج عن مقتضى الظنّ الأوّل بعد وقوع الفعل حال حصوله و كون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوباً للشرع، و منه يعلم الحال بالنسبه إلى من قلده» إلخ.

(١)

أن حجيه الأماره إذا وصلت لاتنحصر بزمان دون زمان فإنّ الأماره طريق إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأزمنه و جميع الأعمال فالتفصيل بين حجيه الأماره بين زمان الوصول و قبل زمان الوصول غير وجيه.

الدليل الرابع:

إشاره

إنّ العمل الواحد لا يقبل اجتهادين، فالاجتهاد الأوّل هو حكم الأعمال السابقه و الاجتهاد الثانى هو حكم الأعمال اللاحقه فالاجتهاد الأوّل مجز بالنسبه إلى الأعمال السابقه (٢).

أولاً: بالنقض بالموارد التى يكون الموضوع فيها باقياً فإنّ العمل الواحد حينئذ لابدّ أن يقبل الاجتهادين و ذلك مثل ذبح الحيوان بغير الحديد فإنه إذا

ص: ١٣٧

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «إنّه عند ما تقوم الحجّه الثانيه و تصل إلى المكلف تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأعمال فإذا تبدّل رأى المجتهد من فتوى إلى أخرى أفادت الثانيه أنّ الحكم الإلهى فى المسأله كذا و أنّ العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعه المقدّسه، إذن تجب إعادته أو قضاؤه و لا إجزاء».

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٢: «الوجه الرابع: إنّ القضيّه الواحده لا تتحمّل اجتهادين فحكم العمل يكون على الإجتهد الذى وقع على طبقه، و هذا هو الإجزاء». و فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ١٦٠-١٦١ و (ط.ق): ص ٢٩: «أمّا ما يمكن أن يكون وجهاً للأول فأمور... الثانى ما قد قيل من أنّ الواقعه الواحده لاتحتمل إجتهدين و لعل المراد به منع الدليل الدال على وجوب إتباع الأماره الثانيه فى الواقعه المجتهد فيها و إلّا فهو بظاهره مما لا يكاد يعقل و قد عرفت فيما تقدم فساده بما لا مزيد عليه».

فرضنا صحّه ذلك على الاجتهاد الأوّل ثم تبدّل الاجتهاد مع بقاء اللحم فإنّه لا يجوز أكله على الاجتهاد الثاني (١).

و ثانياً: بالحلّ فإنّ أثر العمل باقٍ إعادته و قضاءً هذا من جهه بقاء أثر العمل و من جهه أخرى إنّ حجيه الاجتهاد و قول المجتهد (و أيضاً حجيه الأماره و طريقيته) لا تنحصر بزمان دون زمان بل تشمل جميع الأزمنه (٢).

الدليل الخامس:

إشارة

إنّ قاعده لا-حرج و أيضاً قاعده لا- ضرر تجريان في المقام، لأنّ كثره مباني الاجتهاد من القواعد الأصوليه و الرجاليه و أيضاً اختلاف الاستظهارات بحسب القرائن و الوجوه الكثيره في الجمع بين الروايات توجب كثره تبدّل آراء المجتهدين و حينئذ فلو قلنا بعدم الإجزاء يلزم حصول الضرر و الحرج على نوع المكلفين فتجرى قاعده لا-حرج و أيضاً قاعده لا-ضرر (٣).

ص: ١٣٨

١- «قد تكون القضية الواقعه طبق الاجتهاد السابق باقيه إلى زمان الاجتهاد اللاحق كما لو ذبح حيوان بغير الحديد فأكل من لحمه و كانت بقيه اللحم موجوده حين الاجتهاد الثاني بأنّه يشترط في الذبح أن يكون بالحديد فلا يجوز أكل هذا اللحم فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل إجتهادين».

٢- «و أيضاً فإنّ الصلاه مثلاً- و إن وقعت على طبق الاجتهاد السابق بتسييحه واحده مثلاً- لكن أثرها باقٍ فهي مورد للإعاده و القضاء بثلاثه تسييحات فهي تتحمّل الإجتهادين بلحاظ الأثر».

٣- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٣: «الوجه الخامس: لزوم العسر و الحرج و الضرر من القول بعدم الإجزاء». و في ص ٢٢٨. «و استدلل للقول بالإجزاء بوجوه من الأدله الثانويه عمدتها ما يلي: ١ و ٢- قاعده لا-حرج و لا-ضرر فإنّه لا شك في كثره تبدّل الرأى عند الفقهاء على أثر الاختيارات و المختارات في المباني و القواعد و في علم الرجال و غير ذلك و لا شك أنّه إذا قيل بوجوب الإعاده على المكلفين أو القضاء فيه حصول الضرر و الحرج على نوع المكلفين و هما مرفوعان في الشريعة. و لذا قال صاحب الجواهر ما حاصله: إنّ مع كثره تبدّل الآراء عند الفقهاء حتى في الكتاب الواحد لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبوه سابقاً و إعلام المقلّدين بالخطأ في الفتاوى المتقدّمه منهم إلّا إذا رجعوا عنها بأدله قطعيه تثبت بطلان الفتوى السابقه». و في مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ١٦٤ و (ط.ق): ص ٣٠: «و أمّا ما يمكن أن يكون وجهاً لخروج ما نحن بصدده عن القاعده المقرره فوجوه أحدها و هو عمدته ما يتمسك به في عدم جواز الأخذ بالأماره الثانيه من أنّ ذلك يوجب حرجاً عظيماً و يورث عسراً شديداً و هو منفي في الشريعة السمحه السهله و بيان اللزوم أنّ من رأى طهاره الغساله و جواز العقد بالفارسيه و عدم وجوب السوره و عدم نشر الحرمة بعشر رضعات في أوائل بلوغه بواسطه تقليد أو إجتها و عمل بتلك الوقائع في مده مديده فلم يجتنب عن الغساله و صاحب مع ذلك لجمع كثير و جمّ غفير و اشتري عقاراً كثيره بالعقود الفارسيه و صلى جميع دهره بلا سوره و عقد على المرتضعه المذكوره أو مرضعتها ثم بدا له بإجتها و تقليد نجاسه الغساله و فساد العقود الفارسيه و وجوب السوره و نشر الحرمة إلى غير ذلك من الأحكام في الموارد المختلفه لو وجب عليه النقص بالنسبه إلى تلك الآثار كان يجب

عليه قضاء الصلاة التي صلى مع عدم الإجتناؤ عن الغساله و تطهير ثيابه و غيرها من عقاره و منقوله و يكون أملاكه معزوله عنه و المرأه بائنه عنه من دون طلاق إلى غير ذلك عسرا شديدا و حرجا أكيدا يقطع بنفيه في هذه الشريعة».

منها إيرادان من بعض الأساطين (حفظه الله) عليه:

أولاً: إنَّ قاعده لاضرر و قاعده لاجرح رافعتان للتكليف لا جاعلتان فعلى هذا كلُّ من القاعدتين ترفع عدم الإجزاء و لايجعل الإجزاء ((٢)).

ص: ١٣٩

١- إيراد ثالث على الدليل الخامس من المحقق الخوئي (قدس سره): قال في التنقيح في شرح العروه الوثقى، الاجتهاد و التقليد، ص ٦٠: «إنَّ هذا الدليل لو تم فإنما يتم في القضاء و لا يأتي في الإعادة لأنَّه في مثل الصلاه إذا عدل إلى فتوى المجتهد الذي يرى بطلانها- و لم يفت بعد وقت الصلاه- لم يكن في إعادتها حرج بوجه. نعم قد يتحقق الحرج في الحج لو قلنا بوجوب إعادته و الإتيان به مطابقاً لفتوى المجتهد الثاني».

٢- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩: «أولاً: إنَّه قد تقرّر في محلّه أن أدلّه رفع الحرج و الضرر نافية و رافعه للتكليف لا- أنّها تجعل و تضع التكليف و الحاصل: إنّها ترفع عدم الإجزاء لا أنّها تضع الإجزاء».

إنَّ لا حرج و لا ضرر يوجب رفع التكليف بالإعادة و القضاء و هذا يكفي في القول بالإجزاء.

ثانياً: إنَّ لا ضرر (و أيضاً لا حرج) يرفع الضرر الشخصي لا الضرر النوعي فان لزم من القول بعدم الإجزاء ضرر شخصي أو حرج شخصي فـ«لا ضرر» و أيضاً «لا حرج» يرفعه أمّا الضرر النوعي أو الحرج النوعي فلا إلا إذا قلنا بأنهما رافعتان للضرر و الحرج النوعيين و حينئذ يجوز الاستدلال بكلتا القاعدتين للزوم الحرج و الضرر النوعيين من القول بعدم الإجزاء(١).

ص: ١٤٠

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩: «و ثانياً: إنه قد تقرّر في محلّه كذلك أنّ المرفوع هو الضرر و الحرج الشخصيان نعم، بناء على كون المرفوع هو الحرج و الضرر النوعيين فلا-ريب في تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقة الواقعة على طبق الفتوى السابقة». و في ص ٢١٣: «هذا للزوم [أى لزوم العسر و الحرج و الضرر] تامّ لو كان الموضوع في هذه القواعد هو الحرج و العسر و الضرر النوعيين و لكنّه شخصي». و في التنقيح في شرح العروه الوثقى، الاجتهاد و التقليد، ص ٦٠: «إنّ الحرج كالضرر المنفيين في الشريعة المقدسه و المدار فيهما إنّما هو على الحرج و الضرر الشخصيين لا النوعيين، و الحرج الشخصي أمر يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء حرج على المكلف فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبهما كما إذا لزم منه وجوب قضاء العباده خمسين سنه- مثلاً- و كان ذلك حرجياً على المكلف و أمّا الموارد التي لا يلزم فيها من الحكم بوجوبهما حرج عليه فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء كما إذا بنى على أنّ التيمم ضربه واحده فتيمم و صلى ثم عدل عن ذلك- غدا- فبنى على أنّه ضربتان. و من الواضح أنّ قضاء عباده اليوم الواحد مما لا عسر فيه و لا- حرج و معه لا- موجب لنفي وجوب الإعادة أو القضاء لأنّه لازم كون المدار على الحرج الشخصي دون النوعي هذا.» راجع المستمسك، ج ١، ص ٨١؛ مطارح الأنظار(ط.ج): ج ١، ص ١٦٥-١٦٨ و (ط.ق): ص ٣٠-٣١.

ادّعاها صاحب الجواهر (قدس سره) (١) و المحقق النائيني (قدس سره) (٢) و لكن يفصل المحقق النائيني (قدس سره) بين العبادات (٣) و المعاملات عند عدم بقاء الموضوع فيقول بالإجزاء

ص: ١٤١

١- في جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٩٩: «و ما عن العميدى من الإجماع على النقض في نحو نكاح المرتضعه لم نتحققه، بل لعلّه على العكس، كما هو مقتضى السيره». و في النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص ٢٨٤: «قد حكى المامقاني (قدس سره) في تقريراته للسيد حسين الترك عن صاحب الهدايه الإجماع على العمل بالأماره الأولى و عدم العمل بالأماره الثانيه». راجع معالم الزلفى في شرح العروه الوثقى، ص ٨١ - ٨٢.

٢- في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٩٩: «التحقيق أنّ هناك ثلاثه مقامات (المقام الأول) الإجزاء في العبادات الواقعه على طبق الإجتهد الأول عن الإعادة و القضاء (الثاني) الإجزاء في الأحكام الوضعيه فيما لم يبق هناك موضوع يكون محلاً للإبتلاء كما إذا بنى على صحه العقد الفارسي إجتهداً أو تقليداً فعامل معاملة فارسيه و لكنّ المال الّذى انتقل إليه بتلك المعامله أتلّفه أو تلف عنده (الثالث) الإجزاء في الأحكام الوضعيه مع بقاء الموضوع الّذى يكون محلاً للإبتلاء كبقاء المال بعينه في الفرض السابق و كما إذا عقد على إمراه بالعقد الفارسي و كانت محل الإبتلاء له بعد انكشاف الخلاف أمّا المقام الأول فلا إشكال في أنّه القدر المتيقن من مورد الإجماع و أمّا المقام الثالث فلا إشكال في خروجه عن مورده و فتوى جماعه فيه بالإجزاء إنّما هو لا لأجل ذهابهم إلى كون الإجزاء هو مقتضى القاعده الأولىه لأجل الإجماع على ذلك و أمّا المقام الثاني ففي شمول الإجماع له إشكال بل منع و إن كان لا يبعد إنعقاد الإجماع على عدم التبعه في الأفعال الصادره على طبق الإجتهد الأول سواء كانت التبعه هي الإعادة و القضاء أو الضمان فيشمل المقام الثاني أيضاً لكنّه مجرد نفى البعد و شمول معقد الإجماع له في غايه الإشكال إن لم نقل بأنّه ممنوع فلا بد من التأمل و التبع التام».

٣- في كفايه الأصول، ص ٤٧٠: «فصل إذا اضمحلّ الإجتهد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع إجتهد اللاحق مطلقاً أو الإحتياط فيها و أمّا الأعمال السابقه الواقعه على وفقه المختل فيها ما أعتبر في صحتها بحسب هذا الإجتهد فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحه العمل فيما إذا إختل فيه لعذر كما نهض في الصلاه و غيرها مثل لاتعاد و حديث الرفع بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادعى».

فيها و بين المعاملات فيقول بعدم الإجزاء فيها عند بقاء الموضوع. (١)

و أيضاً نقل عن صاحب الفصول (قدس سره) هذا التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع منعقد على عدم الإجزاء و بين ما إذا كان الموضوع غير باق فالإجزاء إجماعى. (٢).

ص: ١٤٢

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩: «٣- الإجماع على الإجزاء، و هو ظاهر كلام صاحب الجواهر رداً على كلام العضدى فى دعوى الإجماع على عدم الإجزاء، و قد ادعى الميرزا هذا الإجماع صريحاً ... بل الميرزا أيضاً إنما يدعيه فى باب العبادات، سواء فى الصلاة و غيرها، ففى الصوم مثلاً إذا كان المجتهد يجوز الإرتماس على الصائم ثم تبدل رأيه فلا يجب قضاء الصوم، و كذا فى الحج، كما لو إعتمد على فتوى فقيه العامه و قاضى الجماعه بالهلال و عمل، و كان يرى جواز العمل على حكم القاضى منهم، ثم تبدل رأيه إلى عدم الجواز، فلا تجب الإعادة ... ففى مثل هذه الموارد لا يتردد الميرزا فى الإجزاء. لكنّه يقطع بعدم الإجزاء فى المعاملات مع بقاء الموضوع، كما لو تزوّج أو باع بالعقد الفارسى، فإنّ المرأه إذا كانت باقية و تبدل رأى المجتهد إلى اشتراط العربيه ترتب أثر الفساد، و كذا فى حال بقاء الثمن و المثمن فى المعامله، و إن أمكن وجود الموضوع للضمان و الحاصل إنّ الميرزا يفرّق بين العبادات و المعاملات، و فى المعاملات بين صورته بقاء الموضوع و عدم بقائه».

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣١: «و عن صاحب الفصول التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء، و ما إذا كان غير باق فالإجزاء ... و قد أوضح المحقق الأصفهانى فى كتاب الإجتهد و التقليد و فى الأصول على النهج الحديث رأى صاحب الفصول بأنّ الواقعه قد تقع و تنقضى كما لو صلى طبق الفتوى و تبدل رأى، و قد تقع و هى غير منقضيه كما لو قال بتحقيق التذكيه و اللحم لا يزال باقياً ثم تبدل رأيه إلى عدمها، ففى صورته الاولى قال بالإجزاء، أمّا فى الثانيه فلا و على هذا، ففى العبادات أيضاً لابدّ من التفصيل، فلو كانت الواقعه غير منقضيه و تبدل رأى، و جب ترتيب أثر الفتوى اللآحقه على مسلك الفصول، كما لو توضأ بماءٍ حكم بطهارته بالفتوى الأولى، لكنّه كان باقياً بعد و تبدل رأى، فالصلاه تلك صحيحه، إلّا أنّ الماء لا يجوز الوضوء به مرهً أخرى، بل يجب الإجتنب عنه، و كذا يجب تطهير مواضع الوضوء». و فى أصول الفقه للشيوخ حسين الحلى، ج ٢، ص ٤٣٠: «إنّ فى الكفايه نقل عن الفصول التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها، فيكون الرجوع مؤثراً فى الأول دون الثانى لكنّ الظاهر من مراجعه الفصول بعد التأمل أنّه يفصل بين العمل الذى وقع على طبق الفتوى السابقه، مثل ما لو صلى تاركاً للسوره أو فى شعر الأرناب بانيا على الجواز ثم رجع، فإنّه لا يعيد ذلك العمل الذى وقع على طبق الفتوى السابقه...».

و أمّا عبارته فى الفصول الغرويه، (ص ٤٠٩ - ٤١٠) فهكذا: «فصل إذا رجح المجتهد عن الفتوى انتقضت فى حقه بالنسبه إلى مواردها المتأخره عن زمن الرجوع قطعاً ... و أمّا بالنسبه إلى مواردها الخاصه التى بنى فيها قبل رجوعه عليها فإن قطع بطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع ... و كذا لو قطع بطلان دليله واقعا و إن لم يقطع بطلان نفس الحكم ... و إن لم يقطع بطلانها أو لا- بطلانه فإن كانت الواقعيه مما يتعين فى وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع إذ الواقعه الواحده لا يحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين لعدم دليل عليه و لئلا يؤدى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السّميحه لعدم وقوف للمجتهد غالبا على رأى واحد فيؤدى إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الأعمال و لئلا يرتفع الوثوق فى العمل من حيث إن الرجوع فى حقه محتمل و هو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد و لا- يعارض ذلك بصوره القطع لندرته و شدوده و لأصالة بقاء آثار الواقعه إذ لا ريب فى ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده إذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها فإن القدر الثابت من أدلته جواز الاعتماد عليه بالنسبه إلى غير ذلك فيستصحب ... و أمّا عدم جريان الأصل بالنسبه إلى نفس الحكم حيث لا يستصحب إلى الموارد المتأخره عن زمن الرجوع فلمصادمه الإجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع و ليس بقاؤه بعد الرجوع منه لأن الشك فيه فى تحقق المقتضى لا فى طرو المانع فإن العله فى ثبوته هى ظنه به و كونه مؤدى نظره و قد زالت بعد الرجوع فلو بقى الحكم بعد زوالها لاحتاج إلى عله أخرى و هى حادثه فيتعارض الأصلان أعنى أصالة بقاء الحكم و أصاله عدم حدوث العله و كون العله هنا

إعداديه و استغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الإعداديه غير مجد لأن الأصل بقاء الحاحه لثبوتها عند الحدوث فتستصحب و لا- يتوجه مثله في استصحاب بقاء الآثار بعد الرجوع فإنّ المقتضى لبقائها حينئذ متحقق و هو وقوع الواقعه على الوجه الذى ثبت كونه مقتضيا لاستتباع آثارها و إنما الشك في مانعيه الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب ... و بالجمله فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مرّ حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره عنه و بقاء آثار موارد المتقدمه إن كان لها آثار ... و لو كانت الواقعه مما لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه و غيره أو على طهاره شىء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته و نجاسته ملاقيه قبل الرجوع و بعده أو على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من أرضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لأنّ ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا- يثبت بالاجتهاد على الإطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فإذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ». (١١)

ص: ١٤٤

١- في التنقيح في شرح العروه الوثقى؛ الاجتهاد و التقليد، ص ٦١: «الجواب عن ذلك أنّ الإجماع المدعى لو كان محصلا لم نكن نعتمد عليه لما أتى بيانه فما ظنك بما إذا كان إجماعا منقولاً بالخبر الواحد و سرّه أنّ تحصيل الإجماع في المسأله دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن إستكشاف قوله (عليه السلام) في المقام و لم يتعرض أكثر الأصحاب للمسأله و لم يعنونوها في كلماتهم؟! هذا على أنّا لو سلمنا إتفاقهم أيضا لم يمكننا الإعتقاد عليه لأننا نعلم أو نظن و لا أقل من أنّا نحتمل إستنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام و معه لا- يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قوله (عليه السلام)». و في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣١: «و أمّا الكبرى، فلا يخفى الإحتمال بل الظنّ بكونها مستندهً إلى احدى الوجوه المُقامه في المسأله».

نقل عن العلامة (قدس سره) الإجماع على عدم الإجزاء (١) و عن الشيخ (قدس سره) إنكار الإجماع على الإجزاء (٢).

ص: ١٤٥

١- فى نهايه الوصول إلى علم الأصول، ج ٥، ص ٢٢٥: «البحث السادس: فى نقض الإجتهد إذا تغير إجتهد المجتهد فإن كان فى حقّه مثل أن يكون قد أذاه إجتهداه إلى جواز الترويج بغير ولى أو إلى أنّ الخلع فسخ فنكح امرأه خالعتها ثلاثا، ثمّ تغير اجتهداه فيهما؛ فإن كان الحكم الأوّل قد إتصل به حكم حاكم وقضاء قاض، سواء كان المجتهد نفسه أو غيره، لم ينقض النكاح و كان صحيحا ... و إن لم يتّصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها إجماعا، و إلّا كان مستديما يحل الإستمتاع بها على خلاف معتقده، و مرتكبا لما يحرم بتحريمه، و هو خلاف الإجماع». و قد ردّ إجماع العلامة و السيد العميدى بعض الأعلام: ففى القوانين المحكمه، ط.ج. ج ٤، ص ٥٤٤: «إنّ الصّور التى يتصوّر فيها تخالف الرّأيين مع قطع النّظر عن المرافعه و المخاصمه خمسّه: الأولى مخالفه المجتهد لرأيه السّابق بسبب التغير و تبدل الحكم بالنّسبه إليه، كما إذا عقد الباكره بنفسه بدون إذن الولى ثمّ تجدد رأيه، فالمشهور بينهم، بل إدعى عليه السيد عميد الدين الإتفاق أنّه يبنى على الرّأى الثّانى، فيحرم عليه زوجته قالوا: إلّا أن يلحقه حكم حاكم قبل ذلك، فلا تحرم عليه لكثره قوّه الحكم، و تأمل فيه بعضهم لأنّ الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم أقول: و يشكل الحكم بالتحريم و إن لم يلحق به حكم، لعدم الدليل عليه ... و ما إدّعا السيد عميد الدين من الإجماع فهو ممنوع كما أشرنا». و فى مهذب الأحكام، ج ١، ص ٩٣: «و أما ما عن العميدى و العلامة من دعوى الإجماع على عدم الإجزاء، فلا اعتبار به مع تسالم القدماء على الإجزاء».

٢- فى مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ١٥٣ إلى ١٥٦ و ط.ق. ص ٢٧ و ٢٨: «هدايه فى أنّ الأمر الظاهرى الشرعى هل يقتضى الإجزاء فيما لو انكشف الخلاف بواسطه قيام أماره ظنيه أخرى؟ فذهب جماعه من متأخري المتأخرين ممن عاصرناهم أو يقارب عصرهم عصرنا إلى الإجزاء و عدم لزوم الإعادة حتى أنّ بعض الأفاضل قد نسبه إلى ظاهر المذهب فى تعليقاته على المعالم و قضيه ما زعموا أن يكون قيام الأماره اللاحقه بمنزله النسخ للآثار المترتبه على الأماره السابقه فى الوقائع المتجدده الغير المرتبطه يؤخذ بالناسخ فلا يجوز إيقاع عقد المعاطه بعد ذلك و لكنّه يؤخذ بالمنسوخ فى الآثار المرتبطه فلا يحكم بعدم ملكيه المبيع المعاطاتي و قد صرح بذلك بعض الأجله أيضا و الحق الحقيق بالتصديق هو عدم الإجزاء فلا بد من الإعادة و عدم ترتيب الأحكام المترتبه على الأماره السابقه وفاقا للنهائيه و التهذيب و المختصر و شروحه و شرح المنهاج على ما حكاه سيد المفاتيح عنهم بل و فى محكى النهائيه الإجماع عليه بل و إدعى العميدى قدس سرّه الإتفاق على ذلك قال فى نكاح امرأه خالعتها زوجها فى المره الثالثه معتقدا أنّ الخلع فسخ لا طلاق ثمّ تبدل إجتهداه و اعتقد كونه طلاقا ما هذا لفظه فإن كان قد حكم بصحه ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهداه بقى النكاح على حاله و إن لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتة إتفاقا و فى المقام وجوه من التفصيل يطلع عليها إن شاء الله». و فى ص ١٦٩ من الطبع الجديد و ص ٣١ من الطبع القديم: «الرابع ما يظهر من البعض من الدعوى كونه ظاهر المذهب بل قد إدعى بعض من لا تحقيق له الإجماع بل الضروره و فيه مع كونه معارضا بدعوى الإجماع من العميدى و العلامة على خلافه أنّ ذلك مما لا سبيل إلى إثباته بل المتتبع الماهر فى مطاوى كلماتهم يظهر له بطلان الدعوى المذكوره إذ لم نجد فيما وصلنا من كلمات المتقدمين و المتأخرين ما يلوح منه الحكم بعدم النقض بل يظهر من جمله من الفتاوى فى نظير

المقام خلاف ذلك كما ستطلع عليه مثل ما إذا إقتدى القائل بوجوب السوره بمن لا يرى ذلك مع علمه تركها منه إلى غير ذلك و بالجملة فعلى تقدير كون الطرق الظاهريه طرقا إلى الواقع لا وجه للقول بالإجزاء إلّا بواسطه دليل خارج و قد عرفت انتفاء ما يصلح لذلك». أيضاً راجع مفاتيح الأصول، ص ٥٧٩ - ٥٨٢.

فمع هذا الاختلاف لا يبقى مجال للاستدلال بالإجماع (١).

الدليل السابع: تحقق سيره الفقهاء على الأجزاء

إشاره

إنّ كثره تبدّل آراء المجتهدين ممّا لا غبار عليه و لكن لم نجد في سيرتهم محو ما كانوا أفتوا به سابقاً في كتبهم و لا إعلامهم للمقلّدين بالخطأ في فتاويهم إلّا إذا

ص: ١٤٦

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣٠: «لكن عن العلامة الإجماع على عدم الأجزاء، و الشيخ كلامه صريح في عدم الإجماع، بل يقول بأنّ دعواها على الأجزاء هي ممّن لا تحقيق له». و في المستمسك، ج ١، ص ٨١: «و فيه- مع أنّه [أى الإجماع على الأجزاء] غير ثابت- أنّ المحكى عن العلامة و العميدى (قدس سرهما) دعوى الإجماع على خلافه». و في أصول الفقه للشيخ حسين الحلّى، ج ٢، ص ٤٢٧: «و أمّا الإجماع فهو على الظاهر في خصوص تبدل التقليد، أمّا تبدل الرأى فلم يعلم تحقق الإجماع فيه، بل يمكن تطرق الوهن إلى الأول أيضاً».

بلا حظ عليه:

أولاً: لا تتحقق سيره عامه بينهم مع اختلاف آرائهم في هذه المسألة. (٢)

ص: ١٤٧

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣٢: «سيره المتشرّعه ... قائمه على الإجزاء ... و سيره الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبيههم المقلّدين و العوام على تبدل آرائهم، لأنها كانت مستندة إلى أدلّه و حجج، اللهم إلا إذا قام دليل قطعي على خلاف الفتوى السابقة». و في التنقيح في شرح العروة الوثقى، ص ٦١: «و منها: السيره المتشرعيه بدعوى أنّها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول و التبدل في الإجتهد حيث لانستعهد أحدا يعيد أو يقضى ما أتى به من العبادات طيله حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده و حيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسه فلا مناص من الإلتزام بالإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجه على الخلاف».

٢- ظاهر المحقق الحكيم و صريح المحقق الخوئي أيضا جعل الدليل سيره المتشرعه و ردّها ففي المستمسك، ج ١، ص ٨١: «هذا إمّا مبنى على ... أو على دعوى قيام الدليل عليه بالخصوص، و هو إمّا ... و إمّا لدعوى قيام السيره عليه لكنّها غير ثابتة أيضا». و في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد، ص ٦٢: «و فيه أنّ موارد قيام الحجه على الخلاف و بطلان الأعمال الصادره على طبق الحجه الأوليه - كما إذا كانت فاقده لركن من الأركان - من القله بمكان و ليست من المسائل عامه البلوى ليستكشف فيها سيره المتشرعه و أنّهم بنوا على الإجزاء في تلك الموارد أو على عدمه». و في مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ١٦٨ و (ط.ق): ص ٣١: «الثاني من الوجوه جريان السيره على عدم النقص و مخالفته للواقع يظهر مما مر من ندره الوقوع فإنّ ما هو المعلوم بحسب السيره هو الأخذ بالوقائع السابقة و عدم ترتب آثار خلافها و هو أعم من المدعى من وجوه شتى فإنّ ذلك ربما يكون بواسطه عدم الرجوع و على تقديره فربما لا يكون من موارد النقص و على تقديره فربما لا يكون العمل مطابقا للمنقوض و على تقديره فربما ينتقل من تقليده إلى تقليد موافق للأول و في مورد الإنحصار أو رجوع المجتهد لانسلم جرى السيره على عدم النقص بل الظاهر جريانها على النقص هذا مضافا إلى ندره تحقق الرجوع لاسيما بالنسبه إلى أرباب الأنظار الصائبه التي تعسر إجتهدهم فإنّ العلامه (قدس سره) مع اشتهاه باختلاف الفتاوى في كتبه مما لا سبيل إلى إثبات الرجوع في فتاويه المختلفه على الوجه المذكور». و لكن بعض الأساطين فصل بين سيره الفقهاء و المتشرعه و بين سيره العقلاء و رد الثانيه فقط قال في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣١ - ٢٣٢: «هل المراد سيره الفقهاء أو سيره أهل الشرع أو سيره العقلاء؟ إن أرادوا السيره العقلايه، فلا ريب في أنّ سيرتهم على عدم الإجزاء سواء ما كان بين الموالى و العبيد بالخصوص، أو بين سائر العقلاء، أمّا بين الموالى و العبيد، فواضح، و أمّا بين غيرهم، فإنّ جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع، و إذا إنكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء». إلخ.

ثانياً: إنّ اتصال هذه السيره بزمن المعصوم (عليه السلام) منتف فليست بحجّه. (١)

ثالثاً: تكون هذه السيره مدركيه. (٢)

الدليل الثامن:

إشارة

يمكن الاستدلال بسهولة الشريعة فإنّ القول بعدم الإجزاء ينافي بسهولة الشريعة.

يلاحظ عليه:

إنّ سهولة الشريعة لا توجب عدم قضاء ما فاتته من التكليف والأمر من هذا القبيل.

ص: ١٤٨

١- في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص ٦٢: «على أنّنا لو سلّمنا إستكشاف السيره بوجه فمن أين يمكننا إحراز إتصالها بزمان المعصومين (عليهم السلام)؟ إذ لا علم لنا بأنّ شخصاً واحداً فضلاً عن جماعه إتفق له العدول في عصرهم (عليهم السلام) و بنى على عدم إعادته الأعمال المتقدمة و لم يردع عنه الإمام (عليه السلام) حتى نستكشف إتصال السيره بزمانهم و كونها ممضاه عندهم عليهم السلام و من الممكن أن تكون السيره مستنده إلى فتوى جماعه من الفقهاء قدس الله أسرارهم و الذى يوقفك على ذلك أنّ المسألة لو كانت عامه البلوى في عصرهم (عليهم السلام) لسئل عن حكمها و لو في روايه واحده و حيث لم ترد إشاره إلى المسألة فى شىء من النصوص فنستكشف بذلك أنّ كثرة الإبتلاء بها إنّما حدثت فى الأعصار المتأخره و لم يكن منها فى عصرهم (عليه السلام) عين و لا أثر فالسيره على تقدير تحققها غير محرزه الإتصال بعصرهم و لا سبيل معه إلى إحراز أنّها ممضاه عندهم (عليهم السلام) أو غير ممضاه».

٢- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣٢: «و إن أرادوا سيره المتشرّعه خاصّةً، فهى قائمه على الإجزاء، لكنّ من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى و إن أرادوا سيره الفقهاء أنفسهم، فسيره الفقهاء- عملاً- هو الإجزاء ... و [لكن] هذه السيره أيضاً مدركيه».

و هو ما أفاده السيد البروجردى (قدس سره) (١١) من أنّ الأمارات مثل الأصول تكون حاكمه على أدله الاشتراط و لسان أدله حجيه الأمارات هو بعينه لسان أدله الأصول.

بيان ذلك: هنا فرق بين نفس ما تؤدي عنه الأماره و تحكيه و بين ما هو المستفاد من دليل حجيتها، فإنّ البيئه مثلاً إذا قامت على طهاره شيء كانت هذه البيئه بنفسها حاكيه للواقع، جعلها الشارع حجّه أم لا، و لكن الحكم الظاهري في المقام ليس هو ما يحكيه البيئه من الطهاره بل الحكم الظاهري عباره عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤداها، و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعه الشارع في امتثال أمر الصلاه مثلاً. يأتيانها فيما قامت البيئه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيه من الشرطيه في هذه الصوره، و كذلك إذا دلّ خير زواره مثلاً على عدم وجوب السوره كان قول زواره حاكياً للواقع جعله الشارع حجّه أم لا، و لكن الحكم الظاهري ليس عباره عن مقول زواره بل هو عباره عن مفاد أدله حجيه الخبر أعنى حكم الشارع و لو إمضاءً بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة، فلو انحلّ قول «صدّق العادل» مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السوره «يا أيها المكلف الذي صرت بصدد امتثال الأمر الصلاتي، ابن علي عدم وجوب السوره».

ص: ١٤٩

إنّ قناعه الشارع بالطهارة العنوانية في ظرف الشك في الطهارة الواقعية من جهة طريقه البينه إلى الواقع وهذا غير حكم الشارع بالطهارة (بأن يقال: إنّه ظاهر) و أيضاً مفاد دليل حجّيه الخبر (فيما إذا قلنا بانحلاله بتعداد الموضوعات) هو «ابن علي ما دلّ على عدم وجوب السوره» و ذلك غير حكم الشارع ظاهراً بعدم وجوب السوره، فإنّ لسان الأصول هو حكم الشارع بأنّ الماء طاهر في المثال الأول و أيضاً حكم الشارع بأنّ السوره ليست بواجبه في المثال الثاني و لكن لسان الأمارات و أدلّه حجّيتها فاقده لهذا الحكم فلا يمكن حكومتها على مفاد أدلّه الاشتراط. (١١)

ص: ١٥٠

١- ذكروا أدله أخرى أيضا ففي مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ١٦١ و ط.ق. ص ٢٩: «الثالث أن يقال بعد تسليم عدم الموضوعية و القول بكون الأمارات الظاهرية طرقا إلى الواقع و دلالة الدليل على لزوم إتباع الأخذ بها في جميع ما يستفاد منها إنّه يكفى في صحة الأعمال الواقعة على حسب الأماره الأولى سواء كانت عباده أو معاملته كالصلاه بدون السوره و العقد على المرضعه عشر رضعات وقوعها عند العامل حال صدور العمل على الوجه الصحيح و إن إعتقد بعد ذلك فسادة فالزوجيه و سقوط القضاء من آثار النكاح الصحيح و الصلاه الصحيحه و المفروض وقوع الصلاه الصحيحه و النكاح الصحيح حال وقوعها لدى العامل فلا يجب عليه الإعادة و لا على وليه القضاء بعد موته و إن كان الولي ممن يرى فساد الصلاه بلا سوره بحسب اجتهاده أو تقليده و ربما يؤيد ذلك بما أفاده الفخر في الإيضاح حيث إستدل على صحه نكاح الكفار حال كفرهم بقوله تعالى و امرأه فرعون و قوله و امرأته حمّاله الحطب فإنّ التعبير عنهما على وجه الإضافه كاشف عن تحقق نسبه الزوجيه الواقعيه بينهما و بين بعليهما و لكنّه بعيد جدا لإمكان كون الإضافه على وجه المناسبه و ذلك ظاهر و كيف كان فهذا الوجه أيضا أضعف من سابقه. الرابع إستصحاب الآثار المترتبة على ما قامت عليه الأماره الثانيه من الطهاره و النجاسه و جواز الأكل و البيع و الوطى فإن قبل قيامها كانت تلك الأحكام ثابتة و لا يعلم تميز بينها بعد قيام الأماره فيجب الحكم بالإستصحاب بعده و فساده مما لا يكاد يخفى على أوائل العقول». و في ص ٣١: «الثالث إنّ ذلك يوجب رفع الوثوق و الهرج و المرج و فيه أنّه إن أريد بذلك ما يكون رجوعه إلى قاعده اللطف الواجب على الحكيم في مقام التشريع فهو يوجب القول بالعصمه و إن أريد ما هو أهون من ذلك فهو وجه إستحسانى لانقول به مطلقا و لاسيما في قبال الأدله الواقعيه القاضيه بالإعادة و القضاء و منه يظهر الوجه في فساد ما قد يوجد في كلمات الشيخ الأجلّ كاشف الغطاء من خلوه الخطب و المواعظ عن ذلك فإنّ ذلك لا يرجع إلى دليل».

((١)):

إن دليل الحكم الشرعي يكشف عن ملاكته و غرضه (فإن الملاك بمثابة العلة للحكم الشرعي) كما أنه يقتضى الامتثال (فإن دليل الحكم الشرعي أيضاً بمثابة العلة لامتثاله) فللحكم الواقعي كاشفيه عن الملاك كما أن له اقتضاء للامتثال، و

ص: ١٥١

١- في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٣: «إن الدليل القائم على التكليف الواقعي أو على موضوعه الواقعي، ذو جهتين على مسلك العدليه، فهو من جهه يقتضى الامتثال و الإطاعه، فإذا قام الدليل على وجوب صلاه الظهر- مثلاً- كان علةً لامتثال هذا الحكم، فهذه جهه إنيه و من جهه يكون كاشفاً عن الملاك و الغرض للمولى من هذا الحكم، فهو معلول للملاك، و هذه جهه لّميه- ينكرها الأشاعره- و على هذا، فإن إجزاء صلاه الجمعه عن صلاه الظهر إنما يتم بتصرف الدليل القائم عليها- و هو الأماره- في احدى الجهتين، و إلها، فإن دليل الواقع يقتضى الامتثال و العقل يحكم بذلك- تحصيلًا لغرض المولى من الجهه الأولى، و خروجاً عن إشتغال الذمه من الجهه الثانيه- حتى يأتي البديل عن الحكم الواقعي، كما في قاعده الفراغ مثلاً، الداله على قبول العمل بدلاً عن الواقع في مرحله الامتثال ... أما في مرحله الملاك، فلا يمكن التصحيح، لأن الملاك كان علةً للحكم الأول، و لا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثاني الذي قامت عليه الأماره ... إذن، لا يمكن للأماره نفسها و لا دليل إعتبارها التصرف لا في الملاك، و لا في مرحله الامتثال، لأن حال الأماره ليس بأقوى من حال القطع، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير و يقال ببقاء الغرض و عدم حصول الامتثال، كذلك عند انكشاف مخالفه الأماره للواقع هذا كله بناءً على مسلك الطريقه بمعنى الكاشفيه عن الواقع ... و إذا لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلاتصل النوبه إلى البحث الإثباتي».

إجزاء الأماره عنه لا يتحقق إلّا إذا تدارك ملاك الواقع و اكتفى فى مقام الامتثال بإتيان مفاد الأماره.

فلا بدّ فى مقام إثبات إجزاء الأماره إمّا من إحراز استيفاء ملاك الواقع أو إحراز اكتفاء الشارع بامتثاله عن امتثال الواقع

و بناء على طريقه الأماره فلا ملاك لها فيما إذا انكشف خطؤها كما أنّه لا دليل على اكتفاء الشارع بالامتثال الظاهرى فيما إذا انكشف مخالفتها للواقع.

هذا كلّه على مسلك الطريقه فى حجّيه الأمارات.

ص: ١٥٢

اشاره

و الأمر على هذا المبنى كالأمر على الطريقيه.

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لعدم الإجزاء على المبنيين الأولين:

قال (قدس سره): على القول بالطريقيه أو التنجز فالحقّ عدم الإجزاء، لأنّ الأماره إن طبقت الواقع فهى كاشفه عنه على الطريقيه و مثبتة له إثباتاً تنجزياً و إن لم تطابق فلا حكم فى موردها و مفادها لا حكماً واقعياً و لا ظاهرياً، أمّا الحكم الواقعى فظاهر و أمّا الحكم الظاهرى فلأنّ المجعول فى الأمارات بناءً على الطريقيه هو كاشفيه الأماره عن الواقع من دون جعل حكم ظاهرى فى قبال الحكم الواقعى و أيضاً المجعول فى الأمارات بناءً على المنجزيه و المعذريه هو معذريه الأمر الظاهرى عن الواقع من دون جعل حكم ظاهرى فيها.

ص: ١٥٣

إشاره

الحقّ على هذا المسلك هو أجزاء الأماره عن الواقع لأنّ الشارع هو الجاعل للحكم المماثل و جعل الشارع لا يخلو من ملاك و مصلحه بدليه و يكون وزان الأماره حينئذ بعينها وزان الأوامر الاضطراريه و الأصول العمليه.

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله):

إشاره

((١))

إنّ الحكم المماثل لا بقاء له بعد فرض انكشاف مخالفته للواقع لأنّ ظرف مجعوليته هو الشك في الواقع فإذا فرضنا انتفاء الشك في الواقع و انكشاف خطأ الأماره الأولى فينتفى موضوع الحكم المماثل و لا بقاء للحكم بعد انتفاء موضوعه فحينئذ ملاك الواقع باق على حاله و يقتضى امتثال الواقع فلا وجه للإجزاء (فإنّ الواقع بحسب الفرض هو مفاد الأماره الثانيه).

يلاحظ عليه:

إذا فرضنا وجود المصلحه للحكم المماثل بحيث تكون بدلاً عن مصلحه الواقع فلا وجه لبقاء مصلحه الواقع و اقتضائه الامتثال كما مضى مفضلاً في البحث عن الأمر الاضطرارى و الأصول العمليه.

فلا إشكال في أجزاء الأماره عن الواقع بناء على تفسير الحجّيه بجعل الحكم المماثل.

ص: ١٥٤

أشاره

إنَّ المحقِّقَ الإصفهانيَّ (قدس سره) قال بالتفصيل بينهما بناءً على القول بتفسير الحجِّيه بإنشاء الحكم المماثل.

فإنَّه (قدس سره) قال ((١)) بعدم الفرق بين المعاملات و العبادات بناءً على الطريقيه و أيضاً قال بعدم الفرق بين البابين بناء على المنجزيه و المعذريه. ((٢))

أمَّا بناء على أنَّ مفاد دليل حجِّيه الأمارات

الشرعيه جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها (كما يقتضيه ظاهر الأمر باتِّباعها) فقال المحقِّق الإصفهاني (قدس سره) ((٣)) بأنَّ أستاذه المحقِّق الخراساني (قدس سره) و غيره قالوا بأنَّ مقتضى تفسير الحجِّيه بهذا القول هو المسببيه و صحَّه العباده و المعامله، لأنَّ المفروض أنَّ مؤداها حكم حقيقي فينتهي أمده بقيام حجِّه أخرى لا أنَّه ينكشف خلافه.

ولكن الحقَّ هو التفصيل بين العبادات و المعاملات.

أمَّا في العبادات:

فإنَّ غايه ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقي المنبعث عن مصلحه في متعلِّقه و حيث إنَّ المفروض تخلف الأماره و خلوّ الواقع من مصلحه فيجب الالتزام بأنَّ المصلحه في المؤدَّى بعنوان آخر غير عنوان متعلِّقه الذاتى.

أمَّا كون تلك المصلحه، مصلحه بدليه عن مصلحه الواقع فلا موجب له و الأجزاء و عدم الإعاده و القضاء يدور مدار بدليه المصلحه لتوجب سقوط

ص: ١٥٥

١- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٤٠٠.

٢- الإجتهد و التقليد و حاشيه المكاسب، ج ١، ص ٢٩٥.

٣- الإجتهد و التقليد، ص ١٢.

الأمر الواقعي بملاكه، فالموضوعية بمعنى كون المؤدى بما هو مؤدى ذا مصلحه مقتضيه للحكم الحقيقي على أى حال لا تقتضى الإجزاء ولا فرق فيما ذكرنا بين ما إذا كان الواقع والمؤدى متباينين أو أقل وأكثر، لأن فعلية الأمر بمقدار ما علم تعلقه به لا توجب الإجزاء ولا تكشف إلّا عن مصلحه ملزمه فى المأتى به فى هذه الحال لا عن المصلحه الواقعيه بما علم تعلقه به بنفسها أو بما يسانحها.

أما فى العقود والإيقاعات:

فيمكن أن يقال: إنّ الوضعيات الشرعيه و العرفيه من الملكيه و الزوجيه و شبههما حيث إنّها (على ما حققناه فى الأصول) اعتبارات خاصه من الشرع و العرف لمصالح قائمه بما يسمى بالأسباب، دعت الشارع مثلاً إلى اعتبار الملكيه و الزوجيه مثلاً، فلا كشف خلاف لها، إذ حقيقه الاعتبار بسبب كون العقد الفارسي الذى قامت الحجّه على سببهِ ذو مصلحه و ليست المصلحه المزبوره استيفائيه حتى يقال: إنّ مصلحه الواقع باقيه على حالها و إنّ مصلحه المؤدى غير بديله. (١)

ص: ١٥٦

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٣٢: «تبيّهات ... الأول: قد نسب فى التنقيح إلى المحقق الأصفهاني القول بالإجزاء فى التكليفات و هى العبادات، و فى الوضعيات و هى المعاملات. أما فى المعاملات، فلا أنّ الملاك فيها هو المصلحه فى نفس جعل الحكم، لا- فى فعل المكلف، فالمصلحه قائمه بنفس جعل الحليه- كما فى الخل و غيره- من المحللات، و الحرمة فى المحرمات- كما فى الخمر و الميتة و غيرهما- و جعل الملكيه- مثلاً- فى المعاطاه، و هكذا. أما فى العبادات فهى قائمه بالفعل- كالصلاه- لا- فى وجوبها و لَمّا كانت المصلحه فى الوضعيات فى نفس الإعتبار و الجعل، فإنّ الإعتبار لا يتصوّر فيه كشف الخلاف، بل إذا قامت الأماره على الفساد و البطلان أو بالعكس، فإنّه مع قيامها ينتهى أمد الجعل الأول و يتبدّل الموضوع، و حينئذ لا معنى لعدم الإجزاء و كذلك الحال فى التكليفات، فإنّه و إنّ كانت المصلحه فى المتعلق، لكنّ الحجّه اللاحقه لا يمكنها التأثير فى الأعمال السابقه الواقعه طبق الحجّه السابقه، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعدّر بالنسبه إلى ما سبق، و إنّما يكون بالنسبه إلى ما بيده من العمل ... فلا- وجه لعدم الإجزاء هذا ما جاء فى التنقيح عن المحقق الأصفهاني فى حاشيه المكاسب و فى الإجتهد و التقليد. قال الأستاذ: قد اختلف كلام المحقق الأصفهاني فى كتبه، و بالنظر إلى المبني فى الأمارات أما فى آخر كتبه- و هو الأصول على النهج الحديث- فقد ذكر أنّ حجيه الأمارات، إمّا من باب المنجزيه و المعدّريه، و إمّا من باب جعل الحكم المماثل، و على كلا القولين، ففى العبادات لا مجال للإجزاء، أما فى المعاملات، فيمكن القول به بمناط أنّ المصلحه فى الوضعيات فى نفس الجعل إذن، هو قائل بالتفصيل فى هذا الكتاب على كلا- المسلكين فى حجيه الأمارات. و أما فى نهايه الدرأيه فاختر الطريقيه و ذهب على أساسها إلى عدم الإجزاء فى المعاملات و العبادات معاً. و أما فى حاشيه المكاسب فى مبحث اختلاف المتعاملين إجتهداً أو تقليداً، و كذا فى رساله الإجتهد و التقليد فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً، بناءً على المنجزيه و المعدّريه، لأنّ معنى ذلك أن يكون مفاد الأماره السابقه حجّه ما لم تقم أماره أخرى على خلافها، لأنّها عذر للمكلف، فإذا قامت الأخرى على الخلاف سقطت عن المعدّريه، كما لو كان عنده علم، فإنّه حجّه ما دام موجوداً، فإذا زال فلا حجيه، بل الحجّه هو الدليل الجديد القائم على خلافه. فهذا مقتضى هذا المسلك، سواء للمجتهد أو المقلمد، و سواء فى العبادات أو

المعاملات و أمّا بناءً على جعل الحكم المماثل، فالتفصيل بين العبادات و المعاملات، لأنّ الحكم المماثل في العبادات إنّما ينشأ عن المصلحة في المتعلّق، ففي صلاة الظهر - مثلاً - مصلحة، و هذه المصلحة يجب أن تستوفى - لأنّ المصالح في العبادات استيفائه بخلاف المعاملات - و إذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحتها و الغرض من جعل الحكم فيها، إذ المفروض أنّ صلاة الجمعة لم تستوف مصلحة صلاة الظهر، و لا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحة الظهر، و حينئذٍ تجب الإعادة بمقتضى إطلاق دليل الواقع، و بمقتضى قاعده الإشتغال، و بمقتضى الإستصحاب. هذا في العبادات أمّا في المعاملات، فلو قامت الأماره على كفايه العقد بالفارسيه مثلاً، و المفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها، فإنّه تعتبر الزّوجيه أو الملكيه إذا أجرى العقد، و ليس هناك مصلحة أخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب إستيفاؤها، بل المصلحة في نفس جعل الحكم المماثل، و هذه المصلحة يستحيل إنقلابها بانكشاف الخلاف».

يلاحظ عليه:

إنه لافرق بين البابين و الحق هو الإجزاء مطلقاً.

أمّا فى المعاملات فظاهر لما أفاده من أنّها اعتبارات شرعية و عرفيه و لا- مصلحه واقعيه لها سوى الاعتبار حتى يقال بعدم استيفائها.

ص: ١٥٧

و أما في العبادات فلا ن الحكم المماثل لا يخلو من المصلحه و حيث إن الحكم الظاهري اعتبر مماثلته للحكم الواقعي فلا بد أن تكون مصلحته أيضاً ناظراً إلى استيفاء مصلحه الواقع فيجری الاحتمالات الأربعة في مقام الثبوت (التي ذكرت في بحث الأمر الاضطراري) و أيضاً يجرى الإطلاق المقامي و نتيجه هو القول بالإجزاء (على ما مضى في الأمر الاضطراري طابق النعل بالنعل) إلا أن التفصيل الذي ذكره يجرى في الأمر الظاهري الذي هو لبيان أصل التكليف.

إشاره

لهذا المسلک تفسيران:

التفسير الأول:

إنّ المراد هو جعل الشارع للمؤدى فالمؤدى مجعول للشارع فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى.

فعلى هذا لا فرق بينه وبين مسلک جعل الحكم المماثل والكلام هو عين ما ذكرناه.

التفسير الثانى:

إشاره

إنّ المراد هو أنّ الإمام (عليه السلام) يعتبر قول الراوى قولاً له و عن لسانه الشريف واقعاً.

الدليل على الإجزاء على التفسير الثانى:

إنّ الدليل على هذا المسلک هو الصحيحه الوارده فى شأن العمري (قدس سره): (١)

عن الكليني فى الكافي عن مُحَمَّدِ بْنِ عَزِيدِ اللَّهِ الْجَمِيرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَزِيدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ وَقُلْتُ مَنْ أَعَامِلُ (وَ عَمَّنْ) آخِذٌ؟ وَقَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ (عليه السلام) «الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدَّى وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ

ص: ١٥٩

أَطْعَ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَيَامُونُ» قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ (عليه السلام) عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ «الْعَمْرِي وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَذْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُوَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطْعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ» الْحَدِيثُ.

فعلى هذا إن الإمام (عليه السلام) جعل مفاد قول العمري مصداقاً لقوله و وسّع في الواقع الذي هو عين قوله (عليه السلام) فإذا عمل المكلف على طبق قول العمري (قدس سره) امتثل الواقع.

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله):

(١١)

إن هذه التوسعة ظاهريه و إنما لزم التصويب المجمع على بطلانه فحينئذ إذا انتفى الشك فينتفى جعل الشارع للمؤدى بانتفاء موضوعه (و هو الشك) فيبقى الواقع مقتضياً لامثاله.

يلاحظ عليه:

إن قول العمري نزل منزله قول الإمام (عليه السلام) و قول الإمام (عليه السلام) عين المصلحة و تمام المصلحة فالعمل على طبق قول العمري واجد للمصلحة التامة و معه لا وجه لبقاء مصلحة الواقع حتى يقتضى امثاله.

فالحق هو الإجزاء أيضاً.

ص: ١٦٠

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢١٧.

المبنى الخامس: مسلك السببيه

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

على القول بالسببيه يقع الكلام أولاً فى الصور الثبوتيه و ثانياً فى مقام الإثبات
أمّا الصور الثبوتيه فهى على وزن ما مضى فى الأمر الاضطرارى و إليك بيانه:
المأمور به بالأمر الظاهرى:

إمّا واف بتمام الغرض و مصلحه الواقع «الإجزاء».

و إمّا غير واف به و هنا:

إمّا لا يمكن استيفاء الباقي «الإجزاء»

و إمّا يمكن استيفاء الباقي و هنا:

إمّا يجب استيفائه «عدم الإجزاء»

و إمّا لا يجب بل يستحب استيفائه «الإجزاء».

أمّا البحث الإثباتى فإنّ قضيه إطلاق دليل الحجيه على القول بالسببيه هو الاجتزاء بموافقه الأمر الظاهرى.

بيان أقسام السببيه و تحقيق المسأله:

اشاره

إنّ السببيه على وجوه و أقسام: السببيه التى نسبت إلى الأشاعره و السببيه التى نسبت إلى المعتزله و المصلحه السلوكيه.

ص: ١٦١

إنّ الله تعالى لم يجعل حكماً واقعياً غير ما أدى إليه نظر المجتهد بسبب قيام أماره أو أصل، و إذا تبدّل رأيه ينقلب الحكم إلى رأيه فالحكم الواقعي تابع لرأيه، فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف.

فلا- مصلحه في المتعلّق قبل قيام الأماره أو الأصل، و لا معنى حينئذ لاشتراك الحكم بين العالم و الجاهل لعدم تحقّق موضوع الحكم بالنسبه إلى الجاهل، لأنّ موضوع الحكم رأى المجتهد.

و على هذا القول لا موضوع لبحث الإجزاء لعدم تصوير الحكم الظاهري بل ما أدى إليه رأى المجتهد هو الحكم الواقعي.

اتفق الأعلام على بطلان هذه السببه لأوجه:

أولاً: إنّه خلاف الضروره من الشرع و يكذبه الكتاب و السنه إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب.

ثانياً: اختصاص الحكم بمن قامت عنده الأماره خلاف الضروره و ما تسالم عليه الأصحاب.

ثالثاً: اختصاص الحكم به خلاف الإطلاقات الأولى حيث إنّ مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعيه في الواقع من دون فرق بين العالم و الجاهل.

رابعاً: لا يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكايه من دون محكي فالكشف متوقف على المكشوف فلو توقّف الحكم الواقعي (المكشوف) على الأماره (الكاشفه) لزم الدور أو الخلف.

و أُجيب عن الإشكال الرابع بأنّ الأماره مثل الجهل المركب الذى لا واقع له بل يحكى عن وجود عنوانى فالأماره تحكى عن وجود عنوانى للحكم (لا الحكم الواقعى) أمّا الحكم الواقعى فهو متوقّف على وجود الأماره فلا دور.

الثانيه: السببيه التى نُسبت إلى المعتزله

اشاره

إنّ المعتزله اعترفوا بوجود الأحكام الواقعيه المشتركه بين العالم و الجاهل شأنًا و اقتضاءً و قالوا: إنّ الأماره إن طابقت الحكم الواقعى الاقتضائى فهى توجب فعليه الواقع و إن لم تطابق فهى توجب إحداث مصلحه فى متعلّقه أقوى من مصلحه الواقع، فتكون مصلحه الواقع اقتضاءً بلا فعليه، فينقلب الحكم الواقعى إلى ما هو مفاد الأماره، لأنّ الأحكام الواقعيه تابعه للمصالح و المفسد فهنا حكم واقعى اقتضائى قد تخالفه الأماره، و حكم واقعى فعلى و هو مفاد الأماره.

و على هذا المعنى لابدّ من الالتزام بالإجزاء، لأنّ الحكم الواقعى الاقتضائى لا يقاوم مع الحكم الواقعى الفعلى الذى هو مفاد الأماره، فلا حكم واقعى فعلى فى قبال الأماره حتّى نبحت عن الإجزاء بالنسبه إليها.

هذه السببيه و إن كانت ممكنه ثبوتًا لكنّه مخدوشه إثباتًا لوجهين:

الوجه الأول:

(١١):

إنّ دليل الاعتبار إمّا السيره العقلانيه أو الآيات و الروايات.

أمّا السيره العقلانيه فقد جرت على العمل بالأمارت بملاك طريقيتها إلى

ص: ١٦٣

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٨٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٧٠.

الواقع و كشفها عنه و الشارع أمضاها بما هي عليه.

أمّا الآيات و الروايات فإنّ الظاهر منها هو إمضاء ما هو حجّه عند العقلاء، فلاتدلان على حجّيه شيء تأسيساً، و من هنا لم نجد في الشريعة المقدّسه أن يحكم الشارع باعتبار أماره تأسيساً، نعم قد زاد الشارع في بعض الموارد قيده في اعتبارها و لم يكن ذلك القيد معتبراً عند العقلاء.

الوجه الثاني:

إطلاقات أدلّه الأحكام تقتضى عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها بل هي محفوظة سواء طابقتها الأماره أو لا و فيه ما لا يخفى.

الثالث: المصلحه السلوكيه

إشاره

و فيه بحثان:

البحث الأوّل: في تصوير المصلحه السلوكيه

إشاره

إنّ الأماره لا توجب انقلاب الواقع و تغييره بل الواجب الواقعي محفوظ دائماً إلّا أنّ الأماره سبب لحدوث مصلحه في السلوك على وفقها و بها يتدارك ما فات من مصلحه الواقع.

فعلى هذا الأحكام الواقعيه فعلية و إن قامت الأماره على خلافها و هذه الأماره لا توجب حدوث المصلحه في المتعلّق حتّى ينقلب الواقع بل هي توجب حدوث المصلحه في السلوك نحو الأماره و هذه المصلحه لاتنافى مصلحه الواقع بل تتداركها فيما فاتت (أى فاتت مصلحه الواقع).

ص: ١٦٤

إشكال بعض تلاميذ الشيخ (قدس سره) في مجلس بحثه على المصلحة السلوكية:

(١١):

إنّ مؤدى الأماره إن كان وافياً بتمام مصلحه الواقع يلزم الأمر بالجامع بين الحكم الواقعي و مفاد الأماره لاشتراكهما من حيث وحده الأثر في جامع لهما و يكون الأمر بكلّ من الواقع و المؤدى تخييرياً، فيمتنع تخصيص الوجوب الواقعي بأحدهما لأنّه لا موجب لهذا التخصيص بل هو ترجيح من دون مرجح فيكون الحكم الواقعي تعيينياً في حقّ العالم و تخييرياً في حقّ الجاهل بالحكم الواقعي الذي قامت عنده الأماره.

مع أنّ اطلاقات الأوامر ظاهره في الوجوب التعيني فهذا القول يوجب انقلاب الواقع من الوجوب التعيني إلى التخييري بالنسبه إلى من قامت عنده الأماره و هذا خلاف الضروره و الإجماع.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(٢٢):

إنّ قوام الوجوب التخييري بأن يكون وجوب طرفيه أو أطرافه فعلياً و هذا فيما نحن فيه محال، لأنّ فعليه الأمر بالمؤدى منوطه بعدم وصول الواقع و فعليه الواقع منوطه بوصوله فلا واجب فعلي إلّا أحدهما و كما يستحيل فعليه الأمر بهما تعييناً فكذا تخييراً.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في تصوير المصلحة السلوكيه مع عدم لزوم

ص: ١٦٥

١- نقله المحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه، ج ١، ص ٤٠٤؛ و اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٨٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٧٢.

٢- نهايه الدرايه، ج ١، ص ٤٠٥.

التصويب مخدوش، و توضيح ذلك: إنَّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال باستحاله جعل الوجوب التخييري هنا، و نزيد إلى ما أفاده استحاله جعل الوجوب التعيني أيضاً على القول بالمصلحه السلوكيه فينتج عدم إمكان الالتزام بهذا القول.

أما بيان استحاله جعل الوجوب التعيني فهو أنه كما أنَّ أصل الوجوب تابع للملاك و المصلحه كذلك خصوصيه التعينه أيضاً تابعه للملاك و المصلحه و هذا في مقام الثبوت بأن يكون الواجب واجداً للمصلحه مع خصوصيه أنَّ شيئاً آخر لا يقوم مقامه، و أما في مقام الإثبات فلا بدّ من إطلاق لأنَّ الواجب التخييري يحتاج إلى التقييد بكلمه «أو».

فحينئذ إن كانت المصلحه السلوكيه وافيّه بمصلحه الحكم الواقعي فلا يصحّ إطلاق الحكم الواقعي لأنَّ المصلحه السلوكيه تكون بدلاً عن مصلحه الواقع و مفاد الأماره يكون عدلاً للحكم الواقعي فلا يصحّ تحقّق الوجوب التعيني لأنَّ الواجب التعيني ما لا يقوم مقامه شيء آخر.

و من جهه أخرى إنَّ الحكم الواقعي و مفاد الأماره كليهما واجدان للمصلحه فتخصيص الحكم الواقعي بالوجوب دون مفاد الأماره ترجيح بلا مرجح. (١)

يلاحظ عليه:

إنَّ ملاك الواجب التعيني في الحكم الواقعي تامّ، لأنَّ الحكم الظاهري (مفاد الأماره) ليس في عرض الحكم الواقعي بل هو في طوله (أي عند الشك في الحكم الواقعي) فإنَّ الواجب التعيني هو ما ليس في عرضه بدل و عدل له (ثمَّ إنَّ

ص: ١٦٦

التعيينه بمقتضى إطلاق الوجوب إثباتاً و ملاك الوجوب عند إطلاقه يقتضى التعيينه ثبوتاً).

البحث الثانى فى الأجزاء بناء على القول بالمصلحة السلوكيه:

أشاره

قد قال بعض الأعلام مثل المحقق النائى (قدس سره) و بعض الأساطين بعدم الأجزاء و خالفهم جمع آخر مثل المحقق الخوئى (قدس سره) .

استدلال المحقق النائى (قدس سره) على عدم الأجزاء:

((١)):

إنّ مصلحة أصل الصلاة غير مصلحة وقته، فقد تفوت مصلحة الوقت و أمّا مصلحة أصل الصلاة قابله للتدارك و المصلحة السلوكيه هى بمقدار ما فات من الواجب من مصلحة وقته و ليست بمقدار مصلحة أصل الواجب، فإنّ المصلحة السلوكيه قد تكون بمقدار فضيله الوقت أمّا مصلحة أصل الوقت فهى باقيه، فإذا انكشف الخلاف فى الوقت فلا بدّ من إعادة الواجب تحصيلاً لمصلحة أصل الواجب و مصلحة أصل الوقت، أمّا مصلحة فضيله الوقت فهى متداركه بالمصلحة السلوكيه، و قد تكون بمقدار أصل الوقت (تمام الوقت) فإذا انكشف الخلاف بعد وقت الواجب فلا بدّ من قضاء الواجب تحصيلاً لمصلحة أصل الواجب أمّا مصلحة أصل الوقت و فضيلته فتدارك بالمصلحة السلوكيه. فالقول بالمصلحة السلوكيه لا ينافى عدم الأجزاء إعادة و قضاء.

استشكله المحقق الخوئى (قدس سره):

إنّ ذلك مبنى على تبعيه القضاء للأداء حيث إنّ المطلوب على هذا القول

ص: ١٦٧

متعدّد (مطلوبيه أصل الصلاه و مطلوبيه وقته) و لكنه خاطئ جداً لأنّ المتفاهم العرفي من تقييد الواجب بأمر زمانى أو بوقت خاص هو وحده المطلوب لاتعدّده، فإنّ المأمور به هو الطبيعي المقيد بهذا القيد و الدليل على ذلك هو الظهور العرفي لدليل التقييد، فعلى هذا تبعيه القضاء للأداء باطل و المصلحه السلوكيه ليست بمقدار فضيله الوقت أو أصل الوقت بل هى بمقدار الواجب المقيد بالوقت لما سلكناه من عدم تعدّد المطلوب. (١)

دفاع بعض الأساطين عن المحقق النائيني (قدس سره)

(٢):

إنّ القول بعدم الإجزاء لايتوقف على القول بتبعيه القضاء للأداء بل هو موقوف على تعدّد المطلوب و هو أعمّ من القول بالتبعيه أو القول بأنّ القضاء بأمر جديد، و الحقّ هو أنّ أصل الصلاه مطلوب و وقتها مطلوب آخر و لكل منهما مصلحه لا بدّ من استيفائها و بعد انكشاف الخلاف لا بدّ من استيفاء مصلحه أصل الصلاه أمّا مصلحه وقته فتتدارك بالمصلحه السلوكيه.

بلا حظ عليه:

إنّ الكلام فى عالم الإثبات لا الثبوت، فإنّ فى عالم الثبوت مصلحه أصل الصلاه غير مصلحه وقته و لكن الدليل الإثباتى ظاهر عرفاً فى طلب الصلاه المقيده بالوقت فالمطلوب فى عالم الإثبات واحد.

ص: ١٦٨

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٩٠-٩١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٧٤.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٢٤.

اشاره

البحث فى مقامين:

المقام الأول: من حيث الإعادة

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) لعدم الإجزاء:

((١)):

إذا شك و لم يحرز أنّ الحجيه بمعنى السببيه أو الطريقيه:

أمّا من حيث الإعادة فلايجزى و الإعادة واجبه و الدليل على ذلك هو أصله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف.

إن قلت: استصحاب عدم فعليه التكليف الواقعى فى الوقت يوجب عدم وجوب الإعادة.

قلت: إنّ ذلك لا يوجب و لا يثبت أنّ ما أتى به مسقط إلّا على القول بالأصل المثبت.

و قد علم اشتغال ذمّه و يشك فى فراغ الذمّه بذلك المأتى فتجب الإعادة.

أورد عليه المحقق الإصفهانى (قدس سره)

أورد((٢)) عليه المحقق الإصفهانى (قدس سره) ((٣)):

إنّه لا- أصل فى المسأله الأصوليه، نعم لنا التمسك بالأصل العملى فى المسأله الفرعيه من وجوب الإعادة أو القضاء و عدمه، و حيث علم عدم موافقه المأتى

ص: ١٦٩

١- كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص ٨٧.

٢- مع أنّه أيضاً يقول بعدم الإجزاء.

٣- بحوث فى الأصول، ص ١٢٩.

به للمأمور به واقعاً و يشك في كونه محضاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحة بديله، فلامحاله يشك في سقوط التكليف الواقعي بعد اليقين بثبوتة، فمقتضى القاعده و الاستصحاب بقاء اشتغال ذمته.

و أما أصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف و يحصل الغرض فلا موقع لها لعدم ترتيب أثر شرعي على الإتيان و عدمه.

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره):

(١١)

إن المورد ليس من موارد التمسك بقاعده الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعده البراءه.

و الوجه فيه هو أن حجيه الأماره إن كانت من باب السببيه و الموضوعيه لم تكن ذمه المكلف مشغوله بالواقع أصلاً و إنما تكون مشغوله بمؤداها فحسب، حيث إنه الواقع فعلاً و حقيقه فلا واقع غيره و إن كانت من باب الطريقيه و الكاشفيه اشتغلت ذمته به و بما أنه لا يدري أن حجيتها كانت على الشكل الأول أو كانت على الشكل الثاني فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعده الاشتغال، فيأذن لامناس من الرجوع إلى أصاله البراءه من وجوب الإعاده، حيث إنه شك في التكليف من دون العلم بالاشتغال به.

و بكلمه أخرى إن الشك فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جىء به على طبق الأماره السابقه و بين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأماره الثانيه، و ذلك

ص: ١٧٠

لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه من الطرف الآخر هذا بالنسبه إلى الإعاده.

المقام الثانى: بالنسبه إلى القضاء

إشاره

إنّ مختار صاحب الكفايه (قدس سره) هو أنّ القضاء لا يجب بناءً على أنّه فرض جديد و أخذ في وضعه الفوت و هو غير محرز.

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

أمّا من حيث القضاء فإن قلنا: إنّ القضاء بالأمر الأوّل (تبعيه القضاء للأداء) فلا يجزى لأنّ القضاء مثل الإعاده.

و إن قلنا: إنّ القضاء بالأمر الجديد و كان الفوت أمراً وجودياً فاستصحاب عدم الإتيان بالفريضه فى الوقت بالنسبه إليه مثبت فلا يمكن إحراز عنوان الفوت حتى يقال بتحقق موضوع القضاء فالقضاء ليس بواجب.

و إن كان الفوت أمراً عديمياً فيجدى استصحاب عدم الإتيان بالفريضه فى الوقت فى إحراز عنوان الفوت فالقضاء واجب.

و المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً قال بعدم وجوب القضاء حيث إنّه بأمر جديد و هو مشكوك الحدوث.

و المحقق الخوئى (قدس سره) أيضاً يختار مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) فى عدم وجوب القضاء.

البحث الثاني: مقدمه الواجب

اشاره

فيه مقدمه و فصلان و خاتمه

ص: ١٧٣

قبل الورود فى البحث عن الملازمه بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته لابد من بيان أمور:

إجمال ذلك هو أننا نبحث عن مقدمات للبحث من كونه أصولياً أو كلامياً أو فقهيّاً أو غير ذلك و من معنى الوجوب فى هذا البحث.

ثم نبحث عن تقسيمات المقدمه:

الأول: المقدمه الداخليه و الخارجيه.

الثانى: المقدمه العقليه و الشرعيه و العاديه.

الثالث: المقدمه الوجوديه و الوجوبيه و مقدمه الصحه و المقدمه العلميه.

الرابع: المقدمه المتقدمه و المقارنه و المتأخره (الشرط المتأخر).

و بعد ذلك يقع الكلام فى تقسيمات الواجب:

الأول: المطلق و المقيد(١).

ص: ١٧٥

١- عدّ المحقق الخراسانى (قدس سره) المطلق و المقيد من تقسيمات الواجب و الحقّ أنّه من تقسيمات الوجوب كما سيأتى.

الثانى: المعلق و المنجز.

الثالث: النفسى و الغيرى.

الرابع: الاصلى و التبعى.

ثم إن هنا بحثاً عن المقدمه الموصله و بحثاً آخر عن ثمره البحث و بحثاً عن تأسيس الأصل و بعد ذلك تصل النوبه إلى تحقيق أدله القول بوجوب المقدمه. (1)

ص: ١٧٦

١- فى تشريح الأصول، ص ١٧٣ و ١٧٤: «إنّ النزاع فى وجوب المقدمه محتمل لوجه: الأول: أن يكون النزاع فى أنه هل هى واجبه بطلبٍ و إيجابٍ مستقلٍ من الشارع أم لا؟ ... الثانى: أن يكون النزاع بعد فرض استلزام إيجاب ذى المقدمه لإيجابها فى أنه هل يترتب على مخالفه إيجابها عقابٌ أم لا؟ ... الثالث: أن يكون النزاع فى أنه بعد فرض عدم إيجاب و عدم طلب من الأمر بالنسبه إلى المقدمه هل يترتب على ترك نفسها عقاب أم لا؟ ... الرابع: أن يكون النزاع فى وجوبها التبعى يعنى بعد فرض عدم إيجابها من الأمر و بعد فرض عدم ترتب العقاب على تركها هل يجب على المكلف الإتيان بها عقلاً للفرار عن عقاب ذىها أم لا؟».

إشاره

فيه أقوال أربعه:

إنّ هذه المسألة هل هي من المباحث الكلاميه أو الفقهيه أو الأصوليه؟

و إن كانت أصوليه فهل يكون من المبادئ الأحكاميه لعلم الأصول أو يكون من المسائل الأصوليه؟ و إن كانت المسألة أصوليه فهل يكون مسأله لفظيه أو عقليه؟

القول الأول: إنها من المسائل الكلاميه

إشاره

استدلّ على ذلك بأنّ البحث عنها عقلي لا لفظي.

إجابه عن هذا الدليل:

أجاب عنه السيد الخوئي (قدس سره) ((١)) بأنّ كلّ مسأله عقليه ليست كلاميه بل المسائل الكلاميه هي المسائل العقليه بالمعنى الأخص و صنف خاص منها و هي المسائل المستقلات العقليه التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد.

و إرجاع البحث عنها إلى أحوال المبدأ و المعاد و إن كان ممكناً إلّا أنّ الحثيه المبحوث عنها هنا هي حثيه أصوليه. ((٢))

ص: ١٧٧

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١١٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٩٤.

٢- و في نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٢٥٩: «الأمر الثاني: هل المسألة من المسائل الفرعيه ... أو من المسائل الكلاميه باعتبار رجوعها إلى البحث عن استحقاق المثوبه على الموافقه و العقوبه على المخالفه؟ فيه وجوه أبعدها الأخير من جهه وضح أنّ المقدمه على القول بوجوبها ليست مما يترتب عليها المثوبه و العقوبه عند الموافقه و المخالفه فإنّ المثوبه و العقوبه كانتا من تبعات موافقه الواجب النفسى و مخالفته لا من تبعات مطلق الواجب و لو غيرياً، و ما يرى من استحقاق العقوبه عند ترك المقدمه فإنّما هو من جهه تأديه تركها إلى ترك ذبيها الذى هو الواجب النفسى لا- من جهه أنّها مما يقتضى مخالفتها فى نفسها مع قطع النظر عن ترتب ترك ذبيها استحقاق العقوبه عليها، كما لا يخفى. و مع [ذلك] لا مجال لعدّ المسألة من المسائل الكلاميه.

إشاره

و نسب ذلك إلى بعض المتقدمين منهم صاحب المعالم (قدس سره). ((١))

استدلّ على ذلك بأنّ المبحوث عنه هو وجوب المقدمه و الوجوب حكم فرعى، و لذا استدلّ على نفى وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث اللفظيه.

إشكالان على هذا الدليل:

الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

((٢))

إنّ البحث هنا عن ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و الأمر بمقدّماته.

الإيراد الثاني: إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على عدّها مسأله فقيهيه

إشاره

إنّ الأحكام الفقيهيه مجعوله للعناوين الخاصه مثل الصلاه و الحج و غيرهما و المقدمه تصدق فى الخارج على العناوين المتعدده و ليست عنواناً لفعل واحد. ((٣))

ص: ١٧٨

١- فى محاضرات فى أصول الفقه ط.ج. ج ٢، ص ١١٢: «قيل: إنها من المسائل الفقيهيه، و يظهر ذلك من عبارته جمله من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قدس سره) حيث قد استدلّ على نفى وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث ولكنّ هذا القول خاطئٌ جدّاً». و فى معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ٦٢: «لنا أنّه ليس لصيغه الأمر دلالة على إيجابه بواحد من الثلاث و هو ظاهر».

٢- المحاضرات (ط.ج.): ج ٢، ص ١١٢ و (ط.ق.): ج ٢، ص ٢٩٣.

٣- فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٣١٠: «و أمّا جعلها من المسائل الفقيهيه ففى غايه البعد فإنّ علم الفقه متكفل لبيان أحوال موضوعات خاصه كالصلاه و الصوم و غيرها و البحث عن وجوب كلى المقدمه التى لا ينحصر صدقها بموضوع خاص لا يتكفله علم الفقه أصلاً».

إنّ الضابط في المسائل الفقهية هو أنّها مجعولة للموضوعات و العناوين الخاصّة، من دون فرق بين كونها منطبقه في الخارج على حقيقه واحده كالصلاه و الحج أو على حقائق مختلفه كإطاعه الوالد و الأمر بالمعروف و النذر و غيره. (٢٢)

ص: ١٧٩

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١١٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٩٤.

٢- إيراد المحقق الأردكاني و العراقي و الإصفهاني على القول الثاني: قال في غايه المسؤول في علم الأصول، ص ٢٢٦: «إنّ هذه المسأله من المبادئ الأحكاميه التصديقيه و ليست فقيهيه و لا أصوليه و لا لغويه كما توهم ... و أما الثاني فلائّ البحث فيها ليس من عوارض الكتاب و السنه و لا- عن دلالة الأمر أصلا لما عرفت أنّ البحث إنّما هو غير التلازم و لو ثبت الوجوب بالإجماع و العقل. لا يقال: إنّهما أيضا من موضوع الأصول لأنّنا نقول: المسأله الأصوليه ما يبحث فيها عن أحوال الأدله بعد ثبوتها لا عن نفس وجودها و هنا الكلام في نفس حكم العقل بوجوب المقدمه فلا يرجع إلى الأدله العقلية حتى يدخل في الأصول بل يكون نظير مسأله أنّ العقل هل يحكم بالحسن و القبح أو لا؟». و في نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٢٥٩ فيه: أنّ عنوان البحث و إن كان هو البحث عن وجوب المقدمه و عدم وجوبها و لكن المهم المبحوث عنه كما عرفت لما كان ثبوت الملازمه بين حكم شىء بواحد من الأحكام الأربعة و بين حكم مقدماته بلا نظر إلى خصوص الوجوب، فلا جرم لا تكون من المسائل الفرعيه غير المناسبه لتعرض الأصولي إليها في الأصول، بل عليه تكون المسأله أصوليه محضه، إذ البحث عن الملازمه حينئذ كالبحت عن سائر الأحكام العقلية غير المستقله فلا ترتبط حينئذ بالمسأله الفرعيه. و مع الغرض عن ذلك و الأخذ بظاهر عنوان البحث نقول: بعدم ارتباطها أيضا بالمسأله الفرعيه لأنّ الملاك في المسأله الفرعيه، على ما يقتضيه الإستقراء في مواردّها إنّما هو وحده الملاك و الحكم و الموضوع، فكان المحمول فيها دائما حكما شخصيا متعلقا بموضوع و حداني بملاك خاص كما في مثل الصلاه واجبه في قبال الصوم واجب و الحج واجب، و مثل هذا الملاك غير موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب المقدمه من باب تعلق شخص حكم بموضوع و حداني بمناط و حداني خاص، بل بعد أن كان عنوان المقدميه من الجهات التعليليه لا التقيديه لا جرم الحكم المحمول على العنوان المزبور يكون حاكيا عن وجوبات متعدده مختلفه شدّه و ضعفاً بموضوعات عديده بملاكات متعدده، فكان حال المقدمه حينئذ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذيلها حال كل واجب يترشح إليه الوجوب من جهه دخله في ترتب المصلحه الخاصه عليه، فيختلف الوجوب فيها حينئذ حقيقه و ملاكا باختلاف ما يترتب على المقدمات نظير اختلاف الوجوبات باختلاف المصالح المترتبه عليها، و عليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكيا عن محمول واحد متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في الصلاه واجبه، و الصوم الواجب بل هو يكون حاكيا و مرآه موضوعا و محمولا عن موضوعات متعدده محكومه بأحكام متعدده بمناطات مختلفه، و من المعلوم حينئذ أنّه لا يكون في السبب حينئذ جهه وحده في البحث المزبور إلّا حيثه الملازمه التي عرفت كونها محطّ النظر و البحث، و عليه لا يكاد ارتباطها بالمسأله الفرعيه بوجه أصلا، مضافا إلى ما عرفت أيضا من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمه الواجب بل عمومه في مقدمات الحرام و المكروه و المستحب أيضا مع ما لها من الإختلاف بحسب المراتب و المناط، فكان المقام من هذه الجهه من قبيل البحث عن أنّ فعل المكلف هل يكون محكوما

بالأحكام الخمسه أم لا؟ و معلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسأله الفرعيه، كما هو واضح». و فى بحوث فى الأصول، ج ١، ص ١٣٤:
« كما أنه بهذا العنوان لا تكون مسأله فقهيه، حيث لا تتكفل ثبوت تكليف أو وضع لفعل المكلف و لا وجه لعقدها فقهيه و البحث
عن وجوب المقدمه مع توقعه على الملازمه التى لم يبحث عنها فى العلم المتكفل لمبادئه التصديقيه فتدبر جيدا».

استدلّ عليه بأنّ المبادئ الأحكامية هي عوارض الحكم و حالاته و البحث هنا في أنّ وجوب ذى المقدمه هل يقتضى وجوب مقدمته. (٢)

ص: ١٨٠

- ١- إختاره السيد البروجردى (قدس سره) .
- ٢- إختار هذا القول أيضاً الفاضل الأردكاني و ميرزا حبيب الله الرشتى (قدس سرهما): ففى غايه المسؤول فى علم الأصول، ص ٢٢٦: «فالتحقيق أنّها من جمله المبادئ الأحكامية التى يبحث فيها عن الحكم و لوازمه كذكر معنى الوجوب و الإستحباب و نحو ذلك». و فى بدائع الأفكار، ص ٢٩٦: «أمّا كونها من مبادئ الأصول أو من مسائله اللفظية أو العقلية فلكلّ وجه بل قولٌ أوجهها الأوّل». و قال الشيخ: إنّ بحث مقدمه الواجب إمّا من المبادئ الأحكامية و إمّا من المسائل الأصولية العقلية قال فى مطارج الأنظار ط.ج. ج ١، ص ١٩٨: «ثم إنّ من هنا ينقدح لك القول بأنّ الترتيب الطبيعى يقضى بأن تكون ملحقه بالمسائل المذكوره فى المبادئ الأحكامية- كما صنعه العضدى تبعاً للحاجبى- فإنّ من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعى و تقسيمه إلى الوضعى و التكليفى و تنويعه إلى الأنواع الخمسه المعروفة بتحقيق لوازم تلك الأحكام، من حيث إنّ الوجوب المتعلق بشىء يستلزم وجوب مقدماته أو لا. أو المذكوره فى مباحث الأدله العقلية- كما صنعه آخرون- من حيث ثبوت حكم العقل فى هذه المسألة، كما فى مسأله ثبوت حكمه فى أصاله الإباحه؛ إذ لا اختصاص لها بما يتفرع على قاعده التحسين و التقييح العقلين و لا بما يستقل العقل باستفاده حكمه و لو من غير توسط للخطاب الشرعى، بل قد عدّت فى عدّه مواضع من كلمات المحققين الملازمات العقلية فى عداد أدلتها». و قال المحقق العراقى: إنّ هذه المسأله تناسب كونها من المسائل العقلية و كونها من المبادئ الأحكامية و إن كان الأنسب هو الأوّل، قال فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٢٦١: «هل هى من المسائل العقلية كالبحت عن غيرها من الملازمات أم هى من المبادئ الأحكامية باعتبار كونها بحثاً عن لوازم وجوب الشىء؟ و أنّه هل من لوازم وجوب الشىء وجوب مقدماته أم لا كالبحت عن أنّ من لوازم وجوب الشىء حرمه ضده؟ فيه وجهان حيث تناسب المسأله كلياً منهما، فإنّه بعد الفراغ من دلالتة الصيغه على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشىء و إن كان الأنسب هو الأوّل، و عليه تكون المسأله من المسائل العقلية الأصولية- حيث كانت من الأحكام العقلية غير الإستقلاليه و كان ذكرها فى المقام للمناسبه المزبوره».

إجابه عن هذا الدليل:

أجاب عنه فى المحاضرات(١١) بأنّ البحث هنا ليس عن حالات الحكم و عوارضه بل هو عن إدراك العقل الملازمه بين حكمين شرعيين النفسى و الغيرى.

و على هذا فإن أراد القائل بالمبادئ الأحكاميه أنّها من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه يرد عليه أنّ جميع المسائل الأصوليه بشّتى أنواعها كذلك.

و إن أراد أنّها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول فهو خاطئ جداً لأنّ هذه

ص: ١٨١

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ١١٤ و(ط.ق): ج ٢، ص ٢٩٥.

المسألة من المسائل الأصولية التي تقع في طريق الاستنباط بلا توسط مسألة أخرى أصولية. (١)

القول الرابع: إن هذه المسألة أصولية

و هو الحق لوجود ضابط المسألة الأصولية فيها لأنها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بنفسها من دون ضم مسألة أصولية أخرى. (٢).

ص: ١٨٢

١- و في بحوث في الأصول، ج ١، ص ١٣٤: «و لا وجه لإدراجها في المبادئ الأحكامية، إذ ليس البحث عن ثبوت شىء لحكم من الأحكام ملاك المبادئ الأحكامية، بل كما أشرنا إليه في أول الفن أنّ المبادئ سواء كانت لغوية أو أحكامية لا تخلو عن كونها مبدأ تصوريا أو تصديقا و من الواضح أنّ مسألة الملازمة ليست مبدأ تصديقا لثبوت شىء للمحمولات الأصولية».

٢- إختار هذا القول معظم الأصوليين المتأخرين: قال في مطروح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ١٩٧: «مرجع البحث فيها إلى أنّ العقل هل يحكم بوجود المقدمه عند وجوب ذبها أو لا؟ فيرجع البحث فيها إلى البحث عن تحقق الملازمة بين الإبراده الجازمه المتعلقة بشىء و بين إرادته مقدماته. و ذلك كما ترى ليس بحثاً عن فعل المكلف، بل هو بحث عن اقتضاء نفس التكليف و الطلب و إن استلزم العلم بها العلم بكيفية عمل المكلف من حيث وجوب الإتيان به و إباحته، كما هو الشأن في جميع المسائل الأصولية، فإنها مهّدت لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية منها و من ذلك يظهر شمول الحدّ المذكور للأصول لها أيضاً». و في كفايه الأصول، ص ٨٩: «الظاهر أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته فتكون مسألة أصولية لا- عن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين كى تكون فرعية و و ذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولى و الإستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصولية». و في فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٦١ و ٢٦٢: «لا ينبغي الإشكال فى كون المسألة من المسائل الأصولية، و ليست من المبادئ الأحكامية، و لا من المسائل الفقهية، و ذلك لما تقدّم من أنّ الضابط فى مسألة الأصولية هو وقوعها فى طريق الاستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعى كلى، و هذا المعنى موجود فى المقام، فإنّ البحث فى المقام إنّما يكون عن الملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدماته، لا عن نفس وجوب المقدمه، بل يكون وجوب المقدمه نتيجة الملازمة على القول بها، فلا وجه لجعل المسألة من المسائل الفقهية، كما لا وجه لجعلها من المبادئ الأحكامية التى هى عبارة عن البحث عن الأحكام و ما يلازمها، كالبحت عن تضادّ الأحكام الخمسه، و تقسيم الحكم إلى الوضعى و التكليفى، و غير ذلك ممّا عدّوه من المبادئ الأحكامية، فى مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه، فإنّ جعلها من المبادئ الأحكامية بلا موجب، بعد إمكان جعلها من المسائل الأصولية». و فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٢٦٠: «على أنّه ينطبق عليه أيضا ميزان المسألة الأصولية، فإنّ ميزان كون المسألة أصولية كما أفادوه هو ما يكون نتيجتها واقعاً فى طريق استنباط الحكم الفرعى على معنى وقوع نتيجتها كبرى فى القياس لصغرى يفيد الحكم الفرعى، و مثل هذا الميزان ينطبق على المسألة كما فى قولك: "هذه مقدمه الواجب و كلّ مقدمه الواجب واجبه فهذه واجبه" كما ينطبق فى فرض جعل النزاع فى ثبوت الملازمة، غاية أنّه على ذلك يحتاج إلى تشكيل قياسين فى إنتاج الحكم الفرعى، بخلافه على ظاهر عنوان البحث، فإنّه لا يحتاج إلّا إلى تشكيل قياس واحد» إلخ. و فى بحوث فى

الأصول، ج ١، ص ١٣٣، الباب الأول في المسائل الأصولية العقلية: «الفصل الثاني في الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته و إنما أدرجناها في المسائل لأنّ نتيجتها مبدأ تصديقى لحكم فقهي و هو وجوب المقدمه». و في محاضرات في أصول الفقه ط.ج. ج ٢، ص ١١٤: «و الصحيح: أنّها من المسائل الأصولية العقلية، فلنا دعويان: الأولى أنّها من المسائل الأصولية. الثانية أنّها من المسائل العقلية». و في تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٤٨: «و تلخّص تعين كون المسألة من مسائل علم الأصول، و يكفي في ذلك بعد ثبوت عدم كونها من مسائل غيره من العلوم- إنطباق تعريف العلم عليها، فإنّه يمكن وقوع مسأله مقدمه الواجب في طريق الإستنباط».

ثم إن هذه المسألة ليست لفظية كما ادّعاها صاحب المعالم (قدس سره) (١١) بل عقلية لأنّ

ص: ١٨٣

١- إختار كثيرٌ كونَ المسألة من المسائل العقلية: قال في مطروح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ١٩٩ و (ط.ق): ص ٣٧: «و أمّا ذكرها في مباحث الألفاظ - كما صنعه صاحب المعالم و تبعه في ذلك جماعه فليس على ما ينبغي؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال فيه هو: أنّ الوجوب لمّا كان من مداليل الألفاظ صحّ ذكرها في مباحثها و ذلك ظاهر الفساد، إذ فيه - بعد الغضّ عن أنّ الوجوب كما قد يكون الدليل عليه هو اللفظ فكذلك قد يكشف عنه العقل أو الإجماع أو الضرورة و نحوها ممّا ليس بلفظ، و النزاع المذكور كما يتأتّى فيما يدلّ عليه اللفظ يجرى في غيره أيضاً من غير اختصاص بأحدهما، كما أشار إليه المدقق الشيرازي [١] - أنه لا يعقل أن يكون البحث في المقام بحثاً لغويّاً و نزاعاً لفظياً». و في فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٦١: «... نعم هي ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من المعالم بل هي من المسائل العقلية، و لكن ليست من المستقلات العقلية الراجعة إلى باب التحسين و التّقييح و مناهات الأحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث إنّ حكم العقل في المقام يتوقّف على ثبوت وجوب ذى المقدّمه، فيحكم العقل بالملازمه بينه و بين وجوب مقدّماته، و ليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الّذى لا يحتاج إلى توسط حكم شرعى، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسأله الضدّ و مسأله إجتماع الأمر و النهى يتوقّف على ثبوت أمر أو نهى شرعى، حتّى تصل التّوبه إلى حكم العقل بالملازمه كما في مسألتنا، أو اقتضاء النهى عن الضدّ كما في مسأله الضدّ، أو جواز الإجتماع و عدمه كما في مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى، و لكن القوم لمّا لم يفردوا باباً للبحث عن الملازمات العقلية - مع أنّه كان حقّه ذلك أدرجوا المسأله و ما شابهها في مباحث الألفاظ مع أنّها ليست منها كما لا يخفى». و في بحوث في الأصول، ج ١، ص ١٣٣: «و إنّما جعلناها عقليّة لأنّ الحاكم بهذه الملازمه هو العقل وجدانا أو برهانا».

الحاكم بالمالزمه هو العقل غير المستقل حيث لا بد من انضمام دليل وجوب المقدمه شرعاً إلى كبرى الملازمه ثم استنتاج وجوب المقدمه.

ص: ١٨٤

إشاره

فيه وجوه ستة:

الوجه الأول: الوجوب العقلي

ليس المراد من وجوب المقدمه الوجوب العقلي و اللابديه العقليه، لأنّ ثبوت الوجوب بهذا المعنى ضرورى و لا مجال للنزاع فيه.

الوجه الثاني: الوجوب الإرشادى

و ليس المراد منه الوجوب الإرشادى، لأنّه إرشاد إلى الحكم العقلي و ثبوت الحكم العقلي بوجوب المقدمه ممّا لا خلاف فيه و البحث هنا فى الوجوب الشرعى للمقدمه.

الوجه الثالث: الوجوب المجازى

و ليس المراد الوجوب المجازى بمعنى أنّ الوجوب النفسى لذى المقدمه يستند إلى مقدمته مجازاً، فإنّ هذا الإسناد صحيح و لكنه بحث لغوى و ليس من شأن الأصولى البحث عن ذلك.

الوجه الرابع: الوجوب الشرعى الطريقي

و ليس المراد الوجوب الشرعى الطريقي إلى الحكم أى الوجوب الذى هو طريق إلى حكم شرعى كالاحتياط فإنّ وجوب الاحتياط يوجب أن نصل إلى الحكم الشرعى و لكن وجوب المقدمه هنا ليس طريقاً إلى حكم شرعى آخر.

الوجه الخامس: الوجوب النفسى

و ليس المراد الوجوب النفسى لأن ذلك يقتضى كونه ذا ملاك و غرض مع أن وجوب المقدمه ليس عن ملاك فى متعلقه بل ملاكه هو ما يوجد فى ذى المقدمه من الملاك و الغرض و لأن الأمر كثيراً لا يلتفت إلى نفس المقدمه فضلاً عن إيجابها.

الوجه السادس: الوجوب الغيرى التبعى

الحق أن المراد هو أن هنا إرادته تبعيه و طلباً غيرياً توجه إلى مقدمه المراد الأصلى و المطلوب النفسى، بحيث لو التفت الشارع إلى المقدمه لأوجبه تمهيداً لذى المقدمه لا استقلالاً.

و سمّاها المحقق الخوئى (قدس سره) بالوجوب الارتكازى لارتكاز هذا الوجوب فى ذهن كل أمر و حاكم.

و هذا الوجوب يسمى عند الأعلام بالوجوب الغيرى التبعى.

الأمر الثالث: إن النزاع لا يختص بالوجوب

إنّ المقدمه المحرمه بل المستحبه و المكروهه كلّها داخله تحت البحث فإنّه يبحث عن الأمر الحرام هل تكون مقدمته حراماً أو لا؟ و الحرمة التي للمقدمه أيضاً حرمة غيرى. و هكذا فى المستحب و المكروه.

ص: ١٨٧

إشاره

(فيه أمور ثلاثه)

الأمر الأول: في تقسيمات المقدمه

الأمر الثاني: في تقسيم الوجوب إلى المطلق و المشروط

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

ص: ١٨٩

(وهى أربعه):

التقسيم الأول: المقدمه إما داخلية و إما خارجيه و الثانيه قسمان

التقسيم الثانى: مقدمه الوجوب و مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه العلم

التقسيم الثالث: المقدمه العقلية و الشرعية و العاديه

التقسيم الرابع: المتقدم و المقارن و المتأخر

ص: ١٩١

اشاره

و هذا التقسيم باعتبار دخول المقدمه فى المأموره به و خروجها عنه.

أما المقدمه الداخليه فهى أجزاء المأموره المركب.

أما المقدمه الخارجيه فعلى قسمين:

الأول: المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم و هى الأجزاء التى هى خارجه عن المأموره قيدها و داخله فيه تقيدها مثل شرطيه الطهاره و استقبال القبلة فى الصلاه.

الثانى: المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص و هى الأجزاء التى هى خارجه عن المأموره قيدها و تقيدها مثل توقف زياره كربلاء و الحج على طى المسافه. (١)

أما دخول المقدمه الخارجيه فى بحث الملازمه بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته فلا إشكال فيه.

إنما الكلام فى دخول المقدمه الداخليه فى محل النزاع.

ص: ١٩٣

و هناك ثلاثة أبحاث حاولها المحققون:

البحث الأول: هل يصح إطلاق المقدمه على الأجزاء الداخليه أو لا؟

البحث الثانى: بناء على صحه إطلاق المقدمه عليها، هل يوجد المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى؟

البحث الثالث: بناء على ثبوت المقتضى هل من مانع يمنع عن اتصافها بالوجوب الغيرى؟

نبحث عن المقدمه الداخليه فى ثلاثه مواضع:

الموضع الأول: هل يصح إطلاق المقدمه على الأجزاء الداخليه؟

إنّ للمقدمه إطلاقين:

الإطلاق الأول: «ما له دخل فى الشىء» بأن يكون وجوده غير وجود الشىء و وجود الشىء يتوقف عليه.

الإطلاق الثانى: «ما يتوقف عليه الشىء» سواء كان وجوده غير وجود الشىء أم لم يكن.

أمّا المقدمه بالإطلاق الأوّل فلاتصدق على الأجزاء الداخليه لأنّ وجود الكلّ عين وجود أجزائه من حيث إنّها أجزائه (أى مع لحاظ اللابشرطيه لا بشرط لائيه، فإنّ الأجزاء مع لحاظ بشرط لائيه ليست أجزاء للمركّب).

أمّا المقدمه بالإطلاق الثانى فتصدق على الأجزاء لأنّ وجود الكلّ يتوقف على وجود أجزائه، فإنّ الكلّ هو الأجزاء بشرط الانضمام و الأجزاء هى ما يلحظ لابشرط الانضمام.

ص: ١٩٤

اشاره

فيه قولان:

القول الأول: عدم وجود الاقتضاء

اشاره

إن صاحب الكفايه (قدس سره) (و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) ((١)) قال فى هامش الكفايه بعدم وجود الاقتضاء لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى لأن الأجزاء عين الكلّ فى الخارج فوجوبها عين وجوب الكلّ (و اتصافها بالوجوب الغيرى لغو محض على تقرير المحقق الخوئي (قدس سره) فلا-ملا-ك غير ملا-ك وجوب الكلّ و التغاير الاعتبارى بين الكلّ و الجزء لا يوجب ترشح ملاك الوجوب من الكلّ إلى الجزء.

إشكال على القول الأول:

استشكل بعض الأساطين على بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ((٢)) بأنّ إشكال اللغويه مثل إشكال اجتماع المثليين مرتبط بمرحله المانع لا المقتضى.

القول الثاني: وجود الاقتضاء

الحقّ وجود الاقتضاء فإنّ الملا-ك و إن كان واحداً إلّا أنّه يوجب تحقّق إرادتين: الإراده الأصلية المتعلّقه بالواجب النفسى و الإراده التبعية المتعلّقه بمقدّماته و مناط الاقتضاء هو هذه الإراده التبعية فإنّها من مبادئ الحكم.

ص: ١٩٥

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١١٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٩٩.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٥٤.

الموضع الثالث: هل من مانع يمنع عن اتصافها بالوجوب الغيرى بناءً على ثبوت المقتضى؟

اشاره

فيه قولان:

القول الأول: عدم المانع

و هو مختار المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما)

القول الثاني: وجود المانع

اشاره

و هو مختار صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني و المحقق العراقي (قدس سره)

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

إنّ المانع هو لزوم اجتماع المثليين لأنّ الأجزاء بشرط الانضمام واجبه بوجوب نفسى فلو وجبت الأجزاء بالوجوب الغيرى يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين فى شىء واحد و هو محال.

و الوجه فى ذلك هو أنّ عنوان المقدميه ليست حيثيه تقييده للوجوب الغيرى حتى يكون موضوعاً له بل هى حيثيه تعليليه فالوجوب للمعنون لا لعنوان المقدميه.

إيراد المحقق النائيني (قدس سره) على بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ ما فرضه مانعاً فى فرض ثبوت المقتضى لا يصلح للمانع، لأنّ اجتماع الحكمين المذكورين فى شىء واحد لا يؤدى إلى اجتماع المثليين، بل يؤدى إلى

اندىكاك أحدهما فى الآخر، فىصيران حكماً واحداً مؤكداً مثل صلاة الظهر بالنسبه إلى صلاة العصر، فإنّ صلاة الظهر واجبه نفسياً و واجبه أيضاً غيرياً باعتبار توقف صلاة العصر عليها، فهى ذات ملاكين و إذن بطبيعه الحال يندك أحدهما فى الآخر و يتحصّل من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلّق بها. (١)

الدفاع عن صاحب الكفايه (قدس سره) بوجوه أربعه:

الدفاع الأول: بيان المحقق العراقى (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ الوجوب الغيرى متأخر رتبه عن الوجوب النفسى لأنّه مترشح عنه و على هذا يكون اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى فى رتبه متأخره عن اتصافها بالوجوب النفسى و معه لا يعقل حصول الاندكاك بينهما.

إيراد المحقق الإصفهانى (قدس سره) على الدفاع الأول:

(٣)

إنّ ما أفاده مبنى على الخلط بين تقدّم حكم على حكم آخر زماناً و بين تقدّمه عليه رتبه مع اتحادهما زماناً.

توضيحه: إذا كان الحكمان مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما فى زمان و الآخر فى زمان آخر فلا يعقل الاندكاك و التأكد.

أمّا إذا كانا متقارنين زماناً و مجتمعين فيه و إن اختلفا رتبه فلا مناص من

ص: ١٩٧

١- أجدود التقريرات، ج ١، ص ٣١٥؛ و تبعه المحقق الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١١٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٢٩٩.

٢- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٢٦٨.

٣- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٤؛ و تبعه المحقق الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٢٠ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٠٠.

الالتزام بالتأكد و الاندكاك، و الوجه فى ذلك هو أن لا أثر لاختلاف الرتبة العقلية فى الأحكام الشرعية و الاختلاف فى الرتبة ثابتة للموجودات الزمانية.

مثال الاندكاك فى التكوينيات هو فيما إذا كان اتصاف شىء بلون خاص موجباً لانعكاس هذا اللون فيه بسبب المرآه مثلاً فاللونان -و إن اختلافاً رتبة- يوجب اتحادهما زماناً اندكاك أحدهما فى الآخر.

مثال الاندكاك فى التشريعات هو فيما إذا نذر الصلاة فى المسجد أو فى الجماعة، فإنّ الوجوب الآتى من ناحيه النذر متأخر عن الاستحباب النفسى للصلاة فى المسجد و صلاة الجماعة لأنّ رجحان المتعلق (و هو الاستحباب النفسى فى هذا المثال) مأخوذ فى موضع النذر و لا شبهه فى اندكاك الوجوب الآتى من قبل النذر فى الاستحباب النفسى.

و الظاهر بقاء الاستحباب النفسى لصلاة الجماعة و بقاء وجوب النذر أيضاً.

جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سره):

(١)

إنّ كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) مخدوش نقضاً و حلاً:

أمّا نقضاً: فلأنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال: ((٢)) إنّ العله و المعلول لا يقبلان الاتحاد فى الوجود و لكن المتضايقان فى بعض الموارد يقبلان وجوداً واحداً كالحبّ حيث إنّ النفس الإنسانية تحبّ نفسها فيجتمع المحبّ و المحبوب و هكذا السلطنة حيث إنّ الإنسان مسلط على نفسه فيجتمع المسلط و المسلط عليه

ص: ١٩٨

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٥٩.

٢- حاشية المكاسب، ج ١، ص ٥٥.

و يؤيده حديث «الناس مسلطون على أنفسهم».[لم نجد هذه العبارة في الجوامع الروائية و الظاهر أنه نقل بالمعنى و قيل إنه قاعده فقيهه](١)

و على هذا المبنى لا يجوز اتحاد الوجوب النفسى و الغيرى و اندكاهما لأنهما من قبيل العله و المعلول لأن الوجوب الغيرى يترشح من الوجوب النفسى.

أمّا حلًا: فإنه اشتبه على المحقق الإصفهاني (قدس سره) رابطة الوجوب النفسى و الغيرى برابطه متعلقهما فإن متعلق الوجوب الغيرى هو الجزء و متعلق الوجوب النفسى هو الكلّ و الرابطه بينهما هو التقدّم و التأخر الطبيعيان و لذا يمكن وجودهما بوجود واحد مثل الواحد و الإثنين أمّا إذا كان أحد الوجودين عله للآخر فلا يعقل اتحادهما فى الوجود و الحكم النفسى عله للحكم الغيرى فلا يعقل فيهما الاندكاه.

بلا حظ عليه:

إنّ النقض و الحلّ كلاهما ممنوعان و الوجه فيه هو أنّ الوجوب النفسى ليس عله للوجوب الغيرى بل هما معلولان لعله ثالثه و هى المصلحه و الملاك و ذلك بأنّ الملاك يوجب تحقّق الإراده الأصلية و التبعية و هما يوجبان تحقّق الحكم النفسى و الغيرى.

الدفاع الثانى عن صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

(٢)

الإراداه و إن كانت قابله للشده و الضعف و قابله للاشتداد و الخروج من حدّ إلى حدّ إلا أنّ وجود إراداه شديده ابتداء أو اشتدادها و الخروج من حدّ

ص: ١٩٩

١- قال النبى (صلى الله عليه و آله) النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ. عوالى اللئالى، ج ٣، ص ٢٠٨.

٢- للمحقق الإصفهاني (قدس سره) فى هامش نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٢.

الضعف إلى الشده إنّما يعقل إذا كان في متعلّقها مصلحة أكيدة أو مصلحتان.

أمّا إذا كان مصلحته قائمةً بمجموع الأجزاء و مصلحُ آخر قائمةً بكلّ من تلك الأجزاء (كما في ما نحن فيه) فلا يعقل اقتضاء إرادته شديده لمجموع الأجزاء و لا اشتداد الإرادة المتعلّقه بنفس المجموع.

و فرض الإرادة الشديده لمجموع الأجزاء أو اشتداد الإرادة المتعلّقه بنفس المجموع في هذا المقام (الذى فرضنا فيه وجود المصلح الأخر القائمة بالأجزاء دون الكلّ) محال للزوم تحقّق المعلول بلا علّه (لأنّه لا علّه للإرادته الشديده أو اشتداد الإرادة) إذ كلّ مصلحه تقتضى انبعاث الإراده نحو ما فيه المصلحه و فرض مصلحه في الجزء دون المجموع يقتضى تعلق الإراده بالجزء دون المجموع، فلا يعقل الاندكاك هذا بالنسبه إلى الإراده التي هي من مبادئ الحكم.

بلا حظ عليه:

إنّ هذا البيان مبني على وجود المصلحه في الجزء بخصوصه و ليس الأمر هنا كذلك لأنّ الوجوب الغيرى و إن توقف وجوده على تحقّق الإراده التبعيه إلّما أنّ الإراده التبعيه لا تنشأ من مصلحه خاصه في الجزء دون الكلّ بل المصلحه هنا واحده و هي تقتضى الإراده الأصلية و الإراده التبعيه و لا إشكال في ذلك (كما يقال: من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره).

الدفاع الثالث عن صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

(١١)

إنّ البعث أمر اعتبارى لا شده فيه و لا اشتداد، توضيح ذلك:

إنّ الأحكام أمور اعتباريه و لا اشتداد في الاعتباريات كما لاشده فيها

ص: ٢٠٠

فلا يعقل فيها التأكيد لأن التأكيد يرجع إلى الشدّة أو إلى الاشتداد (أى الخروج من حدّ الضعف إلى حدّ القوه و هذا الخروج يتعلّق فى الأمور التكوينية لا الاعتباريه) فلا يعقل اندكاك الحكمين فى حكم واحد مع تأكّده.

ناقشه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

أولاً بالنقض: لأنه قال فى رساله الحقّ و الحكم:

لا- مانع من قبول الاعتباريات للشدّة و الضعف إن كانت ذات مرتبه، و حيث إنّ الوجوب على مسلكه نسبه بعثيه و البعث الاعتبارى فى قبال البعث التكوينى و الخارجى الذى هو ذو مراتب فكذا البعث الاعتبارى لا بدّ أن يكون ذا مراتب فينتج ذلك أنّ الوجوب يقبل الشدّة و الضعف.

ثانياً بالحلّ: فإنّ معنى الاندكاك هو أنّ الملاكين يوجبان اعتبار المرتبه الشديده الأكيده من الوجوب (أو فقل: إنّ الإرادتين تندك إحداهما فى الأخرى و توجبان جعل الوجوب الشديده المتأكّد).

الدفاع الرابع عن صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ أمر البعث الإعتبارى كالإراداه (كما قلنا فى الدفاع الثانى).

توضيحه بيان زائد هو أنّ البعث الاعتبارى نحو الواجب الأصلى و الكلّ ينشأ من إرادته (إراداه الكلّ) و البعث الاعتبارى نحو الجزء ينشأ من إراداه الجزء بإراداه تبعيه و هذه الإراده التبعيه بما أنّها متعلّقه بالجزء لا يؤكّد الإراده المتعلّقه بالكلّ لتفاوت متعلقهما بالجزئيه و الكليه، نعم الإراده المتعلّقه بالكلّ توجب

ص: ٢٠١

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٦٠.

٢- المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٣.

تؤكد الإرادة التبعية المتعلقة بالجزء و لكن القائل باندكاك الوجوب في المقدمه الداخليه لا يرتضى ذلك بل يريد اندكاك الوجوب المتعلق بالجزء في الوجوب المتعلق بالكل و هذا لا يعقل.

فحديث الاندكاك و تأكيد الوجوب غير معقول فالحق مع صاحب الكفايه (قدس سره) فيما أفاد من لزوم اجتماع المثليين على القول بوجوب المقدمه الداخليه كما يصح أن يقال بلغويه ذلك كما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) .

ص: ٢٠٢

اشاره

ادعى لهذا البحث ثمرتان:

الثمره الأولى:

اشاره

ثمره تظهر فى مبحث العلم الإجمالى بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و فى بيان هذه الثمره قولان:

القول الأول: جريان البراهه فى الجزء الأخير إن قلنا بوجود المقدمه الداخليه.

توضيح ذلك: إنا إذا شككنا فى الواجب أنّ له تسعه أجزاء أو ثمانية أجزاء؟ فالأقلّ يكون معلوم الوجوب و شك فى وجوب الجزء التاسع و لذا قال بعض الأعلام بجريان البراهه بالنسبه إلى هذا الجزء الأخير، لأنّ الشك بالنسبه إليه بدوى.

و لكن هنا شبهه و هى أنّ الواجب أمره مردد بين الأقلّ و الأكثر فالأقلّ إمّا هو تمام الواجب فوجوبه نفسى و إمّا هو جزء الواجب (بناء على أنّ الواجب هو الأكثر) و حينئذ لا يتصف الأقلّ بالوجوب بناء على عدم اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب، فالشك بين كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر يرجع إلى الشك بين وجوب الأجزاء فى الأقلّ بالوجوب النفسى لأنها تمام أجزاء الواجب أو عدم وجوب الأقلّ لأنه جزء الواجب و الجزء الداخلى لا يتصف بالوجوب فلا بدّ حينئذ من الاحتياط بإتيان الأكثر حتّى يحصل العلم بفراغ الذمّه عن إتيان الواجب و إمّا إذا قلنا بأنّ الجزء أيضاً يتصف بالوجوب الغيرى (لصدق عنوان المقدمه عليه و تحقّق اقتضاء الاتصاف بالوجوب الغيرى من دون وجود مانع

عنه) فنتيجه ذلك هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل إمّا نفسياً و هو فيما إذا كان الواجب في الحقيقه هو الأقل و إمّا غيرياً و هو فيما إذا كان الواجب في الحقيقه هو الأكثر فالشك في الجزء التاسع يكون شكاً بدوياً فتجرى فيه أصاله البراءه.

و إلى هذا أشار الشيخ (قدس سره) في أحد تقريبي انحلال العلم الإجمالي بين الأقل و الأكثر فقال: إنّ الأقل معلوم الوجوب لأنه إمّا واجب نفسياً أو غيرياً فيكون الشك في الأكثر بدوياً.

القول الثاني: المحقق العراقي (قدس سره) جعل الثمره على عكس ذلك و قال: إن قلنا بوجوب المقدمه الداخليه فيجرى الاشتغال و إن قلنا بعدم وجوبه تجرى أصاله البراءه. و إليك بيانه: (١)

إن قلنا بالوجوب الغيرى للأجزاء ربما يتعين في تلك المسأله المصير إلى الاشتغال نظراً إلى وجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحيه العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل (الأعمّ من الغيرى و النفسى) للانحلال، لمكان تولّده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقّق التنجز في الرتبه السابقه. [و ذلك لأنّ فرض اتصاف الأقل بالوجوب الغيرى ينشأ من فرض كون الواجب النفسى هو الأكثر فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل متأخر عن العلم الإجمالي بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و لا يمكن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي الذي تولّد منه و إلّا يلزم إسقاط العله بمعلولها].

و إن قلنا بعدم الوجوب الغيرى للأجزاء الداخليه إمّا من جهه انتفاء ملاك المقدميه فيها أو من جهه محذور اجتماع المثلين، فأمكن القول بمرجعيه البراءه في

ص: ٢٠٤

تلك المسأله نظراً إلى رجوع الأمر حينئذ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادته الشارع بذات الأقل و لو لا بحدّه و الشك البدوي في تعلقها بالزائد و أمّا العلم الإجمالي فإنّما هو متعلّق بحدّ التكليف و أنّه الأقلّ أو الأكثر و مثل هذا العلم لا أثر له في التنجيز لأنّ المؤثر منه إنّما هو العلم الإجمالي بذات التكليف لا بحدّه.

بلا حظ عليه:

أولاً: إنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في الصورة الأولى لا يزيد عليه في الصورة الثانية فكيف قال بتنجزه هناك و لا يقول به في هذه الصورة فإنّ العلم الإجمالي تعلق بحد متعلّق التكليف و إلّا فأصل التكليف معلوم فهو منجز في كلتا صورتين.

ثانياً: إنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالوجوب النفسى بين الأقلّ و الأكثر، و الوجوب الغيرى الذى هو أحد أركان العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ معلول للوجوب النفسى لا- إنّ العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي و هذا خلط بين العلية في ناحيه العلم و المعلوم.

ثالثاً: إنّ معلوليه الوجوب الغيرى للوجوب النفسى هو مخدوش لما قلنا من أنّ الوجوب الغيرى معلول للإرادة التبعية و الإرادة التبعية هي معلول للإرادة الأصلية التى هي علّه للوجوب النفسى أو معلول لملاكها فالعليه لمبادئ الحكم النفسى لا لنفسه.

التحقيق في هذه الثمره:

التحقيق أنّ جريان البراءة غير متوقف على وجوب المقدّمه غيرياً أو عدم وجوبها كما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره) و بعض الأعلام

(١١)

إنَّ الأمر يدور بين وجوب الأقلّ مطلقاً عن الجزء الزائد أو مقيداً به و جريان البراءة بالنسبه إلى الأقلّ المطلق عن الزائد لا موضوع له لأنَّ حديث الرفع امتنانى و لا امتنان فى رفع الأقلّ المطلق، أمّا الأقلّ المقيد بالزائد فتجرى فيه البراءة و حديث الرفع لأنَّ رفعه امتنان، فالقاعده فى العلم الإجمالى بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين هى جريان البراءة عن القيد الزائد.

الثمره الثانيه:

قد يقال: إنَّ ثمره بحث وجوب المقدمه هو جواز إفتاء الفقيه بالوجوب و جواز قصد المكلف فعل الواجب فى مقام الامتثال و على القول بعدم وجوب المقدمه لا يجوز الإفتاء به و أيضاً لا يجوز الإتيان بقصد الوجوب لأنّه تشريع محرم.

و الحاصل: أنّ المقدمه الداخليه و إن أُطلقت عليها المقدمه و لها اقتضاء الاتصاف بالوجوب إلّا أنّها لا تتصف بالوجوب لوجود المانع (و هو اجتماع المثليين على مسلك المحقّق الخراسانى (قدس سره) و اللغويه على ما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره).

ص: ٢٠٦

أما مقدمه الوجوب: فقال صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و سائر الأعلام (٢) بأن لا إشكال في خروجها عن محل النزاع لأنّ وجوب ذى المقدمه يتوقف على تلك المقدمه فما لم تحصل المقدمه لا وجوب لذى المقدمه و إذا حصلت المقدمه

ص: ٢٠٧

١- [١] في كفايه الأصول، ص ٩٢: «و لا إشكال في خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع بداهة عدم إتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها».

٢- [٢] في فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٩٠ و ٣٩١: «نعم لو قيل: بأنّ المقدمه الوجوبيه أيضاً تجب بالوجوب المقدمى يلزم ذلك، إلّا أنّه لا يعقل القول بذلك لما فيه: أولاً: من أنّ المقدمه الوجوبيه تكون علّه لثبوت الوجوب على ذيها، و لا يعقل أن يؤثر المعلول في علته، لأنّ التأثير يستدعى سبق الرّتبة، و المعلول لا يعقل أن يسبق علته في الرّتبة، بل هو متأخر عنها. و ثانياً: أنّ المقدمه الوجوبيه لا بدّ أن تؤخذ مفروضه الوجود، و مع أخذها مفروضه الوجود لا يعقل أن تجب بالوجوب المقدمى لاستلزامه طلب الحاصل. و ثالثاً: أنّه يلزم من وجوب المقدمه الوجوبيه أن يتقدّم زمان وجوب ذيها على موطنه، و ذلك في كل مقدمه تكون سابقه التّحقق في الزّمان على موطن وجوب ذى المقدمه ... و هما (أى الجهتان الأوليان) العمده لإطرادها في جميع المقدمات الوجوبيه و اختصاص الجبهه الثالثه بالمقدمه السابقه في الزّمان».

فلا تتصف بالوجوب لأنه تحصيل للحاصل فإنَّ مقدّمه الوجوب أخذت مفروض الوجود في مقام جعل وجوب ذى المقدّمه و مثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج و السفر الذى هو شرط لوجوب القصر فى الصلاه و الإفطار فى الصوم.

و وجوبها بالنذر و أمثال ذلك ليس وجوباً غيرياً فلا يرتبط بهذا البحث.

أمّا المقدّمه العلميه: فقال الأعلام (١) أيضاً بخروجها عن النزاع، لأنّ العقل و إن استقلّ بوجوبها لكن وجوبها العقلى من باب وجوب الإطاعه إرشاداً ليأمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز فليس وجوبها مولوياً من باب مقدّمه الواجب و الملازمه بين وجوبها و وجوب ذى المقدّمه.

و مثاله الصلاه إلى أربع جهات عند الجهل بالقبله فإنّها لتحصيل العلم بوقوعها إلى جانب القبلة فإنّ الصلاه التى وقعت إلى القبلة هى نفس الواجب و ليست مقدّمه له و سائر الصلوات لا تكون مقدّمه واقعيه لهذه الصلاه الصحيحه بل هذه الصلوات مقدّمات علميه لحصول العلم بفراغ الذمه عن إتيان الواجب.

أمّا مقدّمه الوجود: (٢) فهى ما يتوقف عليه وجود الواجب و هى ترجع إلى

ص: ٢٠٨

١- راجع أجمود التقريرات، ج ١، ص ٣٤٠ و هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٩٢ و مطارح الانظار (ط.ج.): ج ١، ص ٢١٨ و المحاضرات (ط.ج.): ج ٢، ص ١٢٢ و (ط.ق.): ج ٢، ص ٣٠٢.

٢- فى مطارح الانظار (ط.ج.): ج ١، ص ٢١٥ و ٢١٦: «... فما يتوقف عليه وجود ذلك الموصوف هى مقدّمه الوجود ثمّ إنّه لا شكّ فى دخول مقدّمه الوجود فى النزاع و ما يتوقف عليه صحّته هى مقدّمه الصحّ و لا كلام فى دخول مقدّمه الصحّ أيضاً». و فى فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٧١: «و قد تقسم المقدّمه إلى مقدّمه الصحّ و مقدّمه الوجود، و مقدّمه الصحّ ترجع إلى مقدّمه الوجود، و هى تدخل فى المقدّمه الداخليه أو الخارجيه».

المقدّمه الخارجيه بالمعنى الأخصّ (المقدّمه التي هي خارجه عن ذى المقدّمه قيلاً و تقيلاً).

أمّا مقدّمه الصحّه: فهي ما تتوقف عليه صحّه الواجب و هي أيضاً ترجع إلى المقدّمه الخارجيه بالمعنى الأعمّ (المقدّمه التي هي خارجه عن الواجب قيلاً و داخله فيه تقيلاً مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه).

فتحصّل من ذلك أنّ مقدّمه الوجوب و العلم خارجتان عن محل النزاع والبحث هنا عن مقدّمه الوجود و مقدّمه الصحّه.

ص: ٢٠٩

أما المقدمه العقليه: فهي ما استحال واقعاً وجود الواجب بدونها كطى المسافه للحج فهي داخله فى محل النزاع و هي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص.

أما المقدمه الشرعيه: فهي ما استحال شرعاً وجود الواجب بدونها و هي تسمى بالشرعيه لأن الشارع أخذها مقدمه و شرطاً للواجب، ثم إنه بعد حكم الشارع بأخذها فى الصلاه مثلاً و امتناع الصلاه بغير طهور تصير هذه المقدمه عقليه، لأن العقل حاكم بوجوب الإتيان بها لتحصيل الواجب.

ص: ٢١١

١- فى مطارح الانظار (ط.ج)، ج١، ص٢١٤: «و منها: تقسيم المقدمه إلى العقليه و الشرعيه و العاديه: فالعقليه: هي ما يتوقف وجود الشئ ع عقلاً- عليه، كالعلوم النظرية، فإن حصولها على وجه النظر موقوف على العلم بالمقدمات، ضروره امتناع حصول المعلول بدون العله المقتضيه لذلك. و العاديه: هي ما يتوقف وجود الشئ ع عادةً عليه، كنصب السلم للصعود على السطح، فإن العقل لا يستحيل عنده الصعود عليه بدون ذلك، كأن يطير مثلاً، إلا أنه خرق للعاده. و الشرعيه: هي ما يتوقف عليه الشئ ع شرعاً، كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره، فإنها موقوفه عليها شرعاً؛ إذ لا توقف للحركات المخصوصه وجوداً و لا عدماً على الطهاره، كذا يقال».

القسم الأول:

ما يتوقف عليه الواجب عاده بمعنى أنّ العاده جرت على الإتيان بالواجب بواسطه هذه المقدمه فهذه المقدمه لا-ترجع إلى المقدمه العقلية و لاينبغي دخولها في محل النزاع.

القسم الثاني:

ما يتوقف عليه الواجب عادهً بمعنى عدم التمكن من غيره عاده و إن كان ممكناً عقلاً مثل توقف الصعود على السطح على نصب السلم لعدم التمكن من الطيران و غير ذلك عادهً و إن كان ممكناً ذاتاً، فهذه المقدمه ترجع إلى المقدمه العقلية لاستحاله إتيان الواجب بدونها عند العقل أيضاً لفرض عدم التمكن من الواجب بدونها.

أما المقدمه السابقه: فهي كمقدميه الوضوء و الغسل مثلاً للصلاه و مقدميه اشتراء الزاد و الراحله للحج.

أما المقدمه المقارنه: فهي كمقدميه الطهور للصلاه بناء على أن الطهور هو الأثر الحاصل من الوضوء و الغسل.

أما المقدمه المتأخره: فهي كمقدميه الإجازة في عقد الفضولي بناء على الكشف و مقدميه غسل الاستحاضه ليلاً لصحّه صومها نهاراً و هذه المقدمه هي ما تسمى بالشرط المتأخر.

و قد اختلف الأعلام في إمكان الشرط المتأخر.

نتكلم في الشرط المتأخر في أمرين:

ص: ٢١٣

١- في فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٧١: «و من جمله تقسيمات المقدمه: تقسيمها إلى المقارنه، و المتقدمه، و المتأخره في الوجود، و هي المعبر عنها بالشرط المتأخر، و قد وقع النزاع في جوازه و امتناعه».

إشاره

و له بيانان:

البيان الأول:

إشاره

إنّ الشرط من أجزاء العله التامه و العله بجميع أجزائها لا بدّ أن تتقدّم على المعلول و لا يعقل تأخر بعض أجزاء العله التامه عن معلولها و إلّا لا تتحقّق العله التامه قبل وجود المعلول فلا يتحقّق المعلول، فلا يجوز تأخر الشرط عن المشروط عقلاً و لذا لا بدّ أن يأوّل ما يوهّم ذلك.

فالالتزام بالشرط المتأخر نقض للقاعده العقلية إلّا إذا قلنا بنفي العليه و المعلوليه بين الشرط و المشروط و هو خلف الفرض أو إذا قلنا بتأثير المعدوم (أى الشرط قبل وجوده) فى الموجود (و هو المشروط) و هذا أيضاً محال.

تعميم الإشكال للشرط المتقدم:

قال صاحب الكفايه (قدس سره) (١١) بالتعميم لاعتبار مقارنة العله و المعلول عنده فكما

ص: ٢١٤

١- فى كفايه الاصول، ص ٩٢-٩٣: «و منها تقسيمها إلى المتقدم و المقارن و المتأخر بحسب الوجود بالإضافه إلى ذى المقدمه و حيث إنّها كانت من أجزاء العله و لا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكال الأمر فى المقدمه المتأخره كالأغسال الليلية المعبره فى صحه صوم المستحاضه عند بعض و الإجازة فى صحه العقد على الكشف كذلك بل فى الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه كالعقد فى الوصيه و الصرف و السلم بل فى كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثيره مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا فليس إشكال إنخرام القاعده العقلية مختصا بالشرط المتأخر فى الشرعيات كما اشتهر فى الألسنه بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين الأثر».

لا يمكن تأخر الشرط عن المشروط لا يمكن تقدّمه عليه فيعمّ الإشكال الشرط المتقدّم أيضاً.

جواب تعميم صاحب الكفايه (قدس سره):

أجاب عنه المحقّق الخوئي (قدس سره) (١١) بأنّ الشرط هو مصحّح لفاعليه الفاعل أو متمّم لقابليه القابل فإنّ شأن الشرط أنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه، و ليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً، فلا مانع من تقدّم ما هو معدّ و مقرّب للمعلول حتى يمكن صدوره عن العلّه، و لاتعتبر المقارنه في الشرط.

البيان الثاني:

إشكال المحقّق النائيني (قدس سره) على الشرط المتأخر

إشكال المحقّق النائيني (قدس سره) (٢) على الشرط المتأخر

إنّ القضايا الشرعيه قضايا حقيقيه، و الموضوع في القضايا الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه و قيوده بداهه أنّه ما لم يتحقّق الموضوع في الخارج يستحيل تحقّق الحكم لأنّ نسبه الموضوع إلى الحكم كنسبه العلّه التامّه إلى معلولها، فإنّ القضايا الحقيقيه قضايا شرطيه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول للموضوع فلا يمكن وجود التالي قبل وجود الموضوع و لا وجود المعلول قبل وجود العلّه و على هذا لا يمكن تحقّق الشرط المتأخر لأنّه مستلزم لذلك.

ص: ٢١٥

١- المحاضرات ط.ق. ج ٢، ص ٣٠٥ و ط.ج. ج ٢، ص ١٢٦.

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٨ و ص ١٧١-١٧٤.

إشاره

قد تصدّى بعض الأعلام لحلّ هذه المشكله بعدم اعتبار القاعده العقليه في هذا المقام و في قباهم بعض المحققين التزموا بهذه القاعده و حاولوا توجيه الموارد التي يتوهم فيها انتقاض القاعده و قد تعرض بعض الأساطين (حفظه الله) لبيان تلك الوجوه و التحقيق حولها.

الأولى: نظريه المحقق النراقي (قدس سره)

إشاره

إنّ المشروط متوقّف في وجوده على الشرط فلا بدّ من تحقّق الشرط في وجود المشروط، أمّا اشتراط تقارن الشرط و المشروط فلا ملزم له. ((١))

أورد عليه بعض الأساطين:

((٢))

أنّ هذا الجواب في الحقيقه إنكار للقاعده العقليه و التزام بالإشكال المذكور، و القول بعدم اعتبار التقارن بين الشرط و المشروط يستلزم حصول الأثر قبل حصول مؤثره (و هذا يرجع إلى تحقّق المعلول بلا علّه).

الثانيه: نظريه الشيخ الأنصاري (قدس سره)

إنّ الشيخ (قدس سره) ملتزم بالقاعده العقليه و لذا يقول: إنّ الشرط المتأخر غير

ص: ٢١٦

١- قال المحقق الخراساني في فوائد الاصول، ص ٥٨: «ثانيها: ما هو قريب من ذلك و هو أنّ الشرط في أمثال هذه الموارد إنّما هو الوجود في الجملة، سبق أو لاحق، كما عن النراقي رحمه الله في مسأله الإجازة في الفضولي».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٧٦.

معقول، فالشرط هنا ليس متأخراً ولا يبد له من توجيه الموارد الموهمة للشرط المتأخر، و لذلك أنكر كون الإجازة كاشفه في الفضولي و قال بأن الشرط في هذه الموارد ليس هذا الأمر بوجوده المتأخر بل بوصف التأخر. (١١)

الثالث: نظريه السيد المجدد الشيرازي (قدس سره)

إشارة

(٢٢)

إن الشرط ليس المتقدم أو المتأخر بوجودهما الكوني الزماني كي يلزم المحذور، بل بوجودهما الدهري و هما بهذا الوجود لا يكونان إلّا مقارنين للمشروط، فإن المتفرقات في سلسله الزمان مجتمعات في وعاء الدهر (٢٣).

ص: ٢١٧

١- مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٢٩٠ و (ط.ق): ص ٥٨.

٢- على ما نقل عنه في فوائد صاحب الكفايه (قدس سره)، ص ٥٨.

٣- في الحكمه المتعاليه، ج ٣، ص ٤١١ - ٤١٥: «قال المحقق الطوسي في شرح رساله مسأله العلم: ... إنه يكون محيطاً بالكلّ عالماً بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنه ... و لا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنّه ليس بزمانى ولا- مكاني بل نسبه جميع الأزمنه والأمكنه إليه نسبه واحده ... و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي و إليه أشير بطى السماوات التي هي جامع الأزمنه والأمكنه كلها كطى السجل للكتب فإنّ القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أمّا الذى بيده السجل مطويّاً يكون نسبه إلى جميع الحروف نسبه واحده و لا يفوته شيء منها ... أقول: فيه موضع أنظارٍ الأول ... و ثالثها أنّ أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها بحسب ما هو الأمور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيءٍ دون شيءٍ لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادى في نفسه مادى أبداً و المتغير بالذات متغير دائماً. و قال المحقق السبزواري في التعليقه على قوله: «إنّ أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها»: «أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافه المقوليه بل الإضافه الاشرقيه كما في قول أساطين الحكمه أنّ الأشياء الممكنه المتغيره بالنسبه إلى أنفسها ممكنات متغيرات و بالنسبه إلى الأول تعالى على الضروره البحت وعلى الثبات الصرف فالمراد أنّها بما هي وجودات وبما هي إشراقات الله تعالى واجبات ثابتات و من القواعد الموروثة من الأقدمين أنّ الأزمنه و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إلى المبادئ العالیه كالآن و النقطه فضلاً عن مبدء المبادئ تعالى شأنه و مثلوا بخيطٍ ملوّنٍ كان بمحضر إنسان و يمشى عليه نمله و السيد المحقق الداماد (قدس سره) قال المتعاقبات في سلسله الزمان مجتمعات في وعاء الدهر و مثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوه و من ينظر عن عريش أقول و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضاً أو بخيالك و أن تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصوره الموجه الكليه و تحكم عليها بحكم كلي ينسحب على جميعاً فيحيط بعقلك بالكل فال محدود للمحدود و الوسيط للوسيع» إلخ. و في ج ٧، ص ١٣ - ١٤: «قال بعض المحققين [أي المحقق الطوسي في آغاز و انجام، الفصل الحادى عشر في الإشاره إلى طى السموات،

ص ٤٥ و ٤٦] أنّ الإنسان ما دام فى مضيق البدن و سجن الدنيا مقيدا بقيود البعد و المكان و سلاسل حركه و الزمان لا يمكنه مشاهده الآيات الآفاقية و الأنفسية على وجه التمام و لا يتلوها دفعه واحده إلّا كلمه بعد كلمه و حرفا بعد حرف و يوما بعد يوم و ساعه بعد ساعه فيتلوا آيه و يغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع و يتعاقب له الشؤون و الأحوال و هو على مثال من يقرأ طومارا و ينظر إلى سطر عقيب سطر آخر و ذلك لقصور نظره و فتور إدراكه عن الإحاطه بالتمام دفعه واحده قال تعالى (و ذكرهم بأيام الله إنّ فى ذلك لآياتٍ لكلّ صّبار شكور) فإذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهدايه و التوفيق كما يكون عند قيام الساعه فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق و الظلمات إلى فسحه عالم الأمر و النور فيطالع دفعه جميع ما فى هذا الكتاب الجامع للآيات من صور الأكوان و الأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات و إليه الإشاره بقوله تعالى: (يوم تطوى السماء كطى السجل للكتب) و قوله تعالى: (و السماوات مطوياتٌ بيمينه). و فى تعليقه المحقق السبزوارى على قوله: «يطالع دفعه جميع ما فى هذا الكتاب»: «كما هو مأثورٌ عن أمير المؤمنين و مولى الموحدين على عليه السلام و هذا كما قال الحكماء: إنّ الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إلى المبادئ العالیه كالآن و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إليها كالنقطه و إنّ المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و قد مثلوا لذلك بأمر ممتدّ كحبل أو خشب مختلف الأجزاء فى اللون يمر فى محاذاه نمله أو نحوها مما يضيق حدفته عن الإحاطه بجميع ذلك الإمتداد فيكون تلك الألوان المختلفه متعاقبه فى الحضور لديها تظهر لها شيئاً فشيئاً لضيق نظرها و متساويه فى الحضور لديك تراها كلها دفعه واحده لإحاطه نظرك و سعه حدقتك».

فما أفاده مبدن على التزامه بالقاعده العقلية و حلّ الإشكال بجعل الشرطيه فى الوعاء الذى فوق الزمان.

ص: ٢١٨

(١)

أولاً: أنّ الخطابات الشرعية ملقاه إلى العرف و العرف لا يفهم الوجود الدهرى بل هو يرى الزمان و الزمانيات فالأمر الموجود فى الزمان المتأخر هو المؤثر عند العرف العام على ما استظهره من الخطابات الشرعية.

ثانياً: أنّ الشرط لابد أن يكون مقدوراً للمكلف و المكلف قادر على إيجاد الشرط فى الزمان أما وجوده الدهرى فهو خارج عن تحت قدره المكلف فلا يمكن أخذه شرطاً للتكليف.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الخطابات الشرعية أُلقيت لبيان وظائف المكلفين و لا ريب فى أنّ وظيفه المكلف مثلاً أداء العمل فى الزمان المتأخر عن المشروط أما كون الشرط هو نفس هذا العمل بوجوده الزمانى أو لحاظه و وجوده العلمى أو وجوده الدهرى فهو خارج عن نطاق الخطابات بل هو مرتبط بملاكات الأحكام.

ثانياً: أنّ العمل الزمانى له صورته مثاليه و صورته ملكوتيه و صورته جبروتيه فوق عالم التقدر و التعلق به، فما يصدر عن المكلف الموجود فى عالم الطبيعه ليس عملاً زمانياً صرفاً بل الصورة الملكوتيه أيضاً صادرة عن المكلف و إنّما الفرق هو فى إدراك هذه الصور فمن انغمر فى هذه النشأه الدنيويه لا يرى الصورة الملكوتيه لعمله إلّا إذا خرجت عنها كما قال تعالى: (وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى) (٢).

ص: ٢١٩

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٧٥-٢٧٦.

٢- النازعات: ٣٦.

نعم ما أفاده السيد المجدد الشيرازي (قدس سره) و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات، إلا أن صرف احتمال ذلك يوجب حل الإشكال.

الرابعه: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

((١))

و الكلام فيها في صورتين:

الصوره الأولى: شرائط الحكم

اشاره

أمّا شرائط الحكم فمحصّلة الكلام فيها هو أنّ الشرط في الحقيقة تصور الشيء و وجوده الذهني فإنّ ما هو دخيل في تحقّق المشروط لحاظ الشرط.

التحقيق حول نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

أمّا ما أفاده في شرط الحكم فقد قرّبوه بوجوه ثلاثه:

التقريب الأوّل:

اشاره

إنّ الحكم أمر نفساني فإنّه الاعتبار القائم بالإرادة النفسانيه (إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) يقول بأنّ الحكم هو ذاك الاعتبار و المحقّق العراقي (قدس سره) يقول: هو الإرادة النفسانيه المذكوره)

و بمقتضى لزوم السنخيه بين العله و المعلول فلا بدّ أن تكون مبادئ الحكم (من المقتضى و الشرط و عدم المانع) أيضاً أموراً نفسانيه و ليس ذلك إلا لحاظ الشرط لأنّ الشرط بوجوده الخارجي ليس أمراً نفسانياً فيرتفع إشكال الشرط المتأخر بأنّ الشرط

ليس متأخراً بل هو مقارن للمشروط.

ص: ٢٢٠

١- كفايه الأصول، ص ٩٣.

فلو تمّ هذا التقريب يكون برهاناً عقلياً على أنّ شرط الحكم لا بدّ أن يكون وجوداً ذهنياً.

الإيراد عليه:

إنّ السنخيه بين العله و المعلول لا تنحصر في الوجودات النفسانيه، بل الوجود سنخ واحد و حقيقه واحده و على هذا لا مانع من شرطيه الوجود الخارجى لما هو من سنخ الوجودات النفسانيه بل الحكم من الموجودات الاعتباريه و الإراده التى هى من مبادئ الحكم وجود نفسانى و شرطها إمّا وجود خارجى و إمّا وجود نفسانى و إمّا وجود اعتبارى و كلها من سنخ واحد.

التقريب الثانى:

اشاره

إنّ العلم هو المؤثر فى الإراده لا- المعلوم الخارجى، فإنّ العطش بوجوده الخارجى لا-يوجب إرادته شرب الماء إلّا إذا علم به، فالصوره العلميه هى المؤثر فى إرادته الشىء، و هكذا يقال: المؤثر فى الملكيه هو العلم بالإجازة لا الإجازة الخارجيه، فالشرط هو الصوره العلميه و هى مقارنه للمشروط.

و حاصل التقريب الثانى أنّ المؤثر فى الإراده و التحريك نحو الشىء هو العلم و الوجود اللحاظى فلا بدّ أن يكون الشرط وجوداً علمياً.

الإيراد عليه:

إنّ العلم و إن كان كذلك من حيث إنّه شرط التنجّز و لكن الحكم الفعلى قبل وصوله بالعلم موجود فالصوره العلميه للشرط توجب وصول الحكم إلى المكلف و تنجّزه و أمّا الحكم فهو قبل وصوله إلى المكلف يكون فعلياً من جهه تعلقه بالمكلف الجاهل فإنّ وجوب الصوم بالنسبه إلى الجاهل بوجوب صوم

شهر رمضان المبارك أو الجاهل بحلول الشهر فعلى و لذا يحكم بقضاء صومه إن مات في حال جهله نعم إن شرط التنجز قد يكون شرطاً للفعليه و أخرى لا يكون كذلك و لكن هذا لا يرتبط بما نحن فيه.

فلا مانع حينئذ من أن يكون شرط فعليه الحكم وجوداً خارجياً.

التقريب الثالث:

إشاره

إنّ الحكم يتفاوت حاله عن سائر الموجودات من حيث العلل الأربع، فإنّ الموجودات الخارجيه تحتاج إلى العلل الأربع من العله الفاعليه و الغائيه و الصوريه و الماديه و لكن الحكم يتحقّق بمجرد العله الفاعليه و العله الغائيه متصوره عند الحكم مؤثره بهذا التصور.

و حاصل التقريب الثالث أنّ العله الغائيه بوجودها العلمى يؤثر في التحريك نحو الشيء.

الإيراد عليه:

إنّ الكلام هنا في شرط الحكم لا في العله الغائيه لحكم وجوب الصلاه، فلا مانع من أن يكون فعليه الحكم متوقّفه على وجود أمر خارجى من جهه توقّف المصلحه الملزمه التى هى في متعلّق الحكم على تحقّق هذا الأمر الخارجى و لذا يجعل الشارع إنشاء الحكم و فعليته متوقّفاً على هذا الأمر بوجوده الخارجى.

ثمّ إنّ بطلان التقريبات الثلاثه المذكوره لا ينافى إمكان إرجاع الشرط المتأخر إلى الصوره العلميه بنحو الشرط المقارن (فإنّ الشرط قد يكون وجوداً خارجياً و أخرى وجوداً علمياً و ثالثه وجوداً دهرياً كما أفاده المحقّق السيد المجدّد الشيرازى (قدس سره) على حسب اعتبار الشارع).

إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

يتوقف بيان الإشكال بالنسبه إلى شرائط الحكم على مقدمتين:

المقدمه الأولى: إنّ العنوان المأخوذ في موضوع القضيّه الخارجيه حيثه تعليليه و الموضوع الحقيقي هو معنونه و أمّا العنوان المأخوذ في موضوع القضيّه الحقيقيه حيثه تقييده و نتيجه ذلك هي أنّ إنشاء الحكم في القضيّه الخارجيه متحد مع الفعلية و لكن الإنشاء في القضيّه الحقيقيه مقدّم على الفعلية.

المقدمه الثانيه: إنّ

مراتب الحكم عند صاحب الكفايه (قدس سره) أربع و هي: الملاك و الإنشاء و الفعلية و التنجز و أمّا المحقق النائيني (قدس سره) فيقول بخروج الملاك عن مراتب الحكم لأنّ الملاك علّه للحكم و أيضاً يقول بخروج مرحله التنجز لأنّ التنجز هو حكم العقل باستحقاق العقاب.

و حينئذ نقول: إنّ الشرط في القضيّه الخارجيه ينحصر في شرط الجعل و الإنشاء لاتحاد مرحلتى الإنشاء و الفعلية فيها، و لكن الشرط في القضيّه الحقيقيه إمّا شرط للجعل و إمّا شرط للمجوعول الذي هو الحكم الفعلي.

و شرط مرحله الفعلية هو الوجود الخارجى للموضوع المتصور بقيوده أمّا شرط مرحله الإنشاء فهو لحاظ ذلك في عالم الاعتبار.

و البحث هنا في شرائط الحكم في مرحله الفعلية لا شرائط إنشاء الحكم فما قال من أنّ الشرط هو لحاظ الأمر المتأخر لا يجدى بالنسبه إلى شرائط فعلية الحكم.

يلاحظ على إشكال المحقق النائيني (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):

أولاً: إنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه بتمام قيوده و شرائطه و

لكن يمكن أن يكون شرط الحكم هو العلم من حيث إنه كيف نفساني فإن العلم بتحقق أمر في المستقبل فعلى و إن كان المعلوم بالعرض معدوماً فعلاً و على هذا يقول صاحب الكفاية (قدس سره): اللحاظ شرط في الحكم و فعلية الحكم تتوقف على فعلية اللحاظ لا فعلية الملحوظ بالعرض.

ثانياً: (١١) لا دليل على تقارن فعلية الحكم و فعلية شرطه، لأن الحكم أمر اعتبارى و لا واقع له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فإذا كان أمره بيد الشارع وضعاً و رفعاً و سعةً و ضيقاً كان له جعله بأى شكل و نحو أراد، لأن المجعول فى القضايا الحقيقية حصّه خاصّه من الحكم و هى الحصّه المقيده بقيد فرض وجوده فى الخارج و من الطبيعى أنّ هذا القيد يختلف؛

فمرّه يكون قيداً لها بوجوده المتأخر مثل أن يأمر المولى بإكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً فإن المجعول فيه هو حصّه خاصّه من الوجوب و هو الحصّه المقيده بمجىء عمرو غداً فإذا تحقّق القيد فى ظرفه كشف عن ثبوتها فى موطنها و إلا كشف عن عدم ثبوتها فيه؛

و مرّه ثانيه يكون قيداً لها بوجوده المتقدّم كما لو أمر بإكرام زيد غداً بشرط مجىء عمرو هذا اليوم و مره ثالثه بوجوده المقارن.

و مثال الشرط المتأخر فى العرفيات: الحمامات المتعارفه فى زماننا هذا فإن المالك يرضى فى نفسه رضىً فعلياً بدخول الأفراد فيها بشرط أداء الأجره، فالرضا فعلى و الشرط متأخر.

ص: ٢٢٤

إشارة

أما شرائط المأمور به: فإن معنى كون شيء شرطاً للمأمور به هو أنّ المأمور به يكون بالإضافة إلى هذا الشرط حسناً فيكون حينئذ متعلقاً للأمر، فما لم تحصل الإضافة ليس حسناً.

توضيح ذلك: هو أنّ الشيء إيجاباً تاماً للحسن والقبح مثل العدل والظلم وإما مقتضى له مثل الصدق والكذب وإما هو لاقتضاء بالنسبة إليهما بل يتصف بهما بالوجوه والاعتبارات مثل الضرب فإنه حسن للتأديب وقبيح للتفريح وأمثاله، لأنّ الضرب بالاعتبار الأول يكون مصداقاً للعدل وبالاعتبار الثاني يكون مصداقاً للظلم.

ثم إنّ الإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم فيكون الشيء (مثل الضرب) بالإضافة إلى المتقدم أو المتأخر حسناً أو قبيحاً و هنا لا بدّ من التفريق بين الإضافة و طرفها، فإنّ ما هو موجب للاتصاف بالحسن والقبح هو الإضافة فمتى تحققت الإضافة يتصف الشيء بالحسن والقبح وإن كان طرف الإضافة متقدماً أو متأخراً.

فالشرط في الحقيقة هو الإضافة و أما المتقدم والمتأخر فيطلق عليه الشرط تسامحاً من جهة أنّه لولا حصول المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة.

إشكالان بالنسبة إلى شرائط المأمور به:

الإشكال الأول: من المحقق النائيني (قدس سره)

إشارة

التحقيق هو خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع، بدهاه أنّ شرطيه شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى أخذه قيداً في المأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق

أو مقارن يجوز تقييده بأمر لاحق كتقييد صوم المستحاضه بالاعتسال في الليله اللاحقه إذا اغتسلت بعد الليل فهل هذا الغسل يؤثر في رفع الحدث إلى طلوع الفجر و كذلك الغسل بعد الفجر يؤثر في رفع الحدث إلى الزوال و كذا الغسل بعد الزوال يؤثر في رفعه إلى الغروب أو إنّ كلّ غسل يؤثر في رفع الحدث السابق عليه، فالغسل في الليل يرفع الحدث من الزوال إلى الليل؟

و الأول هو مختار المشهور و لذا أفتوا بأنّها لو تركت الاعتسال في الليل بطل صومها في الغد لطلوع الفجر عليها و هي غير طاهره.

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و من ثم وقع الإشكال في إمكان تأثير الغسل اللاحق في رفع الحدث السابق.

و مع قطع النظر عن هذه الجبهه لاينبغي الإشكال في جواز تأخر شرط المأمور به عن مشروطه، إذ لايزيد الشرط بالمعنى المزبور على الجزء الدخيل في المأمور به تقييداً و قيداً، فكما لا إشكال في إمكان تأخر الأجزاء بعضها عن بعض لاينبغي الإشكال في جواز تأخر الشروط عن المشروط بها أيضاً. (١)

جوابان من المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

أولاً بالنقض: إنّ هذا مناقض لما أفاده (قدس سره) من الفرق بين المقدمات الداخليه بالمعنى الأخصّ و المقدمات الخارجيّه بالمعنى الأعمّ حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع دون الثانيه و لكن هنا يقول بأنّ الشرائط الخارجيّه بحكم المقدمات الداخليه.

ص: ٢٢٦

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٢٢.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ١٢٨-١٢٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٠٧-٣٠٨.

ثانياً بالحلّ: إنّ الشرائط بأجمعها خارجه عن المأمور به و الداخلة فيه إنّما هو تقيده بها فإذن كيف يعقل أن تكون متعلّقه للأمر النفسى كالأجزاء.

و على هذا يكون قياس شرائط المأموره بالأجزاء الداخليه قياساً مع الفارق فإنّ الأجزاء يجوز تقديم بعضها على بعض و هذا فى المركّب التدريجى و لكن الشرط و المشروط فلا.

الإشكال الثانى: من بعض الأساطين (حفظه الله)

إشاره

(١)

إنّ الإضافه أمر واقعى و المتضايفان متكافئان قوّه و فعلاً- و لا يعقل وجود الإضافه و المضاف فى وقت مع أنّ الطرف الآخر للإضافه لم يوجد.

و بعبارة أخرى: إنّ تحقّق الإضافه بلا تحقّق طرفها محال، فإنّ المفاهيم التى هى ذات إضافه لا توجد إلّا مع تحقّق طرف الإضافه فضلاً عن نفس الإضافه، فإنّ تحقّقها بدون تحقّق طرفها خلف، لأنّ الكلام فى الإضافه المقوليه لا الإضافه الإشراقية).

نقض على هذا الإشكال:

انتقض على هذا البيان بأنّ بعض المفاهيم يضاف إلى الزمان السابق أو اللاحق مع أنّ الزمان أمر متصرم و الزمان السابق أو اللاحق غير موجود فى الحال، مثلاً يقال اليوم الماضى و اليوم المستقبل مع أنّ طرف الإضافه منعدم.

جواب عن هذا النقض:

(٢)

أجاب عنه الشيخ الرئيس (قدس سره) بأنّ الإضافه هنا ذهنيه و يمكن اجتماع الأزمنه

ص: ٢٢٧

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٨٤.

٢- الشفاء، ج ١، ص ١٤٨.

السابقه و اللاحقه فى ظرف الذهن و وعائه.

(بل الإضافه اعتباريه لأنها تقوم بطرفيها و إذا كان طرفها أمراً إعتبارياً فهو أيضاً كذلك).

و لذا لا نلتزم بما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى شرط الحكم (بل له أن يقول بشرطيه الصوره العلميه على وزان ما أفاده فى شرط الحكم) و لكنّه يكفى فى بيان عدم استحاله ما يوهّم أنّه شرط متأخر إمكان إرجاعه إلى شرطيه الصوره العلميه.

ملخص الكلام:

هذا كلّ بناءً على الاعتقاد بتحفظ قاعده العليه و المعلوليه كما عليه الشيخ الأنصارى و السيد المجدّد الشيرازى و صاحب الكفايه و المحقق النائينى (قدس سره) و لذا حاولوا توجيه الشرط المتأخر.

أمّا بعض الأعلام مثل صاحب الجواهر و المحقق النراقى و المحقق الاصفهانى و المحقق الخوئى (قدس سره) يرون توسعه عالم الاعتبار.

فمنهم من قال بالتحفظ للقاعده العقلية من جهه أنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية شرطه و لكن لم يلتزم بلزوم تقارنهما مثل المحقق النراقى و المحقق الخوئى (قدس سره) و منهم من لم يلتزم بأصل القاعده العقلية و قال بتوسعه عالم الاعتبار و أنّه بيد المعتبر^(١) و لا يمكن الإشكال بالاستحاله لأنّ فى عالم الاعتبار يجتمع

ص: ٢٢٨

١- ممن لم يلتزم بالقاعده فى ما نحن فيه العلامه الطباطبائى و المحقق السيستانى: قال الأوّل فى حاشيه الكفايه، ج ١، ص ١٠٧: «و الحقّ أن يقال: إنّ البرهان إنّما قام على استحاله توقف الموجود على المعدوم فى الأمور الحقيقيه و أمّا الأمور الإعتباريه كما هو محل الكلام فلا لما عرفت مرارا أنّ صحّتها إنّما يتوقف على ترتب الآثار فلا موجب لهذه التعسفات إلّا الخلط بين الحقائق و الإعتباريات فالصواب فى الجواب أن يقال: إنّ شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الإعتبار لا بحسب وعاء الخارج و كذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض أو يعنون به من العنوان فى ظرف الإعتبار هذا و كأنّه الذى يرومه المصنف (ره) فى كلامه و إن لم يف به بيانه». و قال الثانى فى الزايف فى علم الأصول، ص ٦١: «الجانب الثالث: نتائج التأثر الفلسفى: من أهمّ نتائج تأثر الأصول بالفلسفه وقوع الخلط بين القوانين التكوينية و الإعتباريه و أمثلتنا على ذلك كثيره، منها القول بامتناع الشرط المتأخر لاستحاله تقدم المعلول على علته زمانا مع أنّ الشرط المتأخر من الإعتباريات لا من التكوينيات».

المتضادان و النقيضان و إذا قلنا بعدم استحاله اجتماع النقيضين فلا وجه لاستحاله شىء في هذا الوعاء لأن جميع المحالات ترجع إلى استحاله اجتماع النقيضين.

فلا مانع من اعتبار شرطيه أمر متأخر لتحقق أمر اعتبارى كما أنه لا مانع من اعتبارات متناقضه مثل اعتبار ملكيه زيد لهذا الدار من يوم الخميس إلى يوم الجمعة ثم اعتبار عدم ملكيته في خصوص هذا الظرف(١).

ص: ٢٢٩

١- أمّا نظريه المحقق العراقى فى المسأله ففى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٢٨٥: «الذى يقتضيه التحقيق فى حل الإعضال الوارد على الشرائط المتأخره سواء فى شرائط التكليف أو شرائط الواجب و المأمور به هو ما ذكرنا من إخراج الشرائط طراً عن كونها معطيات الوجود و مؤثرات و جعلها طرفاً للإضافات و التقييدات و المصير إلى كون دخلها من قبيل منشأ الإعتبار فى الأمر الإعتبارى، فإنه على ما ذكرنا يندفع الإشكال المزبور من رأسه فيما ورد من الأدله المقتضيه لشرطيه الأمر المتأخر للتكليف أو الواجب و المأمور به، فأمكن الأخذ حينئذ بظاهرها من الإناطه بالأمر المتأخر من دون احتياج إلى صرف تلك الأدله عن ظاهرها ... هذا كله فى شرائط التكليف و الواجب و لقد عرفت بأن تصوير شرط المتأخر فيها بمكان من الإمكان و أمّا الأحكام الوضعيه فهى باعتبار كونها من الإعتبارات الجعليه يكون أمر تصوير الشرط المتأخر فيها أوضح مما فى باب التكاليف».

الأمر الثاني: فى تقسيم الوجوب إلى المطلق و المشروط

إشاره

(فيه مقدمه و ناحيتان)

الناحيه الأولى: القيود المأخوذه فى الأدله ترجع إلى الهياه أو الماده؟

الناحيه الثانيه: إذا تردد أمر القيد بين الرجوع إلى الماده أو الهياه فما مقتضى الأصل؟

ص: ٢٣١

و فيها مطالب ثلاثه:

المطلب الأول: تعريف المطلق والمشروط

إنّهم قد ذكروا لهما تعريفات كثيره (١) و أطالوا الكلام فى ذلك و لكنّها تعريفات لفظيه و ليست بالحدّ و الرسم، و الظاهر هو أنّه ليس للأصوليين اصطلاح خاصّ فى هذا البحث بل إنّهم أرادوا المعنى اللغوى، كما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) و جمع من الأعلام.

ص: ٢٣٣

١- قال فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٢٢٤ و (ط.ق): ص ٤٣: «فمن جمله التقسيمات للواجب تقسيمه إلى المطلق و المشروط فالأول على ما عرّفه به عميد الدين فى شرح التهذيب هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعبره فى التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا و عرّفه التفتازانى و المحقق الشريف بأنّه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و المشروط بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و زاد بعضهم قيد الحيثيه فى الحدّين».

٢- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ٩٥.

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) قال: إنَّ هذه التعريفات تعاريف لفظيه لشرح الاسم و اتبع في ذلك تعبير الحكيم السبزواري (قدس سره) و استشكل هذا القول المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه (1) بأنَّ التعريف اللفظي هو ما يقابل شرح الاسم، فإنَّ السؤال عن الماهيه قد يكون قبل العلم بوجوده (أى قبل السؤال عن الهليه البسيطه) فالسؤال عن حدّ الماهيه أو رسمها حينئذ يسمّى بما الشارحه و الجواب عنه هو شرح الاسم و قد يكون بعد العلم بوجوده (أى بعد السؤال عن الهليه البسيطه) فالسؤال عن حدّ الماهيه أو رسمها يسمّى بما الحقيقه و الجواب عنه هو شرح الحقيقه لأنَّ الحقيقه هى الماهيه الموجوده.

و لذا قال: المعروف عندهم أنّ الحدود قبل الهليات البسيطه حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقه. (كما صرح به الشيخ الرئيس و المحقّق الطوسي (قدس سرهما).

نعم إنَّ شرح الاسم قد يساوق التعريف اللفظي و لكن شرح الاسم المرادف لمطلب ما الشارحه لا يساوق التعريف اللفظي.

ص: ٢٣٤

المطلب الثاني: هل هذا التقسيم من تقسيمات الوجوب أو الواجب؟

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

((١)):

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) جعل هذا التقسيم من تقسيمات الواجب و لا يمكن المساعدة عليه كما صرَّح به المحقِّق الخوئي (قدس سره) ((٢)) و بعض الأساطين (حفظه الله) ((٣)).

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين عليها:

إنَّ التقسيم المذكور بناء على مبنى الشيخ الأنصارى (قدس سره) هو من تقسيمات الواجب و لكن على مبنى صاحب الكفايه (قدس سره) و جمع من الأعلام لا بدَّ من عدّه من تقسيمات الوجوب و سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى فى خلال البحث (و قد صرح صاحب الكفايه (قدس سره) ((٤)) بأنَّ نفس الوجوب فى الواجب المشروط مشروط بالشرط).

ص: ٢٣٥

-
- ١- [١] كفايه الاصول (ط. آل البيت)، ص ٩٤: الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط.
 - ٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ١٤١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣١٩.
 - ٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٢٩٩.
 - ٤- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ٩٥.

المطلب الثالث:

إنّ وصفى الإطلاق و التقييد أمران إضافيان لاحقيان كما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) و إنّ فجميع الواجبات مشروطه بالشرائط العامه للتكليف من البلوغ و العقل فالمراد هو أنّ الشىء الواحد قد يكون مشروطاً بشىء و أخرى يكون مطلقاً بالنسبه إليه.

ص: ٢٣٦

الناحية الأولى: القيود المأخوذة في الأدلة ترجع إلى الهياه أو الماده؟

اشاره

و فيها موضعان:

قد اختلف الأعلام في القيود المأخوذة في الأدله على نحو الشرطيه هل ترجع إلى الهياه فيكون الوجوب مقيداً و مشروطاً أو ترجع إلى الماده فيكون الوجوب مطلقاً والواجب مشروطاً.

الموضع الأول: في ذكر الأقوال

اشاره

و المهم هنا ثلاثه من الأقوال:

القول الأول:

إنّ المعروف بينهم (كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) و من تبعه) هو أنّ القيد يرجع إلى الهياه.

القول الثاني:

إنّ الشيخ الأنصاري (قدس سره) يقول برجوع القيد إلى الماده (على ما نسب إليه في

ص: ٢٣٧

مطرح الأنظار(١)) و المحقق النائيني (قدس سره) نقل عن أستاذه عن الميرزا الشيرازي (قدس سره) عدم صحه الانتساب المذكور(٢))

القول الثالث:

إن المحقق النائيني (قدس سره) يقول بتقييد الماده المنتسبه بمعنى رجوع القيد إلى اتصاف الماده بالوجوب(٣).

ص: ٢٣٨

١- مطرح الانظار (ط.ق)، ص ٤٨ و (ط.ج)، ج ١، ص ٢٤٥.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٤.

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٤، طبع مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه). و في المسأله قول رابع هو للمحقق العراقي قال في نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣١٦: «و حينئذ فعلى التحقيق بعد ما أمكن كل من المعلق و المشروط ثبوتا و إثباتا أيضا برجوع القيد الواقع في القضية إلى الهياه تاره و الماده أخرى فلا جرم يكون المتبع في استفاده أنه من أى القبيل هو لسان الدليل، و في مثله يفرق بين مثل قوله: إن جاءك زيد فأكرمه أو يجب إكرامه أو قوله: أكرم زيدا إن جاءك الظاهر في إناطه الوجوب بمادته بالمجى ء و بين قوله: أكرم زيدا الجائى بنحو القضية الوصفيه الظاهر في إطلاق الوجوب و في كون الموضوع هو الذات المتقيده و المتصفه بالوصف العوانى في قبال القضايا الشرطيه الظاهره في أنّ تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضاً».

اشاره

مقتضى القواعد الأدبيه و المتفاهم العرفى هو أن الشرط و القيد يرجع إلى الهيا كما هو ظاهر القضية الشرطيه لأن الظاهر من مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو أن طلب الإكرام و إيجابه مترتب على تحقق مجيء زيد.

و اعترف الشيخ الأنصارى (قدس سره) بهذا الظهور و لم ينكره إلا أنه قد أُقيمت وجوه على عدم إمكان رجوع القيد و الشرط إلى الهيا كما أنه استدلل على رجوع القيد إلى الماده.

الوجه التي استدلوها بها على عدم إمكان رجوع الشرط إلى الهيا:

الوجه الأول:

اشاره

إن مفاد الهيا هو المعنى الحرفى و هو جزئى لا كلى و الوضع فى الحروف و الهيئات عام و الموضوع له خاص، و حيث لم يكن كلياً لا يتصور فيه الإطلاق و كل ما لا يقبل الإطلاق لا يقبل التقييد أيضاً لأنهما من قبيل الملكه و العدم، بل المعنى الحرفى لا يقبل التقييد لجزئيته (فلو لم نقل بأن الإطلاق و التقييد من قبيل الملكه و العدم لا يمكن تقييده أيضاً). فإن الشىء الجزئى لا يتصور فيه سعه حتى يكون مطلقاً فيمكن تقييده.

أجوبه أربعة عن هذا الوجه:

الجواب الأول: ما عن المحقق الخراسانى (قدس سره)

اشاره

إن مفاد الهيئات كما حققه المحقق الخراسانى (قدس سره) ليس من المعانى الحرفيه بل

هو من المعاني الاسميّة و الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحرف عام و الخصوصيه من قبل الاستعمال و هو لحاظ الآليه.

فعلى هذا يكون الطلب المستفاد من الهيئه مطلقاً و قابلاً لأن يقيد. (١)

الإشكال عليه:

قد تقدّم بطلان هذا المبني في مبحث المعاني الحرفيه.

الجواب الثاني: ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) أيضاً

اشاره

لو سلّمنا جزئيه المعنى الحرفي فإنّ ذلك يمنع من التقييد بمعنى كونه مطلقاً ثمّ تقييده أمّا إذا أنشئ مقيداً من أوّل الأمر من دون أن يكون مطلقاً (لأنّ إطلاقه عند القائل بالجزئيه محال) فلا إشكال فيه.

الإشكال عليه:

لا- فرق بين الصورتين بل نتصوّر إطلاق المعنى الحرفي و تقييده و إن كان جزئياً و سيجيء بيان ذلك ذيل كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره) .

الجواب الثالث: ما عن المحقق العراقي (قدس سره)

اشاره

إنّ المحقق العراقي (قدس سره) و إن كان يختلف مبناه عن ما هو عليه المحقق الخراساني (قدس سره) و لكنّه أيضاً يقول بعموم الموضوع له في الحروف لأنّ المعاني الحرفيه عنده من الأعراض النسييه و الموضوع له فيها الحثيه السنخيه المحفوظه في ضمن أنحاء النسب الشخصيه من الابتدائيه و الانتهايه و الظرفيه (٢).

ص: ٢٤٠

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ٩٧.

٢- مقالات الأصول، ج ١، ص ٩٢.

فاليئات و الحروف عنده تقبل الإطلاق و التقييد.

الإشكال عليه:

قد تقدم بطلان مبناه فى البحث عن المعانى الحرفيه.

إيراد المحقق النائنى (قدس سره) على هذه الأجوبه:

((١))

ما أُجيب به عن ذلك من أنّ المعانى الحرفيه معان كليه لا-جزئيه فهى قابله للتقييد و الإطلاق فهو غير صحيح، لأنّ المانع عن الإطلاق و التقييد ليس الجزئيه كما توهمه المجيب بل المانع هو كون المعنى ملحوظاً آلياً و هذا لا يرتفع بكون المعنى كلياً.

ملاحظتنا عليه:

ما أفاده مبتنٍ على إشكال آخر فى رجوع الشرط إلى الهياهُ و سيجىء تحقيقه إن شاء الله تعالى. ((٢))

الجواب الرابع: ما عن المحقق الإصفهانى (قدس سره)

اشاره

((٣))

إنّ المعانى الحرفيه و معانى الهيات ليست جزئيه ذهنيه و لا عينيه بل جزئيتها و خصوصيتها بتقومها بطرفيها ولذا قلنا: إنّ الوضع فيها عام و الموضوع له خاص كما أنّها غير كليه بمعنى صدقها على كثيرين لأنّها لا جامع ذاتى لها حتى

ص: ٢٤١

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٥.

٢- و هذا الإشكال هو الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه لعدم رجوع الشرط إلى الهياهُ.

٣- نهايه الدارويه، ج ٢، ص ٥٩.

يصدق على أفرادها، بل كليتها بمعنى قبولها للوجودات لأنَّ القدر المسلّم من خصوصيتها هي الخصوصيه الناشئه من التقوم بطرفيها فقط.

أمّا تقييد المعانى الحرفيه و الهيئات فلا مانع منه، بمعنى أنّ البعث الملحوظ نسبته بين أطرافه من الباعث و المبعوث و المبعوث إليه ربما يكون مطلقاً و أخرى يكون مخصّصاً و مشروطاً من جهة الشرط الذي علّق عليه.

و لم يكن جامع ذاتي بين النسبه المطلقه (غير المتخصصه) و النسبه المتخصّصه المشروطه، لأنّ النسبه ليست لها ماهيه بل لها ذات تعلقيه و وجود ربطى تعلّقى و وجودها ليس محمولياً حتى تنتزع عنه الماهيه، لأنّ الماهيه هي ما يقال في جواب ما هو، فلا بدّ أن يكون لها وجود محمولي حتّى تكون مقوله في جواب ما هو و الوجود الربطى هو في قبال الوجود المحمولي.

فتخصّص أن الإطلاق و التقييد في المعانى الحرفيه ليسا بمعنى سعه المفهوم و تضييقه حتّى يستشكل عليه بعدم إمكان سعه مفهومه و تضييقه، بل الإطلاق بمعنى عدم تعليق الفرد الموجود على شيء و تعليق الطلب ليس من شؤونه حتّى يكون موجبا لتضييق دائره مفهومه، فالتقييد بمعنى تعليقه على أمر مقدّر الوجود.

