



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بَيِّنَاتُ الْأَصُولِ



الجزء الأول

تأليف

مُطَفُّ اللَّهِ الصَّافِي الْكَلْبَائِكَايَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بيان الاصول

کاتب:

آیت الله العظمی لطف الله صافی گلپایگانی

نشرت فی الطباعة:

دفتر آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	بيان الاصول المجلد ١
١٥	اشاره
١٦	اشاره
٢٢	المقدمه فى بيان أمور
٢٢	اشاره
٢٤	الأمر الأول: فى موضوع العلم
٣٦	الأمر الثانى: فى الوضع
٤٨	الأمر الثالث: فى الاستعمال المجازى
٥٠	الأمر الرابع: فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو شخصه
٥٢	الأمر الخامس: فى أنّ الألفاظ موضوعه لمعانيها بما هى هى
٥٤	الأمر السادس: فى علائم الحقيقه والمجاز
٥٨	الأمر السابع: فى الصحيح والأعمّ
٥٨	اشاره
٥٨	التنبيه الأول: المراد من الصحه والفساد
٥٩	التنبيه الثانى: تصوير الجامع
٦٨	التنبيه الثالث: ثمره النزاع
٧٣	هنا مطالب
٧٩	الأمر الثامن: فى المشتقّ
٧٩	اشاره
٧٩	الأولى: معنى المشتقّ المتنازع فيه
٨٠	الثانيه: حيثيه الصدق ومناط الحمل
٨٠	الثالثه: أقسام المشتقّات
٨١	الرابعه: المراد بالحال

٨٢	الخامسه: المراد بالأعم
٨٢	اشاره
٨٢	محل النزاع فى المشتق
٨٣	كيفية النزاع فى المشتق
٨٤	تنبيهات
٨٨	تذييل
٨٩	تأسيس الأصل
٩٢	بقى هنا أمور
٩٢	الأمر الأول: بساطه المشتق
٩٤	الأمر الثانى: فى الفرق بين المشتق ومبدئه
٩٨	الأمر الثالث: فى الصفات الجارية على ذاته تعالى
١٠١	المقصد الأول فى الأوامر
١٠١	اشاره
١٠٣	الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر
١٠٣	اشاره
١٠٣	الجهة الأولى والثانية: فى معنى مادّه الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء
١٠٣	اشاره
١٠٤	اعتبار العلوّ والاستعلاء
١٠٥	الجهة الثالثه: فى حقيقه الطلب
١٢٠	الجهة الرابعه: فى تقسيم الطلب إلى الوجوبى والندبى
١٢٠	اشاره
١٢٤	فائدتان:
١٢٨	الجهة الخامسه: فى التعبدى والتوصلى
١٢٨	اشاره
١٣٠	وجوه الإشكال فى ناحيه الأمر
١٣١	وجوه الإشكال فى ناحيه الإمتثال

١٣٤	عدم الفرق بين داعى الأمر وغيره
١٣٤	الجواب عن الإشكالات
١٣٩	الحقّ في الجواب عن الإشكال
١٤٣	الاستنتاج من المبحث
١٤٥	الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر
١٤٥	اشاره
١٤٥	المبحث الأول: فى المزمه والتكرار
١٤٥	اشاره
١٤٦	تنبيه
١٤٧	المبحث الثانى: فى الفور والتراخى
١٤٧	اشاره
١٤٧	الأمر عقيب الحظر
١٤٩	الفصل الثالث: فى الإجزاء
١٤٩	عنوان المسأله
١٥٠	المراد من الاقتضاء والإجزاء
١٥١	الفرق بين الإجزاء، والمزمه والتكرار
١٥٢	الفرق بين الإجزاء، وتبعيه القضاء للأداء
١٥٢	الموضع الأول: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً
١٥٢	اشاره
١٥٣	تبديل الامتثال
١٥٣	الموضع الثانى: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الاختيارى
١٥٣	اشاره
١٥٧	حكم صوره الشكّ
١٥٨	تذنيب
١٥٩	الموضع الثالث: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى
١٥٩	اشاره

١٦١	تحرير محلّ النزاع
١٦٢	المقام الأول: إجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعيه
١٦٤	المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعيه
١٦٥	حكومه الأمارات على الأصول
١٦٨	إشكال التصويب
١٧٣	الفصل الرابع: في مقدّمه الواجب
١٧٣	اشاره
١٧٣	تحرير عنوان النزاع
١٧٤	الأمر الأول: ليست المسأله أصوليه
١٧٥	الأمر الثاني: أقسام المقدمه
١٧٥	اشاره
١٨١	حقيقه المعدّ، وعدم المانع، والسبب
١٨٢	المقدمه السببتيه في الأفعال التوليديه
١٨٣	الأمر بالمستبّ في الأفعال التوليديه
١٨٥	التحقيق في حقيقه الشرط
١٨٦	إشكال الشرط المتقدم والمتأخّر
١٨٨	الأمر الثالث: أقسام الواجب
١٨٨	اشاره
١٨٩	رجوع الشرط إلى الهيئه أو الماده
١٩٢	موارد رجوع الشرط إلى الهيئه أو الماده
١٩٣	مقام الإثبات
١٩٥	تنبيهان
١٩٦	غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور
٢٠١	الشكّ في النفسيه والغيريه
٢٠٣	استحقاق المثوبه والعقوبه
٢٠٤	الإشكال على عباديه الطهارات الثلاث

٢٠٧	نكته فقهيه: في الوضوء التهيئي
٢٠٧	الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصلية في وجوب المقدمه
٢٠٧	اشاره
٢١١	الغرض من الأقوال الثلاثة
٢١١	ثمره النزاع
٢١١	الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسأله
٢١١	اشاره
٢١٢	تحرير محلّ النزاع
٢١٣	الأقوال في المسأله
٢١٤	نقد الأقوال بالتفصيل
٢١٧	أدلّه وجوب المقدمه ونقدها
٢١٩	تبرير لمختار الفصول
٢٢٠	مقدمه المستحبّ والحرام
٢٢٢	الفصل الخامس: في مسأله الضدّ
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	الأول: في معنى الضدّ
٢٢٣	الثاني: كون المسأله من المبادئ الأحكاميه
٢٢٣	الثالث: في مرادهم من الضدّ وكيفيه الاقتضاء
٢٢٣	اشاره
٢٢٤	الضدّ العامّ
٢٢٤	الضدّ الخاصّ
٢٢٨	مقدميه أحد الضدّين للآخر
٢٢٩	مقتضى التحقيق
٢٢٩	بيان آخر لمقدميه الضدّ ونقده
٢٣٠	الجواب عن النقد
٢٣٠	ثمره البحث

- ٢٣٢ واستشكلوا في الجواب الأول:
- ٢٣٣ تثبيت معنى التوسع لتصوير الأمر بالضدين
- ٢٣٤ الكلام في الترتب
- ٢٤١ تذييب
- ٢٤٤ الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- ٢٤٤ الفصل السابع: في الواجب التخييري
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٧ أقسام الواجب التخييري
- ٢٤٨ إمكان التخيير بين الأقل والأكثر
- ٢٥٠ الفصل الثامن: في الواجب الكفائي
- ٢٥٠ اشاره
- ٢٥٠ اختلاف التعاريف
- ٢٥١ نقد التعاريف
- ٢٥٢ حقيقه الواجب الكفائي
- ٢٥٢ تنبيهان
- ٢٥٤ الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقت
- ٢٥٤ اشاره
- ٢٥٥ دلالة الأمر بالموقت على الأمر به خارج الوقت
- ٢٥٧ الفصل العاشر: في متعلق الأوامر والنواهي
- ٢٦٣ المقصد الثاني في النواهي
- ٢٦٣ اشاره
- ٢٦٥ الفصل الأول: في مفاد الأمر والنهي
- ٢٦٥ اشاره
- ٢٦٦ التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقه وأثراً
- ٢٦٨ تنبيهان
- ٢٦٩ الخلاصه

- ٢٧٠ تعلق النهي بالكفّ أو الترك؟
- ٢٧١ تقسيم النهي إلى التبعدي والتوضلي
- ٢٧٢ تبصره: في عدم سقوط التكليف بالعصيان
- ٢٧٣ الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي
- ٢٧٣ تحرير محلّ النزاع
- ٢٧٤ مقدّمات البحث
- ٢٧٩ دليل امتناع الاجتماع ونقده
- ٢٨٠ دليل الامتناع في الكفايه ونقده
- ٢٨٥ دليل جواز الاجتماع
- ٢٨٤ ثمره النزاع
- ٢٨٧ تنبيهات
- ٢٩٧ المختار في المسأله
- ٢٩٩ الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد
- ٢٩٩ اشاره
- ٣٠٠ معنى الصّحّه والفساد
- ٣٠٣ تقسيم النهي في العبادات إلى الإرشادي والمولوي
- ٣٠٣ أقسام النهي في المعاملات
- ٣٠٥ الاستدلال على الفساد بفهم العلماء
- ٣٠٦ الاستدلال بالروايات
- ٣٠٧ تذييب
- ٣٠٩ المقصد الثالث في المفاهيم
- ٣٠٩ اشاره
- ٣١١ الفصل الأول: في معنى المنطوق والمفهوم
- ٣١١ اشاره
- ٣١٤ شمول البحث على مفهوم المخالفه والموافقه
- ٣١٥ ردّ إشكال على الشريف المرتضى (قدس سره)

٣١٧	الفصل الثاني: في المنشأ وما يحصل به المفهوم
٣١٧	اشاره
٣١٩	مفاد المفهوم
٣٢٣	الفصل الثالث: في مفهوم الشرط
٣٢٧	الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية
٣٢٩	الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟
٣٣١	الفصل السادس: في تعدد الشرط ووحده الجزء
٣٣٣	الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات
٣٣٣	اشاره
٣٣٣	تحرير محل النزاع
٣٣٤	الاستدلال على عدم التداخل
٣٣٩	الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق
٣٣٩	اشاره
٣٤٠	خاتمه: في سائر المفاهيم
٣٤٤	المقصد الرابع: في العام
٣٤٤	اشاره
٣٤٨	نكته
٣٤٨	اشاره
٣٤٨	تعريف العام والخاص
٣٥٠	الفصل الأول: في أقسام العام
٣٥٠	اشاره
٣٥١	تذنيب
٣٥٤	الفصل الثاني: في وجود الصيغه للعموم
٣٥٤	الفصل الثالث: فيما يدل على العموم
٣٤١	الفصل الرابع: في حجيه العام المخصّص
٣٧١	الفصل الخامس: في التمتك بالعام عند إجمال المخصّص مفهوماً

٣٧٣	الفصل السادس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصّص مصداقاً
٣٧٣	إشاره
٣٧٣	دليل المجوزين
٣٧٨	بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه
٣٨٠	وجهان آخران لعدم جواز التمسك بالعام
٣٨٢	التمسك بالعام في المخصّص اللبّي
٣٨٦	تنبيهات
٣٨٨	التمسك بالعام باستصحاب عدم الأزلي
٤٠٤	الفصل السابع: في التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
٤٠٤	إشاره
٤١٠	مقدار الفحص
٤١٢	الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين
٤١٢	إشاره
٤١٩	ثمره النزاع
٤٢٢	الفصل التاسع: تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراده
٤٢٦	الفصل العاشر: تخصيص العام بالمفهوم المخالف
٤٣٠	الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعدده
٤٣٤	الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٤٣٨	الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين
٤٤٠	المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد
٤٤٠	إشاره
٤٤٢	الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد
٤٤٦	الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقييد
٤٥٠	الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق
٤٥٦	الأمر الرابع: في اعتبارات الماهيه وتقسيمها
٤٦٠	الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً

٤٦٠	اشاره
٤٦٣	تنبيهات
٤٦٨	مصادر التحقيق
٤٨٢	فهرس المحتويات
٥٠٠	آثار سماحه آيه العظمى الصافى الكلپايگانى مد ظله الوارف
٥١٠	تعريف مركز

سرشناسه: صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۲۹۸ -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پدیدآور: بیان الاصول / تالیف لطف الله الصافی گلپایگانی مدظله العالی.

مشخصات نشر: قم: مکتب تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی دام ظلّه، ۱۴۳۹ ق. = ۱۳۹۶ -

مشخصات ظاهری: ۳ ج.

شابک: دوره ۶۰۰-۷۸۵۴-۶۰۰-۹۷۸ - ۰-۶۰-۷۸۵۴-۶۰۰-۹۷۸ : ؛ ۶۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۱. ۶۰۰-۷۸۵۴-۶۰۰-۹۷۸ - ۰-۵۷-۷۸۵۴-۶۰۰-۹۷۸ : ؛ ۶۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۲. ۶۰۰-۹۷۸-۶۰۰-۹۷۸ -

: ۴-۵۹-۷۸۵۴-۶۰۰-۹۷۸ ۳ ج. : ۷-۵۸-۷۸۵۴

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عربی.

یادداشت: چاپ دوم.

یادداشت: ج. ۲ - ۳ (چاپ دوم: ۱۴۳۹ ق. = ۱۳۹۶) (فیبا).

یادداشت: کتاب حاضر تقریرات درس آیت الله سیدحسین بروجردی است.

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

موضوع: اصول فقه شیعه

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

شناسه افزوده: بروجردی، سیدحسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰.

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ص ۲۶ ب ۹ ۱۳۹۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۹۴۲۶۹۷

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیا

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

بيان الأصول

تأليف المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي الكلبايگاني مدظله العالی

الجزء الأول

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على البشير النذير، والسراج المنير، أشرف الأنبياء والمرسلين، سيّدنا أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وبعد، فمن منن الله تعالى على هذا العبد الحقير أن شرفه مدّه خمس عشره سنه في بلده قم المقدّسه - عشّ آل محمد صلوات الله عليهم - بالاستفاده والاستفاضه من مجالس الإفاده والإفاضه لنا بغه الدهر وفقه العصر، نائب الإمام وأمينه على الحلال والحرام، صاحب الزعامه الكبرى والمرجعيه العظمى، محيي الشريعة الغراء، وفخر المله البيضاء، من كان بالحقّ حجّه عن الحجّه، صاحب المكارم والمناقب والمحامد، أسوه الزاهدين، وجمال السالكين والمتعبّدين، مولانا السيّد الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى، أعلى الله فى فراديس الجنان مقامه.

فكنت بتوفيق الله تعالى وله الحمد والشكر خصيصاً به، ومستفيضاً من مجالس درسه فى الفقه والأصول ومجالس الإفتاء والفتوى، وسائر مجالسه المليئه بالإفادات الثمينه العلميه، والإفاضات الروحانيه.

وقد كان لى ولأخى الأكبر الأمد اختصاص به، نرى منه كثير التشويق والتقدير والترحيب، يتفحص عنّا إذا غبنا عن مجلسه.

اللهمّ املاً- مضجعه بأنوار رحمتك الخاصه التى تخصّ بها أولياءك المخلصين، واجعل روحه فى أعلى عليين عند جدّه سيّد المرسلين، صلواتك عليه وعلى أولاده الطاهرين.

ص: ٥

هذا، واعلم يا أخى أنّ ما كتبتّه واستفدته من إفاداته فى الأصول إنّما هو من بحث المشتقّ إلى مبحث البراءة، ولكنّى أضفت إليه الأبحاث المتقدّمة، والّتى كان بعضها من حاشيته القيمه على الكفايه موجوداً عندى، بعضها الآخر ممّا استخرجته ممّا كتبه عنه غيرى، لاسيّما بعض الأفاضل ممّن تتلمّذ عليه فى بروجرد(1) كما أنّى أضفت إليه سائر المباحث من البراءة إلى آخر مبحث الاجتهاد والتقليد؛ ليكون الكتاب شاملاً للمباحث الأصوليه. والله هو الهادى إلى الصواب.

ص: ٦

١- وهو العلامه الحجّه الشيخ بهاء الدين الحجتى البروجردى فى كتابه: الحاشيه على كفايه الأصول.

أشاره

وهى:

الأمر الأول: فى موضوع العلم

الأمر الثانى: فى الوضع

الأمر الثالث: فى الاستعمال المجازى

الأمر الرابع: فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو شخصه

الأمر الخامس: فى أنّ الألفاظ موضوعه لمعانيها بما هى هى

الأمر السادس: فى علائم الحقيقه والمجاز

الأمر السابع: فى الصحيح والأعم

الأمر الثامن: فى المشتقّ

ص: ٧

قال (قدس سره): في حاشيته على الكفايه ما هذا لفظه:

قوله (قدس سره): «أما المقدمه ففي بيان أمور: الأول: أنّ موضوع كلّ علم، هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه». (١)

أقول: أعلم أنّ أرباب العلوم العقليه والنقلية (٢) بعد اتّفاقهم - سوى من شدّد من متأخري الأصوليين - على أنّ لكلّ علم من العلوم موضوعاً على حده، وأنّ تمايزها إنّما يكون بتمايز تلك الموضوعات، قد اتّفقوا أيضاً على أنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث في هذا العلم عن عوارضه الذاتيه. ولازم ذلك هو أنّ موضوع العلم كما يكون جهه امتياز مسائله عن مسائل سائر العلوم، كذلك يكون جهه وحده لمسائله المختلفه أيضاً، لاشتراك جميعها في كونها باحثه عن عوارض ذلك الموضوع. وأنّه مقدّم في التحصيل على مسائل العلم، لأنّها إنّما تكون مسائله باعتبار كونها باحثه عن عوارضه. وأنّه هو الملاك الفدّ لمعرفة حدّ العلم وغايته أيضاً.

ص: ٩

١- الحجتى البروجردى، الحاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ٥.

٢- منهم الحكماء وأصحاب الميزان والفقهاء. راجع: ابن سهلان الساوى، البصائر النصيريه، ص ٥-٦؛ قطب الدين الرازى، شرح الشمسيه، ص ١٤؛ اللاهيجى، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥؛ الأصفهانى، الفصول الغرويّه، ص ١٠؛ الأصفهانى، هدايه المسترشدين، ص ١٤.

فموضوع العلم على هذا، هو المعلوم الأوّل العَدَى يضعه مدوّن العلم تجاه عقله ليبحث فيما يدوّنه من المسائل عن شؤونه المجهوله، وكأنّهم لذا سمّوه بموضوع العلم، لا لما قد يتراءى من المتن من أنّه الكلى الصادق على موضوعات مسائله، وسيأتى الكلام فيه. (١)

ثم إنّ مرادهم بالعارض فى تعريفه كما صرّح به شارح المطالع (٢) وغيره، ويدلّ عليه تتبّع مسائل العلوم، هو: ما اصطلى عليه المنطقيّون فى كتاب إيساغوجى، (٣) وقسّموه إلى الخاصّه والعرض العامّ، وقابلوه بالذاتى المقسّم إلى النوع والجنس والفصل، وهو الخارج المحمول، أى الكلى الخارج عن الشىء مفهوماً المتّحد معه وجوداً؛ لا- ما اصطلى عليه الطبيعيّون، وقسّموه إلى المقولات التسع، وقابلوه بالجوهريّ، وهو الموجود فى الموضوع.

والفرق بينهما من وجوه كثيره:

منها: أنّ الذاتى والعرضى إضافيان يمكن صدقهما على مفهوم واحد بالقياس إلى شيئين بخلاف الجوهريّ والعرض.

ومنها: أنّه يمكن أن يكونا مفهومين كلّ واحد منهما عرضاً للآخر بالمعنى المقابل للذاتى لا بالمعنى المقابل للجوهريّ، ولذا قالوا: إنّ الجنس عرض عامّ بالإضافه إلى الفصل، والفصل خاصّه غير شامله بالنسبه إلى الجنس، وهما ذاتيان بالقياس إلى النوع.

وأيضاً: فإنّ العرض المقابل للذاتى يصدق على المفاهيم الزائده الصادقه على

ص: ١٠

١- يأتى فى ذيل قوله ٧: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً...».

٢- حيث قال: «العرض هو المحمول على الشىء الخارج عنه». قطب الدين الرازى، شرح المطالع، ص ١٨. وغيره فى شرح الشمسيّه (قطب الدين الرازى، ص ٢٣)؛ و شرح المنظومه (السبزواريّ، ص ٢٩).

٣- أى الكليات الخمس المنقسمه إلى الذى وهى: الجنس والفصل والنوع؛ والعرضى وهى: الخاصّه والعرض العامّ. و الذاتى فى هذا الباب: هو المحمول الذى تنقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها، كالحيوان أو الناطق المحمولين على الإنسان، والعرضى: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقاً به بعد تقوّمه بجمييع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشى اللاحق للحيوان.

الجواهر أيضاً، بخلاف المقابل للجواهر.

ومرادهم بالعرض الذاتى هنا: ما كان عروضه للمعروض، أى اتّحاده معه فى المرتبه المتأخره عن مرتبه الذات لحوفاً أولياً بحسب تلك المرتبه، أى لا يكون لحوقه به مترتباً على لحوق حيشه أخرى به كذلك حتى يكون هذا متأخراً عن الذات بمرتبتين بحسب الاعتبار، ويكون مع ذلك عارضاً بتمام ذاته أو بجزئه المساوى.

ويقابله العرض الغريب، وهو العارض للشئ بتوسط عارض آخر أو بجزئه الأعم.

وربما يقال: ((١)) إنّ العارض بتوسط العارض المساوى عرض ذاتى يبحث عنه أيضاً فى العلوم، وهو بعيد محتاج إلى التثبت.

وما يترأى من تمثيل صاحب الفصول ((٢)) للعرض الغريب بالسرعه العارضه للحركه العارضه للجسم، وبالشدّه العارضه للبياض العارض للجسم من جمله العرض

ص: ١١

١- قال فى شرح الشمسيه (قطب الدين الرازى، ص ٢٣): «والعوارض الذاتيه هى التى تلحق الشئ لما هو هو، أى لذاته...أو تلحق الشئ لجزئه...أو تلحقه بواسطه أمر خارج عنه...». وهذا القول هو المشهور بينهم، وقد ردّه صاحب الفصول بالتفصيل فى فصوله (الأصفهاني، ص ١٠ - ١١).

٢- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٠. راجع أيضاً: قطب الدين الرازى، شرح الشمسيه، ص ٢٣. وصاحب الفصول هو، الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري. ولد فى قريه «ايوان كيف» بالقرب من طهران. أخذ مقدّمات العلوم فى طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجّه الشيخ محمد تقى الأصفهاني صاحب هدايه المسترشدين فى أصفهان، ثم هاجر إلى العراق، فسكن كربلاء، وكان يقيم الجماعه فى الحرم المطهر من جهه الرأس الشريف، فيأتم به خيار الطلبة والصلحاء و عامّه الناس. وكان فى كربلاء يومذاك فريق من الشيخيه، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضعف نفوذهم وكسر شوكتهم؛ إذ كان مرجعاً عاماً فى التدريس والتقليد، وقد تخرّج من معنده جمع من كبار العلماء، وله آثار أشهرها «الفصول الغرويّه». أجاز داعى ربّه سنه (١٢٥٤ق)، ودفن فى الصحن الصغير فى الحجره الواقعه على يمين الداخل، سبقه فيها صاحب الرياض (قدس سره). انظر: آغا بزرگ الطهراني، أعلام الشيعة الكرام البرره فى القرن الثالث بعد الهجره، رقم ٧٩٥.

على مصطلح الطبيعيين، و[إطلاق] العرض الذاتى لشيء على ما يعرض نفسه، والغريب على ما لا يعرضه أصلاً بل يعرض لما هو عرض له، قد ظهر بطلانه ممّا بيناه، مضافاً إلى ما فى تمثيله هذا من المناقشات الأخرى التى تركناها حذراً من الإطاله.

ثم إنّه يدلّ على ما ذكره أنّك إذا لاحظت مسائل الفنون المختلفه، وقطعت نظرك عن غير ذواتها، التى هى القضايا المركبه من موضوعات ومحمولات ونسب، حتى عن مدوّنها وعن غرضه منه، وعمّا يصدق على موضوعاتها أو على محمولاتها من المفاهيم، رأيت فى نظرك هذا بين مسائل كلّ فنّ منها من المناسبه والمشاركه ما لا تراه بينها وبين مسائل غيره، فترى تشارك مسائل النحو فقط فى بيان هياها آخر الكلمه فى لغه العرب؛ مسائل الصرف فى بيان هياتها من غير جهه آخرها؛ ومسائل المنطق فى بيان أنّ أىّ معلوم صالح للإيصال إلى مجهول وأيّها غير صالح؛ ومسائل العلم الإلهى فى أنّ أىّ شيء ممّا نتصوّره موجود فى الأعيان، وأيّها غير موجود.

ولا ترى هذا التشارك فى غيرها، وهكذا سائر الفنون، وتراها مع ذلك مسائل مختلفه متمايزه بعضها من بعض، فيعلم بذلك أنّها فى مرتبه ذواتها ملتئم من جهه جامعه مشتركه بين جميعها، وجهات مائزه ينفرد كل واحد منها بواحد منها، وقد حمل فيها إحداهما على الأخرى. وليس شيء من تلك الجهات المائزه عين الجهه الجامعه ولا جزءها بالضروره، فهى خارجة عنها مفهوماً، والمفروض هو اتّحادهما وجوداً قضيه للحمل، فهى عوارض منطقيه لها.

فينتج أنّ لمسائل كلّ فنّ من الفنون جهه جامعه يشترك جميعها فى البحث عن عوارضها المنطقيه، وأنّ تلك الجهه بعينها مائزه بينها وبين مسائل سائر الفنون لفرض كونها فاقده لها، وهذا هو المطلوب.

وينبغى التنبيه على أمرين:

الأول: أن مسائل العلم ليست منحصره فى القضايا الموجبه التى تكون الجهات المائزه فيها عوارض واقعيه لموضوع العلم، بل تشمل سوابها أيضاً وإن كان مفادها سلب العروض، فإنّ البحث عن عوارض الموضوع يستدعى البحث عن كلّ ما قيل أو يحتمل أنه من عوارضه، سواء أدى إلى الإثبات أو النفي.

الثانى: أنّ الجهه الجامعه التى ذكرنا أنّها هى موضوع العلم لا يلزم وقوعها موضوعه فى مسائل العلم.

وتقدّم أنّ تسميته به ليست بهذا الاعتبار بل الغالب فى المسائل هو حمل هذه الجهه على الجهات المائزه لكونها أعمّ منها، ومن هنا ترى أنّ مفهوم المنتج لكذا وهو المرادف للموصل إلى المجهول يحمل فى مسائل المنطق على ضروب الأشكال، والموجود بما هو موجود مع أنّه موضوع للفلسفه الكليه يقع محمولاً فى مسائلها على ما يبحث فيها عن وجوده.

وقصر بعضهم مسائلها على قضايا معدوده ذكرها هو، وجعل موضوعها الموجود بما هو موجود، ومحمولها ما زعم أنّه من عوارضه من العلم والقدره والعليه وأشباهاها، مخالف لما صرّح به أعظم الفن فى مواضع كثيره:

منها: ما ذكره المحقّق الطوسى فى الطبيعيات من شرح الإشارات، حيث عدّ مسأله وجود المادّه والصوره من مسائل العلم الإلهى، واعتذر عن ذكرها هناك بما اعتذر. (١)

إن قلت: ما ذكرته من وقوع الجهات المائزه موضوعه فى المسائل ينافى ما مرّ من أنّها عوارض لموضوع العلم، وأنّ العارض هو الخارج المحمول.

قلت: الحمل هو الاتّحاد فى الوجود وهو بالنسبه إلى الطرفين على السواء.

إن قلت: كيف تكون أخصّ من الجهه الجامعه مع أنّها عوارض ذاتيه لها، وما بالذات لا يتخلف؟

ص: ١٣

١- الخواجه نصير الدين الطوسى، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣.

قلت: كونها ذاتية ليس بمعنى كون الذات علّه لها حتى يمتنع تخلفها عنها، بل بمعنى أنه لا واسطه بينهما في العروض كما مرّ، وقد قالوا: إنّ الفصول عوارض ذاتية للجنس مع أنها أخصّ منه.

قوله (قدس سره): «أى بلا واسطه في العروض».

أقول: تعريف العرض الذاتى بهذا كأنه غير مطّرد، لصدقه على ما يعرض الشىء بواسطة جزئه الأعمّ مع أنه عرض غريب. اللهمّ إلّا أن يقال: بشمول الواسطه في العروض للجزء أيضاً، فتأمل.

قوله (قدس سره): «هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلى ومصاديقه، والطبيعى وأفراده. والمسائل عباره عن جمله من قضايا متشّته جمعها اشتراكها في الدخّل فى الغرض... إلخ».

أقول: إردافه (قدس سره) تفسير موضوع العلم على طبق ما ذكره القوم بهذا الكلام يهدم أساس موافقته لهم، فإنّ محصّل مجموع كلامه حينئذٍ صدرأً وذيلاً هو:

أنّ كلّ فنّ من الفنون عباره عن جمله من قضايا لا مشاركه بينها فى موضوع ولا محمول، بل هى متباينه بتمام ذواتها كتباينها مع مسائل سائر الفنون، ولكنّها مع تباينها كذلك تترتب على مجموعها غايه واحده هى الغرض من تدوينها، وبمداخله جميعها فى ذلك الغرض استحقّت لأن تجعل فناً واحداً ممتازاً عن سائر الفنون، ويكون أيضاً لموضوعاتها جامع واحد يصدق عليها صدق الطبيعى على أفراده. ولما كان محمول كلّ مسأله منها عرضاً ذاتياً لموضوعها الّذى هو فرد لهذا الجامع كانت محمولاتها عوارض ذاتيه له أيضاً، فيصدق أنّه يبحث فيها عن عوارضه الذاتيه، فيكون هو موضوعاً لذلك الفنّ وإن لم يكن له اسم ولا رسم ولا يتصوّره المدوّن ولا غيره ولا يكون البحث فى

ويرد عليه أولاً: ما تقدّم من أنّ مسائل الفنّ الواحد ليست متباينه بتمام ذاتها، بل لها جهه جامعه بنفسها لا بأفرادها - أحد جزئها-

وثانياً: أنّ محمولات المسائل بعد فرض كونها عوارض ذاتيه لموضوعاتها، لا يمكن كونها عوارض ذاتيه للكليّ الجامع بينها؛ إذ لخصوصياتها المائزه دخل في عروضها. اللهمّ إلا أن يفسّر العرض الذاتى بما حكيناه عن الفصول، وقد مرّ أنّه غير متّجه. (١١)

وثالثاً: أنّ اندراج موضوعات المسائل تحت كليّ صادق عليها صدق الطبيعى على أفرادها، بعد فرض عدم صيرورته منشأ لوحده المسائل وعدم اشتراكها بسببه فى جهه جامعه، لعدم رجوع البحث فيها إليه وعدم دخله فى وحده الغرض منها التى هى المناط فى كونها فناً واحداً ممتازاً عن غيره على ما أفاده، بل وعدم تصوّر أحد له - لعدم اسم له ولا رسم - أيّه فائده تترتب على ثبوته. وأى فرق يتصوّر بين أن يكون وبين أن لا- يكون حتى يلزمنا القول بثبوته، فهل هو حينئذٍ إلّا كالحجر بجنب الإنسان؟ ثمّ بأى دليل يمكننا إثباته مع أنّ الدليل قائم على خلافه فى أكثرها، فهل يمكن وجود جامع بين موضوعات مسائل العلم الإلهى يكون كلياً طبيعياً لها مع أنّ بعضها واجب لذاته وبعضها ممكن؟

ورابعاً: أنّ ترتّب الغايه الواحده على المسائل المتباينه بتمام الذات غير معقول، فإنّ غرض المدوّنين من تدوين المسائل ليس إلّا حصول العلم بها، سواء كان العلم بها مطلوباً لذاته كما فى العلم الإلهى أو مقدّمه للعمل كما فى أكثر الفنون، ومعلوم أنّ وحده العلم نوعاً أو شخصاً وتعدّده تابعه للمعلوم، فما لم يكن للمسائل المختلفه جهه

وحده لم يكن للعلم بها تشارك واتحاد.

إن قلت: مراده بالعرض الواحد هو مجموع الأغراض المترتبة على مجموع المسائل، ووحدته حينئذٍ شخصيه اعتباريه كوحده سائر المركبات الاعتباريه، ولذا قال: «جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض»، وليست هذه الوحدته مترتبة على وجود الجبهه الجامعه بين المسائل.

قلت: لا يمكن كون وحده الغرض بهذا المعنى ملاك تمايز العلوم، إذ كلّ جملة من المسائل يكون لا محاله لمجموع أغراضها وحده كذلك وإن لم تكن من سنخ واحد، فيسأل حينئذٍ أنه لم جعل هذه الجملة فناً واحداً واعتبرت أغراضها واحده كذلك؟ ولا جواب عنه إلا بأن يقال: إن أغراضها من سنخ واحد، بخلاف غيرها، فيرجع إلى وحدتها النوعيه التي ذكرنا أنها مترتبة على ثبوت جبهه الوحدته في نفس المسائل.

قوله (قدس سره): «لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كلّ باب، بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدّه».

أقول: فيه أنهم قالوا: إن كلّ واحد من الفنون المدوّنه يكون له موضوع خاصّ هو جبهه وحده مسائله وامتيازه عن غيره، لا أنّ كلّ جملة من المسائل إذا كان لها جبهه وحده كذلك، يلزم أن يجعل فناً على حده حتى يرد عليه ما ذكر. مع أنّ هذا مشترك الوجود، إذ الغرض من كلّ باب بل كلّ مسألة ممتاز عن الغرض من غيره.

ثم إنّ قوله: «ولا المحمولات» لعلّه إشاره إلى ما ذكره صاحب الفصول من أنّ امتياز العلوم يكون بامتياز الموضوعات أو حيثيات البحث، زعماً منه أنّ موضوع النحو والصرف واحد وهو الكلمه والكلام، وإنّما يمتازان بأنّ البحث عنهما في النحو من حيث الإعراب والبناء، وفي الصرف من حيث الصحه والاعتلال. (١)

وهو غير وجيه، فإنّ حيثيتين مأخوذتان في موضوعيهما. وحقيقه الأمر هي ما

ص: ١٦

١- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١١.

أشرنا إليه سابقاً من أنّ موضوع النحو هو: هيأه الكلمه من جهه آخرها، وإليها أشاروا بقولهم: من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو: هيأتها من غير جهه آخرها، وهي المراد بقولهم من حيث الصّحّه والاعتلال، وإنّما عبّروا بما ذكر تقريباً إلى فهم المبتدئين.

قوله (قدس سره): «وقد انقذ بذلك أنّ موضوع علم الأصول، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّة، لا خصوص الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه، بل ولا بما هي هي... إلخ».

{أقول}: (١٧) الأصوليون بعد ما تسالموا على ما تسالم عليه غيرهم من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأنّه ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيه، قالوا: إنّ موضوع أصول الفقه هو أدلّه الفقه. ومرادهم بها أدلّته بما هي أدلّته. ومرادهم بالدلاله هو الحجّيه، فمرجع كلامهم حينئذٍ إلى أنّ موضوعه هو حيثيه «الحجّيه في الفقه».

ولذا استشكله المحقّق القمّي (رحمه الله) في «الحواشي» بأنّ لازمه خروج المسائل الباحثه عن حجّيه الحجج كخبر الواحد والإجماع ونحوهما عن مسائل هذا العلم، ودخولها في مباديه، إذ الحجّيه على هذا مقوم للموضوع لا من عوارضه. (٢)

ودفعه في الفصول بالتزام أنّ موضوعه هو ذوات الأدلّه الأربعة، لا بما هي أدلّته حتى يلزم ما ذكر. (٣)

وفيه مضافاً إلى استلزامه كون موضوع الفنّ الواحد أربعه أمور متباينه، بل وأكثر أو أقلّ على الخلاف فيه أنّه لو كان كذلك لكان يبحث فيه عن جميع عوارض الأربعة

ص: ١٧

١- أضفنا ما بين المعقوفين و هو المناسب ذكره هنا بدلاً عن البياض في النسخه.

٢- الحواشي المطبوعه ضمن كتاب قوانين الأصول (القمّي، ج ١، ص ٨).

٣- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٢.

لا- عن الحجّيه فقط. مع أنّه لا- ينفع في إدخال مسأله حجّيه الخبر فيها لأنّ الحجّيه من عوارض الخبر لا السنّه، كما ذكره(قدس سره) في المتن وأطال الكلام فيه.

وكأنّ استصعاب دفع هذا الإشكال هو الذي دعا شيخنا العلّامه(قدس سره) إلى العدول عن ذلك إلى ما قال: من أنّ موضوعه بل موضوع عامّه العلوم هو: الكلّيّ الجامع بين موضوعات مسائله وإن لم يكن له اسم ولا- رسم. ولأجل منافاه هذا لكون تمايزها بتمايز الموضوعات، لاقتضائه تقدّم المسائل على الموضوع في التحصيل عدل عنه أيضاً إلى أنّ تمايزها بالأغراض لا بالموضوعات.

وأنت بعد الإحاطه بما بيّناه تعلم أنّ هذا الإشكال إنّما نشأ من عدم تحصيل مراد القوم من موضوع العلم ومن عوارضه الذاتيه، وتوهم أنّ موضوع العلم يلزم أن يقع موضوعاً في المسائل أيضاً.

فالحقّ في الجواب عنه هو: أنّ وقوع الحجّيه محموله في تلك المسائل لخبر الواحد والإجماع ونحوهما، لا ينافي كون البحث فيها عن عوارض الحجّيه، فإنّ عوارضها التي بحثوا في هذه المسائل عن عروضها لها، أي اتّحادها معها في نفس الأمر، هي خبر الواحد والإجماع وغيرهما ممّا وقع موضوعاً فيها لا الحجّيه حتى يقال: إنّها مقومه للموضوع، بل الظاهر أنّ هذه القضايا الباحثه عن حجّيه شيء وعدم حجّيته هي المسائل لهذا العلم فقط. ولذا اقتصر الشافعي في رسالته - التي صنّفها في ذلك العلم في أواخر القرن الثاني، وهي أوّل ما صنّف فيه فيما نعلم - على ذكر مسأله حجّيه الكتاب والسنّه غير المنسوخين، والإجماع وخبر الواحد والقياس والاجتهاد والاستحسان. نعم، أطال الكلام في نسخ الكتاب والسنّه وفروعه. ثم زاد من جاء بعده على ما ذكره أشياء من نسخها وأشياء آخر من غير نسخها إمّا على وجه الإستطراد أو من باب المبادى.

فظهر بما ذكرناه أنّ مسائل حجّيه القطع والظنّ على

القول بها، وحجّيه الأمارات الحاكيه عن الواقع بلا معارض أو مع المعارض، وحجّيه الاحتمالات غير الحاكيه عنه كاحتمال بقاء ما ثبت في الاستصحاب المثبت للتكليف، كلّها من مسائل هذا العلم، وكذا المسائل النافيه لحجّيه ما احتمل حجّيته أو قيل بها مثل القياس والاستحسان والاجتهاد، وبعض ما مرّ على القول بعدم حجّيته، بل ومن هذا القسم أيضاً مسأله أصاله البراءه في الشبهه البدويّه فإنّ مرجعها إلى عدم حجّيه احتمال التكليف بالنسبه إلى التكليف المحتمل وعدم تنجزه به على تقدير ثبوته واقعاً.

هذا إذا قلنا بأنّ المراد بالحجّه ما كان للمولى على العبد، وأمّا إذا عمّمت لعكسه فهي من مسائله.

ثم ليعلم: أنّ مسألتي أصاله الاشتغال والتخيير أيضاً مرجعهما إلى البحث عن الحجّيه وإثباتها بتقريب: أنّ ما ثبت حجّيته من العلم والأمارات وغيرهما يكون حجّه على الواقع مطلقاً سواء علم متعلّقها تفصيلاً أو تردّد بين أمرين أو أمور، فإن أمكنت الموافقه القطعيه لزم عقلاً وهو أصاله الاشتغال، وإلّا فإن أمكنت الموافقه الاحتماليه - بكلا شقيها - والمخالفه القطعيه، كان اللازم هو الموافقه الاحتماليه وتخيير بين شقيها مع عدم المرجّح، وهو أصاله التخيير. وإن لم يكن شيء منهما، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمه بلا مرجّح، كانت الحجّه على الواقع مسلوبه كما في أصاله البراءه. نعم، المسلوب هناك هو حجّيه احتمال التكليف، وهنا حجّيه الحجّه الإجماليه كذلك، فتفطن.

فظهر أنّ مسائل الأصول العمليّه ليست من سنخ آخر، ولا الغرض منها أمراً آخر غير ما هو الغرض من مسائل حجّيه الأدلّه كما يتراءى من المتن، بل ويمكن على هذا التقرير إدراج جمله من مباحث الألفاظ في مسائل هذا العلم أيضاً.

بيانه: أنّ الأقدمين لما كانت حجّيه دلالة الألفاظ عندهم واضحه، لم يبحثوا عنها بحثاً واحداً كلياً، لكن لما احتملوا عدم حجّيه جمله منها، إمّا لضعفها كالدلالات

المفهوميه الناشئه من ذكر القيد، والإطلاقيه الناشئه من عدم ذكره، أو لوجود ما احتملوا مانعيته منها كما في العامّ المخصّص أو المطلق المقيد، أو لاحتمال اعتبار شيء فيها كالفحص عن المخصّص أو عن قرينه المجاز، عقّدوا لكلّ منها مسأله. فالبحت فيها يرجع إلى البحت عن حجّيه دلالة الألفاظ إذا كانت بهذه الخصوصيه.

قوله (قدس سره): «يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام».

أقول: إدراج مسائل حجّيه الأدلّه في هذا مشكل، إذ استنباط الحكم الواقعي في مواردّها على وجه القطع غير ممكن، وعلى وجه الظنّ حاصل من دون دخاله لها فيه؛ والحكم الظاهري هو عينها لا أنّها تقع في طريق استنباطه.

ص: ٢٠

قوله (قدس سره): «الوضع هو: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما(١)» ناشٍ من تخصيصه به تاره، ومن كثره استعماله فيه أخرى».

أقول: أراد بالوضع، كون اللفظ موضوعاً للمعنى على أن يكون مصدراً مبيئاً للمفعول أو اسم مصدر.

وأراد بالاختصاص، كونه ذا خصوصية وارتباط بالنسبة إلى المعنى، لا كونه مختصاً به حتى يخرج وضع المشتركات.

ص: ٢١

١- لا- ريب في اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به، وإنما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص والارتباط، فاختلّفوا في حقيقة الوضع، هل هو من الأمور التكوينية الواقعية، أو من الأمور الاعتبارية الجعلية؟ فذهب عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التفسير - كما في القوانين (القلمى، ج ١، ص ١٩٤) - إلى أنه أمر واقعي تكويني، وأنّ دلالة اللفظ على المعنى إنّما نشأت من مناسبة ذاته. وذهب النائيني (قدس سره) إلى أنه أمر وسط بين التكويني والجعلى وبرزخ بينهما. النائيني، أجود التقريرات، ج ١، ص ١١-١٢. ثم اختلف القائلون بأنّه اعتبارى وجعلى على أقوال: الأول: أنه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى واعتباره بينهما. الثانى: أنه عبارة عن جعل اللفظ على المعنى. الثالث: أنه عبارة عن تنزيل اللفظ منزله المعنى. الرابع: أنه عبارة عن التعهد والبناء على ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى الخاص. راجع: الرشتى، بدائع الأفكار، ص ٣٤ وما بعدها؛ الأصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٤ وما بعدها.

ولم يبين نوع الخصوصيّه، إذ هو من شرح الاسم، والغرض منه الإشاره إلى ما هو المراد من المعانى الحاضره فى الذهن، لا بيان ماهيه مجهوله. وعدل عمّيا هو المعروف من أنه تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه،(1) لعدم شموله للتعيينى ولا لوضع الإنشاءات؛ مع أنّ هذا هو المعنى الذى تترتب عليه أحكام الوضع من الحجّيه وغيرها وتؤدى إليه أماراته لا ما ذكره.

فحاصله: أنّ كون اللفظ موضوعاً لمعنى عند قوم، هو كونه عندهم آله لهذا المعنى إلهاماً أو إنشاءً، وتقسيمه حينئذٍ إلى التعينى والتعيينى تقسيم له باعتبار مسببه، لكنّ الوضع بهذا المعنى ليس غير الدلاله الشأنيه، كما لا يخفى.

قوله (قدس سره): «ثم إنّ الملحوظ حال الوضع: إمّا يكون معنىً عاماً، فيوضع اللفظ له تاره ولمصاديقه أخرى؛ وإمّا يكون معنىً خاصاً، لا يكاد يصحّ إلّا وضع اللفظ له».

أقول: لمّا كان الوضع نسبه بين اللفظ والمعنى كان التعينى منه موقوفاً على تصوّر الواضع كلّما منهما حتى يضع هذا لذاك، فباعتبار ملاحظته المعنى ووضع اللفظ له قسّموه إلى الأقسام الثلاثه المذكوره فى المتن، وباعتبار ملاحظته اللفظ ووضع إياه للمعنى قسّموه أيضاً إلى الوضع الشخصى والنوعى، فقالوا: إن تصوّر لفظاً خاصاً ووضع له معنى فهو شخصى، وإن لاحظ عنواناً كلياً صادقاً على ألفاظ كثيره فوضع كلّ فرد من أفراده الملحوظه إجمالاً. بلحاظه لمعنى فهو نوعى، ومثله بوضع صيغ الأفعال والأوصاف، وذلك لأنّهم لمّا رأوا أنّ الفعل الموزون بزنه «فَعَلَ» بالفتحات الثلاث مثلاً معناه مع قطع النظر عن اختلاف الموادّ واحد، وهو قيام معنى مصدره بمعنى الاسم المرفوع بعده إذا كان مفرداً مذكراً فى الزمان الماضى، واستبعدوا أن يكون الواضع وضع كلّ واحد من أفراده لهذا المعنى المتشابه بوضع مستقلّ على حدّه، تحدّسوا من ذلك أنّه

ص: ٢٢

لاحظ هذا المفهوم الكلى ووضع كل فرد منه - من أى مصدر كان - لقيام معناه بما بعده كذلك بوضع واحد ينحل إلى أوضاع كثيرة، وهكذا غيرها من الصيغ.

وعلى هذا فلنك أن تقول: إنه لا- يتعين أن يكون الموضوع لذلك المعنى مجموع المادّه والهيأه من «ضرب» بالفتحات الثلاث مثلاً، حتى يقال: إنّ الواضع لاحظّه وسائر ما يكون على وزنه إجمالاً بلحاظ مفهوم الموزون هكذا، إذ يمكن أن يكون الموضوع لهذا المعنى هيأته التى تقوم بنفسها بموادّ المصادر، وهى بنفسها ملحوظه للواضع تفصيلاً بنفسه، لا بمفهوم آخر صادق عليها وعلى غيرها، وعليه فيكون وضعها شخصياً وإن كانت هى كليه لصدقها على حصصها القائمه بكلّ مادّه من الموادّ وعلى أشخاصها، ولعلّه لهذا ترك المصنّف (قدس سره) ذكر هذا التقسيم.

قوله (قدس سره): «وأما الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقد توهم (١) أنّه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، (٢) كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيها (٣) يكون خاصّاً مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً، والتحقيق: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيهما حالهما فى الأسماء».

أقول: تحقيق كيفية وضع الحروف من هذه الجبهه موقوف على بيان معانيها، وتوضيح جهه الفرق بينها وبين الأسماء التى تذكر فى مقام تفسيرها على وجه يتراءى منه ترادفها، كلفظتى «من» و«الابتداء» أو «إلى» و«الانتهاء» أو «فى» و«الظرفيه» وأشباهها، مع أنّا نرى أنّه لا يصحّ استعمال أحدهما فى موضع الآخر، ولا وقوع «من» و«إلى» و«فى»

ص: ٢٣

- ١- المتوهم جماعه، منهم: صاحب الفصول فى فصوله (الأصفهاني، ص ١٦)؛ وصاحب المعالم فى معالمه (العاملى، ص ١٢٤)؛ وشارحه فى هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ٣٠)؛ وصاحب القوانين فى قوانينه (القمى، ج ١، ص ١٠، ٢٨٧، ٢٨٩).
- ٢- كأسماء الإشاره والضماير والموصولات والاستفهام ونحوها.
- ٣- فى بعض نسخ الكفايه: «المستعمل فيه فيها».

محكوماً عليه أو به كما يقع الابتداء والانتهاء والظرفية كذلك. ومعلوم أنه ليس ذلك إلماً لفارق وضعي بينهما وهو ينافي الترادف وصحة تفسير أحدهما بالآخر.

والحاصل: أن معنى «من» و«الابتداء» مثلاً إن كان واحداً كان اللازم صحة استعمال كل منهما في موضع الآخر وجواز وقوع «من» محكوماً عليه وبه كالابتداء، لكنّه لا يجوز. وإن لم يكن واحداً لم يصحّ تفسير «من» بالابتداء، لكنّه صحيح لعدم فهم العرف منها سوى الابتداء، وصحة الملازمتين كبطلان التالين واضحه، فينتجان بطلان المقدم في كلتي الشرطيتين، وهو ارتفاع النقيضين، وبطلانه ضروري. وهذه عقده (١) صعب حلها على كثير من الأفهام واختلفت عبارات أهل النظر في الجواب عنها.

فقال الرضوي (رحمه الله) في شرح ما قالوه من «أن الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره» بعد ما أرجع ضميري نفسه وغيره إلى «ما» المراد بها الكلمه، وأبطل إرجاعهما إلى المعنى، (٢) ما هذه عبارته: «إن معنى «من» الابتداء، فمعنى «من» ومعنى لفظ الابتداء واحد، (٣) إلماً أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقه،

ص: ٢٤

١- وعبر عنه في الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ١٩) بأنّه: «دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق». وهو كذلك فيختار هو مختار الرضوي (قدس سره) بأنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهوم، والاختلاف بينهما ناش من اشتراط الواضع. وهذا القول في حدّ الإفراط. وفي قبالة القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، وأنّ حالها حال علامات الإعراب وهذا في حدّ التفريط، وفي البين آراء وأقوال انظرها في: فوائد الأصول، لصاحب الكفايه، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني)، ج ١، ص ٣٣ و ما يليها، للشيخ الكاظمي، أجدد التقريرات، ج ١، ص ١٤ وما بعدها.

٢- وصاحب الكفايه يرجع الضميرين إلى المعنى، كذا فعله في الإيضاح. ويناقشه الرضوي في شرح الكفايه (ج ١، ص ٣٥ - ٣٦).

٣- في المصدر، «سواء».

ومعنى «من» مدلول (١) لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ «الابتداء» فى قولك: «الابتداء خير من الانتهاء»، ولم يجر الإخبار عن لفظ «من» لأنَّ الابتداء المذى هو مدلولها فى لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل فى لفظ غيره؟ وإنَّما يخبر عن الشىء باعتبار المعنى الذى فى نفسه مطابقه. فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجنب شىء ليدل على أن فى ذلك الشىء فائده ما، فإذا أفرد عن ذلك الشىء بقى غير دال على معنى [فى شىء (٢)] أصلاً.

ثم اعترض على نفسه: بأنَّ «طويلاً» فى قولك: «رأيت رجلاً طويلاً» موجد لمعناه وهو الطول، فى لفظ آخر وهو «رجلاً»، مع أنَّه ليس بحرف.

وأجاب: بأنَّ معناه ليس هو الطول فقط، بل من له الطول مأخوذ فيه أيضاً على وجه الإجمال، وإنَّما يتعين بالموصوف.

ثم اعترض بالمصدر المضاف كضرب زيد، إذ ليس من له الضرب مأخوذاً فيه، فهو موجد لمعناه فى لفظ غيره.

وأجاب: بأنَّه وإن كان كذلك فى المثال، لكنَّ المصدر لم يوضع لذلك، لصحَّه قولنا: «الضرب شديد» بدون الإضافة إلى من له الضرب. (٣) انتهى ما أردناه.

ويرد عليه بظاهره، مضافاً إلى أنَّه لم يزد المطلب إلماً إعضالاً أن هذا المعنى بعد فرض وحدته، كيف يكون إذا أفاده لفظ «الابتداء» مدلولاً لنفسه وإذا أفادته لفظه

ص: ٢٥

١- فى المصدر، «مضمونه».

٢- ما بين المعقوفين ليس فى المصدر.

٣- رضى الدين الأسترآبادى، شرح الكافية، ج ١، ص ٣٨.

«من» مدلولاً للفظ آخر منضافاً إلى مدلوله الأصلي؟ مع أنّ هذا لا يخلو من تهافت بل لا يتصوّر له معنى معقول.

وقال بعض من تأخّر (١) عنه، في توضيح ما ذكره بعضهم في شرح التعريفين المذكورين، بعد إرجاع الضميرين فيهما إلى المعنى، من قوله: أي ما دلّ على المعنى بلحاظه في نفسه، أو لا بلحاظه في نفسه بل في متعلّقه، ما هذه عبارته بأدنى تغيير: «كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته وموجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن معقول هو مدرك قصداً ملحوظاً في ذاته يصلح لأنّ يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرك تبعاً وآله لملاحظه غيره فلا يصلح لهما، فالابتداء مثلاً إذا لوحظ قصداً وبالذات كان معنىً مستقلاً بالمفهوميه، ولزمه تعقل متعلّقه إجمالاً وتبعاً من غير حاجة إلى ذكره، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء، بلا حاجة إلى ضمّ ما يدلّ على متعلّقه؛ وإذا لوحظ من حيث هو حاله بين السير والبصره مثلاً وجعل آله لتعريف حالهما كان معنىً غير مستقلاً بالمفهوميه، ولا يصلح لأنّ يحكم عليه وبه، ولا يتعقل إلّا بتعقل متعلّقه بخصوصه، ولا يمكن أن يدلّ عليه إلّا بضمّ ما يدلّ على متعلّقه.

والحاصل: أنّ لفظ «الابتداء» موضوع لمعنى كلّي ولفظه «من» لكلّ واحد من جزئياته المخصوصه المتعلّقه من حيث إنّها حالات لمتعلّقاتها، وآلات لتعرّف أحوالها، وذلك الكلّي يمكن أن يتعقل قصداً ويلاحظ في حدّ ذاته فيستقلّ بالمفهوميه ويصلح أن يحكم عليه وبه، بخلاف تلك الجزئيات فلا تستقلّ بها ولا تصلح لهما». (٢) انتهى.

ص: ٢٦

١- وهو السيّد شريف عليّ بن محمد الجرجاني المتوفّي بشيراز، سنة ٨١٦ ق.

٢- راجع: حاشيه الجرجاني على شرح الكافي، ج ١، ص ٩ - ١٠؛ وتعليقاته على شرح الشمسيه، ص ٣٣، ذيل قوله: إشاره إلى قسمه الاسم بالقياس إلى معناه.

وبمثل هذا فَرَّقَ بينهما شيخنا العَلامه (قدس سره) أيضاً في مواضع من هذا الكتاب (١) وغيره، لكنّه كما ترى أنكر كون «من» موضوعه للجزئيات. ولعلّ الظاهر من كلام ذاك القائل أيضاً أنّ مناط الفرق ليس هو الكليه والجزئيه، بل اللحاظ على وجه الاستقلال والآليه، لكنّه زعم أنّ الثاني لا يكون إلّا في جزئياته، فهو حينئذٍ بحث آخر يأتي بيانه.

ثم إنّ هذا البيان وإن كان أقلّ إعضالاً من الأوّل، لكنّه لعدم بيانه حقيقه هذين اللحاظين ربما يورد عليه: بأنّ هذا المعنى الواحد كيف يلحظ تاره قصداً وبالذات، وأخرى حاله بين شيئين وتبعاً لهما وآله لتعرّف حالهما؟ وأيّ معنى لهذين اللحاظين؟ وأيضاً فهذا المعنى الذي ليست ماهيته إلّا الإضافه بين شيئين، كيف يسلب عنه ذلك ويصير معنى ملحوظاً على وجه الاستقلال؟ وهل يكون هذا إلّا سلباً للشئ عن نفسه؟

وذكر بعض المتأخّرين: (٢) أنّ لفظ الابتداء والانتهاه والظرفيه وأشباهها موضوعه للإضافات المخصوصه التي تفهم منها، ولفظه «من» و«إلى» و«في» للارتباطات الحاصله بين معاني المتعلّقات بسبب هذه الإضافات. انتهى.

وربما يورد عليه: بأنّ الإضافات المذكوره وأشباهها ليست ماهياتها إلّا الارتباطات بين المعاني، فليست الارتباطات بينها شيئاً غيرها حتى يصحّ جعلها معاني للأسماء، وجعل الارتباطات الحاصله بها معاني للحروف.

ولعلّ منشأ هذه الإيرادات هو عدم وفاء عباراتهم بأداء مقاصدهم على ما هو حقّه، وإلّا فبعد تحقيق المسأله يتبين أنّه يمكن تنزيل جميعها عليه.

ص: ٢٧

١- منها في مبحث المشتقّ. الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٦٣.

٢- وهو السيد عليّ القزويني في حاشيته على القوانين، ج ١، ص ١١، عند قول المصنّف: «وكذلك الفعل».

إنّ ارتباط أحد الأمرين إلى الآخر جوهرين كانا أو عرضين أو مختلفين، وكليّين كانا أو جزئيين أو مختلفين، بأيّ نحو من أنحاء الارتباط من العلية والمعلوليه، والتقدّم والتأخّر، والظرفيه والمظروفيه، والأوّليه والآخريّه، وأشباهها لا تحقّق له في نفس الأمر بغير وجود طرفيه بما لهما من الخصوصيّته هو المنشأ لانتزاع تلك الإضافات، ولا معنى لتحققها في نفس الأمر سوى ذلك.

نعم، للعقل أن ينتزعها من خصوصيّة الطرفين، ويتصوّرهما أشياء بحيالها وعلى وجه الاستقلال، لكنّها حينئذٍ تخرج عن كونها ارتباطاً بين شيئين بالحمل الشائع وإن كان ارتباطاً بالحمل الذاتى. فكون شيئين مرتبطين بالحمل الشائع لا يكون فى الخارج ولا فى الذهن إلّا بأن يكون الارتباط مندكاً فيهما موجوداً بعين وجودهما.

ولمّا كانت الحاجه ماسّه فى المحاورات إلى تفهيم الارتباطات على كلا الوجهين، فتاره: يريد تصويرها للمخاطب فى نفسها بحيث يتصوّرهما ممتازه عن غيرها من المفاهيم، وأخرى: يريد تصوير طرفيها مرتبطين بشيء من الارتباطات، فلا جرم كانت الألفاظ الموضوعه لها قسمين:

فمنها: ما وضع لإفادتها بعد انتزاعها من طرفيها، وصيرورتها أشياء بحيالها. وهذا القسم يكون كسائر الألفاظ الدالّه على المعانى المستقلّه من الجواهر والأعراض، متى سمع شيء منها فهم معناه بلا حاجه إلى غيره.

ومنها: ما وضع لإفادتها حال كونها ارتباطاً حقيقياً بالحمل الشائع، أى وضع ليفيد كون الطرفين مرتبطين كذلك. ولا يمكن ذلك إلّا بأن يكون موضوعاً لأن يجعل فى الكلام بجنب اللفظين الدالّين على طرفى الارتباط، لا لأن يتصوّر بحدائه ذلك الارتباط حتى يخرج عن كونه ارتباطاً حقيقياً، وينتقض الغرض، بل لأن يفهم بسببه

ما يفهم من اللفظين من المعنى متخصصين بخصوصيته تكون منشأ لانتزاع ذلك الارتباط منهما إذا نظر إليهما العقل بنظر آخر غير هذا النظر العدى يكون الارتباط بحسبه ارتباطاً بالحمل الشائع ومنسجاً في الطرفين. فهذا القسم هي الحروف الدالّة عليها، والقسم الأول أسماؤها.

ويدلّ على ذلك أنّك إذا سمعت قائلاً يقول: «السير»، «الصدر»، «زيد»، «الابتداء»، «البصره»، «الانتهاه»، «الكوفه» تصوّرت معانى بعضها جواهر وبعضها أعراض وبعضها ارتباطات بالحمل الذاتى، من [دون] أن تفهم أنّ شيئاً منها مرتبط إلى آخر بشيء من الارتباطات.

وإذا سمعته يقول: «سار زيد من البصره إلى الكوفه» فهت وجود سير مرتبط إلى زيد بصدوره منه، وإلى البصره والكوفه باقتطاعه عندهما أولاً- وآخر؛ فيعلم بذلك أنّ ألفاظ «الصدر» و«الابتداء» و«الانتهاه» توجب تصوّر تلك المفاهيم المنتزعه المستقلّة، بخلاف هياها الفعل والفاعل و«من» و«إلى» الواقعتين بين المتعلّق والمجرور، فإنّها تفيد السير المرتبط إلى زيد والبصره والكوفه، أى تفيد منشأ انتزاع هذه المفاهيم. ولهذا لا يصحّ استعمال كلّ منهما فى موضع الآخر؛ لأنّ كفيته عملهما فى المعنى مختلفه، بل فى غايه المباينه. ولا يمكن وقوع الحرف محكوماً عليه وبه؛ إذ ليس له معنى متصوّر بحدائه حتى يحكم عليه أو به، وما يفيد امر مندكّ فى معنى طرفيه، ولذا قال الرضى: فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل فى لفظ آخر، بخلاف القسم الأول؛ فإنّ معناه امر متصوّر يكون بحدائه. ولا ينافى ذلك قولهم: «من» للابتداء، فإنّه فى مقام بيان ما تفيد لفظه «من» من أنحاء الارتباطات، فلا بدّ من ذكر ما يفيد تصوّراً بعد الانتزاع، وهو لفظ الابتداء.

فظهر بما ذكرناه أنّ لفظه «من» لا يقع بحدائها شيء من المعنى مطلقاً، بل ولا تفيد

أيضاً فائده إلما إذا ضُمَّت إلى لفظي الطرفين، فحينئذٍ تفيد تخصُّص الطرفين بما ذكرناه من الخصوصيَّة. وهذا هو مراد الرضِيِّ (قدس سره) بقوله: «الحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجنب شيءٍ ليدلَّ على أنَّ فيه فائدة ما، فإذا أُفرد عنه بقي غير دالٍّ على معنى في شيءٍ»، وقوله: «ومعنى «من» مدلول لفظ آخر ينضاف إلى معناه الأصلي». فاندفع بهذا ما أُوردنا عليه سابقاً من التناقض.

فكلامه (رحمه الله) في غايه التحقيق، ولكن تسليمه الاعتراض بالمصدر المضاف واعتذاره عنه بأنَّه ليس بالوضع، كأنَّه أُجنبى عمَّا هو التحقيق، ولا ينبغي صدوره من مثله؛ فإنَّ «الضرب» له معنى يقع بحذائه، غايه الأمر أنَّه قائم بغيره، ولذا يمكن أن يحكم عليه وبه، وأين هو من الحروف التي لا يقع بحذائها شيء من المعنى أصلاً، وإنَّما يكون ما تفيده فيما بحذاء لفظي الطرفين؟ ومن هنا يكون إرجاع الضمير في قولهم: «الحرف ما دلَّ على معنى في غيره» إلى اللفظ أولى من إرجاعه إلى المعنى، لصدقه على التقدير الثاني على ألفاظ الأعراض مع أنَّها ليست بحروف، فتدبَّر.

إذا عرفت ما ذكرناه، تبين لك أنَّ ما أفاده المصنِّف (قدس سره) في مسأله المشتقَّ (١) من افتراق الإسم والحرف في كيفيَّه الإستعمال في المعنى، وهو المراد بما أفاده هنا من كون افتراقهما في الوضع، (٢) في غايه الجوده. ولكن ما ذكره من أنَّ ما يستعمل فيه

ص: ٣٠

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٤٢ (مبحث المشتق).

٢- وإليك نصُّ ما أفاده في الكفايه: «الفرق بينهما إنَّما هو في اختصاص كلِّ منهما بوضع، حيث إنَّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا- كذلك، بل بما هو حاله لغيره...». فليس مراد صاحب الكفايه، إيجاد الفرق بينهما باشتراط الواضع، بل مراده كما صرَّح به السيِّد البروجردى (قدس سره) أنَّ الواضع وضع الحروف على معناها، ولكن بغايه وغرض أن تستعمل عند لحاظ المعنى حاله في غيره، فتأمَّل.

لفظه «من» هو عين ما يستعمل فيه لفظ الإبتداء، (١٢) وهو المعنى الكلى المجرد عن جميع الخصوصيات عند استعمالها فيه وإن كان يتقيد بعدُ بمداليل الألفاظ الأخر؛ كأنه بعيد من الصواب.

انتهى ما كان عندنا من حاشيه سيدنا الأستاذ (قدس سره) - بإنشائه وقلمه الشريف - على الكفايه.

ص: ٣١

١- وإليك نصّ ما ذكره في الكفايه: «والتحقيق - حسبما يؤدّى إليه النظر الدقيق - أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء...».

الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي

وقد أفاد سيدنا الأستاذ فيما حققه في هذا البحث على ما يستفاد من تقارير بحثه التي كتبها بعض الأفاضل من تلامذته (١) في بروجرد حاشيه على الكفايه.

قوله (قدس سره): «صحّ استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان؛ أظهرهما أنه بالطبع...».

إنّ الاستعمالات المجازيه لا تحتاج صحّتها إلى وضع مختصّ بها، بل يكفي فيها وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقيه واستعمال تلك الألفاظ في غيرها من المعاني المشابهه أو المضادّه أو المناسبه لمعانيها الحقيقيه؛ ويكفي في ذلك ملاحظه هذا الاستعمال حسبما يدركه و يستحسنه الذوق والطبع المستقيم. (٢)

فالتحقيق: أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي يكون بتوسط استعماله في المعنى

ص: ٣٣

-
- ١- وهو الحجّه الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردى في كتابه: الحاشيه على كفايه الأصول.
 - ٢- هذا هو أحد القولين في المسأله، و ذهب إليه متأخّر و الأصوليين، منهم صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص ٢٥)؛ والمحقّق الخراساني في الكفايه (ج ١، ص ١٩). وفيها قول آخر وهو، توقّف صحّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له على ترخيص الواضع وإجازته، وبعبارة أخرى: أنّه منوط بالوضع واستعمال الواضع، وهذا القول منسوب إلى الأدباء، وذهب إليه القميّ في القوانين (ج ١، ص ٦٤)؛ والعراقي، في بدائع الأفكار في الأصول (ج ١، ص ٨٧).

الحقيقى، لا بأن يستعمل فى المعنيين، بل يستعمل المتكلم اللفظ فى الموضوع له مدعياً اتّحاده مع غير الموضوع له بنفس ذلك الاستعمال ونصب القرينه على أنّ مراده الجدّى غير الموضوع له. فالتكلم الذى يرى ادعاءً اتّحاد الموضوع له مع غيره، يستعمل اللفظ فى الموضوع له، ويفهم ادعاءه وإرادته الجدّيه بنفس استعمال اللفظ ونصب القرينه. فهو يستعمل لفظ الأسد فى الحيوان المفترس المتّحد مع الرجل الشجاع ادعاءً الذى هو مراده الجدّى فى قوله: رأيت أسداً. (١)

ص: ٣٤

١- هذا ما يستفاد من عبارته، وإن شئت قل، الاستعمال المسمى بالمجاز هو: استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى الذى يكون من مصاديقه ادعاءً المعنى الذى هو مراد المتكلم. وبعبارة أخرى: هو استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى الذى يدعى المتكلم أنّ غيره الذى هو مراده الجدّى من مصاديقه. هذا وتفصيل البحث وما حقّقه السيد الأستاذ (قدس سره) يطلب من الحاشيه على الكفايه (الحجّتى البروجردى، ج ١، ص ٣٧ وما يليها). [منه دام ظلّه العالى].

الأمر الرابع: فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو شخصه

إعلم: أنه لا بد للإنسان فى إفهام مقاصده لغيره ممّا يدلّ عليها، وليس يوجد فيما يدلّ عليها أسهل وأدلّ من الألفاظ، ولمّا لم تكن بين اللفظ والمعنى علاقه ذاتيه بها يختصّ كلّ واحد من الألفاظ بمعنى خاصّ من المعانى حتى ينتقل الذهن منه إليه، احتاج إلى علاقه وضعيه يصير بها كلّ لفظ فانياً فى معناه، فجعل لكلّ معنى من المعانى لفظاً خاصّاً يفهم به المخاطب مراد المتكلّم. هذا إذا كان المتكلّم مريداً لمعنى من المعانى.

وأما إذا كان مراده نفس اللفظ والحكم عليه أو به، فلا حاجه إلى هذه العلاقه الوضعيه؛ لأنّه ليس فى ذلك دلالة شىء على شىءٍ أو إرادته شىءٍ من شىءٍ أو استعمال شىءٍ فى شىءٍ، بل كلّ ما هناك هو إفهام المتكلّم مقصده بنفس إيجاد اللفظ ليلتفت ذهن المخاطب إليه.

وهذا اللفظ الّذى يوجد المتكلّم يكون جزئياً حقيقياً بالنظر إلى وجوده الخاصّ. ومع قطع النظر عن ذلك يكون كلياً؛ فإنّ أوجده وأراد به أن يلتفت الغير إلى وجوده الخاصّ، فهو من إيجاد اللفظ وإرادته شخصه، أى إرادته التفات المخاطب إلى شخصه جزئياً.

وإن أوجده مطلقاً لالتفات الغير إليه، فهو من إيجاد اللفظ لأن يلتفت الغير إلى نوعه.

وإن أوجده مقيداً بقيد زائد يخصّه بصنف خاصّ يريد التفات المخاطب إليه، فهو من إيجاد اللفظ لالتفات إلى صنفه.

وليس ذلك من باب استعمال اللفظ ودلالته على معناه الذى وضع له اللفظ، حتى يورد على الحكم عليه بشخصه باتّحاد الدالّ والمدلول، أو تركّب القضيه من جزئين، (١) فافهم وتدبر.

ص: ٣٦

١- هذه خلاصه إشكال وجواب، وأصل الإشكال فى الفصول الغرويّه (الأصفهاني، ص ٢٢)، عند قوله: «فصل: قد يطلق اللفظ...». وانظر تفصيل الجواب فى الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٢٠).

الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعه لمعانيها بما هي هي

إعلم: أنه قد استقرّ بناء العرف والعقلاء على استخدام الألفاظ لإفهام مراداتهم ومقاصدهم؛ لأنه ليس فيما يتوسّل به لذلك ما هو أسهل من الألفاظ الجارية على اللسان. ولما لم يكن للألفاظ بالذات اختصاص بمعانيها الخاصّة وضعوا لكلّ معنى من المعاني لفظاً خصّ به حتى يكون دليلاً عليه ومرآة له. والغرض من الوضع وإن كان استخدام هذه الألفاظ عند إرادته تلك المعاني، إلّا أنّ هذا ليس من قيود المعنى، وإلّا يلزم أن لا يكون المعنى حاصلاً في الخارج، ولا يكون اللفظ مرآة لما في الخارج، مثلاً لفظ «إنسان» إذا كان موضوعاً للطبيعة الكلّية التي تصدق على أفرادها الخارجيه يصدق عليها لا محاله، أمّا إذا كان موضوعاً لها إذا كانت مراده، فالمعنى بهذا الاعتبار لا يوجد إلّا في الذهن؛ لأنّ ما في الخارج ليس إلّا المعنى وأفراد الإنسان، فلا بدّ من استعمال اللفظ في جزء معناه مجازاً حتى يتم به الغرض، أي إفهام المعنى وهو الإنسان الموجود خارجاً بأفراده.

ولا يصحّ أن يكون ذلك من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ إذ أنّ ذلك يصحّ إذا لوحظ معنىً كليّ ووضع اللفظ بإزاء كلّ فرد من أفراده، بخلاف ما إذا لوحظ معنىً كليّ مقيد بقيد لا يتحقّق معه إلّا في الذهن ووضع له اللفظ، فلا يصحّ

استعمال هذا اللفظ في المعنى الخالص من القيد إلّا مجازاً، بل لا يصحّ وضع اللفظ لأفراد ذلك الكلّي خالصاً من هذا القيد، فإنّه من وضع اللفظ لغير ما لوحظ من المعنى. اللهم إلّا أن يقال: إنّ هذا ليس إلّا من ملاحظه المعنى الكلّي الخالص من قيد كونه مراداً ووضع اللفظ للمعنى الكلّي أو لأفراده.

وبالجملة: لا يتصوّر لوضع اللفظ للمعنى بما هو مراد المتكلّم فائده عقلائيّه، بل إنّ ذلك ينافي حكمه الوضع. هذا مضافاً إلى غير ذلك ممّا يترتّب عليه من المفاسد.

ومن ذلك يعلم: أنّ ما حكى عن المحقّق الطوسى وابن سينا(١) من أنّهما ذهبا إلى «كون الألفاظ موضوعه لمعانيها بما هي مراده» ليس في محلّه، ولا يصحّ أن ينسب إلى مثلهما.

ص: ٣٨

١- راجع: ابن سينا، الشفاء، قسم المنطق، الفصل الثامن من مقاله الأولى من الفنّ الأوّل، ص ٤٢؛ الخواجه نصير الدين الطوسى، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣٢. والحاكى عنهما صاحب الفصول فى فصوله (الأصفهانى، ص ١٧-١٨). وحمل صاحب الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ٢٢) كلامهما على الدلاله التصديقيّه، فراجع.

الأمر السادس: في علائم الحقيقه والمجاز

اعلم: أنّ مختار المشهور^(١) في الفرق بين الحقيقه والمجاز: أنّ الحقيقه استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له - أى المعنى الذى جعل اللفظ مرآه له ومختصاً به - تعييناً أو تعيناً. وأمّا المجاز فاستعماله في غير ذلك المعنى؛ لوجود علاقته بينه وبين المعنى الحقيقى - الموضوع له - .

والمختار عندنا: ^(٢) أنّ المستعمل فيه في الاستعمالين هو المعنى الحقيقى، إلّا أنّ المستعمل في الأوّل يجعل اللفظ بحذاء المعنى بما هو هو، وفي الثانى يستعمل فيه أيضاً بادّعاء كون مراده الجدّى عين المعنى الموضوع له (أو من أفرادهِ ومصاديقهِ).

وأما إذا تردّد الأمر في أنّه استعمل على النحو الأوّل أو الثانى؟ فالظاهر أنّ ذلك يفهم من ملاحظته كيفيه المحاوره ومن تعابيرهم في بيان المقاصد والمرادات.

ويمكن أن يقال: إنّ الأصل بعد ما علم المعنى الموضوع له حمله على الاستعمال في المعنى الحقيقى، إلّا إذا ثبت خلافه بوجه من الوجوه، وإن كان ذلك لصيروره المعنى

ص: ٣٩

١- راجع: التفتازانى، المطوّل، ص ٢٧٨؛ العلّامه الحلّى، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٧٧؛ القمّى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٣؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٤.

٢- كما ذهب إليه السكاكى في الإستعاره، وأمّا في غير مجاز الإستعاره فهو يقول بمقاله المشهور بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له. راجع: السكاكى، مفتاح العلوم، ص ١٥٦ - ١٥٨.

المجازى أشهر أو مساوياً في الاستعمالات مع المعنى الحقيقي، فحينئذٍ يستفاد ذلك من التأمل في المحاورات.

وأما إن كان الشك في المعنى المراد من جهة الشك في المعنى المجازى والحقيقى، لا من جهة أن المتكلم استعمله في المعنى المجازى أو الحقيقي المعلومين عند الطرفين، حتى يقال: الأصل أو الظاهر استعماله في المعنى لحقيقى، بل الشك في أنه أى واحد من المعنيين حقيقى لكى يحمل اللفظ عليه، وأى واحد منهما مجازى حتى لا يحمل عليه؟ فهنا يرجع إلى علائم الحقيقه والمجاز.

فمنها: التبادر

والمعروف أنه علامه اختصاص اللفظ بالمعنى - تعييناً أو تعيناً - وبعبارة أخرى: تبادر المعنى من اللفظ ودلالته عليه وانسباقه إلى الذهن علامه الحقيقه واختصاص اللفظ بالمعنى.

لكن الظاهر أن التبادر عين الوضع، لا أنه علامه عليه؛ إذ هو نفس دلالة اللفظ على المعنى، لأن المراد من الوضع ليس خصوص التعيين بل هو أعم منه ومن التعيين، ومعنى الوضع فيهما صيروره اللفظ دالاً على المعنى بوضع الواضع أو كثره الاستعمال. (١)

ومنها: عدم صحه السلب وصحته، وصحه الحمل وعدمه عدم صحه سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن عن المعنى المشكوك فيه علامه الحقيقه، كما أن صحه سلبه عنه كذلك علامه كون اللفظ فيه مجازاً.

ص: ٤٠

١- أقول: دلالة اللفظ على المعنى وتبادره منه يدل على حصول اختصاص اللفظ بالمعنى بدلاله الإن ودلاله المعلول على علته. وليس أحدهما عين الآخر، بل أحدهما علل للآخر والثاني معلول له، فالتبادر دليل على فعل الواضع، وعلى كثره استعمال اللفظ في المعنى. [منه دام ظلّه العالى].

ويعباره أخرى: صحّحه سلبه عن المعنى علامه المجاز، وصحّحه حملة عليه علامه الحقيقه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المحمول والمسلوب في القضيّه اللفظ بما له من المعنى أو نفس المعنى، وأما الموضوع والمسلوب عنه فلا يكون إلّا المعنى المشكوك فيه.

لا يقال: (١) إنّ سلب المعنى الحقيقي الواحد أو بعض المعانى الحقيقيه أو اللفظ بما له من المعنى الواحد أو الأكثر عن المعنى المشكوك لا يدلّ على عدم كونه المعنى الحقيقي، لاحتمال الاشتراك. كما أنّ سلب جميع المعانى الحقيقيه عن المعنى المشكوك لا ينهض دليلاً على مجازيته، أى لا حاجة إلى هذا الدليل؛ لأنّه مع العلم بجميع المعانى الحقيقيه لا يبقى مجال للشك.

فإنّه يقال أولاً: إنّ ذلك يتمّ في سلب المعانى عنه بالمفهوم، ولكن السلب أعّم من المفهوم أو المصادق، فتكون صحّته دليلاً على المجازيه.

وثانياً: المعنى المسلوب ليس المعلوم كونه حقيقياً حتى يقال: مع هذا العلم لا يبقى مجال للشك، بل هو مفهوم ما للفظ في ارتكاز أهل المحاوره، فلا علم لنا بجميع المعانى الحقيقيه قبل هذا السلب حتى يرد علينا الإشكال المذكور.

ومنها: الأطراد وعدمه

ولا يخفى أنّ المراد من علاميه عدم الأطراد إن كان بملاحظه نوع العلائق المجازيه، فلا ريب في عدم أطراده، وإن كان بملاحظه صنفها، فلا ريب في أطراده، (٢) نعم بناءً على مختارنا في الفرق بين الحقيقه والمجاز - وأنّ اللفظ في كليهما يستعمل في معناه الموضوع له، إلّا أنّه في المجاز يجعل المعنى عين المعنى الموضوع له (أو فردّه ادّعاءً) -

ص: ٤١

١- والقائل هو المحقّق القمّي (رحمه الله) في قوانينه، ج ١، ص ١٨.

٢- كما قال في القوانين (القمّي، ج ١، ص ٢٨ - ٢٩، مبحث الحقيقه والمجاز)؛ والكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٢٨ - ٢٩).

تصحّ العلاميه؛ إذ لا يطرد هذا الادّعاء ولا يستحسنه الذوق ولا يستملحه الطبع دائماً، مثلاً استعمال الأسد في الرجل الشجاع يستملح ويوافق الذوق في مقام حكاية رمية ودفعه العدو، ولا يستملح في مقام أكله أو غيره من أفعاله العادية، وهذا بخلاف استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فإنّه مستحسن ومقبول لدى الذوق والطبع في جميع المقامات، فيحسن استعمال زيد مثلاً في معناه في مقام الإخبار عن عمله ومدحه وفي مقام الإخبار عن جسمه وكلّ فعل وحال من أفعاله وأحواله، وهذا المعنى للأطراد يصحّ أن يكون من علائم الحقيقيه وعكسه - عدم الأطراد - من علائم المجاز. (١)

ص: ٤٢

١- وتفصيل ذلك يطلب من كتاب: الحجّه في الفقه (الحائري اليزدي، ج ١، ص ٥٣ - ٥٤).

قد وقع الخلاف بينهم في أنّ المسمّى بأسماء العبادات مثل الصلاه والصوم والحجّ، هو ما كان مصاديقه خصوص الصحيح وما يترتب عليه الأثر ويقع به الإمتثال، أو أعمّ منه ومما يقع فاسداً ولا يتحقّق به الإمتثال؟

فلا- يتوهم أنّ مرادهم من عنوان البحث - بأنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو أعمّ منها - هو كون مفهوم الصحيح مأخوذاً في المعنى والمسمّى أم لا؟ فإنّ عدم كون ذلك مأخوذاً في تلك الأسامى، معلوم مسلّم عند الجميع.

وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: المراد من الصحّه والفساد

إنّ المراد بالصحّه هو التماميّة، ويعبّر عنها في الفارسيه ب- «درستی»؛ وعمّا يوصف بها بالصحيح والتأمّ بالعرييه، وبالفارسيه ب- «درست». ومقابل الصحّه الفساد المعبّر عنه في الفارسيه ب- «نادرستی»، كما أنّ مقابل الصحيح الفاسد المعبّر عنه في الفارسيه ب- «نادرست».

وهذا التقابل لا- يأتي في الأشياء بالنسبه إلى نفس ذواتها فلا- يتّصف بالصحّه والفساد الموجود في الخارج، بل ولا المفاهيم بالنسبه إلى ذواتها، بل الاتّصاف بهما

يكون بالنسبة إلى غير ذواتها من العناوين الخارجة عنها، فيوصف الشيء بالصحة إذا كان مصداقاً لعنوان ما، وبالفساد إذا لم يكن كذلك.

وبالجمله التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكه، (1) ولا يتصور في نفس الشيء وذاته بل لابد أن يكون بين الشيء وعنوان من العناوين، فهو يتصف بالصحة إذا كان مصداقاً لهذا العنوان، ويتصف بالفساد إذا لم يكن مصداقاً له مع أن من شأنه أن يقع مصداقاً له.

وبالجمله: الصحة والفساد لا يأتيان مثلاً في أفعال الصلاة مثل الركوع والسجود والقيام بالنسبة إلى ذواتها، أي الحركة المحققة في الخارج، فهي لا تتصف بالفساد؛ لأن معنى اتصافها بالفساد نفي ذاتها عن ذاتها وسلب الشيء عن نفسه، ولذا لا توصف بالصحة أيضاً؛ لأن ما لا يوصف بالفساد لا يوصف بالصحة، ولكن توصف هذه الحركة الخاصه بالصحة بالنسبة إلى عنوان الركوع أو السجود أو القيام، فإذا كانت مصداقاً بالنسبة إلى هذا العنوان تكون صحيحه، وإذا لم تكن مصداقاً له تكون فاسده.

ومما ذكر يظهر أن الصحة والفساد وصفان إضافيان، ولذلك يمكن أن يكون شيء واحد صحيحاً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين، وفساداً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين أخرى.

التنبيه الثاني: تصوير الجامع

لا يخفى أنه لابد من تصوير الجامع بين أفراد الصحيح على القول به، وأفراد الأعم أيضاً على القول به، إلا أنهم وقعوا لذلك في الإشكال. ولا ريب في عدم إمكان تصوير

ص: ٤٤

١- قال في التعريفات باب الميم: «المتقابلان بالعدم والملكه أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي ذلك الوجودي لا مطلقاً، بل من موضوع قابل له، كالبصر والعمى والجهل؛ فإن العمى عدم البصر عمّا من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عمّا من شأنه العلم». الجرجاني، التعريفات، ص ٨٦.

جامع ذاتي على القولين، لعدم تعقل الجامع الذاتي بين الأمور المتباينه بالذات. كيف ولا- يعقل ذلك في خصوص ما هو المصداق للصلاه مثلاً، كصلاه الكامل المختار التامه الشرائط والأجزاء، فلا جامع ذاتي بين هذه الأجزاء والشرائط يختص بها دون غيرها؛ فما ظنك بالجامع الذاتي بين جميع مراتب الصلاه - قصراً وتاماً، ومضطراً ومختاراً- .

أمّا الجامع بين مثل أجزاء الصلاه وشرائطها وبين مراتبها وأفرادها فليس إلّما ما يكون عرضياً، سواء كان المختار هو القول بالصحيح أو الأعمّ.

فقول: أمّا الجامع العرضي بين أفراد الصحيح، فقال في الكفايه: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، وإمكان الإشاره إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً: بالناهيه عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما».(١) انتهى.

ويمكن الإيراد عليه:

أولاً: بأنّ الأثر الخاصّ المترتب على أفراد الصلاه إذا كان مثل النهي عن الفحشاء أو كونها معراج المؤمن، لا يمكن أن يكون هو الجامع بين الأفراد والمسمّى بالصلاه، لأنّه لا يثبت به عدم ترتبه على غيرها.

وثانياً: بأنّ الظاهر من قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)،(٢) أنّها حقيقه يكون النهي عن الفحشاء أثرها، ولو كان معنى الصلاه هو الناهيه عن الفحشاء يصير المعنى: الناهيه عن الفحشاء تنهى عن الفحشاء، وهو المصادره على المطلوب، وهذا لا يليق بالقرآن الكريم.

ص: ٤٥

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦. ولا إشكال فيما أفاد؛ فإنّ ترتب أثر واحد على أشياء متباينه متكثّره، يدلّ على وجود جامع عرضي واحد بينها. [منه دام ظلّه العالی].

٢- العنكبوت، ٤٥.

فالصحيح أن يقال بأن ما هو الجامع العرضي بين أفراد الصلاة هو ما لا- يتحقق في ضمن غيرها مثل: غاية الخضوع وكمال العبودية والتوجه الخاص الذي يتحقق في ضمن أفرادها المختلفه الأجزاء والشرائط بحسب الحالات، حتى وإن لم نعلم به تفصيلاً إلا أننا نعلم بوجوده في الجملة، فإذا دلّ الدليل على أنّ المسمّى باسم الصلاة أو الصوم أو غيرهما هو الصحيح نأخذ به، ونقول بالقدر الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحه أو الصوم الصحيح.

وقد يشكل: بأنّ الجامع الذي لم نتحصّيه بعنوان لا يمكن أن يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً. كما لا- يمكن أن يكون أمراً بسيطاً؛ لأنّه إمّا أن يكون مثل عنوان المطلوب، أو ملزوم المطلوب المساوي له، والأوّل مستلزم للدور لتوقّف تحقق هذا العنوان على الطلب وتوقّف الطلب عليه. مضافاً إلى أنّه جامع عامّ يشمل جميع أفراد العبادات. ومضافاً إلى أنّ ذلك مانع من إجراء البراءة في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في المأموره وإتّما الإجمال فيما يتحقّق به وفي مثله لا مجال لها، كما حقّق في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيهما.

وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً، فلا تجرى البراءة معه.

وأجاب في الكفايه عن هذا الإشكال: «بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفه زياده ونقيصه بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتّحاد، وفي مثله تجرى البراءة، وإنّما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهاره المسبّبه عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما». (١)

ص: ٤٤

وتوضيحه: أنّ مفهوم الصلاه ليس عنوان المطلوب ولا عناوين الأجزاء بذواتها، بل يكون عنواناً عرضياً صادقاً على كلّ الأجزاء الأصليه تاره، وعلى البعض أخرى، وعلى أبدالها ثالثه، مع وجود جميع الشروط فى الجملة تاره ومع عدمها أخرى، وهكذا فى الموانع.

وهذا العنوان العرضى لَمَّا كان صادقاً على الأجزاء بالفعل متّحداً معها فى الخارج، كان وجوده عين وجودها، فكان بحسب الوجود مركّباً وإن كان بحسب المفهوم بسيطاً، فإذا شكّ فى جزئيه شىءٍ شكّ فى نفس متعلّق الوجوب، فينحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالوجوب والشكّ البدوىّ فيه، فتجرى البراءه النقليه على مختاره، والعقليه أيضاً على مختارنا تبعاً للقوم. وإنّما لا تجرى البراءه فيما إذا كان البسيط المعلوم مسبباً عن المركّب، فإنّ وجوده غير صادق عليه.

ويمكن الإشكال بأنّه وإن شيدنا أركان القول بجريان البراءه العقليه عند الشكّ فى الجزئيه والشرطيه ودفعنا ما أورده شيخنا(قدس سره)، لكن جريان البراءه فيما إذا كان المكلف به مفهوماً منتزعاً من جملة وجودات باعتبار الإضافه إلى شىءٍ آخر إمّا بالعليه أو غيرها وشكّ فى مدخلية وجود فى انتزاع هذا المفهوم وتحقّق هذه الإضافه فى نفس الأمر عند عدم هذا الوجود، فى غايه الإشكال، وإن كان هذا المفهوم متّحداً معها حين ما يصدق، وصادق عليها حين يتحقّق، ألا ترى أنّه إذا أمر المولى عبده بإزهاق روح حيوان وهو يتحقّق منه بجملة أمور شكّ فى دخل واحد، فلم يوجد ولم يتحقّق الإزهاق لم يعدّ معذوراً وإن كان الإزهاق حين تحقّقه صادقاً على نفس هذه الجملة، وهكذا عنوان التعظيم إذا تحقّق بجملة أمور صادق عليها وشكّ فى دخل شىءٍ - جزءاً أو شرطاً-، وتام الكلام فى محلّه.(١١)

ص: ٤٧

١- راجع: الحاشيه على كفايه الأصول للحجّتى البروجردى، ج ١، ص ٧٧ - ٧٩. أقول: مراده من تشييد أركان القول بجريان البراءه العقليه ما أفاده فى مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين، وأنّ الأمر إذا تعلّق بمركّب مثل الصلاه يتعلّق بأجزائه أيضاً (ضمناً) بعين تعلّقه بالمركّب وينسب الأمر على أجزائه، بحيث يوزّع على كلّ جزءٍ من أجزائه، فيكون كلّ واحد من أجزائه مأموراً به وواجباً بالوجوب النفسى فى ضمن كون جميعها مأموراً به، لإمكان تبعضه بالإضافه إلى كلّ جزء والحكم بوجوب هذا وهذا وغيرهما من الأجزاء، كما يمكن أن يقال بتعلّق العلم بكون هذا الجزء مأموراً به وكون هذا مشكوك الوجوب، وعلى ذلك يجوز إجراء البراءه فى المشكوك وجوبه؛ للشكّ فى تعلّق الأمر به ووقوعه تحت الأمر المنبسط على الأجزاء. وعلى هذا لا يكون المقام من أفراد العلم الإجمالى ومصاديقه حتى يقال بلزوم الاحتياط فى أطرافه ونحتاج لإجراء البراءه فى الأكثر بالالتزام بالإنحلال، بل تكون الشبهه بالإضافه إلى الجزء المشكوك من الشبهات البدويه التى تكون المؤاخذه والعقاب عليها من العقاب بلا بيان. فإن قلت: سلّمنا أنّ الشبهه بالنسبه إلى وقوع الأكثر تحت الأمر - المنبسط على الأجزاء - شبهه بدويه تجرى البراءه فيها، ولكن بسبب الشكّ فى الزائد نشكّ فى امثال الأمر المتعلّق بالأقل، وأنّه هل يتحقّق بدون الإتيان بالزائد أم لا؟ فالعقل حاكم بوجوب الإتيان بالمأمور به على وجه يقطع بحصول امثال الأمر المتعلّق به، فلا بدّ إذن من الإتيان بالأكثر تحصيلاً لامثال الأمر بالأقل. قلت: أوّلاً- بناءً على ما قلناه من بسط الأمر وتبعضه وتوزيعه على الأجزاء ووجوب كلّ واحد منها بالوجوب الضمنى، يحصل لنا القطع بامثال مقدار من الأمر - المنبسط على جميع الأجزاء - وهو المذى انبسط على الأقلّ الذى تنجز بالعلم به، وأمّا الزائد عليه فليس بمنجز لعدم العلم به، ويعبّر عنه بالفعل قبل التنجز. وبالجملة: ما يتنجز بالعلم به هو الأقلّ فقط، فيجب الإتيان

به، ولا- يكون العقاب على تركه بلا- بيان. وأما الزائد عليه فدخله في صحته مشكوك فيه ومرفوع بالبراءة. والغرض من عدم حصول الامتثال بدون الإتيان بالأكثر إن كان عدم العلم بحصول الغرض، ففيه: أن الواجب علينا الإتيان بالمأمور به ولا يجب علينا تحصيل الغرض والعلم بحصوله. وإن كان المراد منه أن مقتضى قضيه إرتباطيه الأجزاء عدم العلم بإتيان المأمور به الأقل من غير إتيانه بالأكثر وإن كان وقوعه تحت الأمر مشكوكاً فيه، ففيه: أن معنى الإرتباطيه: دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحصيل المركب وتحققه، بحيث إذا لم يأت المكلف بواحد من الأجزاء لم يأت بالمركب ولا يترتب عليه أثره؛ وليس معناه كون الجزء السابق مشروطاً بالجزء اللاحق. فالجزء المعلوم وجوبه بالوجوب الضمني يجب امتثاله ككل واحد من سائر الأجزاء، ومقتضى العبودية وكون العبد في مقام امتثال الأمر المولى الإتيان به، سواء كان ما يأتي به بالوجوب الضمني (وامتثالاً للأمر الضمني المتعلق به) تمام المركب المأمور به أو بعضه. نعم، إن كان بعضه ولم يأت بالبعض الآخر لعدم تنجزه - حيث لم يتعلق به - لا يترتب عليه إلما ثواب الإنقياد، كمن علم بوجوب أمر وأتى به ثم انكشف خلافه، بل في المقام لا ينكشف الخلاف، فإن البعض المذمى تعلق به العلم بمأمور به مطلقاً وإن لم يتعلق علمه بغيره. وبالجمله: مقتضى وجوب البعض المعلوم وقوعه تحت الأمر بالوجوب الضمني، وجوب الإتيان به. ومقتضى كون البعض الآخر مشكوك الوجوب بالوجوب الضمني، عدم وجوبه. فالمعلوم وجوبه واجب ضمني صالح لأن يلحق به المشكوك وجوبه إن كان في الواقع واجباً، ولكن لا يجب الإتيان به لأنه مشكوك في وجوبه. إن قلت: فعلى هذا، إذا لم يكن المعلوم وجوبه تمام المركب وتركه المكلف لم يكن عاصياً وكان تاركاً للامتثال. قلت: أمّا عدم العصيان فيمكن أن نقول به، لكونه معذوراً لجهله بجميع أجزاء المركب. وأمّا ترك الامتثال فيمكن التسليم أيضاً، لأن الجزء المعلوم وجوبه كان مأموراً به، لعدم انكشاف الخلاف فيه، بل لا نستبعد القول بتحقق العصيان أيضاً. واعلم: أن ما ذكر في هذا المقام لا نسند به هذا التفصيل إلى السيد الأستاذ (قدس سره)، وإنما هو استفادته ذهنياً القاصر ممّا أفاده عنه المقرّر المذكور، والله أعلم بالصواب. ولا يخفى عليك: أن الأمر على هذا المبني وتبعه الوجوب والأمر على القول بالبراءة النقلية في كمال السهولة؛ فإن مقتضى الجمع بين حديث الرفع والدليل الدال على الوجوب الضمني المتعلق بالجزء المشكوك كون البقية هو مصداق الصلاه. ويأتي بعض الكلام في ذلك في مبحث الإجزاء، إن شاء الله تعالى، والله هو الهادي. [منه دام ظلّه العالی].

هذا كله في تصوير القدر الجامع على القول بالصحيح. وأما على القول بالأعم فقد ذكر لتصويره في الكفاية وجوهاً:

أحدها: أن يكون عبارته عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى. (١)

وأجاب عنه أولاً: بأن التسميه بها لا تدور مدارها، ضروره صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان.

وثانياً: بعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى.

وثالثاً: بلزوم أن يكون الإستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلى على الفرد، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

ص: ٤٩

١- راجع: القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٤.

ثانيها: أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسميه عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمّى، وعدم صدقه عن عدمه.

وأجاب عنه أولاً: بما أورد على الأوّل أخيراً.