إيراد بعض الأساطين على المحقّق الإصفهاني (قدس سره)

:(١١):

إنّ التعليق في الشيء لا يعقل إلّا إذا كان للشيء فردان و حصّتان مثل البيع فإنّه مطلق و له فردان: البيع المنجز و البيع المعلق و على هذا يكون فرض التعليق في المعنى الحرفي ملازماً لإطلاقه بالنسبه إلى صورتى التنجيز و التعليق فما أفاده لا يجدى في دفع إشكال الشيخ (قدس سره).

ص: ٢٤٢

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٠٥.

قد تقدّم أنّ الإطلاق الذي لا يقبله المعنى الحرفي هو الإطلاق الذي بمعنى سعه مفهومه بحيث يشمل صورتين في آن واحد كما هو في موارد الإطلاق الشمولي، أمّا الإطلاق الذي لا يشمل صورتين كما في موارد الإطلاق البدلي فلا مانع من تصويره في المعنى الحرفي، فإنّ المعنى الحرفي إمّا منجز من حيث عدم ترتبه على الشرط و إمّا معلق على تحقق الشرط.

الوجه الثاني لعدم إمكان رجوع الشرط إلى الهياه:

اشاره

و هذا الوجه هو ما اعتمد عليه المحقق النائيني (قدس سره) (١) فقال برجوع الشرط إلى الماده المنتسبه و استدلل على عدم إمكان رجوعه إلى الهياه بأنّ التحقيق هو أنّ النسبه مدلوله للهياه فهي ملحوظه آله و معنى حرفياً و الإطلاق و التقييد من شؤون المفاهيم الاسميه الاستقلاليه.

جوابان عن الوجه الثاني:

الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٢)

إنّ الإطلاق و التقييد يتقومان باللاحظ، أمّا كونهما استقلالياً فلا- بل تابع لما اعتبرا فيه فإن كان استقلالياً فالإطلاق و التقييد كذلك و إن كان آلياً فهما كذلك.

ص: ٢٤٣

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩٤.

٢- تعليقه نهايه الدارويه، ج ٢، ص ٩١.

(إنّ الآلى بذاته آلى فى جميع وجوداته و بتمام اعتباراته).

الثانى: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)

(١)

أولاً: ربما يكون المعنى الحرفى مورد الالتفات و التوجّه استقلالاً و ذلك كما إذا علمنا بورود زيد مثلاً فى بلد و نعلم أنّه سكن فى مكان و لكن لانعلم المكان بخصوصه، فنسأل عن تلك الخصوصيه التى هى معنى الحرف فالمعنى الحرفى هو الملحوظ استقلالاً.

ثانياً: على تقدير تسليم لزوم ملاحظه المعنى الحرفى باللحاظ الآلى فإنّ طرو التقييد حين لحاظ المعنى الحرفى باللحاظ الآلى ممنوع و لكن إذا قيد المعنى أولاً بقيد، ثم لوحظ المقيد آلياً فلا محذور فيه أبداً، و عليه فلا مانع من ورود اللحاظ الآلى على الطلب المقيد فى رتبه سابقه عليه.

بلا حظ عليه بالنسبه إلى جوابه الأول:

إنّ ذلك مبتن على مختاره فى المعنى الحرفى و لكن على ما تقدّم من أنّ المعنى الحرفى تعلّقى ذاتاً و وجوداً (و ليس للنسبه الحقيقيه وجود نفسى محمولى لا- عيناً و لا ذهنياً بل وجودها عين وجود طرفيها ذهنياً و عيناً فإنّ فعليتها بالعرض يتبع فعليه الطرفين بالذات، فلذا تكون كالآله لوقوع طرفيها موقع الظرفيه و المظروفيه و أمثالهما) فلا يمكن لحاظه استقلالاً، فما أفاده فى الجواب الأول مبناى و لا يمكن لنا الالتزام به أمّا الجواب الثانى فهو ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى الجواب الثانى عن الشيخ (قدس سره) بعينه و مضى الكلام عنه.

ص: ٢٤٤

اشاره

((١))

تقريره على ما في المحاضرات: ((٢))

إن رجوع القيد إلى مفاد الهياه بما أنه مستلزم لتفكيك الإنشاء عن المنشأ و الإيجاب عن الوجوب الذي هو مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود فهو غير معقول، بداهه أنه لا فرق في استحاله التفكيك بين الإيجاد و الوجود في التشريع و التكوين، و على الجملة إيجاب المولى و وجوبه إنما يتحققان بنفس إنشائه فلا فرق بينهما إلّا بالاعتبار فبملاحظه فاعله إيجاب و بملاحظه قابله و وجوب، فلو رجع القيد إلى الهياه لزم تحقق الإيجاب دون الوجوب و مرده إلى تخلف الوجود عن الإيجاد و هو مستحيل.

فالتتيجه تعين رجوع القيد إلى الماده بعد استحاله رجوعه إلى الهياه.

أجوبه أربعه عن الوجه الثالث:

الجواب الأول: ما عن صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

إن المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصول الشرط فلا بد أن لا يكون قبل حصول الشرط طلب و بعث.

و إن كان الطلب حاصلًا قبل حصول الشرط لتخلف المنشأ عن الإنشاء، حيث فرضنا كون المنشأ هو الطلب المشروط، فحصوله قبل شرطه يوجب تخلف المنشأ عن الإنشاء.

ص: ٢٤٥

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ٩٧.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ١٤٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٢٢.

و تعليق المنشأ لا يوجب تعليق الإنشاء كما لا يوجب تعليق المخبر به تعليقاً في الإخبار.

إيرادان على الجواب الأول:

الإيراد الأول:

قد أورد عليه السيد الخوئي (قدس سره) (١) بأنه مصادرته إلى المطلوب كما أوردوا عليه ببطلان قياس باب الإنشاء و الإخبار.

الإيراد الثاني:

قال بعض الأساطين (٢): أنّ النسبه بين الإنشاء و المنشأ هي نسبه الإيجاب و الوجوب و نسبه الإيجاد و الوجود بخلاف باب الإخبار فإنّ النسبه بين المخبر و المخبر، نسبه الحاكي و المحكي و تفكيك الإيجاد و الوجود غير معقول لأنّ تفاوتهما بالإعتبار، أمّا تفكيك الحاكي و المحكي فلا إشكال فيه.

الجواب الثاني: ما عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٣)

إذا أريد بالإنشاء ما هو من وجوه الاستعمال فتخلفه عن المستعمل فيه محال، سواء وجد البعث الحقيقي أم لا، لأنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ و هو نحو من استعمال اللفظ و لا يمكن تحقّق الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي، لاستحاله الاستعمال مع عدم المستعمل فيه فعلاً في مرتبه وجوده الاستعمالي.

ص: ٢٤٦

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ١٤٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٢٢.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٠٩.

٣- نهاية الدار، ج ٢، ص ٦٤.

و إذا أُريد به البعث التقديرى، فما هو الثابت فعلاً هو البعث بثبوت فرضى تقديرى حيث جعل المرتب عليه (و هو الشرط) واقعاً موقع الفرض و التقدير و إثبات شىء كذلك (أى بإثبات فرض) لا يتخلف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت الفرضى فلا ينفك الإيجاد و الوجود فى هذه المرحله.

و إذا أُريد به البعث التحقيقى، فثبوت البعث تحقيقاً يتبع ثبوت المرتب عليه (أى الشرط) تحقيقاً، و الإنشاء لا يكون مطابقاً و مصداقاً لإثبات البعث تحقيقاً إلّا بعد ثبوته تحقيقاً، و بعد حصول الشرط يتحقق الإثبات و الثبوت التحقيقيان فلا ينفك الإيجاد و الوجود أيضاً.

ثم إنَّ المحقق (قدس سره) أكّد على عدم إمكان انفكاك الإيجاد و الوجود فى التشريعات كما لا ينفكان فى التكوينيات وقال: توهم الانفكاك فى عالم التشريع ناش عن عدم الالتفات إلى وجه الاتحاد و كيفية الاعتبار.

مثال ذلك هو أنّ حقيقه الملكيه الاعتباريه عين اعتبار الملكيه، فالهويه الاعتباريه لها نسبه إلى المعبر فيكون إيجاداً اعتبارياً منه و لها نسبه إلى طبيعى الملكيه فيكون وجوداً اعتبارياً له، و لا يعقل تحقّق الاعتبار فعلاً و تأخر المعنى المعبر إذ الاعتبار المطلق لا يوجد، فلامحاله يتقوم بمعنى الملكيه و المفروض عدم الوجود للملكيه إلّا بالاعتبار أولاً- و آخرأ، فلا بدّ من تحقّق المعنى المعبر حين تحقّق الاعتبار.

الجواب الثالث: ما عن المحقق الخوئى (قدس سره)

أشاره

(١١)

إنّه لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريه المشهور من أنّ الإنشاء عباره عن

ص: ٢٤٧

إيجاد المعنى باللفظ، ضروره عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد.

أمّا بناءً على نظريتنا من أنّ الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى - واختاره فى منتقى الأصول (1) و قال: إنّ مدلول الهياّء الإنشائيه إبراز الاعتبار النفسانى - بيان أنّه و إن كان الاعتبار فعلياً لكنّ المعبر هو ثبوت الفعل فى الذمه فالمقيد هو الثبوت الخارج عن مدلول الهياّء و هو من المعانى الاسميه فى الخارج بمرز من قول أو فعل يندفع الإشكال.

لأنّ المراد من الإيجاب إمّا إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى و إمّا نفس ذلك الاعتبار النفسانى، فعلى كلا التقديرين لا محذور فى رجوع الشرط إلى مفاد الهياّء.

أمّا على الأوّل: (بأن يكون الإيجاب إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى) فلائّ كلّاً من الإبراز و المبرز و البروز فعلى و ليس شىء منها معلّقاً على أمر متأخر.

أمّا على الثانى: (بأن يكون الإيجاب نفس ذلك الأمر الاعتبارى) فلائّ الاعتبار بما أنّه من الأمور النفسانيه التعلقيه يعنى ذات الإضافه كالعلم و الشوق و ما شاكلهما من الصفات الحقيقيه لا مانع من تعلّقه بالأمر المتأخر كما يتعلّق بالأمر الحالى.

فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم يمكن تأخر المعبر عن الاعتبار، فالتفكيك بين الاعتبار و المعبر لا محذور فيه بخلاف التفكيك بين الإيجاد و الوجود.

أورد عليه بعض الأساطين:

أمّا على التقدير الأوّل: فإن قلنا بفعليه الإبراز و البروز و المبرز فلا يلزم انفكاك

ص: ٢٤٨

١- منتقى الأصول، ج ٢، ص ١٤٢.

الإيجاد عن الوجود إلّا أنّه بمعنى إنكار الوجوب المشروط حيث إنّ لازم فعلية هذه الأمور هو فعلية الوجوب قبل حصول الشرط و عدم تعليقه عليه.

و أمّا على التقدير الثاني: فإنّ الإيجاب اعتبار نفساني و الوجوب هو المعتبر و الانفكاك بين الاعتبار و المعتبر هو الانفكاك بين الإيجاب و الوجوب مع أنّ الانفكاك بين الإيجاب و الوجوب هو بعينه الانفكاك بين الإيجاد و الوجود فما أفاده لا يجدي في دفع الإشكال. (١١)

الجواب الرابع: ما عن بعض الأساطين (حفظه الله)

إشاره

(٢٢)

إنّ التحقيق يقتضى التفريق بين باب الإنشاء و المنشأ و باب الإيجاد و الوجود لأنّ الإنشاء و المنشأ هما متقابلان تقابل السبب و المسبب و لا اتحاد بينهما بخلاف الإيجاد و الوجود فإنّهما متحدان في الحقيقة مختلفان بالاعتبار.

و حينئذ نقول: إنّ التخلف بين الإيجاد و الوجود محال لمكان اتّحادهما بحسب الحقيقة و أمّا التخلف بين السبب و المسبب (و هنا الإنشاء و المنشأ) فلا استحاله فيه كما وقع نظير ذلك كثيراً في الاعتبارات الشرعية.

و الدليل عليه هو أنّهم جعلوا «هي طالق» سبباً للبينونه و «أنكحت» سبباً للزوجيه و «بعت» سبباً للملكيه، كما قال في المسالك: إنّ العقد سبب للملكيه و هكذا في جامع المقاصد و المستند و أمثالهما و صرح المحقّق النائيني (قدس سره) في بحث الصحيح و الأعمّ بأنّ المشهور هو أنّ الإنشاءات أسباب.

هذا حلّ المشكل بناءً على مسلك المشهور في باب الإنشاء.

ص: ٢٤٩

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣١٦-٣١٧.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣١٧

أمّا حلّ الإشكال بناءً على مسلك الاعتبار والإيراز، هو أنّ الاعتبار يتعلّق بالأمر المعدوم الذى فرضنا وجوده، مثل الوصيه حيث يفرض ملكيه شخص آخر بعد موت الموصى و يوجد في عالم الاعتبار و ذلك لأنّ الاعتبار أمر نفسانى فيمكن أن يتعلّق بالأمر المتأخر.

بإحظ عليه:

أولاً: ما أفاده على مسلك المشهور فلا يتم، لأنّ المشهور عرّفوا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ، فإنّ اللفظ عندهم و إن كان سبباً لإيجاد المعنى إلّا أنّ الإنشاء هو إيجاد المعنى الذى هو المسبّب لا اللفظ الذى هو السبب، و الكلام هو فى أنّ الإنشاء (الذى هو إيجاد المعنى) و المنشأ (الذى هو وجود المعنى) متّحداً اتّحاد الإيجاد و الوجود.

ثانياً: إنّ مبنى المشهور و ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) لا يمكن المساعده عليه، لأنّ اللفظ ليس له سببيه لإيجاد المعنى فى عالم الاعتبار بل إيجاد المعنى فى عالم الاعتبار هو بنفس اعتبار المعتر، كما قال المحقّق الإصفهانى (قدس سره) ((1)): إنّ اللفظ ليس علّه تكوينيه للمعنى و أيضاً لا- سببيه له لإيجاد المعنى فى عالم الاعتبار لأنّ الاعتبار يكفى لتحقّق الوجود الاعتبارى بلا- حاجه إلى اللفظ و عليه اللفظ لوجود المعنى عيناً أو ذهنياً غير معقوله، لأنّ وجود الشىء عيناً يتّبع مبادئ وجوده لا اللفظ و وجوده ذهنياً يتّبع وجود مبادئ الانتقال لا اللفظ، و حضور المعنى ذهنياً يتّبع حضوره ليس من باب عليه اللفظ بوجوده الخارجى أو بوجوده ذهنى لحضور المعنى، بل للتلازم بين الحضورين لمكان التلازم بين الحاضرين

ص: ٢٥٠

جعلاً و بالمواضعه و لذا ربّما ينتقل من تخيل المعنى إلى وجوده اللفظى أو وجوده الكتبى.

ثالثاً: إنّ ما أفاده فى حلّ الإشكال بناءً على مسلك الاعتبار و الإبراز هو ما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره) فى التقدير الثانى و استشكل عليه بعض الأساطين (حفظه الله) بعينه.

استدلال الشيخ (قدس سره) على رجوع الشرط إلى المادّه:

إشاره

استدلال الشيخ (١١) (قدس سره) على رجوع الشرط إلى المادّه:

إنّ الإنسان إذا توجّه إلى شىء فإمّا يطلبه أو لا، لا كلام على الثانى.

فإذا طلبه إمّا يكون المطلوب طبيعى ذلك الشىء فيطلبه بإطلاقه و سعته و إمّا يكون المطلوب حصّه خاصّه فيطلبه مقيداً بقيد خاص.

و هذا القيد إمّا غير اختيارى كقيديه زوال الشمس لوجوب الصلاه

و إمّا اختيارى و مورد للطلب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

و إمّا اختيارى و ليس مورداً للطلب بل أخذ مفروض الوجود كالأستطاعه فى الحج.

و الطلب فعلى و المطلوب مقيد على جميع هذه التقادير، فما ذكرنا من رجوع القيد إلى المادّه أمر وجدانى.

جوابان عن هذا الاستدلال:

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن بيان الشيخ (قدس سره):

أمّا بناءً على تبعيه الأحكام لمصالح فيها: فهو أنّ ذلك الشىء كما يمكن أن

ص: ٢٥١

يبيح فعلاً إليه و يطلبه حالاً. لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبيح إليه معلقاً و يطلبه استقبلاً على تقدير شرط متوقع الحصول، لأجل مانع عن الطلب و البيح فعلاً قبل حصول الشرط فلا بد أن يكون الطلب معلقاً بحصول الشرط.

و أما بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات في الأمور به و المنهى عنه:

فإن تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات الثابتة في متعلقاتها إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فلا تلازم بين الإنشائية و الفعلية.

و ذلك في موارد متعدده:

الأول: في الموارد التي جرت الأصول على خلاف الأحكام الواقعية فتبقى الأحكام على إنشائيتها.

الثاني: في موارد قيام الأمارات على خلاف الأحكام الواقعية فهذه الأمارات مانعه عن فعلية الحكم الواقعي.

الثالث: في موارد عدم بيان بعض الأحكام في أوائل البعثه تسهياً على المسلمين حتى يرغبوا في الدين.

الرابع: في موارد عدم فعلية بعض الأحكام إلى ظهور خاتم الأوصياء (عجل الله تعالى فرجه). (١)

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن بيان الشيخ (قدس سره):

إن أراد من الطلب في كلامه «الشوق النفساني» فالأمر و إن كان كذلك من

ص: ٢٥٢

جبهه أقسامه إلّا أنّ الشوق النفساني ليس من مقوله الحكم لأنّ الحكم الشرعي أمر اعتباري و الشوق أمر تكويني نفساني.

و إن أراد من الطلب في كلامه «الإرادة بمعنى الاختيار» فيرد عليه: أنّه لا يتعلّق بفعل الغير حتى نبحت عن أنّ القيد راجع إليه أو إلى متعلّقه، و من هنا ذكرنا أنّه لا معنى لتقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، بداهه أنّا لانعقل للإرادة التشريعية معنى في مقابل الإرادة التكوينية.

و إن أراد بالطلب في كلامه «جعل الحكم و اعتباره» حيث إنّ حقيقه الطلب هي التصدّي نحو حصول الشيء في الخارج و التصدّي إمّا خارجي و إمّا اعتباري و جعل الحكم هو مصداق التصدّي الاعتباري نظراً إلى أنّ الشارع تصدّي نحو حصول الفعل من الغير باعتباره في ذمّته و هو فعلي دائماً سواء كان المعترى أيضاً فعلياً أم كان أمراً استقبالياً و لكنّ الكلام في رجوع القيد إلى المعترى و عدم رجوعه إليه لا إلى الاعتبار و جعل الحكم ضروره أنّ الاعتبار و الإبراز غير قابلين للتقييد و التعليق أصلاً.

و إن أراد من الطلب ما تعلّق به الاعتبار (أى المعترى) المعبر عنه بالوجوب فصريح الوجدان شاهد على أنّه قابل للتقييد و الإطلاق. بيان ذلك هو أنّ الفعل الذى هو متعلّق الوجوب إمّا أن يكون ذا ملاك ملزم فلا يتوقّف على زمان أو زمانى فالوجوب حينئذ فعلى.

و إمّا أن يكون ذا ملاك ملزم و إن كان تحقّق الفعل في الخارج يتوقّف على مقدّمات اختياريه (مثل توقّف الصلاه على الطهاره) أو غير اختياريه ففى مثل ذلك لا مانع من كون الإيجاب حالياً و الواجب استقبالياً.

و إمّا ان يكون ذا ملاك في ظرف متأخر لا فعلاً بمعنى أنّ ملاكه لا يتمّ إلّا بعد

مجىء زمان خاص أو تحقّق أمر زمانى فى ظرف متأخّر فالوجوب حينئذ تقديرى و معلق على فرض تحقّق ما له الدخّل فى الملاك ففى مثل ذلك لو رجع القيد إلى المادّه و كان المعتبر كالاختبار فعلياً لكان لغواً صرفاً.

مضافاً إلى ظهور القضايا الشرطيه فى رجوع القيد إلى الهياه دون المادّه فإنّ المتفاهم العرفى هو تعليق مفاد الجملة الجزائيه على الشرط لا- تعليق المادّه التى هى المعنى الإفرادى بل القول بأنّ أدوات الشرط تدلّ على تعليق المعنى الإفرادى (أى المادّه) على الشرط غلط أدبى. (١)

ص: ٢٥٤

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٤٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٢٥.

الناحية الثانية: إذا تردّد أمر القيد بين الرجوع إلى المادّة أو الهيأة فما مقتضى الأصل؟

إشاره

هنا مقامان:

المقام الأوّل: مقتضى الأصل اللفظي

إشاره

و فيه قولان:

القول الأوّل: قال الشيخ و المحقّق النائيني (قدس سرهما) برجوعه إلى المادّة بحسب مقتضى الأصل اللفظي.

القول الثاني: قال صاحب الكفايه و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) برجوعه إلى الهيأة.

قد استدلّ الشيخ (قدس سره) بوجهين:

الاستدلال الأوّل للشيخ (قدس سره):

إشاره

(١)

هذا الاستدلال مشتمل على دعويين:

الدعوى الأولى دعوى كبرى و هو تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي.

ص: ٢٥٥

١- . في مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣ و (ط.ق)، ص ٤٩: «... و كيف ما كان، ففي هذه الصورة بناء على مذاق القوم لا بدّ من الأخذ بالإطلاق في جانب الهيئه و الحكم بتقييد المادّة بوجهين: أحدهما: أنّ تقييد الهيئه و إن كان راجعا إلى تقييد المادّة- كما عرفت- إلّا أنّ بين إطلاق المادّة على الوجهين فرقا، إذ على تقدير إطلاقه من جهه الهيئه يكون إطلاقه شموليا- كما في شمول العامّ لأفراده- فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع تقادير الإكرام من الأمور التي يمكن أن يكون تقديرا للإكرام، و إطلاق المادّة من غير جهه الأمر إطلاق بدلي، فإنّ المطلق غير شامل للفردين في حاله واحده. و السرّ في ذلك

ما قرّر في محلّه: من الفرق بين الإطلاق الملحوظ في الأحوال أو في الأفراد، فتأمل.»

و الدعوى الثانيه دعوى صغروى و هو أنّ مسألتنا من صغريات تلك الكبرى.

الدعوى الكبرى:

اشاره

إنّ مفاد الهياه إطلاق شمولى (ثبوت الوجوب على تقديرى حصول القيد و عدمه) و مفاد الماده إطلاق بدلى و إذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهياه و تقييد إطلاق الماده تعين الثانى لأنّ رفع اليد عن الإطلاق البدلى أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولى.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

(١)

إنّ مفاد إطلاق الهياه و إن كان شمولياً بخلاف الماده، إلّا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاق الماده، لأنّ إطلاق الهياه أيضاً كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تاره تقتضى الإطلاق الشمولى و أخرى الإطلاق البدلى و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فإنّ دلالتة لا يتمّ إلّا بتماميه مقدّمات الحكمه، فيكون العام أظهر فيقدم على الإطلاق.

ص: ٢٥٦

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١٠٥ و ١٠٦.

أوضحه المحقق الخوئي (قدس سره) (١) بأن الملاك في الجمع الدلالي إنما هو بأقوائه الدلاله و الظهور و من الطبيعي أن ظهور الإطلاق الشمولى ليس بأقوى من ظهور الإطلاق البدلى، لأن ظهور كل منهما مستند إلى تماميه مقدمات الحكمه، نعم لو كان ظهور أحدهما بالوضع و ظهور الآخر بالإطلاق بمقدمات الحكمه قدم ما كان بالوضع على ما كان بالإطلاق و لكن مسألتنا ليس من هذا القبيل.

دفاع المحقق النائيني (قدس سره) عن الشيخ (قدس سره) بوجوه ثلاثه:

اشاره

إن المحقق النائيني (قدس سره) استدلل على تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى إذا كانا منفصلين بوجوه:

الوجه الأول:

اشاره

(٢)

إن تقديم الإطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الإطلاق الشمولى فى بعض مدلوله و هى حرمة إكرام العالم الفاسق فى مفروض المثال.

بخلاف تقديم الإطلاق الشمولى فإنه لا يقتضى رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلى أصلاً، فإن المفروض أنه الواحد على البدل و هو محفوظ لامحاله، غايه الأمر أن دائرته كانت وسيعه فصارت ضيقه.

و توضيح ذلك على ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) هو أن الإطلاق الشمولى عبارته عن انحلال المعلق على الطبيعه المأخوذه على نحو مطلق الوجود فيتعدّد الحكم بتعدّد أفرادها فى الخارج أو أحوالها و يثبت لكل فرد منها حكم مستقل، و

ص: ٢٥٧

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٣٣.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٦.

ذلك مثل «لاتكرم فاسقاً» فإنّ الفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحرمة الإكرام فطبعاً تتعدّد الحرمة بتعدّد وجوده خارجاً.

و الإطلاق البدلي عبارة عن حكم واحد مجعول للطبيعه على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على البدل فهو حكم واحد ثابت لفردا فلا ينحلّ بانحلال الطبيعه و لا يتعدّد بتعدّد وجودها مثل أكرم عالماً.

فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن الحكم (كما هو لازم رفع اليد عن الإطلاق الشمولى) أو المحافظه على الحكم و رفع اليد عن توسعته (كما هو لازم رفع اليد عن إطلاق البدلي) تعين الثانى.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا الوجه

(١١):

أولاً: إنّ هذا الوجه مجرد استحسان عقلى و لا يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما، فإنّ الملاك فى الجمع العرفى إنّما هو بأقوائيه الدلالة و الظهور و هى منتفیه فى المقام، والسبب فيه أنّ ظهور كل منهما فى الإطلاق بما أنّه مستند إلى مقدّمات الحكمه فلا يكون أقوى من الآخر.

ثانياً: إنّ الإطلاق البدلي و إن كان مدلوله المطابقى ثبوت حكم واحد لفردٍ ما من الطبيعه على سبيل البدل إلّا أنّ مدلوله الالتزامى ثبوت أحكام ترخيصيه متعدده بتعدّد أفرادها فإطلاقه من هذه الناحيه شمولى فلا فرق بينه و بين الإطلاق الشمولى من هذه الجبهه، غايه الأمر شمول هذا بالدلاله المطابقيه و شمول ذاك بالدلاله الالتزاميه.

ص: ٢٥٨

و نفى الإطلاق البدلى يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص شرعاً فى تطبيقها على أى فرد من أفراد صرف الوجود من الطبيعه.

يلاحظ عليه:

أمّا إيراده الأوّل على المحقّق النائىنى (قدس سره) ففیه: أنّ الملاك فى الجمع العرفى و إن كان بأقوائیه الدلاله إلّا أنّ الإطلاق الشمولى أقوى و أظهر.

توضیحه:

إنّ ملاك قوه الظهور لا ینحصر فى كون دلالتہ بالوضع أو بمقدّمات الحکمه بل یقدّم ما هو أقلّ مخالفه للظهور على ما هو أكثر مخالفه منه للظهور كما أنّه إذا دار الأمر بین معنیین یؤخذ ما هو أقرب من الظهور و یترك ما هو أكثر مخالفه .

مثلاً إذا كان أحد المعنیین موجباً لتقدير کلمتین و الآخر موجباً لتقدير کلمه واحده یؤخذ بالثانى و یترك الأوّل (فیما إذا كان الثانى أظهر) و فیما نحن فیه مخالفه الظهور الإطلاقى فى المطلق الشمولى أكثر منها فى المطلق البدلى حیث إنّ رفع الید عن الإطلاق الشمولى یوجب رفع الید و إلغاء الحکم عن موضوعه بجميع حالاته أمّا رفع الید عن الإطلاق البدلى یوجب فقط خروج بعض حالات الموضوع عن تحت الحکم فلا بدّ من رفع الید عن الإطلاق البدلى لأنّه أقلّ مخالفه للظهور الکلام.

یرد علیه:

أنّ ذلك خارج عن فهم العرف بل یدرك بالدقه العقلیه مع أنّ ملاك الظهورات هو العرف فلا یمکن القول بالأظهریه.

و أمّا إیراده الثانى على المحقّق النائىنى (قدس سره) ففیه: أنّ ملاك الدلاله الالترامیه هو

ص: ۲۵۹

اللزوم البين بالمعنى الأخصّ أمّا اللزوم غيرُ البين أو البين بالمعنى الأعم فليسا من الدلاله الالتزاميه ثمّ إنّ التخيير بين أفراد صرف الوجود من الطبيعه (أى الإطلاق البدلى) أنّما هو بحكم العقل فهذا التخيير عقلى و الترخيص الشرعى الذى ادّعاه المحقّق الخوئى (قدس سره) من فروع التخيير العقلى المذكور مع أنّ الحكم العقلى الذى ذكرناه ليس من ظهورات الكلام فكيف يعدّ الأحكام الترخيصيه المذكوره ظهوراً إطلاقياً شمولياً لهذا الكلام.

الوجه الثانى:

اشاره

(١١)

إنّهُ يحتاج الإطلاق البدلى (زائداً على كون المولى فى مقام البيان و عدم نصب القرينه على الخلاف) إلى إحراز التساوى بين الأفراد فى الوفاء بالغرض حتّى يحكم بالتخيير بخلاف الإطلاق الشمولى، فإنّه لا يحتاج إلى مزيد من ورود النهى على الطبيعه غير المقيد (مثل لا-تكرم الفسّاق) فيسرى الحكم إلى الأفراد قهراً، فمع وجود الإطلاق الشمولى لا يحرز العقل تساوى الأفراد من حيث الوفاء بالغرض.

فيكون الإطلاق الشمولى حاكماً على الإطلاق البدلى من حيث دليته و حجيته و إن كان ظهوره منعقداً فى حدّ نفسه لفرض كون القرينه منفصله.

و بعبارة أُخرى: ثبوت الإطلاق البدلى يتوقّف على إحراز تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض و لا يمكن إحراز ذلك مع وجود الإطلاق الشمولى على خلافه حيث إنّهُ يكون صالحاً لبيان التعيين فى بعض الأفراد و أشدّيه الملاك فيه و معه لا ينعقد الإطلاق البدلى.

ص: ٢٦٠

(١١)

إن إحراز تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض ليس مقدّمه رابعه فى قبال المقدمات الثلاث المتقدّمه لكى يتوقّف الإطلاق عليها، ضروره أنه يتحقّق بنفس تلك المقدمات من دون حاجه إلى شىء آخر، فإذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعه بنحو صرف الوجود و كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على الخلاف فبطبيعه الحال كان إطلاق كلامه قرينه على تساوى أفرادها فى الوفاء بالغرض، إذ لو كان بعض أفرادها أشدّ ملاكاً من غيره لكان على المولى البيان، فجميع أفراد البدل وافٍ بالغرض.

الوجه الثالث:

إشاره

(٢٢)

إن حجيه الإطلاق البدلى تتوقّف على عدم المانع فى بعض الأطراف عن التخيير العقلى فلا بدّ أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعض الأفراد دون بعضها الآخر.

و الإطلاق الشمولى صالح للمانعيه عن بعض أفراد الإطلاق البدلى.

فلو توقّف عدم صلاحيته للمانعيه على وجود الإطلاق البدلى لزم الدور.

فبالنتيجه إن المطلق الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن المطلق البدلى فى مورد المعارضه و الاجتماع دون العكس.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الثالث:

إن ثبوت الإطلاق فى كليهما يتوقّف على تماميه مقدمات الحكمه و لامزيه

ص: ٢٤١

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٤١-١٤٢ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٣٦-٣٣٧.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٦.

لأحدهما على الآخر من هذه الناحية.

فكما أنّ الإطلاق الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن البدلى و مقيداً له كذلك البدلى صالح لأن يكون مانعاً عن الشمولى و مخصّياً صاً له فلا ترجيح لأحدهما على الآخر و هذا الوجه الثالث بالحقيقه يرجع إلى الوجه الثانى و تقريب له بعبارة أخرى هذا كله فى القرينه المنفصله.

أمّا تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى إذا كانا متّصلين فلاّ الإطلاق الشمولى رافع للظهور فى البدلى و يكون وارداً عليه و فيه ما لا يخفى و لانطيل الكلام حوله و خلاصته أنّ ما أفاده دقّه عقليه لا يفهمه العرف مع أنّ الظهور أمر عرفى.

الدعوى الصغرى:

اشاره

و هو أنّ مسألتنا من صغريات تلك الكبرى (و هى تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى) حيث إنّ مفاد الهياه له إطلاق شمولى (لثبوت الوجوب على تقديرى حصول القيد و عدمه) و مفاد المادّه له إطلاق بدلى. ((١))

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على الصغرى تبعاً للمحقق النائىنى (قدس سره):

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على الصغرى ((٢)) تبعاً للمحقق النائىنى (قدس سره) ((٣)):

إنّ المقام ليس من صغريات تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى لعدم التعارض و التنافى بين الإطلاقين بالذات، بداهه أنّه لا مانع من أن يكون كلّ من الهياه و المادّه مطلقاً من دون أى منافاه بينهما و التنافى إنّما جاءت من

ص: ٢٦٢

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٦٢-١٦٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٣٧-٣٣٨.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٦٣-١٦٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٣٨-٣٣٩.

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٨.

الخارج و هو العلم الإجمالى يرجوع القيد إلى أحدهما، فلا وجه لتقديم إطلاق الهياه على الماده، فإذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فأوجب العلم الإجمالى الإجمال و عدم انعقاد أصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه، و إذا كان بدليل منفصل فأوجب سقوط الإطلاقين عن الاعتبار.

الاستدلال الثانى للشيخ (قدس سره):

إشاره

(١١)

إنّ القيد إذا تردّد رجوعه إلى الهياه أو إلى الماده فالأصل يقتضى إرجاعه إلى الماده، لأنّه لو رجع إلى الهياه فهو كما يوجب رفع اليد عن إطلاق الهياه يوجب رفع اليد عن إطلاق الماده لفرض عدم الوجوب قبل وجود الشرط و حينئذ لا تكون مصداقاً للواجب مثلاً إذا فرضنا أنّ وجوب إكرام زيد مقيد بمجيئه يوم

ص: ٢٤٣

١- فى مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣ و (ط.ق)، ص ٤٩: «... كيفما كان ففى هذه الصوره بناء على مذاق القوم لا بدّ من الأخذ بالإطلاق فى جانب الهياه و الحكم بتقييد الماده بوجهين ... و ثانيهما أنّ تقييد الهياه و إن لم يستلزم تقييد الماده لما عرفت من المحذور إلّا أنّه مع ذلك فالحكم بتقييد الماده أولى لدوران الأمر بين تقييدين أحدهما يبطل محل الإطلاق فى الآخر و يرتفع به مورده و الآخر لا يؤثر شيئاً فى مورد إطلاقه و لا شك أنّ التقييد الثانى أولى فلنا فى المقام أمران: أحدهما إثبات أنّه متى ما دار الأمر بين هذين التقييدين فالثانى أولى و ثانيهما إثبات الصغرى أمّا الأول فلا يكاد يستريب أحد فيه بعد ما هو المدار فى أمثال المقام من الرجوع إلى قاعده العرف و اللغه و لا شك أنّ التقييد و إن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل و لا فرق فى لبّ المعنى بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل فيه عملاً يشرك مع التقييد فى الأثر و إن لم يكن تقييداً مثل ارتفاع محل بيانه الذى هو العمده فى الأخذ بالإطلاق و أما إثبات أنّ المقام من هذا القبيل فقد عرفت فى محله أنّ الأخذ بالإطلاق ليس إلّا بواسطه قبح تأخير البيان عن مورد الحاجه فإذا فرضنا أنّ مطلقاً من المطلقات ليس له محلّ بيانٍ فلا يمكن الأخذ بإطلاقه فإذا قلنا بتقييد الهياه لزم أن لا يكون لإطلاق الماده محلّ حاجه و بيان لأنها لا محاله مقيده به بمعنى أنّ وجودها لا ينفك عن وجود قيد الهياه فبذلك لا محلّ لإطلاقه بخلاف تقييد الماده فإنّ الأخذ بإطلاق الهياه مع ذلك فى محله فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد و عدمه».

الجمعه فهذا بطبيعته الحال يستلزم تقييد الواجب (الإكرام) فيدلّ على أنّ المطلوب ليس هو طبعى الإكرام على الإطلاق بل هو حصّه خاصّه منه و هي الحصّه الواقعه فى يوم الجمعه، هذا بخلاف ما إذا رجع القيد إلى المادّه فإنّه لا يلزم منه رفع اليد عن إطلاق الهياه.

و لا شبهه فى أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق واحد و رفع اليد عن إطلاقين، تعين رفع اليد عن الإطلاق الواحد.

إيرادان على الاستدلال الثانى:

الأول: مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره) و تفصيله فى المقام

إشاره

إنّه سلّم ما أفاده الشيخ (قدس سره) فى القرينه المنفصله دون المتصله.

أمّا وجه مناقشته فى القرينه المتصله هو أنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّه لمكان اتّصاله يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء بعض مقدّماته و حينئذ لا يكون هناك إطلاق حتّى يكون التقييد خلاف الأصل، و التقييد هنا يوجب عدم انعقاد الإطلاقين لا رفع اليد عن الإطلاقين.

أمّا فى القرينه المنفصله فكلام الشيخ (قدس سره) صحيح، لأنّ التقييد إذا كان بالقرينه المنفصله فينعقد للمطلق ظهور إطلاقى و حينئذ تقييد الهياه يوجب رفع اليد عن الظهور الإطلاقى فى جانب الهياه و المادّه فهو مخالف للأصل من جهتين و أمّا تقييد المادّه فلا يوجب إلّا رفع اليد عن الإطلاق فى ناحيه المادّه و الإشكال فى تعين ذلك لأنّه أقلّ مخالفة للأصل. (و مراده هو أنّ تقييد الهياه يوجب بطلان محل إطلاق المادّه و هذا كتقييد المادّه فى الأثر).

(١)

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في خصوص القرينه المنفصله فمبنى على توهم أنّ تقييد الهياه و إن لم يستلزم تقييد المادّه إلّا أنّه يوجب بطلان محل الإطلاق فيها و هو كتقييدها في الأثر و لكن هذا التوهم خاطئ لأنّ تقييد الهياه كما لا يستلزم تقييد المادّه لا يوجب بطلان محل الإطلاق فيها و توضيح ذلك يقتضى بيان معنى تقييد الهياه و المادّه.

الثاني: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الاستدلال الثاني للشيخ (قدس سره)

(٢)

إنّ الشيخ (قدس سره) ادّعى استلزام تقييد الهياه تقييد المادّه أيضاً (كما أنّ المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً وافقه في أصل المطلب و قال: على هذا تقييد المادّه هو القدر المتيقن و تقييد الهياه يحتاج إلى خصوصيه زائده و مؤونه أكثر).

و هذا مبن على تخيل أنّ المراد من تقييد المادّه هو عدم وقوعها على صفه المطلوبيه إلّا بعد تحقّق قيد الهياه و لكن هذا المعنى ليس هو المراد من تقييدها بل معنى تقييد المادّه هو أنّ المولى جعل حصّه خاصّه منها موضوعاً للحكم و متعلّقاً له، فلا ملازمه بين تقييد المادّه و تقييد الهياه و سيّجىء زياده توضيح لذلك.

ص: ٢٦٥

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٧١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٤٦.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٧١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٤٦.

((١)):

إن معنى الإطلاق هو رفض القيود عن شيء و عدم ملاحظتها معه لا وجوداً و لا عدماً فمعنى إطلاق الهياه عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد و لا بعده و معنى تقييدها هو أن المجعول حصه خاصه من الوجوب و هي الحصه المقيده بهذا القيد.

و معنى إطلاق الماده هو أن الواجب ذات الماده من دون ملاحظه دخل قيد من القيود في مرتبه موضوعيتها للحكم، و معنى تقييدها هو جعل حصه خاصه منها موضوعاً للحكم و متعلقاً له و هي الحصه المقيده بهذه الخصوصيه.

فظهر أن النسبه بين تقييد الهياه و تقييد الماده العموم من وجه.

أما كون الشيء قيده لمفاد الهياه فقط كالأستطاعه فإنها قيد لوجوب الحج دون الواجب و من هنا لو أستطاع شخص و وجب الحج عليه و لكنّه بعد ذلك أزال الأستطاعه باختياره فحجّ متسكعاً صحّ حجه و لو كانت الأستطاعه شرطاً للواجب لم يصحّ.

أمّا كون الشيء قيده لمفاد الماده فقط كالأستقبال القبله و الطهاره عن الحدث و الخبث فإنها قيد للماده فقط و ليست قيده للوجوب.

أما كون الشيء قيده لهما معاً كالوقت الخاص بالإضافه إلى الصلاه كزوال

ص: ٢٦٦

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٦٨-١٧٠، الواجب المطلق والمشروط، الوجه الثاني: الكلام في الملازمه بين تقييد الهياه و تقييد الماده و(ط.ق): ج ٢، الواجب المطلق و المشروط، ص ٣٤٣-٣٤٥.

الشمس و غروبها فإنّ هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحّ الصلاه قيد للمادّه و من ناحيه أنّها ما لم تتحقّق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد للوجوب، فتبين أنّ رجوع القيد إلى الهياه يباين رجوعه إلى المادّه بالعموم من وجه فحينئذ نقول: إنّ القيد المرّدّد بين رجوعه إلى المادّه أو الهياه إن كان متصلاً فهو مانع عن أصل انعقاد الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه على تقييد كل منهما و معه لا ينعقد الظهور لهما جزماً.

و إن كان منفصلاً فظهور كل منهما في الإطلاق و إن انعقد، إلّا أنّ العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما أوجب سقوط كليهما عن الإعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما

بيانه هو أنّ المدلول الالتزامى لتقييد المادّه هو تعلق الوجوب بتقييد المادّه به و المدلول الالتزامى لتقييد الهياه هو أخذه مفروض الوجود و إرادته كلّ منهما (تقييد المادّه أو الهياه) تحتاج إلى مؤونه زائده و مع العلم الإجمالي بتقييد الهياه أو المادّه لا يمكن التمسك بالإطلاق لدفع تقييد الهياه و لا لدفع تقييد المادّه و لا يمكن التمسك به أيضاً لا لنفى أخذ القيد مفروض الوجود و لا لنفى تعلق الوجوب بتقييد المادّه به (للعلم الإجمالي بوقوع التنافى فى مدلولهما الالتزامى أيضاً) فيسقط إطلاق الهياه و المادّه عن الاعتبار هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي

إذا احتملنا رجوع القيد إلى الهياه فما لم يحصل القيد نشك في أصل الوجوب فتجرى البراءه.

ص: ٢٤٨

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

إشاره

(وهي ثلاثه):

التقسيم الأول: الواجب المعلق و المنجز

التقسيم الثاني: الواجب النفسى و الغيرى

التقسيم الثالث: الواجب الأصلى و التبعى

ص: ٢٦٩

فيه ثلاثه مواضع و تنبيه:

إنَّ صاحب الفصول (قدس سره) (١٧) قال: إنَّ الواجب إمّا واجب مطلق و إمّا واجب مشروط، و الواجب المطلق أيضاً ينقسم إلى قسمين: الواجب المنجز و الواجب المعلق.

أمّا الواجب المنجز هو ما كان الواجب فيه حالياً كالوجوب.

أمّا الواجب المعلق هو ما كان الوجوب فيه حالياً و الواجب استقلالياً.

فإنَّ الواجب المعلق مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان أو زمانى.

ص: ٢٧١

١- فى الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، المقالّه الأولى فى جملّه من المباحث المتعلّقه بالكتاب و السنه، القول فى الأمر، تمهيد مقال لتوضيح حال، ص ٧٩: «... ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه و ليس منجزاً أو إلى ما يتعلّق وجوبه به و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له و ليس معلقاً كالحج فإنَّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الإستطاعه أو خروج الرفقه و يتوقف فعله على مجىء وقته و هو غير مقدور له و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التوقف هناك للوجوب و هنا للفعل».

إشاره

و هي ثلاثه:

الإيراد الأول: كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) في إنكار الواجب المعلق

الإيراد الأول: كلام الشيخ الأنصاري (١) (قدس سره) في إنكار الواجب المعلق

إنّ الشيخ (قدس سره) أنكر الواجب المعلق و قال: لانتعقل واجباً مطلقاً معلقاً، والوجه في إنكاره هو أنّه يفسر الواجب المشروط بما يكون الوجوب فيه فعلياً حالياً و الواجب فيه استقبالياً، و على هذا الواجب المعلق الذي تصوّره صاحب الفصول (قدس سره) و أدّرجه في الواجب المطلق هو بعينه الواجب المشروط الذي تصوّره الشيخ (قدس سره).

و أمّا على مبنى المشهور من رجوع الشرط إلى مفاد الهياه (و عدم فعلية الوجوب ما لم يحصل الشرط) فلا يتوجّه ما أفاده الشيخ (قدس سره) على صاحب الفصول (قدس سره).

الإيراد الثاني: من صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

(٢)

إنّ هذا التقسيم لغو، لأنّ الواجب المعلق و المنجز كليهما من أقسام الوجوب المطلق و على كلا القسمين وجوب ذى المقدمه مطلق فيقتضى إطلاق وجوب المقدمه فإنّ ملاك وجوب المقدمه هو إطلاق وجوب ذى المقدمه و هذا الملاك موجود في الواجب المعلق و المنجز فلا أثر لهذا التقسيم.

ص: ٢٧٢

١- مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٢٦١-٢٦٣ و (ط.ق): ص ٥١-٥٢.

٢- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، المقصد الأول الأوامر، فصل في مقدمه الواجب، الأمر الثالث في تقسيمات الواجب، ص ١٠٢.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

إنّ ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) من انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب يحدى فى تصحيح وجوب المقدمه قبل زمان الواجب، فيصحّ تقسيم الواجب:

الأول: ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه فلا تكون مقدّمته واجبه قبل زمانه.

الثانى: ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه، فيمكن وجوب مقدّمته قبله و لعلّه إليه أشار (قدس سره) بقوله «فافهم».

الإيراد الثالث: مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) فى نظريه صاحب الفصول (قدس سره)

اشاره

(٢)

إنّ المقسم للواجب المعلق و المنجز هو الواجب المشروط لا الواجب المطلق توضيحه:

إنّ وجوب كل واجب قد يكون مشروطاً بشيء من زمان أو زمانى مقارن له أو متأخر عنه فهو الواجب المشروط.

و قد يكون غير مشروط به فهو الواجب المطلق.

فلا بدّ من ملاحظه أنّ وجوب الحج مثلاً مشروط بيوم عرفه أو مطلق.

لا- شبهه فى أنّ ذات الفعل و هو الحج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلّق التكليف به و كذا إيقاع الحج فى زمان (يوم عرفه) أيضاً مقدور للمكلف، أمّا نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف.

ص: ٢٧٣

١- نهايه الدرايه (ط.ج): ج ٢، ص ٧٢.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٧٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٤٨.

رَبِّمَا لم يتعلّق التكليف بذات الفعل على الإطلاق و إنّما تعلّق بإيقاعه في زمان خاص فعلم من ذلك أنّ للزمان دخلاً في ملاكته و إلّا فلا مقتضى لأخذه في موضوعه و عليه فبطبيعته الحال يكون مشروطاً به، غاية الأمر أنّه على نحو الشرط المتأخر.

و من هنا إذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاصّ و عدم تحقّقه في الخارج من جهة قيام الساعة مثلاً أو فرضنا أنّ المكلف حين مجيء هذا الزمان خرج عن التكليف بالجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من أوّل الأمر.

ثم إنّ المشروط بالشرط المتأخر على نوعين:

النوع الأوّل: ما يكون متعلّق الوجوب فيه حالياً.

النوع الثاني: ما يكون متعلّق الوجوب فيه أمراً استقبالياً كالحج في يوم عرفه.

فما سمّي في الفصول بالواجب المعلّق هو النوع الثاني من الشرط المتأخر.

جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):

(١)

إنّ مرتبه قيد الوجوب متقدّم على مرتبه قيد الواجب و الشرط المتأخر بما أنّه دخيل في الملاك فهو في مرتبه قيد الوجوب و بما أنّ متعلّق الوجوب أمر استقبالي فهو في مرتبه قيد الواجب، فيكون الشرط المتأخر في تلك المرتبتين (و حينئذ يلزم تقدّم المتأخر أو تأخر المتقدّم و بعبارة أخرى يلزم تقدّم الشيء على نفسه).

يلاحظ عليه:

إنّ المحقق الخوئي (قدس سره) قال في بحث الواجب المشروط:

ص: ٢٧٤

إنَّ الشرط قد يكون قيداً للمادَّة (فهو قيد للواجب) و قد يكون قيداً للهيأه (فهو قيد للوجوب) و قد يكون قيداً لهما معاً و ذلك كالوقت الخاصّ بالإضافه إلى الصلاه كزوال الشمس و غروبها و طلوع الفجر، فإنَّ هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحّه الصلاه هي قيد للصلاه و من ناحيه أنّها ما لم تتحقّق لا يكون الوجوب فعلياً هي قيد للوجوب.

فعلى هذا ما هو في المرتبه المتأخره بما أنّه في الرتبه المتأخره لم يتقدّم على نفسه بل الزمان الواحد شرط لتحقّق المرتبتين و هما و إن اختلفا في الرتبه و لكنّهما يوجدان في زمان واحد. (و أمّا تأخر الشرط عن مشروطه فقد أُجيب عنه في الواجب المشروط بوجوه متعدّده فلا مانع من ناحيه تأخره عن المشروط.) (١)

ص: ٢٧٥

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٦٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٤٤.

إشاره

اختلف الأعلام في إمكان الواجب المعلق فقال بعضهم بإمكانه و بعض آخر باستحالته، فلا بدّ من ملاحظه مقام الثبوت لتحقيق ذلك.

فيه قولان:

القول الأول: استحاله الواجب المعلق

إشاره

و استدل عليها بأوجه ثلاثه:

الدليل الأوّل على الاستحاله:

إشاره

و هو ما أفاده المحقّق النهاوندى (قدس سره) في تشريح الأصول و ينسب إلى المحقّق الفشاركي (قدس سره) (١) و هو أنّ الإراده لا يمكن أن يتعلّق بما هو متأخّر لأنّ الإراده

ص: ٢٧٦

١- في كفايه الأصول مع حواشى المشكيني ج ١، ص ٥١١ قوله: «إشكال في الواجب المعلق»: «... و صرّح الأستاذ- رحمه الله- بأنّ هذا البعض هو المحقّق النهاوندى (قدس سره)». و في هدايه الأصول في شرح كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٨٣: «و المراد من أهل النظر هو المحقّق النهاوندى و وافقه في هذا الإشكال جماعة من الأكابر». و في منتهى الدرايه، ج ٢، ص ١٩٢: «و هو المحقّق النهاوندى على ما في حاشيه المحقّق المشكيني قدهما و وافقه جماعه من الأكابر». و في زبده الأصول، ج ٢، ص ١٤٢: «الأول: ما عن المحقّق السيد محمد الأصفهاني ره» و في التعليقه: «نسب البعض هذا القول إلى المحقّق النهاوندى، في تشريح الأصول، إلّا أنّ المصنّف حفظه المولى نقله عن السيد الاصفهاني سماعاً، كما أفادنا عند مراجعته». و في عنايه الأصول، ج ١، ص ٣٢٢: «قيل إنّ المراد من بعض أهل النظر هو المحقّق الشهير السيد محمد الإصفهاني و هو من أعظم تلامذه العلامة المجدد السيد الشيرازي رحمه الله و قيل هو المحقّق النهاوندى صاحب تشريح الأصول». و في حقائق الأصول، ج ١، ص ٢٤٥ قوله «بعض أهل النظر»: «بل

هو الذي أصرّ عليه جماعه من الأعيان».

لا تنفك عن المراد ولا- فرق في ذلك بين الإرادة التكوينية و التشريعية، لأنّ الطلب و الإيجاب في الإرادة التشريعية إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد في الإرادة التكوينية، فلا بدّ أن لا ينفك الإيجاب عما يتعلّق به (الواجب) فلا يصحّ الطلب و البعث فعلاً نحو الأمر المتأخر.

إيرادان على هذا الدليل:

الإيراد الأوّل: من صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(١)

أولاً: إنّ الإرادة تتعلّق بالأمر المتأخر الاستقبالي كما تتعلّق بالأمر الحالى ضروره أنّ تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات فيما إذا كان متعلّق الإراده بعيد المسافه و كثير المؤونه ليس إلّا لأجل تعلق الإراده به.

و لعلّ الاشتباه نشأ من أنّهم عرّفوا الإراده بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد فتوهم المستشكل أنّ تحريكها نحو المتأخر غير ممكن و لكنّه غفل عن أنّ كونه محرّكاً نحو المراد يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا- مؤونه له كحرّكه العضلات أو كونه ممّا له المؤونه و المقدمات و الجامع هو أن يكون نحو المراد.

ف:-

١- إذا كان المراد حالياً توجب الإراده تحريك العضلات نحوه فعلاً.

ص: ٢٧٧

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، المقصد الأول الأوامر، فصل في مقدمه الواجب، الأمر الثالث، الإشكال على الواجب المعلق و دفعه، ص ١٠٢-١٠٣.

٢- إذا كان المراد استقبالياً ذا مقدمات توجب الإرادة التحريك نحوه بفعل المقدمات.

٣- إذا كان المراد استقبالياً بلا- مقدّمه خارجيه غير مجيء زمان خاص فالإراداه لاتوجب التحريك مع أنّ الإراده بهذه المرتبه الخاصه من الشوق موجوده في أفق النفس فعدم التحريك من جهه عدم الموضوع لا من جهه قصور في الإراده.

ثانياً: إنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث، لأنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكّلف إلى فعل المكّلف به، بأنّ يتصوّر الفعل بما يترتّب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه و لا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمانٍ ما، فإذا جاز الانفكاك في هذا الزمان القصير فلا بدّ من أن يجوز في الزمان الطويل أيضاً لأنّه لا يتفاوت طول الانفكاك و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان في نظر العقل.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

(١١)

إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يقول: لا يعقل تعلّق الإراده بأمر استقبالي و كذا تعلّق البعث به.

أمّا عدم تعلّق الإراده بالفعل المتأخّر:

فتوضيحه يظهر بالتأمل في حقيقه الإراده التكوينيّه و كيفيه تأثير القوّه الشوقيه (الباعثه) في القوّه العامله التي هي المنبثه في العضلات.

ص: ٢٧٨

فإنَّ سرَّ هذا التأثير و التآثر هو أنَّ النفس فى وحدتها كل القوى فهى مع وحدتها ذات منازل و درجات:

أمَّا مرتبه القوه العاقله: فتدرك فى الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو قوه من قواها.

أمَّا مرتبه القوه الشوقيه: فينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل (و هذا الشوق قد يتعلّق بما لا يقع بل بالمحال).

أمَّا مرتبه كمال الشوق (الإرادة): -و يعبر عنه بتصميم العزم و الإجماع والإرادة- فإنَّ الشوق فى المرحله السابقه إذا لم يجد مزاحماً و مانعاً يخرج من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال فيبلغ إلى حدّ يسمّى «الإرادة».

أمَّا مرتبه القوه العامله: فينبعث من الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثه هيجان فى مرتبه القوه العامله فيحصل منها حركه فى مرتبه العضلات.

و من الواضح أنَّ الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالى، إلّا أنَّ الإراده ليست نفس الشوق بأيه مرتبه كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوه الباعثه بالفعل و حيث لا يتخلّف عن انبعاث القوه العامله المنبثه فى العضلات و هو هيجانها لتحريك العضلات غير المنفك عن حركتها.

و هذا معنى قولهم: «إنَّ الإراده هو الجزء الأخير من العله التامه لحركه العضلات»

فمن يقول بإمكان تعلّق الإراده بأمر استقبالى:

١- إن أراد حصول الإراده التى هى عله تامه لحركه العضلات، إلّا أنَّ معلولها حصول الحركه فى ظرف كذا فهو عين انفكاك العله عن المعلول.

٢- و إن أراد أنَّ ذات العله و هى الإراده موجوده من قبل إلّا أنَّ شرط

تأثيرها و هو حضور وقت المراد لم يحصل و لذا لم تؤثر العلة في حركة العضلات.

ففيه: أنّ حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق حدّ النصاب و خروجه من النقص إلى الكمال فمعناه هو شرطيته لتحقيق الإرادة فما لم يحضر الوقت لم تحصل الإرادة و إن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بين، بداهه عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث.

توضيحه: إنّ الشرط إمّا متمم لقابليه القابل أو مصحح لفاعليه الفاعل، و دخول الوقت خارجاً ليس من خصوصيات الشوق النفساني البالغ حدّ النصاب حتّى يكون مصححاً لفاعليه الشوق، و كذا القوّة المنبثه في العضلات تامه القابليه فلا يكون دخول الوقت متمماً لقابليتها.

نعم دخول الوقت متمم لقابليه الفعل لتعلق قدره و الشوق البالغ حدّ النصاب بهذا الفعل.

أمّا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من لزوم تعلق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيره فإنّ إرادته مقدّماته قطعاً منبعثه عن إرادته ذيه فتوضيح الحال فيه: أنّ الشوق إلى المقدّمه بما هي مقدّمه لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذيه، لكنّ الشوق إلى ذيه لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك القوّة العامله به لم يتحقّق الإراده نحو ذى المقدّمه فلامحاله يقف الشوق في مرتبه إلى حصول مقدّمات ذى المقدّمه و بعد طى المقدّمات يمكن تحقّق الإراده أمّا الشوق إلى المقدّمه فلا مانع من بلوغه حدّ الباعثيه الفعليه.

فالشوق إلى المقدّمه يتبع الشوق إلى ذى المقدّمه أمّا الإراده في المقدّمه فهي حاصله دون الإراده في ذى المقدّمه لوجود المانع عنها.

هذا كله في الإرادة التكوينية.

أمّا الإرادة التشريعية فهي إرادة فعل الغير منه اختياراً و فعل الغير ليس تحت اختيار الأمر (في الموالى العرفيه) بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه، فينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه فيتحرّك القوّه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث له.

فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادته تشريعيه. (فالإرادته التشريعيه عله للبعث الفعلى) وهذا البعث الفعلى لا يعقل أن يتعلّق بأمر استقبالى، لأنّ البعث هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياد المكلف و باعثاً له و إمكان الباعثه يلازم إمكان الانبعاث، و إذا لم يعقل إمكان الانبعاث فعلاً. كما فى مفروض المسأله (فى الواجب المعلّق) فلا يعقل إمكان البعث فعلاً، فلا مجال لجواز تأخر الانبعاث عن البعث ضروره و إمكاناً، فضلاً عن لزوم تأخره و لو بآن كما عن صاحب الكفايه (قدس سره).

لا يقال: على هذا لا يمكن البعث نحو الفعل فى وقته مع عدم حصول مقدّماته الوجوديه، ضروره عدم إمكان الانبعاث نحو ذى المقدمه إلما بعد وجود مقدّماته مع أنّ البعث إلى المقدمات الوجوديه ينبعث عن البعث إلى ذى المقدمه. (فالبعث إلى ذى المقدمه متوقّف على إمكان الانبعاث و إمكان الانبعاث متوقّف على وجود المقدمات مع أنّ البعث إلى المقدمات متوقّف على البعث إلى ذى المقدمه).

لأنّ نقول: حيث إنّ تحصيل المقدمات ممكن يتّصف البعث و الانبعاث إلى ذى المقدمه بصفه الإمكان، بخلاف البعث إلى شىء قبل حضور وقته فإنّ فعل المتقيد بالزمان المتأخر مستحيل تحقّقه فى الزمان المتقدّم من حيث لزوم الخلف

أو الانقلاب فهو ممتنع استعدادى و لا إمكان استعدادى بالنسبه إلى تحقّق الفعل المتقيد بالزمان المتأخر.

أمّا البعث نحو ما له مقدّمات وجوديه فممكّن بالإمكان الاستعدادى، فلا إشكال فى جواز البعث نحوه قبل حصول مقدّماته الوجوديه.

لا يقال: كيف الحال فى الفعل المركّب من أمور تدريجيه الوجود فإنّ الانبعاث نحو الجزء المتأخر فى زمان الانبعاث نحو الجزء المتقدّم غير معقول مع أنّ الفعل المركّب هو مبعوث إليه ببعث واحد فى أوّل الوقت و ذلك مثل الإمساك فى مجموع النهار فإنّ الإمساك فى الجزء الأخير غير ممكّن فى أوّل النهار.

لأننا نقول: الإنشاء بداعى البعث و إن كان واحداً و هو موجود من أوّل الوقت لكن كأنه بلحاظ تعلّقه بأمر مستمر أو بأمر تدريجى الحصول منبسط على ذلك المستمر أو التدريجى، فله اقتضاءات متعاقبه بكل اقتضاء يكون بالحقيقه بعثاً إلى ذلك الجزء من الأمر المستمر أو التدريجى فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر أو المركّب بل يقتضى شيئاً فشيئاً.

إشكالان من بعض الأساطين على بيان المحقق الإصفهانى (قدس سره): (١)

أولاً: بالنقض بالأمور التدريجيه مثل الإمساك فى الصوم حيث إنّ الإمساك فى العصر غير ممكّن من أوّل النهار.

ولكن أجاب عنه المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى لايقال الثانى فلانعيد.

ثانياً: إنّ الحكم إمّا أمر يتعلّق به الجعل الاعتبارى استقلالاً و إمّا أمر انتزاعى ينتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى.

ص: ٢٨٢

فإذا قلنا بأنّ الحكم أمر انتزاعي فنقول:

إنّ الإنشاء إمّا أن يكون فيه إمكان الانبعاث فلا إشكال فيه و إمّا أن لا يكون فيه إمكان الانبعاث و هنا وقع الإشكال.

و الحلّ هو أنّ عدم إمكان الانبعاث:

إن كان لقصور في الإنشاء مثل: إذا زالت الشمس فصلّ فيلازم ذلك عدم إمكان الباعثه فلابعث فعلى حينئذ حتى يستشكل بعدم إمكان الانبعاث.

و إن كان لقصور في المتعلّق مثل ما إذا كان المتعلّق أمراً استقبالياً متأخراً فلايضّر بانتزاع الحكم عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، لأنّه لا إشكال في ناحيه الإنشاء و لا قصور فيه بل القصور من ناحيه المتعلّق من حيث تقييده بالزمان المتأخر. و هذا هو الواجب المعلّق.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الحكم أمر يتعلّق به الجعل الاعتباري الاستقلالي فنقول:

إنّ الحكم حينئذ هو نفس المعتبر (أى اللابديه و ثبوت الفعل على الذمّه أو الحرمان) و إذا كان الملاك للحكم تاماً فيتحقّق الحكم إلّا أنّه لاداعويه للحكم إلّا في الزمان المتأخر و لايضّر ذلك لأنّ الحكم لايتقوم بداعويته، فالمعتبر (الحكم) فعلى و حالي و متعلّقه استقبالي و هذا هو الواجب المعلّق.

يلاحظ عليه:

أولاً: إذا فرضنا انتزاع الحكم عن الإنشاء:

فإنّ ما أفاده في تصوير الواجب المعلّق يوجب دفع إشكال استحاله الواجب المعلّق ذاتاً.

أمّا إشكال لغويته فلايدفع بهذا البيان، فإنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي

ص: ٢٨٣

بالنسبة إلى المتعلق الذي هو مقيد بالزمان المتأخر و لا يمكن الانبعاث فيه لغو، كما أنّ جعل الحكم بلا داعويه لغو.

ثانياً: إذا فرضنا أنّ الحكم يتعلّق به الجعل الاعتبارى الاستقلالى:

فإنّ ما أفاده من أنّ الحكم إذا كان ملاكه تاماً فيتحقّق الحكم بلا داعويه ممنوع فيما إذا قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات التى هى فى متعلقاتها، لأنّه على فرض تقييد المتعلّق بالزمان المتأخر فلا مصلحه تامّه و لا مفسده تامّه قبل ظرف المتعلّق فيكون الحكم بلا ملاك تام.

ثالثاً: إنّ الحكم الذى تصوّره قبل ظرف المتعلّق حكم إنشائى و البعث فيه فرضى لا- حقيقى، سواء قلنا بأنّه أمر جعلى معتبر استقلالاً أو قلنا بأنّه أمر انتزاعى من الإنشاء (فإنّ الملاك فى الحكم الإنشائى غير تامّ و أمّا فى الحكم الفعلى فهو تام).

الإيراد الثانى: مناقشه بعض الأساطين فى استحاله الواجب المعلق بالوجه الأوّل

إشاره

(١١)

إنّ الواقع فى الإراده التشريعيه هو الإراده و الطلب من المولى.

أمّا الإراده التى تعلقت بالطلب و البعث فهى إرادته تكوينيه فلا يتخلّف عن المراد.

أمّا الطلب (و هو قد يسمّى بالإرادته التشريعيه) فلا- إشكال فى جواز انفكاكه عن المطلوب فإنّ النسبه بين الإراده التكوينيّه و المراد نسبه العله التامّه إلى المعلول و لكنّ النسبه بين الإراده التشريعيه بمعنى الطلب و المراد هى نسبه المقتضى إلى المقتضى فلا مانع من الانفكاك بينهما.

ص: ٢٨٤

يلاحظ عليه:

أنّ الكلام ليس في انفكاك الطلب من المطلوب فإنّه لا خلاف في جواز انفكاكهما فإنّ المكلف قد يطيع أمر المولى و قد لا يطيعه.

بل المراد هو أنّ الباعثه الإمكانيه لاتنفك عن إمكان الانبعاث.

الدليل الثانی على الاستحاله: ما ذكره في الكفايه

اشاره

((١))

إنّ التكليف مشروط بالقدره فلا بدّ أن يكون المكلف قادراً على امتثاله حين تعلّق التكليف به، فلو التزمنا بالواجب المعلق يلزم عدم إمكان امتثال التكليف.

إيراد على هذا الدليل:

إنّ القدره المعبره في صحّه التكليف إنّما هي قدره المكلف في ظرف العمل و الامتثال و إن لم يكن قادراً في ظرف التكليف.

الدليل الثالث على الاستحاله: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

((٢))

إنّ الموضوع و القيود المعبره فيه لا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود في إنشاء القضايا الحقيقيه، أمّا فعليه الحكم فلاتساوق إنشاءه، فإنّ فعليه الحكم تتوقّف على فعليه كلّ ما أخذ مفروض الوجود في الخطاب، فإذا فرضنا أنّ الواجب من الموقّات فتتوقّف فعليه الحكم على فعليه الزمان كما تتوقّف على فعليه بقيه القيود

ص: ٢٨٥

دفعه، ص ۱۰۳.

۲- أجدد التقريرات، ج ۱، ص ۲۰۸.

التي أخذت في الخطاب مفروض الوجود و هذا عين إنكار الواجب المعلق و الالتزام بالاشتراط (و عليه قال باستحاله الشرط المتأخر).

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الدليل:

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره) في هامش أجود التقريرات فقال: أخذ الزمان مفروض الوجود في الخطاب و إن كان يستلزم اشتراط التكليف به لامحاله إلا أنه لا يستلزم تأخر التكليف عنه خارجاً لما عرفت من جواز كونه شرطاً متأخراً.

القول الثاني: إمكان الواجب المعلق

التحقيق الذي أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):

(١١)

هو يرى عدم المانع من الالتزام بالواجب المعلق بمعنى كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر خلاصه بيانه هو أنه:

إن أريد بالإرادة الشوق النفساني غير البالغ إلى مرحله العزم فهو كما يتعلّق بالأمر الحالى يتعلّق بالأمر الاستقبالي.

و إن أريد الاختيار و أعمال القدره فإنها لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخر فضلاً عن فعل غيره، و من هنا لا يمكن تعلّقها بالمركب من أجزاء طوليه زماناً و تدريجيّه وجوداً دفعه واحده إلا على نحو تدريجيّه أجزائه و ذلك كالصلاه مثلاً فإنه لا يمكن أعمال القدره على القراءه قبل التكبيره و هكذا.

مع أنه لا أصل للإرادة التشريعيه سواء قلنا بأنها الشوق النفساني أو الاختيار لأن الشوق النفساني أمر تكويني سواء تعلّق بالأمر التكويني أم بالأمر التشريعي

ص: ٢٨٦

و هكذا الاختيار و إعمال القدره أمر تكويني سواء تعلّق بالأمر التكويني أم بالأمر التشريعي.

و إن أُريد بالإرادة الطلب و البعث باعتبار أنّه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل في الخارج.

ففيه أنّه لا يمكن ترتّب أحكام الإراده التكوينية عليه لأنّه أمر اعتباري، فعدم تعلّق الإراده بالأمر المتأخر زماناً لا يستلزم عدم تعلّق البعث به، بل يمكن أن يتعلّق البعث الاعتباري بالأمر المتأخر.

بلا حظ عليه:

(١١)

أنّ تعلّق البعث الاعتباري نحو المتأخر بل نحو المحال ممكن ذاتاً إلّا أنّه غير ممكن بالإمكان الاستعدادي و تعلّق البعث به لغو، فليس كل ما هو في عالم الاعتبار صحيحاً نافعاً، فإنّ اعتبار المتناقضين في عالم الاعتبار ممكن ذاتاً، فيتمكّن المولى من جعل الوجوب و الحرمة في عالم الاعتبار بالنسبه إلى متعلّق واحد و لكنّه اعتبار لغو و لا يصدر من الحكيم.

مع أنّ المحقّق الخوئي (قدس سره) لا يحتاج إلى البحث عن تعلّق الإراده بمعنى البعث الاعتباري بالأمر المتأخر لأنّ الزمان المتأخر عنده ليس قيداً لمتعلّق الأمر بل الزمان المتأخر هو الشرط المتأخر لنفس الوجوب.

ص: ٢٨٧

١- بالنسبه إلى ما أفاده من تعلّق البعث إلى المتأخر.

و هي تظهر في ثلاث مسائل مهمه:

المسأله الأولى: المقدمه المفوته، مثل دفع الإشكال عن إيجاب مقدمات الحج قبل الموسم و هكذا دفع الإشكال عن وجوب إبقاء الاستطاعه بعد أشهر الحج و هكذا دفع الإشكال عن وجوب الغسل في الليل على المكلف بالصوم فيما إذا احتاج إلى الغسل.

المسأله الثانيه: التعلم فإنّ البحث عن الواجب المعلق يثمر في مقام دفع الإشكال عن وجوب التعلم قبل زمان الواجب.

المسأله الثالثه: الواجبات التدريجيّه

و المهمم هو البحث عن المسأله الأولى و الثانيه.

و قد تعرّض السيد الخوئي (قدس سره) (1) لبيان مقدمه قبل الورود في البحث.

ص: ٢٨٨

١- في المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٨٥-١٨٧ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٥٧-٣٥٩: «... و قبل التعرض لدفع الاشكال و بيان الأقوال فيه ينبغي تقديم أمرين: [الأول: بحث حول قاعده الإمتناع بالإختيار]... [الثاني: الكلام في غير التعلم من المقدمات المفوته]».

اشاره

و فيها مطلبان:

المطلب الأول: الامتناع بالاختيار هل ينافى الاختيار؟

اشاره

هنا مسالك ثلاثه:

المسلك الأول: الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا المسلك: ((١))

إنّ الخطاب و إن كان لغواً إلّما أنّه لا مانع من العقاب، لأنّ المكلف في بدايه الأمر كان متمكناً أن لا يجعل نفسه مضطراً إلى ارتكاب الحرام فلو جعل نفسه حينئذ مضطراً إلى ارتكاب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب.

المسلك الثاني: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً

اشاره

((٢))

إنّه كما يحكم العقل باستحقاقه للعقاب يحكم الشرع بحرمة تصرّفه في الأرض المغصوبه عند خروجه عنه و ادّعى أنّه لا مانع من التكليف بغير المقدور إذا كان مستنداً إلى سوء اختياره.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على مختار المحقق القمي (قدس سره):

إنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي للمكلف بالنسبه إلى المكلف به فإن

-
- ١- المحاضرات (ط.ج): ج٢، ص١٨٦ و (ط.ق): ج٢، ص٣٥٨.
 - ٢- إختاره المحقق القمى (قدس سره) فى قوانين الأصول (ط.ق): ص١٢٤-١٢٥.

كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً حيث إنه يمكن أن يصير داعياً إليه، وإن لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً، لعدم إمكان كونه داعياً، وعدم قدره إذا كان مسيئاً عن سوء الاختيار لا يصح تكليف المولى لغير القادر وإلا لجاز للمولى أن يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلّقاً على أمر اختياري وهو باطل قطعاً حتى عند المحقق القمي (قدس سره). (١)

المسلك الثالث: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً

و معناه أنه إن اضطرّ الإنسان نفسه باختياره إلى ارتكاب محرّم مثل الدخول في الأرض المغصوبه فحينئذ التكليف عنه ساقط لكونه لغواً لفرض خروج الفعل عن اختياره أما عقاب هذا الشخص فلا قبح فيه، لأنّ هذا الاضطرار منته إلى الاختيار فيحكم العقل باستحقاقه للعقاب ولا قبح فيه عند العقل.

و الحقّ هو المسلك الثالث أي إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً.

المطلب الثاني:

إنّه لا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الالزامي الفعلي و بين تفويت حقيقه التكليف و روحه و هو الملاك التامّ الملزم كما لو أعجز العبد نفسه اختياراً عن إنقاذ ولد المولى، فإنّ عجزه و إن كان مانعاً عن توجّه التكليف إليه لعدم قدره إلا أنّه يستحقّ العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته.

ص: ٢٩٠

المسأله الأولى: المقدمات الوجوديه المفوته

اشاره

و البحث يقع فى مقام الثبوت و الإثبات:

المقام الأول: مقام الثبوت

اشاره

يتصور فيه وجهان:

الوجه الأول:

اشاره

و هو أن يكون ملاك الواجب تامةً و قدره غير دخيله فى ملاكـه مثل حفظ النفس المحترمه أو حفظ نظام المؤمنين و دفع ما يخلّ به و أمثال ذلك.

و فيه نظريات:

الأولى: نظريه المحقق التقى و صاحب البدائع و المحقق البروجردى

اشاره

(١)

نشير إلى بيان صاحب البدائع (قدس سره) فإنه قال: إنَّ المقدمه واجبه فى تلك الموارد قبل وقت وجوب ذيها، لا بالوجوب المعلولى المستتبع من وجوب ذيها و لا

ص: ٢٩١

١- فى هدايه المسترشدين (ط. ج)، ج ٢، ص ١٦٨ إلى ١٧١ [تممه البحث الاول فى الأوامر]، أصل [مقدمه الواجب]: «(ثانيها: أنه

هل يتصوّر تقدّم وجوب المقدمه على وجوب ذبيها بحيث لو علم أو ظنّ تعلق الوجوب بذى المقدمه بعد ذلك وجب عليه الإتيان بالمقدمه قبل وجوبها أو أنّها لا-تجب إلّا بعد وجوب ذبيها؟.... و تحقيق المقام: أنه إن فسّر الوجوب الغيرى بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره و حاصلا من جهه حصوله من غير أن يكون له مطلوبه بحسب ذاته، بل إنّما يكون مطلوبته لأجل مطلوبه غيره، فيكون وجوبه فى نفسه عين وجوبه لوجوب غيره لم يتعلّق الوجوب الغيرى قبل حصول الوجوب النفسى، لتفرّع حصوله على حصول ذلك و تقوّمه به و إن تعلق به أمر أصلى. و إن فسّر الوجوب الغيرى بما لا يكون المصلحه الداعيه إلى وجوبه حاصله فى نفسه، بل يكون تعلق الطلب به لأجل مصلحه حاصله بفعل غيره لا يجوز تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك ليتمكّن من إتيانه بذلك الغير أمكن القول بوجوبها قبل وجوب ذبيها لا من جهه الأمر الذى يتعلّق بذبيها، بل بأمر أصلى متعلّق بها، و حينئذ فلا يكون مطلوبه الفعل حاصله من مطلوبه غيره آتية من قبله و إنّما هى حاصله من الطلب المستقلّ المتعلّق به؛ غايه الأمر أن تكون الحكمه الباعثه على تعلق الطلب به تحصيل الفائده المترتبه على فعل آخر يكون الفعل المذكور موصلا إليه إن بقى المكلف على حال يصحّ تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته». فى نهايه الأ-صول، ص ١٧٩-١٨٠؛ بعد بيان المقصود من تصوير الواجب المعلق فى تصحيح وجوب مقدمات ثبت وجوبها مع عدم وصول زمان الإتيان بذبيها و تقريب الإشكال، قال (قدس سره): « و قد عرفت أنّ عدم الإحتياج إلى تصوير الواجب المعلق، بل يمكن أن يقال: إنّ الوجوب مشروط بنفس الأمر الإستقبالى، و لكن بنحو الشرط المتأخر... و يمكن أن يجاب عن الإشكال أيضا بالإلتزام بكون المقدمه فى هذه الموارد واجبه بالوجوب النفسى التهيئى، و قد أمر بها الشارع، لئلا يفوت الواجب حين وصول وقته، و يسمى هذا الوجوب بالوجوب للغير، و يفترق عن الوجوب الغيرى، كما لا يخفى».

بالوجوب النفسى الثابت لمصلحه نفسها ولا بالوجوب الععلى الإرشادى بل بالوجوب الأصلى الثابت بالدليل و الخطاب المستقل
مراعاه لمصلحه ذى المقدمه و يسمى هذا بالوجوب التهيؤى، لأن فائدته التهيؤ و الاستعداد لواجب آخر، فهو قسم من أقسام
الوجوب يشبه الوجوب النفسى من حيث عدم تولده و عدم ثبوته من وجوب ذيها و يشبه الوجوب الغيرى المقدمى من حيث
كونه ثابتاً لمصلحه غيره، و لو فسرنا الواجب الغيرى بما كان مصلحه وجوبه ثابتاً فى غيره فهذا منه، لأن الغيرى بهذا التفسير يعم
ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل لمصلحه الغير أيضاً. (١)

إيراد على النظرية الأولى:

فيه: أن ما أفاده أخص من موضع البحث، لأنه لم يعم دليل على وجوب هذه

ص: ٢٩٢

١- بدائع الأفكار، ص ٣١٩.

المقدمات بخطاب مستقل إلّا في بعض الموارد فما أفاده من الوجوب النفسى التهيؤى لا يجدى في عموم الموارد.

الثانيه: نظريه صاحب الفصول (قدس سره)

اشاره

إنّه تفصّى عن الإشكال في وجوب المقدمه في هذه الموارد بالالتزام بالواجب المعلق فالوجوب بالنسبه إلى ذى المقدمه فعلى فلايتوجه إشكال وجوب المقدمه قبل وجوب ذى المقدمه، و سيجىء إن شاء الله تفصيله.

إيراد على النظرية الثانيه:

قد مضى بطلان الواجب المعلق.

الثالثه: نظريه الشيخ الأنصارى (قدس سره)

إنّ ما أفاده في الواجب المشروط من رجوع القيد إلى المادّه يجدى في رفع الإشكال حيث إنّ الوجوب عنده فعلى و الواجب مشروط و على هذا ليس وجوب المقدمه مقدّمًا على وجوب ذيهما، و سيأتى بيانه إن شاء الله.

إيراد على النظرية الثالثه:

إنّ هذا القول أيضاً باطل كما مضى.

الرابعه: نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره)

اشاره

(١)

لا إشكال في وجوب المقدمه قبل زمان الواجب بناءً على أنّ وجوب ذى

ص: ٢٩٣

المقدّمه حالي و إن كان مشروطاً بشرط متأخر مع العلم بوجود هذا الشرط فيما بعد، ضروره فعليه وجوب ذى المقدّمه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته، فيترشح الوجوب من ذى المقدّمه على مقدّمته بناءً على الملازمه فلايلزم محذور وجوب المقدّمه قبل وجوب ذىها ((١)).

إيراد على النظرية الرابعه:

إنّا قد بيّنا فيما سبق عند ذكر تحقيق المحقق الإصفهاني ١ أنّ البعث الحقيقي لاينفك عن إمكان الانبعاث، فلايمكن تصوير الوجوب الحالى و إن كان مشروطاً بالشرط المتأخر فيما إذا كان الواجب استقبالياً.

الخامسه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

((٢))

إنّ وجوب المقدّمه لاينبعث من وجوب ذى المقدّمه بل إنّ الشوق إلى ذى المقدّمه ينبعث منه الشوق إلى مقدّمته، و أمّا الشوق إلى ذى المقدّمه فلايمكن وصوله إلى حدّ الإراده، لأنّ ذلك موقوف على حضور الوقت فلايتصف بالوجوب و أمّا الشوق إلى المقدّمه فلا مانع من بلوغه إلى حدّ الإراده و الباعثيه

ص: ٢٩٤

١- قال فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣١٨: «و أمّا سائر القيود الوجوديه للواجب من المقدمات المفوّته التى لايقدر على تحصيلها فيما بعد فى زمان الواجب فى المعلق و فى ظرف حصول المنوط به و الشرط فى المشروط، فلا- إشكال فيها أيضاً فى ثبوت الوجوب لها فى الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها فى الحال قبل حصول المنوط به و الشرط فى الخارج و هذا بناء على ما اخترنا سابقاً من فعليه الإراده و التكليف فى المعلق و المشروط قبل حصول المنوط به و الشرط فى الخارج فى غايه الوضوح، لأنّ مقتضى فعليه الوجوب و التكليف فيهما حينئذ هو ترشح الوجوب الغيرى إلى تلك المقدمات فتصير حينئذ واجبه بالوجوب الغيرى المقدمى».

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٧٣ إلى ٧٩.

الفعلية و هذا هو السرّ في اتّصاف المقدّمه بالوجوب دون ذى المقدّمه و اتّضح بهذا البيان أنّه لا مانع من وجوب المقدّمه قبل وجوب ذبيها.

السادسه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

(١١)

و قبل بيان نظريته لا بدّ من الإشاره إلى أنّ العقل يحكم بلزوم إتيان المقدّمه التي لها دخل في تمكّن المكلف من امتثال ذى المقدّمه في ظرفه و إلّا يلزم فوت الملاك الملزم باختيار المكلف، لأنّه يعلم بأنّه لو لم يأت بالمقدّمه لصار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته و حيث إنّ عجزه مستند إلى اختياره يستحقّ العقاب بترك المقدّمه.

ثمّ إنّ المحقق النائيني (قدس سره) قال باستكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي بوجوب المقدّمه و استدلال على ذلك بثبوت الملازمه بينهما و قال: إنّ حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الإيجاب للمقدّمه حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الأوّل.

توضيحه هو أنّ الملاك الملزم إذا فرض كونه تاماً في ظرفه و لم يمكن استيفاؤه بخطاب واحد (إذ المفروض عدم التمكّن من امتثاله في ظرفه على تقدير عدم الإتيان بالمقدّمه قبله) فلا بدّ للمولى من استيفائه بخطاب نفسى آخر يتعلّق بالمقدّمه حتّى يكون متمماً للجعل الأوّل، و بما أنّ الجعل الثانى منشأ من شخص الملاك الناشئ منه الجعل الأوّل فيكون هو و الجعل الأوّل في حكم خطاب واحد و يكون عصيانه موجباً لاستحقاق العقاب على ترك ما وجب بالجعل الأوّل في ظرفه.

ص: ٢٩٥

((١))

إنّ ما أفاده المحقّق النائبي (قدس سره): من «عدم إمكان استيفاء الملاك الملزم التام في ظرفه على تقدير عدم الإتيان بالمقدّمه قبله فلا يبدّ للمولى من استيفائه بخطاب نفسه آخر يتعلّق بالمقدّمه» ممنوع لأنّ حكم العقل بتحصيل المقدّمه كافٍ لاستيفاء الملاك التام الملزم فلا حاجة إلى الجعل الثاني حتّى يكون متمماً للجعل الأوّل.

السابعه: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

((٢))

إنّ مثل هذا الحكم العقلي لا يعقل أن يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعي مولوي في مورده بداهه أنّه لغو صرف، فإنّ حكم العقل باستحقاق العقوبه على تقدير المخالفه و تفويت الغرض يكفي في لزوم حركه العبد و انبعائه نحو الإتيان بالمقدّمات، و عليه فلو ورد حكم من الشارع في أمثال هذا المورد لكان إرشاداً إلى حكم العقل.

إيراد بعض الأساطين:

((٣))

إنّ لغويه الجعل الثاني ممنوع بل بعض الناس لا يتحرّكون من الحكم العقلي و لذا جعل الوجوب الشرعي للمقدّمه ليس لغواً في هذا الفرض فجعل الوجوب الشرعي بالجعل الثاني و إن لم يكن لازماً و واجباً إلّا أنّه على فرض تحقّقه ليس لغواً.

ص: ٢٩٦

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٦٠.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٨٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٦١.

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٦١.

(١)

إن جعل الوجوب الشرعى للمقدمات ممكن و لا يلزم محذور اللغويه نعم إنه ليس بواجب لكفايه حكم العقل فى مقام الداعويه. ثم إننا لم نجد دليلاً شرعياً على وجوب المقدمه فى جميع الموارد، فعلى هذا جعل الوجوب الشرعى للمقدمه ممكن لا واجب كما قال المحقق النائينى (قدس سره) و لا لغو كما قال السيد المحقق الخوئى (قدس سره).

الوجه الثانى:

اشاره

(٢)

و هو أن تكون القدره دخيله فى ملاك الواجب (بحيث يلزم تحصيلها و التحفظ عليها) وهذا على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون الشرط هو القدره المطلقه على سعتها.

الثانى: أن يكون الشرط فى الواجب هو القدره الخاصه و هى القدره بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (مثل الاستطاعه)، بمعنى أن القدره المأخوذه فى الواجب (مثل الحج) التى يجب تحصيلها و التحفظ عليها هى القدره المقيده بحصول شرط الوجوب (الاستطاعه).

الثالث: أن يكون الشرط هو القدره فى وقت الواجب فلا يجب على المكلف تحصيل القدره على الواجب أو التحفظ عليها قبل وقت الواجب.

ص: ٢٩٧

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٦١.

٢- الوجه فى هذا التفصيل هو الإشكال الذى ذكره فى الكفايه بقوله: إن قلت.

قال المحقق الخوئي (قدس سره) في هذا المقام: (١)

أما القسم الأول:

إنَّ القدره التي هي مأخوذه في ملاك الواجب و يجب تحصيلها و التحفّظ عليها غير مقيده بشيء فهي مطلقه (بمعنى أنه بمجرد القدره في وقت ما يكون الواجب تامّ المصلحه و إن كان الوجوب مشروطاً بالوقت فالمراد من القدره المطلقه هنا هو مطلق القدره) (٢) و لذا وجب تحصيلها في أوّل أزمته الإمكان و إن كان قبل زمان الوجوب و حرم عليه تفويتها إذا كانت موجوده، لأنّه إن تمكّن من إتيان الواجب في ظرفه و لو بإعداد أوّل مقدّماته فقد تمّ ملاك الواجب فمع تحقّق القدره على الواجب (بإعداد أوّل مقدّماته قبل زمان الوجوب) يتمّ ملاك الواجب فيجب التحفّظ على القدره و تحصيل المقدّمات.

فلو أعجز نفسه عن الواجب بعد حصول هذه القدره المطلقه يكون مستحقّاً للعقاب لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

أما القسم الثاني:

و هو أن يكون الشرط في الواجب و الدخيل في ملاك هو القدره بعد حصول شرط الوجوب فحينئذ لا يجب على المكلف تحصيل القدره على الواجب بإتيان مقدّماته قبل تحقّق شرط الوجوب و أمّا بعد تحقّق شرط الوجوب فيجب

ص: ٢٩٨

١- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ١٩٠ إلى ١٩٢ و (ط.ق) ج ٢، ص ٣٦٢-٣٦٤ و أيضاً راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٢٠ إلى ٢٢٣.

٢- راجع الهدايه في الأصول، ج ٢، ص ٤١.

تحصيل المقدمات و التحفظ عليها فلو أعجز نفسه عن المقدمات (بحيث يكون عاجزاً عن الواجب) يستحق العقاب لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لأنه فوّت الملاك الملزم و العقل يرى استحقاق العقاب لمن فوّت الملاك الملزم.

و أما مع عدم حصول شرط الوجوب (مثلاً الاستطاعة) فلا يحكم العقل بوجوب المقدمات، فلو ترك المقدمات و استلزم ذلك ترك الواجب في موطنه و زمانه لا يستحقّ العقاب، مثلاً إذا أراد شخص أن يهبه المال ليستطيع فلا يجب عليه القبول.

أما القسم الثالث:

و هو أن يكون الشرط في الواجب و ما هو الدخيل فيه هو قدره في زمان الواجب فلا يجب على المكلف تحصيل قدره عليه بإتيان مقدماته قبل دخول وقته بل يجوز له تفويتها إذا كانت موجوده.

و ذلك لأنّ الواجب لا يكون ذا ملاك ملزم إلّا بعد قدره عليه في زمان الواجب أمّا قدره عليه قبله فيجوز تفويتها.

و مثال ذلك هي الصلاة مع الطهارة المائيه حيث إنّ القدره المعتبره فيها هي القدره عليها بعد دخول وقتها، أمّا قبله فلا يجب تحصيلها بل يجوز له تفويتها بجعل نفسه محدثاً أو بإهراق الماء عنده.

نعم إنّ المحقق النائيني (١) (قدس سره) فضّل بين تفويت القدره قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً مع علمه بعدم تمكّنه من الغسل و بين تفويتها بإهراق الماء فقال بالجواز في الأول و بعدم الجواز في الثاني و استند إلى روايه صحيحه.

ص: ٢٩٩

ولكن السيد المحقق الخوئي (قدس سره) (١) قال بعدم التفصيل بينهما و عدم ورود آيه روايه في هذا الموضوع فضلاً عن كونها صحيحه.

ص: ٣٠٠

١- قال في تعليقه على أجود التقريرات: « لا يخفى أنّ تمسك شيخنا الأستاذ قدس سره في هذا المقام بوجود الروايه الصحيحه إنّما كان من باب الغفله و الإشتباه و إلّا فلم يرد في هذا الموضوع روايه صحيحه أو غير صحيحه و لقد إترف هو قدس سره بذلك حين ما طالبناه بها و العصمه إنّما هي لأهلها و على ذلك فحكم إراقه الماء قبل دخول الوقت مع العلم بعدم التمكن منه بعده هو حكم إبطال الوضوء قبله مع العلم بعدم التمكن منه بعده».

إذا شك في أنّ القدره دخيله في ملاك الواجب أو لا فهل يلزم إتيان المقدمات قبل وقته فيما إذا علمنا توقّف الواجب عليه؟

بيان المحقق الخوئي (قدس سره):

قال المحقق الخوئي (قدس سره): (١)

لا طريق لنا إلى إحراز الملاكات، غايه الأمر نستكشف تلك الملاكات من الأمر و النهى المولويين، و عليه تكون سعه الملاك في مرحله الإثبات بقدر سعه الأمر دون الزائد.

و بما أنّه فيما نحن فيه لم نحرز أنّ ترك المقدمه قبل الوقت مستلزم لتفويت ملاك الواجب في ظرفه، لاحتمال أنّ القدره على المقدمات دخيله في ملاك الواجب في وقته، فلو لم يأت بها قبل الوقت (و المفروض عدم تمكّنه منها بعده) لم يحرز فوت شيء منه لا الأمر الفعلي و لا الملاك الملزم.

أمّا الأمر الفعلي فواضح و أمّا الملاك الملزم فلاحتمال دخل القدره الخاصه فيه فإنّه قد تقدّم أنّ ملاك حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب أمران: تفويت التكليف الواقعي و تفويت الملاك الملزم.

و النتيجة هي أن لا ملاك لحكم العقل باستحقاق العقاب في المقام لفرض عدم إحراز الملاك مثال ذلك: ما إذا علم شخص أنّه إذا نام في الساعات الأخيره من الليل فاتته صلاه الصبح كما إذا لم يبق إلى الصبح إلّا ساعه واحده فإنّه يجوز له

ص: ٣٠١

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٩٢-١٩٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٦٥-٣٦٤.

ذلك لفرض أنّ الأمر غير موجود قبل الوقت و أمّا الملاك فغير محرز لاحتمال دخل القدره الخاصه فيه.

ثمّ إنّ الواجبات الشرعيه أكثرها من قبيل ما لاتكون القدره دخيله في ملاكه أو ما لها دخل فيه بنحو مطلق أى القدره في وقتٍ ما
موجبه لكون الواجب تامّ المصلحه(1).

ص: ٣٠٢

١- الهدايه في الأصول، ج ٢، تتمه المقصد الأول في الأوامر، فصل: في مقدّمه الواجب، الأمر الرابع: في تقسيمات الواجب،
[الكلام في المقدمات المفوتّه]، ص ٤٣.

اشاره

و فيها صورتان:

و إنما أفردوا البحث عنه لأنه ذو حيثيتين، فمن حيثيه يكون مقدّمه وجوديه و من حيثيه أخرى يكون مقدّمه علميه (لإحراز الامتثال).

الصورة الأولى: إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء

اشاره

هنا أقوال أربعة في وجوبه:

القول الأول: الوجوب النفسى التهيؤى

المحقق الأردبيلى (قدس سره) (١) في مجمع الفائده و صاحب المدارك (قدس سره) في مدارك الأحكام قالا بالوجوب النفسى التهيؤى بمعنى التهيؤ للغير (٢).

القول الثانى: الوجوب العقلى بمناط فوات الواقع

الشيخ الأنصارى (قدس سره) و المشهور قالوا بعدم وجوبه الشرعى بل وجوبه عقلى و

ص: ٣٠٣

١- مجمع الفائده و البرهان، ج ٢، ص ١١٠ و مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥ و ج ٣، ص ٢١٩.

٢- في زبده الأصول، ج ٢، ص ١٢١: «إنّه فى التعليم و المعرفه مسالك ثلاثه: الأول: ما ذهب إليه المحقق الأردبيلى (قدس سره) و تبعه تلميذه صاحب المدارك، و هو أنّ التعلم واجب نفسى تهيؤى، للنصوص الداله عليه، و هو الأظهر عندنا كما سيأتى الكلام عليه فى بحث الإشتغال، و لا يزم ذلك هو وجوبه قبل حصول الشرط أيضا لعدم اختصاص تلك الأدله بالواجبات المطلقه و المشروطه بعد حصول الشرط، بل تشمل المشروطه قبل حصول شرطها، و يترتب على هذا القول إستحقاق العقاب على ترك التعلم سواء صادف عمله الواقع أم لم يصادف».

الدليل عليه هو أنّ تركّ التعلّم يوجب فوات الواقع و هذا صغرى قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً».

القول الثالث: الوجوب العقلي بمناط دفع الضرر المحتمل

المحقّق النائيني (١) (قدس سره) قال بالوجوب العقلي بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل (٢).

ص: ٣٠٤

١- فى أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٢٩: «فوجب التعلم ليس بملاك وجوب المقدمات المعدّه التى يستلزم تركها عدم قدره على الواجب فى ظرفه بل هو بملاك آخر لا يبتنى على قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للعقاب أصلاً و هو لزوم دفع الضرر المحتمل حيث إنّ المفروض مقدوريه الواجب مثلاً فى ظرفه لعدم دخل معرفه الحكم فى قدره على فعله بالبدايه فيكون تركه عصياناً للتكليف الفعلى مع وجود البيان و لا إشكال فى إستبعاه للعقاب فاحتمال تكليف تمّت الحجّه عليه يوجب احتمال الضرر وجداناً فيجب دفعه عقلاً».

٢- فى زبده الأصول، ج ٢، ص ١٢٢: «الثها: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) و هو أنّ وجوبه طريقي من قبيل وجوب الإحتياط فى موارد لزومه، أى الوجوب الذى يكون بملاك التحفظ على ما فى المتعلق للحكم الواقعى من المصلحه اللازمه الإستيفاء حتى عند الجهل و بعباره أخرى المجهول تحفظاً على الحكم الواقعى، و يترتب عليه إستحقاقه العقاب على تركّ التعلم عند أدائه إلى مخالفه الواقع، و الفرق بينه و بين سابقه ظاهر». و فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ١٩٧: «و أمّا التعلم و معرفه الأحكام فقد إدعى المحقق النائيني عدم إندراجها فى المقدمات المفوته، لعدم انسلاب قدره على الإتيان بالواجب بتركّ التعلم، بل الواجب يكون مقدوراً، و لذا يصح تعلق التكليف به فى حال الجهل كتعلقه به فى حال العلم. و على هذا فلا يكون الوجه فى إيجاب التعلم هو قاعده: عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار لعدم تحقق موضوعها، إذ لا يمتنع الفعل بتركّ التعلم ... هذا محصل ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) فى المقام و هو- مع غض النظر عما أفاده أخيراً من ثبوت استحقاق العقاب بتركّ المقدمات المفوته من حين تركها، فإنّه لا يخلو من بحث ليس المقام محله ... - وجيه و تامّ فإنّ التعلم ليس من المقدمات المفوته، و ملاك وجوبه يختلف عن ملاك وجوبها بالتقريب الذى بيناه».

المحقق الخوئي (قدس سره) قال بالتفصيل في المقام.

بيان تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) (١١): إن ترك التعلم قبل وقت الواجب أو قبل شرطه على أنحاء و صور:

الصورة الأولى: قد لا يكون لترك التعلم قبل الوقت أثر بل يتمكن بعد حصول الوقت من التعلم تدريجاً مثل أن يتعلم أحكام الحج في طول مناسك الحج فحينئذ لا يجب التعلم.

نعم إذا جاء الوقت لم يجز ترك التعلم لاحتمال مخالفته التكليف الفعلي المنجز و هو صغرى دفع الضرر المحتمل فلا بد من أن يتعلم لرفع ذلك.

الصورة الثانية: قد يكون لترك التعلم أثر و لكن الأثر هو فقد تمييز الواجب من غيره لكن المكلف يتمكن من إحراز امتثاله إجمالاً بطريق الاحتياط مثل أن يصلّى قصرًا و تمامًا و هذا في ما لم نقل بلزوم قصد التمييز (كما أنّ الحق عدم اعتبار قصد التمييز).

و الظاهر هنا عدم وجوب التعلم، لأن الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي.

الصورة الثالثة: قد يكون ترك التعلم موجباً لترك الامتثال القطعي سواء كان الامتثال تفصيلاً أم إجمالياً، فحينئذ لا يتمكن المكلف إلا من الامتثال الاحتمالي و لكنه غير كاف بل لا بد من الامتثال القطعي تفصيلاً أو إجمالاً.

و التعلم هنا واجب و الوجه في وجوب التعلم ليس هو ما أفاده الشيخ (قدس سره) في

ص: ٣٠٥

أصل البحث من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لأنّ المفروض هو عدم الامتناع بل يحتمل امتثال التكليف كما أنّه يحتمل عدم الامتناع.

بل الوجه هنا ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من جريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ الامتناع الاحتمالي مساوق لاحتمال مخالفه التكليف الفعلي من دون مؤمن فيحتمل العقاب فالعقل يستقل بكبرى وجوب دفع الضرر المحتمل و هذا مثل من ضاق عليه الوقت و لا يتمكن إلّا من الإتيان إمّا بصلاه القصر أو بصلاه التمام.

نعم إذا كان في هذه الصوره غير قادر على التعلّم قبل الوقت فهو مضطّر إلى أحد أطراف العلم الإجمالى فيجب عليه إتيان أحدهما فهو معذور في صورته المخالفه للواقع و هذا مثل الصبي الذى هو عاجز عن التعلّم و لا يتمكن من الجمع بينهما.

الصوره الرابعه: قد يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجبا لترك الواجب فى ظرفه إمّا للغفله عن التكليف أو لعدم التمكن من امتثاله.

و التعلّم هنا واجب لاستقلال العقل به لأنّه لو لم يتعلّم لفات الغرض الملزم فى ظرفه لما أفاده الشيخ الأنصارى (قدس سره) من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

نعم لو قلنا بأنّ الواجب مشروط بقدره خاصّه من ناحيه التعلّم فلا يجب التعلّم حينئذ لأنّه لا وجوب حتّى يجب التعلّم مقدّمه لإتيان الواجب فى ظرفه و لا ملاك ملزم حتّى يستلزم ترك التعلّم تفويته لكنّه مجرد فرض لأنّ مقتضى الآيات و الروايات الدالّه على وجوب التعلّم هو عدم أخذ القدره الخاصّه و أنّه ليس للتعلّم أى دخل فى صيروره الواجب ذا ملاك ملزم فإنّ إطلاق روايات

«هَلَّا تَعَلَّمْتَ» يشمل المقام. (١٧)

هذا كله فيما إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء.

الصورة الثانية: إذا احتتمل الابتلاء

إشارة

و فيها أقوال ثلاثة:

القول الأول: وجوب التعلم

المشهور بين الأصحاب وجوب التعلم.

ص: ٣٠٧

١- نظريه المحقق العراقي (قدس سره): قال (قدس سره) «إنّ هذا كلّ في غير المعرفه من المقدمات و أمّا هي فقد يقال- كما عن بعض الأعلام- بأنّها تكون واجبه بالوجوب الطريقي لتنجيز الواقع عند الإصابه كما في سائر الطريق بحث كان العقاب على نفس المخالفه لا- على ترك التعلم، و لكنّ التحقيق خلافه إذ نقول بأنّ التعلم لا- يخلو أمره إمّا أن يكون تركه يؤدي إلى الغفله عن أصل التكليف في ظرفه، و إمّا أن لا- يكون كذلك بل كان بعد يحتمل وجود التكليف، و على الثاني إمّا أن يتمكن من الإحتياط في ظرفه بالجمع بين المحتملات و إمّا أن لا- يتمكن من الإحتياط كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في فعل شخصي. فعلى الأول يكون حال التعلم حال المقدمات المعدّه التي يلزم من عدم تحصيلها عدم القدره على الواجب في ظرفه لأنّه بعد تأديه تركه إلى الغفله عن التكليف يكون غير قادر على الإتيان بالواجب و معه يكون حكمه حكم سائر المقدمات المفوته، طابق النعل بالنعل و أمّا على الثاني فلا وجه لوجوبه رأساً مع فرض تمكّنه من الإحتياط و البناء على صحه عمل المحتاط التارك لطريقي الإجتهد و التقليد إلّا إذا فرض كونه غير معذور في هذا الجهل تكليفاً، و عليه يكون وجوبه إرشادياً محضاً لا طريقياً و أمّا على الثالث فكذلك أيضاً حيث إنّه لا يكون وجوبه إلّا إرشادياً محضاً لأجل الفرار عن تبعه مخالفه التكليف الواقعي كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف في الجمع بين المحتملات فعلى كل تقدير حينئذ لا- معنى لدعوى وجوب التعلم بالوجوب الطريقي كما في الطرق بل هو مما يدور أمره بين كونه واجبا بملاك المقدمات المعدّه التي يترتب على تركها عدم القدره على الواجب في ظرفه و بين كونه بملاك الإرشاد العقلي لأجل الفرار عن تبعه مخالفه التكليف كما في الجمع بين المحتملات في موارد العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره كما هو واضح». نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٢١.

القول الثاني: التفصيل

المحقق الخوئي (قدس سره) (١) قال بوجوب التعلّم في الموارد التي يقع الابتلاء بها عادةً أمّا الموارد النادرة فلا يجب.

القول الثالث: الإشكال في عدم الوجوب

إنّ بعض الأساطين (حفظه الله) ذهب إلى عدم قيام الدليل على وجوبه و لكنّه قال: مخالفه المشهور مشكله. (٢)

القول الرابع: عدم وجوب التعلّم

إشاره

إن بعض الأعلام قالوا بعدم وجوبه.

استدلال القائلين بعدم الوجوب: استصحاب عدم الابتلاء

إنّ عدم الابتلاء فعلاً متيقّن و يشكّ فيه في ما بعد فيستصحب عدمه بالإضافة إلى الزمن المستقبل، و هذا الاستصحاب على عكس الاستصحاب المتعارف.

و نتيجة جريان الاستصحاب هنا هو ارتفاع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حيث إنّ مع نفي احتمال الابتلاء بالتعبّد لا يبقى مجال لاحتمال الضرر.

ص: ٣٠٨

١- في المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٢٠٤ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٧٤: « إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن تعلم الأحكام الشرعيه واجب مطلقاً أي من دون فرق بين ما إذا علم المكلف الإبتلاء بها أو إطمأنّ و بين ما إذا احتمل ذلك عادة. نعم فيما لا يحتمل الإبتلاء كذلك لا يجب».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، الأوامر، انقسام الواجب إلى: المعلق و المنجّز، بحث التعلّم، الكلام في استصحاب عدم الإبتلاء مستقبلاً، ص ٣٧٣.

إيرادات أربعه على هذا الاستدلال:

الإيراد الأول: ما عن صاحب الجواهر (قدس سره)

إشاره

إنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب الذي هو استصحاب استقبالي بل يختصّ بما إذا كان المتيقّن سابقاً و المشكوك لاحقاً و لايشمل ما إذا كان المتيقّن حالياً و المشكوك استقبالياً.

جواب عن هذا الإيراد:

فيه أنّ مفاد أدلّه الاستصحاب عدم نقص اليقين بالشك سواء كان المتيقّن سابقاً أم حالياً أم استقبالياً.

الإيراد الثاني:

إشاره

(١١)

إنّ الاستصحاب يعتبر فيه أن يكون المستصحب بنفسه حكماً و أثراً شرعياً أو موضوع حكم و أثر شرعي حتّى يتعبّد به في ظرف الشك و أمّا إذا لم يكن هناك أثر شرعي أو كان الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً فلا معنى للتعبّد في مورده، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ وجوب دفع الضرر المحتمل مترتب على نفس احتمال الابتلاء المحرز وجداناً، و ليس لواقع الابتلاء بالواقع أثر شرعي حتّى يدفع احتمالته بالأصل، فلا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم الابتلاء بالواقع.

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) عن هذا الإيراد:

إنّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص و لكنّه قابل للتخصّص و الخروج

ص: ٣٠٩

الموضوعى كما إذا كان الشك موضوع الدليل ثم ارتفع الشك تعديداً فإن لزوم دفع الضرر المحتمل وقيح العقاب بلا بيان من القواعد التى قد استقل بها العقل و مع ذلك يسبب المولى إلى رفعهما برفع موضوعهما بجعل الترخيص فى مورد قاعده دفع الضرر المحتمل و بجعل البيان فى مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان و فى ما نحن فيه احتمال الابتلاء الذى هو موضوع الأثر و إن كان محرزاً بالوجدان إلا أن استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعى تعديداً و به يرتفع الموضوع و هو احتمال الابتلاء. (١)

الإيراد الثالث:

إشاره

(٢)

العلم الإجمالى بالابتلاء ببعض الأحكام الشرعيه حاصل، فهذا العلم الإجمالى مانع عن جريان الأصول النافيه فى أطرافه، حيث إن جريانها فى الجميع مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه و جريانها فى البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلامحاله تسقط الأصول النافيه فيستقل العقل بوجوب التعلم و الفحص.

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):

(٣)

هذا فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالى، أما مع انحلاله فلا، فالدليل أخص من المدعى.

ص: ٣١٠

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٢ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٢-٣٧٣.

٢- المحقق الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٣.

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٧٣.

إِنَّ مَا دَلَّ عَلَى وَجوب التعلّم و المعرفة من الآيات و الروايات كقوله تعالى: (فَسِيئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٢) و قوله (عليه السلام): «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» و ما شاكل ذلك و ارد فى مورد هذا الاستصحاب، حيث إنّ فى غالب الموارد لا يقطع الإنسان بل و لا يطمئنّ بالابتلاء، فلو جرى الاستصحاب فى هذه الموارد (موارد احتمال الابتلاء) لم يبق تحت العمومات و الإطلاقات إلّا الموارد النادرة و التقييد و التخصيص بالأكثر مستهجن، فلا بدّ من عدم جريان الاستصحاب.

أجاب عنه بعض الأساطين:

إِنَّ الآيات و الروايات الواردة فى وجوب التعلّم تشمل موارد القطع التفصيلى و الإجمالى بالابتلاء و تلك الموارد كثيره جداً و أمّا موارد احتمال الابتلاء فهى داخله تحت تلك الأدلّة بدوّاً و لكن الاستصحاب ينفى الابتلاء و يحرز عدمه فتخرج تلك الموارد (موارد احتمال الابتلاء) عن أدلّه وجوب التعلّم.

فعلى هذا تختصّ وجوب التعلّم بصوره القطع أو الاطمينان بالابتلاء و أمّا فى صوره احتمال الابتلاء فلا يجب التعلّم.

و لكن بعض الأساطين يرى أنّ مخالفه المشهور مشكله فلا بدّ حينئذ من الاحتياط الوجوبى بالنسبه إلى التعلّم فى موارد احتمال الابتلاء.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئى (قدس سره) و إن اختار وجوب التعلّم فى موارد العلم بالابتلاء و

١- المحقّق الخوئى (قدس سره) فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٣.

٢- النحل: ٤٣ و الأنبياء: ٧.

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٧٣.

الاطمينان به و موارد احتمال ذلك و لكنّه قال بعدم وجوب التعلّم فى الموارد التى يقلّ الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك و الخلل ممّا يكون الابتلاء به نادراً جداً. (١)

ص: ٣١٢

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٤.

هى الواجب التدرىجه، مثل المضطربه الناسيه للوقت الفاقده للتميز و هى تعلم إجمالاً بتحقق الحيض فى طول الشهر و لكن لا تعلم أيامه بالخصوص فلا تدرى أيجوز لها الدخول فى المسجد مثلاً أم لا، فإنه بناء على القول بالواجب المعلق يكون العلم الإجمالى منجزاً حيث إن التكليف بالحرمة مثلاً فعلى و لكن لا يعلم أن ما يحرم عليها هو فى الآن أو فى المتأخر، و أمّا بناء على عدم القول بالواجب المعلق فلا يعلم بتحقق التكليف الفعلى فى الآن و حينئذ يمكن القول بجريان البراءه و جواز الدخول فى المسجد.

و فيه مطالب ثلاثه:

المطلب الأول: هل يجب التعلم على الصبي غير البالغ؟

فيه قولان:

القول الأول: قال المحقق النائيني (قدس سره) ((١)) - و تبعه بعض الأساطين (حفظه الله) ((٢)) بوجوب التعلّم عليه

القول الثاني: اختار المحقق الخوئي (قدس سره) ((٣)) عدم وجوب التعلّم على الصبي.

استدلال المحقق النائيني (قدس سره) على القول الأول:

إنّ التمسك بحديث الرفع لرفع وجوب التعلّم غير ممكن و ذلك لأنّ وجوبه عقلي و حديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي. ((٤))

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّ حكم العقل في المقام و إن كان يعمّ الصبي و غيره إلّا أنّه معلق على عدم ورود التعيّد من الشارع على خلافه و معه لا محاله يرتفع حكم العقل بارتفاع

ص: ٣١٤

١- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٢١٨ و ٢٢١ و ٢٢٧.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٧٤، انقسام الواجب إلى: المعلق و المنجز، بحث التعلّم، الكلام في تعلّم غير البالغين.

٣- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٤ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٤.

٤- أجدد التقريرات، ج ١، ص ٢٢٢.

٥- المحاضرات (ط.ج): ج٢، ص٢٠٥ و (ط.ق): ج٢، ص٣٧٥.

موضوعه، و المفروض هو أنّ التعبد الشرعى قد ورد على خلافه فى خصوص الصبى.

جواب بعض الأساطين عن إيراد المحقق الخوئى (قدس سره):

(١)

إنّ وجوب التعلّم ليس شرعياً و الدليل على ذلك هو أنّه إذا قال المولى فى مقام توبيخ العبد: «هلاً تعلّمت» فلا يقبل من العبد أن يقول: لم يصل إلى وجوبه فالوجوب عقلى و لا يعقل جعل الوجوب الشرعى فى مورده للزوم اللغويه فإذا كان الوجوب عقلياً لا شرعياً فلا يمكن أن يكون مورداً لحديث الرفع لأنّه فى مورد الشرعيات.

يمكن أن يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الإطاعة للمولى وجوبه عقلى و لكن هى مرفوعة عن الصبى فما الفرق بين وجوب الإطاعة و وجوب التعلّم.

ثانياً: ما أفاده من أنّ جعل الوجوب الشرعى للتعلّم لغو لمكان وجوبه العقلى فهو مخالف لما أفاده قبلاً فى المقدمه المفوّته فى مقام الإيراد على مختار المحقق الخوئى (قدس سره) حيث قال: جعل الوجوب الشرعى لإيجاد الداعى بالنسبه إلى المقدمه المفوّته لغو (٢) فأجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله) بعدم اللغويه حيث إنّ بعض الناس ينفعلون من تأكيد الشارع و الداعى الشرعى و إلّا فما الوجه فى الأوامر الإرشاديه؟ غير أنّ الأمر الإرشادى شأنه الهدايه إلى ما يدركه العقل و الأمر الشرعى يوجب تحقّق الداعى الشرعى فهو أبلغ فى تحريك العبد نحو الفعل. (٣)

ص: ٣١٥

١- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٧٥.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ١٨٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٦١.

٣- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٦١، انقسام الواجب إلى: المعلق و المنجّز، توضيح المقام و تفصيل الكلام.

الحقّ في المقام:

هو أنّ ما أفادوا من افتراض توجّه الحكم العقلي بلزوم التعلّم على الصبى محلّ تأمل و مناقشه، لأنّ الحكم العقلي هو ما يدركه العقل و غير البالغ لم يكمل عقله حتّى يدرك الأحكام العقلية نعم إنّ المميز قد يدرك الأحكام العقلية و لكن مع الترخيص الشرعي كيف يدرك اللزوم العقلي؟ مع أنّ أعلام أهل الفن اختلفوا في بقاء موضوع حكم العقل فيما إذا جاء الترخيص الشرعي (بحديث الرفع).

المطلب الثاني: وجوب التعلّم نفسي أو غيري أو تهيؤي أو إرشادي أو طريقي؟

اشاره

فيه خمسّه أوجه:

الوجه الأوّل: الوجوب النفسي

اشاره

(١)

الاستدلال على الوجوب النفسي:

(٢)

الدليل عليه هو الأمر بالتعلّم مع مطلوبيته بالذات.

إيرادات ثلاثة عليه:

الإيراد الأوّل:

اشاره

إنّ قوله «هلّا تعلّمت» ظاهر في أنّ وجوب التعلّم ليس إلّا للعمل.

-
- ١- إختاره المحقق الأردبيلي (قدس سره) .
 - ٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٧٧، انقسام الواجب إلى المعلق و المنجّز، بحث التعلّم، الكلام فى تعلّم غير البالغين.

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):

إنَّ المستفاد من الروايه هو لزوم التعلّم قبل العمل و لا تدلّ على أنّ العلم لا فائده فيه إلّا للعمل و أنّه ليس كملاً على حده.

الإيراد الثاني:

أشاره

إنّه يظهر من السؤال عن الشىء (و الشىء هو التعلّم) أنّ الشىء واجد للمصلحه و هو المطلوب و مثال ذلك هو أنّ من يسأل عن الطريق لا يطلب إلّا المقصد.

أجاب عنه بعض الأساطين (حفظه الله):

إنّ القياس مع الفارق فإنّ العلم بالطريق ليس كملاً بخلاف العلم بالأحكام فإنّه كمال فى نفسه.

الإيراد الثالث:

إنّ من لم يتعلّم و خالف التكليف لا يؤاخذ إلّا على ترك التكليف لا على ترك التعلّم، مع أنّ التعلّم إن كان واجباً نفسياً فلا بدّ أن يؤاخذ المكلف على تركه و لا يمكن الالتزام بالمؤاخذتين.

فالحقّ فى المقام هو أنّ المستفاد من الأدلّه هو أنّ التعلّم مطلوب بنفسه و أمّا وجوبه فليس نفسياً.

توضيحه: هو أنّ الآيات مثل قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدِينُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَدِينُونَ) (١) و قوله تعالى: (وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ) (٢) و الروايات

ص: ٣١٧

١- الزمر: ٩ .

٢- فاطر: ١٩ و غافر: ٥٨.

مثل «الْعِلْمُ وَدِيْعُهُ اللهُ فِي أَرْضِهِ» (١) و «لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعْلَمِ وَ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْسِدُهُ اللهُ تَعَالَى فِي قَلْبٍ مَنْ يَرِيدُ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ» (٢) تدلّ على مطلوبيته بنفسه لأنه نور و أمّا الوجوب النفسى فلا يمكن الالتزام به لما مضى فى الإشكال الثالث من لزوم العقابين و المؤاخذتين و هو باطل قطعاً.

الوجه الثانى: الوجوب الغيرى

الاستدلال على الوجوب الغيرى:

إنّ التعلم مقدّمه وجوديه لتحقق الواجب فهو واجب غيرى كما فى سائر المقدمات الوجوديه. (٣)

ص: ٣١٨

١- نزّه الناظر، ص ٤١؛ ألدرّه الباهره، ص ١٤، عن الرسول (صلى الله عليه و آله).

٢- منيه المريد، ص ٦٧ عن الصادق (عليه السلام).

٣- إختار كون الوجوب غيرياً الشيخ الأنصارى إذ جعل التعلم من المقدمات المفوّته قال فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٢٥٩: «إنّ المقدمات الوجوديه للواجبات المشروطه مما يتّصف بالوجوب على نحو اتّصاف ذيها به و قضيه ذلك عدم وجوب الإتيان بها قبل وجوب الإتيان بذيها ... و مع ذلك فقد يظهر منهم فى موارد مختلفه الحكم بوجوب الإتيان بالمقدمه قبل اتّصاف ذيها بذلك، كحكمهم بوجوب الغسل قبل الصبح فى ليالى رمضان و قولهم بوجوب السعى إلى الحج قبل أن يهل هلال ذى الحجه و حكمهم بوجوب تحصيل العلم بأجزاء الصلاه و شرائطها قبل دخول الوقت». و فى فوائد الأصول، ج ٤، ص ٢٨١: «و ينبغى أولاً أن يعلم أنّ مناط وجوب التعلم و الإحتياط غير مناط وجوب حفظ قدره أو تحصيلها، و لا يقاس أحدهما بالآخر، و إن كان يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام الخلط بين البابين، حيث قاس وجوب التعلم على وجوب السير إلى الحجّ عند توجيه كلام المدارك و لكنّ الظاهر أنّ بين البابين فرق» راجع زبده الأصول، ج ٢، ص ١٢١.

(١)

إنّ الإتيان بالواجب لا يتوقف على التعلّم إلّا في ما كان الواجب مركباً فيحتاج المكلّف إلى تعلّم أجزائه و شرائطه، مثل الصلاة. مع أنّ وجوب التعلّم لا يدور مدار ثبوت وجوب المقدمه بل هو ثابت بالآيات و الروايات.

الوجه الثالث: الوجوب التهيؤي

بناءً على القول بوجوب المقدمه فإن عرفنا الواجب الغيرى بحيث لا ينافى وجود الخطاب المستقل فنلتزم بالوجوب الغيرى التهيؤي أمّا إن عرفناه بحيث لا يشمل ما له خطاب مستقل فلا بدّ أن نلتزم بالوجوب التهيؤي ثم إنّه مع الإيجاب الشرعى الغيرى أو التهيؤي لا يعقل حمله على الوجوب الإرشادى.

و الظاهر هو أنّ الوجوب تهيؤي لأنّ المستفاد من الآيات و الروايات هو أنّ الشارع يريد إيجاد الداعى الشرعى مضافاً إلى الداعى العقلى.

الوجه الرابع: الوجوب الإرشادى

إشاره

(٢)

الاستدلال على الوجوب الإرشادى:

إنّ العقل يستقلّ بلزوم تعلّم الأحكام الشرعيه فما ورد فى الكتاب و السنّه من الأوامر الوارده بالنسبه إلى التعلّم لا بدّ أن يحمل على الإرشاد بهذا الحكم العقلى.

ص: ٣١٩

١- المحاضرات، (ط.ج)، ج ٢، ص ٢٠٦ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٧٥.

٢- . مال إليه بعض الأساطين (حفظه الله) و التعبير مسامحى بل الوجوب عقلى و الأمر إرشادى، راجع تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٣٨٠. و قال المحقق الخراسانى فى كفايه الأصول (ط. آل البيت): ص ٩٩: «هذا فى غير المعرفه و التعلّم من المقدمات و أمّا

المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنّه لا بالملازمه بل من باب إستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلّا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءه و أنّ العقوبه على المخالفه بلا- حجه و بيان و المؤاخذة عليها بلا برهان فافهم». و في كفايه الأصول مع حواشى المشكيني ج ١، ص ٥٠٣ في التعليقه على قوله: «و أمّا المعرفة فلا يبعد القول»: «إن كانت مقدمه وجوديه للواجب ... و أمّا إذا لم تكن كذلك- كما في غير العبادات أو فيها على التحقيق- فيشكل بأنّها ليست واجدهً لملاك الوجوب الغيرى الملازمى، إذ ملا-كه توقف وجود الواجب عليه، و هى ليست كذلك، لإمكان إتيانه من دونها- أيضاً- مع قيام الإجماع و الأخبار و الكتاب على وجوبها و يمكن دفعه بوجوه: الأول: الإلتزام بالوجوب النفسى التهيئى كما ذهب إليه المدارك. الثانى: الوجوب الإرشادى العقلى- و هو الذى أشار إليه فى عبارته- و حاصله: أنّ احتمال فعليه تكليف قبل الفحص كما هو الفرض منجزٌ له على تقدير وجوده، فيحكم العقل بوجوب المعرفة لكى لا-يفوته المكلف به المنجز و يعاقب عليه. لا يقال: هذا يتم فى الواجبات المطلقة أو فى المشروطه بعد حصول شرطها، و أمّا فيها قبله فلا، إذ لا فعليه- حينئذ- قطعاً، فحينئذ إذا علم عدم التمكّن من المعرفة بعد الشرط، فكيف يحكم العقل بوجوبها قبله إرشاداً إلى تحصيل الأمن من العقوبه؟! إذ لا عقوبه على ترك الواجب قبل الشرط قطعاً، و بعده لا تمكّن من مقدمته. و الحاصل: أنّ المنجز هو احتمال الفعلية فعلاً لا احتمالها بعد الشرط. فإنّه يقال: إنّ الملاك هو احتمال المطلق، فيحكم العقل بالتنجز لقدرته عليه بتمهيد مقدمته من الآن» إلخ.

(١)

لو كان وجوب التعلّم إرشادياً يلزم جريان البراءة الشرعيه في الشبهات الحكميه قبل الفحص كما أنّها تجرى في الشبهات الموضوعيه قبل الفحص، مع أنّهم لا يقولون بجريانها في الشبهات الحكميه قبل الفحص.

ص: ٣٢٠

١- المحاضرات، (ط.ج)، ج ٢، ص ٢٠٦ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٧٦.

توضيحه: هو أنّ المقتضى لجريان البراءة الشرعيه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص موجود و هو إطلاق أدله رفع عن أمتى ما لا يعلمون و المانع عن جريانها هو أدله وجوب التعلّم.

فلو قلنا بأنّ تلك الأدله أوامر إرشاديه فيكون حكمها مثل الأحكام العقليه مع أنّ الأحكام العقليه لاتصلح لمنع إطلاق دليل الرفع و الوجه فيه هو أنّ الحكم العقلى يرتفع موضوعه مع الترخيص الشرعى و أدله البراءة الشرعيه ترخيصيه فيرتفع بها موضوع حكم العقل فلايبقى حكم العقل حتى يمنع عن إطلاق أدله البراءة الشرعيه فيلزم جريانها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص مع أنّه لايمكن الالتزام به.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذا البيان:

(١١)

إنّ المحقّق الخوئى (قدس سره) التزم هناك بقصور مقتضى جريان البراءة الشرعيه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص و قال بعدم إطلاق تلك الأدله و وجهه بأنّها محفوفه بالقرائن العقليه فقال فى مصباح الأصول: (٢)

ص: ٣٢١

١- فى تحقيق الأصول، ج ٢، انقسام الواجب إلى المعلق و المنجّز، بحث التعلّم، الكلام فى تعلّم غير البالغين، ص ٣٧٩: «إنّ هذا الإشكال لايجتمع مع القول بقصور أدله البراءة الشرعيه اقتضاءً، و من قال بكونها غير مطلقه- لأنّها محفوفه بالقرائن العقليه، فلاتشمل موارد الشبهه الحكميه قبل الفحص- فلايمكنه إيراد هذا الإشكال الخ».

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، ص ٤٩٤؛ مصباح الأصول (ط مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئى) ج ١، ص ٥٧٢ و (مباحث حجج و امارات - مكتبه الداورى)؛ ج ١؛ ص ٤٩٤، الأصول العمليه، خاتمه فى شرائط جريان الأصول.

«أما الأصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها إلا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينه العقلية المتصلة و النقلية المنفصلة».

(١١)

ص: ٣٢٢

١- إختار المحقق العراقي أيضاً كون الوجوب إرشادياً قال في نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٤٧٦: «الجهه الثالثه فى استحقاق التارك للفحص للعقاب و عدمه و الأقوال فيه ثلاثه: أحدها هو المنسوب إلى المدارك من استحقاق العقوبه على ترك الفحص و التعلم مطلقاً صادف عمله الواقع أم خالفه. ثانيها يظهر من الشيخ قده و اختاره بعض الأعاظم أيضاً من استحقاق العقوبه على ترك الفحص و التعلم لكن لا- مطلقاً بل عند أدائه إلى مخالفه الواقع. ثالثها ما نسب إلى المشهور من استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع لو اتفق لا- على ترك التعلم و الفحص فمن شرب العصير العنبي من غير فحصٍ عن حكمه يستحق العقوبه إن اتفق كونه حراماً فى الواقع، و إن لم يتفق كونه حراماً واقعا فلا عقاب إلا من حيث تجريبه على القول به. و منشأ هذا الخلاف هو الخلاف فى وجوب التعلم المستفاد من العمومات المتقدمه من نحو قوله: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» من حيث كونه وجوباً نفسياً استقلالياً كسائر التكاليف النفسيه الإستقلاليه الموجهه للعقوبه على مخالفتها، أو تهيئاً لإنشاء لأجل تهيؤ المكلف بالفحص و تعلم الأحكام لامثال الواجبات و المحرمات الثابته فى الشرعيه أو كونه وجوباً طريقيا كسائر الأحكام الطريقيه الثابته فى موارد الأصول و الأمارات المثبته الموجهه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها عند مصادفتها للواقع أو وجوباً شرطياً من جهه دعوى شرطيه الفحص تعبداً لحجيه أدله الأحكام و الأصول النافيه أو كونه وجوباً مقديماً غيرياً نظراً إلى دعوى مقدميه الفحص و التعلم للعمل بأدله الأحكام أو كونه إرشادياً محضاً إلى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقوبه المحتمل إماماً لأجل العلم الإجمالى، أو لاستقرار الجهل الموجب لعذره، أو لحكمه بمنجزيه احتمال التكليف قبل الفحص بناءً على عدم إطلاق أدله البراءه الشرعيه يشمل مطلق الشك فى التكليف و لو قبل الفحص. و لكن التحقيق هو ما عليه المشهور لإبائه مثل هذه العمومات عن كونها مسوقه لإعمال تعبد فى البين يقتضى كونه أى التعلم واجباً نفسياً أو شرطياً، و ظهور سوقها فى كونها للإرشاد إلى ما هو المغروس فى الذهن من حكم العقل بلزوم الفحص فى الشبهات الحكيمه و عدم جواز الأخذ بالبراءه فيها قبل الفحص، إماماً بمناط العلم الإجمالى بوجود التكليف فى المشتبهات على التقريب المختار، أو بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل لعدم استقرار الجهل الموجب لعذره مع عدم إطلاق أيضاً دلالة البراءه الشرعيه يشمل مطلق الشك فى التكليف كما يشهد لذلك أيضاً إفهام العبد بما قيل له من قول: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» و عدم تمكنه من الجواب بعدم علمه بوجوب التعلم، فإنه لو لا سوق مثل هذه الأوامر للإرشاد إلى ما يحكم به العقل من وجوب الفحص و التعلم للفرار عن العقوبه المحتمل و عدم معذوريه الجاهل مع التقصير فى مخالفه التكليف الواقعي، لكان له أن يجيب بعدم علمه بوجوب الفحص و التعلم كما أجب بذلك أولاً حين ما قيل له: هل عملت؟ و حينئذ فلا مجال لرفع اليد عن ظهور هذه الأوامر فى إرادته الإرشاد بحملها على الوجوب النفسى الإستقلالى أو التهيؤى أو الوجوب الشرطى. كما لا مجال أيضاً لحملها على الوجوب الطريقي كما أفاده بعض الأعاظم (قدس سره)، بل لا يصح ذلك فى المقام لأن الأمر الطريقي كما ذكرناه غير مره هو ما يكون بحسب لب الإراده فى فرض الموافقه عين الإراده الواقعيه و يكون موضوعه عين موضوعها بحيث يكون امتثاله و العمل على وفقه عين امتثال الأمر الواقعي، كما يكون ذلك فى جميع الأوامر الوارده فى موارد الأمارات و الأصول المثبته حتى مثل إيجاب الإحتياط و من المعلوم بالضرورة أنه لا يكون المقام كذلك، لوضوح مباينه الأمر بتعلم حكم الصلاه مثلاً مع الأمر بالصلاه لاختلاف موضوعهما و عدم كون تحصيل العلم بأحكام الصلاه عين فعل الصلاه و امتثال الأمر بها و معه

كيف يمكن توهم كون الأمر بتحصيل الفحص و التعلم أمرا طريقيا إلاً أن يجعل الأمر بالفحص و التعلم كناية عن لازمه الذى هو إيجاب الاحتياط و النهى عن مخالفه التكاليف الواقعيه المحتمله، فيصلح حينئذ للطريقه، و لكنّه عليه يتعين كونه للإرشاد محضاً، حيث لا مجال لإعمال المولويه بعد استقلال العقل بوجوبه و حكمه بعد معذوريه الجاهل مع تقصيره فى ترك تحصيل الواقع ... و أمّا احتمال كون الأمر بالفحص و التعلم أمرا غيريا، فيدفعه انتفاء ملاك المقدميه فيه لوضوح أنّه لا يكون الفحص و تحصيل العلم بالأحكام مما يتوقف عليه فعل الواجبات و ترك المحرمات بوجه لإمكان الإحتياط مع الشك فيها.

اشاره

(١)

الاستدلال على الوجوب الطريقي:

(٢)

قال المحقق الخوئي (قدس سره) - بعد إبطال احتمال الوجوب النفسى و الغيرى و الإرشادى لوجوب التعلّم: إنّه يتعين الاحتمال الأخير و هو كون وجوب

ص: ٣٢٣

١- ذهب إليه المحقق الخوئي (قدس سره) .

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٠٧-٢٠٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٧٦.

التعلم طريقيًا و يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه، لأنه أثر الوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات. (١)

أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):

(٢)

إنَّ المحقق الخوئي (قدس سره) يعتقد في الوجوب الطريقي بأنه يكون هو المنجز للواقع فلا بد أن لا يكون قبله منجزاً للواقع، فعلى هذا لا بد في موارد الوجوب الطريقي أن لا يكون قبله احتمال العقاب و إنما فيكون احتمال العقاب هو المنجز للواقع و وجوب التعلم إرشاداً إليه. (٣)

فعلى هذا أدله وجوب التعلم إرشادى. (٤)

ص: ٣٢٤

١- إختار المحقق النائيني كون الوجوب طريقيًا قال في أجود التقريرات ط.ق. ج ١، ص ١٥٦: «هذا في غير التعلم من المقدمات التي لها دخل في القدره على الواجب ذاتا و قيدا أو عنوانا و أما هو فحاله حال جميع الطرق في أن وجوبه طريقي لتنجيز الواقع عند الإصابه و مخالفته لا-توجب استحقاق العقاب إلّا إذا لزم منها مخالفه الواقع إن لم نلتزم بعقاب المتجرى و إلّا فيترتب على مخالفته استحقاق العقاب صادف الواقع أم لم يصادف و قد عرفت أن التعلم غيرٌ دخيل في القدره على الواجب أصلا و الفعل على ما هو عليه من كونه مقدورا في ظرفه و العقل حيثما احتمل تحقّق العصيان في ظرفه بتركه التعلم مع احتمال البيان فهو لامحاله يحتمل العقاب فيستقل بوجوب دفعه إمّا بالتعلم أو بالاحتياط فوجوب التعلم ليس بملاك وجوب المقدمات المعده التي يستلزم تركها عدم القدره على الواجب في ظرفه بل هو بملاك آخر لا يمتنى على قاعده عدم منافاه الإمتناع بالإختيار للعقاب أصلاً و هو لزوم دفع الضرر المحتمل حيث إن المفروض مقدوريه الواجب مثلا في ظرفه لعدم دخل معرفه الحكم في القدره على فعله بالبداهه فيكون تركه عصيانا للتكليف الفعلي مع وجود البيان و لا إشكال في استتباعه للعقاب فاحتمال تكليف تمت الحجه عليه يوجب احتمال الضرر وجداناً فيجب دفعه عقلا فالفرق بين التعلم و المقدمات التي يستلزم تركها فوت الواجب في ظرفه بأمرين» إلخ.

٢- تحقيق الأصول، ج ٢، انقسام الواجب إلى المعلق و المنجز، بحث التعلم، ص ٣٨٠.

٣- إستفاد ذلك من عبارته في مصباح الأصول، (طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٣٣١ و (مباحث حجج و امارات - مكتبه الداوري)، ج ١، ص: ٢٨٦.

٤- قد عرفت في المطلب الثاني أقوالاً خمس في وجوب التعلم هي الوجوب النفسى و التهيؤى و الغيرى و الإرشادى و الطريقي و الأول هو الوجوب النفسى الإستقلالى و الثانى هو الوجوب النفسى التهيؤى فتصير أقسام الوجوب أربعة: النفسى و الغيرى و الإرشادى و الطريقي ثم إن احتمال الوجوب لهذه الأقسام يأتى في بعض المباحث أحدها: بحث وجوب التعلم. ثانيها: بحث وجوب الاحتياط أو وجوب دفع الضرر أو وجوب التوقف. قال في نهايه الدرايه، ج ٤، ص ١٠١ في تعليقه على قوله (قدس

سرهِ): «فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه»: «توضيح الإستدلال بهذه الطائفة: أنّ الأمر بالتوقف إمّا نفسى أو طريقى» أو إرشادى: لا مجال للنفسيه ... فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقيا لتنجيز الواقع المشتبه، أو إرشاديا بداعى إظهار ما فى الإقتحام فى الشبهه من الهلكه الأخرويه». و فى مصباح الأصول ط. الموسسه ج ١، ص ٣٢٩: «إنّ الضرر المحتمل الذى يجب دفعه بحكم العقل إمّا أن يراد به الضرر الاخروى أى العقاب، أو الضرر الدينوى، أو المفسده المقتضيه لجعل الحرمة فإن كان المراد به العقاب فإمّا أن يكون وجوب دفعه غيريا أو نفسيا أو طريقيا أو إرشاديا، ولا يتصور له خامس». و فى منتهى الدرايه، ج ٥، ص ٣٠٩: إنّ وجوب الدفع إمّا شرعى نفسى أو غيرى أو طريقى، و إمّا فطرى، و إمّا عقلى إرشادى و الظاهر عدم كونه نفسيا، إذ ضابطه- و هو الوجوب المنبعث عن مصلحه فى المتعلق يوجب استحقاق المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما- لا ينطبق عليه». ثالثها: بحث وجوب المقدمه. قال فى تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٠٥: «قد ذكرنا الأقوال، و نتعرض هنا لأدلتها: و قد استدلل للقول بالوجوب مطلقا بوجوه ... الثانى: وقوع الأمر بالمقدمه فى القضايا التكوينية كقوله: أدخل السوق و اشتر اللحم، و فى القضايا الشرعيه كما فى الخير: «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» .. و الأصل فى الإستعمال هو الحقيقه، و الأمر ظاهرٌ فى الوجوب و هذا الوجوب الثابت للمقدمه غيرى بالإستقراء، لأنّ الوجوب إمّا إرشادى و إمّا مولوى طريقى و إمّا مولوى نفسى و إمّا غيرى». و قد ذكر بعضُ الوجوبِ الفطرى و الوجوب الشرطى أيضا فتصير الأقسام سته فمن الأول المحقق الجزائرى فى بحث وجوب الدفع و من الثانى المحقق العراقى فى بحث وجوب التعلم.

المطلب الثالث: هل تارك تعلم مسائل الشك و السهو المبتلى بها فاسق؟

قال الشيخ (قدس سره): هو فاسق

إنَّ الشيخ الأنصاري (قدس سره) أفتى في «صراط النجاه» بفسق تارك تعلّم مسائل الشك و السهو فيما يبتلى به عامه المكلفين.
(١)

إيراد المحقق النائيني (قدس سره)

(٢):

المحقّق النائيني (قدس سره) لم يرض بذلك و قال: هذا مخالف لمبنى الشيخ (قدس سره) و لذا احتمل السهو ممن جمع فتاوى الشيخ (قدس سره) و استدللّ على ذلك بأنّ هذا الفتوى لا بدّ أن يستند إلى أحد هذه الأمور:

الأمر الأوّل: الالتزام بالوجوب النفسى للتعلّم كما هو مختار المحقّق الأردبيلي (قدس سره) و لكن الشيخ (قدس سره) لم يلتزم به فهذا مخالف لمبناه.

الأمر الثانى: الالتزام بحرمة التجزّى و لكنّه أيضاً مخالف لمبناه حيث قال بعدم حرمة التجزّى و أنّ قبحه فاعلى لا فعلى.

الأمر الثالث: الالتزام بالفرق بين مسائل السهو و الشك و سائر المسائل بدعوى أنّ العادة جرت على الابتلاء بهذه المسائل و لذا يجب تعلّم مسائل السهو و الشك بالخصوص دون غيرها فمن تركه كان فاسقاً.

ولكنّه أيضاً لا يناسب مبنى الشيخ (قدس سره) حيث إنّ وجوب التعلّم عنده وجوب طريقي فلا عقاب على تركه بل العقاب على مخالفه الواقع.

ص: ٣٢٦

١- صراط النجاه (محقى)، فصل ٣٥، مسأله ٦٨٢، ص ١٧٥.

٢- أجود التقريرات، ج ١، المبحث الثالث فى تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط، ص ٢٣١-٢٣٢.

((١)):

السيد المحقق الخوئي (قدس سره) استشكل وقال: إنَّ ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنَّ تارك التعلّم محكوم بالفسق مبنى على أنَّ التجزّي كاشف عن عدم وجود ملكه العدالة فإنَّ المتجرّي وإن لم يكن مستحقاً للعقاب لعدم ارتكابه للمبغوض الواقعي أو لعدم تركه للواجب إلاَّ أنه أتى بما يعتقد كونه مبغوضاً أو ترك ما يعتقد كونه واجباً وهذا كاشف عن فقد ملكه العدالة ولذا يحكم عليه بالفسق.

الإيراد على هذا الجواب:

إنَّ فقد ملكه العدالة لا يلزم الفسق بل الفسق مترتب على من صدر عنه الحرام أو ترك الواجب فمن لم تصدر عنه المعصية لا يكون فاسقاً وإن لم يكن عادلاً.

ص: ٣٢٧

١- قال في تعليقه على أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٢: «لا بُعد في ذلك بعد كشف التجزّي عن عدم ملكه العدالة ضرورة أنَّ مصادفه الواقع و عدمها أجنبيٌّ عما في نفس المتجرّي من عدم وجود الملكة فيها هذا وقد عرفت أنَّه لا بدّ من القول بوجوب التعلّم نفسياً طريقياً فيكون مخالفته مخالفته للواجب النفسى فلا إشكال».

التقسيم الثاني: الواجب النفسي و الغيرى

اشاره

فيه موضعان و تنبيهان:

الموضع الأول: تعريف الواجب النفسي و الغيرى

اشاره

و فيه سته تعاريف:

الأول: تعريف المشهور

اشاره

إنّ المشهور عرّفوا الواجب النفسى بما أمر به لنفسه و الواجب الغيرى بما أمر به لأجل غيره. (١)

إيراد الشيخ (قدس سره) عليه:

إنّه يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعيه أو أكثرها من الواجبات الغيريه،

ص: ٣٢٩

١- فى هدايه المسترشدين (ط.ج)، ج ٢، ص ٨٩ و(ط.ق)، المقصد الثانى، ص ١٨٤: « و الواجب النفسى: ما يكون مطلوباً لنفسه، و الغيرى: ما يكون مطلوباً لأجل غيره أى: لحصول الغير و الإتيان به.» و فى الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، ص ٨٠: « و ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى نفسى و غيرى فالواجب النفسى ما تعلّق الطلب به لنفسه و الواجب الغيرى ما تعلّق الطلب به للوصله إلى غيره.»

إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر، فإنَّ جَلَّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فالتعريف بالنسبه إلى الواجب النفسى غير منعكس و بالإضافة إلى الواجب الغيرى غير مطرد. (١١)

الثانى: تعريف الشيخ الأنصارى (قدس سره)

إشارة

(٢٢)

الأولى فى تحديدهما هو أن يقال: إنَّ الواجب النفسى ما أمر به لا- لأجل التوصل إلى واجب آخر و الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر.

ثم إنَّ الواجب النفسى قسمان:

الأول: ما كان الداعى محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى.

الثانى: ما كان الداعى محبوبيه الواجب بما يترتب عليه من فائده كأكثر الواجبات من العبادات و التوصليات. (٢٣)

ص: ٣٣٠

١- فى مطارح الأنظار (ط.ج)، ج ١، ص ٣٣٠ و (ط.ق)، ص ٦٦: «فاعلم أنه قد فسّر فى كلام غير واحد منهم الواجب النفسى بما أمر به لنفسه و الغيرى بما أمر به لأجل غيره و على ما ذكرنا فى التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعيه أو أكثرها من الواجبات الغيريه، إذ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر، بل جَلَّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فيكون أحدهما غير منعكس، و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد، لانتفاء الواسطه».

٢- مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٣١ و (ط.ق): ص ٦٦.

٣- فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٢٩ و (ط.ق)، ص ٦٦: «ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعى الطلب على وجه خاص - كما ستعرفه - إلى غيرى و نفسى. و تحقيق القول فى تحديدهما موقوف على تمهيد، و هو: أن متعلّق الطلب: قد يكون أمرا مطلوباً فى ذاته على وجه يكفى فى تعلّق الطلب تصوّره من غير حاجه إلى غايه خارجه عن حقيقه المطلوب، فلا بدّ أن يكون ذلك غايه الغايات، فإذن هو الداعى إلى كلّ شىء و هو المدعوّ بنفسه، كما فى المعرفه بالله الكريم و التقرب إليه بارتكاب ما يرضيه و الإجتنب عمياً بسخطه، فإنّه هو الباعث على فعل الطاعات و الداعى إلى ترك المناهى و السيئات، و يلزمه أن يكون المطلوب فى الأمر حصوله فى نفسه، لا- حصوله لأجل ما يترتب عليه. و قد يكون أمراً يترتب عليه فائده خارجه عن حقيقه المطلوب، و هذا يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا- يكون متعلّقاً لطلب فى الظاهر، فيكون من قبيل الخواصّ المترتبه على الأفعال التى ليست داخله تحت قدره المكلف حتى يتعلّق الأمر بها بنفسها. و ثانيهما: أن يكون الغايه الملحوظه فيه تمكّن المكلف من فعل واجب آخر، فالغايه فيه هو الوصول إلى واجب آخر بالأخره و إن كانت الغايه الأوليه هو

التمكّن المذكور الخ.»

((١)):

إنَّ الواجب الذى يكون الداعى فيه محبوبيته بما يترتب عليه من الفائده يكون واجباً غيرياً و الوجه فى ذلك هو أنَّ الفوائد المترتبه على القسم الثانى من الواجب النفسى مطلوبه للمولى بحيث لولا وجوده هذه الفوائد لما دعى إلى إيجاب ذى الفائده فمطلوبه القسم الثانى من الواجب النفسى إنما هى للتوصل إلى هذه الفوائد التى يجب تحصيلها، فالقسم الثانى واجب لأجل التوصل إلى واجب آخر فعاد الإشكال.

دفاع عن الشيخ (قدس سره):

إنَّ هذه الفوائد التى تترتب على القسم الثانى من الواجب النفسى ليست متعلقه للوجوب، لأنها خارجه عن حيز قدره المكلف فلا يصحّ تعلق التكليف بها.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

هى داخله تحت قدره لدخول أسبابها تحتها و القدره على السبب قدره على

ص: ٣٣١

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، المقصد الأول الأوامر، فصل فى مقدمه الواجب، الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب، و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، ص ١٠٧.

المسبب و لذا يتعلّق الأمر بالتطهير المسبب عن الغسل و الوضوء، فالإشكال الذى أورده على تعريف المشهور يتوجّه إلى تعريفه أيضاً. (١)

الثالث: تعريف صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(٢)

إنّ الواجب النفسى هو ما كان وجوبه لأجل حسنه فى حدّ ذاته، سواء كان مقدّمه لأمر مطلوب واقعاً أم لم يكن.

و الواجب الغيرى ما كان وجوبه لأجل حسن غيره، سواء كان فى نفسه معنوياً بعنوان حسن كالطهارات الثلاث أم لم يكن. (كما ورد «الوضوء نور» فإنّ وجوب الوضوء لأجل الصلاه وجوب غيرى و إن كان الوضوء فى نفسه معنوياً بعنوان حسن و هو نورانيته، فإنّ نورانيه الوضوء بنفسه ليست ملاك وجوبه الغيرى).

إيرادات أربه عليه:

الإيراد الأوّل: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(٣)

لازم ذلك إرجاع جميع الواجبات النفسيه إلى واجب واحد و هكذا فى المحرّمات توضيحه هو أنّ العناوين الحسنه أو القبيحه على نحوين:

ص: ٣٣٢

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١٠٨.

٢- فى كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١٠٨، بعد إيراد الإشكال على القسم الثانى من الواجب النفسى عند الشيخ قال: «فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتب عليه و إن كان لازماً إلّا أنّ الأثر لئما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و بدم تاركة صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك و لا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه فى أنّه لكونه مقدّمه لواجب نفسى و هذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه إلّا أنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى».

٣- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٠٣.

النحو الأول: ما هو حسن بالذات أو قبيح بالذات كعنوان العدل و الإحسان فى الحسن الذاتى و كعنوان الظلم و الجور فى القبح الذاتى.

النحو الثانى: ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدمه من سائر العناوين.

و بعبارة أخرى: إنَّ العنوان الحسن أو القبيح قد لا يتَّصف بالحسن و القبح إذا طرأ عليه عنوان آخر يمنع عن اتِّصافه بالحسن أو القبح، كعنوان الصدق و الكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن أو إنجاءه، و هذا عنوان عرضى لقبوله طرو المانع.

و قد لا يقبل طرو عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل و الظلم فهذا عنوان ذاتى.

و من الواضح أنَّ كلَّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، فجميع الواجبات النفسيه (إذا كانت واجبه نفسيه من حيث عنوان حسن) لا بدَّ من أن تنتهى إلى عنوان واحد و كذلك المحرّمات النفسيه كلّها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك و عنوان واحد، لأنَّ عناوينها الحسنه و القبيحه لا بدَّ من أن تنتهى إلى عنوان ذاتى، فالعنوان الحسن أو القبيح ينحصر فى العنوان الذاتى و إرجاع جميع الواجبات النفسيه إلى واجب واحد و جميع المحرّمات النفسيه إلى محرّم واحد مما لا يمكن الالتزام به.

لا يقال: العنوان الحسن و القبيح لا ينحصر فى العنوان الذاتى الذى لا يقبل طرّو المانع بل ما بالذات تاره بنحو العليه و أخرى بنحو الاقتضاء و الواجبات النفسيه و المحرّمات النفسيه لعلّها من قبيل الثانى (أى من قبيل الاقتضاء) فحسنها باعتبار ذواتها و إن كانت قابله لطرّو المانع.

لأننا نقول: هذا المعنى و إن كان مشهوراً، لكنّه لا- أصل له حسبما يقتضيه الفحص و البرهان إذ لا- عليه ولا- اقتضاء للعنوان بالإضافة إلى حكم العقلاء بمدح فاعله أو ذمّه.

بل المراد بما بالذات و ما بالعرض أنّ العنوان إذا كان بنفسه مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوماً عند العقلاء بمدح فاعله أو ذمّه لما فيه من المصلحه العامه أو المفسده العامه كان حسناً أو قبيحاً بالذات و إذا لم يكن بنفسه محكوماً بأحدهما بل باعتبار اندراجه تحت ما كان بنفسه كذلك كان حسناً أو قبيحاً بالعرض.

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) أيضاً

(١١)

إنّ جهه الحسن التي هي موجه لمدح العقلاء غير الجهه الموجهة لإيجاب الشارع.

توضيح ذلك هو: أنّ قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره التي اتفقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاء للنوع فلا منافاه بين الحسن الذاتي عند العقلاء و عدم المحبوبيه الذاتيه عند الشارع لأنّ الجهه الموجهة لمدح العقلاء لا دخل لها بالجهه الموجهة لإيجاب الشارع.

مثلاً: إنّ الصلاه و إن كانت حسنه عند العقلاء من حيث إنّها تعظيم - و هو عنوان حسن فإنّه عدل- و تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرقيه و رسوم العبوديه فيكون به النظام محفوظاً و النوع باقياً، إلّا أنّها غير محبوبه للشارع من

ص: ٣٣٤

هذه الجبهة، بل من جهه استكمال العبد بها و زوال الأخلاق الرذيله منه بها فيستعد لقبول نور المعرفه و أين إحدى الجهتين من الأخرى؟

الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)

(١)

إنّ حسن الأفعال الواجبه المقتضى لإيجابها إن كان ناشئاً من مقدّميتها لما يترتب عليها من المصالح و الفوائد اللازمه فالإشكال باق على حاله و إن كان ثابتاً في حدّ ذاتها مع قطع النظر عما يترتب عليها فلازم ذلك أن لا يكون شيء من الواجبات النفسيه متمخّصاً في الوجوب النفسى و ذلك لاشتمالها على ملاكين: النفسى (و هو حسنها الذاتى) و الغيرى (و هو كونها مقدّمه لواجب آخر، نظير صلاه الظهر حيثه إنّها واجبه لنفسها و مقدّمه لواجب آخر أيضاً و هى صلاه العصر).

الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)

(٢)

إنّ دعوى الحسن الذاتى فى جميع الواجبات النفسيه دعوى جزافيه لأنّ جلّ الواجبات النفسيه لم تكن حسنه بذاتها و فى نفسها كالصوم فإنّ ترك الأكل و الشرب فى نهار شهر رمضان ليس فى نفسه حسناً و الحسن الذاتى فى بعض الأفعال كالسجود غير هذا الحسن العقلى.

الرابع: تعريف المحقق الإصفهاني (قدس سره)

أشاره

(٣)

إنّه لا ريب فى أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات مثلاً إذا أراد الإنسان

ص: ٣٣٥

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤٤.

٢- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٢١٦ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٨٤.

٣- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٠١.

اشترى اللحم، فلامحاله يكون لغرض و هو طبخه و الغرض من طبخه أكله و الغرض منه إقامه البدل لما يتحلل من البدن و الغرض منه إبقاء الحياه و الغرض منه إبقاء وجوده و ذاته، فغايه جميع الغايات للشوق الحيوانى ذلك و إذا كان الشوق عقلاً فغايه بقاءه إطاعه ربّه و التخلّق بأخلاقه و ينتهى ذلك إلى معرفته تعالى.

فجميع الغايات الحيوانيه ينتهى إلى غايه واحده و هى ذات الشخص الحيوانى و جميع الغايات العقلانيه ينتهى إلى غايه الغايات و مبدأ المبادى جلّ شأنه هذا كلّه فى الإراده التكوينيّه.

و أمّا الإراده التشريعيّه، فإنّ حقيقتها إرادته الفعل من الغير، و من الواضح أنّ الإنسان لو أراد اشترى اللحم من زيد فالغرض منه و إن كان طبخه، لكنه غير مراد منه، بل لعلّ الطبخ مراد من عمرو و إحضاره فى المجلس مراد من بكر و هكذا.

فلاتنافية بين كون الشىء مراداً من أحد و الغرض منه غير مراد منه و إن كان الغرض مقصوداً من الفعل لترتبه عليه، فالاشترى مراد بالذات من زيد و مقدماته مراده بالعرض منه و إن لم يكن الغرض من اشترى اللحم نفسه بل ينتهى الغرض إلى شخص الأمر حيث يريد إبقاء حياته و إبقاء وجوده و ذاته.

و منه يعلم حال الصلاه و سائر الواجبات النفسيه، فإنّ الغرض من الصلاه و إن كانت مصلحتها، إلّا أنّها غير مراده من المكلف لا بالعرض و لا بالذات، بل المراد بالذات من المكلف نفس الصلاه.

و جميع آثار الواجب النفسى من كونه محرّكاً و مقرباً و موجباً لاستحقاق الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته يترتب على هذه الواجبات النفسيه مثل الصلاه.

[فتحصل من ذلك أنّ الواجب النفسى هو ما يكون مراداً بالذات من المكلف و إن كان الغرض منه أمراً آخر غير مراد من المكلف و الواجب الغيرى هو ما يكون مراداً بالعرض لأجل الإيصال إلى ما يكون مراداً بالذات من المكلف].

أورد عليه بعض الأساطين:

(١١)

أولاً: إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) لايجدى فى الشرعيات، نعم إنّ الغرض فى المثال العرفى الذى أفاده مطلوب من شخص آخر لأنّ المولى أمر زيداً بشراء اللحم و عمراً بطبخه، و لكن الغرض فى الشرعيات مطلوب من نفس المخاطب بالأمر مثلاً- إذا أمر الشارع زيداً بإتيان الصلاة فالمطلوب هو الانتهاء من الفحشاء و المنكر و هذا الأثر مطلوب من نفس زيد لا من عمرو.

ثانياً: إنّ ما أفاده لايجدى فى العرفيات أيضاً لأنّ الغرض من اشتراء زيد اللحم هو طبخ اللحم الذى أراداه المولى من عمرو و الغرض منه هو الأكل و لما كان الغرض مقدوراً للمكلف فيجوز أن يتعلّق به الأمر فيكون واجباً نفسياً فيصدق تعريف الواجب الغيرى على اشتراء اللحم لأنّه واجب للإيصال إلى واجب آخر فيكون الواجب النفسى واجباً غيرياً فعاد الإشكال.

بلا حظ عليه:

أما ما أفاده فى الإيراد الأوّل ففيه أنّ الغرض فى الشرعيات مطلوب للمولى تكويناً و لكن ليس مراداً من نفس المخاطب لا بالإراداه التشريعيه الذاتيه ولا بالإراداه التشريعيه العرضيه و ما مثل به هو لتفهيم إمكان تعلّق الأمر بالشىء و

ص: ٣٣٧

توجّهه إلى الشخص الأوّل مع أنّ الغرض من الأمر غير مراد منه، و الشاهد عليه هو أنّنا لو فرضنا عدم ترتّب هذا الغرض على فعل الصلاة (مثل الصلاة التي لا روح لها و صلّاها المكلف بلا حضور القلب) لا يسقط وجوبها.

و أما ما أفاده في الإيراد الثاني ففيه أنّ طبخ اللحم في المثال المذكور ليس مقدوراً لزيد كما أنّ أكل المولى اللحم ليس مقدوراً لعمرو فالمراد بالذات من زيد هو الاشتراء و من عمرو هو الطبخ.

الخامس: نظريه المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ الأغراض و الغايات المترتبه على تلك الواجبات النفسيه على ثلاثه أقسام:

الأوّل: ما يترتّب على الفعل الخارجى بلا توسط أمر بينهما لا أمر اختيارى ولا أمر غير اختيارى مثل ترتّب الزوجيه على العقد و القتل على الضرب و هكذا فلا مانع من تعلّق التكليف بها لأنّها مقدوره بواسطه قدره على سببها.

الثانى: ما يترتّب على الفعل الخارجى بتوسط أمر اختيارى مثل الصعود على السطح بواسطه نصب السلم و هنا أيضاً لا مانع من تعلّق التكليف بالغرض بملاك أنّ الواسطه مقدوره.

الثالث: ما يترتّب على الفعل الخارجى بتوسط أمر خارج عن اختيار الإنسان فتكون نسبه الفعل إلى الغرض نسبه المعدّ إلى المعدّ له لا- نسبه السبب إلى المسبّب كحصول الثمر على الزرع حيث يتوقف على مقدمات خارجه عن قدره الإنسان، وهنا لا يمكن تعلّق التكليف بهذا الغرض الأقصى.

ص: ٣٣٨

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنَّ نسبة الأفعال الواجبه إلى ما يترتب عليها من المصالح و الأغراض نسبة المعدِّ إلى المعدِّ له حيث تتوسط بينهما أمور خارجة عن اختيار المكلف، و عليه لا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح و الغايات لخروجها عن تحت قدره المكلف.

ناقشه المحقق الخوئي (قدس سره):

(١١)

إنَّ ما أفاده بالنسبه إلى الغرض الأقصى صحيح فإنَّ نسبة النهي عن الفحشاء و أفعال الصلاة ليست نسبة العليه بل الصلاة معدِّ و النهي عن الفحشاء هو المعدِّ لها إنَّ النهي عن الفحشاء هو الغرض القريب فمن صلَّى مع حضور القلب يترتب عليه ذلك، أمَّا المعراج (الصلاة معراج المؤمن) و القربان المطلق و بعض مراتب القرب فتعد من الغرض الأقصى، لأنَّ ترتب هذا الغرض الأقصى على الصلاة متوقَّف على مقدِّمه أخرى خارجة عن اختيار المكلف، لكن هذا لا يتم بالإضافة إلى الغرض القريب لأنَّ الغرض القريب له حيثية الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى، و ترتب الغرض القريب على الأفعال الصلاتية ترتب المعلول على علته و المسبب على سببه، فلا مانع من تعلق التكليف بالغرض القريب لأنه مقدور للمكلف بواسطة قدره على سببه و على هذا يبقى إشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيرى.

و مثل له بالأمر بالزرع فى الأرض فإنَّ الغرض الأقصى منه و هو حصول النتاج خارج عن اختيار المكلف لكن الغرض القريب و هو إعداد المحلِّ لحصول النتاج داخل تحت اختياره لوجود قدره على سببه.

ص: ٣٣٩

أمّا بناء على نظريه صاحب المعالم (قدس سره) (٢) من أنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب فيكون جميع الأفعال واجباً بالوجوب النفسى، فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب فيكون غيرياً.

و أمّا بناء على نظريه المشهور و هو الحقّ (من أنّ السبب كسائر المقدمات ليس واجباً نفسياً) فلائنّ المصالح و الغايات المترتبه على الواجبات ليست قابله لتعلّق التكليف بها، فإنّ تعلّق التكليف بشيء يرتكز على أمرين:

الأوّل: أن يكون مقدوراً للمكلف و الثانى: أن يكون أمراً عرفياً و قابلاً- لأن يقع فى حيز التكليف بحسب أنظار العرف و تلك المصالح و الأغراض و إن كانت مقدوره له للقدرة على أسبابها، إلّا أنّها ليست مما يفهمه العرف العام لأنّها من الأمور المجهوله عندهم و خارجه عن أذهان عمّاه الناس فلايحسن توجيه التكليف إليها ضروره أنّ العرف لايرى حسناً فى توجّه التكليف بالانتهاء من الفحشاء أو بإعداد النفس للانتهاء عن كل أمر فاحش فيتعلّق الوجوب النفسى بنفس الأفعال دون غاياتها.

إيراد بعض الأساطين على كلام المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّ ما ذهب إليه من أنّ تلك المصالح و الأغراض ليست مما يفهمه العرف العام بل تكون أموراً مجهوله عندهم ممنوع، حيث إنّ هذه الأغراض قد أُشير

١- المحاضرات (ط.ج)، ج ٢، ص ٢١٨ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٨٦.

٢- معالم الدين، ص ٦١-٦٢.

٣- تحقيق الأصول، ج ٣، الواجب النفسى و الغيرى، إشكال المحاضرات، ص ١٤.

إليها في القرآن الكريم مثل غرض الصلاة (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١) وقد أشير إليها في الروايات مثل ما ورد من أن الزكاه تطهير للنفس و توفير للمال مع أن الشارع لا يخاطب العرف العام بما لا يفهمون، فما أفاده مخالف لبيانه آيات الكتاب المبين و تفسيريه الروايات، هذا أولاً.

و ثانياً: ما ذهب إليه مخالف لطريقه الشارع في خطابه حيث إنه لا يخاطب العرف بما لا يفهمون.

نعم إن العرف العام و الخاص لا يعلم كيفيه ترتب الأغراض و الغايات على الأفعال و الواجبات النفسيه المذكوره و لكن ليس معنى ذلك مجهوليه الأغراض بل هذا مجهوليه سر ترتب الأغراض على الواجبات النفسيه.

ص: ٣٤١

١- العنكبوت: ٤٥.

إشاره

فيه مقامان:

المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظى

إشاره

مقتضى الأصل الوجوب النفسى و فى تقرير ذلك نظريات:

الأولى: نظريه الشيخ (قدس سره)

إنَّ الشيخ (قدس سره) يقول باستحاله رجوع القيد إلى الهياه و لزوم رجوعه إلى الماده ولذا يمكن التمسك بالإطلاق بوجهين:
(١)

الوجه الأول: فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميه مثل قوله (عليه السلام): غسل الجمعة فريضه من فرائض الله؛ و هنا يتمسك بإطلاق هذه الجملة لإثبات كون الوجوب نفسياً و إلّا لُنصب قرينه على الغيريه لأنّه فى مقام البيان لم ينصب قرينه على الغيريه فالإطلاق يقتضى عدم غيريه الوجوب.

الوجه الثانى: فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من صيغه الأمر فحيث لم يمكن الإطلاق فى ناحيه الهياه فلا بدّ من التمسك بالإطلاق فى ناحيه الماده و بيان ذلك هو أنّ المولى كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على تقييد الواجب النفسى بوجود شىء مقدّمى مثلاً شككنا فى تقييد الصلاه بالوضوء على الفرض فلو لم ينصب قرينه على هذا التقييد نتمسك بإطلاق الصلاه و لازم ذلك هو عدم كون الوضوء واجباً غيرياً و هذا اللازم حجّه، لأنّ مثبتات الأصول اللفظيه حجّه.

ص: ٣٤٢

اشاره

(١)

لابد من التمسك بإطلاق الهياه، لأن الهياه و إن كانت موضوعه للأعم من الوجوب النفسى و الغيرى إلا أن الغيرى يحتاج إلى مؤونه زائده لأن تقييد وجوب شىء بما إذا وجب غيره يحتاج إلى مؤونه زائده و حيث لم ينصب قرينه على ذلك و لم يقيده فمقتضى الإطلاق هو الوجوب النفسى.

إيراد الشيخ (قدس سره) على نظريه المشهور:

(٢)

لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهياه لأن مفاد الهياه هى الأفراد التى لا يعقل فيها التقييد لأن التقييد عباره عن التضييق و مفاد الهياه هو مصداق الطلب و واقعه لا- مفهوم الطلب فإن مفهوم الطلب قابل للتقييد و التضييق إنما أن مفاد الهياه ليس مفهوم الطلب و الوجه فى ذلك هو أن الأمر هو الطلب الحقيقى و هذا يقتضى أن يكون مفاد الهياه هو واقع الطلب و مصداقه.

جوابان عن هذا الإيراد:

الجواب الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٣)

إن الطلب على قسمين: طلب حقيقى و طلب إنشائى و الطلب الحقيقى هو

ص: ٣٤٣

١- فى كفايه الاصول (ط. آل البيت)، ص ١٠٨: «ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين و أمّا إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فالتحقيق أن الهياه و إن كانت موضوعه لما يعمهما إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسيا فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم».

٢- مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٣٠ و (ط.ق): ص ٦٧، الهدايه ١١ من القول بوجوب المقدمه.

٣- كفايه الأصول (ط.آل البيت)، فصل في مقدمه الواجب، و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، ص ٨٩.

ما يكون بالحمل الشائع طلباً و الطلب الإنشائي هو مفهوم الطلب لأنّ الوجود الإنشائي لكلّ شيء ليس إلّا قصد حصول مفهوم بلفظه.

أمّا الطلب الحقيقي فلا يمكن أن يكون مفاد الهياء لأنّ الطلب الحقيقي من الصفات الخارجيه القائمه بالنفس و لا يمكن إنشاؤه باللفظ لأنّ الأمر القائم بالنفس لا يمكن إنشاؤه باللفظ فإنّ صيغه افعال إنشاء و مفاد الهياء طلب إنشائي و هو مفهوم الطلب و هو قابل للإطلاق و التقييد فما ليس قابلاً للإطلاق و التقييد هو الطلب الحقيقي. فما أفاده الشيخ (قدس سره) مبنى على اشتباه المفهوم بالمصداق.

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على جواب صاحب الكفايه (قدس سره):

(١١)

إنّ مفاد الجملة خبريه كانت أو إنشائية ليس إلّا النسبه دون أطرافها، إلّا أنّ المعاني الحرفيه (و منها مفاد الهياآت) على قسمين: القسم الأوّل: المعاني الحرفيه التي تكون حقائقها حقيقه النسبه كنسبه الظرف إلى المظروف و نسبه العرض إلى معروضه و النسبه الحكميه الاتحاديه بين الموضوع و محموله و الوجود الرابط في القضييه الإيجابيه المرکبه.