وثانياً: بأنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى، فيكون شيء واحدٌ داخلياً فيه تارةً وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره وذلك عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

أقول: إنّ مراد القائل بهذا الوجه إن كان مفهوم الأجزاء أو مفهوم معظم الأجزاء أو مفهوم المطلوب بأمر «أقيموا الصلاه» أو الصحيح من الصلاه، فلا تتحصّل هذه المفاهيم إلّا بتحصّل مفهوم الصلاه، فإذا كان تتحصّل مفهوم الصلاه متوقفاً على تحصيل هذه المفاهيم يدور.

وإن كان مراده مصداق معظم الأجزاء، فمصاديقه كثيره فلا بدّ من تعدّد الوضع أو الوضع لواحدٍ منها، وهو غير الجامع بين الأفراد.

ثالثها: أن يكون وضع الصلاه كوضع الأعلام الشخصيّه، فكما لا يضرّ في التسميه فيها تبادل الحالات من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادتها، كذلك في الصلاه وسائر العبادات لا يضرّ بالتسميه اختلاف أفرادها حسب تبادل الحالات.

والجواب عنه: بالفرق بين ما نحن فيه وبين الأعلام الشخصيّه، فإنّ تلك الأعلام موضوعه للأشخاص، مثلاً لفظ «زيد» موضوع لابن عمرو، والموضوع له ليس جسم زيد وبدنه المركّب حتى يكون اختلافه بحسب الزيادة والنقصه موجباً لاختلاف معناه، بل الموضوع له يكون أمراً واحداً، وهو ابن عمرو الذي هو فردٌ معيّن للإنسان، وهو محفوظ في جميع الحالات الطارئه عليه، وهذا بخلاف الحقائق المركّبه، فإنّ كلّ فردٍ منها موجودٌ بوجودٍ خاصّ تصدق عليه الحقيقه التي هو تحتها، وهي الجامعه بين أفرادها.

وبعبارة أخرى: الموضوع له فيما يكون هو الجامع للأفراد كَلِّي ينطبق على أفراده لا تصوير له على القول بالأعم، بخلاف ما هو الموضوع له في الأعلام الشخصية، فإنها موضوعه لها، وتشخص كل فردٍ منها بوجوده الخاص الباقي ما بقي وجوده.

بل يمكن أن يقال: إن الأعلام الشخصية أيضاً وضعها كأسماء الأنواع، فهي أيضاً موضوعه للشخص الإنساني الذي ينطبق عليه إذا كان واجداً لجميع الأعضاء والأجزاء، وكذا إذا كان فاقداً لبعضها، لكن ذلك لا يكون مصححاً لتصوير الجامع على القول بالأعم، بل يؤيد ما ذكرناه في تصويره على القول بالصحيح، لأن تصويره على القول بالأعم يحتاج إلى جزء خارجي للعبادة يكون باقياً مع انتفاء غيره ممّا له دخل في صحتها - جزءاً أو شرطاً -، فتدبر.

رابعها: ما ذكره أيضاً في الكفاية وردّ عليه. (١١)

ويرد عليه مضافاً إلى ما أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره): أن استعمال اللفظ الذي وضع للصحيح في ما وضع له وإرادته الفاسد منه وغير ما هو الموضوع له منه بدعوى كون

ص: ٥١

١- قال في الكفاية (الخراساني، ج ١، ص ٤٠-٤١): «رابعها: إن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواحد لتمام الأجزاء والشرائط، إلّا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزله الواحد، فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات، من دون حاجه إلى الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهه المشابهه في الصوره، أو المشاركه في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعه ابتداءً لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صوره، والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً - أو حقيقه. وفيه: أنه إنّما يتم ذلك في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجيه ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حاله، فاسداً بحسب حاله أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً». يستفاد هذا الوجه لتصوير الجامع من كلمات المحقق القمي في القوانين (ج ١، ص ٥٩). وانظر كلام السكاكي في مفتاح العلوم (ص ٥٦، الفصل الثالث في الاستعارة).

الفاسد هو أو فرداً منه، لا يجعل الموضوع له الأعمّ وحقيقه فيه ولا يحدث بذلك جامعاً بين الصحيح والفاسد. غايه الأمر لو استعمل اللفظ في الفاسد وفي غير الموضوع له حتى صار حقيقه فيه، يصير اللفظ به مشتركاً لفظياً بين المعنيين اللذين لا جامع بينهما.

نعم، يمكن تصوير الجامع بين أفراد الفاسد بأنه ما لا يترتب عليه أثر الصحيح.

خامسها: أيضاً ما ذكره في الكفايه وأجاب عنه. (١١)

أقول: إنّ الكمّيّه في أسامي المقادير والأوزان ملحوظه في معاني ألفاظها، لكن يمكن أن لا تكون ملحوظه على نحو لا تشمل الأقلّ منه أو الأكثر بما يتسامح العرف فيه، بل كانت ملحوظه كذلك أى على نحو تشمل الأقلّ منه أو الأكثر في الجملة؛ وليس الأمر كذلك في العبادات، إذ ليست الكمّيّات المتّصله أو المنفصله مأخوذه فيها حتى يقال بوضع الألفاظ لها، ولا ينافي ذلك أن يعرضها العدد ببعض الاعتبارات.

التنبيه الثالث: ثمره النزاع

ذكروا (٢٢) أنّ ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى هو: الرجوع إلى البراءه على الأعمّ، وإلى الاشتغال على الصحيح، وذلك بناءً على التفصيل فى مسأله البراءه

ص: ٥٢

١- قال فى الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ٤١-٤٢): «خامسها: أن يكون حالها حال أسامى المقادير والأوزان، مثل المتقال والحقه والوزنه، إلى غير ذلك ممّا لا شبهه فى كونها حقيقه فى الزائد والناقص فى الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه بل بخصوصه بل لأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أولاً بالاستعمال كثيراً فيهما، بعنايه أنّهما منه، قد صار حقيقه فى الأعمّ ثانياً. وفيه: أنّ الصحيح - كما عرفت فى الوجه السابق - يختلف زياده و نقيصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كى يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبر جيداً. وانظر الوجه فى بدائع الأفكار (الرشتى، ص ١٣٩)، بعنوان الوجه الرابع. وقال المحقق الرشتى فيه: «وهو أحسن الوجوه سلامه عن الإشكالات».

٢- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٠؛ الأصفهانى، هدايه المسترشدين، ص ١١٣؛ الكلاينترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٩؛ الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

والاشتغال بين ما إذا كان منشأ الشك - في مدخله شيء من الجزء أو الشرط في الأمور به - إجمال النص، فالمرجع الاحتياط، أو عدم النص، فالمرجع البراءة، وذلك لأنه إذا حصل الشك في دخل شيء في الأمور به فعلى القول بالصحيح يكون الشك في المسمى، فيصير الخطاب مجملًا وعلى القول بالأعم يكون الشك في الزائد على المسمى لا لإجمال الخطاب، بل لفقد النص الدال على اعتبار المشكوك فيه.

وأمّا لو قلنا بعدم الفرق - في إجراء البراءة في الشك في الجزئية والشرطية - بين إجمال النص وفقده، فلا يكون ذلك ثمره للنزاع، لأنّ البراءة تكون هي المرجع على كلا القولين.

والصحيح أنّه لا وجه للرجوع إلى الأصل في صورته وجود الدليل مثل الإطلاق أو العموم، وهنا - على القول بالأعم - المرجع هو إطلاق الدليل وصدق الصلاه على الفاقد للمشكوك جزئيته فيه أو شرطيته له، فإنّه أحد أفراد الأمور به ومصاديقه. نعم، هذا يكون بعد توفّر شرائط التمسك بالإطلاق؛ وأمّا على القول بالصحيح فلا مجال للتمسك بالإطلاق، ولا بدّ من الرجوع إلى الاحتياط. اللهم إلّا أن نقول برجوع ذلك إلى الشك في الزائد ببيان أسلفناه في طيّ تصوير الوجوب الضمني للأجزاء.

فتلخص ممّا ذكر: عدم الثمره للنزاع في الصحيح والأعمّ بالقول بإجراء البراءة أو التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ، والرجوع إلى الاحتياط على القول بالصحيح، وذلك لما قد ظهر لك من جريان البراءة على القول بالصحيح أيضًا.

المختار في المسألة: (١) والحقّ المذموم يؤدي إليه النظر في بيان المختار هو: أنّ ألفاظ العبادات كلّها مستعمله في لسان الشرع فيما هو الموضوع له من أوّل الأمر في العصور الجاهلية وما قبلها بل من بدو تكوّن الإنسان، كما تدلّ عليه الآيات والأخبار على أنّ هذه الماهيات

ص: ٥٣

١- ربما يظهر ممّا أفاده زميلنا الفقيه الفاضل الحائري (رحمه الله)، وغيره في تقريراته لبحث سيّدنا الأستاذ (قدس سره) أنّه اختار في آخر البحث القول بالأعمّ. [منه دام ظلّه العالی].

العباديه ليست من مخترعات الشريعه الإسلاميه، بل هي مرسومه ومعمولٌ بها بين أبناء نوع الإنسان من أوائل التاريخ بل من قبل التاريخ، (١) إلّا أنّها تختلف صورها باختلاف الأدوار والأكوار.

والخصوصيات المجعوله المستحدثه في زمن الإسلام إنّما هي الخصوصيات الفرديه المذكوره في لسان الشارع لا ترتبط بالوضع أو الاستعمال المجازي، بل هي مستفاده بالقرينه من باب تعدّد الدالّ والمدلول، كما بنى عليه الباقلاني. (٢)

وهذا الّذى قلناه ثابت في تمام الماهيات العباديه من الصوم والصلاه والحجّ والزكاه وغيرها من العبادات، ولذلك قد أنكرنا الحقائق الشرعيه أو المتشريعته. فالموضوع له هو الحقيقه الّتي وضعت لها هذه الألفاظ من أوّل الأمر، ومعلوم أنّ معانيها أعمّ من الأفراد الموجوده في العصور الجاهليه أو الأفراد الصحيحه الّتي أمر بها الشارع، وهذا يكفي في إثبات القول بالأعمّ، فلا نحتاج في إثبات الأعمّ إلى غير ما أسلفناه في الحقيقه الشرعيه. (٣)

ونتيجه ذلك: أنّ المرجع فيما شكّ في جزئيه أو شرطيه في العبادات هو أصله البراءه؛ لأنّ الشكّ فيه شكّ في وجود الدليل على دخل المشكوك فيه في المأمور به - شرطاً أو شرطاً - . وأما الإطلاقات فليست في مقام بيان ما هو من مصاديق الصلاه مثلاً في شرع الإسلام حتى يتميّك بها، وإنّما هي تشير إلى المعنى المركوز في الأذهان - بحسب العرف واللغه - الصادق على أفراد المختلفه حسب المقرّر في الشرائع السابقه وحسب ما يقرّر أو قرّر وبين في شرعنا الخالد. إذن فليس هنا إلّا البراءه عمّا نشكّ في دخله في الصلاه وغيرها، والله هو العالم.

ص: ٥٤

١- الظاهر أنّ مثل هذا التعبير ليس من السيّد الأستاذ كما لا يخفى. [منه دام ظلّه العالی].

٢- راجع: شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، ص ٥١-٥٢.

٣- الحائرى اليزدى، الحجّه في الفقه، ج ١، ص ٦٨-٦٩.

ثم إنه قد استدلل للقائل بالصحيح بوجهه: (١)

منها: الأخبار الظاهره فى إثبات بعض الخواص والآثار، للصلاه مثلاً، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الصلاه عمود الدين»، (٢) أو «الصوم جُنَّة من النار»، (٣) فإن هذه الخواص لا تترتب إلّا على الصحيح منها.

وكذا: ما يدلّ من الأخبار على نفي ماهيتها وحقيقتها لفقد بعض شرائطها أو أجزائها، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»، (٤) ولو كان الموضوع له هو الأعم لا يصحّ نفي الحقيقه لمجرد ذلك.

وفيه: (٥) أنّ التمسك بمثل أصله العموم أو أصله الحقيقه إنّما يصحّ إذا كان الشكّ واقعاً فى مراد المتكلم، وأنّه أراد العموم أو أراد الحقيقه أم لا؟ أمّا إذا شككنا فى كيفية إرادته مع العلم بمراده فلا- يتميّك بالأ-صول اللفظيه؛ وفى المقام نعلم أنّ مراده (عَلَيْهِ السَّلَامُ)

ص: ٥٥

١- انظر الوجوه فى هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ١٠١-١٠٥؛ الفصول الغرويه (الأصفهاني، ص ٤٦-٤٧)؛ القوانين (القمّي، ج ١، ص ٤٤)؛ الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٤٣-٤٦).

٢- البرقى، المحاسن، كتاب ثواب الأعمال، ج ١، ص ٤٤، ب ٤٤، ح ٦٠؛ المغربى، دعائم الاسلام، ج ١، ص ١٣٣، ذكر الرغائب فى الصلاه و...؛ الشعيرى، جامع الأخبار، ص ٨٥؛ الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٩٩؛ باب النفساء من كتاب الحيض، ح ٤؛ ابن أبى جمهور الأحسائي، عوالى اللئالى، ج ١، ص ٣٢٢، ح ٥٥؛ الحرّ العاملى، الوسائل الشيعه، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ج ٤، ص ٣٤-٣٥، ب ٨، ح ١٣؛ ج ٤، ص ٢٧، ب ٦، ح ١٢.

٣- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٧٤ - ٧٥، باب فضل الصيام، ح ٢ و ٦؛ الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٦٢، باب ما جاء فى فضل الصوم والصائم، ح ١؛ البرقى، المحاسن، باب الشرائع، ح ٤٣٠، ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧؛ ح ٤٣٤، ج ١، ص ٢٨٩؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، أبواب الصوم المندوب، ج ١٠، ص ٣٩٥، ب ١، ح ١.

٤- ابن أبى جمهور الأحسائي، عوالى اللئالى، ج ١، ص ١٩٦، ح ٢؛ ج ٢، ص ٢١٨، ح ١٣؛ المحدّث النورى، مستدرک الوسائل، أبواب القراءه، ج ٤، ص ١٥٨، ب ١، ح ٥.

٥- انظر الإشكال من صاحب الكفايه فى حاشيته على الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٤٦).

من الصلاة التي هي عمود الدين الصلاة الصحيحة، وتردّد في كيفية الاستعمال المذكور فهل هو حقيقي أو مجازي؟ فإذا قال المولى: أكرم العلماء وقال: لا تكرم زيدا، يدور الأمر بين كون خروج زيد عن تحت عنوان «العلماء» العام، تخصيصاً أو تخصّصاً، بعدم وجوب إكرام زيد لا يصحّ التمسك بأصالة العموم لإثبات خروج زيد عن تحت العام بالتخصيص، كما لا يجوز التمسك بأصالة العموم إذا شككنا في كون زيد أو عمرو عالماً، لكونه من التمسك بعموم العام في الشبهه المصادقيه.

وهكذا نقول في مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب»، فتدبر.

ثم إنّه قد استدللّ للأعمى بوجوه: (١)

منها: صحّه تعلق النذر بترك الصلاة في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمام لمرجوحيتها، فلو كان ما وضع له لفظ «الصلاة» خصوص الصحيح، يكون متعلق النذر هو ترك الصلاة الصحيحة، وهي بعد تعلق النذر بتركها لا يمكن أن تقع صحيحة، فلا موقع لتركها في المكان المنذور تركها فيه وفاءً بالنذر بل مطلقاً، لانتفاء متعلق الترك المنذور لوقوعه فاسداً لا صحيحاً، فلا يتحقّق به الحنث، وما يتحقّق به الحنث لا- يمكن تحقّقه لحرمة ووقوع الحنث المحرم به، فيلزم من تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة عدم ما يمكن أن يكون صحيحاً حتى يتعلّق الترك المنذور به، فيلزم من وجوده عدمه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال يأتي على القول بالأعم أيضاً، لأنّ متعلق النذر إن كان فعلاً من الأفعال يجب أن يكون راجحاً، وإن كان ترك فعل من الأفعال يجب أن يكون ذاك الفعل مرجوحاً، وما هو المرجوح في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمام هو الصلاة

ص: ٥٦

١- انظر الوجوه في القوانين (القمي، ج ١، ص ٤٤)؛ الفصول الغرويه (الأصفهاني، ص ٤٨)؛ مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص ١٦)؛ كفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ٤٦-٤٩).

الصحيحه سواء كان الموضوع له الصحيح أو أعم. ولا يصح أن يكون متعلق النذر ترك الصلاة الفاسده أو أعم منها، لما ذكرنا من اشتراط كون الفعل الذى تعلق النذر بتركه مرجوحاً، إذن فلا فرق فى تأتى الإشكال بين القولين.

والجواب عن أصل الإشكال: عدم صحه النذر فى المقام بأن يقال: إن المصحح للنذر - إذا تعلق بترك فعل - إنما هو مرجوحيته ذاتاً لا-بالإضافه إلى سائر أفراده العرضيه، كالصلاه فى الحمام، فإنها مرجوحه بالنسبه إلى الصلاه فى البيت أو فى المسجد لا بملاحظه ذاتها بل بملاحظه كون غيرها أفضل وأكثر ثواباً منها، فلا يتعلق بتركها النذر بل يتعلق بفعلها النذر، إلا أن يرجع النذر فى الأوّل إلى إتيان الصلاه فى البيت أو فى المسجد، فلا يجوز إتيانها فى الحمام لوقوعها عصياناً للأمر بإيقاعها فى المسجد، وفى الثانى يرجع إلى ترك الصلاة فى المسجد وفى البيت، فتدبر. (١)

هنا مطالب

الأول: هل يجرى النزاع المذكور فى العبادات، فى المعاملات أيضاً أو لا؟

ذهب المحقق الخراسانى إلى التفصيل بين القول بكون أسامى المعاملات موضوعه للمسببات، فقال: لا مجال للنزاع فى كونها للصحيحه أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما، وبين كونها موضوعه للأسباب. (٢) فلم يمانع من جريانه.

وتوضيحه: أنّ لكلّ قسم من المعاملات معنى إعتبارياً ليس له وجود إلّا فى عالم الاعتبار، فلا وجود له حقيقياً سوى منشأ انتزاع هذا الاعتبار الذى هو كالعلة بالنسبه إليه، فإذا تحقّق ذلك المنشأ وجد هذا العنوان الاعتبارى فى عالم الاعتبار، وإذا اختلت بعض شرائطه فلا يتحقّق.

ص: ٥٧

١- راجع: الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٤٨-٤٩.

٢- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٤٩.

وبعبارة أخرى: أمر هذا الأمر الاعتباري دائرٌ بين الوجود والعدم، ووجوده يدور مدار وجود علته، فلا- يتّصف بالصحة تارةً وبالفساد أخرى، بل يتّصف بالوجود أو بالعدم. وعليه فإن كانت الأسماء موضوعه لهذا المعنى الاعتباري - المسبب - فلا مجال للنزاع.

أمّا إذا كانت تلك الأسماء موضوعه للأسباب (وإن شئت قلت: مستعمله في الأسباب) فيمكن وقوع النزاع فيها، ويقال: إنَّ عنواناً، مثل البيع، هل هو موضوع للعقد الجامع لشرائط التأثير في ملكية الثمن والمثمن للمشتري والبائع، أو موضوع لأعمّ منه ومن غير المؤثر؟

ولا يبعد دعوى كونه موضوعاً لما هو الصحيح والمؤثر.

هذا بيان لما أفاده شيخنا الأستاذ(قدس سره)، لكنّه تفصيل لا يخلو عن الإشكال، وذلك لأنَّ أسامي المعاملات، مثل البيع والإجاره، إنّما تكون موضوعه لماهياتها من غير تحيُّثها بحيثه الوجود والعدم، فالماهيات وإن كانت تارة موجوده في الخارج وأخرى غير موجوده، لكنّ الموضوع له هو نفس ماهيته الملكيه ونفس ماهيته (عُلقه) الزوجيه وغيرهما، فلا- يصحّ التفصيل المذكور.

والدليل على ذلك صحّح إطلاق المعدوم عليها، فيقال: البيع معدوم، ولو كان البيع موضوعاً للمسبب الموجود والماهيه الموجوده، يلزم التناقض بحمل المعدوم عليه. وكذلك يقال: البيع موجود، فلو كان معناه الماهيه الموجوده يكون معناه: العدى هو موجود موجود. فما ذكره(قدس سره) وجهاً للتفصيل غير وجيه، لأنَّ السببيّه والمسببيّه من لوازم الوجود لا الماهيه، وقد عرفت أنّ أسامي المعاملات موضوعه للمعاني المعرّاه عن الوجود، أي الماهيات.

نعم، الألفاظ المشتقّه من هذه الأسماء، كلفظ «باع» و«بييع» و«بع» الموضوعه للإخبار والأمر، تدلّ على وجود مصاديقها أو طلب إيجادها.

وعلى هذا، فالحقّ عدم تأتّي الخلاف في أسماء المعاملات مطلقاً من غير تفصيل بين الأسباب والمسبّبات.

الأمر الثاني: أفاد في الكفاية: (١) كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها، بناءً على تعلّق الأحكام بالأفراد، كما توهم في ألفاظ العبادات.

لأنّ إطلاقها - لو كان في مقام البيان - يشمل كلّ ما هو فردٌ لها عند العرف، فلو كان يعتبر في البيع مثلاً شيئاً زائداً على ما هو المعترف عند العرف لكان على المولى أن يبيّنه. نعم، لو شكّ في اعتبار أمرٍ فيه عند العرف لا يصحّ التمسّك بالإطلاق، كما أنّه لا يتمسّك بالإطلاق إلّا مع وجود ما يستمونه بمقدّمات الحكمه التي هي عند صاحب الكفاية الأمور الثلاثة المذكوره في محلّها. (٢)

وأما بناءً على تعلّق الأحكام بالطبائع، كما هو الحقّ، فيشكل التمسّك بالإطلاق لإثبات عدم مدخليه المشكوك دخله؛ لأنّ الشكّ في اعتبار شيءٍ، في فريده عقديّ معيّن لطبيعته البيع مثلاً، شكّ في كونه مصداقاً لتلك الطبيعه، والتمسّك بالإطلاق لإثبات ذلك تمسّك بالعامّ في الشبهه المصداقيه.

نعم، إذا رجع ذلك إلى الشكّ في دخل جهه زائده على نفس الطبيعه صحّ التمسّك بالإطلاق لنفيها.

وربما يقال: إنّ الطبيعه إذا كانت معلومه عند العرف، لا يكون الشكّ في فريده شيءٍ لها إلّا بالشكّ في مدخليه حيثيه زائده على ما هي حيثيتها عند العرف، فيتمسّك لعدم دخلها بالإطلاق، فتأمّل. (٣)

ص: ٥٩

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٥٠.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ٢، ص ٣٨٤.

٣- الحجّتي البروجردي، الحاشيه على كفايه الأصول، ج ١، ص ١٠١.

الأمر الثالث: في تحقيق معنى الجزء، والشرط، والفرق بينهما، فنقول: إن دخل شيء في تحقق الأمور به إما يكون بتركب الأمور به منه ومن غيره، ويكون ممّا به قوام ذاته وماهيته كالركوع والسجود وغيرهما من أجزاء الصلاة، فهذا جزؤه وما به قوام ماهيته وحقيقته؛ وإما يكون شيئاً خارجاً عن حقيقته الأمور به وما يتركب منه، لكن له دخل في تحققه أو تحقق أجزائه، فهو من مقدّماته ويسمى شرطه، كمقدّمات الصلاة، مثل الطهارة وغيرها ممّا تتوقّف الصلاة عليه وتكون مشروطه بوجوده قبلها أو بعدها أو حين أدائها.

فالأمر الوجودي الذي يكون مع غيره تكويناً أو تشريعاً - ويعدّ بالاعتبار شيئاً واحداً - هو جزء ذلك الشيء؛ والأمر الوجودي الذي يكون وجود الأمور به وتحققه متوقفاً على وجوده - قبله أو بعده أو مقارناً له - هو شرط الأمور به.

وبعبارة أخرى: يكون الأمر به مقتيداً بذلك الشيء ولا يتحقق بدونه، بنحو يكون التقيد داخلياً في الأمر به، والقيّد كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة خارجاً عنه. وهذا معنى كون الطهارة من شرائط الصلاة.

وأما ما يستفاد من الكفاية (١) من دخل شيءٍ عدمي في الأمر به واعتباره شرطاً أو شرطاً، ففيه: أنّ عدم لا يؤثر ولا يوصف بالتأثير والتأثر. وعدّهم «عدم المانع» من أجزاء العلّة التامة، يكون من المسامحة في التعبير، والمراد: أنّ وجود المانع، كالتحققه، يكون مخللاً، لا أنّ عدمه مؤثّر في وجود الأمر به - شرطاً أو شرطاً -.

وبالجملة: الأمر به ليس إلّا المشروط والمقتيد بقيّد كذائيّ وجوديّ الذي يكون لوجود القيد دخل في وجوده لتقيد وجوده به، وأما عدم المانع فلا يؤثر في وجوده. نعم،

ص: ٦٠

وجوده يكون في ظرف عدم مانعه، لا أنّ عدم مانعه يكون مقدّمه لوجوده. ومعنى اعتبار عدم المانع: وجوب إزاله المانع، وفرق بين كون وجود شيءٍ مانعاً عن وجود آخر، وبين كون عدمه شرطاً لوجوده، وما لا يعقل تصوّره هو الثانى. وكيف كان، فالمعاني معلومه خارجاً سواء كانت التعابير عنها مطابقه للإصطلاح، أو مخالفة له.

ص: ٦١

وقبل الخوض والكلام فيه، ينبغي بيان مقدمات:

الأولى: معنى المشتقّ المتنازع فيه

مبحث هنا: في بيان معنى المشتقّ العذى يمكن أن يقع فيه النزاع، وبيان الفرق بينه وبين ما لا يمكن أن يقع النزاع فيه؛ فنقول: إنّ المفاهيم المتترعه على أقسام:

منها: ما يكون منتزعاً من مقام الذات مع الإغماض عن اللواحق الخارجه عنها، بحيث إذا فرضت الذات بما هي هي مجردة عن كلّ قيد، ينطبق عليها هذا المفهوم، وتكون الذات مصداقاً له حين فرض خلّوها عن جميع اللواحق.

والوجه في ذلك: أنّ المفهوم لا ينتزع إلّا من مرتبه الذات، فلا بدّ وأن يكون في مرتبه الذات منطبقاً عليها بلا تأخّر عنها ولا تقدّم عليها، ويقال لهذا: الذاتى.

ومنها: ما ينتزع من المرتبه المتأخره عن الذات وهو: ما يسمّونه في المنطق «بالعرض» أى ما يكون خارجاً عن الذات. وينقسم إلى قسمين: اللازم، والمفارق.

فالعوارض اللازمه لا تفارق الذات مادامت الذات موجوده وباقيه.

والعوارض المفارقه تجرى على الذات تاره ولا تجرى عليها تاره أخرى، كالضحك والقيام والقعود وغيرها.

ولا يخفى عليك: أنّ النزاع في مسأله المشتقّ إنّما يكون في هذا القسم الأخير. والظاهر كون أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهه وصيغ المبالغه من هذا القبيل. (١١)

الثانيه: حيثه الصدق ومناط الحمل

لابدّ في المفاهيم المفارقة الصادقه على الذات من وجود حيثه الصدق ومناط صحّحه حمل المفهوم عليها حتى يكون صدق مفهوم على ذاتٍ دون غيرها نتيجة لوجود تلك حيثه فيها دون غيرها، فمفهوم الضارب أو الشارب مثلاً لا يصدق على زيد إلّا إذا كانت له خصوصيه يصدق عليه بملاحظه تلك الخصوصيه أنّه ضارب أو شارب، وهى: خصوصيه صدور الضرب عنه مثلاً، فلا يصدق عليه الضارب قبل وجود تلك الخصوصيه وإلّا فلو لم تلاحظ هذه حيثه في حمل المفاهيم المفارقة على الذوات، فلازم ذلك الترجيح بلا مرجّح حين حملها على الذوات في وقت دون الآخر، وحين حمل أحد المفاهيم على إحدى الذوات دون غيرها. فلو فرض عدم تحقّق هذا الملاك في مورد، كما إذا لم يتلبس زيد بالنصر مثلاً في جميع الأزمنه، لا يصدق عليه مفهوم الناصر، وإلّا يلزم من صدقه الترجيح بلا مرجّح، أو صدق كلّ عنوان على كلّ شيء.

الثالثه: أقسام المشتقات

المفاهيم الصادقه على الذوات - التي فيها ملاك الحمل ومناط الصدق - تنقسم إلى قسمين:

قسم: يكون بإزائه في الخارج شيء، وقسم: لا يكون بإزائه في الخارج شيء، كالرقية والأبوه والبنوه وغيرها من الأمور الاعتباريه التي تنتزع ممّا يكون وعاءه عالم العين

ص: ٦٤

١- وهى الغالب، ولا يختصّ محلّ النزاع بها، كما زعمه صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص ٦٠).

والخارج، لما فيه حاله أو هيأه أو نسبه له مع غيره، فلا يكون بإزاء هذا القسم من المفاهيم فى عالم الخارج شىء غير وجود منشأ إنتزاعه.

وهذه المفاهيم أيضاً على قسمين:

قسم: يكفى فيه تلبس الذات بالمبدأ آنماً ومجرد حدوث المبدأ فى الذات لاعتباره وإنتزاعه، كالأبوة والبنوة، ولا يحتاج صدق المفهوم على الذات - فى هذا القسم - إلى بقاء المبدأ وما هو ملاك الحمل وحيثه الصدق؛ إذ بمجرد حدوث الإبن ينتزع معنى الأبوة والبنوة، فيصح حمل مفهوم الأبوة على الأب ولو كان ذلك بعد موت الإبن، وبالعكس.

وقسم: لا يكفى فيه مجرد الحدوث، بل يكون الانتزاع والاعتبار دائراً مدار بقاء المبدأ، فبقاء صدق المفهوم منوط ببقاء المنتزع منه لا مجرد حدوثه، كانتزاع الفوقيه والتحتيه من شئيين إذا كان أحدهما أعلى من الآخر.

الرابعه: المراد بالحال

المراد بالحال فى عنوان المسأله، (11) ليس الحال المذكور فى الفعل - الذى هو أحد الأزمنه الثلاثه - فلا ينبغي توهم كون النزاع فى أنّ مفهوم المشتق مقيّد بزمان الحال أو أنه أعمّ من ذلك، بل مرادهم بالحال حال النسبه والجرى.

نعم، حيث إنّ النسبه واقعته فى زمان تكون زمانيه لا محاله، فمفهوم المشتق كما لا يكون مقيّداً بمكان لا يكون مقيّداً بزمان أيضاً؛ فالمكان والزمان بالنسبه إلى مفهوم المشتق على حدّ سواء.

ص: ٦٥

١- وهو: «هل المشتق حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال، أو فيما يعمّه وما انقضى عنه؟».

إشاره

المراد بالأعم ليس الأعم المذكور في المنطق الّذى هو في مقابل الأخصّ ويكون أكثر أفراداً من الأخصّ، كالحَيوان في قبال الإنسان، بل المراد منه هنا أطوليه زمان صدق المفهوم على المصداق، فالمصداق على كلا القولين واحدٌ إلّا أنّه على القول بالأخصّ يكون عمره أقصر من المصداق الّذى يفرض على القول بالأعم.

وبعبارة أخرى: زمان صدق المفهوم على الذات يكون أطول على القول بالأعم من زمان صدقه على القول بالأخصّ.

محل النزاع في المشتق

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أنّ محلّ النزاع في المشتقّ، وما به يرجع روح الاختلاف في المقام، هو: أنّ المشتقات الجارية على الذات هل تكون حقيقه في المتلبّسه بالمبادئ في الحال، أو فيما يعمّها وما انقضت عنها؟ بعد الاتّفاق على مجازيتها فيما إذا استعملت وأريد بها من يتلبّس بالمبدأ في الاستقبال.

وبعبارة أخرى: هل الضارب والشارب وأمثالهما من الأعراض المفارقة تصدق على من كان متلبساً بالضرب أو الشرب في حال النسبه وجرى المفهوم على الذات، أو تصدق على من تلبّس بالمبدأ ولو لم يكن في حال النسبه والجرى متلبساً بالمبدأ؟ بمعنى أنّ من انقضى عنه المبدأ يكون باقياً على مصداقيته للضارب والشارب ببقاء ذاته، لا أنّه في حال التلبّس يكون مصداقاً لهما وفي حال الإنقضاء لا يكون كذلك.

والحاصل: أنّ حقيقه النزاع راجعه إلى أنّ هذا الفرد الّذى صدق عليه مفهوم في زمان مّا، من جهه تلبّسه بالمبدأ في ذلك الزمان، هل يكون باقياً على حاله ومصداقيته لذلك المفهوم بعد انقضاء المبدأ أم لا؟

لا- يخفى عليك: أنّ النزاع فى المقام: إمّا أن يكون عقلياً بمعنى أنّه هل يصدق عقلاً مفهوم الضارب والناصر وغيرهما على من تلبس بمبدهما فى الزمان الماضى كما يصدق عليه فى زمان التلبس، أو أنّه لا يصدق عليه تلك المفاهيم إلّا فى حال التلبس بالمبدأ فحسب؟

وإمّا أن يكون النزاع لغوياً، بمعنى أنّ الموضوع له فى أسماء الفاعلين وغيرها هل هو المتلبس بالمبدأ فى الحال، أو أعمّ منه وممّن انقضى عنه المبدأ؟

فإن كان النزاع عقلياً: فالقول بالأعمّ ضعيف، يظهر وجهه بالمراجعه إلى المقدمات المذكوره؛ لأنّه بعد العلم بأنّ حثيه صدق الضارب أو القاعد وملاك الحمل فى أمثالهما من المفاهيم الجاربه على الذوات ليست إلّا تلبس الذات بالمبدأ واتّحاده معها، يحكم العقل بعدم صدق تلك المفاهيم بعد زوال حثيه الصدق ومناط الحمل على من كان متلبساً بالمبدأ فى الزمان الماضى. فكما أنّه لا- يصدق مفهوم من هذه المفاهيم على ذات قبل أن تلبس به لكون الذات فاقده لما هو مناط الصدق، كذلك لا يصدق عليها أيضاً بعد انقضاء زمن التلبس؛ وذلك لعدم

الفرق بين ما قبل زمان التلبس وما بعده.

نعم، إذا كان تلبس ما كافياً فى اعتبار المفهوم وصدقه على الذات، كما أشرنا إليه فى المقدمه الثالثه، فلا مانع من حمل المفهوم على الذوات بعد انقضاء تلبس الذات بالمبدأ؛ لأنّ ملاك صدق المفاهيم التى تكون من هذا القبيل ليس إلّا الأمر الاعتبارى الذى ينتزع من تلبس الذات بالمبدأ، وهو موجود فى عالم الاعتبار، ولا يلزم لاعتبار المفهوم شىءٌ أزيد من حدّوث المبدأ. فعلى هذا ولو كان منشأ الانتزاع متصرّماً لكن ملاك الصدق - وهو الاعتبار - موجود فى عالم الاعتبار حتى بعد انقضاء منشأ الانتزاع.

ولكنه لا يخفى عليك: أنّ هذا الفرض لا يكون جارياً في المشتقات، كأسماء الفاعلين والمفعولين ممّا هو داخلٌ في محلّ النزاع وموضع النقض والإبرام؛ لأنّ مثل هذا التلبس (تلبس ما)، لا يكفي في اعتبار المفهوم في باب المشتقات، بل صدق المفهوم على الذات يكون دائراً مدار بقاء تلبس الذات بالمبدأ، كما لا يخفى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف قول القائلين بالأعم؛ لأنّ التفريق بين من يتلبس بالمبدأ في الاستقبال وبين من انقضى عنه المبدأ، تحكّم ومستلزم للترجيح بلا مرجح.

وأما إن كان النزاع لغوياً: فتصوّر مفهوم الموضوع له على القول بالأخصّ في غايه السهوله؛ لأنّ الموضوع له على هذا القول: ذات اتحدت مع المبدأ بنحو من أنحاء الاتحاد. وأما على القول الآخر: فتصوّر مفهومه في غايه الإشكال. نعم، بعد التأمل يمكن تصوّر مفهوم منتزع عن الذات لأجل تلبسها بالمبدأ في حاله من الحالات، مثل: كون الشيء بحيث ضرب أو قام.

وأظنّ أنّ هذا كافٍ في إبطال القول بالأعم. مضافاً إلى أنّ دعوى أنّ واضح الألفاظ في كلّ لغه إذا وضع أسماء الفاعلين وغيرها وضعها للأعم ممّن تلبس بالمبدأ في الحال وممّن انقضى عنه، دون من يتلبس به في الاستقبال، دون إثباتها خرط القتاد.

ثمّ إنّه قد أفاد بعض أفاضل عصرنا (قدس سره): أنّ النزاع في المقام واقع في أنّ المشتق هل وضع لحصّه من الذات، وهي التي التثمت مع المبدأ، بمعنى أنّ الموضوع له، هذه الحصّه الملتثمه مع المبدأ، أو أنّه موضوع لذات التثمت مع المبدأ في وقت ما؟ وفيه ما لا يخفى.

تنبيهات

الأوّل: قد ظهر ممّا ذكرناه خروج الجوامد الجارية على الذوات عن محلّ النزاع وإن

ذهب بعضهم إلى دخولها في حريم النزاع، وتبعهم المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفايه،^(١) واستشهد عليه بما عن الإيضاح^(٢) فيمن كانت له زوجتان مدخولتان وزوجه صغيره، فأرضعت الكبيرتان زوجته الصغيره - على الترتيب - حيث قال: إنه تحرم الكبيره الأولى والصغيره. أمّا الثانيه ففي حرمته خلاف، واختار والدي المصنّف^(٣) وابن إدريس^(٤) حرمته؛ لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته، لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المشتق منه.

وما في المسالك^(٥) أيضاً من ابتناء حكم هذه المسأله على الخلاف في المشتق.

وتوضيح الوجه في عدم جريان النزاع بناءً على كونه لغوياً هو: أنّ الموضوع له على القول بالأعم ذلك الأمر الاعتباري المنتزع عن الزوجيه - أي العلاقه الثابته بين الزوج والزوجه - في حال ثبوتها، فما دامت الزوجيه والرابطه الخاصه بين الزوجين باقيه يصدق الزوج والزوجه، وإلا فبمجرد زوالها يزولان؛ إذ هما حاكيان عن تلك العلاقه وثبوتها. وليس لهما مفهوم آخر غيرها حتى يصدق بسبب ذلك المفهوم على من كان في الزمان الماضي زوجاً لامرأه أو زوجته لرجل.

وأما بناءً على كون النزاع عقلياً، فيمكن القول بعدم الفرق بين الجوامد والمشتقات،

ص: ٦٩

- ١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٥٩.
- ٢- الحلّي، إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢ (كتاب النكاح) وهذا نصّه: «تحريم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع. وأمّا المرضعه الأخيره ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنّف وابن إدريس تحريمها، لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا. ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) (النساء، ٢٣) (ولمساواه) الرضاع النسب، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً فكذا مساويه».
- ٣- العلامه الحلّي، قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٢٥.
- ٤- ابن إدريس الحلّي، السرائر، ج ٢، ص ٥٥٦.
- ٥- الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٢٦٨.

ولكنه قد ذكرنا ما يظهر به فساد القول بالأعم، وأن الأمر يدور مدار وجود المناط وجهه الصدق، مثل وجود الزوجية في المثال، فمع وجودها يصح إطلاق الزوج أو الزوجه على الذات، ولا يصح مع عدم وجود الملاك.

ثم إنه يمكن أن يؤتى بالمثال لما نحن فيه بوجه آخر، وهو: فيما إذا كانت للمرء زوجة صغيرة فطلقها وبعد الطلاق أرضعتها إمرأته، فلو قيل بأنه يصدق على المرضعة أنها أم زوجته لا يجوز له نكاحها، وأما لو قيل بعدم صدقها عليها فيجوز له نكاحها.

والظاهر أن منشأ التعرض لبيان المثال الأول وجوده في الرواية التي فيها تخطئه ابن شبرمه القائل بحرمه المرضعة الثانية أيضاً، فبين الإمام أبو جعفر (عليه السلام) خطأه بقوله: «حرمت عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً، وأمياً الأخيره فلم تحرم عليه لأنها أرضعت ابنته».(١)

وهنا ظهر عدم ابتناء حرمه المرضعة الأولى على النزاع في المشتق.

وأما ما قيل في ابتنائه على ذلك بأن الاتصاف بالأمومه إنما يكون في وقت خروج الصغيره عن الزوجية وصيرورتها بنتاً فلا تكون الكبيره الأولى في زمان من الأزمنة أم الزوجه الفعلية حتى تحرم عليه، وإنما هي أم من كانت زوجته فتبنتي حرمه الأولى أيضاً على ما حقق في مبحث المشتق.

فواضح الفساد؛ لأن زوال الزوجية معلولٌ لتحقق عنوان الأمومه، والمعلول يكون متأخراً عن علته رتبته بالضروره، فتحقق عنوان الأمومه يكون متقدماً على زوال عنوان الزوجية، كما لا يخفى.(٢)

ص: ٧٠

١- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٤٦، باب نوادر في الرضاع، ح ١٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٣-٢٩٤، ح ١٢٣٢/٦٨، باب من أحل الله نكاحه من النساء وحرمنهن، ب ٢٥؛ الحر العاملي، وسائل الشيعه، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، ج ٢٠، ص ٤٠٢-٤٠٣، ب ١٤، ح ١.

٢- وقد دفع الإشكال بوجه آخر في الجواهر (النجفي، ج ٢٩، ص ٣٢٩).

التنبيه الثاني: لا يذهب عليك أنه لا يفرق في ما نحن فيه اختلاف مبادئ المشتقات، وكونها في بعضها حرفه، وفي بعضها ملكه، وفي بعضها غيرهما. (١١) كما أنه لا يفرق في ما نحن بصدد اختلاف أنحاء التلبسات، فمنها ما يكون تلبس الذات به بنحو الحلول كالعلم، فإنّ كَيْفِيَّه تلبس الذات (وهو العالم) به يكون حلولياً؛ ومنها ما يكون التلبس به بنحو الصدور كالضرب، إذا كان المشتق اسم الفاعل؛ ومنها ما يكون بنحو الوقوع كالمضروب؛ ومنها ما يكون على نحو الظرفيه وكون الذات ظرفاً للمبدأ كاسم الزمان والمكان.

فإذا نظرنا إلى مبدئ كالمضرب، فكما أنّ وجوده محتاج إلى شخص يصدر عنه الضرب وهو الضارب (اسم الفاعل)، كذلك هو محتاج إلى شخص يقع عليه وهو المضرب (اسم المفعول)، وإلى آله بتوسطها يصدر الضرب من الضارب ويقع على المضروب وهي المضرب (اسم الآله)، وإلى زمان يقع فيه الضرب وهو المضرب (اسم الزمان)، وإلى مكان يقع فيه الضرب وهو المضرب أيضاً (اسم المكان). فالمبدأ في المثال هو الضرب، واختلافه مع سائر المبادئ، كالعلم والكتابة، غير تغاير أنواع التلبسات الواقعه في اسم فاعله ومفعوله وآله واسم زمانه ومكانه، فتغاير المبادئ بعضها مع بعض غير تغاير أنحاء التلبسات بالنسبه إلى مبدأ واحد، فالضرب مبدأ واحد لكن التلبس به يكون بنحو الصدور كالضارب وبنحو وقوعه على الذات كالمضروب، وبنحو كون الذات آله لصدور المبدأ من الفاعل ووقوعه على المفعول كالمضرب، وبنحو الظرفيه كالمضرب.

هذا، وليكن ما ذكرنا من الفرق بين اختلاف المبادئ وأنواع التلبسات استداراً على الكفايه فإنّها غير متعزّيه لذلك.

التنبيه الثالث: ربما تُوهّم عدم جريان النزاع في أسماء الأزمنه؛ لأنّ الذات فيها وهي

ص: ٧١

١- كالأفعال نحو الضرب والشرب.

الزمان بنفسه ينقضى ويتصرّم، فلا- يمكن وقوع النزاع في أنّ الوصف الجارى عليه حقيقه في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمّ ما كان متلبّساً به في الماضي؟

وقد أجاب عنه في الكفايه: بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفردٍ، غير موجب لكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، بأنّه وضع لمفهوم عامّ - مع القطع بانحصاره في الفرد الواحد الأحد جلّ جلاله - أو هو موضوع للفرد. (١)

ويمكن الجواب بأنّه بعد قيام البرهان على بطلان الجزء الّذى لا يتجزّأ وتتالى الآت لا مجال للقول بأنّ للزمان أجزاءً لا تتجزّأ وآتاتٍ متتاليه، بل لا بدّ من القول بأنّ للزمان وحده اتّصاليه تدريجيّه هي عين الوحده الشخصيه، فإنّ بعض الحقائق تصرّمه عين بقائه وتجدّده وانقضاؤه عين وجوده، فامتداد الزمان من الأمور الّتى لا تنهى لها ويكون بعينه ظرفاً للأشياء، ولكنّه مع تصرّمه وتجدّده شيء واحد.

فعلى هذا، تكون الذات في الزمان باقيه؛ إذ تصرّمها عين بقائها، فلا مانع من وقوع أسماء الأزمنه تحت النزاع أيضاً.

التنبيه الرابع: لا إشكال في خروج سائر المشتقات من قبيل الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لعدم كونها جاريه على الذوات.

تذييل

ذكر المحقّق الخراساني (قدس سره) في المقام عدم دلالة الأفعال على الزمان، وبرهن عليه بما في الكفايه وبعض فوائده. (٢)

ص: ٧٢

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٦٠-٦١؛ راجع أيضاً فوائده المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل، ص ٣٠٤.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٦١؛ الخراساني، فوائد الأصول، ص ٣٠٤.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما اختاره في الأمر والنهي صحيح؛ لأنّ مدلولهما مجرد البعث والزجر ولا دلالة لهما على الزمان.

وأما الفعل الماضي والمضارع فلا شبهة في كون الزمان مأخوذاً في مدلولهما، ومن الواضح عدم وجود فرق بين «ضَرَبَ» في اللغة العربية و«زد» في الفارسيه وما يراد منهما في سائر اللغات، وبين «يضرب» و«مى زند» وما يراد منهما في سائر اللغات إلّا من جهة دلالة «ضَرَبَ» على سبق وقوع الفعل، ودلاله «يضرب» على وقوع الفعل في حصّه من الزمان الصادقه على الحال والاستقبال، فيكون الفعل المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال.

ثم إنّه ذكر المحقّق الخراساني (قدس سره) هنا كلاماً في المعنى الحرفي يخالف المشهور من النحاه أيضاً، وقد استقصينا الكلام فيه سابقاً فلا نعيده خوفاً من الإطالة. هذا تمام الكلام في المقدمات.

تأسيس الأصل

وأما الكلام في تأسيس الأصل في المسألة، فاعلم: أنّه لا أصل في المسألة على نحو كلّى يعوّل عليه عند الشكّ في أنّ ما يصدق عليه الضارب - مثلاً - هو الذات مادام تلبّسها بالمبدأ باقياً، أو أنّه الذات ولو بعد انقضاء تلبّسها؟

وأما الأصول العمليه في الموارد الجزئية فتختلف بحسب اختلاف الموارد، ففي مثل كراهه البول تحت الأشجار المثمره يكون الأصل البراءة إذا انقضى عن الشجر المثمر التلبس بالمبدأ قبل حكم الشارع بالكراهه، ويكون المرجع الاستصحاب إذا انقضى عنه بعد حكمه بالكراهيه.

وكيف كان، فقد اختلفوا في أصل المسألة، فمنهم من زعم أنّ المشتقّ حقيقه في

الأعمّ مطلقاً. ومنهم من ذهب إلى أنه حقيقه فيه إذا كان المشتقّ محكوماً عليه، وفي المتلبّس في الحال إذا كان محكوماً به. واختار بعضهم غير ذلك من الأقوال. (١)

والحقّ ما ظهر من مطاوى ما ذكرناه، وهو كونه حقيقه في من تلبّس بالمبدأ في الحال.

وقد مضى ما يظهر به صحّه القول بكون المشتقّ موضوعاً للأخصّ وضعف القول بالأعمّ.