القسم الثاني: المعاني الحرفيه التي تكون معان نسبيه، كالبعث و التحريك فإنّهما بذاتهما معنيان قابلان للحاظ الاستقلالي، لكنه إذا لوحظ البعث من حيث أنّه أمر بين الباعث و المبعوث و المبعوث إليه فقد لوحظ على وجه الآليه و النسبيه و هياء الأمر نزلت منزله هذه النسبه الخاصه، فلامنافاه بين كون البعث مفهوماً اسماً و كونه مأخوذاً بنحو الآليه و النسبيه و هو بالاعتبار الثاني قابل

ص: ٣٤٤

١- تعليقه نهايه الدرايه، ج ٢، فصل: مقدمه الواجب، [في الواجب النفسى و الغيرى]، ص، ١٠٨.

للإنشاء و من يقول بإنشاء مفهوم الطلب ليس غرضه إنشاءه بما هو مفهوم اسمي، بل بما هو أمر بين الطالب و المطلوب و المطلوب منه.

الجواب الثاني عن إيراد الشيخ (قدس سره) للمحقق الإصفهاني:

(١١)

إنه لا يترقب من الإنشاء إيجاد الشيء حقيقه بل المراد من إنشاء الإراده النفسانيه الموجوده هو أن يتحقق لها وجود إنشائي كما يكون لها وجود حقيقي، فلا بد من إقامه البرهان على أن الموجود الحقيقي غير قابل لأن يوجد بوجود إنشائي.

بيان ذلك هو أن الوجود الإنشائي وجود عرضي للشيء، و لا منافاه بين كون الشيء موجوداً بالحقيقه و موجوداً بالعرض و لا يلزم من هذا الوجود الإنشائي عروض الوجود على الوجود، بل الوجود الإنشائي هو إيجاد طبيعي المعنى بالعرض لينتقل من الموجود بالذات (و هو اللفظ) إلى الموجود بالعرض (و هو معناه) فلا بد من أن يكون سنخ الموضوع له و المستعمل فيه «طبيعي المعنى» و الوجه في ذلك هو أن الموجود خارجياً كان أو ذهنياً غير قابل لأن يكون انتقالياً، إذ الانتقال ليس إلّا وجوده الذهني، و الموجود بما هو لا يعقل أن يعرضه الوجود الذهني.

و هذا هو السر في عدم قابليه الإراده النفسانيه بحقيقتها للوجود الإنشائي، لأنّ الموجود الحقيقي النفساني لا يقبل الوجود الإنشائي أمّا طبيعي المعنى الذي هو موجود بالوجود النفساني قابل لأن يوجد بالوجود الإنشائي.

ثم إنّ مفاد الصيغه و ما هو المنشأ من سنخ المعنى لا من سنخ الوجود و لذا

ص: ٣٤٥

قلنا: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في مقام الإيراد على الشيخ (قدس سره) من أن إيراد الشيخ (قدس سره) مبنى على اشتباه المفهوم بالمصداق متين.

و هذا هو الإشكال الذي يتوجه على الشيخ (قدس سره).

الثالث: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

(١)

إنّ الواجب النفسى على ما فتيّره المشهور هو الواجب لا لواجب آخر و الغيرى هو الواجب لواجب آخر فالواجب النفسى مقيد بأمر عدمى و الواجب الغيرى مقيد بأمر وجودى، و القيد وجودياً كان أو عدمياً يحتاج إلى البيان.

لكن الأمر فى القيد العدمى أسهل لأنّ عدم البيان للأمر الوجودى عند العرف كاف فى بيان القيد العدمى فإذا لم يقيد الواجب بكونه لواجب آخر فهذا يكفى فى إثبات أنّه ليس لواجب آخر، فالإطلاق يدلّ على كون الواجب نفسياً إلّا أنّه لا مانع من أن يكون هذا الواجب النفسى (أى الموضوع) بدليله مقدّمه لذلك الغير (أى الصلاه) فلا بدّ فى رفع المقدّميه و عدم التقييد للغير من إطلاق ذلك الغير (أى الصلاه).

الرابعه: نظريه المحقق الإيروانى (قدس سره)

(٢)

إنّ المحقق الإيروانى (قدس سره) يقول: إنّ الإطلاق الأحوالى يجرى بالنسبه إلى الوجوب الذى أمره مردّد بين النفسى و الغيرى، فإنّ وجوب الموضوع له حالتان: حاله وجوب الصلاه و حاله عدمه و مقتضى الإطلاق الأحوالى عدم تقييده بحاله وجوب الصلاه فالنتيجه هى نفسيه وجوب الموضوع.

ص: ٣٤٦

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٠٩.

٢- نهايه النهايه، ج ١، ص ١٥٦؛ و اختاره بعض الأساطين (حفظه الله) راجع تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٤.

و هذا الإِطلاق الأحوالى غير الإِطلاق الأفرادى فإنَّ الإِطلاق الأحوالى جار فى المقام سواء قلنا بمقاله الشيخ (قدس سره) (من أنَّ مفاد الهىأه هو فرد الطلب) أم قلنا بمقاله صاحب الكفايه (قدس سره) (من أنَّ مفاد الهىأه هو مفهوم الطلب).

أمَّا الإِطلاق الأفرادى فيجرى على مقاله صاحب الكفايه (قدس سره) من أنَّ مفاد الهىأه هو مفهوم الطلب لأنَّ مفهوم الطلب يقبل الإِطلاق الأفرادى و لكنّه لايجرى على مقاله الشيخ (قدس سره) لأنَّ مفاد الهىأه عنده هو فرد الطلب و مصداقه و هو لايقبل الإِطلاق و التقييد الأفرادى.

ثم إنَّ الإِطلاق الأفرادى موضوعه الطبيعه اللابشرط بالنسبه إلى خصوصيات الأفراد فيكون شاملاً لجميع الأفراد و مفهوم الطلب يقبل هذا الإِطلاق الأفرادى إلّا أنّه لايجرى فى المقام لأنَّ الوجوب فى المقام إمّا نفسى و إمّا غيرى و لا معنى لإِطلاقه بالنسبه إلى كلا الفردين فعلى هذا إنَّ الإِطلاق الأفرادى لايجرى بناء على مقاله الشيخ (قدس سره) (من أنَّ مفاد الهىأه هو مصداق الطلب و فرده) و لايجدى بناء على مقاله صاحب الكفايه (قدس سره) (من أنَّ مفاد الهىأه هو مفهوم الطلب) لأنه لا فائده فى إِطلاق مفهوم الطلب و كونه أعمّ من الفرد النفسى و الفرد الغيرى بل الوجوب إمّا نفسى و إمّا غيرى.

فلو أراد صاحب الكفايه (قدس سره) الإِطلاق الأصولى فلايبدّ له أن يجيب عن الشيخ (قدس سره) بأنَّ الإِطلاق الأحوالى جار فى المقام سواء قلنا بأنَّ مفاد الهىأه هو مفهوم الطلب أم مصداقه، لكنّه تسلّم عدم قبول مصداق الطلب و فرده للإِطلاق و التقييد فيفهم من ذلك أنَّ الإِطلاق عند صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً هو الإِطلاق الأفرادى.

إشاره

و فيه نظريات:

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ وجوب الغير (مثل الصلاه) الذي هو نفسى (و شككنا فى أنّ هذا الوجوب المشكوك لكونه مقدّمه له فيكون غيرياً أو عدم كونه مقدّمه له فيكون نفسياً) إمّا فعلى و إمّا غير فعلى.

أمّا إذا كان فعلياً فلا بد من الإتيان بما نشك فى مقدّميته للعلم بوجوبه إمّا نفسياً (إذا فرضنا عدم كونه مقدّمه) و إمّا غيرياً (إذا فرضنا مقدّميته) فهنا لا بدّ من امثاله.

و أمّا إذا لم يكن فعلياً فنشك فى فعليه وجوب هذا الأمر المشكوك لأنّه على تقدير مقدّميته فوجوبه الغيرى غير فعلى فى هذا الفرض و على تقدير عدم مقدّميته فوجوبه النفسى يكون فعلياً فعلى هذا فعليته مشكوكه و الشك البدوى مجرى البراءه.

إيراد المحقق الإيروانى (قدس سره) على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ فى صوره العلم بوجوب ذلك الغير إمّا يكون الوجوب فعلياً فيجرى الاشتغال و إمّا يكون غير فعلى فقال صاحب الكفايه (قدس سره) بالبراءه و لكنّه لا بدّ من

ص: ٣٤٨

١- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، فصل فى مقدمه الواجب، و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، ص ١١٠.

٢- نهايه النهايه، ج ١، ص ١٥٨.

التفصيل فى هذا الفرض لأنّ وجوب ذلك الغير إذا كان غير فعلى له صورتان:

الصورة الأولى: أن لا يكون مسبوقاً بالوجوب فحينئذ تجرى البراءة كما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره).

الصورة الثانية: أن يكون مسبوقاً بالوجوب و لكنّه ارتفع فعليته فحينئذ يحصل لنا العلم بأنّ ما شكك فى نفسيته أو غيريته كان سابقاً واجباً إمّا بالوجوب النفسى أو بالوجوب الغيرى فالحاله السابقه هو الوجوب و الآن وجوبه مشكوك بين مقطوع الزوال (إن كان وجوبه غيرياً) و مقطوع البقاء (إن كان وجوبه نفسياً) فيكون صغرى «استصحاب الكلى القسم الثانى».

فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب الكلى فى القسم الثانى فالمرجع هى البراءة و على القول بجريانه (كما هو الصحيح عنده) فهو أصل حاكم على البراءة فلا بدّ من إتيان ما شكك فى نفسيته أو غيريته.

جواب بعض الأساطين عن بيان المحقق الإيروانى (قدس سره):

(١١)

إنّه يعتبر فى المستصحب أن لا يكون التعبد به لغواً و لذا لا بدّ أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى أو موضوعاً للحكم العقلى و المستصحب فى الاستصحاب الكلى هنا ليس حكماً شرعياً لأنّ الحكم الشرعى إمّا هو الوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى، أمّا الجامع الانتزاعى بين الوجوب النفسى و الغيرى فليس حكماً شرعياً و مجعولاً من قبل الشارع، و أيضاً إنّ المستصحب هنا ليس موضوعاً للحكم الشرعى كما هو واضح، و أيضاً إنّ المستصحب ليس موضوعاً للحكم العقلى لأنّ الجامع الانتزاعى إن

ص: ٣٤٩

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٢٧.

كان بين الوجوبين النفسيين فيتحقّق موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب و لكن الجامع الانتزاعي هنا بين الوجوب النفسى و الغيرى، و الواجب الغيرى غير محكوم بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه فالاستصحاب الكلى هنا غير تامّ.

الثانيه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

اشاره

(١)

إنّ الشك في النفسيه و الغيريه: تارة في فرض العلم بوجود ذلك الغير فالأمر كما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ البراءه تجرى في فرض عدم فعليه و جوب ذلك الغير بعدم دخول وقته، و أمّا في فرض فعليه و جوب ذلك الغير بدخول وقته فلا تجرى البراءه (فلا بدّ من امثاله).

و أخرى في فرض عدم العلم بوجود ذلك الغير كما إذا دار الأمر بين أن يكون الطهاره واجبه نفسياً أو واجبه غيرياً مقدّمه للصلاه، فالطهاره واجبه على كل حال فإنّ المسأله حيثنذ داخله في الأقل و الأكثر، و كما أنّ البراءه عن القيد في تلك المسأله لاتنافى و جوب ذات المقيد، كذلك البراءه عن تقييد الطهاره بوجود الصلاه هنا لاتنافى و جوب الطهاره فعلاً. (٢)

تصوير السيد المحقق الخوئي (قدس سره) صوراً أربع في المسأله:

اشاره

تصوير السيد المحقق الخوئي (قدس سره) (٣) صوراً أربع في المسأله:

إنّ هنا صوراً أربع لا بدّ من البحث عنها:

ص: ٣٥٠

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٠٩ هامش الكتاب.

٢- سيّجىء توضيحه ذيل الصوره الثانيه لنظريه المحقق الخوئي (قدس سره) راجع أجود التقريرات، ط.ق. ج ١، ص ١٧١ و (ط.ج)، ج ١، ص ٢٤٨.

٣- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٢٢-٢٢٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٨٩-٣٩٣.

أما الصورة الأولى:

فهى أنّ المكلف علم بوجود شىء إمّا نفسياً و إمّا غيرياً و هو يعلم بأنّه لو كان واجباً غيرياً لم يكن وجوبه فعلياً لعدم فعلية وجوب ذى المقدمه مثل التردد فى أنّ الوضوء واجب نفسى أو غيرى مع علمه بعدم فعلية الصلاه مثلاً لمانع مثل الحيض أو لعدم دخول وقته و هنا تجرى البراءه عقلاً و نقلاً كما أنّ صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) أيضاً ذهباً إلى جريان البراءه.

أما الصورة الثانيه:

فهى أنّ المكلف علم بوجود شىء فعلاً- إمّا نفسياً و إمّا غيرياً و هو يعلم بأنّه إن كان واجباً غيرياً فيكون وجوبه فعلياً لفعلية وجوب ذى المقدمه و هذا مثل تحقّق النذر و التردد فى متعلقه بين الوضوء و الصلاه فإن كان متعلق النذر هو الوضوء فهو واجب نفسى و إن كان متعلقه هو الصلاه فالوضوء واجب غيرى فهنا العلم الإجمالى بالوجوب النفسى المرّدّد بين الوضوء و الصلاه محقق، ولا يمكن انحلال العلم الإجمالى حقيقه و لكن الانحلال الحكمى محقق كما فى مسأله الأقلّ و الأكثر الارتابيين.

توضيح ذلك: هو أنّ العلم الإجمالى إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارض الأصول فى أطرافه أمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر له و هنا من هذا القبيل و الوجه فى ذلك هو أنّ البراءه فى المقام لا تجرى بالنسبه إلى الوضوء للعلم التفصيلى بوجوبه و استحقاق العقاب على تركه سواء كان وجوبه نفسياً أم غيرياً و حينئذ لا مانع من جريان أصاله البراءه فى ناحيه الصلاه للشك فى وجوبه و عدم قيام حجّه شرعيه عليه فالعقاب على ترك الصلاه يكون عقاباً بلا بيان.

أما الصورة الثالثة:

فهى أنّ المكلف علم بوجود كل من الفعلين و شك في تقييد أحدهما بالآخر مع علمه بتماثلهما من حيث الإطلاق و الاشتراط، مثل الشك في تقييد الصلاة بالوضوء.

فقال المحقق النائيني (قدس سره) (١) بالرجوع إلى أصالة البراءة عن التقييد (تقييد الصلاة بالوضوء) و النتيجة هى أنّ الوضوء واجب نفسى، ولا يلزم إتيانها قبل الصلاة.

ولكن الحقّ هو أنّ أصالة البراءة عن التقييد معارض بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجود نفسى.

بل العلم الإجمالى بأنّ الواجب إمّا نفسى و إمّا غيرى موجود فهو مانع عن جريان أصالة البراءة عن النفسى و الغيرى فلا يمكن جريان الأصلين معاً لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه.

فالمرجع «قاعده الاحتياط» و هى تقتضى إتيان الوضوء أولاً ثم إتيان الصلاة.

أما الصورة الرابعة:

فهى أنّ المكلف علم بوجود كل من الفعلين و شك في تقييد أحدهما بالآخر مع عدم علمه بتماثلهما من حيث الإطلاق و التقييد كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت و شك في اشتراط الوضوء بالوقت فإن كان الوضوء واجباً

ص: ٣٥٢

نفسياً فلا يكون مشروطاً بالوقت و إن كان واجباً غيرياً فيكون الوضوء مشروطاً بالوقت.

و هنا ثلاث جهات نشك فيها:

الجهة الأولى: نشك في تقييد الصلاة بالوضوء و عدم تقييدها به.

الجهة الثانية: نشك في وجوب الوضوء قبل الوقت.

الجهة الثالثة: نشك في وجوب الوضوء بعد الوقت.

الثالث: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) في الصورة الرابعه حول الجهات الثلاث

(١)

إنَّ المحقق النائيني قال بجريان البراءة في جميع هذه الجهات الثلاث:

أمَّا الجهة الأولى: فنشك في تقييد الصلاة بالوضوء و هو مجرى البراءة فالنتيجة هي صحّة الصلاة بدون الوضوء و هي نتيجة النفسية في وجوب الوضوء.

أمَّا الجهة الثانية: فنشك في وجوب الوضوء قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة فتجرى البراءة و النتيجة هي نتيجة الغيريه في وجوب الوضوء (حيث إنّه لو كان نفسياً لكان واجباً قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة).

أمَّا الجهة الثالثة: فنشك في وجوب الوضوء بعد الوقت بالنسبة إلى من أتى به قبله و مرجع هذا الشك إلى أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله فتجرى البراءة عن وجوب الوضوء بعد الوقت و النتيجة هي أنّ الوضوء واجب و المكلف مخير بين إتيانه قبل الوقت و بعد الوقت و قبل الصلاة و بعد الصلاة.

ص: ٣٥٣

١- أجود التقريرات (ط.ج): ج ١، ص ٢٤٨، (ط.ق): ج ١، ص ١٧١.

إنّ وجوب الوضوء إن كان نفسياً فهو إمّا مقيد بإيقاعه قبل الوقت و إمّا مطلق و إن كان غيرياً فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير فهنا صورتان:

١- إنه إمّا نفسى مقيد بقبل الوقت أو غيرى:

قال المحقق النائيني (قدس سره) بجريان البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء و نتيجهها هي النفسيه.

و يرد عليه أنه معارض بجريان البراءه عن وجوبه النفسى قبل الوقت و جريان البراءه بالنسبه إلى كليهما مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه لأنّ البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء يوجب عدم وجوب الوضوء بعد الوقت (لأنه براءه عن الوجوب الغيرى و الوجوب الغيرى للوضوء مقيد ببعده الوقت) و البراءه عن الوجوب النفسى للوضوء يوجب عدم وجوبه قبل الوقت فجريان البراءه فى كليهما مستلزم لعدم وجوب الوضوء قبل الوقت و عدم وجوبه بعد الوقت و هذا مخالف للعلم الإجمالى بأنّ الوضوء واجب إمّا نفسياً أو غيرياً، و العلم الإجمالى هنا من التدريجيات لا الدفعيات بمعنى أنّا نعلم إجمالاً إمّا بوجوب الوضوء قبل الوقت لأنه نفسى و إمّا بوجوب الوضوء بعد الوقت لأنه غيرى، و العلم الإجمالى فى التدريجيات منجز كالعلم الإجمالى فى الدفعيات فلا بدّ من «جريان الاحتياط» لتنجيز العلم الإجمالى.

و المتحصّل هو أنه لا بدّ من الإتيان بالوضوء قبل الوقت، فإن بقى إلى ما بعده

ص: ٣٥٤

أجزأه من الوضوء بعده ولا يجب عليه الإتيان ثانياً، وإن لم يبق إلى ما بعد الوقت وجب عليه التوضؤُ ثانياً بمقتضى الاحتياط.

فالتتيجه هي نتيجته الحكم بالوجوب النفسى و الغيرى معاً من باب الاحتياط.

٢- إنه إمّا نفسى مطلق (بالنسبه إلى قبل الوقت و بعد الوقت) و إمّا غيرى:

و هنا لا- معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت لعدم احتمال تقيده بقبل الوقت و لأنّ الواجب النفسى فى هذا الفرض هو مطلق غير مقيد بقبل الوقت و البراءه تجرى لرفع الضيق عن المكلف لا رفع السعه و الإطلاق فلا يمكن جريان البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت فى هذا الفرض.

أمّا جريان البراءه عن وجوب الوضوء بعد الوقت فى هذا الفرض (أى الصوره الثانيه) فهو أيضاً لا يمكن الالتزام به، لأنّ العقل يحكم بوجوب الوضوء بعد الوقت و ذلك للعلم الإجمالى بوجوب الوضوء إمّا نفسياً و إمّا غيرياً و هذا العلم الإجمالى منجز فيجب الاحتياط. (هذا حكم الجبهه الأولى و الثانيه من الجهات الثلاث).

نعم لو شككنا فى وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أمكن رفعه بأصالة البراءه، و ذلك لأنّ تقييد الوضوء بما بعد الوقت يتوقف على فرض كونه واجباً غيرياً و هو مشكوك فتجرى البراءه منه؛ أمّا لو فرضنا وجوبه نفسياً فهو إمّا مقيد بقبل الوقت (كما هو الصوره الأولى) و إمّا مطلق.

فما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) من جريان أصاله البراءه لا يتم فى الجهتين الأوليين و تامّ فى الجبهه الأخيره.

المناقشه الأولى: ما أفاده في تحقيق الأصول

إشاره

(١)

إنّ العلم الإجمالي منجّز في تمام الجهات الثلاث لأنّ العلم الإجمالي بالوجوب النفسى أو الغيرى للوضوء مسبق بعلم إجمالى مردّد بين الوجوب النفسى للوضوء أو الوجوب النفسى للصلاه و المقتضى لجريان الأصل في طرف الوضوء و هكذا في طرف الصلاه موجود فالأصلان يجريان و يتعارضان و يتنجز العلم الإجمالى و يجب الاحتياط.

ملاحظتنا على هذا الإيراد:

إنّ العلم الإجمالى بالوجوب النفسى أو الغيرى للوضوء غير مسبق بعلم إجمالى مردد بين الوجوب النفسى للوضوء و الوجوب النفسى للصلاه بل مفروض المسأله هو العلم التفصيلى بالوجوب النفسى للصلاه كما أنّ المفروض هو العلم بالوجوب الفعلى للوضوء إلما أنّ وجوب الوضوء مردّد بين النفسى أو الغيرى بناء على تقييد الصلاه به، فعلى هذا نحتمل أن تكون الصلاه واجباً نفسياً غير مقيد بالوضوء مع كون الوضوء أيضاً واجباً نفسياً فحينئذ لا يجب الوضوء بعد دخول وقت الصلاه فالمقام مجرى البراءه كما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره).

المناقشه الثانيه:

إنّ العلم الإجمالى ينحلّ هنا حكماً لجريان البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء

ص: ٣٥٦

بلا معارض و اختاره السيد الصدر (قدس سره) في بحوث في علم الأصول(١) و العلامه الصافي الإصفهاني (قدس سره) في الهدايه في الأصول(٢) و نكتفي بتقرير الهدايه في الأصول:

إنّ جريان البراءه الشرعيه يحتاج - مضافاً إلى كون المجرى مشكوك الوجود - إلى أمرين آخرين:

أحدهما لزوم التوسعه على العبد، لأنّها صدرت امتناناً.

ثانيهما أنّها لمّا كانت أصلاً تأمينياً يؤمّن من العقاب فلا بدّ من وجود احتمال العقاب فإذا كان العقاب معلوماً وجوداً أو عدماً فلا مجال لجريان أصاله البراءه.

و كلا الأمرين مفقود فيما نحن فيه

أمّا الأول: فلأنّ النفسيه و إن كانت مشكوكه على الفرض إلّا أنّ رفعها يوجب الضيق على المكلف، بخلاف رفع الغيريه و ذلك لأنّ وجوب الوضوء إذا كان غيرياً فلا بدّ أولاً من لزوم إيقاعه قبل ذلك الواجب المحتمل تقيده به و ثانياً عدم إبطاله حتّى يأتي بذلك الواجب، و أمّا إذا كان نفسياً فالمكلف في سعه من هذا، سواء أتى به قبل ذلك الواجب أم لا، و سواء أبطله أم لا فرفع النفسيه خلاف الامتنان فلا تجرى البراءه.

أمّا الثاني: فلأنّ العقاب على ترك الوضوء قطعي إمّا لترك نفسه إذا كان نفسياً أو ترك ذلك الواجب إذا كان مقدّمه له، فجرى البراءه عن وجوبه النفسى لا يوجب التأمين من العقاب.

ص: ٣٥٧

١- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٧.

٢- الهدايه في الأصول، ص ٨١.

فتحصل من ذلك أنّ الحقّ مع المحقّق النائي (قدس سره) فالعلم الإجمالي ينحلّ حكماً و تجرى البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء ولا تجرى البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء.

ص: ٣٥٨

إشاره

فیہ مطالب أربعه: ((١))

المطلب الأول: فی بیان وجوه ترتّب الثواب و العقاب

إشاره

((٢))

قال المحقق الإصفهانی (قدس سره): إنّ القول بالثواب و العقاب بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: بملاحظه جعل الشارع و تقریبه أنّ «قاعده اللطف» كما تقتضی إعلام العباد ما فیہ الصلاح أو الفساد بالبعث نحو الصلاح و الزجر عن الفساد، كذلك تقتضی تأكيد الدعوه فی نفوس العامه بجعل الثواب و العقاب، فالعبد بعمله يستحق ما جعله المولى من المثوبه و العقوبه بحقيقه معنى الاستحقاق.

الوجه الثانى: إنّ العقل و الشرع يشهدان بصحة كون الأعمال الحسنه مقتضیه لصور ملائمته فی الدار الآخره أو اقتضاء الأعمال السيئه لصور منافره فی الآخره لعلاقه لزومیه بينهما.

الوجه الثالث: إنّ العقل العملى (الذى من شأنه أن يدرك ما ينبغى فعله أو تركه) هو الحاكم بالاستحقاق و لكن لا بما هو قوه مميزه للحسن و القبح و شأنها الإدراك بل باعتبار مدرکاته و هى المقدمات المحموده و الآراء المقبوله عند عامه الناس هذا هو الحاكم بالاستحقاق.

أما معنى الاستحقاق:

فإنّ المراد من الاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب كما يشعر

ص: ٣٥٩

١- و الكلام يقع أولاً فى الواجب النفسى و ثانياً فى الواجب الغيرى.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١١٠.

به لفظ الاستحقاق حتى يناقش فيه أولاً- بجواز اكتفاء المولى بإعطاء النعم الدنيوية في مقام إعطاء الثواب فلا يجب عليه إعطاء الثواب الأخرى و ثانياً بأن حق المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره و نواهيه، فلا- معنى لاستحقاق العبد بانقياد تكاليف المولى بل المراد بالاستحقاق هو أن المدح و الثواب على الإطاعة هو في محلّه.

أمّا منشأ حكم العقلاء بالاستحقاق ليس صرف الجعل و المواضعه و اعتبار العقلاء بل منشأ هذا الحكم باستحقاق فاعل العدل للمدح و فاعل الظلم للقدح هو ما يكون في فعل العدل و الظلم من المصالح العامّة و المفسد العامّة.

و العقلاء بما هم عقلاء يرون في ذمتهم جلب المصالح العامّة و المفسد العامّة لإبقاء النظام و دفع الفساد.

و إبقاء النظام و دفع الفساد يوجب اتفاق العقلاء على استحقاق فاعل الخير للمدح (سواء كان الخير المذكور واجباً أم مستحباً) و استحقاق فاعل الشرّ للذم (سواء كان حراماً أم مكروهاً).

و البحث هو في كل الخيرات سواء كان تركها ظلماً على المولى مثل الواجبات أم لا- كالمستحبات و هكذا البحث في كل الشرور.

و من ذلك ظهر أنّ دعوى لزوم الإطاعة من العبد أداء لحقّ المولى لئلا يكون ظالماً للمولى أخص من مورد البحث لأنه يشمل الواجبات فقط دون المستحبات.

(صرّح هذا المحقق (١)) بأنّ اقتضاء المدح و الثواب يشمل الواجبات و المستحبات فلا ينحصر بالموارد التي يكون مخالفتها إخلالاً بالنظام).

ص: ٣٦٠

فعلى هذا زى الرقيه و رسم العبوديه يقتضى التمكين للمولى و الانقياد له فى كل واجب و مستحب لأنه عدل و عدم الخروج من ذلك بهتك حرمة و الإقدام على مخالفته فإنه ظلم.

فأتضح من ذلك أنّ إبقاء النظام أوجب اتفاق العقلاء على استحقاق الثواب لفاعل كل خير واجب أو خير مستحب، لا أنّ الخير الذى يوجب إثباته بشخصه إبقاء النظام و تركه إخلال النظام هو الذى يوجب استحقاق الثواب عند العقلاء، لأنّ ذلك تخصيص لمورد حكم العقلاء ببعض الواجبات.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله):

(١١)

إنّ لازم كلام هذا المحقق عدم وجوب إطاعه المولى فيما لا يترتب على مخالفته اختلال النظام و هذا باطل لأنّ العقل يستقلّ بلزوم إطاعه المولى الحقيقى فى جميع الأحوال.

بلا حظ عليه:

إنّه ظهر من تقرير كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره) عدم ورود هذا الإشكال، لأنّ إبقاء النظام ليس ملاكاً لإطاعه الفعل مستقيماً بل هو ملاك لحكم العقلاء بلزوم مدح فاعل كل خير و إن كان مستحباً و إلا فلو لم يحكم العقلاء بذلك لاختل النظام.

ص: ٣٦١

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٤٢.

المطلب الثاني: إنَّ ترتّب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالتفضّل؟

إشاره

فيه قولان:

القول الأول:

قال بعضهم: إنّه بالاستحقاق (معظم الفقهاء و المتكلمين).

القول الثانى:

إشاره

قال بعض آخر: هو بالتفضّل (مثل الشيخ المفيد (قدس سره)).

تحقيق السيد المحقق الخوئى (قدس سره):

(١)

إن قلنا بأنّ المراد من الاستحقاق للثواب كاستحقاق الأجير لأجرته فهذا باطل لأنّ إطاعه العبد لأوامر مولاه و نواهيه جرى منه على طبق وظيفته و رسم عبوديته و هذا لازم بحكم العقل المستقلّ.

و إن قلنا بأنّ المراد من الاستحقاق هو أنّ العبد بقيامه بامتثال أوامر المولى و نواهيه يصير أهلاً لذلك بحيث لو تفضّل المولى بإعطاء الثواب له كان فى محله و مورده، فهذا المعنى متين مذكور فى نهايه الدرايه. (٢)

ص: ٣٦٢

١- و هو مستفاد من كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره)؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١١٠، المحاضرات، (ط.ج)، ج ٢، ص ٢٢٩ و (ط.ق)، ج ٢، ص ٣٩٥.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١١٠.

و هذ المعنى الأـخير للاستحقاق جمع بين القولين حيث إن الاستحقاق بهذا المعنى لا ينافى التفضّل إذ كل إفاضه من المبدأ الأعلى الجواد بذاته (سواء كان بإيجاد الشخص أم رزقه أم إعلامه بصلاحه و فساده أم إعطاء الثواب على عمله) بمقتضى جوده الذاتى لا باقتضاء من طرف القابل إن كان قبول المورد فى فعله الإضافه لازماً.

المطلب الثالث: ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى

أمّا استحقاق الثواب كاستحقاق الأجير للأجره فلا ريب فى عدمه.

و أمّا استحقاق الثواب بمعنى أنّ العبد بامثال أوامر المولى و نواهيه يصير أهلاً للثواب و مورداً و محلاً للتفضّل بالثواب، فهو مترتب على امتثال الغيرى فيما إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل، نعم إذا أتى به بدون قصد التوصل فلا يستحق الثواب و الأمر هكذا فى جميع الواجبات التوصلية.

المطلب الرابع: إنّ ثواب امتثال الأمر الغيرى هل يكون غير ثواب امتثال الأمر النفسى؟

اشاره

فيه قولان:

القول الأول:

اشاره

إنّ صاحب الكفايه و المحقق النائنى (قدس سرهما) قالوا: إنّ الثواب واحد.

استدلال القائلين بوحده الثواب:

إنّ الأمر الغيرى ليس إلّا للتوصل إلى الواجب النفسى فالإتيان بالواجب

الغيرى بقصد التوصل إلى الواجب النفسى شروع فى إطاعه الأمر النفسى فيثاب على إطاعه الواجب النفسى.

أما الأمر الغيرى بدون قصد التوصل فليس شروعاً فى إطاعه الأمر النفسى. (١)

القول الثانى: تعدد الثواب

إشاره

(٢)

استدلال القائلين بتعدد الثواب:

إن ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو أنه بنفسه مصداق للانقياد و التعظيم و إظهار لمقام العبوديه مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسى و لذا لو لم يتمكّن من إتيان الواجب النفسى استحقّ الثواب عليه؛ فالإتيان بالأمر الغيرى بنفسه موجب للثواب.

هذا بيان المحقق الخوئى (قدس سره):

و المستفاد من بعض الروايات الوارده فى بعض الموارد الخاصه هو ترتب الثواب على المقدمات على حده.

ص: ٣٦٤

١- المحقق الخراسانى (قدس سره) كفايه الصول (ط.آل البيت)، ص ١١٠ و المحقق النائينى (قدس سره) أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٣.

٢- إختاره المحقق الخوئى (قدس سره) المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٩٧.

و الأتوال فيه سته: (١)

الأول: إن منشأها هو الأمر الغيرى.

الثانى: إن منشأها هو الأمر النفسى الاستجابى (صاحب الكفايه (قدس سره). (٢)

الثالث: إن منشأها هو الأمر النفسى الضمنى (المحقق النائىنى (قدس سره). (٣)

الرابع: إن منشأها إما الأمر النفسى الاستجابى و إما قصد التوصل بها إلى الواجب (المحقق الخوئى (قدس سره). (٤)

ص: ٣٦٥

١- المحاضرات، ج ٢، ص ٣٩٧ - ٤٠٣.

٢- فى كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١١١، إشكالاً و دفع: «و أمّا الثانى [و هو الدفع] فالتحقيق أن يقال: إن المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عباده و غاياتها إنما تكون متوقفه على إحدى هذه العبادات فلا بد أن يؤتى بها عباده و إلا فلم يؤت بما هو مقدمه لها فقصد القربه فيها إنما هو لأجل كونها فى نفسها أمورا عباديه و مستحبات نفسيه لا لكونها مطلوبات غيريه و الإكتفاء بقصد أمرها الغيرى فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه فافهم».

٣- فى أجودالتقريرات، ج ١، ص ٢٥٧: «فتحصّل أن توقّف الأمر الغيرى فى الطهارات الثلاث على عباديتها مسلّم إلا أن توقّف عباديتها على الأمر الغيرى أو على الأمر النفسى الإستجابى المتعلق بأنفسها ممنوع بل العباديه متوقفه على الأمر النفسى المتعلق بالمشروط بها»، و ص ٢٥٥.

٤- فى المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠١: «و الصحيح فى المقام أن يقال: إن منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو: أحدهما: قصد إمتثال الأمر النفسى المتعلق بها مع غفله المكلف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بنائه على عدم الإتيان به، كاغتسال الجنب مثلاً مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو مع قصده عدم الإتيان بها، وهذا يتوقف على وجود الأمر النفسى، وقد عرفت أنه موجود. و ثانيهما: قصد التوصل بها إلى الواجب».

الخامس: إنّ العباديه تتحقّق بما أفاده المحقّق الخوئي (قدس سره) و بقصد الأمر الغيرى أيضا (بعض الأساطين (حفظه الله)).
(١)

السادس: هذه الأمور الثلاثة مع قصد المحبوبيه الذاتيه.

القول الأول: منشؤها الأمر الغيرى

إشاره

(٢)

إيرادان من المحقّق النائينى (قدس سره)

(٣):

أولاً: إنّ الأوامر الغيريه كلّها توصليه فلا تقتضى عباديه متعلقاتها.

ثانياً: إنّ الأوامر الغيريه تتعلّق بما هو مقدّمه للواجب و المفروض هو أنّ الطهارات الثلاث بعنوان كونها عباديه مقدّمه للواجب، فالأمر الغيرى يتعلّق بها بعنوان كونها عباديه و معه كيف يعقل أن يكون منشأ لعباديتها.

ص: ٣٦٦

١- فى تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٦٤: «و تلخص: إنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحدُ أمورٍ ثلاثه: ١- قصد امتثال الأمر الإستجابى النفسى... ٢- قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى... ٣- قصد الأمر الغيرى...».

٢- فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٢٩: «و لكن يدفع هذا الإشكال أيضا بما دفعنا به فى مبحث قصد القربه عن كليه العبادات بالإلتزام بأمرين يعلق هذا الأمر الغيرى بذات الوضوء و ذات الغسل باعتبار كونها مما لها الدّخل فى تحقق ذبيها و مما يتوقف عليها وجود الواجب و لو بنحو الضمنيه لأنها أيضا مما يلزم من عدمها العدم مع الكشف أيضا عن تعلق امر غيرى آخر بوصفها و هو إتيانها بداعى امرها المتعلق بها، فإذا أتى المكلف حينئذ بالوضوء فى الخارج بداعى أمره الغيرى يتحقق الوضوء القربى الذى جعل مقدمه للصلاه».

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٤.

إيرادات ثلاثة من المحقق النائىنى (قدس سره):

الإيراد الأول:

إشاره

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) لو تمّ فإنّما يتمّ فى الوضوء و الغسل حيث ثبت استحبابهما شرعاً و أمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه.

ص: ٣٦٧

١- . إستصوب هذا القول المحقق الإصفهانى فقال فى حاشيه نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١١٦: «قولنا: "فإن قلت: ما معنى رجحانها الذاتى؟" ينبغى توضيح ما قيل فى تقريب الإشكال فى الطهارات، فنقول: الإشكال من وجوه: ... ثالثها- ما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) فى كتاب الطهاره من أنّ الطهارات لا يبد من أن تقع عباديه، و إلّا لم يرتفع الحدث بمجرد إتيان ذات الوضوء إجماعاً، و عباديتها إمّا بأمرها الغيرى أو بأمرٍ آخر، و لا أمر آخر إمّا لعدم استحبابها النفسى أو لعدم بقائه فينحصر الأمر فى كون عباديتها بأمرها الغيرى، و حيث إنّ الأمر الغيرى يمثل هذه المقدمه لا بدّ من أن يتعلق بمقدمه عباديه، فإنّ تعلق بالوضوء المأتى به بداعى الأمر الغيرى لزم الدور، و إن تعلق بالخالى عن دعوه الأمر الغيرى لزم الخلف، و هو عدم كونه أمراً غيرياً متعلقاً بالمقدمه التى هى على الفرض عباديه. و هذا الإشكال أجنبى عن إشكال عدم مقربيه الأمر الغيرى، و عن كون الأمر الغيرى توصلياً، بل محذوره- بعد فرض كون عباده مقدمه للصلاه- لزوم الدور أو الخلف. و لا يخفى أنّ الإلتزام باستحباب الوضوء نفسياً يدفع الإشكال بجميع وجوهه؛ إذ العباديه من ناحيه التقرب باستحبابه النفسى، لا من ناحيه الأمر الغيرى؛ حتى يرد محذور عدم كون الأمر الغيرى مقرباً، أو كون الغرض منه التوصل دون التعبد، أو لزوم الدور تارةً من أخذه فى المأمور به، و الخلف أخرى من عدم أخذه فيه. و من الواضح: أنّ كون الغرض من الأمر المقدمى هو التوصل لا ينافى كون المقدمه مستحبه نفسياً؛ بحيث لا يتحقق المقدمه إلّا على الوجه العبادى، فإنّ الغرض من الأمر الندبى هو التعبد، و لا ينافى أن يكون الغرض من الأمر المقدمى هو التوصل، غاية الأمر أنّ ما يتوصّل به عبادى، لا أنّ الغرض من الأمر بالمقدمه هو التعبد؛ حتى يرد المحذور، و عدم انقسام الوجوب الغيرى الى التوصلى و التعبدى غيرٍ ضائرٍ، نعم هو إشكال على من يرى الواجب الغيرى- كالواجب النفسى- منقسماً إلى التوصلى و التعبدى. و كذا الجواب الأول الذى حكى عن الشيخ الأعظم (قدس سره) و هو كون العباديه بقصد

العنوان الراجح الواقعي - بالتقريب الذي ذكرناه في الحاشيه - فإن قصد الأمر ليس للتقرب به؛ حتى ينافي كونه غير قابل للإشارة إلى العنوان الراجح. نعم، الجواب الآخر بكلا وجهيه لا يدفع إلّا الدور، ولا يدفع المحذورين الآخرين، فإنّ الأمر الغيرى لا يوجب العباديه و لو بألف أمر آخر، كما لا ينقلب عن التوصليه إلى التعبيديه بألف أمر آخر كما هو واضح».

((١)):

إن قوله (عليه السلام): «التراب أحد الطهورين» بضميمه الإطلاقات الواردة في استحباب الطهور يدل على استحباب الطهور الذي منه التيمم.

الإيراد الثاني:

أشاره

((٢))

إن الأمر النفسى الاستحبابى ينعدم بعروض الوجوب الغيرى، لأنهما يتضادان فلا بد من اندكاك الأمر النفسى الاستحبابى فى الوجوب الغيرى.

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

((٣))

أولاً: إن فى تلك الموارد يندك الأمر الاستحبابى فى ضمن الأمر الوجوبى على رأى القائل فيتحصّل من ذلك أمر واحد وجوبى مؤكّد و يكون ذلك الأمر الواحد عبادياً و بعد الاندكاك لا يبقى كل منهما (الأمر الاستحبابى النفسى و الأمر الغيرى الوجوبى) بحده الخاص.

ص: ٣٦٨

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٩٨.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٤.

٣- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٣٩٨.

ثانياً: إنّنا لانسلم الاندكاك لأنه إن تعلق الأمر الغيرى بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الاستجابى فمتعلق الأمر الغيرى غير متعلق الأمر الاستجابى، لأنّ متعلق الأمر الاستجابى هو ذات العمل و متعلق الأمر الغيرى هو العمل بداعى أمرها الاستجابى.

و إن تعلق الأمر الغيرى بذواتها فحينئذ متعلقهما واحد إلما أنّه لا-يوجب زوال الاستجاب و توضيح ذلك هو أنّه لا فرق بين الوجوب و الاستجاب إلما فى جواز الترك و عدم جوازه فعند عروض الوجوب يتبدّل الجواز بعدمه فالتبدّل ليس فى نفس الاستجاب بل فى هذا الجواز.

بلاظ على الشقّ الثانى:

إنّ الجواز المذكور داخل فى حقيقه الاستجاب أمّا على القول بتركّب الاستجاب فهذا واضح و أمّا على القول ببساطته فلأنّ الاستجاب مرتبه ضعيفه من البعث لا-يبلغ إلى حدّ اللزوم فمع فرض تبدّل الجواز لا-تبقى تلك المرتبه على حالها فالحقّ فى الجواب هو أنّ الحيشه التقيديه فى المقام توجب عدم الاندكاك فإنّ الوضوء بنفسه مستحب و غيره واجب.

ثالثاً: إنّ الأمر الاستجابى النفسى يلازم محبوبه الفعل نفسياً و حينئذ يكفى فى عباديتها هذه المحبويه فى أنفسها و إن لم يبق أمرها الاستجابى بإطاره الخاصّ.

الإيراد الثالث:

اشاره

(١)

إنّه يصحّ الإتيان بجميع الطهارات الثلاث بقصد الأمر النفسى المتعلق بذبيها

ص: ٣٦٩

من دون التفات إلى الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها، بل من دون التفات إلى محبوبيتها و مطلوبيتها فى حدّ ذاتها.

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الإشكال:

(١)

إنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى إنّما هو لأجل أنّ الأمر الغيرى يدعو إلى ما هو المقدمه و الطهارات الثلاث بما هى مأمور بها بالأمر النفسى الاستجابى تكون مقدمه للواجب.

مناقشه المحقق النائىنى (قدس سره) فى جواب صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

أولاً: إنّ قصد الأمر النفسى على الفرض مقوم للمقدميه، فكيف يصحّ قصد الأمر الغيرى بدونه

و أوضحه المحقق الخوئى (قدس سره) (٣) بأنّ قصد الأمر النفسى لو كان مقوماً للمقدميه لم يعقل تحقّقها مع الغفله عنه رأساً مع أنّه لا شبهه فى تحقّق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الأمر النفسى لها.

ثانياً: (٤) لازم ذلك هو صحّحه صلاه الظهر بقصد أمر صلاه العصر (أو قل: بقصد أمرها الغيرى) مع الغفله عن وجوبها النفسى و هذا ضرورى الفساد. (٥)

ص: ٣٧٠

١- كفايها لأصول (ط. آل البيت)، ص ١١١.

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٥.

٣- المحاضرات، (ط. ج): ج ٢، ص ٢٣٤ و (ط. ق): ج ٢، ص ٣٩٩.

٤- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٥؛ المحاضرات، (ط. ج): ج ٢، ص ٢٣٤ و (ط. ق): ج ٢، ص ٣٩٩.

٥- ذكر فى أبحاث أصوليه، مباحث الألفاظ، الجزء الثالث، ص ١٣ جواباً عن مناقشه المحقق النائىنى فقال: «قد أورد المحقق النائىنى قده على هذا الجواب بأنّ لازمه جواز الإتيان بصلاه الظهر بقصد امتثال أمرها الغيرى الناشئ من اشتراط صلاه العصر - فى سعه الوقت - بإتيان صلاه الظهر قبلها، أو جواز الإتيان بالصوم فى حال الإعتكاف بقصد إمتثال الإمر الغيرى به لأجل اشتراط الإعتكاف بالصوم، مع أنّه واضح البطلان. وفيه: أنّه لا وجه لدعوى وضوح بطلان ذلك، فلو لم يكن للمكلف داع إلى الإتيان بصلاه الظهر فى حدّ ذاتها و إنّما أتى بها بداعى التوصل إلى الإتيان بصلاه عصر صحيحه بداعى القربه لم يكن وجهً للمنع عن صحه صلاه ظهره أيضاً، و هكذا بالنسبه إلى صوم الإعتكاف. وقد إدعى بعض الأعلام قده (فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ٢٤٨) وجود فرق بين مثال صلاه الظهر و بين مثال الطهارات الثلاث و هو أنّه حيث يكون الأمر النفسى بصلاه الظهر أمراً وجوبياً

فلامحاله يكون هو الغالب على أمرها الغيرى، لأنّ الحكم الضعيف يندكّ فى الحكم القوى كاندكاك النور الضعيف فى النور القوى فلامعنى لقصد الأمر الغيرى بها، بينما أنّ الأمر النفسى فى الطهارات الثلاث أمرٌ إستجابى فلامحاله يندكّ فى الأمر الوجوبى الغيرى بها، و نظير الطهارات الثلاث مثال صوم الإعتكاف إذا كان الصوم مستحبا فى حدّ ذاته و الإعتكاف واجبا. و لكن قد مرّ منّا عدم معقوليه اندكاك الحكمين مطلقا».

فعلى هذا إن الإيراد الثالث على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) لا دافع له. (١)

القول الثالث: منشؤها الأمر النفسى الضمنى

إشاره

(٢)

إن الأمر النفسى المتعلق بالصلاه كما يتعلّق بأجزائها يتعلّق بشرائطها و حينئذ كما يتعلّق بكل جزء من أجزاء الواجب أمر نفسى ضمنى يتعلّق بكلّ شرط من شرائطه أمر نفسى جزئى و هذا الأمر النفسى الضمنى هو المنشأ لعباديه الشرط (و هنا الطهارات الثلاث) فلا يسقط الواجب إلّا مع الإتيان بالشرائط بقصد التقرب.

ص: ٣٧١

١- إيراد آخر على القول الثانى من المحقق العراقى: قال فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٢٩: «... و عليه أيضا لا يحتاج فى الجواب عنه إلى كشف رجحان نفسى فى نفس هذه الطهارات كما صنعه فى الكفايه كما لا يخفى، خصوصا مع ما يرد عليه على مسلكه من عدم إجراء تعدد الرتبة لمحذور اجتماع الحكمين المتماثلين أحدهما الرجحان النفسى القائم بذات المقدمه فى رتبه سابقه على الأمر الغيرى و ثانيهما رجحانه الثابت فى رتبه متأخره عن الأمر الغيرى فتأمل».

٢- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٥.

إن قلت: فما الفرق بين الطهارات الثلاث و بقيه الشروط حيث إن الأمر النفسى أوجب عباديه الطهارات الثلاث دون سائر الشروط مع أن تعلق الأمر النفسى بجمعها على نحو واحد.

قلت: الفارق هو أنّ الغرض فى خصوص الطهارات الثلاث أعنى به رفع الحدث لا يكاد يحصل إلّا إذا أتى بها عباده دون سائر الشرائط ولا مانع من اختلاف الشرائط فى هذه الجبهه.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على القول الثالث:

(١١)

إنّ الأمر النفسى المتعلق بالصلاه مثلاً إنّما تعلق بأجزائها و تقيدها بشرائطها، أمّا نفس الشرائط و القيود فهى خارجه عن متعلق الأمر و إلّا لم يبق فرق بين الجزء و الشرط أصلاً و لذا قد يكون الشرط غير اختيارى، مضافاً إلى أنّه لو كانت الشرائط داخله فى متعلقه فكيف تتصف بالوجوب الغيرى و قد تقدّم أنّه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخليه بالوجوب الغيرى.

القول الرابع: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)

(٢٢)

إنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: قصد امتثال الأمر النفسى الاستجابى مع غفله المكلف عن مقدّميته للواجب أو مع بناءه على عدم إتيان الواجب.

الثانى: قصد التوصل بها إلى الواجب و إن لم يكن مأموراً به و لم يكن واجباً

ص: ٣٧٢

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠٠.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٣٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠١.

شرعاً، فإنَّ قصد التوصل كافٍ في تحقُّق قصد القربه و الوجه فيه ما مضى في بحث التعبدى و التوصل إلى من أنه يكفى في تحقُّق قصد القربه إتيان الفعل مضافاً إلى المولى (هذه نظريه الشيخ (قدس سره)).

القول الخامس: نظريه بعض الأساطين

(١١)

إنَّ منشأ العباديه في الطهارات الثلاث أحدُ أمور ثلاثه: (كل ما يكون العمل به مضافاً إليه تعالى).

الأمر الأول: قصد امتثال الأمر الاستجابى النفسى (هو ما ذكره المحقِّق الخراسانى (قدس سره)).

الأمر الثانى: قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى (هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) لتصحيح العباديه).

الأمر الثالث: قصد الأمر الغيرى بناء على ارتفاع إشكال الدور، لأنَّ الدور إنَّما يلزم لو أخذ خصوص الأمر الغيرى فيها، أمَّا مع أخذ العباديه مطلقاً (بمعنى رفض القيود) فيرتفع إشكال الدور.

القول السادس:

و هو بعينه ما أفاده المحقِّق الخوئى (قدس سره) و ما زاد عليه بعض الأساطين مع زياده أمر رابع يكون أيضاً منشأ للعباديه في الطهارات الثلاث و هو قصد المحبوبيه الذاتيه و المراد هنا ليس محبوبيه الفعل عندنا بل المحبوبيه الذاتيه للفعل عند الله تعالى حتى يكون العمل مضافاً إليه فلو فرضنا عدم الالتفات إلى كون الطهارات

ص: ٣٧٣

الثلاث مأموراً بها أيضاً تتحقق العباديه بقصد المحبويه الذاتيه للعمل عند الله تعالى.

فالحق أنّ منشأ العباديه فى الطهارات الثلاث أحدُ أمورٍ أربعه.

ص: ٣٧٤

إشاره

و لهما تفسيران:

إنّ الأصالة و التبعيه قد تلاحظان بحسب مقام الثبوت و هذا هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) ((١)) فى تفسيرهما و قد تلاحظان بحسب مقام الإثبات و هذا مختار المحقق القمى و صاحب الفصول (قدس سرهما) فى تفسيرهما ((٢)).

تفسير الأصاله و التبعيه بحسب مقام الثبوت:

إشاره

إنّ الواجب الأصلي هو ما كان متعلقاً للإراداه و الطلب مستقلاً لالتفات المولى

ص: ٣٧٥

١- فى كفايه الأصول (ط.آل البيت)، ص ١٢٢: « و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعيه فى الواقع و مقام الثبوت...»

٢- فى القوانين (ط.ج: ج ١، ص ٢٠٥ و (ط.ق): ص ٩٩-١٠٠: « أن الواجب كما أنه ينقسم باعتبار المكلف الى العينى و الكفائى... و باعتبار تعلق الخطاب به بالأصاله و عدمه إلى الأصلى و التبعى...»؛ الفصول، ص ٨٢: « و ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلى و تبعى فالأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أى غير لازم لخطاب آخر و إن كان وجوبه تابعا لوجوب غيره و التبعى بخلافه و هو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر و إن كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم و المراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعى فيعم اللفظى و غيره».

إليه و الواجب التبعي هو ما كان متعلّقاً لهما تبعاً (و ارتكازاً) لإرادته غير له لأجل كون إرادته لازمة لإرادته غيره من دون التفات إليه (استقلالاً) مما يوجب إرادته.

تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

لا مقابله بين الأصلي و التبعي بهذا المعنى إلّا إذا قلنا بأنّ الواجب الأصلي هو ما كان متعلّقاً للإرادة التفصيليه و الواجب التبعي هو ما كان متعلّقاً للإرادة الإجماليه الارتكازيه فحينئذ يرد عليه:

أولاً: أنّ الإراده النفسيه ربّما تكون ارتكازيه بمعنى أنّه لو التفت إلى موجبها لأرادته، كما في إرادته إنقاذ الولد الغريق عند الغفله من غرقه و الحال أنّه لا شبهه في كونها إرادته أصليه لا تبعيه.

ثانياً: أنّه لو كان مناط الأصليه و التبعيه هو الإراده التفصيليه و الإراده الارتكازيه لما كان وجه لعنوان التبعيه، حيث إنّ تبعيه الإراده لإرادته أخرى ليست مناط الوجوب التبعي على هذا التفسير (تفسير التبعي بما تتعلّق به الإراده الارتكازيه) بل مناطه هو ارتكازيه الإراده لعدم الالتفات إلى موجبها.

بيان مناط الغيره و مناط التبعيه:

إنّ للواجب (بالنسبه إلى مقدّمته من حيث الوجود و الوجوب) جهتين من العليه:

أحدهما: العليه الغائيه حيث إنّ المقدّمه إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها بخلاف ذي المقدّمه فإنّه مراد لا لمراد آخر كما مرّ مفصلاً، و هذه الجبهه مناط الغيره.

ص: ٣٧٦

ثانيهما: العلية الفاعليه و هي أنّ إرادته ذي المقدمه عله لإرادته مقدمته و منها تنشأ و تترشح عليها الإراده و هذه الجهه مناط التبعيه.
فتبين أنّ مناط التبعيه هو معلوليه إرادته المقدمه لإرادته ذيهها سواء أريدت المقدمه بالإرادته التفصيليه (للافتات إليها) أو بالإرادته الارتكازيه (للغفله عنها).

فعلى هذا تعلّق الإراده التفصيليه لا يقتضى الأصليه و تعلّق الإراده الارتكازيه لا تنافى الأصليه.

فالواجب الأصلي هو ما كانت إرادتها غير معلوله لإرادته أخرى سواء تعلّقت به الإراده التفصيليه أم الارتكازيه.

و الفرق بين التبعي و الغيري هو: (١) أنّ مناط الغيريه كون الغرض من المقدمه مجرد الوصول إلى الغير فالغرض الأصلي موجود في الغير.

و مناط التبعيه هو أنّ الغرض من الإيجاب المقدمي التمكّن من إيجاب ذي المقدمه فإيجاب ذي المقدمه غرض من الإيجاب المقدمي.

فمناط الغيريه الغرض من الواجب و مناط التبعيه الغرض من الإيجاب.

تفسير الأصاله و التبعيه بحسب مقام الإثبات:

إشاره

إنّ المراد بالواجب الأصلي هو ما كان مقصوداً بالإفاده و الإفهام و الدلاله عليه مطابقى و الواجب التبعي هو ما كان غير مقصود بالإفاده و الإفهام على حده بل هو لازم الخطاب كما في دلاله الإشاره و الدلاله عليه بالتبعيه و الالتزام.

ص: ٣٧٧

(١)

لا ينحصر -على هذا- الواجب في هذين القسمين بل هنا قسم ثالث و هو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالفهم من الخطاب أصلاً لا أصالةً ولا تبعاً، كما إذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من إجماع أو نحوه.

و إلى هنا تمّ مبحث تقسيمات الواجب.

ص: ٣٧٨

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٣.

اشاره

(فيه أمور ثلاثه و تذييب):

الأمر الأول: في ذكر الأقوال و مناقشتها

الأمر الثاني: مقتضى الأدله اللفظيه و العقليه في مسأله وجوب المقدمه

الأمر الثالث: مقتضى الأصل العملي

تذييب: في ثمره البحث عن مقدمه الواجب

ص: ٣٧٩

هل يكون الوجوب الغيرى أو الواجب الغيرى مطلقاً أو مشروطاً و مقيداً؟ هنا أقوال لابّد من طرحها و مناقشتها.

أما الأقوال فهى خمس:

القول الأول: ما عن صاحب المعالم (قدس سره)

(١)

إنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته ذى المقدمه و العزم على إتيانه بنحو القضيّه الشرطيه أو إنّ وجوبه مقيد بحال إرادته و العزم عليه بنحو القضيّه الحينيه (على اختلاف عبارته) فالقصد و العزم هنا قيد للوجوب.

القول الثانى: ما عن الشيخ الأنصارى (قدس سره)

القول الثانى: ما عن الشيخ الأنصارى (قدس سره) (٢)

إنّ الواجب هو المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب دون ما لم يقصد به، فالقصد هنا قيد الواجب.

ص: ٣٨١

١- معالم الدين، ص ٧١.

٢- مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٥٥ و (ط.ق): ص ٧٢.

إن الواجب هو خصوص المقدمه الموصله إلى إتيان ذى المقدمه. (٢)

القول الرابع: ما عن المشهور

إن الوجوب الغيرى و الواجب الغيرى مطلقان بالنسبه إلى هذه الشروط و التقييدات. (٣)

ص: ٣٨٢

١- الفصول الغرويه، ص ٨٦.

٢- فى المحاضرات (مباحث اصول الفقه) ج ١، ص ٢٥٤: «و أنت بعد إمعان النظر فيما ذكرناه تعرف أنه لا- مفر من القول باعتبار الإيصال بهذا المعنى لا على وجه التقييد، و عليه لا يرد شىء من الإشكالات التى أوردوها على القول بالمقدمه الموصله». و فى بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٤: «ثم إن صاحب الفصول الذى ينسب إليه تاريخيا القول بالمقدمه الموصله قد استدل على مدعاه بوجوده عديده نذكر فيما يلى بعضها... الدليل الرابع: ما أفاده صاحب الفصول أيضا من دعوى: إن الغرض من الطلب الغيرى للمقدمه ليس غير حصول ذى المقدمه، و هذا لا- يكون إلما فى الموصله منها و الوجوب لا- يكون أوسع مما فيه الغرض. و هذا الوجه روح ما تقدم منا فى البرهنه على المقدمه الموصله، و هكذا إتضح أن الصحيح هو اختصاص الوجوب الغيرى على القول به بالمقدمه الموصله فقط». و فى زبده الأصول، ج ٢، ص ٢٠٤: «تحصيل مما ذكرناه اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله».

٣- فى كفايه الأصول، ص ١١٤: «و هل يعتبر فى وقوعها على صفه الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقررى بحثه أو ترتب ذى المقدمه عليها بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفه الوجوب كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر فى وقوعها كذلك شىء منهما؟ الظاهر عدم الإعتبار». و فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٣٢: «يبقى الكلام فى أن المقدمه بناء على وجوبها هل هى واجبه على الإطلاق بلا- دخل لحيث قصد الإيصال إلى ذىها و لا إلى البحث إيصالها إليه خارجا، أو أنها واجبه بشرط قصد التوصل بها إلى ذىها إمّا بكون القصد المزبور قيذا للوجوب أو قيذا للواجب- كما هو ظاهر التقريرات- إمّا مطلقا أو فى فرض انحصار المقدمه بالفرد المحرم كما فى إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف فى مال الغير و أرضه فيعتبر فيه قصد التوصل إلى الواجب فى وجوبها وقوعها على صفه الوجوب دون غيره، أو أنها واجبه بشرط الإيصال خارجا إلى ذىها- كما عليه الفصول- و ذلك أيضا إمّا بكونه إلى الإيصال قيذا للوجوب أو للواجب؟ فيه وجوه و أقوال: أقواها فى النظر الوجه الأول و سيظهر وجهه من إبطال التفاصيل المزبوره إن شاء الله تعالى».

إن الوجوب الغيرى و الواجب الغيرى مهملان بالنسبه إلى الإيصال. (١)

ص: ٣٨٣

١- الحاشيه، (ط.ج): ج ٢، ص ١٧٧ و (ط.ق): ص ٢١٩ و أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٥١. و فى المسأله قول سادس و هو عدم وجوب المقدمه: فى أصول الفقه (ط. انتشارات اسلامى) ج ٢، ص ٣٥١: «لقد تكثرت الأقوال جداً فى هذه المسأله على مرور الزمن نذكر أهمها، و نذكر ما هو الحقّ منها. و هى: ... ٢- القول بعدم وجوبها مطلقاً و هو الحقّ و سيأتى دليله» إلخ و فى التعليقه: «إختاره صاحب القوانين و نسبه إلى الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد (لكن لم نظفر به فى التمهيد) و نسبه المحقق الرشتى إلى ظاهر المعالم و صريح الإشارات بدائع الأفكار: ص ٣٤٨». و فى ص ٣٥٢: «و قد قلنا: إنّ الحقّ فى المسأله - كما عليه جماعه من المحققين المتأخرين - القول الثانى و هو عدم وجوبها مطلقاً» و فى التعليقه: «أول من تتبّه إلى ذلك و أقام عليه البرهان بالأسلوب الذى ذكرناه - فيما أعلم - أستاذنا المحقق الأصفهانى - قدس الله نفسه الزكيه - و قد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئى - دام ظلّه - و كذلك ذهب إلى هذا القول، و أوضحه سيدنا المحقق الحكيم - دام ظلّه - فى حاشيته على الكفايه». و فى منتقى الأصول، ج ٢، ص ٣٣٣: «و لكنّ الحقّ عدم وجوب المقدمه، إذ الوجدان لا يشهد بذلك، كما أنّ ما استشهد به من الأوامر العرفيه المتعلقه بالمقدمه لا يصلح للشهاده على ما يحكم به الوجدان، إذ ليست هذه الأوامر أوامر مولويه، بل هى إرشاديه، و ذلك لأنّ الأمر المولوى إنّما يجعل لجعل الداعى فى نفس المكلف إلى العمل و تحريكه نحوه، و الأمر الغيرى لا صلاحيه له لذلك كما تقدم بيان ذلك. فإنّ العبد إن كان بصدد امثال أمر ذى المقدمه جاء بالمقدمه كان هناك أمر بها أو لم يكن، و إن لم يكن بصدد امثاله لم يكن الأمر الغيرى داعياً للإتيان بها بما هو أمر غيرى، فلا صلاحيه للأمر الغيرى للدعوه و التحريك، فلا بدّ أن تكون هذه الأوامر المفروض تعلقها بالمقدمه أوامر إرشاديه تتكفل بالإرشاد إلى مقدميه الشىء و توقّف الواجب عليه. و خلاصه الكلام: إنّ لم يثبت لدينا وجوب المقدمه لعدم الدليل عليه. و لو ثبت فهو يشمل مطلق المقدمات الموصله و غيرها و السبب التوليدى و غيره». و فى تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١١: «فالحق: عدم وجوب مقدمه الواجب شرعاً».

إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الأول:

إشاره

(١)

أولاً: إنه بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته يلزم من اشتراط الوجوب التفكيك بينهما و هذا خلف في ثبوت الملازمه.

ثانياً: يلزم من ذلك كون وجوب ذى المقدمه تابعاً لإرادته المكلف و دائراً مدار اختياره و عزمه و هو محال لأن لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم إرادته.

ملاحظه على الإيراد الثاني:

إن لازم ذلك هو كون وجوب المقدمه تابعاً لإرادته المكلف لا وجوب ذى المقدمه و لازم ذلك عدم وجوب المقدمه عند عدم إرادته، و لعله اشتباه في الكتابه و الاستساح.

إشكال صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سرهما) على القول الثاني

إشاره

إشكال صاحب الكفايه (٢) و المحقق النائيني (قدس سرهما) على القول الثاني (٣):

إن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمه هو توقف الواجب النفسى على المقدمه و هذا الملاك موجود سواء قصد بالمقدمه التوصل إلى ذى المقدمه أم لم يقصد فلا يختص وجوب المقدمه بالحصه المذكوره.

ص: ٣٨٤

- ١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٢، ص ٢٤١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠٤.
- ٢- كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١١٤، [دخل قصد التوصل في تحقق الامتثال].
- ٣- مختار الشيخ الأنصاري (قدس سره) مطارح الأنظار، ص ٧٢.

توضيح كلام الشيخ (قدس سره) و إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:

إنَّ الشيخ (قدس سره) يقول: إنَّ الواجب الغيرى هو الفعل المعنون بعنوان المقدميه لاذات الفعل، و عنوان المقدميه هو بعينه عنوان قصد التوصل.

و الإتيان بذات الفعل من دون قصد التوصل و من دون تعنونه بعنوان المقدميه ليس امثالاً للواجب إلاَّ أنه مسقط للغرض.

و أما صاحب الكفايه (قدس سره) فهو يرى أنَّ ما هو الواجب ذات الفعل و حيثه المقدميه حيثه تعليليه لوجوب ذات الفعل كما أنَّ المصالح و المفاسد الموجوده فى متعلقات الأحكام حيثيات تعليليه.

دفاع المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن نظريه الشيخ (قدس سره):

اشاره

(١)

إنَّ الوجه فى اعتبار قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب مركب من أمرين:

الأمر الأول:

اشاره

ترجع حيثيات التعليليه إلى حيثيات التقيديه فى الأحكام العقليه، فالتوصل هو الواجب بحكم العقل لا الشىء لغايه التوصل لأنَّ المطلوب الجدوى و الموضوع الحقيقى للحكم العقلى نفس التوصل.

توضيح ذلك هو أنَّ حيثيه التعليليه فى الأحكام الشرعيه غير حيثيه التقيديه فإنَّ المصالح و المفاسد الموجوده فى المتعلق حيثيه تعليليه و عنوان الصلاه و الصوم و الحج و الخمس و الزكاه حيثيات تقيديه.

ص: ٣٨٥

أما الأحكام العقلية فليست فيها إلّا الحثيات التعليلية التي تكون هي الموضوع للحكم العقلي أى تكون هي الحثية التقيديه.

اعتراض المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الأمر الأوّل:

(١١)

يمكن الاعتراض عليه بالفرق بين الأحكام العقلية العملية و الأحكام العقلية النظرية، فإنّ مبادئ الأوّل (أى الأحكام العقلية العملية) هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر و موضوع الحسن مثلاً هو التأديب لا الضرب لغايه التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه، بل مجرد بناء على المدح و الممدوح هو التأديب.

بخلاف الأحكام العقلية النظرية فإنّها لا تتكفل إلّا الإذعان بالواقع و من الواضح أنّ الإراده التشريعيه على طبق الإراده التكوينيّه، فكما أنّ الإنسان إذا أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق -و الأوّل لغرض مترتب على الشراء و الثانى لغرض مترتب على المشى إلى السوق- إذا وقع أمران طرفاً للإراداه التشريعيه لا يريد المولى إلّا ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد و بعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدّمته.

و ليس حكم العقل إلّا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين، لا- إنّّه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلاً- حتّى لا يكون له معنى إلّا الإذعان بحسنه الملزم، حيث لا بعث و لا زجر من العاقله لينتج أنّ الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغايه التوصل

يمكن أن يقال: إنّ المسأله هنا صغرى لحكم العقل العملى بمعنى أنّه يرى

ص: ٣٨٦

حسن التوضيل إلى ما هو لازم الإتيان و أيضاً لحكم العقل النظرى حيث إنّ طرفى الملازمه وجوب ذى المقدمه و وجوب التوصل به، فحيثه التوصل حيثه تقييده على أى حال.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على الأمر الأول:

(١)

إنّ وجوب المقدمه بمعنى اللابديه خارج عن محل النزاع و غير قابل للإنكار.

بل النزاع فى وجوب المقدمه شرعاً الكاشف عنه العقل، و كم فرق بين الحكم الشرعى الذى كشف عنه العقل و الحكم العقلى و قد عرفت أنّ الحيشه التعليه فى الأحكام الشرعيه لا ترجع إلى الحيشه التقيديه

قال المحقق الإصفهاني (قدس سره): (٢) إنّ الجهات التعليه فى الأحكام العقليه بل فى الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه ترجع إلى الحشيات التقيديه.

الأمر الثانى:

إشاره

إنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقاً للواجب و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

توضيحه هو أنّ الشىء لا يقع على صفة الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب إلّا إذا أتى به عن قصد و عمد أمّا لزوم إتيانه عن قصد فلا بدّ الأمر مثلاً- تعلق بالفعل المعنون بهذا العنوان و العنوان داخل تحت الأمر فلا بدّ من إيجاده بالقصد حيث إنّ العناوين غالباً تتحقّق بالقصد أمّا لزوم إتيانه عن اختيار فلا بدّ

ص: ٣٨٧

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٤٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠٧.

٢- فى نهايه الدرأيه، ج ٢، ص ١٤٥ التعليقه ٧٧.

التكليف يتعلّق بالأمر الاختياري حتى في التوضيحات، لأنّ البعث تعبيراً كان أم توضيحاً لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري، فالعمل الصادر بلا اختيار وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحضاً لغرضه لكنه لا يقع على صفة الوجوب أي مصداقاً للواجب بما هو واجب بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له.

اعتراض المحقق الإصفهاني (قدس سره) على الأمر الثاني:

(١١)

يمكن الاعتراض على الأمر الثاني بأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أنّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلّا أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياري بقصد عنوان التأديب، لا باختياريه الضرب، فإذا صدر الضرب بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياري إلّا إذا قصد بالضرب التأديب.

و هذا بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفك عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان توصلاً اختيارياً من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

إن قلت: إنه إذا مشى نحو السوق اختياراً لا بداعى التوصل إلى الواجب بل بداع التوصل إلى غرض آخر فإنه يصدق عليه أنه أتى بذات المقدمه اختياراً ولا يصدق عليه أن فعله كان توصلاً إلى الواجب اختياراً.

قلت: إنّ التوصل يصدق و لو لم يقصده لأنه يقال في اللغة: وصل الشيء إلى غيره فاتّصل و هنا اتّصل إلى الواجب اختياراً و إن لم يقصد ذلك فإذا وصل شخص حبلاً بمكان يكون الحبل متصلاً به سواء قصد الاتصال أم لا.

ص: ٣٨٨

(١)

إنَّ القدره إذا كانت مأخوذه شرعاً في المأمور به و وارده في لسان الخطاب فالواجب خصوص الحصّه المقدوره، لأنّه لا يمكن كشف الملاك في أمثال هذه الموارد إلّا في خصوص الحصّه المقدوره، أمّا الحصّه الخارجه عن القدره فلا طريق لنا إلى إحراز الملاك فيها.

و إذا كانت القدره مأخوذه في المأمور به عقلاً فلا يختصّ وجوب المقدمه بالحصّه المقدوره و الإتيان بالمقدمه بلا قصد التوصل يكون مصداقاً للواجب و الوجه في ذلك هو أنّ المكلف قديكون عاجزاً عن إتيان تمام أفراد الواجب في ظرف الامتثال فبطبيعته الحال يسقط عنه التكليف و لا يعقل بقاءه، و قديكون عاجزاً عن امتثال بعض أفراده دون بعضها الآخر (كالصلاه حيث إنّ المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض أفرادها العرضيه و الطويله و لا يتمكن بالنسبه إلى بعض أفرادها) ففي مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصّه المقدوره بل لا مانع من تعلّقه بالجامع بينها و بين الحصّه غير المقدوره و الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدورٌ ضرورٌ أنّه يكفي في القدره عليه القدره على امتثال فرد منه.

فعلى هذا ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في الأمر الثاني إنّما يتمّ بناءً على أخذ القدره شرعاً في المأمور به و في الخطاب و أمّا بناءً على أخذها عقلاً في المأمور به فلا يتمّ.

ص: ٣٨٩

إنَّ المحقِّق النَّائِنِي (قدس سره) قد احتمل في كلام الشيخ (قدس سره) ثلاثه وجوه:

الاحتمال الأوَّل: أن يكون قصد التوصل معتبراً في تحقُّق امثال الوجوب المقدمي.

الاحتمال الثاني: أن يكون قصد التوصل قيدياً في متعلِّق الوجوب المقدمي (كما هو المشتهر عنه).

الاحتمال الثالث: أن يكون قصد التوصل قيدياً في خصوص حال المزاحمه كما إذا كانت المقدمه محرّمه.

ثم شرع في تفسير الاحتمالات الثلاث و تحليلها: (١١)

أمّا على الاحتمال الأوَّل فقال: إن كان نظر شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) إلى اعتبار قصد التوصل بالمقدمه في حصول الامثال و التقرب بها كما يظهر ذلك من جمله من عبارات التقرير فهو حقّ (و صحّحه المحقِّق الخوئي (قدس سره) أيضاً). (٢٢)

أمّا على الاحتمال الثاني فقال: إن كان نظره (قدس سره) إلى اعتبار التوصل في معروض الوجوب، فيرده أنّ قصد التوصل لا دخل له في مقدميه المقدمه أصلاً و بدونه (أى بدون دخله في مقدميه المقدمه) يستحيل أن يكون قيدياً للواجب بداهه أنّ ما ليس له دخل فيما هو ملاك الواجب يستحيل أن يكون قيدياً مأخوذاً في الواجب.

(و قد تقدم الكلام حول الاحتمال الثاني حيث وجهه المحقِّق الإصفهاني (قدس سره) ثم اعترض عليه).

ص: ٣٩٠

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٤١ و ٣٤٢.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٤٧ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٠٩.

أمّا على الاحتمال الثالث فقال المحقق النائيني (قدس سره): (١) إن كان نظره (قدس سره) إلى اعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمه كما تساعد عليه جملة من عبارات التقرير (٢) و يؤيده ما نقله الأستاذ عن أستاذه المحقق السيد العلامة الإصفهاني (قدس سره) (السيد محمّد الإصفهاني) من أنه (قدس سره) كان ينسب ذلك إلى الشيخ (قدس سره) -و إن كان (حفظه الله) تردد في أنّ النسبه المزبوره كانت مستنده إلى استظهار نفسه أو إلى سماعه ذلك من المحقق سيد أساتيدنا العلامة الشيرازي (قدس سره) عن أستاذه المحقق العلامة الأنصاري (قدس سره) - و هو أنّ المقدمه إذا كانت محرّمه وتوقف عليها واجب فعلى (مثل إنقاذ النفس المحترمه) فيقع التزاحم بين حرمتها و وجوبه و الواجب هنا (مثل إنقاذ النفس المحترمه) أهمّ من الحرمة (مثل الدخول في ملك الغير بدون إذنه) فحينئذ إذا أتى بها بقصد التوصل يرتفع الحرمة و إذا أتى بها بدون قصد التوصل لا ترتفع حرمة المقدمه، فيرد عليه أنّ المزاحمه إنّما هي بين حرمة المقدمه و وجوب ما يتوقف عليها (أى ذى المقدمه) و لو لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فلا مناص عن الالتزام بارتفاع الحرمة لفرض كون الواجب أهمّ، سواء في ذلك القول بوجوب المقدمه و القول بعدمه، فاعتبار قصد التوصل في متعلق الوجوب المقدمى أجنبي عمّا به يرتفع التزاحم المذكور بالكليه.

فالإتيان بالمقدمه لا يخلو عن ثلاثه وجوه:

الوجه الأول: الإتيان بها بقصد التوصل فحينئذ ترتفع الحرمة و لا يكون متجزياً بالنسبه إلى فعل المقدمه.

ص: ٣٩١

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٥.

٢- مطارح الأنظار، ص ٧٣.

الوجه الثاني: الإتيان بها بدون قصد التوصل فحينئذ ترتفع الحرمة أيضاً و هنا صرح المحقق الخوئي (قدس سره) بأنه كان متجزياً كما أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً صرح بأنه مع الالتفات إلى المقدميه يتجراً بالنسبه إلى ذى المقدمه فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً و لكن في تحقّق التجري في هذه الصوره تأمل حيث إنّ التجري إما يكون بالنسبه إلى المقدمه أو بالنسبه إلى ذى المقدمه، أما المقدمه فارتفعت حرمته و أما ذو المقدمه لم يصل ظرف تحقّقه و لم يترك مقدمته.

الوجه الثالث: الإتيان بها مع عدم وقوع السلوك فيها في طريق الإنقاذ فتبقى حرمته.

ثم إنّه قال المحقق الخوئي (قدس سره): (١) إن قلنا بعدم وجوب المقدمه فالمسأله صغرى التزاحم كما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) و إن قلنا بوجوب المقدمه فالمسأله صغرى التعارض فتقع المعارضه بين وجوب المقدمه و حرمتها فيرد الوجوب و الحرمة على موضوع واحد و حينئذ إن قلنا بوجوب خصوص المقدمه الموصله سقطت الحرمة عنها.

و إن قلنا بوجوب المقدمه التي قصد بها التوصل إلى الواجب فالساقط إنّما هو الحرمة عنها سواء أكانت موصله أم لم تكن.

و إن قلنا بوجوب المقدمه مطلقاً فالساقط إنّما هو الحرمة عنها كذلك.

أمّا على القول بعدم وجوب المقدمه (كما هو مختار السيد الخوئي (قدس سره) فالساقط إنّما هو حرمة خصوص المقدمه الموصله سواء قصد بها التوصل أم لا، فتبقى

ص: ٣٩٢

حرمه المقدمه غير الموصله (نعم لو قصد المكلف به التوصل إلى الواجب و لكنه لمانع لم يترتب عليه في الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحق العقاب عليه).

مناقشات أربع في القول الثالث:

إشاره

((١))

المناقشه الأولى:

إشاره

((٢))

إنَّ الغرض من المقدمه إنما هو حصول ما يتمكّن معه من إتيان ذى المقدمه بحيث لولاه لما أمكن فعل ذى المقدمه و هذا الغرض يترتب على مطلق المقدمه دون خصوص الموصله منها، حيث إنّه لا- تفاوت في حصول الغرض بين ما يترتب عليه الواجب و ما لا- يترتب عليه بل أثر المقدمه (و هو التمكّن من إتيان ذى المقدمه) لامحاله يترتب عليهما (أى على المقدمه الموصله و غير الموصله).

أجاب عنها المحقق الخوئى (قدس سره):

((٣))

أولاً: إنَّ هذا ليس غرضاً من إيجاب المقدمه، لأنَّ التمكّن من الإتيان بذى المقدمه من آثار التمكّن من الإتيان بالمقدمات، لأنَّ المقذور بواسطه مقدور.

ثانياً: إنَّ القدره على الواجب لو توقّفت على الإتيان بالمقدمه لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته لأنَّ القدره على الواجب (أى ذى المقدمه) ليست بواجب التحصيل.

ص: ٣٩٣

١- القول الثالث - و هو مختار صاحب الفصول (قدس سره) - هو أنّ الواجب الحصّه الموصله فيعتبر ترتّب ذى المقدمه على المقدمه حتّى تكون هي (أى المقدمه) واجبه.

٢- صاحب الكفايه (قدس سره)، ص ١١٥-١١٦.

٣- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤١٦ (الإشكال الأول مذكور في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٣٨ و هامش التعليقه، ج ٢، ص ١٣٧).

فالغرض من إيجاب المقدمه ليس إلما إيصالها إلى الواجب حيث إن الاشتياق إلى الشيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسله علل وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها.

المناقشه الثانيه:

اشاره

((١))

إنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه في أكثر الواجبات فيلزم انحصار وجوب المقدمه في خصوص العله التامه من الأفعال التوليديه والتسيبيه.

توضيح ذلك هو أنّ ترتب الواجب في الأغلّب ليس أثر إتيان جميع المقدمات فضلاً عن إحداها لأنّ الواجب (في أكثر الواجبات) فعل اختياري يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و أخرى عدم إتيانه، فلا يمكن أن يكون اختيار إتيان ذي المقدمه غرضاً من إيجاب كل واحده من مقدماته.

أجاب عنها المحقق الخوئي (قدس سره):

((٢))

إنّ ملاك الوجوب الغيرى هو وقوع المقدمه في سلسله مبادئ وجود ذي المقدمه بالفعل فلا ملاك في مطلق المقدمه و إن لم تقع في سلسلتها، كما أنّ الملاك لا ينحصر بخصوص الأسباب التوليديه.

فالطهاره من الحدث أو الخبث مثلاً إن وقعت في سلسله مبادئ وجود الصلاه في الخارج فهي واجبه و إلّا فلا مع أنّها ليست من الأسباب التوليديه بالإضافة إلى الصلاه.

ص: ٣٩٤

١- الكفايه (قدس سره)، ص ١١٦.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤١٦.

إذا أتى المكلف بالمقدمه غير الموصله يسقط الأمر الغيرى بمجرد الإتيان بها (من دون انتظار لترتب الواجب عليها) مع أن الأمر الغيرى لا يسقط إلّا بموافقه أمره أو بالعصيان أو بارتفاع موضوع التكليف، و يتعين الأول منها لأنّ العصيان لم يتحقق لفرض الإتيان بالمقدمه و الثانى أيضاً لم يتحقق لعدم ارتفاع موضوع التكليف.

أجاب عنها المحقق الخوئى (قدس سره):

أولاً- بالنقض: بأجزاء الواجب المركب كالصلاه حيث إنّ المكلف إذا جاء بالجزء الأول منها و لم يأت ببقية الأجزاء لا يمكن القول بعدم سقوط الأمر الضمنى المتعلق بالجزء المأتى به لأنه مستلزم للتكرار فلا بدّ من الالتزام بالسقوط مع أنه لا يمكن الالتزام بالسقوط من باب العصيان أو ارتفاع موضوع التكليف فلا بدّ من الالتزام بالامثال مع أنه لا يمكن المصير إلى هذا البيان و لا بدّ من الجواب عنه و الجواب عن هذه المشكله هو بعينه الجواب عن صاحب الكفايه (قدس سره) .

ثانياً بالحلّ: وهو أنّ الواجب على هذا القول هو حصّه خاصّه من المقدمه وهى المقدمه الموصله التى تقع فى سلسله العله التامه لذى المقدمه و لذا إذا وقعت المقدمه مجردة عن بقية أجزاء العله التامه فيما أنّ الغرض من إيجاب المقدمه لم يترتب عليها لاتقع المقدمه على صفه الوجوب لامحاله و حينئذ يستند

١- كفايه الأصول، (ط.آل البيت)، ص ١١٧.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٦ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤١٧.

سقوط الأمر الغيرى إلى العصيان أو نحوه (مثل ارتفاع موضوع التكليف) لا- إلى إتيان المقدمه و امتثاله لأنه لم يأت بما هو الواجب منها.

فبالنتجه إن وجود الواجب النفسى فى الخارج كاشف عن تحقق المقدمه فيه و عدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالمشروط المتأخر.

و من ذلك يظهر الجواب عن مورد النقض بأجزاء الواجب النفسى، فإن كل واحد منها إنما يقع على صفة الوجوب إذا وقع فى الخارج منضمماً إلى بقيه أجزاءه و أما إذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفة لفرض أنه ليس بجزء من الواجب.

المناقشه الرابعه:

اشاره

(١)

إن اعتبار هذا القيد (أى قيد الإيصال) فى متعلق الوجوب المقدمى (أى المقدمه) يرجع إلى اعتبار كون الواجب النفسى قيداً للواجب الغيرى فيلزم أن يكون الواجب النفسى مقدمه للمقدمه و واجباً بوجوب ناشئ من وجوبها و هو يستلزم الدور فإن وجوب المقدمه إنما نشأ من وجوب ذى المقدمه، فلو ترشح وجوب ذى المقدمه من وجوبها لزم الدور (هذا تقرير الدور فى الوجوب و لكنه قرره فى فوائد الأصول بنحو الدور فى الوجود بمعنى توقف وجودها عليه و بالعكس بمعنى أن اتصاف المقدمه بالموصليه متوقف على وجود ذى المقدمه و من جهه أخرى وجود ذى المقدمه متوقف على وجود مقدمته). (٢)

ص: ٣٩٦

١- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٤٥ و ٣٤٦.

٢- فى فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٩٠: «... نعم يرد عليه: أنه يلزم حينئذ أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، و إن لم يكن من شرائط وجوبها، إلا أنه لا فرق فى الإستحاله، ضروره أنه لا يعقل أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه لاستلزامه الدور، فإنه يلزم أن يكون وجود كل من المقدمه و ذى المقدمه متوقفا على الآخر».

أمّا لزوم التسلسل فيبانه هو أنّ الواجب لو كان هو خصوص المقدمه الموصله، فيما أنّ ذات المقدمه مقدمه لها (أى للمقدمه الموصله) تكون مقدمه لتحقيقها فى الخارج فإن اختار (قدس سره) وجوب ذات المقدمه مع عدم اعتبار قيد الإيصال إلى جزئها الآخر (أى قيد الموصله) فقد اعترف بما أنكره و كر على ما فرّ منه و إن اعتبر قيد الإيصال فى اتّصاف ذات المقدمه بالوجوب فقد لزمه التسلسل.

أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره):

(١١)

إنّ الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه غيرناش من وجوب مقدمته حتّى يتوقّف اتّصاف ذى المقدمه بالوجوب على وجوب مقدمته.

بل هنا يلزم اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى من جهتين فى ذى المقدمه و هذا مما لا إشكال فيه و توضيح ذلك هو أنّ هنا ثلاثه وجوبات:

الوجوب الأوّل: هو الوجوب النفسى لذى المقدمه.

الوجوب الثانى: هو الوجوب الغيرى لمقدمته.

الوجوب الثالث: هو الوجوب الغيرى لذى المقدمه (حيث إنّ وجوده شرط لاتّصاف المقدمه بالوجوب الغيرى).

ويمكن جواب الدور فى مرحله الوجود أيضاً بأنّ اتّصاف المقدمه بالموصله و بعباره أخرى وجود المقدمه الموصله بما أنّها مقدمه موصله ليس متوقّفاً على وجود ذى المقدمه بل هما متلازمان و الدور هو التوقّف فى الوجود الخارجى فعلى هذا إنّ ذى المقدمه يتوقّف وجوده على وجود المقدمه و أمّا وجود المقدمه

ص: ٣٩٧

لا يتوقف على وجود ذى المقدمه بل وجوب المقدمه الموصله يتوقف على وجود ذى المقدمه و هذا لا محذور فيه.

أما الجواب عن التسلسل فهو أنّ ذات المقدمه و إن كانت مقومه للمقدمه الموصله إلا أنّ نسبتها إليها ليست نسبه المقدمه إلى ذيه لنقل الكلام إليه بل نسبتها إليها نسبه الجزء إلى الكل، إذ على هذا القول تكون المقدمه مركبه من جزأين:

الجزء الأول: ذات المقيد (أى ذات المقدمه).

الجزء الثانى: تقيدها بقيد و هو وجود الواجب فى الخارج.

هذا كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسى قيده للواجب الغيرى.

فالتحقيق فى الجواب عن الدور و التسلسل هو أنّ الالتزام بوجود المقدمه الموصله لا يستدعى اعتبار الواجب النفسى قيده للواجب الغيرى لأنّ المقدمات الواقعه فى الخارج على نحوين: أحدهما ما كان وجوده فى الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه و هو ما يقع فى سلسله عله وجوده و ثانيهما ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه و هو ما لا يقع فى سلسلتها و القائل بوجود المقدمه الموصله إنّما يدعى وجوب خصوص القسم الأول لا القسم الثانى.

يلاحظ على هذا البيان الأخير:

إنّ التلازم بين وجود المقدمه الموصله بما أنّها موصله و وجود الواجب النفسى تلازم رتبى فحينئذ إنّ ما أفاده فى القسم الأول التزام بالمتناقضين لأنّ ما كان وجوده خارجاً ملازماً لوجود ذى المقدمه رتباً لا يكون فى سلسله عله وجوده لأنّ التلازم يقتضى عدم التقدّم و الوقوع فى سلسله عله الوجود يقتضى التقدّم و هما نقيضان.

ص: ٣٩٨

فالصحيح أن يقال: إنّ المقدمه الموصله بما أنّها فعل خارجي واقع في سلسله علل وجود ذي المقدمه و هذه المقدمه الموصله بما أنّها موصله أى متّصفه بالإيصال (لا بما أنّها مقدمه) ملازمه لذي المقدمه وجوداً.

ص: ٣٩٩

إشاره

هناك عدة تصاوير للمقدمه الموصله: تصوير صاحب الفصول (قدس سره) و تصوير المحقق الإصفهاني (قدس سره) و تصوير المحقق العراقي (قدس سره).

الدليل الأول: لصاحب الفصول (قدس سره)

إشاره

((١))

إنّ المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمه هو خصوص الموصله.

توضيحه: هو أنّ العقل هو الحاكم بالملازمه العقليه بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته و هو لا يدرك أزيد من الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب المقدمه الموصله.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

((٢))

إنّ العقل الحاكم بالملازمه دلّ على وجوب مطلق المقدمه لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، لأنّ ملاك حكم العقل بالملازمه حصول التمكّن من الإتيان بذى المقدمه و هذا الملاك مشترك في جميع أقسام المقدمه.

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

إنّ التمكّن المذكور لا يصلح أن يكون ملاكاً للوجوب الغيرى و داعياً له

ص: ٤٠٠

٢- كفايه الأصول، (ط. آل البيت)، ص ١١٨، [المناقشه في أدله صاحب الفصول].

لفرض أنه حاصل قبل الإتيان بالمقدّمه (و قد مضى أنّ ملاك الوجوب الغيرى عنده هو وقوع المقدّمه فى سلسله علّه وجود ذى المقدّمه و هذا الملاك لا يوجد فى المقدّمه غير الموصله). (١)

الدليل الثانى: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا

اشاره

الدليل الثانى: لصاحب الفصول (قدس سره) (٢) أيضا

إنّ العقل لا يابى عن تصريح الأمر الحكيم بعدم إرادته المقدّمه غير الموصله فيجوز أن يقول: أريد الحج و أريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه، فإنّ الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك كما أنّ الضروره قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيه المقدّمات مطلقاً أو بقبح التصريح بعدم مطلوبيه المقدّمه الموصله و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوب الشئ و وجوب المقدّمات له غير الموصله.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

(٣)

إنّه ليس للأمر الحكيم الذى لا يجازف التصريح بذلك، و إنّ دعوى صاحب الفصول (قدس سره) من أنّ الضروره قاضيه بجواز التصريح بذلك ممنوع لأنّ الغرض و هو التمكن من فعل ذى المقدّمه مشترك بين جميع المقدّمات الموصله و غير الموصله.

ص: ٤٠١

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤١٨.

٢- الفصول، ص ٨٦.

٣- الكفايه (ط. آل البيت)، ص ١١٨، [المناقشه فى أدله صاحب الفصول].

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

(١)

قد تقدّم أنّ ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون الغرض فلا بأس بهذا التصريح، بل الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك.

الدليل الثالث: لصاحب الفصول (قدس سره) أيضا

إشاره

الدليل الثالث: لصاحب الفصول (قدس سره) (٢) أيضا

إنّ المطلوب بالمقدّمه مجرد التوضيل بها إلى الواجب و حصوله فيكون التوصل بالمقدّمه إلى ذى المقدّمه و حصوله معتبرا في مطلبويه المقدّمه، فلا تكون المقدّمه مطلوبه إذا انفكت عن التوصل.

و صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصول هذا الشيء الآخر.

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

(٣)

الإيراد الأول:

إشاره

أورد عليه أولا- بمنع الصغرى و هو أنّ الغرض إنّما هو التمكن من الإتيان بذى المقدّمه لا- ترتبه عليه خارجا، و هذا الغرض مشترك بين المقدّمه الموصله و غير الموصله.

ص: ٤٠٢

٢- الفصول، ص ٨٦.

٣- كفايه الأصول، ص ١١٨.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما):

((١))

إن ذلك ليس هو الغرض لأن التمكّن من ذى المقدمه يحصل بمجرد التمكّن من المقدمه.

الإيراد الثاني:

أشاره

أورد (قدس سره) ثانياً بمنع الكبرى و هو أنّ صريح الوجدان قاض بأنّ المقدمه التي أريد لأجل غايه و لم تبلغها واجبه، فلا يكون ترتّب ذى المقدمه على المقدمه قيلاً للواجب الغيرى و إن سلّمنا أنه الغايه لوجوب المقدمه.

أجاب عنه المحقق الخوئي (قدس سره):

((٢))

إنّ الشىء إذا وجب لغايه فلا بدّ من تحقّق الغايه حتى يتّصف بالوجوب و مع عدم تحقّق الغايه لا يعقل اتّصافه بالوجوب.

و من هنا قلنا: إنّ وجود ذى المقدمه (الغايه) كاشف عن تحقّق مقدّمته المتّصفه بالوجوب و عدم وجود ذى المقدمه كاشف عن عدم تحقّق المقدمه المتّصفه بالوجوب.

الدليل الرابع على وجوب خصوص المقدمه الموصله:

أشاره

((٣))

إنّه يجوز للمولى أن ينهى عن المقدمات التي لا توصل إلى الواجب و

ص: ٤٠٣

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤١٨؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٣٦.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٥٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٠.

٣- عن صاحب العروه (قدس سره) نقله المحاضرات (ط.ج.): ج٢، ص ٢٦٠ و (ط.ق.): ج٢، ص ٤٢٠ و البحوث السيد الصدر (قدس سره)، ج٢، ص ٥٤.

لا يستنكر ذلك العقل مع أنه يستحيل أن ينهى عن مطلق المقدمه أو عن خصوص الموصله منها، و هذا دليل عدم وجوب مطلق المقدمه و وجوب خصوص الموصله.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

أولاً: إن هذا الدليل في مورد المقدمات المباحه، أمّا إذا كان المقدمات محرّمه مثل أن يمنع عنه المولى فحينئذ لا تتصف بالوجوب الغيرى و لكنّ عدم اتّصافها به لأجل المانع (و هو نهى المولى) لا لأجل عدم المقتضى.

ثانياً: إنّ في صحّحه منع المولى عن المقدمه غير الموصله نظراً لأنه يوجب تفويت الواجب اختياراً أو طلب الحاصل.

أمّا لزوم تفويت الواجب فلاّنه إن قلنا بحرمة المقدمه فلا يتمكّن من المقدمه شرعاً إلّا فى صورته إتيان ذى المقدمه و مع عدم إتيان ذى المقدمه لا يجوز إتيان المقدمه لحرمتها على الفرض فليس متمكناً من المقدمه شرعاً و لازم عدم التمكن من المقدمه هو عدم التمكن أيضاً من ذى المقدمه، لأنّ وجوب ذى المقدمه مشروط بالقدره و مع عدم التمكن من المقدمه ليس قادراً على ذى المقدمه فيجوز ترك ذى المقدمه لأنّ تحصيل القدره على الواجب النفسى ليس بواجب.

أمّا لزوم تحصيل الحاصل فلاّنه إيجاب ذى المقدمه فعلاً متوقّف على جواز المقدمه شرعاً و جواز المقدمه شرعاً يتوقّف على إيصالها إلى ذى المقدمه و إيصالها إلى ذى المقدمه يتوقّف على إتيان ذى المقدمه.

ص: ٤٠٤

١- كفايه الأصول، ص ١٢٠.

و نتیجه ذلك هو أن إيجاب ذى المقدمه (أى طلب حصوله) متوقف على إتيانه و حصوله و هذا طلب الحاصل و هو محال.
(١)

أجاب عنه المحقق الخوئى (قدس سره):

(٢)

إن ما أفاده مبنى على الخلط بين كون الإيصال قيداً لجواز المقدمه و وجوب ذى المقدمه و بين كونه قيداً للواجب.
فلو كان الإيصال قيداً لجواز المقدمه لثم ما أفاده و لكنّه ليس الأمر كذلك بل الإيصال قيد للواجب، فليس جواز المقدمه مشروطاً بالإيصال الخارجى و وجود الواجب النفسى، بل الجواز تعلق بالمقدمه الموصله و المفروض تمكّن المكلف منها، و حينئذ لو ترك الواجب ارتكب المعصيه و استحق العقاب لفرض قدرته عليه من جهه قدرته على مقدمته الموصله.

الدليل الخامس:

اشاره

(٣)

و هذا البيان أيضاً يوافق التصوير الذى أفاده صاحب الفصول (قدس سره).

توضيح هذا التقريب هو أن قيد الموصليه و ذى المقدمه متلازمان فإنهما معلولان عرضيان للمقدمه (هذا ما صرح به السيد الصدر (قدس سره) فى تفسير هذا التقريب) (٤) فإن الغرض الأصيل مترتب على وجود المعلول (أى ذى المقدمه) و

ص: ٤٠٥

١- أفاده أيضاً فى هامش الكفايه، ص ١٢٠.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٦١-٢٦٢ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢١-٤٢٢.

٣- التقريب الأول الذى أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٣٨.

٤- بحوث فى علم الأصول ج ٢، ص ٢٥٠.

الغرض التبعي من أجزاء علته هو أن يترتب المعلول (و هو ذو المقدمه) على أجزاء العله (و هي المقدمات) إذا وقعت عليتها فعليه.

فوقوع كل مقدمه على صفه المقدمه الفعليه ملازم لوقوع الأخرى على تلك الصفه و وقوع ذى المقدمه فى الخارج، و أما ذات المقدمه من دون فعليه التأثير مقدمه بالقوه لا بالفعل، و المقدمه غير الفعليه (أى ما هو مقدمه بالقوه) غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتب على وجود ذى المقدمه فلا تكون مطلوبه بالتبع.

فالمقدمه غير الموصله مقدمه بالقوه و ليست مطلوبه بالتبع و لا ملازمه بينها و بين ذى المقدمه و أما المقدمه الموصله مقدمه بالفعل و مطلوبه بالتبع و الملازمه بينها و بين ذى المقدمه ثابتة.

إيراد السيد الصدر (قدس سره) على هذا التصور من المقدمه الموصله:

إن أخذ حيثيه ترتب الواجب النفسى فى متعلق الواجب الغيرى معناه انبساط الوجوب الغيرى على حيثيه لا ربط لها به، فان ملاك تعلق الشوق و الوجوب الغيرى بشىء ليس إلّا وقوع ذلك الشىء فى طريق تحقيق الواجب النفسى، و من الواضح عدم دخل حيثيه المذكوره فى ذلك أصلاً [و بعبارة أخرى: ملاك تعلق الشوق و الوجوب الغيرى بالمقدمه هو وقوعه فى طريق تحقق الواجب النفسى مع أنّ حيثيه الموصليه (بمعنى ترتب الواجب النفسى) لا مدخلية لها فى تحقق الواجب النفسى] بل هى متأخره فى الانتزاع و التحقق عن وجود ذى المقدمه (حيث إنّ الموصليه تنتزع عن تحقق ذى المقدمه خارجاً) و معه كيف يعقل انبساط الوجوب الغيرى عليها؟ ((١))

ص: ٤٠٦

أولاً: إنهما متلازمان، لا أن الموصليه منتزعه عن تحقق الواجب النفسى.

ثانياً: إن إتيان ذات المقدمه واجب عقلاً، لأن المقدمه الموصله واجبه غيرياً و المكلف متمكن منه فلا بد له من إتيان ذات الفعل حتى يترتب عليه تحقق ذى المقدمه فذات الفعل تحقق فى طريق إتيان الواجب النفسى.

الدليل السادس:

اشاره

((١))

إن الغرض الأصيل يتعلّق بالمعلول و هو ذو المقدمه و الغرض التبعى أيضاً يتعلّق بعلة التامه حيث إنها محصله للغرض الأصيل و لا يتعلّق الغرض التبعى بكل ما له دخل و إن لم يكن محصياً للغرض الأصيل، لأن وجوده و عدمه مع عدم الغرض الأصيل على حد سواء، و العله التامه هى مجموعه من المقدمات و تلك المقدمات واجبه بالوجوب الغيرى الواحد و عنوان الموصليه و إن كان من عوارض المقدمه لكنها مقومه للمقدمه بمعنى العله التامه و الموصليه تنتزع عن المقدمات بملاحظه بلوغها حيث يترتب عليها الواجب فهو ملازم لترتب الواجب لا إنه منتزع منه.

و الإراده المتعلقه بالعه التامه واحده و إن كانت العله مركبه كما أن الإراده المتعلقه بالمعلول واحده و إن كان المعلول مركباً و المنشأ فى العله التامه وحده الغرض - كما أن منشأ وحده الإراده فى المعلول وحده الغرض - و الغرض فى العله التامه هو الوصول إلى المعلول.

ص: ٤٠٧

١- التقريب الثانى الذى أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٣٩ و إختاره السيد الصدر فى بحوثه، ج ٢، ص ٢٥١ و هذا هو التصوير الثانى للمقدمه الموصله.

و الإرادة الكليّة المتعلّقه بالعلّه المركّبه لا تسقط إلّا بعد حصولها الملازم لحصول معلولها و إن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً كما أنّ إتيان بعض أجزاء المعلول لا يسقط الإرادة النفسيه المتعلّقه بالمركّب بل هي باقيه إلى آخر الأجزاء و إن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً.

و كما أنّ أجزاء المعلول لا تقع على صفه المطلوبيه إلّا بعد التماميه، لا تقع أجزاء العلّه التامّه على صفه المطلوبيه المقدميه إلّا بعد التماميه لو حده الطلب في كليهما و منشؤها وحده الغرض.

ثم إنّ إرادته ذى المقدمه من أجزاء العلّه التامّه و لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيه بها بل لا بدّ منها، لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل الغير عن اختيار فلامحاله يريد إرادته الغير له كسائر المقدمات بلا فرق، لكنّه لا يمكن البعث نحو الإراده إذ معنى البعث جعل الداعى و الباعث نحو الشىء و لا يكون البعث باعثاً و داعياً إلّا بواسطه الإراده فالإرادته بنفسها مقومه للانبعث نحو الفعل فلا يعقل أن تكون الإراده مبعوثاً إليها.

(لكن السيد الصدر (قدس سره) يقول باستحاله تعلّق الإراده بالإرادته). (١)

إيرادات بعض الأساطين (حفظه الله) على هذه النظرية:

إشاره

(٢)

الإيراد الأول:

إشاره

إنّ المراد عين الإراده و المبعوث عليه موجود بعين وجود البعث و هذا هو ما اعتقد به المحقّق الإصفهاني (قدس سره)، فحينئذ إذا تركّب العلّه التامّه من المقتضى و

ص: ٤٠٨

١- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٢.

٢- على ما قرّرتّه في مجلس درسه.

الشرط و المعدّ فيكون المراد متعدداً لأنه لا يمكن اتحاد المقتضى و الشرط مثلاً لا في الخارج و لا في الذهن فمع تعدّد المراد لا بدّ أن يتعدّد الإراده أيضاً لأنّ المراد عين الإراده.

بلا حظ عليه:

إنّ الإراده التشريعيه تتعلّق بالعلّه التامّه و العله التامّه واحده لا متعدده بل إنّها مركّبه من الأجزاء فلها وحده من جهه و تركّب من جهه أخرى، و الإراده التشريعيه متعلّقه بجهه وحدتها كما أنّ الإراده النفسيه المتعلّقه بالواجب النفسى واحده و إن كان الواجب النفسى مثل الصلاه مركّبا.

الإيراد الثانى:

اشاره

إنّ مبنى المحقّق الإصفهاني (قدس سره) تعلّق الإراده التي هي واحد حقيقى بالمركّب فيقال: كيف يعقل أن يكون المقتضى واحداً و الاقتضاء متعدداً مع أن نسبه الاقتضاء إلى المقتضى هي نسبه الأثر إلى المؤثر و كيف يعقل أن يكون الأثر متعدداً و المؤثر (أى محقّق الأثر) واحداً

بلا حظ عليه:

أولاً: إنّ نسبه الاقتضاء و المقتضى ليست نسبه المؤثر و أثره بل الاقتضاء عين المقتضى و النسبه بين المقتضى و المقتضى نسبه المؤثر و الأثر، فإنّ الاقتضاء مصدر متحد مع اسم الفاعل بحسب الحقيقه لا مع اسم المفعول.

ثانياً: ما أفاده من وحده الإراده و تعدّد الاقتضاءات هو يرجع إلى ما قلنا من أنّ العله التامّه المركّبه واحده لا متعدده و إن كانت ذا أجزاء فلها وحده من جهه عدم تعددها و لها أجزاء من حيث تركّبها، و رابطه الأجزاء و المركب رابطه

ص: ٤٠٩

الجزء و الكل لا- الجزئي و الكلي فالإرادة لا تنحل بحسب تركب المراد بل الانحلال يتصور فيما إذا كان المراد كلياً لا فيما إذا كان كلاً.

الإيراد الثالث:

إشاره

إن النسبه بين المقتضى و المقتضى نسبه التضاييف، فكيف يعقل سقوط الاقتضاء و بقاء المقتضى؟ فما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) من أن الإراده الكليه المتعلقه بالعله المركبه يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً ممنوع.

إذ مع سقوط الاقتضاء إما يبقى المقتضى أو لا، فلو بقى المقتضى يلزم عدم تكافؤ المتضاييفين و إن لم يبق المقتضى يلزم التعدد فى ناحيه المقتضى و معنى ذلك هو انحلال الإراده بالإرادات، فليست هنا إرادته واحده بل إرادات متعدده و بتبعها وجوبات غيريه فلكل مقدمه وجوب غيرى.

يلاحظ عليه:

أولاً: إن الإقتضاء عين المقتضى كما قلنا سابقاً.

ثانياً: معنى سقوط الاقتضاء فى بعض الأحيان بالنسبه إلى بعض المقدمات المأتى بها هو سقوط المقتضى و المقتضى فيها بخروجها عن تحت الاقتضاء لحصولها فى الخارج فإن المقدمه التى تحققت فى الخارج خرجت عن تحت الاقتضاء.

و لا ينافى وحده الاقتضاء بالنسبه إلى المركب مع كونه ذا مراتب.

الإيراد الرابع:

إن وحده الإراده بالنسبه إلى المقدمات المتعدده مخالفه للمبني المسلّم عند القوم و إجماعهم.

لكن بعض الأساطين (حفظه الله) - علي ما قررت في مجلس درسه - أعرض عن حتميه ورود الإشكال و قال: لأنصتَ علي هذا الإيراد و الوجه فيه واضح لأن اجماع الأصوليين علي مسأله لا اعتبار به فضلاً عن اتفاق بعضهم.

الإيراد الخامس:

إشاره

إن تقسيم المقتضى و الشرط بما هو بالفعل و ما هو بالقوه صحيح أما تقسيم المعدّ بما بالقوه و ما بالفعل فغير صحيح، فإن المعدّ دائماً يكون بالفعل مثلاً كل قدم من أقدام من خرج من بيته إلى المسجد فهو معدّ للكون في المسجد.

بلا حظ عليه:

إذا ترتب علي المعدّ وجود المعدّ له فالإعداد فعلى و أما إذا لم يترتب عليه المعدّ له فلا وجه لفعليه الإعداد.

فالحقّ هو تقسيم المعدّ أيضاً إلى ما بالقوه و ما بالفعل.

الدليل السابع: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من الحصه التوأمة

(١)

قال في المقالات: (٢) إن الواجب في باب المقدّمه ما هو الموصل منها بحيث يكون هذا العنوان كعنوان نفس المقدّمه من العناوين المشيره إلى ما هو واجب، لا إنّه بنفس هذا العنوان كان واجباً.

و قال في نهايه الأفكار (٣): إذا كان التكليف المتعلّق بكل مقدّمه تبعاً للتكليف

ص: ٤١١

١- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٤٠؛ مقالات، ج ١، ص ٣٣٢؛ و هذا هو التصوير الثالث للمقدّمه الموصله

٢- المقالات، ج ٢، ص ٣٣٢.

٣- نهايه الأفكار، ج ١، ص ٣٤١-٣٤٢.

النفسي الضمني المترشح منه ناقصاً غير تامّ في حد نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقّق بقيه المقدمات فلاجرم يوجب نقصه و قصوره ذلك تخصيص المطلوب أيضاً بما لا يكاد انفكاكه عن بقيه المقدمات التي منها الإرادة الملازم ذلك للإيصال إلى وجود ذبيها في الخارج، و معه يكون الواجب قهراً عبارة عن خصوص ما هو ملازم للإيصال بنحو لا يكاد انفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدمه و لو في حال الانفكاك عن الإيصال، و لكنّه لقصور في حكمه عن الشمول لحال الانفكاك عن بقيه المقدمات لا يكون مطلقاً أيضاً بنحو يشمل حال عدم الإيصال إلى وجود ذبه فهو أى الواجب حينئذ عبارة عن ذات المقدمه بما أنّها توأمه و ملازمه للإيصال و ترتّب ذبيها عليها، لا بشرط الإيصال كما هو مقتضى كلام الفصول و لا بشرط الإيصال كما هو مقتضى القول بوجود المقدمه مطلقاً.

(إنّ السيد الصدر (قدس سره) قد استشكل هذا التصوير بوجهين). (١)

مناقشه القول الرابع:

(٢)

يكفى في الإيراد عليه الأدله الوارده لإثبات خصوص المقدمه الموصله و قد استقصينا بيانها و الدليل السادس هو أحسن ما في المقام و هو التقريب الثاني الذي أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) للمقدمه الموصله.

ص: ٤١٢

١- راجع بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥٠.

٢- القول الرابع هو ما أفاده المشهور و صاحب الكفايه (قدس سره) و هو إطلاق الوجوب الغيري و الواجب الغيري من هذه الشروط.

إشاره

(١)

إنّ الواجب وإن كان هو خصوص المقدمه في حال الإيصال لمساعدته الوجدان على ذلك بناءً على ثبوت الملازمه إلّا أنّه مع ذلك لم يؤخذ الإيصال قيماً لاتصاف المقدمه بالوجوب لا بنحو يكون قيماً للواجب و لا بنحو يكون قيماً للوجوب فلو كان قيماً للواجب يلزم الدور و التسلسل و لو كان قيماً للوجوب يلزم التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط و هو مستحيل على ضوء القول بالملازمه بينهما.

و إذا استحال التقييد فتستلزم ذلك استحاله الإطلاق أيضاً لأنّ تقابلهما تقابل الملكه و العدم ثبوتاً و إثباتاً فلا بدّ من الالتزام بشقّ ثالث و هو وجوب المقدمه في حال الإيصال أو قل كما قال المحقق صاحب الهدايه (قدس سره): (٢) إنّ المقدمه إنّما وجبت من حيث الإيصال لا مقيده بكونها موصله

ثم قال المحقق النائيني (قدس سره): (٣) و على ما ذكر فلا- مناص من الإهمال و أن يكون الواجب الغيرى كوجوبه غير مقيد بالإيصال و لا مطلقاً من هذه الجبهه.

يلاحظ عليه:

يكفى في بيان إبطاله ما مضى من عدم استحاله تقييد الواجب حيث رفعنا

ص: ٤١٣

١- القول الخامس هو مختار المحقق صاحب هدايه المسترشدين و المحقق النائيني (قدس سرهما) و المحقق النائيني (قدس سره) أخذه من المحقق صاحب الهدايه (قدس سره) و لكن خالفه في بعض النّقاط. هدايه المسترشدين (ط.ق)، ص ٢١٩؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٥١.

٢- هدايه المسترشدين (ط.ق)، ص ٢١٩.

٣- أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٥١.

إشكال الدور و التسلسل فلانحتاج إلى ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) في الإيراد عليه و إن شئت فراجع. (١)

ص: ٤١٤

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٦٤-٢٦٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

اعلم أنّ أهمّ الأقوال هنا أربعة، نذكرها مع أدلتها:

القول الأول: وجوب المقدمه شرعاً مطلقاً^(١) (مختار الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سره).

ص: ٤١٥

١- ذهب إلى هذا القول أكثر الأصوليين: ففي معالم الدين، ص ٦٠: «أصل: الأكثرون على أنّ الأمر بالشئ ء مطلقاً يقتضى إيجاب ما لا يتم إلّا به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما مع كونه مقدوراً». و فى القوانين المحكمه ط.ج. ج ١، ص ٢١٦: «القول بالوجوب مطلقاً لأكثر الأصوليين». و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٠٣: «إنّ لهم فى المسأله أقوالاً عديدهً: أحدها: القول بوجوب المقدمه مطلقاً ... و إليه ذهب المعظم من العامه و الخاصه بل لانعلم قائلًا بخلافه من الأصحاب ممن تقدم على المصنف، و حكايه الإجماع عليه مستفيضه على ما ذكره جماعه؛ و يستفاد من تتبع مطاوى المباحث الفقهيّه أنّ ذلك من المسلّمات عندهم، و عن المحقق الدوانى دعوى الضروره عليه؛ و ربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسى أيضاً و قد حكى الشهره عليه جماعه». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٤٠٢: «أما الأقوال فى المسأله، فعلى ما استقصيناه أربعة: أحدها: - كما هو المنسوب إلى الأكثر - هو الوجوب مطلقاً، و قد نقل الآمدى الإجماع عليه [الإحكام فى أصول الأحكام ١: ١٥٣] كما حكى عنه و ناقش فيه المحقق الخونسارى بأنّ الموجود من عباره إحكامه دعوى إتفاق أصحابه و المعتزله عليه، و نسب الخلاف إلى بعض الأصوليه [حاشيه شرح مختصر الأصول (مخطوط) الورقه ١٣٤ و إليك نصّه: و قد نسب إلى الآمدى إدعاء الإجماع عليه، و هو فريه، بل إدعى فى الإحكام: إتفاق أصحابه المعتزله عليه، و نسب الخلاف إلى بعض الأصوليه]». و فى تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى، ج ٢، ص ٣٩٢: «الأقوال فى المسأله على ما استقصاه بعض المحققين أربعة: القول بوجوب المقدمه مطلقاً: و هو منسوب إلى الأكثر، بل قد نقل عن الآمدى أنّه نقل الإجماع عليه». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٨: «إختلفوا فى وجوب المقدمه على أقوالٍ الأول و هو المشهور المدعى عليه الإجماع وجوبها مطلقاً». و اختاره الشيخ البهائى و صاحب الحاشيه و الفصول و المحقق البجنوردى: ففي زبده الأصول، ص ٧٨: «فصل: ما يتوقف الواجب عليه مقدوراً واجب». و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٠٣: «إنّ لهم فى المسأله أقوالاً عديده أحدها: القول بوجوب المقدمه مطلقاً، و هو المختار». و فى الفصول الغرويه، ص ٨٢: «فصل: الحقّ أنّ الأمر بالشئ ء مطلقاً يقتضى إيجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزه وفاقاً لأكثر المحققين». و فى منتهى الأصول ط.ج. ج ١، ص ٤٢٢: «إنّ الحقّ هو وجود الملازمه بين وجوب شئ ء نفسياً و بين وجوب مقدماته غيرياً؛ بمعنى أنّ إرادته الشئ ء ملازمٌ لإرادته ما يتوقف عليه وجوده إذا التفت إلى أنّه مما يتوقف عليه ذلك الشئ ء».

القول الثاني: عدم وجوب المقدمه شرعاً مطلقاً^(١) (مختار المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و منتقى الأصول).

ص: ٤١٦

١- فى القوانين المحكمه ط.ج. ج ١، ص ٢١٦: «و [القول] بعدمه مطلقاً نقله البيضاوى فى المنهاج عن بعض الأصوليين، و الشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد». و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٠٣: «ثانيها: القول بعدم وجوبها كذلك، حكاه الفاضل الجواد و العضى قولاً و حكى عن المنهاج أيضاً حكايه ذلك و لم ينسبه أحد إلى قائل معروف، بل نص جماعه من الأجله منهم المصنف على جهاله القائل». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٤٠٢: «و ثانيها: النفى مطلقاً، و قد نسبه الآمدى كما تقدم إلى البعض، إلا أنّ المحقق المذكور نفاه [حاشيه شرح مختصر الأصول (مخطوط) الورقه: ١٣٤، و إليك نصه: و ثانيها عدم الوجوب مطلقاً، و لم يظهر قائل به على التعيين] و الظاهر من عباره المنهاج وجود القائل به و يحتمله عباره المختصر». و فى تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى، ج ٢، ص ٣٩٢: «و القول بعدمه [أى عدم وجوب المقدمه] مطلقاً: و هو الذى نسبه الآمدى- على ما حكى عنه المحقق الخوانسارى- إلى بعض الأصوليين، و حكى عن ظاهر المنهاج وجود القائل به و عن عباره المختصر على إجمال فيها». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٨: «الثانى عدمه [أى عدم وجوب المقدمه مطلقاً] على ما ذكره صاحب المناهج و هو ظاهر المعالم و صريح الإشارات و غيره». و اختار هذا القول المحقق القمى و المحقق المظفر: ففى القوانين المحكمه ط.ج. ج ١، ص ٢١٧: «و الأقرب عندى عدم الوجوب مطلقاً». و فى أصول الفقه ط. اسماعيليان ج ١، ص ٢٩٢: «إنّ الحقّ فى المسأله كما عليه جماعه من المحققين المتأخرين القول الثانى و هو عدم وجوبها مطلقاً».

القول الثالث: التفصيل بين المقدمه السببيه فهى واجبه شرعاً و بين غيرها فهى ليست بواجبه (علم الهدى و صاحب المعالم (قدس سرهما)(1)).

ص: ٤١٧

١- فى معالم الدين، ص ٦٠: «و فضل بعضهم فوافق فى السبب و خالف فى غيره فقال بعدم وجوبه و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضى الله عنه و كلامه فى الذريعه و الشافى غير مطابق للحكاية و لكنّه يوهم ذلك فى بادي الرأى حيث حكى فيهما عن بعض العامه إطلاق القول بأنّ الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلّا به و قال: إنّ الصحيح فى ذلك التفصيل بأنّه إن كان الذى لا يتم الشىء إلّا به سبباً فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمراً به و إن كان غير سبب و إنّما هو مقدمه للفعل و شرط فيه لم يجب أن يعقل من مجرد الأمر أنه أمر به ثم أخذ فى الإحتجاج لما صار إليه و قال فى جملته إنّ الأمر ورد فى الشريعه على ضربين: أحدهما يقتضى إيجاب الفعل دون مقدماته كالزكاه و الحج فإنّه لا يجب علينا أن نكتسب المال و نحصل النصاب و نتمكن من الزاد و الراحله و الضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو فى نفسه و هو الصلاه و ما جرى مجراها بالنسبه إلى الوضوء فإذا انقسم الأمر فى الشرع إلى قسمين فكيف نجعلهما قسماً واحداً؟ و فرّق فى ذلك بين السبب و غيره بأنّه محال أن يوجب علينا المسبب بشرط إتفاق وجود السبب إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبب إلّا أن يمنع مانع و محال أن يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الأفعال فإنّه يجوز أن يكلفنا الصلاه بشرط أن يكون قد تكلفنا الطهاره كما فى الزكاه و الحج و بنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الإمام على الرعيه بأنّ إقامه الحدود واجبه و لا يتم إلّا به و هذا كما تراه ينادى بالمغايره للمعنى المعروف فى كتب الأصول المشهوره لهذا الأصل و ما اختاره السيد فيه محل تأمل و ليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم». و فى القوانين المحكمه ط.ج. ج ١، ص ٢١٦ و ٢١٧: «و [القول] بوجوب السبب دون غيره للواقفيه و نسبه جماعه الى السيد رحمه الله [كالعلامه فى التهذيب، ص ١١٠] و هو وهمّ لأنّه جعل الواجب بالنسبه الى السبب مطلقاً، و بالنسبه الى غيره محتملاً- للإطلاق و التقييد، فيحكم بوجوب السبب مطلقاً لعدم احتمال التقييد، و يتوقف فى غيره لاحتمال كون الوجوب مقيداً بالنسبه إليه و هذا بعينه قول المشهور فى مقدمات الواجب المطلق». و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٠٣: «ثالثها: التفصيل بين السبب و غيره، حكاة فى النهايه عن الواقفيه و عزى القول به إلى السيد رحمه الله، و ليس كذلك كما بينه المصنف بل كلامه صريح فى وجوب مقدمه الواجب المطلق مطلقاً، بل ظاهر كلامه أنّه من الأمور الواضحه حيث لم يجعله مورداً للتأمل و الإشكال». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٤٠٢ و ٤٠٣: «و ثالثها: التفصيل بين السبب و غيره، فقالوا بالوجوب فى الأول و بعدمه فى الثانى. و قد نسبه البعض إلى الواقفيه، و اختاره صاحب المعالم و قد نسبه العلامه [نهايه الوصول، ٩٤] إلى السيد و عبارته على ما نقلناها عن الذريعه [ج ١، ص ٨٣] مما لا تأباه بحسب الأنظار البادئه، إلّا أنّ مساق كلامه فيما بعده- على ما يظهر للمتأمل - يأباه، كما تفتن له صاحب المعالم و قد اعترضه الكاظمى فى شرح الواقيه [الوافى فى شرح الواقيه (مخطوط)، ص ٢٥٥-٢٥٦] و المحصول». و فى تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى، ج ٢، ص ٣٩٣: «و التفصيل بين السبب و غيره بالقول بوجوب الأول دون الثانى، و نسب هذا إلى الواقفيه [نهايه الوصول- مخطوط ص ٦٤] و اختاره صاحب المعالم و نسبه العلامه قدس سره إلى السيد قدس سره [نهايه الوصول- مخطوط- ص ٦٤ عند قوله: (و هو مذهب السيد المرتضى) و ص ٦٥ عند قوله: (فروع: الأوّل: فرّق السيد المرتضى بين السبب و غيره)] و إن كان فيه ما لا يخفى كما تفتن له صاحب المعالم قدس سره». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٨: «الثالث التفصيل بين السبب و الشرط بوجوب الأول دون الثانى نسب

إلى علم الهدى و إن كانت النسبه فى غير محلها على ما صرّح به صاحب المعالم و يستفاد من كلامه المحكى من الذريعه و الشافى».

القول الرابع: التفصيل بين المقدمه الشرعيه فهي واجبه شرعاً و بين غيرها

ص: ٤١٨

١- فى زبده الأصول، ص ٧٨: «وقيل: إن كان شرطاً شرعياً وإلا فلا». وفى القوانين المحكمه ط.ج.ج ١، ص ٢١٦: «و [القول] بوجود الشرط الشرعى لابن الحاجب». وفى هدايه المسترشدين ط.ج.ج ٢، ص ١٠٤: «رابعها: التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره ذهب إليه الحاجبى و العضدى فى ظاهر كلامه، و يحتمل ضمّ السبب إلى الشرط الشرعى إن ثبت الإجماع على وجوب الأسباب أو كان القائل ذاهباً إليه، و الحاصل أنه يدور الأمر فى التفصيل المذكور بين الوجهين». وفى مطارح الأنظار ط.ج.ج ١، ص ٤٠٣: «و رابعها: التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره و هو المنقول عن الحاجبى و تبعه العضدى [المختصر و شرحه للعضدى: ٩٠ - ٩١] فى ذلك و الله الهادى». وفى بدائع الأفكار، ص ٣٤٨: «الرابع التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره فيجب الأول دون الثانى ذهب إليه ابن الحاجب و إمام الحرمين على ما عزى إليه». فى هدايه المسترشدين ط.ج.ج ٢، ص ١٠٤: «خامسها: التفصيل بين الشرط و غيره من المقدمات كرفع المانع؛ و هذا القول غير معروف فى أقوال المسأله إلا أن ظاهر العلامه فى النهايه حكايته عن جماعه». وفى أصول الفقه ط. اسماعيليان ج ١، ص ٢٩١: «لقد تكثرت الأقوال جداً فى هذه المسأله على مرور الزمن نذكر أهمها و نذكر ما هو الحقّ منها و هى ١ القول بوجوبها مطلقاً. ٢ القول بعدم وجوبها مطلقاً و هو الحقّ و سيأتى دليله. ٣ التفصيل بين السبب فلا يجب و بين غيره كالشرط و عدم المانع و المعدّ فيجب. ٤ التفصيل بين السبب و غيره أيضاً و لكن بالعكس أى يجب السبب دون غيره. ٥ التفصيل بين الشرط الشرعى فلا يجب بالوجوب الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب و بين غيره فيجب بالوجوب الغيرى و هو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائينى. ٦ التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره أيضاً و لكن بالعكس أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره. ٧ التفصيل بين المقدمه الموصله أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب و بين المقدمه غير الموصله فلا تجب و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول. ٨ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفه الوجوب و بين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا و هو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصارى. ٩ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسأله الضد و هو اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيهها فلا تكون المقدمه واجبه على تقدير عدم إرادته. ١٠ التفصيل بين المقدمه الداخليه أى الجزء فلا تجب و بين المقدمه الخارجيه فتجب. و هناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجه إلى ذكرها».

إشارة

((١)):

الوجه الأول:

إشارة

((٢))

إنَّ الوجدان أصدق شاهد على أنَّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثل ذى المقدمه و يقول مولوياً: ادخل السوق و اشتر اللحم. (هذا ما فى الكفايه).

و أوضحه المحقق النائيني (قدس سره) بأنّه لا فرق بين الإراده التكوينية و التشريعيه فى جميع لوازمها غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المرید و التشريعيه تتعلّق بفعل غيره، و من الضروري أنّ تعلّق الإراده التكوينية بشىء يستلزم تعلّقها بجميع مقدماته قهراً. ((٣))

ص: ٤٢٠

١- أقاموا وجوهاً أخرى أيضاً ففى زبده الأصول، ص ٧٩: «لنا ذمّ السيد العبد المأمور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده على عدم تحصيله، و إنكاره مكابره، و استدلال العلّامة بلزوم التكليف بالمحال لولاه محل بحث».

٢- و هو مختار الشيخ الأنصارى و صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سره)؛ مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٤٠٥ و (ط.ق): ص ٨٣، الكفايه، ص ١٢٦، أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣٦.

٣- فى تقارير آيه الله المجدد الشيرازى، ج ٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٤: «و الذى أحتجّ به على مذهب المشهور أو يمكن أن يحتجّ به عليه وجوه، و هى بين جيده، و رديئه، و ما بينهما فالجيده منها وجهان: أولهما: ما احتجّ به شيخنا الأستاذ - قدس سره - و ارتضاه سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - من أنّ المسأله - كما عرفت - عقليه، فالمرجع فيها إلى الوجدان و القاضى فيها هو، و لا شبهه أنّ من له وجدان سليم و طبع مستقيم إذا راجع وجدانه يجد منه أنّه يقضى على وجه اليقين بالملازمه بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقف حصوله عليه بالمعنى الذى أشرنا إليه فى تحرير محل النزاع، بمعنى أنّه إذا فرض نفسه طالباً لشىء يجد فيها حالتين مقتضيه كل واحده منهما لطلب أمرى مولوى عند الإلتفات إليهما». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٨: «أما القول الأول فقد أحتجّ عليه بوجوه الأول ما ادّعاه جمع من الأعيان كالمحقق الدوانى و المحقق الطوسى و يظهر من كلام سيد الحكماء و المتألهين المير محمد باقر الداماد فى بعض تحقيقاته و تلقّاه بالقبول مشايخنا العظام و أساتيدنا الكرام و سائر المتأخرين الفخام و هو أقوى الأدله التى استدل بها فى المقام و أسدّها و هو قضاء ضروره الوجدان بذلك فإنّ من راجع إلى وجدانه حال إرادته بشىء و

أنصف من نفسه و لم يخالطه بالشكوك و الشبهات وجد نفسه مُريداً لما يتوقف عليه ذلك الشىء و إن لم يكن ملتفتا إليه و أن منشأه ليس إلما إرادته ذلك الشىء بحيث لو بنى على عدم إرادته كان ذلك مجرد فرض لا حقيقه له و يساعده أيضا الإعتبار الصحيح». و فى منتهى الأصول ط.ج. ج. ١، ص ٤٢٢: «إنَّ الحقَّ هو وجود الملازمه بين وجوب شىء نفسيا و بين وجوب مقدماته غيريا؛ بمعنى أن إرادته الشىء ملازمٌ لإرادته ما يتوقف عليه وجوده إذا التفت إلى أنه مما يتوقف عليه ذلك الشىء و يدل على ذلك ما ذكرناه مرارا من أن حال الإرادة التشريعيه حال الإرادة التكوينيّه، و لا فرق بينهما إلّا فى أن متعلق الإرادة التكوينيّه فعل نفس المرید و فى الإرادة التشريعيه فعل الغير و لا شك فى أنه فى الإرادة التكوينيّه إذا تعلقت إرادته بشىء و التفت إلى أن الشىء الفلانى مما يتوقف عليه مراده الأصلي: فإمّا أن يرفع اليد عن مراده الأصلي إذا رأى فى إيجاد ذلك الشىء مفسده غالبه على مصلحه مراده الأصلي، أو تتعلق إرادته بإيجاده أيضا؛ لتوقف وجود مراده الأصلي عليه، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينيّه فليكن كذلك حال الإرادة التشريعيه كما هو كذلك بالوجدان».

ثم إنَّ هذا الوجوب وجوب قهري لا وجوب استقلالي، فلو كان الوجوب استقلالياً (كما هو مختار المحقق القمي (قدس سره) (١)) لكان إنكاره للزوم اللغوي في محلّه و لكنّه وجوب قهري ترشحي و إن لم يترتب على وجوده ثمره أصلاً.

إيرادان على هذا الوجه:

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) على هذا الدليل:

(٢)

إنَّ العقل يدعن بأنَّ ذا المقدمه (المفروض استحقاق العقاب على تركه لجعل الداعي نحوه) لا يوجد إلّا بإيجاد مقدّمته، فلامحاله ينقدح الإراده في نفس المنقاد بالبعث النفسى و لا حاجه إلى جعل داع آخر إلى المقدمه بنفسها (عدم الحاجه

ص: ٤٢١

١- القوانين، ج ١، ص ١٠١.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٧١.

أعم من كونه لغواً لأنه يمكن تصويره في صورته التأكيد) و ليس جعل الداعى كالشوق بحيث ينقدح فى النفس قهراً بعد حصول مباديه، فنلتزم بإرادته المقدمه دون جعل الداعى نحوها.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا الدليل:

(١١)

إن أريد من الإراده الشوق المؤكد الذى هو من الصفات النفسانيه الخارجه عن اختيار الإنسان و قدرته غالباً ففيه:
أولاً: أن اشتياق النفس إلى شىء البالغ حدّ الإراده إنّما يستلزم الاشتياق إلى خصوص مقدماته الموصله لو التفت إليها لا مطلقاً.
ثانياً: أن الإراده بهذا المعنى ليست من مقوله الحكم، ضروره أن الحكم فعل اختياري للشارع و صادر منه باختياره و إرادته.
و إن أريد منها الاختيار و أعمال القدره نحو الفعل فهى بهذا المعنى و إن كانت من مقوله الأفعال، إلا أن الإراده التشريعيه بهذا المعنى باطله، و ذلك لما تقدّم بشكل موسّع من استحاله تعلّق الإراده بهذا المعنى (أى أعمال القدره) بفعل الغير.
و إن أريد منها الملازمه بين اعتبار شىء على ذمّه المكلف و بين اعتبار مقدماته على ذمته ففيه:
أولاً: أن الوجدان أصدق شاهد على عدمها لأنّ المولى قد لا يكون ملتفتاً إلى توقفه على مقدماته كى يعتبرها على ذمته.

ص: ٤٢٢

ثانياً: أنه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلابدييه الإتيان بها حيث إنه مع هذا لغو صرف.

تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

إنّ تماميه هذا الاستدلال متوقفه على المباني المذكوره في حقيقه الحكم.

فإن قلنا: إنّ حقيقه الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي أو قلنا بأنه اعتبار لابديه شيء أو حرمانه على ذمه المكلّف فيكون الحكم فعلاً- اختيارياً و أجنبياً عن الإراده و أمّا إن قلنا بأنّ الحكم هو الإراده المبرزه و الكراهه المبرزه كما هو مختار المحقّق العراقي (قدس سره) فيتّم الاستدلال المذكور.

الوجه الثاني:

اشاره

(٢)

وجود الأوامر الغيريه في الشرعيات والعرفيات يدل على هذا القول لوضوح أنه لا يتعلّق الأمر الغيرى بالمقدّمه إلّا إذا كان فيها مناط الأمر الغيرى و ملا-كه مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم» في العرفيات و مثل (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (٣) ثم إنه لا- خصوصيه لهذه الموارد فلا بدّ أن يتعدّى منها إلى جميع المقدمات و نتيجة ذلك وجود ملاك الأمر الغيرى في مطلق المقدّمه فأذن ثبت وجوب مطلق المقدّمه. (٤)

ص: ٤٢٣

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٠٦.

٢- الكفايه، ص ١٢٦.

٣- سورة المائده: ٦.

٤- في تقارير آيه الله المجدد الشيرازي، ج ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٦: «و ثانيهما: ما أفاده سيدنا الأستاذ: أنه لاشبهه في صحه الطلب الغير الإرشادي للمقدمه عند طلب ذيهها، بل في وقوعه بالنسبه إلى بعض المقدمات الشرعيه كالأمر بالوضوء عند دخول وقت الصلاه بمعنى أنّ من طلب شيئاً يصح له طلب ما يتوقف عليه أيضاً بالطلب المولوى، و لا يقبح منه ذلك عند العقلاء، و إذا صحّ ذلك في بعض الموارد يلزم منه صحّته مطلقاً لوجود العله المصححه له في مورد خاص في جميع الموارد بعينها، و هي كون الشيء مقدّمه للمطلوب النفسى الذى لا يحصل إلّا بذلك الشيء، أمّا كون العله المصححه له في بعض الموارد هذه فواضح، و أمّا وجودها في جميع الموارد على حدّ سواء فلمساواه كل مقدمه مع أختها في جهه المقدميه، و هي مدخليتها في وجود ذيهها

بحيث لولاها لَمَا حصل ذلك، و إذا صحَّ ذلك في جميع الموارد لتلك الحكمه يلزم منه وقوعه في جميعها ممن التفت إلى تلك الحكمه، لأنَّ كل حكمه مصححه لحكم تكون عله لوقوع ذلك الحكم مع عدم المانع من الوقوع كما هو المفروض في المقام بالضروره، لأنَّ المقتضى لشيء مع عدم المانع منه عله تامه لوجوده، و لا يعقل تحقق العله بدون المعلول، فيلزم من صحه ذلك وجوبه لذلك نعم لا يجب بيان ذلك الطلب باللسان، بل يصح التعويل في إفهامه على العقل أيضا».

(١١)

هذا الوجه مبنى على ظهورها في الإنشاء بداعي البعث الجدّي في نفسها.

و أمّا بناءً على ظهور الأوامر المتعلقة بالأجزاء و الشرائط في الإرشاد إلى شرطيتها و جزئيتها - كظهور النواهي في الموانع و القواطع في الإرشاد إلى مانعيتها و قاطعيتها، نظير ظهور النواهي في باب المعاملات في الإرشاد إلى الفساد - فلا يتم المطلوب.

و يؤيد هذا الاحتمال نفس الأوامر المتعلقة بالأجزاء، مع أنّه لا وجوب مقدّمى فيها.

الوجه الثالث:

إشاره

لو لم يجب المقدّمه لجاز تركها و هذا يستلزم أحد المحذورين لأنّه إن بقي

ص: ٤٢٤

١- و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره)؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٧١، المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٨٠ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٧.

الواجب على وجوبه فيلزم وجوب إتيان ذي المقدمه بدون مقدمته و هو تكليف بما لا يطاق و إن لم يبق وجوب ذي المقدمه بحاله بل صار مشروطاً بحصول مقدمته فينقلب الواجب المطلق إلى الواجب المشروط. (١)

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه:

(٢)

أولاً: يكفي في قدره على ذي المقدمه قدره على مقدمته، فلا تتوقف على الإتيان بها خارجاً ولا على وجوبها شرعاً.

ثانياً: إن الشارع و إن لم يوجب المقدمه إلّا أنّ العقل يستقل بلزوم إتيانها بحيث لو لم يأت بها و أدى ذلك إلى ترك ذي المقدمه لكان عاصياً بنظر العقل.

الوجه الرابع:

إشاره

(٣)

إنّ المقدمه واجبه بحكم العقل بلا خلاف بينهم، لأنّ العقل يحكم بلزوم إتيان مقدمه الواجب و إنّما الكلام في وجوب المقدمه شرعاً، و يكفي لإثبات ذلك قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع حيث قالوا: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» فوجوب المقدمه عقلاً صغرى لقاعده الملازمه.

يلاحظ عليه:

إنّ الحكم العقلي إمّا من أحكام العقل النظري و إمّا من أحكام العقل العملي.

أمّا العقل النظري فإذا أدرك ملاك الحكم الشرعي بجميع خصوصياته من

ص: ٤٢٥

١- كفايه الأصول، ص ١٢٧ عن أبي الحسين البصري.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٦.

٣- مقتضى الدليل العقلي.

المقتضى و الشرط و عدم المانع يكشف عن الحكم الشرعى و لكن هذا مجرد فرض لا وقوع له لعدم إحاطه العقل بملاكات الأحكام.

أما العقل العملى فإذا أدرك حسن شىء أو قبحه قال بعضهم بأن الشارع أيضاً يحكم بذلك لأنه رئيس العقلاء و فى قبال ذلك قال بعضهم بأن جعل الحكم الشرعى ليس هو إلّا لإيجاد الداعوى و مع وجود الداعى العقلى لمكان الحكم العقلى يكون إيجاد الداعى الشرعى لغواً.

و الحقّ هو قول ثالث و هو أنّ الداعى العقلى يكفى لتحريك العبد إلى إتيان متعلّق الحكم و لا-وجه للزوم إيجاد الداعى الشرعى و بهذا يبطل الملازمه المدّعاة إلّا أنّ إيجاد الداعى الشرعى ليس لغواً بل قد يكون للتأكيد.

الاستدلال على القول الثانى:

(١١)

قد استدللّ عليه بأن جعل الوجوب فاقد للملاك فيستحيل جعله، لأنّ ملاكه إمّا تحريك العبد و إمّا إسناد عمله إلى الأمر الشرعى حتّى يكون عمله مقرباً إليه تعالى.

أما الملاك الأوّل فمفقود لكفائه حكم العقل بلزوم العمل فلا يبقى ملاك ملزم لجعل الوجوب شرعاً.

أما الملاك الثانى فمفقود أيضاً لأنّ المقرّبه يمكن تحصيلها بقصد التوصل إلى ذى المقدمه. (٢)

ص: ٢٢٤

١- و هو عدم وجوب المقدمه مطلقاً.

٢- فى القوانين المحكمه (ط.ج): ج ١، ص ٢١٧: «و الأقرب عندى عدم الوجوب مطلقاً لنا الأصل و عدم دلالة الأمر عليه بإحدى من الدلالات، أمّا المطابقه و التضامن فظاهر، و أمّا الإلتزام فلانتفاء اللزوم البين، و أمّا الغير البين فهو أيضاً منتفٍ بالنسبه الى دلالة اللفظ، إذ لا يقال- بعد ملاحظه الخطاب و المقدمه و النسبه بينهما- أنّ هاهنا خطابين و تكليفين كما هو واضح، و لذلك يحكم أهل العرف بأنّ من أتى بالمأمور به، إمتثالاً واحداً، و إن أتى بمقدمات لا تحصى و كذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلّا بعصيان واحدٍ، و لا يحكم العقل و العرف بترتب المذمه و العقاب على ترك المقدمه فى نفسها، إذ المذمه و العقاب إمّا لقبه، أو لحصول العصيان بتركها، و لا يستحيل العقل كون ترك شىء قبيحاً بالذات، و لا يكون ترك مقدمته قبيحاً بالذات، و حصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيّننا نعم، يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتماً بالتبع، بمعنى أنّه لا يرضى بترك مقدمه، و لا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشاره، و لا يستلزم استفاده شىء من الخطاب كونه مقصوداً للأمر مشعوراً به له حتى يقال إنّه ربما نأمر بشىء و لا يخطر ببالنا المقدمه، فكيف يكون واجبا؟ ألا ترى أنّا نحكم باستفاده كون أقل الحمل سته أشهر من الآيتين، مع عدم كونه مقصوداً فى الآيتين. و الحاصل، أنّه لا مانع من استفاده وجوب المقدمه تبعاً

بالمعنى المتقدم، ولا يكون على تركها ذمٌ ولا عقاب، بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمه، وقد سبقنا إلى هذا التحقيق جماعه من المحققين وأما المدح والثواب على فعلها، فالتزمه بعض المحققين، ونقله عن الغزالي ولا غائله فيه ظاهراً، إلما أنه قول بالإستحباب، وفيه إشكال، إلما أن يقال: باندراجة تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعله إلتماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه فإنه يعم جميع أقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه».

إشاره

قد استدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور و السبب هنا مقدور دون المسبب، و إنّما المسبّب من الآثار المترتبه على السبب قهراً فلا يكون المسبب من أفعال المكلف، فلا بدّ أن يتعلّق الأمر بالسبب. (١)

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:

(٢)

أولاً: لازم ذلك هو أن يتعلّق الأمر النفسى بالسبب دون المسبب

ص: ٤٢٧

١- بدائع الأفكار، ص ٣٥٣.

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٨.

ثانياً: إنّ المسبب مقدور للمكلف بواسطة سببه، ولا يعتبر في التكليف أزيد من قدره، كانت بلا واسطه أم معها.

الاستدلال على القول الرابع:

إشاره

قد استدلل على وجوب الشرط الشرعى بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة. ((١))

إيرادات ثلاثه من صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

((٢))

الإيراد الأول:

إشاره

إنّ الشرط الشرعى يرجع إلى الشرط العقلى أيضاً، لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط سواء كان شرطاً عقلياً أم شرعياً؛ فالضابط فى الشرط العقلى موجود فى الشرط الشرعى أيضاً.

ناقش بعض الأساطين (حفظه الله) فى الإيراد الأول:

((٣))

إنّ الشرط الشرعى هو ما لم يكن واضحاً عند العقل فلا يدرك شرطيتها إلّا بعد الوجوب الشرعى المجعول له.

الإيراد الثانى:

إشاره

إنّه لا يتعلق الأمر الغيرى إلّا بما هو مقدّمه الواجب فلو كان مقدّميته و

١- فى بدائع الافكار، ص ٣٥٥: «الثانى ما عن ابن الحاجب و العضى من أنه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا خرج عن كونه شرطا...».

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٨.

٣- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١٣.

شرطيته متوقفه على تعلق الأمر الغيرى لزم الدور.

ناقش فيه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١١)

إنَّ الموقوف غير الموقوف عليه، لأنَّ شرطيه الشرعى للواجب موقوف على وجوبه الغيرى و لكن وجوبه الغيرى متوقف على شرطيه الشرعى للغرض (أى دخله فى تحقق الغرض).

الإيراد الثالث:

إنَّ الشرطيه فى الشرط الشرعى غير متوقفه على وجوبه الغيرى بل شرطيته ينتزع عن التكليف النفسى المتعلق بالواجب النفسى المقيد بالشرط (مثل صلّ مع الطهاره كما ورد «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ»^(٢)).

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأدله اللفظيه و العقليه.

ص: ٤٢٩

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١٤.

٢- محمد بن الحسن ياسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «...» وسائل الشيعه، ج ١، ص ٣١٥، كتاب الطهاره، أبواب أحكام الخلو، باب ٩: باب وجوب الإستنجاء و إزاله النجاسات للصلاه، ح ١ و...

أما الأصل في المسألة الأصولية:

إشاره

ففيه نظريتان:

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

إشاره

((١))

إنّه لا مجال لجريان الأصل في المسألة الأصولية، لأنّ الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه أو عدم الملازمه المذكوره ليست لها حاله سابقه، بل تكون الملازمه أو عدمها أزيله.

و أوضحه بعض الأساطين بأنّ تلك الملازمه من قبيل لوازم الماهيه مثل الزوجيه بالنسبه إلى الأربعة فإنّ الأربعة لاتنفك عن الزوجيه، فإنّها ملازمه موجوده عند العقل و لا حاله سابقه لها. ((٢))

ص: ٤٣١

١- و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره)؛ الكفايه، ص ١٢٥ والمحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٧ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٥.

٢- تحقيق الاصول، ج ٣، ص ٩٨.

(١)

أولاً: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) مبنى على أن تكون الملازمه المذكوره من لوازم الماهيه و لكن إن قلنا بأن الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمته من قبيل لوازم الوجود فلا يتم ما أفاده لأن وجود وجوب ذى المقدمه و كذا وجود وجوب مقدمته مسبوقان بالعدم فلهما حاله سابقه، فالملازمه بينهما أيضاً تكون مسبوقه بالعدم و لها حاله سابقه، فالملازمه بين وجود الماهيتين لا بين نفس الماهيتين.

ثانياً: لا يعقل أن تكون للماهيه لوازم لأن الماهيات متباينات بالذات مع أنه ليس للماهيه بقطع النظر عن الوجود استلزام، لأن الملازمه من الأمور الوجوديه فلازم الماهيه يرجع إلى لازم أحد الوجودين الذهني و الخارجى.

الثانيه: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)

(٢)

إنه لا مجال لجريان الاستصحاب لا- لما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) من عدم وجود الحاله السابقه له، بل من جهه أن المستصحب لا بد أن يكون إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى، و الملازمه هنا ليست بحكم شرعى بل هى ليست موضوعاً للحكم الشرعى لأنه لا يترتب عليها حكم شرعى.

نعم اللازم العقلى للمستصحب هو وجود وجوب المقدمه فالاستصحاب يجرى عند من يقول بحجيه الأصل المثبت.

ص: ٤٣٢

١- و تبعه بعض الأساطين (حفظه الله)؛ نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٦٦ و تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٩٩.

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ٩٩.

أما الأصل في المسأله الفرعيه:

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): استصحاب عدم الوجوب أو أصاله البراءه

نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): (١) استصحاب عدم الوجوب أو أصاله البراءه

إنّ نفس وجوب المقدمه يكون مسبوقاً بالعدم، لأنّه يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

و معنى هذا الأصل استصحاب عدم الوجوب أو أصاله البراءه عن الوجوب.

و قد أُورد على كل منهما:

اشاره

أما الاستصحاب فقيه إيرادان:

الإيراد الأول: قد يتوهم عدم وجود المقتضى للاستصحاب

اشاره

بيان هذا التوهم هو أنّ وجوب المقدمه على القول بثبوت الملازمه من قبيل لوازم الماهيه فلذا لا يقبل الجعل البسيط و لا التأليفى و لا أثر آخر مجعول يترتب على وجوب المقدمه و لو كان أثر آخر فلم يكن أثراً مهمّاً، فلذا لا يجرى الاستصحاب.

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره):

(٢)

إنّ وجوب المقدمه ليس قابلاً للجعل البسيط و لا التأليفى كما أفاده المتوهم و لكنه قابل للجعل بالعرض و هذا كاف فى جريان الاستصحاب.

ص: ٤٣٣

١- كفايه الأصول، ص ١٢٥، فى تأسيس الأصل فى المسأله.

٢- فى الكفايه، ص ١٢٥: «و توهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمه من قبيل لوازم الماهيه غير مجعوله و لا- أثر آخر مجعول مترتب عليه و لو كان لم يكن بمهمّ هاهنا مدفوع...».

(١)

إنّ هناك إرادته متعلّقه بذى المقدمه و بتعبها إرادته أخرى متعلّقه بالمقدمه و يتعلّق بكل منهما جعل بسيط فليست المقدمه مجعوله بجعل عرضى بل هو مجعول بجعل تبعى بسيط (و لا يخفى أنّ الجعل التبعى غير الجعل العرضى).

الإيراد الثانى: من المحقق الخوئى (قدس سره) على جريان الاستصحاب

إشاره

(٢)

إنّ الاستصحاب لا يجرى فى المقام و إن كان أركانه تامه إلّا أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه و لا يجرى مع عدم ترتب الأثر عليه.

ملاحظتنا عليه:

الحقّ عدم ورود هذا الإيراد كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) (٣) قال فى الهامش: إنّ الوجوب التعيّدى و عدمه كالوجوب الواقعى و عدمه، فإذا كان إيجاب المقدمه واقعاً معقولاً، كان التعيّد به أو بعدمه أيضاً معقولاً، فلا وجه لمطالبه الأثر الشرعى المترتب على مجرى الأصل بعد كونه بنفسه أثراً مجعولاً شرعاً.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على جريان البراءة:

إنّ البراءة لا تجرى بقسميه:

ص: ٤٣٤

١- و تبعه بعض الأساطين؛ نهاية الدرايه، ج ٢، ص ١٦٧ و تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٠١.

٢- المحاضرات، ج ٢، ص ٤٣٥.

٣- هامش تعليقه نهاية الدرايه، ج ٢، ص ١٦٧.

أمّا العقليه فلأنّها وارده لنفي العقاب مع أنّ المفروض عدم العقاب على ترك المقدمه و إن قلنا بوجوبها بل العقاب على ترك ذى المقدمه.

أمّا الشرعيه فلأنّها وردت مورد الامتان فيختصّ موردها بما إذا كانت فيه كلفه على المكلف حتى يكون رفع الكلفه امتناناً و لكن لا- كلفه في وجوب المقدمه لأنّه لا- عقاب على تركها مع أنّ العقل يستقل بإتيانها سواء كانت واجبه أم لا، فلا منه في ارتفاعها.

إنّ المحقّق الخوئي (قدس سره) يقول بجريان البراءه فيما كانت المقدمه محرّمه و قد توقف عليها واجب أهمّ (١) كما أنّ بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً قال:

قد يترتب الثمره على وجوب المقدمه مثل ما إذا قلنا بعدم جواز أخذ الأجره على الواجب الشرعي فإن جرت أصاله البراءه الشرعيه عن وجوب المقدمه سقطت المقدمه عن وجوبه و حينئذ أثر جريان البراءه هو جواز أخذ الأجره على إتيان المقدمه. (٢)

فتحصّل من ذلك تماميه مقتضى جريان استصحاب عدم الوجوب و هكذا تماميه جريان أصاله البراءه الشرعيه.

ص: ٤٣٥

١- راجع المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٨ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٥.

٢- في تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٠٣: «أفاد الأستاذ: بأنّ هذا الإشكال يبتنى على عدم ترتب ثمره من الثمرات المذكوره سابقاً على الإتيان بالمقدمه، لكنّ تصوير الثمره ممكن إلخ».

اشاره

قد ذكر ست ثمرات:

الثمره الأولى:

اشاره

(١)

قال صاحب الكفايه (قدس سره): إن ثمره البحث في المسأله الأصوليه ليست إلّا أن تكون نتيجهها صالحه للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط حكم فرعى فإن قلنا بثبوت الملازمه فبضميمه صغرى مقدميه شىء للواجب النفسى ينتج وجوب هذه المقدمه.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذه الثمره:

(٢)

إن هذه النتيجه لا تصلح أن تكون ثمره فقهيه للمسأله الأصوليه و ذلك لعدم ترتب أثر عملى عليها بعد حكم العقل بلائديه إتيان المقدمه و من هنا نقول: حكم الشارع بوجود المقدمه لغو محض.

ص: ٤٣٧

١- كفايه الأصول، ص ١٢٣.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٦٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٧.

(١)

إن جواز الفتوى بالوجوب الشرعي هو الثمره العمليه الفقهيه و هذا يكفى فى ترتب الثمره على هذه المسأله.

(مضافاً إلى أن ذلك ليس لغواً بل قد يكون مؤكداً لبعض المكلفين على إتيان المقدمه).

الثمره الثانيه:

اشاره

إذا كانت المقدمه عباده فعلى القول بوجوبها أمكن الإتيان بها بقصد التقرب و أما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن. (٢)

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذه الثمره:

(٣)

إن عباديه المقدمه لا تتوقف على وجوبها بل منشأ العباديه أحد الأمرين:

الأمر الأول: الإتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسى و امتثال أمره.

الأمر الثانى: الإتيان بها بداعى الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها كما فى الطهارات الثلاث فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديتها.

ص: ٤٣٨

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١٥.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٦٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٧. قال فى الفصول الغرويه، ص ٨٧: «الرابع تظهر ثمره النزاع فى مواضع منها: فى صحه قصد الإمتثال و القربه بفعلها من حيث كونها مقدمه فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لأن تعلق الطلب بفعل و لو للغير يوجب صحه قصد الآتى به لتعلق الطلب به إنه يأتى به لذلك فيصح وقوعها على وجه العباده إذا كان مشروعيتها كذلك كما فى الصلاه إلى الجهات و فى الأثواب المشتبهه و لا يصح على القول الآخر لانتفاء الطلب».

٣- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٦٩ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٧.

قد تقدّم في منشأ عباديه الطهارات الثلاث تصحيح عباديتها بقصد الأمر الغيرى فراجع و هذا يكفى في ترتّب الثمره. (١)

الثمره الثالثه:

اشاره

إذا تعلق النذر بإتيان فعل واجب فمع إتيان المقدمه يحصل امتثال النذر فيما إذا قلنا بوجود المقدمه شرعاً. (٢)

ص: ٤٣٩

١- في تحقيق الاصول، ج ٣، ص ١١٦: «فأجاب الأستاذ: بأنه إشكالٌ مبناي، ولا يعتبر في الثمره أن تكون مترتبه على جميع المباني، فعلى القول بأن العمل بداعي الأمر الغيرى غير مقرب بل العباديه إنما تحصل بأحد الأمرين المذكورين، فلا ثمره. أما على القول بأن الإتيان به مضافاً إلى المولى كافٍ للعباديه و المقربيه، فإنّ الإتيان به بداعي الأمر الغيرى يكون مقرباً و ترتّب الثمره».

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٣. في القوانين المحكمه في الأصول ط.ج. ج ١، ص ٢١٠: «و يظهر الثمره فيما لو وجب عليه واجب بالنذر و اليمين و نحوهما». و في هدايه المسترشدين (ط.ج): ج ٢، ص ١٧٩: «و منها: براء النذر بفعلها في الصوره المذكوره لو تعلق نذره بفعل الواجب أو واجبات عديده بناء على الثاني إذا قلنا بشمول الواجب عند الإطلاق للواجبات الغيريه أو صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بنى على الأول». و في مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٩١: «هدايه: قد ذكروا للنزاع في وجوب المقدمه و عدمه و جوها من الثمره أحدها: حصول البرء من النذر فيما لو أتى الناذر لإتيان الواجب بمقدمه من مقدماته على القول بالوجوب، و عدمه على القول بعدمه». و في بدائع الأفكار، ص ٣٤٤: «الأمر الخامس في ثمرات المسأله و هى أمور: منها أنه لو نذر أن يأتي بواجب حصل البرء بإتيان المقدمه على القول بوجوبها و لا يحصل على القول بالعدم».

الإيراد الأول لصاحب الكفاية (قدس سره):

إشاره

(١)

إن البرء و عدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى، كما أنه عند إطلاق الواجب ينصرف إلى الواجب النفسى.

و ربما يحصل البرء بإتيان المقدمه لو قصد ما يعم المقدمه و لو قلنا بعدم الملازمه (و فسره المحقق الخوئى (قدس سره) بأن النذر تعلق بمطلق ما يلزم الإتيان به و لو عقلاً). (٢)

تقرير المحقق الخوئى (قدس سره) لهذه الثمرة فى مورد خاص:

(٣)

إن كان قصده الإتيان بالواجب الشرعى من دون نظر إلى كونه نفسياً أو غيرياً، و لو من ناحيه عدم الالتفات إلى ذلك و لم يكن فى البين ما يوجب الانصراف إلى الأول كفى الإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها.

الإيراد الثانى:

الإيراد الثانى: (٤)

إن مثل هذه الثمرة لا توجب كون البحث عن وجوب المقدمه بحثاً أصولياً، لأن المسأله الأصوليه هى ما تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الإلهى بعد ضم

ص: ٤٤٠

١- الكفايه، ص ١٢٣.

٢- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٠ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٨.

٣- نفس المصدر.

٤- نفس المصدر.

صغراها إليها و انطباق حكم النذر على متعلقه بناء على شموله لإتيان المقدمه ليس استنباطاً.

الإيراد الثالث:

(١)

إن هذه الثمره لو تمت فإنما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمه، أما بناء على وجوب خصوص المقدمه الموصله فلا تظهر إلّا إذا أتى بذى المقدمه أيضاً و إلّا لم يأت بالواجب الغيرى و عند إتيان ذى المقدمه لا تظهر الثمره.

الثمره الرابعه:

إشاره

على القول بوجوب المقدمه لا يجوز أخذ الأجره عليها، لأنه من أخذ الأجره على الواجبات. (٢)

إيرادان على هذه الثمره:

الإيراد الأول: من المحقق الخوئى (قدس سره) تبعاً لصاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

إنّا قد حققنا فى محلّه أنّ الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من أخذ

ص: ٤٤١

١- نفس المصدر.

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٣؛ المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٠ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٨. فى هدايه المسترشدين (ط.ج): ج ٢، ص ١٧٩: «و منها: جواز أخذ الأجره على فعل المقدمه فى الصوره المفروضه و عدم جوازه على الوجهين، نظراً إلى ما تقرّر من عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات بناءً على عدم الفرق فى ذلك بين الواجبات النفسيه و الغيريه، كما مرّت الإشاره إليه». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٣٩٤: «الثالث: ما ذكره بعضهم من جواز أخذ الأجره على المقدمات على القول بالعدم، و عدمه على القول بالوجوب». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٥: «و منها حرمة أخذ الأجره عليها على القول بوجوبها أمّا على القول بالعدم فلا مانع من أخذ الأجره عليها».

الأجره على الواجب، سواء كان الوجوب عينياً أم كان كفائياً، توصلها كان أم عبادياً إلّا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كتنغسل الميت ودفنه، ولا دليل على لزوم إتيان المقدمه مجاناً فلا مانع من أخذ الأجره عليها و إن قلنا بوجوبها. (١)

جواب بعض الأساطين (حفظه الله):

(٢)

يكفى ترتب الثمره على بعض الأقوال، و الثمره مترتبه على القول بأن كل واجب هو لله و ما كان لله فلا تؤخذ الأجره عليه.

(لا يخفى انصراف هذا الدليل إلى الواجبات النفسيه).

الإيراد الثاني:

أشاره

(٣)

لو تنزلنا عن ذلك فلا بدّ من التفصيل بين المقدمات العباديه، كالطهارات الثلاث و بين غيرها من المقدمات، فإنّ المانع عن أخذ الأجره عليها إنّما هو عباديتها سواء كانت واجبه أم لم تكن، فلا دخل لوجوبها بما هو وجوب في ذلك.

بل ربما يكون الشيء غير واجب و مع ذلك لا يجوز أخذ الأجره عليه كالأذان فلا ملازمه بين وجوب الشيء و عدم جواز أخذ الأجره عليه. (٤)

ص: ٤٤٢

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٩. كفايه الأصول، ص ١٢٤، [حكم أخذ الأجره على الواجبات].

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١٦.

٣- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٠-٢٧١ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٢٩.

٤- نظريه الشيخ الأنصاري في مسأله أخذ الأجره على الواجبات: قال في كتاب المكاسب، ج ٢، ص ١٣٥ و ١٣٦ في النوع الخامس مما يحرم التكسب به (و هو ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبداً أو توصلًا): «و أمّا مانعيه مجرد الوجوب عن صحه المعاوضه على الفعل، فلم تثبت على الإطلاق، بل اللازم التفصيل: فإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا لم يجز أخذ الأجره، لأنّ أخذ الأجره عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله، أكل للمال بالباطل، لأنّ عمله هذا لا يكون محترماً، لأنّ إستيفاء منه لا يتوقف على طيب نفسه، لأنّه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والإمتناع ... ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى، ... و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب . و أمّا الواجب

التخيري، فإن كان توصليا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتتاً على نفع محلل للمستأجر، و المفروض أنه محترم لا يقهر المكلف عليه، فجاز أخذ الأجره بإزائه ... و إن كان تعديا، فإن قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لدواع غير الإخلاص، فهو كالتوصل. و إن قلنا بأن إتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما في القصد، كان حكمه كالتعيني. و أمّا الكفائي، فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره، فهو العامل في الحقيقة، و إن كان تعديا لم يجز الإمتثال به و أخذ الأجره عليه». و في ص ١٤١ - ١٤٣: «فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا: أن الواجب إذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات ... و إن كان كفائيا جاز الإستئجار عليه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه، عنه و عن غيره و إن لم يحصل الإمتثال ...». و في مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٩٥: «و بالجمله، فاللذی قویناه فی محله إختصاص المنع من الإجره بما إذا إستفدنا من دليل وجوب العمل لزوم وقوعه على وجه المجرانيه، كالدفن أو الكفن و نحوهما، فإن الساعي في مقدماتهما مثل الساعي في أداء ما عليه أداءه من العمل إذا ملكه الغير منه، أو فيما إذا كان الواجب تعديا. و أما في غير هذه الموارد فلا دليل على حرمة الأجره؛ و لذلك قلنا: قضيه القواعد جواز أخذ الأجره على القضاء بين المسلمين، و كذا على السعي إلى الميقات ممن وجب عليه الحج ...».

ملاحظه عليه:

ما أجاب به بعض الأساطين (حفظه الله) يتوجه أيضاً على الإيراد الثاني.

التمره الخامسة:

اشاره

إنه على القول بوجوب المقدمه يلزم حصول الفسق لتارك الواجب النفسى

ص: ٤٤٣

أورد عليه المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

أولاً: لا بدّ من فرض الكلام فيما إذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر و إلا فإن كان من الكبائر لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق.

ثانياً: إنّ هذه الثمره مبتنيه على التفصيل بين المعاصى الكبيره بحصول الفسق فيها و المعاصى الصغيره بعدم حصول الفسق فيها إلاّ فى فرض الإصرار و لكن هذا مما لا- أساس له، لأنّ الفسق عبارته عن خروج الشخص عن جادّه الشرع يميناً و شمالاً و يقابله العدل، فإنّه عبارته عن الاستقامه فى الجادّه و عدم الخروج

ص: ٤٤٤

١- نقله فى كفايه الأصول، ص ١٢٣. فى ضوابط الأصول، ص ٩٤: «المقدمه الثامنه فى ثمره النزاع فعلى ما اخترناه من كون النزاع فى الوجوب بالمعنى الذى ذكره السبزواري تظهر فى الفسق و العداله فإن كان عادلا و ترك المقدمه كالخروج من البلد النائي إلى الحج أو أفضى تركها إلى ترك ذى المقدمه فإن قلنا باستحقاقه حين ترك المقدمه ما يترتب على ترك ذى المقدمه كان هو حين ترك المقدمه عاصيا بترك ذى المقدمه و إن لم يدخل وقت العمل بذى المقدمه فإن كانت تلك المعصيه كبيره صار فاسقا بمره واحده من ترك المقدمه و إن كانت صغيره كان فاسقا بالإصرار بترك المقدمه و لو حكما فلا يقبل شهادته و لا يصلى خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق و إن قلنا بأنه لا يستحق العقاب على ترك ذى المقدمه إلاّ حين وصول وقته لم يخرج ذلك الشخص من العداله حين ترك الخروج إلى القافله مثلا بل يبقى على العداله إلى أن يدخل موسم الحج لو لم يكن مانع آخر و يفقد منه الحج فنحكم بفسقه حينئذ». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٣٩١: «الثانى: ترتب الفسق على تركها على القول بوجوبها، و عدمه على عدمه كذا ذكره بعضهم». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٥: «و منها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمه إذا بلغ حدّ الإصرار على القول بوجوبها».

٢- المحاضرات (ط.ج.): ج ٢، ص ٢٧١-٢٧٢ و (ط.ق.): ج ٢، ص ٤٢٩-٤٣٠.

عنها و من البديهي أنّ المعصيه الصغيره كالكبيره توجب الفسق و الخروج عن الجاده.

ثالثاً: إنّ هذه الثمره مبتنيه على أن يكون الإصرار عباره عن ارتكاب معاصي عديده و لو في زمن واحد و دفعه واحده.

ولكن للمناقشه في هذا الأمر مجال واسع، لأنّ الإصرار على المعصيه عباره عرفاً عن ارتكابها مرّه بعد أخرى، أمّا ارتكاب معاصي عديده مرّه واحده فلا يصدق عليه الإصرار.

رابعاً: لامجال لهذا الإشكال لما قد عرفت من أنّه لا معصيه في ترك المقدمه بما هي مقدمه و إن قلنا بوجوبها، حتى يحصل الإصرار على المعصيه، ضروره أنّ المدار في حصول المعصيه و هتك المولى إنّما هو بمخالفه الأمر النفسى فلا أثر لمخالفه الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى.

خامساً: إنّّه -على ما ذكرنا في الإيراد على الثمره الثالثه- لاتصلح هذه الثمره على تقدير تسليمها أن تكون ثمره للمسأله الأصوليه.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المحقق الخوئي (قدس سره):

(١١)

أولاً: إنّ عنوان المعصيه يتحقّق بترك الواجب سواء كان نفسياً أم غيرياً.

ثانياً: يكفي ترتّب الثمره على بعض الأقوال (كما قلنا بذلك في الثمره الرابعه).

الثمره السادسه:

اشاره

إذا قلنا بثبوت الملازمه و كانت المقدمه محرّمه فيجتمع الوجوب و الحرمة،

ص: ٤٤٥

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١١٨.

فيبتنى على مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، بخلاف ما إذا قلنا بعدم الملازمه. (١)

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره):

الإيراد الأول:

اشاره

(٢)

إنه لا يكون من باب الاجتماع، كى يكون مبتنيا عليه، لما أشرنا إليه غير مره من أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمه، لا بعنوان المقدمه فليس هنا عنوانان حتى يكون من باب الاجتماع بل هنا عنوان واحد تعلق به كل من الأمر و النهى فتكون مسألتنا بناء على الملازمه من باب النهى فى العباده و المعامله.