وصفوه القول بعد ما صارت الجبهه المبحوث عنها في المسأله - وهى أنّ حيثيه صدق القائم على الذات هل هى القيام بالفعل أو مفهوم يعمّ حال التلبّس والإنقضاء؟ - معلومه، أن نقول للقائل بالأعمّ المدعى للتبادر: كيف يمكنكم إثباته والاستدلال به؟ وقد تبين فيما سبق خفاء حيثيه الصدق فى عالم الاعتبار وعدم وضوحها إلّا بعد التأمل، فما معنى هذا التبادر؟ وأى معنى ينسب إلى الذهن بعد هذا الغموض؟

بيان ودفع إشكال: لا- يخفى أنّ المشتقات المستعمله فى لسان أهل المحاوره تاره: تستعمل لأجل مجرّد بيان اتّحاد الذات مع المبدأ استعمالاً حقيقياً، أى فى الموضوع له، ففى مثل هذا المورد تجعل الذات موضوعاً والمشتقّ محمولاً، كما فى قولنا: زيدٌ ضاربٌ.

وتاره أخرى: تستعمل لأجل جعلها مرآه لملاحظه الغير، وهذا كما إذا عرف المخاطب الشخص الذى صدر منه الضرب بعينه ولم يعرفه باسمه، فيقال له: أكرم الضارب، بحيث يجعل الضارب مرآه وآله لملاحظه الذات الصادر عنها الضرب. وهذا قد استعمل أيضاً فى معناه الحقيقى، وبسبب استعماله فى ذلك المفهوم يلتفت المخاطب إلى الشخص المعهود.

ص: ٧٤

١- نحو القول بأنّه حقيقه فى خصوص المتلبّس مطلقاً. وفصل بعضهم بين ما كان المشتقّ مأخوذاً من المبادئ المتعدّيه إلى الغير وما لم يكن كذلك، فالمتعدّى حقيقه فى الأعمّ، واللازم حقيقه فى خصوص المتلبّس. وقال بعضهم: إنّ حقيقه فى الأعمّ إن كان مبدؤه ممّا ينصرم، وفى الأخصّ إن كان ممّا يمكن بقاؤه وثباته.

وثالثه: تستعمل لأجل دخولها في الحكم وعليتها له، كما إذا قال: أكرم العالم؛ فإن المراد منه بحسب مقدمات الإطلاق وجوب إكرام كل من كان متصفاً بصفه العلم فعلاً، فلا يتجه بذلك استدلال القائل بالأعم (١) بقوله تعالى: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (٢) وقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)؛ (٣)

حيث يترتب القطع والجلد بعد انقضاء التلبس وليس حين التلبس بالسرقة أو الزنا.

وذلك لعدم التنافي بين ما قلناه وبين ترتب القطع والجلد في المورد بعد انقضاء التلبس؛ لأن الحكم بالقطع والجلد يستفاد من مناسبه الحكم والموضوع، حيث إنهما من وظائف السائسين والحكام، فلا يمكن أن يكون المراد وجوب إجراء الحد على من كان مشغولاً بالزنا والسرقة.

ورابعه: تستعمل في المعنى الحقيقي أيضاً لأجل نفي الحكم عن الذات المتّصف بصفه ولو آنأماً، كما في قوله تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَىٰ بِمَهْنَةٍ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)، (٤) حيث إن المستفاد من قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ) وطلب إبراهيم جعل الإمامه في ذريته بقوله: (وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) وإضافه العهد إلى ياء النفس، أن منصب الإمامه منصب خطير عالٍ إلهي، وأن الإمام لا بد أن يكون منصوباً من الله تعالى، ونصبه من وظائف مقام الربوبية وخصائصه، فلا ينال هذه الدرجة الرفيعة من كان متلبساً بالظلم ولو آنأماً. ومقتضى الجمع المحلّي باللام عدم نيل جميع أفراد الظالمين لهذا المقام، هذا.

ولا يخفى، أنه لا يصح أن يكون المراد في الآيه الشريفه أن المتلبس بالظلم في حال

ص: ٧٥

١- الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٨٤؛ الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ص ١٧.

٢- المائدة، ٣٨.

٣- النور، ٢.

٤- البقره، ١٢٤.

الظلم لا ينال عهد الله تعالى؛ لأنّ الظلم ليس من الأوصاف الملازمه للإنسان، بل يكون من الأعراض المفارقة، فإذا قلنا: الظالم لا يتصدى منصب الحكومه أو السلطنه، فمعناه أنّ من اتّصف بهذه الصفه ولو فى وقت من الأوقات غير لائقٍ لحيازه هذا المنصب. ولو كان المراد عدم نيل الظالم له فى حال الظلم، لزم من ذلك لياقه كلّ الناس لذلك المنصب الرفيع؛ لأنّه لا يوجد واحد من الظالمين قد تلبس بالظلم فى جميع الأزمنه، كما هو واضح.

بقى هنا أمور

الأمر الأوّل: بساطه المشتق

لا- يخفى عليك: أنّ مفهوم المشتق بسيطٌ. ومعناه أنّه عند الإطلاق لا يجىء إلى الذهن من الضارب والعالم مثلاً إلّا الضرب والعلم مبهماً ولا بشرط. نعم، فى بعض المشتقات يكون مفهومه مركباً لأجل تركب مفهوم مبدئه.

ولا يخفى عليك أيضاً: أنّ مفهوم الذات والشىء غير معتبرٍ فى مفهوم المشتق على كلّ حالٍ. ومن قال باعتبار أحدهما فى مفهوم المشتق إنّما أراد من ذلك اعتبار مصداق الشىء أو الذات فى مفهومه، هذا. وقد وقع النزاع فى بساطه مفهومه وعدمها بين صاحب الكفايه وصاحب الفصول. (١)

واستدلّ فى الكفايه على بساطته بما حقّقه المحقق الشريف من أنّه لو اعتبرنا مفهوم الشىء فى مفهوم الناطق مثلاً، يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل؛ ولو اعتبرنا ما هو مصداق الشىء، كالإنسان مثلاً، فى قولنا: الإنسان ضاحك يلزم انقلاب القضيه

ص: ٧٤

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٧٨ وما بعدها؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٦١.

الممكنه إلى الضرورية؛ لأنّ الشئ الذى له الضحك هو الإنسان وثبوته لما جعل فى القضيه موضوعاً - وهو الإنسان - ضرورى. (١١) أقول: لا- يخفى عدم لزوم المحال من ذلك أصلاً. غاية الأمر أنّه يلزم من صحه الشقّ الأوّل عدم كون الناطق - مجرداً - فصلاً، خلافاً لما ذهب إليه المنطقيون من جعله فصلاً مجرداً عن الذات.

وأما صحه الشقّ الثانى فغير ملازمه للانقلاب، بل لا يلزم منها إلّا كون القضيه التى زعمها المنطقيون ممكنه ضروريه من أوّل الأمر، لا أنّها كانت ممكنه ثم انقلبت إلى الضروريه.

وقال فى الكفايه بعد الجواب عمّا أجاب به الفصول باختياره الشقّ الأوّل لدفع الإشكال: «والتحقيق أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم... إلخ».

وفيه: أنّه كان من الممكن أن يجعلوا الفصل «النطق»، فافهم.

وأجاب عمّا ذكر فى الفصول (من اختياره الشقّ الثانى ودفع الإشكال بأنّ المحمول ليس مصداق الشئ مطلقاً بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ ضرورياً): «بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرب بدعوى الانقلاب... إلخ».

وفيه: أنّ المحمول فى القضيه بناءً على اعتبار مصداق الشئ فى مفهوم المشتقّ يكون مجموع قولنا: «إنسان له النطق» فالمقيد بما أنّه مقيد ومع قيده يكون محمولاً لا مطلقاً، فتأمل جيداً.

ص: ٧٧

ثم لا- يذهب عليك: أنّ المحقق الخراساني (قدس سره) ذهب إلى خلاف ما يستفاد من كلامه في أوّل الأمر من بساطه مفهوم المشتقّ، فاختار في آخر هذا المبحث تركّب مفهومه. ومحصّل ما أفاده في المقام بعد هذه المناقشات مع الفصول: أنّ مفهوم المشتقّ إنّما يكون بسيطاً بالنظر البدويّ، ولكنّه بعد التأمل يظهر كونه مركّباً.

وهذا كلام غريبّ منه؛ لأنّ غالب المفاهيم بل كلّها تجيء إلى الذهن بنحو البساطه، ولا يظهر بعد التأمل كونه مركّباً إلّا أن يكون مفهوم مبدئه كذلك.

الأمر الثاني: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

لا فرق بين المبدأ والمشتقّ بحسب المفهوم، فمفهوم المشتقّ يكون عين مفهوم المبدأ وبالعكس، فلا فرق بين الضارب والضرب، والعالم والعلم، والضاحك والضحك. ولو قيل بأنّ الضارب هو الذات التي صدر عنها الضرب، أو العالم ذات ثبت لها العلم مثلاً؛ فإنّما هو لأجل تفهيم المطلب على المتعلّمين.

نعم، يظهر من هذه العبارات كون معنى الضرب نوع فعل يصدر من الذات، والعلم نوع شيء يحلّ فيها، وهذا يدلّ على اختلاف أنحاء التلبّسات، ولا ربط له بما نحن فيه.

إن قلت: فعلى هذا، لا مانع من حمل المبدأ على الذات أيضاً كالمشتقّ.

قلت: المانع كون المبدأ آيياً عن حمله على الذات، بخلاف المشتقّ فإنّه لا يأبى عن ذلك؛ لأنّ المشتقّ مفهومه الضرب مثلاً، ولكن بحيث يمكن أن يكون تمام تحصيله ذلك أو جهه أخرى، فالضرب المبهم مفهوم المشتقّ بخلاف المبدأ، فإنّ مفهومه هو الضرب الذي كان تمام تحصيله ذلك، ولا يكون فيه إبهام، فيكون المانع من حمل المبدأ على الذات كون المفهوم في المشتقّ لا بشرط وفي المبدأ بشرط لا.

وليس المراد من لا- بشرطيه المشتق وبشرط لائيه المبدأ ما يراد منهما في مبحث الماهيه، بل هو ما يراد منهما في الفرق بين الجنس والفصل والماده والصوره.

وتوضيح ذلك: أنّ المركبات على قسمين:

قسم تكون له أجزاء في الخارج وإن كان يعدّ في نظر العرف شيئاً واحداً، وتتصوّر له ماهيه واحده بحيث تسع وتشمل جميع الأجزاء؛ ففي هذا القسم لا يصحّ حمل الجزء على الكلّ وحمل الكلّ على الجزء. والوحده فيه تكون لا محاله اعتباريه، والكثيره حقيقيه، وتركيبه يكون تركيباً انضمامياً.

وقسم ليس له أجزاء في الخارج وإن كان عند التأمل والاعتبار ينحلّ إلى جزءين أو إلى أجزاء؛ ففي هذا القسم يكون الجزء عين الكلّ والكلّ عين الجزء، وتكون وحدته حقيقيه، كما تكون كثيرته اعتباريه، كالإنسان، وتركيبه يكون اتّحادياً.

وفي هذا القسم ذهب أهل المعقول إلى أنّ مجرد ذلك لا يصير موجباً لصحّه حمل الجزء على الكلّ والكلّ على الجزء؛ لأنّ إذا نظرنا إلى شيء فتاره نراه تامّ التحصّل بحيث لا تفرض في رؤيتنا جهه إبهام، وتاره نراه مبهماً ومن غير أن يكون تمام تحصيله ما يقع تحت نظرنا من حالاته وكيفياته، بل بحيث يمكن أن تكون له تحصيلات وتخصّصات غير ذلك، مثلاً: إذا نظرنا إلى البحر فتاره يكون نظرنا مقصوراً على الماء الموجود في المكان الكذائي المحدود بحدود خاصّه بحيث يكون تمام تحصيله وجوده في هذا الحدّ من المكان، فلو نظرنا إلى البحر في مكان آخر نحكم بمباينه الماء الموجود في هذا المكان مع الماء الّذى رأيناه سابقاً، وتاره ننظر إلى الماء الّذى يكون في مكان من البحر، ولكن لا من جهه كونه في هذا المكان ومحدوداً بحدّ خاصّ، ومن غير أن يكون تمام تحصيله وجوده في ذلك المكان وتخصّصه بهذه الخصوصيات، ففي هذه الصوره يكون الماء الموجود في مكان آخر من البحر عين هذا الماء، بحيث لو قلنا بأنّ هذا هو ما نراه سابقاً لكان صحيحاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا نظرنا إلى الحيوان وأخذنا تحت النظر تمام الماهية المشتركة بين الإنسان والبقرة والغنم وغيرها، بحيث يكون تمام تحصيله ذلك، وكذلك لو نظرنا إلى الناطق بما أنه مميّز الإنسان عن سائر الأنواع، فيحسب هذا النظر لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، فلا يصحّ أن يقال: «الناطق حيوان أو الحيوان ناطق»، ولا يمكن حمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه. وهذا ما يعبر عنه بالمادّة والصوره العقليه، ويكون التركيب بينهما انضمامياً.

وأما لو نظرنا إلى الحيوان لا بنحو يكون تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وسائر الأنواع، بل نظرنا إليه وأخذناه مبهماً من دون أن يكون تمام تحصيله كونه تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وغيره، أو شيء آخر. كذلك في طرف الناطق إذا أخذناه تحت النظر من غير أن يكون تمام تحصيله جهته المميّزه، أو جهه أخرى، فلا مانع من حمل أحدهما على الآخر، فيصحّ أن يقال: بأنّ «الناطق حيوان والحيوان ناطق»، وحمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه بأن يقال: «الإنسان حيوان والحيوان إنسان، أو الناطق إنسان والإنسان ناطق». ويعبر عن هذا بالجنس والفصل، ويكون التركيب بينهما اتحادياً.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المادّة والصوره والجنس والفصل، فالجزء المتصوّر إذا أخذ كما ذكرنا لا بشرط يكون جنساً أو فصلاً، وإذا أخذ بشرط لا يكون مادّة أو صورّة.

واللا بشرط المذكور في المقام وكذا البشروط لا غير ما هو المذكور في تقسيمات الماهية واعتباراتها، فتارة: تعتبر الماهية بشرط الوجود ويعبر عنها بالماهية بشرط شيء، وتارة: تعتبر بشرط لا وهي الماهية التي لا يكون لها حظّ من الوجود، وثالثه: تعتبر لا بشرط أن يكون معها الوجود.

ولا يخفى عليك: أنّ الفرق بين اللا بشرطيه المذكوره في مبحث الماهية واللا بشرطيه المذكوره في الجنس والفصل: أنّ الماهية في الأوّل تلحظ لا بشرط وبدون القيد حتى

اندكاهها فى القيد، بخلاف الأخيره، فإنّ الماهيه تكون ملحوظه بما أنّها مندكّه فى القيود سواء كان تمام تحصيلها وحيثيتها بما نرى من القيود، أو كان بأشياء أخر.

ثم إنّ قد ظهر ممّا ذكر وجه ما أفاده أهل المعقول من كون كلّ من الجنس والفصل جزءاً للحدّ لا المحدود، لأنّ فرض كونهما جزءين للمحدود منافٍ لحمل أحدهما على الآخر، وحمل الكلّ على الجزء، فلو قلنا فى تعريف الإنسان بأنّه حيوانٌ ناطقٌ، لا يكون الحيوان وكذا الناطق جزءاً للإنسان بل هما جزءان لحدّه.

ولا يخفى عليك: أنّ مبنى القول بلا بشرطيه المشتقّ وبشرط لائيه المبدأ ثلاثه أمور:

أحدها: كون الأعراض من مراتب وجود المعروضات وأنحائه، فإذن لا محاله يكون التركيب بين العرض والمعروض اتّحادياً.

ثانيها: قول أهل المعقول بأنّ الفرق بين الجنس والفصل والمادّه والصوره العقليتين كون الأوّلين لا بشرط والآخرين بشرط لا.

ثالثها: كون المشتقّ بالنسبه إلى الذات عرضاً والذات معروضه.

هذا، ولا يذهب عليك عدم صحّه ما أفاده فى الكفايه (١) فى معنى لا- بشرطيه مفهوم المشتقّ من كونه غير آبٍ عن الحمل، وفى معنى بشرط لائيه مفهوم المبدأ من كونه آبياً عن الحمل، وذلك لما ذكرنا فى مقام الفرق بينهما من أنّه إذا لوحظ الشىء تامّ التحصيل وبأن يكون الملحوظ تمام حيثيه الوجوديه ووضعنا اللفظ بإزائه يصير المفهوم بشرط لا وآبياً عن الحمل. وإذا اعتبرناه غير تامّ التحصيل بل بنحو يمكن أن يكون تمام تحصيله وحيثيه الوجوديه ما نرى منه من القيود، ويمكن أن يكون تحصيله لجهاتٍ أخرى يصير مفهوم اللفظ لا بشرط ولا يابى عن الحمل، فتدبر.

ص: ٨١

الأمر الثالث: في الصفات الجارية على ذاته تعالى

لا ريب في صحّحه حمل القادر، والعالم، والحيّ، والمريد، وغيرها من الأسماء الحسنى على الله تعالى، إلّا أنّه لمّا يترأى لزوم تغاير المبدأ مع ما يجرى عليه المشتقّ ولم يكن لله تعالى حيثٌ وحيثٌ بمعنى أنّه لا تكون له حيثيةٌ يصدق عليه لتلك حيثية أنّه عالمٌ وحيثيةٌ أخرى موجهة لصدق القادر، أو الدائم، أو القديم، أو غيرها عليه تعالى؛ وإلّا لزم تركّب ذاته المقدّسه.

ذهبت الأشاعره^(١) إلى قيام العلم والقدرة وسائر الصفات بذاته المقدّسه وتغايرها معها، وأنّ كلّ هذه الصفات قديمه كذاته تعالى، لأنّه لو لم تكن قديمه يلزم خلوّ ذاته تعالى عنها في رتبته المتقدّمه على قيام الصفات به تعالى.

ولازم قولهم هذا تعدّد القدماء، وفساده من الواضحات.

ولذا ذهبت المعتزله^(٢) إلى القول بنيابه الذات عن هذه الصفات، بمعنى أن ليس لله تعالى علمٌ، ولا- قدرةٌ، ولا- الصفات الأخرى، ولكن يظهر منه آثار هذه الصفات.

تعالى الله عمّا يقول الأشاعره والمعتزله علوّاً كبيراً.

والتحقيق: عيية الصفات والذات، بمعنى كون علمه وقدرته وحياته وغيرها عين ذاته البسيطة، فما هو حيثية صدق العالم والقادر والقديم عليه تعالى، ذاته المقدّسه الأزليه. ولا يلزم تغاير المبدأ ومن يجرى عليه المشتقّ؛ لأنّا نرى بالوجدان صحّحه حمل القديم على بناءٍ مضى من تاريخ بنائه ألف عامّ بالنسبة إلى بناءٍ قبل خمسمائه عامّ، ولا

ص: ٨٢

١- راجع: الأشعري، اللمع، ص ١٤، رقم ٢٤-٢٥؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٠؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ١،

ص ١٣٢؛ المفيد، أوائل المقالات، ص ١٧؛ العلّامة الحلّي، نهج الحقّ، ص ٦٤؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩.

٢- القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

يكون معنىً لقدمه إلّا وجوده فى تمام هذه المدّة، فلا تكون حيثه صدق القديم عليه غير وجوده الكذائى، ولا يكون ماوراء ذات البناء شىءٌ يكون قائماً به.

وأما الحياه فلو كانت حقيقتها ما يتصوّر بالنسبه إلى الإنسان والحيوان - وهو تحقّق علاقه الروح بالبدن، وفى مقابله الموت الذى هو عباره عن زوال لياقه البدن لتعلّق الروح به - فلا يخفى عدم تصوّر الحياه بهذا المعنى لله تعالى، بل لا يمكن تصوّر الحياه بهذا المعنى بالنسبه إلى سائر الموجودات الحيّه من الأرواح والملائكه والنبات والجماد.

أما لو كان معنى الحياه معنى يصحّ إطلاقه على جميع الموجودات الحيّه وهو ظهور الآثار المترقّبه عن الشىء بأسرها منه، وبهذا المعنى يقال: الله تعالى حيٌّ، والإنسان حيٌّ، والمعدن حيٌّ، والماء حيٌّ، فمعنى كونه تعالى حيّاً بروز جميع آثار واجبيه الذات عنه تعالى، وهذا كما ترى لا يكون شيئاً ماوراء الذات حتى يكون قائماً به تعالى. وهكذا نقول فى العلم فإنّه الإنكشاف، وهذا أيضاً ليس شيئاً غير الذات.

وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّه الأمر

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر

الفصل الثالث: في الأجزاء

الفصل الرابع: في مقدّمه الواجب

الفصل الخامس: في مسأله الضدّ

الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع: في الواجب التخييري

الفصل الثامن: في الواجب الكفائي

الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقّت

الفصل العاشر: في متعلّق الأوامر والنواهي

إشاره

والكلام فيه يقع فى جهات:

الجهه الأولى والثانيه: فى معنى مادّه الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء

إشاره

قال الجوهري: «أمرته بكذا أمراً. والجمع الأوامر». (١)

ولا يخفى: أنّ جمع الأمر على الأوامر من الجموع النادرة.

والقول بأنّه جمع الأمره بحذف الموصوف (أى الصيغه أو الكلمه الأمره) فيكون المراد من الأوامر: الكلمات الأمره والصيغ الأمره، بعيد عن الذهن كما يشعر بذلك كلام مولانا أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فى دعاء كميل: «وخالفت بعض أوامر ك»؛ فإنّه بعيد فى الغايه حمل لفظ الأوامر المذكور فى كلامه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) على هذا المعنى، بل المستفاد منه الطلب المخصوص الذى يكون مرادفه بالفارسيه لفظ «فرمان».

وعلى كلّ حال اختلفوا فى معنى لفظ الأمر، وذكروا له معانى عديدة:

منها: الشأن، والطلب، والفعل، والفعل العجيب، والغرض، وغيرها. والظاهر

ص: ٨٧

أن الأمر ليس كذلك في جميع المعاني المذكورة؛ فإنه لا يستعمل في الفعل في كلامهم. وأما قوله تعالى: (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بَرِّشِيدٍ)؛ (١) فالظاهر أن المراد به المعنى الحدتي وما يشتق منه الأفعال وغيرها.

وكذلك الفعل العجيب، فلا يستعمل الأمر في كلامهم في الفعل العجيب أيضاً؛ واشتباه بعض الأصوليين في ذلك إنما نشأ من موافقه مادّة الأمر بفتح الهمزة مع الإمر بكسرها، حيث إنّ الإمر بالكسر بمعنى الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا). (٢)

وأما الغرض، في مثل قولنا: «جاء زيد لأمر كذا» فإن ما يدلّ على الغرض هو اللام ويكون مدخوله مصداقه.

وأظنّ أنّ لفظ الأمر مشترك (٣) بين معنيين:

أحدهما: المعنى الحدتي الذي تشتق منه الأفعال وغيرها.

ثانيهما: المعنى الجامد الذي يكون عبارته عن الشيء، بل يكون أخصّ منه؛ لأنّ الشيء يطلق على الجواهر، فيقال: زيدٌ شيءٌ، ولا يقال: زيدٌ أمرٌ. ولكن يصحّ قولك: أتيتك لأمر من الأمور، والأمر الذي معناه هذا يكون جمعه الأمور، ولا نظر للأصولي في تعيين معناه.

اعتبار العلوّ والاستعلاء

اختلف الأصوليون - بعد اتّفاقهم على دلالة الأمر على الطلب - في اعتبار كون

ص: ٨٨

١- هود، ٩٧.

٢- الكهف، ٧١.

٣- أي بالاشتراك اللفظي، و به قال الحسن البصري كما في هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ١٣٠)؛ وقال به في الفصول (الأصفهاني، ص ٦٢)؛ و بدائع الأفكار (العراقي، ج ١، ص ١٩٤). راجع أيضاً: كفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ٨٩ - ٩٠). و قال بعض بالاشتراك المعنوي، كما ذهب إليه في فوائد الأصول (النائيني، ج ١، ص ١٢٨).

الطلب من العالى حتى لا يكون الطلب من المساوى، أو السائل أمراً. وكذلك فى اعتبار الاستعلاء وعدمه.

والذى ينبغى أن يقال: إنَّ الطلب على قسمين:

قسم: يصدر من الطالب لأجل أن يكون موجِباً للانبعاث وسبباً لتحريك الغير، ويكون موجب الانبعاث والتحريك مجرد ذلك الطلب بدون ضمِّ ضميمه.

وقسم: لا- يكون كذلك، بل ينشأ الطلب ويضمُّ معه شىء آخر من الإصرار والاسترحام والتطميع والتعظيم والدعاء وغيرها، فلا يكون مجرد إنشاء هذا الطلب باعثاً ومحركاً.

فإذا كان الطلب من القسم الأول يكون أمراً. وإذا كان من قبيل الثانى يكون سؤالاً أو التماساً. فبناءً عليه لا يعتبر فى معناه العلوّ ولا الاستعلاء. نعم، لو طلب المساوى أو السافل بالنحو الأول يذمُّه العقلاء ويقبحونه، لأنَّ اللاتق بهذا الطلب الكذائى إنما هم الموالى بالنسبه إلى عبيدهم ومن يجرى مجراهم.

الجهه الثالثه: فى حقيقه الطلب

لا- يخفى عليك: أنَّ المحقق الخراسانى (رحمه الله) وإن ذكر فى الجهه الثالثه كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب، (١) ولكن الأولى بيان ذلك فى الجهه الرابعه، فإنَّ اللازم بيان حقيقه الطلب أولاً ثم البحث فى أنَّ الوجوب الذى هو قسم من الطلب هل هو مفهوم الأمر أم لا؟ فعلى هذا، ينبغى لنا تقديم البحث عن حقيقه الطلب، فنقول بعون الله تعالى:

إنَّ القوم حيث قَسَموا الطلب إلى قسمين: الوجوب والندب، صاروا بصدد بيان

ص: ٨٩

حقيقه الطلب. وحيث إنّ البحث عن ذلك مرتبط بالبحث عن اتحاد الطلب والإرادة وعدمه الّذى يكون من شعبات المسأله المعروفه الكلاميّه الّتى وقع فيها الاختلاف بين الأشاعره والمعتزله - وهى أنّ صفه التكلّم من صفات الذات، أو الفعل؟ - ساقوا الكلام فى تحقيق اتّحاد الطلب والإرادة، ولكن لم يبيّنوا محلّ الاختلاف والنزاع مفصّلاً ولم يأتوا بما يوضّح المرام، بل خرج بعضهم عمّياً هو محلّ النقض والإبرام، فاللازم توضيح جهه النزاع ومنشأ الاختلاف بنحو يتّضح روح البحث وما هو الحقّ فى المقام.

فنقول: إنّ المسلمين فى صدر الإسلام تلقّوا الآيات والأخبار غالباً من غير أن يتعمّقوا فى مضامينها ويبحثوا فى مراداتها، بل كانوا يأخذونها من صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله ويحفظونها ككنوز جواهر لا يعلم حافظها ما فيها، ولما وصلت النبوه إلى عصر الصحابه ورأوا شدّه اهتمام الإسلام بتحصيل العلم، والتفتوا إلى أنّ الواجب عليهم تحصيل العلوم، صاروا مهتمّين بتعلّم العلوم وإعمال التفحص فى سبيلها وعقدوا فى المساجد حلقات تذاكروا فيها تفسير القرآن المجيد، وتحادثوا بما سمعوه عن النّبى (صلّى الله عليه وآله). وفى هذا العصر اطّلع المسلمون على ما فى أيدي الناس من الأفكار والآراء لأجل اختلاطهم ومعاشرتهم مع غيرهم من الملل المختلفه، لاسيّما فى عصر التابعين الّذى كثر فيه الأسرى العارفون بآراء ملّهم فى مبدأ العالم وصفاته تعالى، وكيفيه تكوّن العالم وغيرها، وقد كان بعض هؤلاء الأسرى يحضر بعض تلك الحلقات وي طرح هذه الآراء، وكان أكثر تشكيل تلك الحلقات فى مساجد مكّه والمدينه المكرّمين والكوفه والبصره.

وممّن كان له حلقه بحثٍ فى مسجد البصره الحسن البصرى، وربّما حضر فى حلقه بحثه بعض المطّلعين على بعض الآراء من الملتين، وصارت نظرياته منشأً لبحثهم فى صفات الله تعالى، ومزيد اهتمامهم فى فهم ما جاء فى القرآن الكريم من الصفات الجاربه عليه تعالى، كالعالم، والقادر، والمتكلّم، وغيرها. وقد وقع لواصل بن عطاء

أحد تلامذته معه اختلافٌ في بعض المسائل، فاعتزل من حلقاته وجلس في ناحية أخرى من المسجد، ووافق في الاعتزال بعض التلامذه. ومن ذلك الزمان أسّس مذهب الاعتزال، إلى أن نشأ أبو الحسن الأشعري الذي كان في بدايه أمره من المعتزله وممن يرى رأيهم ويسلك سبيلهم، ثم رجع عن ذلك وأخذ طريقه الحسن البصرى ومن يحدو حدوه، واهتم برّد آراء المعتزله وسماهم بأهل البدعه، كما سمى نفسه وموافقيه بأهل السنّه. وذهب في صفات الله تعالى إلى قيامها بالذات قياماً حلولياً. وحيث رأى أنّ القول بحدوث الصفات ملازم لخلوّ الذات منها في المرتبه المتقدمه على حدوثها ذهب إلى قدم صفاته تعالى، ولم يتحاش من تعدّد القدماء، فخالف المعتزله الذين قالوا بالنيابه.

وأثبت الكلّ لله تعالى صفات ثبوتيه وسلبيه، وأنّ صفاته الثبوتيه على قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. لكنهم اختلفوا في التكلم وكونه من صفات الذات أو الفعل فذهبت المعتزله (١) إلى أنّه من صفات الفعل، (٢) كما هو الحق عند الإماميه. وقالوا بأننا ما نفهم من الكلام إلّا تلك الأصوات والحروف المسموعه المنتظمه، ولا فرق فيه بيننا وبين الله تعالى، إلّا أنّه تعالى يوجد الكلام في الأشياء كشجره موسى (عليه السّلام). فمعنى التكلم إيجاد الأصوات والحروف.

وذهبت الأشاعره (٣) إلى أنّ الكلام صفة من صفات الذات، كالعلم والقدرة، ولا فرق فيه بيننا وبينه تعالى. وعبروا عنه بالكلام النفسى. وقالوا بأننا إذا تكلمنا بكلامٍ فلا

ص: ٩١

١- القاضى عبد الجبار الأسد آبادى، شرح الأصول الخمسه، ص ٥٢٨ - ٥٦٣؛ القاضى عبد الجبار الأسد آبادى، المغنى، ج ٧، ص ٣-٦٢؛ العلّامه الحلّى، كشف المراد، المسأله السادسه من الفصل الثانى في صفاته تعالى؛ العلّامه الحلّى، الباب الحادى عشر، ص ٢٩ (الصفه السابعه: أنّه تعالى متكلم).

٢- صفة الفعل: صفة ثبت لله تعالى لأجل صدور فعل عنه. [منه دام ظلّه العالى].

٣- التفتازانى، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٧ وما يليها؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣.

محاله يكون فى نفسنا شىء نعبر عنه بالكلام اللفظى ونحكى بسببه عنه وهذه الصوره النفسيه هى ما نسميها بالكلام النفسى،
والكلام اللفظى حاكٍ عنه. (١)

وقالت المعتزله فى ردّهم: إنّ الكلام لا يخلو إمّا أن يكون من الجمل الخبريه أو الإنشائيه، فلو كان من الجمل الخبريه فلا نجد فى ذهننا إلّا العلم بما أخبرنا شيئاً نسميه بالكلام النفسى. ولو كان من الجمل الإنشائيه، فإن كانت الجمله أمریه فلا يكون فى أنفسنا بحذائها شىء غير الإراده، وإن كانت زجریه فلا يكون غير الكراهه، فما هذا الكلام النفسى الذى تقولون بأنّ الكلام اللفظى يكون حاكياً عنه، ونحن لا نرى بالوجدان غير الإراده والكراهه والعلم، صفه أخرى تكون وراءها.

ومن هنا ظهر منشأ نزاعهم فى اتّحاد الطلب والإراده وعدمه؛ لأنّ من شعب النزاع والاختلاف فى الكلام النفسى أنّ الجمله الإنشائيه لو كانت بعثيه تكون حاكيه عن الطلب النفسى الذى يكون مغايراً للإراده على مذهب الأشعرى.

وأما على مذهب المعتزله فلا يكون شىء فى النفس غير الإراده، وإنّما تكون الجمل الإنشائيه الأمریه حاكيه عن الإراده، فيكون الطلب متّحداً مع الإراده، لكن لا بمعنى اتّحادهما حقيقه، فإنّ الطلب اللفظى وما هو حاكٍ عن الإراده يكون مغايراً معها بالضروره، بل مرادهم من الاتّحاد حكايه الجمل الإنشائيه البعثيه عن الإراده.

ص: ٩٢

١- وتمسكوا بما قاله الأخطل نظماً: إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً والأخطل هو، غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو من بنى تغلب أبو مالك شاعر نصرانى اشتهر فى عهد بنى أميه بالشام وأكثر من مدح ملوكهم، نشأ على المسيحيه فى أطراف الحيره، واتّصل بالأمويين فكان شاعرهم. له ديوان شعر مطبوع. توفى عام ٩٠ق. وألف عبد الرحيم بن محمود مصطفى فى حياته كتاب: «رأس الأدب الكمّل فى حياه الأخطل». راجع: دائره المعارف الإسلاميه، ج ١، ص ٥١٥.

ففي الحقيقة: القول بأتّحاد الطلب والإرادة راجع إلى إنكار الطلب النفسي، وأنّه لا- يكون غير الإرادة في النفس شيء نسّميه بالطلب النفسي. كما ظهرت أيضاً مناسبة البحث عن الطلب والإرادة في الأصول في هذا المقام.

والحاصل: أنّ النزاع واقع في أنّه هل توجد صفة في النفس غير الإرادة يدلّ عليها الطلب اللفظي، دلالة المسبّب على السبب، أم لا؟

ونحو ذلك يقال في الجمل الخبرية، فهل يوجد في أنفسنا شيء غير العلم تدلّ عليه الجمل الخبرية، أم لا؟ وقس على هذا الاختلاف الواقع في الجمل الإنشائية الزجرية؛ فإنّ الاختلاف بالنسبة إليها راجع إلى وجود صفة في النفس غير الكراهة وعدمه.

ومرجع الكلّ إلى أنّه هل تكون سوى الصفات المعروفة صفة في النفس تكون قائمه بها قياماً حلولياً نعبر عنها بالكلام النفسي، ويدلّ عليها الكلام اللفظي، دلالة المسبّب على السبب، أم لا؟ فالأشاعرة اتّفقوا على الأوّل، والعدليه على الثاني.

وهذا البحث، أي البحث عن الكلام - العذّي مرجعه إلى البحث في أنّ القرآن مخلوق وحادث، أو قديم؟ -، أوّل بحث وقع بينهما في صفات الله تعالى، لما صاروا بصدد البحث وتصحيح العقائد وتطبيقها على ما ورد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، ولذا سمّي علم الكلام بالكلام^(١) مع احتوائه على المباحث الكثيره غير مبحث الكلام.

ولا ريب أنّ البحث في الكلام بحث ديني كلاميّ بحث، وينادي بالمغايره مع ما في كتب الأصول، فإنّ المتأخّرين من الأصوليين ادخلوه في الأصول بعدما لم يكن لهذا البحث أثر في كتب المتقدمين، ولم يلتفتوا إلى ما هو محلّ النزاع وروح الاختلاف. وأوّل من ذكره في الأصول المحقّق صاحب الحاشيه (قدس سره).^(٢) وتوهّم أنّ المراد من اتّحاد الطلب

ص: ٩٣

١- انظر علّه تسميته بالكلام في نهايه المرام في علم الكلام المطبوع مع تحقيقنا، ج ١، ص ٨-٩.

٢- وهو الشيخ محمد تقّي الأصفهاني في شرحه على المعالم المسّمى ب- «هدايه المسترشدين»، ص ١٣٥.

والإرادة ترادفهما، وأن مراد القائل بمغايرتهما تغايرهما بحسب الموضوع له، وأن الموضوع له في الطلب الإنشائي وفي الإرادة الصفة المعهودة.

مع وضوح أنّ هذا غير لائق بأن يبحث عنه الأشاعره والمعتزله ويتبعوا أنفسهم بتسويد صفحات عديده من الكتب الكلاميه؛ لأنّ المسأله تصير على هذا مسأله لغويه.

وتبعه بعده سائر الأصوليين، حتى وصلت النوبه إلى المحقق الخراساني (رحمه الله)، فهو وإن كان يظهر من بعض ما أفاد في المقام (١) إلتفاته إلى ما هو محلّ النزاع في علم الكلام ولكن يظهر من بعض عباراته خلاف ذلك، فكأنّه تاره إلتفت إلى محلّ النزاع، وأخرى أغمض عنه ولذا أصلح بزعمه بين الطائفتين العدليه والأشاعره، وقلع أساس النزاع بما حقّقه. (٢)

وحاصل ما أفاده (قدس سره): أنّ الطلب والإرادة موضوعان لماهيه واحده وهى الإراده العينيه. ولهذه الماهيه - وهو الموضوع المتصوّر - وجود خارجي وهو الطلب والإرادة الحقيقيه العينيه، ووجود اعتباري وهو الطلب والإرادة المنشاءان باللفظ.

فالعدليه إنّما ذهبوا إلى اتّحاد الطلب والإرادة بحسب الوجود الخارجى، وأنّ ما يدلّ عليه لفظ الإراده هو ما يدلّ عليه لفظ الطلب، وإلى اتّحادهما أيضاً بحسب الوجود الذهني، وإلى اتّحادهما أيضاً فى عالم الإنشاء.

والأشاعره إنّما ذهبوا إلى تغايرهما بملاحظه تغاير الطلب الإنشائي مع الإراده الخارجيه.

هذا، ولكن يظهر ممّا أسلفناه فساد هذا التحقيق أيضاً؛ لأنّ النزاع كما ذكرنا لا يكون إلّا نزاعاً دينياً بحثاً ولا يكون نزاعاً لفظياً، فالأشاعره إنّما ذهبوا إلى وجود صفة غير الصفات المعهودة فى المتكلم وسمّوها بالكلام النفسى، والعدليه على خلاف ذلك، فالنزاع واقع فى وجود هذه الصفة وعدمها. ولو عبّرت العدليه عن مرادهم بالاتّحاد

ص: ٩٤

١- راجع حاشيته على فرائد الأصول (ص ٢٨٧ و ما يليها)؛ و كفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ٩٥).

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٩٧.

فليس مقصودهم اتّحاد الطلب والإرادة حقيقه؛ لأنّ من الواضح عدم اتّحاد هذا الإنشاء المخصوص مع الإرادة التي تكون من الصفات النفسانيه، بل مرادهم من اتّحادهما: دلالة الطلب على الإرادة دلالة المعلول على العلّه.

هذا، مع أنّ المعروف والمسلّم عند أهل المعقول تقسيم الوجود إلى العيني، والذهني، والكتبي، واللفظي، وإتّما يطلق الوجود على اللفظي والكتبي مسامحةً من جهة حكاية اللفظ والكتابه عن الوجود.

والمحقّق المذكور زاد في الكفايه على الأقسام الأربعة قسماً خامساً وهو الوجود الاعتباري الذي سمّاه في المقام بالإرادة والطلب الإنشائي،^(١) مع أنّ الحقائق والأمر الحاصله في الخارج غير قابله للاعتبار، فلا يعقل اعتبار وجود الإراده - الذي يكون وعاءه عالم العين - في عالم الاعتبار؛ لأنّ الاعتبارات بعضها يكون له ما بحذاء في الخارج كالفوقيه والتحتيه والأبوه والبنوه، وتنتزع هذه العناوين من جهة خصوصيات الوجودات العينية بالنسبه إلى وجودٍ آخر، وبعضها لا يكون له ما بحذاء في الخارج، وهذا ينتزع من جعل من بيده الاعتبار ووضع، كالحكوميه والولايه، فإنّ الحكومه مثلاً- تنتزع من نصب السلطان أحداً ليتولّى أمر بلدٍ، وكذلك البيع، فإنّه ينتزع من إيجاب البائع وقبول المشتري. وعلى كلّ حالٍ، لا يكاد يتصوّر الوجود الاعتباري للحقائق الموجوده في عالم العين.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ حقيقه الطلب عبارته عن وجود إنشائي اعتباري ينشأ بالجمال الإنشائي البعته ويعتبر وجوده في عالم الاعتبار بإنشاء المنشيء، ويكون مجرد إنشاء الأمر والباعث حاكياً عن إرادته هذه.

ص: ٩٥

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٩٣.

ثم اعلم: أنّ الأشاعره قد تمسّكوا لما ذهبوا إليه بدليلين:

ص: ٩٦

أحدهما: (١) أنه لو لم تكن في المتكلم غير الإرادة صفة يدل عليها الطلب اللفظي فما هو مدلول الأوامر الصادرة عن الله تعالى التي لا تكون متعلقاتها مرادة له تعالى، كأمره تعالى الخليل بذبح ولده، حيث إن الله تعالى لم يرد منه الذبح، فما المحكي عنه في تلك الموارد؟ وهل يكون غير الطلب النفسي شيء؟ وهل يصح بعد ذلك قول القائل بعدم تعقل صفة قائمه بالنفس غير الصفات المعروفة؟ فعلى هذا، فما يدل عليه الطلب اللفظي ليس إلّا الطلب النفسي القائم بذاته تعالى أزلاً.

وثانيهما: ما ذكره في الكفاية (٢) [كما أشار إلى الأول] وهو أنه لو لم تكن غير الصفات المعروفة صفة يدل عليها الكلام اللفظي، يلزم تخلف إرادته تعالى عن المراد في تكليفه الكفار وأهل العصيان، حيث أنه أمر الكفار بالإيمان، والعصاة بالواجبات، ولم يصدر منهم الإيمان وفعل الواجبات، وتخلف إرادته عن مراده محال فلم يرد منهم الإيمان وأداء الفرائض البتة. فما يدل عليه الطلب اللفظي هو الطلب النفسي، لا الإرادة.

والجواب عن الأول: أن الأمر تارة يأمر المأمور بفعل لحصول كمال له بسبب إتيانه ذلك الفعل. وأخرى يأمره به لأن يأتي بمقدّماته وجميع ما يتوقّف عليه الفعل، مع علمه بوجود المانع عن حصول الفعل، وذلك أيضاً لحصول الكمال للعبد.

ولا يخفى: أنه في الأول أراد نفس الفعل، وفي الثاني أراد المقدمات. وقصه أمر الخليل (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بذبح ولده من قبيل الثاني، لأن الله أمره - لحصول الكمال له - بإتيانه جميع المقدمات بحيث يساق إتيانها بالإتيان بالذبح عادة لولا طرؤ المانع، ولو أمره بالمقدمات لا يحصل له ذلك الكمال وهو كونه بجميع وجوده وحقيقته مطيعاً للمولى، بحيث يذبح ولده في سبيل طاعته ورضاه. فالله تعالى لم يرد منه الذبح، بل أراد المقدمات بأمره بالذبح. وقوله تعالى: (قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا) (٣) دليل على اكتفائه بإتيان المقدمات. ويكون أمره تعالى بالذبح كاشفاً عن إرادته تعالى لوصل عبده إلى الكمال.

وأما الجواب عن الثاني: فأجاب عنه المتكلمون من العدليه بأن إرادة الله تعالى إذا تعلقت بما هو فعله تعالى فلا يمكن تخلفها عن المراد، وأما إذا تعلقت بصدور فعل عن الغير بإرادته ذلك الغير فلا. (٤)

وقال في الكفاية في مقام الجواب: بأن المستحيل تخلفه عن المراد إرادته التكوينية دون إرادته التشريعية. وفسّر الأولى بالعلم بالنظام على النحو الكامل التام، والثانية بالعلم بالمصلحة في فعل المكلف. (٥)

ولا يخفى عدم احتياج الجواب إلى بيان ماهية الإرادتين وأخذ ذلك من الحكماء (٦) وذكره في المقام. والظاهر أنه تمهيد لبيان ما يذكر بعد ذلك من الإشكال والجواب

ص: ٩٧

١- التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٩؛ شرح القوشجي على التجريد، ص ٢٤٦.

٢- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٩٩. وقبل الكفاية كتب أخرى، نحو: المطالب العالیه للفخر الرازي، ج ٨، ص ١١-١٩؛ وشرح القوشجي على التجريد (ص ٣٤٠)؛ والفصول الغرويه (الأصفهاني، ص ٦٨).

٣- الصافات، ١٠٥.

٤- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٦٨.

٥- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٩٩.

٦- إنَّ الحكماء والفلاسفه - كما في غير واحد من كتبهم - فسَّروا إرادة الله تعالى بعلمه، مع أنَّ العلم عين ذاته تعالى، وإرادته فعله وإحداثه، كما ورد عن أبي الحسن في حديث: «وأما من الله تعالى إرادته إحداثه لا غير ذلك...، إرادته الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون...». الحديث. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠، ح ٣ (باب أنَّ الإرادة من صفات الفعل)؛ راجع أيضاً: الصدوق، التوحيد، ص ١٤٨، ح ١٧، ب ١١، باب إرادته تعالى لفعل العبد؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٣٧، باب قدره و الإرادة، ب ٤، ح ٤.

بقوله (قدس سره): فإن قلت... إلخ، وهو خارج عن محل النزاع. مع أنه لم يؤدِّ حقَّ الجواب وكأنه أظهر العجز عنه في آخر المقال. (١)

وأما الإشكال المذكور في كلامه فهو الإشكال المعروف عن الخيام (٢) وغيره.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي (رحمه الله) بأن العلم تابع للمعلوم ولا يكون المعلوم تابعاً للعلم. (٣)

ص: ٩٨

١- يستفاد ممّا أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره)، فيما يأتي في البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وما حكاه عنه هنا مقرّر بحثه عن مجلس درسه في بروجرد، الجواب عن الاستدلال الثاني بمنع وجود الإرادة الحقيقيه المتعلّقه بإطاعه الكفار والعصاه، فلا بعث ولا زجر حقيقه بالنسبه إليهم، وإن كان إنشاء التكليف والأمر والنهي مطلقاً يشمل بإطلاقه العاصي كالمطيع، فما تعلّقت به الإرادة الحقيقيه إنبعثت عباد الله الصالحين من الأوامر وإنزجارهم عن المناهي من النواهي لينذر من كان حياً ويحقّ القول على الكافرين وإنما تنذر من أتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب. لا يقال: فعلى هذا لا يكون العاصي عاصياً حقيقياً ولا يستحقّ اللوم والعذاب. فإنّه يقال: يكفي في استحقاقه العقاب المصلحه الكامنه في الفعل الذي تركه، والمفسده التي في الفعل الذي أتى به، وإطلاق الطلب الإنشائي وكونه صالحاً لأن ينبعث منه. [منه دام ظلّه العالی].

٢- قال في ما نسب إليه في رباعيته: من می خورم و هر که چو من اهل بود * می خوردن او نزد خرد سهل بود می خوردن من حق ز ازل می دانست * گر می نخورم علم خدا جهل بود ونقلها إلى العربيه، الشاعر الصافي النجفي قائلاً: أعبُّ الطّلا عمدا ومثلي ذو حجي * له يغتدي عند النهي شربها سهلاً دري الله قدما بارتشا في للطلا. * فإن أجنبها ينقلب علمه جهلاً رباعيات الخيام، تعريب السيّد أحمد الصافي، حرف اللام، رقم ٢٥٠.

٣- الخواجه نصير الدين الطوسي، نقد المحضّل، ص ٣٢٨، ويستفاد هذا الجواب ممّا أفاد نظماً: اين نکته نگويد آنکه او اهل بود * زیرا که جواب شبهه اش سهل بود علم ازلی علت عصيان کردن * نزد عقلا ز غایت جهل بود

وفى هذا الجواب نظر، بل ظاهره واضح الفساد؛ لأنّ العلم على قسمين:

علم فعلى، وهو الذى يتعلّق بما أراد الفاعل فعله، وهذا العلم ليس تابعاً للمعلوم لأنّه لا يكون موجوداً قبله.

وعلم انفعالى: وهو الذى يكون تابعاً للمعلوم، لأنّه لا يتعلّق بالمعلوم إلّا بعد وجوده.

وعلمه تعالى إنّما يكون من قبيل الأوّل، وأمّا الثانى فمحال فى حقّه تعالى.

والتحقيق فى بيان مراده (قدس سره): أنّ علمه تعالى بالنظام الأتمّ تعلّق بما أنّها مترتبه بعضها على بعض وبما أنّ بعضها علل و بعضها معلولات، ومن الواضح أنّ ذلك الترتب والعلية، سواء كان إعدادياً أو ما به يكون الشىء موجوداً، ليس حاصلًا بجعله تعالى، بل هو حاصل بذاته وبالنظر إلى ماهيته المجعوله، فالصادر عنه تعالى بإيجاده هى الموجودات، والعلم بالترتب والعلية المذكوره بين هذه الموجودات - المعلومه - يكون شبيهاً بالانفعال، ومن جملة تلك المعلومات فعل المكلف الذى يكون معلولاً لا اختياره بأن يصدر الفعل عنه بترجيحه جانب الوجود أو العدم بعد كون فعله وتركه للمكلف وميله إليهما على السواء.

وما ذكرناه هو الملاك فى اختياريه الأفعال وصحّه المؤاخذه والعقوبه وحسن الثواب، لا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى (قدس سره) من كون ملاكها مسيبيه الفعل عن الإراده وصدوره بها، لأنّ الحيوان أيضاً يصير على هذا المبنى مختاراً ومستعداً لتوجيه التكليف إليه.

وبالجملة: خلق الإنسان ذا أميالٍ مختلفه وغرائز متباينه، لأنّ النفس الإنسانيه متكوّنه من الرقائق المتضاده، فلها ميولٌ حسب ما تقتضيه تلك الرقائق، فلا محاله يكون للإنسان بالنسبه إلى فعل كلّ شىء وتركه ميل إلى أحدهما حسب تلك الميول.

ومنحه الله تعالى القوه العقلية لتميز الصلاح والفساد، وبعث الأنبياء (عليهم السلام) ليعاونوا

العقل على ذلك وعلى إتيان الصالحات وترك السيئات، فلا يصدر عنه فعل ولا ترك إلا بعد ترجيحه أحد الطرفين، وهذا هو معنى الاختيار.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا). (١)

الأمشاج: جمع المشج، ومعناه المختلط. فالمعنى والله العالم: أنه تعالى خلق الإنسان من مختلطات، أجزاءها أيضاً مختلطة، وهذا الاختلاط إشاره إلى تلك الرقائق. كما أن الظاهر من الآية أن المراد بالنطفة نطفته الروحانية لا الجسمانية. (٢) وهذا الاختلاف والاختلاط صار سبباً لاختلاف الميول ثم الاختيار وترجيح بعضها على بعض.

إذا عرفت ذلك كله تعرف أن علمه تعالى بصدور الفعل عن العبد باختياره لا يقبل الفعل عن كونه اختيارياً. لأن هذا العلم يكون لا محاله شبه الانفعال وتابعا للمعلوم؛ إذ العلية والمعلوليه من ذاتيات العلل والمعلولات. (٣)

ص: ١٠٠

١- الإنسان، ٢.

٢- كما أشارت إليها أخبار الطينه. الصفار، بصائر الدرجات، ص ٣٥، ح ٥، ص ٣٧، ح ١٠. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٤٩ - ٥٠، ح ١٠؛ ويدل عليه قوله تعالى في الآية المباركة: (نَبْتَلِيهِ) (الإنسان، ٢)؛ فإنه يناسب الروح لا الجسد والمادة.

٣- وهذه التابعيه لا نستلزم البعديه، هذا. ولتوضيح المرام نقول: - ومن الله نستمد ونستعين - يمكن طرح الإشكال تارة من جانب الأشاعره بأن على القول باتحاد الطلب والإرادة يلزم بالنسبة إلى تكليف الكفار بالإطاعة والإيمان إمام القول بعدم إرادته الإيمان منهم جداً وكون تكليفهم وأمرهم به صورياً، أو تخلف الإرادة عن المراد تعالى الله منه. وتارة من جانب المجبره الإراد على جواز أصل تكليف العباد ومطيعهم وعاصيهم بأن كل واحد من الطائفتين مجبور على أفعاله عصيانياً كان أو إطاعه. وبعبارة أخرى: لا- يتصور بالنسبة إليهم الإطاعة والعصيان لأنهما خارجان عن قدره العبد وكل ميسر لما خلق له، وذلك لأن الله تعالى عالم بحال عبده من الإطاعة والعصيان فلا يقدر العبد على تغيير ما تعلق به علمه تعالى، فإنه يلزم منه تخلف علمه عن معلومه وجهله، تعالى الله منه علواً كبيراً، وهو خلاف اتفاق العدليه والأشاعره. والجواب عن إيراد الأشاعره أن التكليف من الوجوب والحرمة ينشأ بالأمر الإنشائي المطلق الشامل للعاصي والمطيع، إلا أن الإرادة متعلق بانبعث العبد إليه بالاختيار. وإن شئت قلت: يتعلق علم المولى بانبعث عبده المطيع باختياره من التكليف الإنشائي دون العاصي. فنختار في الجواب عدم إرادته الجدیه، وتعلق الأمر بالعصاه صورياً وشموله لهم إنشاءً واحتجاجاً عليهم ولئلا يكون لهم على الله حجة. فإن قلت: فعلى هذا لا يتحقق منه العصيان. قلت: يكفي في صحه حمل العاصي عليهم واستحقاقهم العقاب شمول إطلاق التكليف له وإتمام الحجة عليه. وأما الجواب عن إيراد المجبره - بأن علم المولى بوقوع الإطاعة أو العصيان من العبد مستلزم لعدم تخلفه عن المعلوم، وعدم كون المطيع والعاصي مختارين في الإطاعة والعصيان - ما أفاده السيد الأستاذ وملخصه؛ أن تعلق علم الله بما هو كائن وما يكون لا يوجب انقلاب شيء عن ذاته واقتضائه، فما هو المؤثر في المسببات أسبابها الخاصه، ولا يؤثر في تأثيرها علم الله تعالى بها، وكل ما في الكون على نظامه وبرامجه، واختياريه أفعال العباد وكلها على حالها الأصلية لا يستند شيء منها إلى علم الله تعالى. وثانياً، علمه تعالى قد تعلق بصدورها عنه بالاختيار فلو صدر بغير الاختيار يلزم تخلف العلم عن المعلوم. وبعد ذلك كله نقول: مسأله

اختيار الإنسان وعدم كونه مجبوراً في أفعاله لا في المعاصى ولا في الطاعات من أبده البديهيّات، ثابت بالوجدان، تدور عليه الشرائع والأحكام وحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب ونظام التمدّن وعليه إجماع الملل والأمم. وأيضاً البرهان قائم على علمه بالأشياء وأفعال العباد ما يصدر عنهم من الكفر والإيمان قبل وجودها. وشبهه العلم حيثه متفرّعه على ما لا يمكن درك حقيقته لنا أى علم الله تعالى فلا يتم الاستدلال بها، لجواز كون تعلّقه بالمعلوم على نحو لا يترتب عليه الفساد المذكور كما يقال بأنّه شبه الإنفعال وإن لم نقل بذلك أيضاً لأنّه من الكلام في ذات الله تعالى والإخبار عنها. وإن شئت فقل: إنّها شبهه في مقابله البديهيّه. هذا مضافاً إلى أنّا نرى بالوجدان قصور إدراكاتنا وأفهامنا عن إدراك ما سواه من بعض الحقائق كحقيقه الروح وحقيقه بعض صفات الإنسان لولا الكلّ - مثل الإراده - وحقيقه أشياء أُخر، وقد قال الله تعالى: (وَمَا أُوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (الإسراء، ٨٥)، فإذا كانت هذه حالتنا وعجزنا في فهم حقائق المخلوقات، فما ظنّك بحالنا في فهم حقيقه علم الخالق، ولذا ترى اختلاف الفلاسفه والحكماء في هذه المباحث، فلم يأت أحد منهم بما تطمئنّ به النفس ويقنعها، إلّا ما كان متّخذاً من الشرائع السماويه والقرآن الكريم والأحاديث الصحيحه المأثوره عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والأئمّه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. فالأولى في مثل هذه المباحث الاقتصار بالإيمان الإجمالى وما جاء به القرآن الكريم والأحاديث الصحيحه، وأمّا الزائد عليهما فلا يزيد الباحث إلّا تحييراً وجهلاً. والمتدبّر في الآيات القرآنيه والأحاديث الشريفه يجد البيان الحقّ والوافى في موضوع المبدأ تعالى وصفاته بحيث لا يحتاج الإنسان إلى أن يتعب نفسه ويرجع إلى ما فيه من قيل وقال وتضييع العمر والأوقات. نعم لا بأس بالإطلاع على ما يبحثونه في الكتب، لدفع الشبهات، والمجادله مع أهل الخلاف بالتي هي أحسن. هذا، ولا يخفى عليك أنّنا قد أطلنا الكلام في المقام مع أنّه خارج عمّا يبحث عنه في الأصول لئلا يقع البعض في بعض التوهّمات بسبب العبارات الواقعه في كلام صاحب الكفايه. والله هو العاصم عن الخطأ والاشتباه. ونختم الكلام ببعض ما في خطبه الأشباح من خطب أمير المؤمنين ٧ التي هي - كما وصفها السيّد الرضويّ (رحمه الله) من جلائل خطبه ٧، قال ٧ فيها: «اعلم أنّ الراسخين في العلم هم اللّذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبه دون الغيوب، الإقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمّق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك ولا تقدّر عظمه الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين....» الخطبه. نهج البلاغه، الخطبه ٩٠ (ج ١، ص ١٦٢).

إشاره

بعدهما ظهر لك فى الجهه الثالثه: أنّ حقيقه الطلب عبارته عن وجود إنشائى اعتبارى موطنه عالم الاعتبار، وينتزع من الجمل الإنشائيه البعثيه، فليعلم: أنّ الطلب على قسمين: إلزامى إيجابى، وندبى استحبابى. واللازم بيان ما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر.

فنعول: إنّ امتياز الأشياء بعضها عن بعض تاره: يكون بتمام الذات من غير أن يفرض بينهما جزء مشترك.

وأخرى: ببعضها، وهذا فى الحقائق المشتركه فى الجنس الممتازه بالفصل الذى هو جزء الذات.

وثالثه: يكون الامتياز بالمنصّات والعوارض.

ورابعه: يحصل بالزياده والنقصان، مثل: الخطين المتمايزين بالطول والقصر.

وخامسه: يتحقّق الامتياز بالشده والضعف، كما يمتاز بياض العاج عن بياض الثلج. وفى هذين الأخيرين يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ امتياز الأمر الوجوبى عن الاستحبابى ليس من قبيل القسم الأوّل ولا الثانى. أمّا الأوّل فواضح.

وأما الثاني، فلأن الامتياز بجزء الذات لا يتحقق إلا إذا كان فصل الوجوب هو المنع من الترك، وفصل الاستحباب هو الإذن في الترك، كما هو المشهور بين القدماء. والحال أنه ليس كذلك؛ لأن المنع من الترك في الأمر الوجوبي والإذن فيه في الندبي لا يكون جزء الذات وداخلاً فيها كدخول الفصل المقوم في النوع، بل المنع من الترك لا يكون في الحقيقة إلا طلب ترك الترك، وترك الترك نفس الفعل لا الجزء المميز له.

كما أنه ليس الامتياز أيضاً من قبيل القسم الثالث والرابع. وإنما الظاهر كونه من قبيل القسم الخامس، إذ الطلب الإنشائي يكون كالبعث الخارجى المباشرى فكما أن الطالب فى الطلب المباشرى قد يكون شديد البعث بحيث يجزّ المبعوث نحو المطلوب، وقد لا يكون بهذا الحدّ، كذلك فى الطلب الإنشائي، فيكون الامتياز بين الوجوب والندب بالشّدّه والضعف.

وليس معنى ذلك كون الطلب الإنشائي من المقولات المشكّكه حتى يقال بأنّ الأمر الاعتبارى ليس مقولاً بالتشكيك، بل بمعنى أنّ إنشاء الطلب تاره يكون مقارناً لأُمر تدلّ على تأكّده، وأُخرى يكون مقارناً لأُمر تدلّ على عدم تأكّده. فالطلب الندبي هو الطلب المقارن مع الإذن فى الترك، والطلب الخالى عن ذلك أو المقارن مع أُمر تؤكّد الطلب هو الطلب الإيجابى.

فعلى هذا يكون الأمر حقيقه فى الطلب، وأما الوجوب فإنّما يستفاد من عدم مقارنه الأمر مع القرينه الدالّه على الندب. فما هو الملا-ك وتمام الموضوع لاستحقاق العقاب وصحّه مؤاخذه المولى عبده، نفس إنشاء الطلب مع عدم الإذن فى الترك ولو احتملنا إذنه فى الترك.

ويمكن أن يقال بأنّ امتياز الوجوب والندب إنّما يكون فى مبدئهما، وما هو علّه للطلب الإنشائي وهى الإراده النفسانيه، فإنّها تاره تكون متأكّده بحيث لا يرضى

بترك مراده، وتاره لا تكون كذلك، فإذا كانت متأكده يكون الطلب الإنشائي الناشئ منها إيجابياً وإلّا كان نديباً.

فعلى هذا يكون الطلب الإنشائي غير المقرون بالإذن فى الترك كاشفاً عن هذه الإراده المتأكده وطلباً إلزامياً.

ثم إنّه ربما يظهر من كلام بعضهم: أنّ الفصل المميّز بين الوجوب والاستحباب إنّما هو صحّحه المؤاخذه على المخالفه فى الوجوب، وعدمها فى الندب.

كما يظهر من بعض آخر أنّ فصل الوجوب هو عدم رضا المولى بترك الواجب، وفصل الندب رضاه على ذلك.

ولا يخفى ما فيهما.

أمّا الأوّل، فلأنّ صحّحه المؤاخذه وعدمها من الآثار العقليه للأمر الوجوبى والاستحبابى، التى لا تكون إلّما بعد تحصيل الأمر الوجوبى فى الوجوب والندبى فى الندب، فلا يعقل أخذها فى تحصيل الوجوب وعدمها فى تحصيل الندب؛ لأنّ الفصل إنّما يكون محصل الجنس ومقوم النوع.

وأما الثانى، فلأنّ عدم الرضا على ترك الفعل أمر قلبى نفسانى لا يمكن أن يكون فصلاً مقوماً لما يوجد فى الرتبة المتأخره عنه فى عالم الاعتبار، وكذلك الرضا على الفعل.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ دلالة الجمل الإنشائيه - فيما تكون خاليه عن الإذن فى الترك - على الوجوب إنّما تكون بالدلاله العقليه؛ لأنّ المتكلم الحكيم إذا قال: «اضرب زيداً» أو «أمرتك بكذا» فكلامه هذا من حيث إنّ فعله من أفعاله يدلّ على صدوره منه عن الاختيار والقصد، وأنّ صدوره عنه لا يكون لغواً ولا هزلاً بل لأجل إفاده فائده. ومن حيث إنّ لفظ تكلم به يدلّ على أنّه تكلم به لإفاده المعنى الموضوع له لا لإفاده مطلب آخر، وهذا الإنشاء الخالى من الإذن فى الترك من حيث إنّ فعل صدر

من الحكيم يدلّ على الوجوب، إمّا من جهه كونه مقارناً مع أمر يدلّ على تأكّد طلب المولى بناءً على المبني الأول، أو من جهه كونه دالاً على وجود الإراده المتأكّده فى نفسه على المبني الثانى.

ومن هنا ظهر عدم صحّ ما أفاده المحقّق الخراسانى (رحمه الله) (١) من دلالة الأمر وضعاً أو إنصراًفاً على الطلب الإنشائى المقيد بالإراداه المتأكّده؛ إذ فيه مضافاً إلى ما ذكر أنّ الطلب الإنشائى لا يمكن أن يكون مقيداً بالإراداه التى هى من الكيفيات النفسانيه، مع أنّ الطلب الإنشائى إنّما يكون معلولاً للإراداه، فكيف يقيد المعلول بعلة؟

ثم إنّ ما ذكرناه إلى هنا إنّما يكون مبنياً على صحّ تقسيم الطلب إلى الإيجاب والندب، وأمّا لو قلنا بعدم صحّ هذا التقسيم، وأنّ الاستحباب والإذن فى الترك تنافى مع البعث والتحرك والطلب، وأنّ مقتضى المولويّه الطلب على سبيل الإلزام، فلا يبقى مجال لهذه الأبحاث.

وقد اختار ذلك المحقّق القمى (قدس سره)، (٢) فإنّه ذهب إلى مبيانه الندب مع الوجوب وعدم كونهما من سنخ واحد. وأنّ الأوامر النديبه كلّها إنّما تكون للإرشاد؛ لأنّ الندب منافٍ للطلب والبعث ومقتضى المولويه.

وربما كان مختاره هذا غير بعيد عن الصواب.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى مادّه الأمر سواء أنشئ بالألفاظ أو الأفعال من غير دخل خصوصيه لفظ من الألفاظ أو فعل من الأفعال. والله تعالى أعلم بحقيقه الحال، وهو حسبى ونعم الوكيل.

ص: ١٠٥

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩ (الجهه الرابعه).

٢- القمى، قوانين الأصول، ص ٨١ - ٨٢.

الأولى: اختلاف صيغ الأمر

الصيغ التي بها يتحقق الطلب بحيث يصح بعد التكلّم أن يقال: «طلب المتكلم» وإن كانت متّفقه في أصل تحقّق الطلب بها، لكن يمكن القول بالفرق بينها. ففرق بين قول المولى لعبده: أطلب منك إكرام العلماء أو آمرِك بإكرامهم، وبين قوله: أكرم العلماء؛ فإنّ مفهوم الطلب في الأوّل يكون متصوّراً عنده ويتوجّه إليه المتكلم عند التكلّم، وهذا بخلافه في الثاني فإنّه ليس للأمر توجّه إلّا إلى المطلوب وهو إكرام العلماء، فكأنّه لم يكن الطلب متصوّراً عنده حين إلقاء اللفظ.

ومن هذه الجبهه ذهب بعض أساتذتنا إلى أنّ صيغه إفعال وما في معناها موضوعه لمجرد انتساب الفعل. ولكنه لا يخفى ما فيه؛ لأننا نرى أنّ المتكلم إذا قال: إضرب أو أنصر، يقال في العرف: طلب الضرب أو النصر.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ الإنسان تاره: يتوجّه إلى الشيء توجّه من يطلبه، وأخرى: توجّه من يتصوّره، وثالثه: توجّه من يصدّقه، ولا بدّ أن يكون لفظ إضرب مثلاً مستعملاً وموضوعاً للضرب الذي توجّه إليه المتكلم توجّه من يطلبه، إذ لا يمكن أن يكون موضوعاً لتصوّر أو تصديق نسبة الضرب إلى المخاطب، لأنهما أجنيان عن مفاد هذه الصيغ الإنشائية، فتدبّر.

الثانية: كثره استعمال الأمر في الندب

قال صاحب المعالم (قدس سره): الثانية: «يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه (عليهم السلام) أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجّح الخارجى،

فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمرٍ بمجرد ورود الأمر به منهم (عليهم السلام).» (١)

وقد أجاب عنه في الكفاية بوجوه:

الأوّل: إنّ كثره استعمال صيغته الأمر في الندب في الكتاب والسنة غير موجب لنقلها إليه أو حملها عليه لكثرة استعمالها في الوجود أيضاً.

الثاني: إنّ كثر استعمالها فيه إلّا أنّه مع القرينه المصحوبه، وذلك وإن كان موجباً لشده أنس الذهن مع المعنى المجازي إلّا أنّ مجرد الأُنس وتوجه الذهن إلى المعنى المجازي بمعونه القرينه لا يكون موجباً لصيروره اللفظ مجازاً مشهوراً حتى يترتب أثره وهو الترجيح أو التوقف.

الثالث: النقص بكثرة استعمال العامّ في الخاصّ حتى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» ومع ذلك لم ينتلم بها ظهوره في العموم بل يحمل على العموم ما لم تقم قرينه على الخصوص. (٢)

وفيما أفاده في مقام الجواب نظر:

ففي الأوّل: أنّ صاحب المعالم (قدس سره) ادعى الكثره في جميع الأخبار المرويّه عنهم (عليهم السلام) لا- خصوص السنّه المصطلحه في المرويّات عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حتى يقال بكثره استعمالها في الوجود فيها أيضاً. وادعاء كثره استعمالها في الوجود في جميع الأخبار في مقابل كثرته في الندب مُجازفه جداً.

وفي الثاني: أنّه لو قلنا بأنّ الدالّ على المعنى المجازي هو اللفظ والقرينه معاً صحّ ما أفاده في الجواب. أمّا لو قلنا بأنّ الدالّ على المعنى المجازي هو نفس اللفظ، والقرينه إنّما تدلّ على إرادته المعنى المجازي منه كما هو الحقّ، فلا- يتمّ ما أفاده، ففي مثل قولنا:

ص: ١٠٧

١- العاملي، معالم الدين، ص ٥٣.

٢- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ١٠٣-١٠٤.

رأيت أسداً يرمى يكون المستعمل في الرجل الشجاع هو الأسد وأما «يرمى» فهي قرينه على إرادته المعنى المجازى من اللفظ.

وفي الثالث: أن العام كما هو التحقيق ومختاره أيضاً،^(١) لا يستعمل إلا في العموم، والمخصّص إنما يدل على تعلق الإرادة الجدي بالخاص.

هذا مضافاً إلى أن استعمال العام في الخاص وإن كان كثيراً إلا أنه ليس بالنسبة إلى معنى مجازي واحد بل يكون بالنسبة إلى معانٍ مجازية متعدّدة، فلا يكون استعماله بالنسبة إلى كل واحد من هذه المعاني كثيراً، وأين هذا من استعمال صيغته الأمر وإرادته الندب الذي لا يكون إلا معنى مجازياً واحداً، فكثرة الاستعمال فيه توجب أنس الذهن بخلاف المقيس عليه.

هذا كله بناءً على المسلك المشهور وأن الأمر حقيقه في الوجوب.

وأما بناءً على المختار من كون الأمر حقيقه في مطلق الطلب وأن الوجوب إنما يستفاد من عدم اقتران الأمر بقرينه على الترخيص بخلاف الندب، أو من جهة أن الوجوب عبارته عن الإرادة الأكيدة فخلو الأمر عن القرينه الدالّة على الندب يكون كاشفاً عنها بخلاف الندب، فلا يبقى مجال لهذه التفصيلات.

نكتة: في الأوامر ونواهي المعصومين (عليهم السلام): وهاهنا نكتة لا يخلو ذكرها عن فائده في الفقه، وهي: أن الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي والأئمّة - صلوات الله عليهم أجمعين - ليست كلّها مولوية، بل تارة تصدر عنهم بما أن لهم الولاية والسلطنة على الناس: وهذه كالأوامر والنواهي النبوية الصادرة في الغزوات المرتبطة بالجهاد من تعيين وظائف المجاهدين ونحو ذلك، وكالأوامر والنواهي العلوية في حرب الجمل وصفين وغيرهما.

ص: ١٠٨

١- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٣٣.

وتاره أخرى: تصدر عنهم بما أنهم مبلّغوا الأحكام وعالمون بالتكاليف الدينيه. وهذا القسم لم يصدر عنهم إلّا لمجرّد الإرشاد، كأوامر الفقهاء والوعاظ ونواهيهم. فقولُه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بعد سؤال السائل عن من شكّ في الثلاث والأربع: «يبنى على الأربع» مثلاً، لا يدلّ إلّا على الإرشاد، ومخالفته لا تعدّ معصيه ومخالفه للإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ). نعم، تكون معصيه لله تعالى إذا كان المرشد إليه واجباً.

وعلى هذا البناء وفرض دلالة الإرشاد على مطلوبيه المرشد إليه، تاره: يكون الأمر خالياً عن القرائن الدالّة على كون المرشد إليه ندباً فيحكم بوجوب المرشد إليه، وأخرى: لا يكون كذلك فيحكم باستجاباه.

ومن ذلك يظهر فساد ما ذكره صاحب المعالم (قدس سره) من كثرة استعمال الصيغه في كلام الأئمّه (عليهم السلام) في الندب؛ لأنّ الأوامر الصادره عنهم إنّما استعملت في جميع الموارد - إلّا موارد خاصّه - في الإرشاد لا المولويه من الندب والوجوب. (١)

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكر حال بعض المباحث المذكوره في الكفايه، (٢) وإنّما لم نتعرّض لذكرها احترازاً من الإطاله، وهي كالمبحث في أنّ الجمل الخبريه التي تكون في مقام الإنشاء هل تفيد الوجوب أو لا؟ فبأيّ لفظ أنشئ الطلب يكون حاله حال الأمر من غير فرق بين الجمل الإنشائية والإخباريه.

ص: ١٠٩

١- يمكن تقرير كلام صاحب المعالم (رحمه الله) بما يطابق ما أفاده سيّدنا الأستاذ متّعنا الله بطول بقائه بأنّه يظهر من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه (عليهم السلام) استعمال صيغه الأمر في الإرشاد إلى الندب بحيث صار احتمال الإرشاد إلى الندب مع خلوّ الصيغه عن القرائن الدالّة إليه مساوياً لإحتمال الإرشاد إلى الوجوب فيشكل استفاده الوجوب من الأوامر الوارده عنهم الدالّة على الإرشاد إلى مطلوبيه شيء ولو كانت خاليه عن القرائن الدالّة على كون المرشد إليه مندوباً. ولكن ظاهر كلام صاحب المعالم (رحمه الله) خلاف ذلك. [منه دام ظلّه العالی].

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٠٤ (المبحث الثالث من الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغه الأمر).

إعلم: أنّ المحقق الخراسانى (رحمه الله) لم يجعل لبيان حقيقه الواجب التبعدى والتوصلى مبحثاً يخصصه، بل ذكر ذلك فى المبحث الخامس من الفصل الثانى. وجعل البحث عن بيان ماهيتها من مقدمات التحقيق فى أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصيلاً فيجوز إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربه، أو لا؟ وأنه لا بدّ من الرجوع فيما شكّ فى تعديته وتوصيلىته إلى الأصل، والحال أنّ أصل البحث من مهمّات مباحث الأوامر، واللازم طرحه مستقلاً ثم طرح تفريعاته. وكيف كان، فالكلام - تبعاً لترتيب الكفايه - يقع فى أمور:

الأمر الأوّل: تنقسم الواجبات بل مطلق ما كان مأموراً به إلى التبعدى والتوصلى، والأوّل كالصلاه والصوم والحجّ وغيرها، والثانى كغسل الثوب والبدن ودفن الميت وما يكون من هذا القبيل.

الأمر الثانى: إنّ المأمور به التبعدى عبارته عن: ما يعتبر فى حصول الغرض منه إتيانه لله تعالى. والتوصلى ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يحصل الغرض بمجرد تحقّقه وحصوله فى الخارج وبأى وجه اتفق ولو لم يكن حصوله بقصد التقرب إلى الله تعالى، بأن كان بقصد الرئاء مثلاً أو بأى داعٍ آخر، أو حصل من غير قصد واختيار.

لا يقال: يلزم من ذلك تعلق الأمر فى التوصليات بما هو أعم من كونه بالاختيار، ومحدوره لا يقلّ من محذور الأمر بما هو خارج عن الاختيار رأساً.

لأنّه يقال: إنّ الأمر تارة يأمر العبد ويصير أمره سبباً لإيجاد الداعى وإرادته الفعل فى العبد من غير أن يكون لإرادته دخل فى حصول غرض الأمر من تحقّق الفعل، وأخرى يأمره لإيجاد إرادته الفعل فى العبد وصدور الفعل عن تلك الإرادة بأن يكون الفعل معلولاً لإرادته فلا يحصل غرض الأمر إلّا بصدور الفعل عن إرادته العبد؛ والواجب

التوصيلى إنما يكون من القسم الأول، حيث يكفي مجرد تحققه من غير دخل لإرادته العبد واختياره فى حصول الغرض، ويسقط الأمر بتحقيق المأمور به ولو عن غير قصد واختيار، ولا يلزم منه المحذور المذكور، لأن الأمر يتعلق بما هو مختار العبد لا أعم منه ولكنه يسقط ولو بوقوع الفعل من غير اختيار، لأن غرضه قد حصل. فأثر الأمر فى التوصيلى إنما هو إيجاد الداعى فى العبد من غير أن يكون لهذا الداعى دخل فى الغرض.

الأمر الثالث: لا- يعتبر فى حصول التعبد إتيان الفعل بداعى الأمر، بل إذا أتى به بأى داعٍ كان مناسباً لشأن المولى اعتناءً بشأنه واحتراماً له يحصل التعبد ولو لم يتعلق به أمر المولى.

نعم، إذا شك فى أن هذا مناسبٌ لشأن المولى ومقامه أم لا؟ لا بد لاستكشاف ذلك من الأمر به.

الأمر الرابع: لا- يخفى عليك: أننا لم نعر فى كلمات السابقين على الشيخ الأنصارى (رحمه الله) القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب والامتثال فى متعلق الأمر، بل الظاهر أن مذهبهم كون قصد الامتثال من ضمن كفيات المأمور به. والشيخ (قدس سره) أول من ذهب إلى عدم إمكانه، وفرغ عليه عدم جواز التمسك بالإطلاق فى صورته الشك لإثبات توصييه المأمور به. (1)

وقد قرر وجه هذا الكلام - الذى أرسله تلامذه الشيخ ومن تأخر عنهم إرسال المسلمات - فى التقريرات بما حاصله راجع إلى أن تخصيص الفعل بخصوصية إتيانه بقصد الامتثال واتصافه بتلك الخصوصية إنما يكون من الأمور المتأخره عن الأمر ومن الانقسامات اللاحقه للحكم، فكيف يعقل أخذه فى موضوع الحكم؟

وقد ذكروا فى بيان ذلك وجوهاً بعضها يرجع إلى وقوع المحال فى ناحيه الأمر وأنه

ص: ١١١

لا يعقل الأمر مع قصد الامتثال في الأمور به - شرطاً كان أو شرطاً - ؛ وبعضها يرجع إلى امتناعه في ناحيه الإتيان والامتثال.

وجوه الإشكال في ناحيه الأمر

ذكروا لبيان وقوع المحال في ناحيه الأمر و كونه تكليفاً محالاً وجوهاً: (١)

أحدها: أنه لا شك في أن نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبه العرض إلى المعروض، والصفه إلى الموصوف؛ فكما لا يمكن أخذ العرض في المعروض والصفه في الموصوف للزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه، كذلك لا يمكن أخذ قصد الأمر في موضوع الحكم؛ لأن الحكم وقصد امتثاله متوقفان على الموضوع ومتأخران عنه، فلو فرض أخذ قصد امتثاله في الموضوع يلزم تقدم هذا المتأخر وصيروره المتوقف موقوفاً عليه، وليس هذا إلا تقدم الشيء على نفسه، وهو الدور المحال.

ثانيها: أن من الواضح اشتراط التكليف بقدره المكلف وعدم تعلق الأمر إلا بالمقدور، فلو أخذنا قصد الامتثال في متعلقه يلزم عدم مقدوريته، لأن القدره عليه تتوقف على الأمر والأمر متوقف على كونه مقدوراً، فيلزم الدور. (٢)

ثالثها: ما أفاده بعض أساتيدنا: من لزوم اجتماع اللحاظين؛ لأن قصد الأمر لو كان من الكيفيات المأخوذه في الأمور به يلزم بالنسبه إلى الأمر لحاظه آلياً واستقلالياً، لأن الأمر بالصلاه المقيده بقصد الأمر يكون ملحوظاً آلياً ومندكاً في لحاظه استقلالياً قيداً للصلاه المأمور بها فليزم المحال واجتماع اللحاظين المتنافيين.

ص: ١١٢

١- لا يخفى إمكان إرجاع بعض هذه الوجوه إلى بعض، وإنما الاختلاف من حيث التفنن في العبارات، ولذا ترى تكثير الوجوه في بعض الكتب والتقارير، وهي متحد المال حقيقه.

٢- و المحال في ناحيه الأمر، لأنه أمر و تكليف بغير القادر.

فاعلم: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) من لزوم الإشكال والمحال في ناحيه الامتثال وجوه:

الأول: أنّ داعويّه الأمر لا تكون إلّا إلى عمل منطبق للمأمور به، فإذا كان المأمور به مقيداً بالداعويّه يلزم الدور، لأنّ الداعويّه تتوقّف على انطباق العمل على المأمور به، والانطباق يتوقّف على الداعويّه.

الثاني: إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، والمفروض أنّه ليس ذات الفعل، بل هو ذات الفعل بداعي الأمر، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى الأمر الثاني وأنّ متعلّقه ليس ذات الفعل، بل ذات الفعل بداعي الأمر - حسب الفرض - وهكذا الكلام في الأمر الثالث، وهلمّ جرّاً تتسلل الأوامر إلى غير النهايه.

وقد أفاد صاحب الكفايه (قدس سره) هذا الوجه والوجه السابق في مجلس درسه.

الثالث: ما يظهر من الكفايه (١١) من عدم إمكان الإتيان بذات الفعل بداعي الأمر؛ لأنّ الأمر - حسب الفرض - متعلّق بها مقيداً بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى متعلّقه لا إلى غيره أي ذات الفعل. وبعبارة أخرى امتثال الأمر بالصلاه المقيداً بقصد الأمر بها دون ذاتها بقصد الأمر موقوف على الأمر بذاتها المفقود هنا، والأمر بها مقيداً بقصد الأمر لا يمكن امتثاله لأنّه لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به دون غيره أي ذات الصلاه، فتدبّر.

توضيح عبارات الكفايه: وحيث إنّ عبارات الكفايه في هذا المقام في غايه الاختصار، فلا بأس بتوضيحها وبيان المراد منها.

ص: ١١٣

فهو (قدس سره) بعد الإشاره إلى استحاله أخذ قصد الأمر في متعلقه قال: «وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر... إلخ».

لعل المتوهم يريد أولاً دفع الإشكال الثالث من ناحيه الأمر (١) بأنه يمكن تصوّر الأمر بالمقيّد ولحاظ الأمر آلياً واستقلالياً، لكنّه لا بلحاظ واحد ولا فى رتبه واحده، بل بلحاظين وفى رتبتين.

ولم يذكر دليل إمكان تصوّر الأمر لها (٢) مقتيده كما أنّه لم يذكر أصل الإشكال.

وثانياً دفع الإشكال الثانى من ناحيه الأمر (من لزوم الدور وتوقف الأمر على القدره والقدره على الأمر) بأنّ المعبر من القدره المعبره عقلاً فى صحّه الأمر إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر.

وهذا التوهم واضح الفساد، ضروره أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان ويجاب به عن الإشكال باجتماع اللحاظين، إلّا أنّه لا يدفع إشكال الدور، لأنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر - حسب الفرض - تعلق بها مقتيده بداعى الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاه أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقتيده.

وذلك بتصوير الأمر الانحلالى لذات الفعل؛ لأنّ المأمور به بالتحليل العقلانى ينحلّ إلى المقتيّد والقيد.

ص: ١١٤

١- ويمكن أن يقال: أنّه أراد به الجواب عن الإشكال الأوّل (وهو لزوم توقف الحكم على الموضوع وبالعكس) فقولته: «ضروره إمكان تصوّر الأمر لها مقتيده» أراد به أنّ ما يتوقف عليه الحكم ليس إلّا الوجود الذهنى للموضوع، فلا يرد الإشكال المذكور، فتأمل. [منه دام ظلّه العالى].

٢- نسخه «لها» هو الصحيح، و نسخه «بها» غلط من إقحام نساخ الكفايه، كما صرّح به سيدنا الأستاذ البروجردى (قدس سره). [منه دام ظلّه العالى].

قلت: كلاً! وسيأتى فى باب مقدّمه الواجب عدم اتّصاف الجزء التحليلى العقلى بالوجوب، فذات المقيّد مجرّده عن القيد لا تكون مأموراً بها، وليس فى الخارج إلّا وجوداً واحداً واجباً بالوجوب النفسى.

إن قلت: سلّمنا ذلك، لكننا نقول بأخذ قصد الامتثال شرطاً وجزءاً لا شرطاً وقيداً، فعليه يكون نفس الفعل الذى تعلّق به الوجوب مع قصد الامتثال متعلّقاً للوجوب، لأنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، أى لا بشرط الاجتماع ولا بشرط عدمه، فكما يتعلّق الأمر بمجموع الأجزاء، كذلك يتعلّق بكلّ واحد من الأجزاء، فيكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، فيصحّ إتيان الفعل بداعى ذلك الوجوب ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبها، فالجزء الذى هو ذات الفعل يؤتى به بقصد الامتثال، والجزء الآخر الذى هو عبارته عن قصد الامتثال يتحقّق بتحقيق الجزء الذى هو ذات الفعل الذى يؤتى به بقصد الامتثال.

قلت: لا- يمكن تصوير صحّه ذلك فى المقام وإن سلّمنا صحّته فى غيره، لأنّه يلزم من ذلك تعلّق الأمر بأمر غير اختيارى، فإنّ الفرض كون داعى الأمر جزءاً للمأمور به لا- شرطاً، فيكون القصد أيضاً مأموراً به كنفس الفعل، والحال أنّ قصد الأمر ليس إلّا إرادته خاصّه، وملاك اختياريه الفعل صدوره عن الإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فلا تكون عن إرادته أخرى وإلّا لتسلسلت فلا تكون اختياريه.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه مستقلاً ومن غير أن يكون فى ضمن الكلّ، وإنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيان الجميع بهذا الداعى، ولا- يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره، لأنّه يلزم منه عليه الشىء لنفسه ومحرّكيته إلى محرّكيه نفسه.

إنتهى ما أردنا ذكره لإيضاح بعض عبارات الكفايه فى المقام. ولنرجع إلى ما كنّا فيه وتحقيق الحقّ فى المقام فنقول:

ربما يتوهم (١) الفرق بين أخذ قصد الأمر فى المأمور به وبين غيره من الدواعى كحسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته عند المولى وغير ذلك، فترد الإشكالات المذكوره عند قصد الأمر دون غيره من الدواعى، فلا مانع من أخذها فى المأمور به.

والحق عدم الفرق بين قصد الأمر وغيره فى ورود إشكال الدور والتسلسل وغيرهما؛ لأن قصد الحسن والمصلحة أيضاً متوقف على كون الفعل حسناً ومشتماً على المصلحة فى الخارج، وكونه كذلك متوقف على قصد الحسن والمصلحة عند الإتيان، وإلا لم يكن الفعل حسناً ولا ذا مصلحة. وقس على هذا البيان تقرير التسلسل وغيره من الإشكالات.

الجواب عن الإشكالات

إن الإشكالات الراجعه إلى لزوم المحال فى ناحيه الأمر، كلها بعيدة عن الصواب.

أما الإشكال الأول، ففيه: أن الحكم إنما يكون متوقفاً على الوجود الذهنى للموضوع لا الخارجى منه، وأما الموضوع فهو بوجوده الخارجى متوقف على الحكم، فلا دور.

وأما الإشكال الثانى، ففيه: أن قدره التى هى ملاك صحه التكليف والأمر إنما هى قدره على إتيان المأمور به فى ظرف الامتثال والإتيان لا قبله، فقدره المكلف قبل زمان الامتثال وظرف الإتيان لا تكون من قبيل أجزاء العله بالنسبه إلى التكليف حتى يقال بلزوم حصولها عند تعلق الحكم بالموضوع.

ص: ١١٦

فالحكم متوقف على لحاظ قدره المكلف عند الامتثال ولا شك في أنه يصير قادراً حين الامتثال ولو تتوقف هذه القدره على الأمر، فلا دور أصلاً. (١)

وأما الإشكال الثالث، ففيه: أن ما هو المحال هو لحاظ شيء آلياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفي آن واحد، وأما لحاظه تارة آلياً وأخرى استقلالياً جائز بالضرورة، فيلاحظ الأمر تارة استقلالياً آن تصوّر الموضوع، وأخرى آلياً حين تعلق الأمر به.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكالات الراجعة إلى لزوم المحال في ناحية الأمر.

وإنما المهمّ الجواب و التفتيحي عن الإشكالات الراجعة إلى لزوم المحال في ناحية الامتثال. وقد أفادوا في مقام التفتيحي وجوهاً غير خاليه عن الإشكال.

أحدها: الالتزام بتعدد الأمر بأن يتوصل الأمر إلى غرضه بأمرين أحدهما يتعلّق بذات الفعل، والآخر بإتيانه بداعي الأمر. هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره). (٢)

وأجاب عنه في الكفايه (٣) أولاً: بمنع الصغرى، لأننا نقطع بأنه ليس في العبادات إلّا أمر واحد.

وثانياً: بأن الأمر الأول لو كان يسقط بمجرد الإتيان بذات الفعل مجرداً عن قصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقه الأمر الثاني؛ لانتفاء موضوعه رأساً، فلا يتوصل الأمر بالأمر الثاني إلى غرضه. وإن لم يكفد يسقط، فليس له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك، فلا وجه حينئذٍ للأمر الثاني (ولا التشبّه بحيله تعدد الأمر)؛ لاستقلال العقل بلزوم إتيان المأمور به بنحو يحصل غرض الأمر به.

ص: ١١٧

١- لا يخفى أنّ هذا البيان لا يرفع الإشكال، ويمكن أن يقال ببقاء الدور بعدد، لأنّ الحكم موقوف على لحاظ القدره في ظرف الامتثال، وملاحظتها كذلك موقوفه على القدره في ذلك الظرف، والقدره في ظرف الامتثال موقوفه على الحكم، فيعود المحذور بلزوم الدور، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

٢- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٦٠.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١١١.

ثانيها: ما يستفاد من بيان الكفايه في ضمن الجواب المذكور من أنّ المقصود إتيان الفعل بداعي الأمر إلا أنّ المولى لما لم يتمكن من أخذ ذلك في الأمر جعل متعلق أمره أعمّ ممّا هو محصّل لغرضه وغيره، ثم إنّ العقل بعد ذلك يحكم بلزوم موافقته على نحو يوجب سقوط الأمر وحصول الغرض.

وفيه: أنّه يلزم من ذلك أن يكون الأمر بذات الفعل صورياً محضاً من غير أن يكون محصّلاً لغرض المولى، والحال أنّ الظاهر من الأمر بها كونه حقيقياً.

ثالثها: ما أفاده بعض الأجلّه من المعاصرين (قدس سره) (١) وهو الفعل الواقع في الخارج على قسمين: أحدهما ما ليس للقصد دخل في تحقّقه بل لو صدر من العاقل لصدق عليه عنوانه، والثاني ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالهما. ولا إشكال في أنّ تعظيم من له أهليه ذلك بما هو أهل له وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلاً ومقرّب بالذات بلا حاجه في تحقّق هذا القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين.

نعم، قد يشكّ في أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه يتحقّق بماذا؟ وقد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيماً له وأنّ القول الكذائي مدح له وفي الواقع ليس كذلك، بل ما اعتقده تعظيماً له يكون توهيناً له وما اعتقده مدحاً يكون ذمّاً بالنسبه إلى مقامه. والمكلف لمّا لم يكن له طريق إلى استكشاف المناسب لمقام المولى تبارك وتعالى إلاّ إعلامه تعالى، فلا بدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا الأمر إلاّ لتشخيص المناسب لمقامه تعالى من دون أن يكون قصده دخيلاً في تحقّق القرب حتى يلزم منه محذور الدور.

وفيه نظر: لأنّ الباعث على الاهتمام في تصحيح الأمر التعديدي وجزئيه قصد الأمر أو قيديته وقوع الإجماع بل الضروره عليه بين المسلمين خلفاً عن سلف، وإلاّ فإنكاره

ص: ١١٨

١- وهو العلّامة المحقّق الشيخ المؤسس الحائري (قدس سره).

بالمزّه ليس بعسير، فالمقصود تصويره على نحو لا يزاحم ذلك الإجماع والضرورة، وهذا لا يتمّ بما ذكره (قدس سره)، فإنّه أنكر دخاله قصد التقرب في العباده رأساً، إذ المراد من إتيان الفعل بقصد التعظيم إن كان إتيانه بداعي كونه تعظيماً للمولى، فهذا وإن كان موجِباً لصيروره العمل عباده، إلّا أنّه لا يرفع به إشكال الدور؛ لأنّ قصد كون الفعل تعظيماً للمولى موقوف على كون ذات الفعل تعظيماً له وكونها كذلك موقوف على قصد كونه تعظيماً له، وقد مرّ (١) نظير هذا الإشكال في صورته قصد الملاك والمصلحه.

وأما إن كان مراده من إتيان الفعل بقصد التعظيم إنشاء التعظيم وإيجاده بالفعل من دون أن يقصد التقرب به، فلازمه مضافاً إلى إنكار ما عليه الإجماع والضرورة من اعتبار قصد التقرب، اجتماع ذلك مع الدواعي النفسانيه كالرئاء وهضم الغداء وغيرهما، وأن يكون قصد الرئاء وغيره غير منافٍ لإنشاء التعظيم الذي فرض هنا عباده، وهذا أيضاً مخالف للإجماع. (٢)

ورابعها: ما أفاده المعاصر المذكور (قدس سره) أيضاً (٣) بأنّه من الممكن أن يكون المعبر في العبادات إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي ومستنداً إلى داعي الأمر، فالفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيه ووجود الداعي الإلهي وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظه جزئه الأخير ولزوم الدور، وأما من دون ضمّ الأخير فلا مانع منه.

وأما إشكاله بأنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد

ص: ١١٩

١- تقدّم في الصفحه، ١١٦.

٢- واضح أنّ المكلف تاره يأتي بالفعل بقصد إنشاء التعظيم وبقصد الرئاء هضم الغداء بنحو يكون كلّ واحد من القصدين في عرض الآخر، فهو ممّا ينافي عباديه الفعل ويخالف الإجماع. وأما لو أتى بفعل بقصد العباده وإنشاء التعظيم، ومع ذلك يوجب في الخارج هضم الغداء وما شابه ذلك، فلا إشكال فيه، لأنّ العمل معلول لقصد العباده لا لقصد آخر. [منه دام ظلّه العالی].

٣- الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص ٩٧ - ٩٨.

يُتَّصَفُ بِالْمَطْلُوبِيَّةِ، وَكَيْفَ يُمْكِنُ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ مِنْ دُونِ مَلاحِظَةِ تَمَامِ القِيُودِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا قِوَامُ المِصْلِحَةِ، فَمِنْدَفِعُ بِأَنَّهُ قَدْ يَتَعَلَّقُ الطَّلَبُ بِمَا لَيْسَ هُوَ مَطْلُوباً فِي حَدِّ ذَاتِهِ، بَلْ يَرَادُ مِنْهُ حِصُولُ أَمْرٍ آخَرَ، وَالْفِعْلُ المَقْتَدِرُ بِعَدَمِ الدَّوَاعِي النَفْسَانِيَّةِ مِنْ هَذَا القَبِيلِ، فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَمَامُ المَطْلُوبِ مَفْهُوماً، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَوْجَدْ فِي الخَارِجِ مِصْدَاقٌ لَهُ إِلَّا بِدَاعِي الأَمْرِ - لِعَدَمِ إِمْكَانِ خَلْقِ الفَاعِلِ المَخْتَارِ عَنِ كُلِّ دَاعٍ يَصِحُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِهِ - فَهُوَ يَتَّحِدُ فِي الخَارِجِ مَعَ مَا هُوَ مَطْلُوبٌ حَقِيقَةً. كَمَا لَوْ كَانَ المَطْلُوبُ الأَصْلِيُّ إِكْرَامَ الإِنْسَانِ، فَلَا شَبِيهَ فِي جِوَازِ الأَمْرِ بِإِكْرَامِ النَّاظِقِ، لِأَنَّهُ لَا يَوْجَدْ فِي الخَارِجِ مِصْدَاقٌ لَهُ إِلَّا مَتَّحِداً مَعَ الإِنْسَانِ الَّذِي إِكْرَامُهُ مَطْلُوبٌ أَصْلِيٌّ.