ص: ٤٤٤

١- فى القوانين المحكمه فى الأصول ط.ج. ج ١، ص ٢١٠: «بل الثمره تظهر فى جواز الاجتماع مع الحرمة، فلو كانت المقدمه واجبه شرعا، فلا يجوز أن يجتمع مع الحرام». و فى الفصول الغرويه، ص ٨٨: «و منها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام و عدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام و على القول الآخر يصح أن يجتمع». و فى ضوابط الأصول، ص ٩٤: «و قيل: يظهر الثمره فى عدم جواز اجتماع الأمر و النهى على القول بوجوب المقدمه و جواز اجتماع الأمر و النهى من تلك الجبهه لو لم يكن مانع آخر على القول بعدم الوجوب». و فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٣٩٦ و (ط.ق): ص ٨١: «الرابع: ما قد نسبه البعض إلى الوحيد البهبهانى، من أنه على القول بوجوب المقدمه يلزم اجتماع الأمر و النهى فى الموارد التى تكون المقدمه محرمة، دون القول بالعدم». و فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٦: «و منها عدم اجتماع المقدمه مع الحرام على القول بالوجوب و الاجتماع على القول بالعدم عزى هذا إلى المولى الوحيد البهبهانى و هو بظاهره بين الفساد ل ينبغى صدوره من أدنى تلامذته».

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٤.

(١)

إنَّ عنوان المقدّمه و إن كان عنواناً تعليلياً و خارجاً عن متعلّق الأمر، إلّا أنّ المأمور به هو الطبيعي الجامع بين هذا الفرد المحرم و غيره و عليه يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، فإنّ متعلّق الأمر مثلاً طبيعي الوضوء أو الغسل و متعلّق النهي حصّه خاصّه من هذا الطبيعي بعنوان الغصب و بما أنّ متعلّق الأمر و النهي ينطبقان على هذه الحصّه فهي مجمع لهما و تكون من موارد الاجتماع.

الإيراد الثاني:

إشاره

(٢)

لايتفاوت الحال في جواز التوصل بالمقدّمه و عدم جواز التوصل بين أن يقال بالوجوب و أن يقال بعدمه.

بيان ذلك هو أنّ الغرض من المقدّمه هو التوصل بها إلى الواجب النفسي.

و المقدّمه إمّا واجب توصلي و إمّا واجب تعبدي.

فإن كانت المقدّمه توصليه فإنّه يمكن التوصل بها إلى الواجب النفسي و إن كانت محرّمه، سواء قلنا بوجوب المقدّمه أم لم نقل.

و إن كانت المقدّمه تعبديه، فعلى القول بجواز الاجتماع صحّت العباده في مورد الاجتماع سواء قلنا بوجوب المقدّمه أم لم نقل.

و على القول بامتناع الاجتماع و تقديم جانب النهي لاتصح العباده سواء قلنا بوجوب المقدّمه أم لم نقل.

ص: ٤٤٧

١- المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٧٣ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣١.

٢- كفايه الأصول، ص ١٢٥.

فإذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحية.

مناقشه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

إن كانت المقدمه تعبدية و قلنا بجواز الاجتماع فإنه يعتبر في المقدمه قصد القربه، و حينئذ إذا فرضنا كون المقدمه محرّمه فيمتنع قصد التقرب بها إلّا على القول بوجوب المقدمه، فالثمره تترتب في هذه الصوره.

هنا ثمرات آخر مذكوره، لا نطيل الكلام بذكرها. (٢)

ص: ٤٤٨

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٢٠.

٢- (١) في القوانين المحكمه في الأصول ط.ج. ج ١، ص ٢١٠: «و يظهر الثمره ... في ثبوت العقاب و الثواب على ترك كل من المقدمات و فعلها و ربما يقال: إنّ القائل بوجوب المقدمه أيضا لا يقول بترتب الثواب و العقاب على فعل المقدمات و تركها». و في بدائع الأفكار، ص ٣٤٤: «و منها إستحقاق الثواب و العقاب عليها فعلاً و تركاً بناء على وجوبها و عدم الإستحقاق بناء على العدم». (٢) في هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٧٨: «و يتفرع على الوجهين المذكورين أمور: منها: أنه إذا كان للمكلف صارف عن أداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته ممنوعاً منه على الأول». (٣) في هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ١٧٨: «و منها: أنه يصح أداء الوضوء و نحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمه بالغايه الواجبه و إن لم يأت به لأداء تلك الغايه بل لغايه مندوبه بناء على الثاني بخلاف الأول». (٤) في مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٣٩٩: «الخامس: ما قيل: من أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثر في صحتها إذا كانت عبادته، كما أنّ القول بعدم الوجوب يقضى بفسادها حينئذ». و في بدائع الأفكار، ص ٣٤٥: «و منها صحه المقدمه إذا كانت عبادته على القول بالوجوب و عدم الصحه على القول بالعدم لفقدان الأمر الذي يتوقف عليه قصد القربه المعتره في العبادته». (٥) في مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٤٠٠: «السادس: ما يقال: من أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثر في فساد العبادته التي يتوقف على تركها فعل الضد، بخلاف القول بعدمه، فإنّ الترك ليس مقدمه فلا يكون واجبا فلا يكون فعله حراما فلا يكون فاسدا». و في بدائع الأفكار، ص ٣٤٦: «و منها فساد الضد الواجب المضيق كالصلاه في زمان وجوب إزاله النجاسه عن المسجد على القول بوجوب المقدمه لأنّ ترك الضد واجب من باب المقدمه فيكون فعله منها عنه و النهى يقتضى الفساد بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها فلا مانع من الصحه إذ ليس فعله حينئذ منها عنه حتى يوجب الفساد». (٦) في بدائع الأفكار، ص ٣٤٦: «و منها ما ذكره المحقق القمي رحمه الله من أنّ القول بوجوب المقدمه و عدمه يثمران فيما إذا أتى بواجب على الوجه المنهى عنه بناء على كون متعلق الأوامر هي الطبيعه و كون الفرد مقدمه للكلّي كما إذا إغتسل إرتماسا في نهار رمضان فإنه على القول بوجوب المقدمه يجب الفرد أيضا بالوجوب المقدمى الغيرى المذكور فلزم اجتماع الأمر و النهى فيكون صحته و فساده مبنيين على جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه و أمّا على القول بعدم الوجوب فلا يلزم اجتماع الأمر و النهى لأنّ متعلق الأمر هي الطبيعه و متعلق النهى هو الفرد». (٧) في بدائع الأفكار، ص ٣٤٦: «و منها ما ذكره العلّامة قدس سره في

التهديب حيث عدّ من فروع المسأله الصلاه فى الدار المغصوبه بقوله: و بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه لأنّ الأمر بالصلاه المعينه أمرٌ بأجزائها التى من جملتها الكون المخصوص». (٨) فى بدائع الأفكار، ص ٣٤٧: «و منها ما ذكره بعض فى السفر الموجب لتفويت الواجب من أنّه على القول بوجوب المقدمه يكون السفر محرماً لأنّ تركّ السفر مقدمه للواجب فيكون فعله حراماً فيترتب عليه أحكام سفر المعصيه من لزوم الإتمام فى الصلاه و عدم سقوط الصوم و لا كذا على القول بعدم وجوبها».

أما مقدمه المستحب:

إن قلنا بثبوت الملازمه فلا بد أن تكون مقدمه المستحب مستحبه لعدم الفرق بين الطلب الإلزامى و غير الإلزامى عند العقل الحاكم بالملازمه.

أما مقدمه الحرام أو المكروه:

إشاره

ففيهما نظريتان:

النظريه الأولى: ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره):

(١)

إن مقدمه الحرام أو المكروه على قسمين:

القسم الأول: ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً و هذه المقدمه ليست علّه تامه لذى المقدمه الحرام و لا جزء أخيراً للعلّه التامه، و فى هذا القسم

ص: ٤٥١

١- و هو القول بالتفصيل. كفايه الأصول (ط. آل البيت)، ص ١٢٨، تتمه [مقدمه المستحب و الحرام و المكروه].

ليست المقدمه حراماً أو مكروهاً، لأنه لا يترتب ذو المقدمه المحرم أو المكروه على هذه المقدمه بل يترتب على سوء اختياره.

القسم الثانى: ما لا يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه بل كانت مقدمه سببيه فهى العله التامه أو الجزء الأخير منها لإتيان ذى المقدمه و حينئذ كانت المقدمه حراماً أو مكروهاً لترتب ذى المقدمه المحرم أو المكروه على هذه المقدمه.

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره)

اشاره

(١١)

تنقسم مقدمه الحرام إلى ثلاثه أقسام:

القسم الأول: ما لا يتوسط بين المقدمه و ذى المقدمه اختيار الفاعل فهذه المقدمه سببيه و عله تامه أو الجزء الأخير منها فهى محرمه نفسيه و الوجه فى ذلك هو أنّ النهى الوارد على ذى المقدمه وارد على سببه حقيقه.

القسم الثانى: ما يتوسط بين المقدمه و ذى المقدمه اختيار الفاعل و لكن المكلف يقصد بإتيان المقدمه التوصل إلى الحرام.

و هنا حكم بالحرمه و لكنه تردد فى حرمة بين النفسيه و الغيريه من جهة التردد فى أنّ منشأ الحرمه حرمه التجري أو أنّ حرمتها ترشح من ذى المقدمه.

القسم الثالث: ما يتوسط بين المقدمه و ذى المقدمه اختيار الفاعل و لكن المكلف لم يأت بها بداعى التوصل إلى الحرام بل لديه صارف عن الحرام و هنا حكم بعدم الحرمه إذ الموجب لحرمه المقدمه أحد الأمرين كلاهما مفقودان فى المقام: الأمر الأول هو أنّ تكون عله تامه للحرام أو جزء أخيراً منها و الأمر

ص: ٤٥٢

الثانى أن يكون الإتيان بها بقصد التوصل إلى الحرام.

مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) فى نظريه المحقق النائينى (قدس سره):

أشاره

(١١)

أما ما أفاده فى القسم الأول:

إنّ ذى المقدمه مقدور للمكلف لأنّ المقدور بالواسطة مقدور فلا وجه لما أفاده من أنّ النهى المتعلق بذى المقدمه هو وارد على المقدمه حقيقه.

فلا مقتضى لحرمة المقدمه حينئذ مضافاً إلى أنّنا لانقول بوجود مقدمه الواجب وهكذا هنا.

أما ما أفاده فى القسم الثانى:

أما الحرمة النفسية للتجرى فقد حققنا فى محلّه أنّ التجرى لا يكون حراماً وإن استحق المتجرى العقاب.

نعم يظهر من بعض الروايات أنّ هذه الحرمة من ناحيه نيه الحرام وقد تعرضنا لهذه الروايات و لما دلّ على خلافها بشكل موسع فى مبحث التجرى و لكن هنا لم يصدق التجرى لأنّ التجرى هو الإقدام على شىء بتخيل حرمة و لكنّه ينكشف بعداً عدم حرمة فهذا هو التجرى الذى بحثوا عن حرمة.

أما التجرى بمعنى قصد إتيان الحرام من دون إقدام عليه فهذا ليس من التجرى الذى بحثوا عن حرمة.

أما الحرمة الغيرية فمنتفيه أيضاً و لو قلنا بوجود مقدمه الواجب، لأنّ

ص: ٤٥٣

١- تعليقه أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٦١-٣٦٢؛ المحاضرات (ط.ج): ج ٢، ص ٢٨٤-٢٨٥ و (ط.ق): ج ٢، ص ٤٣٩-٤٤٠.

المكلف بعد إتيان المقدمه قادر على ترك ذى المقدمه المحرم بخلاف مقدمه الواجب فإن المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته.

أما ما أفاده فى القسم الثالث:

الأمر كما أفاده لأنه لا موجب لآتصاف المقدمه بالحرمة لعدم الملاك له، فإن ملاكه إنما هو أن تكون المقدمه عله تامه أو الجزء الأخير منها و المفروض فى هذه الصوره أن ترك الحرام لا يتوقف على ترك هذه المقدمه.

فمقدمه الحرام ليست بمحرمة إلما فى صورته واحده (القسم الأول) بناء على وجوب مقدمه الواجب، و بما أنه لم تثبت الملازمه بحكم العقل لا حرمة أصلاً و من هنا يظهر حال مقدمه المكروه.

هذا تمام البحث فى مقدمه الواجب و الحمد لله رب العالمين.

فهرس العناوین تفصیلا

فهرس الآیات

فهرس الروایات

فهرس الأعلام

ص: ٤٥٥

المباحث العقلیه

البحث الأول: الإجزاء

(فیه مقدمات أربع و ثلاثه فصول)

مقدمات

المقدمه الأولى: موضوع البحث (و فیها قولان): ١٩

القول الأول: الأمر (و هو مختار القدماء) ١٩

القول الثاني: الإتيان بالمأمور به (و هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره).....

٢٠

توجيه المحقق الإصفهاني (قدس سره) لهذا القول.....

٢٠

المقدمه الثانيه: (و فیها مطالب ثلاثه): ٢٢

المطلب الأول: ما المراد من «الوجه» في عنوان البحث؟ (هنا أقوال ثلاثه): ٢٢

القول الأول: مختار صاحب الكفايه و المحقق العراقي (قدس سره) و بعض الأساطين ٢٢

القول الثاني: مختار السيد المجاهد و المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٣

إيرادان من صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٣

الإيراد الأول ٢٣

الإيراد الثاني ٢٣

جوابان عن الإيراد الثاني: ٢٤

الجواب الأول أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٤

الجواب الثاني أفاده المحقق البروجردى (قدس سره) ٢٤

ص: ٤٥٧

مناقشه بعض الأساطين في جواب المحققين ٢٥

القول الثالث: المراد هو الوجه المعبر في العبادات ٢٥

إيرادات ثلاثة من صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٦

المطلب الثاني: ما المراد من «الاقضاء» في عنوان البحث؟ فيه قولان: ٢٧

القول الأول: الكشف و الدلاله بناءً على مسلك القدماء في موضوع البحث ٢٧

القول الثاني: العليه و التأثير بناءً على كون موضوع البحث الإتيان أفاده صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي

(قدس سره) ٢٨

الإشكال الذي نقله في الكفايه و بنى عليه بعض الأساطين نظريته ٢٩

جواب صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سره) عن الإشكال ٣٠

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٠

المطلب الثالث: ما المراد من «الإجزاء» في عنوان البحث؟ (المراد معناه اللغوي) ٣٢

المقدمه الثالثه: هل الإجزاء من المسائل العقليه أو اللفظيه؟ (فيها نظريتان) ٣٤

النظريه الأولى: إنَّها عقليه (ذهب إليها المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٤

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٤

النظريه الثانيه: القول بالتفصيل (أفاده بعض الأساطين) ٣٥

المقدمه الرابعه: (و فيها مطلبان) ٣٦

أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار ٣٦

توهم اتحاد المسألتين ٣٦

جواب عن هذا التوهم ٣٦

أما الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء ٣٦

توهم اتّحاد المسألتين ٣٦

جوابان عن هذا التوهم ٣٧

الفصل الأوّل: إنّ الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء عن أمره؟

(و فيه تنبيه)

بيان المحقق الخراسانى (قدس سره): الإجزاء لاستقلال العقل ٤١

تقريبان لهذا البيان ٤١

التقريب الأوّل: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤١

التقريب الثانی: ما أفاده المحقق الحائري (قدس سره) ٤٢

إشكال المحقق الإصفهاني (قدس سره) على التقريب الثانی ٤٢

تنبيه فى جواز الامتثال بعد الامتثال (هنا نظريتان) ٤٤

ص: ٤٥٨

النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) (و هو أنّ هنا صوراً ثلاثاً لا يجوز في الأولى و يجوز في الأخيرتين) ٤٤

استدلال صاحب الكفايه عليها بأخبار باب الصلاه المُعاده..... ٤٦

بيان المحقق الإصفهاني: هذه الأخبار طائفتان ٤٦

الطائفة الأولى: ما ورد في باب إعاده الصلاه مع المخالفين ٤٦

جواب المحقق الإصفهاني عن الطائفة الأولى ٤٨

جواب المحقق الخوئي ٤٨

الطائفة الثانيه: ما لا يختص بالإعاده مع المخالف ٤٩

جواب المحقق الإصفهاني ٥٢

ما أفاده بعض الأساطين في روايه أبي بصير خاصه من حيث اشتماله على سهل بن زياد ٥٣

ملاحظتنا على ما أفاده بعض الأساطين.....

٦٢

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي و بعض الأساطين ... ٦٣

بيان بعض الأساطين في إبطال الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال ٦٣

الفصل الثاني: هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يجزى عن الأمر الواقعي؟

(فيه مقامان):

المقام الأوّل: مقام الثبوت ٦٩

نظريه صاحب الكفايه: هنا أربع صور لايجزى في الثالثه و يجزى في باقي الصور . ٦٩

مناقشات أربع في هذه النظريه: ٧٤

١. إيراد المحقق الإصفهاني على الصوره الثانيه ٧٤

ملاحظتنا عليه ٧٤

٢. مناقشه المحقق الخوئي في الصوره الثالثه ٧٥

جوابان من بعض الأساطين عن هذه المناقشه ٧٥

٣. ملاحظه عليها في الصوره الثانيه و الثالثه ٧٧

٤. تحقيق المحقق الإصفهاني في الصوره الثالثه و الرابعه ٧٩

المقام الثاني: مقام الإثبات (و فيه موضعان): ٨١

الموضع الأول: مقتضى أدله الأوامر الاضطراريه (و فيه تنبيهات ثلاثه): ٨١

هنا نظريات: ٨١

١. نظريه المحقق الخراساني: الإجزاء لإطلاق الأدله ٨١

ص: ٤٥٩

٢. نظريه بعض الأعلام: لاحتاج إلى إطلاق الأدله ٨٤
- إيراد المحقق الإصفهاني على هذه النظرية ٨٤
٣. نظريه المحقق الإصفهاني: التفصيل بين الأدله ٨٥
٤. نظريه المحقق الخوئي ٨٦
٥. نظريه المحقق النائيني و المحقق العراقي: الإجزاء و جواز البدار ٨٧
- التنبه الأول: صور المسأله في مقام الإثبات و هي أربع أفادها المحقق الخوئي ٩١
- التنبه الثاني: إذا كان الاضطرار باختيار المكلف (ففيه مطلبان): ٩٣
- المطلب الأول: انصراف الأدله عن هذه الصوره أفاده المحقق الخوئي ٩٣
- ملاحظتنا عليه ٩٣
- المطلب الثاني: استحقاق العقوبه في هذه الصوره ٩٤
- ملاحظتنا عليه ٩٤
- الموضع الثاني: مقتضى الأصل العملي (فيه ثلاثه أقوال) ٩٤
- القول الأول: البراءه أفاده المحقق الخراساني و النائيني و الإصفهاني و الخوئي و بعض الأساطين ٩٤
- القول الثاني: الاشتغال أفاده المحقق العراقي ٩٤
- القول الثالث: الاستصحاب أفاده المحقق الإيرواني ٩٧
- أما القول الأول فقد استدللّ عليه بوجهين: ٩٧
- الوجه الأول: ما أفاده صاحب الكفايه ٩٧
- الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي ٩٧
- و أما القول الثاني فقد قرّر بوجهين: أفادهما المحقق العراقي ٩٧
- الوجه الأول ٩٧

يلاحظ عليه ٩٨

الوجه الثاني ٩٩

إشكالان على الوجه الثاني: ١٠٠

١. الإشكال الكبرى من المحقق الخوئي و بعض الأساطين ١٠٠

٢. الإشكال الصغرى من بعض الأساطين ١٠١

و أما القول الثالث فقد استدلّ عليه المحقق الإيروانى ١٠١

إيراد بعض الأساطين على هذا الاستدلال ١٠٢

الفصل الثالث: هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى؟

(و فيه مقدمه)

المقدمه فى ذكر الأقوال (و هى ستة): ١٠٧

ص: ٤٦٠

١. الإجزاء مطلقاً ١٠٨
٢. عدم الإجزاء مطلقاً ١٠٨
٣. التفصيل بين الأصول و الأمارات أفاده المحقق الخراسانى ١٠٩
٤. التفصيل بين القول بالسببيه و الطريقيه أفاده المحقق الخوئى ١٠٩
٥. التفصيل بين أقسام السببيه ما عدا المصلحه السلوكيه و بين المصلحه السلوكيه و الطريقيه ١٠٩
٦. التفصيل بين انكشاف الخلاف بالعلم التعبدى و العلم الوجدانى ١٠٩
- الأمر الظاهرى قد يجرى لإثبات أصل التكليف و قد يجرى لتنقيح موضوع التكليف ١١٠
- أما الأول ففيه نظريتان: ١١٠
- النظريه الأولى: ما أفاده المحقق الخراسانى ١١٠
- النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهانى من التفصيل و هو المختار ١١١
- و أما الثانى فالبحث عنه يقع فى مقامين: ١١٢
- المقام الأول: الأصول العمليه ١١٣
- نظريه المحقق الخراسانى: الإجزاء مطلقاً لحكومته دليل الأصل العملى على دليل الاشتراط ١١٣
- مناقشات خمس من المحقق النائينى فيها: ١١٥
- (١) المناقشه الأولى ١١٥
- أجاب عنها بعض الأساطين ١١٦
- (٢) المناقشه الثانيه ١٢٠
- أجاب عنها المحقق الخوئى تبعاً للمحقق الإصفهانى ١٢١
- (٣) المناقشه الثالثه قررها المحقق الإصفهانى و قال: هذا أقوى إشكال يورد هنا ١٢٢
- أجاب عنها المحقق الإصفهانى ١٢٤

- إيرادان على هذه الإجابة: ١٢٥
١. ما أفاده بعض الأساطين ١٢٥
- يلاحظ عليه ١٢٥
٢. ملاحظتنا على إجابة المحقق الإصفهاني ١٢٦
- (٤) المناقشه الرابعه ١٢٦
- أجاب عنها المحقق الإصفهاني و تبعه المحقق الخوئي و بعض الأساطين ١٢٧
- (٥) المناقشه الخامسه ١٢٧
- أجاب عنها المحقق الإصفهاني ١٢٨
- دفاع المحقق الخوئي عن المناقشه الخامسه بالنقض و الحلّ ١٢٨

- أما النقص فبأمر ثلثه: ١٢٩
- و أما الحلّ ١٢٩
- ملاحظتنا عليه ١٣٠
- المتحصل في هذا المقام هو الإجزاء لوجهين ١٣١
- المقام الثانى: الأمارات (و نبحت فيه بناءً على المباني المختلفه فيها و هى خمسه): ١٣٣
- [١] المبني الأول: الطريقيه (و بناءً عليها يوجد قولان): ١٣٣
- القول الأول: الإجزاء و هو المشهور بين القدماء و مختار المحقق البروجردى .. ١٣٣
- أما الأدلّه على هذا القول: ١٣٣
- الدليل الأوّل ١٣٣
- أورد عليه بعض الأساطين ١٣٤
- الدليل الثانى ١٣٥
- أورد عليه بعض الأساطين ١٣٦
- الدليل الثالث ١٣٦
- أورد عليه بعض الأساطين ١٣٧
- الدليل الرابع ١٣٧
- أورد عليه بعض الأساطين نقضاً و حلاً ١٣٧
- الدليل الخامس ١٣٨
- إيرادان من بعض الأساطين عليه: ١٣٩
- الإيراد الأوّل ١٣٩
- ملاحظتنا عليه ١٤٠

- الإيراد الثاني ١٤٠
- الدليل السادس: الإجماع ادّعاه صاحب الجواهر و المحقق النائيني ١٤١
- إيرادان من بعض الأساطين عليه: ١٤٥
- الدليل السابع: السيره الفقهايه على الإجزاء ١٤٦
- ملاحظات ثلاث عليه ١٤٧
- الدليل الثامن: سهوله الشريعه ١٤٨
- ملاحظتنا عليه ١٤٨
- الدليل التاسع: ما أفاده المحقق البروجردى ١٤٩
- ملاحظتنا عليه ١٥٠
- القول الثاني: عدم الإجزاء (و هو مختار المتأخرين منهم صاحب الكفايه) ١٥١
- الدليل على هذا القول: ما أفاده بعض الأساطين ١٥١
- [٢] المبني الثاني: المنجزيه و المعذريه (و الأمر على هذا المبني كالأمر على الطريقيه) ١٥٣

- بيان صاحب الكفايه لعدم الإجزاء على هذين المبنيين ١٥٣
- [٣] المبني الثالث: جعل الحكم المماثل (و الحق فيه الإجزاء) ١٥٤
- الدليل على الإجزاء ١٥٤
- إشكال بعض الأساطين ١٥٤
- ملاحظتنا عليه ١٥٤
- تفصيل المحقق الإصفهاني بين العبادات و المعاملات ١٥٥
- ملاحظتنا عليه ١٥٧
- [٤] المبني الرابع: جعل المؤدى منزله الواقع (لهذا المبني تفسيران): ١٥٩
- التفسير الأول: لا فرق بين هذا المبني و مبني جعل الحكم المماثل ١٥٩
- التفسير الثاني ١٥٩
- الدليل على الإجزاء على هذا التفسير ١٥٩
- إشكال بعض الأساطين ١٦٠
- ملاحظتنا عليه ١٦٠
- [٥] المبني الخامس: السببيه ١٦١
- نظريه صاحب الكفايه (و هي مشتمله على بحثين): ١٦١
١. البحث الثبوتى (و هو على وزان ما مضى فى الأمر الاضطرارى) ١٦١
٢. البحث الإثباتى (و الحق فيه الإجزاء) ١٦١
- و التحقيق يقتضى بيان أقسام السببيه (و هي ثلاثه): ١٦١
- القسم الأول: ما نسب إلى الأشاعره (و اتفق الأعلام على بطلانه لأوجه): ١٦١
- الوجه الأول و الوجه الثانى و الوجه الثالث ١٦٢

الوجه الرابع: الدور ١٦٢

الجواب عن الوجه الرابع ١٦٣

القسم الثاني ما نسب إلى المعتزله و هذه السببيه مخدوشه إثباتاً لوجهين: ١٦٣

الوجه الأول ١٦٣

الوجه الثاني ١٦٤

القسم الثالث: المصلحه السلوكيه (و فيه بحثان): ١٦٤

البحث الأول: في تصوير المصلحه السلوكيه ١٦٤

إشكال بعض تلاميذ الشيخ ١٦٥

جواب المحقق الإصفهاني ١٦٥

إيراد بعض الأساطين ١٦٥

ملاحظتنا عليه ١٦٥

البحث الثاني: في الإجزاء و عدمه بناء على المصلحه السلوكيه (هنا قولان) ١٦٧

القول الأول: الإجزاء (اختاره المحقق الخوئي (قدس سره) ١٦٧

القول الثاني: عدم الإجزاء (اختاره المحقق النائيني و بعض الأساطين) ١٦٧

استدلال المحقق النائيني على هذا القول ١٦٧

إشكال المحقق الخوئي ١٦٧

جواب بعض الأساطين عنه ١٦٨

ملاحظتنا عليه ١٦٨

تتميم: إذا شكنا بين الطريقيه و السببيه (فالبحت في مقامين) ١٦٩

المقام الأول: من حيث الإعادة (و فيه قولان) ١٦٩

القول الأول: عدم الإجزاء (اختاره صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني) ... ١٦٩

استدلال صاحب الكفايه ١٦٩

إيراد المحقق الإصفهاني على هذا الدليل ١٦٩

القول الثاني: الإجزاء (اختاره المحقق الخوئي) ١٧٠

استدلال المحقق الخوئي ١٧٠

المقام الثاني: من حيث القضاء (و اختار فيه الإجزاء المحقق الخراساني و الإصفهاني و الخوئي)

١٧١

بيان صاحب الكفايه ١٧١

البحث الثاني: مقدمه الواجب

(فيه مقدمه و فصلان و خاتمه)

المقدمه في بيان أمور ثلثه:

الأمر الأول: إن هذه المسأله هل هي من المباحث الكلاميه أو الفقيهيه أو الأصوليه أو المبادئ الأحكاميه؟ (فيه أقوال أربعه): ١٧٧

القول الأول: إنَّها من المسائل الكلاميه ١٧٧

- الدليل على هذا القول ١٧٧
- أجاب عنه السيد الخوئي ١٧٧
- القول الثاني: إنها من المسائل الفقهيه ١٧٨
- الدليل عليه ١٧٨
- إشكالان على هذا الدليل: ١٧٨
- الإشكال الأول: ما أفاده المحقق الخوئي ١٧٨
- الإشكال الثاني: ما أفاده المحقق النائيني ١٧٨
- جواب المحقق الخوئي عن هذا الإشكال ١٧٩
- القول الثالث: إنها من المبادئ الأحكاميه اختاره السيد البروجردى ١٨٠

الدليل على هذا القول ١٨٠

أجاب عنه في المحاضرات ١٨١

القول الرابع: إنَّها من المسائل الأصولية (و هو الحق) ١٨٢

الدليل عليه ١٨٢

الأمر الثاني: ما المراد من وجوب مقدمه؟ (فيه وجوه ستة): ١٨٥

الوجه الأوّل: الوجوب العقلي ١٨٥

الوجه الثاني: الوجوب الإرشادي ١٨٥

الوجه الثالث: الوجوب المجازي ١٨٥

الوجه الرابع: الوجوب الشرعي الطريقي ١٨٥

الوجه الخامس: الوجوب النفسي ١٨٦

الوجه السادس: الوجوب الغيري التبعي (و هو الحق) ١٨٦

الأمر الثالث: إنَّ النزاع لا يختص بالوجوب ١٨٧

الفصل الأوّل في ذكر التقسيمات (و فيه أمور ثلثة):

الأمر الأوّل: في تقسيمات المقدمه (و هي أربعة): ١٩١

[١] التقسيم الأوّل: المقدمه إمّا داخلية و إمّا خارجية و الثانية قسمان: بالمعنى الأعمّ و بالمعنى الأخصّ (و نبحت في المقدمه

الداخلية في ثلثة مواضع و فيه خاتمه): ١٩٣

الموضع الأوّل: هل يصح إطلاق المقدمه على الأجزاء الداخلية؟ (للمقدمه إطلاقان) ١٩٤

الإطلاق الأوّل: ما له دخل في الشيء (و هي لاتصدق على الأجزاء) ١٩٤

الإطلاق الثاني: ما يتوقف على الشيء (و هي تصدق على الأجزاء) ١٩٤

الموضع الثاني: بناءً على صحه إطلاق المقدمه عليها هل يوجد مقتضى لاتصافها بالوجوب الغيري؟ (فيه قولان) ١٩٥

القول الأول: عدم وجود الاقتضاء اختاره صاحب الكفايه و المحقق الخوئي ١٩٥

إشكال بعض الأساطين ١٩٥

القول الثاني: وجود الاقتضاء (و هو الحق) ١٩٥

الموضع الثالث: بناء على ثبوت المقتضى هل من مانع يمنع عن اتصافها بالوجوب الغيرى؟ (فيه قولان) ١٩٦

ص: ٤٦٥

- الف) القول الأول: وجود المانع (اختاره المحقق الخراساني و الإصفهاني و العراقي) ١٩٦
- ب) القول الثاني: عدم المانع (اختاره المحقق النائيني و الخوئي) ١٩٦
- بيان صاحب الكفاية: المانع لزوم اجتماع المثليين ١٩٦
- إيراد المحقق النائيني و تبعه المحقق الخوئي ١٩٦
- الدفاع عن صاحب الكفاية بوجوه أربعة ١٩٧
- الدفاع الأول: بيان المحقق العراقي ١٩٧
- إيراد المحقق الإصفهاني و تبعه المحقق الخوئي ١٩٧
- جواب بعض الأساطين نقضاً و حلاً ١٩٨
- ملاحظتنا عليه ١٩٩
- الدفاع الثاني للمحقق الإصفهاني ١٩٩
- ملاحظتنا عليه ٢٠٠
- الدفاع الثالث: للمحقق الإصفهاني أيضاً ٢٠٠
- مناقشه بعض الأساطين نقضاً و حلاً ٢٠١
- الدفاع الرابع: للمحقق الإصفهاني أيضاً ٢٠١
- الحاصل أنّ الحق مع صاحب الكفاية حيث يرى لزوم اجتماع المثليين على القول بوجوب المقدمه الداخليه ٢٠٢
- خاتمه في ثمره البحث (ادعى لهذا البحث ثمرتان): ٢٠٣
- الثمره الأولى: في مبحث العلم الإجمالي بين الأقل و الأكثر الارتباطيين (في بيان هذه الثمره قولان) ٢٠٣
- القول الأول: ما أشار إليه الشيخ في أحد تقريبي انحلال العلم الإجمالي ٢٠٣
- القول الثاني: ما أفاده المحقق العراقي و هو عكس القول الأول ٢٠٤
- ملاحظات ثلاث على القول الثاني ٢٠٥

التحقيق عدم توقف جريان البراءه على وجوب المقدمه أو عدم وجوبها كما أفاده المحقق الخوئي ٢٠٥

بيان بعض الأساطين لذلك ٢٠٦

الثمره الثانيه: جواز إفتاء الفقيه بالوجوب و جواز قصد المكلف فعل الواجب في مقام الامتثال ٢٠٦

[٢] التقسيم الثاني: (المقدمه على أربعة أقسام) ٢٠٧

١. مقدمه الوجوب (قال صاحب الكفايه و سائر الأعلام: لا إشكال في خروجها عن محل النزاع) ٢٠٧

٢. المقدمه العلميه (قال الأعلام بخروجها عن النزاع) ٢٠٨

ص: ٤٦٦

٣. مقدمه الوجود و هي ترجع إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص ٢٠٨
٤. مقدمه الصحه و هي ترجع إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم ٢٠٩
- [٣] التقسيم الثالث: (المقدمه على ثلاثه أقسام) ٢١١
١. عقليه (هي داخله في محل النزاع) ٢١١
٢. شرعيه ٢١١
٣. عاديه و هي قسمان ٢١٢
- القسم الأول لاينبغي دخوله في محل النزاع ٢١٢
- القسم الثاني يرجع إلى المقدمه العقليه ٢١٢
- [٤] التقسيم الرابع: المقدمه إما سابقه أو مقارنه أو متأخره (و الكلام في إمكان الشرط المتأخر في أمرين)
- ٢١٣
- الأمر الأول: الإشكال في الشرط المتأخر (و له بيانان) ٢١٤
- البيان الأول ٢١٤
- تعميم الإشكال للشرط المتقدم ٢١٤
- أجاب عنه المحقق الخوئي ٢١٥
- البيان الثاني (إشكال المحقق النائيني على الشرط المتأخر) ٢١٥
- الأمر الثاني: نظريات الأعلام في حل هذه المشكله ٢١٦
١. نظريه المحقق النراقي: الشرط هو الوجود في الجملة ٢١٦
- إيراد بعض الأساطين: هذا الجواب في الحقيقه إنكار القاعده العقليه ٢١٦
٢. نظريه الشيخ الأنصاري ٢١٦
٣. نظريه المجدد الشيرازي ٢١٧

إيرادان من بعض الأساطين عليها ٢١٩

ملاحظتان على هذا الإيراد ٢١٩

٤. نظريه صاحب الكفايه (و الكلام فيها فى صورتين) ٢٢٠

الصوره الأولى: شرائط الحكم (الشرط فيها تصور الشئ و وجوده الذهنى ... ٢٢٠

التقريب الأول ٢٢٠

الإيراد عليه ٢٢١

التقريب الثانى ٢٢١

الإيراد عليه ٢٢١

التقريب الثالث ٢٢٢

الإيراد عليه ٢٢٢

ص: ٤٦٧

إشكال المحقق النائيني على نظريه صاحب الكفايه ٢٢٣

يلاحظ عليه: ٢٢٣

الصوره الثانيه: شرائط المأمور به ٢٢٥

إشكالان على ما أفاده في هذه الصوره ٢٢٥

الإشكال الأول: ما أفاده المحقق النائيني ٢٢٥

جوابان من المحقق الخوئي بالنقض و الحلّ ٢٢٦

الإشكال الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ٢٢٧

نقض على هذا البيان ٢٢٧

أجاب عنه الشيخ الرئيس ٢٢٧

ملخص الكلام في الأمر الثاني ٢٢٨

الأمر الثاني في تقسيم الوجوب إلى المطلق و المشروط (و فيه مقدمه و ناحيتان) . ٢٣١

[١] المقدمه (و فيه مطالب ثلاثه) ٢٣٣

المطلب الأول: تعريف المطلق و المشروط ٢٣٣

قال صاحب الكفايه: هذه التعاريف لفظيه ٢٣٤

المطلب الثاني: هل هذا التقسيم من تقسيمات الوجوب أو الواجب؟ ٢٣٥

نظريه صاحب الكفايه: هو من تقسيمات الواجب ٢٣٥

إيراد المحقق الخوئي و بعض الأساطين: على مبنى صاحب الكفايه هو من تقسيمات الوجوب ٢٣٥

المطلب الثالث: الإطلاق و التقييد أمران إضافيان لا حقيقيان ٢٣٦

[٢] الناحيه الأولى: القيود المأخوذه في الأدله على نحو الشرطيه ترجع إلى الهياه أو الماده؟ (و فيه موضعان): ٢٣٧

الموضع الأول: في ذكر الأقوال (و هي ثلثه) ٢٣٧

القول الأول: القيود ترجع إلى الهياء (و هو المعروف بينهم) ٢٣٧

القول الثاني: القيود ترجع إلى المادّه (و هو المنسوب إلى الشيخ الأنصارى) ٢٣٧

القول الثالث: القيود ترجع إلى اتصاف المادّه بالوجوب (اختاره المحقق النائنى) ... ٢٣٨

الموضع الثانى: فى ذكر الأدلّه ٢٣٩

أورد على القول الأوّل بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهياء لوجوه: ٢٣٩

ص: ٤٦٨

الف) الوجه الأول ٢٣٩

أجوبه أربعة عن هذا الوجه ٢٣٩

الجواب الأول من المحقق الخراساني ٢٣٩

الإشكال عليه ٢٤٠

الجواب الثاني من المحقق الخراساني أيضاً ٢٤٠

الإشكال عليه ٢٤٠

الجواب الثالث من المحقق العراقي ٢٤٠

الإشكال عليه ٢٤١

إيراد المحقق النائيني على هذه الأجوبه ٢٤١

ملاحظتنا على هذا الإشكال ٢٤١

الجواب الرابع من المحقق الإصفهاني ٢٤١

إشكال بعض الأساطين على هذا الجواب ٢٤٢

ملاحظتنا على هذا الإشكال ٢٤٣

ب) الوجه الثاني: ما اعتمد عليه المحقق النائيني ٢٤٣

جوابان عن هذا الوجه ٢٤٣

١. ما أجاب به المحقق الإصفهاني ٢٤٣

٢. ما أجاب به المحقق الخوئي (و هو اثنان) ٢٤٤

ملاحظتنا عليه بالنسبه إلى جوابه الأول: هو مبني ولا يمكن لنا الالتزام به .. ٢٤٤

ج) الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الكفايه في «إن قلت» ٢٤٥

تقرير الوجه الثالث على ما في المحاضرات ٢٤٥

- أجوبه أربعه عن هذا الوجه ٢٤٥
- الجواب الأوّل من صاحب الكفايه ٢٤٥
- إشكالان على هذا الجواب ٢٤٦
١. ما أفاده السيد الخوئي ٢٤٦
٢. ما أفاده بعض الأساطين ٢٤٦
- الجواب الثاني من المحقق الإصفهاني ٢٤٦
- الجواب الثالث من المحقق الخوئي ٢٤٧
- إشكال بعض الأساطين ٢٤٨
- الجواب الرابع من بعض الأساطين ٢٤٩
- ملاحظات ثلاث على هذا الجواب ٢٥٠
- استدلال الشيخ الأنصاري على القول الثاني ٢٥١
- جوابان عن هذا الاستدلال ٢٥١

٢٥١ ما أفاده صاحب الكفايه

٢٥٢ ما أفاده المحقق الخوئي

[٣] الناحيه الثانيه: إذا تردد أمر القيد بين الرجوع إلى الهياه و الماده فما مقتضى الأصل؟ (هنا مقامان): ٢٥٥

٢٥٥ المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظي (و فيه قولان)

٢٥٥ القول الأول: رجوعه إلى الماده (و هو مختار الشيخ و المحقق النائيني)

٢٥٥ القول الثاني: رجوعه إلى الهياه (و هو مختار صاحب الكفايه و المحقق الخوئي و استدلال الشيخ بوجهين)

٢٥٥ الاستدلال الأول للشيخ: (و هو مشتمل على دعويين):

(١) الدعوى الأولى كبروى و هو تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى ٢٥٦

٢٥٦ إيراد صاحب الكفايه

٢٥٧ و أوضحه المحقق الخوئي

٢٥٧ دفاع المحقق النائيني عن الشيخ بوجه ثلثه:

٢٥٧ الوجه الأول

٢٥٨ إيرادان من المحقق الخوئي

٢٥٨ ملاحظتنا على إيرادان

٢٦٠ الوجه الثاني

٢٦١ إيراد المحقق الخوئي

٢٦١ الوجه الثالث

٢٦١ إيراد المحقق الخوئي

٢٦٢ (٢) الدعوى الثانيه و هى صغروى

٢٦٢ إيراد المحقق الخوئي تبعاً للمحقق النائيني

الاستدلال الثاني للشيخ ٢٦٣

إيرادان على هذا الوجه: ٢٦٤

١. ما أفاده صاحب الكفايه ٢٦٤

جواب المحقق الخوئي ٢٦٥

٢. ما أفاده المحقق الخوئي ٢٦٥

تنبيه: تحقيق حول معنى الإطلاق و التقييد في الهياه و الماده (أفاده المحقق الخوئي) ٢٦٦

المقام الثاني: مقتضى الأصل اللفظي و هو البراءه ٢٦٨

الأمر الثالث في تقسيمات الواجب (و هي ثلثه) ٢٦٩

ص: ٤٧٠

- الموضع الأول: فى ما أُورد على صاحب الفصول و هى ثلثه ٢٧٢
- الإيراد الأول: ما أفاده الشيخ الأنصارى من إنكار الواجب المعلق ٢٧٢
- الإيراد الثانى: ما أفاده صاحب الكفايه ٢٧٢
- جواب المحقق الإصفهانى عن هذا الإيراد ٢٧٣
- الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئى ٢٧٣
- جواب بعض الأساطين ٢٧٤
- ملاحظتنا عليه ٢٧٤
- الموضع الثانى: فى إمكان الواجب المعلق ثبوتاً (فيه قولان) ٢٧٦
- (١) القول الأول: استحالته (و استدللّ عليها بأوجه ثلثه) ٢٧٦
- الدليل الأول: ما أفاده المحقق النهاوندى و نسب إلى المحقق الفشاركى ٢٧٦
- إيرادان على هذا الوجه ٢٧٧
- الإيراد الأول: ما أفاده صاحب الكفايه ٢٧٧
- جواب المحقق الإصفهانى ٢٧٨
- إشكالان من بعض الأساطين ٢٨٢
- الإشكال الأول بالنقض ٢٨٢
- و الجواب عنه ما أفاده المحقق الإصفهانى ٢٨٢
- الإشكال الثانى بالحلّ ٢٨٢
- ملاحظات ثلاث عليه ٢٨٣

- الإيراد الثاني: ما أفاده بعض الأساطين ٢٨٤
- ملاحظتنا عليه ٢٨٥
- الدليل الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه ٢٨٥
- إيراد على هذا الوجه ٢٨٥
- الدليل الثالث: ما أفاده المحقق النائيني ٢٨٥
- إيراد المحقق الخوئي ٢٨٦
- (٢) القول الثاني: إمكانه ٢٨٦
- تحقيق المحقق الخوئي في إمكان الواجب المعلّق ٢٨٦
- الموضع الثالث: ثمره البحث (و هي تظهر في ثلاث مسائل) ٢٨٨
- المقدمه (و فيها مطلبان): ٢٨٩

المطلب الأول: الامتناع بالاختيار هل ينافى الاختيار؟ (هنا مسالك ثلثه): ٢٨٩

المسلك الأول: ينافى عقاباً و خطاباً ٢٨٩

إيراد المحقق الخوئي ٢٨٩

المسلك الثاني: لا ينافى عقاباً و خطاباً اختاره المحقق القمي ٢٨٩

إيراد المحقق الخوئي ٢٨٩

المسلك الثالث: ينافى خطاباً لا عقاباً و هو الحق ٢٩٠

المطلب الثاني ٢٩٠

المسألة الأولى: المقدمات المفوته و يقع البحث فى مقام الثبوت و الإثبات (و فيها مقدمه أفادها المحقق الخوئي)

٢٩١

المقام الأول: مقام الثبوت (يتصوّر فيه وجهان) ٢٩١

الوجه الأول: أن يكون ملاك الواجب تاماً و قدره غير دخيله فى ملاكه (و فيه نظريات) ٢٩١

١. نظريه صاحب هدايه المسترشدين و صاحب البدائع و المحقق البروجردى ٢٩٠

إيراد عليها ٢٩٢

٢. نظريه صاحب الفصول ٢٩٣

إيراد عليها ٢٩٣

٣. نظريه الشيخ الأنصارى ٢٩٣

إيراد عليها ٢٩٣

٤. نظريه المحقق الخراسانى و البروجردى ٢٩٣

إيراد عليها ٢٩٤

٥. نظريه المحقق الإصفهانى ٢٩٤

- ٢٩٥ نظريه المحقق النائنى
- ٢٩٦ إيراد بعض الأساطين
- ٢٩٦ نظريه المحقق الخوئى
- ٢٩٦ إيراد بعض الأساطين
- ٢٩٧ نظريه بعض الأساطين
- ٢٩٧ الوجه الثانى: أن تكون قدره دخيله فى ملاك الواجب
- ٢٩٨ بيان المحقق الخوئى
- ٣٠١ المقام الثانى: مقام الإثبات
- ٣٠١ بيان المحقق الخوئى
- ٣٠٣ المسأله الثانى: وجوب التعلّم (فيها صورتان)
- ٣٠٣ الصوره الأولى: إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء (هنا أقوال أربعه فى وجوبه)
- ٣٠٣ ١. وجوبه نفسى تهيوى (أفاده المحقق الأردبيلى و العاملى)

٢. وجوبه عقلي لا شرعي (أفاده المشهور والشيخ الأنصاري) ٣٠٣
٣. وجوبه عقلي بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل (أفاده المحقق النائيني) ٣٠٤
٤. التفصيل بين أربع صور أفاده المحقق الخوئي ٣٠٥
- الصورة الثانية: إذا احتمل الابتلاء (و فيها أقوال ثلاثة) ٣٠٧
١. وجوب التعلّم (و هو قول المشهور) ٣٠٧
٢. وجوب التعلّم في الموارد المبتلى بها عادة (أفاده المحقق الخوئي) ٣٠٨
٣. الإشكال في عدم الوجوب ٣٠٨
٤. عدم وجوب التعلّم ٣٠٨
- استدلّ على القول الثالث باستصحاب عدم الابتلاء ٣٠٨
- إيرادات أربعة على هذا الإستدلال ٣٠٩
١. ما أفاده صاحب الجواهر ٣٠٩
- جواب عن هذا الإيراد ٣٠٩
٢. ما أفاده المحقق النائيني ٣٠٩
- جواب المحقق الخوئي ٣٠٩
٣. ما أفاده المحقق الخوئي ٣١٠
- جواب بعض الأساطين ٣١٠
٤. ما أفاده المحقق الخوئي أيضاً ٣١١
- جواب بعض الأساطين ٣١١
- المسألة الثالثة: الواجبات التدريجية ٣١٣

مطالب ثلثه): ٣١٤

المطلب الأول: تعلم الصبي غير البالغ (هل يجب التعلّم عليه؟ قولان) ٣١٤

القول الأول: وجوب التعلّم (اختاره المحقق النائيني و بعض الأساطين ٣١٤

القول الثاني: عدم وجوب التعلّم (اختاره المحقق الخوئي) ٣١٤

استدلال المحقق النائيني على القول الأول ٣١٤

إيراد المحقق الخوئي ٣١٤

جواب بعض الأساطين ٣١٥

ملاحظتان عليه ٣١٥

الحق في المقام ٣١٦

المطلب الثاني: وجوب التعلّم نفسى أو غيرى أو تهيوى أو إرشادى أو طريقي؟ (ففيه خمسة أوجه): ٣١٦

الوجه الأول: الوجوب النفسى (اختاره المحقق الأردبيلى) ٣١٦

الاستدلال على الوجه الأول ٣١٦

- إيرادات ثلاثه عليه: ٣١٦
- الإيراد الأول ٣١٦
- جواب بعض الأساطين ٣١٧
- الإيراد الثاني ٣١٧
- جواب بعض الأساطين ٣١٧
- الإيراد الثالث ٣١٧
- الحق فى المقام أنّ التعلم مطلوب بنفسه أمّا وجوبه فليس نفسياً ٣١٨
- الوجه الثاني: الوجوب الغيرى ٣١٨
- الاستدلال على الوجه الثانى ٣١٨
- إيراد المحقق الخوئى ٣١٩
- الوجه الثالث: الوجوب التهيؤى (و هو الظاهر) ٣١٩
- الوجه الرابع: الوجوب الإرشادى (اختاره بعض الأساطين) ٣١٩
- الاستدلال على هذا الوجه ٣١٩
- إيراد المحقق الخوئى ٣٢٠
- جواب بعض الأساطين ٣٢١
- الوجه الخامس: الوجوب الطريقي (اختاره المحقق الخوئى) ٣٢٣
- استدلال المحقق الخوئى على هذا الوجه ٣٢٣
- إيراد بعض الأساطين ٣٢٤
- المطلب الثالث: هل تارك تعلم مسائل الشك و السهو المبتلى بها فاسق؟ ٣٢٦
- قال الشيخ فى صراط النجاه: هو فاسق ٣٢٦

إيراد المحقق النائيني ٣٢٦

جواب المحقق الخوئي ٣٢٧

الإيراد على هذا الجواب ٣٢٧

[٢] التقسيم الثاني: الواجب إمّا نفسى و إمّا غيرى (و فيه موضعان و تنبيهان): .. ٣٢٩

الموضع الأول: تعريف الواجب النفسى و الغيرى (و فيه ستة تعاريف): ٣٢٩

١. تعريف المشهور ٣٢٩

إيراد الشيخ عليه ٣٢٩

٢. تعريف الشيخ ٣٣٠

إيراد صاحب الكفايه عليه ٣٣١

دفاع عن الشيخ ٣٣١

أجاب عنه صاحب الكفايه ٣٣١

ص: ٤٧٤

- ٣٣٢ ٣. تعريف صاحب الكفايه
- ٣٣٢ إيرادات أربعه عليه
- ٣٣٢ الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني
- ٣٣٤ الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الإصفهاني أيضاً
- ٣٣٥ الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق النائيني
- ٣٣٥ الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق الخوئي
- ٣٣٥ ٤. تعريف المحقق الإصفهاني
- ٣٣٧ إيرادان من بعض الأساطين
- ٣٣٧ ملاحظتنا عليه
- ٣٣٨ ٥. نظريه المحقق النائيني
- ٣٣٩ ناقشه المحقق الخوئي
- ٦. نظريه المحقق الخوئي
- ٣٤٠
- ٣٤٠ إيراد بعض الأساطين
- ٣٤٢ ... الموضوع الثاني: إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى فما مقتضى الأصل؟ (فيه مقامان) ... ٣٤٢
- ٣٤٢ المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظى (هو الوجوب النفسى و فى تقرير ذلك نظريات) ٣٤٢
- ٣٤٢ ١. نظريه الشيخ
- ٣٤٣ ٢. نظريه المشهور و صاحب الكفايه
- ٣٤٣ إيراد الشيخ عليها
- ٣٤٣ جوابان عن هذا الإيراد

- جواب الأول: ما أفاده صاحب الكفايه ٣٤٣
- إيراد المحقق الإصفهاني على جواب صاحب الكفايه ٣٤٤
- جواب الثاني عن إيراد الشيخ للمحقق الإصفهاني ٣٤٥
٣. نظريه المحقق الإصفهاني ٣٤٦
٤. نظريه المحقق الإيرواني (و اختارها بعض الأساطين) ٣٤٦
- المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي (و فيه نظريات) ٣٤٨
١. نظريه صاحب الكفايه ٣٤٨
- إيراد المحقق الإيرواني عليها ٣٤٨
- جواب بعض الأساطين ٣٤٩
٢. نظريه المحقق الإصفهاني ٣٥٠
- قال المحقق الخوئي: هنا صور أربع: ٣٥٠
- نظريه المحقق الخوئي في الصوره الأولى و الثانيه و الثالثه ٣٥١

٣. نظريه المحقق النائيني في الصوره الرابعه حول الجهات الثلاث..... ٣٥٣
٤. نظريه المحقق الخوئي حول الجهات الثلاث..... ٣٥٤
- إيرادان على نظريه المحقق الخوئي ٣٥٤
- المناقشه الأولى: ما أفاده في تحقيق الأصول ٣٥٤
- ملاحظتنا على هذا الإيراد ٣٥٤
- المناقشه الثانيه ٣٥٤
- التنبيه الأول: في ترتب الثواب و العقاب على الواجب النفسى و الغيرى (و فيه مطالب أربعة): ٣٥٩
- المطلب الأول: في بيان وجوه ترتب الثواب و العقاب على الواجب النفسى ٣٥٩
- قال المحقق الإصفهاني: هي ثلاثه ٣٥٩
- إيراد بعض الأساطين ٣٤١
- ملاحظتنا عليه ٣٤١
- المطلب الثاني: ترتب الثواب على الواجب النفسى بالاستحقاق أو بالتفضل؟ ٣٤٢
- القول الأول: هو بالاستحقاق (و هو مختار معظم الفقهاء و المتكلمين) ٣٤٢
- القول الثاني: هو بالتفضل (و هو مختار الشيخ المفيد) ٣٤٢
- تحقيق المحقق الخوئي و هو مستفاد من كلام المحقق الاصفهاني ٣٤٢
- المطلب الثالث: ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى ٣٤٣
- المطلب الرابع: هل ثواب امتثال الأمر الغيرى غير ثواب امتثال الأمر النفسى؟ فيه قولان: ٣٤٣
- القول الأول: الثواب واحد (و هو مختار صاحب الكفايه و المحقق النائيني) ٣٤٣
- الاستدلال على وحده الثواب ٣٤٣
- القول الثاني: الثواب متعدد (و هو مختار المحقق الخوئي) ٣٤٤

الاستدلال على تعدد الثواب ٣٦٤

التنبية الثاني: منشأ عباديه الطهارات الثلاث (و الأقوال فيه سته) ٣٦٥

القول الأول: الأمر الغيرى ٣٦٦

إيرادان من المحقق النائنى ٣٦٦

القول الثاني: الأمر النفسى الاستجابى (أفاده صاحب الكفايه) ٣٦٧

إيرادات ثلثه من المحقق النائنى ٣٦٧

الإيراد الأول ٣٦٧

ص: ٤٧٦

جواب المحقق الخوئي ٣٦٨

الإيراد الثاني ٣٦٨

أجوبه ثلثه من المحقق الخوئي ٣٦٨

الإيراد الثالث ٣٦٩

جواب صاحب الكفايه ٣٧٠

مناقشتان من المحقق النائيني ٣٧٠

القول الثالث: الأمر النفسى الضمنى (أفاده المحقق النائيني) ٣٧١

إيراد المحقق الخوئي ٣٧٢

القول الرابع: أحد الأمرين: الأمر النفسى الاستجابى و قصد التوصل بها إلى الواجب (أفاده المحقق الخوئي) ٣٧٢

القول الخامس: أحد أمور ثلثه: الأمران المذكوران فى القول الرابع و قصد الأمر الغيرى (أفاده بعض الأساطين) ٣٧٣

القول السادس: أحد أمور أربعه: الأمور المذكوره فى القول الخامس و قصد المحبويه الذاتيه و هو الحق ٣٧٣

[٣] التقسيم الثالث: الواجب إما أصلى و إما تبعى (و لهما تفسيران) ٣٧٥

التفسير الأول: بحسب مقام الثبوت (و هو مختار صاحب الكفايه) ٣٧٥

تحقيق المحقق الإصفهاني ٣٧٦

التفسير الثانى: بحسب مقام الإثبات (و هو مختار المحقق القمى و صاحب الفصول) ٣٧٧

إيراد المحقق الخوئي ٣٧٨

الفصل الثانى فى تحقيق المسأله

(فيه أمور ثلثه و تذييب)

الأمر الأول فى ذكر الأقوال و مناقشتها ٣٨١

أما الأقوال فهى خمس: ٣٨١

القول الأول: وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته ذى المقدمه (اختاره صاحب المعالم) ... ٣٨١

القول الثانى: وجوب المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب (اختاره الشيخ الأنصارى) ٣٨١

القول الثالث: وجوب المقدمه الموصله إلى إتيان ذى المقدمه (اختاره صاحب الفصول) ٣٨٢

القول الرابع: وجوب المقدمه مطلقاً (وهو قول المشهور) ٣٨٢

القول الخامس: إهمال الوجوب بالنسبه إلى الإيصال (اختاره صاحب الحاشيه والمحقق النائى) ٣٨٣

ص: ٤٧٧

و أما مناقشه الأقوال: ٣٨٤

[١] إيرادان من المحقق الخوئي على القول الأوّل ٣٨٤

مناقشه على الإيراد الثاني ٣٨٤

[٢] إشكال صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني على القول الثاني ٣٨٤

بيان المحقق الإصفهاني لنظريه الشيخ: إن الوجه في اعتبار قصد التوصل مركب من أمرين: ٣٨٥

الأمر الأوّل ٣٨٥

اعتراض المحقق الإصفهاني عليه ٣٨٦

إيراد المحقق الخوئي ٣٨٧

الأمر الثاني ٣٨٧

اعتراض المحقق الإصفهاني ٣٨٨

إيراد المحقق الخوئي ٣٨٩

احتمالات ثلثه في كلام الشيخ و تفسيرها (أفادها المحقق النائيني) ٣٩٠

[٣] مناقشات أربع على القول الثالث ٣٩٣

الإيراد الأول: ما أفاده صاحب الكفايه ٣٩٣

جوابان من المحقق الخوئي ٣٩٣

الإيراد الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه أيضاً ٣٩٤

جواب المحقق الخوئي ٣٩٤

الإيراد الثالث: ما أفاده صاحب الكفايه أيضاً ٣٩٥

جوابان من المحقق الخوئي ٣٩٥

الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق النائيني ٣٩٦

جواب المحقق الخوئي ٣٩٧

ملاحظتنا عليه ٣٩٨

أدله القول الثالث (و هي سبعة) ٤٠٠

١. ما أفاده صاحب الفصول ٤٠٠

إيراد صاحب الكفايه ٤٠٠

جواب المحقق الخوئي ٤٠٠

٢. ما أفاده صاحب الفصول أيضاً ٤٠١

ص: ٤٧٨

٤٠١ إيراد صاحب الكفايه

٤٠٢ جواب المحقق الخوئي

٤٠٢ ٣. ما أفاده صاحب الفصول أيضاً

٤٠٢ إيرادان من صاحب الكفايه

٤٠٢ الإيراد الأول

٤٠٣ أجب عنه المحقق الإصفهاني و الخوئي

٤٠٣ الإيراد الثاني

٤٠٣ أجب عنه المحقق الخوئي

٤٠٣ ٤. ما أفاده صاحب العروه

٤٠٤ إيرادان من صاحب الكفايه:

٤٠٥ جواب المحقق الخوئي

٤٠٥ ٥. التقريب الأول الذي قاله المحقق الإصفهاني

٤٠٦ إيراد السيد الصدر عليه

٤٠٧ يلاحظ عليه

٤٠٧ ٦. التقريب الثاني الذي قاله المحقق الإصفهاني و اختاره المحقق الصدر

٤٠٨ إيرادات خمس من بعض الأساطين

٤٠٩ ملاحظتنا عليه

٤١١ ٧. الحصه التوأمه التي أفادها المحقق العراقي

٥١٢ إشكالان من السيد الصدر

[٤] يكفي في الإيراد على القول الرابع الأدله الواردة لإثبات وجوب خصوص المقدمه الموصله ٤٠٧

[٥] الاستدلال على القول الخامس ٤١٣

الإيراد عليه ٤١٣

الأمر الثاني: مقتضى الأدلّة اللفظية و العقلية في مسأله وجوب المقدمه (هنا أقوال أربعة نذكرها مع أدلتها) ٤١٥

أما الأقوال: فهي أربعة ٤١٥

١. وجوب المقدمه شرعاً مطلقاً (اختاره الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني) ٤١٥

ص: ٤٧٩

٢. عدم وجوب مقدمه شرعاً مطلقاً (اختاره المحقق الإصفهاني و الخوئي و الروحاني) ٤١٦

٣. التفصيل بين السبب و غيره (اختاره علم الهدى و صاحب المعالم) ٤١٧

٤. التفصيل بين مقدمه الشرعيه و غيرها (اختاره العضدي و الحاجبي) ٤١٨

و أما الأدلّه: ٤٢٠

[١] قد استدللّ على القول الأوّل بوجوه أربعة: ٤٢٠

الوجه الأوّل: أفاده الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني ٤٢٠

إيرادان على هذا الوجه ٤٢١

الإيراد الأوّل: ما أفاده المحقق الإصفهاني ٤٢١

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي ٤٢٢

تحقيق بعض الأساطين ٤٢٣

الوجه الثاني أفاده صاحب الكفايه ٤٢٣

إيراد المحقق الإصفهاني و تبعه المحقق الخوئي ٤٢٤

الوجه الثالث أفاده صاحب الكفايه ٤٢٤

إيرادان من المحقق الخوئي ٤٢٥

الوجه الرابع ٤٢٥

ملاحظتنا عليه ٤٢٥

[٢] الاستدلال على القول الثاني ٤٢٦

[٣] الاستدلال على القول الثالث ٤٢٧

إيرادان من صاحب الكفايه ٤٢٧

[٤] الاستدلال على القول الرابع ٤٢٨

إيرادات ثلثه من صاحب الكفايه ٤٢٨

الإيراد الأول ٤٢٨

مناقشه بعض الأساطين ٤٢٨

الإيراد الثاني ٤٢٨

مناقشه بعض الأساطين ٤٢٩

الإيراد الثالث ٤٢٩

الأمر الثالث: مقتضى الأصل العملي ٤٣١

أما الأصل في المسأله الأصوليه (ففيه نظريتان) ٤٣١

ص: ٤٨٠

- النظريه الأولى: من صاحب الكفايه و تبعه المحقق الخوئي ٤٣١
- إيرادان من المحقق الإصفهاني و تبعه بعض الأساطين ٤٣٢
- النظريه الثانيه: عن بعض الأساطين ٤٣٢
- و أما الأصل في المسأله الفقهيه ٤٣٣
- نظريه صاحب الكفايه: استصحاب عدم الوجوب أو أصاله البراءه و قد أُورد على كل منهما ٤٣٣
- أما الاستصحاب ففيه إيرادان ٤٣٣
- الإيراد الأول: بيان توهم عدم وجود المقتضى للاستصحاب ٤٣٣
- جواب صاحب الكفايه ٤٣٣
- مناقشه المحقق الإصفهاني و تبعه بعض الأساطين ٤٣٤
- الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي ٤٣٤
- ملاحظتنا عليه: و الحق عدم وروده كما أفاد المحقق الإصفهاني ٤٣٤
- و أما البراءه فقد أُورد عليها المحقق الخوئي ٤٣٤
- تذنيب في ثمره البحث عن مقدمه الواجب (قد ذكر ستّ ثمرات): ٤٣٧
- الثمره الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه ٤٣٧
- إيراد المحقق الخوئي ٤٣٧
- جواب بعض الأساطين ٤٣٨
- الثمره الثانيه: ما أفاده في المحاضرات ٤٣٨
- إيراد المحقق الخوئي ٤٣٨
- جواب بعض الأساطين ٤٣٩
- الثمره الثالثه: ما جاء في الكفايه ٤٣٩

إيرادات ثلثه على هذه الثمره ٤٤٠

الإيراد الأول: لصاحب الكفايه ٤٤٠

تقرير المحقق الخوئي لهذه الثمره فى مورد خاص ٤٤٠

الإيراد الثانى: ما أفاده المحقق الخوئى ٤٤٠

الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئى أيضاً ٤٤١

ص: ٤٨١

- الثمره الرابعه: ما جاء فى الكفايه ٤٤١
- إيرادان على هذه الثمره ٤٤١
- الإيراد الأول: ما أفاده المحقق الخوئى تبعاً لصاحب الكفايه ٤٤١
- جواب بعض الأساطين ٤٤٢
- الإيراد الثانى: ما أفاده المحقق الخوئى ٤٤٢
- جواب بعض الأساطين عن الإيراد الأول جواب عنه أيضاً ٤٤٣
- الثمره الخامسه: ما جاء فى الكفايه ٤٤٣
- إيرادات خمسه من المحقق الخوئى ٤٤٤
- جوابان من بعض الأساطين ٤٤٥
- الثمره السادسه: ما نسب إلى الوحيد البهبهانى ٤٤٥
- إيرادان من صاحب الكفايه ٤٤٦
- الإيراد الأول ٤٤٦
- مناقشه المحقق الخوئى ٤٤٧
- الإيراد الثانى ٤٤٧
- مناقشه بعض الأساطين ٤٤٨
- خاتمه فى مقدمه المستحب و الحرام و المكروه ٤٥١
- أمّا مقدمه المستحب ٤٥١
- و أمّا مقدمه الحرام أو المكروه (ففيها نظريتان) ٤٥١
١. نظريه صاحب الكفايه: هى على قسمين ٤٥١
٢. نظريه المحقق النائينى: هى على ثلثه أقسام ٤٥٢

الآيات:

(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) ٤٢٣

(فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٣١١

(فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) ١١٩

(فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) ٨٣, ٨٥, ٨٩

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَغْلُمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَغْلُمُونَ) ٣١٧

(وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ)... ٣١٧

(إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) ٣٤١

الروايات:

إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَلْيَصِلْ ٨٩

الْعِلْمُ وَدِيْعُهُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ..... ٣١٨

الْعُمْرِي ثَقَبِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُوْدِي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ ١٦٠

الْعُمْرِي وَ ابْنُهُ ثَقَتِيَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُوْدِيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ عَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ

١٦٠

صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ..... ٥٢

صَلِّ وَ اجْعَلْهَا لِمَا فَات..... ٥٠

فِي الرَّجْلِ يَصَلِّي الصَّلَاةَ وَخَدَهُ ثُمَّ يَجِدُ

ص: ٤٨٣

جَمَاعَهُ قَالَ يَصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ ٤٨, ٤٩

لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ..... ٤٢٩

لَا يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً بَلْ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَنْوِيهَا وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى ٥٠

يَسَّ الْعِلْمَ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَلْبِ مَنْ يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ ٣١٨

مَا مِنْ عَبْدٍ يَصَلِّي فِي الْوَقْتِ وَ يَفْرُغُ ثُمَّ يَأْتِيهِمْ وَ يَصَلِّي مَعَهُمْ وَ هُوَ عَلَى وَضُوءٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ خَمْسًا وَ عَشْرِينَ دَرَجَةً. ٤٧

مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يَصَلِّي صَلَاةً فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يَصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً تَقِيَّةً وَ هُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْسًا وَ عَشْرِينَ دَرَجَةً
فَارْغَبُوا فِي ذَلِكَ ٤٧

ص: ٤٨٤

الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ٤٧, ٤٨, ٤٩, ٥٠, ٥١

الإمام الكاظم (عليه السلام) ١٥٩

الإمام الرضا (عليه السلام) ١٦٠

الإمام العصر (عجل الله تعالى فرجه) ٢٥٢

(الف)

ابن الوليد ٥٨

أبي بصير ٥١, ٥٣

أحمد بن إسحاق ١٥٩

أحمد بن محمد بن عيسى ٦٠

إسحاق بن عمار ٥٠

آية الله التبريزي ٦٢

(ب)

بعض الأساطين ٢٢, ٢٥, ٢٩, ٣٥, ٥٣, ٦٢, ٦٣, ٧٥, ٨٩, ٩٦, ١٠٠, ١٠١, ١٠٢, ١١٦, ١٢٥, ١٣٤, ١٣٦, ١٣٩, ١٤٥, ١٥١,
١٥٤, ١٦٠, ١٦٥, ١٦٧, ١٦٨, ١٩٥, ١٩٨, ٢٠١, ٢٠٦, ٢١٦, ٢١٩, ٢٣٥, ٢٤٢, ٢٤٦, ٢٤٨, ٢٤٩, ٢٧٤, ٢٨٢, ٢٨٤, ٢٩٦, ٢٩٧,
٣٠٨, ٣١٠, ٣١١, ٣١٤, ٣١٥, ٣١٧, ٣٢١, ٣٢٤, ٣٣٧, ٣٤٠, ٣٤٩, ٣٦١, ٣٦٦, ٣٧٣, ٤١١, ٤٢٣, ٤٢٨, ٤٢٩, ٤٣١, ٤٣٥, ٤٣٨,
٤٣٩, ٤٤٢, ٤٤٣, ٤٤٥, ٤٤٨

(ح)

الحاجبي ٤١٩

(ز)

زراره بن أعين ٥٠, ٥٣, ٨٩, ١٤٩

(س)

سهل بن زياد..... ٥٣

السيد الزنجاني..... ٦٢, ٥٣

ص: ٤٨٥

السيد الصدر ٣٥٧, ٤٠٥, ٤٠٦, ٤٠٨, ٤١٢

السيد المجاهد الطباطبائي ٢٣

السيد المجدد الشيرازي ٢١٧, ٢٢٠, ٢٢٢, ٢٢٨

السيد المحقق البروجردي ٢٥, ١٣٣, ١٤٩, ٢٩١

(ش)

الشهيد الثاني ٥٧

الشيخ الأنصاري ٥٧, ١١٦, ١٤٥, ٢٠٤, ٢١٦, ٢٢٨, ٢٣٥, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٤٢, ٢٥١, ٢٥٢, ٢٥٥, ٢٥٧, ٢٦٣, ٢٦٤, ٢٦٥, ٢٧٢, ٢٩٣,
٣٠٣, ٣٠٥, ٣٠٦, ٣٢٦, ٣٢٧, ٣٢٩, ٣٣٠, ٣٣١, ٣٤٢, ٣٤٣, ٣٤٤, ٣٤٥, ٣٤٦, ٣٤٧, ٣٧٣, ٣٨١, ٣٨٥, ٣٩٠, ٣٩١, ٤١٥

الشيخ الرئيس ٢٢٧, ٢٣٤

(ص)

صاحب البدائع ٢٩١

صاحب الجواهر ٥٧, ١٤١, ٢٢٨, ٣٠٩

صاحب الحاشيه ٣٨٣

صاحب الفصول ١٤٢, ٢٧١, ٢٧٢, ٢٧٣, ٢٩٣, ٣٧٥, ٣٨٢, ٤٠٠, ٤٠١, ٤٠٢, ٤٠٥

صاحب المدارك ٣٠٣

صاحب المعالم ١٧٨, ١٨٣, ٣٤٠, ٣٨١, ٤١٧

صاحب الوسائل ٥٧

صاحب هدايه المسترشدين ٢٩١, ٤١٣

الصدوق ٥٨

(ع)

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ ١٥٩

عبدالله بن سنان ٤٧

العضدى ٤١٩

العلامة الحلبي ١٤٥

العلامة الشيرازي ٣٩١

العلامة الصافي الإصفهاني ٣٥٧

علم الهدى ٤١٧

عمر بن يزيد ٤٧

العمرى ١٦٠, ١٥٩

(ف)

الفاضل التوني ١١٩

(ك)

الكليني ١٥٩, ٦٢, ٥٦

(م)

المحدث النوري ٦٢, ٥٣

المحقق الأردبيلي ٣٢٦, ٣٠٣

المحقق الإصفهاني ٣٤, ٣٠, ٢٩, ٢٨, ٢٠

ص: ٤٨٦

١٦٦, ١٦٥, ١٥٥, ١٣١, ١٣٠, ١٢٨, ١٢٧, ١٢٦, ١٢٥, ١٢٤, ١١١, ٩٦, ٨٦, ٨٥, ٨٤, ٨٠, ٧٩, ٧٤, ٦٣, ٥٢, ٤٨, ٤٦, ٤٣, ٤٢, ٤١,
٣٣٥, ٣٣٤, ٣٣٢, ٢٩٤, ٢٨٢, ٢٧٨, ٢٧٣, ٢٥٠, ٢٤٦, ٢٤٣, ٢٤٢, ٢٤١, ٢٤٠, ٢٣٤, ٢٢٨, ١٩٩, ١٩٨, ١٩٧, ١٩٦, ١٧١, ١٦٩,
٤١٠, ٤٠٩, ٤٠٨, ٤٠٣, ٤٠٠, ٣٩١, ٣٩٠, ٣٨٩, ٣٨٨, ٣٨٧, ٣٨٦, ٣٨٥, ٣٧٦, ٣٦١, ٣٥٩, ٣٥١, ٣٥٠, ٣٤٦, ٣٤٥, ٣٤٤, ٣٣٧,
٤٣٤, ٤٣٢, ٤٢٤, ٤٢١, ٤١٦, ٤١٢

المحقق الإيرواني ٩٧, ١٠١, ٣٤٦, ٣٤٨, ٣٤٩

المحقق البروجردى ٢٤

المحقق الثاني ٥٧

المحقق الحائري ٤٢

المحقق الخراساني ٢٠, ٢٢, ٢٣, ٢٦, ٢٨, ٣٠, ٤١, ٤٤, ٤٦, ٤٩, ٧٥, ٧٧, ٨٠, ٨١, ٩٦, ٩٧, ١٠٩, ١١٠, ١١٣, ١١٥, ١١٦, ١٢٨,
١٣٠, ١٣١, ١٥٣, ١٥٥, ١٦١, ١٦٩, ١٧١, ١٩٥, ١٩٦, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠٠, ٢٠١, ٢٠٢, ٢٠٦, ٢٠٧, ٢١٤, ٢١٥, ٢٢٠, ٢٢٣, ٢٢٤,
٢٢٨, ٢٣٣, ٢٣٤, ٢٣٥, ٢٣٦, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٤٠, ٢٤٤, ٢٤٥, ٢٥١, ٢٥٥, ٢٥٦, ٢٦٤, ٢٦٥, ٢٧٢, ٢٧٣, ٢٧٧, ٢٧٨, ٢٨٠, ٢٨١,
٢٩٣, ٣٣١, ٣٣٢, ٣٤٣, ٣٤٤, ٣٤٦, ٣٤٧, ٣٤٨, ٣٤٩, ٣٥٠, ٣٥١, ٣٦٣, ٣٦٥, ٣٦٧, ٣٧٠, ٣٧١, ٣٧٣, ٣٧٥, ٣٨٤, ٣٨٥, ٣٩٢,
٣٩٥, ٤٠٠, ٤٠١, ٤٠٢, ٤٠٤, ٤١٥, ٤٢٧, ٤٢٨, ٤٣١, ٤٣٢, ٤٣٣, ٤٣٧, ٤٤٠, ٤٤١, ٤٤٦, ٤٥١

المحقق الخوئي ٢٣, ٢٤, ٢٨, ٣٠, ٣٢, ٣٤, ٤٨, ٤٢, ٤٣, ٤٦, ٤٩, ٧٥, ٧٦, ٨٦, ٩١, ٩٣, ٩٤, ٩٦, ٩٧, ١٠٠, ١٠٩, ١٢١, ١٢٨, ١٣٠, ١٦٧,
١٧٠, ١٧٧, ١٧٨, ١٧٩, ١٨٦, ١٩٥, ١٩٦, ١٩٨, ٢٠٢, ٢٠٥, ٢٠٦, ٢١٥, ٢٢٦, ٢٢٨, ٢٣٥, ٢٤٤, ٢٤٦, ٢٤٧, ٢٥١, ٢٥٢,
٢٥٥, ٢٥٧, ٢٥٨, ٢٦٠, ٢٦١, ٢٦٢, ٢٦٥, ٢٦٦, ٢٧٣, ٢٧٤, ٢٨٦, ٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٦, ٢٩٧, ٢٩٨, ٣٠٠, ٣٠١, ٣٠٥, ٣٠٨,
٣٠٩, ٣١١, ٣١٤, ٣١٥, ٣١٩, ٣٢٠, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٢٤, ٣٢٧, ٣٣٥, ٣٣٩, ٣٤٠, ٣٥٠, ٣٥٤, ٣٥٦, ٣٦٢, ٣٦٤, ٣٦٥, ٣٦٦, ٣٦٨, ٣٦٩,
٣٧٠, ٣٧٢, ٣٧٣, ٣٧٨, ٣٨٤, ٣٨٧, ٣٨٩, ٣٩٠, ٣٩٢, ٣٩٣, ٣٩٤, ٣٩٥

ص: ٤٨٧

٣٩٧, ٤٠٠, ٤٠٢, ٤٠٣, ٤٠٥, ٤١٣, ٤١٤, ٤١٦, ٤٢٢, ٤٢٥, ٤٣٤, ٤٣٥, ٤٣٧, ٤٣٨, ٤٤٠, ٤٤١, ٤٤٤, ٤٤٥, ٤٤٧, ٤٥٣

المحقق الطوسي..... ٥٧, ٦٠, ٢٣٤

المحقق العراقي ٢٢, ٨٧, ٨٨, ٩٦, ٩٧, ١٩٦, ١٩٧, ٢٠٤, ٢٢٠, ٢٤٠, ٤٠٠, ٤١١, ٤٢٣

المحقق الفشاركي..... ٢٧٦

المحقق القمي..... ٢٨٩, ٢٩٠, ٣٧٥, ٤٢١

المحقق النائيني ٢٤, ٤٥, ٨٧, ٩٦, ١١٥, ١٤١, ١٦٧, ١٦٨, ١٧٨, ١٩٦, ٢١٥, ٢٢٣, ٢٢٥, ٢٢٨, ٢٣٨, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٤٩, ٢٥٥

٢٥٧, ٢٥٩, ٢٦٢, ٢٦٥, ٢٨٥, ٢٩٥, ٢٩٦, ٢٩٧, ٢٩٩, ٣٠٤, ٣٠٦, ٣١٤, ٣٢٦, ٣٣٥, ٣٣٨, ٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٤, ٣٥٥, ٣٥٨, ٣٦٣

٣٦٥, ٣٦٦, ٣٧٠, ٣٨٣, ٣٨٤, ٣٩٠, ٣٩٢, ٤١٣, ٤١٥, ٤٢٠, ٤٥٢, ٤٥٣

المحقق النراقي..... ٢١٦, ٢٢٨

المحقق النهاوندي..... ٢٧٦

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِي..... ١٥٩

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى..... ١٥٩

المفيد..... ٣٦٢

(ن)

النجاشي..... ٥٩

(و)

الوحيد البهبهاني..... ٥٧

(هـ)

هشام بن سالم..... ٤٩, ٥٠

ص: ٤٨٨

سرشناسه : بهبهانی، محمدعلی، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدید آور : عیون الانظار [کتاب] / محمدعلی بهبهانی.

مشخصات نشر : قم: محمدعلی بهبهانی، ۱۴۳۷ق. = ۲۰۱۶م. = ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

شابک : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۹-۱؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۸-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-

۵۸۱۹-۵؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۸-۶؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۶۷۵۹-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان روی جلد: عیون الانظار فی علم الاصول.

یادداشت : نمایه .

مندرجات : ج. ۱. مبادئ علم الاصول. - ج. ۲. مباحث الالفاظ الاول. - ج. ۳. مباحث الالفاظ الثاني. - ج. ۴. مباحث العقلیه.

عنوان روی جلد : عیون الانظار فی علم الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

موضوع : * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ب/۹۸۵۷ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۸۴۶۹۷۰

عیون الانظار / الجزء الأول

- المؤلف: محمد علی البهبهانی

- شابک الجزء الأول: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۳۰۱۷-۷

- شايفك الدوره: ١-٣٠١٩-٠٤-٠٠-٦٠٠-٩٧٨

- الطبعه الأولى

- سنه النشر: ١٤٣٦هـ - ق - ١٣٩٤هـ - ش

- السعر: ٣٠٠٠٠

- عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ١

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

عُيُونُ الْأَنْظَارِ

(المجلد الخامس)

المباحث العقلية (٢)

مباحث: «الضد» و «الترتب» و «اجتماع الأمر و النهي»

و «اقتضاء النهي عن العباده أو المعامله»

ص: ٣

البحث الثالث: الضد / ١٥

مقدمات.. ١٧

المقدمة الأولى: فى أنّ هذه المسألة أصولية أو فقهية؟. ١٧

الوجه الأول: ١٧

الوجه الثانى: ١٧

المقدمة الثانية: فى أنّ هذه المسألة عقلية أو لفظية. ١٩

المقدمة الثالثة: المراد من الأمر و النهى فى عنوان البحث... ٢٠

المقدمة الرابعة: المراد من الاقتضاء. ٢٢

المقدمة الخامسة: المراد من الضد. ٢٣

المقام الأول: «الضد الخاص». ٢٧

الوجه الأول على الاقتضاء: المقدمية. ٢٨

تمهيد فى ذكر أنظار الأعلام فى المقدمية. ٢٩

مناقشات فى الوجه الأول: ٣٢

التفصيل فى المقدمية: ٤٩

الوجه الثانى على الاقتضاء: الملازمة. ٥٣

مناقشتان فى الوجه الثانى: ٥٤

المقام الثانى: «الضد العام». ٥٧

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني: ٦٠

تقرير القول الثالث: ٦٢

بيان القول الرابع: ٦٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) للقول الخامس: ٦٤

تنبيه: في ثمره المسأله. ٦٩

الثمره الأولى: ٦٩

الثمره الثانيه: ٦٩

الثمره الثالثه: ٧٠

الأمر الأول: ٧٤

استدلّ على الصغرى بوجهين: ٧٤

الوجه الأول: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٧٤

الوجه الثاني: من جماعه من المتأخرين منهم المحقق النائيني (قدس سره) ٧٦

تحقيق في اعتبار القدره في متعلّق التكليف: ٨٠

القول الأول: ٨١

القول الثاني: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٨١

القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٨٢

الأمر الثاني: ٨٤

البحث الرابع: الترتب / ٨٥

مقدمات.. ٨٧

المقدمه الأولى: ٩٤

المقدمه الثانيه: ٩٥

المقدمه الثالثه: ٩٦

المقدمه الرابعه: للواجبين المتضادين ثلاث صور. ٩٧

قولان في الصوره الثالثه: ٩٧

بيان المحقق النائيني (قدس سره) للقول الأول: ٩٧

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني: ٩٨

ص: ٦

المقدمه الخامسه: فى جريان الترتب فى ما إذا كان الواجب المهم مشروطاً بالقدره شرعاً ٩٩

بيان المحقق النائنى (قدس سره) لعدم جريان الترتب: ٩٩

تحقيق المحقق الخوئى (قدس سره) لتصحيح الوضوء و الغسل فى هذا الفرع: ١٠٢

المقام الأول: أدله إنكار الترتب... ١٠٣

الدليل الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) بطريق الإّن. ١٠٣

الدليل الثانى على إنكار الترتب: ١٠٥

الدليل الثالث على إنكار الترتب: ١٠٦

المقام الثانى: أدله القائلين بالترتب... ١١٣

الوجه الأول لتصحيح الترتب فى كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١١٣

الوجه الثانى لتصحيح الترتب فى كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١١٥

الوجه الثالث لتصحيح الترتب فى كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١١٥

الوجه الرابع لتصحيح الترتب فى كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ١١٧

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) بمقدماته الخمس... ١١٨

المقدمه الأولى: ١١٨

المقدمه الثانیه: ١١٩

المقدمه الثالثه: فى إشكال يتوجه إلى المحقق النائنى (قدس سره) ١٢٤

المقدمه الرابعه: ثلاثه تقادير للحاظ الخطاب... ١٣٣

وجهان للفرق بين التقديرين الأولين و التقدير الثالث: ١٣٥

المقدمه الخامسه: ١٤٠

الوجه السادس على إثبات الترتب: نظريه المحقق الإصفهانى (قدس سره) ١٤٢

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) لتجويز الترتب: ١٤٣

الوجه السابع على إثبات الترتب: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) ١٤٤

البحث الخامس: اجتماع الأمر و النهي / ١٤٩

المقدمه الأولى.. ١٥١

الأمر الأول: عنوان البحث... ١٥١

ص: ٧

نظريه المحقق النائيني (قدس سره): ١٥١

الأمر الثاني: النزاع كبروي أو صغروي؟. ١٥٣

هل يستحيل اجتماع الأمر و النهي بالذات؟. ١٥٣

هل يلزم على الاجتماع التكليف بالمحال؟. ١٥٣

الأمر الثالث: الأقوال في المسأله. ١٥٥

الأمر الرابع: هذه المسأله من صغريات التعارض أو التزاحم؟. ١٦٧

بيان المحقق النائيني (قدس سره): للمسأله صور أربع. ١٦٧

المقدمه الثانيه: مقدمات البحث على نهج كفايه الأصول. ١٦٩

الأمر الأوّل: المراد من الواحد في عنوان المسأله. ١٦٩

مقدمه: في أقسام الواحد. ١٦٩

القول الأوّل: نظريه صاحب الفصول (قدس سره) ١٧٠

القول الثاني: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ١٧٢

الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهي عن العباده. ١٧٤

البيان الأوّل: ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) صاحب القوانين.. ١٧٤

البيان الثاني: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) ١٧٤

البيان الثالث: ما عن المدقق الشيرازي (قدس سره) ١٧٦

البيان الرابع: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ١٧٧

البيان الخامس: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) ١٧٧

البيان السادس: ١٧٨

الأمر الثالث: مسأله الاجتماع أصوليه أو لا؟. ١٧٩

القول الأوّل: إنّها من المسائل الأصوليه العقليه. ١٨٠

القول الثاني: إنّها من المبادئ الأحكاميه. ١٨١

القول الثالث: إنّها من المبادئ التصديقيه. ١٨٣

القول الرابع: إنّها من المسائل الفقهيّه. ١٨٤

القول الخامس: إنّها من المسائل الكلاميه. ١٨٥

الأمر الرابع: إنّ مسأله الاجتماع عقليه لا لفظيه. ١٨٦

الأمر الأوّل: ١٨٦

الأمر الثاني: ١٨٦

ص: ٨

الأمر الخامس: شمول النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم. ١٨٩

هل يشمل النزاع الواجب و الحرام التخييري؟. ١٩٠

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ١٩٠

القول الثاني: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ١٩١

الأمر السادس: فى عدم اعتبار قيد المندوحه فى جريان النزاع. ١٩٤

وجه اعتبار وجود المندوحه: ١٩٤

بيان الكفايه لعدم اعتبار وجود المندوحه: ١٩٥

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) لعدم اعتبار المندوحه فى محلّ النزاع: ١٩٨

نظريه المحقق النائيني (قدس سره): ١٩٨

نظريه المحقق الخوئي (قدس سره): ١٩٩

الأمر السابع: ارتباط هذه المسأله بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد. ٢٠١

التوهم الأول: ٢٠١

التوهم الثاني: ٢٠٢

تذنيب: هل يبتنى الجواز و الامتناع على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه؟. ٢٠٥

بيان المحقق الخراساني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) فى دفع التوهم: ٢٠٥

الأمر الثامن: هل تكون مسأله الاجتماع من صغريات التعارض؟. ٢٠٧

الأمر التاسع: إحراز وجود الملاك فى الحكمين.. ٢١٨

الأمر العاشر: ثمره البحث... ٢٢٩

بيان صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٢٩

المقام الأول: دليل القول بالامتناع. ٢٤١

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) بمقدماتها الأربع: ٢٤١

المقدمه الأولى: تضاد الأحكام في مرتبه الفعلية. ٢٤٢

النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٤٢

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٤٥

النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره): ٢٥١

النظريه الرابعه: ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٥٣

المقدمه الثانيه: متعلق الحكم هو المعنون.. ٢٥٧

النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٥٧

النظريه الثانيه: من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٥٨

بيان بعض الأساطين (حفظه الله): ٢٥٩

المقدمه الثالثه: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.. ٢٦١

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره): ٢٦١

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في توضيح كلام صاحب الكفايه (قدس سره): ٢٦١

المقدمه الرابعه: إن الموجود بوجود واحد، له ماهيه واحده. ٢٦٣

توهمان ذكرهما صاحب الفصول (قدس سره): ٢٦٣

دفع صاحب الكفايه (قدس سره) لهذين التوهمين: ٢٦٣

المقام الثاني: أدله القول بالجواز. ٢٦٧

الدليل الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٦٧

الدليل الثاني للقول بالجواز: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٢٧٣

الدليل الثالث للقول بالجواز: من المحقق القمي و الشيخ الأنصاري (قدس سرهما) .. ٢٨٥

الدليل الرابع للقول بالجواز: ٢٨٧

الدليل الخامس للقول بالجواز: ٢٨٩

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الاستدلال: ٢٨٩

الجواب الإجمالي: ٢٨٩

الجواب التفصيلي: ٢٩٠

القسم الأول من العبادات المكروهه: كصوم يوم عاشوراء. ٢٩١

الطريق الأول: طريق الانطباق.. ٢٩١

الطريق الثاني: طريق الملازمه. ٢٩٤

الطريق الثالث: طريق إرشاديه الأمر. ٢٩٥

نظريات ثلاث بالنسبه إلى القسم الأول: ٢٩٥

النظريه الأولى: عن المحقق النائيني (قدس سره). ٢٩٥

النظريه الثانيه: عن المحقق العراقي (قدس سره). ٢٩٨

النظريه الثالثه: عن المحقق الإصفهاني و المحقق الفشاركي (قدس سرهما) ... ٢٩٨

تكمله و بحث استطرادى: ٣٠٢

كلام بعض الأساطين (حفظه الله) حول صوم يوم عاشوراء. ٣٠٢

القول الأول: الحرمه. ٣٠٢

ص: ١٠

القول الثاني: الكراهه. ٣٠٦

القول الثالث: الاستحباب... ٣٠٧

القول الرابع: الأحوط وجوباً تركه. ٣٠٨

القسم الثاني من العبادات المكروهه: كالصلاه فى الحمام. ٣٠٩

كلام المحقق النائيني (قدس سره) حول القسم الأول و الثانى: ٣٠٩

القسم الثالث من العبادات المكروهه: كالصلاه فى موضع التهمه. ٣١٢

تنبيه: فى الاضطرار إلى ارتكاب الحرام. ٣١٣

المقام الأول: الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار. ٣١٣

بيان المحقق النائيني (قدس سره): ٣١٣

فائده: فى حكم الصلاه عند الاضطرار لا بسوء الاختيار. ٣١٨

الحاله الأولى: إذا لم يتمكّن من الخروج.. ٣١٨

القول الأول: ٣١٨

القول الثانى: ٣١٩

القول الثالث: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) .. ٣٢١

الحاله الثانيه: إذا تمكّن من الخروج.. ٣٢١

الصوره الأولى: ٣٢١

الصوره الثانيه: ٣٢٢

الصوره الثالثه: ٣٢٢

المقام الثانى: فى الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار. ٣٢٤

الجهه الأولى: فى حكم الخروج فى حدّ ذاته. ٣٢٤

القول الأول: ٣٢٤

القول الثاني: نظريه المحقق القمي (قدس سره) ٣٢٤

القول الثالث: نظريه صاحب الفصول (قدس سره) ٣٢٧

القول الرابع: نظريه الشيخ الأنصاري وتبعه المحقق النائيني (قدس سرهما) .. ٣٢٨

القول الخامس: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٣٠

الجهه الثانيه: حكم الصلاه في المكان الغصبي .. ٣٣٧

الصوره الأولى: ٣٣٧

الصوره الثانيه: ٣٣٨

الصوره الثالثه: ٣٣٨

ص: ١١

البحث السادس: اقتضاء النهى عن العباده أو المعامله / ٣٤١

تمهيد مقدمات: ٣٤٣

المقدمه الأولى: الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع. ٣٤٣

قال جمع من الأعلام فى الفرق بين المسألتين: ٣٤٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٤٣

المقدمه الثانيه: هل تكون هذه المسأله عقليه أو لفظيه؟. ٣٤٦

المقدمه الثالثه: فى دخول أقسام النهى فى محل النزاع. ٣٤٨

قال بعض الأساطين (حفظه الله): النهى خمسه أقسام. ٣٤٨

القسم الأول: النهى التشريعى.. ٣٤٨

القسم الثانى: النهى الذاتى الإرشادى.. ٣٤٨

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) لخروجه عن محلّ النزاع: ٣٤٨

القسم الثالث: النهى الذاتى المولوى الغيرى.. ٣٤٩

النظريه الأولى: عن المحقق الخوئى (قدس سره). ٣٤٩

النظريه الثانيه: عن المحقق النائنى (قدس سره). ٣٤٩

النظريه الثالثه: عن صاحب الكفايه (قدس سره). ٣٥١

القسم الرابع: النهى الذاتى المولوى النفسى التنزيهى.. ٣٥٣

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره). ٣٥٣

النظريه الثانيه: عن المحقق النائنى (قدس سره). ٣٥٤

النظريه الثالثه: تفصيل المحقق الخوئى (قدس سره) بين التفسيرين للنهى التنزيهى.. ٣٥٤

القسم الخامس: النهى الذاتى المولوى النفسى التحريمى.. ٣٥٥

المقدّمه الرابعه: معنى العباده و المعامله فى هذا البحث... ٣٥٦

بيان صاحب الكفايه (قدس سره): ٣٥٦

بيان المحقق الخوئى (قدس سره): ٣٥٧

المقدّمه الخامسه: تحرير محل النزاع. ٣٥٩

المقدّمه السادسه: تعريف الصحه و الفساد. ٣٦٠

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٦٠

النظريه الثانيه: عن المحقق القمى (قدس سره) ٣٦٠

ص: ١٢

تنبيه: فى أنّ الصّحّه و الفساد عند المتكلم و الفقيه حكم اعتبارى أو حكم عقلى أو حكم شرعى؟ ٣٦٢

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٦٢

النظريه الثانيه: عن المحقق النائنى (قدس سره) ٣٦٣

النظريه الثالثه: عن المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٦٥

المقدمه السابعه: فى مقتضى الأصل العملى (هنا نظريات أربع): ٣٦٧

النظريه الأولى: عن المحقق الخراسانى (قدس سره) ٣٦٧

النظريه الثانيه: عن المحقق النائنى (قدس سره) ٣٦٨

النظريه الثالثه: عن المحقق الإصفهانى (قدس سره) ٣٧٠

النظريه الرابعه: عن بعض الأساطين (حفظه الله) .. ٣٧١

المقدمه الثامنه: فى أقسام تعلق النهى بالعباده. ٣٧٣

قال صاحب الكفايه (قدس سره): إنّ متعلق النهى على خمسه أنحاء. ٣٧٣

المقام الأول: فى النهى عن العباده. ٣٧٧

القسم الأول: تعلق النهى بذات العباده. ٣٧٧

القول الأول: اقتضاء الفساد. ٣٧٧

بيانات أربعه فى الاستدلال على الفساد: ٣٧٧

بيان الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٧٧

بيان الثانى: عن المحقق النائنى (قدس سره) ٣٧٩

بيان الثالث: عن المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٨٠

بيان الرابع: عن بعض الأساطين (حفظه الله) .. ٣٨٠

القول الثانى: عدم دلالة النهى عن العباده على الفساد. ٣٨١

النظريه الأولى: عن المحقق العراقي (قدس سره) ٣٨١

النظريه الثانيه: عن المحقق الحائري (قدس سره) ٣٨٢

القسم الثاني: تعلق النهي بجزء العباده. ٣٨٥

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٨٥

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) ٣٨٥

القسم الثالث: تعلق النهي بشرط العباده. ٣٨٩

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٨٩

ص: ١٣

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) ٣٨٩

القسم الرابع: تعلق النهى بالوصف الملازم للعباده. ٣٩٢

القسم الخامس: تعلق النهى بالوصف غير الملازم للعباده. ٣٩٣

المقام الثاني: فى النهى عن المعامله. ٣٩٥

المطلب الأول: فى تعيين محل النزاع. ٣٩٦

المطلب الثاني: فى بيان الآراء. ٣٩٧

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٩٨

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره) ٣٩٩

المطلب الثالث: فى مقتضى النصوص فى المسأله. ٤٠٢

الفهارس ... ٤٠٧

ص: ١٤

البحث الثالث: الضد

اشاره

فيه مقدمات خمس و مقامان و تنبيه

ص: ١٥

المقدمه الأولى: في أنّ هذه المسأله أصوليه أو فقهيه؟

اشاره

فيه وجهان:

الوجه الأول:

اشاره

قد ادعى أنّها من المسائل الفقهيه، لأنّ البحث فيها عن حرمه فعل الضدّ أو عدمها و هذه مسأله فقهيه.

الإيراد عليه:

إنّ البحث هنا عن ثبوت الملازمه بين وجوب الشيء و حرمه ضده أو عن مقدّمته ترك أحد الضدين لفعل الضدّ الآخر.

الوجه الثاني:

اشاره

إنّ هذه المسأله أصوليه و ليست من مبادئ علم الأصول و الوجه في ذلك هو أنّ مناط أصوليه المسأله موجود هنا.

ص: ١٧

إن المسائل الأصوليه ترتكز على ركيزتين:

الركيزه الأولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعيه من الأدله من باب الاستنباط و التوسيط، لا- من باب التطبيق أى تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، كتطبيق الطبيعى على أفرادها، و الكلى على مصاديقه.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى. (٢)

فكل مسأله إذا ارتكزت على هاتين الركيزتين فهى من المسائل الأصوليه و إلاً فلا و هاتان الركيزتان قد توفرتا فى مسألتنا هذه فهى من المسائل الأصوليه إذ إنها واقعته فى طريق استفاده الحكم الشرعى من باب الاستنباط و التوسيط بنفسها بلا توسط كبرى أصوليه أخرى.

ص: ١٨

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٦.

٢- تقدّم فى ج ١ (المبادئ التصوريه و التصديقيه لعلم الأصول) مقدمات خمس: المقدمه الأولى فى تعريف علم الأصول و ذكر هناك تعريفات سبعة (الأول للقدماء و المشهور. الثانى للشيخ الأنصارى. الثالث لصاحب الكفايه. الرابع للمحقق النائى. الخامس للمحقق الإصفهانى. السادس للمحقق العراقى و السابع للمحقق الخوئى فى المحاضرات) و بعد ذكر التعريف السابع نقل إشكالاً من المحقق الخوئى و جوابين منه و لكن نُوقش فيهما؛ و مختارنا هو قول المحقق الإصفهانى باختلافٍ يسير حيث ذكر هذا المحقق تعريفين لعلم الأصول أخذ فى تعريف المختار من كل منهما شطراً و قال: مقتضى التحقيق فى تعريف علم الأصول هو أن يقال: القواعد الممهّده لتحصيل الحجّه على حكم العمل.

المقدمه الثانيه: فى أنّ هذه المسأله عقليه أو لفظيه

إنّ البحث عن الملازمه أو مقدميه ترك أحد الضدّين للضدّ الآخر عقلى، لأنّ الحاكم بهما هو العقل، بل المراد من الأمر هنا أعم من كونه مستفاداً من اللفظ أو الإجماع أو العقل أو الإشاره.

و من جانب آخر: إنّ الاقتضاء اللفظى (أى الدلاله اللفظيه) متصوّر فى بحث الضدّ العام، أمّا اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه فلا يتصوّر فى الضدّ الخاصّ كما سيأتى إن شاء الله. (١١)

ص: ١٩

١- سيجىء فى المقام الأول أى الضد الخاص أنّ القائلين بالإقتضاء إستدلّوا بوجهين: المقدميه و الملازمه و كلاهما دليل عقلى و قد صرّح أنّ الإقتضاء هنا عقلى فقط و فى المقام الثانى أنّ فى الضد العام أقوالاً خمس، ثلاثه منها هى القول بالإقتضاء بنحو الدلاله اللفظيه (القول بالعينيه الذى اختاره صاحب الفصول و القول بالدلاله التضمينيه الذى اختاره صاحب المعالم و القول بالدلاله اللفظيه الإلتزاميه الذى اختاره المحقق النائينى (قدس سره) و واحده منها هى القول بالإقتضاء بنحو الدلاله العقليه الإلتزاميه (الذى اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) و واحده منها هى القول بعدم الإقتضاء الذى اختاره المحقق الخوئى (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) و هو المختار.

إنّ المراد من الأمر و النهى فى عنوان البحث ليس خصوص مادّه الأمر و لاصيغته بل المراد هو الطلب المبرز (١) سواء أبرز باللفظ أو الإشاره أم استفيد من الإجماع أو العقل، لأنّ البحث أعمّ من ذلك حيث إنّ المبحوث عنه فى المقام هو الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده أو المقدميه لترك أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر من غير فرق بين أن يكون الأمر لفظياً أو غير لفظى و أمّا ما يوهم اختصاص محلّ النزاع بالأمر اللفظى فليس إلّا غلبه هذه الأفراد و كثرتها بالنسبه إلى غيرها.

ص: ٢٠

١- قد ذكر فى هذا الكتاب، ج ٢، البحث الأول (الأوامر)، الفصل الأول (ماده الأمر)، الأمر الأول (معنى ماده الأمر)، الموضوع الثانى (معنى الأمر إصطلاحاً) نظريّتين الأولى و هى مختار المشهور أنّ الأمر حقيقته فى القول المخصوص (أى صيغه الأمر) مجاز فى غيره و الثانيه و هى مختار المؤلف نفسه أنّ الأمر الإصطلاحى إسّم للطلب المخصوص و الإراده المبرزه التى هى أعمّ من كونه بصيغه إفعال أو بماده الأمر أو بالجمله الخبرية أو بغير ذلك مما يفهم منه الأمر. و ذكرنا فى الموضوع الأول (معنى الأمر لغّه و عرفاً)، النظرية الأولى (و هى للمحقق القوجانى) فى التعليقه على قوله عباره من المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار، ص ٢٤٣ قال: «اختلفوا بعد اتّفاقهم على أنّ الأمر المقصود للأصوليين المقابل للنهى لا يخلو من أحد المعنيين الأولين [أشار إليهما فى عبارته السابقه حيث قال: منها القول المخصوص و هذا متفقّ عليه و منها الطلب ذكره صاحب الفصول و السيد المحقق الكاظمى] فمنهم من جعله حقيقه فى مطلق الطلب سواء كان مستكشفاً من القول أو الإشاره أو الكتابه و مجازاً فى القول كما فى الفصول؛ و منهم من جعله حقيقه فى كل من القول و الطلب كالسيد المحقق الكاظمى؛ و منهم من جعله حقيقه فى القول ساكتاً عن الطلب و هو المصرّح به فى كلمات الكل بل إدعى جماعه من المحققين عليه الإجماع؛ و منهم من جعله حقيقه فى القول الدالّ على الطلب لا القول المجرد صرّح به فى التهذيب و وافقه المحقق القمى».

ثم إن بعضهم قرروا الملازمه بين وجوب الشيء و حرمة ضده و الملازمك أيضاً أعم و لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً
لدليل لفظي.

ص: ٢١

إنّ المراد من الاقتضاء أعمّ من اللفظي و العقلي و الاقتضاء اللفظي أعمّ من الدلاله اللفظيه المطابقه و التضمينه و الالتزاميه و الاقتضاء العقلي أعمّ من أن يكون من باب مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر أو من باب الملازمه بين وجود أحدهما و عدم الآخر.

توضيح ذلك: إنّهُ إذا كان المراد من الضدّ هو الضدّ العامّ يمكن أن يكون الاقتضاء لفظياً أو عقلياً، حيث إنّ بعضهم فسروا الأمر بطلب الشيء مع المنع من الترك و ما شابه ذلك.

و أمّا إذا كان المراد من الضدّ هو الضدّ الخاصّ فلا يمكن أن يكون الأمر بأحد الضدّين نهياً عن الآخر بإحدى الدلالات اللفظيه، لأنّه لا يمكن أن يكون النهي عن الصلاه (أو حرمتها) عين الأمر بالإزاله (أو وجوبها) و لا جزأه و لا لازمه باللزوم البين بالمعنى الأخصّ لانفكاكهما في مقام التصور.

و على هذا إن كان المراد منه هو الضدّ الخاصّ فلا بدّ أن يكون الاقتضاء عقلياً من باب المقدّميه أو الملازمه.

إن المراد من الضدّ هو مطلق ما ينافى الشئ.

توضيح ذلك:

إن للضدّ اصطلاحين: الاصطلاح الفلسفى و الاصطلاح الأصولى.

أمّا على الاصطلاح الفلسفى فإنّ الشئين إمّا متماثلان و إمّا متخالفان و إمّا متقابلان(١).

و المتقابلان(٢) على أربعة أقسام: تقابل التناقض و تقابل العدم و الملكة و

ص: ٢٣

١- [١] الغيران على ثلاثة أقسام و هذا المطلب مذكور فى الفلسفه: فى شرح المنظومه، ج ٢، ص ٣٩٠، ٤٢- غررّ فى الحمل و تقسيمه: «بكثره تعلقت غيريه كذاك بالوحده هو هويه. قد مهيدنا أولاً- أنّ الهوهويه التى هى إتّحاداً ما و هى مقسم للحمل من العوارض الذاتيه للوحده فهى من متعلقات الوحده و الغيريه التى هى مقسم للتقابل و للتخالف و للتماثل بوجه بأنّ يقال الغيران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان من العوارض الذاتيه للكثرة و من متعلقاتها».

٢- تعريف التقابل فى الحكمة: فى شرح المنظومه، ج ٢، ص ٣٩٨: ٤٣- غررّ فى التقابل و أقسامه: «قد كان من غيريه تقابل: كما أشرنا إليه سابقاً عرّفه أصحابنا الأفاضل بمنع جمع فى محل قد ثبت من جهه فى زمن توحدت هذا الفعل صفه للثلاثة- أى فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد فبقيد وحده المحل دخل مثل تقابل السواد و البياض المجتمعين فى الوجود فى محلين و بقيد وحده الجهه دخل مثل تقابل الأبوه و البنوه المجتمعين فى واحد من جهتين. و بقيد وحده الزمان دخل تقابل المجتمعين فى زمانين. و تنوين جمع عوض عن المضاف إليه أى الغيرين لأنّ التقابل نوع من الغيريه. فحينئذ خرج التماثل من التعريف لأنّ التماثل و إن كان بوجه من الغيريه لكنّ جهه الإتّحاد و الهوهويه عليه أغلب. أو نقول تنكير جمع للنوعيه أى التقابل إمتناع نوع اجتماع فى المتخالفين. و ذلك النوع اجتماع متغايرين فى الماهيه». و فى نهايه الحكمة ص ١٨٧، المرحله السابعه فى الواحد والكثير، الفصل الخامس فى الغيريه و أقسامها: «قد تقدّم أنّ من عوارض الكثره الغيريه و تنقسم الغيريه إلى ذاتيه و غير ذاتيه فالغيريه الذاتيه هى أن يدفع أحد شئيين الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتيهما كالمغايره بين الوجود و العدم و تسمى تقابلاً و قد عرّفوا التقابل بأنّه إمتناع اجتماع شئيين فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد».

و المتضادان عندهم هما الأمران الوجوديان بينهما غايه المنافره لا يجتمعان وجوداً في زمان واحد، في محل واحد، من جهه واحده (٢).

ص: ٢٤

١- قد ذكر وجه حصر أقسام التقابل في أربعة في أساس الإقتباس، ط. دانشگاه تهران، مقالت دوم (قاطيغورياس در مقولات عشر)، فصل ٨ (در معرفت اقسام تقابل)، ص ٥٣. و في نهايه الحكمه ص ١٨٩: «و التقابل ينقسم إلى أربعة أقسام و هي: تقابل التناقض و تقابل العدم و الملكه و تقابل التضاييف و تقابل التضاد و الأصوب في ضبط الأقسام أن يقال: إنَّ المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، و على الأول إما أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر والعمى فهو تقابل العدم و الملكه، أو لا يكون كالإيجاب و السلب و هو تقابل التناقض، و على الثاني - و هو كونهما وجوديين - فإما أن لا يعقل أحدهما إلّا مع الآخر و بالقياس إليه كالعلو و السفل و هو تقابل التضاييف، أو لا و هو تقابل التضاد». و قال المحقق في التعليقه: «هذا وجه ضبط ذكره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد واللاهيجي في شوارق الإلهام و صدر المتألهين في الأسفار و ذكر له وجوه آخر فراجع المباحث المشرقيه و كشف المراد و شرح المواقف» أسقطنا رقم الصفحات لاختلاف الطبعات. و راجع أيضا الحكمه المتعاليه، ج ٧، المرحله الخامسه (في الوحده و الكثره)، الفصل السادس (في بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها)، ص ١٠٥ - ١٢١. و العلامه المظفر في المنطق وضع أبحاث المنطق في ستة أبواب و في الباب الأول (مباحث الألفاظ) جاء البحث عن الدلاله و تقسيمات ثلاثه للألفاظ و ورد البحث عن أقسام التقابل في التقسيم الثاني (الترادف و التباين) راجع ص ٥٢ - ٥٨.

٢- تعريف التضاد عند الحكماء: في بدايه الحكمه ص ١٣٦، الفصل السابع في تقابل التضاد: «التضاد - على ما تحصل من التقسيم السابق - كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات أي غير مجتمعين بالذات». و في نهايه الحكمه، ص ١٩٤، الفصل التاسع في تقابل التضاد: «قد عرفت أنَّ المتحصّل من التقسيم السابق أنَّ المتضادين أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهه واحده و المنقول عن القدماء أنَّهم إكتفوا في تعريف التضاد على هذا المقدار، و لذلك جوزوا وقوع التضاد بين الجواهر، و أن يزيد أطراف التضاد على اثنين. لكن المشائين أضافوا إلى ما يتحصل من التقسيم قيوداً آخر، فرسموا المتضادين بأنَّهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف و لذلك ينحصر التضاد عندهم في نوعين آخرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف، و يمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين». و في تحفه الحكيم، ص ٤٥: «تقابل التضاد في ما امتنعا * لغايه الخلاف أن يجتمعا * هما وجوديان عند الفيلسفي * و عند غيره أعم فاعرف».

وقد يقسم الضدان بما لا ثالث لهما و بما لهما ثالث. (و فصل المحقق النائيني (قدس سره) بينهما في المقام فقال بالمالزمه في الأول دون الثاني).

و أما على الاصطلاح الأصولي فإنّ الضدّ إمّا ضدّ عام و إمّا ضدّ خاص.

أما الضدّ العام في الأصول فيشمل المتناقضين و العدم و الملكه.

و أمّا الضدّ الخاصّ في الأصول فيشمل الضدّين (المذكور في المنطق و الفلسفه) و بعض مصاديق المتماثلين و المتخالفين و المتضايقين يكون أيضاً من مصاديق الضدّ الخاصّ الأصولي و هذا في ما ينافي امثال كل واحد منهما امثال الآخر كما مثّلوا بالحركه إلى الكربلاء و الحركه إلى البصره و صرّحوا بأنّهما متماثلان و هكذا الأمر في المتخالفين كما مثّلوا له بوجوب الصلاه و وجوب إزاله النجاسه عن المسجد و هكذا في المتضايقين في ما إذا تنافى إكرام الأب و إكرام الابن مثلاً و أمّا مع عدم التنافى بين امثالهما فلا يكون تلك الموارد (المتماثلان، المتخالفان، المتضايقان) من مصاديق الضدّ الخاصّ.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مبحث الضدّ في مقامين: الضدّ الخاصّ و الضدّ العامّ.

قد استدلل على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص (١) - و الاقتضاء هنا عقلى فقط - بوجهين:

ص: ٢٧

١- قد تقدم الأقوال فى الضد العام و هى خمسة: ١- عدم الإقتضاء أصلاً ٢- العينيه ٣- التضمن ٤- الإستلزام لفظاً ٥- الإستلزام عقلاً. و فى بدائع الأفكار للمحقق الرشتى، ص ٣٨٨: «و أمّا الضد الخاص فمقتضى ما يستفاد من عنوان المسأله و الأقوال المذكوره فى كلام كثير منهم و الأدله التى أقاموها لتحقيق الحال فى المقال جريان جميع الأقوال المذكوره فى الضد العام هنا أيضا سوى التضمن إذ القول به عادم و الوجه الذى يعتمد عليه معدوم و يزيد على تلك الأقوال هنا قولان آخران أحدهما ما حكى عن الشيخ المحقق صاحب المقاييس من التفصيل بين ما إذا كان فعل الضد رافعاً للتمكن عن الواجب إمّا عقلاً كركوب السفينه فراراً عن الغريم أو شرعاً كالإشتغال بالصلاه المانع عن أداء الشهاده أو أداء الدين أو إزالة النجاسه بناءً على حرمة قطعها فى تلك الحال و بين ما إذا لم يكن كذلك كتلاوه القرآن المانعه عن أداء الشهاده فقال فى الأول بالإقتضاء و فى الثانى بعدمه ثانيهما قول الشيخ الفاضل البهائى و هو أنّ الأمر بالشىء يقتضى عدم الأمر بضده الخاص دون النهى عنه فيبطل لمكان عدم الأمر و يأتى الكلام فيهما و فى دليلهما ردّاً و قبولاً». و فى تعليقه على معالم الأصول، ج ٣، ص ٦٥٦: «و عن البهائى القول بأنّه يقتضى فى الضد الخاص عدم الأمر به، إلّا أنّ عبارته فى الزبده لا تقتضى بكونه مختاراً له على سبيل الجزم، لأنّه قال - بعد ما زيف أدله القولين باقتضاء النهى و عدمه: "و لو أبدل النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب" نعم يظهر الجزم به من السيد فى الرياض فى لباس المصلّى فى مسأله كون اللباس مغصوباً». و فى مفتاح الأحكام لمّا أحمد النراقى، ص ١١٧: «و من تلك المواضع الأمر بالشىء فاختلفوا فى أنّه هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟ و الحقّ فيه أيضاً الإستلزام عقلاً باللزوم البين فى الضد العامّ و غير البين فى الخاصّ ... و خالف هنا بعضهم فنفى اللزوم فى الخاصّ لأصالة عدمه و لانتفاء الدلالات أمّا غير الإلتزام فظاهر، و أمّا هو فلتوقفها على اللزوم البين و ثبوت شبهه الكعبى لأنّ كلّ مباح ضدّ لبعض الواجبات». و فى تعليقه: «قال الفيض الكاشانى رحمه الله فى نقد الأصول: لنا على عدم الإقتضاء لفظاً أنّه لو دلّ لكانت واحده من الثلاث، و كلّها منتفيه، أمّا المطابقه و التضمن فظاهر، و أمّا الإلتزام فلاّن شرطها اللزوم العقلى أو العرفى، و نحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغه الأمر لا يحصل منه الإنتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ فضلاً عن النهى عنه».

الدليل الأول على الاقتضاء هو من جهه المقدميه.

ملخصه هو أنّ ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، فإذا فرضنا وجوب الضد الآخر فيجب وجود مقدماته و ترك أحد الضدين من مقدماته، فإذا كان الترك واجباً، ثمّ إنّه إذا كان ترك فعل الضد واجباً فيكون نفس فعله حراماً و حيث إنّ أساس هذا الاستدلال هو أنّ ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر فسعى الاستدلال به الاستدلال من طريق المقدميه.

و بعبارة أخرى إنّ العلة التامه مركبه من المقتضى و الشرط و عدم المانع فعلى هذا يكون عدم المانع من أجزاء العلة التامه و إنّ كلّاً من الضدين يكون مانعاً عن الآخر فيكون ترك كلّ منهما من مصاديق عدم المانع بالنسبه إلى وجود الآخر فيكون عدم كلّ منهما مقدمه لوجود الآخر.

قبل الورود في بيان المناقشات لابد من ذكر خلاصه أنظار الأعلام في المقدميه: (على ما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله)).

القول الأول: المقدميه محققه مطلقاً، بمعنى أنّ وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الضدّ الآخر و عدم الضدّ الآخر أيضاً مقدّمه لوجود هذا الضدّ و هكذا بالعكس فإنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر و وجود الضدّ الآخر أيضاً مقدّمه لعدم أحد الضدّين (و هذا القول منسوب إلى الحاجبي و العضدي) (١).

القول الثاني: إنكار المقدميه مطلقاً في طرف الوجود و العدم كليهما- فوجود الضدّ ليس مقدّمه لعدم الضدّ الآخر و أيضاً عدم الضدّ ليس مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، و هذا القول مختار المحققين (٢).

ص: ٢٩

١- في مطارح الأنظار، ط.ق. ص ١٠٨: «و ذهب الحاجبي و العضدي إلى التوقف من الطرفين حيث إنهما ذكرا شبهه الكعبي الآتيه إن شاء الله و أجابا عنها بمنع وجوب المقدمه و هذا إعتراف صريح بكون فعل أحد الأضداد مقدمه لترك الضدّ الآخر المحرم ثمّ لما جاء في بحث اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده أجابا عن الدليل المعروف الذى يأتي ذكره إن شاء الله بمنع وجوب المقدمه و هذا أيضا إعتراف بأنّ ترك أحد الضدّين مقدمه للآخر».

٢- هذا قول كثير من الأصوليين نذكر منهم أحد عشر و هم بحسب تاريخ الوفاة: العلّامة فى التهذيب و الشيخ البهائى و مير داماد و سلطان العلماء و الفاضل الجواد المحقق الكاظمى و المحقق السبزوارى و السيد يوسف القائى و السيد على القزوينى و صاحب الكفايه و الشيخ على القوجانى و صاحب عنايه الأصول. راجع إشارات الأصول، ص ١٥٥؛ مطارح الأنظار، (ط.ج): ج ١، ص ٥١٩ و ص ٥٣٥؛ بدائع الأفكار للمحقق الرشتى، ص ٣٧٢؛ وقايه الأذهان للشيخ محمدرضا النجفى، ص ٢٩٦؛ كفايه الأصول مع حواشى المشكينى، ج ٢، ص ١٥؛ عنايه الأصول، ج ١، ص ٤٢٢..

القول الثالث: التفصيل و القول بأن وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الضدّ الآخر فعدم أحد الضدّين متوقّف على وجود الضدّ الآخر. (١١)

القول الرابع: التفصيل و القول بأن عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر لا العكس و هذا مختار المشهور (١٢).

ص: ٣٠

١- قال في فوائد الأصول، ص ٣٠٦: «و عليه يبتنى شبهه الكعبي من نفى المباح». في مطارح الأنظار، ط.ق. ص ١٠٨: «فالمذاهب مع مذهب الكعبي القائل بكون الفعل مقدمه للترك أربعة». و في تعليقه القوجاني، ج ١، ص ٣١١: «ثانيها: توقف الترك على فعل الضد، كما عن الكعبي». و في كفايه الأصول مع حواشي المشكيني، ج ٢، ص ١٥: «الثالث: مقدّميه الفعل للترك نُقل عن الكعبي». و في عنايه الأصول، ج ١، ص ٤٢١: «الثالث التوقف من طرف العدم على الوجود فعدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر دون العكس و هذا القول هو في قبال المشهور منسوب إلى الكعبي القائل بانتفاء المباح و بمقدميه أحد الأضداد الخاصه للترك الواجبه كترك الزنا و ترك الخمر و ترك القمار و نحو ذلك من التروك فإذا وجب أحد هذه التروك للنهي عن فعلها وجب فعل أحد الأضداد الخاصه مقدمه للترك الواجب فإذا لا مباح».

٢- في مطارح الأنظار، ط.ق. ص ١٠٨: «و المشهور بين المتأخرين من أصحابنا على ما قيل و المتأخرين منهم كصاحب القوانين و الفصول و أخيه في حاشيته على المعالم إثبات التوقف من طرف الوجود دون العدم فقالوا بكون الترك مقدمه للفعل دون العكس حذراً من شبهه الكعبي المبني على توقف الترك على الفعل». و في تعليقه القوجاني على كفايه الأصول: «أحدها: توقف الفعل على الترك فقط كما نسب الى المشهور». و في كفايه الأصول مع حواشي المشكيني: «الأقوال في المسأله خمس: الأول: ما هو المشهور من مقدّميه ترك الضدّ لفعل الضدّ دفعاً و رفعاً دون العكس». و في قوانين الأصول، ص ١٠٨: «الثانيه أنّ ترك الضدّ مما يتوقف عليه فعل الأمور به لاستحاله وجود الضدين في محل واحد فوجود أحدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلاً فالتوقف عقلي و إن كان الضدّ شرعياً إذ المراد بعد فرضه ضدّاً». و في هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٢٢٢ في تعليقه على قوله: «أحدهما أنّ فعل الواجب»: «قد عرفت أنّ جلّ القائلين بدلاله الأمر بالشئ على النهي عن ضده الخاص أو كلّهم إنّما يقولون به من جهه الدلاله العقليه بملاحظه قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرّح به المفصل المذكور، كما يقتضيه هذه الحجّه المقرّره و هي عمدّه حُججهم على المسأله و المعوّل عليها كما ستعرف الحال فيها و تقريرها: أنّ ترك كلّ من الأضداد الخاصه من مقدّمات حصول الواجب نظراً إلى استحاله اجتماع كلّ منها مع فعل الواجب فيكون مانعاً من حصولها و ترك المانع من جملة المقدّمات، و قد مرّ أنّ مقدّمه الواجب واجبه فيكون ترك الضدّ واجباً و إذا كان تركه واجباً كان فعله حراماً و هو معنى النهي عنه و قد يورد عليه بوجوه [خمس] إلخ و يجب عنها جميعاً. و في الفصول الغرويه، ص ٩٤: «و الجواب قضيه تضاد الأفعال والأكوان أن يكون وجود كل فرد منها مشروطاً بعدم الآخر فإنّ عدم الضد لمانعيته معتبرٌ في وجود الضد الآخر بخلاف عدم فرد منها فإنّه لا يعتبر فيه وجود الآخر و إنّما ذلك من لوازم وجود الموضوع على ما مرّ التنبيه عليه سابقاً» إلخ.

القول الخامس: التفصيل و القول بأنّ العدم مقدّمه دون الوجود و لكنّ المقدّميه محققه بالنسبه إلى الضدّ الموجود لا الضدّ المعدوم، فيكون عدم الضدّ في ما إذا كان الضدّ موجوداً مقدّمه لوجود الضدّ الآخر. (و هذا التفصيل منسوب إلى المحقق الخوانساري(١)) و كذا الشيخ الأنصاري(٢) (عليهما السلام))

ص: ٣١

-
- ١- و في مطارح الأنظار، ط.ج. ج ١، ص ٥١٧: «و يلوح من أستاذ الكلّ المحقق الخوانساري تفصيلاً آخر و هو توقّف وجود الضدّ المعدوم على رفع الضدّ الموجود، و عدم توقّف رفعه على وجود الآخر». راجع أيضاً ص ٥٣٠. و في تعليقه القوچاني على كفايه الأصول: «رابعها: التفصيل ... ذهب إليه المحقق الخوانساري مع استظهار ذلك من المحقق الدواني».
- ٢- في مطارح الأنظار، (ط.ج.): ج ١، ص ٥٣٢: «هذه خلاصه مراده و هي خير ما يقال في هذا المقام، و لذا جنح إليه الأستاذ- دام ظله المتعال- إلّا أنّها مع ذلك لا تخلو عن المناقشه، و الإشكال من وجوه [ثلاثه]».

المناقشه الأولى لصاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

إنّ الضدّين بينهما كمال المعانده و المنافره و أمّا بين أحد الضدّين و ما هو نقيض الآخر و بديله فلامنافاه و لامنافره، بل بينهما كمال الملاءمه، فوجود أحد الضدّين و نقيض الضدّ الآخر في مرتبه واحده. (١)

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) و بعض الأساطين عن هذه المناقشه:

إنّ كمال الملاءمه بين أحد الضدّين و عدم الضدّ الآخر لا يوجب اتحادهما في المرتبه كما أنّ بين العلّه و المعلول كمال الملاءمه مع أنّ وجود المعلول و العلّه لا يتحدان في المرتبه فلا بدّ من ملاك وجودي للمعيه في الرتبه و لا يكفي فيها انتفاء ملاك التقدم و التأخر.

المناقشه الثانيه لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً:

و هي النقض بالمتناقضين، فإنّ التنافر بينهما أشدّ من التنافر بين الضدّين مع أنّ العدم ليس مقدّمه للوجود (في المتناقضين) و [هكذا بالعكس فإنّ الوجود أيضاً ليس مقدّمه للعدم]، بل ترك الوجود أيضاً ليس مقدّمه للعدم و لا بالعكس فعدم أحد النقيضين ليس مقدّمه للآخر و لذلك براهين مختلفه، منها أنّ اختلاف المرتبه بين النقيضين محال مع أنّ رتبه المقدّمه و ذى المقدّمه مختلفه. (٢)

ص: ٣٢

١- كفايه الأصول، ص ١٣٠.

٢- نفس المصدر.

و هذا هو إشكال الدور المذكور فى هدايه المسترشدين. (٢)

بيانه: إنه لو اقتضى توقف وجود الشىء على عدم ضده توقف الشىء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشىء توقف عدم الشىء على مانعه. بدهه ثبوت المانع فى الطرفين و كون المطارده من جانبين.

جواب المحقق الخوانسارى (قدس سره) عن الدور:

إنّ التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه شأنى.

١- كفايه الأصول، ص ١٣٠.

٢- فى هدايه المسترشدين، ج ٢، ص ٢٢٢ بعد ذكر الاستدلال على الإقتضاء: «و قد يورد عليه بوجوه [خمسه]: أحدها المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل و إنما هو من الأمور المقارنه له و ليس مجرد استحاله اجتماع الضد مع أداء الواجب قاضياً بكونه من موانع الواجب ليكون تركه مقدمه لفعله، فإنّ الأمور اللازمه للموانع ممّا يستحيل اجتماعها مع الفعل مع أنّها ليست مانعه منه و لا تركها مقدمه لحصوله. و قد يحتج على ذلك أيضاً بوجوه [ثلاثه]: ... ثانيها: أنه لو كان كذلك لزم الدور، فإنه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه أيضاً، ضرورة حصول المضاذه من الجانبين، و كما أنّ ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفاً على ترك الضد و ترك الضد متوقفاً على فعل الواجب، ضروره توقف المسبب على سببه؛ غايه الأمر إختلاف جهه التوقف من الجانبين فإنّ أحدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط و الآخر من توقف المسبب على السبب، و هو غير مانع من لزوم الدور. و يرد على الأول ... و على الثانى: أنّ وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر مطلقاً فلا يمكن فعل الآخر إلا بعد تركه و ليس فى وجود الآخر إلا شأنه كونه سبباً لترك ذلك الضد، إذ لا ينحصر السبب فى ترك الشىء فى وجود المانع منه، فإنّ انتفاء كل من أجزاء العلّه التامه علّه تامه لتركه، و مع استناده إلى أحد تلك الأسباب لا توقف له على السبب المفروض حتّى يرد الدور» ثم يذكر إشكالات ثلاثه مع الجواب عنها.

٣- على ما نقل فى مطارح الأنظار، ص ١٠٩؛ كفايه الأصول، ص ١٣٠.

توضيحه: إنّ وجود الضدّ في الخارج يكون بوجود علته التامه من المقتضى و الشرط و عدم المانع و توقف وجود المعلول على جميع أجزاء علته من المقتضى و الشرط و عدم المانع فعلى.

أمّا عدم الضدّ فلا يتوقف على وجود الضدّ الآخر فعلاً بل يستند إلى عدم المقتضى له لا إلى وجود المانع و لعلّ وجود المقتضى له كان مستحيلاً لاحتمال أن يكون وجود أحد الضدّين و عدم الضدّ الآخر منتهاً إلى تعلق الإراده الأزليه بال ضدّ الموجود و عدم تعلقها بال ضدّ المعدوم حسب ما اقتضته الحكمة البالغه الإلهيه فيكون عدم الضدّ دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع ليلزم الدور.

إن قلت: إنّ استناد عدم الضدّ إلى عدم المقتضى يكون في ما إذا كانت الإراده من شخص واحد، و أمّا إذا كان كلّ من الضدّين متعلقاً لإرادته شخص، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركه شيء و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكلّ منهما حينئذ موجوداً، فالعدم يكون مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: إنّ عدم الضدّ في هذه الصوره (أى صورته إرادته إيجاد الضدّين من شخصين) أيضاً مستند إلى عدم المقتضى، لأنّ إحدى الإرادتين مغلوبه و إذا كانت الإراده مغلوبه فيصدق عدم المقتضى.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يعتقد بما أفاده المحقّق الخوانسارى (قدس سره) في دفع الدور و لكن يقول ببقاء ملاك الإشكال و لما كان هذا الإشكال غير إشكال الدور فيندرج تحت عنوان المناقشه الرابعه.

المناقشه الرابعه لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً:

إنّه يلزم تقدّم المتأخر و تأخر المتقدّم و هكذا يلزم أن يكون ما هو في رتبه علّه

الشيء في رتبه معلول ذلك الشيء و هذا يرجع إلى التناقض. (١٧)

توضيحه: إنّ الضدّ الموجود (مثل الإزالة) متوقف فعلاً على عدم المانع (مثل عدم الصلاة) و معنى ذلك تقدم عدم الصلاة على وجود الإزالة مثلاً.

ومن جانب آخر: إنّ عدم الصلاة مثلاً يصلح أن يكون متوقفاً على الإزالة و بعبارته أخرى إنّ عدم الصلاة متوقف شأناً على وجود الإزالة بمعنى أنّه إذا فرضنا وجود المقتضى و الشرط لوجود الصلاة فيصلح أن يكون الإزالة مانعاً عنها فيكون عدم الصلاة في هذا الفرض مستنداً إلى وجود الإزالة و معنى ذلك هو تقدّم الإزالة على عدم الصلاة.

فيكون عدم الصلاة متقدماً على وجود الإزالة و الإزالة متقدماً على عدم الصلاة و هذا مستحيل.

المناقشه الخامسة للمحقق النائيني (قدس سره):

إشاره

إنّه يلزم في فرض المقدميه أن يتحقق اقتضاء وجود الضدين في آن واحد و لكنّه محال لأنّ ما هو محال وجوداً محال اقتضاءً.

بيان ذلك: إنّنا فرضنا وجود السواد و مانعيته عن البياض و في هذا الفرض نقول: إنّ عدم البياض مستند إلى وجود مانعه و هو السواد و معنى استناد عدم البياض إلى وجود مانعه هو تحقق مقتضى وجود البياض و شرائطه و إلّا فلا بدّ أن يستند عدم البياض إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط لأنّ رتبه المقتضى مقدم على رتبه الشرط و رتبه الشرط مقدم على رتبه عدم المانع حيث إنّ أجزاء العلّه التامه بعضها مقدم على بعض.

ص: ٣٥

فحينئذ لزم وجود المقتضى للسواد لأنه موجود فلا بد أن يكون له المقتضى و أيضاً لزم وجود المقتضى للبياض لأن عدم البياض حسب الفرض مستند إلى وجود مانعه وعدم الشيء لا يستند إلى وجود مانعه إلا في ما إذا كان لذلك الشيء مقتضى و شرط و معنى ذلك تحقق اقتضاء وجود الضدين و هو محال.

و هذا الاستدلال متوقف على مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون أجزاء العله التامه بعضها مترتباً على بعض و بعبارة أخرى أن يكون المقتضى مقدماً على الشرط و هو مقدماً على عدم المانع.

المقدمه الثانيه: أن يكون المحال وجوداً محالاً اقتضاءً و بعبارة أخرى أن يستحيل تحقق اقتضاء للضدين فلو قلنا بإمكان اقتضاء الضدين يلزم انقلاب المحال إلى الممكن، فإن معنى وجود المقتضى للضدين هو إمكان وجود الضدين مع أن الضدين يستحيل تحققهما فلا بد أن يقال بعدم إمكان تحقق المقتضى لكلا الضدين فتحصل من ذلك بطلان المقدميه لأنها توجب تحقق مقتضى الضدين و هو محال.

جوابان عن هذه المناقشه:

الجواب الأول: من المحقق الخوئي (قدس سره)

اشاره

(١)

لامانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه، مع قطع النظر عن الآخر و لا- استحاله فيه، لأن كلاً من المقتضيين إنما يقتضى أثره في نفسه مع عدم ملاحظه الآخر، فمقتضى البياض مثلاً إنما يقتضيه في نفسه كما أن مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك و إمكان هذا واضح و لانرى فيه استحاله.

ص: ٣٦

فإنَّ المستحيل إنّما هو ثبوت المقتضى لكلّ من الضدّين بقيد التقارن و الاجتماع لا فى نفسه، كما أنّ اقتضاء شىء واحد بذاته لأمرين متنافيين فى الوجود أيضاً محال و هذا مصداق قولنا: اقتضاء المحال محال.

برهان ذلك:

إنّه لولا ما ذكرناه من إمكان ثبوت المقتضى لكل منهما فى نفسه لم يمكن استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه أصلاً، لأنّ أثر المانع كالرطوبة مثلاً لا يخلو من فرضين:

الفرض الأوّل: أن يكون أثر المانع مضافاً للمعلول (و هو الإحراق مثلاً)

الفرض الثانى: أن لا يكون أثر المانع مضافاً له.

أمّا على الفرض الأوّل فيستحيل ثبوت المقتضى للمعلول ليكون عدمه مستنداً إلى وجود مانعه، لفرض وجود ضده و هو أثر المانع و قد سبق أنّ عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضى للآخر فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له.

و على الفرض الثانى لا موجب لكونه مانعاً عنه لعدم مصادته له.

فتحصّل من هذا البيان: أنّه إذا قلنا بإمكان استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه فلا بد أن نلتزم بثبوت المقتضى لكلا الضدّين فى نفسه.

و تصوير ثبوت المقتضى لكلا الضدّين و استناد عدم المعلول إلى وجود المانع يظهر فى هذا المثال: إذا فرض وجود المقتضى لحركة شىء إلى طرف المشرق و فرض أيضاً وجود المقتضى أيضاً لحركته إلى طرف المغرب فكل من المقتضيين إنّما يقتضى الحركة فى نفسه إلى كلّ من الجانبين مع عدم ملاحظه الآخر.

فعدئذ كان تأثير كل واحد منهما في الحركة إلى جانب خاص متوقفاً على عدم المانع منه فإذا وجدت إحدى الحركتين دون الأخرى فلامحاله يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحركة الأولى لا إلى عدم مقتضيها، فإنَّ المقتضى لها موجود على الفرض و لولا المانع لكان يؤثر أثره و لكن المانع هو وجود تلك الحركة و يزاحمه في تأثيره.

و منشأ غفله المحقق النائيني (قدس سره) عن ذلك هو تخيل أنَّ المقام من موارد الكبرى المتسالم عليها و هي أنَّ اقتضاء المحال محال، مع أنَّ المقام أجنبي عنه فإنَّ اقتضاء المحال إنما يتحقق في موردين:

المورد الأول: ما إذا

كان هناك شيء واحد يقتضى بذاته أمرين متنافيين في الوجود.

المورد الثاني: ما إذا فرض هناك ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد الاجتماع و التقارن.

ولكن مقام البحث أجنبي عنهما بل هناك مقتضيان لكل واحد منهما مقتضى في نفسه بلا ارتباط له بالآخر (أى من دون تقييد بالاجتماع و التقارن).

الجواب الثانى: من بعض الأساطين (حفظه الله)

الإيراد النقضى:

إنَّ لازم ما أفاده هو إنكار مانعيه جميع الموانع و إبطال الأصل المسلّم الذى هو أنَّ عدم المانع من أجزاء العلة التامه.

بيانه: إنَّ مانعيه المانع لا يتصور إلما فى ما إذا كان بنفسه مانعاً أو فى ما إذا كان بأثره مانعاً و أمّا إذا لم يمنع بنفسه و لا بأثره فلا معنى للمنع و لا يبقى مجال للتضاد.

و إن كان مضاداً بنفسه فتثبت مقدّميه عدم الضدّ و عدم المانع حينئذ مقدّمه.

و إن كان مضاداً بأثره و الأثر ضدّ للممنوع و لا بدّ حينئذ من أن يكون للمانع مقتضى الوجود فيكون لأثره أيضاً مقتضى الوجود.

و قد قلنا سابقاً: إنّ مانعيه المانع تتوقّف على وجود المقتضى للممنوع و إلّا فمع عدم المقتضى للممنوع لاتصل النوبه إلى مانعيه المانع.

و نتيجة ذلك هو تحقّق المقتضى لأثر المانع و لوجود الممنوع فثبت تحقّق المقتضى للضدّين.

و بالنتيجة لازم ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) أحد الأمرين:

إمّا إنكار مانعيه المانع و القول بأنّ عدم المانع ليس من المقدّمات و هذا خلاف الضروره العلميه و إمّا أن نقول بوجود المقتضى للضدّين.

و بعبارة أخرى:

إن كان المانعيه موجوده فالمقتضى للضدّين أيضاً موجود و إن قلنا بعدم المقتضى للضدّين فلا مانعيه بين الضدّين.

الإيراد الحلّي:

إنّ كلامه مشتمل على الصغرى و الكبرى.

أمّا الكبرى فهو أنّ اقتضاء المحال محال و هذه الكبرى غير قابل للنقاش لأنّ لازم اقتضاء المحال هو أنّه كان قابلاً للوجود و هذا خروج عن المحاليه الذاتيه و خلف.

و أمّا الصغرى و هي أنّه يلزم من مقدّميه أحد الضدّين للضدّ الآخر الاقتضاء المحال.

و الاستحاله الذاتيه هنا فى اجتماع الضدين، فإن وجود كل واحد من الضدين ليس بمحال بل الاستحاله فى الجمع بين وجودى الضدين، فالمقتضى لكل من الضدين فى نفسه ليس بمحال بل المحال هو اقتضاء الجمع بين الضدين.

فإن كل ما له اقتضاء الوجود (المقتضى) له وجودان بالفعل و بالقوه و التمانع بين الضدين إنما هو فى الوجود الفعلى منهما، أما الوجود بالقوه منهما فلا تضادّ و لا تمناع فيه و بعبارة أخرى: إنّ التضادّ بين الوجود الفعلى منهما لا بين المقتضى لهذا الضدّ و المقتضى للضدّ الآخر، لأنّه لا تضادّ بين الموجودين بالقوه.

و هذا المطلب جار فى جميع العلل الطبيعیه.

المناقشه السادسة: ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) أيضاً

اشاره

(١١)

و هذه المناقشه تتشكل من ثلاثه أمور:

الأمر الأول: إنّ وجود الضدين فى مرتبه واحده.

الأمر الثانى: إنّ نقيض الشىء فى رتبه نفس هذا الشىء فتثبت وحده الرتبه بين النقيضين.

الأمر الثالث: (و هى نتيجه الأمرين الأولين) إنّ نقيض كل ضدّ هو فى رتبه الضدّ الآخر.

فإذا كان نقيض كل ضدّ متّحداً مع الضدّ الآخر فى الرتبه فتبطل المقدميه لأنّ المقدمه و ذيهها لابد أن يختلفا فى الرتبه.

ص: ٤٠

(١)

«إنَّ التقدّم و التأخّر بين شيئين إذا كانا بالزمان، فكلّ ما هو متّحد مع المتقدّم في الزمان متقدّم على المتأخّر لامحاله، كما أنّ مقارنة المتأخّر متأخّر عن المتقدّم بالضرورة.

و أمّا إذا كان التقدّم و التأخّر بلحاظ الرتبة دون الزمان، فلا استحاله في كون شيء متقدّمًا على شيء و لا يكون متقدّمًا على ما هو متّحد مع المتأخّر في الرتبة، كما لا استحاله في تأخّر شيء عن شيء و عدم تأخّره عمّا هو متّحد مع المتقدّم في الرتبة.

و الوجه في ذلك أنّ التقدّم في الرتبة لا بدّ من أن يكون ناشئًا من ملاك موجب له و لتأخّر المتأخّر، فكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدّم و التأخّر ... لكن عدم المعلول الذي هو في مرتبه وجوده، غير متأخّر عن وجود العلّه، لعدم تحقّق ملاك التأخّر فيه ... فعدم المعلول متّحد في الرتبة مع وجود المعلول و مع وجود علّته، كما أنّ عدم العلّه متّحد رتبه مع وجود العلّه و وجود معلولها.

و على ذلك فعدم أحد الضدّين و إن كان في رتبه وجوده المتّحد مع وجود الآخر في المرتبه إلّا أنّه لا ينافي كونه في رتبه سابقه على وجود الآخر لتحقّق ملاك التقدّم و التأخّر فيهما و عدم تحقّق ملاكهما في عدم كل منهما بالإضافة إلى وجوده و لا في وجود كل منهما بالإضافة إلى وجود الآخر.»

و هذا الكلام مأخوذ من عبارته أستاذه المحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه الدرايه. (٢)

ص: ٤١

١- تعليقه أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٦ و راجع أيضاً المحاضرات، ج ٣، ص ٢١ - ٢٢.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٨١ - ١٨٢.

إنَّ عدم الضدِّ إنّما يستند إلى وجود مقتضى الآخر المزاحم لمقتضيه في التأثير المساوي له في القوّه أو الأقوى منه فلا يستند عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر أبداً، فيستحيل كون أحد الوجودين مانعاً من الآخر، فيكون توقّف وجود الشئ على عدم ضده محالاً.

بيان المحقق الخوئي (قدس سره):

إنَّ المقتضيين الموجودين في عرض واحد لا يخلوان من أن يكونا متساويين في القوّه أو أن يكون أحدهما أقوى من الآخر.

أمّا على الأوّل (أي كونهما متساويين في القوّه) فلا يوجد شئ من الضدّين لاستحاله تأثير كل منهما أثره مع الآخر و تأثير أحدهما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجّح أو خلف إن فرض له مرجّح و من ذلك يعلم أنّ المانع من وجود الضدّ مع فرض ثبوت مقتضيه إنّما هو وجود المقتضى للضدّ الآخر لا نفس وجود الضدّ فيكون عدم كل من الضدّين مستنداً إلى وجود المقتضى للضدّ الآخر لا إلى نفسه.

أمّا على الثاني فيؤثر القوى في مقتضاه و يكون مانعاً عن تأثير المقتضى الضعيف و الضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوى فنفس وجود القوى موجب لفقد شرط من شرائط الضعيف و هو عدم المزاحم فإنّه شرط تأثيره و مصحّح فاعليته، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعيف و وجوده مانعاً عنه فالمانع هو الإراده القويه الغالبه.

(و الفرق بين تقرير المحقق النائيني (قدس سره) و تقرير المحقق الخوئي (قدس سره) هو أنّ المحقق النائيني (قدس سره) يرى عدم إمكان وجود المقتضيين للضدين و لكن المحقق الخوئي (قدس سره) يرى إمكان المقتضيين لكل من الضدين في نفسه كما مضى ذيل بيان الإيراد على المناقشه الخامسة).

المناقشه الثامنه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشارة

(١١)

إنّه (قدس سره) قال أولاً بتسليم مقدّميه عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر بنحو التقدّم بالطبع و قال:

«إلا أنّه مع ذلك لا يجدى الخصم شيئاً، إذ ليس كل متقدّم بالطبع يجب بالوجوب المقدّمى كما عرفت في أجزاء الواجب، فإنّ الجزء له التقدّم الطبعى لكنّه حيث لا-وجود للأجزاء بالأسر وراء وجود الواجب النفسى فلا معنى لإيجابها بوجوب غيرى زياده على وجوبها النفسى و كذا في عدم الضدّ الموقوف عليه وجود ضده.

أمّا في العدم الأزلى، فإنّ البعث كافٍ في تحصيله، لأنّه لا يوجد إلّا و شرطه متحقّق و هو عدم ضده، و لا يكون وجوده موقوفاً خارجاً على تحصيل عدم ضده، بخلاف المقدّمات المباينه تحقّقاً لذيها.

أمّا في العدم الطارئ فإنّ كان المأمور به ممّا يتحقّق بمجرد الإراده كالأعراض القائمه بالأشخاص من الإزاله و الصلاه، فوجود الإراده (و هي مقتضى الإزاله) مساوق لعدم إرادته الصلاه و لو كان في أثنائها، فعدم الصلاه و رفع اليد عنها لا يحتاج إلى تسبيب.

ص: ٤٣

و إن كان المأمور به لا يتحقق بمجرد الإرادة، كما إذا أمر بإيجاد البياض في محلّ أسود، فإنّ إرادته وجود البياض و عدم إرادته بقاء السواد لا يكفي في زوال السواد، فلامحاله يجب رفعه و حيث إنّ حرك السواد أو غسله أمر وجودي لا يؤثر في العدم (عدم السواد) بل ملازم له، لانتقال السواد بانتقال الأجزاء الصغار القائم بها فيوجب الحرك أو الغسل حركتها من مكان إلى مكان و هي ملازمة لعدم السواد في المحلّ، فلامحاله لا يجب الحرك أو الغسل لعدم المقدّميه.

تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره):

قال (قدس سره): و التحقيق يقتضى طوراً آخر من الكلام و قال في هذا التحقيق بعدم مقدّميه ترك أحد الضدّين للضدّ الآخر فإنّ علل الشيء أربع: اثنتان منها من علل الوجود و اثنتان منها من علل القوام.

أما علل الوجود:

الأوّل: العلّة الفاعليه و هي ما منه الوجود و الثاني: العلّة الغائيه و هي ما لأجله الوجود

أما علل القوام:

الأوّل: العلّة الماديه و الثاني: العلّة الصوريه.

أما الشرائط فهي ليست برأسها من العلل و هي على قسمين:

القسم الأوّل: ما يؤخذ في جانب العلّة الفاعليه فيكون من مصحّحات فاعليه الفاعل فيكون المقتضى المقترن بكذا تامّ الفاعليه.

القسم الثاني: ما يؤخذ في جانب المعلول فيكون من متمّمات قابليه القابل فيكون المحلّ المتقيد بكذا قابلاً لأثر العلّة الفاعليه.

فتقول: إنَّ عدم الضدِّ ليس من علل الضدِّ الآخر لأنَّ الوجود لا يترشح من العدم.

بيانه: إنَّ عدم الضدِّ ليس فاعلاً للضدِّ الآخر فإنَّ العله الفاعليه للضدِّ الآخر هو مقتضى وجود ذلك الضدِّ.

و عدم الضدِّ ليس عله غائيه أيضاً للضدِّ الآخر لأنَّ العله الغائيه منشأ للفاعليه كما قال صدر المتألهين (قدس سره) ((١)):

إنَّ كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر من جهه فالفاعل من جهه سبب للغايه و كيف لا؟ و هو الذى يحصلها فى الخارج، و الغايه من جهه سبب للفاعل و كيف لا؟ و هى التى يفعل الفاعل لأجلها، و لذلك إذا قيل لك: لم ترتاض؟ فتقول: لأصحَّ و إذا قيل: لم صححت؟ فتقول: لأننى ارتضت، فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه، و الفاعل عله لوجود ماهيه الغايه فى العين لا لكون الغايه غايه و لا لماهيتها، و الغايه عله لكون الفاعل فاعلاً.

و عدم الضدِّ لا يكون منشأ للفاعليه و عدم الضدِّ لا يكون جنساً و لا فصلاً حتى يكون من علل القوام فلا يكون عله ماديه و لا عله صوريه، فلا بد أن يكون من الشرائط.

أمَّا عدم الضدِّ فلا يكون مصححاً لفاعليه الضدِّ الآخر لأنَّ الضدِّ ليس فاعلاً حتى تكون تماميته موقوفه على عدم ضده، بل الضدِّ مفعول لعلته و سببه، فلو كان عدم الضدِّ دخيلاً فى فاعليه الفاعل لكان دخيلاً فى تماميه سبب ضده (لأنَّ

ص: ٤٥

الضدّ ليس فاعلاً- بل الفاعل هو سبب الضدّ) فيخرج عن المبحوث عنه، لأنّ الكلام في مقدّميه عدم الضدّ لوجود ضده حتى يجب بوجوبه، لا مقدّميته لسبب ضده.

و يمكن هنا أن يستدلّ القائل بالمقدّميه بأنّه يكفي كون عدم الضدّ مقدّمه لسبب ضده لأننا لا نريد أزيد من مقدّميته للضدّ الآخر و لو كان بمقدّميته لسببه.

إيرادان على هذا التحقيق:

(١١)

أولاً: إنّهُ ربّما لا يكون سبب ضده فعلاً اختيارياً حتى يكون واجباً فيجب مقدّمه السبب أيضاً، كما في ترك الصلاة بالإضافة إلى الإزالة التي توجد بالإرادة فلو فرض دخل ترك الصلاة في تأثير الإرادة في الإزالة لم يكن مثل هذا الدخيل واجباً حيث لا تكليف بالإرادة بل بالإزالة الإرادية.

ثانياً: إنّ عدم الضدّ بنفسه ليس مصححاً لفاعليه سبب الضدّ، إذ ليس الضدّ في مرتبه سبب ضده و هذا ينافي ما سبق من أن عدم المعلول قد يكون في مرتبه العله حتى يكون عدمه دخيلاً- لكون وجوده مانعاً بل المانع المزاحم لسبب الضدّ هو سبب الضدّ الآخر و إن كان منشأ تزامم السببين تضادّ المسببين.

أمّا عدم الضدّ فلا- يكون متمماً لقابليه القابل، فإنّ المحلّ إمّا أن يلاحظ من حيث قبوله لكلا الضدّين معاً و إمّا أن يلاحظ من حيث قبوله لكل منهما بما هو.

أمّا المحلّ من الحيثيه الأولى فغير قابل لكلا الضدّين معاً و عدم القابليه من ذاتيات المحل، و أمّا من الحيثيه الثانيه فقابل لكلّ منهما بما هو، فالمحلّ المشغول بالضدّ لا يقبل ضدّاً آخر معه، لا ضدّاً آخر بدلاً عنه و قائماً مقامه.

ص: ٤٦

و الحيشه الأولى محل فلا يمكن تتميم قابليه المحل و الحيشه الثانيه ممكن لا نقص في قابليته كى تتم.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا التحقيق:

(١)

إن كان المراد من قابليه المحل لأحدهما هو الأحد المرّد فهذا غير معقول لأنّ المرّد لا ذات له و لا وجود، فالمراد هو الأحد الواقعى.

ثمّ إنّ المحلّ القابل لأحد الضدّين لا يكون مهملاً بالنسبه إلى الضدّ الآخر لأنّ الإهمال فى الواقعيات محال.

فالمحلّ القابل لأحد الضدّين إمّا أن يكون مشروطاً بوجود الضدّ الآخر و هذا محال لأنّه يستلزم اجتماع الضدّين و إمّا أن يكون لا بشرط بالنسبه إلى الضدّ الآخر و هذا يستلزم إمكان اجتماعه مع الضدّ الآخر فيلزم اجتماع الضدّين و هذا أيضاً محال، و إمّا أن يكون بشرط لا بالنسبه إلى الضدّ الآخر فيكون عدم الضدّ الآخر شرطاً و مقدّمه له.

الجواب عن هذا الإيراد:

إنّ المحلّ قابل لأحد الضدّين فى ظرف عدم الضدّ الآخر و ليس قابلاً لأحد الضدّين المقيد بعدم الآخر لأنّه لا معنى لتقييد المقبول بعدم ضده كما قال فى هامش نهايه الدرايه: (٢)

إذا كان عدم الضدّ ملحوظاً فى أصل قابليه القابل كان مفروض الثبوت [لأنّه يكون شرطاً للضدّ الأوّل و كل شرط فهو مفروض الوجود للمشروط] مع أنه

ص: ٤٧

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٤٤.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ١٨٨.

غير معقول، إذ المحل لا يتأثر إلا بنفس البياض لا البياض المتقيد بعدم السواد فلا يكون قابليته إلا بالإضافة إلى ما يتأثر به، و بعد خروج عدم السواد عن مرحله القابليه و أنّ المحلّ قابل لذات المقبول - وهو البياض مثلاً- فلا نقص حتى يحتاج إلى تميمه في مرحله الفعلية.

المناقشه التاسعه:

و هي البيان الذي أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) تقريراً للمناقشه الأولى التي أفادها صاحب الكفايه (قدس سره) (١١) و حيث إنّ ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) كان دليلاً مستقلاً -لأنه يبتنى على استحاله اجتماع الضدين بخلاف بيان صاحب الكفايه (قدس سره) في المناقشه الأولى فإنّ أساسه على كمال الملاءمه بين الضدّ و نقيض الضدّ الآخر، و بينهما بون- أفردناه بالذكر.

و توضيح هذه المناقشه هو أنّ الضدين يستحيل تحقّقهما و وجودهما في زمان واحد و في محل واحد و كذلك يستحيل تحقّقهما في محلّ واحد و في مرتبه واحده و لذا كان عدم أحدهما في كل مرتبه و في كل زمان ضرورياً، و إلاّ يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبه بأن لا يكون وجوده في تلك المرتبه و لا عدمه.

ص: ٤٨

و هذا التفصيل منسوب إلى المحقق الخوانساري و الشيخ الأنصاري (قدس سرهما) .

بيانه: إنَّ عدم الضدِّ الموجود مقدّمه لوجود الضدِّ الآخر المعدوم و توضيحه هو أنَّ المحلَّ إذا تحقّق فيه أحد الضدّين لا يكون قابلاً للضدِّ الآخر و لذا تحقّق الضدِّ الآخر في هذا المحلِّ مشروط بارتفاع الضدِّ الموجود و عدمه و هذا معنى مقدّميه عدم الضدِّ الموجود لوجود الضدِّ الآخر. و أمّا إذا كان المحلُّ مجزّداً عن الضدّين فهو قابل لكلّ منهما من دون اشتراط بعدم الضدِّ الآخر.

تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله) في ردّ هذا التفصيل:

(١)

إنَّ جماعه (٢) قد ذهبوا إلى أن مناط حاجه الممكنات إلى العله هو الحدوث و

ص: ٤٩

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٤٨.

٢- في بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٢٥٦ - ٢٥٨: «إعلم أنّ عله الحاجه إلى المؤثر حينئذ يمكن أن تكون هي الإمكان... و يمكن أن تكون عله الحاجه إلى المؤثر هي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث و قد ذهب إلى كل منها جماعه و أحد الأخيرين هو الظاهر من أكثر الأخبار كما أوأنا إليه في بعضها و منها حديث الرضا عليه السلام في عله خلق السماوات والأرض في ستة أيام» إلخ. و في نهايه الحكمه، المرحله الرابعه في مواد القضايا وانحصارها في ثلاث، الفصل السادس في حاجه الممكن إلى العله و أنّ عله حاجته إلى العله هو الإمكان دون الحدوث، ص ٧٩: «و هل عله حاجته إلى العله هي الإمكان أو الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثاني» إلخ. و في تعليقه المحقق على قوله «قال جمع من المتكلمين»: «نسبه إليهم في شرح المقاصد و كشف الفوائد و نسبه الشيخ الرئيس إلى ضعفاء المتكلمين في النجاه و نسبه اللاهيجي إلى قدماء المتكلمين في الشوارق و كذا العلّامه في أنوار الملكوت و نسبه صدر المتألّهين إلى قوم من المتسمين بأهل النظر و أولياء التميز في الأسفار و نسبه ابن ميثم إلى أبي هاشم من المتكلمين في قواعد المرام في علم الكلام فالمراد من قوله: "جمع من المتكلمين" هو قدماء المتكلمين و أمّا المتأخرون منهم فذهبوا إلى خلاف ذلك».

١- في قواعد المرام في علم الكلام لابن ميثم البحراني، القاعده الثانيه (في أحكام كليه للمعلومات)، البحث التاسع (في خواص الممكن لذاته)، ص ٤٨: «الثالثه عله حاجه الممكن إلى المؤثر هي إمكانه وعند أبي هاشم هي الحدوث وعند أبي الحسين البصري هي المركب منهما وعند الأشعري الإمكان بشرط الحدوث لنا وجهان» إلخ. وفي كشف المراد (تحقيق الآملي)، ص ٧٧ - ٧٨، المسأله التاسعه والعشرون في عله الإحتياج إلى المؤثر: «قال: وإذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العله وإن لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس عله لما يتقدم عليه بمراتب. أقول: إختلف الناس هنا في عله إحتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء: إنها الإمكان لا غير، وقال آخرون: هما معاً والحق الأول لوجهين». وفي مجمع الفائده، ج ١٣، ص ٣٤٧: «إن عله الإحتياج هو الإمكان لا الحدوث كما حُقق في محله». وفي الحكمه المتعالیه، ج ٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، المرحله الأولى في الوجود وأقسامه الأولى وفيها مناهج، المنهج الثاني في أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها، فصل في أن عله الحاجه إلى العله هي الإمكان في الماهيات والقصور في الوجودات: «إن قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارفين عن كسوه العلم والتحصيل كان أمرهم فُرطاً وتجشّموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجه إلى العله ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العله ومنهم من جعله شرطاً للعله وهي الإمكان ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضروره الحكم الفطري المركز في نفس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهه نحوه طائعه اليه فنقول: أليس وجوب صفه ما وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات عن الإفتقار إلى الغير ويحيلان إستنادها اليه بحسب تلك الصفه؟! فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في عله الحاجه شرطاً كان أو شطراً كان إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف. وبسبيل آخر» إلخ. وراجع گوهر مراد، ط. مؤسسه الإمام الصادق، مقاله دوم، باب اول، فصل ٦، ص ٢٣٠. وفي الفصول الغرويه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣: «أجيب عن الأول ... لما تحقّق في محله من أن الممكن الباقي يحتاج في بقائه أيضاً إلى العله لأنّ عله الحاجه هي الإمكان دون الحدوث». وفي تحفه الحكيم، ص ٢٦ عند ذكر مباحث خاصه بالإمكان: «و عله الحاجه في الماهيه * إمكانها وهكذا الهويه وليس للحدوث من عليه * فإنّه كيفية الإتيه» إلخ. وفي تعليقه العلامه الشعراني على شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ١٧١: «قد بينا مراراً أنّ عله إحتياج الممكن إلى العله هي الإمكان دون الحدوث». وفي بدايه الحكمه، المرحله الرابعه، الفصل الثامن في حاجه الممكن إلى العله، وما هي عله إحتياجه إليها؟، ص ٦٦: «و هل عله حاجه الممكن إلى العله هي الإمكان أو الحدوث؟ الحق هو الأول وبه قالت الحكماء» ثم يذكر برهانين. وفي نهايه الحكمه، المرحله الرابعه في مواد القضايا و انحصارها في ثلاث، الفصل السادس في حاجه الممكن إلى العله و أنّ عله حاجته إلى العله هو الإمكان دون الحدوث، ص ٧٩: «و هل عله حاجته إلى العله هي الإمكان أو الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثاني والحق هو الأول وبه قالت الحكماء» ثم يذكر برهانين.

يحتاج إلى العله حدوثاً وبقاءً (١).

فلو كان المناط هو الحدوث فيتم التفصيل الذي ذكره المحقق الخوانساري (قدس سره) و الوجه في ذلك هو أنّ الضدّ الموجود بعد حدوثه لا يحتاج إلى المقتضى و لذا يكون مقتضيه معدوماً و الضدّ المعدوم يكون مقتضيه موجوداً بحسب الفرض فيكون عدم وجوده مستنداً إلى وجود الضدّ الموجود لا إلى مقتضى الضدّ الموجود لفرض انتفاء مقتضيه بعد حدوثه، و معنى ذلك مقدّميه عدم الضدّ الموجود لوجود الضدّ المعدوم.

ص: ٥١

١- قد عرفت أنّ في مسأله عله إحتياج الممكن إلى العله أقوالاً: ١- الإمكان ٢- الحدوث ٣- الإمكان و الحدوث معاً ٤- الإمكان بشرط الحدوث. و هنا قولٌ خامسٌ ففى تعليقه على نهايه الحكمه، ص ٩٧: «و قد وقع الخلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فى تعيين مناط الحاجه ... و قال صدر المتألهين فى موضع من الأسفار بعد الإشاره إلى هذا الإختلاف ما لفظه: "الحقّ أنّ منشأ الحاجه إلى السبب لا هذا و لا ذاك بل منشؤها كون الشىء تعلّقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه" و هذا هو الذى يعبر عنه بالإمكان الفقرى أو الوجودى».

و إن كان المناط هو الإمكان فلا يتم لأنّ المقتضى للضدّ الموجود يجب وجوده بقاءً و لذا يكون التمانع بين مقتضى الضدّين
فليس وجود الضدّ الموجود مانعاً عن الضدّ الآخر حتى يكون عدم الضدّ الموجود مقدّمه لتحقق الضدّ الآخر.

و الحقّ هو ما ذهب إليه المحقّقون من أنّ مناط حاجه المعلول إلى العلّه هو الإمكان لا الحدوث و بذلك يظهر بطلان التفصيل
المنسوب إلى المحقّق الخوانسارى و الشيخ (قدس سرهما).

فتحصل من ذلك بطلان القول الأوّل (المنسوب إلى الحاجبى و العضدى و هو المقدّميه مطلقاً) و القول الرابع (و هو مختار
المشهور و هو مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر) و القول الخامس (و هو تفصيل المحقّق الخوانسارى ١) أمّا القول الثالث
(و هو التفصيل المنسوب إلى الكعبى بأن كان وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الضدّ الآخر) أيضاً فظاهر البطلان فلانطيل الكلام
بذكرها فثبت القول الثانى و هو بطلان المقدّميه مطلقاً.

و هذا الدليل يتشكّل من مقدّمتين: الصغرى و الكبرى.

أمّا الصغرى فهي أنّ وجود الضدّ ملازم لترك الضدّ الآخر و هذه المقدّمه تتكفّل بيان ثبوت الملازمه بين وجود الشىء و عدم ضده.

و أمّا الكبرى فهي أنّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم فإذا كان أحد الضدّين واجباً فيكون ترك الآخر أيضاً واجباً، و إلّا يلزم تخالفهما في الحكم.

أمّا الدليل على الصغرى فهو أنّه إذا فرضنا وجود أحد الضدّين فلو قلنا حينئذ بجواز وجود الضدّ الآخر يلزم اجتماع الضدّين و هو محال.

و أمّا الدليل على الكبرى فلأنّ المتلازمين لو اختلفا في الحكم فإمّا يكون الحكم الآخر هي الحرمة فيلزم التكليف بالمحال و طلب المتناقضين و هو محال بالنسبه إلى الشارع الحكيم، و إمّا يكون الحكم الآخر هو الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه فحينئذ يلزم التناقض في لوازم حكم الشارع و بحسب العقل، لأنّ معنى الأمر بالشىء هو أنّ الشارع لا يرخص في ترك ذلك و هكذا العقل و معنى استحباب ملازمه أو كراهته أو إباحته هو أنّ الشارع يرخص في تركه و هكذا العقل و هذا تناقض بين لوازم الحكم الشرعى و تناقض في حكم العقل و هو محال فالمتلازمان لا بدّ أن يكونا متوافقين في الحكم الشرعى.

ثمّ إنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون الضدّان ممّا لهما ثالث أو ممّا لا ثالث لهما لأنّ ملاك دلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده هو استلزام وجود ذلك الشىء لعدم ضده و هو أمر يشترك فيه جميع الأضداد.

نعم الضدّان اللذان لا ثالث لهما يكون وجود أحدهما ملازماً لترك الآخر و

ترك أحدهما ملازماً لوجود الآخر و أما الضدّان اللذان لهما ثالث يكون وجود أحدهما ملازماً لترك الآخر أيضاً و لكن ترك أحدهما لا يلازم وجود الآخر لاحتمال وجود الضدّ الثالث و لكن هذا أجنبى عن ملاك الدلالة، هذا ما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره) ((١)) دفعاً لما ذهب إليه المحقّق النائينى (قدس سره) من أنّ الدلالة يكون فى ما إذا فرضنا الضدّين اللذين لا ثالث لهما دون الضدّين اللذين لهما ثالث.

مناقشتان فى الوجه الثانى:

المناقشه الأولى: من المحقّق الخوئى (قدس سره)

((٢))

إنّ الذى لا يمكن الالتزام به هو كون المتلازمين مختلفين فى الحكم بأن يكون أحدهما متعلّقاً للأمر و الآخر متعلّقاً للنهى لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق و بغير المقدور و أمّا كونهما محكومين بحكم واحد و متوافقين فيه فلا موجب له أصلاً، لأنّ المحذور المتقدّم (و هو لزوم التكليف بما لا يطاق) كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام، فإنّ الالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى دليل يدلّ عليه و لا دليل فى المقام بل الدليل على خلافه.

و الدليل على نفى توافق المتلازمين فى الحكم هو لزوم اللغويه، و ذلك لأنّ الشارع إذا أمر بأحد المتلازمين فالأمر بالآخر لغو، فإذا أمر الشارع باستقبال القبلة مثلاً فالأمر باستدبار الجدى أو كون اليمين على طرف المغرب و اليسار على طرف المشرق بلا فائده، فإنّ تلك الأمور من ملازمات وجود المأمور به فى الخارج سواء

ص: ٥٤

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٣٧.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ٣٧.

أكانت متعلّقه للأمر أم لم تكن، و ما كان كذلك فلا يمكن تعلّق الأمر به.

نعم لو توقّف ترك الحرام خارجاً على الإتيان بفعلٍ ما للملازمه بين ترك هذا الفعل و الوقوع في الحرام و جب الإتيان به عقلاً، أمّا شرعاً فلا لعدم الدليل على سرايه الحكم من متعلّقه إلى ملازماته الخارجيه فالملازمه في الوجود لا تستلزم الملازمه في الاعتبار الشرعي.

و بهذا البيان ناقش المحقّق الخوئي (قدس سره) في الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده العامّ فقال: ((١))

قد ظهر أنّ الأمر كذلك في النقيضين و المتقابلين بتقابل العدم و الملكه كالتكلّم و السكوت فإنّ اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن نقيضه، كما أنّ اعتبار الملكه في ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن عدمها، فإنّ كل حكم شرعي متعلّق بشىء لا ينحل إلى حكمين: أحدهما متعلّق به و الآخر بنقيضه، فإنّ النهى عن أحد النقيضين مع الأمر بالنقيض الآخر لغو فلا يترتب عليه أثر.

المناقشه الثانيه: من بعض الأساطين (حفظه الله)

اشاره

((٢))

أولاً بالنقض:

اشاره

فإنّ الأمر بالصلاه يتوجّه إلى طبعى الصلاه دون خصوصياته من الزمان و المكان و غيرهما فهذه الخصوصيات ليست محكومها بحكم.

ملاحظتنا عليه:

إنّ الأمر المتعلّق بطبعى الصلاه هو الأمر النفسى و الكلام في الأمر الغيرى.

ص: ٥٥

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٣٩.

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٥١.

إنّه هنا قاعده كلييه و هي «ما من واقعه إلّا و فيها حكم شرعى». و لكن هذه القاعده لا يبدّ أن تكون مع ملاك و الملاك أحد الأمور الثلاثه:

الأمر الأوّل: أنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسدات فإن ثبت وجود المصلحه الملزومه أو المفسده الملزومه فنستكشف الوجوب أو الحرمة فلا يبدّ من وجود الحكم عند وجود مباديه.

الأمر الثانى: أنّه يجب جعل الحكم لأنّه الداعى إلى تحقّق أغراض الشارع.

الأمر الثالث: أنّه يجب جعل الحكم للزوم خروج المكلف عن التحير بالنسبه إلى كل واقعه من الوقائع

و هذه الأمور كلها مفقوده فى المتلازمين:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا دليل على وجود المصلحه أو المفسده فى جميع ملازمات الشىء الذى هو واجد للمصلحه أو المفسده.

أمّا الثانى: فلأنّ الحكم المجمعول للملازم يكفى للداعويه إلى تحقّق غرض الشارع فلانحتاج إلى جعل الداعى بالنسبه إلى جميع ملازماته.

أمّا الثالث: فلأنّ جعل الحكم لأحد المتلازمين يرفع تحير المكلف فى مقام العمل فلا-نحتاج إلى جعل الحكم بالنسبه إلى ملازماته.

يلاحظ عليه:

إنّ جعل الحرمة الغيريه للضدّ الآخر لا يحتاج إلى ملاك آخر (أى مفسده فى متعلّقه) كما أنّ جعل الداعى الشرعى بالنسبه إليه ليس لغواً بل قد يكون مؤكّداً إلّا أنّه لا دليل إثباتى على جعل الحرمة الغيريه.

و الأقوال المهمه هنا خمسہ ((١)):

القول الأول: عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد العام ((٢)) (المحقق

ص: ٥٧

١- في ضوابط الأصول، ص ١٠٦: «و أمّا الأقوال في الضد العام فهي العينيه و التضمن و الإلتزام اللفظي و العقلي و هذا الأخير أعنى الإقتضاء العقلي في الضد العام وفاقى ... و إنّما النزاع في دلاله الامر على النهي عن الضد العام بالدلاله اللفظيه فبين من أنكرها بأقسامها كالمرتضى ره و منهم من أثبتها و إسناد القول بالإنكار مطلقاً حتى عقلاً إلى السيد ره سهو». و في نتائج الأفكار للسيد إبراهيم القزويني، ص ٥٢: «ثم أقوال الضد العام أربعه العينيه و التضمن و الإلتزام اللفظي و العقلي الذي هو وفاقى حتى من المرتضى و إسناد الإنكار المطلق اليه سهو». و في كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء، (ط.ج.): ج ١، ص ١٨٦: «و المفاهيم كثيره ... الثامن: مفهوم الإقتضاء كإيجاب المقدمه و النهي عن الضد العام».

٢- في نهايه الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٠: «و اعلم أنّ الخلاف هنا مع نفرين: أحدهما القائلون بعدم الإستلزام، كالغزالي و المرتضى و الثاني القائلون بالإتحاد كالقاضي أبي بكر». و في مطرح الأنظار، ط.ج. ج ١، ص ٥٥٤: «أحدها نفى الإقتضاء رأساً و هذا صريح العضدي و الحاجبي و المنسوب إلى العميدى و جمهور المعتزله و كثير من الأشاعره و دعوى بعض - كصاحب المعالم - أنّه لا خلاف في الضد العام في أصل الإقتضاء بل في كفيته - كما تقدّم - لا أصل لها». و في بدائع الأفكار، ص ٣٨٧: «أحدها نفى الإقتضاء رأساً و عزى في المنيه إلى جمهور المعتزله و كثير من الأشاعره و الفاضل البهائي في حاشيه الزبده على ما حكى عنه إلى البعض و يلوح من كلام العلّامه في محكى التّهاييه أيضا و استظهره غير واحد من كلام علم الهدى في الذريعه». و في أصول الفقه، ص ٢٩٦: «ألحق أنّه لا يقتضيه بأى نحو من أنحاء الإقتضاء». و في تحريرات في الأصول، ج ٣، ص ٣٠٥: «و الأخير [عدم الاقتضاء] هو الأوفق بالتحقيق». و في مجمع الأفكار و مطرح الأنظار، ج ١، ص ٣٢٣: «و أمّا الضد العام و هو الترك فهل يكون النهي عنه أم لا بنحو العينيه أو بالتضمن أو بالإلتزام؟ فيه إختلاف فمثّل شيخنا الأستاذ العراقي و النائيني (قدس سرهما) ذهاباً إلى أنّه يقتضيه و الحقّ خلافه».

القول الثاني: الاقتضاء بنحو العينيه بمعنى أنّ الأمر بالشئ ع عين النهى عن ضده العام (٢٣) (صاحب الفصول (قدس سره) (٤٤)).

ص: ٥٨

١- فى المحاضرات، ج ٣، ص ٤٨: «و التحقيق هو عدم الإقتضاء و الوجه فى ذلك هو أنّ دعوى استلزام الأمر بشئ ع النهى عن تركه باللزوم البين بالمعنى الأخص و اضحه الفساد، ضرورة أنّ الأمر ربما يأمر بشئ ع و يغفل عن تركه و لا يلتفت إليه أصلاً، ليكون كارهاً له فلو كانت الدلاله على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفله الأمر عن الترك و عدم إلتفاته إليه فى موردٍ من الموارد، و من هنا قد اعترف هو (قدس سره) أيضاً ببداهه إمكان غفله الأمر بشئ ع عن ترك تركه فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه، و هذا منه يناقض ما أفاده من نفى البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخصّ». و فى الهدايه فى الأصول، ج ٢، ص ١٣٧: «... و الحقّ هو الأوّل و عدم الإقتضاء بوجه من الوجوه».

٢- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٦١.

٣- فى مطارح الأنظار: «ثانيها: الإقتضاء على وجه العينيه، على معنى أنّ الأمر بالشئ ع و النهى عن تركه عنوانان متّحدان ممتازان بحسب المفهوم». و فى بدائع الأفكار: «ثانيها القول على وجه العينيه و نسبه الفاضل الصالح المازندراني إلى جماعه من المحققين و الفاضل الجواد على ما حكى عنه إلى القاضى و متابعيه و هو مختار بعض المحققين و بعض من تبعه». و راجع كفايه الأصول مع حواشى المشكيني، ج ٢، ص ٢٩؛ المحجه فى تقريرات الحجه، ج ١، ص ٢٣٤؛ قواعد الأصول، ص ١٧٤.

٤- فى الفصول الغرويه، ص ٩٢: «لنا على أنّ الأمر بالشئ ع عين النهى عن الضد العام إن فسّر الترك فيهما بعدم الفعل أنّ معنى النهى عن الترك حينئذ طلب ترك الترك لأنّ معنى النهى طلب الترك و طلب ترك الترك عين طلب الفعل فى المعنى و ذلك ظاهرٌ و إنّما قلنا إنّ عينه فى المعنى إذ لا ريب فى تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود و عدم العدم».

القول الثالث: الاقتضاء بنحو التضمّن (صاحب المعالم (قدس سره) (١)).

القول الرابع: الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزامية اللفظية بأن كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخصّ (المحقق النائيني (قدس سره) (٢)).

القول الخامس: الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزامية العقلية (٣) (صاحب

ص: ٥٩

١- في معالم الدين، ص ٦٤: «و لنا على الإقتضاء في العام بمعنى الترك ما عَلِمَ من أنّ ماهيه الوجوب مركبه من أمرين أحدهما المنع من الترك فصيغه الأمر الداله على الوجوب داله على النهى عن الترك بالتضمن و ذلك واضح». و في بدائع الأفكار: «ثالثها الإقتضاء على سبيل التضمن و هو صريح المعالم و نسبه بعضٌ إلى غيره».

٢- في فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٠٣: «لا دعوى العينيه تستقيم و لا دعوى التضمن نعم لا بأس بدعوى اللزوم بالمعنى الأخصّ حيث إنّ نفس تصوّر الوجوب و الحتم و الإلزام يوجب تصوّر المنع من الترك و الإنتقال إليه و ذلك معنى اللانزم بالمعنى الأخصّ».

٣- في حاشيه السلطان على معالم الدين، ص ٢٨٤: «قوله "من أنّ ماهيه الوجوب مركبه من أمرين" لا يخفى أنّ تركب معنى الوجوب من أمرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الأمر لهما فإنّ الوجوب حكم من أحكام المأمور به و ليس مفهومه غير عين مفهوم الأمر بل الحقّ إستلزام الأمر بالشىء النهى عن تركه لزوماً بيناً بالمعنى الأعم فتأمل». و في قوانين الأصول، ط. ق. ص ١٠٨: «قانون: الحقّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاصّ مطلقاً و أمّا الضدّ العامّ فيقتضيه إلتزاماً». و في مفتاح الأحكام لملاً أحمد النراقى، ص ١١٧: «و من تلك المواضع الأمر بالشىء فاختلفوا فى أنّه هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟ و الحقّ فيه أيضاً الإستلزام عقلاً- باللزوم البين فى الضدّ العامّ و غير البين فى الخاصّ». و في بدائع الأفكار: «رابعها الإقتضاء على سبيل الإلتزام و عليه الباقون و هم بينٌ مطلقٌ للإستلزام و مصرّح بثبوته لفظاً أو مقيد بثبوته معنى و هو خيره جماعه من المحققين منهم سيد محققى الحكماء و سلطان العلماء و المدقق الشيروانى و الفاضل الصالح و المحقق القمى». و فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٧٦: «و أمّا الضدّ العامّ بمعنى الترك فلا إشكال فيه فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه كما تقدّم، و إنّما الكلام و الإشكال فى أنّه هل هو بنحو العينيه أو التضمن أو من جهه الإلتزام؟ حيث إنّ فيه وجوهاً و فى مثله كان المتعين هو الأخير من كونه على نحو الإلتزام دون العينيه و التضمن».

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني:

أمّا القول الثاني (نظريه صاحب الفصول (قدس سره) - وهو الاقتضاء بنحو العينيه- فإنّ المحقّق الخوئي (قدس سره) قد احتمل في معنى العينيه ثلاث صور و احتمالات: ((٢))

الصورة الأولى: العينيه في مقام الإثبات و الدلاله بمعنى أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن تركه فهما يدلان على معنى واحد و الاختلاف في التعبير.

الصورة الثانيه: العينيه في مقام الثبوت و الواقع بمعنى أنّ النهى عن الضدّ لا يكون نهياً حقيقياً ناشئاً عن مبغوضيه الضدّ بل هذا النهى نشأ عن محبوبيه ترك الضدّ و قيام مصلحه بترك الضدّ فهذا أمر حقيقى أبرز بصوره النهى.

الصورة الثالثه: العينيه في مقام الثبوت و الواقع بمعنى أنّ النهى عن الضدّ نهى حقيقى و ناشٍ عن مبغوضيه فعل الضدّ و وجود المفسده الملزمه فيه.

أمّا الصورة الأولى فهي لا إشكال فيه لأنّ التعبير عن طلب الشىء بالنهى عن تركه أمر متعارف في الروايات في باب الواجبات و المستحبات و في كلمات الفقهاء فترى أنّهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بقولهم: لا يترك الاحتياط و كما

ص: ٦٠

١- في كفايه الأصول مع حواشى المشكيني، ج ٢، ص ٢٨: «و اختار ... بعض اللزوم البين بالمعنى الأخصّ و ظاهر المتن البين بالمعنى الأعمّ، و إثباته موقوفٌ على مقدّمات: الأولى: أنّ الأحكام من قبيل البسائط سواء كان المراد منها الإيرادات و المجعولات، و بها يندفع القول بالتضمّن. الثانيه: أنّ من لوازم الوجوب المنع من الترك، و بها يندفع القول بالعينيه بكلا قسميها. الثالثه: أنّ اللزوم ليس من قبيل البين بالمعنى الأخصّ، لأنّه لا يلزم من مجرّد تصوّر الوجوب تصوّر المنع من الترك، و لا من قيل غير البين، لأنّ ثبوته له لا يحتاج بعد التصوّرات الثلاثه إلى شىء آخر. و إليها أشار بقوله: بمعنى أنّه لو التفت إلى آخره».

٢- راجع المحاضرات، ج ٣، ص ٤٥.

أنه يمكن إبراز كون الصلاة على ذمه المكلف مره بلفظ صلّ و أخرى بكلمه لا-تترك الصلاة و المراد إبراز وجوبها، و ليس المقصود من «صلّ» إبراز وجوبها و من «لا-تترك الصلاة» إبراز حرمة تركها و هذا هو المقصود من الروايات الناهيه عن ترك الصلاة و ليس المراد من النهى فيها النهى الحقيقى الناشى من مفسده إزاميه فى متعلقه و لذلك لم يتوهم أحد حرمة ترك الصلاة و أنّ تاركها يستحق عقابين: عقاب لتركه الواجب و عقاب لارتكابه الحرام و لذا صحّ أن يقال: إنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العامّ بحسب المعنى و الدلاله عليه.

فإن أريد من العينيه هذا المعنى فهى صحيحه، لكن الظاهر أنّ العينيه بهذا المعنى ليست مراده للقائل بها.

أمّا الصوره الثانيه فهى لا معنى له أصلاً لأنّ ترك الترك و إن كان مغايراً للفعل مفهوماً إلاّ أنّه عينه مصداقاً و خارجاً، لأنّه عنوان انتزاعى له و ليس له ما يزاء فى الخارج ما عداه، فإنّ عدم العدم لايتجاوز حدّ الفرض و التقدير و ليس له واقع فى قباليهما و إلاّ لأمكن أن يكون فى الواقع أعدام غير متناهيه فإنّ لكل شىء عدماً و لعدمه عدماً و هكذا إلى غير النهايه.

فالقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء و هو قول لا معنى له أصلاً لاستلزام ذلك النزاع فى أنّ الأمر بالشىء يقتضى نفسه و هذا النزاع لا محصل له أبداً.

أمّا الصوره الثالثه فهى و إن كان معنى معقولاً فى نفسه إلاّ أنّه غير مراد، لاستحاله أن يكون بغض الترك متحداً مع حبّ الفعل أو جزئه و ذلك لاستحاله الصفتين المتضادتين فى الخارج.

فإنّ الأمر الحقيقى و النهى الحقيقى متباينان ذاتاً من ناحيه المبدأ و الاعتبار و المنتهى.

أما المبدأ في الأمر فهو المصلحه الملزومه و في النهى المفسده الملزومه و أما الاعتبار في الأمر فهو اعتبار الفعل على ذمه المكلف و في النهى اعتبار حرمه الفعل عليه و أما المنتهى في الأمر فيمثل بإتيان المتعلق و في النهى بتركه.

تقرير القول الثالث:

اشاره

أمّا القول الثالث (نظريه صاحب المعالم (قدس سره) - و هو الاقتضاء بنحو التضمن - فتقريره هو أنّ الوجوب عرّف بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك فهو مركب من الجزئين فدلاله الأمر على المنع من الترك دلالة لفظيه تضمنيه.

إيرادان على هذا القول:

الإيراد الأول:

(١)

إنّ الأعلام ناقشوا فيه بأنّ الوجوب بسيط لا- مركب و التعريف المذكور تسامحي فإنّ حقيقه الوجوب إمّا إرادته نفسانيه و إمّا اعتبار عقلي و إمّا اعتبار شرعي.

أما الإراده فهي من الأعراض و هي من البسائط الخارجيه.

و أما الاعتبار العقلي فالوجوب على هذا أمر انتزاعي عقلي بمعنى أنّ العقل يحكم باللزوم والوجوب عند اعتبار المولى فعلاً على ذمه المكلف مع عدم نصب قرينه على الترخيص في الترك و هذا أشدّ بساطه من الأعراض فلا يعقل لها الجنس و الفصل.

ص: ٦٢

أما الاعتبار الشرعى فهو أيضاً فى غاية البساطه لأنّ الأمور الاعتباريه كلّها من البسائط و لا يعقل لها جنس و فصل.

الإيراد الثانى:

(١١)

إنّ بغض الترك كما لا يمكن أن يكون عين حبّ الفعل لا يمكن أن يكون جزأه لأنهما صفتان متضادّتان و النهى الحقيقى ينشأ من البغض و الأمر الحقيقى ينشأ من الحبّ.

بيان القول الرابع:

إشاره

أما القول الرابع - و هو الاقتضاء بالدلاله اللفظيه الالتزاميه - فإنّ المحقّق النائينى (قدس سره) اختار اللزوم البين بالمعنى الأخص و على تقدير التنزّل اختار اللزوم البين بالمعنى الأعم فقال (٢):

أما دعوى الدلاله عليه بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً فى تصوّر المنع من الترك فليست ببعيده، و على تقدير التنزّل عنها فالدلاله الالتزاميه باللزوم البين بالمعنى الأعم ممّا لا إشكال فيها و لا كلام.

إيراد المحقّق الخوئى (قدس سره) عليه:

(٣)

إنّ دعوى استلزام الأمر بشىء النهى عن تركه باللزوم البين بالمعنى الأخص و اضحه الفساد ضروره أنّ الأمر ربّما يأمر بشىء و يغفل عن تركه و لا يلتفت إليه

ص: ٦٣

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٤٨.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٧.

٣- المحاضرات، ج ٣، ص ٤٨.

أصلاً ليكون كارهاً له فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ لم يتصوّر غفله الأمر عن الترك و عدم التفاته إليه في مورد من الموارد.

و من هنا قد اعترف هو (قدس سره) أيضاً ببداهه إمكان غفله الأمر بشيء عن ترك تركه فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه، و هذا منه يناقض ما أفاده من نفى البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخصّ.

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) للقول الخامس:

إشارة

(١١)

و هو الاقتضاء باللزوم العقلي؛ قال صاحب الكفايه (قدس سره):

الوجوب لا يكون إلّا طلباً بسيطاً و مرتبه أكيدة من الطلب لا مركّباً من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبه و تعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارته عن طلب الفعل مع المنع من الترك و يتخيل منه أنّه يذكر له حدّاً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقدّماته، بل من خواصّه و لوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لامحاله و كان يبغضه البتّه.

فقد أشار صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله «لو التفت الأمر إلى الترك» بأنّ الدلالة ليست بيناً بالمعنى الأخصّ.

إيراد المحقّق الخوئي (قدس سره) على مختار صاحب الكفايه (قدس سره):

إشارة

(٢٢)

إنّ الدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعم لا دليل عليها من العقل و لا من الشرع.

ص: ٦٤

١- كفايه الأصول، ص ١٣٣.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ٤٩.

أما من ناحيه العقل:

فلأنه لا يحكم بالملازمه بين اعتبار الشرع وجوب شيء و اعتباره حرمة تركه لأن كلاً من الوجوب و الحرمة يحتاجان إلى اعتبار مستقل و كذا لا يحكم العقل بالملازمه بين إرادته شيء و كراهه نقيضه، إذ قد يريد الإنسان شيئاً غافلاً عن تركه و غير ملتفت إليه فالحرمة النفسية للترك باطل لعدم الملاك و كذا الحرمة الغيريه أولاً لعدم المقدميه و ثانياً لكونها لغواً.

[ملاحظتنا على هذا الإيراد: إن اللغويه مخدوشه بل الحرمة الشرعيه الغيريه لا مانع منها إلا أنه لا دليل عليها إثباتاً كما مضى.]

و أما من ناحيه الشرع:

فلأن ما دل على وجوب شيء لا يدل على حرمة تركه لأن الحكم الواحد و هو الوجوب في المقام لا ينحل إلى حكمين أحدهما يتعلق بالفعل و الآخر بالترك، ليكون تاركه مستحقاً

لعقابين من جهه تركه الواجب و ارتكابه الحرام.

تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١١)

إن كون الوجوب مرتبه أكيد و حيد من الطلب مبنى على كونه من الكيفيات النفسانيه و توصيفها بالتأكد بملاحظه ما اشتهر من أن الوجوب و الاستحباب مرتبتان من الإراده متفاوتان بالضعف و الشده.

أما الذي يقتضيه دقيق النظر و إن كان خلاف ما اشتهر فهو أنه لا فرق في الإراده الوجوبيه و الندبيه من حيث المرتبه، بل الفرق من حيث كفيه الغرض الداعي و البرهان عليه أن المراد التكويني يختلف من حيث اللزوم و عدمه

ص: ٦٥

كالمراد التشريعي، ضروره أنّ ما يفعله الإنسان بإرادته ليس دائماً ممّا لا بدّ منه ولا مناص عنه و مع ذلك ما لم يبلغ الشوق حدّه المحرّك للعضلات لم يتحقّق المراد.

فليس المراد اللزومي ممّا لا بدّ في إرادته من مرتبه فوق مرتبه إرادته غير اللزومي، بحيث لو لم يبلغ تلك المرتبه لم يتحقّق المراد و إنّما التفاوت في الغرض الداعي من حيث كونه لزومياً أو غير لزومي.

بل الشوق الطبيعي ربّما يكون أشدّ من الشوق العقلي لموافقته المراد في الأوّل (أى الشوق الطبيعي) لهوى نفسه دون الشوق العقلي، مع عدم اللابديّه في الشوق الطبيعي حتّى من حيث هوى النفس و ثبوت اللابديّه في الشوق العقلي.

فإذا كان الأمر كذلك في الإرادة التكوينية فكذا الإرادة التشريعيه، إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث تعلق الإرادة التكوينية بفعل نفسه و تعلق الإرادة التشريعيه بفعل غيره.

فالشوق إلى فعل الغير إذا بلغ حدّاً ينبعث منه البعث كان إرادته تشريعيه سواء كان المشتاق إليه ذا مصلحه ملزمه أم لا.

و ليس الغرض من هذا البيان أنّ الإرادة ليست ذات مراتب لبداهه كونها ذات مراتب كسائر الكيفيات النفسانيه بل الغرض أنّ التحريك الناشئ من الإرادة في ما لا بدّ منه و في غير ما لا بدّ منه لا يختلف من هذه الحثيه.

و التحقيق: أنّ المراد اللزومي و غيره يختلفان من حيث شدّه الملاءمه للطبع و عدمها، فلا محاله ينبعث منهما شوقان متفاوتان بالشدّه و الضعف و كذا في الإرادة التشريعيه يكون الشوق المتعلق بما فيه مصلحه لزوميه أشدّ حيث إنّ ملاءمته لطبع المولى أقوى و إن كان بلوغه دون هذه المرتبه كافياً في الحركة و التحريك في التكويني و التشريعي.

[ملاحظتنا في المقام: بل قد يكون الشوق إلى الأمر غير الإلزامي أشدّ من الشوق إلى الأمر الإلزامي و لكنه لم يجب لمصلحه تسهيله كما في السواك نعم البعث و الإراده التشريعيه نحو الأمر غير اللزومي يكون أضعف من البعث و الإراده التشريعيه نحو الأمر اللزومي؛ و ما هو المنفى في عالم الاعتبار هو الاشتداد لا الشده و الضعف].

ثم قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) في آخر هذه التعليقه: إنّ هذه المعانى من المنع عن الترك أو كراهه الترك أو عدم الرضا بالترك أو عدم الإذن في الترك كلها لوازم الشده لا عينها و لوازم الوجوب لا من مقوماته.

و لا استفاد من هذه العبارة القول بالافتضاء باللزوم العقلى لأنّ مراده هنا أعمّ من المنع الشرعى من الترك أو المنع العقلى من الترك فلم يثبت قوله بالحرمة الشرعيه للضدّ العامّ و هذا هو المختار.

فتحصل إلى هنا عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه العامّ.

اشاره

إنهم قد ذكروا في ثمره البحث عن الضدّ أموراً:

الثمره الأولى:

و هي ترتب العقاب على ارتكاب الضدّ بناء على اقتضائه للنهي عن الضدّ، و عدم ترتبه بناء على عدم اقتضائه.

و هذه الثمره تجدى في ما إذا كانت الحرمة الثابته للضدّ حرمة نفسيه و أمّا إذا كانت الحرمة غيريه فلا تترتب الثمره و أكثر القائلين بحرمة الضدّ صرحوا بأنها غيريه.

الثمره الثانيه:

و هي ترتب عنوان المعصيه فيوجب حينئذ ترتب الأحكام التي يكون موضوعها عنوان المعصيه مثل إتمام الصلاه في السفر إذا كان السفر معصيه فعلى القول بالاقتضاء لابدّ من إتمام الصلاه و على القول بعدم الاقتضاء لابدّ من التقصير.

و ترتب هذه الثمره متوقف على عدم انصراف أدله وجوب إتمام الصلاه فى سفر المعصيه عن معصيه النواهي الغيريه.

الثمره الثالثه:

اشاره

وهى بطلان العباده بناءً على الاقتضاء مع ضم الكبرى الأصوليه الآتية إن شاء الله تعالى من أن النهى فى العباده يوجب فسادها و أمّا مع عدم الاقتضاء أو عدم فساد العباده بالنهى عنها فلا تبطل العباده.

و القول ببطلان الصلاه الأدائيه فى ما لم يضق وقتها إذا اشتغلت ذمتها بالصلاه القضائيه مبنى على هذا البحث حيث قالوا: إن الأمر بالصلاه القضائيه فورى و استفادوا من ذلك النهى عن الضدّ و الصلاه الأدائيه تكون من مصاديق الضدّ الخاص فيتوجه النهى إليها بناءً على الاقتضاء و تبطل بناءً على اقتضاء النهى للفساد فى العباده و لكن هذا مبنى على أن النهى الذى يوجب فساد العباده يشمل النهى الغيرى و إلا فلا ترتب هذه الثمره.

أمّا صور المسأله:

إنّ الضدّين المتزاحمين إمّا أن يكون أحدهما مضيقاً و الآخر موسع مثل الأمر بالإزالة حيث إنّه فورى مضيق و الأمر بالصلاه فإنّه موسع فعلى القول بالاقتضاء تكون الصلاه منهياً عنه فتبطل بناءً على اقتضاء النهى الغيرى للفساد.

و إمّا أن يكون كلاهما مضيقين، فحينئذ إمّا أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر مثل الصلاه فى آخر وقتها و الإزالة فكلاهما فوريان فإنّ الصلاه أهمّ فتقتضى النهى عن الإزالة و مثل الصلاه فى آخر وقتها و إنقاذ النفس المحترمه من الهلكه فالإنقاذ أهمّ فتقتضى النهى عن الصلاه و إمّا أن يكونا متساويين و لا

بحث مهم في صورته التساوى.

إيرادان على الثمره الثالثه:

الإيراد الأول: من الشيخ البهائي (قدس سره)

إشاره

(١)

إنَّ العباده باطله مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء فهذه الثمره منتفيه و ذلك لاشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فعلاً فتفسد عند المزاحمه بالواجب الأهم أو المضيق سواء قلنا بالاقتضاء أم بعدمه.

و الوجه في ذلك هو أنَّ الأمر بالشىء لو لم يقتضِ النهى عن ضده فلا أقل من أن يكون مقتضياً لعدم الأمر به لاستحاله تعلق الأمر بالضدين، فالعباده المضاده ليست مأموراً بها بالأمر الفعلى و حيث إنَّ صحه العباده مشروطه بتعلق الأمر بها فعلاً فتكون فاسده.

جوابان عن هذا الإيراد:

الجواب الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق الخوئي (قدس سره)

(٢)

إنه قد ذكر في مبحث التعبدى و التوضيلى مناط صحه العباده و قلنا هناك: إنَّ العباده يصح إتيانها بقصد القربه و مضافاً إليه تعالى و لا ينحصر صحتها في صورته قصد الأمر فيصح إتيانها بقصد كونها محبوباً لله تعالى و لا دليل يدل على لزوم قصد الأمر في صحه العباده. (٣)

ص: ٧١

١- زبده الأصول، ص ٨٢.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ٥١.

٣- كفايه وجود الملاك في صحه العباده هو قول كثير من الأصوليين نذكر عدده منهم: الأول: الشيخ الأنصارى (أجود التقريرات (ط.ق): ج ١، ص ٣٠٩ و منتهى الدرليه، ج ٢، ص ٥٠٩). الثانى: المحقق الخراسانى (كفايه الأصول، ص ١٣٣). الثالث: المحقق

النائبي (أجود التقريرات ط.ق. ج ١، ص ٢٦٥ و ج ١، ص ٣٨٧). الرابع: المحقق العراقي (قاعده لا- ضرر و لا ضرار، ص ٢٣٦).
الخامس: المحقق داماد (المحاضرات، ج ١، ص ٢٩٢ و ص ٣٦٨). السادس: المحقق الحكيم (مستمسك العروه، ج ٢، ص ١٥٩).
السابع: الشيخ محمد تقى الآملى (مصباح الهدى فى شرح عروه الوثقى، ج ٢، ص ٢٦). الثامن: بعض الأعظم فى معتمد الأصول،
ص ٢١٥. التاسع: ميرزا هاشم الآملى (مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، ج ٥، ص ١٤٩). العاشر: المحقق الأراكى (كتاب الصلاه
للشيخ محمد على الأراكى، ج ٢، ص ٤٩٨). الحادى عشر: المحقق الجزائرى (منتهى الدرايه ج ٣، ص ٥٤). وقال بعض الأصوليين
بعدم إمكان كشف الملاك إذا فقد الأمر: الأول: المحقق الخوئى (كتاب الطهاره للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٢٨٣ - ٢٨٤) الثانى:
المحقق الصدر (دروس فى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٨ - ٣١٩)؛ الثالث: صاحب تحريرات فى الأصول، ج ٣، ص ٣٣٩؛ الرابع:
المحقق الروحانى (زبده الأصول، ج ٢، ص ٣٠ و ج ٢، ص ١٤٤؛ و ج ٢، ص ٢١٨ - ٢١٩؛ و فى فقه الصادق (عليه السلام)، ج ٩،
ص ٤٠٢). و أمّا القول بلزوم وجود الأمر فى صحه العباده فهو لغير واحدٍ من متأخري المتأخرين: (المحقق الجزائرى فى منتهى
الدرايه، ج ٢، ص ٤٩٣ و فى رياض المسائل، ج ٤، ص ٢٨٥ - ٢٨٦).

(١)

إن الإشكال منتفٍ في بعض الموارد مثل المضيق و الموسع و أما في بعض الموارد مثل المضيقين فالإشكال باق بحاله.

توضيح ذلك: إن التكليف يتعلّق بالمقدور و مناط اعتبار قدره حكم العقل خلافاً للمحقق النائيني (قدس سره) حيث يقول: إن مناطه هو اقتضاء الخطاب.

ثم إن التكليف يتعلّق بالطبيعه لا بالفرد فإذا كان بعض أفراد الطبيعه مقدوراً فلا يمكن أن يقال بانتفاء الأمر بالطبيعه.

ص: ٧٢

١- جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٤؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٢.

فعلى هذا إنَّ الأمر بطبيعته الواجب الموسَّع لا يمكن أن ينتفى.

الإيراد الثانى: من المحقق النائى (قدس سره)

إشاره

(١١)

إنَّك عرفت فى مبحث التعيِّدى و التوضيلى كفايه قصد الملاك فى صحَّه العباده و عدم اشتراطها بقصد الأمر (إذ لم يدل دليل شرعى على اعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل فى وقوعه عباده و أمَّا تطبيقه على قصد الأمر و غيره من الدواعى القريبه فإنَّما هو بحكم العقل، و قصد الملاك إن لم يكن أقوى فى حصول التقرب بنظر العقل من قصد الأمر فلا أقل من كونه مثله).

فإذا بنينا على كفايه الاشتمال على الملاك فى الصحَّه فلا بدّ من الالتزام بصحَّه الفرد المزاحم سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده أم لم نقل باقتضاء، لما عرفت من أنَّه تامّ الملاك حتى بناءً على كونه منهيّاً عنه أيضاً، لما ستعرف فى بحث النهى عن العباده إن شاء الله تعالى من أنَّ النهى المانع عن التقرب بالعباده إنّما هو النهى النفسى لا الغيرى، لأنَّ النهى الغيرى لا ينشأ من مفسده فى متعلّقه ليكشف عن عدم تماميه ملاك الأمر.

و ما أفاده هنا يبتنى على أمرين:

ص: ٧٣

إنَّ الفرد المزاحم للموجب المضيق تامّ الملاك مطلقاً حتى على القول باقتضاء الأمر للنهي عن ضده و إنَّ قصد الملاك يكفى فى وقوع الشىء عباده.

إشكال المحقق الخوئى (قدس سره): الأمر الأول متوقف على كبرى و صغرى

إنَّ بيانه يتوقف على إثبات المقدمتين: إحداهما كبرى القياس و ثانيهما صغراه.

أمّا المقدمه الأولى (كبرى القياس) فلا إشكال فيها لأنَّ المعبر فى صحه العباده هو قصد القربه بأى وجه تحقّق، سواء تحقّق فى ضمن قصد الأمر أو قصد الملاك أو غير ذلك من الدواعى القريبه، و لا دليل على اعتبار قصد الأمر خاصه بل قام الدليل على خلافه.

و أمّا المقدمه الثانيه (صغرى القياس) فقد استدلّ عليها بوجوه.

استدلّ على الصغرى بوجهين:

الوجه الأول: من المحقق الخراسانى (قدس سره)

إنّه ادعى القطع بأنَّ الفرد المزاحم تامّ الملاك و قال: «إنَّ الفرد المزاحم للموجب المضيق أو الأهمّ و إن كان خارجاً عن الطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها إلّا أنّه لما كان وافياً بغرضها (كالباقى من أفرادها) كان عقلاً مثله فى الإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه فى مقام الامتثال بلا تفاوت فى نظر العقل بينه و بين بقية الأفراد من هذه الجهه أصلاً نعم إنّه يفترق عن البقيه فى أنّه خارج عن الطبيعه

المأمور بها بما هي كذلك و البقيه داخله فيها و هذا ليس لقصور فيه ليكون خروجه عنها من باب التخصيص و عدم الملاك بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على الوجه الأول:

(١١)

إنه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيه و جهات المصالح و المفسد في متعلقاتها مع قطع النظر عن ثبوت تلك الأحكام.

نعم في لحظه ثبوتها نستكشف اشتغال متعلقاتها على الملاك، بناءً على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد الواقعيه و أمّا إذا سقطت تلك الأحكام فلا يمكننا إحراز أنّ متعلقاتها باقيه على ما كانت عليه من الاشتغال على الملاك.

إذ كما نحتمل أن يكون سقوطها من جهه المانع مع ثبوت المقتضى لها نحتمل أن يكون من جهه انتفاء المقتضى و عدم ثبوته فلا ترجيح لأحد الاحتمالين.

و على الجملة حكم العقل بأنّ فعلاً ما مشتمل على الملاك منوط بأحد الأمرين لا ثالث لهما:

الأول: ما إذا كان الشيء بنفسه متعلقاً للأمر، فإنّ تعلق الأمر به يكشف عن وجود ملاك فيه لامحاله.

الثاني: ما إذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به، فإنّه يكشف عن أنّه واف بغرض المأمور به و واجد لملاكه و أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا ملاك لحكمه أصلاً.

ص: ٧٥

و الفرد المزاحم فى المقام كذلك، فإنه لىس متعلقاً للأمر و لا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به فلا يحكم العقل بأن فيه ملاكاً و أنه واف بغرض المأمور به كبقية الأفراد بل هو حاكم بضروره التفاوت بينهما فى مقام الامتثال و الإطاعه.

ملاحظتنا عليه:

إن الأحكام التابعه للملاكات لىست خصوص الأحكام الفعلية المنجزه بل الأحكام الاقتضائية الفعلية غير المنجزه تكشف عن الملاكات و التراحم يوجب عدم التنجز لعدم الفعلية.

الوجه الثانى: من جماعه من المتأخرين منهم المحقق النائى (قدس سره)

إشاره

إن سقوط اللفظ فى الدلاله المطابقه عن الحجيه لا يستلزم سقوطه عنها فى الدلاله الالتزاميه إذ الضروره تتقدّر بقدرها.

فإن الدلاله الالتزاميه و إن كانت تابعه للدلاله المطابقه فى مقام الثبوت و الإثبات إلا أنها لىست تابعه لها فى الحجيه.

و الوجه فى ذلك هو أن ظهور اللفظ فى معناه المطابقى غير ظهوره فى معناه الالتزامى و كل واحد من الظهورين حجّه فى نفسه بمقتضى أدلّه الحجيه و لا يجوز رفع اليد عن حجيه كل واحد منهما بلا موجب فإذا سقط ظهور اللفظ فى معناه المطابقى عن الحجيه من جهه قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره فى معناه الالتزامى لعدم المانع عنه أصلاً.

و بعد ذلك فنقول: بما أن الأمر قد تعلق بفعل غير مقيد بحصّه خاصّه و هى الحصّه المقدوره فهو كما يدلّ على وجوبه مطلقاً يدل على كونه ذا ملاك بناءً على تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعيه.

غايه الأمر أنّ دلالته على وجوبه بالدلاله المطابقه و على كونه ذا ملاك بالدلاله الالتزاميه.

نتيجه ذلك عده أمور:

الأمر الأول: إنّ الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوداً لا بقاءً.

الأمر الثاني: إنّ الملاك قائم بالجامع بين الحصّه المقدوره و غيرها و لازم ذلك صحّه الفرد المزاحم، فإنّ الصغرى (و هى كونه تامّ الملاك) محرز و الكبرى (و هى كفايه قصد الملاك فى وقوع الشىء عباده) ثابتة.

الأمر الثالث: يختص الوجوب بخصوص الحصّه المقدوره من جهه حكم العقل باعتبار القدره فى متعلقه أو من جهه اقتضاء نفس التكليف لذلك.

الأمر الرابع: إنّ الملاك تابع للإراداه الإنشائيه المتعلقه بالفعل دون الإراده الجديه فإنّ الإراده الإنشائيه تعلقت بالجامع و الإراده الجديه تعلقت بحصّه خاصه منه و هى الحصّه المقدوره.

إيرادان من المحقق الخوئى (قدس سره) على الوجه الثانى:

أشاره

(١١)

الإيراد الأول: يشتمل على نقوض و حلّ

أما الجواب النقضى:

النقض الأول: إذا قام البيه على ملاقاه الثوب للنجاسه - و هى تدلّ بالالتزام على نجاسه الثوب - ثم علمنا بكذب البيه تسقط الدلاله المطابقه فهل يمكن بقاء الدلاله الالتزاميه على نجاسه الثوب (حيث إنّنا نحتمل نجاسه الثوب بمنجس آخر و لكن لم يثبت ذلك) و لانظن أن يلتزم بذلك أحد.

ص: ٧٧

النقض الثاني: إذا كانت الدار تحت يد زيد وقامت بينه على كونها لعمرو وبينه أخرى على كونها لبكر فتساقط البيتان فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي وهو عدم كون الدار لزيد فيعامل الدار معاملة مجهول المالك ولا يلتزم به أحد.

النقض الثالث: إذا كانت الدار تحت يد زيد وشهد واحد على أنّ الدار لعمرو وشهد واحد على أنّها لبكر فإنّ شهادته الواحد تحتاج إلى ضمّ اليمين مع قطع النظر عن معارضة الشهادتين فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي وهو عدم كون الدار لزيد لشهادتهما بلا حجة إلى ضمّ اليمين وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به.

النقض الرابع: إذا كانت الدار تحت يد عمرو وقامت بينه على أنّها لزيد ولكن أقّر زيد بأنّها ليست له فتسقط البيته من جهة الإقرار لأنّ الإقرار مقدم على البيته فهل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي والحكم بأنّ الدار ليست لعمرو فيكون مجهول المالك وهذا أيضاً لا يلتزم به في الفقه.

أما الجواب الحلّي:

إنّ الدلالة الالتزامية تتركز على ركيزتين:

الركيزة الأولى: ثبوت الملزوم حدوثاً وبقاءً والركيزة الثانية: ثبوت الملازمة بين الملزوم ولازمه.

وتتجانس ثبوت اللازم وهو المدلول الالتزامي فإنّ ظهور الكلام في المدلول الالتزامي غير ظهوره في المدلول المطابقي ولكن ظهوره في المدلول الالتزامي ليس على نحو الإطلاق بل هو ظاهر في ثبوت حصّه خاصة منه وهي الحصّة الملازمة للمدلول المطابقي.

مثال ذلك: إنّ الإخبار عن ملاقاته الثوب للدم إخبار عن نجاسته أيضاً و لكنّه ليس هذا المدلول الالتزامى هو الإخبار عن النجاسه على الإطلاق بأى سبب كان بل إخبار عن حصّه خاصّه من النجاسه و هى الحصّه الملازمه لملاقاه الدم فإذا علمنا بكذب البيه على ملاقاته الثوب للدم نعلم بكذب نجاسته بالدم و نجاسه الثوب بسبب آخر أجنبيه عن مفاد البيه.

الإيراد الثانى:

إشاره

إنّ الوجوب إنّما يكشف عن الملاك ككشف المعلول عن علته بمقدار ما تعلّق به واقعاً و المفروض أنّ ما تعلّق به الوجوب هنا هو خصوص الحصّه المقدوره دون الأعم منها و بعبارة أخرى: إنّ ثبوت الملاك على مذهب العدليه إنّما هو فى متعلّق الإراده الجديه فسعه الملاك فى مقام الإثبات تدور مدار سعه الإراده الجديه و لا أثر للإراداه الإستعماليه فى ذلك أصلاً.

بلا حظ عليه:

إنّ القدره مأخوذه فى التكليف عقلاً لا- باقتضاء نفس الخطاب خلافاً للمحقّق النائينى (قدس سره) فعلى هذا المبنى الإراده الجديه تعلّقت بالحصّه غير المقدوره كما أنّ الإراده الاستعماليه تعلّقت بها بل الوجوب أيضاً تعلّق بالحصّه المزاحمه و لذا وقع التزاحم إلّا أنّ الوجوب الفعلى لم يصل إلى حد التنجّز، فإنّ القدره قد تكون شرطاً لفعليه التكليف و أخرى تكون شرطاً لتنجّزه و القدره المفقوده فى الفرد المزاحم هى القدره التى تكون شرطاً للتنجّز و إلّا فإنّ المكلف يقدر على الإتيان بالفعل و هذا نظير فقدان القدره على الصوم عند المرض فإنّ الوجوب تعلّق بالصوم و هو فعلى إلّا أنّه لم يتنجّز للمرض و هكذا الأمر إن قلنا بأنّ القدره غير معتبره فى صحّه التكليف كما هو مبنى المحقّق الخوئى (قدس سره).

إن هنا ثلاثه أقوال في اعتبار القدره في متعلق التكليف:

ص: ٨٠

١- في آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول للفانى الإصفهاني، ج ٢، ص ٧٥ - ٧٩: «و مما ذكرناه ظهر حال مسئله عويصه صارت معركة الآراء بين متأخري الأصوليين و هي الترتب حتى ادعى صاحب الكفايه (قده) استحالتة على مبناه الذي عليه المشهور من دخل القدره في التكليف شرعاً بأحد أنحاء الآتيه و تصدى جلُّ من تأخر عنه لو لا الكل لتصححه مشياً على ارتكاز دخلها في الإمتثال عقلاً- مريدين تطبيق المصطلحات على المرتكز فلم ينجحوا و وقعوا فيما وقعوا من المحاذير التي ستعرفها ... و توضيح ذلك زياده عما عرفت آنفاً في نفى الثمره يستدعى تفصيل الأقوال في مورد اعتبار القدره و الحاكم باعتبارها فنقول و نستمد التوفيق من الله عزّ و جل: إن اعتبارها يتصور على أنحاء أربعة: الأول أن تكون القدره شرطاً للجعل بالمعنى المصدرى أى لصدور التكليف عن الأمر الملتفت إلى عجز المكلف عن الإمتثال يقبح عقلاً صدور التكليف منه فمورد اعتبار القدره على هذا قبل الجعل و الحاكم بالإعتبار هو العقل فتكون مسئله كلاميه، و أظنّ بأنه قد ذهب إلى هذا النحو من الإعتبار بعض الأصوليين ... الثاني أن تكون القدره شرطاً للجعل بالمعنى الإسم المصدرى أى حدّاً شرعياً للحكم و قيلاً مأخوذاً في مضمون الخطاب شرعاً و الكاشف عن هذا التقييد هو العقل المستقل بقبح توجيه الخطاب نحو العاجز، و قد ذهب إلى هذا النحو من الإعتبار صاحب الكفايه و تبعه بعض تلامذته قدس سرهم ... الثالث أن تكون القدره شرطاً في متعلق الخطاب عقلاً بأن يكون التكليف متعلقاً بالحضه المقدوره من المتعلق دون غير المقدوره من أول الأمر بمقتضى ذات البعث قياساً للإراداه التشريعيه أى جعل التكليف بالإيراده التكوينيّه أى الميل الطبعي الصادر منه الفعل في الخارج، إذ كما أنّ الإيراده التكوينيّه لا تتعلق بغير المقدور فلا تتحرك عضلات الفاعل نحو إيجاد ما لا يقدر عليه تكويناً و في عالم الخارج أبداً فلتكن كذلك الإيراده التشريعيه أى البعث الذي حقيقته حمل المكلف و دفعه نحو إيجاد المبعوث إليه ضروره أنها تابعه للإراداه التكوينيّه من الجاعل، فلا يتعلق التكليف شرعاً بفعل غير مقدور أبداً، و قد ذهب إلى هذا النحو من اعتبار القدره في التكليف بعض الأساطين (ره) على ما يظهر من شتات كلماته التي منها ما تقدّم في مقام نفى الثمره إشكالاً على مقال المحقق الثاني (قده) و منها غير ذلك ... الرابع ما هو المختار الذي ظهر من خلال كلماتنا السالفه بأن تكون القدره شرطاً لتنجز الخطاب أى في مرحله امتثال التكليف عقلاً فقط فوجود القدره مصححٌ للمؤاخذة على ترك امتثال التكليف و عدمها أى العجز مؤمنٌ عنها، و هذا النحو من الإعتبار مما يوافق الثبوت و الإثبات معاً».

القول الأول:

إنَّ القدره شرط فى صحَّه التكليف بحكم العقل و اختلف القائلون به فبعضهم قالوا: إنَّ القدره على بعض أفراد الطبيعه تكفى لصحَّه الأمر بالطبيعه و هذا هو مختار المحقق الثانى (قدس سره) و بعضهم قالوا: إذا كان بعض أفراد الطبيعه مقدوراً و بعضها غير مقدور لا يمكن تعلُّق الأمر بالطبيعه الجامعه بين الأفراد المقدوره و الأفراد غير المقدوره.

القول الثانى: نظريه المحقق النائىنى (قدس سره)

اشاره

إنَّ القدره شرط فى صحَّه التكليف باقتضاء الخطاب و الدليل على ذلك هو أنَّ المُنشأ بصيغه الأمر أو ما شاكلها إنَّما هو الطلب و البعث نحو الفعل الإرادى، و الطلب و البعث التشريعيان عبارتان عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته و اختياره و جعل الداعى له إلى إتيان الفعل و جعل الداعى يقتضى إمكان المدعوِّ إليه، فإنَّ النسبه بين الداعى و المدعوِّ إليه نسبه التضاييف فإمكان تحقُّق الداعى لا يكون إلَّا فى ما إذا أمكن تحقُّق المدعوِّ إليه فحينئذ جعل الداعى إنَّما يمكن فى الفعل الذى يكون مقدوراً فاقضاء الخطاب هو مقدوريه متعلِّقه بما هو غير المقدور لا يكون متعلِّق التكليف و لا يصحَّ توجه الخطاب و الأمر نحوه.

ثمَّ إنَّ ما ليس مقدوراً بالقدره الشرعيه لا يتوجه إليه الخطاب أيضاً لأنَّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على هذا القول:

إنَّ حقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمَّه المكلف و

إبرازه فى الخارج بمبرزما من صيغه الأمر أو ما شاكلها و لا تصور للإنشاء معنى ماعدا إبراز ذلك الأمر الاعتبارى.

و على هذا إن الصيغه لاتدلّ على الوجوب بل تدلّ على إبراز الأمر الاعتبارى القائم بالنفس و لكن العقل ينتزع منه الوجوب بمقتضى قانون العبوديه و المولويه ما لم تنصب قرينه على الترخيص فى الترك.

فالوجوب إنّما هو بحكم العقل و من لوازم إبراز الشىء على ذمه المكلف إذا لم تكن قرينه على الترخيص.

أمّا الطلب فقد ذكرنا أنّه عباره عن التصدىّ لتحصيل شىء فى الخارج و صيغه الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب و ليس مدلولاً للصيغه بل الأمر يتصدى بصيغه الأمر لتحصيل مطلوبه فى الخارج فالصيغه من أظهر مصاديق الطلب.

فلامقتضى لاختصاص الفعل بالحصّه المقدوره، فإنّ اعتبار المولى الفعل على عهده المكلف و ذمته، لا يقتضى اختصاص الفعل بالحصّه المقدوره، ضروره أنّه لا مانع من اعتبار الطبيعى الجامع بين المقدور و غير المقدور على عهده المكلف.

كما أنّ إبراز المولى لذلك الأمر الاعتبارى النفسانى بمبرز فى الخارج لا يقتضى ذلك فبالنتيجه لامقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار قدره فى المتعلق. (١)

القول الثالث: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره)

(٢)

إنّ قدره على المتعلق لاتعتبر فى صحّه التكليف فلأمانع من تكليف العاجز؛

ص: ٨٢

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٦٦.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ٦٧.

والمكلف إن لم يكن قادراً حين جعل التكليف و صار قادراً في ظرف الامتثال صحّ التكليف و لم يكن التكليف حينئذ قبيحاً.
بل العقل يحكم بلزوم قدره على المتعلق في ظرف الامتثال فإن ملاك حكم العقل إنما هو قبح توجيه التكليف إلى العاجز عنه في مرحلة الامتثال.

فالعبره إنما هي بالقدره في مرحلة الامتثال سواء كان قبلها قادراً أم لم يكن فبالنتيجه تحصل أمران:

الأمر الأول: أنّ القدره ليست شرطاً للتكليف لا باقتضاء الخطاب و لا بحكم العقل و الأمر الثاني: أنّ القدره شرط لحكم العقل بلزوم الامتثال و الإطاعه و مأخوذه في موضوع حكم و جوب الإطاعه و الامتثال.

فلا متقضى لاختصاص الفعل بالحصّه المقدوره.

أمّا الإشكال بأنّ تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غيره و إن لم يكن مستحيلاً و لكنّه لغو، إذ المكلف لا ينبعث نحو المقدور و لا يتمكّن إلّا من إيجاد المقدور، إذن ما هي فائده تعلقه بالجامع؟ فمدفوع؛

أولاً: بأنّ الفرد غير المقدور حين الخطاب قد يكون مقدوراً في ظرف الامتثال و الفائده هي توجه الخطاب نحوه ليكون بإتيانه ممتثلاً للتكليف في ظرف الامتثال.

ثانياً: بأنّه قد يكون الفرد مقدوراً عقلاً و غير مقدور شرعاً من جهه و مصداقاً للطبيعه المأمور بها من جهه أخرى، فحينئذ الإتيان به يكون من مصاديق إتيان المأمور به فإذا أتى به بقصد القربه يكون المكلف ممتثلاً للتكليف المتوجه إلى طبعي المأمور به فيسقط التكليف بل يسقط التكليف بتحقيق فرد منه في الخارج بغير اختياره و إرادته (في الواجب التوصلّي).

الأمر الثاني الذي يتوقف عليه إيراد المحقق النائني (قدس سره) على الثمره الثالثه هو أنّ النهى الغيرى لا يكون مانعاً من صحه العباده لأنه لا ينشأ من مفسده فى متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تماميه ملاك الأمر (كما هو مختار المحقق النائني و المحقق الخوئي (قدس سرهما). (١٢))

إشكال على هذا الأمر:

قد استشكل عليه بأن النهى الغيرى نحو الشىء يوجب مبعوضيته فإنّ ما زجر عنه المولى يكون مبعوضاً عنده و المبعوض لا يكون مقرّباً.

بل لا أقل من الشك فى المقرّبه و المرجع حينئذ قاعده الاشتغال.

جواب عن هذا الإشكال:

إنّ ما تعلق به النهى الغيرى ليس مبعوضاً فى نفسه بل قد يكون أمراً حسناً و محبوباً للمولى فى نفسه و بحسب العنوان الأوّلى و النهى الغيرى تعلق به بجهه أخرى.

و النهى الغيرى لا ملاك له فى متعلقه فهو كما لا يكون واجداً للملاك المستقل فى متعلقه لا يكون موجباً لانعدام ملاك الأمر حيث إنّ ملاك الأمر له واقعيه خارجيه و لا ينعدم إلّا إذا وجد فى المتعلق مفسده غالبه عليه و غايه ما يقتضيه النهى الغيرى هو إسقاط الأمر.

ص: ٨٤

البحث الرابع: الترتب

اشاره

فيه مقدمات خمس و مقامان

ص: ٨٥

قد تصدّى جمع من الأعلام (١١) لتصحيح الأمر بالصدّ بنحو الترتّب على عصيان الضدّ الأوّل أو العزم على عصيانه.

ص: ٨٧

١- في الفوائد الأصولية للشيخ الأنصاري، ص ٤٠٥، فائده ١٢ (في أنّ الأمر بشىء [هل] يقتضى النهى عن ضده أم لا؟): «قد صدر من المحقّق الثاني - في محكى شرح القواعد - قولٌ بصحّة العباده و لو كان آثماً في تقديمها على أداء الدّين ثمّ تبعه بعض من متأخري المتأخرين كالشيخ الفقيه في كشف الغطاء و تبعه تلميذه المحقق الشيخ في الحاشيه مع زياده تحقيق منه في تصحيح ذلك ثم تبعهما في الفصول و غيره كصاحب القوانين و نحوه». و في فائده الفوائد للشيخ غلامرضا القمي (١٣٣٢)، ج ١، ص ٦٥٣ عند التعليقه على قوله رحمه الله: «و الثالث ما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله»: «أقول: قد سبقه في ذلك المحقّق الكركي في محكى باب الدّين و الشهيد في محكى الروض، و تبعهم عدّه من مشايخ متأخري المتأخرين». و في تعليقه القوجاني (١٣٣٣) على كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٢٥: «قوله "ثم إنّه تصدّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّ" كصاحب كشف الغطاء و صاحب الحاشيه و صاحب الفصول و السيد الشيرازي و بعض تلامذته». و في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٥: «و بالجمله بعد امتناع بقاء كلّ من الواجبين المتزاحمين على حاله و لزوم بقاء إطلاق الأمر بالأهمّ على ما كان عليه وقع الكلام في أنّ الساقط عند المزاحمه هل هو أصل الأمر بالمهمّ أو إطلاقه؟ ذهب المحقق الثاني قده و جمله ممّن تأخّر عنه و منهم سيد أساتيدنا المحقق العلّامة الشيرازي قدّس الله أسرارهم إلى الثاني و لأجله إلتزموا ببقاء الأمر بالمهمّ أيضا حال المزاحمه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ و مترتباً عليه و ذهب بعضهم و منهم العلّامة الأنصاري و المحقق صاحب الكفايه قدّس سرهما إلى الأوّل و الحقّ ما ذهب إليه المحقق الثاني قده». و في دُرر الفوائد، ط.ج. ص ١٤٠: «و الوجه الثاني ما أفاده سيد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازي قدّس سرّه و شيد اركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل و النّحرير الّذى ليس له بديلٌ سيدنا الأستاذ السيد محمد الإصفهاني جزاهما الله عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء». و في إيضاح الفوائد للسيد محمد التنكابني (١٣٥٩)، ج ٢، ص ٤١١: «أوّل من قال بالترتب لكن في مسئلة الضدّين بناء على أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده الخاص هو المحقق الثاني في جامع المقاصد على ما ذكره شيخنا قدّس سره و تلميذ المصنّف في مطارح الأنظار و تبعه في ذلك كاشف الغطاء في المسأله المزبوره و في مسئلة الضدّين المضيقين مع كون أحدهما أهمّ و في مسئلتى القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات و قرّره على ذلك المحقّق المحشّى الإصفهاني و أخوه صاحب الفصول و جمع آخر ممّن عاصرناهم منهم المحقق المدقّق العلّامة الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي رفع الله مقاماتهم الشريفة لكن لم يصرّحوا بتسريته إلى المقام و قد نقل شيخنا قدّس سره في الحاشيه عبارات المحقق الثاني و كاشف الغطاء و المحقق المحشّى من أرادها راجع إليها». و في مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٤١: «و إليه ذهب جمله من أساطين الفن، مبدؤهم المحقّق الثاني صاحب جامع المقاصد على ما نسب إليه و أيد هذا المسلك سيد الأساطين الميرزا الشيرازي عطر الله مرقده و تبعه جمله من أساتيد العصر رضوان الله عليهم». راجع أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٣)، ج ١، ص ٣٠٩؛ و تهذيب الأصول للسيد عبدالأعلى السبزواري؛ ج ١ ص ٢٣٠؛ و منتهى الدرايه في توضيح الكفايه، ج ٢، ص ٤٦٨. و القائلين بالترتب عدّه من الأعلام: راجع صاحب هدايه المسترشدين، ط.ج. ج ٢، ص ٢٧١؛ و صاحب الفصول الغرويه، ص ٩٨؛ و

وقايه الأذهان، ص ٣٠١ و ص ٤٩٤؛ و حاشيه الكفايه للعلّامه الطباطبائى، ج ١، ص ١٣٠ و ١٣١؛ و عنايه الأصول، ج ١، ص ٤٣٨ و ص ٤٤٦.

و أول من تصدى لذلك هو المحقق الثاني (قدس سره) (١) و التزم به الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء (٢) و المحقق التقي و صاحب الفصول و السيد المجدد الميرزا

ص: ٨٨

١- جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٢ - ١٤.

٢- كشف الغطاء ط.ق. ج ١، ص ٢٧.

١- فى تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى، ج ٢، ص ٢٧٣: «ثم إنه بعد البناء على جواز تعليق الوجوب السابق على الشرط المتأخر و تعلّقه بأحد الوجوه المتقدمه بحيث لا يلزم محذورٌ من جهه تأخر شرط الوجوب، فهل يعقل كون ذلك الأمر المتأخر المعلق عليه الوجوب من المحرّمات إذا كان من المقدمات الوجوديه للواجب أيضاً مع عدم بدلٍ له - بمعنى انحصار المقدمه الوجوديه فيه بمعنى أنه لا يلزم محذورٌ من جهه كون المعلق عليه المتأخر حراماً - أو لا؟ المنسوب إلى المشهور هو الثانى لكنّ الحقّ - وفقاً لجمع من المحققين منهم الكركى قدّس سره فى باب الدّين من جامع المقاصد فى شرح كلام العلامة قدّس سره فى بيان اشتغال المديون المتمكّن من أداء الدّين بالصلاه مع مطالبه ذى الدين و منهم الشيخ الأجلّ الشيخ جعفر قدّس سره فى مقدمات كشف الغطاء فى مسأله اقتضاء الأمر النهى عن الضد و بعضٌ من تأخر عنهما من الأعلام - الأوّل». و أيضاً راجع ص ٢٧٦ - ٢٧٨؛ و ج ٣ ص ١٢١ - ١٢٤.

٢- فى الرسائل الفشاركيه، ص ١٨٥ - ١٨٩: «و قد ذكر لصحّه الترتّب وجوه آخر: أحدها أنّ التكليف الثانى لمّا كان معلقاً على أمرٍ اختياري للمكّلف و هو معصيه التكليف الأوّل، أو على أمر حصوله باختيار المكّلف و هو كون المكّلف ممّن يعصى التكليف الأوّل جاز تنجزه عند حصول شرطه من لزوم إرادته إيجاد المتنافيين فى زمانٍ لا يسع لهما لا يمنع عن صحه التكليف، لأنّ التكليف بالمحال إذا كان ناشئاً من اختيار المكّلف لا - ضير فيه ... و فيه ... الثانى: أنّ التكليف المشروط مرتبه متأخره عن التكليف المطلق و ليس أحدهما فى مرتبه الآخر و معه لا مانع من تحقّقهما ... و فيه ... الثالث: أنّ التكليف بالمتنافيين إنّما يكون قبيحاً إذا لزم منه إرادته الجمع بينهما، و إذا لم يلزم منه ذلك فلا مانع منه، لأنّ المانع من التكليف بذلك ليس إلّا التكليف بغير المقدور، و الخارج عن قدره المكّلف هو الجمع بينهما و التكليف بأحد المتنافيين حال التكليف بالآخر إنّما يلزم منه إرادته الجمع إذا كان كلاهما مطلقين، و أمّا مع تقييد الثانى بعدم إيجاد المكّلف متعلق الأوّل لا يلزم منه ذلك ... هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تصحيح الأمر بالمتنافيين على وجه الترتيب و أمّتها الوجه الأخير الذى هو من أفكار السيد الأستاذ».

٣- فى درر الفوائد ط.ج. ص ١٣٨ - ١٤٧: «... و الذى يمكن أن يكون وجهاً لذلك أحد أمرين: الأوّل: ما نُقل عن بعض الأساطين من أنّ الأمر بالصد إنّما ينافى الأمر بضده الآخر لو كانا مضيقين، أمّا لو كان أحدهما مضيقاً و الآخر موسعاً فلا مانع من الأمر بكليهما، لأنّ المانع ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق... و الوجه الثانى: ما أفاده سيد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازى ... و هو أن يتعلّق الأمر أولاً بالصد الذى يكون أهمّ فى نظر الأمر مطلقاً من غير التقييد بشىء، ثمّ يتعلّق أمرٌ آخر بضده متفرّعا على عصيان ذلك الأمر الأوّل و إثبات هذا المطلب يستدعى رسم مقدمات [أربع] ... إذا عرفت المقدمات المذكوره فنقول ... هذا غايه ما يمكن أن يقال فى المقام و عليك بالتأمّل التامّ فإنّه من مزالّ الأقدام.

١- في مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٤١: «و إنما الإشكال و معركة الآراء في أنّ الأمر بشي ء يقتضى عدم الأمر بضدّه على الإطلاق و يقتضى عدم إطلاق أمره و أمّا إذا كان مشروطاً بعصيانه بنحو الشرط المقارن فلا يقتضى الأمر بضدّه منعه ... و لا يخفى أنّ هذا المسلك يقتضى قهراً طوليه الأمرين و لعلّه وجه مناسبه تسميه هذه المسأله بالترتب و عمدته نظرهم في وجه تصحيح الأمرين المزبور في زمان واحد هو أنّ وجه المصادّه بين الأمرين على الإطلاق و وقوع المطارده بينهما حيث إنّ كلّ أمر يقتضى وجوداً طارداً لضدّه و لازمه إيقاع المكلف فيما لا يطاق، و أمّا إذا كان أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر فلا يقتضى هذا الأمر طرد الآخر لعدم اقتضاء الأمر المشروط حفظ شرطه كما أنّ الآخر أيضاً لا يطارده هذا الأمر المشروط بعصيانه لأنّه في مرتبه وجود المشروط منغلّب عن التأثير بل لا يكون في هذه المرتبه موجوداً لاستحاله إطلاقه مرتبه عصيانه أو إطاعته و حينئذ فمن قبل هذين الأمرين لا يقع المكلف فيما لا يطاق لعدم أوّل أمره إلى الجمع بين الضدين ... هذا ملخص بيان مرامهم. أقول ما أفيد في بيان المرام في غايه المتانّه و لكنّ هذا المقدار لا يقتضى طوليه الأمرين و اشتراط أحدهما بعصيان الآخر و توضيح ذلك بأن يقال: إنّّه لا شبهه في صورته تساوى المصلحتين في حكم العقل بالتخير بينهما» إلخ. و في نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٣٧٣: «و من ذلك البيان ظهر أيضاً عدم الحاجه إلى التشبث بالترتب و الطوليه في إثبات الأمر التامّ بالمهم بإناطه أمره بعصيان الأهمّ، و ذلك لأنّه و إن كان هذا التقريب أيضاً بنفسه تقريباً تاماً نفيساً و يرتفع به محذور المطارده بين الأمرين بلحاظ صيروره الأمر بالمهمّ حسب إناطته بعصيان الأهمّ في رتبه متأخره عن سقوط أمر الأهمّ إلما أنّه غير محتاج إليه بعد إمكان الجمع بين الأمرين في مرتبه واحده و اندفاع محذور المطارده بينهما بجعل الأمر بالمهمّ أمراً ناقصاً غير تامّ، بل و لئن تدبّرت ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الذي ذكرناه و عدم وصول النوبه إلى الأمر التام بمقتضى الترتب إلّا في فرض عدم إمكان تأثير مصلحه المهمّ في الأمر الناقص في رتبه الأمر بالأهمّ».

٢- في درر الفوائد في الحاشيه على الفرائد (الحاشيه الجديده) ص ٢٧٨ - ٢٨٠ عند التعليقه على قوله قدّه: «و يرده أنا لانعقل الترتيب بين المقامين» يذكر إشكالات ثلاثه و يجيب عنها: الإشكال الأول: «توجيه التكليف إلى المتضادين إنّما يقبح إذا لم يكن بتوسيط إختيار المكلف في البين و بعبارة أخرى إذا لم يكن له مناصّ كما كان له فيما نحن فيه، حيث يكون له الإتيان بالأهمّ في مسأله الضدين، و القصر و الجهر في هذه المسأله لو لا تقصيره في التعلّم». الإشكال الثاني: «نعم لا مجال لإنكار قبح الأمر بهما على كلّ حال و لو علّق على الإختيار لكنّه إذا لزم منه إرادته للأمر للجمع بينهما لا مطلقاً و لا يلزم ذلك مع الترتيب بينهما كما فيما نحن فيه، كيف و إيجاب أحدهما لهما كان معلّقاً على عدم إتيان الآخر في زمانه، و عصيانه لأمره، كان الجمع بينهما فرضاً محالاً موجباً للتفريق بين التكليفين لانتفاء ما علّق عليه الثاني منهما فكيف يريد و بالجملة إنّما يراد الجمع لو لم يلزم من فرضه إنتفاء الأمر بأحدهما، كما فيما إذا لم يكن بين تكليفهما ترتب». الإشكال الثالث: «التكليف بالمتضادين على نحو الترتب من العقلاء فوق حدّ الإحصاء من دون تكبير فلولاً جوازه عقلاً فكيف يصدر منهم بدون ذلك». و تبعه في ذلك المحقق القوچاني و المشكيني: ففي تعليقه القوچاني على كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٢٧: «إنّما الكلام في صحّته [أي الأمر بغير الأهمّ] مع

تحقق الوجدان [أى وحده زمان الأمرين و زمان الفعلين] و غاية ما يمكن أن يقال فى تقريبه و جهان: أحدهما: أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فى وقته، و المشروط بشىء لا يشمل حال عدمه، فلا يتحقق فى ظرف إيجاد الأهم ثم إن الأمر بالأهم لا يكون شاملاً لحال عدمه أيضاً كما هو شأن كل أمر مطلق، حيث إنه لا يمكن إطلاقه فى رتبة عدمه و إلا لزم الأمر بالنقيض فى رتبة نقيضه الآخر و هو محال، و حينئذ فلا يجتمعان فى رتبة واحده ... و لكن التحقيق: عدم صحة التقريب، و بيانه يتم برسم أمور. و فى ص ٣٣٢ - ٣٣٤: «الثانى من التقريبين: أنه يرجع الأمر بالمهم إلى طلب سدّ أنحاء عدمه إلا سدّ عدمه الذى ينشأ من قبل فعل الأهم ... ثم إنك بعد ما عرفت البرهان على امتناع الترتيب تعلم أنه على تقدير عدم إتيان المكلف للضدين لا يعاقب إلا بالنسبة إلى مخالفه الأهم، دون غيره، لعدم فعله أمره؛ و أمّا إستبعاد ذلك من ملاحظه بعض الأمثلة فهو شبهه فى مقابله الوجدان و إستباه الأهم بغيره ... إذا عرفت ما ذكرنا من عدم صحة القول بالترتيب، فيظهر أن صحة الضد منحصرة بما ذكرنا من كفايه الحسن الذاتى فى كون الشىء عباده و إن لم يكن أمرٌ فى البين». و فى كفايه الأصول مع حواشى المشكيني، ج ٢، ص ٤٤: «إن الحق بطلان الترتيب، و ما يمكن الإستدلال - أو استدلال - به عليه وجوه [ثمانية]».

الشيخ الأنصاري (قدس سره) أيضاً إنكار الترتب و لكن قال بعض الأساطين (حفظه الله): إن كلمات الشيخ (قدس سره) اختلفت هنا(١) فيستفاد من بعضها استحاله الترتب(٢) كما

ص: ٩٢

١- قد أورد بعض على كلمات الشيخ بالتهافت و أجاب عنه بعض آخر فنقل كليهما لوضوح الحق: ففي أوجود التقارير، ج ١، ص ٢٨٧: «و من الغريب أن العلامة الأنصاري (قدس سره) مع إنكاره الترتب و بناءه على سقوط أصل خطاب المهم دون إطلاقه ذهب في تعارض الخبرين بناءً على السببيه إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كل من الخبرين ببيان أن محذور التراحم يرتفع عند سقوط الإطالقين فيكون وجوب العمل بكل منهما مشروطاً بعدم العمل على طبق الآخر و هذا التقييد و الإشتراط إنما نشأ من اعتبار القدره في فعلية التكليف و حاصل ما ذكره (قدس سره) يرجع إلى الإلتزام بخطابين مترتب كل منهما على عدم امتثال الآخر (فليت شعري) لو امتنع ترتب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر كما فيما نحن فيه لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين كما توهم فهل ضم ترتب إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور؟ إلا أن الإشتباه من الأساطين قدس الله أسرارهم غير عزيز». و راجع زبده الأصول، ج ٢، ص ٣٠٠ - ٣٠٢.

٢- في مطارح الأنظار، (ط.ق): هداية [في صحه اشتراط الوجوب بمقدمه محرّمه عقلاً]، ص ٥٦: «قال المحقق الثاني في شرح قول العلامة رحمه الله و لا يصح الصلاة في أول وقتها ممن عليه دين واجب الأداء فوراً ... و يظهر مراده إجمالاً مما أفاده الشيخ في الكشف قال في مبحث اقتضاء الأمر النهي عن ضده: إنحصار المقدمه بالحرام بعد شغل الذمه لا ينافي الصحه و إن استلزم المعصيه ... إنتهى قلت و كأنه يشير بقوله كما هو أقوى الوجوه إلى الإشكال المعروف بينهم من صحه صلاه الجاهل بهما و لو كان مقصراً!! مع التكليف بالواقع و حلّه على ما زعمه هو أن التكليف بالواقع مقدم على تكليفه بما يخالفه فعلى تقدير المخالفه يصح صلاته و إن كان آثماً في التأخير و منشأ هذا التوهم هو الخلط بين اشتراط الوجوب بمقدمه محرّمه مقدمه على الواجب زماناً كما عرفت في طي المسافه إلى الميقات للحجّ و بين اشتراطه بمقدمه مقارنه له في الوجود و يظهر من بعضهم تقريباً للمطلب المذكور تمثيل في المقام و هو أنه لا يمتنع عند العقل أن يقول المولى الحكيم لعبده أحرم عليك الكون في دار زيد و لكن لو عصيتني و كنت فيها فيجب عليك الكون في زاويه خاصه منها فالعبد حال كونه في تلك الزاويه منهى عن الكون فيه مطلقاً و مأمور به بشرط الكون فيها أقول فساده غير خفي إذ لا يعقل أن يكون الأمر متعلقاً بالكون الخاص على تقدير تعلق النهي عن مطلق الكون و أمّا ما يرى من تجويز ذلك في بعض المراتب فذلك مما لا يجدي ... و لذلك سلك بعض أصحاب هذا القول مسلكاً آخر في تعليقاته على المعالم و محصله أنه زعم أن العصيان إنما هو من مقدمات الوجوب فلا يتصف بالوجوب لما عرفت من أن المقدمه الوجوبيه غير واجبه فالأمر بالصلاه ليس منجزاً ما لم يحصل الشرط و هو و إن استقام كلامه بما زعمه من جهه عدم لزوم التكليف بما لا يطاق و لا اجتماع الأمر في المقدمه إلا أنه مع ذلك غير مستقيم إذ الكلام في جواز الدخول في الفعل قبل حصول الشرط و استغربه و دفعه بأمر غير معقول عندنا و هو جواز تأخير الشرط عن المشروط قال في جملة كلام له في ذلك ... إنتهى موضع الحاجه من كلامه بتفاوت قليل و فيه ما عرفت من أنه لا يعقل اشتراط الشيء بالشرط المتأخر إذ حال عدم الشرط يمتنع وجود المشروط و إلا لم يكن شرطاً و أمّا الإجازة في الفضولي فقد بينا في محله أن القاعده يقضى بالنقل فيها و على القول بالكشف لا بد من الكشف الحكمي و أمّا الكشف الحقيقي فما لا واقع له و إن بالغ فيه بعض الأفاضل و بالجمله فنحن لا نؤمن بما لانعقله بعد كونه من الأمور التي من شأنها التعقل كما في المقام و لذلك قد أعرض عن هذا المسلك أيضاً

بعض من تبعهم في أصل المطلب و زعم تفريع ذلك على ما توهمه من الفرق بين الواجب المشروط و الواجب المعلق و تصدى لبعض ما ذكرنا من عدم معقوليه تأخر الشرط عن المشروط بأن الشرط هو الوصف الإعتباري المنتزع عن الشيء باعتبار لحقوق الشرط له قال بعد إبداء الفرق بين ما تخيله من نوعي الوجوب ... إنتهى ما أفاده قدس سره و فيه أولاً ما عرفت من فساد أصل المبني مضافاً إلى تناقض صريح بين كلماته إذ الكلام إنما هو في الواجب المعلق على ما زعمه و هو يغير المشروط». إلخ و راجع فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٣٧ - ٤٣٩. و في الفوائد الأصوليه للشيخ الأنصاري، ص ٤٠٥: «قال في كشف الغطاء في البحث عن المقدمات: «إنحصار المقدمه في الحرام بعد شغل الذمه ل ينافي الصحه و إن استلزم المعصيه» ... و قد ذكرنا هذه العبارة و غيرها في بحث مقدمه الواجب، و بينا فسادها و فساد ما قيل من توجيهها و تشييدها من كلمات الشيخ في الحاشيه و كلمات أخيه في الفصول بيانٍ مُشبع، فلانطيل بذكرها و ذكر ما فيها هنا» و راجع قلائد الفرائد، ج ١، ص ٦٥٣ و ٦٥٤.

يستفاد من كلامه فى التعادل و التراجيح عند البحث عن الأصل فى المتعارضين على القول بالسببيه إمكان الترتب. (11)

ص: ٩٣

١- تحقيق الأصول، ج ٣، ص ١٩٩. و عبارته الشيخ فى فرائد الأصول، ج ٤، ص ٣٦ و ٣٧ هكذا: «لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما [أى المتعارضين] كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطاً بالقدره و المفروض أنّ كلّاً منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجه أدلّه وجوب الإمتثال و العمل بكلّ منهما، بعد تقييد وجوب الإمتثال بالقدره و هذا ممّا يحكم به بديهه العقل، كما فى كلّ واجبين إجتماعاً على المكلف، و لا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك ... لكن هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببيه، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا، سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لإعمال الآخر، كما فى كلّ واجبين متزاحمين» إلخ.

قبل الورود فى البحث لابء من تقديم أمور:

المقدمه الأولى:

إنّ البحث عن الترتب يجرى فى ما إذا قلنا بسقوط الأمر بالعباده و عدم إحراز تماميه ملاكّه و إلما فإن قلنا بتصحيح العباده المضاده للواجب الأهمّ بأحد الأمرين (١- وجود الأمر به و عدم سقوطه ٢- وجود الملاك و تماميته) فلا ثمره فى البحث عن الترتب.

و بعض الأعلام مثل السيد الخوئى (قدس سره) حيث قال بعدم استكشاف تماميه الملاك عند تراحم الواجب الموسع و الواجب المضيق أو عند تراحم الواجبين المضيقين و أيضاً قال بعدم الأمر بالواجب المهمّ عند فعليه الأمر بالأهمّ عند تراحم الواجبين المضيقين (لاستحاله الأمر بالضدين) فلا بدّ لهم من البحث عن الترتب لتصحيح العباده المضاده للواجب الأهمّ، فللبحث عندهم ثمره مهمه جداً و للمحقّق النائينى (قدس سره) هنا كلام يأتى فى الأمر الخامس. (١١)

ص: ٩٤

١- فوائد الأصول، ص ٣٦٧.

إنّ البحث عن الترتّب من المباحث العقليه، لأنّ البحث فيه عن إمكان الأمر بالضدّين على نحو الترتّب و طولياً أو استحاليته و الحاكم بالإمكان أو الاستحاله هو العقل فهذا البحث بحث عقلي لا لفظي. (١)

ص: ٩٥

١- المحاضرات، ج ٣، ص ٩٤.

(١١)

إنّ البحث عن الترتب بحث ثبوتى و لاحتاج فيه إلى بحث إثباتى لأنّ إمكان تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب يكفى لوقوعه.

توضيحه: إنّ الأمر بالضدّين محال لأنّه تكليف بما لا يطاق و تكليف بالمحال و لكن لدفع هذا المحذور إمّا أن نرفع اليد عن الأمر بالمهمّ و نقول بسقوطه و إمّا أن نرفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهمّ و نقول: إنّ الأمر بالمهمّ يكون فى فرض عصيان الأمر بالأهمّ أو العزم على معصيته.

فإذا أمكن رفع اليد عن الإطلاق فلا تصل النوبه إلى رفع اليد عن أصل الأمر بالمهمّ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ص: ٩٤

اشاره

(١)

إنَّ الواجبين المتضادَّين يتصوران على ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكونا موسعين و هي لاتدخل في كبرى التزاحم قطعاً لتمكّن المكلف من الجمع بينهما في سعه الوقت من دون مزاحمه.

الصورة الثانيه: أن يكونا مضيقين كالإزالة و الصلاه في آخر وقتها و هي القدر المتقين من كبرى التزاحم.

الصورة الثالثه: أن يكون أحدهما موسعاً و الآخر مضيقاً.

قولان في الصورة الثالثه:

اشاره

هي داخله في التزاحم عند المحقق النائيني (قدس سره) و خارجه عنه عند المحقق الخوئي (قدس سره) .

والوجه في ذلك هو أنّ تقابل الإطلاق و التقييد عند المحقق النائيني (قدس سره) تقابل الملكه و العدم و عند المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) تقابل الضدّين بحسب مقام الثبوت و تقابل الملكه و العدم بحسب مقام الإثبات لأنّ الإطلاق في مقام الثبوت هو لحاظ القيود و رفضها و الرفض أمر وجودي.

بيان المحقق النائيني (قدس سره) للقول الأوّل:

أمّا وجه دخوله في التزاحم عند المحقق النائيني (قدس سره) فهو أنّ كل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق أيضاً و في ما نحن فيه يستحيل تقييد

ص: ٩٧

الواجب الموسع بخصوص الفرد المزاحم بإطلاقه بالنسبه إليه أيضاً لا بدّ أن يكون مستحيلاً.

فعلى هذا يقع التزام بين فعلية الواجب المضيق و إطلاق الواجب الموسع بالنسبه إلى الفرد المزاحم للواجب المقيد فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن فعلية الواجب المضيق حتّى يكون إطلاق الواجب الموسع بالنسبه إلى الفرد المزاحم جارياً وإمّا من التحفظ على فعلية الواجب المضيق فيكون الإطلاق في الواجب الموسع مستحيلاً وهذا هو التزام.

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني:

أمّا وجه عدم دخوله في التزام عند المحقق الخوئي (قدس سره) (١٧) فهو أنّ استحاله تقييد متعلّق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً فتلك الصورة خارجه عن كبرى باب التزام، لأنّ معنى إطلاق الواجب الموسع هو أنّ الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ و المنتهى من دون خصوصيات الأفراد و تشخصاتها فيه و على هذا إنّ الفرد المزاحم و الفرد غير المزاحم غير داخلين في متعلّق الوجوب بل متعلّق الوجوب هو الطباع، فعند استحاله التقييد يجب الإطلاق لاستحاله الإهمال في الواقعيات و لذا لا تنافى بين إطلاق الواجب الموسع و فعلية الواجب المضيق، لأنّ المفروض في وجوب الصلاة مثلاً هو أنّ الوجوب تعلق بصرف وجوب الصلاة في مجموع هذه الأزمنه لا في كل زمان من تلك الأزمنه لينافى وجوب واجب آخر في بعضها و لذلك صحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بصرف وجود الواجب فلا حازه عندئذ إلى القول بالترتب.

ص: ٩٨

اشاره

إنّ المحقّق النائينى (قدس سره) قال بعدم جريان الترتب فى ما إذا كان الواجب المهمّ مشروطاً بالقدره شرعاً و خالفه المحقّق الخوئى (قدس سره) و فصل فى المقام بين الأمثله التى ينطبق عليها كلام المحقّق النائينى (قدس سره).

بيان المحقّق النائينى (قدس سره) لعدم جريان الترتب:

(١١)

إنّ الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الأهم يتوقّف على كون متعلّقه حال المزاحمه واجداً للملاك و قد بينا أنّ الكاشف عن ذلك هو إطلاق المتعلّق، فإذا كان المتعلّق مقيداً بالقدره الشرعيه سواء كان التقييد مستفاداً من القرينه المتّصله أم المنفصله لم يبق للخطاب بالمهمّ محل أصلاً.

والوجه فيه هو أنّ الكاشف عن الملاك إطلاق متعلّق الأمر بالمهمّ و أمّا مع تقييده بالقدره شرعاً فلا أمر عند عدم القدره فلا كاشف عن الملاك و لا يبقى مجال للتكليف بالواجب المهمّ ترتباً.

ثمّ قال المحقّق النائينى (قدس سره):

و منه يظهر أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء فى موارد الأمر بالتيمّم بالملاك أو بالخطاب الترتبى، فإنّ الأمر بالوضوء مقيد شرعاً بحال التمكن من استعمال الماء بقرينه تقييد وجوب التيمّم بحال عدم الماء، ففى حال عدم التمكن لا ملاك للوضوء كى يمكن القول بصحّته إمّا من باب الاكتفاء بالاشتمال على

ص: ٩٩

الملاك فى الحكم بالصحة و إما من باب تجويز الخطاب الترتبى (أى إما بالملاك و إما بالترتب).

ولأجل ذلك لم يذهب العلامة المحقق الشيخ الأنصارى (قدس سره) و لا العلامة المحقق تلميذه أستاذ أساتيدنا ١ إلى الصحة فى الفرض المزبور مع أنّ الشيخ الأنصارى (قدس سره) يرى كفايه الملاك فى صحه العباده و السيد المحقق الميرزا الشيرازى (قدس سره) يرى جواز الخطاب الترتبى.

و أما ذهاب السيد المحقق الطباطبائى اليزدى (قدس سره) إلى الصحة فى مفروض الكلام فهو ناشئ من الغفله عن حقيقه الأمر.

و قال فى فوائد الأصول: (١)

إذا وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمه كان وضوؤه خالياً عن الملاك، فلو عصى و توضأ كان وضوؤه باطلاً و لا يمكن تصحيحه بالملاك و لا بالأمر الترتبى و من الغريب ما حكى عن بعض الأعظم فى حاشيته على النجاه من القول بصحة الوضوء و الحال هذه و لا يخفى فساده.

إيراد المحقق الخوئى على المحقق النائينى (قدس سره)

(٢):

لابد من التفصيل بحسب الموارد و الأمثله:

أمّا المثال الأول: (و هو بطلان الوضوء أو الغسل فى مورد الأمر بالتيّم بتوهم كونهما فاقداً للملاك فلا يمكن تعلق الأمر بهما و لو على نحو الترتب لاستحاله وجود الأمر بلا ملاك).

ص: ١٠٠

١- فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٣٦٧.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ٩٧.

فیرد علیه: أنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدین علی نحو الترتّب لا یتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهمّ إذ لا یمکن إحرازه فیہ إلّا بتعلّق الأمر به فلو توقّف تعلّق الأمر به علی إحرازه لدار.

ولا یفرق فی ذلك بین أن یمکن الواجب المهمّ مشروطاً بالقدره عقلاً و أن یمکن مشروطاً بها شرعاً؛ و ذلك لما تقدّم من أنّه لا یمکن إحراز الملاک إلّا من ناحیه الأمر فلو تمّ هذا التوهّم لکان مقتضاه عدم جریان الترتّب مطلقاً حتّی فی الواجب المشروط بالقدره عقلاً.

إذن الصحیح هو عدم الفرق فی صحّحه الترتّب و إمكانه بین الواجب المشروط بالقدره الشرعیه و المشروط بالقدره العقلیه لأنّ مبدأ إمكان الترتّب نقطه واحده و هی أنّ تعلّق الأمر بالمهمّ علی تقدیر عصیان الأهمّ لا یقتضی الجمع بین الضدین لیكون محالاً، بل یقتضی الجمع بین الطلبین فی زمان واحد و لا إشکال فیہ حیث إنّ المطلوب فی أحدهما مطلق و فی الآخر مقید بعدم الإتیان به فلو أتى بهما جمعاً بقصد الأمر لکان تشريعاً محرّماً.

فعدم جریان الترتّب فی المشروط بالقدره الشرعیه یمتنی علی أمرین:

الأوّل: أن یمکن المهمّ واجداً للملاک حتّی فی حال مزاحمته للأمر بالأهمّ و فیہ ما قلنا من أنّ الترتّب لا یتوقّف علی إحراز الملاک فی المهمّ.

الثانی: أن یمکن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهمّ و فیہ أنّ مانعیته یمکن فی ما إذا کان فی عرضه أمّیا إذا کان فی طوله فلا مانعیه.

أمّا المثال الثانی: (وهو ما إذا دار الأمر بین صرف الماء فی الوضوء أو الغسل و صرفه فی تطهیر الثوب و البدن).

فیرد علیه: أنّ عدم جریان الترتّب لیس لاشتراط المهمّ بالقدره الشرعیه بل

لأنّ التّراحم يجرى بين الواجبين النفسيين كالصلاه و الإزاله و لا يعقل التّراحم بين أجزاء واجب واحد لأنّ الجميع واجب بوجود واحد و يسقط الأمر بتعدّد أحد الأجزاء فحينئذ ثبوت الوجوب لسائر الأجزاء يحتاج إلى أمر جديد و هذا الدليل فى الصلاه موجود و عندئذ يعلم إجمالاً بجعل أحد هذين الجزئين أو الشرطين فى الواقع.

ثم إنّ ما نسبته المحقّق النائنى (قدس سره) إلى السيد الطباطبائى (قدس سره) خلاف ما أفاده فى العروه الوثقى (المسوّغ السادس للتميم) حيث قال بطلان الوضوء أو الغسل فى هذا الفرع.

تحقيق المحقّق الخوئى (قدس سره) لتصحيح الوضوء و الغسل فى هذا الفرع:

(١١)

إنّ الأقوى صحّه الوضوء و الغسل بما أنّهما عباده فى نفسهما و متعلّق الأمر النفسى الاستجابى و ذلك بالالتزام بأمره الاستجابى النفسى ترتّباً.

ص: ١٠٢

١- المحاضرات، ج ٣، ص ١٠١.

إشاره

قال (قدس سره): (١) لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق لعقوبتين في صورته مخالفه الأمرين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) (السيد المجدد الميرزا الشيرازي (قدس سره) لا يلتزم بتعدّد العقاب على ما هو ببالي.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):

(٢)

إن الالتزام بجواز الترتب يستلزم الالتزام بجواز تعدّد العقاب و لا يلزم من الالتزام بالترتب كون العقاب على الأمرين من العقاب على الأمر المستحيل ضروره أن معنى إمكان الترتب هو جواز تعلّق الأمر بالأهمّ على وجه الإطلاق

ص: ١٠٣

١- كفايه الأصول، ص ١٣٥.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ١٤٢. و في رسائل السيد جمال الدين گلپايگانی، قاعده الترتب، ص ٥١: «و ما حكي أستاذنا الأعظم في الكفايه من أنّ سيد مشايخنا رفع الله مقامه، كان غير ملتزم بتعدد العقاب، و كان عدم إلتزامه به، من جهة التأمل في تصوير العقابين المترتين المعلولين للعصيانين المترتين، فإن كان رحمه الله متأملاً في تعقل الترتب بين عقابيهما، لا في أصل ترتب العقاب عليهما، فإنه كان ملتزماً به، كما حكي عنه الأستاذ دام بقاءه؛ غايه الأمر كان متأملاً في تعقله، و قد كان رحمه الله يعتبر عن العقابين المترتين بتأكّد العقاب، لا أنه ينفيهما كما هو ظاهر الكفايه، و لكن لا حاجه الى ذلك، حيث إن الترتب إنما كان بين الخطابين، و ذلك لا يلزم الترتب بين عقابيهما أيضاً، فإنه فعلٌ للشارع و جزاءً للعصيان، و المفروض أنّ المكلف التارك لكلا الخطابين تاركٌ لهما مستقلاً، كما إذا لم يكن بينهما ترتب أصلاً كما لا يخفى».

و بالمهمّ مقيداً بعصيان الأهمّ، لفرض أنّهما على هذا النحو مقدور للمكّلف، فإذا كانا مقدورين فلامحاله يستحق عقابين على تركهما في الخارج.

و فرق بين أن يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجب الأهمّ و المهمّ و أن يكون العقاب على الجمع في الترك بمعنى أنّه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر فإنّ الأول محال دون الثاني.

فإنّ الترتّب ليس معناه طلب الجمع بين الضدّين بل هو جمع بين طلب الضدّين بنحو طولي بل يمكن أن يقال: إنّ تعدّد العقاب في صورته مخالفه المكّلف و تركه الواجب الأهمّ و المهمّ معاً من المرتكزات في الأذهان، مثلاً- إذا فرض وقوع المزاحمة بين صلاه الفريضة في آخر الوقت و صلاه الآيات بحيث لو اشتغل المكّلف بصلاه الآيات لفاتته فريضة الوقت، فعندئذ لو عصى المكّلف الأمر بالصلاه و لم يأت بها فلامحاله يدور أمره بين أن يأتي بصلاه الآيات و أن يتركها.

و من الواضح جداً أنّه إذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكزات العرفيه على أنّه يستحق العقوبه عليه أيضاً، فإنّ المانع بنظرهم عن الإتيان بصلاه الآيات هو الإتيان بفريضة الوقت و أمّا إذا ترك الفريضة فلا يجوز له أن يشتغل بفعل آخر و يترك صلاه الآيات و بذلك نستكشف إمكان الترتّب و إلّا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في أذهانهم.

إشاره

إنّ الغرض الداعى إلى جعل التكليف جعل الداعى له لينبعث منه، و الانبعاث لا يمكن إلّا فى ما إذا كان الفعل ممكناً بالإمكان الوقوعى و أمّا إذا كان ممتنعاً وقوعاً فلا يمكن الانبعاث نحو الفعل فيكون جعله لغواً فلا يصدر من الحكيم لاستحاله تكليف العاجز.

إيرادان على هذا الدليل:

الإيراد الأوّل: من المحقق النائنى (قدس سره)

إشاره

إنّ الأمر بالأهمّ و المهمّ و إن كانا فعليين حال العصيان معاً إلّا أنّ اختلافهما فى الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع بين الضدّين، لأنّ الأمر بالأهمّ فى رتبة تقتضى هدم موضوع الأمر بالمهمّ و عدمه و أمّا الأمر بالمهمّ فلا يقتضى وجود موضوعه.

جواب المحقق الخوئى (قدس سره):

(١١)

أولاً: إنّ الأحكام الشرعيه ثابتة للموجودات الزمانيه و لا أثر لاختلافهما فى الرتبة، فلا يجدى تقدّم الأمر بالأهمّ على المهمّ رتبة بعد ما كانا متقارنين زماناً فإنّ المحال هو طلب الجمع بين الضدّين فى الخارج، لا فى الرتبة لأنّ التضادّ و التماثل و التناقض و ما شاكلها جميعاً من صفات الموجودات الخارجيه.

و ثانياً: إنّ الأمر بالأهمّ لا يتقدم على الأمر بالمهمّ رتبة، لأنّ تقدّم شىء على الآخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك كامن فى صميم ذات المتقدم، فلا يتعدى منه إلى ما

ص: ١٠٥

هو في مرتبته فضلاً عن غيره و من الواضح أنه لا ملاك لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم.

الإيراد الثاني: من المحقق الخوئي (قدس سره)

(١١)

إنه لا يلزم من اجتماع الأمرين في زمان واحد طلب الجمع، ليستحيل داعويه كل منهما لإيجاد متعلقه في هذا الزمان، و الوجه فيه أن انبعاث المكلف عن كلا الأمرين في عرض واحد و إن كان لا يمكن، إلا أن انبعاثه عنهما على نحو الترتب ممكن بالإمكان الوقوع، فإنه عند انبعاثه عن الأمر بالأهم لا بعث بالإضافة إلى المهم ليزاحمه في ذلك و يقتضى انبعاث المكلف نحوه و على تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره و إرادته لا مانع من انبعاثه عن الأمر بالمهم بداهه أن المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً و شرعاً.

الدليل الثالث على إنكار الترتب:

إشارة

إن عصيان الأمر بالأهم عند أكثر القائلين بالترتب شرط في فعلية الأمر بالمهم و هذا العصيان إما أن يكون بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن شرطاً لفعلية الأمر بالمهم فحينئذ لا يمكن فعلية الأمرين في زمان واحد لأن فعلية الأمر بالمهم تتحقق في زمان سقوط فعلية الأمر بالأهم، فلا نحتاج إلى بحث الترتب.

و إما أن يكون العصيان بوجوده الخارجي على نحو الشرط المتأخر أو بوجوده الانتزاعي (بأن يكون المكلف متصفاً بأنه يعصى في ما بعد) شرطاً لفعلية

ص: ١٠٦

الأمر بالمهمّ فلامحاله يلزم طلب الجمع بين الضدّين، لأنّ الأمر بالمهم يصير فعلياً في زمان عدم سقوط الأمر بالأهمّ، لأنّ شرط فعلية الأمر بالمهمّ إمّا هو العصيان المتأخر (على نحو الشرط المتأخر) وإمّا هو عنوان تعقبه بالعصيان المتأخر و يلزم من هذا الفرض فعلية الأمرين و طلب الجمع بين الضدّين.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره):

(١١)

أمّا الصورة الأولى من كلامه و هي أنّ العصيان إذا كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فيه فرض اجتماع الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ فيرد عليه أنّ ذلك يبتنى على نقطه فاسده و هي توهم أنّ العصيان مهما تحقّق و وجد فى الخارج فهو مسقط للأمر و لكنه غير صحيح لأننا إذا حللنا مسأله سقوط الأمر تحليلاً علمياً نرى أنّ الموجب لسقوطه أمران:

الأول: امتثاله حيث إنّ ذلك موجب لحصول الغرض منه و الأمر معلول للغرض الداعى له حدوثاً و بقاء فمع تحقّق الغرض فى الخارج لا يعقل بقاء الأمر و إلّا لزم بقاء الأمر بلا غرض و هو كبقاء المعلول بلا علّه محال.

أمّا الامتثال فى نفسه فلا يقتضى سقوط الأمر، لأنّ الامتثال معلول للأمر فلا يعقل أن يكون معدماً له.

الثانى: امتناع الامتثال و عدم تمكّن المكلف منه، فإنّه يوجب سقوط الأمر لامحاله لقبح توجيه التكليف نحو العاجز.

أمّا العصيان بما هو عصيان فلا يعقل أن يكون مسقطاً للأمر، لأنّ الأمر لو سقط فى حال الامتثال أو العصيان فلا أمر عندئذ ليتمثله المكلف أو يعصيه.

ص: ١٠٧

نعم لو استمرّ العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتثال لسقط الأمر لامحاله، و لكن لا من جهة العصيان بما هو، بل من جهة عدم قدره المكلف عليه و عدم تمكّنه منه، كما أنّ الامتثال إذا استمرّ إلى آخر جزء من الواجب لسقط الأمر من جهة حصول الغرض به.

و إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال و لكنه عصى و لم يأت به في الآن الأوّل فمن الواضح أنّ مجرد تركه في ذلك الآن و عدم الإتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكّنه منه في الآن الثاني.

نعم لو كان الواجب الأهمّ آنياً لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأوّل من ناحيه عدم تمكّن المكلف في الآن الثاني فيخرج هذا الفرض عن الترتّب إلماً في ما إذا كان الواجب المهمّ أيضاً آنياً فيدخل في محل البحث و لا يمكن إثبات الأمر به إللاً بناءً على القول بالترتّب.

و بالنتيجة إنّ الأمر بالأهمّ ثابت حال عصيانه و حال الإتيان بالمهمّ.

أمّا الصورة الثانية من كلامه و هي أنّ العصيان كان شرطاً بوجوده الخارجى بنحو الشرط المتأخر أو كان شرطاً بعنوانه الانتزاعى، فيرد عليه:

أولاً: أنّ العصيان ليس بوجوده المتأخر و لا- بعنوانه الانتزاعى شرطاً بل العصيان شرط بوجوده الخارجى و عليه فما لم يتحقّق العصيان فى الخارج لم يصر الأمر بالمهمّ فعلياً.

توضيح ذلك: نحن إن قلنا بأنّ الشرط لفعليه الأمر بالمهمّ هو معصيه الأمر بالأهمّ أنّاً ما بمعنى أنّ معصيه الأهمّ فى الآن الأوّل كافيّه لفعليه الأمر بالمهمّ فى جميع أزمنه امتثاله فلا تتوقف فعليته فى الآن الثاني على استمرار معصيه الأمر بالأهمّ إلى ذلك الآن بل لو تبدّلت معصيته بالإطاعه فى الزمن الثاني كان الأمر

بالمهمّ باقياً على فعليته و هذا مستلزم لطلب الجمع بين الضدّين و لعل هذا هو مورد نظر المنكرين للترتّب كما يظهر من الكفايه.

أمّا إذا قلنا بأنّ شرط فعليه الأمر بالمهمّ عصيان الأمر بالأهمّ في جميع الأزمنه بمعنى أنّ فعليته تدور مدار عصيانه حدوثاً و بقاءً فلايكفى عصيانه آنأ ما لبقاء أمره إلى الجزء الأخير منه، ففعليه الأمر بالصلاه عند مزاحمتها بالإزاله مشروطه ببقاء عصيان أمر الإزاله و استمراره إلى آخر أزمنه امتثال الصلاه و بانتفائه في أى وقت كان ينتفى الأمر بالصلاه.

ثانياً: أنّ اجتماع الأمرين في زمان واحد على نحو الترتّب لا يستلزم طلب الجمع و قد ذكرنا(1) أنّ طلب الجمع إنّما يلزم على أحد تقادير لا رابع لها:

التقدير الأوّل: أن يكون كلا الخطابين على وجه الاطلاق.

التقدير الثاني: أن يكون خطاب المهمّ مقتضياً لوجود موضوعه و هو عصيان الأهمّ.

التقدير الثالث: أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بإتيان الأهمّ فيكونا مطلوبين على نحو الاجتماع

و من المعلوم أنّ ما نحن فيه ليس من شىء منها:

أمّا أنّه ليس من قبيل الأوّل فلأنّ الأمر بالمهمّ مقيد بعصيان الأمر بالأهمّ فليس مطلقاً أمّا أنّه ليس من قبيل الثاني فلأنّ الحكم يستحيل أن يقتضى وجود موضوعه في الخارج أمّا أنّه ليس من قبيل الثالث فلأنّ الأمر بالمهمّ مقيد بعدم إتيان الأهمّ لا بإتيانه.

ص: ١٠٩

١- منها ما حكى عن الميرزا محمد تقى الشيرازى: ففى تعليقه المحقق القوجانى على كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٠: «هذا كله، مع أنه يرد على الترتب كما عن الشيخ المدقق الشيرازى دام ظله بأن ترك المهم حرام، فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون المحرّم هو مطلق الترك أعّم من الموصل إلى الأهمّ وغيره الجامع مع فعل الأهمّ ولا إشكال فى فساده بعد حرمة ترك الأهمّ مطلقاً وعدم تمكّن المكلف من امتثالهما، فليست ثمره البعثين إلّا ثبوت العقابين وهو قبيحٌ من الحكيم لو لم نقل باستحالته، لأنّ جعل التكليف لأجل ترتب العقوبه بلا- داع الإمثال لا- شبهه فى فساده وإمّا أن يكون الحرام الترك الخاص غير الموصل إلى فعل الأهمّ فيرد عليه: أولاً بأنّ لازمه عدم وجوب الفعل، لما عرفت سابقاً من أنّ نقيض الترك الخاص هو ترك هذا الترك أعّم من الفعل و الترك الموصل، فيكون الواجب هو ترك الترك الأعمّ، لا- الفعل الذى يكون أخصّ منه و ثانياً: على تقدير تسليم وجوبه لا بدّ أن يكون عينياً بعد حصول شرطه، و حينئذ فيلزم التخيير بين الواجب التعيينى وغيره الذى هو الترك الموصل إلى فعل الأهمّ. و بعبارة أخرى: يلزم الوجوب التخييرى بين الإزالة و الصلاة؛ و لا معنى للتخيير فى الواجب التعيينى كما هو واضح و ثالثاً: يرد عليه ما عرفت من عدم الثمره لهذا التكليف- مع وجود التكليف بالأهمّ- إلّا ترتب العقوبه على المخالفه القهريه بالنسبه الى أحدهما، و لا شبهه فى فساده من الحكيم». و فى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٤٤: «و ربما ينسب إلى بعض الأعلام إشكال آخر فى المقام و هو أنّ الترك المحرّم من المهمّ إمّا هو الترك المطلق حتى إلى فعل الأهمّ، أو خصوص الترك المقارن لترك الأهمّ، و هو الترك الغير الموصل فإن كان الأوّل فهو منافٍ لفرض الأهميه، فإنّ مقتضى الأهميه جواز ترك المهمّ إلى فعل الأهمّ، و منافٍ لفرض طلب المهمّ على تقدير ترك الأهمّ، و معه كيف يعقل حرمة تركه الموصل أيضاً؟ و إن كان الثانى فحرمة ترك المهمّ حينئذ نقيضه ترك الترك الغير الموصل، لا فعل المهمّ، بل له لازمان: أحدهما الترك الموصل، و الآخر فعل المهمّ، و لا يسرى الحكم إلى لازم النقيض، و مع فرض السريان أو فرض مصداقيه الفعل لترك الترك يكون الفعل- حيث إنّه له البدل- واجباً تخييرياً، مع أنّ وجوب المهمّ تعيينى بناءً على ثبوته». ثم أجاب عنه بقوله: «و يندفع باختيار الشقّ الأوّل و مقتضى أهميه الأهمّ إبطال تقدير المهمّ و هدمه، فليس تركه إلى فعل الأهمّ من جمله تروكه فى فرض مطلوبيته، فتركه المطلق مع حفظ تقدير وجوبه لازم من دون لزوم المحذور، و لا- منافاته لفرض الأهميه و باختيار الشقّ الثانى بتقريب أنّ إيجاب المهمّ ليس من ناحيه حرمة ترك المهمّ، بل لدليله المقتضى لحرمة نقيضه عرضاً». و فى كفايه الأصول مع حواشى المشكينى، ج ٢، ص ٤٨: «الثامن: ما عن المحقق الورع التقى الشيرازى- طاب ثراه- و حاصله أنّ وجوب الصلاة المقيده بترك الإزالة- كما هو المفروض على القول بالترتب- مقتضى لحرمة نقيضها، و هو عدم هذا المقيده حسب اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن النقيض، و حرمة هذا النقيض مقتضيه لوجوب نقيضه حسب اقتضاء النهى عن الشىء الأمر بنقيضه، و نقيض ترك الصلاة المقيده بترك الإزالة- المحكوم عليه بالوجوب- هو الجامع بين الصلاة و الإزالة، فيكون كلّ منهما واجباً بوجوب تخييرى، و الحال أنّ كلّاً منهما واجب تعيينى عند خلوّ المكلف من الإزالة واقعا. و ما أورد عليه من أنّ تقييد الصلاة بترك الإزالة مبنى على كون الترتب بنحو التعليق، و أمّا على الإشتراط فإنّ الواجب- حينئذ- هى الصلاة المطلقه مردوداً بأنّ تقييد الطلب هادماً لإطلاق المادّه، فالواجب و إن كان غير مقيده، إلّا أنّه متقيد، كما تقدّم فى بحث المقدّمه». إلخ.

إشارة

إنَّ المحقق الخراساني (قدس سره) جاء بكلامٍ يشتمل على تقريب صحه الترتب بوجوه أربعه و الإشكال على جميع تلك الوجوه (١) و هنا وجه خامس نشير إليه.

الوجه الأول لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):

إشارة

هو ما تصدى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ أولاً بنحو الترتب على العصيان و مخالفه الأمر الأهم بنحو الشرط المتأخر لا المتقدم و لا المقارن.

و الوجه في كونه بنحو الشرط المتأخر هو أنّ عصيان الأهم موضوع للأمر بالمهم و كل موضوع شرط و كل شرط موضوع، أمّا تأخره فلأنّ عصيان الأمر بالأهم متوقّف على الإتيان بالمهم و الإتيان بالفعل المهم متوقّف على الأمر به، فعلى هذا عصيان الأمر بالأهم متأخر عن الإتيان بالأمر بالمهم.

أمّا كون الشرط المتقدم أو المقارن خارجاً عن محل البحث، فلأنّه إن فرضنا تحقّق عصيان الأمر بالأهم قبل فعله الأمر بالمهم فلا يجتمع الأمر بضدين لأنّ

ص: ١١٣

الأمر بالأهم يسقط قبل فعله الأمر بالمهم، وهكذا الشأن إن كان سقوط الأمر بالأهم مقارناً لفعله الأمر بالمهم فلا يجتمع الأمر بالأهم والمهم.

و ثانياً بنحو الترتب على العزم و البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن و لم يذكر بنحو الشرط المتأخر لأن العزم و البناء على عصيان الأهم لا يتوقف على فعل المهم حتى يكون متأخراً عنه بل قد يكون متقدماً على فعل المهم و أخرى يكون مقارناً له (نعم لا مانع من كونه بنحو الشرط المتأخر أيضاً إلا أنه لا ملزم له).

توضيح استدلال القائلين بالترتب حسب ما قرره المحقق الخراساني (قدس سره):

إنه لا مانع عقلاً من تعلق الأمر بالضدين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً و الأمر بغيره معلقاً على عصيان ذلك الأمر أو البناء و العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):

(١١)

ما هو ملاك استحاله طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما ترتباً، لأنه و إن لم يلزم طلب الضدين عند طلب الأهم، إلا أنه يلزم طلب الضدين عند طلب المهم و هو يتحقق إما بعصيان الأهم أو بالعزم على عصيانه، و الوجه فى ذلك هو فعله الأمر بالأهم فى هذه المرتبه و عدم سقوط الأهم بمجرد المعصيه فى ما بعد ما لم تتحقق المعصيه (لأن المعصيه بنحو الشرط المتأخر) أو بالعزم على المعصيه و هكذا فعله الأمر بالمهم لتحقق شرط فعليته.

ص: ١١٤

١- كفايه الأصول، ص ١٣٤.

الوجه الثاني لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

لا إشكال في طلب الضدين إذا كان بسوء اختيار المكلف حيث إنَّ المكلف يعصى في ما بعد باختياره، فلولا سوء اختياره لما يتوجه إليه إلَّا الطلب بالأهم ولا برهان على امتناع طلب الضدين إذا كان بسوء الاختيار.

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):

(١)

استحاله طلب الضدين من الحكيم لاتختص بحال دون حال و إلَّا لصح طلب الضدين في ما إذا علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجه إلى تصحيحه بالترتب.

الوجه الثالث لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

إنَّ الطلب في كل من الضدين يطارد الآخر إذا كانا عرضيين، و أمّا إذا كانا طوليين فإنَّ طلب المهم لا يطارد طلب الأهم لأنَّ طلب المهم منوط بعدم إتيان الأهم و معصيته.

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):

(٢)

أولاً: إنَّ المطارده موجوده في الترتب حيث إنَّ أمر المهم (في صورته عصيان الأهم في ما بعد ذلك) يكون فعلياً و أمر الأهم أيضاً يكون فعلياً مطلقاً فيتحقّق طلب الضدين في آن واحد و كل من الأهم و المهم يطارد الآخر.

ص: ١١٥

١- كفايه الأصول، ص ١٣٤.

٢- كفايه الأصول، ص ١٣٥.

ثانياً: لو سلمنا أنّ طلب المهم لا يطارد طلب الأهم، و لكن طلب الأهم يطارد طلب المهم و هذا يكفى فى استحاله الترتب لأنه يكفى الطرد من طرف واحد، فإذا قلنا بأنّ طلب الأهم يطرد طلب المهم فلا يبقى معه مجال لطلب المهم فيستحيل حينئذ طلب الأهم و المهم معاً.

مناقشه المحقق الخوئى فى جواب المحقق الخراسانى عن الوجه الأول والثالث:

(١١)

إنّ المطارده بين الأهم و المهم لا أساس لها.

أمّا الأمر بالمهم فلا يعقل أن يكون طارداً للأمر بالأهم بداهه أنّ طرده له يبتنى على أحد تقديرين لا ثالث لهما:

التقدير الأول: أن يكون الأمر بالمهم مطلقاً و فى عرض الأمر بالأهم فحينئذ لامحاله تقع المطارده بينهما من ناحيه مضاده متعلقهما و عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما.

التقدير الثانى: أن يكون الأمر بالمهم على تقدير تقييده بعصيان الأهم مقتضياً لترك الأهم و عصيانه فعندئذ تقع المطارده و المزاحمه بين الأمر بالأهم و المهم باعتبار أنّ الأمر بالمهم يقتضى عصيان الأهم و ترك متعلقه و الأمر بالأهم يقتضى امتثال الأهم

و لكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام:

أمّا الأول فلأنّ محل الكلام ما إذا كان الأمر بالمهم مقيداً بحال ترك الأهم و عصيان أمره فلا يكون مطلقاً.

و أمّا الثانى فلأنّ الحكم يستحيل أن يقتضى وجود موضوعه فى الخارج،

ص: ١١٦

فالأمر بالمهم (كما لا يكون مطلقاً) لا يكون متعرضاً لحال موضوعه و هو عصيان الأهم بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه فيستحيل أن يكون طارداً للأمر بالأهم، لأن الأمر بالمهم لا اقتضاء له بالنسبة إلى حال وجود موضوعه و عدمه و ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء، فإن اقتضاء الأمر بالمهم لإتيان متعلقه إنما هو على تقدير عصيان الأمر بالأهم و اقتضاء الأمر بالمهم على هذا التقدير لا ينافي اقتضاء الأمر بالأهم.

أمّا الطرد من جانب الأمر بالأهم فهو أيضاً غير متحقق لأن الأمر بالأهم إنما يطارد الأمر بالمهم في ما إذا فرض كونه ناظراً إلى متعلقه و لكن المفروض أنه غير ناظر إليه و إنما هو ناظر إلى موضوعه و مقتضى لرفعه، و على هذا فلاتنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، لأن المفروض هو أن الأمر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج و غير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً و لا عدماً (و موضوعه هو عصيان الأهم) و معه كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له؟ بداهة أن الطرد لا يتصور إلّا في مورد المزاحمة، و لا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى شيء و ما فيه الاقتضاء بالنسبة إلى هذا الشيء.

الوجه الرابع لتصحيح الترتب في كلام صاحب الكفاية (قدس سره):

إشارة

و هو الدليل الإني على تصحيح الترتب لأن وقوع الترتب في العرفيات دليل على إمكانه فلا وجه للالتزام باستحاله الترتب.

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره):

إن الأمثلة العرفية يحمل على أحد الأمرين:

الأمر الأول: هو أن الأمر بالمهم يكون بعد التجاوز عن الأمر بالأهم والصفح

ص: ١١٧

و الإعراض عنه فلا أمر بالأهم عند الأمر بالمهم.

الأمر الثاني: أنّ الأمر بالمهم يكون إرشادياً و الأمر بالأهم يكون مولوياً فليس هنا أمران مولويان توضيح ذلك: إنّ الأمر بالمهم إرشاد إلى محبوبيته و بقاءه على ما هو عليه من المصلحه لولا المزاحمه و إرشاد إلى أنّ الإتيان بالمهم يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم. (١)

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) في إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الوجه الرابع:

(٢)

إنّ الأمثله الفرضيه تشتمل على الأمرين المولويين مترتباً، كما أنّ الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسه و على تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار و الكتابه فيها و ذلك واقع أيضاً في المسائل الفقيهه مثل ما إذا وجبت الإقامه على المسافر في بلد مخصوص فإن خالف ذلك و ترك قصد الإقامه فيحرم عليه الصوم و يجب عليه تقصير الصلاه، و مثل ما إذا حرمت الإقامه على المسافر في مكان مخصوص فإن خالف ذلك و قصد الإقامه يجب عليه الصوم و إتمام الصلاه.

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بمقدماته الخمس

إشاره

(٣)

إنّ المحقق النائيني (قدس سره) أفاد في هذا المقام مقدمات خمس

المقدمه الأولى:

و هذه المقدمه تشتمل على أمرين:

ص: ١١٨

١- كفايه الأصول، ص ١٣٥.

٢- المحاضرات، ج ٣، ص ١٠٢.

٣- فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٣٦؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٥٥.

الأول: إنّ الفعلين المتضادين إذا كان التكليف بكل منهما أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر، فلامحاله يكون التكليفان المتعلقان بهما طوليين لا عرضيين، وبعباره واضح لا يلزم من الطلبيين كذلك طلب الجمع بين الضدين، ولذا لو أتى المكلف بهما بعنوان المطلوبيه (لو فرض إمكان ذلك) لكان ذلك تشريعاً فيستكشف من ذلك أنّ نفس ترتب الخطابين يمنع تحقّق طلب الجمع.

الثاني: إذا وقع التزاحم فلا مناص عن الاختصار على ما يرتفع به التزاحم أمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه فإنّه بلا موجب.

و من ثمّ وقع الكلام في أنّ الموجب للتزاحم هل هو إطلاق الخطابين ليكون الساقط هو إطلاق خطاب المهمّ فقط دون أصل خطابه أو أنّ الموجب للتزاحم هو نفس فعليه الخطابين، ليسقط خطاب المهمّ من أصله.

و على الأوّل يبتنى صحّه الترتّب و على الثاني يبتنى بطلانه.

المقدّمه الثانيه:

اشاره

إنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع و لا بدّ من أخذها مفروضه الوجود في مقام الجعل و الإنشاء على نهج القضايا الحقيقيه، و إنّ فعليه التكليف تتوقف على فعليتها و تحقّقها في الخارج فحالها حال الموضوع بعينه، إذ كل موضوع شرط و كل شرط موضوع.

و من الواضح أنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعيه، فلا وجه لما ذكره بعضهم من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه ينقلب مطلقاً، إذ هو مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً ينسلخ عن الموضوعيه.

و لا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعى الجعل و علّه التشريع بتوهم أن شرط التكليف خارج عن موضوعه بل هو من قبيل الداعى لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه و لا يبقى للاشتراط مجال.

و قد بيّنّا أنّ الشرط دائماً يكون من وسائط العروض لا وسائط الثبوت و هذا التوهم يبتنى على أن تكون القضايا المتكفّله لبيان الأحكام الشرعيه من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديده يتعلّق كل واحد منها بمكلف خاص عند تحقّق شرطه، و أبطلنا ذلك المبني.

و لهذا التوهم قالوا: إنّ بعد عصيان الأمر بالأهم يكون الأمر بالمهمّ أيضاً مطلقاً فلامحاله يقع التراحم بين الخطابين فى هذه المرتبه.

إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على المقدّمه الثانيه:

(١١)

أولاً إنّّه أنكر الشرطيه بمعنى الوساطه فى الثبوت، و الباعث لهذا القائل (أى المحقّق النائيني (قدس سره) إلى ذلك (أى إرجاع الشرطيه إلى الموضوع و إنكار الوساطه فى الثبوت) أمران:

الباعث الأوّل: أنّ ظاهر أدله الأحكام، اشتمالها على أحكام كليّه متعلّقه بموضوعات خاصّه بنحو القضايا الحقيقيه و فعلية تلك الأحكام الكليّه بفعلية تلك الموضوعات.

ولو كانت هذه الأمور المسماه بالشرائط من قبيل الوسائط فى ثبوت الحكم له لم يكن هناك جعل الحكم من الأوّل بل كانت الأدلّه متكفّله بالوعد بإنشائه عند

ص: ١٢٠

حصول الشرط، لا جعل الحكم، و أيضاً كانت الأدله من قبيل الإخبار به لا من قبيل إنشائه.

و الجواب هو أنّ إنشاء الحكم ليس عين جعل الحكم حقيقه، فإنّ للبعث نحوين من الوجود:

الأول: إنّ البعث قد يوجد بوجوده الإنشائي الذي تمام حقيقته إيجاد المعنى بإيجاد لفظى عرضى فإنّه نحو من أنحاء استعمال اللفظ فى المعنى.

الثانى: إنّ البعث قد يوجد بوجوده الحقيقى المناسب له فى نظام الوجود و هو المعنى الاعتبارى الذى ينتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى.

و بينهما فرق كما بين الموجود بالحمل الأولى و الموجود بالحمل الشائع، فالأدله متكفله لإنشاء الحكم على تقدير كذا، و الإنشاء و المنشأئثنئى موجودان كالإيجاد و الوجود من دون انفكاك و حيث إنّ هذا الإنشاء متضمن لتعليق ذلك الأمر الاعتبارى الذى هو حقيقه الحكم، فلامحاله لا يكون تامّ المنشئيه إلّا بعد تحقّق المعلّق عليه، فكما لا مجعول بالحقيقه لا جعل بالحقيقه لاستحاله الانفكاك.

نعم حيث إنّ جعل ذات المنشأ مع التعليق فيكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولاً بجعله بالقوه قبل حصول المعلّق عليه و بالفعل بعد حصوله و لا حاجه إلى جعل آخر.

الباعث الثانى: أنّ وساطه المسمّى بالشرط فى الثبوت إمّا تكوينيه و إمّا تشريعيه فإن أريد الوساطه التكوينيّه لزم خروج المجعول التشريعى المنبعث عنه عن كونه مجعولاً تشريعياً زمام أمره بيده الشارع الجاعل له، فإنّه على الفرض من رشحات ما ليس زمام أمره بيد الشارع و هو خلف.

و إن أريد الوساطه التشريعيه فهو محال لأنّ القابل للجعل التأليفى ما كان

من المحمول بالضميمه دون ما كان من خارج المحمول و العليه (و هي هنا الشرطيه المجهوله للاستطاعه مثلاً) من قبيل الثانى فيستحيل جعل العليه لشيء.

و الجواب: أمّا إذا أُريد الوساطه التكوينيّه فما أفاده خلط بين المقتضى و الشرط فإنّ المعلول يترشح من العله بمعنى السبب و المقتضى لا من الشرط، بدهاه أنّ الإحراق يترشح من النار لا من الوضع و المحاذاه و يبوسه المحل و من الواضح أنّ كل فعل طبيعى أو إرادى ينبعث من فاعله و لا يخرج عن كونه فعلاً له بدخاله أمر خارجى فى فاعليه الفاعل أو قابليه القابل.

و أمّا إذا أُريد الوساطه التشريعيّه فتحقيق الحال أنّ الجعل التأليفى لا يختصّ بالمحمول بالضميمه فإنّ ملاك قبول شيء للجعل هو ما إذا لم يكن ضرورياً خارجاً عن حدّ الجعل نظير ذاتيات شيء بالاضافه إلى ذاته، فإنّ جعل الذات عين جعل ذاتياته فكما لا معنى لجعل الإنسان إنساناً لا معنى لجعله حيواناً أو ناطقاً و نظير لوازم الماهيه التى لا تنفك عنها كالزوجيه للأربعه فإنّ جعل الأربعه جعل الزوجيه فلا معنى لجعل الأربعه زوجاً.

أمّا الأمور الانتزاعيه (التى ليست ذاتيه لذات منشأ الانتزاع كجعل الجسم فوقاً) فهى قابله للجعل التأليفى، غايه الأمر أنّ سنخ المجهول (حيث إنّه مقوله انتزاعيه) يستحيل قبوله الجعل استقلالاً، بل يتبع جعل منشأ انتزاعه.

و على هذا شرطيه الطهاره للصلاه ليست من ذاتيات الطهاره و لا من لوازمها غير المفارقه عنها فيتعلّق بها الجعل التأليفى بجعل مصحح انتزاعها و هو بالأمر بالصلاه المقيده بالطهاره، و هكذا شرطيه الاستطاعه لوجوب الحج، فإنّ الإنشاء المتضمن لتعليق وجوب الحج على الاستطاعه مصحح عنوانين متضايفين فى وجوب الحج و الاستطاعه و هما عنوانا المشروطيه و الشرطيه.

فتبين من ذلك أنه لا مانع من وساطه المسمى بالشرط للثبوت، فالحاجه إلى إرجاعه إلى الموضوع مع أن إرجاعه إلى الموضوع لا يخرج عن العلية (الشرطيه) فإن دوران الحكم مدار الموضوع لا يكون إلا بنحو من العلية، فإن التلازم بين الشيئين لا يكون إلا بالعله و المعلوليه أو المعلوليه لعله واحده.

ثانياً: إن إناطه الطلب أو المطلوب (بحيث لا يكون الطلب الإنشائي مصداقاً للبعث الحقيقي إلا بتحقق الشرط، و لا يكون المتعلق موصوفاً بالمطلوبيه إلا بتحقيقه) أمر معقول بحقيقه معنى الشرطيه.

فإن الشيء ربما يكون دخيلاً- في المصلحه المترقبه من الصلاه واقعاً فما لم يقترن به الصلاه لا يترتب عليها الأثر المترقب منها كالطهاره مثلاً، فدخلها حينئذ في فعليه أثر الصلاه واقعي و الشرطيه واقعيه، بمعنى مصحح فاعليه الصلاه لأثرها، أو متمم قابليه النفس للتأثر منها، كما هو معنى الشرط حقيقه و ربما يكون دخيلاً- في اتصاف طبيعه الصلاه بالمطلوبيه و حيث إن اتصافها بالمطلوبيه لا موطن له إلا بلحاظ مقام الطلب؛ فلا بد أن يكون الدخل بلحاظ هذه المرحله، بمعنى أن الصلاه ما لم تلحظ مقترنه بالطهاره لا-تنتزع منها المطلوبيه و ما لم تقع في الخارج مقترنه بها لا تكون مصداقاً للمطلوب بما هو مطلوب فتوهم أن الشرطيه الجعليه بمعنى التقييد فاسد.

ثالثاً: إن عدم خروج الواجب المشروط بتحقق قيده عن الاشتراط إلى الإطلاق لا يتوقف على إرجاع الشرط إلى الموضوع بل لو كان بمعنى الواسطه في الثبوت أيضاً كان كذلك لو لم يكن أولى بذلك، فإن العله بتأثيرها لا تخرج عن العلية، ففعليه الشرطيه فعليه العلية و لا تخرج العله بفعليه العلية عن العلية، بل هو عين فعليه الشرطيه و الإناطه.

إشاره

هذه المقدمه تتكفل لدفع إشكال فى المقام.

بيانه: إنَّ المحقق الخراسانى (قدس سره) قال فى الكفايه بلزوم تقدم البعث على الانبعاث فى جميع الواجبات فإنَّه صرَّح فى بحث الواجب المعلق باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال فقال:

«مع أنَّه لا يكاد يتعلَّق البعث إلَّا بأمر متأخر عن زمان البعث؛ ضروره أنَّ البعث إنَّما يكون لإحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه، و لا يكاد يكون هذا إلَّا بعد البعث بزمان، فلامحاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان»

و قد حكى عن بعض الأعلام أنَّه لابدَّ فى بعض أقسام الواجب المضيق (و هو ما إذا اتحد زمان وجود الشرط و نفس التكليف و زمان الامتثال كالصوم حيث إنَّ فى الآن الأوَّل الحقيقى من طلوع الفجر يثبت التكليف و هكذا يتحد زمان وجود الشرط و التكليف و الامتثال فى صلاه الآيات) من تقدير سبق التكليف آنأ ما قبل زمان الامتثال، ليتمكَّن المكلف من الامتثال و لا يمكن أن يقارن التكليف لزمان الامتثال

و قال فى تقرير ذلك: (١) إنَّ وجوب الإمساك مثلاً فى الصوم لو لم يكن متقدِّماً على الإمساك فى أوَّل الفجر آنأ ما فإمَّا أن يكون المكلف حين توجه الخطاب إليه أوَّل الفجر متلبساً بالإمساك أو غير متلبس به، و على كلا التقديرين يستحيل توجه الخطاب إليه، لأنَّ طلب الإمساك ممن فرض تحقُّقه منه طلب الحاصل، كما

ص: ١٢٤

أن طلبه ممن فرض عدم تلبسه به طلب الجمع بين النقيضين و قد عبّر عنه بطلب ما هو المتعذر و هذا هو الصحيح و التعبير بطلب الجمع بين النقيضين مسامحى و كلاهما مستحيل فلا بدّ من تقدم الخطاب على زمان الانبعاث و لو آناً ما و لازم ذلك هو الالتزام بالواجب المعلق و الشرط المتأخر مع أن المحقق النائيني (قدس سره) ينكر الواجب المعلق و الشرط المتأخر. (1)

ص: ١٢٥

١- قد ذكر لهذا الإشكال و هو لزوم تقدّم الخطاب على الإمتثال زماناً عدّه وجوه: الوجه الأول: عن صاحب الكفايه. ذكر المحقق الصدر هذا الوجه ثم أجاب عنه فقال فى بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٤٢: «إنه لا موجب للإلتزام بلزوم انفكاك الأمر عن الإمتثال، إذ لو كان ذلك من أجل ما ذكره صاحب الكفايه من أن الأمر يكون بداعى جعل الداعى فى نفس المكلف نحو الإمتثال و هو موقوف على حصول مبادئه من التصور و التصديق بالفائده و الجزم و العزم و هى أمورٌ زمانيةٌ لا بدّ من تحقّقها من سبق زمان فلا بدّ من تأخر الأمر عن تحقق الداعى لامتناله. ففيه- أن هذه المبادئ لا يتوقف تحقّقها على وجود الأمر و فعليته بل يمكن تماميتها قبل فعليته كما هو واضح». و أشار إلى هذا الوجه أيضا الشيخ حسين الحلّي فقال فى أصول الفقه: «و هناك حجة أخرى على ما ذكروا من التقدير ... و هى أن الإنبعاث عن البعث يحتاج إلى العلم به، و انبعاث الإرادة عن ذلك العلم بتصوره و تصور ما يترتب على فعله و تركه من الثواب و العقاب، و ذلك محتاجٌ إلى مقدار من الزمان يتخلّل بين البعث و الإمتثال، فلو كان البعث مقارناً لزمان الإمتثال كما فى المضيقات لم يكن لنا محيصٌ عن الإلتزام بتقدير البعث قبل زمان الإمتثال بمقدار ما يتوقف عليه من العلم بالبعث و الإرادة المتعلقة بامتثاله. و إلى ذلك أشار فى الكفايه عند التعرّض للشبهه الوارده على الواجب المعلق بما حاصله: أن الأمر لا بدّ أن يكون باعثاً على المتأخر، و يستحيل أن يكون باعثاً إلى المقارن». جواب الشيخ حسين الحلّي عن الوجه الأول: «و الجواب عن هذه الحجة بعد إصلاحها بأنّه ليس المراد كون المأمور به مقيداً بالتأخر، و أن المراد هو أن زمان متعلقه لا بدّ أن يكون متأخراً قهراً عن زمانه، أن هذه الحجّة لا تتأتى فى الأوامر التى تكون على نحو القضايا الحقيقية، لما تقدّم من كفايه تقدّم العلم بالخطاب قبل حصول شرطه فى الإنبعاث عنه عند توجيهه، من دون حاجه إلى علم ثانٍ يكون متخلّلاً بين توجيهه و امتثاله. أمّا القضايا الخارجيه فإن كان الواجب فيها موسّعا لم تكن محتاجه إلى ما ذكر من التقدير، و إن كان مضيّقاً كان على المولى أن ينشئ الوجوب قبل الوقت ليعلم به المكلف و يتمكن من امتثاله فى وقته، فإن لم يقدم ذلك الوجوب كان المولى مفوّتاً لغرضه». الوجه الثانى: ما جاء فى بيان المحقق النائيني بتعبير التوهّم و عرفته فى المقدمه الثالثه. و ذكر هذا الوجه ثم أجاب عنه المحقق الصدر فقال: «و إن كان ذلك من أجل ما أفاده فى تقريرات الميرزا (قدس سره) من أن الأمر لا بدّ من تقدّمه زماناً على زمان حصول الإمتثال و إلّا لزم إمّا تحصيل الحاصل إذا كان الطلب فى زمان وجود الإمتثال المحقق أو طلب المستحيل إذا كان الإمتثال فى زمان الأمر معدوماً. ففيه- أن ثبوت الأمر فى زمن وجود الإمتثال ليس طلباً للحاصل بل طلب لشيء غير حاصل بقطع النظر عن هذا التحصيل فطلب الحاصل أو الممتنع هو ذلك الطلب الذى يكون المطلوب حاصلًا أو ممتنعًا بقطع النظر عن ذاك التحصيل، كيف و لولا ذلك لورد النقض بالعلل التكوينية فإنّ المعلول موجودٌ فى زمان وجود العله و لا انفكاك بينهما فى الزمان فيقال: إنّ هذا يستلزم عليه العله لمعلول حاصل أى طلبه الحاصل تكويناً و هو مستحيل. بل لو تمّ هذا المحذور لورد حتى على تقدير القول بتقدم الأمر على الإمتثال زماناً إذ لو بقى الطلب إلى الزمن الثانى الذى هو زمن الإمتثال كان بقاؤه تحصيلاً للحاصل و إن ارتفع و انقطع لم يكن يلزم إمتثالاً أصلاً فيكون كما إذا بدا للمولى فرجع وجوبه». الوجه الثالث: كون الطلب عله لوقوع الامتثال ذكره المحقق الصدر ثم أجاب عنه فقال: «و إن كان ذلك من أجل كون الطلب

عله لوقوع الامتثال فلا بد و أن يكون متقدما عليه. ففيه: ان هذا غاية ما يلزم منه التقدم في الرتبة لا في الزمان» الوجه الرابع: كون الامتثال عله لسقوط الأمر. ذكره المحقق الصيدير ثم أجاب عنه فقال: «و إن كان ذلك من أجل ما يقال: من أن الإمتثال عله لسقوط الأمر و الطلب فيستحيل أن يكون الأمر ثابتاً في زمن الإمتثال و إلاً لاجتماع ثبوته مع سقوطه و هو تهاؤت فلا بد من تقدم الطلب على الإمتثال زماناً. ففيه: ما سوف يأتي في جواب بعض المناقشات الجانيه الآتيه من عدم كون الإمتثال موجباً لسقوط الأمر في آن الإمتثال بل في طوله». الوجه الخامس: ما ذكره الشيخ حسين الحلبي. قال في أصول الفقه، ج ٣، ص ٣٢٧: «قلت: بل قد يقال: إن نفس الطلب مثل قولك: (قم) لا يكون المنظور فيه إلا القيام المتأخر عن نفس هذا الطلب و لو في ثاني زمانه، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون المراد من القيام في قوله: قم هو القيام المقارن في الزمان لهذا الطلب، بل لا بد أن يكون متأخراً عنه و لو في الآن الثاني منه و بعد البناء على ذلك نقول فيما نحن فيه إنه لا يمكننا القول بأنه قد اجتمع الشرط و الطلب و المطلوب في آن واحد، كما أنه لا يمكننا القول بأن هذا المطلوب و هو الصيام متأخر عن أول الفجر بمقدار تحقق الطلب ليكون واقعاً في ثاني زمان الطلب، لأن لازم ذلك أن يكون الصيام في ذلك الآن - أعني آن الطلب - غير داخل تحت ذلك الطلب، و هو آن نهاري قامت الضروره على دخوله تحت الطلب. فلا مندوحة لنا إلا الإلتزام بالتقدير المذكور، بأن نلتزم بتحقيق الطلب قبل الفجر إصلاحاً للمسألة، ليكون ذلك الآن - أعني الآن المقارن لطلوع الفجر - داخلاً تحت الطلب، كما أنه يكون متأخراً عنه و واقعاً في الآن الثاني منه، و بذلك نحفظ بما قامت به الضروره من كون الإمساك في أول الفجر داخلاً تحت الطلب، و بما قدمناه من القاعده العقلية و هي استحاله كون نفس المطلوب مقارنا لزمان الطلب». إيراد هذا المحقق على الوجه الخامس: «و لكن لا يخفى أن هذا الإشكال إنما يتم لو قلنا بأن التكليف زمانى يحتاج إلى مقدار من الزمان، فإنه بناءً على ذلك لا يمكننا القول بكون الفعل الواقع في ذلك الزمان داخلاً تحت ذلك التكليف إلا بزحلقه ذلك التكليف إلى ما قبل الفجر آناً ما. و هذه الدعوى - أعني كون التكليف الذى هو البعث و الخطاب يحتاج إلى مقدار من الزمان - هي إحدى موارد الخلط بين القضايا الحقيقية و القضيه الخارجيه، فيتخيل المتخيل أنه عند طلوع الفجر يتوجه الطلب و الأمر بالصوم، بمعنى أن يكون الزمان المذكور شرطاً في الجعل، و قبله لا جعل أصلاً و لا تشريع، و إنما يكون الجعل و التشريع عند طلوع الفجر، و لا ريب أن الجعل و التشريع فعل من أفعال الشارع الأمر، و هو محتاج إلى زمان يقع فيه ذلك الجعل و التشريع».

و هذا الإشكال يتوجه إلى المحقق النائيني (قدس سره) في مساله الترتب حيث إن شرط التكليف بالمهم و زمان فعلية التكليف و زمان امتثال الأمر بالمهم واحد أيضاً بناءً على الترتب و أجاب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا الإشكال بوجوه

أجوبه خمسة عن هذا الإشكال: من المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

الوجه الأول: ((١)) بالنقض لأن توقف الانبعاث على البعث ليس بأزيد من توقف المعلول على علته فكما أن وجود المعلول يكون مستنداً إلى علته المقارنه له في الوجود و صادراً عنه يكون الانبعاث مستنداً إلى البعث المقارن له في الوجود.

ص: ١٢٧

١- فوائد الأصول، ص ٣٤٤؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٦١.

فلو صحَّ تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم تقدّم العله التكوينية على معلولها زماناً أيضاً و هو واضح البطلان.

ملاحظتنا على الوجه الأول:

إنّ تقدم البعث على الانبعاث لا يقاس بباب العله و المعلول لما ذكرنا سابقاً في بحث الشرط المتأخر من أنّ عالم الاعتبار موسّع فيمكن فيه تأخر العله أو أجزائها (مثل الشرط) عن المعلول

الوجه الثاني: (١) بالحلّ في المقامين لأنّ المعلول أو الامتثال إذا كان مفروض الوجود في نفسه حين وجود العله أو الخطاب، فيلزم ما ذكر من المحذور و أمّا إذا كان فرض وجوده لا- مع قطع النظر عنهما بل لفرض وجود علته أو لتحريك الخطاب إليه، فلا يلزم من المقارنه الزمانيه محذور أصلاً. (٢)

الوجه الثالث: (٣) هو أنّ المكلف إن كان عالماً قبل الفجر مثلاً- بتوجه وجوب الصوم إليه عند الفجر، كفى ذلك في إمكان تحقّق الامتثال حين الفجر، فوجود التكليف قبله لغو محض، إذ المحرك له حينئذ هو الخطاب المقارن لصدور متعلّقه، لا الخطاب المفروض وجوده قبله، إذ لا يترتب عليه أثر في تحقّق الامتثال أصلاً.

ص: ١٢٨

- ١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٦١.
- ٢- إيراد المحقق الشيخ حسين الحلّي على هذا الوجه: قال في أصول الفقه بعد ذكر تقييده- الذي جعلناه الوجه الخامس من وجوه لزوم تقدم الخطاب على الإمتثال زماناً: «كما أنّه لا يدفعه كون الفعل واقعاً بتحريك التكليف لكونه بمنزله علته، فإنّنا بعد أن قلنا بأنّ التكليف لا يعقل أن يتناول الفعل المقارن له بحسب الزمان كيف يمكننا أن نقول إنّ ذلك الفعل الواقع في زمان توجه التكليف كان واقعا بداعي ذلك التكليف».
- ٣- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٦١.

و أمّا إذا لم يكن عالماً به قبل الفجر فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقّق الامتثال في ظرف العمل فيكون وجوده لغواً أيضاً.

و لأجل ما ذكرناه (من عدم كفايه وجود التكليف واقعاً في تحقّق الامتثال من المكلف في ظرفه، بل لابد فيه من وصول التكليف إليه) ذهبنا إلى وجوب تعلم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيلة في فعليتها، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدم الخطاب عليه (١).

الوجه الرابع: هو أنّ تقدم الخطاب على الامتثال ولو آناً ما يستلزم فعلية الخطاب قبل وجود شرطه فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلق و الشرط المتأخر و قد عرفت استحالتهما (٢).

ص: ١٢٩

١- إيراد المحقق الشيخ حسين الحلّي على هذا الوجه: قال في أصول الفقه بعد ذكر تقريبه: « كما أنّه لا ينفع في ردّه الإستناد إلى العلم بالتكليف في محرّكه المكلف إلى فعل المكلف به في الزمان المقارن لتعلّق ذلك التكليف، لأنّ هذا المانع من المقارنه في الزمان بين نفس التكليف و نفس الفعل المكلف به هو مانع واقعي، لا دخل له بأنّ المكلف كيف يتحرك إلى المكلف به، كي يندفع بأنّ المحرّك له هو العلم؟».

٢- إيراد الشيخ حسين الحلّي على الوجه الرابع: قال في أصول الفقه بعد ذكر تقريبه: «و لا يخفى أنّ تقريب المسأله بهذا الوجه لا ينفع في ردّه كونه مستلزماً للشرط المتأخر أو للواجب المعلق، لأنّ صاحب هذه المقاله ملتزمٌ بصحة كل منهما، بل هو إنّما التزم بلزوم تأخر الفعل الواجب عن الطلب إصلاً للواجب المعلق». إيراد آخر على الوجه الرابع ذكره المحقق الروحاني: قال في منتقى الأصول، ج ٢، ص ٤٠٢: «إنّ المستشكل على الترتب باستلزامه الشرط المتأخر، و إنّ يبتنى على القول بإمكانه أخذ جهه انفصال الخطاب عن امثاله زماناً أمراً مفروغاً عنه و مما لابدّ منه، و عليه فرع الإشكال المذكور، فالإلتزام بالواجب المعلق عند المستشكل أمرٌ مسلّمٌ و إنّما الإشكال من جهه ابتناء إمكان الترتب على الإلتزام بالشرط المتأخر و عليه، فتحرير الإشكال بالنحو الأول الوارد في كلام المحقق النائيني ليس تحريراً علمياً صحيحاً، فإنّه أخذ انتهاء القول بالترتب إلى الإلتزام بالواجب التعليقي محذوراً كانهائه إلى الإلتزام بالشرط المتأخر، و أورد عليه بسرايه هذا الإشكال إلى جميع الواجبات، و قد عرفت أنّه ليس محذوراً في نظر المستشكل بل هو أمرٌ مفروغٌ عنه في محله، و إنّما هو مبني الإشكال بالشرط المتأخر، فليس استشكله من جهه استلزام الترتب للقول بالواجب التعليقي، لأنّه يقول به بل إستشكله من جهه استلزامه الترتب للشرط المتأخر فيمتنع عند من يقول به».

الوجه الخامس: لا يختص الإشكال بهذا القسم من المضيقات بل يلزم القول بسبق التكليف حتى في الموسعات لوضوح صحه الصلاه المقارنه لأول الزوال حقيقه بحيث شرع فيها في الآن الأول الحقيقى من الزوال، فإنه و إن لم يلزم ذلك إلا أنه لا إشكال فى صحتها و لو فعل ذلك يلزم تقدير سبق التكليف بالصلاه على الزوال ليكون الامتثال عن التكليف السابق مع أن الظاهر أن القائل بالإشكال لم يلتزم به فى الموسعات (١١).

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إشاره

(٢)

إن المحقق النائيني (قدس سره) يقول بأنّ علّه سقوط التكليف بالأهم هو عصيانه و نتيجه ذلك هو تقدّم التكليف و الخطاب و تقدّم عصيانه على سقوطه، فالتكليف بالأهم مقدّم رتبه على سقوط الأمر بالأهم. (٣)

ص: ١٣٠

١- إيراد الشيخ حسين الحلّي على هذا الوجه: قال بعد ذكر تقريبيه: «و لا يخفى أنّ تقريب المسأله بهذا الوجه لا ينفع فى ردّه كونه ... كما أنّه لا ينفع فى ردّه النقض بالواجب الموسّع، لأنّه لا بدّ من الإلتزام به لمن إلتزم بأنّه لا بدّ فى كلّ باب التكليف من تأخّر الفعل الواجب عن الطلب المتعلق به، بل نحن القائلون ببطلان كلّ من الشرط المتأخّر و الواجب المعلق يلزمنا بعد تماميه ما تقدم من استحاله مقارنه الفعل المطلوب لزمان الطلب و أنّه لا بدّ من تقدير الطلب، أن نلتزم بذلك و نجعله من قبيل شرطيه التعقب».

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٣٥ ذكرها بعنوان المقدّمه الثانيه.

٣- هذا ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) فى فوائد الأصول، ص ٣٤٨ قبل بيان المقدّمه الرابعه.

و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ ثبوت الأمر بالأهمّ و سقوطه متناقضان و ثبوت الأمر بالأهمّ متقدّم رتبه على سقوطه.

والوجه في ذلك هو أنّ الإطاعة ليست علّه للسقوط و كذلك المعصية ليست علّه للسقوط و إلّا لزم عليه الشيء لعدم نفسه في الأولى (أى في ما قلنا: إنّ الإطاعة علّه للسقوط) و توقف تأثير الشيء على تأثيره في الثانية (أى في ما قلنا بأنّ المعصية علّه للسقوط)

[توضيح ما أفاده من أنّ المعصية لو كانت علّه للسقوط يلزم توقف تأثير الشيء على تأثيره هو أنّ العلّه الباعثه على جعل التكليف يقتضى تأثير الأمر و الخطاب في حصول الامتثال، فلو كانت المعصية مسقطه للأمر فمعناه أنّه لما لم يؤثر الأمر بالأهمّ في امتثاله في الآين الأول لتحقق العصيان فيسقط الأمر بالأهمّ، فلا يجوز أن يؤثر في الامتثال في سائر الآينات لعدم قابليتها للفعل، فيتوقف تأثير التكليف في جميع الآينات على تأثيره في الآين الأول و هذا معنى توقّف تأثير الشيء على تأثيره] و استحالته ترجع إلى استحاله توقف الشيء على نفسه بل بالإطاعة ينتهى أمد اقتضاء الأمر و بالمعصية في الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابلية للفعل، فلا يبقى مجال لتأثيره، فيسقط بسقوط علّته الباعثه على جعله.

هذا ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) في تنقيح ما هو العلّه لسقوط الأمر. (١١)

ص: ١٣١

١- قال المحقق الإصفهاني في بيان مقدمه الثانيه التي أفادها المحقق النائيني: «... و لا فرق بين أن يكون المقارن- المشروط به فعلية الخطاب- عصيان خطاب آخر أو غيره، فإنّ العصيان و إن كان مسقطاً، إلّا أنّ الترتب بين التوجّه و السقوط أيضاً بالرتبه لا بالزمان من دون حاجه إلى لزوم تقديره قبل العصيان المسقط له آناً ما». ثمّ استشكله بقوله: «و أمّا مقدمه الثانيه: فقد تقدم في الحاشيه السابقه ما هو مناط الإشكال في الشرط المقارن و جوابه، و أنّ ترتب السقوط على فعلية التكليف و توجهه لا يعقل أن يكون بالرتبه؛ لمناقضه الثبوت و السقوط، و أنّ الإطاعة ليست علّه للسقوط و كذلك المعصية، و إلّا لزم عليه الشيء لعدم نفسه في الأولى» إلخ. و نذكر كلام المحقق النائيني ليّضح مقصود المحقق الإصفهاني قال في أجود التقريرات: «فإن قلت: سلّمنا أنّ زمان خطاب المهم هو زمان فعلية العصيان إلّا أنّ هذا الزمان هو زمان سقوط خطاب الأهمّ فلا يجتمع الأمران في زمان واحد- قلت: إنّ ذلك يبتنى على القول بلزوم تقدم الخطاب على الإمتثال زماناً فإنّه عليه لا بدّ من تقدمه على العصيان أيضاً فإنّ العصيان و الإمتثال يتواردان على موضوع واحد و زمان أحدهما هو بعينه الزمان الذي يمكن أن يقع فيه الآخر فإذا كان الخطاب متقدماً على الإمتثال فلا بدّ من تقدمه على العصيان أيضاً و لكنك قد عرفت بطلان هذا المبنى و إنّ زمان الإمتثال أو العصيان متّحد مع زمان الخطاب إذ لا معنى لامتثال الخطاب المعدوم أو عصيانه فيكون زمان فعلية العصيان هو زمان الأمر بالأهمّ فيجتمع الأمران في زمان واحد نعم عصيان الخطاب في ظرفه المنقضى يوجب سقوطه لخروج زمانه لكنّه خارج عن محل الكلام إذ المفروض فيه أنّ شرط فعلية خطاب المهم هو العصيان المقارن لا المتقدم المنصرم بانصرام ظرفه كما عرفت فظهر مما ذكرناه أنّ زمان فعلية العصيان هو زمان الأمر بالأهمّ و زمان الأمر بالمهم و زمان امتثاله أو عصيانه». هذا و قد أورد بعض الأساطين على المحقق الإصفهاني فقال: «إنّا لم نجد في كلام الميرزا ما يفيد أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبه على السقوط، نعم، قال: ثبوته متقدم رتبه على

عصيانه، و من الواضح أنّ العصيان غير السقوط، لأنّ الأمر حال العصيان موجود و هو متقدم عليه رتبه كما ذكر، أمّا سقوطه فهو بعد العصيان». نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٢٥.

إنَّ إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) لا يتوجَّه إلى أجوبه المحقِّق النائيني (قدس سره) عن الإشكال، فإنَّ الإشكال كما يتوجَّه إلى المحقِّق النائيني (قدس سره) يتوجَّه إلى المحقِّق الإصفهاني (قدس سره) حيث إنَّه و إن قال بصحِّه الشرط المتأخر و لكن اختار عدم معقوليه الواجب المعلق (كما مضى صحِّه الشرط المتأخر في الاعتباريات و عدم معقوليه الواجب المعلق لأنَّ البعث يقتضى إمكان الانبعاث).

فالحقّ في الجواب عن الإشكال هو ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) نقضاً (في الوجه الخامس) و حلاً (في الوجه الثالث).

المقدّمه الرابعه: ثلاثه تقادير للحاظ الخطاب

اشاره

و هي أهمّ المقدمّات، بل عليها يبنى أساس الترتّب و بيانها أنّ انحفاظ كل خطاب بالنسبه إلى ما يتصور من التقادير و الانقسامات يكون على أحد أنحاء ثلاثه:

الأوّل: الإطلاق و التقييد اللحاظي و ذلك بالنسبه إلى كل تقدير و انقسام يمكن لحاظه عند الخطاب و ذلك إنّما يكون في التقادير و الانقسامات المتصوره في المتعلّق مع قطع النظر عن ورود الخطاب، بحيث أمكن وقوع المتعلّق مقترناً بتلك التقادير و إن لم يتعلّق به خطاب أصلاً.

الثاني: نتيجة الإطلاق و التقييد و ذلك بالنسبه إلى كل تقدير و انقسام لاحق للمتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود إلّا بعد ورود الخطاب كتقدير العلم و الجهل بالخطاب، حيث إنّ تقدير العلم و الجهل بالأحكام لا يكون إلّا بعد ورود الخطاب (و يسمّى هذا القسم من الإطلاق بالإطلاق الذاتى و الملاكى) (١)

الثالث: اقتضاء ذات الخطاب و ذلك بالنسبه إلى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب و هو الفعل أو الترك الذى يطالب به أو بنقيضه حيث يكون انحفاظ الخطاب فى حالتى الفعل و الترك بنفسه و باقتضاء هويه ذاته، لا بإطلاقه لحاظاً

ص: ١٣٣

أو نتيجة إذ لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديرى فعل متعلق الخطاب و تركه بل يؤخذ المتعلق معرّى عن حيثه فعله و تركه و يلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل إن كان الخطاب وجوبياً، و بالترك إن كان الخطاب تحريمياً و لا يمكن تقييد المتعلق بالفعل فى مقام البعث إليه مثل «إن الصلاة الموجوده واجبه عليك» و لا تقييده بالترك مثل «إن الصلاة المتروكه هى واجبه عليك».

إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يرى أنّ الكلام فى إطلاق الطلب و تقييده لا فى إطلاق المطلوب و تقييده و لذا يكون المثال الأوّل عنده «إن صليت فهى واجبه عليك» و المثال الثانى عنده «إن عصيت الصلاة فهى واجبه عليك» بالنسبه إلى تقديرى الفعل و الترك، لاستلزامه طلب الحاصل فى الأوّل و طلب الجمع بين النقيضين فى الثانى و كلا المحذورين فى الثالث.

قال (قدس سره): (١) فإذا كان التقييد بكل من التقديرين محالاً كان الإطلاق بالإضافة إليهما أيضاً محالاً، إذ الإطلاق فى قوه التصريح بكلا التقديرين، فيكون فيه محذور طلب الحاصل و المحال معاً.

و قد أشرنا فى البحث المذكور إلى أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد إنّما هو تقابل العدم و الملكه، و أنّ امتناع التقييد يساوق امتناع الإطلاق.

فلا بدّ من لحاظ ذات المتعلق مهماً معرّى عن كلا تقديرى الفعل و الترك فيخاطب به بعثاً أو زجراً و ليس فيه تقييد و لا إطلاق لا لحاظاً و لا نتيجةً.

و انحفاظ الخطاب فى كلتا حالتى الفعل و الترك إنّما يكون باقتضاء ذاته لأنّه بنفسه يقتضى فعل المتعلق و طرد تركه.

ص: ١٣٤

وجهان للفرق بين التقديرين الأولين و التقدير الثالث:

بذلك البيان يظهر لك أنّ الفرق بين هذا التقدير و التقديرين الأولين من وجهين:

الوجه الأول: نسبة تلك التقادير فى القسمين الأولين إلى الخطاب نسبة العله إلى معلولها فإن أخذ تلك التقادير قيدها و شرطاً للخطاب فلمكان رجوع الشرط إلى الموضوع و كون الموضوع عله لترتب الخطاب عليه، يكون ذلك التقدير عله للخطاب و إن أطلق الخطاب بالنسبة إلى تقدير، فذلك التقدير و إن لم يكن عله للخطاب (لعدم أخذ ذلك التقدير شرطاً) إلا أنه يجرى مجرى العله من حيث إنّ الإطلاق و التقييد من الأمور الإضافية فهما فى مرتبه واحده، فإذا كان التقييد عله للخطاب فالإطلاق الواقع فى رتبته يجرى مجرى العله من حيث الرتبة.

هذا بخلاف تقديرى فعل المتعلق و تركه فإن الأمر يكون فيه بالعكس، لأنّ الخطاب عله للتقدير لأنّ الخطاب يقتضى فعل متعلقه و طرد تركه (أى الامتثال) فإذا كانت نسبة الحكم إلى الامتثال نسبة العله إلى معلولها، كان الحال كذلك بالإضافة إلى العصيان، لأنّ مرتبه العصيان هى بعينها مرتبه الامتثال.

الوجه الثانى: إنّ الخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير يكون متعرضاً و متكفلاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايه الأمر يتعرض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير فإن خطاب الحج يكون متعرضاً لفعل الحج من الإحرام و الطواف و غير ذلك عند وجود الاستطاعه و ليس لخطاب الحج تعرض لتقدير الاستطاعه و هذا بخلاف تقديرى الفعل و الترك، فإنّ الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير و متعرض لحاله حيث إنه يقتضى فعل المتعلق و عدم تركه و ليس للخطاب تعرض لشيء آخر سوى هذا التقدير.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يترتب على ما ذكرناه (من الفرق الذى بين تقديرى الفعل أو الترك و بين سائر التقادير) طوليه الخطابين و خروجهما من العرضيه و ذلك لأنّ الخطاب الأهمّ حينئذ يكون متعرّضاً لموضوع الخطاب المهمّ و طارداً و مقتضياً لهدمه و رفعه فى عالم التشريع، لأنّ موضوع الخطاب المهمّ هو عصيان الخطاب الأهمّ و ترك امثاله و الخطاب الأهمّ دائماً يقتضى طرد الترك و رفع العصيان.

أمّا الخطاب المهمّ فإنّما يكون متعرضاً لحال متعلّقه و لا تعرّض له لحال موضوعه، لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضع أو رفع بل هو حكم على تقدير وجوده و مشروط به.

و الخطاب الأهمّ واقع فى الرتبة السابقه على موضوع الخطاب المهمّ و موضوع الخطاب المهمّ أيضاً يكون فى رتبه سابقه على نفس الخطاب المهمّ، فهو متقدّم عليه برتبتين أو ثلاث، و مع هذا الاختلاف فى الرتبه كيف يعقل أن يكونا فى عرض واحد؟

إيرادات المحقّق الاصفهاني على كلام المحقّق النائيني (قدس سرهما) فى المقدمه الرابعه:

اشاره

(١١)

الإيراد الأوّل:

إنّ الكلام فى إطلاق الطلب و تقييده، لا إطلاق المطلوب و تقييده، ففرض إهمال المطلوب فرض تعلق الطلب بذات الفعل أو ذات الترك لا- فرض تعلقه بالفعل المفروض حصوله أو المفروض عدمه. (لأنّ الكلام فى الترتب بين الأمرين و الطلبين لا المطلوبين).

ص: ١٣٦

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٣٦.

إنَّ محذور تقييد نفس الطلب بفرض حصول متعلّقه، هو كون الشيء علّه لنفسه في ما إذا كان الطلب منوطاً بفرض حصوله و ليس المحذور هنا هو طلب الحاصل.

توضيحه: إنَّ الأمر على الفرض من أجزاء علّه وجود متعلّقه في الخارج، لفرض التسبب به إلى ذات الفعل، لا إلى سببه و لا إليه مع سبب آخر ليكون علّه العلّه و جزأها على الثاني.

و مع فرض كون الأمر من أجزاء علّه وجود متعلّقه في الخارج بلحاظ ضميمه إرادته المكلف فما يكون شرطاً للأمر يكون من أجزاء علّه وجود المتعلّق في الخارج.

و حينئذ الفعل الخارجى (أى متعلّق البعث) من جهه أنّه متعلّق البعث و الطلب فهو معلول و من جهه أنّه شرط للأمر فهو جزء العلّه، فيلزم أن يكون الفعل جزء العلّه لتحقق نفسه و هذا هو محذور كون الشيء علّه لنفسه.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله):

إنَّ ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) إشكال آخر و لا ينافى ذلك صحّه ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) من إشكال طلب الحاصل.

ملاحظتنا عليه:

إنَّ

المحقّق الإصفهاني (قدس سره) قال: (١١) إنَّ إشكال طلب الحاصل باطل لأنَّ

ص: ١٣٧

الغرض من هذا البعث على الفرض إيجاد ما هو موجود بهذا البعث لا- بسبب آخر حتى يكون طلبه طلب الحاصل و سيأتي الاستدراك عن هذا البيان في الإيراد الرابع.

الإيراد الثالث:

إن محذور تقييد الطلب بفرض عدم حصول متعلقه هو كون العله معلوله لعدم معلولها.

توضيح ذلك: إن المفروض كون الأمر عله للفعل فلو كانت الأمر (أى العله) منوطه بعدم الفعل لزم كون العله معلوله لعدم معلولها و بعبارة أخرى لزم إناطه تأثيرها بعدم تأثيرها، لو حده التأثير و الأثر ذاتاً و اختلافهما اعتباراً (أى إن إناطه عليه الأمر و هى تأثيرها بعدم الأثر معناه إناطه تأثيرها بعدم تأثيرها لأن التأثير و الأثر متحدان ذاتاً).

الإيراد الرابع:

إشاره

لو فرضنا أن الكلام فى تقييد المطلوب و إطلاقه و قلنا: إن الحصول قيد للمطلوب فحينئذ إذا تعلق طلب الوجود بالموجود فيلزم طلب الحاصل و وجه استحالته (1) هو أن الطلب إن تعلق بالموجود بهذا الطلب فمحذوره الخلف، لأن فرض وجوده بهذا الطلب هو فرض تعريته عن الوجود فى الرتبة السابقه على الطلب و فرض وجوده فى مرتبه تعلق الطلب خلاف ذلك الفرض، و إن تعلق

ص: ١٣٨

١- إن طلب وجود ما هو الموجود ليس محالاً بالذات بل محال بالعرض، حيث إن الطلب قائم بالذات و لا استحاله فى وجود الطلب، إلا أن هذا الطلب لغو. ثم إنه لا فرق فى بطلان طلب الحاصل بين أن يكون حاصلاً بهذا الطلب أو بسبب آخر و كلاهما مصداقان لطلب الحاصل.

الطلب بإيجاد الموجود بغير شخص هذا الطلب فمحذوره أنّ الموجود لا يعرضه الوجود، فإنّ المماثل لا يقبل المماثل، كما أنّ المقابل لا يقبل المقابل.

لكن المقام ليس من باب تعلق طلب الوجود بالموجود، بل الكلام فى تقييد المطلوب بنفسه و جعله مقترناً بنفسه، فلازمه - كما هو معنى التقييد - اثنييه الواحد حتى يكون هناك قيد و مقيد فليس هنا محذور طلب الحاصل كما توهم.

ملاحظتنا عليه:

إنّ الطلب يتعلّق بالماهيه بداعى إيجادها خارجاً فالمطلوب المقيد الماهيه و القيد هو وجودها فهنا تقييد الماهيه بالوجود لا تقييد المطلوب بنفسه فلا يلزم اثنييه الواحد فالطلب من حيث تعلّقه بالقيد يكون من باب طلب الوجود المتعلّق بالوجود و هو تحصيل الحاصل.

الإيراد الخامس: (و هو المهمّ فى المقام)

إنّ الإطلاق ليس إلّا تسريه الحكم إلى جميع أفراد المطلق بما هى أفراد ذات المطلق لا بمعنى جمع القيود، فمعنى إطلاق الطلب لفرض الحصول و عدمه، عدم دخل الحصول و عدمه فى وجود الطلب، لا- دخل وجوده و عدمه معاً، حتّى يلزم من الإطلاق الجمع بين محذور طلب الحاصل و محذور الجمع بين التقييدين.

فحينئذ إن قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل الملكة و العدم فاستحاله التقييد تمنع عن الإطلاق اللحاظى المولوى، فإنّ قيام المولى مقام الإطلاق من هذه الجهة مع استحاله التقييد لغو.

أمّا الإطلاق الذاتى و هو ثبوت الطلب مقارناً للفعل و مقارناً للترك فهو

معقول فإنه عدم التقييد بمعنى السلب المقابل للإيجاب و يستحيل خروج الشيء عنهما معاً (و الإطلاق الذاتى فى اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم و ترك معصيته أمر مجعول للشارع بخلاف الاقتضاء الذاتى الذى هو مختار المحقق النائنى (قدس سره) فإنه ليس مجعولاً للشارع بل هو اقتضاء العلية و المعلوليه).

و من البين أنّ المانع من الترتب و ررد الطلبين على تقدير واحد، فتقييد طلب الأهم بتركة محال و هو المضرّ بالترتب و ليس إطلاقه الذاتى أو إطلاقه للحاظى على فرض إمكانه مضرّاً بالترتب، إذ ليس لازمه و ررد الطلبين على تقدير ليكونا عرضيين لا طوليين.

الإيراد السادس:

إنّ تكلف دفع الإطلاق و التقييد فى طرف الأهم ليس بمهمّ كما توهم، بل النافع للمجوز تقييد طلب المهمّ بعدم الأهم، فإنه المصحح للأمر بضدّ الجمع و عدم طلب الجمع.

المقدمه الخامسة:

إشاره

إنّ المحقق النائنى (قدس سره) أشار فى هذه المقدمه إلى صور و فروض كثيره لا ينتعرض لها بل نقتصر بما لخصه المحقق الإصفهانى (قدس سره) من هذه المقدمه:

إنّ إطلاق كل واحد من الخطابين بالإضافه إلى حالتى فعل الآخر و تركه، هو الذى يوقع المكلف فى كلفه الجمع بين الضدين، بحيث لو لم يكن لهما إطلاق لم يلزم منه محذور، فإذا رتب أحدهما على عصيان الآخر لم يلزم منه محذور طلب الجمع المحال.

والشاهد عليه أمران:

ص: ١٤٠

الأمر الأول: هو أنه إذا فرض الفعلان في حدّ ذاتهما ممكن الجمع، كقراءة القرآن و الدخول في المسجد، فإنه لولا الترتب يقعان على صفة المطلوبيه عند اجتماعهما. لكنهما لا يقعان على صفة المطلوبيه مع ترتب طلب أحدهما على عدم الآخر (عند اجتماعهما) فعدم وقوعهما على صفة المطلوبيه برهان إني على عدم مطلوبيه الجمع، وإلا فلماذا لم يقع على صفة المطلوبيه في فرض وقوعها خارجاً؟

الأمر الثاني: هو أنّ وقوعهما على صفة المطلوبيه مستلزم للمحال لأنه مستلزم لوجود الشيء مع فرض ما أخذ عله لعدمه (أى مستلزم لوجود فعليه المهمّ مع فرض وجود الأهمّ حيث إنّ وجود الأهمّ عله لعدم وجود فعليه المهمّ) وهذا برهان لمي على عدم مطلوبيه الجمع، إذ المفروض إناطه مطلوبيه المهمّ بعدم الأهمّ، ففعل الأهمّ كالعله لعدم المطلوبيه في المهمّ.

فتحقّق مطلوبيه المهمّ مع تحقّق عله عدمها (أى مع تحقّق الأهمّ) هو المحال المستلزم لاستحاله لازمه و هو طلب الجمع.

إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على المقدّمه الخامسة:

إنّ ما ذكر فيها من أنّ لازم إطلاق طلب كل من الضدّين كحالتى فعل الآخر و تركه هو طلب الجمع بينهما مخدوش بما ذكرنا سابقاً من أنّ الإطلاق ليس جمعاً بين القيود ليكون لازمه طلب كل واحد على تقدير فعل الآخر أو مقترناً بفعل الآخر، ليكون طلباً للجمع بين الفعلين، بل الطلب فيهما لا على تقدير، و بمعنى عدم دخل فعل الآخر و تركه في فعليه الطلب.

نعم لازم تعلّق الطلبين لا- على تقدير هو طلب المطلوبين في زمان واحد بحيث لهما المعيه الزمانيه في المطلوبيه و ليس ذلك طلب معيتهما في الزمان.

و بالجمله طلب فعلين لهما المعيه الزمانيه بحسب الفرض محقق حتى في الأمرين المترتبين و طلب معيتهما في الزمان غير لازم حتى في الأمرين المطلقين.

و طلب فعلين لهما المعيه الزمانيه إنّما يستحيل حيث إنّ القدره الواحده لا تنفي بهما و أمّا مع الترتب فالقدره الواحده تنفي بهما، إذ مع إعمال القدره في فعل الأهمّ لا أمر بالمهمّ و مع عدم إعمالها فيه، لا مانع من إعمالها في فعل المهمّ، فلا مانع من فعله أمره مع فعله الأمر بالأهمّ، حيث لا يسقط الأمر به بمقارنته لعدم إعمال القدره في امثاله. (١)

الوجه السادس على إثبات الترتب: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

(٢)

تفاوت نظريه المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما):

إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) يغاير ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من جهة أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى فعلية كلا الأمرين (الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ) خلافاً للمحقق النائيني (قدس سره) حيث يقول بأنّ فعلية الأمر بالمهم يتوقف على عصيان الأمر بالأهمّ، و من جهة أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يقول بالإطلاق الذاتى للأمر بالأهمّ بالنسبه إلى حالتى الفعل و الترك خلافاً للمحقق النائيني (قدس سره) حيث يقول باستحاله الإطلاق.

فإنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يقول بالتعليق في فعلية اقتضاء الأمر المهمّ لا في فعلية الأمر فإنّ القدره الفعلية على كلا الأمرين موجوده إلّا أنّ القدره واحد و إعمالها في أحدهما يزاحم إعمالها في الآخر.

ص: ١٤٢

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٣٩ نقله بعنوان المقدمه الرابعه.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٤١.