وَلَيْسَ هَذَا الأَمْرُ صُورِيّاً بَلْ هُوَ أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ وَطَلَبٌ وَاقِعِيٌّ لِأَنَّ مَتَعَلِّقَهُ مَتَّحِدٌ فِي الخَارِجِ مَعَ المَطْلُوبِ الأَصْلِيِّ.

وَلَا يَخْفَى: أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ الأَوَامِرِ المَلْحُوظَةِ فِيهَا حَالُ الغَيْرِ تَارَهُ يَكُونُ لِلغَيْرِ، وَأُخْرَى يَكُونُ غَيْرِيّاً.

مِثَالُ الأَوَّلِ: الأَمْرُ بِالغَسْلِ قَبْلَ الفَجْرِ لِأَجْلِ الصَّوْمِ، فَإِنَّ الأَمْرَ مَتَعَلِّقٌ بِالغَسْلِ قَبْلَ الأَمْرِ بِالصَّوْمِ، وَلَيْسَ هَذَا الأَمْرُ مَعْلُوماً لِأَمْرٍ آخَرَ، إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ لِمُرَاعَاةِ حِصُولِ الغَيْرِ وَهُوَ الصَّوْمُ فِي زَمَانِهِ.

وَمِثَالُ الثَّانِي: الأَوَامِرُ الغَيْرِيَّةُ الَّتِي تَكُونُ مَسَبِّبَةً مِنَ الأَوَامِرِ النَفْسِيَّةِ المَتَعَلِّقَةِ بِالعِنَاوِينِ المَطْلُوبَةِ نَصّاً. وَمَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ قَبِيلِ الأَوَّلِ، لِأَنَّ الأَمْرَ بِالْفِعْلِ مَقْتَدِرٌ بِعَدَمِ الدَّوَاعِي النَفْسَانِيَّةِ لَا يَكُونُ تَمَامُ المَطْلُوبِ النَفْسِيِّ، إِلَّا أَنَّهُ مَتَّحِدٌ خَارِجاً مَعَ مَا هُوَ تَمَامُ المَطْلُوبِ وَمَحْضَلٌ لِتَمَامِ الغَرَضِ فِيكَوْنُ أَمراً لِلغَيْرِ.

وَهَذَا الجِوَابُ يَشْبَهُ مَا أَجَابَ بِهِ صَاحِبُ الكَفَايَةِ - وَذَكَرَنَاهُ فِي الوَجْهِ الثَّانِي - فِي عَدَمِ تَعَلُّقِ الأَمْرِ بِتَمَامِ المَطْلُوبِ، بَلْ بِمَا هُوَ الأَعْمَ، وَلَكِنْ لَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا أوردناه هُنَاكَ، لِأَنَّهُ

بنحو لا وجه لتوجه الإشكال المذكور إليه. ولكن يورد عليه: بأنه خلاف الظاهر من أدله العبادات، إذ ليس المعتبر فيها خلوها عن الدواعي النفسانية وإتيانها بداعٍ إلهي، بل المعتبر فيها أمر بسيط وهو إتيانه بداعي الأمر الإلهي، فلا يستقيم ما ذكره في الجواب.

هذا تمام الكلام فيما أفادوه في مقام الجواب، وقد ظهر لك عدم ارتفاع الإشكال بواحد منها، فاللازم علينا التفصي عن الإشكال على نحو صحيح.

الحق في الجواب عن الإشكال

وقبل الورود في المطلب لابد من تقديم مقدمات:

أوليها: أن دخل شيء في الأمور به يتصور على ثلاثة أنحاء، الأول: كون ذلك الشيء جزءاً للأمور به بمعنى تركبه منه ومن غيره. والثاني: كونه قيماً للأمور به لا بمعنى كونه داخلياً فيه، بل بمعنى تقييد الأمور به بذلك الشيء على نحو يكون القيد خارجاً وتقييده به - على نحو المعنى الحرفي - داخلياً. والثالث: أن يكون الأمور به معنوياً بعنوان لا يمكن حصول ذلك العنوان له إلا إذا كان معه هذا الشيء، وهذا في الحقيقة يكون شرطاً عقلياً لحصول الأمور به ومما يتوقف عليه انطباق ذلك العنوان على الأمور به.

ثانيتها: لا إشكال في أن الأمر كما يدعو إلى تمام متعلقه يدعو أيضاً إلى كل جزء من أجزائه وشرائطه ومقدماته الخارجية، سواء قلنا بالملازمة في باب المقدمه أم لا، لأنه ولو لم نقل بالملازمة وترشح الأمر بالمقدمه من قبل الأمر بذاتها لكنه لم يناف أن يدعو الأمر إلى كل جزء من الأجزاء والشرائط والمقدمات الخارجية، فإن المكلف الذي يكون في مقام إطاعه مولاه وامتنال أوامره إذا رأى أن التكليف المتوجه إليه مشروط بشرط، لا يتردد في لزوم تحصيل ذلك الشرط. وهذا معنى دعوه الأمر واستدعائه كل جزء من الأجزاء والشرائط والمقدمات الخارجية. هذا مضافاً إلى أنه لو قلنا بالملازمة في باب المقدمه لا

يكون الأمر المتوجّه إليها مستقلاً كسائر الأوامر، بل يكون فانياً ومندكاً في الأمر بذيها، لأنه لا هويّه للأمر الطريقي مستقلاً وبنفسه إلا هويّه الأمر بذي الطريق، فيكون الأمر بالطريق والمقدّمه كلا أمر.

ومن هنا ظهر ضعف ما أفاده في الكفايه - في جواب الإيراد بأنّ نفس الصلاه أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقتيده - بقوله: «قلت: كلاً! لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً... إلخ».

وقد عرفت وجه الضعف بأنّه لا حاجة إلى الأمر بل يكفي مجرّد كون الأمر داعياً إلى ذات المقيّد، لأنّ الأمر كما يكون داعياً إلى متعلّقه يكون داعياً إلى جميع مقدّماته وشرائطه أيضاً.

ولا يخفى عليك: أنّ ما أفاده بعد ذلك - في جواب الإشكال الذي أورده على نفسه - أيضاً ضعيف جداً، فإنّه بعد ذكر الإيراد بقوله: «إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً فلامحاله نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه». أفاد في مقام الجواب بما لفظه: «قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياريّ، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلاّ أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادته أخرى وإلاّ لتسلسلت ليست باختياريه، كما لا يخفى».

وفيه أولاً: أنّ الإرادة تكون اختياريه، لأنّ اختياريه كلّ فعل بها وهي بنفسها اختياريه، فلا يلزم التسلسل.

وثانياً: لو كانت الإرادة غير اختياريه فلا يمكن دخلها في الغرض وحكم

العقل بوجوبها لتحصيل الغرض، مع أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) ذهب إلى دخلها في الغرض ووجوبها بحكم العقل لتحصيل الغرض وجعلها ملاكاً لصحة الأفعال العبادية وعبادتها.

ثالثها: أنّ المأمور به الذي تكون له أجزاء متعدّده وشرائط متكرّره تاره يكون تمام أجزائه وشرائطه غير حاصله، وأخرى يكون بعضها حاصلًا وبعضها غير حاصل، ولا ريب أنّ الأمر يدعو ويبعث المكلف إلى إتيان الجميع في الصورة الأولى وإلى الجزء أو الشرط الذي لا يكون حاصلًا في الصورة الثانية، ولا يدعو إلى الحاصل لأنّه محال.

رابعها: لا- ريب أنّ الأمر ليس بنفسه علّه لإطاعه المكلف وتحقق المأمور به في الخارج بل الأمر لا يكون إلّا محققاً لموضوع الإطاعه الذي ينتظره العبد بمقتضى واحده من الحالات النفسانيه الخمسه على سبيل مانعه الخلوّ وهي كما يلي:

الأولى: اعتقاد المكلف باستحقاق المولى للعباده وأهليّته لها.

الثانية: وصول المكلف إلى مرتبه فناء دواعيه النفسانيه ومقهوريته تحت نور جماله وجلاله وكبريائه، وتأثير عظمه المولى في نفسه، ونورانيه سماء قلبه بسبب إشراقات أنوار كماله وقدرته وسائر صفاته وأسمائه، بحيث لو أمره المولى بفعلٍ تحرّكه هذه الملكة النفسانيه بتمام شوقه وهمّه نحو العمل وإطاعه المولى.

الثالثة: يلاحظ المكلف كثره نعماء المولى وشده اهتمامه بتربيته عبده وعظمه آلائه، فيراه مستوجباً لأنواع الشكر، فيقوم بأداء وظيفته وإطاعه أمر المولى حسب قدرته شكراً لبعض آلاء ربّه وتعظيماً له.

الرابعة: شده الخوف من عقاب ربّه بحيث يدعو إلى إطاعه أوامره ونواهيّه.

الخامسه: إشتياقه وطمعه بما عند ربّه من الفضل والإحسان وجزيل الثواب، بحيث يبعثه ذلك إلى تحصيل مرضاته وإطاعته دركاً لبعض فضله وجزيل ثوابه.

فهذه الحالات الخمسه كلها أو بعضها تكون عله لإطاعه المكلف وامتنال أوامر مولاه.

وبمجرد حصول واحده منها تتحقق عله الإطاعه، بحيث لا يكون فصل بين هذه الحاله وإتيان العبد بما يتحقق به إطاعه المولى إلّا أمر المولى. فالأمر إنّما يحقق موضوع الإطاعه، وأما نفس الإطاعه فهى معلوله لإحدى الحالات الخمسه.

فتلخص ممّا ذكر: أنّ إرادته الإطاعه وقصد العباده من العبد تحصل قبل أمر المولى، وبعد صدور أمره يصير العبد فى مقام الإتيان ويأتى بالمأمور به بقصد الطاعه بمقتضى هذه الحاله من غير أن يكون قصد الإطاعه مستنداً إلى الأمر.

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أنّه يمكن التفصّى عن الإشكال بوجهين.

الأول: أنّ الأمر وإن كان متعلقاً بالفعل مشروطاً بقصد القربه والامتنال إلّا أنّه لا يتعلّق الأمر بقصد القربه بنفسه ولا يدعو الأمر إليه أصلاً، ولا يكون هذا القصد متوقفاً على الأمر حتى يستلزم المحال.

أمّا عدم تعلّق الأمر بقصد القربه بنفسه فلما ذكرناه آنفاً فى المقدّمه الثانيه من عدم تعلّق أمر حقيقى بالأجزاء والشرائط.

وأما أنّه لا يدعو الأمر إلى قصد القربه فلما ذكرناه كذلك فى المقدّمه الثالثه من عدم دعوه الأمر إلى الشرط والجزء الحاصل. وقد تبين فى المقدّمه الرابعه حصول ذلك الشرط، أى قصد القربه، بسبب إحدى الحالات المذكوره.

وأما عدم توقّف قصد الأمر على تحقّق الأمر بمعنى عدم استناده إليه بمقتضى المقدّمه الرابعه أيضاً، فإنّ قصد القربه مستند إلى الحالات النفسانيه المذكوره، فإذا أمره المولى بالصلاه والصيام مثلاً يوجد فى نفسه بمجرد هذا الأمر قصد إتيان الصلاه والصوم طاعه له من دون أن يكون هذا القصد مستنداً إلى الأمر.

الثانى: أنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاه إلّا أنّ انطباق هذا العنوان على هذه الأفعال

الخارجيه موقوف على قصد القربه عقلاً، وقد كشف الشارع عن دخل قصد القربه فى هذا الانطباق بسبب أخذه فى متعلق الأمر، لكنّه - أى القصد - ليس متوقفاً على انطباق ذلك العنوان على هذه الأفعال حتى يلزم الدور، بل هو متوقف على إحدى الحالات الخمسه المذكوره.

هذا تمام الكلام فيما هو مناسب للمقام.

الاستنتاج من المبحث

تستنتج مما مرّ نتيجتان:

الأولى: إمكان التمسك بالإطلاق إن قلنا بإمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، وعدم إمكانه لو قلنا بعدم إمكان أخذه فى الأمور به. فالذهاب إلى الأول يتمسك بالإطلاق، والقائل بالثانى لا يتمسك به.

الثانيه: أنه بعد فرض عدم إمكان التمسك بالإطلاق فى مقام العمل هل يكون الأصل العملى البراءة أو الاشتغال؟ فيه وجهان، يطلب تفصيله من مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين لأنه المناسب لهذا المبحث، كما لا يخفى أن المناسب لمباحث الأوامر ليس إلّا المبحث فى ماهيتى التعبدى والتوصيلى، والمبحث عن إمكان أخذ قصد التقرب فى الأمر وعدمه، فلذلك نكتفى بهذا المقدار من مقتضى الأصل اللفظى والعملى، ونختم الكلام فى المقام. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه أجمعين محمد وآله الطاهرين.

ص: ١٢٥

إشاره

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: فى المرّه والتكرار

المبحث الثانى: فى الفور والتراخى

المبحث الأول: فى المرّه والتكرار

إشاره

الحقّ أنّه لا- دلالة للصيغه على المرّه ولا على التكرار، (١) بل لا- تدلّ إلّا على طلب إيجاد الطبيعه، سواء كان المراد من المرّه الفرد الواحد من الطبيعه أو الدفعه (٢) بمعنى إيجاد الطبيعه دفعه واحده ولو كان فى ضمن أزيد من الفرد الواحد. وسواء كان مراد القائل بالمرّه عدم وجوب إتيان الزائد عليها بمعنى أنّ المأمور به المرّه لا بشرط حتى لا يكون الإتيان بالزائد موجباً للبطلان أو كان مراده بالمرّه بشرط لاثيه المأمور به حتى يكون الإتيان بالزائد موجباً لفساد المأنتى به. ففى جميع هذه الصور نقول بعدم

ص: ١٢٧

١- وفقاً للفصول (الأصفهاني، ص ٧١)؛ معالم الدين (العاملى، ص ٥٣)؛ قوانين الأصول (القّمى، ص ٩٠)؛ هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ١٧٤)؛ كفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ١١٧)؛ وغيرها من الكتب. راجع أيضاً: مفتاح العلوم، للسكاكى، ص ٩٣.

٢- كما ذهب إليه صاحب الفصول (الأصفهاني، ص ٧١)، خلافاً للمشهور.

دلالة الصيغه إلما على طلب إيجاد الطبيعه، فليست للصيغه دلالة على المره أصلاً. وهكذا الكلام فى جانب التكرار سواء كان مرادهم من التكرار تكرار المره بالمعنيين الأولين أو بالمعنيين الثانين.

تنبیه

بناءً على المختار إذا أتى بفرد من المأمور به يسقط الأمر ويكتفى به فى مقام الامتثال. فلو أتى بفرد آخر ثانياً يكون لغواً، لأنه قد سقط الأمر بإتيان الفرد الأول. والقول بعدم سقوطه يستلزم طلب الحاصل المحال.

ولا ريب فى تحقّق الامتثال أيضاً لو أتى بأفراد متعدّده دفعه واحده، كما إذا أمره المولى بعق رقبة فأعتق جميع عبيده، فلا شكّ فى حصول الامتثال وسقوط الأمر.

ولكنّ الإشكال فى أنّ هذا هل يُعدّ امتثالاً واحداً أو أنه امتثالات متعدّده؟ فى المسأله أقوال، ثالثها: التفصيل (١) والإحاله إلى قصد الممثل، فلو قصد الامتثال بجميع الأفراد أى بكلّ فرد منها يكون ذلك امتثالات متعدّده. وأمّا لو قصد الامتثال بالمجموع أو بواحد منها يكون امتثالاً واحداً.

وأما وجه القول الأول: أنّ المطلوب ليس إلّا إيجاد أصل الطبيعه، وأمّا التعينات والتشخصات فهى خارجة عن متعلّق الطلب وتأتى من ناحيه وجود الطبيعه فى الخارج: فالدخل لها فى المطلوب، فى فرض الإتيان بأفراد متعدّده لا يتحقّق الامتثال إلّا بأصل الطبيعه وهى أمر واحد.

وفيه: وإن كان المطلوب إيجاد أصل الطبيعه وعدم دخاله خصوصياتها المفردة فيه، إلّا أنّ المكلف قد أوجد الطبيعه بإيجاد كلّ فرد وتحمّل الطبيعه على كلّ فرد بالحمل

ص: ١٢٨

١- ذهب إليه صاحب الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ١٢٢).

الشائع الصناعي، والأفراد المتعدّده الحاصله دفعه من طبيعه وجودات متعدّده لها لا وجودٌ واحدٌ،(١) وقد ذكرنا أنّ المطلوب بالصيغه ليس إلّا نفس الطبيعه فلا محاله يصدق على إيجاد كلّ فردٍ منها إيجاد تلك الطبيعه، فيصدق على إيجاد كلّ من الأفراد امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعه، فلا يكون الامتثال امتثالاً واحداً بل يُعدّ امتثالات متعدّده. وهذا، أى القول الثانى، أقوى القول فى المسأله.

وأما القول بالتفصيل ودخاله القصد فى تعدّد الامتثال وعدمه، فلا وجه له. نعم، لو كان الأمر تعبدياً فبالنسبه إلى كلّ فرد قصد الامتثال يحصل الامتثال. وبالنسبه إلى فردٍ لم يقصد ذلك فلا، ولكن هذا لا يكون لدخاله القصد فى الامتثال، بل لأجل عدم إتيانه بتمام الأمور به بالنسبه إلى فردٍ لم يقصد إتيانه الامتثال.

المبحث الثانى: فى الفور والتراخى

إشاره

بعدهما ظهر لك عدم دلالة الصيغه على المرّه والتكرار يظهر لك أيضاً عدم دلالتها على الفور والتراخى، بل لم أجد قائلاً بدلالتها على التراخى. نعم، ذهب بعضهم كالشيخ الطوسى (قدس سره)(٢) إلى دلالتها على الفور، فعلى هذا لا تكون المسأله إلّا ذات قولين لا أزيد.

الأمر عقيب الحظر

الأمر عقيب الحظر ثم إنّه لا- يخفى عليك: أنّه وإن اختلفوا فى دلالة الأمر الصادر عقيب الحظر أو توهمه فى دلالتها على نفي الحظر السابق ورفع توهمه - أى الإباحه - أو الوجوب، ولكنّ الحقّ عدم وجود ضابطه فى ذلك، فعلى المجتهد التأمل التام فى الموارد، لأنّه قد يكون ظا

ص: ١٢٩

١- و ذلك كالأباء والأبناء، خلافاً للرجل الهمدانى الذى لاقى شيخ الرئيس.

٢- الطوسى، العده فى أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٧.

إعلم: أنّ كلمات الأصوليين اختلفت فى تحرير عنوان المسأله، فبعضهم قال: إنّ الأمر هل يقتضى الأجزاء أم لا؟ (١) وبعضهم قال: إنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء أم لا؟ (٢) وبعضهم زاد عليه قيد «على وجهه» (٣) ردّاً على ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار العامى، (٤) الذى أدخل هذه المسأله فى الأصول وقال فيها بعدم الأجزاء. وسبب ذلك أنّه رأى فى الفقه أنّ المكلف لو صلّى مع الطهاره المستصحبه ثم بان الخلاف لا تجزبه

ص: ١٣١

- ١- كما فى الذريعه إلى الأصول الشريعه للشريف المرتضى، ج ١، ص ١٢١؛ والقوانين (القمى، ص ١٢٩)؛ والفصول (الأصفهاني، ص ١١٦). وعبارته هكذا: «اختلفوا فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الأجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟».
- ٢- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٨.
- ٣- كما فعله العلّامه فى مبادئ الوصول إلى علم الأصول (ص ١١١). وقال فيه: «وذهب أبوهاشم، إلى أنّه لا يقتضيه، لأنّ الحجّ الفاسد مأمور به، ولا يجزى. والجواب عنه: أنّه مجزٍ بالنسبه إلى الأمر الوارد به وغير مجزٍ بالنسبه إلى الأمر الأوّل».
- ٤- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسد آبادى، أبو الحسين: قاضٍ، أصولى. كان شيخ المعتزله فى عصره. وهم يلقبونه قاضى القضاء، ولى القضاء بالرّى (من قبل الديالمه) ومات فيها (عام ٤١٥هـ - ق.). الزركلى، الأعلام، ج ٣، ص ٢٧٣.

تلك الصلاة، فذهب إلى القول بأن الإتيان بالمأمور به لا يقتضى الإجزاء، فأجابوا عنه بأن العله للإجزاء إتيان المأمور به على وجهه، أى بتمام ما هو معتبر فيه وموجب لتحصيل الغرض، وتلك الصلاة ليست كذلك فيحكم بعدم الإجزاء. (١)

فهذا هو السبب لإضافه القيد المذكور إلى العنوان لا ما ذكره صاحب الكفايه من أنه أضيف فى العنوان ليكون شاملاً ما يعتبر فى المأمور به شرعاً وعقلاً كقصد القربه الذى لا يمكن أخذه - على مبناه - فى المأمور به، فهذا القيد جاء فى العنوان حتى يشمل قصد القربه المعترف عقلاً، فلا نظر فيه إلى خصوص ما يعتبر شرعاً، لأنه عليه يكون توضيحياً لا احترازياً. (٢)

وفساد هذا التفسير يظهر لمن يتأمل فى تاريخ حدوث القيد المذكور، فإنه قيد نشأ بين القدماء، فكيف يمكن أن يكون ناظراً إلى خلاف المتأخرين من إمكان أخذ قصد القربه فى المأمور به؟ وقد نشأ هذا الخلاف فى زمن الشيخ الأنصارى (قدس سره) (٣) وهو أول من تفتن بالموضوع، فلا وجه لما ذكره فى الكفايه.

كما أنه لا وجه لكون هذا القيد إشاره إلى قصد الوجه، لأنه مضافاً إلى ما أنكره الأكثر (٤) لا خصوصيه له بالذكر.

المراد من الاقتضاء والإجزاء

لا يخفى عليك: أن المراد من «الاقتضاء» فى قولهم: «إن الأمر يقتضى الإجزاء» هو

ص: ١٣٢

- ١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٤.
- ٢- انظر كلام القاضى والجواب عنه فى، فواتح الرحموت لعبد العلى الأنصارى (المطبوع مع المستصفى من علم الأصول)، ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤ (مسأله: الإتيان بالمأمور به على وجهه...) ومفاتيح الأصول للسيد الطباطبائى، ص ١٢٦.
- ٣- انظر: الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٦٠.
- ٤- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٩.

«دلاله» الأمر على أجزاء الإتيان بالمأمور به.

وأما المراد منه (الاقتضاء) إذا نسب إلى الإتيان بالمأمور به هو العلية التامة (1) من حيث إن الأمر الحكيم إذا أمر بشيء لأجل حصول غرض فلا محاله يأخذ تحت أمره كل ما له دخل في تحصيل غرضه ولا يجوز عليه أن يأمر بما هو أعم من محصيل غرضه أو أخص منه، وإلا يكون ناقضاً لغرضه، وحينئذ إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه فلا بد من حصول الغرض وتحقق الامتثال وسقوط الأمر. أما حصول الغرض، فلأن المولى أخذ كل ما له دخل في حصول غرضه في المأمور به وقد أتى المكلف به. وأما تحقق الامتثال، فلأنه يتحقق بإتيان المأمور به على وجهه، والمفروض أن المكلف أتى به كذلك. وأما سقوط الأمر، فلأنه لا مجال بعد ذلك لبقائه وإلا يلزم طلب الحاصل، وهو محال، كما لو أمر به ثانياً.

ومن هنا يظهر معنى الأجزاء بأن معناه والمراد منه كفايه المأتى به عن الغرض الموجب للأمر (2) وهذا موافق لما ذهب إليه القائل بالأجزاء، وأما القائل بعدم الأجزاء فينكر ما ذكرناه من الدلالة والعلية وكفايه الإتيان بالمأمور به عن الغرض.

الفرق بين الأجزاء، والمره والتكرار

لا يخفى عليك: الفرق بين مسألتنا هذه (3) ومسألة المره والتكرار، فإن النزاع في مبحث المره والتكرار إنما يجري في أن المأمور به بحسب دلاله الأمر هل هو المره أو التكرار؟ وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ النزاع هنا واقع في أن الإتيان بالمأمور به مره

ص: ١٣٣

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٥.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٥.

٣- راجع: الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٦.

كان أو مكرراً هل يجزى أم لا؟ فالنزاع الواقع في مسأله الإجزاء يكون كبيراً وفي مسأله المره والتكرار صغرياً.

الفرق بين الإجزاء، وتبعيه القضاء للأداء

وأما الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء فمما لا يحتاج إلى بيان، لأن البحث في مسأله التبعيه في أن وجوب القضاء هل هو بالأمر الأول أو يحتاج إلى أمر جديد؟ مضافاً إلى أن موردها عدم الإتيان بالمأمور به، وهذا بخلاف مسأله الإجزاء، فإن موردها الإتيان بالمأمور به والبحث في إجزائه وعدمه.

هذا تمام الكلام في مقدمات البحث. وأما الكلام في أصله، فيقع في ثلاث مواضع. ونبدأ سائلين من الله تعالى الإعانه والتوفيق فإنهما خير رفيق.

الموضع الأول: في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً

إشاره

يقع البحث هنا في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي، والمأمور به بالأمر الظاهري، والمأمور به بالأمر الاضطراري عن التعبد ثانياً بكل واحد من هذه الأوامر في نفس مرتبتها، فنقول:

لا- إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي - وهو الأمر الذي يتعلّق بالموضوع بما هو و بعنوانه الأولي - عن الأمر به ثانياً.

كما لا إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري - وهو الذي يتعلّق بالموضوع بملاحظه العجز عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولي - عن الأمر به ثانياً بنفس الأمر الاضطراري، وهكذا الكلام في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري - وهو الأمر المتوجّه إلى المكلف في ظرف الاشتباه وجهله بالحكم الواقعي وموضوعه - فإنه أيضاً موجب للإجزاء وسقوط أمره، فلا يجب الإتيان به في ثاني الحال مع بقاء جهله.

ولو فرض في هذه الثلاثة بقاء الأمر لكان لغواً، بل يكون محالاً - لأنه طلب الحاصل. ولا يمكن أيضاً الأمر بها بملاك الغرض الحاصل من الموارد الثلاثة، لعدم فوت شيء من الغرض، وهذا واضح.

تبديل الامتثال

أمّا ما ذكره في الكفاية (١١) من تبديل الامتثال، كما لو أمره المولى بإتيان الماء فأتى به ولكن لم يشربه المولى بعدُ فله أن يبذل ذلك الماء بماءٍ آخر.

ففيه: أنّ المكلف وإن أتى بالفعل المتعلق للأمر إلا أنه ما كان مطلوباً نفسياً، فما دام لم يحصل غرض المولى من ترويته وإسقاؤه لم يسقط أمره ومطلوبه النفسى، فعلى المكلف إتيان الماء الموصل إلى الغرض والمطلوب النفسى، فليس ما ذكره من المثال من باب تبديل الامتثال.

الموضع الثانى: فى أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الاختيارى

أشاره

هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الاختيارى الواقعى بعد رفع الاضطرار أم لا؟ فهل تجب الإعاده فى الوقت أو القضاء خارجه أم لا؟ فى المسأله فروض ممكنه، قال فى الكفايه فى تصويرها:

إنّ التكليف الاضطرارى إمّا أن يكون وافياً بتمام الغرض والمصلحه، أو لم يكن كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاءه، أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو بمقدار يستحبّ.

ص: ١٣٥

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٢٧؛ وكذا درر الفوائد، للمحقّق الحائرى، ص ٧٨.

ثم ذكر أحكام الأقسام من الإجزاء وعدمه وجواز البدار في بعض الصور، وذكر أنّ المرجع في مقام الإثبات هو الإطلاق لو كان، كظاهر قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...)(١) الآية؛ وقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «التيّم أحد الطهورين»(٢) فإنّ ظاهرهما الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء. وإلّا فالأصل يقتضى البراء لكونه شكّاً في أصل التكليف.(٣)

هذا، ولكنه مبنيّ على تغاير الأمرين (الاختياري والاضطراري) وكونهما في عرض واحد، فعليه يبحث عن كفايه أحدهما عن الآخر. وأمّا بناءً على التحقيق في المسألة من طوليه الأفراد وتعلّق الأمر بالطبيعه التي لها أفراد ومصاديق بعضها لصوره الاختيار وبعضها الآخر لصوره الاضطرار، فلا يأتي البحث عن كفايه أحدهما عن الآخر، فإنّ الصلاة - مثلاً - طبيعه لها أفراد ومصاديق بحسب أحوال المكلفين، ففي حال فقدان الماء يكون فردا ومنطبقها الصلاة مع الطهاره الترابيه، وفي حال وجدان الماء يكون ما تصدق عليه الطبيعه المأمور بها الصلاة مع الطهاره المائيه. وأيضاً في حال تمكّن المكلف من القيام يكون ما ينطبق عليه عنوان المأمور به والطبيعه الواقعه تحت الأمر الصلاة قائماً، وفي حال عدم تمكّنه من القيام يكون مصداق الطبيعه المذكوره الصلاة قاعداً، وفي حال عدم تمكّنه منه الصلاة مضطجعاً، فجميع هذه الصلوات أفراد لطبيعه الصلاة، وهي تصدق على كلّ واحد منها، فلا يبقى مجال لبحث الكفايه.

ومن الواضح: أنّ متعلّق الأمر في قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) طبيعه الصلاة، هذه

ص: ١٣٦

- ١- النساء، ٤٣؛ المائدة، ٦.
- ٢- الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٦٣ - ٦٤، ح ٤، باب الوقت الذي يوجب التيمّم؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٠٠، ح ٥٨٠/٥٤، باب التيمّم وأحكامه؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب التيمّم، ج ٣، ص ٣٨١، ب ٢١، ح ١.
- ٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٣٠.

فرد لها وتلك فرد آخر وهكذا، وهذا ممّا لا إشكال فيه، فما حُكى عن الشيخ (قدس سره) من بدليه صلاه المتيّم المضطرّ عن الصلاه الكامل المختار، بعيد عن الصواب ومخالف لطواهر الأخبار والكتاب كقوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) إلى قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) إلى قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...) (١) الآية؛ وقوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...) (٢) الآية.

فإنّ الظاهر من الآيتين كون الصلاه مع الطهاره الترابيه فى حال عدم وجدان الماء، وراكباً فى حاله الخوف فردان واقعتان لطبيعه الصلاه المأمور بها، كما أنّ الصلاه مع الطهاره المائيه فى حال وجدان الماء، والصلاه فى غير حال الخوف فردان لها من غير فرق بينها.

والحاصل: أنّه وإن كان يظهر من كلمات المتأخرين أنّ محلّ النزاع فى أجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطرارى عن المأمور به الواقعى فيما يكون للشارع أمر متعلّق بالمكلف فى حال الاختيار، وأمر آخر متعلّق به فى حال الاضطرار، إلّا أنّ هذا بعيد عن الصواب وغير قابل لأن يُعدّ محلّ البحث والنزاع؛ لأنّه لا ينبغى توهم أجزاء الإتيان بما هو المأمور به لأمر عمّا هو المأمور به لأمر آخر وإلّا فيصحّ أن يكون النزاع فى أجزاء الإتيان بالصلاه عن الصوم والزكاه وغيرهما. نعم، يمكن دلالة دليل بالخصوص على ذلك فى مورد واقتصار المولى فى صورته الإتيان بأحدهما عن الآخر، ولكن هذا غير أجزاء نفس الإتيان بأحدهما عن الآخر، فالصحيح أن يكون محلّ البحث: أجزاء الإتيان بالفرد الاضطرارى عن الأمر بالطبيعه. ولعمري هذا واضح

ص: ١٣٧

١- المائده، ٦.

٢- البقره، ٢٣٨ - ٢٣٩.

غير محتاج إلى بيان، ولكن حيث كان ظاهر عباراتهم موهماً لذلك، أطلنا الكلام فيه. ولذا لو راجعنا كلمات المتقدمين، نجد في بعض كلماتهم ما يوافق ما ذكرناه ويصدق، مثل ما يستفاد من المحقق (قدس سره) في المعتبر في مسأله: إذا كان معه ماء فأراقه، ما هذا لفظه: «إذا كان معه ماء فأراقه قبل الوقت، أو مرّ بماء فلم يتطهر ودخل الوقت ولا ماء، تيمّم وصلّى ولا إعادته، ولو كان ذلك بعد دخول الوقت فكذلك. وللشافعي وأحمد هنا روايتان، أحديهما: يعيد؛ لأنه فرّط في الصلاة مع القدره على طهاره كامله. لنا أنه صلّى مستكملة الشرائط، فتكون مجزيه. والإراقه للماء سائغه، فلا يترتب عليها لواحق التفريط». (١)

هذا ولا يخفى: أنه ليس محلّ النزاع أيضاً صورته بقاء حاله فقدان الماء، أو عدم التمكن من القيام أو القعود وغيرها إلى آخر الوقت، لأنه ليس في هذه الصور تخيير للمكلف في إتيان الفرد الاضطراري والاختياري مع انحصار ما هو منطبق لطبيعه الصلاة المأمور بها بفرد واحد، فلا يكون الفرد الاختياري فرداً بحسب حاله، فلا ينبغي في هذه الصور توهم عدم الإجزاء.

فروح البحث ومرجع النزاع راجع إلى ما إذا كان المكلف فاقداً للماء في أول الوقت، وواجداً له في آخر الوقت، وأتى بالمأمور به في حال الاضطرار.

ولم نقل بأنّ المستفاد من الأدلّه كون الصلاة مع الطهاره التراييه فرداً لها في حال فقدان الماء في جميع الوقت، حتى لو لم يبق المكلف على حاله من فقدان الماء في جميع الوقت يجب الالتزام بعدم كون ما أتى به فرداً للطبيعه المأمور بها؛ لأنه لو قلنا ذلك لم يبق لهذا النزاع مجال أصلاً، ولم تترتب عليه فائده وثمره.

ص: ١٣٨

فالنزاع يقع فيما إذا قلنا بأنّ المستفاد من الأدلّه أنّ للواجب بحسب حال المكلف فردين، فرد مع الطهاره الترايبه فى أوّل الوقت، وفرد مع الطهاره المائيه فى آخره، فما هو المنطبق على للطبيعه المأمور بها فى أوّل الوقت فرد، وفى آخره فرد آخر. بمعنى أنّ المكلف مخير إما شرعاً^(١) وإما عقلاً فيما كلفه الشارع - من إتيان الصلاه - أن ينتخب أحد فردى الطبيعه.

إذا عرفت محلّ النزاع ومركب البحث، فاعلم: أنّ مقتضى القاعده، كما ظهر لك ممّا ذكر، فيما إذا أتى المكلف بالصلاه فى أوّل الوقت مع الطهاره الترايبه، أجزاءها عن صلاه أخرى فى آخر الوقت مع الطهاره المائيه. إذ لا مجال لعدم الأجزاء وعدم سقوط الأمر بعد إتيان ما هو فرد للمأمور به. نعم، يمكن دلالة دليل خاصّ على عدم أجزاء الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى، لكن هذا فيما إذا لم يكن إطلاق للأمر المتعلّق بالطبيعه فيدلّ على فرديه ذلك الفرد بمجرد عروض حاله فقدان الماء، أو عدم التمكن من القيام.

حكم صوره الشكّ

ثم إنّ المحقّق الخراسانى (قدس سره) بعدما ذكر فى مقام الإثبات: أنّ المتّبع هو الإطلاق لو كان، قال: «وإلّا فالأصل، وهو يقتضى البراءه من إيجاب الإعاده لكونه شكّاً فى أصل التكليف... إلخ»^(٢).

وفيه: أنّه لو لم يكن إطلاق للدليل، لا مجال لإجراء البراءه والقول بالأجزاء، بل المرجع هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ بعد العلم بأصل التكليف يرجع إلى الشكّ فى

ص: ١٣٩

١- كما قال به فى المعالم (العاملى، ص ٧٩).

٢- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٣٠.

السقوط بأن التكليف الثابت يقيناً هل سقط بالإتيان الكذائي أم لا؟ ولا ريب في أن المرجع حينئذ هو الاشتغال، فلا بد من القول بوجوب الإعادة أو القضاء.

تذنب

لا يذهب عليك وجه ما ذهبنا إليه في الفقه في بعض حواشينا، وما كان في فتاوى المتقدمين، من عدم إجراء بعض الأفعال في ظرف الاضطرار عمياً هو المأمور به في حال الاختيار، كما إذا حكم قاضي العامه بالعيد في يوم الثلاثين من شهر رمضان، فالواجب على المكلف في موارد التقيته، متابعه رأيه وإفطار الصوم، لحفظ نفسه ودفع ضررهم،^(١) فإن الحكم في المقام عدم الإجزاء؛ لعدم ما يدل على انطباق عنوان الصوم المأمور به على هذا العمل، وكونه فرداً لطبيعته الصوم. غايه الأمر يدل على عدم حرمة الإفطار وعدم وجوب الإمساك تكليفاً لا وضعاً، فلا يدل على عدم كون الأكل مفطراً. وليس هذا كالصلاه مع الطهاره الترابيه في أول الوقت إذا كان فاقداً للماء، فإنها مصداق لطبيعته الصلاه المأمور بها كما لا يخفى.

فإذا كان الإفطار بالاضطرار فرداً للطبيعته المأمور بها يسقط الأمر بالصوم أيضاً ولحكمنا بالإجزاء. وقس على ذلك نظائر هذا المثال في كل مورد يرفع دليل الاضطرار الأمر بالطبيعته فقط من دون أن يجعل المضطر إليه فرداً للطبيعته، والله الهادي إلى الصواب.

ص: ١٤٠

١- كما قال ٧: «أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي». الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٨٣، ح ٩، باب اليوم الذي شك فيه من شهر رمضان هو أو من شعبان؛ الحر العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ج ١٠، ص ١٣١-١٣٢، ب ٥٧، ح ٤.

قال في الكفايه بما ملخصه: لو كان الدليل الدالّ على الحكم الظاهري أصلاً من الأصول العمليه كأصالة الطهاره والحليه فالإتيان بالمأمور به يكون مجزياً عن الواقع حتى في صورته انكشاف الخلاف.

وأما لو كان دليله الأماره، فإن قلنا بطريقه الأمارات فلازمه عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وأما إن قلنا بالسببيه وأنه بواسطه قيام الأماره على شيء توجد في المؤدى مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع ومفسده تركه، فلا بدّ من القول بالإجزاء لو كانت المصلحه المتدارك بها مطابقه لمصلحه الواقع، وإن لم تكن مطابقه لها فالكلام المذكور في الأمر الاضطرارى.

وأما في صورته الشكّ في كون الأماره حجّه من باب الطريقه أو السببيه فمقتضى أصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف الإيعاده في الوقت... إلخ.

وأفاد في وجه إجزاء الحكم الظاهري فيما يكون دليله الأصل: بأنّ ذلك مقتضى ملاحظه دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي، وبيان ذلك: أنّا نلاحظ قوله (قدس سره): «كلّ شيء طاهر»؛ (١) ونستفيد منه تنزيل مشكوك الطهاره منزله الطهاره الواقعيه؛ لأنّه لو أريد منه ظاهره يلزم الكذب، فيستفاد منه أنّ كلّ شيء بمنزله الطاهر الواقعي حتى انكشاف الخلاف ثمّ ينضمّ هذا الدليل إلى دليل الحكم الواقعي - وهو اشتراط الصلاه

ص: ١٤١

١- الصدوق، المقنع، ص ١٥؛ المحدّث النورى، مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٣، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، ب ٣٠، ح ٤. وقوله ٧: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر». الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، ج ٣، ص ٤٦٧، ب ٣٧، ح ٤.

بطهاره البدن واللباس، مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاة إلّا بطهور»؛ (١) و «لا- يقبل الله تلك الصلاة إلّا فيما أحلّ الله أكله»، فنستنتج من الجمع بينهما: أنّ شرط الصلاة هي الطهاره التي تكون أعمّ من الظاهريه والواقعيه، وكذلك حليّه اللباس؛ لأنّ دليل الأصل حاكم عليه وناظر إليه ومبيّن لدائرته الشرط، هذا. (٢)

ولا- يخفى عليك: أنّ تقسيمه - على الظاهر - ليس بحاصر؛ لأنّ تقسيمه إنّما يكون متكفلاً- لبيان الحكم في الموضوعات والشبهات الموضوعيه بأنّه إذا كان الحكم الظاهري ممّا يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، كقاعده الطهاره أو الحليّه، فانكشف الخلاف لا يدلّ على عدم إجزائه عن الحكم الواقعي. وإذا كان الحكم الظاهري بلسان تحقّق ما هو الشرط واقعاً، كالأماره، فبناءً على الطريقيه لا يجرى، وبناءً على السببيّه يجرى لو كان وافياً بتمام المصلحه، أو لم يكن وافياً بتمام المصلحه ولكن كان الباقي غير ممكن التدارك، أو غير واجب التدارك.

فكما ترى ليس في كلامه حكم الشبهات الحكميه مثل ما إذا شكّ في جزئيه السوره ودلّت الأماره أو دليل شرعي آخر كأصالة البراءه على عدمها، ثم انكشف الخلاف. فكلامه ساكت عن حكم هذه الصلاه الفاقده للسوره التي تكون فرداً لطبيعته الصلاه وأنّها مجزئه عن الصلاه الواجده لها أم لا؟

لا يقال: إنّه قد ذكر في آخر كلامه حكم الفرض المذكور بقوله: «وأما ما يجرى في إثبات أصل التكليف... إلخ».

ص: ١٤٢

-
- ١- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٨، ب ١٤، ح ١. فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه؛ المغربي، دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٠٠؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠، ح ٨٣ / ١٤٤؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب الوضوء، ج ١، ص ٣٦٥ - ٣٦٦، ب ١، ح ١٠٦.
 - ٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

لأنه يقال: المذكور في آخر كلامه ليس إلّا حكم صورته الشكّ في الموضوعين، أي صلاة الظهر والجمعه. وأمّا الحكم بالنسبه إلى الشبهات الحكميه الرجعه إلى موضوع واحد كالشكّ في أصل جزئيه السوره ليس مذكوراً في كلامه.

تحرير محلّ النزاع

إنّ النزاع في أجزاء الأوامر الظاهريه - سواء كان دليلها الأصل أو الأماره - عن الأوامر الواقعيه، لا يقع فيما إذا قامت أماره أو أصل على نفى وجوب شيء ثم انكشف أنّ الواقع وجوبه، أو على وجوب فعل مع كون الواجب غيره، كما إذا قامت الأماره على وجوب صلاة الجمعه ثم انكشف أنّ الواجب صلاة الظهر، فهذه الموارد خارجه عن محطّ النزاع لأنّه لا إشكال في عدم أجزاء الإتيان بمتعلّق أمر عن متعلّق أمر آخر.

فمحلّ الكلام ومورد النقض والإبرام في مركّب ذي أجزاء وشرائط وموانع، بأن يكون الحكم - أصلاً كان دليله أو أماره - دالاً على عدم اعتبار شيء في المأمور به أو عدم قاطعيه شيء فيه، أو دلّ على حصول جزء أو تحقّق شرط من شروط المأمور به ثم انكشف بعد الإتيان خلاف ذلك.

وبعبارة أخرى: النزاع واقع فيما إذا كان الحكم راجعاً إلى كيفيات المأمور به.

وبعبارة ثالثة: محلّ النزاع ومورد الكلام فيما إذا كان الحكم متعلّقاً بعنوان كالصلاه ودلّ الحكم الظاهري على حصول هذا العنوان في ظرف الشكّ. فلا مجال لتوهم وجود أمرين في هذه الموارد يكون أحدهما متعلّقاً بالواجد للسوره مثلاً وهو الحكم الواقعي، والآخر متعلّقاً بالفاقد لها في صورته الجهل وهو الحكم الظاهري. بل ليس في البين إلّا أمر واحد متعلّق بطبيعته الصلاه - مثلاً - يكون لها مصداق واقعي ومصداق آخر ظاهري، فيبحث عن أجزاء الإتيان بالمصداق الظاهري عن الأمر بالطبيعته.

وعلى كل حال، فمقتضى التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق أن يقال: إن الكلام تاره يقع في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فيما يكون دليل الحكم أصلاً من الأصول. وأخرى في إجزائه فيما يكون الدليل الدالّ عليه أماره من الأمارات. ولنقدّم الكلام فيما يستفاد من الجمع بين دليل الحكم الظاهري - أصلاً كان أو أماره - ودليل الحكم الواقعي بحسب مقام الإثبات، وذلك ينعقد في مقامين:

المقام الأوّل: أجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية

إذا كان دليل الحكم أصلاً من الأصول، كأصالة الطهاره وأصالة الحليّه وقاعده البناء على إتيان ما شكّ في إتيانه بعد الدخول في الجزء المترتب عليه، أي قاعده التجاوز أو الفراغ،^(١) نلاحظ مفاد كل واحد من أدلّه هذه الأصول مثل «كلّ شيء طاهر...»؛^(٢) أو «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»؛^(٣) ونرى دلالة الأوّل على الحكم بطهاره مشكوك الطهاره والثاني على حليّه مشكوك الحليّه، ثم نلاحظ الأدلّه الأوليه الدالّه على اشتراط الصلوات الخمس اليوميّه بطهاره البدن واللباس،

ص: ١٤٤

١- من أدلّتها صحيحه حمّاد في التهذيب (الطوسي، ج ٢، ص ١٥١، ب ٩، ح ٥٩٣/٥١)، تفصيل ما تقدّم ذكره...؛ الطوسي، الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ٥؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الصلاه، أبواب الركوع، ج ٦، ص ٣١٧، ب ١٣، ح ١. وموثقه عبد الرحمن البجلي في التهذيب (الطوسي، ج ١، ص ١٥١، ب ٩، ح ٥٩٦/٥٤)، تفصيل ما تقدم ذكره...؛ الطوسي، الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الصلاه، أبواب الركوع، ج ٦، ص ٣١٨، ب ١٣، ح ٦؛ راجع أيضاً: ج ٦، ص ٣١٧ - ٣١٨، ح ٣ و ٤ و ٥ و ٧، وأبواب الخلل الواقع في الصلاه، ج ٨، ص ٢٣٧-٢٣٩، ب ٢٣.

٢- مرّ تخريجه آنفاً.

٣- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩، باب النوادر من كتاب المعيشه، مع اختلاف يسير؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٨٨، ب ٤، ح ١. وقوله ٧: «كلّ شيء هو لك حلال...». الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

فبحكم في ظرف الشك بمقتضى الجمع بين الدليلين باشتراط الصلاه بالطهاره والحليه أعم من الظاهريه والواقعيه. فدلليل الأصل يوسع دائره التكليف ويبيّن وظيفه المكلف في حال الشك بأنّ تكليفه في حال الشك يكون هكذا استمرّ شكّه بعد ذلك أم لا؟ فلا يتصوّر في مثله انكشاف الخلاف وعدم الإجزاء، لأنّه عمل بوظيفته وأتى بما هو مأمور به ومصداق للطبيعه.

وهكذا الحال بالنسبه إلى قاعده التجاوز أو الفراغ، وهى قوله: «إذا خرجت من شىء ثم دخلت في غيره فشككك ليس بشىء»؛ ((١)) فإنّ مفادها جواز البناء على إتيان المشكوك بعد الدخول في الجزء المتأخر عنه. وهذا حكم تعبدي مورده الشكّ الفعلى، توسّع به دائره موضوع الصلاه. وليس مشروطاً باستمرار الشكّ، بل بمجرد حدوث الشكّ بينى على الإتيان، سواء استمرّ شكّه أم لا، فنستفيد من ملاحظه دليل هذه القاعده مع دليل وجوب الصلوات اليوميه فرديه المأتى به للطبيعه المأمور بها ولو كان في الواقع فاقداً للجزء المشكوك، فهذا المأتى به فرد للصلاه منطبق لعنوانها، كما أنّ الفرد الواجد للجزء أو الواقع مع الطهاره الواقعيه فرد لها. وهذا معنى إجزاء الفرد المأتى به في حال الشكّ عن الأمر بالطبيعه.

وكذلك الحال إذا دلّ الأصل كالبراءه الشرعيه، على نفى جزئيه شىء أو شرطيته أو عدم قاطعيته، فإنّ مقتضى ما يستفاد من حديث الرفع ((٢)) في جنب الأحكام الواقعيه: كون الأصل المصطاد من مثل هذا الحديث حاكماً على تلك الأحكام وموسّياً لدائره الموضوع في ظرف الجهل أو النسيان، وأنّ هذا الفرد الفاقد للجزء (المنفى جزئيه

ص: ١٤٥

-
- ١- الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ج ٨، ص ٢٣٧، ب ٢٣، ح ١.
 - ٢- الصدوق، التوحيد، ص ٣٥٣، ح ٢٤، باب الاستطاعه؛ الصدوق، الخصال، ص ٤١٧، ح ٩، باب التسعه؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٦٩، ب ٥٦، ح ١.