إشاره

إنّ الأمر بالإضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه.

فإذا كان المقتضيان المتنافيان فى التأثير لا على تقدير و الغرض من كل منهما فعليه مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلامحاله يستحيل تأثيرهما و فعليه مقتضاهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد.

و إذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضيين (مقتضى الأمر المهم) لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعليه مقتضى الأمر المترتب و حيث إنّ فعليه أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه (أى اقتضاء الأمر الأهم) فلامحاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه، إذ ما كان اقتضائه منوطاً بعدم فعليه مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه فى التأثير و لا مزاحمه بين المقتضيين إلّا من حيث التأثير و إلّا فدوات المقتضيات بما هى لا تزاحم بينها.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

(١)

إنّ ما التزم به من إطلاق فعليه كلا- الخطابين مخدوش لاستلزامه اللغويه، فإنّه يعتبر فى الإطلاق عدم اللغويه و هنا وجود الأمر بالمهم مع إتيان فعل الأهم لغو فالإطلاق بالنسبه إليه باطل: كما أنّ إهمال الأمر أيضاً محال لعدم الإهمال فى حكم الشارع فلا بدّ من أن يكون الأمر بالمهم مقيداً بترك الأهم، فالحقّ هو ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره).

ص: ١٤٣

دفع الإشكال عن نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إنَّ الإِطْلَاقَ لا يَسْتَلْزِمُ اللُّغْوِيَّةَ، لِأَنَّ الإِطْلَاقَ ثَابِتٌ فِي مَرَحَلَةِ الفِعْلِيَّةِ وَ عَدَمُ وِفَاءِ القَدْرَةِ بِاِمْتِثَالِ كَلَا- الخَطَّابِينَ مَرْبُوطٌ بِمَرَحَلَةِ اِلاَمْتِثَالِ.

تَوْضِيحٌ ذَلِكُ: إِنَّ القَدْرَةَ الإِجْمَالِيَّةَ شَرْطٌ فِي الفِعْلِيَّةِ التَّكْلِيفِ وَ مَعَ فَقْدِهَا لا يَكُونُ التَّكْلِيفُ فِعْلِيًّا لا سْتِحَالَةَ التَّكْلِيفِ بِغَيْرِ المَقْدُورِ مِنَ الشَّارِعِ الحَكِيمِ، أَمَّا القَدْرَةُ التَّفْصِيلِيَّةُ فَهِيَ شَرْطٌ تَنْجِزُ التَّكْلِيفِ وَ فَقْدُهَا لا يَوجِبُ عَدَمَ الفِعْلِيَّةِ التَّكْلِيفِ وَ هُنَا القَدْرَةُ الإِجْمَالِيَّةُ عَلَيَّ كَلَا- الخَطَّابِينَ مَوْجُودَةٌ وَ لَكِنِهَا لا تَنفِي بِهَمَا وَ أَمَّا مَعَ التَّرْتِبِ (عِنْدَ عَدَمِ إِعْمَالِهَا فِي الأَهَمِّ) فَلا مَانِعَ مِنْ إِعْمَالِهَا فِي المِهْمِ فَالْحَقُّ هُوَ مَا أَفَادَهُ المَحَقِّقُ الإِصْفَهَانِي (قُدْسُ سِرِّهِ).

الوجه السابع على إثبات الترتب: نظريه المحقق العراقي (قدس سره)

اشاره

(١١)

إِنَّ الضَّدَّيْنِ إِمَّا مَتَسَاوِيَانِ فِي المَلَاكِ وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا مَزِيَّةٌ وَ هُمَا إِمَّا مُضَيِّقَانِ وَ إِمَّا مُوسِعَانِ وَ إِمَّا مُخْتَلِفَانِ، فَهُنَا صُورٌ لا بَدَّ مِنَ التَّعْرُضِ لَهَا فِي بَحْثِ الضَّدِّ.

وَ خِلاصُهُ نَظْرِيَّتُهُ هُوَ جَوَازُ طَلْبِ الضَّدَّيْنِ بِنَحْوِ العَرَضِيَّةِ بِحَيْثُ يَكُونُ الطَّلْبُ وَ المَطْلُوبُ مَطْلَقَانِ وَ لَكِنِ الإِيجَابُ الناقص هو طريق حلّ المشكله، فَإِنَّ الإِيجَابَ قَدْ يَكُونُ تَامًّا يَقْتَضِي سَدَّ جَمِيعِ أُنْحَاءِ عَدَمِ الشَّيْءِ وَ قَدْ يَكُونُ ناقصاً يَقْتَضِي سَدَّ بَعْضِ أُنْحَاءِ عَدَمِ الشَّيْءِ، مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ التَّرْتِبُ أَيْضًا بِالإِيجَابِ التَّامِّ وَ الناقص.

ص: ١٤٤

توضيح ما أفاده: إنّ الضدّين إذا كانا متساويين في الملاك و كانا مضيقين فإن لم يكن لهما ثالث كما في الحركة و السكون و النوم و اليقظة فالحكم فيهما التخيير العقلي و إن كان لهما ثالث بحيث يتمكّن المكلف من ترك كلا الأمرين معاً كما في الأمر بإنقاذ الغريقين و كما في مثل الصلاة و الإزالة ففي مثله لا إشكال في أنّه ليس له ترك كلا الأمرين معاً و أنّه يجب عليه الإتيان بأحد الأمرين مخيراً بينهما إنّما الكلام في ما ينتهي إليه مرجع هذا التخيير و أنّه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كل من الأمرين بعدم الآخر و عصيانه أو بتقييد المطلوب أو بإيجاب ناقص، فهنا يتصوّر ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: تقييد الطلب في كل من الواجبين بعدم الآخر، إمّا بعدمه المحفوظ قبل الأمر و إمّا بعدمه المتأخر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الذي هو نقيض الإطاعة.

أمّا الشق الأوّل منه فغير دافع لمحذور المطارده بين الأمرين من جهة بقاء المطارده بينهما على حالها، بملاحظه تحقّق ما هو الشرط فيهما قبل الإتيان بواحد منهما.

و أمّا الشق الثاني فهو و إن اندفع به محذور المطارده، نظراً إلى وقوع تأثير كل منهما في رتبه سقوط الآخر إلّا أنّه يتوجّه عليه حينئذ محذور طوله الأمرين و تأخر كل منهما عن الآخر برتبتين حسب إناطه كل منهما بعصيان الآخر.

الاحتمال الثاني: تقييد المطلوب في كل منهما بعدم الآخر مع إطلاق الطلب فيهما و هذا إمّا بأخذ القيد في كل منهما مطلقاً عدم الآخر بنحو يقتضى وجوب تحصيله و إمّا بأخذ القيد في كل منهما العدم الناشئ من قبل سائر الدواعي غير دعوه الأمر و الطلب بحيث لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله.

و هذا أيضاً بكلا شقييه كذلك، لأن مقتضى الإناطه حينئذ هو تأخر كل من الواجين رتبه عن عدم الآخر و لازمه بمقتضى حفظ الرتبه بين النقيضين هو تأخر كل من الوجودين عن الآخر و هو ملازم لكون كل منهما فى رتبتين و هو محال.

مضافاً إلى أنّ الشقّ الأوّل منه مستلزم لوقوع المطارده بين الأمرين بلحاظ اقتضاء إطلاق الأمر فى كل منهما لزوم ترك الضدّ الآخر من باب المقدّمه و اقتضاء الأمر به عدم تركه و لزوم إيجادّه، إذ حينئذ يصير كل واحد منهما وجوداً و عدماً مورداً للتكليف الإلزامى و هو محال.

و بعد بطلان الوجهين المذكورين يتعين الوجه الثالث.

الاحتمال الثالث: الإيجاب الناقص بنحو لا يقتضى إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو النهى عن الترك فى حال ترك الآخر و هذا يرجع إلى إيجاب متمم الوجود، لا- إيجاب الوجود على الإطلاق و فى مثله يرتفع المطارده بين الأمرين حيث لا تنافى بين هذين الأمرين بالضدّين بعد كونهما من قبيل متمم الوجود و عدم اقتضائهما لوجوب الحفظ على الإطلاق كما فى الأمرين التامّين.

و بعد التأمّل فى ما ذكرنا فى الضدّين المتساويين ظهر أيضاً حال ما إذا كان أحدها أهمّ و الآخر مهمّاً، فإنّه فيهما أيضاً أمكن بالتقريب المزبور الجمع بين الأمرين فى رتبه واحده: أمر تامّ بالأهمّ و أمر ناقص بالمهمّ على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهمّ من سائر الجهات غير جهه ضده الأهمّ، فأمكن حينئذ الجمع بين الأمرين فى مرتبه واحده من دون احتياج إلى الترتّب المعروف.

و من ذلك البيان ظهر عدم الحاجه إلى التشبث بالترتّب و الطوليه فى إثبات الأمر التامّ بالمهمّ بإناطه أمره بعصيان الأهمّ و ذلك لأنّه و إن كان هذا التقريب أيضاً بنفسه تقريباً تامّاً نفسياً و يرتفع به محذور المطارده بين الأمرين إلّا أنّه غير

محتاج إليه بعد إمكان الجمع بين الأمرين في مرتبه واحده بل لئن تدبّرت ترى كون تقريب الترتّب في طول التقريب الذي ذكرناه ثم قرب المحقّق العراقي (قدس سره) الترتّب بعين ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) (١)

إيراد المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على نظريه المحقّق العراقي (قدس سره):

(٢)

إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يحتمل أن يكون مراد المحقّق العراقي (قدس سره) من التقريب المذكور أنّ صحّه الترتّب لا تدور مدار الواجب المشروط و كيفية إناطه المشروط بالشرط بل يصح الترتّب بناءً على الواجب المعلق.

ثم يستشكل عليه بأنّ هذا المعنى لا يتوقف على هذا التقريب الغريب و الالتزام بالإيجاب الناقص و تحليل العدم إلى حصص متعدده بل لا بدّ للمحقّق العراقي (قدس سره) من أن يقول حينئذ بالوجوب الفعلي و الواجب الاستقلالي بأن يكون ظرف الواجب عصياناً الأهمّ مع أنّ الواجب المعلق مستحيل عند المحقّق الإصفهاني (قدس سره).

مضافاً إلى أنّ ما بنى عليه في مبحث الواجب المعلق - من أنّ الوجوب في المعلق فعلى لكّته لا- فاعليه و لا محركه له، فينفك الفعليه عن الفاعليه و بهما يمتاز الواجب المشروط عن المعلق - مخدوش بأنّ الأمر الحقيقي ليس إلّا لجعل الداعي بحيث يكون باعثاً للمكلف و محرّكاً له فلا ينفك فعليته عن فاعليته من قبل المولى.

و بهذا تمّ مبحث الترتّب.

ص: ١٤٧

١- راجع نهاية الأفكار، ج ٢-١، ص ٣٧٥.

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٢٣.

البحث الخامس: اجتماع الأمر والنهي

إشاره

فيه مقدمتان و مقامان و تنبيه

ص: ١٤٩

إشاره

فيها أمور أربعة:

الأمر الأول: عنوان البحث

إشاره

عنوان البحث عند القدماء:

إنّ القدماء من الأصوليين عنونوا هذه المسأله بالنحو المذكور في الكفايه فقالوا: هل يجوز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد ذي جهتين أو لا؟

نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

(١)

الأولى أن يجعل عنوان البحث على وجه آخر و ذلك بأن يقال: إذا تعلق أمر و نهى بشيئين اتّحدا في الخارج وجوداً و إيجاداً، فهل يوجب ذلك سرايه كلّ منهما إلى ما تعلق به الآخر ليلزم سقوط أحدهما لامتناع اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد، أو إنّ اتّحاد الوجودين في الخارج لا يوجب السرايه المذكوره فلايلزم من ثبوت الحكمين فيه اجتماع الضدين؟

ص: ١٥١

و وجه الأولويه بأنّ العنوان المعروف يوهّم أنّ القائل بالجواز لا يعترف بتضادّ الحكّمين.

ملاحظات ثلاث عليها:

أولاً: إنّ تضادّ الحكّمين ليس أمراً مسلماً غير قابل للتشكيك بل ينكره القائل بالجواز و القائل بالامتناع فإنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يقول بالجواز و ينكر ذلك كما أنّ الأستاذ العلامة الشاه آبادي (حفظه الله) يقول بالامتناع و لا يعتقد بتضادّ الحكّمين.

ثانياً: إنّ العنوان الذي ذكر في كلمات القدماء لا ينافي القول بتضادّ الحكّمين بل يؤمى إلى أنّ الاختلاف نشأ من ناحيه أنّ الواحد الذي هو ذا جهتين هل يكون واحداً حقيقه أو يكون متعدداً؟ و ذلك لا تصاف الواحد بوصف ذي الجهتين، فحيث إن كان واحداً حقيقه فيمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه و إن كان متعدداً فيجوز اجتماعهما فيه.

ثالثاً: إنّ العنوان الذي وجهه المحقّق النائيني (قدس سره) غير لائق بالمقام لأنّه افترض فيه حديث تضادّ الحكّمين مع أنّه محلّ الخلاف بين الأعلام و الحق عدم التضادّ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

إشاره

إنّ اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد يوجب المحذور فى ثلاث مراحل:

الأولى: مرحله مبادئ الحكم و هى المصلحه و المفسده على مسلك العدليه و هكذا الإراده و الكراهه و الحب و البغض على مسلك العدليه و الأشاعره.

الثانيه: مرحله الحكم للتضادّ بين الأحكام الخمسه عند مشهور الأصوليين كما صرّح به صاحب الكفايه (قدس سره) خلافاً للمحقّق الإصفهاني (قدس سره) .

الثالثه: مرحله امتثال الحكم، لأنّ الأمر يقتضى الانبعاث و امتثال المتعلّق و النهى يقتضى الانزجار عن المتعلّق و تركه.

هل يستحيل اجتماع الأمر و النهى بالذات؟

إنّ اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد مستحيل بالذات و بالعرض على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) حيث إنّ تضادّ الأحكام يوجب الاستحاله بالذات و المحذور فى مرحله المبدأ (المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه) و المنتهى (مقام الامتثال) يوجب الاستحاله بالعرض.

و أمّا على مسلك المحقّق الإصفهاني (قدس سره) فالاجتماع المذكور يوجب الاستحاله بالعرض لا بالذات لعدم التضادّ بين الأحكام الخمسه على مسلكه.

هل يلزم على الاجتماع التكليف بالمحال؟

إنّ المحقّق البروجردى (قدس سره) قال: على القول بالاجتماع يلزم التكليف المحال و لا يلزم التكليف بالمحال لأنّ الإتيان بمتعلّق الأمر و هكذا الإتيان بمتعلّق النهى ليس محالاً.

و خالفه بعض الأساطين (حفظه الله) (١) فقال بلزوم التكليف بالمحال أيضا لأن الجمع بينهما محال فيلزم من الأمر و النهى معاً التكليف بالمحال.

فالمتحصل: أنه لا إشكال في استحاله الاجتماع المذكور كبروياً و إنما النزاع في الصغرى بمعنى أنه هل يسرى الحكم من متعلق الأمر أو النهى إلى الآخر حتى يتحقق الاجتماع فيكون محالاً كما يقوله القائل بالامتناع، أم لا يسرى فلا يتحقق الاجتماع المذكور فلا يكون اجتماع الأمر و النهى في الشيء الواحد محالاً كما هو مسلك القائل بالجواز.
فالنزاع صغرى لا كبرى.

ص: ١٥٤

١- على ما قرّرتة في مجلس الدرس و لكن لم يذكره في تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٢٧.

و المهم من الأقوال هنا ثلاثة:

الأول: القول بجواز الاجتماع و هو نظريه المحقق القمي و المحقق الإصفهاني و المحقق النائيني (١) (قدس سره) و هو المختار.

قال المحقق القمي (قدس سره): (٢) «إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره و الفضل بن شاذان (٣) من قدمائنا و هو الظاهر من كلام السيد

ص: ١٥٥

١- في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧ - ٣٩٨: «إنّ البحث عن مسأله اجتماع الأمر و النهى يقع في مقامين: المقام الأوّل هو ما عنونا به المسأله، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر و النهى من حيث الإيجاد و الوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى و لو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر و النهى و تشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، و يكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك تعارض العموم من وجه أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ ... و الأقوى عندنا في المقام الأوّل الجواز و أنّ الإتحاد لا يوجب تعلّق كلّ من الأمر و النهى بعين ما تعلّق به الآخر».

٢- قوانين، ط.ق. ج ١، ص ١٣٨.

٣- تردّد بعض في نسبة القول بالجواز إلى الفضل بن شاذان: ففي مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٦١٠: «و الإنصاف أنّ الإستظهار من كلام الفضل ممّا لا وجه له، لأنّه هو الذى نقله الكليني في كتاب الطلاق، و هو يدلّ على صحه الصلاه في الدار المغصوبه، و هو أعمّ من القول بالجواز من وجوه أقلّها جريان العاده على عدم الحظر في الصلاه، و يجرى ذلك مجرى الإذن أو الأخبار الدالّه على أنّ للناس حقّاً في الأرض أو القول بأنّ الكون خارج عن الصلاه بل إنّما هو من ضروريات الجسم كما هو المحكى عن البهائي في جبل المتين و المحقق في المعبر أو القول بأنّ الصلاه من الواجبات التوضيئيه التي تسقط عند اجتماعها مع الحرام». راجع تعليقه على معالم الأصول للسيد على القزويني، ج ٤، ص ٥٥٥؛ و تعليقه القوانين المحكمه، ط.ج. ج ١، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

[المرتضى] فى الذريعه (١) و ذهب إليه جلّه من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي (٢) و سلطان العلماء (٣) و المحقق الخوانسارى (٤) و ولده المحقق (٥) و

ص: ١٥٦

١- فى الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ١٩٣: «و من احتجّ فى جواز الصّلاه فى الدار المغصوبه بأنّ إجراءها مجرى من شاهد طفلا يغرق و هو فى الصلاه، و قال: إذا صحّت صلاته مع المعصيه، فكذلك الصّلاه فى الدار المغصوبه فقله باطل، لأنّنا نقول فى المسألتين قولاً واحداً، و الصلاتان معا فاسدتان». و لكن فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٦١٠: «و المنقول من السيد فى الذريعه أظهر فى عدم الجواز...».

٢- نسب إليه بعض آخر القول بالتفصيل. راجع مجمع الفائده، ج ٢، ص ١١٠ - ١١٢. و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٦١١: «و قد ينقل فى المقام قول ثالث، و هو التفصيل بين العقل و العرف، فيجوز عقلا و لا يجوز عرفا و نسبه بعضهم إلى الأردبيلي فى شرح الإرشاد.

٣- حاشيه السلطان على معالم الدين، ص ٢٩٢.

٤- جاء فى مطارح الأنظار: «كالمحقق الخوانسارى فى تداخل الأغسال من المشارق» و لم نجد فى ذلك البحث إشارة إلى ما نحن فيه و لكن فى مشارق الشمس ط.ق. ج ١، ص ٢٩٠ - ٢٩١: «إحتجّ العلّامه فى المختلف على الحكم الأول مما استوجهه الذى هو مسألتنا هذه بقوله: إنّ من صوّر النزاع الطهاره بالمتغير من الماء و هو منهى عنه و النهى يدل على الفساد أمّا الأوّل فلما رواه حريز بن عبد الله فى الصحيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فإذا تغير الماء و تغيّر الطعم فلا يتوضأ منه و لا يشرب منه» و أمّا المقدمه الثانيه فلائنه لم يأت بالمأمور به فيبقى فى عهده التكليف أمّا الصغرى فلائنه أتى بالمنهى عنه و المأمور به غير المنهى عنه و إلّا لزم التكليف بالضدين و أمّا الكبرى فظاهره ... و فيه نظر أمّا أوّلاً فلائّن قوله المأمور به غير المنهى عنه و إلّا لزم التكليف بالضدين إن أراد به لزوم التكليف بالضدين متعلقا بشىء مخصوص الذى هو الممتنع فلزومه ممنوع إذ لو فرض إنّ الأمر أمر بالوضوء بالماء مطلقا و نهى عن الوضوء بالماء المتغير فإذا اختار المكلف الوضوء بالماء المتغير و جمع بين الأمر و النهى بأن جعل أمرا واحدا فردا لهما فلم يلزم تعلق التكليفين بشىء مخصوص بل التكليفان تعلقا بطبيعتين كليتين لكن جعل المكلف فعلا واحدا جزئيا لهما و إن أراد به مجرد جمعهما فى شىء واحد باختيار المكلف فاستحالته ممنوعه لا بدّ لها من بيان».

٥- التعليقات على الروضه البهيّه، ص ٢٠٦: «قوله "و يجب كونه غير مغصوب" ... و معتمد الأصحاب فى حكمهم بالبطلان هو ما ذهبوا إليه من امتناع كون الواحد مأموراً به و منهيا عنه إذ لا شكّ أنّ الحركات و السكنات الواقعه فى المكان المغصوب منهى عنها لحرمة الغصب فلو صحّت الصلاه فيه لكانت مأموراً بها أيضا ... و للتأمل فيما ذهبوا إليه من الإمتناع المذكور مجال كما فضلنا القول فيه فى الأصول لكن لا محيد عمّا عليه أعظم الأصحاب و الله تعالى أعلم بالصواب».

الفاضل المدقق الشيروانى (١) و الفاضل الكاشانى (٢) و السيد الفاضل صدر الدين (٣) و أمثالهم رحمهم الله بل و يظهر من الكلينى - حيث نقل كلام الفضل بن شاذان

ص: ١٥٧

١- فى القوانين المحكمه، ط.ج. ج ١، ص ٣٤٤: «فلنمثّل بما ذكره بعض المدققين بأمر المولى عبده بمشى خمسين خطوه فى كلّ يوم، و نهاه عن الدخول فى الحرم، فإذا مشى المقدار المذكور إلى داخل الحرم، يكون عاصياً مطيعاً من الجهتين». و فى الحاشيه على قوانين الأصول للسيد على القزوينى، ج ١، ص ١٠٧: «قوله فلنمثّل بما ذكره بعض المدققين اى ذكره جماعة منهم المدقق الشيروانى و السيد صدر الدين».

٢- فى معتصم الشيعه فى أحكام الشريعه، ج ٢، ص ٢٣٥ - ٢٣٨: «أجمع العلماء كافّة على تحريم الصلاه فى المكان المغصوب اختياراً و أجمع أصحابنا على بطلانها أيضاً على ما نقله ... و فيه بحث آخر ذكرناه فى الأصول». و فى مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩: «مفتاح المشهور أنّه يشترط فى مكان المصلّى أن يكون مسجداً أو مملوكاً أو مأذوناً فيه، و لو بالفحوى، أو شاهد الحال، فتبطل فى المغصوب عالماً إختياراً، أمّا مع الجهل أو الإضطراب فلا. و ليس لهم على ذلك دليلٌ تسكن النفس اليه ... و ربما يقال بإطلاق جواز الصلاه فى مكان لم يأذن مالكة الدخول فيه و إن كان عاصياً وفاقاً للفضل بن شاذان رحمه الله لأنّ الدخول فيه منهى عنه صلّى أو لم يصل، فإنّ الله لم يقيد النهى عنه بالصلاه و لم يجعله شرطاً لها و تحقيق ذلك فى الأصول». راجع أيضاً نقد الأصول الفقهيّه للفيض الكاشانى، ص ٧٧.

٣- فى تعليقه على معالم الأصول للسيد على القزوينى، ج ٤، ص ٥٧٦: «إحتج أهل القول بجواز الإجتماع بوجهين بل بوجوه منها: ما قرّره المصنّف من أنّ السيد إذا أمر عبده بخياطه الثوب و نهاه عن الكون فى مكانٍ مخصوصٍ ثمّ خاطه فى ذلك المكان فإنّما نقطع بأنّه مطيع عاصٍ لجهتى الأمر بالخياطه و النهى عن الكون و محضّ هذا الوجه يرجع إلى التمسك بفهم العرف إستكشافاً عن عدم المنافاه بين الوجوب و الحرمة، أو عن جدوى تعدّد الجبهه فى تكثير الموضوع، و إلّا لما حكم على العبد المذكور بالإطاعه و العصيان، فإذا جاز ذلك فى العرف لجاز فى الشرع أيضاً لأنّ خطابات الشارع واردة على طبق القواعد العرفيه. و ربّما يؤكّد هذا التقرير من الدليل بعباره أوضح و أصرح فى الدلاله على الإجتماع فيقال: إنّ السيد إذا أمر العبد بالخياطه فى الجملة و نهاه عن شغله المكان المخصوص و قال: إن ارتكبت النهى ضربتك، و إن امتثلت الأمر فأعتقتك فخاط الثوب فى هذا المكان فيحسن من السيد أن يضربه و يعتقه و يقول: أطاع بالخياطه و عصى بدخول المكان فبالخياطه من حيث هى غير ممنوع عنها قطعاً، بل ربّما يتعدّى بإجراء هذا الدليل أو ما هو أصرح منه فيما لو كان المنهى عنه أخصّ من المأمور به كما عن الفاضل الباغوى- على ما حكاه السيد صدر الدين فى شرح الوافيه- من أنّه عند ذكره الوجه المذكور للمجوزين مع اختياره الجواز، قال: بقى الكلام فى أنّ هذا الدليل هل هو جارٍ فيما إذا صحّ الإنفكاك من أحد الجانبين كما إذا نهاه عن الخياطه فى الحرم و أمره بالخياطه، فإذا خاطه فى الحرم فلا شكّ فى أنّه عاصٍ لمخالفته النهى فهل هو مطيع للأمر؟ و الظاهر أنّه مطيع لأنّه لم يقيد أمره بالخياطه بأن لا يكون فى الحرم، فلعلّ غرضه فى الأمر مجرّد خياطه الثوب مجرّداً عن قيد عدم كونها فى الحرم، و جعل النهى قرينه للتقييد ارتكاب للمجاز و إبقاء كلّ من الأمر و النهى أولى من تخصيص أحدهما، فيكون معنى كلامه أنّك لاتفعل الخياطه فى الحرم، فإنّك لو فعلتها فيه لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبى بالأمر لأنّ مطلوبى بالأمر خياطه الثوب فى مكانٍ ما أى مكان كان و لا يخفى أنّ هذا معنى صحيح غير مخالف للغه و لا للعقل و لا يحتاج فيه إلى ارتكاب التخصيص فى الأمر فلنحمل عليه

إلى آخره». و فى ص ٥٨١: «نعم يتوجه إلى هذا الجواب [أى الجواب عن الوجه الأول مما احتج به على الجواز] أنه مناقشه فى المثال، فللمستدل أن يفرض مثلاً يتحد فيه المأمور به و المنهى عنه كما فرضه جماعه منهم السيد صدر الدين و هو ما لو أمر السيد عبده بالمشى فى كل يوم خمسين خطوه و نهاه عن الدخول فى الحرم فمشى الخمسين فى الحرم، فإنه مطيع للعمل بمقتضى الأمر و عاصٍ لمخالفته النهى». و راجع أيضا التعليقه على قول المؤلف دام ظله «و الفاضل المدقق الشيروانى».

١- في الكافي، ج ٦، ص ٩٢ - ٩٤، باب الفرق بين من طلق على غير السنه و بين المطلقه إذا خرجت و هي في عدتها أو أخرجها زوجها: «الحسين بن محمد قال حدثني حمدان القلانسى قال: قال لى عمر بن شهاب العبدى من أين زعم أصحابك أن من طلق ثلاثاً لم يقع الطلاق؟ فقلت له: زعموا أن الطلاق للكتاب و السنه فمن خالفهما رد إليهما، قال: فما تقول فيمن طلق على الكتاب و السنه فخرجت امرأته أو أخرجها فاعتدت في غير بيتها تجوز عليها العده أو يردّها إلى بيته حتى تعتد عده أخرى فإن الله عز و جل قال- (لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لَا يَخْرُجْنَ) قَالَ فَأَجَبْتُهُ بِجَوَابٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي جَوَابًا وَ مَضَيْتُ فَلَقِيْتُ أَيُوبَ بْنَ نُوحٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ فَقَالَ لَيْسَ نَحْنُ أَصِحَّاحُ قِيَاسٍ إِنَّمَا نَقُولُ بِالْأَثَرِ فَلَقِيْتُ عَلِيَّ بْنَ رَاشِدٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ وَ أَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ فَقَالَ قَدْ قَاسَ عَلَيْكَ وَ هُوَ يَلْزِمُكَ إِنْ لَمْ يَجْزِ الطَّلَاقُ إِلَّا لِلْكِتَابِ فَلَا تَجُوزُ الْعِدَّةُ إِلَّا لِلْكِتَابِ فَسَأَلْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ حُكَيْمٍ عَنْ ذَلِكَ وَ أَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: لَيْسَ الْعِدَّةُ مِثْلَ الطَّلَاقِ وَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ... وَ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ فِي جَوَابٍ أَجَابَ بِهِ - أَبَا عُبَيْدٍ فِي كِتَابِ الطَّلَاقِ ذَكَرَ أَبُو عُبَيْدٍ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِ الْكَلَامِ قَالَ إِنْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حِينَ جَعَلَ الطَّلَاقَ لِلْعِدَّةِ لَمْ يَخْرِجْنَا أَنْ مَنْ طَلَّقَ لِغَيْرِ الْعِدَّةِ كَانَ طَلَّاقُهُ عَنْهُ سَاقِطًا وَ لَكِنَّهُ شَيْءٌ تَعَبَّدَ بِهِ الرَّجَالُ كَمَا تَعَبَّدَ النِّسَاءُ بِأَنْ لَا يَخْرُجْنَ مِنْ بُيُوتِهِنَّ مَا دُمْنَ يَعْتَدِدْنَ وَ إِنَّمَا أَخْبَرْنَا فِي ذَلِكَ بِالْمَعْصِيَةِ فَقَالَ (وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) فَهَلِ الْمَعْصِيَةُ فِي الطَّلَاقِ إِلَّا كَالْمَعْصِيَةِ فِي خُرُوجِ الْمُعْتَدَةِ مِنْ بَيْتِهَا؟ أَلَسِيْتُمْ تَرَوْنَ أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةً عَلَى أَنَّ الْمَرْأَةَ الْمُطَلَّقةَ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا أَيَّامًا أَنْ تِلْكَ الْأَيَّامَ مَحْسُوبَةٌ لَهَا فِي عِدَّتِهَا وَ إِنْ كَانَتْ لِلَّهِ فِيهِ عَاصِيَةٌ فَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ فِي الْحَيْضِ مَحْسُوبٌ عَلَى الْمُطَلَّقِ وَ إِنْ كَانَ لِلَّهِ فِيهِ عَاصِيَةٌ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ... وَ أَمَّا قَوْلُهُمْ إِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ تَعَبَّدَ بِهِ الرَّجَالُ... وَ إِنْ كَانَ لِلَّهِ عَاصِيَةٌ يَقَالُ لَهُمْ: إِنْ هَذِهِ شُبُهَةٌ دَخَلَتْ عَلَيْكُمْ مِنْ حَيْثُ لَمَا تَعْلَمُونَ وَ ذَلِكَ أَنْ الْخُرُوجَ وَ الْإِخْرَاجَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الطَّلَاقِ كَالْعِدَّةِ لِأَنَّ الْعِدَّةَ مِنْ شَرَائِطِ الطَّلَاقِ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا قَبْلَ الطَّلَاقِ وَ لَا بَعْدَ الطَّلَاقِ فَالطَّلَاقُ وَ غَيْرُ الطَّلَاقِ فِي حَظِّ ذَلِكَ وَ مَنْعِهِ وَاحِدٌ وَ الْعِدَّةُ لَا تَقَعُ إِلَّا مَعَ الطَّلَاقِ وَ لَا تَجِبُ إِلَّا بِالطَّلَاقِ وَ لَا يَكُونُ الطَّلَاقُ لِمَدْخُولِهَا وَ لَا عِدَّةٌ كَمَا قَدْ يَكُونُ خُرُوجًا وَ إِخْرَاجًا بِلَا طَّلَاقٍ وَ لَا عِدَّةٍ فَلَيْسَ يَشْبَهُهُ الْخُرُوجُ وَ الْإِخْرَاجُ بِالْعِدَّةِ وَ الطَّلَاقِ فِي هَذَا الْبَابِ وَ إِنَّمَا قِيَاسُ الْخُرُوجِ وَ الْإِخْرَاجِ كَرَجُلٍ دَخَلَ دَارَ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَصَلَّى فِيهَا فَهُوَ عَاصٍ فِي دُخُولِهِ الدَّارَ وَ صِلَاةُ جَائِزَةٌ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مِنْهُى عَنْ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يَصَلِّ وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَضِبَ ثَوْبًا أَوْ أَخَذَهُ وَ لَيْسَ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَصَلَّى فِيهِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ جَائِزَةً وَ كَانَ عَاصِيًا فِي لُبْسِهِ ذَلِكَ الثَّوْبِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مِنْهُى عَنْ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يَصَلِّ وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّهُ لَيْسَ ثَوْبًا غَيْرَ طَاهِرٍ أَوْ لَمْ يَطَهَّرْ نَفْسَهُ أَوْ لَمْ يَتَوَجَّهْ نَحْوَ الْقِبْلَةِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ فَاسِدَةً غَيْرَ جَائِزَةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَ حُدُودِهَا لَا يَجِبُ إِلَّا لِلصَّلَاةِ».

ذلك كان من مسلمة الشيعه و إنما المخالف فيه كان من العامة كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي رحمه الله في كتاب بحار الأنوار أيضا (١) و انتصر هذا

ص: ١٥٩

١- في بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ٢٧٨ - ٢٨١: «تفريع قد عرفت أنه يستفاد من تلك الأخبار المتواتره معنى جواز الصلاه في جميع بقاع الأرض إلّا ما أخرجه الدليل فمنها المكان المغصوب للإجماع على عدم جواز التصرف في ملك الغير إلّا إذنه صريحا أو فحوى أو بشاهد الحال ... و أمّا بطلان الصلاه مع العلم بالغصب فقال في المنتهى: ذهب علماءنا إلى بطلان الصلاه فيه و ظاهره دعوى الإجماع وقال في المعبر: و هو مذهب الثلاثة و أتباعهم و ظاهره عدم تحقق الإجماع عليه [حيث] إنّ الفضل بن شاذان من قدماء أصحابنا ذكر في جواب من قاس من العامه صحه الطلاق في الحيض بصحة العده مع خروج المعتده من بيت زوجها ما هذا لفظه ... فظهر أنّ القول بالصحه كان بين الشيعه بل كان أشهر عندهم في تلك الأعصار و كلام الفضل يرجع إلى ما ذكره محققوا أصحابنا من أنّ التكليف الإيجابي ليس متعلقا بهذا الفرد الشخصي بل متعلق بطبيعته كليه شامله لهذا الفرد و غيره، و كذا التكليف السلبي متعلق بطبيعته الغصب لا- بخصوص هذا الفرد، و النسبه بين الطبيعتين عمومّ من وجه، فطلب الفعل و الترك غير متعلق بأمر واحد في الحقيقة حتى يلزم التكليف بما لا يطاق، و إنّما جمع المكلف بينهما في فرد واحد باختياره فهو ممثل للتكليف الإيجابي باعتبار أنّ هذا فرد طبيعته المطلوبه، و امتثال طبيعته إنّما يحصل بالإتيان بفرد من أفرادها، و هو مستحق للعقاب أيضاً باعتبار كون هذا الفرد فردا للطبيعته المنهيه . و قيل: هذا القول غير صحيح على أصول أصحابنا، لأنّ تعلق التكليف بالطبيعته مسلّم، لكن لا نزاع عندنا في أنّ الطبيعته المطلوبه يجب أن تكون حسنه و مصلحه راجحه متأكده يصح للحكيم إرادتها، و قد ثبت ذلك في محله، و غير خاف أنّ الطبيعته لا تتّصف بهذه الصفات، إلّا من حيث التّحصل الخارجي باعتبار أنحاء وجوداته الشخصيه و حينئذ نقول: الفرد المحرم لا يخلو إمّا أن يكون حسنا و مصلحه متأكده مراده للشارع أم لا؟ و على الأوّل لا يصح النهي عنه، و على الثاني لم يكن القدر المشترك بينه و بين باقي الأفراد مطلوباً للشارع، بل المطلوب الطبيعته المقيده بقيد يختص به ما عدا ذلك الفرد، فلا يحصل الإمتثال بذلك الفرد، لخروجه من أفراد المأمور به. أقول: و يمكن المناقشه فيه بوجه لو تعرّضنا لها، خرجنا عينا هو مقصودنا في هذا الكتاب، و بالجملة الحكم بالبطلان أحوط و أولى، و إن كان إثباته في غايه الإشكال».

١- نذكر هنا عدّه من القائلين بالجواز غير من ذكر: فى تقريرات فى أصول الفقه للسيد عبدالحسين اللارى (١٣٤٢)، ج ٢، ص ٢٧: «أمّا القول بالجواز مطلقاً فمنسوب إلى فضل ابن شاذان ... و أمثالهم من فحول متأخرينا كصاحب القوانين و الإشارات و الضوابط بل استظهر من كلام الفضل وفاق الإماميه عليه». و فى إشارات الأصول للشيخ محمد إبراهيم الكرباسى (١٢٦١)، ص ٢٢٠: «إنهما اختلفوا فى جواز الاجتماع و عدمه على قولين و المختار الأوّل لوجوه». و فى ضوابط الأصول للسيد إبراهيم القزوينى (١٢٦٢)، ص ١٥٩: «هنا مقامات: الأوّل فى جواز اجتماع المأمور به مع المنهى عنه فى العامين من وجه و فى الأعمّ و الأخصّ مطلقاً من حيث الدلالة العقلية فالكلام أولاً فى العامين من وجه فى الإلزاميين مع كون النهى عينياً و متعلقاً بالوصف الفارق كقولك: صلّ و لا تغصب سواء كان الواجب تعديداً صريحاً أم توصيلاً كذلك أم مركباً منهما إرتباطاً أم إستقلالاً فذهب المشهور إلى عدم الجواز و الحقّ الجواز». و فى درر الفوائد ط.ج. ص ١٨٠: «و بالجمله أظنّ أنّ التأمل التأمّ فيما ذكرنا من دليل المجوزين يوجب القطع بصحة هذا القول فتدبر جيداً». و فى وقايه الأذهان، ص ٣٤٣: «ثانيها: الجواز مطلقاً، ذهب إليه السيد الأستاذ [أى السيد محمد الفشاركى] و منه شاع القول به بين المعاصرين». و فى نهايه الأصول، ص ٢٦٠: «إنك إذا راجعت الوجدان رأيت جواز الاجتماع من أبده البديهيّات، فإذا أمرت عبدك بخياطه ثوبك و نهيته عن التصرف فى فضاء دار الغير فخطا العبد ثوبك فى فضاء الغير، فهل يكون لك أن تقول له: أنت لا تستحق الأجره لعدم إيتانك بما أمرتك؟ و لو قلت هذا فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء؟ لا و الله بل تراه ممتثلاً من جهه الخياطه و عاصياً من جهه التصرف فى فضاء الغير، و يكون هذا العبد عند العقلاء مستحقاً لأجر العبوديه و الإطاعه، و عقاب التمردّ و العصيان». و فى أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٨: «إنّ الحقّ فى المسأله هو الجواز و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين و سندنا يبتنى على توضيح و اختيار ثلاثه أمور مترتبه». و فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص ٣٨: «من مجموع ما تقدّم إلى هنا نستطيع أن نستخلص ثلاثه ملاكات و تقريرات لجواز اجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد لو تمّ شىء منها فى مورد جاز الاجتماع: الملاك الأوّل: أنّ الأمر إذا كان متعلقاً بصرف وجود طبيعته فى الخارج فتحى إذا كان النهى متعلقاً بالفرد و الحصّه لاتضاد بينهما، إذ لا محذور فى أن يريد المولى صرف الوجود للجامع و ينهى عن فرد من أفراده الملاك الثانى: أنّ يكون متعلق الأمر غير متعلق النهى عنواناً و إنّ انطباقاً على وجود واحد فى مورد خارجاً، لأنّ تعدد العنوان يؤدّى إلى تعدد ما هو معروض الأمر و النهى و الحبّ و البغض حقيقه و ذاتاً الملاك الثالث: أنّ يكون التركيب بين عنوانى المأمور به و المنهى عنه إنضمامياً لا إتحادياً، أى يكون تعدد العنوان مستلزماً لتعدد المعنون خارجاً. و الملاك الثالث هو الذى بنى عليه المحققون جواز الاجتماع كبروياً و إنّ اختلفوا فى تشخيص موارده صغروباً، و سوف يأتى الحديث عن ذلك مفصلاً و الملاك الثانى قد أوضحناه الآن و على أساسه أثبتنا جواز الاجتماع حتّى مع وحده المعنون و الملاك الأوّل قد بينّا فيما سبق أنّه و إنّ كان صحيحاً فى نفسه بلحاظ نفس الأمر و النهى إلاّ أنّه لو لاحظنا ما ادّعينا وجداناً لزومه عن الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود من التخيير الشرعى فى عالم الحبّ و الإراده المستلزم لتعلق الحبّ بالفرد عند ترك سائر الأفراد لزم التضاد بين الأمر بالجامع و النهى عن الفرد فى عالم الحبّ و البغض الذى هو عالم المبادئ و روح الحكم». و فى جواهر الأصول، ج ٤، ص ٧١: «الحقّ جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلقين بعنوانين متصادقين على موضوع واحد». قد ادّعى كون القول بالجواز مشهوراً لدى أصحاب الأئمه أو طريقه الإماميه فى القوانين المحكمه ط.ج. ج ٤، ص ٤٦٨:

«النزاع في أنّ الأمر و التّهي هل يجتمعان أم لا؟- لانسلّم كونه من المحدثات، بل كان مشهوراً بين القدماء، و يظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني رحمه الله في الكافي في كتاب الطلاق أنّ طريقه الإماميه كانت القول بالإجماع و صحّه الصلاه في الدّار الغصبيه كما أشار إليه العلّامه المجلسي رحمه الله في البحار».

١- إدعى الإجماع على القول بالامتناع كثير من العلماء: ففي نهايه الوصول إلى علم الأصول، المبحث الرابع في امتناع اجتماع الأمر و النهي، ج ٢، ص ٧٥: «إعلم أنّ الواحد قد يكون واحدا بالنوع، و قد يكون واحدا بالشخص ... و أمّا الثاني فإمّا أن يكون ذا جهه واحده أو ذا جهتين فالأول، لا خلاف في استحاله توجّه الأمر و النهي معاً إليه إلّا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق و أمّا الثاني ففيه النزاع كالصلاه في الدار المغصوبه، فإنها قد اشتملت على وجهتين: إحداها كونها صلاه، و أخرى كونها غصباً و فيه النزاع فمنع منه جماعه الإماميه و الزيديه و الظاهريه و الجبائيان [أبوعلی و ابنه أبوهاشم] و هو مروى عن مالك، و هو اختيار فخر الدين الرازى و ذهبوا إلى أنّ الصلاه غير واجبه و لا- صحيحه، و لايسقط بها الفرض ... و هذا الذى اخترناه مذهب جمهور المتكلمين و قال الغزالي و جماعه الأشاعره بالجواز». و فى نهج الحق و كشف الصدق، المسأله السابعه فى ما يتعلق بأصول الفقه، الفصل الأول فى التكليف، المبحث السادس فى امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة، ص ٣٨٣: «ذهب الإماميه و من تابعهم من الجمهور إلى امتناع أن يكون الشىء واجباً و حراماً من جهه واحده و إلّا لزم التكليف بالنقيضين و هو محال ... و كذلك يمتنع أن يكون الشىء الواجب واجباً من جهه و حراماً من جهه أخرى مع تلازم الجهه فلم تذهب الإماميه إلى صحه الصلاه فى الدار المغصوبه و خالف فيه الجمهور إلّا من شدّد و جعلوها واجبه و حراماً و لزمهم ما قدّمناه من التكليف باجتماع النقيضين» و راجع أيضاً إحقاق الحق، ص ٣١٩. و فى مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢١٧ فى التعليقه على قوله: «و المكان المغصوب لا تصح فيه الصلاه للغاصب و لا- لغيره ممن علم بالغصب فإن صلّى كانت صلاته باطله»: «أجمع العلماء كآفته على تحريم الصلاه فى المكان المغصوب مع الإختيار . و أطبق علماؤنا على بطلانها أيضاً لأنّ الحركات و السكنات الواقعه فى المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض فلا يكون مأموراً بها، ضروره استحاله كون الشىء الواحد مأموراً به و منهياً عنه و خالف فى ذلك أكثر العامه فحكموا بصحّتها بناء على جواز كون الشىء الواحد مأموراً به و منهياً عنه، و إستدلوا عليه بأنّ السيد إذا أمر عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون فى مكانٍ مخصوصٍ ثم خاطه فى ذلك المكان فإنّه يكون مطيعاً عاصياً لجهتي الأمر بالخياطه و النهى عن الكون و جوابه أنّ المأمور به فى هذا المثال غير المنهى عنه، إذ المأمور به بالخياطه، و المنهى عنه الكون، و أحدهما غير الآخر، بخلاف الصلاه الواقعه فى المكان المغصوب فإنّ متعلق الأمر و النهى فيها واحد، و هو الحركات و السكنات المخصوصه». و فى معالم الدين، ص ٩٣: «أصل: الحق امتناع توجّه الأمر و النهى إلى شىء واحدٍ و لانعلم فى ذلك مخالفاً من أصحابنا و وافقنا عليه كثير ممن خالفنا و أجازهم قوم». و فى مطارح الأنظار (ط.ج): ج ١، ص ٦٠٨: «ذهب أكثر أصحابنا و جمهور المعتزله و بعض الأشاعره كالباقلاني إلى الامتناع، بل عن جماعه- منهم: العلّامه و السيد الجليل فى إحقاق الحقّ و العميدى و صاحبى المعالم و المدارك و صاحب التجريد الإجماع عليه، بل ادعى بعضهم الضروره و ليس بذلك البعيد». و أيضاً راجع حاشيه معالم الدين للمولى صالح المازندراني، ص ١١٨ و الفوائد الحائريه، ص ١٦٥؛ و تجريد الأصول، ص ٣٠؛ و أنيس المجتهدين فى علم الأصول، ج ١، ص ١٤٧؛ و فى عوائد الأيام، ص ٢٧٣ و مفتاح الأحكام لملاً أحمد النراقى، ص ١١٣؛ و جواهر الكلام، ج ٨، ص ١٤١ - ١٤٥. و ناقش فى الإجماع على بطلان الصلاه جماعه من الأعلام: راجع المحاضرات للمحقق السيد محمد داماد (١٣٨٨)، ج ١، ص ٣٠٦؛ و المدخل إلى عذب المنهل للعلّامه الشعراني، ص ٢٧٠. و نذكر هنا عدّه ممن قال بالامتناع: فى الوافيه، الباب الأول، المقصد الثانى، ص ٩٠ و ٩١: «المبحث الثالث: هل يجوز تعلق الأمر و النهى بشىء واحدٍ، أو لا؟ و الحقّ عدم الجواز و اعلم أنّ للمسأله

صوراً [ثلاثاً]. وفي أنيس المجتهدين، ج ١، ص ١٤٥: «فصل: [١٤] هل يجوز إتصاف شيء واحد بحكمين من الأحكام الخمسة مثل أن يكون واجبا حراما، أو واجبا مكروها، وهكذا؟ والحقّ عدم الجواز مطلقا». وفي الفصول الغرويه، ص ١٢٥: «الحقّ عندى ما ذهب إليه الأولون من استحاله الاجتماع وهو عندى من باب التكليف المحال بالمحال كالاجتماع مع اتحاد الجهه وسيظهر وجهه من بياننا الآتى فيتعيّد وجه الإمتناع ولايتنى على القول باستحاله التكليف بالمحال لا كما يظهر من بعض المانعين من كونه من باب التكليف بالمحال خاصه». وفي مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٦٩٣: «هذا ما وسعنا من الكلام فى أدله المجوزين والجواب عنها. و بعد ما عرفت فى جوابها من ثبوت المانع من الأخذ بإطلاقات الأوامر و النواهى فى مورد الاجتماع لا حاجه إلى إيراد احتجاج القول بالإمتناع وقد يذكر فى الدليل على الإمتناع وجوه مرجعها إلى ما ذكر فى الأجوبه المتقدمه، فإن أردتها فارجعها والله الهادى إلى سواء السبيل». وفي ص ٧٠١: «... بعد ما عرفت من امتناع اجتماع الواجب و الحرام فى مورد واحد فى محلّ النزاع». وفي غايه المسؤول، ص ٣٠٥: «هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقرير الدليل العقلى للمجوزين و بما أسلفنا فى المقدمات تعلم فساد جميع ذلك». و هكذا فى ص ٣٠٧. وفي رسائل المحقق أبى المعالى الكلباسى (١٣١٥)، ص ٨٦٨: «الحقّ أنّ الحثيه التقييده لا-توجب الكثره فى ذات الموضوع فى تحليل الجزئى إلى كليين و من هذا أنّ الحقّ عدم جواز اجتماع الأمر و النهى». و هكذا فى وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٠٣؛ و فى وقايه الأذهان، ص ٣٤٣؛ و فى ص ٣٩١؛ و فى المحجه فى تقريرات الحجه، ج ١، ص ٣٢٨ و فى المحاضرات للمحقق داماد، ج ١، ص ٣٠٩.

الثالث: القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً و هو مختار المقدس الأردبيلي (١) (قدس سره) (حيث يقول: متعلق الأمر و النهى متعدّدان بحسب الدقّه العقليه و لكن العرف لا يرى فيهما التعدّد).

ص: ١٦٤

١- قد مرّ كلام المحقق الأردبيلي في التعليقات السابقه. و في مطارح الأنظار ط.ج. ح ١، ص ٦١١: « و قد ينقل في المقام قول ثالث و هو التفصيل بين العقل و العرف، فيجوز عقلاً و لايجوز عرفاً و نسبه بعضهم إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد حيث قال ... و قد ينسب ذلك إلى فاضل الرياض أيضاً و كأنه مسموعٌ منه شفاهاً». و في ص ٦٩٥: «هدايه في ذكر احتجاج المفصل بين العرف و العقل كالسيد الطباطبائي و يظهر ذلك من سلطان المحققين أيضاً في تعليقاته على المعالم و المحقق القمي في المسأله الآتيه و قد عرفت فيما تقدّم نسبه إلى المقدس الأردبيلي بما فيها». و في وقايه الأذهان؛ ص ٣٤٣: «ثالثها الجواز عقلا و الإمتناع عرفاً، نقلوه عن السيد الطباطبائي و جماعه و استضعفوه و ليس بذلك الضعف كما يأتي».

١- فى المسأله تفصیلات أخرى: ففى تعليقه على معالم الأصول للسید على القزوينى، ج ٤، ص ٥٣٢: «وقد يحكى فى المسأله قولٌ ... و قول آخر بالتفصیل عن جماعه من متأخرى المتأخرين فيما بين النفسین فأحالوه و الغیرین و الملقین فأجازوه». و فى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٣٣: «قد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ المختار هو جواز الاجتماع فى فرض اختلاف العنواين و تغايرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ انتزاع كل عنوانٍ بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الآخر، من غير فرق ... و عدم جواز الاجتماع فيما لم يكن تغاير العنواين بهذا النحو سواء كان اختلافهما فى صرف كيفية النظر دون المنظور أو كان اختلافهما فى المنشأ و فى المنظور أيضا لكن لا- بتمامه بل بجزءٍ منه، إذ حينئذ بالنسبه إلى الجهه المشترکه بينهما يتوجه محذور اجتماع الضدين و هما الحبّ و البغض فى أمرٍ وُحدانى، و لقد عرفت أيضا أنّ مثل الصلاه و الغضب الذى هو معرکه الآراء من هذا القبيل حيث إنّه بعد عدم خروج الأ-كوان عن حقيقتهما كان اختلافهما فى جزء المنشأ خاصّه، لا فى تمامه ... هذا كله على مسلك مكثريه الجهات جوازاً و منعا كما أنّه على مسلك عدم سرايه الأمر من الطبيعى إلى الفرد كان المتّجه هو المصير إلى الجواز فى كل مورد كان الأمر متعلقاً بالطبيعى و الجامع و النهى بفرد من أفرادها و إن كان المبنى خلاف التحقيق ... و أما على مسلك اختلاف أنحاء حدود وجود الشىء الوحدانى الجارى حتى فى صورته وحده عنوان المتعلق فى الأمر و النهى كقوله: صلّ و قوله: لاتصلّ فى الدار المغصوبه أو فى الحمام فقد عرفت أنّ المختار على هذا المسلك أيضا هو الجواز فى كل مورد كان المطلوب من الأمر هو صرف الطبيعى و الجامع دون الطبيعه الساريه مع أقوائيه المصلحه الجامعيه من المفسده التعيينيه فى الفرد و إلّا فالمتّجه هو عدم جواز الاجتماع، و من ذلك لا يكاد يجدى هذا المسلك أيضا للجواز فى مثال الغضب و الصلاه الذى هو معرکه الآراء و ذلك أنّما هو من جهه ما يعلم من مذاق الشرع من أهميه مفسده الغضب و لو من جهه كونه من حقوق الناس إذ حينئذ يخصّص دائره رجحان الطبيعى و الجامع عقلاً بما عدا هذا الفرد فيصير الفرد الغصبى بتمام حدوده مورد تأثير المفسده الأهمّ التعيينيه فى المبعوضه الفعليه و هذا بخلافه فى فرض أهميه مصلحه الجامع فإنّه فى هذا الفرض يكون التأثير للمصلحه الأهمّ فيمكن حينئذ الإلتزام بجواز الاجتماع بالتفكيك بين أنحاء حدود الفرد المزبوره بالتقريب المتقدم». و فى وقايه الأذهان؛ ص ٣٤٣: «و ربّما يذكر فيها أقوال أخرى كالتفصیل بين التبعدى و التوضيلى و نحوه مما يظهر ضعفه للمتأمل من غير احتياج إلى البيان». و فى الدراسات؛ ج ٢؛ ص ١٣٠: «و بالجمله ملا-ك الإمتناع و الإمكان هو كون التركيب إتحاديا و الحثيه تعليليه، و كونها انضمامياً و الحثيه تقيديه، فلا بدّ و أن ينظر إلى المتعلقين، فإن كانا انتزاعيين من موجودٍ واحدٍ، أو كان أحدهما متأصلاً و الآخر منتزعاً عنه فالتركيب إتحادى، فل بدّ من الإمتناع. و أما إن كانا متأصليين، أو كان كلُّ منهما منتزعاً عن موجود متأصّل مغايرٍ للآخر، أو كان الإنتزاعى منتزعاً عن غير ذلك المتأصل فالتركيب انضمامى، فيختلف ذلك باختلاف الموارد». و فى مجمع الأفكار، ج ٢، ص ١٤: «إختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه على أقوال ... و قيل بأنّه فى مقام الجعل غير ممتنع و فى مقام الإمتثال ممتنع». و فى مبانى الأحكام فى أصول شرائع الإسلام للشيخ مرتضى الحائرى، ج ١، ص ٤١٤ و ٤١٥: «الحقّ عدم جواز الاجتماع بوصف الفعليه بنحو العرضيه، و لكن لا- مانع من الاجتماع بنحو الترتب كما فى الضدين و تحقيق ذلك و توضيحه يتمّ بعونه تعالى فى طى أمور». هذا و فى منتقى الأصول، ج ٣، ص ١١١: «و يقع الكلام بعد هذا فى بعض التفصیلات و الأقوال فى المسأله مما أشار إليه صاحب الكفايه و هى: التفصیل الأول: إبتناء القول بالجواز على

الإلتزام بتعلّق الأحكام بالطبائع. و يمكن أن يحزّر بنحوين: أحدهما: ما يعدّ من أدله الجواز ... ثانيهما: ما يعدّ تفصيلاً في المسألة بأن يبنى القول بالجواز على كون متعلق الحكم هو طبيعه لتعدد طبيعه خارجاً، و يبنى القول بالإمتناع على اختيار تعلقه بالفرد. و هذا هو الموجود في الكفايه ... التفصيل الثاني: ما نسب إلى صاحب الفصول و هو ابتناء القول بالجواز و الإمتناع على الإلتزام باتّحاد الجنس و الفصل و التركيب بينهما ... التفصيل الثالث: التفصيل بين القول بأصالة الماهيه و القول بأصالة الوجود، فيجوز الإجتماع على الأوّل لأنّ المتعلق هو الماهيه لأصالتها و هي متعدده، و يمتنع على الثاني لوحدته المتعلق و هو الوجود... التفصيل الرابع: و هو من أدله الجواز- و ينسب إلى المحقق القمي (قدس سره) - و هو يبنى على كون الفرد مقدمه للطبيعي و يمكن تحريره بنحوين».

الأمر الرابع: هذه المسألة من صغريات التعارض أو التزاحم؟

بيان المحقق النائيني (قدس سره): للمسألة صور أربع

إنّ النزاع هنا فى جهتين:

بيان المحقق النائيني (قدس سره): (١) للمسألة صور أربع

إنّ النزاع هنا فى جهتين:

الجهة الأولى: فى سرايه كلّ واحد من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر و عدم السرايه.

الجهة الثانية: فى أنّ الجهتين إذا كانتا تقيديتين (و قلنا بعدم السرايه فى الجهة الأولى) فهل يوجب انطباقهما على شىء واحد و قوع التزاحم بين حكميهما أو لا؟

فهناك صور أربع:

الصورة الأولى: أن يقال بامتناع الاجتماع لأنّ الجهتين المتحقّقتين فى الجمع تعليلتان و نتيجة ذلك سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر فيقع التعارض بين دليلى الواجب و الحرام فالمسألة على هذا من صغريات التعارض.

الصورة الثانية: أن يقال بجواز الاجتماع بأن تكون الجهتان تقيديتين مع عدم المندوحوه فوقوع التزاحم بين الحكمين مع عدم المندوحوه و انحصار الطبيعه المأمور بها فى المجمع واضح لا يخفى فالمسألة على هذا من صغريات التزاحم.

الصورة الثالثة: أن يقال بجواز الاجتماع مع وجود المندوحوه ثم قلنا بأنّ اعتبار القدره فى متعلّق التكليف هو من جهه حكم العقل بقبح خطاب العاجز، فالفرد المأتى به و إن كان غير مقدور عليه، لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً إلّا

ص: ١٦٧

أنه يصحّ الإتيان به بداعي امتثال الأمر بالطبيعه، لما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) من كفايه القدره على بعض أفراد الطبيعه في صحه الأمر بها، فإنّ انطباق الطبيعه على فردها قهرى و الإجزاء عقلى.

فالمسأله على هذا ليس صغرى التعارض و لا التزام.

الصوره الرابعه: أن يقال بجواز الاجتماع مع وجود المندوحه ثم قلنا بأن اعتبار القدره فى متعلق التكليف من جهه اقتضاء نفس الطلب و اعتبرنا فى تحقق الامتثال القدره على الفرد بخصوصه فيقع التزام بين الحكمين لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا بدّ من سقوط النهى ليكون المجمع مقدوراً و يقع به الامتثال من دون عصيان أو سقوط الأمر ليتمخض الإتيان بالمجمع فى كونه معصيةً من دون امتثال، فكونه امتثالاً من جهه و عصياناً من جهه أخرى مستحيل على هذا التقرير بالضروره.

فعلى هذا يكون مسأله الاجتماع صغرى التزام.

إشاره

فيها عشره أمور:

إن صاحب الكفايه (قدس سره) قبل بيان استدلاله على الامتناع قدّم عشره أمور لا بدّ أن نتعرّض لها:

الأمر الأوّل: المراد من الواحد في عنوان المسأله

مقدمه: في أقسام الواحد

قبل بيان الأقوال لا بدّ من تمهيد مقدمه لأقسام الواحد:

إنّ الواحد إمّا حقيقي و إمّا غير حقيقي.

و الواحد الحقيقي: إمّا ذات هي عين الواحد و هذا هي الواحده الحقه الحقيقيه و إمّا ذات متّصفه بالوحدّه و هي إمّا واحد بالخصوص و إمّا بالعموم.

و الواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد و الواحد بالعموم: إمّا واحد بالعموم الوجودي و إمّا واحد بالعموم المفهومي.

و الواحد بالعموم الوجودي هو بمعنى السعه الوجوديه كالوجود المنبسط و

الواحد بالعموم المفهومى: إمّا واحد نوعى كالإنسان و إمّا واحد جنسى كالحيوان و إمّا واحد عرضى كالماشى و الضاحك.

و الواحد غير الحقيقى: هو ما يتّصف بالوحده لواسطه فى العروض و هو مثل الواحد بالنوع حيث إنّ مثل زيد و عمرو متّحداً فى الإنسان و هو نوعهما و هما متماثلان متّحداً بالنوع و مثل الإنسان و الفرس فهما واحد بالجنس - و هو الحيوان- و النوع و الجنس هما واسطتان فى عروض الوحده.

قولان فى المسأله:

القول الأوّل: نظريه صاحب الفصول (قدس سره)

اشاره

(١)

إنّ صاحب الفصول (قدس سره) فسّر الواحد فى عنوان المسأله بالواحد الشخصى حتّى يخرج مثل السجود الكلى الذى له نوعان: السجود لله و السجود للصنم عن محلّ النزاع حيث اجتمع فيهما الأمر و النهى و لكنهما ليسا واحداً بالوحده الحقيقيه بل هما متعدّدان فى الحقيقه و لايمكن أن يجتمعا فى سجده واحده فلايجرى فيهما بحث اجتماع الأمر و النهى.

إيراد على هذا القول:

إنّ أكثر الأعلام مثل صاحب الكفايه و المحقّق الإصفهاني (قدس سرهما) و غيرهما ناقشوا فى هذا القول فقال المحقّق الإصفهاني (قدس سره): (٢) إرادته الواحد الشخصى توجب خروج الواحد الجنسى المعنون بعنوانين كليين (كالحركه الكليه المعنونه

ص: ١٧٠

١- العضدى من المتقدّمين و المحقّق البروجردى (قدس سره) و المحقّق الإيروانى (قدس سره) من المتأخرين.

٢- نهايه الدرايه ج ٢، ص ٢٩٢.

بعنوان الصلاة و الغضب المنتزعه من الحركات الخارجيه المعنونه بهما) عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه.

دفاعان عن صاحب الفصول (قدس سره):

الدفاع الأوّل: من المحقّق البروجردى (قدس سره)

اشاره

(١)

ذكر شيخنا الأستاذ المحقّق الخراسانى (قدس سره) فى المقدمه الأولى ما حاصله: أنّ المراد بالواحد فى عنوان المسأله ليس هو الواحد الشخصى فقط، بل أعمّ منه و من الواحد النوعى و الجنسى، فإنّ الصلاة فى الدار المغصوبه عنوان كلى ينطبق عليه عنوانان تعلق بأحدهما الأمر و بالآخر النهى فى النزاع.

و فى ما ذكره نظر فإنّ ضمّ عنوان كلى إلى عنوان آخر لا يوجب الوحده، إذ الماهيات و العناوين بأسرها متباينه بالعزله، فمفهوم الصلاة يباين مفهوم الغضب و إن ضمنا أحدهما إلى الآخر و ما هو الجامع للشئات عباره عن حقيقه الوجود التى هى عين التشخصّ و الوحده.

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقّق البروجردى (قدس سره):

(٢)

ما أفاده خلط بين الوحده الشخصيه و النوعيه، فإنّ انضمام الكلى إلى الكلى مثل انضمام الفصل إلى الجنس يوجب تحقّق الواحد النوعى نعم إنّ الواحد الشخصى لا يتحقّق إلّا بالوجود لأنّ التشخص مساوق للوجود و لكن الكلام فى الواحد النوعى و الجنسى لا الواحد الشخصى فإنّ الواحد الشخصى لا يكون مجمع الأمر و النهى.

ص: ١٧١

١- نهايه الأصول، (ط. ق): ص ٢٢٦.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٢.

إنه ليس غرض صاحب الفصول (قدس سره) انحصار الواحد في الواحد الشخصي حتى يخرج الواحد النوعي أو الجنسي بل مقصود صاحب الفصول (قدس سره) هو تلاقي العنوانين (أى متعلق الأمر و متعلق النهى) في الواحد الشخصي فالبحث عن اجتماع الأمر و النهى هو فى ما إذا كان العنوانان متشخصين بالوجود و إن كانا قبل ذلك كليين.

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الإيرواني (قدس سره):

(١)

أولاً: إن الواحد الشخصي مسقط للأمر حيث إن الغرض من الأمر يحصل بالوجود الواحد الشخصي فعلى هذا تعلق الأمر بالواحد الشخصي غير معقول.

ثانياً: إن بحث الاجتماع على القول بالامتناع من صغريات بحث التعارض و التعارض بين الأدله الشرعيه لا يكون إلا فى القضايا الحقيقيه و الحكم فى تلك القضايا لا يتعلق بالواحد الشخصي بل يتعلق بالطبيعه.

القول الثاني: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

(٢)

إن المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر و بالآخر للنهى و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه فى المغصوب.

ص: ١٧٢

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٢.

٢- و اختاره المحقق الإصفهاني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) راجع نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٢ و المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٣٦٦.

و توضيح ذلك: إنّ المراد من الواحد هو المقابل للمتعدد لا الواحد الشخصى المقابل للكلى و لذا يدخل فى البحث الصلاه فى الدار المغصوبه لأنّ الطبيعتين (الصلاه و الغصب) توجدان بوجود واحد و يخرج عن البحث السجود الكلى الذى له نوعان: السجود لله و السجود للصنم لأنّ السجود لله و السجود للصنم لا يوجدان بوجود واحد.

و قد عبّر عنه المحقق الإصفهاني (قدس سره) بالوحده فى الوجود و قال: التقييد بالواحد لمجرد إخراج المتعدد من حيث الوجود لا لإخراج الكلى فى قبال الشخص.

و هذه النظرية خاليه عن الإشكال.

الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى عن العباده

اشاره

و فيه بيانات ستّه:

البيان الأول: ما أفاده المحقق القمى (قدس سره) صاحب القوانين

((١))

إنّ النسبه بين المتعلّقين فى مسأله الاجتماع هى العموم من وجه، فإنّ طبيعه الصلاه و طبيعه الغصب قد يفترق أحدهما عن الآخر و قد تجتمعان فى مورد واحد و النسبه بين المتعلّقين فى مسأله النهى عن العباده هى العموم و الخصوص المطلق فإنّ الصلاه المأمور بها و الصلاه فى الحّمّام المنهى عنها هما العام و الخاص المطلق.

ملاحظتنا عليه:

تأتى عند ذكر البيان الثانى.

البيان الثانى: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره)

اشاره

((٢))

إنّ متعلّق الأمر و النهى فى مسأله الاجتماع متغايران بحسب الحقيقه و الذات و إن كانت النسبه بينهما إمّا العموم و الخصوص من وجه كما هو الغالب مثل طبيعه الصلاه المأمور بها و طبيعه الغصب المنهى عنها و إمّا العموم و الخصوص المطلق و هو قليل كما إذا أمر المولى عبده بالحركه و نهاه عن القرب

ص: ١٧٤

١- القوانين، ج ١، ص ١٤٠.

٢- الفصول، ص ١٢٤.

من مكان مخصوص، فإنَّ عنوان الحركة و عنوان القرب متغايران بحسب الحقيقه و الذات مع أنَّ النسبه بينهما بحسب الخارج العموم و الخصوص المطلق (ما أفاده من أنَّ النسبه بين متعلِّق الأمر و النهى قد يكون العموم و الخصوص من وجه و قد يكون العموم و الخصوص المطلق هو تعريض بما أفاده المحقِّق القمى (قدس سره) من الفرق بين المسألتين).

و أمَّا متعلِّق الأمر و النهى فى مسأله النهى عن العباده فمتَّحداً بحسب الذات و الحقيقه و النسبه بينهما بحسب الخارج العموم و الخصوص المطلق مثل الأمر بالصلاه و النهى عن الصلاه فى الحَيَّام، فإنَّ متعلِّق الأمر (أى الصلاه) مطلق و متعلِّق النهى (أى الصلاه فى الحَمَام) مقيد.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على صاحب الفصول (قدس سره):

(١١)

إنَّ صرف تعلُّق الأمر و النهى بطبيعتين مختلفين على نحو العموم من وجه أو المطلق فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و على نحو الإطلاق و التقييد فى مسأله النهى عن العباده لا يوجب الامتياز بينهما فإنَّ ميزان تعدُّد المسأله و وحدتها فى أمثال هذا العلم إنَّما هو تعدُّد الغرض و جهه البحث و وحدتهما، لا اختلاف الموضوع و المحمول و عدم اختلافهما.

(إنَّ هذا الإيراد كما يتوجَّه على صاحب الفصول (قدس سره) يرد على صاحب القوانين (قدس سره) حيث إنَّه أيضاً فَرَّق بين المسألتين من ناحيه اختلاف النسبه بين المتعلِّقين فى مسأله الاجتماع و النهى عن العباده).

ص: ١٧٥

١- كفايه الأصول، ص ١٥١؛ و تبعه المحقِّق الخوئى (قدس سره)؛ المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٣٦٣

البيان الثالث: ما عن المدقق الشيرازي (قدس سره)

إشاره

إنّ البحث في مسأله الاجتماع عقلي لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و أمّا البحث في مسأله النهي عن العباده فلفظي لأنّ البحث في دلاله النهي على الفساد.

إيرادات ثلاثة على البيان الثالث:

الإيراد الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

(١)

إنّ البحث في مسأله النهي عن العباده لا يختصّ بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي بل لا فرق فيه بين أن تكون الحرمة مستفاده من اللفظ أو من غيره.

الإيراد الثاني:

(٢)

إنّ البحث في مسأله النهي عن العباده أيضاً عقلي و لا يصله له بعالم الألفاظ، ضروره أنّ الجهه المبحوث عنها فيهما إنّما هي ثبوت الملازمه بين حرمة العباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه.

الإيراد الثالث:

(٣)

إنّ مسأله الاجتماع تغاير مسأله النهي عن العباده ذاتاً فلا اشتراك لهما لا في الموضوع و لا في المحمول و لا في الجهه و لا في الغرض و هذا معنى الامتياز الذاتي و معه لا نحتاج إلى امتياز عرضي بينهما و هو أنّ البحث في إحداهما عقلي و

ص: ١٧٦

١- كفايه الأصول، ص ١٥٢؛ المحاضرات، (ط.ج.): ج ٣، ص ٣٦٤.

٢- المحاضرات، (ط.ج.): ج ٣، ص ٣٦٤.

فى الأخرى لفظى فإنّ الحاحه إلى مثل هذا الامتياز إنّما هو فى فرض الاشتراك بينهما ذاتاً و أمّا إذا فرض أنّه لا اشتراك بينهما أصلاً فلا معنى لجعل هذا جهه امتياز بينهما.

البان الرابع: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

وجه الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى عن العباده هو أنّ الجهه المبحوث عنها فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه؟ فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر، لاتحاد متعلّقيهما وجوداً و عدم سرايته لتعدّدهما وجهاً و هذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فى المسأله الأخرى، فإنّ البحث فيها فى أنّ النهى عن العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله. (فالامتياز باختلاف جهه البحث و الغرض منه).

البان الخامس: ما أفاده المحقّق الخوئى (قدس سره)

(١١)

إنّ نقطه الامتياز هى أنّ النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى صغروى و النزاع فى مسأله النهى عن العباده كبروى.

فإنّ المبحوث عنها فى مسأله النهى عن العباده إنّما هو ثبوت الملازمه بين

ص: ١٧٧

النهي عن العباده وفسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هى تعلق النهى بالعباده، و أمّا النزاع فى مسألتنا هذه (مسأله الاجتماع) فصغرى لفرض أنّ المبحوث عنه فيها هو سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر و عدم سرايته.

فعلى هذا على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به تكون من إحدى صغرياتها و مصاديقها دون القول الآخر.

البيان السادس:

إشاره

إنّ البحث فى مسأله الاجتماع يكون فى الحكم التكليفى و فى مسأله النهى عن العباده فى الحكم الوضعى.

ملاحظتنا عليه:

إنّ ما أفاده فى الإيراد على صاحب الفصول (قدس سره) يتوجه على هذا البيان فإنّ ملاك امتياز المسأله هو تعدّد الغرض و جهه البحث لا اختلاف الموضوع و المحمول.

فتحصل أنّ البيان الصحيح لامتياز المسألتين هو البيان الرابع و الخامس.

ص: ١٧٨

فيه خمسه أقوال:

إنّ الأعلام اختلفوا فى أنّ مسأله الاجتماع من أى علم؟

الأول: إنّها من المسائل الأصوليه العقليه و هذا مختار صاحب الكفايه و المحقّق العراقى (١) و المحقّق الخوئى (قدس سره) (٢) و قال فى فوائد الأصول: (٣) قد كان بناء شيخنا الأستاذ (حفظه الله) سابقاً على أنّ البحث فى المقام راجع إلى البحث عن مسأله أصوليه.

الثانى: إنّها من المبادئ الأحكاميه لعلم الأصول و نسب ذلك إلى الشيخ البهائى (قدس سره) و قال المحقّق الإصفهانى (قدس سره): إنّها من المبادئ الأحكاميه التصديقيه.

الثالث: إنّها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول و هذا مختار المحقّق النائينى (قدس سره) (٤) و الشيخ الأنصارى (قدس سره) على ما نقل فى منتهى الدرايه (٥) قال أخيراً بكونها من المبادئ التصديقيه و لكن بعض الأساطين (حفظه الله) قال: (٦) إنّ المسلك النهائى للشيخ الأنصارى (قدس سره) هو أنّها من المبادئ الأحكاميه.

الرابع: إنّها من المسائل الفقهيّه.

ص: ١٧٩

- ١- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٤٠٧.
- ٢- المحاضرات، ط.ج. ج ٣، ص ٣٧٧.
- ٣- فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٤٠٠.
- ٤- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٢٨؛ فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٤٠٠.
- ٥- منتهى الدرايه، ج ٣، ص ٢٢.
- ٦- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٤.

الخامس: إنها من المسائل الكلامية.

القول الأول: إنها من المسائل الأصولية العقلية

إشاره

بيان المحقق الخوئي (قدس سره):

لنا دعويان: الأولى: أنها مسأله عقليه و لا- صلها لها بعالم الألفاظ أبداً و الثانيه: أنها مسأله أصوليه تترتب عليها نتيجه فقهيه بلا واسطه.

أما الدعوى الأولى فهي واضحه ضروره أن الحاكم باستحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و إمكانه إنما هو العقل.

و أما الدعوى الثانيه فلأن المسأله الأصوليه تركز على ركيزتين:

الركيزه الأولى: أن تقع فى طريق استنباط الأحكام الكليه الإلهيه من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب الانطباق و بهذه الركيزه تمتاز المسائل الأصوليه عن القواعد الفقهيه فإن استفادته الأحكام من القواعد الفقهيه من باب التطبيق مع أن الأحكام المستفاده منها أحكام شخصيه لا كليه.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها فى طريق الاستنباط من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى و بهذه الركيزه تمتاز عن مسائل بقيه العلوم.

فنعول: إن مسأله الاجتماع تحتوى على كلتا الركيزتين، فإنها تقع فى طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى، لما عرفت من أنه تترتب عليها صحه العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز بلا ضميمه مسأله أخرى، و إن لم يترتب عليها أثر شرعى على القول بالامتناع و لكنك عرفت أن ترتب الأثر الشرعى على أحد طرفيها يكفى فى كونها مسأله أصوليه.

ملاحظه على هذا البيان:

إن قلنا بجواز الاجتماع فللمسأله صور ثلاث:

الأولى: ما لم تكن مندوحه فى البين و هذا يحتاج إلى كبرى التزاحم.

الثانيه: ما كانت مندوحه فى البين و قلنا باعتبار القدره باقتضاء الخطاب و اعتبرنا فى تحقق الامتثال القدره على الفرد بخصوصه (كما هو مختار المحقق النائنى (قدس سره) و هذا أيضاً يحتاج إلى ضميمه قواعد التزاحم كما صرح به المحقق النائنى (قدس سره) .

الثالثه: ما كانت مندوحه فى البين و قلنا باعتبار القدره من جهه حكم العقل بقبح خطاب العاجز فهنا لا إشكال فى انطباق الطبيعه المأمور بها قهراً على الفرد المأتى به فيحصل الامتثال من دون احتياج إلى ضميمه قواعد التعارض و التزاحم فمسأله الاجتماع بناءً على هذه الصوره يقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الشرعى من دون ضميمه كبرى أصوليه أخرى إليها فتكون مسأله أصوليه.

القول الثانى: إنها من المبادئ الأحكاميه

اشاره

إنّ المبادئ الأحكاميه هى لوازم الأحكام و عوارضها و خصوصياتها و هذا البحث بحث عن حال الأحكام من حيث إمكان اجتماع اثنين منها فى شىء واحد ثمّ إنهم تصوّروا أنّ المبادئ الأحكاميه فى قبال المبادئ التصديقيه كما أنّهم جعلوا أحد الأقوال كونها من المبادئ الأحكاميه و القول الآخر كونها من المبادئ التصديقيه.

ص: ١٨١

لانعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية و التصديقيه، بدهاه أنه إن أُريد من المبادئ الأحكامية تصور نفس الأحكام كالوجوب و الحرمة و نحوهما فهي من المبادئ التصورية، إذ لا نعى بها إلّا تصوّر الموضوع و المحمول كما مرّ.

و إن أُريد منها ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه و منه الحكم بسرايه النهى إلى متعلّق الأمر في محل الكلام فهي من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه كما هو الحال في سائر المسائل الأصوليه.

ملاحظتان عليه:

نلاحظ عليه و على صاحب الكفايه (قدس سره) و بعض الأعلام:

أولاً: إنّ ما أفاده خاطئ جداً من حيث أنّه غفل عن أنّ المبادئ الأحكاميه تنقسم إلى المبادئ التصورية و التصديقيه كما أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) و سائر الأصوليين أيضاً غفلوا عن ذلك و جعلوا المبادئ الأحكاميه في قبال المبادئ التصديقيه.

و الحق هو أنّ المبادئ إمّا أحكاميه و إمّا لغويه و كلّ منهما إمّا تصوريه و إمّا تصديقيه كما صرّح به المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في أوّل بحوث على النهج الحديث.

ثانياً: إنّ جعل مبحث الاجتماع من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه بإرادته ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه منها مع أنّ البحث هنا في إمكان اجتماع الحكمين لا في نفس ثبوت الحكم حتّى يكون المسأله من مبادئ علم الفقه.

نعم على القول بجواز الاجتماع في بعض صورته تكون هذه المسأله أصوليه

فتكون من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه و لكن على القول بالامتناع و أيضاً على القول بالجواز فى سائر صورته تكون المسأله من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول.

فلهذه المسأله حيثتان: بإحدهما تكون من المسائل الأصوليه (و المبادئ التصديقيه لعلم الفقه) و بالحيثه الأخرى تكون من المبادئ التصديقيه الأحكاميه لعلم الأصول.

و لذا نرى أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) قال: (١) «البحث عن إمكان اجتماع الحكيمين و امتناعه من المبادئ التصديقيه الأحكاميه» مع أنّه جعله فى ضمن كتابه الأصول على النهج الحديث من المسائل الأصوليه العقلية.

القول الثالث: إنها من المبادئ التصديقيه

بيان المحقق النائيني (قدس سره)

(٢):

التحقيق أنّ المسأله من المبادئ التصديقيه، ضروره أنّه لا يترتب فساد العباده على القول بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب و الحرمة فى باب التعارض و إجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، و قد عرفت فى ما تقدم أنّ الميزان فى كون المسأله أصوليه هو ترتب نتيجة فرعيه عليها بعد ضمّ صغرى نتيجة تلك المسأله إليها، و ليس ذلك متحققاً فى ما نحن فيه قطعاً و عليه فالنزاع فى الجهه الأولى يدخل فى مبادئ بحث التعارض، كما أنّ النزاع فى الجهه الثانيه يدخل فى مبادئ بحث التراحم.

ص: ١٨٣

١- فى الأصول على النهج الحديث، ص ١٨.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٢٨.

إنّ ما أفاده صحيح بالنسبة إلى بعض صور المسأله (بحسب اختلاف الأقوال) فهذه المسأله بحسب بعض الصور من المبادئ التصديقيه الأحكاميه و بحسب بعضها الآخر من المسائل الأصوليه.

و على هذا لا بدّ أن يرجع القول الثالث إلى القول الثاني.

القول الرابع: إنها من المسائل الفقيهيه

إشاره

وجه ذلك هو أنّ البحث هنا عن عوارض فعل المكلف فإنّ فعل المكلف هو موضوع علم الفقه و الصلاه فى المكان الغصبي هو من مصاديق فعل المكلف و المبحوث عنه هنا هو صحتها أو فسادها.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الرابع:

(١١)

إنّ البحث فيها ليس عن صحه العباده و فسادها ابتداءً بل البحث فيها متمحّض فى سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و عدم سرايته و من الواضح جدّاً أنّ البحث من هذه الناحيه لا يرتبط بعوارض فعل المكلف بل الصحه التى هى من عوارض فعله تترتب على القول بعدم السرايه و نتيجةً لهذا القول و هذا ملاك كون هذه المسأله مسألة أصوليه لا غيرها و ذلك لما تقدّم من أنّ الميزان فى كون المسأله أصوليه ترتب نتيجة فقيهيه عليها و لو باعتبار أحد طرفيها من دون ضمّ كبرى مسأله أصوليه أخرى.

ص: ١٨٤

إشاره

و ذلك لأنّ البحث فيها عن استحاله اجتماع الأمر و النهى و إمكانه و البحث عن الاستحاله و الإمكان مناسب لعلم الكلام لا الأصول.

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على القول الخامس:

(١)

إنّ الضابط في كون المسأله كلاميه هو أن يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد و مسألتنا هذه و إن كانت مسأله عقليه، إلّا أنّ البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال المبدأ و المعاد.

و البحث عن سرايه النهى من متعلّقه إلى متعلّق الأمر و عدم السرايه لا يرتبط بالعقائد الدينيه و المباحث الكلاميه.

نعم يمكن إرجاع البحث في هذه المسأله إلى البحث عن أحوال المبدأ و المعاد بتقريب أن يجعل البحث فيها عن قبح صدور الأمر و النهى منه تعالى بالإضافة إلى شيء واحد و عدم قبح ذلك منه تعالى و المسأله بهذه العنايه و إن كانت من المسائل الكلاميه، إلّا أنّ البحث فيها ليس عن هذه الجهه.

ص: ١٨٥

اشاره

قال صاحب الكفايه (قدس سره): (١) «إنَّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنَّ المسأله عقليه» و الوجه فيه هو أنَّ الحاكم باستحاله الاجتماع أو إمكانه هو العقل.

ثمَّ قال صاحب الكفايه (قدس سره): «و لا- اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ» فهذا البحث يشمل ما إذا كان الإيجاب و التحريم مستفاداً من الأدله غير اللفظيه.

هنا أمران يوهم اختصاص النزاع باللفظ:

الأمر الأول:

اشاره

و هو التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه:

إنَّ الغالب هو دلالة الأمر و النهى اللفظيين على الإيجاب و التحريم و لهذه الغلبه عبّر عن الإيجاب و التحريم بما يدلّ عليهما غالباً و هو الأمر و النهى.

الأمر الثانى:

اشاره

و هو ذهاب بعض الأصوليين - و هو المحقق الأردبيلى (قدس سره) فى شرح إرشاد الأذهان- إلى جواز الاجتماع عقلاً و امتناعه عرفاً فهذا يوهم أنَّ مراده من الامتناع العرفى هو دلالة اللفظ عرفاً على الامتناع فىكون البحث لفظياً.

ص: ١٨٦

الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)

(١)

إنّ الامتناع العرفي ليس بمعنى دلالة اللفظ بل معناه هو أنّ الواحد في عنوان المسأله الذي اجتمع فيه الأمر و النهي بالنظر الدقي العقلي اثنان و لكن متعلقهما بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين.

و جواب المحقق الخراساني (قدس سره) مبني على تفسير الامتناع العرفي بحيث لا يتوهم منه كون النزاع لفظياً.

الإيراد الثاني: المحقق الخوئي (قدس سره)

أجاب المحقق الخوئي (قدس سره) بنحو آخر و هو بطلان القول بالامتناع العرفي فلاتصل النوبه إلى البحث عن مراد القائل من الامتناع العرفي.

فقال: (٢) إنّ نظر العرف إنّما يكون متبعاً في مقام تعيين مفاهيم الألفاظ سعه و ضيقاً، لا في مثل مسألتنا هذه حيث إنّ لا صلّه لها بعالم اللفظ أبداً و ليس البحث فيها عن تعيين مفهوم الأمر و مفهوم النهي بل البحث فيها عن سرايه النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر أو عدم السرايه.

فإن كان المجمع واحداً بحسب الواقع و الحقيقه فلا بدّ من القول بالسرايه و الامتناع.

و إن كان متعدداً بحسب الواقع فعندئذ لو قلنا بأنّ الحكم الثابت لأحد

ص: ١٨٧

١- كفايه الأصول، ص ١٥٢.

٢- المحاضرات، ط.ج. ج ٣، ص ٣٨٠.

المتلازمين يسرى إلى الملازم الآخر فلا بدّ من القول بالامتناع و لكن هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الحكم لا يسرى إلى الملازم الآخر كما هو الصحيح فلا بدّ من الالتزام بعدم السرايه و القول بالجواز.

و من الطبيعي أنّ الملاك في السرايه و عدمها - و هو وحده المجمع و تعدّده- إنّما هو بنظر العقل.

إنّ ملاك البحث في مسأله الاجتماع يشمل الواجب النفسى و الغيرى و العينى و الكفائى و الواجب التعينى و هكذا الحرمة النفسيه و الغيريه و العينيه و الكفائيه و التعينيه.

و أمّا الواجب التخييرى و الحرمة التخييريه فقد اختلف الأعلام فيهما:

فإنّ الشيخ الأنصارى و المحقّق الخوئى (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله) يقولون بعدم جريان النزاع فيهما و صاحب الكفايه و المحقّق الإصفهانى (قدس سرهما) و بعض الأعلام يقولون بشمول النزاع لهما.

أمّا التكليف النفسى و العينى و التعينى فلا إشكال فى جريان النزاع فيها.

أمّا التكليف الغيرى فكذلك لأنّه لا يعقل أن يكون شىء واحد واجباً غيرياً و حراماً غيرياً لعدم إمكان الانبعاث نحو شىء و الانزجار عنه. (و ادعى بعضهم الاستحاله من ناحيه المبدأ أيضاً لاستحاله محبوبيه الشىء الواحد و مبغوضيته). (١)

و هكذا التكليف الكفائى فلا يمكن اجتماع الوجوب الكفائى و التحريم الكفائى لعدم إمكان اجتماع المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه فى شىء واحد كما أنّه لا يمكن امثالهما أيضاً كما أفاده المحقّق الخوئى (٢).

ص: ١٨٩

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٣٨٤.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٣٨٥.

هل يشمل النزاع الواجب و الحرام التخييري؟

إشاره

هنا قولان:

القول الأول: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

إشاره

إنّ النزاع يشمل جميع أقسام الإيجاب و التحريم و ذلك لأمرين:

الأمر الأول: إنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم من النفسيين و الغيريين و العينيين و الكفائيين و التعيينيين و التخييريين، لأنّ الملاك و هو لزوم اجتماع الضدّين على القول بالامتناع يعمّ الجميع (و هذا دليل ثبوتى).

الأمر الثانى: مقتضى إطلاق الأمر و النهى فى عنوان المسأله شمولهما لجميع أقسام الإيجاب و التحريم (و هذا دليل اثباتى).

ثمّ إنّ ما قيل من عدم شمول مسأله اجتماع الأمر و النهى للوجوب و التحريم التخييريين لا يخلو عن التعسف.

مثال صاحب الكفايه (قدس سره) لجريان النزاع فى الوجوب و الحرمة التخييريين هو أنّه إذا أمر المولى بالصلاه و الصوم تخييراً بينهما و كذلك نهى عن التصرف فى الدار و المجالسه للأغيار فصلّى المكلف فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاه فى الدار حال الصلاه التى أمر بها تعييناً فى كونها جامعه لعنوانين أحدهما واجب و هو الصلاه و ثانيهما حرام و هو التصرف فى الدار أو المجالسه للأغيار.

مناقشه المحقق الخوئى (قدس سره) فى ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ الصلاه و التصرف فى الدار و إن كانا يجتمعان فى واحد ذى وجهين و لكن

التصرف فى الدار لىس متعلق النهى؁ بل النهى تعلق بالجمع بىنه و بىن مجالسه الأغبىار فهذه المجموعه متعلق النهى و هى لا توجد مع الصلاه بوجود واحد بل هما متعددان وجوداً مضافاً إلى ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) فى الدراسات من أن الحرمة التخبىرىه غیر معقول.

القول الثانى: نظرىه المحقق الخوئى (قدس سره)

(١١)

بىان المحاضرات: إن النزاع لا ىجرى فى التخبىرىن؁ لعدم إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة التخبىرىن فى شىء واحد لىقع التنافى بىنهما؁ و الوجه فىه هو أن الحرمة التخبىرىه تمتاز عن الوجوب التخبىرى فى نقطه واحده و تلك النقطه تمنع عن اجتماعهما فى شىء واحد و هى أن مرد الحرمة التخبىرىه إلى حرمة الجمع بىن فعلىن باعتبار قىام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بىنهما و إلا لكان كل من الفعلین محرماً تعیناً.

فالوجوب تعلق بالجامع بىن أطراف الوجوب التخبىرى و النهى تعلق بالجمع بىنهما و لاتنافى بىن إىجاب الجامع بىن شىئین و حرمة الجمع بىنهما لا بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى.

أما بحسب المبدأ فلائنه لا مانع من قىام مصلحه ملزمه بالجامع بىنهما و قىام مفسده ملزمه بالمجموع منهما؁ ضروره أن المانع إنما هو قىام كلتىهما بشىء واحد لا قىام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر.

و أما بحسب المنتهى فلفرض أن المكلف قادر على امثال كلا التكلیفین معاً لآئنه إذا أتى بأحدهما و ترك الأخر فامثال كليهما.

ص: ١٩١

فلاتنافى بينهما أصلاً لا فى المبدأ و لا فى المنتهى؛ هذا بناء على ما حققناه فى بحث الواجب التخييرى من أن الواجب هو الجامع بين فعلين أو أفعال.

و أمّا بناء على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه، غايه الأمر يسقط أحدهما عند الإتيان بالآخر فلاتنافى بينهما (أعنى بين الواجب التخييرى و الحرام التخييرى) أيضاً.

أمّا بحسب المنتهى فواضح لأنه قادر على امتثال التكليفين بإتيان أحدهما و ترك الآخر.

و أمّا بحسب المبدأ فلاّنه لا منافاه بين قيام مصلحه بكلّ واحد منهما خاصّه بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما لايمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر، و قيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج كما هو ظاهر.

بيان الدراسات(1): أمّا الحرمة التخييرية كالجوب التخييرى فالظاهر أنّها غير معقول و ذلك لأنّ معنى الوجوب التخييرى أن تكون المصلحه قائمه بالجامع، فيكون الوجوب فى مقام الجعل متعلّقاً بالجامع بحيث يكون خصوصيات الفعل كلّها ملغاه، و فى التحريم لو فرضنا أيضاً أنّ المفسده قائمه بالجامع و كانت خصوصيات الأفعال ملغاه، فلازمه حرمة كلّ من الأفعال و عدم جواز الإتيان بشىء منها و هذا خلاف المطلوب و إن كانت المفسده قائمه بالمجموع و تعلّق النهى أيضاً بالمجموع، فالتخيير و إن كان ثابتاً إلّا أنّه تخيير فى مقام الامتثال لا الجعل، فإنّ المكلف فى مقام امتثال النهى مخير بين ترك المجموع و ترك كلّ منهما دون الآخر و هذا غير التخيير المصطلح و نظيره مسأله التصوير

ص: ١٩٢

التام فإنه حرام، فيتخير المكلف في مقام الامتثال بين الترك رأساً و ترك تصوير الرأس أو الطرف الأيمن أو الأيسر و هكذا و هذا ليس تخييراً في الحكم.

ص: ١٩٣

إنَّ المحقِّق القمي (١١) و صاحب الفصول (٢٢) و المحقِّق الخراساني (٣) و قاطبه المتقدمين (قدس سره) (٤) قالوا باعتبار وجود المندوحه في جريان النزاع. (٥)

ص: ١٩٤

١- في قوانين الأصول ط.ق. ص ١٥٣: «الثاني أنَّ ما عنون به القانون هو الكلام في شىء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر و أمياً ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر كقوله: صلِّ و لاتصلِّ في الدار المغصوبه فقد مرّت الإشارة إلى جواز الإجماع فيه عقلاً و لغه و إن فهم العرف خلافه و سيجىء الكلام فيه و أمّا ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصباً ففيه أقوال» إلخ. و لكن في تحريرات في الأصول، ج ٤، ص ١٨٤: «تذنيب: عن المحقق القمي (قدس سره): " أنَّ قيد المندوحه معتبر، لقبح التكليف بما لا يطاق . نعم، إذا كان العجز عن امتثال الأمر مستنداً إلى سوء إختيار المكلف فلا يعتبر " إنتهى».

٢- في الفصول الغرويه، ص ١٢٤: «و إن اختلفت الجهتان و كان للمكلف مندوحه في الإمتثال فهو موضع النزاع و من ترك القيد الأخير فقد إتكل على الوضوح لظهور اعتباره».

٣- في فوائد الأصول، ص ١٤٤: ١٥- فائدة في اجتماع الأمر و النهى: «قبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور: ... الخامس: ... ثمّ الظاهر أنّه يعتبر في محل النزاع اعتبار المندرجه في مقام الإمتثال و إن أطلقه جماعه و يكون لازم المجوز للإجماع لأجل تعدّد الجبهه، و أنّه يوجب تعدد الموضوع إلماً أنّ الإطلاق إنّما هو للإتكال على الوضوح لظهور اعتباره، كما في الفصول حيث يلزم التكليف بالمحال بدون ذلك».

٤- كما في فوائد الأصول، تقرير المحقِّق النائيني (قدس سره) ج ١-٢، ص ٣٩٨.

٥- في زبده الأصول، ج ٢، ص ١٤٣: «السابع: صرّح صاحب الفصول و المحقق القمي (قدس سره) و المحقق الخراساني في الفوائد بأنّه لا بدّ من اعتبار قيد المندوحه في محل النزاع في هذه المسأله بل قال صاحب الفصول: أنّ من تركه فقد إتكل على الوضوح لظهور اعتباره». و قال باعتبار المندوحه أيضاً الشيخ الأنصاري و صاحب الوقايه و المحقق الشعراني: ففي مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٦٠٥: «هدايه: ينبغي أن يذكر أمام المقصود أمورٌ لعلها مربوطه به الأوّل أنّ متعلق الأمر و النهى إمّا أن يكون متّحداً في الذهن و الخارج، أو يكون متعدداً فيهما، أو متحداً في الخارج و متعدداً في الذهن، و لا رابع لهذه الأقسام ... و أمّا الثالث: فقد يكون أحدهما ملازماً في الصّديق للآخر كما في الإنسان و الضاحك، و قد لا يكون كأن يكون أحدهما أعتم من الآخر مطلقاً، أو من وجه لا إشكال أيضاً عندهم في امتناع الإجماع في القسم الأول، لإتفاق كلمتهم على اعتبار المندوحه في الإمتثال». و في ص ٧٠٧: «هدايه: قد عرفت فيما تقدّم اعتبار المندوحه في حريم النزاع، كما عرفت أنّ الوجه في ذلك هو دفع ما قد يتوهم من أنّ الإجماع يوجب التكليف بما لا يطاق، حيث إنّ بعد اعتبار المندوحه لا وجه لذلك». و في وقايه الأذهان، ص ٣٣٣: «و استبان أيضاً اعتبار المندوحه في مورد النزاع، كما صرّح به أكثرهم، و اعتذر في الفصول عن ترك التقييد به بأنّه

إتكل على وضوحه و به صرّح الأستاذ فى الفوائد و لكن عدل عنه فى الكفايه، و قال ما حاصله: ... و أرى أنّ رأيه الأوّل المطابق لآراء القوم أصوب من هذا الذى تفرّد به، لأنّ المفروض - كما علمت، و يدلّ عليه عنوان المسأله - وجود التكليفين و تنجزهما، و كون اختيار المكلف الفرد المجمع للحرام فى مقام الإمتثال من سوء اختياره، و مع عدم المندوحه لا تكليف حتى ينازع فى حصول الإمتثال به».

و الوجه في ذلك هو أنّ المكلف في فرض وجود المندوحة قادر على الصلاة في خارج الأرض المغصوبه فلا مانع من توجه التكليف بالصلاه إليه و لا يكون التكليف بالصلاه تكليفاً بالمحال.

أمّا في فرض عدم المندوحة فلا يقدر المكلف على الإتيان بالصلاه خارج الأرض المغصوبه لفرض عدم المندوحة و لا في الأرض المغصوبه لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً فالتكليف بالصلاه حينئذ تكليف بالمحال فلا يجرى النزاع حينئذ لعدم إمكان التكليف بالأمر فينتفى موضوع اجتماع الأمر والنهي.

بيان الكفايه لعدم اعتبار وجود المندوحة:

إشاره

إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) عدل في الكفايه (١) عن ما أفاده في فوائد الأصول و

ص: ١٩٥

١- كفايه الأصول، ص ١٥٣.

قال بعدم اعتبارها(1) في ما هو المهم في محلّ النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكّمين المتضادّين أو عدم لزومه حيث إنّ البحث في أنّ تعدّد الوجه هل يجدي في رفع غائله اجتماع الضدّين أو لا يجدي؟ و لا يتفاوت في هذا البحث وجود المندوحة و عدمها.

فالمندوحة غير معتبر في هذا البحث بلحاظ مرحله الجعل (جعل الوجوب و الحرمة المتعلّقين بالواحد ذى الوجهين).

أمّا وجود المندوحة في مقام الامتثال و الإطاعة فمعتبر حيث إنّه بدون وجود المندوحة لا يقدر على الامتثال فلا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً و محالاً.

ص: ١٩٦

١- قال بعض الأعلام بعدم اعتبار المندوحة: ففي غايه المسؤول في علم الأصول، ص ٢٩٧: «قد عرفت أنّ اعتبار المندوحة في محلّ النزاع لا- وجه له». و في الحاشيه على كفايه الأصول للمحقق البروجردى، ج ١، ص ٣٥٥: «إنّ التحقيق هو ما ذهب إليه المصنف من عدم اعتبار المندوحة فيما هو المهم في المقام من كفايه تعدّد الجبهه و الحيشه في رفع غائله اجتماع الحكّمين المتضادّين في مورد خاص و محلّ مخصوص باعتبار تعدد المتعلق باعتبار تعددها، أو عدم كفايه تعددها في رفعها باعتبار إتّحاد متعلقيهما، و عدم كفايه تعدد الجبهه في تعدد متعلقيهما و بالجملة لا وجه لاعتبار المندوحة إلّا لأجل اعتبار قدره في الإمتثال و عدم لزوم التكليف بالمحال، و هو محذورٌ آخر، لا- دخل له فيما هو المحذور في المقام من التكليف المحال بلا كلام». و في تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٩: «و الحاصل أنّه اعتبر في حاشيه الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحة حتى لا- يلزم التكليف بالمحال، لكنّه في الكفايه يقول: بأنّ البحث ليس في التكليف بالمحال، و إنّما في أنّه هل يلزم في مفروض المسأله المحال - و هو اجتماع الضدين - أو لا؟ و لا دخل للمندوحة فيه و هذا هو الصحيح، لأنّنا إن قلنا بالإمتناع فلا أثر للمندوحة. و إن قلنا بالجواز و عدم لزوم اجتماع الضدين، فإن كان له مندوحة فلا مشكله، و إن لم تكن كان المورد من صغريات باب التراحم ... فظهر أنّ وجود المندوحة إنّما يؤثر على القول بالجواز، و أمّا في أصل البحث و طرح المسأله فلا دخل لوجود المندوحة و عدمها».

و لا دخل لاعتبار المندوحه بما هو المحذور فى بحث اجتماع الأمر و النهى من التكليف المحال.

مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فى بيان الكفايه:

(١١)

أولاً: إنّ حيثيه تعدّد المعنون بتعدّد العنوان و عدمه حيثيه تعليليه للجواز و عدمه و ليست حيثيه تقييديه مقومه للموضوع (أى موضوع مسأله اجتماع الأمر و النهى)، لثلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحه، ليتمخض البحث فى خصوص الجواز و الامتناع من حيث خصوص التضادّ و عدمه (بل البحث أعمّ من هذه حيثيه بل هناك حيثيات أُخر دخيله فى جواز الاجتماع أو امتناعه).

و جعل البحث جهتياً و حيثياً (أى من جهه تعدّد المعنون بتعدّد العنوان) غير صحيح، مع أنّ عنوان مسأله اجتماع الأمر و النهى لا يناسب ذلك لأنّه أعمّ من هذه الجهه و حيثيه.

ثانياً: إنّ غرض الأصولى فى بحث جواز الاجتماع يترتب على الجواز الفعلى، فلا بدّ من تعميم البحث و إثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمه من تعلق الأمر و النهى بواحد ذى وجهين، لا- الوجوه العارضه من باب الاتفاق فالبحت عن جواز الاجتماع أو امتناعه لا يشمل تلك الوجوه العارضه الاتفاقيه غير اللازمه.

فلا يقاس وجود المندوحه أو عدمها (الذى هو من الوجوه اللازمه) بسائر الجهات الاتفاقيه المانع عن الحكم بالجواز فعلاً.

ص: ١٩٧

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٦.

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) لعدم اعتبار المندوحة في محل النزاع:

يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بالمندوحة من طريق آخر وهو أنه لو كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المعنون لكان مجدياً في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه فإن عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم قدره على الامتثال ولا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به، فكما أن تعدد الجبهه يكفي من حيث التضاد يكفي من حيث ترتب الثمره و هي صحه الصلاه فلا موجب للتقييد بالمندوحة لا على القول بالتضاد لكفايه الاستحاله من جهه التضاد في عدم الصحه و لا على القول بعدم التضاد لما عرفت من كفايه تعدد الجبهه من حيث التقرب أيضاً. (١)

نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

(٢)

إن المحقق النائيني (قدس سره) يرى أن النزاع في جهتين:

الجبهه الأولى: هي سرايه كل من الحكمين إلى متعلق الآخر و عدم سرايته.

الجبهه الثانيه: هي أنه بناء على السرايه هل يوجب انطباقهما على شيء واحد وقوع التضاحم بين حكميهما أو لا؟

أما النزاع من الجبهه الأولى فلا فرق فيه بين وجود المندوحة و عدمها، و أما النزاع من الجبهه الثانيه فلا بد من أن يكون مع وجود المندوحة، إذ وقوع التضاحم مع عدم المندوحة و انحصار الطبيعه المأمور بها في المجمع واضح لا يخفى، و من

ص: ١٩٨

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٧.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٢٦ و ١٢٧.

اعتبر قيد المندوحه فى محلّ الكلام فقد نظر إلى ذلك ثمّ إنه بناء على الجواز فإن قلنا فى اعتبار القدره بمقاله المحقّق الثانى (قدس سره) فلا يكون صغرى التراحم و إن قلنا فى اعتبار القدره بمقاله المحقّق النائىنى (قدس سره) فىكون البحث من صغريات التراحم.

نظريه المحقّق الخوئى (قدس سره):

(١)

إنّ ما أفاده يفترق عن بيان المحقّق النائىنى (قدس سره) فى أمرين:

الأول: إنّ المحقّق الخوئى (قدس سره) يرى أنّ النزاع هو فى الجهه الأولى و لذا قال: إنّ اعتبار وجود المندوحه فى مقام الامتثال أجنبى عمّا هو محلّ النزاع فى المسأله، فإنّ محلّ النزاع فيها كما عرفت السرايه و عدمها و هما لا يبتنيان على وجود المندوحه.

الثانى: قال المحقّق النائىنى (قدس سره) - بناء على القول بالجواز مع المندوحه: إنّ البحث من صغريات التراحم حيث يقول باعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب كما مضى (٢) فى بحث الضدّ.

و لكن المحقّق الخوئى (قدس سره) مثل المحقّق الثانى (قدس سره) يقول: إنّ البحث لا يكون من صغريات التراحم بل يستنبط منه الحكم الشرعى بدون إعمال قواعد التراحم.

أمّا مع عدم وجود المندوحه فكلاهما يتفقان على أنّ المسأله من صغريات التراحم.

فتحصل من ذلك عدم اعتبار قيد المندوحه فى عنوان البحث و محلّ النزاع إلّا

ص: ١٩٩

١- المحاضرات، ط.ج. ج ٣ ص ٣٨٨.

٢- راجع ص ٨٠ من هذا الكتاب: قولنا: تحقيق فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف، هنا ثلاثه أقوال، القول الثانى نظريه المحقّق النائىنى، إيراد المحقّق الخوئى على هذا القول.

١- ذكر في تحريرات في الأصول وجوهاً خمس في اعتبار المندوحوه و كلاماً من المحقق الإيرواني نُوردها تمييزاً للفائده: قال في ج ٤، ص ١٧٧: «الأمر الثالث: حول اعتبار المندوحوه إن في اعتبار شرطيه المندوحوه و عدم اعتبارها، أو إضرارها بالنزاع، أو التفصيل في المسأله، وجوهاً و أقوالاً لا بأس بالإشاره إليها إجمالاً حتى يتبين الحق و يستبان حدوده: الوجه الأول: ما هو صريح الدرر و بعض آخر من أن النزاع في مسأله اجتماع الأمر و النهي، بعد الفراغ من صدور الأمر و النهي عن جد، و هو لا يعقل إلا الصلاه إذا كان العبد متمكناً من امتثال كل واحد منهما، و لو لم يكن يتمكن من الإمتثال - بأن لا يجد أرضاً مباحه يقيم فيها الصلاه - فلا يكون أمر في البين حتى يتنازع في اجتماعه مع النهي؛ لأن الصلاه في المغصوب ليست مورد الأمر، و الصلاه المطلقه غير مقدوره ... الوجه الثاني: لا يعتبر قيد المندوحوه في صحه نزاع الاجتماع و الإمتناع في مرحله الجعل و الإنشاء؛ لأن البحوث الأصوليه تكون فرضيه و حيثيه، فالأمر و النهي فرضيان، و البحث حيثي؛ أي يكون حول أن الأمر المتعلق بشي ء، و النهي المتعلق بالعنوان الآخر، هل يتداخلان و تلزم الوحده في المتعلق في وعاء الجعل، أو في وعاء الخارج، و يتجاوزان إلى أنفسهما، أم لا؟ و لا يلزم المحاليه من هذه الجهه، و أما لزوم الإستحاله من المناشئ الأخرى فلا ربط له بهذه المسأله ... الوجه الثالث: أن مع الالتزام بفعله الأمر و النهي، لا - حاجه إلى قيد المندوحوه؛ بناء على ما حررناه تبعاً للوالد المحقق - مدّ ظله - من أن الخطابات القانونيه تكون فعليّه حتى في موارد العجز ... و على كل تقدير: العبد في صورته فقدان المندوحوه مكلف فعلاً بتكليفين فعليين؛ أحدهما: الصلاه، و الآخر: الغصب، فإن أمكن اجتماعهما في المجمع فهو، و إلا فلا بد من انكشاف سقوط أحد التكليفين معينا، أو القول بالتخير، فاعتبار قيد المندوحوه على القول بأن النزاع ليس حيثياً أيضاً ممنوع، فضلاً عما إذا كان حيثياً ... الوجه الرابع: أن اعتبار قيد المندوحوه يلزم الإلتزام بالاجتماع، و يستلزم سقوط النزاع قهراً، فيكون مضرراً؛ و ذلك لأن البحث في مسأله الاجتماع و الإمتناع، لا يدور حول أن الأحكام متضاده أم لا، و لا يدور حول ... بل أساس النزاع و مبدأ الخلاف و التشاح؛ هو أن في المجمع يمكن المحافظه على إطلاق الأمر و النهي، و تكون الإرادتان: الأمريه و الزاجريه، باقيتين فيه على قوتهما، أم لا، و إذا كان المكلف متمكناً من الجمع بين الصلاه و ترك الغصب، فلا معنى للإشكال في الإمكان المذكور؛ ضرورة و وضوح جواز ترشح الإرادتين حتى في المجمع، فالنزاع يصح على تقدير عدم وجود المندوحوه في البين ... الوجه الخامس: أن النزاع إن كان حيثياً، فلا حاجه إلى قيد المندوحوه، و إن كان النزاع مطلقاً و فرض فعليه الأمر و النهي، فلا تعتبر المندوحوه أيضاً و إن لم نقل بالخطابات القانونيه ... إذا تبينت هذه الوجوه الرئيسيه في المسأله و مبانيها، فالذي هو الأقوى في النظر أن المندوحوه مضره أساس البحث على الوجه الذي هو مورد نظرنا ... و الذي ظهر لي أن قيد المندوحوه دائر بين كونه مضرراً، و بين كونه غير لازم حتى على القول بأن المراد من الأمر و النهي التكليفين الفعليين؛ و أن الخطابات شخصيه، لا - كليه قانونيه». و في ج ٤، ص ١٨٤: «عن الفاضل الإيرواني قدس سره: أن اعتبار قيد المندوحوه لا معنى له؛ بناء على تعلق الأمر و النهي بالأفراد، ضرورة أن المراد من المندوحوه هو الفرد المباح من المأمور به الذي يكون المكلف لأجله في الوسع و الفسحه من الإمتثال، و إذا كان مورد الأمر هو الفرد، فلا يكون الفرد الآخر فرداً من المأمور به، بل هو فرد آخر مخصوص بأمر آخر، و لا يكون فرداً للطبيعه التي هي مورد الأمر».

إشاره

هل يبتنى أصل النزاع أو اختيار الجواز و الامتناع على تعلق الأحكام بالطبائع و الأفراد أو لا؟

هنا توهمان:

إشاره

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) أشار هنا(1) إلى توهمين ثم أجاب عنهما فلا بدَّ من البحث عنهما لدخلهما فى الحكم بالجواز أو الامتناع.

التوهم الأول:

إنَّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، و

ص: ٢٠١

أمّا بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد فلا بدّ من القول بالامتناع ولا وجه حينئذٍ للقول بالجواز.

توضيح ذلك: إن قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فقد اختلفوا في أنّ الإتحاد الوجودي بين الطبيعتين هل يوجب وحده متعلق الأمر و النهي حتّى نقول بالامتناع أو لا يوجب وحده متعلق الأمر و النهي حتّى نقول بالجواز.

و أمّا إن قلنا بتعلق الأحكام بالأفراد يلزم تعلق الحكمين بواحد شخصي و لو كان ذا وجهين لأنّ المشخصات مقومه للفرد.

التوهّم الثاني:

إشارة

إنّ القول بالجواز مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع لتعدّد متعلق الأمر و النهي ذاتاً و إن اتّحداً وجوداً و القول بالامتناع مبني على القول بتعلق الأحكام بالأفراد لاتّحاد متعلّقيهما شخصاً خارجاً و كون متعلّقيهما فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفاية (قدس سره) عنهما:

إشارة

و الجواب يتوقف على بيان مقدّمات ثلاث:

المقدّمه الأولى:

قال المحقّق الإصفهاني (قدس سره) (١) في بيان الفرق بين الطبيعه و الحصّه و الفرد: إنّ الماهيه تاره تلاحظ بنفسها فهى «الطبيعي» و أخرى مضافه إلى قيد كلى فالمضاف هى «الحصه» لا- مجموع المضاف و المضاف إليه و ثالثه تضاف إلى الوجود المانع عن صدقها على كثيرين و هو «الفرد» و تسمى بالماهيّه

ص: ٢٠٢

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٥٥ و بحوث على النهج الحديث، ص ١٠٢.

الشخصيه أو الماهيه الجزئيه أيضاً.

ثم إنّ الماهيه الشخصيه المتّحده مع الوجود موجوده بنفس ذلك الوجود و هذه الماهيه الشخصيه فرد للطبيعه الكليه و حيث إنّ الماهيه الشخصيه متّحده مع الوجود بالذات فطبيعتها متّحده مع الوجود بالعرض و الطبيعي موجود فى الخارج بالعرض و فرده (و هى الماهيه الشخصيه) واسطه فى العروض.

المقدمه الثانيه:

إنّهم اختلفوا فى متعلّق الأمر و الطلب و خلاصه ذلك:

قال المحقّق الخراسانى (قدس سره): متعلّق الطلب هو الوجود السعى للطبيعه و حيث إنّ الأمر طلب الوجود فمتعلّق الأمر هو الطبيعي.

و المحقّق النائينى (قدس سره) قال: متعلّقات الأحكام الطبايع الفانيه فى أفرادها و أيضاً قال: متعلّق الحكم الماهيه التى لم يلحظ فيها التحصّل.

و المحقّق الخوئى (قدس سره) أيضاً صرّح بأنّ الطلب يتعلّق بالطبيعي لا الفرد. (١)

و المحقّق العراقى (قدس سره) رأى أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعي بما هو خارجى أى بما أنّه مرآه إلى الخارج.

و المحقّق الإصفهانى (قدس سره) قال: إنّ متعلّق الأمر هو الفرد بمعنى وجود الطبيعه بوجوده الحقيقى الفرضى لا- بوجوده التحقيقى و ذلك لأنّ طبيعه الشوق تتعلّق بما له وجه وجدان و فقدان إذ لو كان موجوداً من كلّ جهه لكان طلبه تحصيلاً للحاصل و لو كان مفقوداً من كلّ جهه لم يكن طرف يتقوّم به الشوق فالعقل يلاحظ الموجود الخارجى فيشتاق إليه فما هو المقوّم للشوق الموجود بالفرض و

ص: ٢٠٣

التقدير لا بما هو بل بما هو آله لملاحظه الموجود الحقيقي و ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) هنا هو الأصح.

المقدمه الثالثه:

إن معنى تعلق التكليف بالفرد هو تعلقه بالماهيه الشخصيه بوجود الحقيقي الفرضي و ما يعبر عنه بالعوارض المشخصه هي لوازم الوجود و التشخيص و هي أفراد لطبائع شتى لكل منها وجود و ماهيه، و ليس لازم تعلق التكليف بالفرد دخول لوازم الوجود و التشخيص في المكلف به، بل تشخيص كل فرد بنفس وجوده لا بوجود آخر فلا يعقل أن يكون عوارض الفرد (التي هي موجوده بوجود آخر غير وجود هذا الفرد) مشخصاً لهذا الفرد حتى يقال بدخولها في متعلق التكليف.

فحص من هذه المقدمات أنه لا فرق في محل النزاع بين تعلق التكليف بالطبيعه أو الفرد إلاً بالماهيه الكليه و الماهيه الشخصيه المضافه إلى الوجود الفرضي فالعوارض و لوازم الوجود خارجه عن متعلق الحكم على كلا القولين كما أن الوجود الخارجى الحقيقي أيضا خارج عن متعلق الحكم.

فعلى هذا إن النزاع في سرايه الحكم من متعلق الأمر أو النهي إلى الآخر يتصور بالنسبه إلى كلا القولين؛ هذا بالنسبه إلى التوهم الأول.

و إن تعلق الأمر و النهي بالطبائع لا يقتضى تعدد المتعلق و تعلقهما بالأفراد أيضا لا يقتضى وحده المتعلق بل ملاك وحده المتعلق و تعدده في الأمر و النهي هو أن تعدد الوجه و العنوان هل يجدى في تعدد المتعلق بحيث لا يضرّ معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد أو لا؟ بلا فرق في ذلك بين تعلق الحكم بالطبيعي أو الفرد.

تذنب: هل يتنى الجواز و الامتناع على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه؟

اشاره

توهم فى المقام:

قد يتوهم أن مسأله أصاله الوجود أو الماهيه هى حيشه تعليليه للحكم بالجواز أو الامتناع على اجتماع الأمر و النهى حيث إنه:

إن قلنا بأصاله الوجود فيكون متعلق الأمر و النهى هو الوجود و هو أمر واحد فيسرى الحكم من متعلق الأمر و النهى إلى الآخر فلا بد من المصير إلى القول بالامتناع.

و إن قلنا بأصاله الماهيه فيكون متعلق الأمر و النهى الماهيه و الماهيات متباينه بالذات و لا يمكن اتحاد ماهيه مع ماهيه أخرى و نتيجة ذلك تعدد متعلق الأمر و النهى فلا بد من القول بالجواز.

بيان المحقق الخراسانى و المحقق الخوئى (قدس سرهما) فى دفع التوهم:

(١١)

إنه على القول بأصاله الوجود و إن كانت حقيقه الوجود واحده إلما أن لها مراتب عديده و تتفاوت تلك المراتب بالشده و الضعف و كل مرتبه منها تباين المرتبه الأخرى.

و من ناحيه ثانيه: لكل مرتبه منها عرض عريض و أفراد كثيره.

و من ناحيه ثالثه: لكل وجود ماهيه واحده و حدّ فارد و يستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان و حدان كما أنه لا يعقل أن يكون لماهيتين وجود واحد.

ص: ٢٠٥

فالتتيجه هي أنّ المجمع في مورد الاجتماع و التصادق إذا كان وجوداً واحداً فلامحاله يكون له ماهيه واحده فلا فرق بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة الماهيه.

بلا حظ عليه:

إنّ ما أفاده من أنّ لكلّ وجود ماهيه واحده يصحّ بالنسبه إلى الماهيه الحقيقيه لا الماهيات المركبه الجعليه.

فالحق في الجواب هو أن يقال: إنّ الحكم الشرعي لا يتعلّق بما له الأصالة في الخارج كما مرّ مراراً و إلّا يلزم تحصيل الحاصل مضافاً إلى أنّ الوجود الخارجى بناء على أصالة الوجود أو الماهيه الخارجيه بناء على أصالة الماهيه موجب لسقوط التكليف فلا يعقل أن يتعلّق التكليف بالمتأصل الخارجى، فلا بدّ أن يتعلّق الحكم بالعنوان.

ص: ٢٠٦

(١١)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) كان بصدد بيان الفرق بين مسأله الاجتماع و باب التعارض حيث إنّ الشيخ الأنصارى (قدس سره) و جمعاً من الأعلام ذهبوا إلى أنّ مسأله الاجتماع بناء على القول بالامتناع من صغريات التعارض (كما مرّ ذلك فى كلام المحقّق النائينى و المحقّق الخوئى (قدس سرهما) أيضاً) و لكنّه لم يرتض بذلك و ما أفاده هنا يكون بالنظر إلى مقامى الثبوت و الإثبات.

أما بحسب مقام الثبوت فإنّ هنا ثلاثة صور:

الصوره الأولى: أن يكون لكلّ واحد من متعلّقى الأمر و النهى ملاك الحكم مطلقاً حتّى فى مورد التصادق و الاجتماع فحينئذ إن قلنا بجواز الاجتماع نأخذ بكلا الملاكين و نحكم على مورد التصادق و المجمع بكلا الحكمين، و إن قلنا بامتناع الاجتماع نأخذ بأقوى المناطين و نحكم على مورد الاجتماع بحكم المناط الأقوى، و إن لم يكن أحدهما أقوى من الآخر نحكم على مورد الاجتماع بحكم آخر مثل الإباحه.

الصوره الثانيه: أن يكون أحدهما غير المعين ذا ملاك مطلقاً و كان الآخر فاقداً له أى فاقداً للملاك المطلق بحيث يشمل مورد الاجتماع، فلا يكون حينئذ من باب اجتماع الأمر و النهى بل يكون من باب التعارض، و حينئذ مورد الاجتماع محكوم بالحكم الذى ملاكه و مناطه مطلق بحيث يشمل مورد التصادق و الاجتماع.

ص: ٢٠٧

الصورة الثالثة: أن يكون كل واحد من متعلق الأمر و النهى فاقداً للملاك المطلق بحيث يشمل مورد الاجتماع فلا بد أن يحكم فى مورد الاجتماع بحكم آخر غير الوجوب و الحرمة، لأننا افترضنا عدم ملاك الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع، فهذه الصورة أيضاً ليست من باب اجتماع الأمر و النهى.

و أما بحسب مقام الإثبات:

إن الروايتين الدالّتين على الحكمين إن كانتا من قبيل الصورة الأولى المذكورة فى مقام الثبوت فالمقام من صغريات التزاحم بين المقتضيين و يكون من باب اجتماع الأمر و النهى لا التعارض، فحينئذ ربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً.

فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الرواية من المرجحات السنديه و الدلالية بل لابد من ملاحظة مرجحات المقتضيات المتزاحمات.

ثم إنه إذا احتملنا أنّهما من قبيل الصورة الأولى لابد أن نعدّهما من باب الاجتماع و نحكم عليهما بقواعد التزاحم (حيث قال صاحب الكفاية (قدس سره): إنه إذا أحرز أن المناط من قبيل الثانى فهما من باب التعارض و إلّا فكان من باب التزاحم فيفهم من هذا الكلام أن صورته عدم الإحراز من التزاحم).

ثم استدرك على ما أفاده بالنسبة إلى الصورة الأولى فى ما إذا كانت الروايتان ظاهرتين فى الحكم الفعلى فحينئذ يقع التعارض بينهما لكذب أحد الدليلين.

فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه.

(ثم إن قوله «لو لم يوفق بينهما» إن كان راجعاً إلى ما أفاده من وقوع التعارض فيكون معناه أن مورد الجمع العرفى لا يجتمع مع مورد التعارض، و إن كان

راجعاً إلى قوله «لابدّ من ملاحظه مرجحات باب المزاحمه» فيكون مورد الجمع العرفي داخلاً في التعارض و الوجه الأوّل هو الصحيح).

و أمّا إن كانتا من قبيل الصوره الثانيه فيحكم عليهما بقواعد التعارض من الترجيح و التخيير

فالمقام من باب التعارض و ليس من باب اجتماع الأمر و النهي.

و أمّا إن كانتا من قبيل الصوره الثالثه فظاهر كلام صاحب الكفايه (قدس سره) عدّهما من باب التعارض حيث أشار إلى الصوره الثانيه و الثالثه بقوله «فالرويتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أنّ المناط من قبيل الثاني فلا بدّ من عمل المعارضه حينئذ بينهما من الترجيح و التخيير».

لأنّ ما هو من قبيل الثاني عنده هو ما إذا لم يكن للمتعلّقين مناط مطلقاً سواء كان المناط لأحدهما (و هي الصوره الثانيه من الصور الثلاث) أو لم يكن المناط لواحد منهما (و هي الصوره الثالثه من الصور الثلاث).

و لكن بعض شروح الكفايه (١١) فسره بأنّ الدليلين الفاقدين للملاك ليسا من باب التعارض و التزاحم.

إيرادات ثمان على نظريه صاحب الكفايه (قدس سره):

الإيراد الأوّل: من المحقّق النائيني (قدس سره) و تبعه المحقّق الخوئي (قدس سره)

(٢)

إنّ النزاع في المقام كما يجرى على القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد يجرى على القول بعدم تبعيتها لها، كما ذهب إليه الأشعري، ضروره أنّ استحاله

ص: ٢٠٩

١- منتهى الدرايه، ج ٣، ص ٤٣.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٤٦؛ المحاضرات، ط.ج. ج ٣، ص ٤٠٢.

اجتماع حكمين في فعل واحد الناشئ من تضاد الأحكام لا يختلف فيها أنظار العقلاء، والأشعري وغيره فيه سواء.

فما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من ابتناء النزاع في المقام على كون المجمع واجداً لملاك الأمر والنهي في غير محلّه.

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)

إشاره

(١)

إنّ ما أفاده - من أنّ الضابط للتعارض بين الدليلين، كون مورد اجتماعهما مشتملاً على مناط أحدهما - لا أصل له، وذلك لأنّ النزاع يجري حتّى على قول الأشعري الذي أنكر تبعيه الأحكام للملاكات فالضابط للتعارض هو عدم إمكان ثبوت الحكمين في مقام الجعل و أنّ ثبوت كلّ منهما ينفي الآخر و يكذبه.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن الإيراد الثاني:

(٢)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) صرّح في بحث التعادل و التراجيح بأنّ التعارض عبارته عن تنافي الدليلين بالتناقض أو بالتضادّ، إمّا بالذات و إمّا بالعرض.

و التنافي بالتناقض و بالذات مثل دلالة أحد الدليلين على الوجوب و الآخر على عدم الوجوب و التنافي بالتضادّ و بالذات مثل دلالة أحدهما على الوجوب و دلالة الآخر على الحرمة و التنافي بالعرض مثل دلالة أحد الدليلين على وجوب صلاة الجمعة و دلالة الآخر على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مع تحقّق الإجماع و الضروره على وجوب أحدهما فنعلم بكذب أحد الدليلين فعلى

ص: ٢١٠

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٠٤.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٤.

هذا مدار التعارض عنده هو التنافى فى مرحله الجعل و لكن فى هذا المقام يتحقق هذا الضابط فى ما إذا لم يكن لأحد الدليلين ملاك فما أفاده هنا ليس ضابطاً كلياً للتعارض.

الإيراد الثالث: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره)

إشاره

(١١)

ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فى مقام الإثبات من أنّ الروايتين إذا كانتا من قبيل الصوره الأولى (وجود الملاكين لكلا الحكمين) أو احتمالنا ذلك، كان من باب التزاحم بين المقتضيين فلا بدّ من تقديم ما هو أقوى مناهاً فففيه أنّ التزاحم على نوعين: التزاحم بين الملاكات و التزاحم بين الأحكام.

أمّا التزاحم بين الملاكات فخارج عن محلّ الكلام، لأنّ الترجيح فيه بيد المولى دون العبد فله أن يلاحظ الملاكات الواقعيه و يرجح بعضها على بعضها الآخر و ليس ذلك من وظيفه العبد، فإنّ وظيفته امتثال الأحكام المجمعوله من قبل المولى.

مضافاً إلى أنّه ليس للعبد طريق إلى معرفه الملاكات مع قطع النظر عن الأحكام المجمعوله.

أمّا التزاحم بين الأحكام فهو داخل فى محلّ الكلام إلّا أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) إن أراد من التزاحم بين المقتضيات التزاحم بين الدليلين فى مرتبه الاقتضاء فففيه أنّ التزاحم هو تنافى الحكمين فى مرتبه الفعلية الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون أى تناف بينهما فى مقام الإنشاء و الجعل.

فما أفاده من أنّه كان من باب التزاحم بين المقتضيين لا يرجع إلى معنى محصل.

ص: ٢١١

إنّ التزاحم بين الأحكام فى مرحله الامتثال فى ما إذا اتّحد الموضوع يرجع إلى التزاحم بين ملاكات الأحكام و حيثنذ قد نعرف من لسان الأدلّه الشرعيه و اهتمامها ببعض الواجبات و جعلها من أركان الدين (مثل الصلاه) أفوائيه ملاكها بالنسبه إلى البعض الآخر و أما إذا لم نعرف ملاكات الأحكام تفصيلاً فالإيراد غير وارد.

الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما)

إشاره

(و هذا الإيراد هو بالنسبه إلى صغرويه بحث الاجتماع لكبرى التزاحم و التعارض فى الصوره الأولى).

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) - و تبعه المحقق العراقي (قدس سره) (١١)- قال: الصوره الأولى و هى وجود الملاك لكلا الحكمين يكون من باب الاجتماع لا- التعارض فعلى القول بالجواز نحكم على المجمع بكلا- الحكمين و على القول بالامتناع نحكم على المجمع بحكم أقوى المناطين و إن لم يكن أحدهما أقوى نحكم عليه بحكم آخر مثل الإباحه.

و خالفهما المحقق النائيني (قدس سره) (١٢)- و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) (١٣)- و إليك بيان المحقق الخوئي (قدس سره): (فإنّ ما أفاده على القول بالجواز يختلف بحسب مبناه فى أخذ القدره عمّا أفاده المحقق النائيني (قدس سره) كما تقدّم فلانعيد).

ص: ٢١٢

- ١- نهايه الأفكار، ج ١-٢ ص ٤١٢.
- ٢- أجود التقريرات، ج ٢ ص ١٢٥.
- ٣- المحاضرات، ط.ج. ج ٣، ص ٣٦٩ و ٣٧٣.

فى المسأله ثلاث صور:

الصوره الأولى: فرض القول بالجواز و عدم المندوحه

إنّ مسأله الاجتماع بناء على القول بالجواز و عند عدم المندوحه تدخل فى كبرى التراحم.

الصوره الثانيه: فرض القول بالجواز و وجود المندوحه

اشاره

إذا كانت له مندوحه فهل يدخل فى كبرى التراحم أو لا؟

نظريه المحقق النائينى (قدس سره):

قد اختار المحقق النائينى (قدس سره) أنّها صغرى للتراحم و قال: إنّ أوّل مرجحات باب التراحم هو ما إذا كان لأحد الحكامين المتراحمين بدل دون الحكم الآخر فيتقدّم ما ليس له بدل على ما له بدل فى مقام المزاحمه و هذا إنّما يتحقّق فى أحد الموردين:

الأوّل: ما إذا زاحم بعض أفراد الواجب التخييري الواجب التعيينى، كما إذا وقعت المزاحمه بين صرف المال الموجود عنده فى نفقه عياله و صرفه فى إطعام ستين مسكيناً مثلاً بعد فرض أنّه لا يكفى إلّا أحدهما و حيث إنّ للثانى بدلاً فى عرضه و هو صوم شهرين متتابعين فيتقدّم الأوّل (نفقه العيال) عليه فى صوره المزاحمه مطلقاً و لو كان ما له البديل (إطعام ستين مسكيناً) أهمّ من نفقه عياله.

الثانى: ما إذا وقعت المزاحمه بين الأمر بالوضوء أو الغسل، و الأمر بغسل الثوب أو البدن للصلاه و بما أنّ للوضوء أو الغسل بدلاً فى طوله و هو التيمم فيتقدّم غسل الثوب و البدن عليه، فتنقل الوظيفه إلى التيمم.

ص: ٢١٣

جواب المحقق الخوئي (قدس سره):

أما المورد الأوّل فإنّه خارج عن كبرى التراحم و ذلك لما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من أنّ الواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال لا- كلّ واحد منهما، مثلاً: الواجب في خصال الكفاره هو الواحد لا بعينه، لا كلّ واحد منها خاصة؛ هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: قد ذكرنا أنّ منشأ التراحم بين الحكمين إنّما هو عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال.

فالتتيجه هو عدم التراحم لأنّ ما هو الواجب و هو الجامع بينها لا يكون مزاحماً للأمر بصرف هذا المال في النفقه و ما هو مزاحم له و مانع عنه -و هو إطعام ستين مسكيناً- ليس بواجب.

و أما المورد الثاني فقد تقدّم في بحث التراحم أنّه داخل في كبرى التعارض.

فبالتتيجه مسأله الاجتماع على القول بالجواز و وجود المندوحه داخله في كبرى التراحم عند المحقق النائيني (قدس سره) و خارجه عنها عند المحقق الخوئي (قدس سره).

الصوره الثالثه: فرض القول بالامتناع

إنّ مسأله الاجتماع بناء على الامتناع تدخل في كبرى التعارض و اتفق في ذلك المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و نقل ذلك عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) أيضاً خلافاً للمحقق الخراساني و المحقق العراقي (قدس سرهما).

قال المحقق الخوئي (قدس سره) في وجه ذلك: (١)

ص: ٢١٤

(قبل بيان ذلك لابد من أن نتذكر أن النقطة الأساسية للفرق بين التزاحم و التعارض عند المحقق الخوئي (قدس سره) هو أن في باب التزاحم لا يقدر المكلف على الجمع بين الحكمين المتزاحمين في مقام الامتثال بلا منافاه و مضاده في مقام الجعل و لكن حقيقه التعارض هي التنافي و التعاند بين الحكمين في مقام الجعل و الثبوت و عدم إمكان جعل كليهما). (١١)

إن القول بالامتناع يرتكز على سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به و على هذا تقع المعارضه لامحاله بين دليلي الحكمين كالوجوب و الحرمة مثلاً لما عرفت من أن مردّ هذا القول إمّا إلى القول بإتحاد المجمع حقيقه أو القول بسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر و على كلا التقديرين لامحاله يكون أحد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع و ذلك لاستحاله أن يكون المجمع عندئذ مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً، و عليه فلامحاله يدلّ كلّ من دليلي الأمر و النهي على نفي مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله.

فإذن لابد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه:

فإن كان التعارض بينهما بالإطلاق كما هو الغالب يسقطان معاً فيرجع إلى الأصل اللفظي في المسأله إن كان و إلّا فإلى الأصل العملي.

و إن كان بالعموم يرجع إلى أخبار الترجيح إذا كان التعارض بين الخبرين و إلّا فإلى قواعد أخر على تفصيل مذکور في محله.

و إن كان أحدهما مطلقاً و الآخر عامّاً فيتقدّم العام على المطلق، لأنّه يصلح أن يكون بياناً له دون العكس.

ص: ٢١٥

و إن كان أحدهما لبياً و الآخر لفظياً فيتقدّم الدليل اللفظى على الدليل اللبى كما هو واضح.

و إن كان كلاهما لبياً فلا بدّ من الرجوع فى المسأله من أصل لفظى أو عملى.

الإيراد الخامس:

إشاره

(١)

و هذا الإيراد يتوجه على استدراك صاحب الكفايه (قدس سره) ذيل الصورة الأولى).

إنّ موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض، فإذا فرض التعارض بين الدليلين فمعناه أنّه لا يمكن الجمع العرفى بينهما و أما إذا أمكن ذلك فلا تعارض، ففرض التعارض و فرض إمكان الجمع العرفى لا يجتمعان.

بلا حظ عليه:

إنّ ما أفاده مبنى على التفسير الثانى لقوله «لو لم يوفق» فى استدراك صاحب الكفايه (قدس سره) ذيل الصورة الأولى و أمّا على التفسير الأوّل فلا. (٢)

الإيراد السادس:

(٣)

[بالنسبه إلى استدراك صاحب الكفايه (قدس سره) ذيل الصورة الأولى].

إنّ التوفيق العرفى بين الدليلين إنّما يكون بملاحظه مرجحات باب الدلاله،

ص: ٢١٦

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣ ص ٤٠٦.

٢- قد تقدم عند ذكر نظريه صاحب الكفايه: إنّ قوله «لو لم يوفق بينهما» إن كان راجعاً إلى ما أفاده من وقوع التعارض فيكون معناه أنّ مورد الجمع العرفى لا يجتمع مع مورد التعارض، و إن كان راجعاً إلى قوله «لابدّ من ملاحظه مرجحات باب المزاحمه» فيكون مورد الجمع العرفى داخلاً فى التعارض و الوجه الأوّل هو الصحيح.

٣- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٠٦.

كأن يكون أحدهما أظهر من الآخر أو نحو ذلك، لا بملاحظه مرّجات باب المزاحمه، لوضوح الفرق بين البابين و أنّ أحدهما أجنبي عن الآخر بالكليه، ضروره أنّ مرّجات باب المزاحمه توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و هو القدره و لا-توجب التصرف بالحمل على الاقتضاء أو نحوه كما هو ظاهر.

الإيراد السابع:

(١)

[و الإيراد يتوجه إلى استدراك صاحب الكفايه (قدس سره) ذيل الصورة الأولى].

إنّ هذا الحمل (أى حمل الأمر و النهى على بيان المقتضى فى متعلّقه) خارج عن الفهم العرفى و لايساعد عليه العرف أبداً.

الإيراد الثامن:

(٢)

[و الإيراد يتوجه إلى استدراك صاحب الكفايه ذيل الصورة الأولى].

إنّ هذا الحمل لايجدى فى دفع المحذور اللازم من اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و ذلك لأنّ اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد فى نفسه و إن كان لا-مانع منه، إلّا أنّ ذلك لايمكن من جهة تأثير المصلحه فى محبوبيته و تأثير المفسده فى مبغوضيته، لاستحاله أن يكون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً.

نتيجه البحث: أنّ مسأله الاجتماع بناء على القول بالجواز مع عدم المندوحه من صغريات التراحم و أمّا مع وجودها فليس صغرى للتعارض و لا-للتراحم (بل هى بهذا الوجه تكون مسأله أصوليه) و أمّا بناء على القول بالامتناع فمسأله الاجتماع من صغريات التعارض.

ص: ٢١٧

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٠٦.

٢- نفس المصدر.

بيان المحقق الخراساني (قدس سره):

إشاره

(١)

قال صاحب الكفايه (قدس سره) أولاً: إنّ المعبر في هذا الباب و هو باب اجتماع الأمر و النهى أن يكون كلّ واحد من الطبيعه الأمور بها و المنهى عنها، مشتمله على مناط الحكم مطلقاً حتّى في حال الاجتماع.

ثم قال (قدس سره): إن كان دليل خارجي مثل قيام إجماع أو نحوه يدلّ على وجود الملاك في كلا الحكمين فالمسأله داخله في باب اجتماع الأمر و النهى.

و إن لم يكن دليل خارجي عليه بل لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين فهنا تفصيل:

الصوره الأولى: أن يكون الإطلاق في مقام بيان الحكم الاقتضائي فهذا الإطلاق دليل على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع فيكون من باب الاجتماع.

الصوره الثانيه: أن يكون الإطلاق في مقام بيان الحكم الفعلي.

فإن قلنا بالجواز فالإطلاق حينئذ يكون دليلاً و قرينه على استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين بالنسبه إلى المجمع فيكون البحث من باب اجتماع الأمر و النهى إلّا إذا علم من الخارج بكذب أحد الدليلين و عدم جعله فحينئذ يعاملان معاملة المتعارضين فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

و إن قلنا بالامتناع فالإطلاق لا يكون دليلاً على ثبوت المقتضى في الحكمين فيقع التعارض.

ص: ٢١٨

و بيان ذلك هو أنّ الإطلاقيين متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى.

ثم استثنى من ذلك ما يمكن به رفع التعارض بأن يقال: إنّ الإطلاقيين (على القول بامتناع الاجتماع) يحملان على الحكم الاقتضائي فهما يدلان على ثبوت المقتضى و المناط في كلا الحكمين فيكون من باب الاجتماع؛ هذا في ما إذا لم يكن أحدهما أظهر. و إن كان أحدهما أظهر من الآخر فيحمل ما هو الظاهر على الحكم الاقتضائي و الأظهر يبقى على الفعلية.

مناقشات أربع في هذا البيان:

المناقشة الأولى:

(١)

و هي ما تقدّم في الأمر الثامن من أنّ مسأله الاجتماع لا تركز على وجهه نظر مذهب دون آخر فلا بدّ من ملاحظه قول من لا يرى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد كالأشعري.

المناقشة الثانية:

و هي ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) (٢):

ص: ٢١٩

١- المحاضرات، ط.ج. ج. ٣، ص ٤٠٩.
٢- أجدود التقريرات، ج ٢، ص ١٤٧؛ المحاضرات، ط.ج. ج. ٣، ص ٤١٠؛ تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٤٧. ففي الأول: «أنّ المحقق المزبور ذكر في الأمر الثامن و التاسع من الأمور التي قدّمها على بيان مختاره في بحث اجتماع الأمر و النهي أنّ دليلي الحكمين في مورد الاجتماع قد يدلان على الحكم الفعلي و قد يدلان على الحكم الإقتضائي و ذكر أيضا ... و لا يخفى ما في كلا الأمرين المذكورين في كلامه أمّا الأول فلما عرفته في بعض المباحث السابقه من أنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر وجوده و بعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً فكون الحكم في محل الاجتماع فعلياً مرّة و إقتضائياً مرّة أخرى غير معقول و أمّا الثاني فلما سيجيء في محله ... و بالجملة ما ذكره (قده) في الأمر الثامن و التاسع من مبحث الاجتماع الأمر و النهي مما لا محصّل له». و في الثاني: «و أمّا الخطّ الثاني: فيقع الكلام فيه من ناحيتين: الأولى: في بيان مراده (قدس سره) من الحكم الفعلي الثانيه: في بيان مراده من الحكم الإقتضائي. أمّا الناحية الأولى: فإن أراد (قدس سره) من الحكم الفعلي الحكم الذي بلغ إلى مرتبه البعث أو الزجر فقد ذكرنا غير مرّة أنّ بلوغ الحكم إلى تلك المرتبه يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه و قيوده في الخارج، ضروره استحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه كذلك، فما لم يتحقق موضوعه

خارجاً يستحيل أن يكون الحكم فعلياً، فتتبع فعلية الحكم فعلية موضوعه حدوثاً وبقاءً ... و السر فيه هو أن الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، أعنى للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، ولا يتوقف جعلها على وجودها فيه أبداً، ضروره أنه يصح جعلها لها من دون أن يتوقف على وجود شئٍ منها في الخارج ... و من ذلك قد ظهر أن فعلية الحكم خارجة عن مفاد الدليل و أجنبيه عنه رأساً و تابعه لفعلية موضوعه، ضروره أن مفاد الدليل هو ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقية، و لا يدل على أزيد من ذلك، فلا نظر له إلى فعلية بفعلية موضوعه أبداً، لوضوح أن كل قضية حقيقته غير ناظره إلى وجود موضوعها في الخارج و تحققه فيه، بل مفادها ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرض لحاله وجوداً و عدماً و عليه فلا معنى لما أفاده (قدس سره) من أن إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي، و ذلك لما عرفت من أن فعلية الحكم تابعه لفعلية موضوعه في الخارج و أجنبيه عن مفاد الدليل بالكلية، فلا يكون الدليل متكفلاً لفعلية أبداً. وإن أراد منه الحكم الإنشائي و هو الحكم المبرز في الخارج بمبرز ما ... فيرد عليه ... و أمّا الناحية الثانية: فلانعقل للحكم الإقتضائي معنى محصياً ما عدا كون الفعل مشتملاً على مصلحه أو مفسده، و يكون إطلاق كل من دليلي الأمر والنهي في مقام بيان ذلك، و إرشاد إلى أن فيه جهة تقتضى وجوبه و جهة تقتضى حرمة، و هذا هو مراده (قدس سره) من الحكم الإقتضائي. و لكن يرد عليه أولاً الخ. و في الثالث: «فأشكل عليه الميرزا بأن كون الحكم في محل الاجتماع فعلياً تارةً و إقتضائياً أخرى، غير معقول، لأن الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر الوجود، و بعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً. و تبعه المحقق الخوئي و شيخنا الأستاذ في هذا الإشكال و حاصل الكلام هو: إن بلوغ الحكم إلى مرتبه الفعلية - و هي المرتبه الثالثه بناء على نظريه المحقق الخراساني - يتوقف على وجود موضوعه خارجاً بجميع قيوده و شروطه، و عليه، فلا يلزم أن يكون فعلياً حين الجعل و الإنشاء الحقيقيه لما تقرّر من أن الأحكام الشرعيه مجعولة على نحو القضايا الحقيقيه ... فما في الكفايه من أن إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي، غير صحيح هذا بالنسبه إلى الدلاله على الحكم الفعلي. و أمّا بالنسبه إلى دلالة الدليل على الحكم الإقتضائي، ففيه: إن الحكم الإقتضائي غير معقول، لأن الحكم - سواء كان مجعولاً اعتبارياً من الحاكم كما هو التحقيق، أو كان الإراده أو الكراهه المبرزه - لا يمكن أن يتكفل الملاك في هذه المرتبه، لأن مرتبه الإقتضاء هي مبدأ الحكم، و مبدأ الشئ ليس من مراتبه، إلّا في الأمور التكوينية النار - مثلاً - مبدأ للحراره و هي موجوده بوجود النار و السبب في ذلك: أن تأثير الملاك و كون الحكم تابعاً له هو بمعنى أن الصوره العلميه للملاك تكون عله فاعليه للحكم، فالحاكم عند ما يرى أن لهذا الفعل مصلحه لزوميه، فالصوره العلميه لها تصير عله للحكم فينشئ الحكم على طبقها، لا أن الحكم يترشح من الملاك حتى يكون من قبيل المقتضى و المقتضى ليقال بوجود المقتضى مع المقتضى في مرتبه هذا هو الإشكال الثبوتى. و أمّا إثباتاً، فلأنه لا دليل على كون صلّ و لا تغصب في مقام بيان الملاك، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل. نعم الدليل الدال على الحكم الفعلي يكشف إنبا - على مسلك العدليه - عن وجود الملاك فتلخص عدم تماميه كلام الكفايه في كلا طرفيه».

إنَّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر وجوده و بعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً، فكون الحكم في محل الاجتماع فعلياً مره و اقتضائياً مره أخرى غير معقول.

توضيح ذلك: إنَّ فعلية الحكم بفعله موضوعه و السير في ذلك هو أنَّ الأحكام الشرعية مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه أعنى للموضوعات المقدر وجودها في الخارج و لا يتوقف جعلها على وجود الموضوع في الخارج و لكن فعليتها تتوقف على فعلية موضوعاتها فعلى هذا فعلية الحكم خارجه عن مفاد

ص: ٢٢١

الدليل بل تابعه لفعليه موضوعه فما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) من أن إطلاق الدليل قد يكون لبيان الحكم الفعلي ممّا لا يمكن الالتزام به. (١)

ص: ٢٢٢

١- ذكر في تفسير الحكم الإقتضائي و الفعلي الوارد في كلام صاحب الكفايه تفسيران: التفسير الأول: ما عرفت في المناقشه الثانيه و هو أنّ المراد من الحكم الإقتضائي و الفعلي مرتبتان من المراتب الأربع للحكم ذكر هذا التفسير المحقق النائيني و المحقق الخوئي و بعض الأساطين دام ظلّه و فسّر بهذا المعنى أيضاً المحقق المشكيني حيث قال في كفايه الأصول مع حواشي مشكيني، ج ٢، ص ١٢١ في التعليقه على قوله: «التاسع أنّه قد عرفت»: «... نقول: إنّ الدليلين إمّا أن يكونا متعرّضين للحكم الإقتضائي، بأن يدلّ أحدهما على وجود مصلحه، و الآخر على وجود مفسده، أو يكونا متعرّضين للحكم الفعلي أو مختلفين» إلخ. و فسّر بهذا المعنى أيضا المحقق الفيروز آبادي راجع عنايه الأصول، ج ٢، ص ٣٢. التفسير الثاني: الحكم الإقتضائي هو الحكم المترتب على الموضوع بطبعه مع قطع النظر عن العوارض و الحكم الفعلي هو الحكم المترتب على الموضوع مع ملاحظه العوارض. و لعلّ الصواب هو هذا التفسير و لإيضاح الأمر نذكر كلامين لصاحب الكفايه: كلامه هنا و كلامه في بحث لاضرر. ففي كفايه الأصول، ص ١٥٥: «أنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الإقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب و لو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين و أمّا على القول بالإمتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً فإنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه إلّا أن يقال: إنّ قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الإقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر و إلّا فخصوص الظاهر منهما». و في كفايه الأصول، ص ٣٨٢: «و من هنا لا يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام و تقدم أدلته على أدلتها مع أنّها عموم من وجه حيث إنّه يوفق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأوليه إقتضائي يمنع عنه فعلا- ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدله المثبتة أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه و الأدله المتكفله لحكمها بعناوينها الأوليه نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الإقتضاء بل بنحو العليه التامه. و بالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى تارة يكون بنحو الفعليه مطلقاً أو بالإضافه إلى عارض دون عارض بدلاله لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً حيث كان اجتماعهما قرينه على أنّه بمجرد المقتضى و أنّ العارض مانع فعلي». و ذكر هذا التفسير السيد المحقق الإصفهاني و المحقق البروجردى: قال الأوّل في وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ج ١، ص ٢٩٥: «التاسع: في أنّه لا يخفى أنّ الحكم قد يكون إقتضائياً و قد يكون فعلياً. و المراد بالحكم الإقتضائي في المقام ما جعل للشئ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الطوارئ و العوارض و صار المولى بصدد تحصيله و المراد بالحكم الفعلي ما جعل للشئ بملاحظه جميع الطوارئ و العوارض و صار المولى أيضا بصدد تحصيله و بلغه إلى العباد، بخلاف مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي حيث يقولون: إنّ الحكم الواقعي إقتضائي و الحكم الظاهري فعلي، فإنّ المراد من الإقتضاء في ذلك المقام هو كون الشئ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الطوارئ و العوارض و صار المولى من العباد لولا- الموانع، و لكن من جهة الموانع ما حصله و ما بلغه الى العباد و المراد بالفعلي ما حصله منهم و بلغه إليهم، فالإقتضائيه و

الفعلية في هذا المقام غير الإقتضائية و الفعلية في ذلك المقام». و قال الثاني في الحاشية على كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٥٩: «و إجماله أنه لا يخلو إمّا أن يكون إطلاقه في مقام بيان الحكم الإقتضائي، بمعنى كونه دليلا على ثبوت الحكمين بما هو هو و مع قطع النظر عن طروء الطوارئ، و إمّا أن يكون في مقام بيان الحكم الفعلي، بمعنى كونه دليلا على ثبوت الحكمين مطلقا و لو في مورد الإجتماع و طرؤ الطوارئ».

(١)

إنّ ما أفاده من أنّ الإطلاق قد يكون لبيان الحكم الاقتضائي يستلزم حمل الأمر و النهى على الإخبار عن وجود المصلحه فى الفعل و المفسده فيه بأن يقال: إنّ المولى فى مقام بيان الإخبار عن المقتضى و هذا مخدوش لأنّ الإخبار عن المصالح و المفسد خارج عن وظيفه الشارع فإنّ وظيفه الشارع (و ما هو بصدد بيانه) بيان الأحكام الشرعيه (و الحكم الاقتضائي ليس حكماً شرعياً).

ص: ٢٢٣

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤١٢.

مضافاً إلى أنّ الحمل المذكور خارج عن المتفاهم العرفي و بعيد عنه بل غير واقع في الشريعة المقدسه.

المناقشه الرابعه:

(١١)

إن قلنا: إنّ حمل الأمر و النهي على الحكم الإقتضائي ممكن لعدم المانع من اجتماع المصلحه و المفسده في شيء واحد في نفسه و لكنه لا يمكن تأثيرهما في المحبوبيه و المبغوضيه معاً بداهه استحاله أن يكون شيء واحد محبوباً و مبغوضاً في آن واحد قد تقدّم أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون محبوباً من جهه و مبغوضاً من جهه أخرى.

كما أنه لا يمكن امتثالهما في الخارج و من المعلوم أنّ جعل هذا الحكم لغو و صدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل.

فإذن لا يمكن أن يكون الإطلاقان كاشفين عن وجود مصلحه فيه كذلك و مفسده، فعلى هذا لامحاله تقع المعارضه بينهما لكذب أحدهما في الواقع على الفرض و عدم إمكان صدق كليهما معاً فيرجع عندئذ إلى قواعد باب التعارض. (٢٢)

ص: ٢٢٤

١- المحاضرات، ط.ج. ٣، ص ٤١٣.

٢- تحقيق المحقق الإصفهاني في هذا البحث: إنّ المحقق الإصفهاني ذكر في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٢٩٩ في التعليقه على قوله: «إنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الإقتضائي» (و في ج ٢، ص ٣٠٣ في التعليقه على قوله: «إلّا أن يقال: ... قضيه التوفيق عرفاً») و في ج ٤، ص ٤٥٤ في التعليقه على قوله: «حيث أنّه يوفّق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين» تحقيقه بالنسبه إلى كلام المحقق الخراساني و نذكره بعد الجمع بين كلامه و الترتيب فنقول: المراد من الحكم الإقتضائي في قبال الحكم الفعلي: «إنّ الحكم الحقيقي المرتب على موضوع خالٍ عن المانع حكم فعلي، و مع عروض المانع حكم إقتضائي ملاكي». المراد من الحكم الإقتضائي أحد الأمرين: الأمر الأول: الحكم الإقتضائي الثبوتي قال: «إنّ المراد من الحكم الإقتضائي تارةً هو الإقتضائي الثبوتي ... و يقابله ثبوته [أي الحكم] بالفعل بثبوت مختصّ به في نظام الوجود». وجهان لتصور ثبوت الحكم بنحو الشأنيه و الإقتضاء: الوجه الأول: «ثبوت المقتضى يتبع ثبوت المقتضى بثبوت عرضي، بمعنى أنّ الثبوت ينسب أولاً و بالذات إلى الملاك و المقتضى، و ثانياً و بالعرض إلى مقتضاه» ذكر المحقق الإصفهاني في موضع هذا الوجه وحده. الوجه الثاني: ثبوت المقبول بثبوت القابل. الفرق بين الوجهين: «هو أنّ ثبوت المقتضى في مرتبه ذات المقتضى أقوى من ثبوته الخاص به في نظام الوجود، بخلاف ثبوت المقبول، فإنّ ثبوته الخاص به أقوى من ثبوته في مرتبه ذات القابل». الإيراد على الوجه الأول: «إنّ الحكم بالإضافه إلى ملاكه ليس كالمقتضى بالإضافه إلى سببه و مقتضيه، فإنّ السبب الفاعلي للحكم هو الحاكم، و الملاك هي الغايه الداعيه» و بعبارة أخرى «ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلي للحكم إلّا الحاكم، و المصلحه عله غائيه، و ليس ذو الغايه و ما ينبعث عنها في مرتبه ذات الغايه و مترشحاً عنها، ليكون ثبوته بثبوتها». الإيراد على الوجه الثاني: «إنّ المصلحه ليست كالماده القابله للحكم حتى يكون الحكم ثابتاً بثبوتها، بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل» و بعبارة أخرى إنّ الحكم بالإضافه إلى ملاكه «ليس كالمقبول

بالنسبة إلى القابل، فإن المصلحة لا تترقى بحسب الإستكمال إلى أن تتصوّر بصورة الحكم - كالنظف بالإضافة إلى الإنسان - سواء لُوَحِظت المصلحة بوجودها العلمي، أو بوجودها العيني، بل بوجودها الخارجى يسقط الحكم، فكيف تتصور بصورة الحكم؟».

تقريباً آخر للوجه الأول: «غايه ما يتصور فى تقريب ثبوت الحكم بثبوت المقتضى بمعنى الغايه الداعيه أن يقال: بأن الفعل - بلحاظ كونه بحيث يترتب عليه الفائدة المترقيه منه - مستعدٌ باستعدادٍ ماهوى للتأثير فى نفس الحاكم وانبعاث الوجوب منه بلحاظ تلك الفائدة القائم به قياما ماهويا، فمع عدم المانع يكون الوجوب فعليا، و مع المانع يكون شأنياً - أى بحيث لولاه لكان موجودا بالفعل - و هو وجوب شأنى ملاكى فى قبال ما لا ملاكى له أصلاً». و بعبارة أخرى: «المصلحة - لمكان ترتبها على الفعل - إذا وجد فى الخارج لها فى مرتبه تقررهما الماهوى استعداد ماهوى للدعوه إلى الحكم، بحيث لو لم يكن هناك مانعٌ لأثر وجودها العلمى فى إيجاد الحكم، فالإيجاب مثلاً له شأنه الوجود، و الفعل واجب شأنى». الإيراد على هذا التقريب: ذكر المحقق الإصفهاني بعد العبارة الأولى: «لكنه ليس مع ذلك ثبوتاً حقيقياً لشيء بالذات حتى يكون للوجوب بالعرض» و بعد العبارة الثانية: «لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتاً بالعرض للحكم، فلا ثبوت للحكم بأى معنى كان». مناقشتان فى الأمر الأول: المناقشة الأولى: نتيجة الإيراد المذكور على الوجه الأول و الثانى «أن الإقتضائى بالمعنى الأول بالدقه لا معنى له». المناقشة الثانية: «مضافاً إلى أن الكلام فى الإنشاء الموجود الذى يتكفله الدليل، فلا ربط له بالثبوت العرضى». الأمر الثانى: الحكم الإقتضائى الإثباتى قال: «و أعنى به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه، من دون نظرٍ إلى عوارضه، من كونه ضرورياً أو حرجياً أو غير ذلك فمع عدم ذلك العارض يكون فعليا، و مع وجوده يكون إقتضائياً، لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع، فله اقتضاء ثبوته، و مع عدم المانع يكون فعليا». وجوه ثلاثة للحكم الإقتضائى الإثباتى: قال: «أما الحكم الإنشائى، فلا بد أن يكون بداع من الدواعى؛ لأنه بلا داع محال» و فى موضع آخر: «الإنشاء المزبور لا محاله منبعثٌ عن داع من الدواعى، فإنه بدون غير معقول، فيدور الأمر بين أحد إمام». الوجه الأول: الإنشاء المنبعث عن داعى الإرشاد إلى بيان الملاك و المقتضى إيرادان على الوجه الأول: الإيراد الأول: «الإنشاء بداعى بيان الملاك إرشاد، لا دخل له بحقيقه الحكم» و قال فى موضع آخر: «أما الإنشاء بداعى بيان الملاك و إظهار المقتضى، فهو فى الحقيقه إرشاد، لا حكم مولوى يجوز اجتماعه مع غيره، أو لا يجوز، كما هو محل الكلام» فالحمل على هذا الوجه خلاف الظاهر جداً. الإيراد الثانى: «لا يمكن حمل التكليف الشامله لصوره الضرر على الإرشاد، إذ لا يختلف مفادها بالإضافة إلى مورد الضرر وغيره». الوجه الثانى: الإنشاء المنبعث عن داعى جعل الداعى بالإضافة إلى ذات الموضوع، مع قطع النظر عن العوارض. و هذا الإنشاء «من البعث المولوى الفعلى ما لم يعرض عارض و ربما يعبر عنه بالحكم الطبيعى الذاتى، كما يصح التعبير عنه بالإقتضائى بلحاظ وجود المقتضى له إثباتاً بالنسبه إلى ذات الموضوع». مقرب للوجه الثانى: إن الحكم الإقتضائى الإثباتى فى الوجه الثانى و هو الحكم على الموضوع بذاته و بطبعه «يساعده التوفيق العرفى بين الدليلين اللذين لو خليا و طبعهما لكان كل منهما دالاً على ثبوت الحكم له مطلقاً». الإيراد على الوجه الثانى: «إنه لا يفيد هنا؛ حيث لا يدل على ثبوت المقتضى حتى مع عروض عارض من العوارض» و بعبارة أخرى: «ليس [هذا الإنشاء] من الحكم الإقتضائى المفيد هنا؛ حيث إنه لئما كان مهملاً - من حيث العوارض فلا - دلالة له على ثبوت الملاك فى جميع أفراد الموضوع لاحتمال دخل عدم العارض فى ثبوت الملاك و المقتضى». و بعبارة أخرى: «إن الإنشاء بداعى البعث بالإضافة إلى الموضوع بذاته و بطبعه معناه الإلتزام بعدم الإطلاق و لا كاشف حينئذ عن ثبوت الملاك حتى فى مورد الضرر، سواء قلنا بأن أدله الأحكام بنفسها ظاهرة فى الإقتضائيه بهذا المعنى، أو كان ذلك مقتضى الجمع بينها و بين القاعده و أشباهها». الوجه الثالث: الإنشاء المنبعث عن داعى جعل الداعى إقتضاءً و معناه «أن الحكم إذا كان له ملاك فى جميع موارد ثبوت الموضوع، فللبعث مقتضى الثبوت، بمعنى الغايه الداعيه، فالإنشاء لبيان هذا البعث الحقيقى سنخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضى،

فكما يمكن الإنشاء بداعى جعل الداعى فعلاً حيث لا مانع منه كذلك يمكن الإنشاء بداعى جعل الداعى إقتضاءً، بحيث لو لم يكن هناك مانع لكان هذا الإنشاء بنفسه مصداقاً لجعل الداعى بالفعل، و مع وجوده إقتضائى». و بعبارة أخرى: «الإنشاء المزبور إظهاراً للمقتضى الثابت بثبوت مقتضيه على الإطلاق، فهو بعث إقتضائى حتى فى صورته وجود المانع، و مع عدمه يكون فعلياً، فهو حكم مولوى إقتضائى فى حد ذاته، و يصحح الفعلية البعثة عند عدم المانع، و هذا المعنى لو كان مطلقاً لكان مفيداً لثبوت الملا-ك حتى فى صورته الإجتماع». مقرب للوجه الثالث: لا يرد إيراد الوجه الثانى على الوجه الثالث «فإنه حيث إنه إنشاءً بداعى جعل الداعى فالمولويه محفوظة، و حيث إنه جعل الداعى إقتضاءً فلا ينافى الإطلاق لصورته الضرر». إيرادان على الوجه الثالث: الإيراد الأول: «هو أيضا ... خلاف الظاهر من وجه حيث إن الظاهر من الإنشاء كونه بداعى جعل الداعى الفعلى، لا جعل الداعى الإقتضائى». الإيراد الثانى: «لا معنى لجعله مقتضى الجمع و التوفيق عرفاً».

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

هناك وجوه أربعة:

الوجه الأول: أن يقال بجواز اجتماع الأمر والنهي و لا إشكال حينئذ في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على القول بالجواز مطلقاً و لو في العبادات و إن كان معصيه أيضاً للنهي.

الوجه الثاني: أن يقال بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر و حينئذ أيضاً يسقط الأمر بإتيان المجمع و يحصل الامتثال مع أنه لا معصيه عليه.

الوجه الثالث: أن يقال بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في التوصلات و هنا يسقط الأمر بإتيان المجمع لحصول الغرض الموجب للأمر فإن الغرض عله للأمر حدوثاً و بقاءً.

الوجه الرابع: أن يقال بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في العبادات و هنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: مورد الالتفات إلى الحرمة.

و هنا لا يسقط الأمر بإتيان المجمع لأنه منهي عنه و لا أمر به و مع الالتفات إلى الحرمة لا يمكن حصول قصد القربة.

الصورة الثانية: مورد عدم الالتفات إلى الحرمة مع الجهل التقصيري.

و هنا أيضاً لا يسقط الأمر بإتيان مورد الاجتماع، فإن المكلف -حين عدم الالتفات إلى الحرمة- و إن كان متمكناً من قصد القربة و قد قصدها، إلا أنه مع

التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً و بدون قصد القربة لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده.

الصورة الثالثة: مورد عدم الالتفات إلى الحرمة مع الجهل القصورى.

و حينئذ يسقط الأمر بإتيان المجمع و مورد الاجتماع بقصد القربة، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به الغرض قطعاً.

أمّا كونه امتثالاً- فإن قلنا بتبعيه الأحكام لما هو المؤثر منها فعلاً فى الحسن و القبح مع أنّ الحسن و القبح تابعان لما علم من المصالح و المفاسد (فالنتيجة أنّ الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد المعلومه) و حيث إنّ النهى هنا غير معلوم لعدم الالتفات إليه فلا يكون فعلياً فتكون الصلاة على هذا المبنى واجبه شرعاً و لذا يعدّ إتيان المجمع امتثالاً.

و أما إن قلنا بتبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعاً فقد قال صاحب الكفاية (قدس سره) أولاً بعدم كونه امتثالاً- لفعليه النهى و عدم كون المجمع متعلقاً للأمر ثم استدرك عنه بإمكان القول بحصول الامتثال لأنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين المجمع (و هو الفرد المبتلى بالمزاحم) و بين سائر الأفراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها و إن لم تعمّ الطبيعه بما هى مأمور بها هذا الفرد الذى هو مورد للاجتماع، لكن عدم شمول الطبيعه المأمور بها للمجمع ليس لعدم المقتضى بل لوجود المانع فإنّ جميع أفراد الطبيعه متساوٍ بالنسبة إلى المقتضى فكُلّها وافٍ بالغرض و لكن المانع و هو التزاحم كان موجباً لعدم شمول الطبيعه المأمور بها لهذا الفرد الذى هو مورد اجتماع الأمر و النهى.

و من هنا انقدح أنّ الإتيان بالمجمع يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى

صحة العباده و عدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه لأنّ الجاهل القاصر يقصد امتثال الأمر بالطبيعه و إن كانت الطبيعه مع اعتبار كونها مأموراً بها لايشمل هذا الفرد (أى المجمع) و لكن قصد امتثال الأمر بالطبيعه حاصل فى الجاهل المقصر.

أمّا عدم شمول الطبيعه المأمور بها للفرد الذى هو مورد الاجتماع فمبنى على القول بتزاحم الملاكات فى مقام تأثيرها فى الأحكام الواقعيه (فى مقام الإنشاء) فحيث إنّ جهه الحرمة هى الأقوى من جهه الوجوب فى الواقع تكون هى المؤثره فى الأحكام الواقعيه فلا يكون المجمع واجباً.

وأمّا على القول بتزاحم الملاكات فى مقام فعلية الأحكام و عدم تزاحمها فى مقام الإنشاء فإنّ التزاحم على هذا القول هو بين الجهات الواصله فى مقام الفعلية فالوجوب بما أنّه واصل إلى المكلف يكون فعلياً دون الحرمة، فلا أثر للملاك الواقعي و لا تأثير له فى الحكم الشرعى و إن كان أقوى من ملاك الوجوب فالمجمع مصداق للطبيعه المأمور بها و لا- حرمة فى مورد الاجتماع.

فالتبيعه المأمور بها بهذا الوصف يشمل المجمع و مورد اجتماع الأمر و النهى.

و قد انقدح بذلك الفرق بين باب الاجتماع و باب التعارض:

فإنّه على القول بالتعارض بين دليل الوجوب و الحرمة و تقديم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً لا مجال للصحة لأنّ التعارض تكاذب الدليلين و مع ترجيح النهى يكون دليل الأمر كاذباً فلا يكون مشتملاً على المصلحه و الملاك حتى يكون الإتيان بالمجمع وفاء بالغرض، فلا يبقى وجه للصحة.

أمّا على القول بالاجتماع فيكون المجمع واجداً للملاك و المصلحه و صالحاً لأن يتقرب به إلى الله تعالى و إن قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى و الحرمة،

فحينئذ إن كان المكلف جاهلاً قاصراً أو كان ناسياً فيقع المجمع صحيحاً وهذا وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن أكثر الأصحاب لولا الكُلّ قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر.

مناقشات المحقق الخوئي (قدس سره) في بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

المناقشه الأولى:

اشاره

(١)

ما أفاده (قدس سره) في الوجه الأول من صحة العباده على القول بالجواز مطلقاً لا يمكن المساعدة عليه بإطلاقه و ذلك لما تقدّم من أن المسأله على هذا القول تدخل في كبرى باب التراحم مطلقاً على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قدس سره) و في ما إذا لم تكن مندوحه في البين على وجهه نظرنا؛ فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التراحم و مرجحاته فإن كان الوجوب أهمّ من الحرمة أو محتمل الأهميه فيقدم عليها، فتصحّ العباده و هكذا إذا كان الوجوب مساوياً لها و لكن أخذنا بجانب الوجوب دون الحرمة.

و إن كانت الحرمة أهمّ من الوجوب أو محتمل الأهميه فتقدّم على الوجوب و حينئذ صحّ العباده متوقفه على الامتزام بأحد الأمرين: الأول: الترتب و الثاني: اشتمال المجمع في هذا الحال على الملاك.

أمّا الأول - و هو الترتب - فقد أنكره صاحب الكفايه (قدس سره) (فلا يمكن تصوير الأمر الترتبي على مسلكه).

ص: ٢٣٢

و أمّا الثانی فهو و إن اعترف به و قد صحّح العباده بذلك في أمثال المورد إلّا أنّا ذكرنا غير مرّه أنّه لا يمكن تصحيح العباده بالملاك في هذا الحال و ذلك لما عرفت من أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت الملاك و معرفته في مورد بعد سقوط الحكم عنه، فإنّه كما يمكن أن يكون سقوطه من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملاك له.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن هذه المناقشه:

(١)

أولاً: إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) صرّح في الأمر السادس من المقدمات بأنّ محل النزاع في مسأله الاجتماع هو لزوم التكليف المحال أمّا التكليف بالمحال فهو خارج عن مبحث الاجتماع و عدم وجود المندوحه يوجب التكليف بالمحال في مقام الامتثال فلا بدّ من اعتبار المندوحه في الحكم بالجواز فعلاً. لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً و محالاً و لا دخل لاعتبار المندوحه في ما هو المحذور في بحث اجتماع الأمر و النهي من التكليف المحال.

(فما أفاده من الجواز هو بالنسبه إلى صورته وجود المندوحه و إلّا ففي صورته عدم المندوحه لا بدّ من حلّ مشكله التكليف بالمحال).

ثانياً: ما أفاده -من عدم إمكان تصحيح العباده بالملاك لأنّ سقوط الحكم كما يمكن أن يكون لوجود المانع يمكن أن يكون لعدم المقتضى- مخدوش لأنّ سقوط الأمر عند التزاحم بينه و بين النهي مستند إلى أقوائيه ملاك النهي و هذا فرع وجود الملاك في جانب الأمر فعلى هذا سقوط الحكم هنا لوجود المانع لا لعدم المقتضى فلا شك في وجود ملاك الأمر.

ص: ٢٣٣

إنّ ما أفاده في الوجه الثالث و الرابع لا-يخلو من إشكال حيث إنّه على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى لا يصحّ الإتيان بالمجمع لفرض أنّه منهي عنه فعلاً و يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به ضروره أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب فيقيد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً فإنّ أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى الدليل و إلّا فمقتضى القاعده عدم الإجزاء و لا فرق من هذه الناحيه بين التوصلي و التعبدى أصلاً.

نعم قد يعلم من الخارج أنّ الغرض من الواجب التوصلي يحصل بمطلق وجوده في الخارج و لو في ضمن الفرد المحرم كإزاله النجاسه عن البدن و الثوب فإنّ الغرض من الواجب التوصلي هنا حصول المتعلّق و لو كان بماء مغصوب.

و أمّا في ما لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحّه الواجب و سقوط الأمر عنه و حصول الغرض و ذلك كتكفين الميت مثلاً فإنّه واجب توصلي و مع ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب و لا يحكم بسقوط الأمر عنه.

فما أفاده في الوجه الثالث لا يصحّ بإطلاقه.

أمّا ما أفاده في الوجه الرابع أيضاً فيرد عليه أنّ القول بالامتناع مع تقديم جانب النهى معناه أنّ المجمع مبغوض للمولى و محرم في الواقع و ليس مصداقاً للواجب واقعاً و في نفس الأمر هذا في ما إذا علمت الحرمة واضح و كذلك مع الجهل عن تقصير و قصور فإنّ الأحكام الواقعيه ثابتة لمتعلقاتها في الواقع و لا- دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها أبداً فإنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً

للواجب و إن فرض كون المكلف جاهلاً بحرمة بل معتقداً بوجوبه ضروره أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه.

فإن صحَّ العباده ترتكز على ركيزتين: الأولى: تحقّق قصد القربه و الثانيه: كون الفعل فى نفسه محبوباً و قابلاً للتقرّب به.

و فى ما نحن فيه و إن أمكن تحقّق قصد القربه من المكلف باعتبار أنه جاهل بالحرمة و لكن الفعل لا يكون محبوباً فى نفسه و صالحاً للتقرّب به، لتمخضه فى الحرمة و المبعوضيه فى الواقع هذا بناء على وجهه نظرنا من أنّ هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل فى كبرى باب التعارض.

و يمكن لنا المناقشه فيه على وجهه نظره (قدس سره) أيضاً ببيان أن قصد الملاك إنّما يكون مقرّباً فى ما إذا لم يكن مزاحماً بشىء و لا- سيّما إذا كان أقوى منه كما هو المفروض فى المقام و أمّا الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أى أثر و لا يكون قصده مقرّباً بناء على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا للجهات الواصله و بما أن ملاك الوجوب- فى مفروض الكلام- مزاحم بملاك الحرمة فى مورد الاجتماع فلا يكون صالحاً للتقرّب به.

و على هذا فلا- يمكن الحكم بصحّ العباده فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة لا من ناحيه الأمر و انطباق الأمور به بما هو على المأتى به فى الخارج و لا من ناحيه الملاك لفرض أنّه مزاحم بما هو أقوى منه.

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الثانيه:

(١١)

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) مبنى على مسلكه من دخول المسأله فى باب

ص: ٢٣٥

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٥٨.

التزاحم فيكون المجمع واجداً لملاك الوجوب و الحرمة معاً و الجاهل القاصر لا يعلم تزاحم ملاك الوجوب و الحرمة على
الفرض و لذا يكون قصده مقرباً، فلا يمكن المناقشه على صاحب الكفايه (قدس سره) على وجهه نظره.

نعم يمكن المناقشه في مبناه من دخول مسأله الاجتماع على القول بالامتناع في باب التزاحم حيث إن الصحيح عندنا دخولها في
باب التعارض فلا يكون المجمع واجداً لملاك الأمر.

المناقشه الثالثه:

اشاره

((١))

إن صاحب الكفايه (قدس سره) قال في الصوره الثالثه من الوجه الرابع: إن إتيان المجمع يوجب سقوط الأمر و حصول الامتثال و
قال في وجه حصول الامتثال -بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفسد واقعاً: إن العقل لا يرى تفاوتاً
بين المجمع و سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها و إن لم تعم الطبيعه بما هي مأمور بها للمجمع و لكن عدم
شمولها للمجمع ليس لعدم المقتضى بل لوجود المانع و هو التزاحم.

و يرد عليه:

أنّ العقل يرى التفاوت بين المجمع و سائر الأفراد بما أنّه ليس مصداقاً للطبيعه المأمور بها فلا يمكن إحرار أنّه وافٍ بغرض
الطبيعه المأمور بها لأنّ عدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه كما يمكن أن يكون من ناحيه المانع يمكن أن يكون من ناحيه عدم
المقتضى فالعقل لا يحكم حينئذ بحصول الامتثال بالمجمع و سقوط الأمر.

ص: ٢٣٦

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الثالثه:

إنَّ صاحب الكفايه (قدس سره) صرَّح في أوَّل الأمر التاسع بأنَّ إطلاق الدليلين إن كان في مقام بيان الحكم الاقتضائي فيدلُّ على ثبوت الملاك في مورد الاجتماع.

و إن كان في مقام بيان الحكم الفعلي فإن قلنا بالجواز فيدلُّ على ثبوت الملاك في المجمع و إن قلنا بالامتناع فلا يبدلُّ على ثبوت الملاك لوقوع التعارض فإنَّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضى.

فما أفاده المحقِّق الخوئي (قدس سره) هنا مذكور في الكفايه في الأمر التاسع و لكنه لا يتفق إلَّا قليلاً بل الغالب هو أنَّ مسأله الاجتماع بناء على القول بالامتناع يكون من باب التراحم و لذا قال هنا: إنَّ عدم شمول الطبيعه المأمور بها للمجمع ليس لعدم المقتضى بل لوجود المانع.

فما أفاده هنا مبني على نظريته من أنَّ مسأله الاجتماع بناء على الامتناع من صغريات التراحم و ليس من صغريات التعارض.

فما أفاده المحقِّق الخوئي (قدس سره) هنا و إن كان صحيحاً - حيث إنَّ مسأله الاجتماع بناء على الامتناع من صغريات التعارض و هو تكاذب الدليلين - و لكنَّه إشكال منبئى.

المناقشه الرابعه:

اشاره

(١١)

قال صاحب الكفايه (قدس سره) في تتمه كلامه السابق ((٢)): إنَّ عدم شمول الطبيعه

ص: ٢٣٧

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٣٨.

٢- قد تقدم بيان صاحب الكفايه في أوَّل البحث فقال هناك: «... أمّا عدم شمول الطبيعه المأمور بها للفرد الذى هو مورد الاجتماع فمبني على القول بتراحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعيه (في مقام الإنشاء) فحيث إنَّ جهه الحرمة هي الأقوى من جهه الوجوب في الواقع تكون هي المؤثره في الأحكام الواقعيه فلا يكون المجمع واجباً. وأمّا على القول بتراحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام و عدم تراحمها في مقام الإنشاء فإنَّ التراحم على هذا القول هو بين الجهات الواصله في مقام الفعلية فالوجوب بما أنَّه واصلٌ إلى المكلف يكون فعلياً دون الحرمة، فلا أثر للملاك الواقعي و لا تأثير له في الحكم الشرعي و إن كان أقوى من ملاك الوجوب فالمجمع مصداق للطبيعه المأمور بها و لا حرمة في مورد الاجتماع فالطبيعه المأمور بها بهذا

الوصف يشمل المجمع و مورد اجتماع الأمر و النهى» إلخ.

المأمور بها للمجمع مبنى على القول بتزاحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعيه و أمّا على القول بتزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام فالطبيعه المأمور بها يشمل المجمع لأنّ الحرمة و إن كان لها الملاك الواقعي و لكنّه لا يؤثر في الحرمة لعدم العلم به (لأنّ المكلف جاهل قاصر حسب الفرض).

و أورد عليها المحقّق الخوئي (قدس سره):

إنّ الأحكام الشرعيه بناءً على وجهه نظر العدليه تابعه لجهات المصالح و المفسدات الواقعيه و هي مقتضيه لجعلها على نحو القضايا الحقيقيه و أمّا فعلية تلك الأحكام فهي تابعه لفعلية موضوعاتها في الخارج و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها لا في مرحله الجعل و لا في مرحله الفعلية.

و على هذا لا معنى لما أفاده (قدس سره) من التزاحم بين الملاكات في مقام فعلية الأحكام بأن يكون المؤثر في الحكم فعلاً هو الجبهه الواصله دون غيرها، ضروره أنّ لازم ذلك هو دخل علم المكلف في فعلية الأحكام و هذا غير معقول لاستلزامه التصويب و انقلاب الواقع.

نعم إنَّ الأمر في الأحكام العقلية العمليه كالحسن و القبح تابعه للجهات الواصله فلا يتَّصف الشئء بالحسن أو القبح العقلي في الواقع و إنما يتَّصف به في ما إذا علم المكلف بجهه محسنه أو مقبحه له، و لكن الأمر في الأحكام الشرعيه ليس كذلك ضروره أنَّها تابعه للملاكات الواقعيه في مقام الجعل بلا دخل لعلم المكلف و جهله في ذلك المقام أصلاً و في مقام الفعليه تابعه لفعليه موضوعها و تحقَّقه في الخارج.

المناقشه الخامسه:

اشاره

(١١)

إنَّ ما نسب إلى المشهور من الحكم بصحَّه الصلاه في الدار المغصوبه على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمه في صوره الجهل القصورى بالحكم أو الموضوع، لا يمكن تصديقه بوجه و ذلك لأنَّ حكمهم بصحَّه الصلاه في مورد الاجتماع مبنى على القول بالجواز و تعدد المجمع و أمّا على القول بالامتناع فحكموا بالبطلان دون الصحَّه.

فتحصل إلى هنا أنه:

على الوجه الأوّل و هو القول بالجواز، إن كانت المندوحه موجوده فالإتيان بالمجمع يوجب حصول الامتثال و سقوط الأمر و إن لم تكن مندوحه فمسأله الاجتماع تصير صغرى التراحم و حينئذ إن كان ملاك الوجوب أقوى فيحصل الامتثال بإتيان المجمع و يسقط الأمر و إن كان ملاك الحرمه أقوى يسقط الأمر أيضاً و يصحَّ العباده عند إتيان المجمع بقصد الأمر الترتبى (حيث إننا نلتزم بصحَّه الترتب) أو بقصد الملاك.

ص: ٢٣٩

و أمّا على الوجه الثانى و هو القول بالامتناع و ترجيح جانب الأمر فالأمر كما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) فالعباده صحيحه و لا حرمه فى البين.

و أمّا على الوجه الثالث و هو القول بالامتناع و ترجيح جانب النهى فى الواجبات التوضيحيه فقد يسقط الأمر فى ما إذا علمنا أنّ الغرض من الواجب التوضيحي يحصل بمطلق وجوده فى الخارج و لو فى ضمن الفرد المحرّم، و أمّا فى ما إذا لم يعلم ذلك فلا يسقط الأمر لاحتمال كونه مثل تكفين الميت حيث لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب.

و أمّا على الوجه الرابع بصوره الثلاث فلا تصحّ العباده و لا يسقط الأمر بإتيان المجمع لأنّ مسأله الاجتماع بناء على الامتناع من صغريات التعارض و لازم ذلك هو عدم وجود الملاك فالعمل الصادر عن الجاهل القاصر باطل على القول بالامتناع؛

هذا بالنسبه إلى ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من الوجوه و الصور و لكن الحقّ هو القول بالجواز فتصحّ العباده مطلقاً و يسقط الأمر سواء كانت المندوحه أم لم تكن

هذا تمام الكلام فى الأمور التى قدّمها صاحب الكفايه (قدس سره) فلا بدّ من أن نشرع فى أدله القولين.

إشاره

قال صاحب الكفايه (قدس سره): الحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و تحقيقه يتوقف على مقدمات أربع و ملخصها هو:

أولاً: أن الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها لا قبلها.

ثانياً: أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو يصدر عن المكلف في الخارج لا- ما هو اسمه و عنوانه (متعلق الحكم هو المعنون)

ثالثاً: أن تعدد الوجه و العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

رابعاً: أن الموجود بوجود واحد لا يكون له إلا ماهيه واحده.

و نتيجة تلك المقدمات هو أن الأمر و النهي يتعلق بالمعنون الخارجى و هو فعل المكلف و تعدد العنوان لا يوجب تعدده و نتيجة ذلك اجتماع الحكمين المتضادين في مقام الفعلية و اجتماع الضدين محال.

و لا بد من تحقيق تلك المقدمات:

اشاره

نظريات الأعلام فى هذه المسأله أربع:

النظريه الأولى: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره)

اختار صاحب الكفايه (قدس سره) تضادها فقال: إنه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسه متضاده فى مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو شىء فى زمان و الزجر عنه فى ذلك الزمان.

و أمّا قبل مرحله الفعلية فلا تضاد بين الأحكام بوجوداتها الإنشائية لعدم البعث و الزجر فيها فعلى هذا تكون مسأله الاجتماع مستحيلاً من باب التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

و لتوضيح ذلك لابدّ من بيان مراتب الحكم:

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى للحكم أربع مراتب:

المرتبه الأولى: مرتبه الاقتضاء

و هى مرتبه وجود الملاك و مناط الحكم فى المتعلّق و هى المصلحه و المفسده الملزمتان و المحبوبيه و المبعوضيه (و بعض الأعلام قسموا هذه المرتبه إلى مرحلتين: المرحله الأولى و هى وجود الملاك فى المتعلّق و المرحله الثانيه و هى ما يترتب على هذه المصلحه أو المفسده من الإراده و الكراهه) (١).

المرتبه الثانيه: مرتبه الإنشاء و هى مرتبه جعل الحكم و إنشائه.

ص: ٢٤٢

المرتبه الثالثه: مرتبه الفعلية و هي بلوغ الحكم إلى مرتبه البعث و الزجر و مناط بلوغه إلى هذه الدرجه هو فعلية موضوعه.

المرتبه الرابعه: مرتبه التنجز و هي مرتبه وصول الحكم و التكليف.

و صاحب الكفايه (قدس سره) يقول بوقوع التضادّ في مرحله الفعلية لا- في مرحله الإنشاء لعدم البعث و الزجر فيها فالأحكام بوجوداتها الإنشائية لا تضادّ بينها عند صاحب الكفايه (قدس سره) (١١).

ص: ٢٤٣

١- ظاهر كلام بعض الأعلام إختيار نظريّه صاحب الكفايه: ففي دررالفوائد ط.ج. ص ١٧٦: «في بيان حجه المانع: إعلم أنّ أحسن ما قرّر في هذا المقام ما أفاده شيخنا الأستاذ دام بقاءه في فوائده، و نحن نذكر عباراته لئلا يسقط شيء مما أرادته قال- بعد إختيار القول المشهور و هو الإمتناع ما هذا لفظه: و تحقيقه على وجه يتّضح فساد ما قيل أو يمكن أن يقال للقول بالجواز من وجوه الإستدلال يتوقف على بيان أمور: أحدها أنّه لا إشكال في تضادّ الأحكام الخمسه بأسرها في مقام فعليتها و مرتبه واقعيتها، لا بوجوداتها الإنشائية» إلخ. و في ص ١٨٠: «أقول: و أنت بعد الإحاطه بتمام ما قدّمناه تعرف موارد الإشكال في كلامه، فإنّ ما أفاده في المقدمه الثانيه من كون متعلق الأوامر و النواهي إنّما هي الأفعال بهوياتها و حقائقها غير معقول.. و أما ما أفاده في المقدمه الثالثه من وحده مورد تضادّ العناوين فإن أراد.. فهو من البديهيّات، و إن أراد.. فهو مقطوع البطلان.. و بالجمله أظنّ أنّ التأمل التام فيما ذكرنا من دليل المجوّزين يوجب القطع بصحه هذا القول فتدبّر جيدا» فترى أنّه لم يناقش في المقدمه الأولى و ظاهره ارتضاء هذه المقدمه. و في أجود التقريرات ط.ق. ج ١، ص ٣٥٢: «و استدل المانعون بوجوده عديده لا يهمنّا التعرّض إلّا لوجه واحد هو أحسنها و أمتنها و هو الذي استدل به المحقق الخراساني (قده) على الإمتناع و جعله مركّباً من أربع مقدمات: الأولى في بيان تضادّ الأحكام بأسرها الثانيه... و هذا الإستدلال و إن كانت صحه أكثر مقدماته بديهيه إلّا أنّ المقدمه الثالثه منها غير صحيحه». و في كفايه الأصول مع حواشي المحقق المشكيني، ج ٢، ص ١٣٢: «الرابع: أنّه لا- إشكال في عدم التضاد بين الصلاح و الفساد، بل يجتمعان في غالب الأفعال، و كذا بين الحسن و القبح الذاتيين، و كذا بين الحكمين الإنشائيين، و بين الإنشائي و الفعلية، و إنّما التضاد بين الحكمين الفعليين و منه يظهر وجوده في مرتبه التنجز أيضا، بل هو حاصل بين الحسن و القبح الفعليين، و كذا بين الطلب و البغض الحقيقيين».

و هنا أقوال آخر: منها عدم التضاد بين الأحكام و لو فى مرتبه الفعلية و هو مختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) فلا تضاداً فى مرحله مبادئ الحكم و الاقتضاء و لا تضاداً أيضاً فى مرتبه الإنشاء و الفعلية نعم إن التنافى بين الحكمين يكون بحسب المنتهى و مقام الامتثال.

و منها عدم التضاد بين الأحكام فى مرتبه الإنشاء و الفعلية و وقوع التنافى بينها بحسب مبادئ الحكم و المنتهى (أى مقام الامتثال) و هذا مختار المحقق الخوئى (قدس سره) .

و منها وقوع التضاد بين الأحكام بحسب مقام الفعلية و الإنشاء كما يقع بينها التنافى بحسب المبدأ و المنتهى و هذا مختار صاحب منتقى الأصول (قدس سره) ((١)) و بعض الأساطين (حفظه الله) ((٢)).

ص: ٢٤٤

١- منتقى الأصول، ج ٣، ص ٨١.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٦٥-٦٧. إن القول بتضاد الأحكام هو المعروف بين الأصوليين: ففى معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ٦٨: «و قصارى ما يتخيل أن تضاد الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها فى أمرين متلازمين و يدفعه أن المستحيل إنما هو اجتماع الضدين فى موضوع واحد». و فى الرسائل الفقيهيه للوحيد البهبهاني، ص ٣١٧: «و بالجملة، من المسلمات التضاد بين الأحكام الخمسه». و فى أنيس المجتهدين فى علم الأصول، ج ٢، ص ٦٥٦: «إن تضاد الأحكام يمنع من اجتماع حكمين متضادين فى موضع واحد، لا فى أمرين متلازمين». و فى قوانين الأصول ط.ق. ص ١٥٩: «و أمياً النقص بالمعاملات بأن التجاره أيضاً قد تكون واجبه و قد تكون مستحبه و لا أقل من الإباحه و لا ريب فى تضاد الأحكام فلا بدّ فيه من التخصيص أيضاً ففيه أن منافاه الوجوب و الإستحباب للتحريم لاتنافى صحه المعاملات بمعنى ترتب الأثر» إلخ. و فى هدايه المسترشدين ط.ج. ج ٢، ص ٢٣٣: «لا يخفى أنه كما يمنع تضاد الأحكام من اجتماع اثنين منها فى محل واحد كذا يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق» و هكذا ج ٢، ص ٣١٦ و ج ٣، ص ١١٠. و فى الفصول الغرويه فى الأصول الفقيهيه، ص ٣٩٩: «... لوضوح تضاد الأحكام». و فى مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٣٥٩: «لا ينبغى الإرتياب فى عدم صحه إرادته الغايه المستحبه بعد العلم بفعلية الوجوب فيها باعتبار وجوب الغايه المرتبه عليها، إذ لا- ريب فى تضاد الإستحباب و الوجوب، و الماهيه الواحده من حيث وحدتها على ما هو المفروض يمتنع أن تكون مورداً للمتضادين». و هكذا ج ١، ص ٦١٧ و ج ١، ص ٦٥٢. و فى نهايه الأفكار، ج ٤، ص ١٧٨: «ملخص الكلام فيه هو أن تعارض الأمارتين تارة يكون لأجل تضاد المتعلقين، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شىء و كان مفاد الآخر وجوب ضده و أخرى يكون لأجل اتحاد المتعلقين و على الثانى فتارة يكون تعارضهما بنحو الإيجاب و السلب، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال، و كان مفاد الآخر عدم وجوبه عنده و أخرى يكون على وجه التضاد، كما إذا كان مفاد أحدهما وجوب شىء و كان مفاد الآخر حرمة». راجع أيضاً: غايه المسؤول فى علم الأصول، ص ٣٩٧؛ بحر الفوائد فى شرح الفرائد، ج ٣، ص ٣٦٧؛ وسيله الوصول إلى حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٠٣؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٦٧ و فى ج ١، ص ٣٧٠؛ وقايه الأذهان، ص ٣٤٣.

النظريه الثانيه: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إنّ نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) (١) و هو المختار من بين الأقوال تشتمل على برهانه على القول بالجواز

بيانه: إنّ حديث تضادّ الأحكام التكليفية و إن كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له، لأنّ التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للأُمور العينية و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه كذلك، سواء أُريد به البعث و الزجر الاعتباريان العقلان أو الإراده و الكراهه النفسيتان.

أمّا إذا كان الحكم عباره عن البعث و الزجر فلا بدّ له من ثلاثه أمور:

ص: ٢٤٥

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٠٨.

الأول: منشأ الإنتزاع الثانى: المعتبر الثالث: طرف الإضافة.

أما منشأ الانتزاع:

إنَّ البعث و الزجر عبارته عن المعنى الاعتبارى المنتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى و من الواضح أنَّ الإنشاء الخاصَّ مركَّب من كيف مسموع و هو اللفظ- هذا فى الموالى العرفيه و الأصحَّ أن يقال بدل ذلك: إظهار الحكم المعتبر- و من كيف نفسانى و هو قصد ثبوت المعنى به و هما قائمان بالمنشئ، لا بالفعل الخارجى القائم بالغير.

فالبعث و الزجر من حيث منشأ انتزاعهما لا يقومان بالفعل الخارجى القائم بالغير بل منشأ انتزاعهما بكلا جزئيه قائم بالمنشئ.

و أما المعتبر:

إنَّ البعث و الزجر الاعتباريين بما هما أمران اعتباريان قائمان بالمعتبر لا بغيره لا يقومان بالفعل الخارجى و لا بمن يصدر عنه الفعل الخارجى.

أما طرف إضافة البعث و الزجر:

إنَّه لا بدَّ لهما من طرف الإضافة لأنَّ البعث المطلق غير المضاف إلى شىء لا يوجد، سواء لوحظ البعث بنحو القوه كما فى قيامه بمنشأ الانتزاع أو بنحو الفعلية كما فى قيامه بمعتبره؛ و طرف إضافة البعث و الزجر لا يعقل أن يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلف، لأنَّ البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويه العينيه من المكلف أم لا، و يستحيل أن يتقوم البعث الموجود و يتشخص بالفعل المعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما فى بعث العصاه.

فلا محاله يكون متعلقه المقوم له و المشخص هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى الموافق لأفق الأمر الاعتبارى و المسانخ له.

ص: ٢٤٦

فالبعث و الزجر لايقومان بالفعل الخارجى و الهويه العينيه حتى يتحقق فيهما التضاد فإن التضاد يتحقق فى الأمور الخارجيه و العينيه.

قد يتوهم وقوع التضاد فى طرف إضافه الحكم الذى هو وجود عنوانى فرضى اعتبارى و يدفعه أن التضاد لايقع إلا فى الواحد الشخصى، أما الواحد الطبيعى من الجنسى و النوعى و نحوهما مما له نحو من الكليه من دون تشخص و تعين وجودى فيجتمع فيه الأوصاف المتباينه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه بل هما من الأمور الاعتباريه و أن متعلقهما ليس من الموجودات العينيه بل العنوانيه و أن الوحده المفروضه ليست شخصيه بل طبيعيه، فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين من البعث نحو شىء و الزجر عنه.

و ممّا ذكرنا تبين أيضاً: أن مناط القول بالجواز ليس تعدّد المتعلّق اعتباراً لتعدّد عنوان المأمور به و المنهى عنه كما هو مسلك جماعه من المجوزين، بل ما ذكرنا صحيح حتى مع وحده العنوان (الذى قلنا: إنه واحد طبيعى لا شخصى) و الغرض رفع التضاد. فلانحتاج إلى البحث عن تعدّد العنوان و المعنون بل القول بالجواز ممّا لامناص منه و لو على القول بوحده العنوان و وحده المعنون.

ثمّ إنه قد استدللّ على عدم تعلق البعث و الزجر بالهويه الخارجيه بأنّ الفعل بوجوده الخارجى يسقط البعث و الزجر فكيف يكون معروضاً لهما؟

و قد مرّ (11) ما فيه فى مبحث الترتب حيث إنّ الفعل الخارجى لو كان مسقطاً

ص: ٢٤٧

١- فى المقام الأول (أدله إنكار الترتب)، الدليل الثالث، إيراد المحقق الخوئى: «أما الصوره الأولى من كلامه و هى أنّ العصيان إذا كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلايمكن فيه فرض اجتماع الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ فيرد عليه أنّ ذلك يبتنى على نقطه فاسده و هى توهم أنّ العصيان مهما تحقق و وجد فى الخارج فهو مسقطٌ للأمر و لكنّه غير صحيح لأنّنا إذا حللنا مسأله سقوط الأمر تحليلاً علمياً نرى أنّ الموجب لسقوطه أمران: الأول: إمتاله حيث إنّ ذلك موجبٌ لحصول الغرض منه و الأمر معلول للغرض الداعى له حدوداً و بقاء فمع تحقق الغرض فى الخارج لايعقل بقاء الأمر و إلّا لزم بقاء الأمر بلا غرض و هو كبقاء المعلول بلا علّه محال أما الإمتال فى نفسه فلايقضى سقوط الأمر، لأنّ الإمتال معلولٌ للأمر فلايعقل أن يكون معدماً له»، إلخ. راجع ص ١٠٧ هذا المجلد.

للأمر و البعث يلزم عليه البعث لعدم نفسه (حيث إنّ البعث هو جزء العلّه لتحقّق الفعل الخارجى فلا يكون الفعل الخارجى علّه لعدم البعث و سقوطه)، بل ينتهى أمد البعث بوجود المبعوث إليه حيث إنّه يسقط الغرض الداعى إلى البعث بحصوله.

و أمّا إذا كان الحكم عباره عن الإراده و الكراهه (كما نسب إلى المحقّق الحائرى اليزدى (قدس سره).

فإنّ الإراده و الكراهه و إن كانتا من المقولات الحقيقيه و الموجودات العينيه إلّا أنّ موضوعهما النفس و متعلّقهما الفعل.

أمّا من حيث الموضوع فلا مانع من اجتماع إرادات متعدّده و كراهات متعدّده فى زمان واحد، لبساطه النفس و تجرّدها، فلاتضييق النفس عن قبول إرادات متعدّده و كراهات متعدّده فى زمان واحد.

لا يقال: الوجدان شاهد على قيام إرادات متعدّده بأمر واحد و كذلك قيام الإراده و الكراهه بالإضافه إلى أمرين لا بالنسبه إلى أمر واحد.

لأننا نقول: متعلّق الإراده مشخّص فردها، لا- مقوم طبيعتها و حقيقتها، و العبره فى التضاّد و التماثل بنفس الحقيقه، و التشخّص تشخّص المتضادّين و

المتماثلين فوجودان من حقيقته واحده متمثالان و وجودان من حقيقتين بينهما غايه البعد و الخلاف متضادان، و المتعلق أجنبي عن الحقيقه.

و أما من حيث المتعلق فهنا ثلاثه وجوه:

الوجه الأول: لا-ريب أنّ الشوق المطلق لا يوجد في النفس بل يوجد متشخصاً بمتعلقه و يستحيل أن يكون الخارج عن أفق النفس متشخصاً لما في أفق النفس و إلا لزم إما كون الحركات الأينية و الوضعيه القائمه بالجسم نفسانيه، أو كون الإراده النفسانيه من عوارض الجسم خصوصاً في الإراده التشريعيه، فإنه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمه بالمكلف متشخصه لإرادته المولى.

الوجه الثاني: إنّ البعث و مبدأه (و هى الإراده التشريعيه) موجودان و إن لم يوجد الفعل أصلاً، فكيف يعقل أن يتشخص الإراده المحققه بما لا تحقق له و لا يتحقق أصلاً (كما في العصاه).

الوجه الثالث: إنّ طبيعه الشوق بما هو شوق لا-تعلق إلماً بالحاصل من وجه و المفقود من وجه إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان له كى يشتاق إليه النفس، و المفقود من جميع الوجوه لا-ثبوت له بوجه كى يتعلق به الشوق فلا بدّ من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليتقوم به الشوق و لا بدّ من فقدانه بحسب وجوده التحقيقى، كى يكون للنفس توفان إلى إخراجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية.

هذا تمام كلام المحقق الإصفهاني (قدس سره).

و هذا وافٍ بحل مشكله التضادّ بين الحكمين و سيجىء إن شاء الله بيان حل

١- القول بعدم التضاد بين الأحكام إشتهر من المحقق الإصفهاني و اختاره فريق من الأعلام: ففي بدائع الأفكار، ص ٣٣٧: «و الذى يساعده النظر أن يقال: لانسلم امتناع اجتماع الأمر الإستجابى و الوجوبى فى شىء واحد بتعدد الجبهه و دعوى أنّهما ضدان فكيف يجتمعان كلام ظاهرى لا حقيقه له لأن تضاد الأحكام ليس تضاداً حقيقياً بل حكماً بمعنى أنّها بحكم الأضداد فى استحاله الاجتماع فكما أنّ اجتماع السواد و البياض أو اجتماع المثليين فى جسم واحد أو اجتماع المتحيزين فى حيز واحد محال فكذا اجتماع الأحكام فى محل واحد لتنافى كل منها مع الآخر و إلا فقول إفعال و لاتفعل ليس جمعا بين عارضين فى موضوع واحد» إلخ. و فى نهاية الأصول، ص ٢٥٦: «أقول: ... تضاد الأحكام الخمسه من المسلمات عندهم و لكنّ التحقيق خلافه، فإنّ الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام ليست من العوارض العارضه لفعل المكلف بل هى بحسب الحقيقه من عوارض المكلف لقيامها به قياماً صدورياً، غايه الأمر أنّ لها نحو إضافه أيضا إلى المتعلق، و لكن ليس كلّ إضافه مساوقاً للعروض توضيح ذلك ... فتلخص مما ذكرنا أنّه لا يكون الوجوب و لا- الحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبه إلى المجمع اجتماع الضدين، إذ التضاد إنّما يكون بين الأمور الحقيقه». و فى المحاضرات (مباحث أصول الفقه) ج ١، ص ٣١٠: «فى عدم التضاد بين الأحكام: إذا عرفت ذلك تعلم أنّه لا تضاد بين الأحكام المجعوله، لأنّها انشائية و لا تضاد بين إنشاء الوجوب و إنشاء الحرمة فى موضوع واحد ... فانقدح أنّ ما شاع فى الألسنه و ربما جعل من الضروريات من التضاد بين الأحكام مما لا وجه له عند التحليل إن كان المراد كما هو الظاهر من الكلمات الأحكام التى تنالها يد التشريع و تعدّ مجعولات للشرع. و فى حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٦٨: «لا إشكال فى ثبوت المنافاه بين البعث و الزجر الخارجيين أما البعث و الزجر الإعتباريان المعبر عنهما بالإيجاب و التحريم فالتنافى و التعاند إنّما هو بين ملاكيهما مثلاً ملاك وجوب الشىء كونه ذا مصلحه بلا مزاحم فإذا كان الشىء كذلك ترجح وجوده على عدمه فتعلقت به الإراده فإذا تعلقت به الإراده أمر به بداعى حفظ وجوده فإذا أمر به كذلك إنتزع عنه عنوان البعث و الإيجاب و الوجوب و الإلزام و نحوها من الإعتبارات ... فتتألف عناوين الأحكام التكليفيه و تعاندها إنّما هو لتنافى ملاكاتها ... و منه يظهر حال بقيه الأحكام التكليفيه فإنّ التنافى بين الجميع لذلك فنسبه التنافى إليها إنّما هى بالعرض أمّا ما هو مورد التنافى أولاً- و بالذات فهو الملاكات لا- غير» إلخ. و فى حاشيه الكفايه للعلامة الطباطبائى، ج ١، ص ١٤٠: «قوله فى أنّ الأحكام الخمسه متضاده إلخ حدّ المتضادين إنّهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس القريب بينهما غايه الخلاف و قد مرّ فى بحث الضد أنّ الأحكام التكليفيه معانٍ اعتباريه مأخوذه عن النسب الموجوده بين القضايا الحقيقه الغير الإعتباريه و هو موادها أعنى الضروره و الإمتناع و الإمكان و يلحق بها عند العامه نسبتاً أولويه الوجود و أولويه العدم و النسب وجودات رابطه لا- ماهيه لها فلا حدّ لها فلا جنس لها فلا تدخل تحت مقوله من المقولات فشىء من الأحكام لا يجرى فيها التضاد» إلخ. و فى جواهر الأصول، ج ٤، ص ٩٥: «... و قد خالفهم فى ذلك المحقق الأصفهاني قدس سره فصرح بأنّ تضاد الأحكام التكليفيه و إن كان مشهوراً، إلاّ أنّه مما لا أصل له و الحقّ عدم ثبوت التضاد بينها بأى معنى فسّر الحكم به».

@النظريه الثالثه: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره):(١)

إنّ حديث تضادّ الأحكام ممّا لا- أصل له لأنّ الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فإنّ الاعتبار خفيف المؤونه، فلا- مانع من اعتبار وجوب شيء و حرمة معاً، و الوجه في ذلك هو أنّ المضادّه إنّما تكون طارئه على الموجودات التكوينيّه الخارجيه و أمّا الأمور الاعتباريه فالمفروض أنّه لا- واقع لها ما عدا اعتبار المعتر، ليكون بعضها مضاداً لبعضها الآخر.

نعم المضادّه بين الأحكام من ناحيتين: المبدأ (اشتغال الفعل على المحبوبيه و المبعوضيه) و المنتهى (مرحله الامتثال).

أمّا من ناحيه المبدأ فلأنّ الوجوب و الحرمة بناءً على وجهه نظر مذهب العدليه كاشفان عن المحبوبيه و المبعوضيه و المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه في المتعلّق فالمضادّه بين الوجوب و الحرمة إنّما هي بالعرض و المجاز.

و أمّا من ناحيه المنتهى فلأنّ اجتماعهما في شيء واحد يستلزم التكليف

ص: ٢٥١

بالمحال و بغير المقدور، لفرض أنّ المكلف في هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً (١).

بإلحاح عليها:

لا- تضادّ من ناحيه المبدأ و المنتهى: أمّا من ناحيه المبدأ فلأنّ المتعلّق ذو حيثيتين فيأحدها يكون محبوباً و بالأخرى يكون مبعوضاً، كما أنّه لا شبهه في أنّ المتعلّق واجد للمفسده و المصلحه بل كلّ منهما بالغ حدّ الإلزام.

و أمّا من ناحيه المنتهى فلما سيّجىء إن شاء الله ذيل نظريه المحقّق الإصفهاني (قدس سره) حول جواز الاجتماع من عدم التكليف بالمحال.

ص: ٢٥٢

١- إختار نظريه المحقّق الخوئي بعض الأعلام: ففي دروس في علم الأصول (ط. انتشارات اسلامي)، ج ١، ص ١٦٤: «التضاد بين الأحكام التكليفية: و حين نلاحظ أنواع الحكم التكليفي التي مرّت بنا، نجد أنّ بينها تنافياً و تضاداً يؤدي إلى استحاله اجتماع نوعين منها في فعل واحد، و مردّ هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، و أمّا على مستوى الإعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الإعتبارات إذا جرّدت عن الملاك و الإراده» إلخ. و في آراؤنا في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٩: «إنّه لا تضاد و لا تعاند بين الأحكام بوجه، فإنّ باب الأحكام الشرعيه باب الإعتبارات و الإعتبار خفيف المئونه، و التضاد من خصائص الأمور الواقعيه و الأعراض الخارجيه، كالتضاد بين البياض و السواد ... نعم المعانده بين الأحكام موجوده في موردين: أحدهما: في المبدأ، ثانيهما: في المنتهى، أمّا في المبدأ فلأنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً و مبعوضاً كما أنّه لا يمكن أن يكون محبوباً و لا يكون محبوباً و هكذا، فإنّ اجتماع الحبّ و البغض من شخص واحد بالنسبه إلى شيء واحد غير معقول، و أمّا من ناحيه المنتهى فلا يمكن للعبد أن يوجد شيئاً بلحاظ تعلق الأمر به و ترك ذلك الشيء بلحاظ النهي عنه و أمّا نفس الأحكام فلا مضاده بينها» إلخ. و في زبده الأصول، ج ٣، ص ٦٨: «و التحقيق في هذا المقام أنّ الأحكام لا تضاد بينها ذاتاً بل التضاد يكون بينها من ناحيه المبدأ أي الشوق و الكراهه و المصلحه و المفسده أو من ناحيه المنتهى أي الإمتثال فالتضاد بينها ثابتٌ لكنّه تضاد بالعرض لا بالذات و تمام الكلام في محله».

إنّ التضادّ بين الحكمين لا ينحصر في المبدأ و المنتهى، بل هما متضادّان في مرحله الفعلية و الإنشاء.

بيان ذلك يتوقف على ترسيم أمور:

الأوّل: إنّ التضادّ المبحوث عنه هو التضادّ الأصولي لا الفلسفي بمعنى أنّ اجتماع الأمر و النهي في الواحد ذى العنوانين بنفسه محال لا من جهه استلزامه التكليف بالمحال.

ثانياً: إنّ المحقّق الإصفهاني (قدس سره) يقول: إنّ حقيقه الحكم هو الباعث و الزاجر الإمكانيان فالمولى يأمر بداعى جعل الباعث و الداعى الإمكانى للفعل و ينهى بداعى جعل الزاجر الإمكانى عن الفعل فقوله صلّ باعث إمكانى و قوله لا تغضب زاجر إمكانى و هذا يسمّى بالإنشاء و مع عدم المانع يصل إلى مرحله الفعلية.

ثالثاً: إنّ متعلّق الحكم إمّا مطلق و إمّا مقيد و لا يمكن إهماله في مقام الثبوت فالصلاه بما هي متعلّق البعث إمّا مطلق بالنسبه إلى الغضب و إمّا مقيد، و لا- ريب في عدم تقيدها بالغضب وجوداً و لا عدماً، أمّا تقيدها بوجود الغضب فهو قطعى العدم و أمّا تقيدها بعدم الغضب فلا دليل إثباتى له، فلا بدّ من أن تكون الصلاه مطلقه بالنسبه إلى الغضب؛ و هكذا الغضب بما هو متعلّق الزجر مطلق بالنسبه إلى الصلاه.

و معنى إطلاق الصلاه هو إمكان الداعويه إلى كلّ أفراد الصلاه و إن كانت

ص: ٢٥٣

فى المكان المغصوب و إنما لا يكون الأمر بالصلاه مطلقاً مع أننا نرى استحاله فعله الداعويه الإمكانيه إلى الصلاه فى المكان المغصوب و إذا استحالت فعله الداعويه الإمكانيه استحاله جعله و إنشاؤه، لأن إنشاء الحكم لابد أن يكون بداعى جعل الداعويه الإمكانيه فإذا استحالت الداعويه الإمكانيه بالنسبه إلى مورد الاجتماع فلا داعى إلى إنشاء الحكم و جعله؛ هذا على مختار المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى حقيقه الحكم.

و أمّا على مبنى المحقق الخوئى (قدس سره) من أنّ حقيقه الحكم هو الاعتبار المبرز فنقول: إنّ المراد من الاعتبار المبرز إمّا مطلق الاعتبار المبرز أو خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل.

أمّا مطلق الاعتبار المبرز فلا يكون حكماً، لأنّ الغرض من الحكم الشرعى هو جعل الداعى للمكلف فلا بدّ أن يكون المراد خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل، و هذا الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الصلاه يكون مطلقاً بالنسبه إلى الغضب لعدم الإهمال و التقييد كما مرّ و لكن حيث تستحيل فعله داعويته بالنسبه إلى الصلاه فى المكان المغصوب يستحيل جعله و إنشاؤه.

فتحصّل من هذا البيان وقوع التضادّ فى مرحله فعليه الحكم و إنشائه و جعله. (١١)

ص: ٢٥٤

١- ظاهر كلام بعض الأعلام إختيار النظرية الرابعة: ففى نتائج الأفكار فى الأصول، ج ٢، ص ١٣١: «إنّ التضاد بين الأحكام من الواضحات و من قبيل الأعراض الخارجيه كالسواد و البياض فكما لا يمكن جعل محلّ واحد فى آن واحد أسود و أبيض و لو من شخصين فكذلك الأحكام، فإنّ البغض و الحبّ بالنسبه إلى شىء واحد لا يمكن اتّحادهما فى نفس الجاعل. و القول بعدم تضادهما نظراً إلى إمكان كون شىء واحد فى آن واحد محبوباً لشخص و مبغوضاً كذلك لآخر، فلو كان الحب و البغض اللذان يعبر عنهما بالوجوب و الحرمة متضادين و من قبيل الأعراض الخارجيه لم يمكن تعلق الحب و البغض بذلك الشىء الواحد، فيستكشف من هذا عدم تضاد الأحكام فاسدٌ لأنّ الحب و البغض من الصفات ذوات الإضافه فإنّ المحبوب المضاف إلى زيد غير المبغوض المضاف إلى غيره و لا يعقل محبوبه شىء واحد و مبغوضيته فى آن واحد لشخص واحد كما هو مفروض البحث، إذ المفروض تعلق حب الشارع و بغضه بشىء واحد و من البديهى عدم إمكانه بالأحكام الشرعيه متضاده فى جميع المراحل من مبادئها و عالم محرّكيتها لا أنّها غير متضاده أصلاً أو متضاده فى خصوص مقام المحركيه». و فى دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٣: «ذكر قدس سره لإثبات امتناع الاجتماع فى واحد معنون بعنوانين، مقدمات أربع: المقدمه الأولى أنّ الأحكام لا يكون بينها تضاد فى مقام الإنشاء فيمكن إنشاء حكم متعلق بفعل و إنشاء حكم آخر بنفس ذلك الفعل و إنّما يتحقق التضاد بين الأحكام فى مرتبه فعليتها ... أقول: قد تقدم منه قدس سره أنّ الحكم الواقعى فى جعله تابع للصالح و الفساد فى متعلقه، فلو كان فى متعلقه فساد غالب كيف يمكن جعل الحرمة و الوجوب له معا و لو بعنوانين؟ و الإلتزام بعدم التنافى بينهما إنّما فى مقام الفعلية و الوصول إلى مرتبه البعث و الزجر، و قد ذكرنا أنّه لا معنى لفعليه الحكم إلّا تحقق موضوعه خارجاً و يكون الحكم فعلياً بتبع فعليه موضوعه و إذا لم يكن بين الحكمين بحسب جعلهما تنافٍ فكيف يتحقق التنافى فى فعليتهما و الحاصل التنافى بين الجعلين يكون بحسب المبدأ و الغرض من جعلهما و يلاحظ كل منهما فى مقام الجعل، و أمّا

جعل الوجوب بفعل - أى انشائه - من غير ملاحظه الملاك و ترتب إمكان الإنبعاث عليه، فلا يدخل فى التكليف» إلخ.

أولاً: إنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يرى تعلّق الحكم بالفرد و لكن ليس لازم تعلّق التكليف به دخول لوازم الوجود و لوازم التشخيص في المكلف به، بل اللازم هو تعلّق التكليف بالماهية المتشخصه بالوجود و هذه الماهية المتشخصه بالوجود الحقيقي الفرضي (لا-الحقيقي التحقيقي) مطلوبه للشارع و هي في مقام الثبوت مطلق بالنسبه إلى جميع أفرادها من دون دخول لوازم تشخيصها في متعلّق التكليف.

و استحاله الداعويه الإمكانيه هي أول الكلام فإن القائل بالجواز يرى إمكان ذلك بخلاف القائل بالامتناع فهو يرى استحالتها.

فالداعويه الإمكانيه بالنسبه إلى جميع أفراد الصلاه فعليه عند وجود المندوحه، و أمّا مع عدم المندوحه فيقع التزاحم بين فعليه الداعويه الإمكانيه في البعث نحو الصلاه و فعليه الزاجريه الإمكانيه في الزجر عن الغصب فلا بدّ من إعمال مرجحات التزاحم.

ثانياً: إنّ استحاله فعليه الداعويه الإمكانيه في فرض عدم المندوحه، لا توجب استحاله جعله و إنشائه لعدم التلازم بين مرحله الإنشاء و الجعل و مرحله الفعليه في الاستحاله و الإمكان.

فتحصّل إلى هنا عدم وقوع التضادّ في مرحله مبدأ الحكم و لا- في الحكم الإنشائي و لا- في الحكم الفعلي و لا يستلزم ذلك مشكله التكليف بالمحال كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٥٦

اشاره

إنهم اختلفوا أيضاً في هذه المقدمه، فقد اختار المحقق الخوئي (قدس سره) (١) نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و خالفه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) يقول بأن مرادهما واحد (٢).

هنا نظريتان:

النظريه الأولى: من المحقق الخراساني (قدس سره)

(٣)

إنه لا شبهه في أن متعلق الأحكام، هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو المعنون و المكلف فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه و لا- ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه بحيث لولا- انتزاعه تصوّراً و اختراعه ذهنياً، لما كان بحدائه شيء خارجاً و يكون خارج المحمول و هو ما يخرج عن حاق الشيء ثم يحمل عليه كالوجوب و الإمكان و لا يحاذيها شيء في الخارج و عروضها يكون في ظرف الذهن كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحريه و المغصوبيه، إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات ضروره أن البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه.

و إنما يؤخذ الاسم و العنوان الاعتباري في متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها و آله للإشاره إلى تلك المتعلقات الخارجيه، بمقدار الغرض من هذه المتعلقات و الحاجه إليها و لم يؤخذ تلك العناوين بما هي هي و مستقلاً.

ص: ٢٥٧

١- المحاضرات، (ط.ج): ٣، ص ٤٥٢.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٧٢.

٣- كفايه الأصول، ص ١٥٨.

قد مرّ في مبحث تعلق الأمر بالطبيعه، أنّ الموجود الخارجي لا يقوم به الطلب و الإيجاد عين الوجود ذاتاً و غيره اعتباراً، فلا فرق بينهما في استحاله تعلق الطلب بهما.

و معنى تعلق الشوق بهما هو أنّ القوه العاقله لها قوه ملاحظه الشيء بالحمل الشائع - كما أنّ لها قوه ملاحظه الشيء بالحمل الأولى - فتلاحظ الصلاه الخارجيه التي حيشه ذاتها حيشه طرد العدم و هي التي يترتب عليها الغرض فيطلبها و يبعث نحوها. (فعلى هذا الفعل الخارجي هو المبعوث إليه و الملاك يقوم به).

و من الواضح أنّ وجود الصلاه الخارجيه حينئذ ليس إلّا بفرض العقل و إحضاره و يكون معنى البعث إليها إخراجها من الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق، فالصلاه بوجودها الفرضي و إن لوحظت فانيه في الصلاه الخارجيه، إلّا أنّ الفناء لا يقتضى سريان ما يقوم بالفاني إلى المفنى فيه، فإنّه محال، بل الفناء يصحّ البعث نحو الفاني مع قيام الغرض بالمفنى فيه.

(و الأصحّ أن يقال: بل الفناء يصحّ البعث نحو المفنى فيه مع قيام الغرض به).

و ليس نسبه الوجود العنواني إلى الوجود العيني نسبه الاتحاد و العينيّه، بأن يكون الفارق بينهما مجرد اتّصاف الوجود العنواني بالجامعيه بين الوجودات العينيّه و عدم اتصافه بها، نظير اتّصاف الماهيه بالكليّه في مرتبه الذهن و عدم اتّصاف أشخاص الماهيه بالكليّه في موطن التفرد و التشخص و لذا جعل

الوجوب بالإضافة إلى الفعل (كالكلية بالإضافة إلى الماهية) من العوارض الذهنية.

بل نسبة الفانى إلى المبنى فيه نسبة العنوان إلى العنوان، لا كنسبه الطبيعى إلى فرده، فإنّ الطبيعى له موطنان (مع وحدته ذاتاً) فيتّصف بالكلية فى أحد الموطنين و بالجزئيه فى موطن آخر، بخلاف العنوان فإنّ موطنه الذهن و موطن الفرض و الاعتبار و موطن مطابقه الخارج كما هو الحال فى مفهوم الوجود و مصداقه.

فتوهم أنّ الوجود العنوانى هو الوجود العينى بحقيقته و أنّ الجامع بذاته موجود فى الخارج لا- بوصف الجامعيه نظير الطبيعى و فرده غفله واضحه على أهل الفنّ.

بيان بعض الأساطين (حفظه الله):

(١١)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) لم يقصد من كلامه تعلق الحكم بالفعل الخارجى و إن كان كلامه هنا يوهم ذلك بل هو لا يريد إلّا ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) و الدليل على ذلك هو قوله فى مبحث تعلق الأوامر و النواهي بالطباع دون الأفراد، فإنّه قال:

دفع وهم: لا يخفى أنّ كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلّقاً للطلب إنّما يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدور الوجود من العبد و جعله بسيطاً الذى هو مفاد كان التامّه و إفاضته، لا أنّه يريد ما هو صادر و ثابت فى الخارج كى يلزم طلب الحاصل (٢).

ص: ٢٥٩

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٧٢.

٢- كفايه الأصول، ص ١٣٩.

فتحصل من ذلك: أنّ الحقّ هو ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) فإن كان ما قصده صاحب الكفايه (قدس سره) منطبقاً عليه فلا إشكال في المقام.

ص: ٢٦٠

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره):

((١))

إنّه لا يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون و لا ينتمل به وحدته، فإنّ المفاهيم المتعدّده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد الذي لا كثره فيه من جهة، بل هو بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث و جهة مغايره لجهه كالواجب تبارك و تعالى، فهو على بساطته و وحدته و أحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه، له الأسماء الحسنی و الأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد «عبارتنا شتى و حسنك واحد و كلّ إلى ذاك الجمال يثير».

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) في توضيح كلام صاحب الكفايه (قدس سره):

((٢))

إنّ المفاهيم و إن كانت في حدود ذواتها متباينات لكنّها ليست دائماً متقابلات بل ربما يقتضى البرهان عدم مطابقه موجود واحد لمفهومين فهما متقابلان كالعليه و المعلوليه حيث يستحيل أن يكون الواحد بما هو علّه و معلولاً. و ربما لا يقتضى البرهان ذلك، فلا يأتى الواحد أن يكون مطابقاً لمفاهيم متعدّده و هذه الطائفه الثانيه من المفاهيم قسماً: فتاره يكون مبدؤها في مرتبه ذات الشىء و أخرى في مرتبه متأخره عن ذاته.

ص: ٢٦١

١- كفايه الأصول، ص ١٥٩.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣١٥.

فإن كان المبدأ في المرتبة المتأخره، فلامحاله للمبدأ وجود آخر قائم بالذات إما بقيام انضمامي أو بقيام انتزاعي.

فمجرد صدق العناوين المتعدده على الواحد لا يستدعي أن يكون وجود المبدأ عين وجود المعنون، فمثل الأسماء الحسنی و الصفات العليا حيث إنها تتزع عن مرتبه ذاته المقدسه بلا حيشه زائده على ذاته فذاته بذاته مطابق العنوان و مبدؤه معاً، لأنَّ وجوده سنخ وجود بسعته و صرافته يكون مطابق جميع الأوصاف و لذا ورد فيه تعالى: «علم لا جهل فيه و حياه لا موت فيه و نور لا ظلمه فيه» و عن أساطين الحكمة «وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدره كلّه» و بهذا الاعتبار يكون الوجود العيني الحقيقي وجوداً و موجوداً، و البياض الحقيقي بياضاً و أبيض و غير ذلك. انتهى ما أردنا من كلامه. (قدس سره)

ثمَّ إنّ هنا نظريه للمحقّق النائيني (قدس سره) يأتي في ضمن أدلّه الجواز إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٢

توهمان ذكرهما صاحب الفصول (قدس سره):

إن صاحب الكفايه (قدس سره) في هذه المقدمه يريد دفع توهمين ذكرهما صاحب الفصول (قدس سره). (١)

التوهم الأول: أن القول بجواز اجتماع الأمر و النهى يبتنى على أصاله الماهيه و القول بامتناع الاجتماع يبتنى على أصاله الوجود.

التوهم الثانى: أن القول بجواز الاجتماع يبتنى على تعدد وجود الجنس و الفصل بالتركيب الانضمامى بينهما و القول بامتناع الاجتماع يبتنى على اتحادهما بالتركيب الاتحادى بينهما اتحاد المتحصل و اللامتحصل.

دفع صاحب الكفايه (قدس سره) لهذين التوهمين:

أما دفع التوهم الأول:

فقال صاحب الكفايه (قدس سره): (٢) إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّا ماهيه واحده، و كانت الماهيه عين الوجود خارجاً، فيكون الواحد وجوداً

ص: ٢٦٣

١- فى الفصول الغرويه، ص ١٢٥: «و اعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصلين أحدهما أن لا تمايز بين الجنس و الفصل و لواحقهما العرضيه فى الخارج كما هو المعروف و أما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثانى أن للوجود حقائق خارجيه ينتزع منها هذا المفهوم الإعتبارى كما هو مذهب أكثر الحكماء و بعض محققى المتكلمين و أمّا إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الإعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجيه و لا حقيقه له فى الخارج أصلاً كما هو مذهب جماعه فلا يتم الدليل أيضاً».

٢- كفايه الأصول، ص ١٥٩.

واحداً ماهيه و ذاتاً لامحاله، فالمجمع و إن تصادق عليه متعلّقاً الأمر و النهى، إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه و ذاتاً و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود و الماهيه.

فالمفهومان المتصادقان على ذاك الوجود الواحد لا يكاد يكون كلّ منهما ماهيه و حقيقه و قد تقدّم الكلام حول ذلك فى آخر الأمر السابع من مقدّمات بحث الاجتماع (1)؛ هذا بالنسبه إلى دفع التوهّم الأوّل.

ص: ٢٦٤

١- راجع ص ٢٠٥ من هذا المجلد: تذييب (هل يبتنى الجواز و الامتناع على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه؟): «قد يتوهّم أنّ مسأله أصاله الوجود أو الماهيه هي حيثه تعليليه للحكم بالجواز أو الامتناع على اجتماع الأمر و النهى حيث إنّنا قلنا بأصاله الوجود فيكون متعلّق الأمر و النهى هو الوجود و هو أمر واحد فيسرى الحكم من متعلّق الأمر و النهى إلى الآخر فلا بدّ من المصير إلى القول بالامتناع و إنّ قلنا بأصاله الماهيه فيكون متعلّق الأمر و النهى الماهيه و الماهيات متباينه بالذات و لا يمكن اتحاد ماهيه مع ماهيه أخرى و نتيجه ذلك تعدّد متعلّق الأمر و النهى فلا بدّ من القول بالجواز. بيان المحقّق الخراسانى و المحقّق الخوئى (قدس سرهما) فى دفع التوهّم: ... و من ناحيه ثالثه: لكلّ وجود ماهيه واحده و حدّ فارد و يستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان و حدّان كما أنّه لا يعقل أن يكون لماهيتين وجود واحد فالنتيجه هي أنّ المجمع فى مورد الاجتماع و التصادق إذا كان وجوداً واحداً فلامحاله يكون له ماهيه واحده فلا- فرق بين القول بأصاله الوجود و القول بأصاله الماهيه. ملاحظتنا عليه: أنّ ما أفاده من أنّ لكلّ وجود ماهيه واحده يصحّ بالنسبه إلى الماهيه الحقيقيه لا الماهيات المركّبه الجعليه. فالحق فى الجواب هو أن يقال: إنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بما له الأصاله فى الخارج كما مرّ مراراً و إلّا يلزم تحصيل الحاصل مضافاً إلى أنّ الوجود الخارجى بناء على أصاله الوجود أو الماهيه الخارجيه بناء على أصاله الماهيه موجب لسقوط التكليف فلا يعقل أن يتعلّق التكليف بالمتأصل الخارجى، فلا بدّ أن يتعلّق الحكم بالعنوان.»

فقال صاحب الكفايه (قدس سره): ((١)) إنّ مسأله الاجتماع لا تبتنى على تعدّد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدّده، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع من قبيل الجنس و الفصل و الدليل عليه أمور:

الأول: يلزم أن تكون الصلاه متفصلاً بالغصب مع أنّ الماهيه الصلاتيه ماهيه جعليه نوعيه و ليست جنسيه.

الثانى: الحق أنّ الجنس هو لامتحصيل و تركيبه مع الفصل تركيب المتحصل و اللامتحصل فيلزم على هذا المبنى أن تكون الصلاه لامتحصل.

الثالث: إنّ الجنس و الفصل ليسا مقوماً للحركه، فإنّ مثل الحركه فى الدار من أى مقوله كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، وقعت جزءاً للصلاه أم لا، كانت تلك الدار مغصوبه أم لا. ((٢))

فتحصّل إلى هنا:

أنّ استدلال صاحب الكفايه (قدس سره) على القول بالامتناع مخدوش لبطلان المقدمه الأولى و الثانيه:

أمّا بطلان المقدمه الأولى (التي قال فيها صاحب الكفايه (قدس سره) بتضادّ الأحكام فى مرحله الفعلية دون الإنشاء) فالوجه فيه هو ما حقّقه المحقّق الإصفهاني (قدس سره) و تبعه المحقّق الخوئي (قدس سره) من عدم تضادّ الأحكام.

ص: ٢٦٥

١- كفايه الأصول، ص ١٥٩.

٢- وهذا الدليل الثالث ممّا أفاده فى الكفايه، ص ١٦٠.

أمّا بطلان المقدّمه الثانيه (التي قال فيها صاحب الكفايه (قدس سره) بتعلّق الأحكام بفعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه) فهو لما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ متعلّق الحكم هو الفرد بمعنى وجود الطبيعه بوجوده الفرضي الحقيقي.

ص: ٢٦٦

إشارة

وهي خمسة:

الدليل الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشارة

(١)

قد تقدم أنّ المحقق الإصفهاني (قدس سره) يقول بعدم وقوع التضادّ بين الأحكام الشرعية لأنّ التضادّ من أوصاف الأحوال الخارجيه للأُمور العينية والحكم أمر اعتباري.

و استفاد من ذلك جواز اجتماع الأمر والنهي حتّى مع وحده العنوان، فلانحتاج إلى البحث عن تعدّد متعلّق الأمر والنهي (وهو المعنون عند صاحب الكفايه (قدس سره) لتعدّد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فما قالوا من أنّ مناط القول بالجواز هو أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون غير تامّ.

هذا مع أنّه قال في ذيل ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المقدّمه الثانيه من تعلق الحكم بالفعل الخارجى وهو المعنون بأنّ ذلك أيضاً لا يصحّ حيث إنّ

ص: ٢٦٧

الحكم يتعلّق بالعنوان لا- بالمعنون حيث إنّ متعلّق الحكم عند المحقّق الإصفهاني (قدس سره) هو الفرد و طبيعته المتشخصه الموجوده بالوجود الحقيقي الفرضي لا بالوجود الحقيقي الحقيقي.

و على هذا البيان إنّ البحث عن المقدمه الثالثه لايجدى فى المقام شيئاً و نتيجه ذلك عدم وقوع التضادّ فى مرتبه الحكم الفعلى و الإنشائي.

ثمّ إنّ التضادّ فى مرحله المبادى أيضاً منتفٍ حيث إنّهُ يمكن أن يكون المتعلّق واجداً للمصلحه و المفسده و بلغ كلّ منهما إلى درجه الملزميه مع اختلاف حيثيه المصلحه الملزمه و حيثيه المفسده الملزمه كما أنّه يمكن أن يكون الشىء الواحد محبوباً من جهه و مبغوضاً من جهه أُخرى.

و لكن ذلك لا-يكفى لإثبات جواز اجتماع الأمر و النهى، بل لابدّ من البحث عن عدم المانع عن الجواز، و المانع عنه إمّا لزوم التكليف بالمحال و هو الذى ذكره الأعلام بعنوان التضادّ فى مرحله المنتهى، و إمّا لزوم نقض الغرض و إمّا لزوم التقرب بالمبعد مع أنّ المبعد لا يكون مقرّباً، فلا بدّ من دفع هذه الموانع.

أما التكليف بالمحال:

فإنّما يلزم إذا تعلّق التكليف إمّا بالأفراد أو بالطبيعه بحيث تسع هذا الفرد المتّحد مع المنهى عنه، فإنّ متعلّق التكليف غير مقدور شرعاً.

و أمّا إذا قلنا بعدم لزوم أحد الأمرين (تعلّق التكليف بالأفراد أو بالطبيعه بحيث تسع هذا الفرد) بل يتعلّق التكليف بنفس وجود الطبيعه المقدور عليه من حيث نفسه فمتعلّق التكليف (بما هو) مقدور.

بيان ذلك: إنّ ملاحظه الطبيعه فانيه فى أفرادها بحيث تسع جميعها، إنّما هى لدفع دخل خصوصيه من الخصوصيات المفردّه فى المطلوبيه.

و أمّا إذا قطعنا بأنّ الغصبيه لا مانع لها عن ترتّب الغرض من الصلاه، و أنّ لوازيم وجود الطبيعه لا دخل لها فى الغرض منها، فلا حاجه إلى ملاحظه وجود طبيعه الصلاه فانياً فى جميع الأفراد، بل يلاحظ الوجود العنوانى فانياً فى الوجود الحقيقى المضاف إلى طبيعه الصلاه و هو مقدور فى حدّ ذاته، و له أفراد مقدوره فى الخارج بحيث ينطبق عليها (و هى الأفراد المندوحه).

فإذا فرضنا تعلّق الأمر بوجود الطبيعى فالفرد المقدور و الفرد غير المقدور كلاهما سيان فى عدم تعلّق الأمر بهما كما أنّهما سيان فى فرديتهما لوجود الطبيعه فالداعى إلى إتيان الفرد المتّحد مع الغضب تعلّق الأمر بوجود الطبيعه التى لا شك فى فرديه هذا الفرد لها، و قد عرفت سابقاً عدم سريان الأمر إلى الأفراد حتّى مع لحاظ وجود الطبيعه عنواناً فانياً فى وجودها الحقيقى، بل تطبيق المأمور به على الفرد المأتى به هو الداعى إلى إتيان الفرد المقدور و الفرد غير المقدور.

و بعين هذا قال المحقّق الإصفهانى (قدس سره) حيث قال: ((١)) هذا المحذور (أى محذور التكليف بالمحال) إنّما يلزم إذا تعلّق الأمر بطبيعى الصلاه الملحوظه فانيه فى أفرادها و أمّا إذا تعلّق الأمر بصرف الوجود و كان مقتضى الصرافه و اللابشرطيه رفض القيود لا الجمع بين القيود لم يلزم تعلّق التكليف بالمتنافيين.

إشكال و دفع:

إنّ المحقّق الإصفهانى (قدس سره) قال فى التعليقه ((٢)): إنّ إتيان الفرد فى الخارج بداعى الأمر بمجرد وجود الطبيعه لا مانع منه، لأنّ الأمر لا يتعلّق و لو بالواسطه

ص: ٢٦٩

١- الأصول على النهج الحديث، ص ١٥٣.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٢٥، التعليقه ١٧٢.

بالفرد، مع أنه صرّح في بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد بتعلق الأمر بالفرد، فهل يكون بين كلامه في المقامين تهافت؟

و دفع هذا الإشكال يتوقف على تفسير مراده بالفرد في المقامين، فإنّ الفرد قد يراد منه الماهية المتشخصه مع لوازم التشخص بحيث يلزم من تعلق الأمر به دخول جميع الخصوصيات الفرديه تحت حيز الأمر، و حينئذ إن قلنا بهذه المقاله لا يرتفع إشكال التكليف بالمحال كما قال في هذه التعليقه: «أما التكليف بالمحال فإنّما يلزم إذا تعلق التكليف إمّا بالأفراد أو بالطبيعه بحيث تسع هذا الفرد المتّحد مع المنهى عنه.» و لكنه أنكر هذا القول في هذه التعليقه و قال بعدم تعلق التكليف بالأفراد.

و قد يراد منه وجود الطبيعه من دون دخول الخصوصيات الفرديه و ما أفاده سابقاً من تعلق التكليف بالفرد هو هذا المعنى حيث قال ((١)): «تعلق الأمر بالفرد هو بمعنى وجود الطبيعه بوجوده الحقيقي الفرضي لا بوجوده الحقيقي الحقيقي» و قال في موضع آخر ((٢)):

إنّ المقوم للطلب و الشوق هو الوجود المفروض، و الوجود المفروض يمكن أن يكون حقيقه الوجود المعزى عن جميع اللوازم و القيود، بحيث يكون قابلاً للصدق على كلّ وجود محقق في الخارج و حيث إنّ لوازم الوجود خارجه عمّا يقوم به الغرض قطعاً فلا- حاجه إلى إطلاق لحاظي في الوجود بلحاظ لوازمه بل يصحّ تعلق الطلب بنفس الوجود المفروض المعزى في ذاته بحسب الفرض و التقدير عن جميع لوازمه؛ هذا كلّ في ما إذا كانت مندوحه في البين.

ص: ٢٧٠

١- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٥٦.

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٢٥٨.

و أمّا إذا لم تكن مندوحة فوجود الطبيعه (بما هو) غير مقدور، حيث لا-يمكن تطبيقه فى الخارج على أمر مقدور فحينئذ يقع التزاحم.

أما نقض الغرض:

فإن أريد أن البعث نقض للزجر و إيجاد لمعانده من حيث التضادّ، فقد عرفت عدم التضادّ.

و إن أريد أن البعث نقض للزجر من حيث الامتثال، و أنه سدّ لباب امتثال الزجر فيه ما عرفت من أن الأمر لم يتعلّق من قبل المولى إلّا بما لا-مناقضه له من حيث الامتثال مع النهى، لتعلّقه بصرف وجود الطبيعه، لا بما يسع هذا الفرد المنهى عنه ليكون نقضاً من قبل المولى لنهيه و سدّاً لباب امتثاله.

و إن أريد أن انقداح الداعى فى نفس المولى إلى البعث مناف لانقداحه إلى الزجر فيه أن قيام المصلحه فى شىء بعنوان و قيام المفسده فيه بعنوان آخر ممّا لا-شك فيه و تصوّر المصلحه يوجب الرغبه فيها، و تصوّر المفسده يوجب الرغبه عنها، فموافقه المصلحه و منافره المفسده للطبع وجدانيه.

و كذا الإراده النفسانيه و الكراهه النفسانيه فى التشريعيه و كذا البعث و الزجر المنبعثان عنهما بملاحظه ما قدّمناه من تعلّق البعث بصرف وجود الطبيعه فإرادته و البعث نحوه لا يمنع عن كراهه الغصب بجميع أفراده و الزجر عنها.

و أمّا فى الإراده التكوينيّه و الكراهه التكوينيّه، فإنّما لا يعقل انقداح الداعى إليهما الموجب لاجتماعهما، من حيث إنهما الجزءان الأخيران من العلّه التامه للفعّل و الترك معاً و حيث لا يعقل انقداح الداعى إليهما معاً، فلا بدّ من الكسر و الانكسار بين المصلحه و المفسده فى مقام تأثيرهما فى الفعّل و الترك.

(١١):

فإن أُريد منه ما هو نظير القرب و البعد المكانيين بحيث لا يعقل حصول القرب إلى مكان مع حصول البعد عنه ففيه أن لازمه بطلان العمل حتى في الاجتماع الموردي (مثل الصلاة و النظر إلى الأجنبيه)، نظراً إلى عدم حصول القرب و البعد معاً في زمان واحد.

و إن أُريد منه سقوط الأمر و النهي و ترتب الغرض و عدمه فلا منافاه بين أن يكون الواحد مسقطاً للأمر حيث إنّه مطابق ما تعلق به و مسقطاً للنهي بالعصيان، حيث إنّه خلاف ما تعلق به و نقيضه.

و كذا ترتب الثواب عليه من حيث إنّه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه، فإنّه لا ينافي ترتب العقاب عليه من حيث إنّه 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 بعيداً عنه من ذلك الوجه.

و منه يعلم أنّ الأعمال و إن كانت مقدّمه للأحوال، لكنّه لا مانع من كون الواحد بما هو صلاه مقدّمه لحال، و بما هو غضب مقدّمه لحال أخرى.

فتحصّل إلى هنا تماميه ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في الاستدلال على جواز اجتماع الأمر و النهي من جهة عدم التضادّ بين الحكمين الفعليين و الإنشائيين و عدم التضادّ من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى و عدم وجود مانع آخر عن الجواز.

ص: ٢٧٢

١- و الأستاذ العلامة الشاه آبادي (رحمه الله) يقول بعدم الجواز من جهة أنّ المبعد لا يكون مقرباً.

خلاصه ما أفاده: إنّ العناوين المنطقيين على شىء فى الخارج إمّا من العناوين الاشتقائيه و الانتزاعيه و إمّا من العناوين الذاتيه و المبادئ للاشتقاق.

أمّا العناوين الاشتقائيه فهى جهات تعليليه و لا مانع من انطباقها على معنون واحد وجوداً و ماهيه و تعدّد هذه العناوين لا يوجب تعدّد المعنون.

نعم هذه العناوين الاشتقائيه تنتزع من الأعراض القائمه بوجود المعنون فتكون حاكيه عن الذات المعروضه للمبدأ القائم بها و على هذا يكون التركيب بين العناوين الاشتقائيه فى مورد المجمع اتحادياً.

و أمّا العناوين الذاتيه فهى جهات تقييديه و لا يمكن حمل كل منها على الآخر و يستحيل اتحادها ضروره أنّ كلّ فعليه تأبى عن فعليه أخرى فيكون التركيب بينها فى المجمع تركيباً انضمامياً و تعدّد الجهات التقييديه يوجب تعدّد المعنون و الصلاه و الغصب من هذا القبيل فيكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامياً لأنّ الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى (مقوله الأين) و المقولات أجناس عاليه و متباينات بتمام الذات و الحقيقه.

ثمّ إنّ محل النزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كان متعلّق الأمر و النهى من المبادئ و العناوين الذاتيه و كانت النسبه بينهما عموماً من وجه؛ و أمّا إذا كان متعلّق الأمر و النهى من العناوين الاشتقائيه فيخرج الكلام عن بحث جواز الاجتماع و لا يمكن القول بالجواز لأنّ تلك العناوين الاشتقائيه جهات تعليليه.

و هذه العناوين الذاتيه و المبادئ مأخوذه بشرط لا، و ماهيه كل من تلك المبادئ لابد أن تكون محفوظه في جميع الحالات لأنّ الماهيات لا تختلف و لا تتخلف و حينئذ فإذا كانت ماهيات المبادئ متباينات فلا بدّ أن تكون في مورد الاجتماع و المجمع هكذا أيضاً، فتكون ماهيه الصلاه و الغضب متباينتين في مورد المجمع فيكون التركيب بينهما انضمامياً.

و على هذا لا يمكن أن تصدقان على حركه واحده شخصيه و إلّا يلزم تفصل الجنس الواحد و هي الحركه بفصلين في عرض واحد و هو محال بل يلزم محذور آخر هو اتحاد المقولتين المتباينتين و ذلك لأنّ الحركه لا تكون جنساً لهما لأنّ الأعراض بسائط خارجيه فلا يتركبان من الجنس و الفصل.

توضيح ذلك: إنّ الحركه ليست مقوله برأسها في قبال تلك المقولات، بداهه أنّ نسبه الحركه إلى المقولات التي تقبل الحركه نسبه المادّه إلى الصوره، فالحركه إذا وجدت في ضمن مقوله فهي عين تلك المقوله و ليست أمراً زائداً عليها، سواء أكانت في مقوله الجوهر على القول بالحركه الجوهريه أم كانت في مقوله الكم أو الكيف أو نحو ذلك، ضروره أنّ الحركه في مقوله الجوهر ليست شيئاً زائداً عليها بل هي عينها و كذا الحركه في الكم و الكيف و الأين و الوضع فإنّها لا تزيد على وجودها بل هي عينها خارجاً فالحركه الموجوده في ضمن الصلاه لابدّ أن تكون مباينه للحركه الموجوده في ضمن الغضب و فرض كون الحركه مصداقاً لهما معاً مستلزم لاتحاد المقولتين المتباينتين.

فالحركه في كلّ مقوله هي عين تلك المقوله و ليست زائده عليها فإذا كانت مصداقاً للصلاه و الغضب يلزم اتحاد الصلاه و الغضب و هو محال.

و القول بالجواز يرتكز على أن تكون الجهتان تقيديتين في مورد الاجتماع و

المفروض أنهما كذلك فلامحاله يكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه فلا بدّ من القول بجواز اجتماع الأمر و النهى.

هذا مخلص ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في الاستدلال على جواز الاجتماع.

مناقشات ثلاث في استدلال المحقق النائيني (قدس سره):

المناقشه الأولى: للمحقق الخوئي (قدس سره)

(١)

ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ التركيب بين متعلّقى الأمر و النهى في مورد الاجتماع تركيب انضمامي، إنّما يتمّ في ما إذا كان متعلّقهما من المبادئ المتأصله و العناوين الذاتيه و أمّا إذا لم يكن من هذه العناوين أو كان أحد العناوين منها دون الآخر ففي مثل ذلك لا يستدعى تعدّد العنوان تعدّد المعنون بل لا بدّ من ملاحظه أنّ المطابق لهما في مورد الاجتماع واحد أو متعدّد، فإن كان واحداً فلامنص من القول بالامتناع و إن كان متعدّداً فلامنص من القول بالجواز.

فالعنوانان المتضادقان في مورد اجتماع الأمر و النهى لا يخلوان من أن يكونا من العناوين الذاتيه و المقولات الحقيقيه أو أن يكون أحدهما من العناوين الذاتيه و الآخر من العناوين الانتزاعيه أو أن يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيه.

فهنا ثلاثه صور:

الصوره الأولى: و هي ما إذا كان كلاهما من العناوين المتأصّله فيستحيل اتحادهما فحينئذ تعدّد العنوان المقولي يوجب تعدّد المعنون.

ص: ٢٧٥

الصورة الثانية: و هي ما إذا كان أحد العنوانين متأصلاً و الآخر انتزاعياً و حينئذ العنوان الانتزاعي:

إمّا أن يكون منتزعاً عن مرتبه ذات العنوان المتأصل في الخارج فيكون التركيب بينهما اتحادياً فلا بدّ من القول بالامتناع.

و إمّا أن يكون منتزعاً عن شيء آخر مباين للعنوان المتأصل فيكون التركيب بينهما انضمامياً فلا بدّ من القول بالجواز.

الصورة الثالثة: و هي ما إذا كان كلا العنوانين من العناوين الانتزاعيه و حينئذ:

إمّا أن يكونا منتزعين عن شيء واحد في الخارج باعتبارين مختلفين فيكون التركيب بينهما اتحادياً فلا بدّ من القول بالامتناع لأنّ متعلّق الأمر و النهي في الحقيقه هو منشأ انتزاعهما و المفروض أنّه واحد وجوداً و ماهيه، لأنّ العنوان الانتزاعي لا يخرج عن أفق النفس إلى ما في الخارج ليكون صالحاً لأن يتعلّق به الأمر أو النهي.

و إمّا أن يكون منشأ انتزاع كلّ منهما مغايراً لمنشأ انتزاع الآخر، فلا مانع من القول بالجواز، لأنّ التركيب بينهما في مورد الاجتماع تركيب انضمامي.

المناقشه الثانيه: للمحقّق الخوئي (قدس سره)

اشاره

(١)

إنّ ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّ ماهيه تلك المبادئ مأخوذه بشرط لا و لا بدّ أن تكون محفوظه في جميع الحالات، لأنّ الماهيات لا تختلف و لا تتخلّف فهو إنّما يتمّ في المبادئ المتأصّله و الماهيات الحقيقيه، و أمّا في المبادئ غير المتأصّله و

ص: ٢٧٦

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٧٩.

الماهيات الانتزاعية فلا يتم ذلك لأنه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفه و مقولات متعدده، كالغصب مثلاً فإنه قد ينتزع من مقوله الأين (و هو الكون في الأرض المغصوبه) و قد ينتزع من مقوله أخرى كأكل مال الغير أو لبسه أو نحو ذلك و من المعلوم أنّ منشأ انتزاعه على الأوّل غير منشأ انتزاعه على الثاني ضروره أنه على الأوّل من مقوله و على الثاني من مقوله أخرى.

فالغصب ليس من المقولات بل هي تاره منتزعه عن مقوله و ثانيه عن مقوله أخرى بل إنّ الغصب لم ينتزع من هذه المقولات بأنفسها بل انتزاعه منها باعتبار عدم إذن المالك في التصرف بها ضروره أنه في الحقيقه منشأ لانتزاعه لا نفس التصرف بها بما هو.

و في قبال ذلك إنّ الصلاه مركبه من مقولات متعدده منها مقوله الكيف المسموع كالقراءه و الأذكار و منها الكيف النفساني كالقصد و النيه و منها الوضع كهيئه الركوع و السجود و القيام و القعود.

فإذن ليست للصلاه وحده حقيقه بل وحدتها بالاعتبار و لذا لا مطابق لها في الخارج ما عدا هذه المقولات التي تركبت الصلاه منها.

تمه للمناقشه الثانيه فيها مطالب أربعه:

إشاره

(١):

المطلب الأوّل: عدم اتحاد الغصب مع الصلاه خارجاً

المطلب الأوّل: عدم اتحاد الغصب (٢) مع الصلاه خارجاً

و هذا يتوقف على بيان حقيقه الصلاه التي هي عباره عن عدّه من المقولات

ص: ٢٧٧

١- أفادها المحقق الخوئي (قدس سره) في المحاضرات، ط.ج. ج ٣، ص ٤٨٦ تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سره) في نهايه

الدرايه، ج ٢، ص ٣٥٨.

٢- بما أنه عنوان إنتزاعي.

لنرى أنّ الغضب يتحد مع هذه المقولات أو مع إحداها خارجاً أو لا يتحد.

إنّ الصلاه تتركب من مقوله الكيف النفساني و الكيف المسموع و الوضع:

أمّا الكيف النفساني و هي النيه فإنّها أوّل جزء للصلاه و لا يشك أحد في أنّها ليست تصرّفاً في مال الغير عرفاً، لتكون منشأ لانتزاع عنوان الغضب في الخارج، ضروره أنّ الغضب لا يصدق على الأمور النفسانيه كالنيه و التفكر في المطالب العلميه أو نحو ذلك من الأمور الموجوده في أفق النفس.

أمّا الكيف المسموع مثل التكبيره و القراءه و الذكر، فلا شبهه في أنّها ليست متّحده مع الغضب خارجاً ضروره أنّه لا يصدق على التكلّم في الدار المغصوبه التصرّف فيها ليكون مصداقاً للغضب و منشأ لانتزاعه، فإنّ الغضب هنا منتزع من ماهيه مباينه لماهيه التكلّم في الخارج، فإنّ الغضب في المقام منتزع من الكون في الدار و هو من مقوله الأين و التكلّم من مقوله الكيف المسموع فيستحيل اتحادهما في الخارج و اندراجهما تحت مقوله واحده.

أمّا الوضع مثل الركوع و السجود و القيام و العقود، فالصحيح أنّها أيضاً غير متّحده مع الغضب خارجاً و الوجه في ذلك هو أنّ هذه الأفعال من مقوله الوضع فإنّها هيأت حاصله للمصلّي من نسبه بعض أعضائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج، و الوضع عباره عن هيأه حاصله للجسم من نسبه بعض أجزائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج.

و من الواضح جداً أنّ تلك الهيآت ليست بأنفسها مصداقاً للغضب و متّحده معه في الخارج و منشأ لانتزاعه، ضروره عدم صدق التصرّف عليها بما هي، بل يستحيل أن تتحد مع الغضب، لفرض أنّه في المقام منتزع من الكون في الأرض المغصوبه و هو من مقوله الأين و تلك الهيآت من مقوله الوضع.

المطلب الثاني: لا إشكال في كون بعض أجزاء الصلاة من مقوله الوضع

قد توهم بعض الأعلام أنّ الصلاة من مقوله الفعل، فلا يعقل أن يكون أجزاءها من مقوله الوضع لتباين المقولات.

و أجاب عنه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) (١) و إليك نص عباره المحقق الإصفهاني (قدس سره): (٢)

هذا التوهم مدفوع بأنّ صدق الفعل العرفي عليها باعتبار صدورها منه غير كونها من مقوله الفعل اصطلاحاً، لأنّ مقوله الفعل المقابل لمقوله الانفعال عباره عن حال التأثير التجديدي للمؤثر، كما أنّ مقوله الانفعال هي حاله التأثير التجديدي، كحالتى النار و الماء فى التأثير فى الحراره و التأثير بها، فما دام النار مشغوله بإيجاد الحراره فى الماء يكون لها حاله التأثير التجديدي و للماء حاله التأثير أمّا الأثر فهو من مقوله الكيف، فليس كلّ فعل عرفي فعلاً مقولياً.

المطلب الثالث: السجود متحد مع الغصب

هنا تحقيق نهائي للمحقق الإصفهاني (قدس سره) بالنسبه إلى اتحاد السجود مع الغصب قال: (٣)

التحقيق أنّ أجزاء الصلاة و إن كانت كذلك، إلّا أنّ بعضها متقوم شرعاً بما له مساس خارجاً بالغصب كوضع الجبهه على الأرض، فإنّ مماسه الجبهه مقومه للسجده شرعاً، و هي من مقوله الإضافه، فالسجده بما هي هيأه وضعيه و إن

ص: ٢٧٩

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٨٨.

٢- نهاية الدرايه ج ٢، ص ٣٥٩.

٣- نهاية الدرايه ج ٢، ص ٣٥٩.

لم تكن تصرّفاً في الأرض، لكنّها بمقوّمها الشرعى و هو المماسه تصرّف فيها و هكذا الاستقرار على الأرض في القيام و الركوع و التشهد، فإنّ إثبات الرجل على الأرض و الجلوس عليها معتبر في القيام و الركوع و التشهد، و كون هذا الجزء المقوم تصرّفاً في الدار المغصوبه ممّا لاينبغى الشبهه فيه.

و المحقّق الخوئى (قدس سره) تبعه في اتحاد السجود و الغصب إلّا أنّه لم يرتض ما أفاده المحقّق الإصفهاني (قدس سره) من أنّ ممّاسه الجبهه و وضعها على الأرض مقومه للسجده فقال: (١)

إنّ الظاهر عدم صدق السجده الواجبه على مجرد مماسه الجبهه للأرض بل يعتبر في صدقها الاعتماد عليها، و من المعلوم أنّ الاعتماد على أرض الغير نحو تصرّف فيها فلايجوز و عليه يتحد الصلاة المأمور بها مع الغصب المنهى عنه في الخارج، فإذن لامناس من القول بالامتناع.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّه لايمكن أن تكون الحركه الواحده مصداقاً للصلاه و الغصب معاً و ذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) يرتكز على نقطه واحده و هي أنّ الغصب من مقوله برأسها و هي مقوله الأين و على هذا يستحيل اتحاده مع الصلاه خارجاً لكن قد عرفت أنّ هذه النقطه خاطئه.

المطلب الرابع: ليس الهوى إلى السجود و الركوع مصداقاً للغصب

هنا أمر آخر يوجب اتحاد الصلاه و الغصب غير مسأله السجود و هو الهوى إلى السجود و الركوع و النهوض عنهما و هكذا جميع الحركات المتخلله بين

ص: ٢٨٠

الركوع و السجود و القيام و القعود، فإنّ هذه الحركات تكون مصاديق للغصب، ضروره أنّ الحركه فى الدار المغصوبه من أوضح أنحاء التصرف فيها.

و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) أجاب عن ذلك(١) بأنّ تلك الحركات مقدّمات للركوع و السجود و القيام و القعود، لا مقوّمات لها فما هو من الأجزاء لا اتحاد له مع الغصب و ما هو تصرّف فى الغصب عرفاً ليس من الأجزاء.

و المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً اختار هنا مقاله أستاذه المحقق الإصفهاني (قدس سره) فقال: (٢)

الصحيح هو أنّ الهوى إلى السجود و الركوع و النهوض عنهما من المقدمات و ذلك لأنّ الظاهر من أدلّه جزئيه الركوع و السجود و القيام و الجلوس هو أنّ نفس هذه الهيآت جزء فحسب، لا مع مقدّماتها من الهوى و النهوض، لفرض أنّ هذه العناوين اسم لتلك الهيآت خاصّه لا لها و لمقدّماتها معاً؛ هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: إنّ المذكور فى لسان الأدله إنّما هو نفس تلك العناوين على الفرض، لا هى مع مقدّماتها.

و نتيجة ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) على مسلكه هو أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه إذا كانت مشتمله على السجود، فلانماص من القول بالامتناع و أمّا إذا لم تكن مشتمله عليه ذاتا أو عرضاً، أو كان المكلف متمكناً منه على الأرض مباحه أو مملوكه فلا- مانع من القول بالجواز، فالحق عنده هو التفصيل فى جواز الاجتماع و امتناعه و المحقق الخوئي (قدس سره) يرى اتحاد الغصب و السجود خارجاً و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) عمّم ذلك للركوع و القيام و التشهد حيث إنّ إثبات

ص: ٢٨١

١- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٥٨.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٣، ص ٤٩٠.

١- قد ذكر نظريه المحقق الإصفهاني في مسأله اتحاد الصلاه و الغصب و حاصلها أن ما كان من الصلاه من مقوله الكيف النفساني كاليه أو الكيف المسموع كالتكبير و القراءه و الذكر أو الوضع كالركوع و السجود و القيام و القعود (التشهد) ليس متحدًا مع الغصب و لكن مماسه الجبهه للأرض التي هي مقومه للسجود و الإستقرار على الأرض الذي هو مقوم للقيام و الركوع و التشهد يتحدان مع الغصب و أشير أيضا إلى نظريه المحقق النائيني و هي استحاله اتحاد الصلاه و الغصب لأنهما من مقولتين مختلفتين و تفصيل نظريه هذا المحقق أنه قال في فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٠٦: «إنَّ العناوين المجتمعه تارة تكون من العناوين الإشتقاقية، و أخرى تكون من المبادئ. و ما تكون من المبادئ تارة يكون اجتماعهما لا على وجه الإنضمام و التركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجا غير ما بحذاء الآخر و كان كل منهما قابلاً للإشاره الحسيه إليه و كان اجتماعهما مجرد واجديه الموضوع لهما و اجتماعهما فيه ... و أخرى يكون اجتماعهما على جهه التركيب و الإنضمام و الإلتصاق، و ذلك كما في الصلاه و الغصب و أمثال ذلك مما كان المبدأ من الأفعال الإختيارية، حيث إنه و إن اجتمعا في الدار الغصبيه، إلّا أن اجتماعهما يكون على وجه الإنضمام و التركيب بينهما، و كان الموجود في الدار الغصبيه مركباً منهما على وجه لا يمكن الإشاره الحسيه إلى أحدهما دون الآخر. هذا مع ما هما عليه من المغايره، بحيث لا يصح حمل أحدهما على الآخر، و لا تكون الصلاه غصباً و لا الغصب صلاه، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا، و إن كان بالقياس إلى الذات التي تقوم بها يصح لحاظها لا بشرط. و هذا بخلاف العناوين الإشتقاقية، فإنّها ملحوظه لا بشرط بالنسبه إلى أنفسها و بالنسبه إلى الذات القائمه بها. و من هنا كان التركيب فيها تركيباً اتحادياً بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر، و حملهما على الذات، و حمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم و فاسق، و العالم و الفاسق زيد، و العالم فاسق، و الفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج. و هذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينهما تركيب، فإنّ التركيب بينهما يكون إنضمامياً، لا اتحادياً، لا اعتبارها بشرط لا، فلا اتحاد بينهما حتى يصح حمل بعضها على بعض، لأنّ العرض لا يعقل أن يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيهما الاتحاد. فالتركيب بين المبادئ يكون نظير التركيب بين الماده و الصوره، حيث إنّ التركيب فيهما يكون إنضمامياً، لا اتحادياً، لمكان أنّهما أيضا ملحوظان بشرط لا، كالمبادئ». بقي أن نذكر نظريه الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني و المحقق العراقي. أمّا نظريه الشيخ الأنصاري فهي اتحاد الصلاه و الغصب قال في مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٧٤٣: «السابع: أنّ متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العباده أو جزءها أو وصفها الداخلي أو الخارجي مع اتّحادهما في الوجود أو مع اختلافهما فيه و لا ينبغي الإشكال في خروج القسم الأخير عن محل الكلام كقولك: لا تنظر إلى الأجنبية في الصلاه و الوجه في ذلك ظاهر ... و أمّا الأقسام الأخيره، فالكلّ يحتمل وقوع النزاع فيها أمّا الأوّل فكالصلاه في زمان الحيض و هو مبني على كون الصلاه منهيًا عنها مطلقاً في ذلك الزمان و أمّا لو جعلناها منهيًا عنها باعتبار وقوعها في ذلك فهي من المنهي عنها لوصفها ... و أمّا الثاني ففي العباده قد يمثّل له بمثل قولك: لا تنصل الصلاه المشتمله على العزائم، أو قولك: لا تقرأ العزائم بناء على أنّ نهى الجزء يلازم النهي عن الكلّ ... و أمّا الثالث فهو المنهي عنه لوصفه الداخل في العبادات فكالنهي عن الصلاه اللازم من النهي عن الإخفات في موارد الجهر أو العكس فإنّ الجهر و الإخفات من الأوصاف الداخليه للقراءه حتى كأنّهما من الفصول المقومه لأنواع القراءه على وجه لا يتصور إنفكاك القراءه من أحدهما ... و أمّا الرابع و هو المنهي عنه لوصفه الخارجي فكالنهي عن الصلاه باعتبار الغصب و في المعامله كالنهي عن البيع

باعتبار تفويت الجمعه. و ليس ذلك من موارد اجتماع الصلاه و الغضب الغير الملحوظ فى الصلاه بوجه، كما إذا قيل: صلّ، و لا-تغضب و اتفق اجتماعهما فى فرد واحد، فإنّ المفروض أنّ النهى تعلق بالصلاه باعتبار وصفه الخارج المفارق المتحد له فى الوجود و هذا هو الوجه فى إفرادنا الوصف الداخلى عن الوصف الخارجى بالذكر، حيث إنّه لايمكن إيجاد الجهر و الإخفات فى ضمن غير الصوت، بخلاف الغضب فإنّهُ على تقدير تعلق النهى به يمكن إيجاده فى ضمن غير الصلاه، فيلاحظ». و أمّا نظريه المحقق الخراسانى فهى إمكان دعوى أنّ القيام و غيره من أكوان الصلاه و إن كان غير التمكن فى ذاك المكان إلّا أنّه تصرّف فيه عرفاً قال فى اللمعات النيره، ص ٣١٠: «و تبطل فى المغصوب مع العلم بالغضب) والإختيار قطعاً لو كان كون من أكوانها تصرّف فيه، أو كان مستلزماً للتصرف فيه و كان التصرف فيه فعلاً حراماً لما حقّقناه تحريراً و تقريراً من امتناع اجتماع الأمر و النهى فإذا وقع محرّماً فعلاً فلايكاد يمكن التقرب به و قد اعتبر فى صحته . نعم، لو فرض غلبه جانب الأمر على النهى بحيث وقع فعلاً محبوباً لصحّت الصلاه فيه، كما فى حال غير الإختيار فى الجملة و أمّا إذا لم يكن كون من أكوانه تصرّف فيه بل مقارناً له، كما إذا قام مثلاً بسوء الإختيار فى فضاء غضبى، فتكون هناك له هياه محاطيه للفضاء المحيط به، و هى أين و هيهه أخرى من نسبتين نسبه الأجزاء بعضها مع البعض؟ ونسبتها إلى خارج و كون الصلاه هو هذه الهياه لا الهياه الأولى، و لا دخل لإحداهما بالأخرى و إن كانت مقارنه لها فى العروض على موضوع واحد اللهم إلّا أن يدعى أنّ القيام و غيره من أكوان الصلاه و إن كان غير التمكن فى ذاك المكان، إلّا أنّه لما كان تصرّف فيه عرفاً كان النهى عن الغضب نهياً عنه حقيقه، فيحرم، فتبطل الصلاه . و ليس هذا - لو سلّم - من الخطأ فى التطبيق، إذ الفرض أنّ مفهوم خطاب لا-تغضب المكان عرفاً تحريم مثل القيام و القعود و نحوهما فيه على التحقيق . و لذا يمثل لاجتماع الأمر و النهى بصلّ و لا تغضب و لا يناقش فيه و إن كان من الممكن ذلك لئلا يناقش فى المثال فتأمّل جيداً . هذا كلّه مع العلم بالغصبيه والإختيار». و نظريه المحقق العراقى أنّ الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير فى حال عدم رضاه و هذا العنوان ينطبق على الأجزاء الصلاتيه لكونها أفعالاً فيكون الركوع و غيره من الأفعال فعلاً شاغلاً للمكان. (راجع مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٦٢).

إن هذا الاستدلال يتوقف على سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون كما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى المقدمه الثانيه و صرح المحقق الخوئى (قدس سره) أيضاً بأنّ العناوين تؤخذ فى متعلقات الأحكام لا بما هى بل بما هى معرّفه و مشيره إلى ما هو المتعلق فى الواقع.

و لكنك عرفت أنّ الحقّ هو ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) من أنّ الأحكام تتعلّق بالوجودات العنوانيه لا بالمعنونات الخارجيه و بذلك ظهر بطلان استدلال المحقق النائنى (قدس سره) على الجواز و أيضاً بطلان نظريه التفصيل الذى اختاره المحقق الخوئى (قدس سره).

ص: ٢٨٤

١- و أيضاً على نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) أى التفصيل الذى ذكره هنا.

إشاره

(١١)

إنَّ الأمر و النهى يتعلّقان بالطبائع و الأفراد مقدّمات لتحقّقها و وجودها و حينئذ:

إن لم نقل بوجوب المقدّمه (كما هو الحقّ) كان معروض الحرمة (و هو المقدّمه) مغايراً لمعروض الوجوب، و هو الواجب المتوقّف عليها، فلا يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد. (فإنّ طبيعه الصلاه هي متعلّق الأمر النفسى و الفرد متعلّق النهى النفسى لأنّه غصب).

و إن قلنا بوجوب المقدّمه و بمقدّميه الفرد لوجود طبيعه يلزم اجتماع الوجوب الغيرى و النهى النفسى في هذا الفرد و لا بأس به لأنّ أحدهما نفسى و الآخر غيرى. (هذا على ما في أجود التقريرات و لكن في تحقيق الأصول (٢) جعل متعلّق النهى النفسى هو الطبيعه و أخذ الفرد مقدّمه لها فيجتمع الوجوب و الحرمة الغيريان و المحقق القمي (قدس سره) يقول: لا بأس به).

إيرادات ثلاثة على الدليل الثالث:

الإيراد الأوّل: ما أفاده المحقق الخراسانى و المحقق النائينى (قدس سرهما)

(٣)

إنّ الفرد هو عين الطبيعى في الخارج، كيف و المقدّميه تقتضى الاتيينيه بحسب الوجود و لاتعدّد كما هو واضح، فلا يعقل كون الفرد مقدّمه لوجود الطبيعى.

ص: ٢٨٥

١- القوانين، ج ١، ص ١٤١؛ مطارح الأنظار، ص ١٤٤.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٧٧.

٣- كفايه الأصول، ص ١٦١؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٥١.

الإيراد الثاني:

(١)

إنَّ الغصب من العناوين الانتزاعية و قد ينتزع من بعض المقولات الصلاتية فما هو متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي.

الإيراد الثالث:

(٢)

إنَّ محذور اجتماع الضدّين - بناء على وجوب المقدّمه - يشمل الوجوب و الحرمة الغيريين.

ص: ٢٨٦

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٧٧.

٢- نفس المصدر.

إنّ الطبائع من حيث هي و إن كانت ليست إلّا هي و لاتتعلّق بها الأحكام الشرعيه إلّا أنّ تلك الطبائع مقيده بالوجود -بحيث كان القيد خارجاً و التقييد داخلاً- تكون متعلّقا للأحكام و متعلّقا الأمر و النهى على هذا لا يكونان متّحدين أصلاً، لا فى مقام تعلّق البعث و الزجر و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أمّا فى المقام الأوّل، فلتعدّدهما بما هما متعلّقان للبعث و الزجر و إن كانا متّحدين فى الوجود الذى هو قيد الطبيعه و خارج عنها.

أمّا فى المقام الثانى، فلسقوط أحدهما بالإطاعه و سقوط الآخر بالعصيان بمجرد الإتيان بالمجمع فلا بدّ من تعدّدهما من حيث المتعلّق و إلّا لا يمكن امتثال الأمر بإتيان المنهى عنه.

و نتيجة ذلك هو تعدّد متعلّق الأمر و النهى فلا بدّ من القول بالجواز.

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) على الدليل الرابع

إنّه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا-يوجب تعدّد المعنون لا-وجوداً و لا ماهيه، و أنّ المتعلّق للأحكام هو المعنون لا العنوان.

جواب عن هذا الإيراد:

يرد عليه ما تقدّم مفصلاً من أنّ متعلّقات الأحكام هي الوجودات العنوانيه

١- و هذا يستفاد أيضاً من كلام المحقّق القمى (قدس سره) فى القوانين، ص ١٤٠؛ نقله فى الكفايه، ص ١٦٠.

٢- كفايه الأصول، ص ١٦٠.

و لانتحاج إلى البحث عن أنّ العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أو لا.

ملاحظتنا على هذا الاستدلال:

إنّه يبتنى على تعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع مع إخراج قيد الوجود عنها و قد تقدّم أنّ الأحكام تتعلّق بالوجود العنواني الفرضى للطبيعه الذى هو فى أفق الاعتبار.

ص: ٢٨٨

إنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره ولكن قد وقع نظير ذلك كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام مثل يوم عاشوراء.

بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجدياً في إمكان اجتماع الأمر والنهي فلا بد أن لا يجوز اجتماع حكمين آخرين مثل الاستحباب والكراهه في مورد واحد مع تعدد الجبهه أيضاً والتالى باطل حيث نرى جواز اجتماع حكمين آخرين مثل الاستحباب والوجوب في مورد واحد مع تعدد الجبهه فإذا جاز اجتماع حكمين آخرين مثل الاستحباب والكراهه فلا بد من أن يجوز اجتماع الوجوب والحرمة، فإن تعدد الجبهه إن كان مجدياً في الحكمين الآخرين لكان مجدياً في اجتماع الأمر والنهي والوجوب والكراهه.

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الاستدلال:

لقد أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) إجمالاً ثم أجاب تفصيلاً:

الجواب الإجمالي:

أولاً: بعد قيام الدليل والبرهان على امتناع اجتماع الحكمين المتضادين لا بد من التصرف والتأويل في ما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان.

ثانياً: إنّ مورد البحث في مسأله اجتماع الأمر و النهى هو اجتماع الحكّمين في مورد واحد مع تعدّد الجهه و الموارد و الأمثله التي استدللّ بها القائل بالجواز ظاهره في جواز اجتماع الأمر و النهى في مورد واحد بجهه واحده، لأنّ متعلّق الأمر و النهى في تلك الأمثله واحد مثل النهى عن الصلاه في الحّمّام و لا يقول القائل بالجواز في مسأله الاجتماع بجواز اجتماعهما في مورد واحد بجهه واحده فلا بدّ من تأويل هذه الأمثله.

الجواب التفصيلي:

إشارة

إنّ العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدأه في بعض الأوقات و النسبه بين المأمور به و المنهى عنه على نحو العموم و الخصوص المطلق.

ثانيها: ما تعلّق به النهى بعنوانه و ذاته و يكون له البديل كالنهي عن الصلاه في الحّمّام و النسبه بين المأمور به و المنهى عنه على نحو العموم و الخصوص المطلق أيضاً.

ثالثها: ما تعلّق به النهى لا بذاته بل تعلّق النهى إمّا بما يغيّره مفهوماً و يتّحد و يجامع معها مفهوماً بناء على دخول أكوان الصلاه في حقيقتها (و المراد من الأ-كوان هو كون الصلاه في الحّمّام مثلاً- أو في مكان آخر) و إمّا بما يلازمه خارجاً بناء على خروج أكوان الصلاه عن حقيقتها و مثال هذا القسم الأخير هو الصلاه في موضع التهمه و النسبه بين المأمور به و المنهى عنه على نحو العموم و الخصوص من وجه.

ص: ٢٩٠

إشاره

النهى التنزيهى لا ينافى صحه العمل حيث قام الإجماع على أنه يقع صحيحاً و لكن تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه (عليهم السلام) على الترك.

هنا ثلاثه طرق لحل المشكله فى القسم الأول:

الطريق الأول: طريق الانطباق

إشاره

((١))

بيانه: إن النهى لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك فالنهى لا يدلّ على الزجر، فعلى هذا يكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و إن كان مصلحه الترك أكثر.

فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين فإن لم يكن أحدهما أهم من الآخر يحكم بالتخير و إن كان أحدهما أهم فيتعين الأهم و إن كان الآخر يقع صحيحاً و أرجحيه الترك من الفعل لا توجب حرازه و منقصه فى الفعل.

هذا بخلاف مسأله الاجتماع حيث إن النهى فيها حقيقى فيدلّ على وجود المفسده الملزمه فى المتعلق فتكون فيه الحرازه و المنقصه و هذه المنقصه تمنع عن صلاحيه التقرب بالعمل.

مناقشه المحقق النائنى (قدس سره) فى الطريق الأول:

((٢))

إليك نصّ كلام المحقق النائنى (قدس سره): إن الفعل و الترك إذا كان كلّ منهما مشتتلاً على مقدار من المصلحه، فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكلاً من النقيضين

ص: ٢٩١

فى زمان واحد يكون المؤثر فى نظر الأمر إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأخرى و تسقط كلتاها عن التأثير على تقدير التساوى، لاستحاله تعلق الطلب التخييرى بالنقيضين، لأنه من طلب الحاصل و عليه يستحيل كون كل من الفعل و الترك مطلوباً بالفعل.

و بالجمله اشتمال كل من الفعل و الترك على المصلحه يوجب تراحم الملاكين فى تأثيرهما فى جعل الحكم على طبق كل منهما، لاستحاله تأثيرهما فى زمان واحد فى طلب النقيضين تعييناً أو تخيراً.

و عليه يتفرع وقوع التراحم فى التأثير فى ما كان كل من الضدين اللذين لا ثالث لهما مشتملاً على المصلحه أو المفسده الداعيه إلى جعل الحكم على طبقها و فى ما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتملاً على مصلحه و الآخر مشتملاً على مفسده، فإنه فى جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كل من الملاكين تعييناً أو تخيراً، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحاله.

فلا بد من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر و إلا فلا يؤثر شىء منهما فى جعل الحكم على طبقه.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على المحقق النائينى (قدس سره):

(١١)

إن ذلك أى لزوم استحاله طلب النقيضين فى ما إذا كانت المصلحه مترتبه على مطلق وجود الفعل و الترك، أما فى ما إذا كانت مترتبه على حصه خاصه من الفعل (كما هو الحال فى موارد العبادات المكروهه التى هى محل الكلام، إذ المصلحه فيها مترتبه على الفعل المأتى به عباده) فلامحاله يكون المورد داخلاً فى

ص: ٢٩٢

١- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٧٣.

صغرى تراحم المستحيين، لأنّ المكلف حينئذ قادر على تركهما وإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة لأنّ المورد من باب الضدين الذين لهما ثالث و هو غير قادر على الجمع بينهما.

فإذا كانت مصلحة الترك أهمّ من مصلحة الفعل، لم يكن مانع من النهي عن الفعل إرشاداً إلى ما فى الترك من المصلحه، فالكراهه فى هذه الموارد لم تنشأ من حزازه و منقصه فى الفعل لتنافى كونه عبادته، بل إنّما نشأت من كون الترك أرجح من الفعل، كما يظهر ذلك من مداومه الأئمه (عليهم السلام) على الترك و أمرهم أصحابهم به و هذا لا ينافى صحّه الفعل إذا أتى به عبادته.

و هذا الوجه هو الذى أفاده العلامة الأنصارى (قدس سره) فى تصوير الكراهه فى العباده فى هذا القسم و هو الصحيح.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على المحقق الخوئى (قدس سره):

أولاً: إنّ مخالفه بنى أميه تتحقّق بأمرين: ترك الصوم مطلقاً و إتيان الصوم بدون قصد القربة لأنّ بنى أميه صاموا يوم عاشوراء بقصد القربه.

بلا حظ عليه:

إنّ الأولى أن يقال: إنّ مخالفه بنى أميه تتحقّق إمّا بترك الإمساك أو بالإمساك من دون قصد الصوم، لأنّ صومهم يوم عاشوراء لم يكن بقصد القربه إلى الله تعالى بحسب الباطن بل أمسكوا بقصد الصوم طعناً على آل الرسول (عليهم السلام) و للتظاهر بالإسلام حتّى لا يعترض عليهم و كذلك قوله لعنه الله:

لعبت هاشم بالملك فلا

خبر جاء ولا وحي نزل

ص: ٢٩٣

ثانياً: إنّ بعض الأخبار صريح في استحباب صوم يوم عاشوراء بحيث لا يمكن أن يدعى مداومه أهل البيت (عليهم السلام) على الترك.

منها: ما في الرواية من أنه «صَامَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) يَوْمَ عَاشُورَاءَ» (١).

و منها: ما ورد من قولهم (عليهم السلام): «فَإِنَّهُ يَكْفِّرُ ذُنُوبَ سَنَةٍ» (٢).

بِلاَحِظْ عَلَيْهِ:

إنّ بنى أميه و مخالفى أهل البيت (عليهم السلام) قد وضعوا روايات كثيره فى فضيله يوم عاشوراء بل نسبوه إلى أهل البيت (عليهم السلام) و غرضهم من ذلك هو أن يعدّ يوم عاشوراء عيداً لا مصيبه فإنّ الصوم قد ورد فى الأعياد العظيمه، فلا يمكن الاعتماد على تلك الأخبار.

الطريق الثانى: طريق الملازمه

بيانه: إنّ الترك ليس مستحباً و لا- متعلّق البعث بل هناك عنوان آخر ملازم لترك صوم يوم عاشوراء و هذا العنوان الملازم واجد للمصلحه و مصلحته أقوى من مصلحه صوم يوم عاشوراء و الطلب المتعلّق بالترك حينئذ ليس بحقيقى بل بالعرض و المجاز فالطلب متعلّق فى الحقيقه بهذا العنوان الملازم و هو هنا مخالفه بنى أميه و هذا العنوان (مخالفه بنى أميه) بناء على الطريق الأوّل حيثه تعليليه لاستحباب الترك و بناء على الطريق الثانى حيثه تقييده.

ص: ٢٩٤

١- وسائل الشيعه، ج ١٠، ب ٢٠، ص ٤٥٧.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٠، ب ٢٠، ص ٤٥٧.

إشاره

قال صاحب الكفايه (قدس سره): نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين (أى الطريق الأول و الطريق الثانى) على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثواباً لأرجحيه الترك من الفعل و عليه يكون النهى على نحو الحقيقه لا بالعرض و المجاز. (١١)

نظريات ثلاث بالنسبه إلى القسم الأول:

النظريه الأولى: عن المحقق النائينى (قدس سره)

إشاره

(٢)

التحقيق فى الجواب من هذا القسم يتضح برسم مقدّمه نافعه فى جملة من الموارد و هى أنه لا شبهه فى أنّ النذر إذا تعلّق بالعباده المستحبه فالأمر الناشى من النذر يتعلّق بذات العباده التى كانت متعلّقه للأمر الاستجابى فى نفسها فيندك الأمر الاستجابى فى الأمر الوجوبى و يتّحد معه، فيكتسب الأمر الوجوبى جهه التعبد من الأمر الاستجابى، كما أنّ الأمر الاستجابى يكتسب جهه اللزوم من الأمر الوجوبى فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين فى الآخر أمر واحد وجوبى عبادى و السر فى ذلك أنه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر فلا بدّ من اندكاك أحدهما فى الآخر و إلّا لزم اجتماع الضدين فى شىء واحد.

و أمّا إذا كانت العباده المستحبه متعلّقه للإجاره فى موارد النيباه من الغير، كان متعلّق الأمر الاستجابى مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبى، لأنّ الأمر الاستجابى على الفرض تعلّق بذات العباده، و أمّا الأمر الناشى من الإجاره فهو

ص: ٢٩٥

١- كفايه الأصول، ص ١٦٤.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٧٤.

لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العبادة بداعى الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، بداهه أنّ ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يتعلّق بها غرض عقلائي من المستأجر، ولأجله تبطل الإجاره لو تعلّقت بها أو بمثلها (أى بذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه أو بمثلها) ممّا لم يتعلّق به غرض عقلائي.

و على ذلك يترتّب أنّه يستحيل تداخل الأمرين باندكاك أحدهما فى الآخر فى موارد الإجاره على العبادة، إذ التداخل فرع وحده المتعلّق و المفروض عدمها فى تلك الموارد، فلا يلزم اجتماع الضدّين فى شىء واحد من تعلّق الأمر الاستجابى بذات العمل و تعلّق الأمر الوجوبى بإتيان العبادة بداعى امتثال الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ الإشكال فى اتّصاف العبادة بالكراهه، إنّما نشأ من تخيل أنّ متعلّق الأمر و النهى هو شىء واحد مع أنّه ليس كذلك، لوضوح أنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة و أمّا النهى التنزيهى فهو لم يتعلّق بها، لعدم مفسده فى فعلها و لا- مصلحه فى تركها بل تعلّق بالتعبّد بهذه العبادة، لما فيه من المشابهه للأعداء.

و بما أنّ النهى تنزيهى و هو متضمّن للترخيص فى الإتيان بمتعلّقه، جاز التعبّد بتلك العبادة بداعى امتثال الأمر المتعلّق بذاتها.

نعم لو كان النهى تحريمياً، لكان مانعاً من تعلّق الأمر بها بخصوصه و من شمول إطلاق المأمور به للفرد المنهى عنه، لوضوح التنافى بينه و بين حرمه التعبّد به فيكون الفرد المنهى عنه خارجاً عن حيز الأمر و يكون دليل النهى مقيداً لإطلاق دليل الأمر و إذا فرضنا اختلاف متعلّق الأمر و النهى فلا يمكن أن يكون دليل النهى مقيداً لإطلاق دليل الأمر.

فظهر أنّ متعلّق النهى التنزيهى فى هذا القسم بما أنّه مغاير لمتعلّق الأمر لا يكون منافياً له، و بما أنّه تنزيهى لا يكون مانعاً عن التّعبد بمتعلّقه، فارتفع إشكال اجتماع الضدّين فى هذا القسم من العبادات المكروهه أيضاً.

مناقشتان للمحقّق الخوئى (قدس سره) فى ما أفاده المحقّق النائىنى (قدس سره):

إشاره

(١١)

المناقشه الأولى:

إنّ ما أفاده من دعوى تعلق الكراهه بالتعبد بالعباده المتعلّق بها الأمر الاستحبابى خلاف ظواهر الأدلّه الدالّه على النهى عن نفس العباده (عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام):... فَمَنْ صَامَهُ أَوْ تَبَرَّكَ بِهِ حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَ آلِ زِيَادٍ وَ أَيْضاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِيْسَى أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا (عليه السلام) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عِاشُورَاءَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِ فَقَالَ... وَ هُوَ يَوْمٌ يَتَشَامُّ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ يَتَشَامُّ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَ الْيَوْمُ الَّذِي يَتَشَامُّ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ لَا يَصَامُ وَ لَا يَتَبَرَّكَ بِهِ (٢))

المناقشه الثانيه:

(٣)

إنّ الأمر الاستحبابى كما تعلق بذات العباده، تعلق بالتعبد بها أيضاً، كما عرفت ذلك فى بحث التّعبدى و التوصلى، غايه الأمر أنّ تعلقه به إنّما هو بالأمر الثانى الموجب لتقييد الأمر الأوّل بنتيجته التقييد على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) و عليه فإذا كان التّعبد بعباده ما متعلقاً للنهى التنزيهى أيضاً، لزم اجتماع حكّمين متضادّين فى شىء واحد و هو مستحيل.

ص: ٢٩٧

١- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٧٦.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٠، ص ٤٥٩، ب ٢١، ح ٢١٠.

٣- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٧٦.

إشارة

((١))

إنّه أجاب عن توهم كراهية العبادات في ما لا يدل لها بوجهين:

الوجه الأوّل: حمل النهي على أقلية الثواب والرجحان والوجه الثاني: صرف النهي عن ظاهره وهذا يجعل متعلّقه إيقاع الصوم في الوقت الكذائي نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قدر يجعل المبعوض كينونه العبادة في وقت كذا لا نفسها، حتّى لا ينافي المبعوضيه محبوبيه العمل.

أورد عليه بعض الأساطين (حفظه الله):

((٢))

إنّ كلا الوجهين مخالف لظواهر الأدلّة حيث إنّ النهي ظاهر في معناه الحقيقي و متعلّق بعين ما تعلّق به الأمر وهو صوم يوم عاشوراء.

النظرية الثالثة: عن المحقق الإصفهاني والمحقق الفشاركي (قدس سرهما)

إشارة

النظرية الثالثة: عن المحقق الإصفهاني ((٣)) والمحقق الفشاركي (قدس سرهما) ((٤))

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره):

إنّ مصلحة الترك ولو بعنوان آخر إن كانت مساوية لمصلحه الفعل، فالكراهه والاستحباب كلاهما ملاكي، لاستحاله فعلية الطلبين - وسيجيء إن شاء الله بيان بطلان هذا القول في المناقشه الثالثه - وإن كانت أرجح من مصلحة الفعل فالكراهه بمعنى طلب الترك عن مصلحة فعلية والاستحباب ملاكي.

- ١- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٤٢٨.
- ٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٩٩.
- ٣- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٣١.
- ٤- على ما نقل في درر الفوائد، ج ١-٢، ص ١٦٩.

و على أى حال ليس للفعل استحباب و رجحان فى ذاته فعلاً، حتّى يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم (العنوان الواحد يقبل الحكمين بناء على جواز الاجتماع فضلاً عن المتلازمين فلا- مانع من استحباب صوم يوم عاشوراء نفسياً و كراهته بالمعنى المصطلح لانطباق عنوان موافقه بنى أميه عليه) أو يوجب مرجوحه الترك بذاته فعلاً، ليلزم اختلاف العنوان و المعنون فى الحكم الفعلى، فليس الفعل إلماً راجحاً شأنًا، لا- راجحاً فعلاً و لا- بذاته مرجوحاً فعلاً، حتّى ينافى وقوعه عباده، بل لازمه أى موافقه بنى أميه مرجوح فعلاً.

بل التحقيق أنّ الراجحيه و المرجوحيه بمعنى الغالبية و المغلوبية فى تأثير الملاك و لا منافاه بين عدم تأثير الترك بعنوانه و تأثير عنوانه الطارى، فلم يلزم اختلاف العنوان و المعنون فى الحكم، و لا- اختلاف المتلازمين فى الحكم، بل اختلافهما أى اختلاف المتلازمين فى مقام التأثير بالنفى و الثبوت حيث إنّ الترك لم يؤثر و ملازمه يؤثر فلم يلزم اختلافهما فى مقوله الحكم الحقيقى الفعلى و لا اجتماع الوصفين الثبوتين المتضايقتين فى واحد فافهم جيداً.

بيان المحقق الفشاركى (قدس سره):

إليك نصّ بيان المحقق الحائرى (قدس سره) نقلاً عن أستاذه المحقق الفشاركى (قدس سره):

الذى يمكن أن يقال فى حلّ الإشكال أمران: أحدهما ما أفاده سيدنا الأستاذ (نور الله مضجعه) و هو أن يقال برجحان الفعل من جهة أنّه عباده و رجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه و لكون رجحان الترك أشدّ من رجحان الفعل غلب جانب الكراهه و زال وصف الاستحباب و لكن الفعل لما كان مشتملاً على الجبهه الراجحه، لو أتى به يكون عباده، إذ لا يشترط فى صيروره العمل عباده وجود الأمر، بل يكفى تحقّق الجبهه فيه على ما هو التحقيق فهذا

الفعل مكروه فعلاً لكون تركه أرجح من فعله، و إذا أتى به يقع عباده لاشتماله على الجبهه.

إيرادات ثلاثه على النظرية الثالثه:

الإيراد الأول: عن المحقق الحائري (قدس سره) على هذا القول

اشاره

(١)

إنّ العنوان الوجودى لا يمكن أن ينطبق على العدم، لأنّ معنى الانطباق هو الاتحاد فى الوجود الخارجى و العدم ليس له وجود خارجى.

جواب المحقق الإصفهاني (قدس سره) عن هذا الإيراد:

(٢)

إنّ هذا الإيراد يتوجّه على أصل الالتزام بانطباق عنوان راجح على الترك و ليس إيراداً على هذه النظرية بخصوصه.

و يندفع بأنّ المحال انتزاع مفهوم ثبوتى من العدم و العدمى، و أمّا المفهوم السلبى فهو موافق فى حيثيه العدم لما ينتزع منه و لا يلزم منه رجوع ما حيثيه ذاته حيثيه النفى إلى حيثيه الثبوت و بالعكس فمثل صوم يوم عاشوراء - حيث إنّ موافقه لبنى أميه لالتزامهم بصوم هذا اليوم شكراً و فرحاً - تركه مخالفه لهم و هى مطلوبه للشارع و ليست المخالفه هنا إلّا عدم الموافقه لهم فى الصوم.

و اتّصاف شىء بشىء (مثل اتّصاف ترك صوم يوم عاشوراء بكونه تركاً لموافقه بنى أميه) لا يستدعى الثبوت الخارجى (حيث إنّ ترك صوم يوم عاشوراء أمر عدمى لا ثبوت خارجى له و مع ذلك يكون متّصفاً بكونه تركاً لموافقتهم)

ص: ٣٠٠

١- درر الفوائد، ج ١-٢، ص ١٦٩.

٢- نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٣٢.

بل الثبوت فى ظرف الاتّصاف على الوجه المناسب للمثبت له، و لو بلحاظ الغرض و التقدير، و لهذا يوصف الأعدام و يخبر عنها.

الإيراد الثانى: عن بعض الأساطين (حفظه الله) فى هذه النظرية

إشاره

((١))

إنّ الأمر العدمى لا يمكن أن يكون واجداً للمصلحه، لأنّ المصلحه أمر وجودى و الأمر الوجودى لا يقوم بالأمر العدمى؛ و على هذا ترك صوم عاشوراء ليس ذا مصلحه بل فعل صوم عاشوراء يكون ذا مفسده و هذا معنى الكراهه.

يلاحظ عليه:

إنّ الأمر العدمى له حظّ ضعيف من الوجود و لذلك يكون ذا مصلحه أحياناً مثل المصلحه المترتبه على الإمساك.

الإيراد الثالث: عن بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً

إشاره

إنّ هذه النظرية مخالفه لطواهر الأدله، لأنّ بعض النصوص صريحه فى أنّ صوم يوم عاشوراء مبغوض و موجب لاستحقاق العقاب و على هذا لا بدّ أن لا يصحّ الإتيان به و لا يكون فعله عباده.

ملاحظه عليه:

إنّ ما أفاده المحقّق الإصفهانى (قدس سره) ناظر إلى القسم الأوّل الذى مثّل له بصوم يوم عاشوراء و المناقشه الثانيه للأستاذ المحقّق (حفظه الله) لا يكون إلّا بالنسبه إلى المثال.

ص: ٣٠١

كلام بعض الأساطين (حفظه الله) حول صوم يوم عاشوراء

إشارة

(١)

إنّ الأعلام اختلفوا في حكم صوم يوم عاشوراء على أقوال:

القول الأول: الحرمة

إشارة

بعض الأعلام قالوا بحرمة مثل صاحب الحدائق (قدس سره).

دليل هذا القول هو ما ورد في الكافي عن أبا جعفر (عليه السلام) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ (عليه السلام): صَوْمٌ مَتْرُوكٌ بِنُزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ الْمَتْرُوكُ بِدَعْوَةٍ. (٢)

فعلى هذا صوم يوم عاشوراء منسوخ.

إيرادات أربعة على هذا الدليل:

الإيراد الأول و الثاني و الثالث: من بعض الأساطين (حفظه الله)

إشارة

(٣)

أولاً: إنّ الرواية ضعيفة سنداً.

و ثانياً: إنّ المراد من المتروكية في الرواية يمكن أن يكون متروكية أصل الوجوب.

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠٢.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٦١، كتاب الصيام، أبواب الصوم المندوب، باب ٢١، ح ٥: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنِي نَجِيهُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَطَّارُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام)....»

٣- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠٢.

و ثالثاً: إنّ النسخ لا يلائم ما ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من الأمر بصوم يوم عاشوراء. (١١)

ص: ٣٠٣

١- قال فى تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠٣: «و ثالثاً: إنّ النسخ لا يتلائم مع الروايه عن الإمام الباقر و التى فيها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمير المؤمنين عليه الصلاة و السلام». و هذه العبارة تضعيف لوقوع نسخ صوم يوم العاشور بنزول شهر رمضان و نذكر هنا بعض من قال ببطلان النسخ: ففى متشابه القرآن و مختلفه لابن شهر آشوب، ج ٢، ص ١٥٢: «و أمّا إدعائهم أنّ شهر رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء فباطلٌ لأنّه لا يمكن اجتماعهما فى حال». و فى تفسير الميزان، ج ٢، ص ٨: «قوله تعالى: أياماً معدودات، منصوبٌ على الظرفيه بتقدير فى و متعلق بقوله الصيام ... و قد مرّ أنّ قوله: شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن (إلخ) بيانٌ للأيام فالمراد بالأيام المعدودات شهر رمضان . و قد ذكر بعض المفسرين: أنّ المراد بالأيام المعدودات ثلاث أيام من كلّ شهر و صوم يوم عاشوراء، و قال بعضهم: و الثلاث الأيام هى الأيام البيض من كل شهر و صوم يوم عاشوراء فقد كان رسول الله و المسلمون يصومونها، ثمّ نزل قوله تعالى: شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن إلخ، فنسخ ذلك و استقرّ الفرض على صوم شهر رمضان، و استندوا فى ذلك إلى روايات كثيره من طرق أهل السنه و الجماعه لا تخلو فى نفسها عن اختلاف و تعارض و الذى يظهر به بطلان هذا القول أولاً» إلخ. و فى الصحيح من سيره النبى الأعظم (صلى الله عليه و آله)، ج ٥، ص ١٩١: «... و فى الصحيحين و غيرهما أيضاً: عن عائشه، و غيرها: كانت قريش تصوم عاشوراء فى الجاهليه، و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يصومه، فلما هاجر إلى المدينه صامه، و أمر بصيامه، فلما فرض شهر رمضان قال: من شاء صامه، و من شاء تركه ... كذب تلك الروايات: و نحن نعتقد و نجزم بأنّ ذلك كله من نسج الخيال. فبعد غضّ النظر عن ... و عن تناقضها فيما بينها [و] يكفى [فيه] أن نذكر أنّ روايه تقول: ... و ثالثه: إنّ ترك يوم عاشوراء بعد فرض شهر رمضان ... فنحن بعد غضّ النظر عن ذلك نشير إلى ما يلى: أولاً» إلخ. و فى قباهم قال فى الفصول الغرويه، ص ٢٣٧: «فصل: لا ريب فى جواز النسخ إلى المساوى و الأخفّ و الحقّ جوازه إلى الأثقل أيضاً وفاقاً للمحققين و خالف فى ذلك قومٌ لنا إنتفاء المانع و جواز قضاء المصلحه به و وقوعه كنسخ التخيير بين الصوم و الفديه بتعيين الصوم و لا- ريب أنّ التعيين أشقّ و نسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان و هو أشقّ و نسخ حبس الزانيه بالجلد و هو أشقّ من الحبس». هنا ثلاثه مطالب فى هذا الموضوع: المطلب الأول: روايات الشيعه هنا ثلاث روايات ذكر فيها ترك صوم عاشوراء الأولى: روايه نجبه بن الحارث المذكوره فى المتن. الثانيه: صحيحه محمد بن مسلم و زراره. قال فى منتهى المطلب ط.ج. ٩، ص ٣٦٥ - ٣٦٧: «روى ابن بابويه - فى الصحيح - عن محمد بن مسلم و زراره أنّهما سألا أبا جعفر الباقر (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء، فقال: كان صومه قبل صوم شهر رمضان، فلما نزل شهر رمضان، ترك». الثالثه: ما رواه فى الكافي، ج ١، ص ٢٩٠، باب ما نصّ الله عز و جل و رسوله على الأئمه واحداً فواحداً، ح ٦ قال: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسين جميعاً، عن محمد بن إسماعيل ابن بزيع، عن منصور بن يونس، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: فرض الله عز و جل على العباد خمساً، أخذوا أربعا و تركوا واحداً، قلت: أتسميهن لى جعلت فداك؟ فقال: الصلاة و كان الناس لا يدرون كيف يصلّون، فنزل جبرئيل عليه السلام فقال: يا محمد أخبرهم بمواقيت صلاتهم، ثم نزلت الزكاه فقال: يا محمد أخبرهم من زكاتهم ما أخبرتهم من صلاتهم، ثم نزل الصوم فكان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان يوم عاشوراء بعث إلى ما حوله من القرى فصاموا ذلك اليوم فنزل شهر رمضان بين شعبان

و شوال، ثم نزل الحج فنزل جبرئيل عليه السلام فقال: أخبرهم من حجّهم ما أخبرتهم من صلاتهم و زكاتهم و صومهم. ثم نزلت الولاية» الحديث. المطلب الثاني: روايات أهل السنه و آراؤهم ذكر مسلم في صحيحه سبع روايات فيها نسخ صوم يوم عاشوراء بشهر رمضان، راجع: صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٤٦ - ١٥١. المطلب الثالث: ما جاء في تفسير كلامه تعالى "أياماً معدودات" إن فيه ثلاثة أقوال و أحد الأقوال أنّ المراد ثلاثة أيام من كل شهر و يوم عاشورا. راجع زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، ج ١، ص ١٦٨. و أمّا القائل بهذا القول [و هو أنّها ثلاثة أيام من كل شهر و يوم عاشوراء]: فنسب الشيخ الطبرسي و الرازي و الآلوسي هذا القول إلى قتاده: راجع مجمع البيان، ج ٢، ص ٩؛ تفسير الرازي، ج ٥، ص ٧٨ و تفسير الآلوسي، ج ٢، ص ٥٧. و لكن في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ١٧٧: «ثمّ إختلف أهل التأويل فيما عنى الله عزّ وجلّ بقوله: أياماً معدودات، فقال بعضهم: الأيام المعدودات: صوم ثلاثة أيام من كل شهر. قال: و كان ذلك الذى فرض على الناس من الصيام قبل أن يفرض عليهم شهر رمضان ذكر من قال ذلك ... حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر عن قتاده، قال: قد كتب الله تعالى ذكره على الناس قبل أن ينزل رمضان صوم ثلاثة أيام من كل شهر». و فى التبيان فى تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٦: «و قال عطاء، و قتاده: الأيام المعدودات كانت ثلاثة أيام من كل شهر، ثم نسخ و كذلك روى عن ابن عباس». و نسب المقداد السيورى هذا القول إلى ابن عباس و جماعه: راجع كنز العرفان فى فقه القرآن، ج ١، ص ٢٠١. و لكن المنقول عن ابن عباس فى التبيان و مجمع البيان و فقه القرآن ليس إلّا القول الأوّل. (راجع جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج ٢ - ص ١٧٧؛ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، ج ١، ص ١٧٦). و الذى وجدناه قائلاً بهذا القول هو معاذ بن جبل. (راجع جامع البيان ج ٢، ص ١٧٧). و هنا قولٌ رابعٌ فى هذه الآيه و هو أنّ المراد من "أياماً معدودات" عشره أيام من المحرم. راجع كتاب الخلاف، كتاب الصوم، ج ٢ - ص ١٥٨. تنبيه: هل تحقق نسخ بصوم رمضان مع قطع النظر عن كون المنسوخ آيه "أياماً معدودات" و مع قطع النظر عن كون المنسوخ صوم يوم عاشوراء؟ يؤيد تحقق النسخ الروايه المذكوره فى تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٣، ح ٨: «و عنه عن أحمد بن صبيح عن الحسين بن علوان عن عبد الله بن الحسن قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): شهر رمضان نسخ كل صوم و النحر نسخ كل ذبيحه، و الزكاه نسخت كل صدقه، و غسل الجنابه نسخ كل غسل».

أما ضعف السند فهو بالنسبة إلى روايه الكليني (قدس سره) مبناي مع أنّ هنا روايه أُخرى وردت بهذا المضمون و هي روايه الصدوق (قدس سره): مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعًا أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ (عليه السلام) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ؟ فَقَالَ كَانَ صَوْمُهُ قَبْلَ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَمَّا نَزَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ تَرَكَ. (١)

ص: ٣٠٥

١- وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٥٩، أبواب الصوم المندوب، ب ٢١، ح ١.

أمّا الإشكال الثاني: فيمكن أن يجاب عنه بعدم ورود الدليل على وجوب صوم يوم عاشوراء قبل نزول صوم شهر رمضان فما هو الثابت قبل نزول الشهر المبارك هو استحباب هذا الصوم فلا معنى لمتركه أصل الوجوب وبقاء استحبابه.

أمّا الإشكال الثالث: فيمكن أن يجاب عنه بأنّ القائل بالحرمة يرى أنّ الروايات الآمره بصوم يوم عاشوراء إمّا غير صادرة و إمّا محموله على التقية.

الإيراد الرابع على القول بالحرمة:

إنّ الرواية قاصره عن الدلالة على الحرمة لأنّ المتروكية ليست بمعنى الحرمة كما أنّ كلّ بدعه ليست بحرام إلّا أنّ هنا ما يدلّ على حرمة و هو ما ورد في الكافي من الإيعاد بالنار كما سيجيء إن شاء الله. (١)

القول الثاني: الكراهة

إشارة

دليل هذا القول هو حمل الروايات الآمره على التقية مع القول بأنّ الروايات الناهية لاتدلّ على أكثر من الكراهة.

الإيراد عليه:

إنّ في الروايات الناهية ما ورد في الإيعاد بالنار و الحشر مع أمثال ابن مرجانه بالنسبة إلى طائفتين: الأولى من صام اليوم التاسع و العاشر، و الثانية من تبرّك بهما (٢).

ص: ٣٠٦

١- وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٦١، ب ٢١، ح ٤.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٦١، عن الكافي ح ٣ و ٤، ب ٢١، أبواب الصوم المندوب.

منهم من يقول باستحبابه مطلقاً و منهم من يقول باستحبابه على وجه الحزن و هو مختار الشيخ و ابن إدريس و المحقق و صاحب الجواهر و صاحب الوسائل (قدس سره).

أما القول بالاستحباب بلا كراهيه فقد قوّاه المحقق الخوئي (قدس سره) في المستند و استدلل عليه بضعف ما ورد في النهي عنه و لكن اختار في مقام الفتيا كراهه صوم يوم عاشوراء.

الإيراد عليه:

ناقش بعض الأساطين (حفظه الله) في ما أفاده من ضعف ما ورد في النهي عنه بأن هنا روايه ناهيه لا إشكال في سندها و هو ما رواه صاحب المزار (محمد بن المشهدى) عن عماد الدين الطبري عن ابن الشيخ عن الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه و الصدوق عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): ... «صُمُّهُ مِنْ غَيْرِ تَبْيِيتٍ، وَ أَفْطَرُ مِنْ غَيْرِ تَشْمِيتٍ وَ لَا تَجْعَلُهُ صَوْمَ يَوْمٍ كَمَلًا» إلى آخر الحديث (١).

ص: ٣٠٧

١- في المزار، ص ٤٧٣: «أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الْفَقِيهُ الْعَالِمُ عِمَادُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِي قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ فِي شُهُورِ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَ خَمْسِينَ وَ خَمْسِمَائِهِ بِمَشْهَدِ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ، عَنِ الشَّيْخِ الْمُفِيدِ أَبِي عَلِيِّ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ وَالِدِهِ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ الشَّيْخِ الْمُفِيدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنِ ابْنِ قَوْلَوِيهِ وَ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوِيهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي، عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ ... فقلت: يا سيدي فما قولك في صومه؟ فقال لي: صُمُّهُ مِنْ غَيْرِ تَبْيِيتٍ، وَ أَفْطَرُ مِنْ غَيْرِ تَشْمِيتٍ وَ لَا تَجْعَلُهُ صَوْمَ يَوْمٍ كَمَلًا» الحديث. و نقله في وسائل الشيعه، ج ١٠، ص ٤٥٩، باب ٢١، ح ٧، أبواب الصوم المندوب عن المصباح عن عبد الله بن سنان.

القول الرابع: الأحوط وجوباً تركه

ذهب إليه بعض الأساطين (حفظه الله): إنَّ هنا روايات متعارضة و متعلّقا شىء واحد و حيث لم نتمكن من الجمع العرفى بينها فلا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض و مقتضى القاعده حمل الروايات الأمره بالصوم على التقيه.

و الإجماع على الاستحباب ليس بحجّه لأنّه منقول مع أنّه مدركى فالأحوط وجوباً ترك الصوم يوم عاشوراء؛ هذا مختار بعض الأساطين (حفظه الله) و هو من أحسن الوجوه و إن كان القول بالحرمة أيضاً له وجه وجيه. (١)

هذا كلّه بالنسبه إلى مثال القسم الأول.

فتحصّل إلى هنا: أنّ القاعده الكلّيه فى القسم الأول هو جواز اجتماع حكمى الاستحباب و الكراهه فى المتعلّق الواحد، كما أنّ اجتماع استحباب الفعل و استحباب تركه جائز من دون لزوم محذور استحاله فعليه الطلبيين.

فلا بدّ من ملاحظه الأدلّه فى مقام الإثبات لتشخيص المورد أنّه من اجتماع الاستحباب و الكراهه أو من باب استحباب الفعل و استحباب الترك.

أمّا فى خصوص مثال صوم يوم عاشوراء فللحرمة وجه قوى و لو لم نقل به فالأحوط وجوباً تركه.

ص: ٣٠٨

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) بوجهين:

الوجه الأول: هو ما تقدّم فى القسم الأول طابق النعل بالنعل.

الوجه الثانى: أنّ النهى عن الصلاه فى الحمام يمكن أن يكون بحسب حصول منقصه فى الطبيعه المأموربها، لتشخص هذه الطبيعه، بمشخص غير ملائم لها، فإنّ تشخص الصلاه بوقوعها فى الحمام لايناسب كونها معراجاً و إن لم يكن نفس الكون فى الحمام بمكروه و لاحزازه فيه أصلاً بل كان راجحاً.

كما أنّ التشخص قد يكون بما يلائم الصلاه ملائم شديده مثل الكون فى المسجد و أيضاً قد يكون بما لا يكون له شده الملاءمه و لا عدم الملاءمه مثل الكون فى الدار.

و النهى عن الصلاه فى الحمام إرشاد إلى المنقصه الحاصله من تشخص الطبيعه بالكون فى الحمام و أيضاً إرشاد إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و أنّ سائر الأفراد يكون أكثر ثواباً من هذا الفرد و هذا مراد من قال: «إنّ الكراهه فى العباده بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً».

و لا يخفى أنّ النهى فى القسم الثانى لا يصحّ إلّا للإرشاد بخلاف القسم الأول فإنّه يكون فيه مولوياً و إن كان حملة على الإرشاد بمكان من الإمكان.

كلام المحقق النائىنى (قدس سره) حول القسم الأول و الثانى:

(١١)

أمّا على القول بالجواز فلا إشكال فى صحّه العباده و عدم كون دليل النهى

ص: ٣٠٩

التنزيهي مقيداً لإطلاق المأمور به، لأنّ المأمور به حينئذ يكون مغايراً للمنهى عنه بالهويه فلا موجب للتقييد.

أمّا على القول بالامتناع و فرض وحده الهويه في الخارج ربّما يتوهم التنافي بين وقوع المأتي به مصداقاً للمأمور به و اتّصافه با لكراهه فعلاً لأنّ تضادّ الأحكام لا يختصّ بالوجوب و الحرمة بل يعمّ الأحكام الإلزاميه و غيرها، ففرض كون العباده مكروهه ينافي فرض كونها مصداقاً للواجب أو المستحب، فلامناص عن تقييد دليل الأمر بغير موارد الكراهه، كما هو الحال في ما إذا كان النهى تحريمياً.

و لكن التحقيق: أنّ العباده على هذا القول و إن كانت منهيّاً عنها لامحاله إلّا أنّ النهى عن حصّه خاصّه لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن النهى تحريمياً أو كان النهى مسوقاً لبيان المانع.

فإنّ النهى هنا تنزيهي و النهى التنزيهي و إن كان مضاداً للوجوب لتضادّ الأحكام بأسرها و لازم ذلك أن لا يتعلق الأمر بعين ما تعلق به النهى و لو كان النهى تنزيهياً إلّا أنّ النهى عن بعض أفراد المأمور به لا يستلزم اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد، لأنّ الأمر على الفرض لم يتعلق إلّا بصرف وجود الطبيعه مع قطع النظر عن جميع خصوصياته الطارئه عليه، و أمّا النهى التنزيهي فهو متعلق بخصوص حصّه خاصّه دون صرف وجود الطبيعه، فالنهي التنزيهي بما أنّه يتضمّن الترخيص في إيجاده لا يقع التنافي بينه و بين الإطلاق المزبور، فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بسببه، فيجزى في مقام امثال الأمر المتعلق بصرف الوجود الإتيان بالفرد المنهى عنه تنزيهاً و إن كان الامتثال المتحقّق به مرجوحاً بالإضافه إلى غيره.

و لعلّ من فسّر الكراهه في العباده بأقلّيه الثواب أراد به ما ذكرناه، لا أنّ النهى

استعمل في غير طلب الترك إرشاداً إلى كون متعلقه أقلّ ثواباً من غيره، فعلى ذلك يكون النهى مستعملاً في طلب الترك لمرجوحه الفعل، لكن المرجوحه إنما هي في تطبيق المأمور به على الفرد المنهى عنه تنزيهاً و هو لا ينافي الرخصه في تطبيقه عليه، إلّا أنّها توجب أقلّيه الثواب عند تحقّق الامتثال بذلك الفرد.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا الكلام على القول بالامتناع:

(١١)

إنّ اعتراف بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبى و النهى التنزيهى، فيشكل عليه بأنّ الضدّين متقابلان فلا يجتمعان، فالحقّ مع القائلين بأنّ هذا النهى ليس مولوياً، بل هو إرشاد إلى أقلّيه الثواب (هذا بناء على الامتناع).

ص: ٣١١

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٠٦.

القسم الثالث من العبادات المكروهه: كالصلاه في موضع التهمه

أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون النهى مولوياً و متعلقاً بالعنوان المتّحد مع العباده أو العنوان الملازم لها فالنهي لا يتعلّق بالعباده حقيقه بل يتعلّق بها بالعرض و المجاز.

الوجه الثاني: أن يكون النهى إرشادياً بمعنى أنّه إرشاد إلى غير العباده المنهى عنها من سائر الأفراد التي لا تكون متّحده معه و لا ملازمه له بمعنى أنّه إرشاد إلى حزازه هذا العنوان و عدم حزازه سائر الأفراد من العباده، بحيث يتمكن المكلف من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلاً؛ هذا على القول بجواز الاجتماع.

أمّا على القول بالامتناع فإن كان المنهى عنه عنواناً ملازماً للعباده فيتعدّد متعلّق الأمر و النهى و إن كان المنهى عنه عنواناً متّحداً مع العباده و قلنا حينئذ بترجيح جانب الأمر فتصحّ العباده و هذا النهى يرجع إلى الوجه الثاني الذي أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) في القسم الثاني لأنّ اتّحاد العنوان المنهى عنه مع العباده، يوجب تشخّصها بما لا يلائم العباده المأمور بها و النهى يكون إرشاداً إلى هذه المنقصه.

و النهى و الكراهه المستفاد منه في القسم الثاني و أيضاً في القسم الثالث بناءً على الامتناع يدلّ على أقلّيه الثواب.

أمّا النهى في القسم الأول و أيضاً في القسم الثالث بناءً على الجواز فلا يمكن تفسيره بأقلّيه الثواب (القائل بالجواز يقول بتعدّد المتعلّق و عدم استحاله اجتماع الأمر و النهى فلا محذور عنده من اجتماع الحكمين).

إشارة

إن الاضطرار إلى فعل الحرام في ما إذا كان الفعل متعلقاً بالوجوب البدلي قد لا يكون بسوء اختيار المكلف وقد يكون بسوء اختياره، فهنا مقامان:

المقام الأول: الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار

إشارة

فيه فائده:

بيان المحقق النائيني (قدس سره) ك

إشارة

((١)):

إن اعتبار القيود العدمية على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يكون مدلولاً للنهي الغيرى فيكون التقييد مستفاداً من الدليل ابتداءً وإما أن يكون مستفاداً بالدلالة الالتزامية من النهي النفسى الدال على الحرمة كما في موارد النهي عن العبادة، أو موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع من الجهة الأولى وإما أن يكون لأجل مزاحمة المأمور به للمنهى عنه مع فرض تقديم جهة الحرمة على الوجوب.

ص: ٣١٣

أمّا القسم الأوّل أعنى به ما إذا كان اعتبار القيد العدمى فى المأمور به مدلولاً ابتدائياً للنهى الغربى كما فى النهى عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه فمقتضى إطلاق دليل التقييد فيه على تقدير تماميه مقدّماته هو اعتبار القيد فى المأمور به فى جميع أحوال المكلف، ولازم ذلك هو سقوط الأمر عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد للقيد، كما فى صورته الاضطراب إلى لبس الحرير أو غير المأكول، المعتبر عدمهما فى الصلاه، إلّا أنّ ما دلّ على أنّ الصلاه لا تسقط بحال قد دلّ على إلغاء الشارع كلّ قيد من قيودها فى حال العجز عن تحصيله.

أمّا القسم الثانى أعنى به ما إذا كان اعتبار القيد العدمى مستفاداً من النهى النفسى فإن قلنا فيه بكون التقييد تابعاً للحرمة و متفرعاً عليها كما هو المشهور، فمقتضى القاعده فيه سقوط القيد عند الاضطراب، لسقوط علته المقتضيه، أعنى بها الحرمة (بمعنى أنّ تقييد الصلاه بغير المغصوب معلول لحرمة التصرف فى مال الغير).

و أمّا إذا قلنا بكون التقييد و الحرمة معلولين للنهى فى مرتبه واحده من دون سبق و لحوق بينهما، فيكون حاله حال القسم الأوّل فى أنّ القاعده الأوّليه فيه تقتضى سقوط الأمر عند تعدّد قيده، و القاعده الثانويه تقتضى سقوط التقييد و لزوم الإتيان بكلّ ما أمكن الإتيان به من أجزاء الصلاه و شرائطها.

(و الفرق بين القول الأوّل و هو مختار المشهور و القول الثانى و هو مختار المحقق النائينى (قدس سره) هو بحسب القاعده الأوّليه).

فإنّ الصلاه هنا متقيده بالقيد العدمى و هو عدم كونها فى المكان الغصبى و المشهور يقولون: إنّ تقييد الصلاه بهذا القيد العدمى تابع للحرمة المستفاده من

النهي فمع ارتفاع الحرمة بالاضطرار يرتفع تقييد الصلاة، فلا بد من امتثال الصلاة بإطلاقها.

أمّا المحقق النائيني (قدس سره) فيقول: إنّ تقييد الصلاة بهذا القيد العدمي و الحرمة كلاهما معلولان للنهي و على هذا لو ارتفعت الحرمة بدليل الاضطرار لا يضرّ ذلك بتقييد الصلاة بالقيد العدمي المذكور و حينئذ تقتضى القاعده الأوليه سقوط الصلاة لتعدّر حصول قيده فلو صلّى في المكان الغصبي لم يكن ممثلاً لعدم امتثال الصلاة المقيده بالقيد العدمي و امتثال الأمور به و هو الصلاة المقيده متعذّره و نتيجة ذلك سقوط الأمر بالصلاة بحسب القاعده الأوليه.

أمّا القاعده الثانيه فأوجبت إتيان الصلاة بحسب ما يمكن و هو إتيانها بدون القيد العدمي المذكور.

أمّا القسم الثالث أعني به ما إذا كان اعتبار القيد العدمي ناشئاً من مزاحمه الأمور به للمنهي عنه، فالقاعده فيه تقتضى سقوط التقييد عند الاضطرار، لأنّ التضاحم فرع وجود التكليف التحريمي و تنجزه كي يكون معجزاً للمكلف عن الإتيان بالأمور به و معذراً له في تركه، فإذا فرض سقوط الحرمة بالاضطرار لم يبق موضوع للتزاحم الموجب لعجز المكلف شرعاً عن الإتيان بالأمور به، فلامحاله يسقط التقييد و يبقى الأمر متعلّقاً بغير المقيد.

إيرادان على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

الإيراد الأول: عن المحقق الخوئي (قدس سره) في القسم الثاني

أشاره

(١)

التحقيق صحّه ما ذهب إليه المشهور لأنّ دلالة النهي على عدم وجوب

ص: ٣١٥

١- حاشيه أجود التقريرات، ٢، ج، ص ١٨٢.

متعلّقه بالدلالة الالتزاميه إنّما هي بتبع دلالته على حرمة بالمطابقه و قد تقدّم أنّ الدلالة الالتزاميه تابعه للدلالة المطابقيه وجوداً و حجّيه، فإذا سقطت الدلالة المطابقيه سقطت الدلالة الالتزاميه أيضاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر في ما إذا سقطت الحرمة باضطرار و نحوه، كما هو الحال في ما إذا ورد التخصيص على دليل النهي من أوّل الأمر.

ملاحظه بعض الأساطين (حفظه الله):

(١)

إنّ ما أفاده المحقّق الخوئي (قدس سره) مبني على ما اختاره من تبعيه الدلالة الالتزاميه للدلالة المطابقيه في الحجّيه و هذا المبني صحيح بلا إشكال، و لكن ذلك إيراد مبنائي لأنّ المحقّق النائيني (قدس سره) لا يقول بذلك فإنّه يعتقد عدم تبعيه الدلالة الالتزاميه للمطابقيه.

الإيراد الثاني: عن بعض الأساطين (حفظه الله) و هو اثنان:

إشاره

الإيراد الثاني: عن بعض الأساطين (حفظه الله) (٢) و هو اثنان:

١- إيراده (حفظه الله) على بيان المحقّق النائيني (قدس سره) في دوره الأخير:

إنّ المحقّق النائيني (قدس سره) قال في دوره الأخير (في أجود التقريرات): إنّ النهي علّه للتقييد و للحرمة معاً.

و يرد عليه: أنّ حديث الرفع يجرى في المقام و نتيجة ذلك (رفع ما اضطرروا إليه رفع واقعي بالنسبه إلى الاضطرار و الإكراه و النسيان و رفع ظاهري بالنسبه إلى الجهل) هو عدم بقاء النهي في صورته الاضطرار و مع ارتفاع النهي يرتفع

ص: ٣١٦

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١١١.

٢- نفس المصدر.

الحرمة و تقييد الصلاة بالقييد العدمي المذكور لأنَّ النهي عله لهما عند المحقق النائيني (قدس سره)، فعلى هذا تكون القاعده الأوليه على مبنى المحقق النائيني (قدس سره) هو سقوط التقييد لا سقوط الأمر المقيد بهذا القيد العدمي فالقاعده الأوليه بناء على مسلك المشهور و هو المختار و أيضاً بناء على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) هي سقوط تقييد الأمر بالقييد العدمي فلا بد للمكلف حينئذ من إتيان الصلاة في المكان الغصبي في صوره الاضطرار لا بسوء الاختيار.

٢- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على بيان المحقق النائيني (قدس سره) في دوره الأولى:

(١١)

إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) استشكل في دوره الأولى بيانه السابق فقال: (٢)

أما القيديه المستفاده من النهي النفسى فهي تابعه للنهي و بعد سقوط النهي بالاضطرار تسقط القيديه فقط و لا موجب لسقوط المقيد؛ هذا و لكن للتأمل في ذلك مجال، لأنَّ القيديه و إن استفيدت من النهي، إلا أنَّها ليست معلوله للنهي، بل هي معلوله للملاك الذى أوجب النهي، فالحرمة و القيديه معلولان لعلَّه ثالثه و هو الملاك، و سقوط أحد المعلولين بالاضطرار لا يوجب سقوط المعلول الآخر.

و يرد عليه: أنَّ الملاك البالغ إلى حدِّ الغرضيه للمولى هو الذى يؤثر في الحرمة و التقييد معاً، أما الملاك الذى زاحمه المفسده كما لا يؤثر في الحكم بالحرمة لا يؤثر في تقييد الصلاة بالقييد العدمي فالقاعده الأوليه هي سقوط التقييد لا سقوط الأمر فالحق مع المشهور.

ص: ٣١٧

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١١١.

٢- فوائد الأصول ج ١-٢، ص ٤٤٥.

اشاره

هنا حالتان:

الحاله الأولى: إذا لم يتمكّن من الخروج

اشاره

فيها ثلاثه أقوال:

القول الأول:

اشاره

قال بعض الأعلام مثل صاحب الجواهر و المحقق الخوئى (قدس سرهما) بلزوم الصلاه مع جميع الأجزاء و الشروط.

استدلال صاحب الجواهر (قدس سره):

(١١)

«إنّه لو كان مكرهاً على الكون فى المكان لحبس بباطل من المالك أو غيره لا على هياه مخصوصه أو خوف على النفس أو غير ذلك من وجوه الإكراه تصحّ منه صلاه المختار ضروره عدم الفرق بينه و بين المأذون فى الكون بعد اشتراكهما فى إباحته و حليته.

نعم لو استلزم الصلاه تصرفاً زائداً على أصل الكون لم يجز، لعدم الإذن فيه لا ما إذا لم تستلزم، فإنّها حينئذ أحد أفراد الكون الذى فرض الإذن فيه، على أنّ القيام و الجلوس و السكون و الحركة و غيرها من الأحوال متساويه فى شغل الحيز و جميعها أكوان و لا ترجيح لبعضها على بعض، فهى فى حدّ سواء فى الجواز، و ليس مكان الجسم حال القيام أكثر منه حال الجلوس، نعم يختلفان فى

ص: ٣١٨

الطول و العرض، إذ الجسم لا يحويه الأقل منه و لا يحتاج إلى أكثر ممّا هو ظرفه كما هو واضح بأدنى تأمل.

و من الغريب ما صدر من بعض متفقه العصر، بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنّه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان المحبوس فيه إن قائماً فقائم و إن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله أخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه. و لم يتفطن أنّ البقاء على الكون الأوّل تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف ...

و قد صرح بعض هؤلاء أنّه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه و لا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك ... أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات».

القول الثاني:

إشارة

قال جماعه آخرون منهم المحقق النائيني (قدس سره) بالاختصار على الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود.

استدلال المحقق النائيني (قدس سره):

إشارة

(١)

إنّ جماعه حكموا بلزوم الاختصار على قدر الضروره من التصرفات التي لا بدّ منها عند الاضطرار إلى الغصب، فلم يجوزوا التصرف الزائد على ذلك ربّوا عليه وجوب الإيماء في الصلاة بدل الركوع و السجود عند الاضطرار إلى

ص: ٣١٩

التصرّف في المكان المغصوب لأنّ الركوع و السجود تصرّف زائد على قدر الضروره فلا موجب لسقوط حرمتها.

وقد أُورد على ذلك بأنّ الجسم إذا كان لابدّ من أن يشغل مقداراً معيناً من الحيز بقدر حجمه كيفما كان وضعه و لا يختلف مقدار حيزه باختلاف أوضاعه فلا موجب لسقوط وجوب الركوع و السجود لينتقل التكليف إلى وجوب الإيماء.

و فيه: أنّ الاعتبار في صدق التصرّف الزائد على قدر الضروره إنّما هو بنظر العرف لا بالدقّه الفلسفيه و لا ريب في أنّ الركوع و السجود يعدّان عرفاً من التصرّف الزائد فلا يكون الاضطرار إلى الغصب موجباً للترخيص فيهما، فلا بدّ من الاقتصار على الإيماء بدلاً عنهما.

إيرادان على استدلال المحقّق النائيني (قدس سره):

الإيراد الأوّل: من المحقّق الخوئي (قدس سره)

(١١)

أولاً: إنّ المكلف إذا كان مضطراً إلى المكث في المكان المغصوب لا فرق بين أن يكون راکعاً أو ساجداً فيه و أن يكون قائماً فكما أنّ الركوع أو السجود تصرّف فيه كذلك القيام تصرّف فيه أيضاً، فلا وجه حينئذ للقول بلزوم الاقتصار على الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود.

ثانياً: إنّ دعوى أنّ الركوع و السجود يعدّان بنظر العرف من التصرّف الزائد فهي دعوى بلا بينه و برهان.

ص: ٣٢٠

١- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٤.

(١)

إنَّ المحقِّق النَّائِنِي (قدس سره) صرَّحَ مراراً بأنَّ نظر العرف إنَّما يتبع في تعيين المفاهيم و تحديدها سعه و ضيقاً، و أمَّا في تطبيق المفهوم على المصداق فهو لا يتبع بل لا بدَّ من إعمال الدقّه العقليه.

القول الثالث: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله)

(٢)

إنَّ العسر و الحرج بناء على المختار شخصيان لا نوعيان فعلى هذا يختلف الحكم بحسب اختلاف الأشخاص، فمن يتمكّن من البقاء على حاله واحده في زمن طويل فلا يجوز له صلاه المختار بل لا بدَّ أن يصلّى إيماءً.

الحاله الثانيه: إذا تمكّن من الخروج

اشاره

هنا صور ثلاث:

الصوره الأولى:

و هي أن يتمكّن من الخروج من الأوّل فإن قلنا بامتناع الاجتماع فلا بدّ من الإتيان بالصلاه خارج المكان المغصوب و لو صلّى فيه تكون الصلاه باطله و أمّا إن قلنا بالجواز فيجب عليه الصلاه خارج المكان الغصبى و لكن الصلاه صحيحه.

ص: ٣٢١

١- زبده الأصول، ج ٣، ص ١٠١.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١١٣.

الصورة الثانية:

و هي أنه فعلاً مضطّر بالكون في المكان المغصوب و لكن يتمكّن بعد ساعه مثلاً من الخروج و أداء الصلاة خارج المكان المغصوب.

فإن قلنا بأن الركوع و السجود ليسا تصرّفاً زائداً على قدر الضروره كما هو مختار المحقق الخوئي (قدس سره) تبعاً لصاحب الجواهر (قدس سره)، فله أن يصلّي في المكان الغصبي و الصلاة صحيحه لأن الاضطرار يوجب ارتفاع النهي بالنسبه إلى حركاته في هذا المكان و هو يتمكّن من الصلاة التامه الأجزاء و الشرائط مع الركوع و السجود بحسب الفرض فلا يجب عليه التأخير بل يجوز الإتيان بها في ظرف الاضطرار و يحكم عليها بالصحه.

و إن قلنا بأن الركوع و السجود تصرّف زائد على قدر الضروره كما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) فلا يجوز له أن يصلّي في هذا المكان الغصبي لأنّ صلاته في هذا المكان لابد أن يكون بالإيماء بدلاً عن الركوع و السجود و إلّا يكون غصباً و حراماً و حينئذ يحكم عليه ببطلان الصلاة لأنّه متمكّن من الصلاة التامه الأجزاء و الشرائط في المكان المباح فلايجزى له الصلاة التامه الأجزاء في المكان الغصبي و لايجزى له أيضاً الصلاة غير التامه الأجزاء بالإيماء بدلاً عنهما (الركوع و السجود).

و بعض الأساطين (حفظه الله) اختار هنا بطلان الصلاة لفرض التمكن من الصلاة التامه الأجزاء و الشرائط خارج المكان الغصبي.

الصورة الثالثة:

و هي أن يتمكّن من الخروج آخر الوقت، و لكن لايسعه الوقت لأن يصلّي

خارج المكان الغصبي صلاه تامّه الأجزاء و الشرائط، كما أنه لا يجوز له البقاء في المكان الغصبي و لو بقدر الصلاه، لأنه متمكّن من الخروج حسب الفرض.

و المتعين في هذه الصوره هو أن يصلّى في حال خروجه من المكان المغصوب و أن يأتي بالإيماء بدلاً عن الركوع و السجود، أمّا على مسلك المحقّق النائيني (قدس سره) فواضح.

و أمّا على مسلك صاحب الجواهر و المحقّق الخوئي (قدس سرهما) فيجب الإيماء أيضاً بدل عن الركوع و السجود لأنّ الإتيان بالركوع و السجود يستلزم التوقف الزائد في الأرض الغصبي فلذا صرح المحقّق الخوئي (قدس سره) في حاشيه الأجود(1) بأنّ الأمر ينتقل من الركوع و السجود بالإيماء بدلاً عنهما.

ص: ٣٢٣

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٥.

إشاره

و هذا مثل ما إذا وقع الشخص في وسط الأرض المغصوبه باختياره، فلا بد أن نتكلم من جهتين: الأولى: حكم الخروج في حد ذاته و الثانيه: حكم الصلاه في المكان الغصبي.

الجهه الأولى: في حكم الخروج في حد ذاته

إشاره

اختلف فيه الأعلام و نذكر هنا خمسة أقوال:

القول الأول: الحرمة

إشاره

إنّ الخروج في حد ذاته حرام شرعاً، لأنّه غضب و لا يضرّ في ذلك كونه مضطراً لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. (١)

استشكله بعض الأساطين (حفظه الله):

(٢)

إنّ البقاء في الأرض الغصبي أيضاً حرام فلو كان الخروج حراماً يلزم اجتماع المتناقضين في حكم الشارع و هو محال.

القول الثاني: نظريه المحقق القمي (قدس سره)

إشاره

(٣)

إنّ الخروج واجب فعلاً و حرام فعلاً، أمّا وجه الوجوب فهو أنّ التخلّص

- ١- نسهه فى اللفرفراء إلفى صاهب الإشاراء فى مطارح الأنظار، ج ١، ص ٧١٣: «هجه القول بكونه منهفا عنه غير مأمور به كما يظهر عن بعض الأفاضل فى الإشارات» إلفخ.
- ٢- لفهقق الأصول، ج ٤، ص ١١٥.
- ٣- القوانفن، ص ١٥٢.

من الغضب واجب بنفسه و أمّا وجه الحرمه فهو أنّه غضب و الاضطرار لا يرفع الحرمه، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً.

إيرادات أربعه على القول الثانى:

الإيراد الأول: من صاحب الكفايه (قدس سره)

((١))

إنّ اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين محال كما تقدّم.

الإيراد الثانى: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً

اشاره

((٢))

إنّ متعلّق الأمر و النهى هنا عنوان واحد و هو الخروج فإنّه متعلّق الأمر حيث إنّ سبب للتخلّص و السبب به تعليقه للحكم بالوجوب على الخروج و هو متعلّق النهى حيث إنّ كان بغير إذن المالك.

ملاحظه على الإيراد الأول و الثانى:

يلاحظ على كلا الإيرادين ما تقدّم من القول بالجواز و إن كان المجمع عنواناً واحداً.

الإيراد الثالث: من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً

اشاره

((٣))

إنّ جواز اجتماع الأمر و النهى عند القائلين به مشروط بوجود المندوحه و هنا لا توجد المندوحه لأنّ التخلّص عن الحرام لا يتحقّق إلّا بالخروج المحرم.

١- كفايه الأصول، ص ١٧٢.

٢- كفايه الأصول، ص ١٧٣.

٣- نفس المصدر.

إنّ هذا الإيراد أيضاً مبنئى فلو قلنا بعدم اعتبار المندوحه كما هو الحقّ فلا يرد هذا الإشكال.

الإيراد الرابع: من بعض الأساطين (حفظه الله)

(١١)

إنّ الوجوب و الحرمة كلاهما غير ثابتان أمّا الوجوب فلا دليل عليه لأنّ المستفاد من الأدلّه حرمة الغصب أمّا وجوب التخلّص منه فلم يقم عليه دليل.

أمّا الحرمة فلم تثبت في صورته الاضطرار لأنّ قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» عقليه و الحاكم فيها هو العقل [و اختلفوا فيها على ثلاثه أقوال: بعضهم قالوا: الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً و بعضهم قالوا: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً بمعنى أنّه مستحق للعقاب و يتوجه إليه الخطاب و بعض آخر قالوا: لا ينافى الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً فهو مستحق للعقاب و لكن لا يتوجّه إليه الخطاب و العقل يحكم بصحّه القاعده على الوجه الأخير أى القول الثالث من الأقوال الثلاثه فى القاعده] (٢٢) و العقل يرى قبح التكليف نحو العاجز و المضطر و إن كان ذلك بسوء اختياره كما أنّ من ألقى نفسه من مكان مرتفع لا يمكن توجّه الخطاب بوجوب حفظ النفس فى

ص: ٣٢٦

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١١٦.

٢- تقدم فى ج ٤ ص ٢٨٩: أن فى المسأله مسالك ثلاثه و إيراد المحقق الخوئى على المسلك الأول و الثانى و أن الحق هو المسلك الثالث فراجع البحث الثانى (مقدمه الواجب و فيه فصلان)، الفصل الأول (فى ذكر التقسيمات و فيه أمور ثلاثه)، الأمر الثالث (فى تقسيمات الواجب و هى ثلاثه)، التقسيم الأول (الواجب المعلق و المنجز و فيه ثلاثه مواضع)، الموضع الثالث (ثمره البحث عن الواجب المعلق و هى مسألتان)، المقدمه (و فيها مطلبان)، المطلب الأول (الامتناع بالاختيار هل ينافى الاختيار؟)

حال السقوط فالحرمة مرتفعه بالاضطرار و لكنّه مستحق للعقاب بحكم العقل.