بالأصل) فرد للمأمور به، فلا إشكال في كل ما كان من هذا القبيل من القول بالإجزاء واتساع نطاق المأمور به. هذا كله فيما كان دليل الحكم الظاهري أصلاً.

المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية

وأما إذا كان دليل الحكم الظاهري أماره من الأمارات كما إذا قامت البيّنة على إتيان الركوع، أو أخبر عدل بقراءة السورة، أو عدم جزئيتها للصلاة، أو عدم مانعها القهقهة لها، وغير ذلك. فإن قلنا بلزوم ملاحظه لسان نفس الأماره مع دليل الحكم الواقعي، فدلالته على عدم الإجزاء مما لا ينكر، لأن لسان الأماره كما ينادى بحصول ما هو الشرط واقعاً، ينادى أيضاً بعدم الإجزاء بعد كشف الخلاف.

ولكننا لا نلاحظ لسان الأماره بل نلاحظ دليل حجّيه الأماره مثل قول الشارع: إبن على قول العادل مثلاً، أو صدق العادل، وما في معناهما، ونلاحظ معه دليل الحكم الواقعي، فلا نجد حينئذٍ فرقاً بين الأصول والأمارات، فكما أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي كفايه الإتيان بالمصداق الظاهري للطبيعه، كذلك مقتضى ظهور دليل الأماره عند ملاحظته مع الحكم الواقعي طابق النعل بالنعل، فيستفاد منهما أيضاً كفايه الإتيان بالمصداق الظاهري.

ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بأن دليل التعبد بالأماره لا يفيد الإجزاء، فلا وجه مع ذلك لما أفاده المحقق الخراساني في الكفايه بقوله: «وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا يجزى، فإن دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك» (١).

وذلك لأن دليل حجّيه الأماره ليس نفس الأماره حتى يقال بأن لسانه لسان أنه

ص: ١٤٦

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

واجد لما هو الشرط واقعاً، بل الدليل على حجيتها هي الأدلة التي أقاموها على حجيه الخبر وغيره وليس في لسان هذه الأدلة تحقق ما هو الشرط أو رفع المانع واقعاً، بل مفادها التعبد بقول العادل مثلاً في جعل الناقص فرداً للمأمور به تعبدًا.

والحاصل: أنه لا فرق بين دليل الأصل والأماره، فكما أن قوله: «كل شيء طاهر» يعين وظيفه المكلف في ظرف الشك، كذلك حديث الرفع وغيرهما، فإن مقتضى هذه الأصول في ظرف الشك إجراء الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط مثلاً عن الواقع وكونها فرداً لطبيعته الصلاه كما أن صلاته الواجده لهما في حال العلم تكون فرداً لها، كذلك مقتضى قوله: صدق العادل مثلاً، وابن على قوله، تعيين وظيفه المكلف في حال الشك، وبيان أن ما أخبر به العادل من إتيان الركوع أو عدم جزئيه السوره للصلاه مثلاً فرد لطبيعته المأمور بها؛ لأن الواجب هو البناء العملي على قول العادل وإلغاء احتمال الخلاف عنه وترتيب آثار الصدق عليه بأن يعد المخبر عنه في ظرف الشك فرداً للمأمور به. فلا فرق بين لسان الأماره ولسان الأصل، فإن كلا منهما يعين تكليف الشاك في مقام الامتثال ويكون مرآه للفرد الذي به يحصل الامتثال في ظرف الشك، فكما أن الأول موجب للإجزاء فليكن الثاني أيضاً كذلك.

حكومه الأمارات على الأصول

إن ما ذكرناه من عدم الفرق بين الأمارات والأصول في اقتضائهما الإجزاء، لا ينافي حكومه الأمارات على الأصول، وذلك لأن المماثله والمساواه إنما تكون في مجرد كون كل منهما حكم الشاك في مقام الامتثال، لا أن الأصل يكون كالأماره في جميع الجهات، فإن من الواضح تقديم الأماره على الأصل، لأن موضوعه - وهو الشاك - يزول بمقتضى الأماره التي يبدل الموضوع من الشاك إلى العالم بالحكم، يعامل

بمفادها معاملة الواقع، وينزل منزلته، فدليلها مفسر لدليل الأصل وشارح له وحاكم عليه، فلا يبقى معها مجال لجريان الأصل.

فتلخص من جميع ما أسلفناه: أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل أو الأماره بعد ضمّهما إلى دليل الحكم الواقعي كون الفعل الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط فرداً للطبيعه الواقعه تحت الأمر. وهذا معنى الإجزاء المذكور في كلام القدماء من الفقهاء كالعلامة والمحقق وغيرهما^٥. فعلى هذا، يكون الفرد المأتى به في حال الشكّ فرداً للمأمور به واقعاً، ومجزياً عن الفرد الآخر. هذا تمام الكلام في مقام الإثبات والاستظهار من الأصول والأمارات الشرعيه.

وأما الكلام بحسب مقام الثبوت: فحاصله أنّه يرد على القول بالحكم الظاهري والواقعي وجوه من الإيراد: من لزوم اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو المثليين، أو تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده.

ولا يمكن الذبّ عنها بتقييد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري، وتخصيص الحكم الواقعي بصوره العلم به؛ لأنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الحكم الظاهري والواقعي في عرض واحد، وواردين على موضوع واحد، وأما مع تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبتين (إحدهما نفس الحكم الواقعي، والثانيه الشكّ فيه) فلا يمكن التقييد أو التخصيص؛ لأنّ الموضوع في أحدهما هو الشكّ في موضوع الآخر، فهما داخلان في باب التعارض.

هذا مضافاً إلى أنّ التقييد أو التخصيص مستلزم للدور؛ لأنّ الحكم بوجوب الصلاه مثلاً لو كان مقيداً بصوره العلم به يلزم توقّف الحكم على العلم به، ولا ريب في أنّ العلم بالحكم أيضاً متوقّف على الحكم.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الحكم إنّما أنشئ مطلقاً من غير تقييد بالعلم والجهل.

وليس معنى إطلاقه أنّ المشكوك والمعلوم قد تعلقت بهما إرادته الأمر، بل معناه أنّ الأمر أنشأ الحكم عارياً عن هذه القيود . إلّا أنّه لا يريد انبعاث المكلف منه إلّا في ظرف العلم به. وذلك - أى عدم إرادته انبعاثه في صورته الجهل - ليس لقصور في ناحيته الحاكم، بل القصور يكون في ناحيته الحكم وهو في سلسله علل الانبعاث، فإنّ الحكم لا يمكن أن يكون علّه لانبعاث المكلف وحصول إرادته الفعل في نفسه إلّا في صورته علمه بالحكم، فالقصور راجع إلى ضيق دائره العله.

ولو أراد الأمر انبعاث المأمور في جميع الأحوال فلا بدّ له من التمسّك بأمر آخر يتعلّق بموضوع يكون دائم الموافقه أو غالب الموافقه مع الواقع، كأن يقول: إذا احتملت وجوب شيء فأت به.

لا يقال: يمكن أن ينبعث العبد من الأمر الأوّل في حال الجهل أيضاً لاحتمال وجود الأمر، فلا يحتاج الأمر إلى أمر آخر غير الأمر الأوّل.

فإنّه يقال: إنّ انبعاثه على هذا لا يكون من الأمر، بل يكون من احتمال وجود الأمر، فحال وجود الأمر الأوّل وعدمه سواء في انبعاث العبد.

إذا عرفت ما قلناه من إنشاء الحكم غير مقيد بالعلم والجهل، وعدم انبعاث العبد إلّا إذا كان عالماً بالحكم، يمكنك حينئذ أن تجمع بين الحكيمين الواقعي والظاهري، بأن يكون الحكم الواقعي بالنسبه إلى الجاهل أو المضطرّ متوقفاً في مرتبه الإنشاء وعدم وصوله إلى مرتبه الفعلية، وإنّما الفعلي في حقه هو الحكم الظاهري، وبذلك يرتفع التنافي بين الحكيمين في حقّ شخص واحد.

إن قلت: إنّ التحقيق على ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) بقاء فعليّه الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وعذريه الحكم الظاهري في صورته الخطأ، وكونه ترخيصاً للمكلف في هذه الصوره.

قلت: فساد هذا التحقيق أوضح من أن يخفى على مثله؛ لأنّ التنافى بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مع بقاء فعليته كالنار على المنار ولو فسّرنا الحكم الظاهري بالترخيص في ترك الجزء أو الشرط في صورته الشكّ، لأنّ الترخيص منافٍ للبعث الفعلي نحو الفعل، كما أنّ الزجر عنه ينافي البعث نحوه. فلا مناص ممّا ذكرناه لحلّ التنافى من اختصاص فعلية الحكم الواقعي بالعالم، هذا.

إشكال التصويب

وأما الإشكال بأنّ الذهاب إلى الإجزاء في مسألتنا هذه موجب للتصويب المجمع على بطلانه.

فيظهر جوابه بعد ذكر مقدّمه وهي: أنّ مسأله التخطئه والتصويب من المسائل المذكوره في الكتب الكلاميه من أوائل ظهور علم الكلام، وكذلك الكتب الأصوليه من زمن الشيخ الطوسي (قدس سره) الذي هو أوّل من صنّف في الأصول كتاباً مفصّلاً وهو «العدّه»^(١) بعدما صنّف فيه أستاذه الشريف المرتضى (قدس سره) كتابه المختصر الموسوم بـ «الذريعه».

وبيانها: أنّه هل يكون لله تعالى بعدد آراء المجتهدين أحكام مختلفه حتى يكون كلّهم مصيبين أم لا؟ بل يكون حكم الله في حقّ الجميع واحداً ولا يكون المصيب من الآراء غير رأى واحد، فكلّ من كان رأيه مخالفاً لذلك الرأى يكون مخطئاً لا محاله.

واختلف القائلون بالتخطئه بأنّ المخطئ معذور أم لا؟ ونقل عن بعض معتزله بغداد الذهاب إلى فسق المخطئ. وذهب الأكثر إلى معذوريّته.

إذا عرفت ذلك، يظهر لك عدم وجود الإجماع من جميع الأئمّه على بطلان التصويب. وأما إجماع الإماميه، فمن الواضح أنّ حجّيه إجماعهم إنّما تكون من جهه

ص: ١٥٠

١- الطوسي، العدّه في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٢٥ - ٧٢٦.

أنهم أصحاب النص، بمعنى أنهم لا- يقولون ولا- يفتنون بمقتضى عقولهم والاستحسانات، كما يعملون أصحاب القياس في الأحكام الشرعية، فهم معتقدون أن النص الصادر من الأئمة (عليهم السلام) حججه كالنص الصادر من النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وذلك بمقتضى النصوص المعتره، منها حديث الثقلين عنه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وهذه، أى حججه أقوالهم وآرائهم، غير الخلافه والرئاسه العامه التى تدعى الشيعة أنها لهم (عليهم السلام)، بل ولو لم نقل بذلك فلا بد من القول بحججه آرائهم (عليهم السلام) بمقتضى الحديث الشريف المذكور وأمثاله. (١١)

فإذا ثبت إجماع الإماميه على مسأله وتوافقهم عليها خلفاً عن سلف مع علمنا بأنهم لا يقولون من عند أنفسهم ولا يتبعون مقتضى رأيهم ولا يفتنون إلا بما عن النبي والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - فنكشف من ذلك قول أئمتهم (عليهم السلام) ومطابقتها لما أجمعوا عليه.

ولكن هذا الإجماع لم يقيم فى ما نحن فيه. وإنما الشيخ (قدس سره) قال فى «العهده» بإجماع المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين من الإماميه على بطلان التصويب. (٢٢) وهذا كما ترى غير الإجماع المصطلح المعلوم حججه عندنا وإن كان للمتكلمين على بطلان التصويب دلائل قطعيه بأن حكم الله فى حق الجاهل والعالم على حدّ سواء، ولكن أنى هذا من الإجماع المصطلح، فلا يمكن للخصم أن يتمسك به لردّ ما اخترناه من أنه يوجب التصويب المجمع على بطلانه.

هذا، مضافاً إلى أن مختارنا ليس من التصويب الذى قد ادعى الإجماع على بطلانه؛ لأننا نقول بأن الحكم الواقعى مطلق وغير مقيد بصوره العلم والجهل، بل تقيده بذلك ممتنع، لأنه مستلزم للدور، ولكن الشارع الحاكم حيث يرى عدم إمكان تحريك

ص: ١٥١

١- راجع فى ذلك كتابنا: «أمان الأئمة من الضلال و الاختلاف».

٢- الطوسى، عدّه الأصول، ج ٢، ص ٧٢٥-٧٢٦.

الجاهل بسبب الأمر وعدم انبعاثه من ذلك الحكم المطلق، فلا يريد انبعاثه من الحكم إلّا في صورته علمه به.

فإنشاء الحكم غير مقيّد بصوره العلم والجهل، ولكنّ الحكم حيث ينشأ لأن يكون محرّكاً للمكلف وباعثاً له نحو الفعل؛ فلا يمكن أن يكون علّه لانبعث الجاهل، فلا بدّ للأمر أن يريد بذلك الحكم انبعث العالم.

ولو أراد صدور الفعل من الجميع فعليه أن يتوصّل إلى مراده بإلقاء خطاب آخر يكون متوجّهاً إلى المكلف في ظرف الشكّ والجهل بإيجاب الاحتياط والإتيان بجميع المحتملات، وحيث إنّ ذلك موجب لاختلال النظام من جهة العسر الشديد، فله أن يوسّع دائره المأمور به بتوسط خطاب آخر في ظرف الجهل والشك. ويمكن أن يكون هذا الخطاب دليلاً على عدم الفرق بين العالم والجاهل بالنسبه إلى حكم الله الواقعي، فإنّ مقتضى الجمع بين هذا الخطاب ودليل أصل التكليف أنّ المأمور به هو طبيعه الصلاه وعنوانها إلّا أنّ لها فرداً بحسب حال الاختيار والعلم وهو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط وفرداً بحسب حال الاضطرار أو الشكّ وهو الصلاه الفاقده للسوره مثلاً، فكما أنّ الأوّل يكون موجّباً للأجزاء فليكن الثاني أيضاً مثله.

وعلى كلّ حال لا- مانع من القول بإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري بحسب مقام الثبوت كما أنّه لا إشكال فيه بحسب مقام الإثبات أيضاً، وقد ظهر وجهه ممّا قدّمناه.

وأما ما في بعض الأذهان من تفويت المصلحه في صورته تأديه الحكم الظاهري إلى عدم جزئيه شيء مع كونه جزءاً للمأمور به.

فيمكن أن يقال في مقام رفعه بأنّ المصلحه كما يمكن أن تكون في ذات المأمور به يمكن أن تحصل فيه بسبب تعلق الأمر به، فأمر الشارع مثلاً بالصلاه المركبه من القيام

والسجود والركوع والتشهد وغيرها يكون موجِباً لحصول مصلحه في الصلاة، كذلك أمره بالصلاه المركّبه من القيام والسجود والركوع غير التشهد مثلاً، سبب لحصول المصلحه المقصوده منها، ففي كلّ من الصورتين يمكن القول بعدم المصلحه إذا لم يتعلّق الأمر بها.

وبالجملة: فنحن لا نتصوّر معنى للمصلحه في هذه الموارد إلّا حصول التعيّد وإطاعه المولى، وهذا كما يمكن أن يحصل بإتيان الصلاة في الصورة الأولى، كذلك لا مانع من حصوله في الصورة الثانية أيضاً، وهذا معنى إيجاد الأمر المصلحه في المأمور به.

ثم إنّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه وإن صار كلام المتقدّمين كالعلّامه والمحقّق وغيرهما موجِباً لتوهم تعدّد المأمور به في حال الاضطرار وفي حال الشكّ والجهل ولذلك ذهبوا إلى عدم الإجزاء إلّا في بعض الصور، ولكنك بعد الإحاطه بما تلوناه عليك وبعد التدبّر في كلماتهم تعرف أنّ مرادهم هو كون المكلف به في جميع الموارد واحداً إلّا أنّ له أفراداً متعدّده، فالمكلف إذا أتى بما هو فرد للمأمور به أجزاء عنه، سواء كان ذلك الفرد فرداً له في حال الاضطرار أو الاختيار أو في حال العلم أو الجهل.

فمرادهم من الإجزاء أنّ المأمور قد أتى بما هو فرد للطبيعه المأمور بها، لأنّ المستفاد من قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...) (١) الآية؛ وقوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...) (٢) الآية؛ وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ...» الحديث؛ (٣) وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ

ص: ١٥٣

١- البقره، ٢٣٩.

٢- المائده، ٦.

٣- الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٨٤-٢٨٥، ب ١٢، ح ٨٣٢/١١٩، باب تطهير الثياب؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، ج ٣، ص ٤٦٧، ب ٣٧، ح ٤.

ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِهِ كما هو؛^(١٢) وغيرها أنّ الصلاة المأتى بها فى جميع هذه الأحوال ولو كانت فاقدهً لجزءٍ أو شرطٍ هى فرد للصلاة المأمور بها.

هذا تمام الكلام فى مبحث الإجزاء. والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

ص: ١٥٤

١- الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤، ح ١٤/١٤٢٦؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، ج ٨، ص ٢٣٧-٢٣٨، ب ٢٣، ح ٣.

تحرير عنوان النزاع

لا يخفى عليك: أنّ عنوان النزاع في مقدّمه الواجب في كلمات القدماء من

ص: ١٥٥

١- لا بأس بتعريف لفظ المقدّم بما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) حيث قال: «المقدّمه: لغه اسم فاعل من قدّم، أو اسم مفعول منه. فعلى الأوّل، لا بدّ من تمحلّ، إمّا بالقول بأنّها من كثره ارتباطها إنّما قدّمت نفسها، فيكون قدّم على ما هو المعهود من استعماله متعدّياً. وإمّا بالقول بأنّ قدّم بمعنى تقدّم، فيكون التفعيل للتكثير كما في قوله تعالى: (وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ...)». يوسف، ٢٣. وعلى الثاني، فلا إشكال لأنّها مأخوذه من مقدّمه الجيش وهي على الظاهر طائفه من الجيش تقدّم في المسير ليكون عيوناً لهم من الأعداء، فيكون التفعيل للتعديه، لأنّهم قدّموهم على أنفسهم. ومن هنا يظهر أنّ التاء فيها للتأنيث من حيث اعتمادها على موصوف مؤنّث كما في قولهم: باقيه، وساريه، وباغيه، وطاغيه لاعتمادها على النفس المحذوفه لفظاً. وليست للنقل كما توهم لعدم ثبوت النقل أوّلاً وعدم ثبوتها ثانياً. أمّا الأوّل، فلأنّ المنساق منها عرفاً واصطلاحاً وإن كان مختلفاً، فإنّ المراد منها اصطلاحاً أخصّ ممّا هو المراد منها عرفاً، إذ لا يلاحظ الارتباط بين المقدّم والمؤخّر في العرف، وفي الاصطلاح لا بدّ من ملاحظه الارتباط والتوقّف بينهما، فوجود زيد وإن كان سابقاً على وجود عمرو ولا يكون مقدّمه لوجود عمرو اصطلاحاً إذا لم يتوقّف وجوده عليه ويكون مقدّماً عليه لغه وعرفاً، إلّا أنّ مجرد الاختلاف لا يقضى بالنقل. وأمّا الثاني فلما قرّر في محلّه. وبالجملة، فالمقدّمه بحسب مصطلح الأصوليين عبارته عمّا يتوقّف عليه الشيء. والمناسبه بين المعنيين ظاهره». الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٣٧ - ٣٨.

الأصوليين هو: أنّ الأمر إذا أمر بشيءٍ وكانت له مقدماتٌ بها يحصل ذلك الشيء - بمعنى أنّ هذه المقدمات واقعه في طريقه وتكون من أجزاء علّه حصوله - فهل يلزم من أمره هذا، الأمر بتلك المقدمات؟ بحيث لو كانت لفعل مقدمات كثيرة تكون كلّ واحد منها واجبه مضافاً إلى وجوب هذا الفعل أو لا؟

ولا يخفى عليك: أنّه بناءً على هذا لا يكون النزاع فرعياً، بل لأنّه يرجع إلى وجود الملازمه بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدماته لا يكون إلّا أصولياً. (١)

وحيث رأى المتأخرون أنّ الالتزام بوجوب جميع المقدمات في عرض وجوب ذي المقدمه ممّا لا ينبغي الذهاب إليه قسّموا الواجب إلى النفسى والغبرى تارة، وإلى الأصلي والتبعى تارة أخرى. وأثبتوا للمقدمه نحواً من الوجوب المساوق مع القول بعدم الوجوب.

والظاهر أنّ تطويل البحث في المقدمه كما هو دأب المتأخرين قليل الجدوى إلّا أنّ الاقتفاء لأثرهم لما لم يكن خالياً عن كثير فائده - لأنّ بعض المباحث التي تعرضوا لها من حيث هي تعدّ من المباحث العلميه المفيده - فلا ينبغي طيّ المقال وتركها، فعلياً أن نسلك سبيلهم بحسب الوسع بعون الله تعالى، وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل: ليست المسأله أصوليه

يظهر ممّا ذكرناه في موضوع علم الأصول (٢) أنّ هذه المسأله ليست أصوليه، وإنّما هي من المبادئ الأحكاميه، فلا حاجه لإعادته الكلام فيها.

ص: ١٥٦

١- هكذا أثبت الشيخ الأنصارى (قدس سره) أصوليه المسأله، فراجع: الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٣٧.

٢- تقدّم في الصفحه ١٧ وما يليها.

إشارة

بدأ الأصوليون في طرح هذا البحث بذكر أقسام المقدمه، ولعلّه لذكرها في عنوان المسأله بأنّ المقدمه واجبه أم لا؟ فتعرّضوا أولاً لبيان معنى المقدمه وأقسامها، ثم لبيان أقسام الواجب، ثم دخلوا في أصل البحث.

ولا يخفى: أنّ المناسب في مقام التسميه تسميتها بالمقدمه، لأنّ مرادهم بالمقدمه ما لها تقدّم على شيء آخر، إلّا أنّه يمكن أن تكون تسميتها بالمقدمه لأجل الإشاره إلى أنّ أصل ذاتها موجب للتقدم.

وكيف كان، تنقسم المقدمه إلى أقسام: (١)

منها: الداخليه والخارجيه

والمراد بالأولى: الأجزاء المأخوذه في ماهيه الأمور به. وبالثانيه: الأمور الخارجيه عن ماهيته ممّا يتوقّف وجود ذى المقدمه عليها. وقد استشكل في مقام تصوير المقدمات الداخليه بأنّ المقدميه نسبه متضايفه محتاجه إلى طرفين أحدهما المقدمه والآخر ذى المقدمه. وبعباره أخرى: احتياج ذى المقدمه إلى المقدمه إضافه لها طرفان: المحتاج إليه وهو المقدمه، والمحتاج وهو ذو المقدمه، فلا يعقل أن تكون أجزاء المركّب مقدمه للمركّب والحال أنّه ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها وإلّا لزم احتياج الشيء في الوجود إلى نفسه. (٢)

والظاهر أنّ هذا الإشكال مأخوذ من الإشكال المعروف من أهل المعقول بالنسبه

ص: ١٥٧

-
- ١- انظر التقسيمات في القوانين (القمي، ص ١٠٠)؛ الفصول الغرويّه (الأصفهاني، ص ٨٣ وما بعدها)؛ مطارح الأنظار (الكلانتری الطهراني، ص ٣٨ وما بعدها)؛ كفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ١٣٩ وما بعدها).
 - ٢- راجع: العراقي، نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

إلى العلة التامة، وبيانه: أنّ من المعلوم أنّ المعلول مغاير لعلته وممتاز عنها فلا يعقل اتّحادهما معاً، والحال أنّ المادّه والصوره من أجزاء العله وهما متّحدتان مع المعلول بل عينه، فيلزم تقدّم الشيء وتوقفه على نفسه، وهذا هو الدور المحال.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني (قدس سره) بأنّ المقدمه ليست إلّا نفس الأجزاء بالأسر وهي الأجزاء الملحوظه من حيث التألّف والاجتماع بلا- شرط - على نحو عدم الاعتبار لا- اعتبار العدم - بحيث تكون بالحمل الأولى غير مجتمعه ولا مؤتلفه، وتكون بالحمل الشائع مجتمعه ومؤتلفه في مقابل الأجزاء الملحوظه بشرط الاجتماع والتألّف والتركّب الحقيقي أو الاعتباري وهو ذو المقدمه.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ المقدمه تكون كلّ فرد فرد من الأجزاء كالتكبير والقراءه والركوع، فالتكبير مقدمه والقراءه مقدمه والركوع مقدمه.

لا يقال: إذا كان هذا الجزء مقدمه وذلك الجزء الآخر أيضاً مقدمه وهكذا، فجميع الأجزاء تكون مقدمه ويعود الإشكال.

لأنّه يقال: إنّ جميع الأجزاء على هذا مقدمات، لا مقدمه.

وبالجملة: في المركّبات الاعتباريه يتعلّق لحاظ الأمر بجميع الأجزاء ويعتبرها واحداً، ثم يأمر المكلف بإتيان هذا الواحد الاعتباري، فيكون التكبير مقدمه له والركوع مقدمه أخرى. ولا يلزم من ذلك كون جميع الأجزاء مقدمه، بل كون الأجزاء مقدمات، وذو المقدمه هذه المقدمات التي لها وحده اعتباريه من جهة أنّ الأمر لاحظها واعتبرها واحداً.

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقّق الخراساني (قدس سره) في دفع الإشكال حيث قال: بأنّ المقدمه نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فالمغايره حاصله بينهما. (١)

ص: ١٥٨

لأنَّ المغايره بين المقدمه وذيها لا- تكون اعتباريه بل تكون حقيقه وما أفاده كافٍ في دفع الإشكال لو كانت المغايره بينهما اعتباريه، هذا.

وأما الوجوب المتعلق بكلّ جزء من الأجزاء، أى المقدمات الداخليه، فلا ريب في نفسيته، وذلك لأنّ المركب إذا كان واجباً بالوجوب النفسى فكلّ جزء من أجزائه يكون واجباً كذلك أيضاً لا محاله وملوّناً بهذا اللون، لأنّ المركب ليس إلّا تلك الأجزاء.

ولا- يبقى بعد كون كلّ جزء من أجزاء المركب واجباً بوجوبه النفسى مجالاً للوجوب الغيرى؛ إذ الوجوب إنّما يترشّح من ذى المقدمه إلى المقدمه إذا لم تكن المقدمه واجبه.

ومن هنا يظهر فساد القول بالوجوب النفسى والوجوب الغيرى معاً. (1) وإن كان أضعف الاحتمالات في المقام احتمال وجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى، لأنّ الأجزاء - وهى نفس الكلّ - لو كانت واجبه كذلك لزم أن لا يكون لنا واجب بالوجوب النفسى، فكيف يتولّد منه ذلك الوجوب الغيرى؟ فتدبر.

ومنها: العقليه و العاديه والشرعيه

أما المقدمه العقليه، فهى: ما يمتنع وجود ذيها بدونها.

وأما الشرعيه، فقد توهم أنّها كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، فإنّ الصلاه بنفسها قابله للتحقق والوجود ولو بدون الطهاره، إلّا أنّ الشارع لّمّا جعل الطهاره شرطاً لها فلا تتحقق شرعا إلّا بها.

ولكن لا يخفى: أنّه لا يكاد أن تنال يد الجعل المقدميه وعدمها. فلا يمكن للشارع أن يتصرّف في مقدميه شىءٍ لشىءٍ بجعله مقدمه له أو نفيها عنه، فلو كان شىء مشروطاً بشىء واقعاً فلا ينقلب عمّا هو عليه بسبب تصرف الشارع فيه، فالغاؤه تلك الشرطيه لا يصير سبباً لحصوله من دون ذلك الشرط.

ص: ١٥٩

نعم، يمكن للشارع أن يأمر بعنوان يصدق على هذه الأفعال الخارجيه المخصوصه التي من ضمنها الطهاره فلا يصدق على غيرها، من غير أن يأخذ شيئاً شرطاً للمأمور به. فعدم انطباق عنوان المأمور به على تلك الأفعال من غير طهاره محفوظ وبقا على حاله من دون حاجه إلى اشتراط شيء فيه أو جعله مقدّمه له.

وأما تقييد المأمور به بقيد أو شرط شرعاً بحيث يستحيل تحقّقه بدونه، فهو راجع إلى القسم الأول أى المقدمه العقليه. وعلى كلّ حال ليس للمقدمه الشرعيه معنى محصّل.

وأما العاديه، فقد توهم أنّها كالصعود على السطح فإنّه لا يمكن عاده إلّا بنصب السلم وإن كان يمكن عقلاً بالطيران.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الصعود على السطح بالنسبه إلى غير المتمكن من الطيران ممتنع عقلاً إلّا بتوسط نصب السلم وأشباهه، فهي راجعه إلى العقليه أيضاً.

ومنها: مقدّمه الوجود، والصحّه، والوجوب، والعلم

أما مقدّمه الوجود، فهي ما يتوقّف عليها وجود ذيهها بمعنى استحاله وجوده إلّا في ظرف وجودها كنصب السلم بالنسبه إلى الكون على السطح.

وأما مقدّمه الصحّه، فهي التي يمكن وجود ذيهها بدونها لكن صحّته متوقّفه عليها، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه.

وأما مقدّمه الوجوب، فهي ما يتوقّف عليها وجوب ذيهها. (١)

وأما مقدّمه العلم، فهي ما يتوقّف عليها العلم بحصول الواجب، كإدخال شيءٍ أزيد ممّا بين قصاص الشعر وطرف الذقن في غسل الوجه طولاً، وشيءٍ أزيد ممّا دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً لتحصيل العلم بغسل المقدار الواجب. وكالوضوء من الإناءين المعلوم كون أحدهما مضافاً لتحصيل العلم بحصول الوضوء بالماء المطلق.

ص: ١٦٠

١- مثل: الاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ.

ولا يخفى عدم وجود فائده في هذا التقسيم؛ وذلك لأنّ مقدّمه العلم لا تكون ممّا يتوقّف عليها وجود الواجب، فلا يمكن ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذبيها؛ لأنّ من الممكن الوضوء من أحد الإناءين المشتبهين وأتفاق كونه الماء المطلق. فالقول بوجوب الوضوء منهما لا- يكون من جهه المقدميه المقصوده، بل من باب حكم العقل بالوضوء منهما إرشاداً لتحصيل العلم بالبراءه.

وأما مقدّمه الوجوب، فخارجه عن محلّ النزاع أصلاً؛ لأنّ ذى المقدمه لا- يتصف بالوجوب قبل وجودها حتى يترشّح عليها وجوبه، وبعد وجودها لا يعقل ترشّح الوجوب عليها، لأنّه تحصيل الحاصل.

وأما مقدّمه الصّحّه، فإن قلنا في باب الصحيح والأعمّ بوضع ألفاظ العبادات للصحيح فلا ريب في رجوعها إلى مقدّمه الوجود. وأما إن قلنا بوضعها للأعمّ فالمقدّمه تكون مقدّمه لوجود الواجب بالحمل الشائع، فلا يتحقّق الواجب بدونها، فترجع بناءً على الأعمّ أيضاً إلى مقدّمه الوجود.

ومنها: المتقدّمه والمقارنه والمتأخّره

تنقسم المقدّمه بتقسيم آخر إلى المقدّمه الحاصله قبل وجود ذبيها، وإلى المقدّمه المقارنه، له وإلى المقدّمه المتأخّره عنه.

وحيث إنّ المقرّر في محله عدم إمكان تقدّم المعلول على العله لا رتبه ولا زماناً بل اللازم وجوب تقدّمها على المعلول تقدّمًا طبيعياً أشكل الأمر في المتأخّره بل في المقدّمه المتصرّمه حين وجود ذبيها أيضاً؛ لأنّ من الواضح لزوم تقارن العله والمعلول زماناً في الوجود وإلا فتبطل العليه والمعلوليه والمسانخه بينهما. (١١)

وأفاد في الكفايه في دفع الإشكال - بعد تقسيمه الموارد التي توهم انخرام

ص: ١٦١

١- راجع: الرشتي، بدائع الأفكار، ص ٣١.

القاعده العقلية فيها إلى ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، وإلى ما كان شرطاً للوضع، وإلى ما كان شرطاً للمأمور به - ما حاصله: إنَّ كون شيءٍ شرطاً للتكليف متقدماً عليه أو متأخراً عنه، مثل القدره على المأمور به حين الفعل، ليس معناه كون وجوده الخارجى شرطاً، بل المراد لحاظه ووجوده ذهنياً. فالأمر فى مقام التكليف إذا لاحظ قدره المكلف حين الإتيان بالفعل صحَّ منه التكليف والأمر. فشرط التكليف متقدماً كان أو متأخراً أو مقارناً ليس إلّا لحاظه ووجوده ذهنى المقارن مع المشروط.

أمّا كون الشيء شرطاً للمأمور به، فليس معناه إلّا أنّ الأمر يعتبر وينتزع بسبب إضافه المأمور به إلى ذلك الشيء وتعب ذلك الشرط له عنواناً منه يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض.

كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الوضع، كالإجازة بالنسبه إلى العقد الفضولى فإنَّ معنى شرطيتها له ليس إلّا أنّ لحاظها متأخراً عنه موجب لصحّه اعتبار الملكيه وانتزاعها من العقد. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره). (١)

وأمّا تحقيق الحقّ فى المقام فسيجىء فى نهايه البحث عن التقسيم الآتى للمقدّمه، إن شاء الله تعالى.

ومنها: تقسيمها إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمُعَدِّ

ص: ١٦٢

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٨. وهكذا تفضّى عن الإشكال فى بعض فوائده (المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل، ص ٣٠٢). وقال فى نهايه الجواب: «وبالجملة قد انقذح ممّا حقّقناه حال الشرط فى أبواب العبادات والمعاملات، وأنّه عبارته عمّا بلحاظه تحضّل للأفعال خصوصيات بها تناسب أحكامها المتعلّقه بها. وقد انحلّ به الإشكال والتفضّى عن العويصه والإعضال، والحمد لله تعالى على كلّ حال. ولعمري أنّ هذا تحقيق رشيق ومطلب شامخ لا يناله إلّا ذو النظر الدقيق بالتأمل فيما ذكرناه من التدقيق، فعليك بالتأمل لعلّك تعرف حقيقه المرام، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام».

قَسَمُوا الْمَقْدَمَةَ بِلِحَازٍ آخَرَ إِلَى السَّبَبِ، وَالشَّرْطِ، وَعَدَمِ الْمَانِعِ، وَالْمَعْدِّ.

فَالأَوَّلُ: مَا يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ الوجودِ وَ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمِ. (١)

وَالثَّانِي: مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمَ ذِي الْمَقْدَمَةِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ وَجُودَهُ.

وَالثَّلَاثُ: مَا يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ عَدَمَهُ.

وَالرَّابِعُ: مَا يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ وَجُودَهُ.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: إِذَا كَانَ الشَّيْءُ مُؤَثَّرًا فِي وَجُودِ شَيْءٍ آخَرَ، وَكَانَ مِنْهُ وَجُودُ ذَلِكَ الشَّيْءِ، نَسَمِيَهُ بِالسَّبَبِ.

وَإِذَا كَانَ وَجُودُهُ مُوجِبًا لِحَصُولِ قَابِلِيهِ الوجودِ لِلشَّيْءِ، نَسَمِيَهُ بِالشَّرْطِ.

وَإِذَا كَانَ عَدَمُهُ مُوجِبًا لِحَصُولِ تِلْكَ الْقَابِلِيهِ، نَسَمِيَهُ بِالْمَانِعِ. فَعَدَمُهُ مَقْدَمَةٌ لِحَصُولِ ذِي الْمَقْدَمَةِ.

وَإِذَا كَانَ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ مُوجِبًا لِهَذِهِ الْقَابِلِيهِ كَالْأَقْدَامِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُونِ فِي الْمَسْجِدِ، نَسَمِيَهُ بِالْمَعْدِّ.

حَقِيقَةُ الْمَعْدِّ، وَعَدَمِ الْمَانِعِ، وَالسَّبَبِ

لَا يَخْفَى: أَنَّهُ عَلَى مَسَلِكِ أَهْلِ الْمَعْقُولِ يَكُونُ الْمَعْدُّ وَعَدَمُ الْمَانِعِ رَاجِعًا إِلَى الشَّرْطِ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ هُوَ الْفَاعِلُ الَّذِي يَكُونُ بِهِ الْوَجُودُ فِي مَقَابِلِ الْمَقْتَضِي الَّذِي يَكُونُ مِنْهُ الْوَجُودُ. وَهُوَ إِمَّا مِنْ مَتَمِّمَاتِ فَاعِلِيهِ الْفَاعِلِ، أَوْ مِنْ مَصْحَحَاتِ قَابِلِيهِ الْقَابِلِ. كَمَا أَنَّ السَّبَبَ الْمَذْكُورَ فِي كَلَامِ الْأُصُولِيِّينَ يَكُونُ أَخْصَّ مِنَ السَّبَبِ الْمَذْكُورِ فِي عَرَفِ أَهْلِ الْمَعْقُولِ؛ لِأَنَّ السَّبَبَ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ يُطَلَقُ عَلَى الْمَقْتَضِي وَمَا يَكُونُ مِنْهُ

ص: ١٦٣

١- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٠٠، وأضاف فيه قيد «لذاته».

الوجود سواء أثر في المسبب وأوجده أم لم يوجد لفقدان شرط من شرائط وجوده. وأما على اصطلاح الأصوليين فالسبب هو المقتضى المؤثر في الوجود، أى العلة الناتجة، ولذا مثلوا له بحركة اليد لحركة المفتاح.

وعلى كل حال، تعريف الأصوليين للمعدّ بأنه ما يلزم من وجوده وعدمه الوجود لا يخلو عن المناقشه؛ لأنّ المعدّ مثل وضع الأقدام ورفعها للكون في المسجد لا يكون إلّما وجوداً واحداً، لأنّه حركة واحده كسائر الحركات، فكما أنّ الحركة في الكمّ والكيف وفي الجوهر - على القول بها - لا تعدّ وجوداً وعدمًا بل تكون حركة واحده ووجوداً واحداً، كذلك وضع القدم ورفعها لا يكون إلّما حركة واحده ووجوداً واحداً كما لا يخفى.

المقدّمه السببیه فی الأفعال التوليدیه

يظهر من مثالهم بحركة اليد والمفتاح للمقدّمه السببیه فی الأفعال التوليدیه أنّ مرادهم بالسبب ما كان متعلّقاً لاختيار العبد. ولا يخفى أنّه بعد الاعتراف بأنّ حركة اليد - وهى العرض القائم بوجود اليد - وجودها غير وجود حركة المفتاح - وهى العرض القائم بوجود المفتاح - وأنّ لازم ذلك كون الإيجاد أيضاً متعدّداً، لأنّ الإيجاد والوجود واحد ولا فرق بينهما إلّما أنّ الوجود إذا نسب إلى الفاعل يقال له الإيجاد، ومن دونها يقال له الوجود، يكون صدق السبب والمسبب على مثل حركة اليد وحركة المفتاح موقوفاً على تعدّد جهه صدورهما من الفاعل، وأما لو قلنا بأنّ الصادر منه لا يكون إلّما واحداً ولم يصدر من الفاعل غير فعل واحد وعمل واحد، فلا يصحّ أن يقال بترشّح الوجود من أحدهما إلى الآخر. فصدق المقدمه السببیه فی الأفعال التوليدیه يتوقّف على صدق تعدّد صدور الفعل من الفاعل.

الأمر بالمسبب في الأفعال التوليدية (١)

لا يخفى عليك: أنّ النزاع في وجوب المقدمه السببيه لا يصحّ إلّا بعد الفراغ عن النزاع في أنّ الأوامر المتعلّقه بالمسببات ظاهراً تكون متعلّقه بها واقعاً وُلّياً أيضاً أو أنّها بحسب الواقع متعلّقه بالأسباب، فعلى القول الأوّل يأتي النزاع في وجوب السبب من باب المقدميه، وأمّا على القول الثاني فلا مجال للنزاع المذكور.

بيان ذلك: أنّ القوم اختلفوا فيما إذا تعلّق الأمر بالمسبب ظاهراً في أنّ متعلّقه هل هو المسبب حقيقه، أو هو السبب وإن كان متعلّقه ظاهراً هو المسبب على أقوال:

أحدها: وجوب المسبب مطلقاً. (٢)

ثانيها: وجوب السبب مطلقاً. (٣)

ثالثها: التفصيل (٤) بين ما إذا كان بين السبب والمسبب فاعل بالطبع أو الإبراده كما في صورته الأمر بإلقاء شخص في النار للإحراق أو إلقائه إلى السبع، وبين ما لم يكن كذلك بل كان صدوره منه بلا واسطه شيء من هذا القبيل. فعلى الأوّل يكون الأمر بالمسبب كالإحراق مثلاً. أمراً بالسبب وهو الإلقاء لا محاله، لأنّ الإحراق أو الإلتلاف فعل النار والسبع، فلا يتعلّق الأمر به واقعاً. وعلى الثاني

ص: ١٦٥

١- انظر البحث الكلامي في ذلك في كشف المراد للعلامة الحلّي (رحمه الله)، المسأله السابعه من الفصل الثالث في أفعاله تعالى. وأيضاً نهج الحقّ وكشف الصدق للعلامة، المطلب السادس عشر من المبحث الحادي عشر. وقال فيه: «ذهبت الإماميه إلى ان المتولد من افعالنا، وخفالت اهل السنه في ذلك، وتشعبوا في ذلك وذهبت الاشاعره الى ان المتولد من فعل الله تعالى... الخ

٢- العاملي، معالم الدين، ص ٥٧.

٣- نقله صاحب المعالم واستشكل عليه في المصدر نفسه (العاملي، ص ٥٨).

٤- المفيد، أوائل المقالات، ص ١٢٥؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ١٩٣ وما يليها؛ الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص ١١٩ - ١٢٢.

يكون الأمر متعلّقاً بالمسبب واقعاً كما هو متعلّق به ظاهراً. وعلى هذا يتّجه النزاع في المقدمه السببیه.

ولكنّ التحقيق هو: أنّ متعلّق الأمر ليس إلّما نفس المسبّب؛ وذلك لأنّ ما استدلّوا به لرجوع الأمر إلى السبب ومنع رجوعه إلى المسبّب: إمّا أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور والمسبّب ليس بمقدور. (١)

فجوابه: أنّ المقدور بالواسطه مقدورٌ.

وإمّا أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو فعل للمكلف والمسبّب ليس فعلاً له؛ (٢) لأنّه لو كان فعله، لما انفكّ عنه في بعض الأحيان، كما إذا رمى سهماً ومات الرامي بعد رميه فأصاب شخصاً، فلو كان القاتل والفاعل هو الرامي لما جاز حصول القتل والفعل بعد موته، لاستحاله انفكاك المعلول عن علته زماناً فهذا كاشفٌ عن عدم كون الرامي وأمثاله - فيما كان من هذا القبيل - فاعلاً بل الفاعل هو السهم.

فجوابه: أنّ الأمر لا- يصدر من المولى إلّا لأن يكون داعياً وباعثاً نحو الفعل المأمور به، وأن يبعث العبد إلى إرادته المأمور به أو إلى ما يتوصّل بسببه إليه، فإذا كان ذلك ملاك الأمر فلا مانع من تعلّق الوجوب بالمسبّب.

ويظهر من كلمات الأصوليين سيّما المثل الّذى مثلوا به في المقام أنّ النزاع في المقدمه السببیه واقع فيما إذا كان السبب والمسبّب من الأفعال التوليدية، بمعنى عدم توتّيظ إرادته أخرى بين السبب والمسبّب. ولا- يكون في البين غير إرادته المكلف المتعلّقه بالسبب، كما إذا رمى شخصاً بسهم فأصابه وخرق قلبه فمات ذلك

ص: ١٦٦

١- العاملی، معالم الدين، ص ٥٨؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ١٩١ - ١٩٣.

٢- راجع: الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص ١٢٠.

الشخص، ففي مثله وإن كان للموت وجود ولخرق قلبه أيضاً وجود مستقل وللإصابة أيضاً وجود وللرمي وجود كذلك وهكذا، وكذلك لكل من هذه الوجودات إيجاداً خاصاً؛ لا اتحاد الإيجاد والوجود لما مرّ من أنّ الفرق بينهما ليس إلّا أنّه إذا نسب ما وجد إلى فاعله وموجده يسمّى بالإيجاد، وإذا نسب إلى نفسه يسمّى بالوجود. ولكن متعلّق الإرادة لا- يكون إلّا الرمي. وأمّا الإصابة المترتّب عليه والخرق المترتّب عليهما والموت المترتّب عليها فغير متعلّقه للإيراده، غير أنّه بيّننا أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بالمسبّب حقيقته.

فإن قلت: إنّ الأمر لا بدّ وأن يتعلّق بما هو فعل للمكلف.

قلت: يكفي في ذلك انتسابه إليه، فكما يصحّ أن يقال: إنّه رمى، يصحّ أن يقال: إنّه خرق وإنّه قتل، هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ السبب على مذاق الأصوليين هو ما كان من قبيل الرمي بالنسبة إلى القتل، وفي مثله لا يلزم تقارن السبب والمسبّب زماناً. وهذا بخلاف ما لو أُريد من السبب العلّة الموجدة وفاعل الشئ الذي يكون منه الوجود؛ لأنّه يلزم منه تقارن العلّة والمعلول زماناً قطعاً، لعدم إمكان تحقّق ضروره الإيجاب للعلّة من دون تحقّقها للمعلول. وإذا كان الحكم بالنسبة إلى السبب على ذوق الأصوليين هكذا، فما ظنّك بالشرط؟

التحقيق في حقيقه الشرط

إنّ شرائط التكليف في الحقيقه: قيود وأوصاف ترجع إلى المكلف أو المكلف به، فتخرج عن دائره الحكم والتكليف وتدخل في دائره الموضوع، ولا شبهه في تأخر الموضوع عن الحكم وجوداً، ولكنّه مقارن له حين الحكم عليه بالإمكان. فلا يصحّ

تكليف المولى عبده إلماً بعد إحراز وجودها تصوراً فى المكلف، وهى مثل القدره والعقل والبلوغ من الشرائط العاقه. ولازم وجودها إمكان التكليف والبعث من قبل المولى.

وبعباره أخرى: شرط التكليف قيد فى المكلف أو فى المأمور به ووصف فيهما يوجب وجوده صحه حمل المحمول على الموضوع فى قضيه: «التكليف ممكن».

إشكال الشرط المتقدم والمتأخر

بعد ما عرفت من أن الشرط قيد ووصف للمكلف أو المكلف به تعرف بأنه بناءً على ما حققناه لا- يلزم منه تقارن الشرط والمشروط زماناً بل من الممكن تقدمه على المشروط (والتكليف) وتأخره عنه؛ لأنه لا يكون علّه للوجود، بل موجب لصحّه انتزاع إمكان التكليف. وأما ما يلزم تقارن وجوده مع المشروط زماناً فهو العله الموجوده للشيء، هذا بالنسبه إلى شرط التكليف.

وأما شرط المأمور به فكون شيء شرطاً فيه يمكن أن يكون على أنحاء:

أحدها: أن يكون المراد من شرطيه شيء فيه كون المأمور به مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً، كما فى صوره الأمر بالصلاه مقيده بالوضوء، أو الأمر بإتيان المرأه الصوم مقيداً بالغسل. (١) ففى مثل هذا الفرض لا مانع من تقدم الشرط أو تأخره عن المشروط، فكما أن من الممكن أن يأخذ الشارع شيئاً قيداً للمأمور به مقارنة له، كذلك لا مانع من أخذ شيء متأخر عن المأمور به أو متقدم عليه قيداً له. فإذا أتى المأمور بالأمر المتقدم أو المتأخر مع نفس المأمور به فقد أتى بما هو وظيفته، وإلّا فلا.