القول الثالث: نظريه صاحب الفصول (قدس سره)

إشارة

(١١)

إنّ الخروج مأمور به و يجرى حكم المعصيه عليه نظراً إلى النهى السابق الساقط بالاضطرار، و أمّا وجوب التخلّص عن الغضب فإنّما نفسى و إمّا غيرى (من باب مقدّمته للكون فى خارج الأرض الغصبى). (٢٢)

إيرادان على صاحب الفصول (قدس سره):

الإيراد الأوّل: عن المحقّق الخراسانى و المحقّق النائينى (قدس سرهما)

إشارة

(٣)

يلزم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة و لا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول و بعده.

بإحاطة عليه:

ما تقدّم من جواز اجتماع الحكمين و إن كان متعلقهما عنواناً واحداً.

ص: ٣٢٧

١- الفصول، ص ١٣٨.

٢- إختار هذا القول فى عنايه الأصول، ج ٢، ص ٩٠ - ٩١ قال: «إنّ المصنّف و إن أصاب فى دعوى عدم الحرمة للخروج فعلا لسقوطها بحدوث الإضطرار إليه و هكذا فى دعوى جريان حكم المعصيه عليه لكونه منهيّا عنه بالنهى السابق و قد عصاه بسوء الإختيار و لكن لم يصب فى دعوى عدم كونه مأموراً به مع كونه مقدّمه للواجب الأهمّ و هو التخلّص عن الغضب فإنّ مجرد كون التوقف و الإنحصار بسوء الإختيار مما لايسوّغ عدم ترشّح الوجوب إليه غيريا بعد توقّف الأهمّ عليه فعلا ما لم يرفع المولى يده عن الأهمّ أو نحن نرفع يدنا عن الملازمه التى إدّعيناها فى بحث مقدّمه الواجب وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه و عليه فالحقّ فى المقام هو ما ذهب إليه الفصول من القول بعدم حرمة الخروج فعلا- و جريان حكم المعصيه عليه مع الإلتزام

بوجوبه غيريا مقدمه للتخلص عن الغصب».

٣- كفايه الأصول، ص ١٧٢؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٨.

(١١)

أمّا الوجوب النفسى فلا- دليل إثباتى عليه كما تقدّم فى الإيراد على نظريه المحقّق القمى (قدس سره) و أمّا الوجوب الغيرى فيبتنى أولاً على وجوب المقدّمه و ثانياً على وجوب الكون فى خارج المكان الغصبى و كلاهما أوّل الكلام.

أمّا النهى فيكشف عن مفسده ملزمه فى التصرف بالخروج ثابتة قبل دخول الشخص فى المكان الغصبى و لكنها معارضه و مزاحمه بالمصلحه الملزمه فى الخروج عن المكان الغصبى.

القول الرابع: نظريه الشيخ الأنصارى وتبعه المحقّق النائىنى (قدس سرهما)

إشاره

القول الرابع: نظريه الشيخ الأنصارى (٢) وتبعه المحقّق النائىنى (قدس سرهما)

إنّه واجب شرعاً و لايجرى عليه حكم المعصيه، لدخوله فى كبرى قاعده وجوب ردّ المال إلى مالكه و لا ربط له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار من جهه العقاب و الخطاب أو من جهه العقاب فقط.

فالخروج بملاحظه كونه مصداقاً للتخلّص عن الحرام أو سبباً له ليس إلّا مطلوباً و يستحيل أن يتّصف بغير المحبوبيه و يحكم عليه بغير المطلوبيه.

و حال التصرف الخروجى حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك فى الاتّصاف بالوجوب فى جميع الأوقات. (٣)

ص: ٣٢٨

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١١٧.

٢- مطارح الأنظار، ص ١٥٣.

٣- و اختار هذا القول الشيخ محمد تقى الأملى قال فى مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٨، ص ٥١: «و إنّما الكلام فى صحه صومه لو اغتسل حال الخروج فإنّه يكون كالخروج من الدار الغصبيه إذا دخلها عامداً، و قد اختلف فى حكمه على أقوال: منها أنّه واجب و حرام معاً... و منها أنّه واجب بالوجوب الفعلى للأمر المتعلق به فعلا- و ليس بحرام بالنهى عنه لا- فعلا- و لا بالنهى السابق الساقط بالإضطرار، و يكون المقام خارجاً عن مورد الإمتناع بالإختيار لكى يقال: بقاء النهى فعلا خطاباً و ملاكاً أو سقوطه كك أو سقوط خطاباً و بقائه ملاكاً، بل الخروج عن الدار الغصبيه مأثور به بالأمر الفعلى بلا تعلق نهى به... و هذا القول هو المرضى عند الشيخ الأكبر قده و هو الحقيق بالقبول و قد بسطنا الكلام فى تنقيحه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و يترتب عليه صحه الصلاه فى حال الخروج فى ضيق الوقت، لعدم اجتماعها مع النهى عن الكون الصلاتى أصلاً كما يترتب على الأقوال

الأربعة الأولى صيوره المقام من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى إنا ملاكا فقط أو ملاكا و خطابا معاً، هذا حكم الخروج عن الدار الغصبي».

الإيراد الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ الخروج عن المكان الغصبي إنّما يكون حسناً عقلاً و مطلوباً شرعاً بالفعل (و إن كان قبيحاً ذاتاً حيث إنّه من مصاديق الغصب) بشرطين: الشرط الأول هو أن لا يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه و الشرط الثاني هو أن لا يقع بسوء اختياره.

و لكن الخروج هنا وقع بسوء اختيار المكلف لأنّه قبل الدخول في المكان المغصوب كان متمكناً من التصرّف الخروجي كما يتمكّن من الدخول غايه الأمر أنّه متمكّن من الدخول بلا واسطه و من الخروج بالواسطه و مجرد عدم التمكن منه إلّا بالواسطه لا يخرج عن كونه مقدوراً، فكما يكون ترك البقاء مطلوباً في جميع الأوقات كذلك الخروج؛ و البقاء في المكان المغصوب مثل الخروج منه في أنّ كليهما متفرعان على الدخول في المكان المغصوب، فكما أنّ الفرعيه لا تكون مانعه عن مطلوبيه البقاء قبل الدخول و بعده لم تكن مانعه عن مطلوبيه الخروج و إن كان العقل يحكم بلزوم الخروج إرشاداً إلى اختيار أقلّ المحذورين و أخفّ

ص: ٣٢٩

القيحين حيث إنّ الخروج أخفّ محذوراً من البقاء لأنّ الخروج يوجب التخلّص عن الغضب و لكن البقاء يوجب زياده فى الغضب.

قد يقال: إنّ الخروج قبل الدخول فى المكان المغصوب لا موضوع له فلا يتصف بالحرمة و بعد الدخول يتحقق له الموضوع و لكنّه لا يتصف بالحرمة لأنّه مضطرّ.

و لكن فيه: أنّ الخروج مقدور للمكلف و لو بواسطة دخوله فى المكان الغصبى فيتوجّه إليه التكليف بالحرمة بلا إشكال.

الإيراد الثانى: عن المحقّق الخوئى (قدس سره)

(١١)

إنّ وجوب التخليه بين المال و ماله لا يستلزم وجوب الحركات الخروجه المتوقّف عليها الكون فى خارج الدار، لأنّها ليست معنونه بعنوان التخليه قطعاً، ضروره أنّها تصرّف فى مال الغير بدون إذنه و مصداق للغضب فكيف يعقل كونها مصداقاً لعنوان التخليه المقابل لعنوان الإشغال؟

غايه الأمر أنّ العقل يرشد إلى اختيارها حذراً من الوقوع فى الغضب الدائمى و دفعاً للأفسد بالفساد.

القول الخامس: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

اشاره

(٢٢)

و هى - على ما فسر المحقّق النائينى (قدس سره) - (٢٣) أنّه غير محكوم فعلاً بحكم من

ص: ٣٣٠

١- هامش أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٩٣.

٢- كفايه الأصول، ص ١٦٨.

٣- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٦.

الأحكام الشرعية إلّا أنّه واجب عقلاً. لكونه أقلّ المحذورين و أخفّ القبيحين و لكنه يجرى عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار.

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) صرّح بأنّ النهي ساقط بحدوث الاضطرار إليه و صرّح أيضاً بأنّه لا يكون مأموراً به و لكن قال في ضمن كلامه: إنّ مع سوء الاختيار لا يتغير عمّا هو عليه من الحرمة و المبعوضيه، و على هذا يكون محكوماً بالحرمة الشرعيه.

و لعلّ وجه ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) في تفسير كلام صاحب الكفايه (قدس سره) هو أنّ النهي إذا سقط فلامحاله تسقط الحرمة لأنّ المدلول يسقط بسقوط ما يدلّ عليه. (١)

ص: ٣٣١

١- و اختار هذا الوجه أيضاً صاحب العروه و المحقّق المشكيني و العراقي و الإصفهاني و الميرزا جواد التبريزي: ففي العروه الوثقى، ج ٦، ص ٤٢٤ - ٤٢٥: «مسألة ٢: لا يجوز الترافع إلى قضاء الجور اختياريّاً، و لا يحلّ ما أخذه بحكمهم إذا لم يعلم بكونه محقّقاً إلّا من طرف حكمهم، و أمّا إذا علم بكونه محقّقاً واقعاً فيحتمل حليّته. و يحتمل الفرق بين العين و الدّين، حيث إنّ الدّين كلّى في الذمّه و يحتاج في صيروره المأخوذ ملكاً له إلى تشخيص المديون بخلاف العين. و ظاهر المقبوله حرمة مطلقاً عيناً كان أم ديناً لقوله (عليه السلام): "فإنّ ما يأخذه سُحّت و إن كان حقّه ثابتاً" لكنّه مشكّل خصوصاً في العين. و ربّما يحمل الخبر على ما إذا كان حقّه ثابتاً بمقتضى حكمهم لا في الواقع، و هو بعيد، لأنّ ظاهره الثبوت واقعاً. نعم يمكن حمله على أنّه بمنزله السحت في العقاب، لا أنّه يحرم التصرّف فيه، أو أنّ التصرّف فيه محرّم بالنهي السابق نظير حرمة الخروج عن الدار المغصوبه، حيث إنّ التحقيق أنّه محرّم بالنهي السابق على الدخول». و في حاشيه فرائد الأصول للسيد المحقّق اليزدي، ج ٢، ص ٥٠٢: «و أمّا ... حكم صحه صلاه من توشّط أرضاً مغصوبه في حال الخروج ... فنقول فيه أقوال ثلاثه ... و هنا وجه رابع أقرب من الكل بل هو المتعين و هو أن يقال: إنّ منهى عن الخروج و ليس بمأمور به أصلاً لكن يتعيّن عليه الخروج من باب ارتكاب أقلّ القبيحين» إلخ. و في كفايه الأصول مع حواشى المشكيني، ج ٢، ص ١٦٥: «أقواها ما اختاره المصنّف: من عدم الأمر و النهي كليهما، إلّا أنّه في حكم المنهى عنه، بمعنى أنّه معاقب عليه بالنهي السابق الموجود قبل الدخول، فإنّ النهي عنه راجع إلى مبعوضيه الوجود اللّاحق». و في نهايه الدرايه ط. ق. ج ١، ص ٥٤٨ في التعليقه على قوله: «و الحقّ أنّه منهى عنه بالنهي السابق الساقط» إلخ: «تفصيل القول في ذلك أن المصلحه المقتضيه للأمر بالخروج المانع عن تأثير مفسدته من حيث كونه تصرّفاً في مال الغير إمّا أن تكون مصلحه نفسيه أو مصلحه مقدميه فإن كانت مصلحه نفسيه نظر إلى أنّ الخروج معنوّ بعنوان التخلص عن الغضب الزائد على ما يوازي الخروج و هو من العناوين الحسنه عقلاً المطلوبه شرعاً ففيه ... و إن كانت المصلحه مقدميه فالكلام تارة في أصل المقدميه، و أخرى في وجوبها هنا. أمّا الكلام في المقدميه فقد مرّ تفصيلاً في بحث الضد و قد عرفت أنّ فعل أحد الضدين ليس مقدمه لترك الضد الآخر و لا الترك مقدمه لفعل الضد ... بل التحقيق هنا أنّ الحركات الخاصه كما مرّ معدّات للكون في خارج الدار المضاد للكون فيها فهي مقدمه للملازم لترك الغضب لا- لنفس الترك ... و أمّا الكلام في وجوب الخروج على فرض المقدميه فحاصله أنّه يمكن تقريب الوجوب بوجهين أحدهما: أنّ الحركه الخروجه ذات مفسده من حيث الغصبيه و ذات مصلحه من حيث المقدميه لترك الغضب الزائد فطلب تركها يمكن أن يكون بنحو لا يوجب تفويت المصلحه الأقوى و هو طلب تركها بترك الدخول و يمكن أن يكون بنحو يوجب تفويتها و هو طلب تركها بعد الدخول ... يرد عليه ... و ثانيهما: أنّ الخروج

غير محرّم أصلاً، و تركه غير مطلوب أبداً، و لو بترك الدخول لأنّ المصلحه المقدميه فى الخروج لا بدل لها فى عرض الخروج حتى تؤثر مفسده الخروج فى حرمة، و المصلحه المقدميه فى طلب المقدمه التى هى فى عرضه بل ترك الدخول مقدمه منحصره فى طول الخروج، و بعد الدخول بكون الخروج مقدمه منحصره لترك الغضب الزايد فلا يعقل تأثير مفسده الخروج أصلاً... و فيه... فالأقوى حينئذ عدم وجوب الخروج لا نفسياً و لا مقدياً بل يقع مستحقاً عليه العقاب و إن لم يكن للمكلف مناصّ فى مقام الدوران بين الغضب دائماً أو الغضب بمقدار الخروج عن اختيار الغضب الخروجى دفعا للأفسد بالفاسد و للأقبح بالقبيح كما سيجيى إن شاء الله تعالى بعض الكلام فيه فتدبر جيداً». راجع نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٤٥٠؛ دروس فى مسائل علم الأصول، التبريزى، ج ٣، ص ٩.

(١)

إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) تبعاً للشيخ الأنصاري (قدس سره) يرى أنَّ المقام من صغريات

ص: ٣٣٢

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٩.

قاعده وجوب ردّ المال إلى صاحبه و مالكه و لا ارتباط له بقاعده «الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار».

قال (قدس سره): أمّا دعوى عدم دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار فيدلّ عليه أمور (أربعة):

الأول: إنّ ما يكون داخلياً فى موضوع كبرى تلك القاعده «الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار» لابدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع بحيث يكون خارجاً عن قدره، و كان ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف كالحجّ يوم عرفه ممّن ترك المسير إليه باختياره و كحفظ النفس ممن ألقى نفسه من شاهق، و من الواضح أنّ الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك، فإنّه على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلف بعد دخوله فيها و لم يطرأ عليه ما يوجب امتناعه.

الثانى: إنّ محل الكلام فى تلك القاعده إنّما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً بنحو يكون متعلّق ذلك الحكم واجداً للملاك سواء وجدت مقدّمته الإعداديه أم لم توجد و كان الحكم بنفسه مشروطاً بمجىء زمان متعلّقه و هذا كخطاب الحجّ، فإنّه و إن كان مشروطاً بمجىء يوم عرفه على ما هو الحقّ من امتناع الواجب المعلّق إلّا أنّ ملاكه يتمّ بتحقيق الاستطاعه، فمن ترك المسير إلى الحجّ بعد الاستطاعه يستحقّ العقاب على تركه و إن امتنع عليه الفعل فى وقته، لأنّ الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار.

و هذا بخلاف المقام فإنّ التصرّف بالدخول من المقدّمات التى لها دخل فى تحقّق قدره على الخروج و تحقّق ملاك الحكم فيه، فإنّ الداخل (فى المكان المغصوب) هو الذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج و لذا يمتنع أن يكون الخروج داخلياً فى موضوع تلك القاعده.

الثالث: إنَّ الملا-ك في دخول شيء في موضوع كبرى تلك القاعدة هو أن تكون المقدمه موجهه للقدره على ذى المقدمه، ليكون الآتى بالمقدمه قابلاً لتوجيه الخطاب بإتيان ذى المقدمه و هذا كالمسير إلى الحج، فإنه حيث كان مقدمه إعداده للحج و به تحقّق القدره عليه كان الآتى به قابلاً لتوجه الخطاب بالحج إليه، كما أنّ من ترك المسير يستحيل طلب الحج منه لكن الاستحاله (استحاله طلب الحج) منتهيه إلى الاختيار فلا تسقط العقاب، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و أما في المقام بالدخول و إن كان مقدمه إعداده للخروج إلّا أنّ تحقّق الدخول يوجب سقوط النهي عن الخروج، إذ بالدخول يكون ترك الخروج غير مقدور على ما اختاره (قدس سره)، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة؟

الرابع: إنّ الخروج في ما نحن فيه واجب في الجملة بحكم العقل (على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) حيث قال بأنّ العقل يحكم بلزوم الخروج من باب الأخذ بأخفّ المحذورين حيث إنّ الخروج أخفّ محذوراً من البقاء في الأرض المغصوبه) فيكشف ذلك عن كونه (أى الخروج) مقدوراً و قابلاً لتعلّق التكليف به و كلّ ما كان كذلك لا يدخل تحت هذه القاعدة إذ مورد قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلّق التكليف به لامتناعه.

جواب المحقّق الخوئى (قدس سره) عن استدلال المحقّق النائينى (قدس سره):

(١١)

أمّا الأمر الأوّل فالتحقيق أنّ الخروج عن الدار المغصوبه يكون مقدوراً

ص: ٣٣٤

١- هامش أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٩٠ - ١٩٣.

للمكلف بالقدره التكويني و لامناص للمكلف عن اختياره حيث إنّ الخروج لازم بحكم العقل دفعاً للمحذور الأهم، فالانزجار عن الخروج حسبما كان يقتضيه النهى السابق يمتنع بالفعل على المكلف بمقتضى حكم العقل بلزوم اختياره، لكن الامتناع المزبور بما أنه منته إلى الاختيار لا يكون منافياً للاختيار عقاباً و إن كان منافياً له خطاباً.

أمّا الأمر الثاني و الثالث فإنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في هذا الوجه ملاكاً لدخول شيء في كبرى قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» إنّما يختص بالتكاليف الوجوبية و أمّا التكاليف التحريمية فامتناع الموافقه فيها إنّما يتحقّق بارتكاب ما به يضطرّ المكلف إلى ارتكاب الحرام تكويناً أو من جهة حكم الشارع و إلزامه بعدم ارتكاب غيره، و من الواضح أنّ الخروج في محلّ الكلام كذلك، ضروره أنه إذا كان التصرّف في الدار المغصوبه بغير الخروج محكوماً عليه بالحرمة فعلاً، اضطرّ المكلف إلى اختيار الخروج المفروض كونه أقلّ محذوراً من غيره.

و عليه فالتكليف التحريمي المتعلّق بالخروج و إن كان ساقطاً بالاضطرار إليه إلا أنه لا ينافي العقاب عليه إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و ممّا بيّناه يظهر الحال في ما أفاده (قدس سره) في الوجه الثالث لأنه أيضاً يختصّ بموارد الاضطرار إلى ترك الواجب، و أمّا الاضطرار إلى ارتكاب الحرام فهو إنّما يتحقّق بارتكاب ما يفرض إلى امتناع الانزجار عن الحرام كما عرفت.

أمّا الأمر الرابع فإنّ كون الخروج واجباً بحكم العقل و إن كان لا بدّ فيه من كونه مقدوراً تكويناً إلا أنه مع ذلك غير قابل لتعلّق التكليف التحريمي به بعد

الدخول، ضروره أن تحريمه الفعلى مساوق للعجز عنه تشريعاً، و من الواضح أنه لايجتمع مع كون التصرف بغير الخروج حراماً بالفعل كما هو المفروض لاستلزامه التكليف بما لا يطاق و هو غير معقول، فإن حكم الخروج فى نفسه الحرمة و الاضطرار إليه بسوء اختياره يوجب سقوط الحرمة و إن صح العقاب على تركه.

و بالجمله هذه الوجوه الأربعة ناشئ من خلط الاضطرار فى موارد التكليف التحريميه بالاضطرار فى موارد التكليف الوجوبيه.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الحقّ مع صاحب الكفايه (قدس سره) و تبعه المحقّق الخوئى (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) ((١)) فإنّ المكلف يلزم عليه الخروج عقلاً لا شرعاً و هو أيضاً مستحق للعقاب. ((٢))

ص: ٣٣٦

١- فى تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢٠ - ١٢١: «و تلخص عدم تماميه شىء من وجوه الميرزا رحمه الله بل المورد من موارد قاعده الإمتناع، و قد اعترف بأنّه إذا كان مورداً لها فالحقّ مع صاحب الكفايه فالمكلف ملزم بالخروج عقلاً، و هو مستحق للعقاب لقاعده الإمتناع».

٢- هنا قول سادس اختاره المحقق البروجردى: فى حاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٩٧ - ٤٠٠: «لكنّ التحقيق على ما أفاده السيد الأستاذ مدّ ظله هو التفصيل بين الخروج الذى يكون من غير ندامه، و الخروج الذى يكون عن توبه و ندامه، فإن كان الخروج من غير ندامه فالحقّ أنّه يكون منهيًا عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار و العصيان، و يكون مبغوضاً فى كلّ الأحوال، و الإضطرار إليه لا يخرج عن المبغوضيه، لأنّه إنّما يكون بسوء الإختيار، و أمّا إن كان عن توبه و ندامه فالحقّ أنّه يكون مطلوباً و إطاعه كما يحكم العقل به قطعاً، ضروره أنّ حرمة التصرف الدخولى ترتفع بالتوبه بجميع مراتبها و آثارها، و أنّ التوبه تصير التائب بمنزله يوم ولدته أمه، و تطهره من جميع الأذناس، كما ينادى به و يدل عليه الأخبار القطعيه و الآثار المرويه، فإذا عرفت ارتفاع حرمة الدخول بالتوبه فلا يبقى مجالاً لمبغوضيه التصرف الخروجى، فإنّ مبغوضيه الخروج إنّما يكون من قبل التصرف الدخولى الذى يكون بسوء الإختيار، و يكون من آثاره و فروعه، و إلّا فالخروج بما هو مع كونها اضطرارياً لا يكون مبغوضاً أصلاً، و إذا ارتفع حرمة ما يوجب حرمة الخروج بآثارها بالندامه و التوبه إرتفع حرمة الخروج بلا كلام، و حينئذ يدور الأمر بين اللبث و الخروج، و معلوم أنّ اللبث مخالف للتوبه و مناف لها، و يكون مبغوضاً و منهيًا عنه بلا إشكال، و النهى المتعلق بالتوقف يستلزم الأمر بالخروج، فالخروج يكون مأموراً به بالأمر المستفاد من النهى المتعلق باللبث». و لبعض الأساطين إيراد على هذا القول فى تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢١: «تبقى نظريه... ذكرها السيد البروجردى و قال: و قد أشار إلى هذا المعنى صاحب الجواهر و لا يخلو عن وجه قوى قال الأستاذ: قد ذكر صاحب الجواهر هذا الإحتمال فى مبحث مكان المصلى و لم يوافق عليه، و الحقّ معه، لأنّ التوبه ترفع العقاب بلا إشكال، و لكنّ استحقاق العقاب بالمعصيه كترتب بعض الآثار الوضعيه باق و لا يرتفع بالتوبه، بل العقل يرى الإستحقاق و لذا يقال: عصى و استحقّق العقاب لكنّ الله لم يعاقبه لأنّه تاب... إذن، لا مانع من انطباق القاعده العقليه، إلّا أنّ الله بفضلها و كرمه و رحمته لا يعاقب بعد التوبه».

اشاره

هنا صور ثلاث كما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله):(١)

الصوره الأولى:

أنّ الوقت ضيق فلا يمكن أن يصلّى فى خارج الأرض المغصوبه لا صلاه المختار و لا صلاه المضطرّ.

أمّا على القول بالجواز فيصلّى فى حال الخروج صلاه المضطرّ بالإيماء بدل الركوع و السجود فإن قلنا بمقاله صاحب الكفايه (قدس سره) فهذه الصلاه صحيحه إلّا أنّها متّصفه بالقبح الفاعلى و إن قلنا بمقاله الشيخ و المحقّق النائينى (قدس سرهما) فهى صحيحه من دون اتّصافها بالقبح الفاعلى بل تتصف بالوجوب.

ص: ٣٣٧

و أمّا على القول بالامتناع: فإن قلنا بمقاله صاحب الكفايه (قدس سره) يختلف حكم الصلاه صحّه على مبنى آخر فمع الالتزام بأنّ الحركات الصلاتيه يصدق عليها الغصب فالقاعده الأوّليه بطلان الصلاه و لكن القاعده الثانويه -و هي أنّ الصلاه لا تترك بحال- صحّتها و مع الالتزام بعدم صدق الغصب على الحركات الصلاتيه فهي صحيحه بحسب القاعده الأوّليه.

و إن قلنا بمقاله الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما) فالصلاه صحيحه لأنّها متّصفه بالوجوب و لا نهى عنها.

الصوره الثانيه:

أنّ المكلف يتمكّن من الصلاه الاضطراريه خارج المكان المغصوب.

فإن قلنا بمقاله صاحب الكفايه (قدس سره) يختلف أيضاً حكم الصلاه في حال الخروج في المكان الغصبي فمع الالتزام بصدق الغصب على الحركات الصلاتيه فالصلاه باطله رأساً و لا تجرى القاعده الثانويه لأنّه متمكّن من الإتيان بالصلاه خارج الأرض المغصوبه و مع الالتزام بعدم صدق الغصب عليها فهي صحيحه بحسب القاعده الأوّليه.

و إن قلنا بمقاله الشيخ و المحقق النائيني (قدس سرهما) فتصحّ الصلاه في حال الخروج لا تصاف الخروج بالوجوب و عدم النهى عنه و عدم المبغوضيه أيضاً.

الصوره الثالثه:

أنّ المكلف يتمكّن من الصلاه الاختياريه خارج المكان المغصوب.

و حينئذ لو صلّى صلاه المضطرّ بالإيماء بدل الركوع و السجود في حال

الخروج فهى باطله على جميع الأقوال لأنّ الصلاه الاضطراريه لايجزى عن الصلاه الاختياريه فى ما إذا تمكّن من أدائها خارج المكان المغصوب.

انتهى الكلام حول التنبيه الأول و أمّا التنبيه الثانى و الثالث فلايجدى البحث عنهما.

و بهذا تمّ الكلام حول مبحث اجتماع الأمر و النهى.

ص: ٣٣٩

البحث السادس: اقتضاء النهي عن العباده أو المعامله

اشاره

فيه مقدمات ثمانٍ و مقامان:

ص: ٣٤١

المقدمه الأولى: الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع

قال جمع من الأعلام فى الفرق بين المسألتين:

قال جمع من الأعلام(١) فى الفرق بين المسألتين:

إن النزاع فى مسأله النهى عن العباده و المعامله كبرى، لأننا نبحت عن ثبوت الملازمه بين النهى عن العباده و فسادها بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هو تعلق النهى بالعباده و البحث فى مسأله الاجتماع صغرى لأننا نبحت عن سرايه النهى فى المجمع إلى متعلق الأمر فالبحث عن مسأله الاجتماع من إحدى صغريات مسألتنا.

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

اشاره

قد صرح صاحب الكفايه (قدس سره) فى المقدمه الثانيه من بحث اجتماع الأمر و النهى(٢) بأنه إن قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون

ص: ٣٤٣

١- مثل المحقق الخوئى فى المحاضرات، (ط.ج.): ج ٤، ص ١٣٦.

٢- كفايه الأصول، ص ١٥١.

مثل الصلاة في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله (مسأله النهى عن العباده).

إيراد المحقق العراقي (قدس سره) على صاحب الكفايه (قدس سره):

(١١)

محض ل الفرق بين مسأله الاجتماع و اقتضاء النهى عن الشىء للفساد هو رجوع البحث فى المقام حسب ما هو ظاهر العنوان إلى اقتضاء النهى بوجوده الواقعى للفساد بملاحظه كشفه و لو بالملازمه العرفيه عن عدم الملاك و المصلحه فى متعلقه و من ذلك يدور الفساد و عدمه -على الاقتضاء- مدار وجود النهى واقعاً و عدمه، كان المكلف عالماً بالنهى أم جاهلاً به و هذا بخلاف تلك المسأله (مسأله الاجتماع) حيث إن الفساد فيها -على الامتناع- إنما يدور مدار العلم بالنهى لا مدار النهى بوجوده الواقعى النفس الأمري، و من ذلك أيضاً عرفت بناءهم على صحه عباده الجاهل القاصر أو الناسى إذا أتى بها فى مكان مغصوب و عليه فلا تكون لإحدى المسألتين مساس بالأخرى بوجه من الوجوه و معه لا يبقى مجال لما أُفيد كما فى الكفايه من جعل نتيجة المسأله السابقه على الامتناع و تقديم جانب النهى من صغريات هذه المسأله كيف و قد عرفت أن الفساد فى تلك المسأله إنما هو من جهه خلو المتعلق عن الملاك و المصلحه و من ذلك لو قام دليل على الصحه فى قبال النهى لوقع بينهما التكاذب و يرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض و مثل ذلك ينافى جداً بناءهم على صحه صلاه الجاهل بالغصبيه كما هو واضح.

ص: ٣٤٤

١- نهايه الأفكار، ج ١-٢، ص ٤٥٠.

إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا موضوع للنهي عن العباده و إن قلنا بالامتناع فمعنى ذلك هو اتحاد متعلق الأمر والنهي و وحده متعلقهما أمر واقعي و لا دخل للعلم و الجهل فيها.

أمّا مسأله الجاهل القاصر فقلنا: إن صحه صلواته مبنيه على القول بالجواز (و هو مختار المحقق الإصفهاني و المحقق النائيني (قدس سرهما) و هو الحق) و لكن بناء على القول بالامتناع (و هو مختار صاحب الكفايه و المحقق العراقي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله)) فالعمل الصادر عن الجاهل القاصر باطل لأن مسأله الاجتماع بناء على الامتناع تكون من صغريات التعارض و لازم ذلك هو عدم وجود الملاك فلا وجه لصحه الصلاه. (٢)

ص: ٣٤٥

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢٥.
٢- قد ذكر في البحث الخامس (اجتماع الأمر والنهي)، المقدمه الأولى (و فيها أمور أربعة)، الأمر الرابع (هذه المسأله من صغريات التعارض أو التراحم؟): «بيان المحقق النائيني هناك صور أربع: الصورة الأولى: أن يقال بامتناع الاجتماع ... فالمسأله على هذا من صغريات التعارض». و تقدّم في المقدمه الثانيه (مقدمات البحث على نهج كفايه الأصول و فيها عشره أمور)، الأمر الثامن (هل تكون مسأله الاجتماع من صغريات التعارض؟)، نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): «إن الشيخ الأنصاري (قدس سره) و جمعاً من الأعلام ذهبوا إلى أن مسأله الاجتماع بناءً على القول بالامتناع من صغريات التعارض ... و لكنّه لم يرتض [صاحب الكفايه] بذلك» إلخ. ثم ذكر مناقشات ثمانٍ في نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و قال: «الإيراد الرابع: ما أفاده المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) ... إن صاحب الكفايه (قدس سره) - و تبعه المحقق العراقي (قدس سره) - قال: الصورة الأولى و هي وجود الملا-ك لكلا-الحكمين يكون من باب الاجتماع لا-التعارض ... و خالفهما المحقق النائيني (قدس سره) و تبعه المحقق الخوئي (قدس سره) - و إليك بيان المحقق الخوئي (قدس سره): في المسأله ثلاث صور: الصورة الأولى: فرض القول بالجواز و عدم المندوحه ... الصورة الثانيه: فرض القول بالجواز و وجود المندوحه ... الصورة الثالثه: فرض القول بالامتناع إن مسأله الاجتماع بناءً على الإمتناع تدخل في كبرى التعارض و اتفق في ذلك المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و نقل ذلك عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) أيضاً خلافاً للمحقق الخراساني و المحقق العراقي (قدس سرهما)» إلخ. ثم قال في آخر الأمر الثامن: «نتيجه البحث: أن مسأله الاجتماع بناءً على القول بالجواز مع عدم المندوحه من صغريات التراحم و أمّا مع وجودها فليس صغري للتعارض و لا للتراحم (بل هي بهذا الوجه تكون مسأله أصوليه) و أمّا بناءً على القول بالامتناع فمسأله الاجتماع من صغريات التعارض». و تقدّم في المقدمه الثانيه، الأمر العاشر (ثمره البحث)، بيان صاحب الكفايه (قدس سره)، «هناك وجوه أربعة: الوجه الأول: أن يقال بجواز اجتماع الأمر والنهي ... الوجه الثاني: أن يقال بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر ... الوجه الثالث: أن يقال بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في العبادات و هنا ثلاث صور: الصورة الأولى: مورد الإلتفات إلى الحرمة ... الصورة الثانيه:

مورد عدم الإلتفات إلى الحرمة مع الجهل التقصيري ... الصورة الثالثة: مورد عدم الإلتفات إلى الحرمة مع الجهل القصورى و حينئذ يسقط الأمر بإتيان المجمع و مورد الإجتماع بقصد القربة» إلخ. ثم ذكر مناقشات المحقق الخوئى (قدس سره) فى بيان صاحب الكفايه (قدس سره) قال: «المناقشه الثانيه: إنّ ما أفاده فى الوجه الثالث و الرابع لا يخلو من إشكال ... جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الثانيه: إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) مبنى على مسلكه من دخول المسأله فى باب التراحم فيكون المجمع واجداً لملاك الوجوب و الحرمة معاً و الجاهل القاصر لا يعلم تراحم ملاك الوجوب و الحرمة على الفرض و لذا يكون قصده مقرباً، فلا يمكن المناقشه على صاحب الكفايه (قدس سره) على وجه نظره نعم يمكن المناقشه فى مبناه من دخول مسأله الإجتماع على القول بالإمتناع فى باب التراحم حيث إنّ الصحيح عندنا دخولها فى باب التعارض فلا يكون المجمع واجداً لملاك الأمر». ثم قال فى آخر البحث: «فتحصل إلى هنا أنه: ... و أمّا على الوجه الرابع بصورة الثلاث فلا تصحّ العباده و لا يسقط الأمر بإتيان المجمع لأنّ مسأله الإجتماع بناء على الإمتناع من صغريات التعارض و لازم ذلك هو عدم وجود الملاك فالعمل الصادر عن الجاهل القاصر باطل على القول بالإمتناع».

المقدمه الثانيه: هل تكون هذه المسأله عقليه أو لفظيه؟

اشاره

إنَّ الشيخ الأنصارى و المحقق النائنى و المحقق الخوئى (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) ذهبوا إلى أنَّ المسأله أصوليه و هى من الاستلزمات العقليه (غير

ص: ٣٤٦

المستقلات العقلية) و لكن صاحب الكفايه (قدس سره) يعتقد بأنّها من المسائل اللفظيه.

بيان المحقق النائيني (قدس سره) لكونها من غير المستقلات العقلية:

(١١)

إنّ هذه المسألة من المسائل الأصوليه قطعاً، فإنّ نتيجة البحث كبرى كليّه إذا انضمت إليها صغراها أنتجت نتيجة فقهيه بلا توسط شيء آخر.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة من مسائل الاستنزيمات العقلية و لا ارتباط لها بمباحث الألفاظ أصلاً، لوضوح أنّ غايه ما يدلّ عليه النهي باللزوم البين بالمعنى الأعم إنّما هو عدم الأمر بمتعلّقه، لتضادّهما و لكن اللفظ لا يدلّ على عدم تحقّق الملاك في المتعلّق بل العقل هو الذى يدرك ذلك و يحكم بالفساد و بعبارة أخرى: إنّ العقل هو الحاكم بثبوت الملازمه بين النهي عن الشيء و فساد؛ هذا بناء على المختار من كفايه اشتمال العباده على الملاك فى صحتها.

و أمّا بناء على ما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) من اشتراط الأمر فى الصحه فكون المسألة من مباحث الألفاظ لا يخلو من وجه (وجه ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بناء على مختار صاحب الجواهر (قدس سره) هو أنّ النهي يدلّ بالدلاله الالتزاميه على عدم الأمر و مع فرض عدم وجود الأمر لا بدّ من القول بالفساد). (١٢)

ص: ٣٤٧

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٠٠.

٢- جواهر الكلام، ج ٢، ص ٨٧ و ج ٩، ص ١٥٥.

المقدمه الثالثه: فى دخول أقسام النهى فى محل النزاع

قال بعض الأساطين (حفظه الله): النهى خمسہ أقسام

إشاره

إن النهى إما تشريعى وإما ذاتى والنهى الذاتى إما إرشادى وإما مولوى والنهى المولوى إما تبعى وإما نفسى والنهى النفسى إما تنزيهى وإما تحريمى. (١)

القسم الأول: النهى التشريعى

و هو بمعنى النهى عن إدخال ما ليس من الدين فى الدين سواء كان (هذا الأمر الداخلى) من العبادات أم من المعاملات، فهذا النهى داخلى فى محل البحث بناء على أن التشريع هو نفس العمل العبادى أو المعاملى (أما إن قلنا بأن التشريع المحزّم هو الأمر القلبى فلا يترتب على البحث ثمره لأنّ النهى حينئذ لا يتعلّق بنفس العباده أو المعامله بل يتعلّق بالأمر القلبى).

القسم الثانى: النهى الذاتى الإرشادى

بيان المحقق الخوئى (قدس سره) لخروجه عن محل النزاع:

الوجه فى ذلك هو أنّ النواهى الإرشاديه المتعلّقه بالعبادات و المعاملات التى تدلّ على مانعيه شىء لهما كالنهي عن المعامله الغرريه مثلاً- و كالنهي عن الصلاه فى ما لا يؤكل لحمه فهى خارجه عن محل النزاع لأنّه لا إشكال و لا خلاف فى دلالة تلك النواهى على الفساد، بداهه أنّه إذا أخذ عدم الشىء فى

ص: ٣٤٨

عباده أو معاملته فبطبيعته الحال تقع تلك العباده أو المعامله فاسده عند اقترانها بهذا الشىء لأنها توجب تقييد إطلاق أدله العبادات أو المعاملات بغير هذه الحصه فلاتشملها.

القسم الثالث: النهى الذاتى المولوى الغيرى

إشاره

قد اختلفوا فى دخوله فى محل النزاع و مثال ذلك النهى عن الصلاه فى ما إذا توقف إزاله النجاسه عن المسجد على تركها، بناءً على ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده.

و المهمّ هنا ثلاث نظريات:

النظريه الأولى: عن المحقق الخوئى (قدس سره)

(١١)

إنّ هذا النهى لايدلّ على مبغوضيه متعلقه و لايدلّ أيضاً على وجود المفسده فى متعلقه؛ نعم إنّ النهى الغيرى عن الشىء قد يوجب سقوط الأمر المتعلق به عن الفعلية و لكن يمكن امثاله مع ذلك بقصد الملاك و المصلحه مضافاً إلى أنّه يمكن امثال الأمر بناء على الترتب كما هو الصحيح؛ فالنهي الغيرى لايدلّ على الفساد فلايكون داخلاً فى محل النزاع.

(و قد تقدّم فى بحث الضدّ العام ما يدلّ على ذلك. راجع: ص ٦٥).

النظريه الثانيه: عن المحقق النائينى (قدس سره)

إنّه قال أيضاً بخروج النهى الغيرى عن محل النزاع أمّا النهى الغيرى الأصلى

ص: ٣٤٩

فجعله نهياً إرشادياً و لذا قال: لا نزاع لأحد في دلالة على الفساد، أما النهى الغيرى التبعى فلا موجب لتوهم دلالة على الفساد أصلاً و وجهه المحقق النائيني (قدس سره) بقوله: (١)

ذلك لما عرفته في محله من أن غايه ما يترتب على النهى الغيرى الناشئ من كون ترك متعلقه مقدّمه للواجب الأهمّ إنّما هو عدم الأمر به فعلاً و من أنه يكفي في صحه العباده اشتمالها على ملاك الأمر و إن لم يتعلّق بها بالفعل أمر من المولى و من الواضح أنه لا يمكن استكشاف عدم الملاك من النهى الغيرى المزبور، فلا موجب لفساد العباده المنهى عنها بمثل هذا النهى و قد تقدّم الكلام في الكاشف عن وجود الملاك في هذا الحال.

نعم لو بنينا على اعتبار الأمر في صحه العباده كما اختاره صاحب الجواهر (قدس سره) و منعنا صحه الترتب لكان هذا النهى الغيرى أيضاً دالاً على الفساد، لكنك قد عرفت في ما تقدّم صحه القول بالترتب و عدم اعتبار الأمر في صحه العباده فلا يكون في النهى الغيرى دلالة على الفساد. (٢)

ص: ٣٥٠

١- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٠٢.

٢- النظرية الأولى و الثانية مشتركتان في القول بعدم دخول النهى الغيرى في محل النزاع و في قباليهما النظرية الثالثة قائلة بدخوله في محل النزاع. و لابدّ هنا من بيان نكتتين: أولاً: تلاحظ أنّ النظريات الثلاث جعلت العنوان «النهى الغيرى» (الذى هو مقابل النفسى) و لكنّ الشيخ الأنصارى جعل العنوان «النهى التبعى» (الذى هو مقابل الأصلى) و لم يتعرض لغيره. ثانياً: نسب الشيخ في التقريرات القول بعدم دخول النهى التبعى في محل النزاع إلى المحقق القمى و لكن هذا المحقق لم يصرح بذلك في هذا البحث أى اقتضاء النهى للفساد و الذى قال به هو عدم استلزام النهى التبعى (فى مقابل الأصلى) للفساد. قال فى القوانين المحكمه ط.ج. ج ١، ص ٢٠٤: «قانون: إختلف الأصوليون فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى إيجاب مقدماته مطلقاً أم لا؟ على أقوال ... و تحقيق هذا الأصل يقتضى تمهيد مقدمات ... السادسة: الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى ... و المراد من الوجوب الشرعى هو الأصلى الذى حصل من اللفظ و ثبت من الخطاب قصداً ... و يظهر الثمره فيما لو وجب عليه واجب بالندى و اليمين و نحوهما، و فى ثبوت العقاب و الثواب على ترك كل من المقدمات و فعلها ... و مما يؤيد ما ذكرنا من أنّهم يقولون بثبوت العقاب، إستدلالهم فى دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد، بأنّ ترك الضد واجب من باب المقدمه فيكون فعله حراماً، فثبت حرمه الضد، و يترتب عليه أحكامه من الفساد و غيره فإنّ القائل بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد، ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه، بل مراده الخطاب الأصلى و وجه التأييد أنّ النهى المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقباً». و قال: «السابعه: دلالة الإلتزام إمّا لفظيه و إمّا عقليه ... و أمّا الوجوب المذكور - أى وجوب المقدمه - فلما كان هو أيضاً تبعياً كأصل الخطاب به، بمعنى أنّه لا يترتب لأجل التوصل إلى ذى المقدمه، و حكمه حكم الخطابات الأصليه التوصلية كإلتزام الغريق و إطفاء الحريق و غسل الثوب النجس للصلاه، فلم يحكم بكونه واجباً أصلياً و لم يثبت له أحكام الواجب الأصلى الذاتى، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى، كما سنشير إليه». و أيضاً راجع القوانين، ج ١، ص ٢٢٠؛ ج ١، ص ٢٣٩.

(١١)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) يرى دخول النهى الغيرى بكلا قسميه (الأصلى و التبعى) فى محل النزاع و إليك نصّ ما أفاده:
لا- وجه لتخصيص النزاع بالنفسى، فيعمّ الغيرى إذا كان أصلياً (لأنّه مثل النهى عن الصلاه فى غير المأكول فيدلّ على فساد الصلاه) و أمّا إذا كان تبعياً فهو و إن كان خارجاً عن محلّ البحث لما عرفت أنّ البحث فى دلالة النهى (أى بالدلاله اللفظيه كما هو مختار صاحب الكفايه (قدس سره) و النهى التبعى من مقوله المعنى إلّا أنّه داخل فى ما هو ملاك البحث.

ص: ٣٥١

و الوجه في ذلك هو أنّ دلالة النهي الغيرى التبعي (إذا لم يكن للإرشاد إلى الفساد كما في المعاملات) على الفساد إنّما يكون لدلالته على الحرمة، لا- لاستحقاق العقاب على مخالفته حتى يتوهم (و المتوهم المحقق القمي (قدس سره) أنّ النهي الغيرى التبعي لا يستلزم الفساد لعدم استحقاق العقاب على مخالفته و يؤيد ذلك أنّهم جعلوا ثمره النزاع في أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده (بالنهي الغيرى التبعي) فساد المنهى عنه إذا كان عباده. (١))

ص: ٣٥٢

١- إختار دخول النهي التبعي في محلّ النزاع الشيخ الأنصارى و تبعه صاحب الكفايه و وافق المحقق الخراسانى في دخول النهي الغيرى بقسميه الأصيلى و التبعي في محلّ النزاع تلميذاه المحقق العراقى و الإصفهانى: ففي مطارح الأنظار ط.ج.ج. ج ١، ص ٧٢٨: «الثانى ... و هل يختص البحث بالنهي الأصيلى أو يعمّ التبعي أيضا؟ و الحق هو الثانى؛ لما قد تقدم من استدلالهم على فساد الضد بتعلق النهي التبعي الحاصل من الأمر بضده الآخر. و ذهب المحقق القمي رحمه الله إلى الأوّل، فزعم عدم اقتضاء النهي التبعي الفساد قطعاً، لانحصار ما يمكن أن ينازع فيه فيما يترتب عليه العقاب، و لا- عقاب في التبعي و لا دليل على انحصاره فيه، و كلمات القوم لا-توافقه، بل إنّما هي آية عنه و صريحه في خلافه». و في نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٢: «و أمّا النهي التحريمى الغيرى فالظاهر منهم هو دخوله أيضا في محلّ النزاع كما يشهد لذلك جعلهم فساد العباده ثمره النزاع في مسأله اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده الخاص على المقدميه نعم هذه الثمره تختص بخصوص العبادات فلا تجرى في المعاملات و لكنّه أيضا غير ضائر بعموم النزاع كما لا يخفى». و في نهايه الدراريه، ج ٢، ص ٣٨٣ في التعليقه على قوله: «فيعمّ الغيرى إذا كان أصليا»: «يمكن أن يشكل بأنّ التكليف المقدمى - بعثا كان أو زجراً - لا-يوجب القرب و البعد، بل هما مترتبان على موافقه التكليف النفسى و مخالفته، فالنهي المقدمى و إن كان لا يجامع الأمر لتضادهما، إلّا أنّ مجرد النهي عن شىء لا يسقطه عن الصلوح للتقرب به إذا لم تكن مخالفته مبعده، إلّا أن يقال بأنّ مقدميته للمبعد كافيّه في المنع عن التقرب به كما لا يبعد». و في التعليقه على قوله: «و التبعي منه من مقوله المعنى»: «لا يقال: إنّ التبعي - بالمعنى المتقدم منه (قدس سره) في مقدمه الواجب - ملا-كه إرتكازيه الإراده في قبال تفصيليتها، فالأصيلى كالتبعي من مقوله المعنى، و لا تتقوم الأصاله بالدلاله، و أمّا الأصيليه و التبعيه في مرحله الدلاله فشمول النهي لكلا القسمين واضح لأننا نقول: الإراده التفصيليه يمكن أن تكون مدلولاً عليها، فتدخل في محلّ النزاع، بخلاف الإراده الإرتكازيه». و في التعليقه على قوله: «من غير دخل لاستحقاق العقوبه»: «هذا يصحّ تعليلاً للشمول للنفسى و الغيرى، لا- للأصيلى و التبعي كما لا يخفى، إلّا أن يرجع التعليل إلى صدر الكلام، أو يكون في قبال من يجعل الغيرى تبعياً مطلقاً، و النفسى أصلياً مطلقاً كالمحقق القمي (رحمه الله)».

فيظهر من ذلك دخول النهى الغيرى التبعى أيضاً فى محل البحث.

و التحقيق فى المقام: أنه يكفى فى دخول المورد فى محلّ النزاع اقتضاء النهى الغيرى للفساد بناء على أحد الأقوال فى المسأله و هذا الملاك موجود هنا و إن لم نقل باقتضاء النهى الغيرى للفساد.

القسم الرابع: النهى الذاتى المولوى النفسى التنزيهى

اشاره

فيه ثلاث نظريات:

إنّ الأعلام اختلفوا فى النهى التنزيهى أيضاً فبعضهم قالوا بدخوله فى محل النزاع مثل صاحب الكفايه (قدس سره) و بعضهم قالوا بخروجه عنه مثل المحقّق الأنصارى (١) و المحقّق النائينى (قدس سرهما).

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) قال: إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهى و مع عموم الملاك فلا وجه لتخصيص عنوان البحث بالنهى التحريمى و الوجه فى ما أفاده هو التنافى بين ما يقتضيه النهى من الكراهه و المبعوضيه (و إن كانت قليله) و ما يقتضيه صحّه العباده من المحبوبيه.

ص: ٣٥٣

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره)

إنَّ المحقِّقَ النائيني (قدس سره) قال بخروجه عن النزاع و استدللَّ على ذلك بأنَّ النهي التنزيهي عن فرد لا ينافي الرخصه الضمنيه المستفاده من إطلاق الأمر، فلا يكون بينهما معارضه ليقيد به إطلاقه.

النظريه الثالثه: تفصيل المحقق الخوئي (قدس سره) بين التفسيرين للنهي التنزيهي

(١١)

إنَّ النهي التنزيهي المتعلِّق بالعباده يمكن أن يتصور على وجهين:

الوجه الأوَّل: أن ينشأ من حرازه و منقصه في تطبيق الواجب على حصَّيه خاصَّه منه من دون حرازه و منقصه في نفس تلك الحصَّه كالنهي المتعلِّق بالعباده الفعلية مثل الصلاه في الحمام و الصلاه في مواضع التهمه.

و النهي التنزيهي على هذا التفسير خارج عن مورد النزاع، بداهه أنه لا يدلُّ على الفساد بل هو يدلُّ على الصحَّه.

الوجه الثاني: أن ينشأ من حرازه و منقصه في ذات العباده، و النهي التنزيهي على هذا التفسير داخل في محلَّ النزاع ضروره أنَّ الشئ إذا كان مكروهاً في نفسه و مرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به فهذا النهي يدلُّ على المبعوضيه الناقصه في ذات العباده و هذا يلازم فساد العباده.

و تحضَّل أنَّ الحقَّ هو ما أفاده المحقِّق الخوئي (قدس سره) من التفصيل بين التفسيرين.

ص: ٣٥٤

القسم الخامس: النهى الذاتى المولوى النفسى التحريمى

قال بعض الأساطين (حفظه الله): و هذا لا كلام فى دخوله، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال. (١)

ص: ٣٥٥

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢٨.

بيان صاحب الكفايه (قدس سره):

إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) ذكر خمسة معانٍ للعباده و اختار منها اثنين (المعنى الأوّل و الثانى).

المعنى الأوّل: ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى، موجّباً بذاته للتقرب إلى حضرته، لولا حرّمته، كالسجود و الخشوع له و تسيّحه و تقدّيسه.

و استشكله (١١) بأنّ هذا المعنى تضيق لدائرته البحث لندره العباده الذاتيه لانحصارها فى مثل السجود و الركوع.

المعنى الثانى: ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربى، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلاه فى أيام العاده.

و استشكله أيضاً (١٢) بأنّه يقابل التوصلّى و هذا المعنى للعباده أعمّ من العباده الذاتيه و الشأنيه.

المعنى الثالث: ما أفاده الشيخ (قدس سره) فى تعريف العباده و هو ما أمر به لأجل التعبد به (١٣).

و يرد عليه أنّ هذا التعريف دورى لأخذ التعبد فى تعريف العباده.

ص: ٣٥٦

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢٩.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٢.

٣- مطارح الأنظار، ص ١٥٨.

المعنى الرابع: ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) من أنّ العباده ما يتوقّف صحّته على النيه (١).

المعنى الخامس: ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) أيضاً من أنّ العباده ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها فى شىء.

بيان المحقق الخوئى (قدس سره):

(٢)

إنّ المراد من العباده هنا «العباده الشأنيه» بمعنى أنّه إذا افترضنا تعلّق الأمر بها لكانت عبادته، لا «العباده الفعلية» ضروره استحاله اجتماع العباده الفعلية و الحرمة كذلك فإنّ معنى حرمتها فعلاً هو كونها مبعوضه للمولى فلا يمكن التقرب بها و معنى كونها عبادته فعلاً هو كونها محبوبه له و يمكن التقرب بها و من المعلوم استحاله اجتماعهما كذلك فى شىء واحد.

و المراد من المعاملات كلّ أمر اعتبارى قصدى يتوقّف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد اعتباره و إنشائه من ناحيه و إبرازه فى الخارج بمبرز من ناحيه أخرى و من الطبيعى أنّها بهذا المعنى تشمل العقود و الإيقاعات فلا موجب عندئذ لاختصاصها بالمعاملات المتوقّفه على الإيجاب و القبول.

وأما ما لا يتوقّف ترتيب الأثر على قصده و إنشائه بل يكفى فيه مطلق وجوده فى الخارج كتطهير الثوب و البدن فهو خارج عن محل الكلام.

ثم إنّ كلامه تعريض بما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) (٣) من أنّ تطهير الثوب و

ص: ٣٥٧

١- القوانين، ص ١٥٤.

٢- المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ١٣٨.

٣- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٠٣.

البدن ذوجهتين فإنه يدخل في محل النزاع من جهه و يخرج عنه من جهه أخرى.

توضيحه: إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) قال في المقام:

لا إشكال في دخول العباده بالمعنى الأخص -أعنى بها الوظيفة التي شرّعت لأجل التعبد بها- في محل النزاع.

أمّا العباده بالمعنى الأعم كغسل الثوب و أمثاله من مقدّمات الصلاه فهي من جهه وقوعها عباده موجه للتقرّب بها تدخل في محل النزاع فعلى القول بدلاله النهى على الفساد لاتصحّ عباده مع النهى عنها؛ و أمّا من جهه آثارها الوضعيه المترتبه عليها و لو لم تقع عباده كطهاره الثوب المترتبه على غسله بالماء فلايدلّ النهى عنها على فسادها.

و لا- إشكال في دخول المعامله بالمعنى الأعمّ من العقود و الإيقاعات في محل النزاع فلا يختص بالمعامله بالمعنى الأخص المتوقفه على الإيجاب و القبول فالمراد من المعامله في محل البحث هو كلّ أمر إنشائي يسبّب به إلى أمر اعتبارى شرعى.

ص: ٣٥٨

إن المنهى عنه سواء كان عباده أم معاملته لا بد أن يكون قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد كالبيع و الصلاه بأن يكون تاره تاماً يترتب عليه ما يترقب منه من الأثر لكونه واجداً لجميع الأجزاء و الشرائط و تاره غير تام لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتبه.

أمّا ما لا يكون قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد بأن لا يكون له أثر شرعاً مثل المشى على الأرض أو كان أثره ممّا لا ينفك عنه مثل الغضب و الإلتلاف اللذين هما من أسباب الضمان فهما خارجان عن محل النزاع لعدم اتصافهما بالصحة و الفساد.

اشاره

إنّ الصّحّه و الفساد من الأمور الإضافيه يختلفان بحسب الآثار و الأنظار فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر و فاسداً بحسب أثر أو نظر آخر و هل يختلف معنى الصّحه في العبادات و المعاملات؟

هنا نظريتان:

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ معنى الصّحّه في العبادات و المعاملات واحد و هو التماميه.

النظريه الثانيه: عن المحقق القمي (قدس سره)

اشاره

إنّ المحقّق القمي (قدس سره) يعتقد باختلاف معنى الصّحّه في العبادات و المعاملات و لذا قال في القوانين: «اختلف الفقهاء و المتكلّمون في معنى الصّحّه و الفساد في العبادات فعند المتكلّمين هو موافقه الامتثال للشريعه و عند الفقهاء إسقاط القضاء». (١)

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن نظريه المحقق القمي (قدس سره):

إنّ اختلاف الفقيه و المتكلّم في معنى الصّحّه هو لاختلاف أغراضهم من الصّحّه و إلّا فإنّ الصّحّه عند الجميع بمعنى واحد و هو التماميه.

و أمّا غرض الفقيه فهو وجوب القضاء و الإعاده و لذا فسّر الصّحّه بلزوم

ص: ٣٦٠

سقوط القضاء و الإعادة و غرض المتكلم هو حصول الامتثال الذى يوجب عقلاً استحقاق المثوبه و لذا فسـرّها بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعة أُخرى.

ص: ٣٦١

اشاره

هنا نظريات ثلاث:

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

إنَّ الصَّحَّه عند المتكلم حكم انتزاعى ينتزع عن مطابقيه المأتى به للمأمور به كما أنَّ الفساد ينتزع عن عدم المطابقيه فلا تكون الصَّحَّه و الفساد من الأحكام العقليه و لا من الأحكام الشرعيه الجعليه.

أمَّا الصَّحَّه عند الفقيه فتاره يلاحظ بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى و أُخرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى الثانوى أو الأمر الظاهرى.

أمَّا الصَّحَّه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى فمن اللوازم العقليه المترتبه على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى فيحكم بسقوط الأمر و لا موجب للإعاده و القضاء بحكم العقل فالصَّحَّه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى ليست حكماً انتزاعياً كما يقوله الشيخ الأنصارى (قدس سره) بل هو حكم عقلى.

أمَّا الصَّحَّه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الثانوى و الأمر الظاهرى فهى على صورتين:

الصوره الأولى: ما إذا بقى من ملاك الأمر الواقعى الأولى مقدار لم يقتضِ الأمر الواقعى الثانوى و الأمر الظاهرى الوفاء بهذا المقدار و هنا يحتاج الحكم بالصَّحَّه إلى تخفيف من الشارع و منه منه على المكلف فيقتضى جعل حكم وضعى شرعى فالصَّحَّه هنا حكم وضعى شرعى و ليست حكماً عقلياً و لا انتزاعياً.

الصورة الثانية: ما إذا وفي المأمور به بالأمر الثانوى الواقعى و المأمور به بالأمر الظاهرى بجميع ملاك الأمر الواقعى الأولى فإنّ الصّحّه حينئذ تكون مثل الصّحّه فى الأمر الواقعى الأولى فتكون الصّحّه حكماً عقلياً (بمعنى أنّها من اللوازم العقليه للإتيان بالمأمور به).

فتلخص أنّ الصّحّه عند المتكلم حكم انتزاعى و أمّا عند الفقيه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى فحكم عقلى و بالنسبه إلى الأمر الواقعى الثانوى و الأمر الظاهرى قد تكون حكماً وضعياً شرعياً و قد تكون حكماً عقلياً؛ هذا فى العبادات.

أمّا الصّحّه فى المعاملات فهى حكم وضعى شرعى فى المعاملات الكلّيه أمّا فى المعاملات الشخصيه فليست مجعوله؛ وجه ذلك هو أنّ ترتّب الأثر على المعامله إنّما هو بجعل الشارع ترتبه عليها و لو إمضاءً ضروره أنه لولا جعله لما كان يترتب الأثر على المعامله لأصالة الفساد؛ هذا فى كلّى المعامله.

أمّا صّحّه كلّ معاملة شخصيه فليست حكماً وضعياً شرعياً بل هو من باب انطباق الكلّى على أفراده؛ هذه نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و هنا نظريتان أخريان للمحقّق النائينى و المحقّق الخوئى (قدس سرهما)

النظريه الثانيه: عن المحقّق النائينى (قدس سره)

إنّ الصّحّه الظاهريه مجعوله و لكن الصّحّه الواقعيه غير قابله للجعل.

توضيح ذلك بيان تلميذه المحقّق الخوئى (قدس سره) (١):

أمّا الصّحّه الواقعيه فى العبادات فلا تقبل الجعل لأنّ العبادات لا تتّصف

ص: ٣٦٣

بالصحة و الفساد فى مقام الجعل و التشريع و إنما تتصف بهما فى مقام الامتثال و الانطباق.

فإذا جاء المكلف بالصلاه فى الخارج فإن انطبقت عليها الصلاه المأمور بها انتزعت الصحة لها و إلا انتزع الفساد و من البديهي أن انطباق الطبيعى على فردة فى الخارج و عدم انطباقه عليه أمران تكوينيان و غير قابلين للجعل تشريعاً، سواء كان فى الأمر الواقعى الأولى أم فى الأمر الواقعى الثانوى أم فى الأمر الظاهرى.

أما الصحة الواقعيه فى المعاملات فكذلك حيث إنها لا تتصف بالصحة أو الفساد فى مقام الجعل و الإمضاء و إنما تتصف بهما فى مقام الانطباق و الخارج مثلاً: البيع ما لم يوجد فى الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد فيه فإن انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة و إلا فبالفساد و كذا الحال فى الإجاره و النكاح و الصلح و ما شاكل ذلك و بكلمه أخرى: إن الممضاء الشرعاً إنما هى المعاملات الكليه بمقتضى أدله الإمضاء كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢) و (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (٣) دون الأفراد الخارجيه فإن الأفراد إن انطبق عليها البيع الكلى الممضى شرعاً حكم بصحتها و إلا فلا، و الانطباق و عدمه أمران تكوينيان غير قابلين للجعل تشريعاً.

أما الصحة الظاهريه فالصحيح أنها مجعوله شرعاً فى العبادات و المعاملات.

أما فى العبادات فكالصحة فى موارد قاعدتى التجاوز و الفراغ فإنه لولا حكم

ص: ٣٦٤

١- سورة البقره (٢): ٢٧٥.

٢- سورة المائده (٥): ١.

٣- سورة النساء (٤): ٢٩.

الشارع بانطباق المأمور به على المشكوك فيه تعبدًا، لكانت العبادة محكومة بالفساد لامحاله.

أمّا في المعاملات فكالصحة في موارد الشك في بطلان الطلاق أو نحوه فإنّه لولا حكم الشارع بالصحة في هذه الموارد لكان الطلاق مثلاً محكوماً بالفساد لامحاله.

النظريه الثالثه: عن المحقق الخوئي (قدس سره)

(١١)

إنّ الصّحّه و الفساد في العبادات غير مجعولين شرعاً و في المعاملات مجعولان.

أمّا في العبادات فقد عرفت أنّهما منتزعان من انطباق الطبيعي على الموجود الخارجي و عدم الانطباق فلا تكون الصّحّه و الفساد قابلين للجعل.

أمّا في المعاملات فالأمر فيها ليس كذلك لأنّ نسبة المعاملات إلى الإمضاء الشرعي نسبة الموضوع إلى الحكم لا نسبة المتعلّق إلى الحكم و هذا بخلاف العبادات كالصلاه فإنّ نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلّق لا نسبة الموضوع.

و إنّنا قد حققنا في محلّه أنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود في مقام التشريع و الجعل دون متعلّقه و لذا تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه، فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعلية موضوعه، فلا حكم قبل فعليته إلّا على نحو الفرض و التقدير.

و من ناحيه أخرى إنّ الحكم ينحلّ بانحلال أفراد موضوعه في الخارج فيثبت لكلّ فرد منه حكم على حده.

ص: ٣٦٥

ثم إن معنى اتّصاف المعاملات بالصّحّه و الفساد إنّما هو ترتّب الأثر الشرعى عليها و عدم ترتّبه و الأثر الشرعى إنّما يترتّب على المعامله الموجوده فى الخارج دون الطبيعى غير الموجود فيه.

و نتيجة هذه الأمور هى أنّ المعاملات بما أنّها أخذت مفروضه الوجود فى لسان أدلّتها يتوقّف فعليه الإمضاء على فعليتها فى الخارج فما لم تتحقّق المعامله فيه لم يعقل تحقّق الإمضاء لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه، فإذا تحقّق بيع مثلاً فى الخارج تحقّق الإمضاء الشرعى و إلّا فلا- إمضاء لما عرفت من أنّ الإمضاء الشرعى فى باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحّتها منتزعه من انطباقها على الفرد الموجود و فسادها من عدم انطباقها عليه.

و قد تحصّل من ذلك أنّ المعاملات بما أنّها موضوعات للإمضاء الشرعى بطبيعته الحال يتعدّد الإمضاء بتعدّد أفرادها فيثبت لكلّ فرد منها إمضاء مستقل و أنا لانعقل للصّحّه معنىّ إلّا إمضاء الشارع لها من جهة شمول الإطلاقات و العمومات لها فمعنى صحّحه البيع حكم الشارع بترتيب الأثر عليه و هو حصول الملكيه فالصّحّه فى المعاملات أمر مجعول شرعاً.

النظريه الأولى: عن المحقق الخراسانى (قدس سره)

أشاره

(١١)

و ما أفاده قد يكون بالنسبه إلى المسأله الأصوليه و قد يكون بالنسبه إلى المسأله الفرعيه.

أما بالنسبه إلى المسأله الأصوليه:

فإنّه لا- أصل فى المسأله الأصوليه ليثبت الدلاله على الفساد أو عدمها و الوجه فى ذلك هو عدم الحاله السابقه المعلومه لأنّ النهى أمر حادث و هو من حين حدوثه إمّا أن يدلّ على الفساد و إمّا أن لا يدلّ عليه و أمّا قبل حدوثه فلا نهى و لا حاله سابقه.

أما بالنسبه إلى المسأله الفرعيه:

فإنّ الأصل فى المسأله الفرعيه فى العبادات هو الفساد لعدم الأمر بالعباده مع النهى عنها بل المراد بأصالة الفساد فى العبادات هو جريان قاعده الاشتغال حيث إنّ الاشتغال اليقيني يوجب الفراغ اليقيني.

أمّا فى المعاملات فإنّ الأصل أيضاً هو الفساد بمعنى عدم ترتّب الأثر المقصود من المعامله بمقتضى استصحاب الحاله السابقه و هو فى البيع مثلاً بقاء المال على ملك مالكه.

نعم إذا كان هناك إطلاق أو عموم يدلّ على صحّتها فلايجرى أصالة الفساد لأنها ترجع إلى الاستصحاب، و الإطلاق أو العموم مقدّم على الاستصحاب.

ص: ٣٦٧

إنه لا أصل يعول عليه في المسأله الأصوليه عند الشك في دلاله النهى على الفساد و عدمها سواء كان النزاع في دلاله النهى على الفساد لفظاً أم كان في دلالتة عليه عقلاً لأجل دعوى الملازمه بين الحرمة و الفساد و عدمها.

أما إذا كان النزاع في دلاله النهى لفظاً فقد مضى بيانه ضمن تقرير كلام صاحب الكفايه (قدس سره) و أما إذا كان النزاع في الدلاله عقلاً فهو لعدم الحاله السابقه للملازمه بين الحرمة و الفساد لأن الملازمه إن كانت موجوده فهى من الأزل و إن لم تكن موجوده فكذلك من الأزل).

أما الأصل في المسأله الفرعيه:

فيختلف بالنسبه إلى العبادات و المعاملات أما في المعاملات فالأصل في جميع موارد الشك في صحه المعامله يقتضى الفساد، لأصاله عدم ترتب الأثر على المعامله الخارجيه و بقاء متعلقها على ما كان عليه قبل تحققها من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشك لأجل شبهه حكميه أو موضوعيه.

أما العبادات فإن كان الشك في صحتها و فسادهما لأجل شبهه موضوعيه فمقتضى قاعده الاشتغال فيها هو الحكم بالفساد.

و إن كان لأجل شبهه حكميه فالحكم بالصحه و الفساد عند الشك يبتنى على الخلاف في جريان البراءه و الاشتغال عند الشك في الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه (فى كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين).

هذا كله بحسب ما تقتضيه القاعده الأوليه و أما بالنظر إلى القواعد الثانويه

الحاكمه على القواعد الأوليه فربما يحكم بصحة العباده أو المعامله عند الشك فيها بقاعده الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو غير ذلك.

فتحصّل من ذلك أنّ المحقّق النائني و صاحب الكفايه (قدس سرهما) متوافقان في عدم وجود الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه كما أنّهما متّفقان في أنّ الأصل بالنسبه إلى المسأله الفرعيه في المعاملات هو الفساد بحسب ما تقتضيه القاعده الأوليه و قد استثنى من ذلك صاحب الكفايه (قدس سره) وجود عام أو مطلق يدلّ على الصحة كما أنّ المحقّق النائني (قدس سره) استثنى من ذلك القواعد الثانويه.

و لكنهما افرقا بالنسبه إلى الأصل في المسأله الفرعيه في العبادات فإنّ صاحب الكفايه (قدس سره) التزم بأصالة الفساد (التي ترجع إلى أصاله الاشتغال) و لكن المحقّق النائني (قدس سره) فصّل فيها.

دفاع المحقّق الخوئي (قدس سره) عن صاحب الكفايه (قدس سره):

(١١)

إنّ صحه العباده ترتكز على أحد أمرين:

الأول: أن تكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها و الثاني: أن تكون مشتمله على الملاك في هذا الحال

و لكنّ شيئاً من الأمرين غير موجود أمّا الأوّل فلما عرفت من استحاله كون العباده المنهى عنها مصداقاً للمأمور به و أمّا الثاني فلأنّه لا يمكن إحراز اشتمالها على الملاك إلّا بأحد طريقين: وجود الأمر بها و انطباق الطبيعه المأمور بها عليها و المفروض هنا أنّه لا أمر و لا انطباق فلا يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، فإنّ

ص: ٣٦٩

١- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢١٢؛ المحاضرات، ط.ج.ج. ٤، ص ١٦٣.

سقوط الأمر كما يمكن أن يكون لأجل وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضى له في هذا الحال.

فبالنتيجة إن مقتضى الأصل في العبادة هو الفساد مطلقاً.

النظريه الثالثه: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره)

إشاره

(١١)

أما بناء على أن المسأله عقليه فلا أصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه.

و ذلك لأنه إن قلنا: إن الصّحه هي من حيث موافقه الأمر فلامحاله تقع العباده فاسده بلا شك إذ لا أمر قطعاً للفراغ عن تعلق النهى بالعباده أولاً و عن عدم اجتماع النهى مع الأمر بها ثانياً فلا شك حينئذ في فساد العباده.

و إن قلنا: إن الصّحه بمعنى موافقه المأتى به للمأمور به من حيث الملاك فالصّحه قطعيه الثبوت لأنّ المفروض تعلق النهى بالعباده لا ببعض العباده، فالمنهى عنه مستجمع لجميع الأجزاء و الشرائط الدخيله في الملاك.

نعم هنا نشك في منافاه التقرب المعترف في العباده للمبغوضيه الفعليه و مع عدم استقلال العقل بالمنافاه أو بعدمها لا أصل يقتضى أحد الأمرين.

أما بالنسبه إلى المسأله الفرعيه:

فإذا شككنا في صّحه العباده المنهى عنها فالأصل هو الفساد لاشتغال الذمّه بالعباده المقتربه و مع الشك في صدورها قربه لا قطع بفراغ الذمّه، فيجب تحصيل الفرد غير المبغوض بالفعل.

و أما على القول بأنّ المسأله لفظيه فلا أصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه، لأنّ

ص: ٣٧٠

النزاع فى ظهور النهى فى الإرشاد إلى المانع مع الشك فى هذا الظهور لا أصل فى المقام.

أما فى المسأله الفرعيه فالأصل هو الصّحه.

بيان ذلك: إنّ المفروض حينئذ (أى عند الشك فى دلالة النهى على الفساد لفظاً) عدم منافاه الحرمة المولويه للعباديه و عدم الحجّه على المانع مع الشك فى وجود المانع تجرى أصاله عدم المانع فلا مانع من الصّحه.

النظريه الرابعه: عن بعض الأساطين (حفظه الله)

(١١)

أما على القول بأنّ المسأله عقليه فلا أصل فى المسأله الأصوليه و أما الأصل فى المسأله الفرعيه فهو الفساد سواء كان المنهى عنه عباده أم معامله.

و أما على القول بأنّ المسأله لفظيه، فالأصل فى المسأله الأصوليه موجود و هى أصاله الصّحه و وجه ذلك هو أنّ ظهور اللفظ فى الإرشاد إلى المانع تابع للوضع و الوضع مسبق بالعدم و مع الشك فى الظهور يستصحب عدم الدلاله على الفساد و معنى ذلك أصاله الصّحه.

أما الأصل فى المسأله الفرعيه فهو الفساد سواء كان النهى تعلق بالعباده أم بالمعامله.

والتحقيق فى المقام أنّ ما أفاده المحقق الإصفهانى (قدس سره) بناء على كون المسأله عقليه لا إشكال عليه فالحق هو أنّه لا أصل فى المسأله الأصوليه، كما أنّ الأصل فى المسأله الفرعيه هو الفساد.

ص: ٣٧١

ولكن بناء على كون المسأله لفظيه فالأصل فى المسأله الأصوليه موجود و هى أصاله الصّحه كما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله).

و أما الأصل فى المسأله الفرعيه حينئذ فهو أصاله الصّحه كما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) لا أصاله الفساد كما قرره المحقق الخراساني (قدس سره) و تبعه بعض الأساطين (حفظه الله)، لأنّ جريان أصاله عدم المانع مقدّم على جريان أصاله الفساد (التي أرجعها بعضهم إلى أصاله الاشتغال).

ص: ٣٧٢

قال صاحب الكفايه (قدس سره): إن متعلق النهي على خمسة أنحاء

الأول: أن يكون نفس العباده كالصلاه في أيام الحيض و صوم العيدين و لا ينبغي الشك في دخول هذا القسم في محل النزاع.

الثاني: أن يكون جزء العباده مثل قراءه العزائم في الصلاه و هذا القسم أيضاً داخل في محل النزاع بلحاظ أن جزء العباده عباده، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلان العباده إلا مع الاقتصار على هذا الجزء (بالنحو المنهى عنه) لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذوراً آخر (كالزياده العمديه و لو في غير الأركان).

الثالث: أن يكون شرط العباده الخارج عنها مثل الطهاره الحديثه و الخبثيه بالماء المغصوب و الشرط على قسمين:

أحدهما أن يكون عباده كالوضوء و ثانيهما أن يكون توصلياً كتطهير البدن و الثوب عن النجاسه.

أما القسم الأول فالنهي عنه يدل على حرمة و هي موجه لفساد الشرط و هو يستلزم فساد العباده المشروطه به و أما القسم الثاني فالنهي عنه يدل على حرمة و لكن هي لا توجب فساد الشرط و بطلان العباده.

الرابع: أن يكون وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات، فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءه مثلاً مساوقاً للنهي عن القراءه، لاستحاله كون القراءه التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً عنها فعلاً. فهذا القسم أيضاً داخل في محل النزاع.

الخامس: أن يكون وصفها غير الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاة المنفكّه عنها فإنّ النهى عن الوصف غير الملازم بناء على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى لايسرى إلى الموصوف (و هى العباده) و أمّا بناء على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى (فى ما إذا اتحد الوصف غير الملازم و الموصوف وجوداً) فالنهي يسرى إلى الموصوف فيكون داخلاً فى محل النزاع.

و النهى عن العباده لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف على وجهين:

الأول: أن يكون الجزء أو الشرط أو الوصف واسطه ثبوتيه لتعلّق النهى بالعباده فالمنهى عنه فى الحقيقه نفس العباده (فهذا من القسم الأول من الأقسام الخمسه).

الثانى: أن يكون الجزء أو الشرط أو الوصف واسطه عروضيه لتعلّق النهى بالعباده و حينئذ المنهى عنه فى الحقيقه هو الجزء أو الشرط أو الوصف (و هذا من القسم الثانى أو الثالث أو الرابع أو الخامس من هذه الأقسام الخمسه).

إيرادات ثلاثه من المحقق الإصفهانى (قدس سره) على ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره):

الإيراد الأول:

إنّ الجزء أو الشرط أو ما اتحد مع العباده إن كان بنفسه عباده، فالنهي عنه نهى عن العباده و لا مجال للبحث عن كلّ واحد منها، إذ لا فرق بين عباده و عباده. (١)

الإيراد الثانى:

إنّ ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ جزء العباده عباده لا موجب له، سواء

ص: ٣٧٤

كانت العبادة ما كان حسناً بذاته أو ما لو أمر به لكان أمره عبادياً، إذ لا يجب أن يكون جميع أجزاء العبادة معنوياً بعنوان حسن بذاته، بل يكفي كون المركب بما هو مركب معنوياً بعنوان حسن، كما أنه لا- أمر عبادى بكلّ جزء من المركب، فليس الجزء عبادة بأى معنى كان.

بل الوجه فى بطلان المركب هو أنّ التقرب بالمبغوض أو بما يشتمل على المبغوض غير ممكن عقلاً و إن لم يكن الجزء بما هو داخلاً فى محل النزاع.

و هكذا الأمر بالمشروط إذا كان شرطه حراماً فإنه لا وجه لسرايه الحرمة و لا لكون الشرط عبادة كليه بل الوجه فى البطلان أنّ التقرب بالمتقيد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض و كذا الأمر بالمتقيد بالمبغوض كالأمر به. ((١))

الإيراد الثالث

((٢)):

إنّ ما أفاده من أنّ القسم الرابع من قبيل الوصف اللازم و الموصوف لازمه التعدّد فى الوجود فإذا كان الجهر و الإخفات كقيمتين عرضيتين قائمتين بالكيف المسموع فإنّ العرض و موضوعه متعدّدان فى الوجود على المشهور و العبادة نفس القراءة الممتازة وجوداً عن إحدى الكيفيتين، فليس النهى عن إحداهما نهياً عن القراءة كى يكون نهياً عن العبادة.

نعم إنّ المتلازمين لا بدّ أن لا يختلفا فى الحكم و لكن لا- مجال لاتحادهما فى الحكم بسرايه النهى من الوصف الملازم إلى الموصوف (و الكلام هنا فى سرايه النهى إلى العبادة لا فى بيان حكم العبادة التى نهى عن وصفها الملازم) هذا بناء

ص: ٣٧٥

١- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٣٩٣.

٢- نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٣٩٣.

على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) و لكن المحقق الإصفهاني (قدس سره) لا يقول في الجهر و الإخفات بذلك و لذا قال:

التحقيق هو كون النهي متعلقاً بالعباده، لأنّ الأعراض بسائط و لاتعدّد لجنسها و فصلها في الوجود و إنّما يتمّ ذلك في الأنواع الجوهرية، بل التحقيق أنّ الشدّه و الضعف دائماً في الوجود، فالوجود الخاص الذي هو من العبادات منهي عنه و لا تعدّد بوجه من الوجوه.

و كذلك قال المحقق الإصفهاني (قدس سره) في القسم الخامس:

إنّ الكلام في دخوله في محل النزاع لا في فساد العباده لاتحادها مع المنهي عنه وجوداً بناء على الامتناع و عدم كون النهي عن الغصب نهياً عن العباده بديهي

هذا تمام الكلام في المقدمات و بعد إتمام المقدمات يقع البحث في مقامين:

ص: ٣٧٦

المقام الأول: فى النهى عن العباده

اشاره

نتكلم فيه حسب الأقسام الخمسه لمتعلق النهى:

القسم الأول: تعلق النهى بذات العباده

اشاره

هنا قولان:

القول الأول: اقتضاء الفساد

اشاره

قال بعض الأعلام باقتضائه للفساد مثل صاحب الكفايه و المحقق النائينى و المحقق الخوئى (قدس سره) و بعض الأساطين (حفظه الله) .

بيانات أربعة فى الاستدلال على الفساد:

بيان الأول: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

النهى يدل على الحرمة، والصحة لا يجتمع مع الحرمة سواء فسرناها بما يوافق المتكلم أم فسرناها بما يوافق الفقيه.

ص: ٣٧٧

أما الصحه عند المتكلم فهي بمعنى موافقه الأمر و مع الحرمة لا يبقى أمر حتى يقال بموافقته الأمر، أما الصحه عند الفقيه فبمعنى سقوط الإعاده و القضاء و الصحه بهذا المعنى منوط بأمرين:

الأول: إتيان العمل بقصد القربه و الثاني: كون العمل صالحاً لأن يتقرب به و مع الحرمة لا يصلح العمل للتقرب به.

لا يقال: إن دلالة النهي على الفساد هي في ما إذا دلّ النهي على الحرمة الذاتية و لكن العباده لا تتصف بالحرمة الذاتية، لأنّ المكلف إن أتى بالعمل بدون قصد القربه لا يكون عمله حراماً، و إن أتى به بقصد القربه يكون عمله تشريعاً محرّماً لأنّ العمل المفروض (الذى نهى عنه) لا أمر به و لا بدّ للمكلف حين إتيانه بقصد القربه أن يفترض له أمراً شرعياً حتى يقصد به القربه و هذا تشريع محرّم فهذا العمل إن أتى به بقصد القربه متّصف بالحرمة التشريعيه و مع اتّصاف العمل بالحرمة التشريعيه لا تتصف بالحرمة الذاتية، لامتناع اجتماع المثليين.

فإنّه يقال أولاً: لا مانع من اتّصاف العباده الشأنيه و العباده الذاتيه بالحرمة الذاتيه أما العباده الشأنيه فمثل صوم يوم العيدين و أما العباده الذاتيه الفعليه فمثل السجود لله تعالى و الوجه في اتّصافهما بالحرمة الذاتيه هو ما فيهما من المفسده الملزمه و المبعوضيه في الحال الخاصّ (حين العيدين في الصوم و حين الحيض في السجود لله تعالى)

ثانياً: لا مانع من اتّصاف ما يحرم بالحرمة التشريعيه بالحرمة الذاتيه و لا يلزم اجتماع المثليين، لأنّ اجتماع المثليين يعتبر فيه وحده الموضوع و أمّا في ما إذا تعدّد الموضوع فلا يلزم ذلك و الموضوع هنا متعدّد، لأنّ موضوع الحرمة التشريعيه الفعل القلبي و موضوع الحرمة الذاتيه الفعل الخارجى.

ثالثاً: لو لم يكن النهى هنا دالاً على الحرمة، لكان دالاً على الفساد والوجه في ذلك هو أنّ النهى لا- أقلّ من دلالة على أنّ العبادة ليست مأموراً بها، لأنّ النهى لا- يجتمع مع الأمر الفعلي و حينئذ إذا أتى بالعمل مع قصد القربة يكون حراماً تشريعياً و الحرمة التشريعية كافيته في الفساد.

و المتحصّل من بيان صاحب الكفاية (قدس سره) هو أنّ الوجه في الفساد هو عدم صلاحية العمل للتقرب به مع اتّصافها بالحرمة.

بيان الثاني: عن المحقّق النائيني (قدس سره)

(١١)

إن اكتفينا في صحّة العبادة باشتمالها على الملاك (و هو مختار صاحب الكفاية و المحقّق النائيني و جمع من الأعلام (قدس سره) فالملاك الذي يحكم العقل بأنّ العمل يكون بقصده (أى بقصد هذا الملاك) متقرباً إليه تعالى إنّما هو الملاك الذي يكون في حدّ ذاته علّة تامّة للبعث و لكن لم يأمر الشارع بالفعل الواجد لهذا الملاك من جهة تراحمه و ما هو الأهم.

أمّا الملاك المعدوم أو الملاك المغلوب لغلبة ملاك النهى فكما يستحيل أن يكون داعياً للمولى إلى البعث يستحيل أن يكون موجباً لصحّة التقرب بما يشتمل عليه.

و اتّصاف العبادة بالحرمة يكشف كشافاً قطعياً عن عدم ملاك الأمر فيها أو عن كونه مغلوباً لملاك طلبه لا يصحّ التقرب بها قطعاً.

مع أنّ فعلية التقرب بما يصلح أن يتقرب به في نفسه مشروطة عقلاً- بعدم كونه مزاحماً بالقبح الفاعلي و بما أنّ العبادة المنهى عنها تصدر مبعوضه و متّصفه

ص: ٣٧٩

بالقبح الفاعلي يستحيل التقرب بها من المولى و إن كان فيها ملاك الوجوب أيضاً.

فتحصّل من بيانه أنّ الوجه في فساد العبادة المنهى عنها أمران:

الأمر الأوّل: هو ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم صلاحية العمل للتقرب به و وجهه صاحب الكفايه (قدس سره) بحرمة العبادة و المحقّق النائيني (قدس سره) بما تكشف عنه حرمة العبادة من عدم وجود ملاك الأمر أو كونه مغلوباً.

الأمر الثاني: إنّ العبادة إذا اتّصفت بالقبح الفاعلي يستحيل التقرب بها و إن كان فيها ملاك الوجوب.

بيان الثالث: عن المحقّق الخوئي (قدس سره)

(١)

إنّ النهي المتعلّق بذات العبادة يدلّ على الفساد لثبوت الملازمه بين الحرمة و الفساد و السبب في ذلك هو أنّ العبادة إذا كانت محرّمة و مبغوضه للمولى لم يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بما هو مبغوض له فعلاً كيف؟ فإنّه مبيّغد و المبيّغد لا يكون مقرباً؛ هذا ما أفاده المحقّق الخوئي (قدس سره).

بيان الرابع: عن بعض الأساطين (حفظه الله)

(٢)

إنّه قال أولاً بأنّ الملاك المبتلى بمفسده ملزمه غير صالح للتقرب به بحكم العقل و قال ثانياً (في جواب المحقّق العراقي (قدس سره)) بأنّ ملاك المصلحه إنّما يصلح للمقربيه في حال كونه غرضاً للمولى بأن يكون منشأً لأمره تعالى بما يشتمل عليه

ص: ٣٨٠

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ١٤٧.

٢- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٤٣.

أو يتعلّق به غرضه و مع وجود الحرمة التي دلّ عليها النهي، يسقط ملاك الأمر عن كونه غرضاً للمولى.

فبالنتيجة إنّ الأعلام اختلفوا في تقرير وجه الفساد فإنّ الوجه عندهم و إن كان عدم صلاحية العمل للتقرّب و لكن وجهه صاحب الكفاية (قدس سره) بحرمة العمل و المحقّق النائيني (قدس سره) بما يكشف عنه الحرمة من عدم الملاك (و هو عدم مقتضى الصّحّة) أو مغلوبيه ملاك الأمر لملاك النهي (و هو من باب وجود المانع في مرحله الملاك) أو من جهة اشتراطه عقلاً بعدم مزاحمه القبح الفاعلي و المحقّق الخوئي (قدس سره) و وجهه بوجود المانع في مرحله آثار الفعل المأني به و هو القرب و البعد فقال: المبعّد لا يكون مقرّباً و بعض الأساطين (حفظه الله) و وجهه باشتراط كون المصلحه متعلّقاً لغرض المولى حتّى تكون صالحه للتقرّب بها.

القول الثاني: عدم دلالة النهي عن العبادة على الفساد

إشاره

هنا نظريتان:

النظريه الأولى: عن المحقّق العراقي (قدس سره)

إشاره

(١١)

إذا كان النهي متعلّقاً بعنوان العبادة و كان مولوياً محضاً فهو غير مقتضى للفساد إلّا من جهتين:

الجهة الأولى: الإخلال بالقربه (و هذا الإخلال يتحقّق في ما إذا علم بالنهي عن الفعل) و الجهة الثانية: فقدان الملاك و المصلحه.

و لكن فيه أنّ النهي المزبور بما أنّه نهى مولوى تحريمى يدلّ على قيام المفسده

ص: ٣٨١

فى متعلّقه و لا يدلّ على عدم وجود ملاك الأمر و المصلحه فيه؛ نعم مع الشك فى الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد.

بلاظ عليه:

إنّ الأعلام القائلين بالفساد لم ينكروا وجود ملاك الأمر إلّا أنّهم قالوا بوجود المانع عنه أو بعدم وجود شرط تأثيره فى القرب و نتيجة ذلك عدم صلاحية العمل للتقرب و ما أشار إليه المحقق العراقى (قدس سره) من الإخلال بالقربه أعمّ من الإخلال بقصد القربه أو الإخلال بصلاحية العمل للقربه و لكنه قيده بأنّه موقوف على العلم به و ذلك يوجب انحصار الإخلال بما يختلّ به قصد القربه و لكنه بناء على تعميم الإخلال لعدم صلاحية العمل للتقرب (كما صرح به القائلون بالفساد) لا بدّ من اختيار القول بالفساد.

النظريه الثانيه: عن المحقق الحائرى (قدس سره)

اشاره

(١١)

الحقّ أنّه لا يقتضى الفساد مطلقاً أمّياً فى العبادات فلا بدّ ما يتوهّم كونه مانعاً عن الصّحه كون العمل مبغوضاً فلا يحصل القرب المعترى فى العبادات به.

و فيه أنّه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصيه موجباً للقرب من حيث ذات العمل و إن كان إيجاده مع تلك الخصوصيه مبغوضاً للمولى، فكما أنّنا قلنا فى مسأله الاجتماع بإمكان أن يتحد العنوان المبغوض و العنوان المقرب نقول كذلك هنا من دون تفاوت فإنّ أصل الصلاه شيء و خصوصيه إيقاعها فى مكان مخصوص شيء آخر و إن كانا متّحدين فى الخارج.

ص: ٣٨٢

١- درر الفوائد، ج ١-٢، ص ١٨٧.

ثم قال فى التعليقه على كلامه: متى تعلق النهى بالخصوصيه فالحق صحه العباده حتى على القول بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و متى تعلق بالخاص فالحق بطلان العباده حتى على القول بالجواز فى مسأله الاجتماع.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقق الحائرى (قدس سره):

(١١)

أولاً: المفروض فى القسم الأول هو تعلق النهى بذات العباده فما أفاده من تعلق النهى بلازمها و هى خصوصيه كون الصلاه فى الحمام (التي هى من لوازم الصلاه) خلف لمفروض البحث.

ثانياً: إن كينونه الصلاه فى الحمام حصه من طبيعه الصلاه فهما موجودتان بوجود واحد فمع النهى عن وجود الصلاه فى الحمام لا يعقل أن تكون الصلاه ممّا يتقرب به.

فتحصّل إلى هنا: أن النهى إذا تعلق بذات العباده يقتضى فسادها لأنّ النهى كما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) يكشف عن أحد الأمرين: إمّا عدم ملاك الأمر و إمّا مغلوبيه ملاك الأمر بالنسبه إلى ملاك النهى و حينئذ مع احتمال فقدان ملاك الأمر لا ينبغى النزاع فى اقتضاءها للفساد مضافاً إلى أن ما تقدّم فى بحث اجتماع الأمر و النهى - من أن المبعّد يمكن أن يكون مقرباً من جهه أخرى غير جهه المبعّديه - مخصوص بباب الاجتماع حيث إنّ المجمع فى بحث الاجتماع ذو عنوانين فيمكن أن يكون بأحدهما مبعّداً و بالآخر مقرباً و لكن النهى فى هذا البحث تعلق بنفس العباده و الشىء بالعنوان الواحد لا يمكن أن يكون مقرباً و مبعّداً، لأنّ لازم ذلك هو أن يكون الشىء الواحد بجهه واحده مقرباً و مبعّداً

ص: ٣٨٣

نعم يمكن أن يقال بأنَّ العنوان الواحد (بحيثيه ذات العباده) مقرب و أمّا المبعّد فهو ذات العباده بحيثيه تقييده بالخصوصيه لا من حيث هي هي، فعلى هذا يمكن أن يكون المبعّد مقرباً.

فالحق هو القول بفساد العباده في ما إذا تعلّق النهى بذات العباده.

ص: ٣٨٤

اشاره

فيه نظريتان

قال صاحب الكفايه و المحقق الخوئي (قدس سرهما) و بعض الأساطين (حفظه الله) بصحة العباده على بيان يأتي إن شاء الله تعالى و في قبالهم المحقق النائيني (قدس سره) يقول بفساد العباده.

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

((١))

إنه قال في الأمر الثامن من مقدمات البحث: إن بطلان الجزء لا يوجب بطلان العباده إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه، نعم إذا استلزم ذلك محذوراً آخر كالزياده العمديه و لو في غير الأركان يوجب البطلان أيضاً.

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

((٢))

إن النهى عن جزء العباده يدل على فسادها.

توضيح ذلك: إن جزء العباده إما أن يؤخذ فيه عدد خاص كالوحده المعتبره في السوره بناءً على حرمة القرآن و إما أن لا يؤخذ فيه ذلك.

ص: ٣٨٥

١- كفايه الأصول، ص ١٨٥ قال: «لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع و كذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العباده عباده إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الإقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه إلا أن يستلزم محذوراً آخر».

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢١٧.

أمّا الأوّل - أعنى به جزء العباده المعتبر فيه عدد خاص - فالنهي المتعلّق به يقتضى فساد العباده لامحاله لأنّ الآتى بالجزء فى ضمن العباده إمّا أن يقتصر على الجزء فى تلك العباده أو يأتى بعده بالجزء الذى هو غير منهى عنه، و على كلا التقديرين لا ينبغى الإشكال فى بطلان العباده المشتمله عليه.

فإنّ الجزء المنهى عنه لامحاله يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيه أو عمومه فىكون وجوده كعدمه، فإن اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده لفقدائها جزءها، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهه الإخلال بالوحده المعتبره فى الجزء كما هو الفرض.

هذا مضافاً إلى أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العباده بالإضافه إليه بشرط لا و يترتب على ذلك أمور كلّها موجب لبطلان العباده:

الأوّل: كون العباده مقيده بعدم ذلك المنهى عنه فىكون وجوده مانعاً عن صحّتها و ذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده.

الثانى: كونه زياده فى الفريضه فتبطل الصلاه بسبب الزيادة العمديه المعتبر عدمها فى صحّه العباده.

الثالث: خروجه عن أدلّه جواز مطلق الذكر فى الصلاه، فإنّ دليل الحرمة لامحاله يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرّم، فيندرج الفرد المحرّم فى عموم أدلّه بطلان الصلاه بالتكلم العمدى.

أمّا الثانى - أعنى به ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد أتضح الحال فيه ممّا تقدّم لأنّ جميع الوجوه المذكوره، المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضاً، و إنّما يختصّ القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها.

أولاً: ما أفاده من أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافه إليه بشرط لا، يرد عليه: أنّ حرمة جزء العبادة لو كانت موجبه لاعتبار العبادة بالإضافه إليه بشرط لا، لكانت حرمة كلّ شيء موجبه لذلك أيضاً، إذ لا فرق في هذه الجبهه بين كون المنهى عنه من سنخ أجزاء العبادة و عدم كونه من سنخها، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عباده أتى في ضمنها بفعل محرّم خارجي، كالنظر إلى الأجنبيه في الصلاه، مع أنّه واضح البطلان (و هذا الإيراد يتوجّه إلى ما أفاده في الوجه الأوّل).

ثانياً: إنّ الوجه الثاني مختصّ بباب الصلاه مضافاً إلى أنّه مخدوش و الوجه في ذلك هو أنّ صدق عنوان الزيادة يتوقف على قصد الجزئيه بما يؤتى به في الخارج من دون فرق بين كون المأتي به من سنخ أجزاء العمل و كونه من غير سنخها.

نعم في خصوص الركوع و السجود لا يتوقف صدق العنوان المزبور على القصد المذكور لورود النصّ بذلك في السجود و القطع بعدم الفرق بينه و بين الركوع من هذه الجبهه.

ثالثاً: إنّ الوجه الثالث أيضاً مختصّ بباب الصلاه مع أنّه يرد عليه أنّه لا دليل على بطلان الصلاه بالذكر المحرّم و إنّما الدليل قد دلّ على بطلانها بكلام الآدميين و الذكر المحرّم ليس منه على الفرض (و الميرزا النائيني (قدس سره) قد صرح في أجود التقريرات (٢) بأنّ الذكر المحرّم لا يدخل في كلام الآدميين).

ص: ٣٨٧

١- حاشيه أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢١٨.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢١٩.

فالتحقيق أنه لا تبطل الصلاة بإتيان الجزء المحرّم إلّا في ما ورد النهى عنه في خصوص الصلاة، المستفاد منه مانعيته عن صحتها، وفي ما أتى به بقصد كونه جزءاً من الصلاة الموجب لتحقق عنوان الزيادة فيها كما عرفت و لكنه لا ملازمه بين النهى (الدالّ على المبعوضيه) و المانعيه عن صحّه الصلاة. (١)

ص: ٣٨٨

١- عرفت نظريه المحقق الخراساني و النائيني في القسم الثاني (تعلق النهى بجزء العباده) و بقي نظريه الشيخ الأنصاري و المحقق العراقي و الإصفهاني: أما الشيخ فلم يذكر مختاره في هذا القسم في مطارح الأنظار على ما تفحصت. و أمّا المحقق العراقي فقال في نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٧: «و أمّا النهى المتعلق بجزء العباده ففيه أيضا الصور المزبوره من كونه تارَةً ممخّصاً في المولويه، و أخرى إرشاداً إلى خلل في الجزء، و ثالثه في مقام دفع توهم الواجب الفعلي أو المشروعيه الفعلية، أو الإقتضائيه. فالنهي المولوي فيه أيضا غير مقتضٍ لفساد الجزء إلّا من جهه الخلل في القربه الذي عرفت أنه مترتب على العلم بالنهي لا على النهى الواقعي و أمّا النهى الإرشادي أو الواقع في مقام دفع توهم المشروعيه الإقتضائيه فهو موجبٌ لفساده و لكنّه بمعنى عدم وقوعه جزء للعباده و إلّا فلا يقتضى بطلان أصل العباده، بل و لو قلنا حينئذ بفساد العباده لابّد و أن يكون من جهه النقيصه عند الإقتصار عليه، أو يكون من جهه الزيادة العمديه بناء على استفاده مبطلية مطلق الزيادة العمديه. نعم لو كان النهى في مقام الإرشاد إلى كونه مخلاً بأصل العباده أيضا كما في النهى عن قراءه العزائم في الفريضة- على ما هو قضيه التعليل في قوله عليه السلام: بأنّها زياده في المكتوبه- كان مقتضيا لبطلان العباده». و أمّا المحقق الإصفهاني فقال في نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٩٣ في التعليقه على قوله: «بلحاظ أنّ جزء العباده عباده»: «لا موجب له، سواء كانت العباده ما كان حسنا بذاته، أو ما لو أمر به لكان أمره عباديا؛ إذ لا يجب أن يكون جميع أجزاء العباده معنونا بعنوان حسن بذاته، بل يكفي كون المركب- بما هو مركّب- معنونا بعنوان حسن، كما أنّه لا- أمر عبادي بكل جزء، بل بالمركب، فليس الجزء عباده بأي معنى كان بل الوجه في بطلان المركب أنّ التقرب بالمبعوض- أو بما يشتمل على المبعوض- غير ممكن عقلا، و إن لم يكن الجزء- بما هو- داخلا في محل النزاع».

إشاره

فيه نظريتان:

النظرية الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره)

قد تقدّم أنّ الشرط على قسمين: الشرط العبادي و الشرط التوصلّي و النهي عن الشرط العبادي يوجب فساد و النهي عن الشرط التوصلّي يدلّ على حرمة و لكن لا توجب فساد الشرط و بطلان العباده. (١)

النظرية الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره)

إشاره

(٢)

إنّ شرط العباده الذي تعلّق به النهي إنّما هو المعنى المعبر عنه باسم المصدر (مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه) و أمّا المتعلّق للنهي فهو المعنى المعبر عنه بالمصدر (أى الأفعال الخاصه من الوضوء و التيمم و الغسل) فما هو متعلّق النهي ليس شرطاً للعباده و ما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي.

فالطهاره التي هي شرط للصلاه ليست بعباده و لم يعتبر فيها قصد القربه و الأفعال التي هي محصّيه للطهاره هي أفعال عباديه و يعتبر فيها قصد القربه.

ص: ٣٨٩

١- في كفايه الأصول، ص ١٨٥: «و أمّا القسم الثالث فلا يكون حرمه الشرط و النهي عنه موجبا لفساد العباده إلّا في ما كان عباده كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به و بالجمله لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن موجبا لفساده كما إذا كانت عباده».

٢- أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٢٢٠.

فما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من تقسيم الشرائط إلى الشرط العبادى و الشرط التوصلى باطل.

فتلخص أنّ حال الشرائط حال بقيه الأوصاف فى أنّ النهى عنها لا يوجب فساد المشروط أو المتّصف بها ما لم يكن النهى عنها نهياً عن نفس المشروط أو المتّصف بها و أمّا إذا كان النهى عنها نهياً عن نفس المشروط و الموصوف فلا إشكال فى فساد العباده.

إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) على نظريه المحقق النائينى (قدس سره):

(١)

أولاً: إنّ ما عبّر عنه باسم المصدر لا يغير المعنى الذى عبّر عنه بالمصدر إلّا بالاعتبار، فالمصدر باعتبار إضافته إلى الفاعل، و اسم المصدر باعتبار إضافته إلى نفسه كالإيجاد و الوجود فإنّهما واحد ذاتاً و حقيقه و الاختلاف بينهما بالاعتبار.

ثانياً: إنّ ما أفاده من أنّ الطهاره شرط للصلاه لا الأفعال الخاصه (مثل الوضوء و الغسل و التيمم) يردها أنّ ذلك خلاف ظواهر الأدلّه من الآيات و الروايات، فإنّ الظاهر منها هو أنّ الشرط لها نفس تلك الأفعال و الطهاره اسم لها و ما ورد من أنّ «الوضوء طهور» ظاهر فى أنّ الطهور اسم لهذه الأفعال دون ما يكون مسبباً عنه (فيظهر أنّ ما أفاده من أنّ شرائط الصلاه توصليه باطل لأنّ هذه الأفعال تعبديه فيصحّ تقسيم الشرائط بالتعبدية و التوصلية).

فتحصل أنّ الحقّ مع صاحب الكفايه (قدس سره) فإنّ الشرط العبادى لو نهى عنه

ص: ٣٩٠

يكون الشرط فاسداً و بطلان الشرط لا يوجب بطلان العباده إلّا مع الإقتصار عليه (وزان ذلك وزان النهى المتعلق بالجزء). (١٧)

ص: ٣٩١

١- و أمّا نظريه المحقق العراقي فى القسم الثالث ففى نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٨: «و أمّا النهى المتعلق بالشرط ففيه أيضا الصور المزبوره، فالنهي المولى فيه أيضا غير مقتضٍ لفساده إلّا إذا كان فيه جهه إرشادٌ إلى خلل فيه فيفسد و بفساده يفسد المشروط أيضاً فى فرض الإقتصار على الشرط المنهى بلحاظ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه». و أمّا نظريه المحقق الإصفهاني ففى نهايه الدرايه، ج ٢، ص ٣٩٣ فى التعليقه على قوله: «بلحاظ أنّ جزء العباده عباده»: «... و هكذا الأمر بالمشروط- إذا كان شرطه حراما- فإنّه لا- وجه لسرايه الحرمه، و لا- لكون الشرط عباده كليه، بل الوجه فى البطلان أنّ التقرب بالمتقيد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض، و كذا الأمر بالمتقيد بالمبغوض كالأمر به».

القسم الرابع: نعلق النهى بالوصف الملازم للعباده

إنّ النهى عن الوصف الملازم نهى عن الموصوف بناء على اتحاد العرض و موضوعه كما تقدّم فى كلام المحقّق الإصفهانى (قدس سره) فى المقدمه الثامنه إلّا أنّه ليس قسماً على حده لأنّ الموصوف قد يكون جزء العباده و قد يكون شرط العباده (كما أنّ القراءه الموصوفه بالجهر و الإخفات جزء الصلاه).

ص: ٣٩٢

القسم الخامس: تعلق النهى بالوصف غير الملازم للعبادة

و هذا القسم خارج عن مبحث النهى عن العبادة و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و قد تقدم أنّ المختار هو القول بجواز اجتماع الأمر و النهى.

ص: ٣٩٣

هنا مطالب ثلاثه:

إنهم اختلفوا فى دلاله النهى على الفساد فى المعاملات فبعضهم قالوا بفساد المعامله و بعض آخر مثل صاحب الكفايه (قدس سره) بصحتها إجمالاً و المحقق النائنى (قدس سره) قد فصل (١) بين تعلق النهى بالسبب فلايدل على الفساد و تعلقه بالمسبب فيدل على الفساد و بعض آخر مثل العلامه الحلى (قدس سره) من المتقدمين (٢) و المحقق الخوئى (قدس سره) من المتأخرين قالوا بعدم دلالته على الصحه و لا على الفساد (و قد نقل عن العلامه الحلى (قدس سره) التوقف فى ذلك).

و قبل الورود فى البحث لابد من بيان محل النزاع فى المعاملات.

ص: ٣٩٥

١- أجد التقريرات، ج ٢، ص ٢٢٧.

٢- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٢٢.

المطلب الأول: فى تعيين محل النزاع

إن النهى عن المعامله له أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون النهى إرشاداً إلى بيان مانعيه شىء عن المعامله كالنهي عن بيع الغرر أو عن بيع ما ليس عندك^(١) و هذا القسم يدل على الفساد قطعاً و خارج عن محل النزاع.

الثانى: أن يكون النهى عن الأثر المترتب على صحه البيع بأن يدل على حرمة ما لا يحرم مع صحه المعامله مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى البيع مثل قوله (عليه السلام): «تَمَنُّ الْعِدْرَه مِنْ الشُّحْتِ»^(٢) و هذا القسم أيضاً يدل على فساد المعامله و خارج عن محل النزاع قطعاً.

الثالث: أن يكون النهى عن المعامله كاشفاً عن مبغوضيته و هذا هو محل البحث بين الأعلام

ص: ٣٩٦

١- المحاضرات، (ط.ج): ج ٤، ص ١٦٤ - ١٣٥.

٢- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مِسْكِينٍ (سكن) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: تَمَنُّ الْعِدْرَه مِنْ الشُّحْتِ. الوسائل: ج ١٧، ص ١٧٥، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٠، ح ١.

هنا نظريتان:

هل يدلّ النهى المذكور على فساد المعامله أو لا؟ و منشأ ذلك هو الشك في ثبوت الملازمه بين المبعوضيه (أو فقل: النهى التحريمى المولوى) و بين فساد المعامله.

ثم لا بدّ من ملاحظه المنهى عنه فإنّه قد يطلق العقد و المراد العقد السببى و هى صيغ العقود و الإيقاعات و قد يطلق العقد و يراد العقد المسببى و هو العنوان الاعتبارى المحصّل من إجراء العقد و الإيقاع.

و أكثر الأعلام قالوا بسببيه الصيغ للمعنى الاعتبارى المحصّل (كما جاء فى كفايه الأصول) و فى قباهم المحقّق الخوئى (قدس سره) قال بعدم السببيه و لذا قال: الصيغ هى لإبراز الاعتبار النفسانى ((١)).

فعلى هذا النهى قد يتعلّق بالسبب الذى هو عند المحقّق الخوئى (قدس سره) مبرز للاعتبار النفسانى و هو مثل النهى عن البيع إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة.

و قد يتعلّق بالمسبّب و هو العنوان الاعتبارى المحصّل مثل النهى عن بيع المصحف للكافر حيث إنّ المنهى عنه هو تسلّط الكافر على القرآن و تملكه إيّاه.

و قد يتعلّق بالتسبّب مثل النهى عن تملك الزياده فى البيع الربوى فإنّ تملك الزياده إن كان بسبب الهبه أو الصلح فهو جائز و لكنه إذا كان بالتسبّب عن البيع فهو منهى عنه و مثل التسبّب بالظهار لحصول بينونه بين الزوجين.

ص: ٣٩٧

(و هي عدم الدلاله على الفساد بل الدلاله على الصّحه في النهي عن المسبب و التسبب). (١١)

إنّ النهي الدالّ على حرمة المعامله لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمه فيها لغه و لا عرفاً بين حرمتها و فسادها أصلاً و ذلك لأنّ مدلول النهي هو الحرمة و أمّا الفساد فليس مدلولاً مطابقاً للنهي و لا مدلولاً التزامياً له.

و من جانب آخر إنّ حرمة المعامله تجتمع مع صحّتها بخلاف حرمة العباده حيث قال بعضهم بأنّ حرمتها تستلزم مبعوضيتها و هي تنافي صحّتها لأنّ المبعوض لا يصلح أن يكون مقرّباً ثمّ إنّ أباحيفه و الشيباني قالا بأنّ النهي عن الشيء يدلّ على صحّته و نقل عن فخر المحقّقين (قدس سره) أنّه وافقهما في أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبب أو بالتسبب يدلّ على صحّته المعامله دون ما إذا كان النهي متعلّقاً بالسبب المعاملي، و الوجه في ذلك هو أنّ الحكم التكليفي لا يتعلّق إلّا بما هو مقدور للمكلّف فإذا تعلّق النهي بالمسبب فلا بدّ أن يكون البيع صحيحاً بحيث يترتب عليه الأثر و يتحقّق المسبب حتّى يصحّ النهي و إلّا لو لم يتمكّن المكلّف من إيجاد المسبب فلا معنى للنهي عنه، و هكذا إذا تعلّق النهي بالتسبب فلو لم يترتب الأثر الشرعي على المعامله فلا معنى للنهي عن التسبب و هذا مثل التسبب بالظهار لتحقّق بينونه بين الزوجين.

و أمّا إذا كان النهي عن السبب فلا يدلّ على الصّحه لأنّ السبب يكون مقدوراً و إن قلنا بفساده، نعم إنّه يمكن صحّته مثل البيع وقت النداء حيث إنّه منهى عنه و مع ذلك يقع البيع صحيحاً.

ص: ٣٩٨

(١)

إنّ ما أفاده من أنّ النهي عن المسبّب أو التسبّب يدلّ على الصحّة، لا يمكن الالتزام به، لأنّ إيجاد الملكيه الذي هو معنى التمليك بالحمل الشائع متحد مع وجود الملكيه بالذات و يختلفان بالاعتبار، فأمر الملكيه دائر بين الوجود و العدم، و لا يتّصف إيجاد الملكيه بالصحّة، لأنّ وجود الملكيه ليس أثراً لإيجاد الملكيه حتّى يتّصف بلحاظه بالصحّة دائماً، لأنّ الشئ لا يكون أثراً لنفسه.

أمّا الأحكام المترتبه على الملكيه المعبر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبه الحكم إلى موضوعه لا نسبه المسبّب إلى سببه، ليتّصف بلحاظه بالنفوذ و الصحّة.

و منه يعلم أنّ النهي عن إيجاد الملكيه و إن دلّ عقلاً على مقدوريته و إمكان تحقّقه بحقيقته، لكنّه لا يدلّ على صحّته حيث لا صحّه له و النهي عن السبب و إن دلّ على مقدوريته إلّا أنّ وجوده لا يلزم نفوذه فقول أبي حنيفه ساقط على جميع التقادير.

النظريه الثانيه: عن المحقق النائيني (قدس سره)

اشاره

(٢)

قال المحقق النائيني (قدس سره): الحقّ في المقام هو التفصيل بين النهي المتعلّق بالسبب فلا يدلّ على الفساد و النهي المتعلّق بالمسبّب فيدلّ عليه.

أمّا عدم دلالة تعلق النهي بالسبب على الفساد المعامله، فلأنّ مبغوضيه الإنشاء في المعامله بما هو فعل من أفعال المكلف لا تستلزم عدم ترتّب أثر المعامله عليها بوجه، ضروره أنّه لا منافاه بين حرمه إنشاء البيع وقت النداء مثلاً

ص: ٣٩٩

١- نهايه الدرايه ج ٢، ص ٤٠٧.

٢- أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٢٧.

و حكم الشارع بترتب أثره عليه في الخارج، فيحتاج إثبات الفساد حينئذ إلى قيام دليل آخر عليه غير النهي و هو مفقود على الفرض.

و أما دلاله تعلق النهي بالمسبب على فساد المعامله فلائ صحه المعامله تتوقف على ثلاثه أمور:

الأول: كون كل من المتعاملين مالكا للعين أو بحكم المالك (مثل الولي و الوكيل) ليكون أمر النقل بيده.

الثاني: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر، ليكون له السلطنه الفعلية على التصرف فيها.

الثالث: أن يكون إيجاد المعامله بسبب خاص و آله خاصه.

فإذا فرض تعلق النهي بالمسبب و بنفس الملكيه المنشأه مثلاً كما في النهي عن بيع المصحف و العبد المسلم من الكافر كان النهي معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه، فيختل بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحه المعامله، أعني به كون المكلف مسلطاً على المعامله في حكم الشارع و يترتب على ذلك فساد المعامله لامحاله.

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على نظريه المحقق النائيني (قدس سره):

(١١)

إن ما أفاده مصادره بالمطلوب لأن المحجوريه عن التصرف التي هي الشرط الثاني من الشروط الثلاثه أمر وضعي و هي التي نقصد إثباتها بالمنع التكليفي الدال على المبعوضيه، فإن ثبت الملازمه بين الحرمة التكليفية و المحجوريه عن

ص: ٤٠٠

١- تحقيق الأصول، ج ٤، ص ١٥٦.

التصرّف فنقول بالفساد و إن لم تثبت فنقول بعدمه و المحقّق النائني (قدس سره) لم يستدلّ هنا بما يدلّ على ثبوت الملازمه المذكوره فما أفاده قاصر عن إثبات مدّعاة.

ص: ٤٠١

قد استدل بعضهم على إثبات دلالة النهي عن المعاملة على فسادها بصحيحه زواره رواه الكليني و الصدوق:

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ وَ إِنْ شَاءَ فَزَوَّجَ بَيْنَهُمَا قُلْتُ أَضِلَّحَكَ اللَّهُ إِنْ الْحَكَمَ بِنِ عَتِيْبَةَ وَ إِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيَّ وَ أَضِيْحَابَهُمَا يَقُولُونَ إِنْ أَضِلَّ النَّكَاحَ فَاسْتَدَّ وَ لَا تُحِلُّ إِجَازَهُ السَّيِّدِ لَهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ» (١) فَإِنَّ قَوْلَهُ (عليه السلام): «إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ» فَإِنْ أُرِيدَ مِنْهُ الْمَعْصِيَةُ الْوَضْعِيَّةُ فَيَكُونُ مَعْنَى الْعِبَارَةِ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ نِكَاحًا فَاسِدًا وَضَعِيًّا وَ لَذَا أَجَازَهُ السَّيِّدُ فَيَكُونُ الْعَقْدُ صَحِيحًا وَ هَذَا هُوَ مَخْتَارُ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِيِّ (قدس سره). (٢)

ص: ٤٠٢

١- وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١١٤، باب ٢٤، ح ١.
 ٢- إختار هذا المعنى المحقق الخراساني و العراقي و الإصفهاني و سبقهم في إختياره الوحيد البهبهاني و المحقق القمي (قدس سره). و أمَّا دليلهم على «حمل المعصية على مخالفته الحكم الوضعي و هو الإذن» فأمران: الأمر الأول: عصيان السيد يلزم عصيان الله قال في مطارح الأنظار ط.ج. ج ١، ص ٧٥٧: «و اعترض على الإستدلال بالرواية جماعه- منهم المولى البهبهاني و المحقق القمي: أن المراد من المعصية هو عدم مشروعية نوع المعاملة في أصل الشرع، فلا دلالة في الرواية على المطلوب و توضيحه: أن قوله عليه السلام: "إنه لم يعص الله" لا يمكن حمله على ظاهره، ضرورة أن عصيان السيد يلزم عصيان الله، فلا بد من الحمل على عدم الإذن». راجع نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٤٦١. إيرادان على الدليل الأول: الإيراد الأول: من الشيخ الأنصاري قال في مطارح الأنظار: «و ما ذكره من الصارف من أن عصيان المولى أيضا معصية، لا يوجب حمله عليه بعد احتمال ما ذكرنا من الحمل على العصيان من غير جهة أنه فعل من الأفعال، مع كونه أظهر قطعا، لدوران الأمر بين تقييد العصيان بما ذكرنا و بين كونه مجازا عن عدم الإذن، و لا شك أن الأول أقرب». و قوله «ما ذكرنا» إشاره إلى هذه العبارة: «إنه عليه السلام إنما فرع الصحة و الفساد على معصية الله و عدمها، و هو يحتمل وجهين: الأول: أن يكون المعاملة معصية لله من حيث إنه فعل من الأفعال مع قطع النظر عن كونه معاملة موجه لما هو المطلوب من إيقاع تلك المعاملة و الثاني: أن تكون معصية لا من هذه الجهة، بل من حيث إنها منهي عنها شرعا على أحد الوجوه المتصوره في النهي عن المعاملة، من حيث إنها موجه لترتب الآثار المطلوبة عنها. لا- سبيل إلى الأول، فإن عصيان السيد- أيضا- عصيان لله، فلا وجه لنفي العصيان عن الفعل الواقع بدون إذن السيد على وجه الإطلاق. فلا بد من المصير إلى الثاني، و هو يفيد المطلوب، فإنه يستفاد من التفريع المذكور أن كل معاملة فيها معصية لله فاسده، كما هو ظاهر الحصر». الإيراد الثاني: من المحقق النائيني قال في أجود التقريرات ط.ق. ج ١، ص ٤٠٧: «و أمَّا ما ذكر من تحقق عصيانه تعالى في المقام لاستلزام عصيان السيد له فهو و إن كان صحيحا إلا أن المنفى في الرواية ليس مطلق عصيانه تعالى بل خصوص عصيانه المتحقق بمخالفته نهيه الراجع إلى حقه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض». الأمر الثاني: قرينه المقابلة حيث إن المراد من معصية السيد إنفاذ ما لم يأذن به السيد قال في مطارح الأنظار عند ذكر استدلال الوحيد البهبهاني و المحقق القمي: «و يدل على ذلك أن الأخذ بظاهر العصيان في كلام الإمام غير صحيح، إذ المفروض أن العبد لم يعص السيد أيضا، لأن العصيان لا يتحقق بدون النهي، و عدم الإذن المفروض في السؤال أعّم من النهي و عدمه». و قال في نهاية

الدرايه، ج ٢، ص ٤٠٥ عند التعليقه على قوله: «و لا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه»: «بيانه أنّ المعصيه كما تصدق على مخالفته الحكم التكليفى، كذلك على الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعى؛ إذ التسبب إلى ما لم يأذن به الله - تعالى - تصرف فى سلطانه - تعالى - كما أنّ إنفاذ ما لم يأذن به السيد تصرف فى سلطانه، و هو المراد من عصيانه، فالمقابلته بين معصيه السيد و معصيه الله - تعالى - بملاحظه أنّ الترويج - بما هو تزويج - حيث إنه لم ينفذه السيد لعدم إذنه به، فهو عصيان له، و حيث إنه أنفذه الشارع بذاته، فهو غير عاصٍ له تعالى»، و راجع نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٦١. إيرادات ثلاثه على الدليل الثانى: الإيراد الأول: «مع عدم الإطلاع أيضاً يكون معصيه لكونه تصرفاً فى ملك الغير بغير إذنه». ذكر فى مطارح الأنظار عند توضيح استدلال الوحيد البهبهانى و المحقق القمى أنّهما أشارا إلى هذا الإيراد ثم أجابا عنه. جواب الوحيد البهبهانى و المحقق القمى عن هذا الإيراد: «و القول بأنّ مع عدم الإطلاع أيضاً ... مدفوع بأنّ ذلك لا يعدّ تصرفاً، كما قرّرنا فى الفضولى من أنّ مجرد إيقاع العقد ليس محرّماً». ردّ الشيخ الأنصارى لهذا الجواب: قال فى مطارح الأنظار: «ربما يعدّ الإقدام على مثل النكاح بدون إذن المولى و إن لم يكن مسبقاً بالنهى عصياناً و لا يقاس ذلك بالفضولى، فإنّ الفرق بين إجراء الصيغه فى المال المتعلق بالغير و بين الإقدام على النكاح و الدخول المستلزم لتعلق المهر بدمه العبد - كما هو مورد الروايه الثانيه - فى غايه الظهور». الإيراد الثانى: من الشيخ الأنصارى قال فى مطارح الأنظار: «إنّ الروايه الاولى ليست صريحه فى عدم النهى، فإنّ قولنا: "بغير إذن" قد يستعمل فى مقام العصيان أيضاً، غايه الأمر عمومه لصوره عدم النهى أيضاً، و حمل العصيان فى كلام الإمام على عدم الإذن مرجوح بالنسبه إلى حمليه على صورته وجود النهى». الإيراد الثالث: من المحقق النائينى و هو أنّ المراد من معصيه السيد ليس إنفاذ ما لم يأذن به السيد قال فى أجود التقريرات: «التحقيق فساد الإستدلال المذكور لأنّ صحته تتوقف على أن يراد من العصيان فى كل من الموردین معنًى يغاير ما يراد منه فى الآخر و هذا خلاف الظاهر جدّاً».

و إن أريد منه التكليفية لا الوضعيه كما هو مختار المحقق النائيني (قدس سره) (١) فتدلّ الصحيحه المذكوره على أنّ ما كان معصيه لله تكليفاً يوجب فساد العقد ولا ينفذ فيه إجازة سيده و أمّا إذا لم يكن ما فعله معصيه لله تكليفاً كما هي الصورة المذكوره في الروايه فلا يقع العقد حينئذ فاسداً بل يتوقف على إجازة السيد.

فالمحقق النائيني (قدس سره) يرى دلالة الروايه على أنّ النهي عن المعامله يوجب الفساد و لكن الحق مع صاحب الكفايه (قدس سره) كما أفاده بعض الأساطين (حفظه الله) (٢) لما

ص: ٤٠٤

١- إختاره تبعاً للشيخ الأنصاري.

٢- تحقيق الأصول ج ٤، ص ١٦. سبق بعض الأساطين في ذلك المحقق الإصفهاني قال في نهايه الدرايه: «و مما يؤيد ذلك قول السائل في روايه أخرى- متحده مع المذكوره في المتن من حيث السائل و المسئول- ما لفظه: "فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال الإمام- عليه السلام: أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله و رسوله- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله" فيظهر منه أنّ قوله: "يقولون: أصل النكاح فاسد" مع قوله هنا: (في أصل النكاح كان عاصياً) بمعنى واحد، و أمّا قوله- عليه السلام: "أتى شيئاً حلالاً" و نحوه فالمراد من الحليه و الجواز هو المعنى اللغوي المناسب للوضع و التكليف، و يؤيده قوله: "و لا يحل إجازة السيد له" فإنّ معنى الحِلِّ هنا قطعاً هو النفوذ؛ أي لا ينفذه إجازة السيد له، لا أنّه يحرمه أو يحرم الإجازة عليه. و في روايه ثالثة في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه: "أعاصٍ لله؟ قال- عليه السلام- عاصٍ لمولاه. قلت: هو حرام؟ قال- عليه السلام: ما أزعم أنّه حرام ... الخ" و لو كان المراد بالمعصيه فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفى كونه فاعلاً للحرام، فهذه الروايه أظهر من غيرها من حيث إرادته أنّه لم يفعل ما لم ينفذه- تعالى- بل فعل ما لم ينفذه السيد، و لا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ؛ لما ذكرنا مراراً من عدم الملازمه بين الحرمة و عدم النفوذ، و فيه إشارة إلى عدم الملازمه عرفاً أيضاً، كما لا ملازمه عقلاً، فتأمّل».

ورد في الروايه التاليه حيث قال أبو جعفر (عليه السلام) « إِنَّمَا أَتَى شَيْئًا حَلَالًا وَ لَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ وَ لَمْ يَعِصِ اللَّهَ إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَأَيَّانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَ أَشْبَاهِهِ» (١) فما في هذه الروايه الثانيه هي المعصيه الوضعيه لا التكليفيه.

فتحصل إلى هنا أن النهي عن المعامله لا يقتضى الفساد كما أنه لا يدل على الصحه.

ص: ٤٠٥

١- وسائل الشيعه ج ٢١، ص ١١٥.

فهرس العناوين تفصيلا

فهرس الآيات

فهرس الروايات

فهرس الأعلام

ص: ٤٠٧

البحث الثالث: الضد

(فیه مقدمات خمس و مقامان و تنبیہ)

مقدمات

- المقدمه الأولى: هذه المسألة أصولیه أو فقهیه؟ (فیه وجهان) ١٧
- الوجه الأول: تكون فقهیه ١٧
- الإیراد علیه ١٧
- الوجه الثاني: تكون أصولیه ١٧
- بیان المحقق الخوئی (قدس سره) لكونها أصولیه ١٨
- المقدمه الثانيه: هذه المسألة عقلیه لا لفظیه ١٨
- المقدمه الثالثه: المراد من الأمر و النهی فی عنوان البحث ٢٠
- المقدمه الرابعه: المراد من الاقتضاء ٢٢
- المقدمه الخامسه: المراد من الضد ٢٣
- للضد اصطلاحان: فلسفی و أصولی ٢٣

المقام الأول: الضد الخاص

(قد استدلل علی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده الخاص بوجهین:)

- الوجه الأول علی الاقتضاء: المقدمیه ٢٨
- تمهید فی ذکر أنظار الأعلام فی المقدمیه ٢٩
- مناقشات فی الوجه الأول: ٣٢
- المناقشه الأولى لصاحب الكفایه (قدس سره) ٣٢

- جواب المحقق الإصفهاني و بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٢
- المناقشه الثانيه: لصاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً ٣٢
- المناقشه الثالثه: و هي أيضاً لصاحب الكفايه (قدس سره) (إشكال الدور) ٣٣
- جواب المحقق الخوانساري (قدس سره) عن الدور ٣٣
- المناقشه الرابعه: و هي أيضاً لصاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤
- المناقشه الخامسه: للمحقق النائيني (قدس سره) ٣٥
- جوابان عن هذه الناقشه ٣٦
- الأول: جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٦
- الثاني: جواب بعض الأساطين (حفظه الله) نقضاً و حللاً ٣٨
- المناقشه السادسه: أيضاً للمحقق النائيني (قدس سره) ٤٠
- جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ٤١
- المناقشه السابعه: أيضاً للمحقق النائيني (قدس سره) ٤٢
- بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٤٢
- المناقشه الثامنه: أفادها المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٣
- تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٤٤
- إيرادان على هذا التحقيق ٤٤
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) ٤٧
- الجواب عن هذا الإيراد ٤٧
- المناقشه التاسعه: أفادها المحقق الخوئي (قدس سره) و هي تقرير للمناقشه الأولى ٤٨
- تكملة في تفصيل المحقق الخوانساري (قدس سره) في المقدميه ٤٩

تحقيق بعض الأساطين (حفظه الله) في ردّ هذا التفصيل ٤٩

الوجه الثاني على الاقتضاء: الملازمه ٥٣

مناقشتان في الوجه الثاني ٥٤

المناقشه الأولى: للمحقق الخوئي (قدس سره) ٥٤

المناقشه الثانيه: لبعض الأساطين (حفظه الله) ٥٥

أولاً بالنقض ٥٥

ملاحظتنا عليه ٥٥

ثانياً بالحلّ ٥٦

ملاحظتنا عليه ٥٦

ص: ٤١٠

(فيه أقوال خمسة:)

القول الأول: عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام (للمحقق الخوئي (قدس سره) و بعض الأساطين) ٥٧

القول الثاني: الاقتضاء بنحو العينيه (لصاحب الفصول (قدس سره) ٥٨

القول الثالث: الاقتضاء بنحو التضمن (لصاحب المعالم (قدس سره) ٥٩

القول الرابع: الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزاميه اللفظيه (للمحقق النائيني (قدس سره) ٥٩

القول الخامس: الاقتضاء بنحو الدلالة الالتزاميه العقليه (لصاحب الكفايه (قدس سره) ٥٩

بيان المحقق الخوئي (قدس سره) للقول الثاني ٦٠

تقرير القول الثالث ٦٢

إيرادان على هذا القول ٦٢

بيان القول الرابع ٦٣

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ٦٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) للقول الخامس ٦٤

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ٦٤

جواب عن هذا الإيراد ٦٥

تحقيق المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٦٥

تنبيه في ثمره المسأله

الثمره الأولى ٦٩

الثمره الثانيه.....

- الثمره الثالثه ٧٠
- إيرادان عليها ٧١
- الإيراد الأوّل: و هو للشيخ البهائي (قدس سره) ٧١
- جوابان عن هذا الإيراد ٧١
- الأوّل: جواب صاحب الكفايه (قدس سره) ٧١
- الثاني: جواب المحقق الثاني (قدس سره) ٧٢
- الإيراد الثاني: و هو للمحقق النائيني (قدس سره) و كلامه يبتنى على أمرين ٧٣
- الأمر الأوّل ٧٤
- إشكال المحقق الخوئي (قدس سره): هو متوقف على كبرى و صغرى (استدلّ على الصغرى بوجهين) ٧٤

- الوجه الأول: و هو من المحقق الخراساني (قدس سره) ٧٤
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه ٧٥
- الوجه الثاني: و هو لجماعه منهم المحقق النائيني (قدس سره) ٧٦
- إيرادان من المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا الوجه ٧٧
- الإيراد الأول: نقضاً و حللاً ٧٧
- الإيراد الثاني ٧٩
- يلاحظ عليه ٧٩
- تحقيق في اعتبار قدره في متعلق التكليف (هنا ثلاثه أقوال) ٨٠
- القول الأول: ٨١
- القول الثاني: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٨١
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا القول ٨١
- القول الثالث: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٨٢
- الأمر الثاني ٨٤
- إشكال على هذا الأمر ٨٤
- جواب عن هذا الإشكال ٨٤

البحث الرابع: الترتب فيه مقدمات خمس و مقامان

مقدمات:

- المقدمه الأولى ٩٤
- المقدمه الثانيه: البحث عن الترتب عقلي لا لفظي ٩٥
- المقدمه الثالثه: البحث عن الترتب ثبوتي ٩٦

المقدمه الرابعه: للواجبين المتضادين ثلاث صور ٩٧

في الصوره الثالثه قولان ٩٧

القول الأول: هي داخله في التزام (بيان المحقق النائيني (قدس سره) ٩٧

القول الثاني: هي خارجه عن التزام (بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٩٧

المقدمه الخامسه: في جريان الترتب فيما إذا كان الواجب المهم مشروطاً بالقدره شرعاً . ٩٩

بيان المحقق النائيني (قدس سره) لعدم جريان الترتب ٩٩

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) على المحقق النائيني ١٠٠

تحقيق المحقق الخوئي (قدس سره) لتصحيح الوضوء و الغسل في هذا الفرع ١٠٢

ص: ٤١٢

المقام الأول: أدله إنكار الترتب

الدليل الأول: ما أفاده المحقق الخراساني بطريق الإثبات ١٠٣

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ١٠٣

الدليل الثاني ١٠٥

إيرادان على هذا الدليل: ١٠٥

الإيراد الأول: إيراد المحقق النائيني (قدس سره) ١٠٥

جواب المحقق الخوئي (قدس سره) ١٠٥

الإيراد الثاني: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ١٠٦

الدليل الثالث.....

١٠٦

إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ١٠٧

المقام الثاني: أدله القائلين بالترتب

الوجه الأول: ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) ١١٣

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره) ١١٤

الوجه الثاني: ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) أيضاً ١١٥

إيراد المحقق الخراساني (قدس سره) ١١٥

الوجه الثالث: ذكره أيضاً المحقق الخراساني (قدس سره) ١١٥

إيراد صاحب الكفاية (قدس سره) ١١٥

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) ١١٦

الوجه الرابع: ذكره أيضاً المحقق الخراساني (قدس سره) وهو دليل إتي ١١٧

إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) ١١٧

مناقشه المحقق الخوئي (قدس سره) ١١٨

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) بمقدماته الخمس ١١٨

المقدمه الأولى ١١٨

المقدمه الثانيه ١١٩

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٢٠

المقدمه الثالثه: في إشكال يتوجه إلى المحقق النائيني (قدس سره)

..... ١٢٤

أجوبه خمسه عن هذا الإشكال من المحقق النائيني (قدس سره) ١٢٧

إيراد المحقق الإصفهاني ١٣٠

ص: ٤١٣

- ملاحظتنا عليه ١٣٢
- المقدمه الرابعه و هى أهمّ المقدمات: ثلاثه تقادير للحاظ الخطاب ١٣٣
- وجهان للفرق بين التقديرين الأولين و التقدير الثالث ١٣٥
- إيرادات ستّه من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٣٦
- الإيراد الأول ١٣٦
- الإيراد الثاني ١٣٧
- جواب بعض الأساطين (حفظه الله) ١٣٧
- ملاحظتنا عليه ١٣٧
- الإيراد الثالث ١٣٨
- الإيراد الرابع ١٣٨
- ملاحظتنا عليه ١٣٩
- الإيراد الخامس ١٣٩
- الإيراد السادس ١٤٠
- المقدمه الخامسه ١٤٠
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٤١
- الوجه السادس: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٤٢
- تفاوت نظريه المحقق النائيني و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) ١٤٢
- بيان نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٤٣
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) ١٤٣
- جواب عن هذا الإيراد ١٤٤

الوجه السابع: ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) ١٤٤

إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٤٧

البحث الخامس: اجتماع الأمر و النهى

فيه مقدمتان و مقامان و تنبيه

المقدمه الأولى (فيها أمور أربعة)

الأمر الأوّل: عنوان البحث ١٥١

عنوان البحث عند القدماء ١٥١

ص: ٤١٤

- نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ١٥١
- ملاحظات ثلاث عليها ١٥٢
- الأمر الثاني: النزاع كبروي أو صغروي؟ ١٥٣
- هل يستحيل اجتماع الأمر و النهي بالذات؟ ١٥٣
- هل يلزم على الاجتماع التكليف بالمحال؟ ١٥٣
- الأمر الثالث: الأقوال في المسأله (والمهم ثلاثه) ١٥٥
- القول الأول: الجواز ١٥٥
- القول الثاني: الامتناع (هو مسلك المشهور) ١٦٢
- القول الثالث: الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً (هو مختار المقدس الأردبيلي) ١٦٤
- الأمر الرابع: هذه المسأله من صغريات التعارض أو التزاحم؟ ١٦٧
- بيان المحقق النائيني (قدس سره): (للمسأله صور أربع) ١٦٧
- المقدمه الثانيه: مقدّمات البحث على نهج كفايه الأصول (و هي عشره أمور) ١٦٩
- الأمر الأوّل: المراد من «الواحد» في عنوان المسأله ١٦٩
- مقدمه في أقسام الواحد ١٦٩
- قولان في المسأله ١٧٠
- القول الأوّل: نظريه صاحب الفصول (قدس سره) ١٧٠
- إيراد صاحب الكفايه و المحقق الإصفهاني (قدس سرهما) ١٧٠
- دفاعان عن صاحب الفصول (قدس سره) ١٧١
- ١- دفاع المحقق البروجردى (قدس سره) ١٧١
- إشكال بعض الأساطين على المحقق البروجردى ١٧١

٢- دفاع المحقق الإيرواني (قدس سره) ١٧٢

إشكال بعض الأساطين على المحقق الإيرواني (قدس سره) ١٧٢

القول الثاني: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) (و هي خاليه من الإشكال) ١٧٢

الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهي عن العباده (و فيه بيانات ستّه) ١٧٤

البيان الأول: ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) ١٧٤

ملاحظتنا عليه ١٧٤

البيان الثاني: ما أفاده صاحب الفصول (قدس سره) ١٧٤

ص: ٤١٥

- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) ١٧٥
- البيان الثالث: من المدقق الشيروانى (قدس سره) ١٧٦
- إيرادات ثلاثه عليه ١٧٦
- البيان الرابع: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) ١٧٧
- البيان الخامس: ما أفاده المحقق الخوئى (قدس سره) ١٧٧
- البيان السادس ١٧٨
- ملاحظتنا عليه ١٧٨
- الأمر الثالث: مسأله الاجتماع أصوليه أو لا؟ (فيه خمسه أقوال) ١٧٩
- القول الأول: إنَّها من المسائل الأصوليه العقلية ١٨٠
- بيان المحقق الخوئى (قدس سره)
١٨٠
- ملاحظه عليه.....
١٨١
- القول الثانى: إنَّها من المبادئ الأحكاميه ١٨١
- إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) ١٨٢
- ملاحظتان عليه ١٨٢
- القول الثالث: إنَّها من المبادئ التصديقيه ١٨٣
- بيان المحقق النائينى (قدس سره) ١٨٣
- يلاحظ عليه ١٨٤
- القول الرابع: إنَّها من المسائل الفقهيّه ١٨٤

- ١٨٤ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٨٥ القول الخامس: إنها من المسائل الكلاميه
- ١٨٥ إيراد المحقق الخوئي (قدس سره)
- ١٨٦ الأمر الرابع: هذه المسأله عقليه لا لفظيه
- ١٨٦ هنا أمران يوهمان اختصاص النزاع باللفظ
- ١٨٦ الأمر الأوّل
- ١٨٦ إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) عليه
- ١٨٦ الأمر الثاني
- ١٨٧ إيرادان على هذا الأمر
- ١٨٧ ١- إيراد صاحب الكفايه (قدس سره)
- ١٨٧ ٢- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره)

- الأمر الخامس: شمول النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم ١٨٩
- هل يشمل النزاع الواجب و الحرام التخييري؟ (هنا قولان) ١٩٠
- ١- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): يشمل الأمرين ١٩٠
- المناقشه فى نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ١٩٠
- ٢- نظريه المحقق الخوئى (قدس سره): لايشمل ١٩١
- بيان المحاضرات ١٩١
- بيان الدراسات ١٩٢
- الأمر السادس: عدم اعتبار قيد المندوحه فى جريان النزاع ١٩٤
- وجه لاعتبار وجود المندوحه ١٩٤
- بيان الكفايه لعدم اعتبار وجود المندوحه ١٩٥
- مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ١٩٧
- بيان المحقق الإصفهاني لعدم اعتبار وجود المندوحه ١٩٨
- نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ١٩٨
- نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) ١٩٩
- الأمر السابع: ارتباط المسأله بتعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ٢٠١
- هنا توهمان ٢٠١
- ١- يبتنى النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع ٢٠١
- ٢- يبتنى القول بالجواز على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع و القول بالامتناع على الآخر

- المقدمه الأولى فى بيان الفرق بين الطبيعه و الحصه و الفرد ٢٠٢
- المقدمه الثانيه فى بيان الاختلاف فى متعلق الأمر ٢٠٣
- المقدمه الثالثه فى معنى تعلق التكليف بالفرد ٢٠٤
- تذنيب: هل يبتنى الجواز و الامتناع على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه؟ ٢٠٥
- توهم أنّ مسأله أصاله الوجود أو الماهيه حيثه تعليليه للحكم بالجواز أو الامتناع ٢٠٥
- بيان المحقق الخراسانى و الخوئى (قدس سرهما) فى دفع التوهم ٢٠٥
- ملاحظتنا عليه ٢٠٦
- الأمر الثامن: هل تكون هذه المسأله من صغريات التعارض؟ ٢٠٧
- نظريه صاحب الكفايه (قدس سره): هنا مقامان (مقام الثبوت و فيه ثلاث صور و مقام الإثبات) ٢٠٧

مناقشات ثمان عليها	٢٠٩
الأولى: ما أفاده المحقق النائيني و تبعه المحقق الخوئي (قدس سرهما)	٢٠٩
الثانية: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره)	٢١٠
جواب بعض الأساطين (حفظه الله)	٢١٠
الثالثة: ما أفاده المحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً	٢١١
يلاحظ عليها	٢١٢
الرابعة ما أفاده المحقق النائيني و المحقق الخوئي (قدس سرهما): في المسألة ثلاث صور... ..	٢١٢
١- بناء على القول بالجواز و عدم المندوحوه تدخل في كبرى التراحم	٢١٣
٢- بناء على القول بالجواز و وجود المندوحوه اختلف العلمان (قدس سرهما)	٢١٣
٣- بناء على القول بالامتناع تدخل في كبرى التعارض	٢١٤
الخامسة: ما أفاده في المحاضرات	٢١٦
يلاحظ عليها	٢١٦
السادسة: ما أفاده في المحاضرات أيضاً	٢١٦
السابعة: ما أفاده في المحاضرات أيضاً	٢١٧
الثامنة: ما أفاده في المحاضرات أيضاً	٢١٧
الأمر التاسع: إحراز وجود الملاك في الحكمين	٢١٨
بيان المحقق الخراساني (قدس سره)	٢١٨
مناقشات أربع من المحاضرات على هذا البيان	٢١٩
الأمر العاشر: ثمره البحث	٢٢٩

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٢٩

مناقشات خمس من المحقق الخوئي (قدس سره) على هذا البيان ٢٣٢

جواب بعض الأساطين (حفظه الله) عن المناقشه الأولى و الثانيه و الثالثه ٢٣٣

المقام الأول: دليل القول بالامتناع

نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) بمقدماتها الأربع ٢٤١

المقدمه الأولى: تضاد الأحكام في مرتبه الفعلية (نظريه الأعلام في هذه المسأله أربع) ٢٤٢

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و هي وقوع التضاد في مرحله لفعله ٢٤٢

الثانيه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) و هي عدم التضاد بين الأحكام ٢٤٥

ص: ٤١٨

- الثالثة: نظريه المحقق الخوئي (قدس سره) ٢٥١
- يلاحظ عليها ٢٥٢
- الرابعه: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٢٥٣
- يلاحظ عليها ٢٥٥
- المقدمه الثانيه: متعلق الأحكام هو المعنون (و فيها نظريتان) ٢٥٧
- النظريه الأولى: عن المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٥٧
- النظريه الثانيه: عن المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٥٨
- بيان بعض الأساطين (حفظه الله) ٢٥٩
- المقدمه الثالثه: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ٢٦١
- نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) ٢٦١
- بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٦١
- المقدمه الرابعه: الموجود بوجود واحد له ماهيه واحده ٢٦٣
- توهمان ذكرهما صاحب الفصول (قدس سره) ٢٦٣
- دفع صاحب الكفايه (قدس سره) لهذين التوهمين ٢٦٣
- المقام الثاني: أدله القول بالجواز (و هي خمس) ٢٦٧
- الدليل الأول: ما أفاده المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٦٧
- الدليل الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ٢٧٣
- مناقشات ثلاث عليه ٢٧٥
- المناقشه الأولى: للمحقق الخوئي (قدس سره) ٢٧٥
- المناقشه الثانيه: للمحقق الخوئي (قدس سره) أيضاً ٢٧٦

تمه للمناقشه الثانيه (فيها مطالب أربه) ٢٧٧

المطلب الأول: لا مانع من اتحاد الغصب مع الصلاه خارجاً (أفاده المحقق الخوئي تبعاً للمحقق الإصفهاني (قدس سرهما) ٢٧٧

المطلب الثاني: توهم بعض الأعلام أن الصلاه من مقوله الفعل فلا يعقل أن يكون أجزاءها من مقوله الوضع ٢٧٩

إيراد المحقق الإصفهاني و الخوئي (قدس سرهما) ٢٧٩

المطلب الثالث: السجود متحد مع الغصب (أفاده المحقق الإصفهاني و الخوئي (قدس سرهما) ٢٧٩

المطلب الرابع: هل الحركات المتخلله بين الركوع و السجود و غيرهما مصاديق للغصب ٢٨٠

ص: ٤١٩

- المناقشه الثالثه على الدليل الثانى ٢٨٤
- الدليل الثالث: ما أفاده المحقق القمى و الشيخ الأنصارى (قدس سرهما) ٢٨٥
- إيرادات ثلاثه عليه ٢٨٥
- الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى و النائنى (قدس سرهما) ٢٨٥
- الثانى: ما أفاده فى تحقيق الأصول ٢٨٦
- الثالث: ما أفاده أيضاً فى تحقيق الأصول ٢٨٦
- الدليل الرابع: ما يستفاد من كلام المحقق القمى (قدس سره) ٢٨٧
- إيرادان على هذا الدليل ٢٨٧
- الأول: إيراد صاحب الكفايه (قدس سره) ٢٨٧
- جواب هذا الإيراد ٢٨٧
- الثانى: ملاحظتنا عليه ٢٨٨
- الدليل الخامس ٢٨٩
- جوابان لصاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا الدليل ٢٨٩
- الجواب الإجمالى ٢٨٩
- الجواب التفصيلى و هو أنّ العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام ٢٩٠
- القسم الأول: كصوم يوم عاشوراء ٢٩١
- هنا ثلاثه طرق لحلّ المشكله ٢٩١
- الطريق الأول: طريق الانطباق و هو مختار الشيخ الأنصارى (قدس سره) ٢٩١
- مناقشه المحقق النائنى (قدس سره) ٢٩١
- إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) ٢٩٢

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) ٢٩٣

يلاحظ عليه ٢٩٤

الطريق الثاني: طريق الملازمه ٢٩٤

الطريق الثالث: طريق إرشاديه الأمر ٢٩٥

نظريات ثلاث بالنسبه إلى القسم الأول ٢٩٥

الأولى: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٢٩٥

مناقشتان عليها للمحقق الخوئي (قدس سره) ٢٩٧

الثانية: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) ٢٩٨

ص: ٤٢٠

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) عليها ٢٩٨

الثالث: نظريه المحقق الإصفهاني و الفشاركي (قدس سرهما) ٢٩٨

بيان المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٢٩٨

بيان المحقق الفشاركي (قدس سره) ٢٩٩

إيرادات ثلاثه على هذه النظرية ٣٠٠

الأول: إيراد المحقق الحائري (قدس سره) ٣٠٠

جواب المحقق الإصفهاني عن هذا الإيراد ٣٠٠

الثاني: إيراد بعض الأساطين (حفظه الله)

٣٠١

يلاحظ عليه.....

٣٠١

الثالث: إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) أيضاً ٣٠١

ملاحظه عليه ٣٠١

تكملة حول صوم يوم عاشوراء (أفادها بعض الأساطين (حفظه الله)) ٣٠٢

في حكم صوم يوم عاشوراء أقوال ٣٠٢

(١) الحرمة ٣٠٢

الاستدلال على هذا القول ٣٠٢

إيرادات أربعة على هذا الدليل ٣٠٢

الأول و الثاني و الثالث من بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٠٢

يمكن أن يلاحظ عليه ٣٠٥

الإيراد الرابع ٣٠٦

(٢) الكراهه ٣٠٦

الاستدلال على القول الثانى ٣٠٦

الإيراد على هذا الدليل.....

٣٠٦

(٣) الاستحباب ٣٠٧

الدليل على هذا القول ٣٠٧

مناقشه بعض الأساطين (حفظه الله) فى هذا الدليل ٣٠٧

(٤) نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٠٨

القسم الثانى: كالصلاه فى الحمام ٣٠٩

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا القسم بوجهين ٣٠٩

كلام المحقق النائينى (قدس سره) حول القسم الأول و الثانى..... ٣٠٩

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا الكلام على القول بالامتناع ٣١١

ص: ٤٢١

القسم الثالث: كالصلاه فى موضع التهمه ٣١١

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذا القسم بوجهين ٣١١

تنبيه فى الاضطرار إلى ارتكاب الحرام (هنا مقامان)

المقام الأول: فى الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار (وفيه فائده) ٣١٣

بيان المحقق النائنى (قدس سره)

٣١٣

إيرادان على نظريه المحقق النائنى (قدس سره) فى القسم الثانى.....

٣١٥

الأول: إيراد المحقق الخوئى (قدس سره) ٣١٥

ملاحظه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣١٦

الثانى: إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) و هو اثنان ٣١٦

١- إيراده على بيان المحقق النائنى (قدس سره) فى دوره الأخيره ٣١٦

٢- إيراده على بيان هذا المحقق فى دوره الأولى ٣١٧

فائده: فى حكم الصلاه عند الاضطرار لا بسوء الاختيار (هنا صورتان) ٣١٨

الحاله الأولى: إذا لم يتمكن من الخروج (فيها ثلاثه أقوال) ٣١٨

الأول: لزوم الصلاه مع جميع الأجزاء و الشرائط (اختاره صاحب الجواهر و المحقق الخوئى (قدس سرهما) ٣١٨

استدلال صاحب الجواهر (قدس سره) على القول الأول ٣١٨

الثانى: لزوم الاقتصار على الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود اختاره المحقق النائنى (قدس سره) ٣١٩

استدلال المحقق النائنى (قدس سره) ٣١٩

إيرادان على هذا الدليل ٣٢٠

الإيراد الأول: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٢٠

الإيراد الثاني: إيراد صاحب زبده الأصول ٣٢١

الثالث: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٢١

الحاله الثانيه: إذا تمكن من الخروج (و فيها صور ثلاث) ٣٢١

المقام الثاني في الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار (فيه جهتان) ٣٢٤

الجهه الأولى: حكم الخروج في حد ذاته (و فيها أقوال خمس) ٣٢٤

(١) الحرمة ٣٢٤

إشكال بعض الأساطين (حفظه الله) على هذا القول ٣٢٤

ص: ٤٢٢

٣٢٤ نظريه المحقق القمي (قدس سره) (الوجوب و الحرمة فعلاً)

٣٢٥ إيرادات أربعة على هذا القول

٣٢٥ الإيراد الأول و الثاني من صاحب الكفايه (قدس سره)

٣٢٥ يلاحظ عليها

..... الإيراد الثالث من صاحب الكفايه (قدس سره) أيضا

٣٢٥

٣٢٦ يلاحظ عليها

٣٢٦ الإيراد الرابع: من بعض الأساطين (حفظه الله)

٣٢٧ نظريه صاحب الفصول (قدس سره)

٣٢٧ إيرادان على هذا القول

٣٢٧ الأول: إيراد المحقق الخراساني و النائيني (قدس سرهما)

٣٢٧ يلاحظ عليه

٣٢٨ الثاني: إيراد بعض الأساطين (حفظه الله)

٣٢٨ نظريه الشيخ الأنصاري و المحقق النائيني (قدس سرهما)

٣٢٩ إيرادان على هذا القول

٣٢٩ الأول: إيراد صاحب الكفايه (قدس سره)

٣٣٠ الثاني: إيراد المحقق الخوئي (قدس سره)

٣٣٠ نظريه صاحب الكفايه (قدس سره)

٣٣٢ إيراد المحقق النائيني (قدس سره)

٣٣٤ جواب المحقق الخوئي (قدس سره)

الجهه الثانيه: حكم الصلاه فى المكان الغصبى (و فيها صور ثلاث) ٣٣٧

البحث السادس: اقتضاء النهى عن العباده أو المعامله فساد المنهى عنه

(فيه مقدمات ثمان و مقامان)

مقدمات

المقدمه الأولى: الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع ٣٤٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤٣

إيراد المحقق العراقى (قدس سره) ٣٤٤

ص: ٤٢٣

- دفاع بعض الأساطين (حفظه الله) عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٤٥
- المقدمه الثانيه: هل تكون هذه المسأله عقليه أو لفظيه؟ ٣٤٦
- بيان المحقق النائيني (قدس سره) لكونها من غير المستقلات العقليه ٣٤٧
- المقدمه الثالثه: فى دخول أقسام النهى فى محل النزاع ٣٤٨
- قال بعض الأساطين (حفظه الله): النهى خمسه أقسام ٣٤٨
- القسم الأول: النهى التشريعى ٣٤٨
- القسم الثانى: النهى الذاتى الإرشادى ٣٤٨
- بيان المحقق الخوئى (قدس سره) لخروج هذا القسم عن محل النزاع ٣٤٨
- القسم الثالث: النهى الذاتى المولوى الغيرى (فيه ثلاث نظريات) ٣٤٩
- الأولى: نظريه المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٤٩
- الثانيه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٤٩
- الثالثه: نظريه المحقق الخراسانى (قدس سره) ٣٥١
- القسم الرابع: النهى الذاتى المولوى النفسى التنزيهى (فيه ثلاث نظريات) ٣٥٣
- الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٥٣
- الثانيه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٥٤
- الثالثه: تفصيل المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٥٤
- القسم الخامس: النهى الذاتى المولوى النفسى التحريمى ٣٥٥
- المقدمه الرابعه: معنى العباده و المعامله فى هذا البحث ٣٥٦
- بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٥٦
- بيان المحقق الخوئى (قدس سره) ٣٥٧

المقدمه الخامسه: تحرير محل النزاع ٣٥٩

المقدمه السادسه: تعريف الصحه و الفساد (و فيها نظريان) ٣٦٠

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه ٣٦٠

النظريه الثانيه: عن المحقق القمي ٣٦٠

جواب صاحب الكفايه (قدس سره) عن هذه النظريه ٣٦٠

تنبيه: في أن الصحه و الفساد عند المتكلم و الفقيه حكم اعتبارى أو حكم عقلى أو حكم شرعى (هنا نظريات ثلاث) ٣٦٢

النظريه الأولى: عن صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٦٢

ص: ٤٢٤

النظريه الثانيه: عن المحقق النائني (قدس سره) ٣٦٣

النظريه الثالثه: عن المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٦٥

المقدمه السابعه: في مقتضى الأصل العملي (هنا نظريات أربع) ٣٦٧

الأولى: نظريه المحقق الخراساني (قدس سره) ٣٦٧

الثانيه: نظريه المحقق النائني (قدس سره) ٣٦٨

دفاع المحقق الخوئي عن صاحب الكفايه " ٣٦٩

الثالثه: نظريه المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٧٠

الرابعه: نظريه بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٧١

المقدمه الثامنه: في أقسام تعلق النهي بالعباده ٣٧٣

بيان صاحب الكفايه (قدس سره): متعلق النهي على خمسه أنحاء ٣٧٣

إيرادات ثلاثه عليه من المحقق الإصفهاني (قدس سره) ٣٧٤

المقام الأول: في النهي عن العباده

(نتكلم فيه حسب الأقسام الخمسه لمتعلق النهي)

القسم الأول: تعلق النهي بذات العباده (هنا قولان) ٣٧٧

القول الأول: اقتضاء الفساد (فيه بيانات أربعه) ٣٧٧

الأول: بيان صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٧٧

الثاني: بيان المحقق النائني (قدس سره) ٣٧٩

الثالث: بيان المحقق الخوئي (قدس سره) ٣٨٠

الرابع: بيان بعض الأساطين (حفظه الله) ٣٨٠

القول الثاني: عدم الدلاله على الفساد (فيه نظريتان) ٣٨١

الأولى: نظريه المحقق العراقي (قدس سره) ٣٨١

يلاحظ عليها ٣٨٢

الثانيه: نظريه المحقق الحائري (قدس سره) ٣٨٣

إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) عليها ٣٨٣

القسم الثاني: تعلق النهي بجزء العباده (وفيه نظريتان) ٣٨٥

الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) و هي صحه العباده ٣٨٥

ص: ٤٢٥

- الثانية: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) و هي فساد العباده ٣٨٥
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها ٣٨٧
- القسم الثالث: تعلق النهي بشرط العباده (فيه نظريتان) ٣٨٩
- النظريه الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٨٩
- النظريه الثانيه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٨٩
- إيراد المحقق الخوئي (قدس سره) عليها ٣٩٠
- القسم الرابع: تعلق النهي بوصف الملازم للعباده ٣٩٢
- القسم الخامس: تعلق النهي بوصف غير الملازم للعباده ٣٩٣
- المقام الثاني: في النهي عن المعامله
(هنا مطالب ثلاثه)
- المطلب الأول: في تعيين محل النزاع ٣٩٦
- النهي عن المعامله له ثلاثه أقسام و محل النزاع القسم الثالث ٣٩٦
- المطلب الثاني: في بيان الآراء (هنا نظريتان) ٣٩٧
- الأولى: نظريه صاحب الكفايه (قدس سره) ٣٩٨
- إيراد المحقق الإصفهاني (قدس سره) عليها ٣٩٩
- الثانيه: نظريه المحقق النائيني (قدس سره) ٣٩٩
- إيراد بعض الأساطين (حفظه الله) عليها ٤٠٠
- المطلب الثالث: في مقتضى النصوص في المسأله ٤٠٢

الآيات:

..... ٣٦٤ (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)

..... ٣٦٤ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)

..... ٣٦٤ (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ)

الروايات:

إِنَّمَا أَتَى شَيْئًا حَلَالًا وَ لَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ وَ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَاتِبَانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدِّهِ وَ
أَشْبَاهِهِ ٤٠٥

..... ٤٠٢ إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ

إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ ٤٠٢

..... ٣٩٦ ثَمَنُ الْعِدْرَةِ مِنَ الشُّحْتِ

سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ (عليه السلام) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ؟ فَقَالَ كَانَ صَوْمُهُ قَبْلَ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَمَّا نَزَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ تَرَكَ ٣٠٥

سَيَّأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ (عليه السلام) صَوْمٌ مَتْرُوكٌ بِنُزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ الْمَتْرُوكُ بِمَدْعَةٍ.

٣٠٢

ص: ٤٢٧

سَأَلْتُ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنْ صَوْمِ عَاشُورَاءَ وَمَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِ فَقَالَ.... وَهُوَ يَوْمٌ يَتَشَامُّ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ
يَتَشَامُّ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَالْيَوْمُ الَّذِي يَتَشَامُّ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ لَا يَصَامُ وَلَا يَتَبَرَّكُ بِهِ ٢٩٧

سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ وَإِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا ٤٠٢

صَامَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَوْمَ عَاشُورَاءَ..... ٢٩٤

صُمُّهُ مِنْ غَيْرِ تَبْيِيتٍ، وَ أَفْطَرُ مِنْ غَيْرِ تَشْمِيتٍ وَ لَا تَجْعَلُهُ صَوْمَ يَوْمِ كَمَلَا ٣٠٧

فَإِنَّهُ يَكْفُرُ ذُنُوبَ سَنَتِهِ..... ٢٩٤

فَمَنْ صَامَهُ أَوْ تَبَرَّكَ بِهِ حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَ آلِ زِيَادٍ ٢٩٧

ص: ٤٢٨

الرسول (عليه السلام) ٢٩٤

أمير المؤمنين (عليه السلام) ٣٠٧, ٣٠٣

الإمام الباقر (عليه السلام) ٣٠٢, ٣٠٣, ٣٠٥, ٤٠٢, ٤٠٥

الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ٢٩٧, ٣٠٧

الإمام الرضا (عليه السلام) ٢٩٧

(الف)

إبراهيم التَّخَعِي ٤٠٢

ابن أبي عمير ٣٠٧

ابن إدريس ٣٠٧

ابن قولويه ٣٠٧

(ب)

بعض الأساطين ١٩, ٢٩, ٣٢, ٣٨, ٤٧, ٤٩, ٥٥, ٥٨, ٩٢, ١٣٢, ١٣٧, ١٤٣, ١٥٤, ١٧١, ١٧٢, ١٧٩, ١٨٩, ٢١٠, ٢١٩, ٢٢٢, ٢٣٣,
٢٣٥, ٢٣٧, ٢٤٤, ٢٥٣, ٢٥٧, ٢٥٩, ٢٩٣, ٢٩٨, ٣٠١, ٣٠٢, ٣٠٧, ٣٠٨, ٣١١, ٣١٦, ٣١٧, ٣٢١, ٣٢٢, ٣٢٤, ٣٢٦, ٣٢٨, ٣٣٦,
٣٣٧, ٣٤٥, ٣٤٦, ٣٤٨, ٣٥٥, ٣٧١, ٣٧٢, ٣٧٧, ٣٨٠, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٥, ٤٠٠, ٤٠٤

(ج)

جعفر بن عيسى ٢٩٧

(ح)

الحكم بن عتيبه ٤٠٢

(ز)

زُرَّارَه بن أعين ٣٠٥, ٤٠٢

(س)

السيد [المرتضى] ١٥٦

ص: ٤٢٩

السيد الطباطبائي..... ١٠٢

السيد الفاضل صدر الدين..... ١٥٧

السيد الفشاركي..... ٨٩

السيد المجدد الميرزا الشيرازي.. ٨٩, ١٠٣

السيد المحقق الطباطبائي اليزدي... ١٠٠

السيد المحقق الميرزا الشيرازي..... ١٠٠

(ش)

الشيخ الأنصاري ٣١, ٤٩, ٩٢, ١٠٠, ١٧٩, ١٨٩, ٢٠٧, ٢١٤, ٢٨٥, ٢٩٣, ٣٢٨, ٣٢٩, ٣٣٢, ٣٤٦, ٣٦٢

الشيخ البهائي..... ٧١, ١٧٩

الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء... ٨٨

(ص)

صاحب الجواهر ٣٠٧, ٣١٨, ٣٢٢, ٣٢٣, ٣٤٧, ٣٥٠

صاحب الحدائق..... ٣٠٢

صاحب الفصول ٥٨, ٦٠, ١٧٠, ١٧١, ١٧٢, ١٧٤, ١٧٥, ١٧٨, ١٩٤, ٢٦٣, ٣٢٧

صاحب الكفاية ٣٢, ٣٣, ٣٤, ٤٨, ٦٠, ٦٤, ٧١, ٧٤, ٩٠, ١٠٣, ١١٣, ١١٤, ١١٥, ١١٦, ١١٧, ١١٨, ١٢٤, ١٥٣, ١٦٢, ١٦٩, ١٧٠,

١٧١, ١٧٢, ١٧٥, ١٧٦, ١٧٧, ١٧٩, ١٨٢, ١٨٦, ١٨٧, ١٨٩, ١٩٠, ١٩٤, ١٩٥, ٢٠١, ٢٠٢, ٢٠٣, ٢٠٥, ٢٠٧, ٢٠٨, ٢٠٩, ٢١٠,

٢١١, ٢١٢, ٢١٤, ٢١٦, ٢١٧, ٢١٨, ٢٢٢, ٢٢٩, ٢٣٠, ٢٣٢, ٢٣٣, ٢٣٥, ٢٣٦, ٢٣٧, ٢٤٠, ٢٤١, ٢٤٢, ٢٤٣, ٢٤٧, ٢٥٩, ٢٦٠,

٢٦١, ٢٦٣, ٢٦٥, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦,

٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦, ٢٦٦,

٣٨١, ٣٨٥, ٣٨٩, ٣٩٠, ٣٩٥, ٣٩٨, ٣٩٩, ٤٠٢, ٤٠٤

صاحب المعالم..... ٥٩, ٦٢

صاحب الوسائل..... ٣٠٧

صاحب منتقى الأصول..... ٢٤٤

صدر المتألهين..... ٤٥

الصدوق..... ٣٠٥, ٣٠٧, ٤٠٢

(ع

عبدالله بن سنان..... ٣٠٧

عَبْدِ الْمَلِكِ..... ٢٩٧

ص: ٤٣٠

العلامة الحلّي..... ٣٩٥

العلامة المجلسي..... ١٥٩

علي بن إبراهيم..... ٣٠٧

عماد الدين المشهدي الطبري..... ٣٠٧

(ف)

الفاضل الكاشاني..... ١٥٧

الفاضل المدقق الشيرواني..... ١٧٦, ١٥٧

الفضل بن شاذان..... ١٥٧

(ك)

الكليني..... ٤٠٢, ٣٠٧, ٣٠٥, ١٥٧

(م)

المحقق الأردبيلي..... ١٨٦, ١٥٦

المحقق الإصفهاني ٣٢, ٤١, ٤٣, ٤٤, ٤٥, ٤٧, ٩٠, ٩٧, ١٢٠, ١٣٠, ١٣١, ١٣٢, ١٣٤, ١٣٦, ١٣٧, ١٤٠, ١٤١, ١٤٢, ١٤٣, ١٤٤,

١٤٧, ١٥٢, ١٥٣, ١٥٥, ١٧٠, ١٧٣, ١٧٩, ١٨٢, ١٨٣, ١٨٩, ١٩٧, ١٩٨, ٢٠٢, ٢٠٣, ٢٠٤, ٢٤٤, ٢٤٥, ٢٤٩, ٢٥٢, ٢٥٣, ٢٥٤,

٢٥٥, ٢٥٧, ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٦٠, ٢٦١, ٢٦٥, ٢٦٦, ٢٦٧, ٢٦٨, ٢٦٩, ٢٧٢, ٢٧٩, ٢٨٠, ٢٨١, ٢٨٤, ٢٩٨, ٣٠٠, ٣٠١, ٣٤٥, ٣٧٠,

٣٧١, ٣٧٢, ٣٧٤, ٣٧٦, ٣٩٢, ٣٩٩

المحقق الأنصاري..... ٣٥٣

المحقق الإيرواني..... ١٧٢

المحقق البروجردي..... ١٧١, ١٥٣

المحقق الثاني.... ٧٢, ٨١, ٨٨, ١٦٨, ١٩٩

المحقق الحائري ٨٩, ٢٤٨, ٢٩٩, ٣٠٠, ٣٨٢, ٣٨٣

المحقق الخوانساري ٣١, ٣٣, ٣٤, ٣٩, ٥١, ٥٢, ١٥٦

المحقق الخوئي ١٨, ٣٦, ٤١, ٤٢, ٤٣, ٤٨, ٥٤, ٥٥, ٥٨, ٦٠, ٦٣, ٦٤, ٧١, ٧٤, ٧٥, ٧٧, ٧٩, ٨١, ٨٢, ٨٤, ٩٤, ٩٧, ٩٨, ٩٩,
١٠٠, ١٠٢, ١٠٣, ١٠٥, ١٠٦, ١٠٧, ١١٦, ١١٨, ١٧٧, ١٧٩, ١٨٠, ١٨٢, ١٨٤, ١٨٥, ١٨٧, ١٨٩, ١٩٠, ١٩١, ١٩٩, ٢٠٣, ٢٠٥,
٢٠٧, ٢٠٩, ٢١٠, ٢١١, ٢١٢, ٢١٤, ٢١٥, ٢١٩, ٢٣٢, ٢٣٧, ٢٣٨, ٢٤٤, ٢٥١, ٢٥٤, ٢٥٧, ٢٦٥, ٢٧٥, ٢٧٦, ٢٧٩, ٢٨٠, ٢٨١,
٢٨٤, ٢٩٢, ٢٩٣, ٢٩٧, ٣٠٧, ٣١٥, ٣١٦, ٣١٨, ٣٢٠, ٣٢٢, ٣٢٣, ٣٣٠, ٣٣٦, ٣٤٦, ٣٤٨, ٣٤٩, ٣٥٤, ٣٥٧, ٣٦٣, ٣٦٥,

ص: ٤٣١

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

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

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

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

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