ص: ١٦٨

١- فى الاستحاضه الكثيره، وهو شرط متأخر لصحّه صوم المرأه، وقد أفتى به جمع من الفقهاء، راجع: العاملى، مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٣٩٧.

ثانيها: أن يكون المراد من شرطيه شيء في الأمور به دخله في انتزاع عنوانه الاعتباري وانطباقه على معنونه. فمعنى شرطيه ذلك الشيء له عدم اعتبار ذلك العنوان وانتزاعه إلّا في ظرف وجود هذا الشيء مقارناً له أو متقدماً عليه أو ملحوقاً به، فالصوم المأمور به مثلاً- أمر انتزاعي اعتباري لا- ينتزع من هذه الإمساكات المخصوصه إلّا في ظرف لحوق الغسل به، والشارع لا يعتبر ذلك إلّا على هذه الكيفيه.

ثالثها: أن يكون الشرط دخیلاً في وجود المشروط. وهذا هو العذی لا يمكن تأخره عن المشروط بل اللازم تقدّمه عليه تقدّمًا وجوبًا، فيتقدّم عليه طبعاً ويقارنه زماناً لو كان من الزمانيات. وأمّا إذا كان من المجردات فلا يتصوّر فيه التقارن الزماني وعدمه. وكأنّه في الكفایه جزم بلزومه مطلقاً.

وأما تقدّمه عليه بنحو إذا فرض ضروره وجود الشرط فرض ضروره وجود المشروط، وبعبارة أخرى: تقدّمه عليه تقدّمًا إيجابيًا فلا يلزم؛ لأنّ ذلك التقدّم لا يكون إلّا في العلّه التامّه وما منه وجود الشيء، هذا.

ولا يخفى عليك: أنّه على النحوين الأوّلين يكون القول بوجود الشرط وجوباً غيرياً مقدّمياً وهو بعيد عن الصواب؛ لأنّ القيد في القسم الأوّل واجب بوجود المقيد، فكما أنّ ذات الصلاه واجبه يكون قيدها أيضاً واجباً. وهذا نظير تعلق الأمر بمركب ذات أجزاء، فكلّ واحد من هذه الأجزاء واجب بالوجوب النفسى. وهكذا الكلام في القسم الثانى؛ فإنّ الأمر المتعلّق بالعنوان الاعتباري إنّما هو متعلّق بمنشأ انتزاعه سواء كان منشأ انتزاعه شيئاً واحداً أو مركّباً. هذا تمام الكلام في تقسيمات المقدمه.

لِلوَأَجِبِ أَقْسَامٌ بِحَسَبِ تَقْسِيمَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ:

مِنْهَا: تَقْسِيمُهُ إِلَى الْمَطْلُوقِ وَالْمَشْرُوطِ

إِعْلَمُ: أَنَّهُ قَدْ عَرَّفَ الْوَأَجِبَ الْمَطْلُوقَ وَالْمَشْرُوطَ بِتَعَارِيفِ (١) لَا يَهْمُنَا الْبَحْثُ عَنْهَا وَتَطْوِيلُ الْبَيَانِ فِي مَا قِيلَ أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي نَقْضِهَا وَإِبْرَامِهَا، وَنَخْبَهُ الْقَوْلُ فِيهِ مَا أَفَادَهُ فِي الْكِفَايَةِ وَهُوَ: أَنَّ الْوَأَجِبَ إِذَا لُوْحِظَ مَعَ شَيْءٍ فَإِنْ كَانَ وَجُوبُهُ مَشْرُوطًا بِهِ فَهُوَ مَشْرُوطٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى هَذَا الشَّيْءِ، وَإِنْ كَانَ وَجُوبُهُ غَيْرَ مَشْرُوطٍ بِهِ فَهُوَ مَطْلُوقٌ بِالإِضَافَةِ إِلَيْهِ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْمَشْرُوطُ بِهِ الْوَأَجِبَ مِنْ شَرَايِطِ الْوُجُودِ كَنْصَبِ السَّلْمِ لِلْكَوْنِ عَلَى السَّطْحِ، أَوْ مِنْ شَرَايِطِ الْوُجُوبِ كَالِاسْتِطَاعَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَجِّ.

فَعَلَى هَذَا، لَا- رَيْبَ فِي أَنَّ الإِطْلَاقَ وَالِاشْتِرَاطَ وَصِفَانِ إِضَافِيَانِ لِلْوَأَجِبِ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْوَأَجِبُ مَطْلُوقًا مِنْ جِهَةٍ وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى شَيْءٍ، وَمَشْرُوطًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ. وَإِلْمَا لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْوَأَجِبَ الْمَطْلُوقَ هُوَ مَا كَانَ وَجُوبُهُ مَطْلُوقًا وَغَيْرَ مَشْرُوطٍ بِشَيْءٍ أَصْلًا، وَالْمَشْرُوطُ مَا كَانَ مَشْرُوطًا بِشَيْءٍ سِوَاكَ كَانَ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ مَشْرُوطًا أَوْ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ، حَتَّى تَكُونَ النَّسْبَةُ بَيْنَهُمَا التَّبَايُنَ، يَلْزَمُ مِنْهُ عَدَمُ وَجْدَانِ وَاجِبٍ مَطْلُوقٍ أَصْلًا؛ ضَرُورُهُ تَوَقُّفُ كُلِّ وَجُوبٍ عَلَى شَرْطٍ مِنَ الشَّرُوطِ وَلَا أَقْلَ مِنْ الشَّرَايِطِ الْعَامَّةِ، هَذَا. (٢)

ص: ١٧٠

-
- ١- راجع: القمّي، القوانين، ج ١، ص ١٠٠؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ٧٩، الكلا-نتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٤٣؛ الموسوي القزويني، ضوابط الأصول، ص ٨٣.
- ٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٥١.

لا يخفى عليك: أنّ الواجب المشروط كما عن الكلّ (١) إلى زمان الشيخ الأنصارى (قدس سره) هو ما كان وجوبه مشروطاً. ولا نزاع بين غير الشيخ من الفقهاء - قدس سرهم - في أنّ الشرط في الأوامر المشروطة راجع إلى الهيئه. كما هو ظاهر القواعد الأدبيه في مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ فإنّه لا يشكّ أحد في أنّ المعلق على المجيء جملة أكرمه لا مادّه الإكرام. ولهذا قالوا في مبحث مقدّمه الواجب بأنّ لو قلنا بوجوب المقدّمه، فإنّما هو بالنسبه إلى ما يكون مقدّمه الوجود لا ما يكون مقدّمه الوجوب؛ إذ من الواضح عدم وجوب تحصيل الاستطاعه لو قال المولى: إن استطعت فحجّ، لأنّه لا وجوب للحجّ قبل حصول الاستطاعه حتى يترشّح منه الوجوب إلى تحصيل الاستطاعه.

ولكنّ الشيخ (رحمه الله) منع رجوع الشرط إلى الهيئه، وذهب إلى رجوعه إلى الماده. (٢)

ولمّا رأى أنّ هذا - مضافاً إلى كونه على خلاف مختار الجميع - مخالف للقواعد العربيه بل القواعد الأدبيه مطلقاً وبحسب كلّ لغه، صار بصدد الاستدلال وبيان ما يدلّ على لزوم كون الشرط قيماً للماده لبناً، ثم أشار إلى دقائق أدبيّه ممّا يدلّ على عدم إمكان رجوعه إلى الهيئه، فأفاد لمقصوده الأوّل: بأنّ العاقل بعد التوجه والالتفات إلى شىء إمّا أن تتعلّق به إرادته وطلبه، أم لا. وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشىء مورداً لطلبه مطلقاً، أو على تقدير خاصّ، وذلك التقدير قد يكون من الأمور الاختياريه، وقد لا يكون. وعلى الأوّل قد يكون ذلك الأمر مأخوذاً في المكلف به على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك. وعلى كلّ حال: فالإرادة والطلب المتعلّق به لا

ص: ١٧١

١- من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين وغيرهم، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض مصادرهم آنفاً، وانظر أيضاً: الطوسى، المبسوط، ج ٣، ص ٢٢ في قوله ٧: «وما كان واجباً... لا يجوز أن يتعلّق وجوبه بشرط مستقبل».

٢- الكلايترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٤٥. ذكره في الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ١٥٢).

يمكن أن يكون مشروطاً بشيء، بل المشروط والمقيّد نفس المطلوب لا الطلب. فلا مانع من كون المراد والمطلوب مشروطاً، بمعنى مطلوبيته في زمان خاصّ أو في ظرف وجود شيء خاصّ. ثم أفاد لمقصوده الثاني، أي امتناع رجوع القيد إلى الهيئه مستفيداً في ذلك من الدقائق الأدبيه:

فمنها: أنّ مفاد الهيئه لا- يكون إلما إنشاء الطلب وإيجاده اعتباراً، والإيجاد والإنشاء في عالم الاعتبار لا يمكن أن يكون مشروطاً بشيء، فلا يصحّ أن يقال: إني أوجده بشرط كذا، أو أوجده وأنشأه إن كان كذا؛ لأنّ الإيجاد مساوق للوجود والتحقّق ولو في عالم الاعتبار، والاشترط والتقيّد تعليق للتحقّق، فلا يجتمعان.

ومنها: أنّ مفاد الهيئه - المذى هو الطلب - معنى حرفي، وقد ثبت في محلّه أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، فيكون مفاد الهيئه جزئياً حقيقياً خارجياً، وما هو كذلك لا يمكن إطلاقه ولا تقييده، إلّا في عالم التصوّر والتعقل، وأمّا في عالم الخارج فلا يعقل ذلك، لأنّه يلزم منه انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

وبعبارة أخرى: إن كان اللفظ موضوعاً لمعنى كلّ فيإنشائه يوجد ذلك المعنى الكلّي. وأمّا إن كان موضوعاً لمعنى جزئيّ فيإنشائه يوجد ذلك المعنى الجزئيّ كما فيما نحن فيه، فإنّ الهيئه موضوعه لأفراد الطلب الخارجى فيإنشائها يوجد فرد من الطلب الخارجى الذى لا يكون إلّا جزئياً حقيقياً، ومن الواضح عدم إمكان تقييد الفرد الجزئيّ. (١)

ومنها: أنّ معانى الهيئات كمعانى الحروف معانٍ آليه وحالات للغير، والإطلاق والتقييد لا يتصوّر إلّا في المعانى المستقلّه. (٢)

ثم إنه (قدس سره) حيث رأى أنّه لو صحّ ما ذكره يرد عليه إشكال وهو: أنّ ما ذكره من

ص: ١٧٢

١- راجع أيضاً: الخراسانى، فوائد الأصول، ج ١، ص ١٨١.

٢- نقلاً بالمضمون عن مطارح الأنظار (الكلانترى الطهرانى، ص ٤٥ - ٤٦).

المبنى لا يجتمع مع القول بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة في الحجّ وغيره ممّا كان من هذا القبيل كتحصيل النصاب في الزكاه؛ لأنّه بعد فرض إطلاق الوجوب يجب على المكلف الإتيان بالمأمور به مع تمام قيوده، والحال أنّه (قدس سره) موافق للمشهور في القول بعدم ترشّح الوجوب من الحجّ إلى تحصيل الاستطاعة ومن الزكاه إلى تحصيل النصاب. فأفاد في دفع هذا الإشكال بأنّ المطلوب تاره: يكون حصول مصلحته مطلقاً. وأخرى: يكون حصولها مقيداً بقيد، وذلك القيد تاره: يكون بحيث لو أتى به المكلف عن تكليف من المولى وكان انبعائه بسبب أمر المولى يوجب حصول المصلحه كالصلاه المشروطه بالطهاره، فإنّ المصلحه الصلاتيه لا تحصل إلّا إذا أتى المكلف بالطهاره تعييداً، وثالثه: يكون القيد على نحو لا تحصل المصلحه إلّا إذا أتى المكلف بقيد المأمور به لا عن تكليف.

وبعبارة واضحة: المصلحه تاره: تحصل بإتيان المأمور به مع قيده بشرط كون القيد مأموراً به، أيضاً، وتاره: لا تحصل إلّا إذا لم يكن كذلك وإنّما كان القيد غير مأمور به فلو كان القيد مأموراً به لم تحصل المصلحه، وما نحن فيه من هذا القبيل، ففي مثله لا يعقل الوجوب وكون القيد مأموراً به، لأنّه يلزم منه نقض غرض المولى، هذا.

ولا يخفى عليك فساد ما تفصّى به عن الإشكال؛ لأنّ المراد بالقيد لو كان هو الجزء العقلي فهو واجب بالوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ. ولو كان المراد به ما يتوقّف عليه المقيد بأن يكون مقدّمه له، أو يكون ممّا لا ينطبق العنوان المأمور به عليه كالصلاه مثلاً إلّا في ظرف وجوده، فبحسبهما وإن كان يمكن توهم عدم وجوب القيد، إلّا أنّه بعد فرض الوجوب مطلقاً لا ينبغي توهم ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ تقييد المأمور به بقيد لا يكون مأموراً به ومشروطيته بحصول ذلك القيد لكن لا عن تكليف، كلام خالٍ عن الوجه؛ لأنّ تقييد المأمور به بالقيد المشروط

إتيانه عن التكليف حَسَن وموجب لحدوث جهه الحُسن فيه، وأمّا تقييده بالقييد المشروط عدم إتيانه عن التكليف فلا- طريق لتصوّر وجه له أصلاً.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في وجه عدم وجوب المقدمه المعلق عليها الوجوب على مختار الشيخ (رحمه الله): بأنها وإن كانت من المقدمات الوجوديه للواجب إلّا أنّها قد أخذت على نحو لا يكاد يترشح عليها الوجوب من ذيهها؛ فإنّ الأمر قد جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط ومعه كيف يترشح عليه الوجوب من جانب ذيهها ويتعلق به الطلب، وهل هذا إلّا طلب الحاصل؟ (١)

فبعيد عن الصواب؛ لأنّ ما أفاده لا يدفع إشكال لزوم وجوب هذه المقدمه مع إطلاق الوجوب، إلّا أن يقال برجوع ذلك إلى تقييد الهيئه وهو على خلاف مختار الشيخ (قدس سره)، فتأمل.

موارد رجوع الشرط إلى الهيئه أو الماده

والذى ينبغي أن يقال: إنّ الملا-ك والقاعده لرجوع القيد إلى الماده لا إلى الهيئه: كون الفعل المقيّد ذا مصلحه أراد المولى حصول تلك المصلحه مطلقاً، ففي هذا الفرض لا يصحّ القيد إلّا برجوعه إلى الماده. (٢)

وأما القاعده والملاك لرجوع القيد إلى الهيئه دون الماده فعلى أقسام:

منها: أنّ الأمر يطلب فعلاً لدفع أو رفع مفسده عن المكلف، لكنّه في ظرف حدوث تلك المفسده وتوجّهها إليه، فيكون الفعل مطلوباً بنفسه من دون تقييد له بوجود

ص: ١٧٤

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٥٧ - ١٥٨. راجع أيضاً: الحاشيه على الكفايه للحجّتي البروجردى، ج ١، ص ٢٥٥.

٢- فلا يصحّ إنشاء وجوبه تحت إرادته الشرط.

تلك المفسده المغوضه، فدافعته عنها ليست مقيدته بشيء حتى تكون الماده مقيدته، وإنما طلبه ووجوبه - أى الهيئه - مقيد بحدوث المفسده. وهذا مثل أن يقول: إن ظاهرت فأعتق رقبه، أو إن فاتتك الصلاه فاقضها، أو إن أفطرت فكفر؛ فإن العتق وقضاء الصلاه والكفار موجه لدفع المنقصه الروحيه الحاصله بسبب الظهار وترك الصلاه وإفطار الصوم ولا تقييد لدفعيه العتق أو القضاء أو أداء الكفار عن هذه المفسده والمنقصه الروحيه، ولكن وجوبها مقيد بالظهار وترك الصلاه والإفطار.

ومنها: أن يكون الفعل المأمور به ذا مصلحه فى جميع الأوقات والأحوال بمعنى سببه ذلك الفعل لتحقق هذه المصلحه كيف ما وقع وأينما وقع، ولكن لأجل وجود المانع لا- يمكن البعث إليه إلما فى بعض الموارد. ففى هذا الفرض يكون القيد راجعاً إلى الهيئه لا- محاله أيضاً، وهذا كاشتراط وجوب الصلاه بالقدره، فإنها لو صدرت عن العاجز تكون معراجه وموجباً لقربه، ولكن حيث لا- يمكن تحريك العاجز وبعثه نحوها يقيّد الطلب بصوره القدره، وهكذا بالنسبه إلى التمييز والعقل ونحوهما. وكما إذا كان البعث المطلق نحو الفعل موجباً للعسر كما فى الحجّ، فتكون الاستطاعه قيداً للهيئه ولو كان الحجّ ذا مصلحه صدر من المستطيع أو غيره، ولكن حيث إنّ وجوبه على الجميع موجب للعسر فلذلك قيده الشارع بالاستطاعه. ونحوه وجوب الزكاه، هذا.

مقام الإثبات

إذا عرفت إمكان رجوع القيد إلى الطلب مع إطلاق المطلوب ثبوتاً، يبقى الكلام فى مقام الإثبات وفى أنه هل يوجد فى اللغات المتداوله سيّما اللغه العربيه الواسعه لفظ يفيد ذلك المعنى أو لا؟ فلو ادعى إمكان أن يكون لأهل الألسنه سيّما أهل اللسان

العربي مراداً مثل ما ذكر ولم يمكنهم إفادته ولا بيانه، فلا ريب أنه خلاف الواقع؛ لأننا نرى بالوجدان أن أهل كل لغة سيما العرب يعبرون في مقام التفهيم - بتوسط الجمل الشرطي - عن مرادهم إذا كان من قبيل ما ذكر. ولو قال لهم قائل بأن ذلك محال، لم يقبلوا منه، ويعدون قوله شبهه في مقابل البديهة وإنكاراً للوجدانيات، فإن كل أحد يرى من نفسه إمكان إفاده هذا المراد في مقام الإفهام بتوسط إنشاء الجمل الشرطي. وهذا شائع في محاوراتهم واستعمالاتهم من دون أن ينكره أحد. فعلى هذا، لا مجال للاعتناء بالإشكالات المذكورة ودعوى استحاله ذلك؛ إذ كلها شبهات مقابل البديهة والوجدان. مع أن أدل دليل على إمكان شيء وقوعه.

ثم إنه لا يخفى عليك عدم الفرق في ذلك بين قوله: «أطلب منك الإكرام إن جاء زيد» أو «إن جاء زيد فأكرمه».

نعم، الفرق بينهما كما مرّ من جهة أن الطلب في الأول وقع تحت لحاظ الأمر مستقلاً أي لاحظته باللحاظ الاستقلالي ثم استعمل لفظ الطلب. وأمراً في الثاني فهو مفعولٌ عنه، وملاحظته مندكّه في ملاحظته المطلوب و أن الأمر لا يرى إلّا فعل الإكرام، فينشئ لفظ «أكرمه» من غير التفات إلّا إلى تحقّق الإكرام من المطلوب منه. نعم، يرى الإكرام رؤيه من اشتاق إليه ويتوجّه إليه توجه من يطلبه، كما أن الإنسان إذا مشى إلى مسجد يكون حين المشى غافلاً عن مشيه ولا يرى إلّا لكون في المسجد.

ويمكن بعيداً أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئه هذا الفرق الموجود بين النحويين من الأمر. وأنه حيث إن الطلب مفعول عنه فلا يمكن تقييده؛ لأن إمكان تقييده ملازم لملاحظته استقلالاً وهي خلاف الفرض. فحيث إن الأمر لا يرى إلّا المطلوب، فلا بدّ من أن يكون القيد راجعاً إليه.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا أيضاً في الحقيقة يرجع إلى تقييد الهيئه.

الأول: لا- ينبغي الارتباب في عدم وجوب مقدمه الوجوب في الواجب المشروط، وأمّا المقدمات الوجودية فوجوبها لو قلنا بالملازمه تابع في الاشتراط لوجوب ذبيها.

الثاني: إنّ مقدمه الوجوب وما هو شرط للوجوب لا يلزم أن يكون مقدّمًا أو مقارنًا زمانًا للوجوب، بل يلزم أن يكون مقدّمًا عليه بالطبع. فعلى هذا، تاره: يكون وجود هذه المقدمه قبل الوجوب كأكثر المقدمات الوجوديه. وأخرى: يكون بعده. وهذا لا إشكال فيه بناءً على ما سلكه المحقق الخراساني (قدس سره) في شرائط التكليف، (١) وعلى ما حَقَّقناه أيضاً. (٢) والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل، وأسأله التوفيق وحسن العاقبه والخاتمه، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلق

قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، وليس منجزاً. وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، وليس معلقاً كالحجّ؛ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، ويتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له...، (٣) إلخ.

واستشكل على نفسه بأنّه على هذا لو كان الوجوب فعلياً يلزم تعلّقه بأمر غير مقدور للمكلف، والحال أنّ القدره من الشرائط العامه، فإنّ وجوب الحجّ في شهر ذي

ص: ١٧٧

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٨؛ فوائده (المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل)، ص ٣٠٢.

٢- تقدم في الصفحه ١٦٢.

٣- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ٧٩.

الحجّه لو تعلّق مطلقاً بالمكّلف فى شهر ذى القعدة مثلاً، يلزم منه التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ الحجّ قبل الموسم غير مقدورٍ له. ولو تعلّق به مشروطاً بمجىء الوقت، فلا وجوب قبله حتى يجب تحصيل الراحله والزاد.

ودفعه بأنّ ما هو الشرط فى صحّه التكليف مقدوريّه المكّلف به فى ظرف الامتثال وزمان العمل لا حال البعث والتكليف.

وقد تعرّض أيضاً لإشكال آخر وهو: أنّه لو كان المراد من إطلاق الوجوب قبل الموسم إطلاقه حتى بالنسبه إلى غير القادر ومن يموت قبل الموسم، فهذا تكليف بما لا يطاق. وأمّا إن كان المراد من إطلاقه إطلاقه بالنسبه إلى القادر والواجد للشرط، فإطلاقه مشروط بتحقق الشرط، فلا يكون وجوباً قبل تحقّق الشرط.

ودفعه بأنّ المراد إطلاق التكليف بالنسبه إلى القادر والواجد للشرط. ولا يلزم منه اشتراط الوجوب بدخول الوقت، بل يمكن أن يكون مشروطاً بأمر اعتبارى ينتزع من إدراك المكّلف وقت الامتثال وصورته فيما يأتى قادراً، فالشرط كونه بحيث يصير قادراً أو يُدرك الوقت، فالوجوب بذلك الأمر الاعتبارى، وهو حاصل قبل دخول الوقت.

غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور

وغرضه من ذلك كلّه تصحيح القول بوجوب الأغسال الليليه للصوم، ووجوب تحصيل الزاد والراحله قبل الموسم للحجّ؛ لأنّه بما أفاد لا مانع من القول بحاليه الوجوب فى الصوم والحجّ واستقباليه الواجب.

ولا يخفى: أنّ مبنى هذا التقسيم أنّه (قدس سره) تخيّل عدم إمكان تأخّر شرط الوجوب عن الوجوب فى الواجب المشروط. ورأى القول بأنّ الحجّ والصوم من الواجبات المشروطه المتداوله، موجب للقول بعدم وجوب مقدّماتهما الوجوديه مثل الغسل

وتحصيل الزاد والراحله، فقسّم الواجب بالاعتبار المذكور حتى يتمّ القول بوجوب الغسل في الليله السابقه ووجوب السير إلى الحجّ وغير ذلك.

ولا يذهب عليك: أنّ صاحب الفصول (قدس سره) لم يقسّم الواجب إلى المطلق والمشروط والمعلّق بأن يكون المعلّق قسماً ثالثاً في مقابلهما، حتى يقال: إنّ تقسيمه إلى المطلق والمشروط أمره دائر بين النفي والإثبات، فيلزم من تقسيم الفصول ارتفاع النقيضين وهو محال، بل ما يظهر من الفصول أنّه قسّمه إلى المطلق والمشروط باعتبار، وإلى المعلّق والمنجّز باعتبار آخر.

وكذا لا مجال للقول بأنّه (قدس سره) قد جعل المعلّق قسماً من المطلق؛ (١) لأنّ من الواضح كون المعلّق قسماً للمشروط. وإنّما الفرق بين هذا وسائر أقسام المشروط: أنّ الشرط في المعلّق أمر اعتباريّ موجود في الحال، وهو كونه بحيث يدرك الموسم أو يفي عمره بإدراك الوقت، بخلاف سائر أقسام المشروط؛ فإنّ الشرط فيها لا يتحقّق إلّا بتحقّق زمان الواجب.

فظهر بزعمه (قدس سره) أنّ المعلّق يكون من المشروط وافتراقه مع سائر أقسام المشروط في اعتباريه الشرط فيه ووجوده في عالم الاعتبار قبل مجيء وقت الواجب، هذا.

ولكن لا- فائده لهذا التقسيم ولو سلّم أنّ الأمور الاعتباريه يمكن أن توجد قبل وجود منشأ اعتبارها (مع أنّ التحقيق أنّ الأمر الانتزاعي الاعتباري لا- يتحقّق إلّا بتحقّق منشأ انتزاعه)، لأنّنا قد حقّقنا (٢) جواز تأخّر شرط التكليف، عنه. ومراد صاحب الفصول (رحمه الله) من هذا التقسيم تصحيح القول بوجوب بعض المقدمات،

ص: ١٧٩

١- والقائل به هو العلّامة الحائري (قدس سره) في درر الفوائد (ص ١٠٦).

٢- تقدّم في الصفحه ١٦٢.

والتفصيلى عن الالتزام بوجوب المشروط قبل تحقق شرطه كوجوب السير إلى الحجّ قبل مجيء ذى الحجّه، فلو قلنا بوجوب السير قبل ذى الحجّه من جهة وجوب الحجّ يلزم تحقق وجوب الحجّ قبل شرطه - وهو مجيء ذى الحجّه - .

وقد عرفت فى ما مضى إمكان ذلك بناءً على القول بجواز تأخر الشرط عن المشروط، وأنّ أمثال ذلك كثير فى الشرعيات، ولا حاجة للتفصيلى عن الإشكال المتوهم فيها إلى التقسيم المذكور.

ومن هنا يظهر عدم لزوم المحال لو التزمنا بقول صاحب الفصول (قدس سره)، كما زعمه بعضهم. ولو دققنا النظر لعلمنا أنّ مقصوده من ذلك لا يكون إلّا بيان إمكان فعلية الإيجاب واستقباليه الواجب. وهذا كلام صحيح عبّر عنه بالواجب المعلق، وإن شئت عبّر عنه بالواجب المشروط. ولا يمكن الذبّ عن الإشكال المذكور فى وجوب السير إلى الحجّ وتحصيل الراحله إلّا على القول بفعلية الوجوب واستقباليه الواجب. أو القول بأنّ أمثال هذه المقدمات واجبه بالوجوب النفسى لا بالغير، بل وجوباً نفسياً للغير، كما قد يظهر من بعض الأخبار والآيات الدالّة على وجوب هذه المقدمات.

ثم إنّه قد حكى فى الكفايه إشكالاً عن بعض أهل النظر، (١) والحقّ فى الجواب عنه ما أفاده (رحمه الله) فيه. وأمّا الجواب بأنّ إتيان المقدمات من باب التهيؤ لإرادته الفعل فيما بعد، (٢) ففاسد جدّاً؛ لأنّ إرادته المقدمات إرادات تبعيه متولّده من إرادته أصل الفعل وهى الشوق المؤكّد. والله تعالى يعلم الصواب، وهو الهادى إلى ما هو الحقّ فى كلّ باب.

ص: ١٨٠

-
- ١- وهو المحقّق المملّا على بن فتح الله النهاوندى، صاحب تشریح الأصول كما فى حاشيه الكفايه (ج ١، ص ١٦١).
 - ٢- راجع: الأصفهانى، هدايه المسترشدين، ص ٢١٧. ويستفاد أيضاً من بعض كلمات الفقيه الهمدانى (رحمه الله).

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

إنَّ المحقّق القمّي (رحمه الله) قسّم الواجب إلى الأصلي والتبعي. (١) ومراده من الأصلي كما يستفاد من كلامه، هو: الواجب الّذى يحصل وجوبه من اللفظ ويثبت من الخطاب قصداً. وأمّا التبعي فهو: الّذى يكون وجوبه غير مقصود للمتكلّم وإن كان يستفاد وجوبه من اللفظ أيضاً.

فالأوّل كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ دلالته على وجوب الإكرام عند المجيء مقصود للمتكلّم، وقد قصد من الخطاب ذلك.

والثاني، فمثل ما يستفاد من الآيتين الكريميتين: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ)؛ (٢) و (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)؛ (٣) فإنّه يستفاد من لحاظ الآيتين معاً كون أقلّ الحمل ستة أشهر، وأمثال ذلك من دلالات الإشارة. فكون أقلّ الحمل ستة أشهر لا يقصد من اللفظ في الآيتين ولكنهما تدلّان عليه بالالتزام، هذا.

والّذى ينبغى أن يقال: إنّ محصّل هذا: أنّ الواجب الأصلي هو ما يدلّ اللفظ على وجوبه دلالة أصليه مقصوده للمتكلّم. والتبعي ما لم يكن كذلك.

وبعبارة أخرى: الدلالة الأصليه في جميع الموارد هي: دلالة اللفظ على معناه المقصود للمتكلّم. والدلالة التبعيه هي: دلالة على معنى غير مقصود له، ولكن هذا إنّما يتمّ ويصحّ فيما تكون له حقيقة لا من جهة الإنشاء وسببته، كأقلّ الحمل. وأمّا مثل البعث والطلب الّذى لا يكون له وجود إلّا بسبب الإنشاء فلا يعقل دلالة عليه تبعاً، فبعد فرض كون تحصّل الطلب بإلقاء اللفظ وإنشائه قاصداً لمعناه لا يمكن تحصّله من غير

ص: ١٨١

١- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٠٠-١٠١، ومواضع أخرى من كتابه الشريف.

٢- البقره، ٢٣٣.

٣- الأحقاف، ١٥.

أن يتحقق إنشاء خاص كذلك، فلا يمكن دلالة اللفظ عليه تبعاً؛ لأنّ لازمه دلالة اللفظ على المعدوم، والحال أنّ العدم لا يشار إليه ولا يخبر عنه.

ثم إنّه لا يخفى عليك: أنّ هذا التقسيم لا يعقل ولا يكون إلّا بحسب مقام الدلالة والإثبات. (١) وأمّا بحسب مقام الثبوت فلا يمكن تصوّر تقسيم غير تقسيمه إلى النفسى والغيرى، فلا مجال للقول برجوع هذا التقسيم إلى مقام الثبوت. (٢)

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى

وقد يقال فى تعريفهما: بأنّ الواجب النفسى هو الذى وجب لنفسه. والغيرى ما وجب لغيره.

وأورد عليه: بأنّه يلزم من هذا التعريف أن تكون الواجبات الشرعيه جُلّها بل كلّها سوى المعرفه واجبات غيريّة؛ لأنّها ليست مطلوبه بالذات بل تعلق الطلب بها من أجل فائده ومصلحه تترتب عليها، فالصلاه مثلاً واجبه لأجل أنّها موجب له حصول القرب وصفاء الروح وغيرهما. (٣) وبعبارة أخرى: يلزم عدم صدق المعرف على كلّ ما صدق عليه المعرف.

وأجيب: بأنّ الواجب النفسى هو الواجب الذى لا تكون فائده ومصلحته وما أمر لأجله مأموراً به، لأنّه لا يمكن أن يقع تحت الأمر والتكليف، كالتقرب إلى الله وحصول الدرجات فى الجنة، فإنّ هذه الفوائد ليست اختياريه حتى تقع تحت الأمر.

ص: ١٨٢

١- كما فى القوانين (القّمى، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٢) (فى مقدّمه الواجب، المقدّمه السادسه والسابعه)؛ والفصول (الأصفهاني، ص ٨٢).

٢- كما ذهب إليه فى الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ١٩٤).

٣- انظر الإشكال والجواب عنه فى الفصول (الأصفهاني، ص ٨٠)؛ هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ١٩٣)؛ مطارح الأنظار (الكلانترى الطهراني، ص ٦٦).

ولا يخفى ما فى هذا الجواب، فإنَّ المقدور بالواسطة مقدور، فحصول القرب وإن كان ممّا لا يقدر عليه المكلف ابتداءً لكنّه مقدور له مع الواسطة.

والأولى أن يجاب عنه: بأنَّ الواجب النفسى هو الذى تعلّق بالإيجاب به بنفسه، بحيث يرى العرف تعلّقه به ابتداءً، وإرادته الأمر بإيجابه انبعاث المكلف لإتيانه نفسه. والغيرى ما كان إيجابه غير متعلّق بنفسه بل يكون متعلّقاً فى الحقيقة بغيره، فلا يكون البعث إليه إلّا بعثاً إلى غيره وليس طلبه إلّا طلب غيره.

وبعبارة أخرى: الواجب الغيرى هو ما يمكن أن يقال: إنّه واجب باعتبار وليس واجباً باعتبار آخر، فباعتبار أنّ الطلب تعلّق به ظاهراً هو واجب، وأمّا باعتبار أنّ المطلوب ما كان هو فى طريقه بحيث لا يرى العرف للطلب المتعلّق به وجوداً مستقلاً هو ليس بواجب.

والحاصل: أنّ النفسى هو الواجب الذى تعلّق به الوجوب بنفسه لا- لأنّه واقع فى طريق غيره، والغيرى هو الذى تعلّق به البعث والطلب لا- لنفسه ولا بنفسه حقيقة بل من جهه وقوعه فى طريق حصول واجب آخر، فالبعث والطلب فيه يكون راجعاً فى الحقيقة إلى واجب آخر هو ذو المقدمه، ووجوب هذا الفعل الواقع فى طريقه يكون مندكاً وفانياً فيه، بحيث إنّ الأمر لا يرى عند إيجابه إلّا الغير وحصول ذى المقدمه من المكلف. ولهذا يمكن أن يقال: بأنّه لا وجوب هنا حقيقة ولا طلب واقعاً، وأنّ الأوامر الغيريه أوامر إرشاديه صرفه راجعه إلى الأوامر النفسيه. ولو لم نقل ذلك، فلا ريب فى أنّ نحو وجود الأوامر الغيريه لا يكون إلّا وجوداً مندكاً فى الغير.

الشك فى النفسه والغيريه

إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى؟ فتاره: يكون وجوب الغير مقيداً بشيء

بمعنى كونه مطلوباً في ظرف وجود شيء أو في زمان خاص، فلا إشكال في التمسك بإطلاق الدليل على وجوب ذلك الواجب مطلقاً كان بذلك الغير واجباً أم لا. وتاره: يكون الغير واجباً مطلقاً وعلى كل حال، فتمام الشك في الواجب راجع إلى أنه نفسى أو غيرى، وفي هذه الصورة ذهب المحقق الخراسانى (رحمه الله) إلى نفسيته وجواز التمسك بالإطلاق لإثبات نفسيته؛ (١) لأن الشك واقع في أن الواجب هل وجب لأجل الغير أو لا؟ وإطلاق الهيئه يقتضى عدم تقييد وجوبه بذلك.

ولا يخفى ما فى جواز التمسك بالإطلاق فى الصورة الثانيه؛ لأنه يلزم منه جواز تقييد المعلول من ناحيه علته فإن الواجب الغيرى وجوده معلل بوجود الغير، فلو قلنا بإمكان التمسك بالإطلاق لإثبات نفسيه الواجب - لأن كونه غيرياً معناه تقييده بغيره وكونه مترشحاً منه وهو منفي بالإطلاق - يلزم منه وقوع ما هو فى المرتبه السابقه فى المرتبه اللاحقه، ووقوع ما هو العله فى مرتبه المعلول، وبطلانه واضح.

فالنتيجه: عدم الفرق فى الوجوب النفسى والغيرى من جهه التمسك بالإطلاق. وبعباره أخرى: وجوب الواجب الغيرى معلول لوجوب الواجب النفسى وغير مقيد بكون غيره واجباً وكونه مترشحاً منه، بل وجوب الواجب النفسى أى ذى المقدمه عله للبعث نحو الواجب الغيرى أى المقدمه، لكن على سبيل الإطلاق وعدم كونه بعثاً مقيداً بوجوب غيره وإلا يلزم كون العله التى هى سبب لوجود المعلول قيداً له وسبباً وعله لنفسه، فتدبر جيداً.

ويمكن دعوى انصراف الهيئه إلى الوجوب النفسى؛ لأن العرف لا ينصرف ذهنه عند طلب المولى إلا إلى نفسيه طلبه وإرادته المولى انبعاث العبد نحو المبعوث إليه لإتيانه لنفسه.

ص: ١٨٤

لا- يخفى عليك: عدم استحقاق المكلف الثواب بسبب موافقته للأمر النفسى، بمعنى أن يكون له مطالبه الثواب والأجر من المولى وقبح منعه من قبل المولى. وهذا من جهه أن العبد ملئك للمولى، فلو أمره المولى بفعل فامثل وأطاعه لم يكن للعبد طلب الأجر منه؛ لأنّ المولى تصرّف فى ملكه، وعلى العبد امتثال أمره. بل كلما اشتدّت العبوديه اشتدّ قبح طلب الأجر من المولى، فكيف بمن أنشأ العبد وخلقه وصوّره ونعمه! وأيضاً الأوامر النفسيه كلّها ذات مصالح راجعه إلى العبد، والمولى غنى عن إطاعته، فقيح من مثل هذا العبد طلب الأجر منه، كما أنه يقبح على المريض الذى عالجه الطبيب وأعاد صحّه بدنه وسلامته إليه، لكن أمره بشرب المسهل ونهاه عن أكل البطيخ مثلاً أن يطلب من ذلك الطبيب الأجر على أنه أطاع أمره وشرب المسهل وانتهى عن أكل البطيخ، بل لا يعدّ ذلك إلّا من نقص العقل.

فالثواب والأجر من المولى لا يكون إلّا رحمه وتفضلاً منه.

وأما التعبير بالأجر فى القرآن الكريم، كقوله تعالى: (هُم أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)؛ (١) أو الجزاء، كقوله تعالى: (وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ)؛ (٢) أو الثواب، كقوله تعالى: (وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ)، (٣) فإنّما هو لأجل كمال العناية بهدايه العبد، كقوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا). (٤)

ص: ١٨٥

١- آل عمران، ١٩٩.

٢- النحل، ٩٧؛ العنكبوت، ٧.

٣- آل عمران، ١٤٥.

٤- البقره، ٢٤٥؛ الحديد، ١١.

فعلى هذا، لا- مجال للاعتناء بقول بعض المتكلمين (١١) من أنّ التكليف تحميل المشقّه والكلفه، فعلى الحكيم إعطاء الأجر للمكلف. هذا بالنسبه إلى الأوامر النفسيه.

وقد أتضح من ذلك وجه عدم استحقاق الأجر والثواب لو أتى بالأوامر الغيريه ومقدّمات الواجبات النفسيه. (١٢) نعم، لا مانع من التفضّل من قبله جلّ شأنه.

وأما الكلام فى استحقاق العقوبه على المخالفه، فلا يخفى أنّ العبد لو خالف أمر المولى فحيث يُعدّ طاغياً عليه وخارجاً عن رسم العبوديه يستحقّ العقوبه بذلك، بمعنى أنّ للمولى عقابه. ولو عاقبه فلا- يتصوّر قبح فى عقابه عبده العاصى، هذا فيما تكون المخالفه مخالفه للواجبات النفسيه، أو المحرّمات كذلك.

وأما العقاب على ترك المقدّمات ومخالفه الأوامر المتعلّقه بها، فلا مجال له أصلاً؛ لأنّ المخالفه لا تكون إلّا واحده، فليكن عقابها أيضاً كذلك.

الإشكال على عباديه الطهارات الثلاث

قد أُشكل فى الطهارات الثلاث (١٣) بأنّ من الواضح كونها من الواجبات الغيريه مع أنّ قصد الامتثال معتبر فيها، وهذا مشعر باستقلالها وأنّ لها امتثالاً مستقلاً، وهذا يتنافى مع غيريّتها ومقدّميّتها.

ص: ١٨٦

١- انظر البحث عند المتكلمين فى أنوار الملكوت فى شرح الياقوت (العلّامه الحلّى، ص ١٧٠) (المسأله الأولى من المقصد الثالث عشر)؛ وشرح القوشجى على التجريد (ص ٢٨٤)؛ وشرح المقاصد (التفتازانى، ج ٥، ص ١٢٥)؛ وإرشاد الطالبين (الفاضل المقداد، ص ٤١٣)؛ والمسلك فى أصول الدين (المحقّق الحلّى، ص ١٧).

٢- راجع: المستصفى من علم الأصول لأبى حامد الغزالى، ج ١، ص ١٣٩؛ إشارات الأصول (لكلباسى، ص ٧٢؛ مطارح الأنظار (الكلانترى الطهرانى، ص ٦٨)؛ كفايه الأصول (الخراسانى، ج ١، ص ١٧٥) (الأول من التدنيان).

٣- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٧٠.

وأشكال (١١) أيضاً بأنه كيف يمكن الأمر بإتيانها بقصد الامتثال مع أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما هو متعلّقه، فداعويه الأمر نحو الفعل موقوف على قصد الأمر، وقصد امتثال الأمر موقوف على كون الأمر داعياً إلى هذا الفعل، فيلزم منه الدور.

ولا يمكن الجواب عن هذا الإشكال في المقام بما قد يجاب عنه في الواجبات النفسيه بتقريب: أنّ من الممكن أن لا يكون قصد الامتثال جزءاً للمأمور به، بل الأمر تعلق بأصل العمل وعلم من الخارج حصول الإطاعه وتوقفها على قصد الامتثال، كما عرفت تفصيله في مبحث التعبدى والتوصلى. (٢٢) وأما فيما نحن فيه حيث إنّ الأمر الغيرى ترشّحى لا يكاد يترشّح إلّا إلى ما هو مقدّمه للواجب، والمقدّمه كما هو الفرض لا تكون إلّا الطهاره مع قصد الامتثال، فلا بدّ من تعلق الأمر الترشّحى الغيرى بالمقدّمه، وهى نفس العمل مع قصد الامتثال والتقرب.

ولا يمكن التفصّى عن هذا الإشكال بما تفصّى به المحقّق الخراسانى (قدس سره) هناك. (٣)

وهذا مراد صاحب الكفايه فيما نحن فيه بقوله: «هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الغيرى لا شبهه فى كونه توصلياً... إلخ». (٤)

وغرضه أنّ الأمر التعبدى النفسى على ما عرفت سابقاً - فى التعبدى والتوصلى - هو الأمر المتعلّق بما هو أوسع من الغرض، وهذا بخلاف الغيرى فإنّه لا يتعلّق إلّا بما هو محضّل لدى المقدّمه، فلا يكون إلّا توصلياً صرفاً. فلا يفيد ذلك الجواب فى ما نحن فيه. (ويأتى نظير هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى (قدس سره) فى توجيه الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما، فى ذيل البحث فى الشبهه المصداقيه).

ص: ١٨٧

١- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٦٠.

٢- تقدّم فى الصفحه ١٢٠ وما يليها. وانظر الجواب أيضاً فى الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠).

٣- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٠٧.

٤- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٧٧.

والذى ينبغى أن يقال فى الجواب: إن إتيان المقدمات بقصد الامتثال وحصول التقرب بها لا يكون موقوفاً على الأمر بالمقدمات، بل إذا أراد المكلف إتيان ذى المقدمه بقصد الامتثال والتقرب تتولد من تلك الإراده إرادته ما هو مقدمته، فيأتى بها لأجل حصول ذبيها، وهذا المقدار كافٍ فى تحقق الامتثال وحصول التقرب.

فلو فرضنا أن المكلف أراد إتيان المقدمه لكن لا لغرض شهوى ونفسانى بل من جهه أنه أراد إتيان ذى المقدمه مع كون إرادته لإتيانه متولده من أمر المولى كفى ذلك فى الامتثال واستحق بذلك الثواب كما يستحق بإتيان ذبيها.

فلو قام شخص من نومه فى الليل مع شده البرد وتوضاً من ماء بارد لصلاه الليل وأدركه الموت قبل الصلاه، وقام شخص آخر فى مكان آخر لا تكون برودته بهذه المثابه وتوضاً وأتى بها، أيجوز عند العقل أن يقال بأن الثانى امتثل ولكن الأول لم يمتثل؟ وهل يجوز العقل أن يكافئ المولى ويشكر عمل الثانى دون الأول؟ هذا.

ولو لم نقل بذلك وقلنا بعدم استحقاق الثواب فالتقرب والامتثال حاصل على كل حال؛ لأنه لا يتوقف على ترتب الثواب. فعلى هذا، لا مانع من إتيان المقدمه بقصد التقرب والامتثال من غير تعلق أمر بها. مع أنه لو قلنا بتعلق الأمر بها من جهه مقدميتها فلا يتحقق الامتثال بقصد ذلك الأمر بل إنما يتحقق لو أراد فعل ذبيها ممثلاً.

نعم، يمكن أن يكون لبعض المقدمات كالطهاره أمر مخصوص من جهه نفسها، أو أوامر متعدده من جهه كونها مقدمه لواجبات متعدده أو مستحبات مختلفه، فلا مانع من حصول التقرب والامتثال بقصد الأمر المتعلق بنفسها أو بسبب قصد الأمر المتعلق بذبيها وإرادتها المتولده من إرادته ذبيها.

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثانى وهو لزوم الدور، فإن المكلف إذا أتى بالمقدمه وكانت إرادته لفعالها متولده من إرادته ذبيها وهذه متولده من إرادته امتثال

الأمر كفى ذلك في تحقّق التقرب وحصول الامتثال. هذا مضافاً إلى أننا في مبحث التعبدى والتوصيلى قد أجبنا عن هذا الإشكال(١) بعون الله المتعال.

نكته فقهيه: فى الوضوء النهيى

بناءً على ما حقّقناه - من تحقّق الامتثال والتقرب بفعل المقدمه إن كانت إرادته متولّده من إرادته ذيهها وكانت إرادته ذيهها متولّده من إرادته امتثال الأمر المتعلّق به - لا يبعد القول بصحّه إتيان هذه المقدمه ولو لم يتعلّق الأمر الوجوبى بذيهها فى حال إتيانها، كالوضوء أو الغسل قبل حضور وقت الصلاة. فلو أراد المكلف امتثال أمر الصلاة فى وقتها وتولّدت من إرادته هذه إرادته الوضوء قبل حضور الوقت فلا يبعد القول بصحّته؛ لأنّ هذا المقدار كافٍ فى حصول الامتثال والتقرب.

وبالجملة: لا مانع من توسعه دائره امتثال المقدمه بالنحو المذكور مع كون دائره امتثال ذيهها مضيقه.

الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصليّه فى وجوب المقدمه

إشاره

هل يعتبر قصد التوصل بالمقدمه فى وجوبها؟ وهل الواجب منها خصوص الموصله؟

لا- يخفى: أنّ وجوب المقدمه بناءً على القول بالملازمه غير مشروط بإرادته فعل ذيهها وإن كان يظهر من صاحب المعالم(قدس سره) اشتراط وجوبها بإرادته ذيهها.(٢)

وذلك لأنّ وجوب المقدمه لا- يكون إلّا وجوباً ظلياً رشحياً ولا يتصور بناءً على الملازمه وجوب ذى المقدمه من غير تعلّق الوجوب إلى مقدمته، فكما لا يمكن وجود

ص: ١٨٩

١- تقدّم فى الصفحه ١١٦.

٢- العاملى، معالم الدين، ص ٧٤ (مبحث الضد).

ذی الظلّ مع عدم الظلّ، كذلك لا يمكن وجوب ذی المقدمه مع عدم وجوب المقدمه فالمقدمه تابعه لذیها فی الإطلاق والاشتراط من دون تقييد آخر لها، وهذا واضح لا يحتاج إلى إطاله الكلام. إنّما وقع الخلاف بينهم فی متعلّق وجوب المقدمه وأنّ الواجب هل هو المقدمه التي أريد إتيانها التوصل إلى ذیها فلو لم يقصد من إتيانها هذا لما وقعت على صفة الوجوب، أو أنّ الوجوب تعلق بمقدمه يترتب عليها ذو المقدمه، فلو لم يترتب عليها كشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب وعدم كونها متعلقه له، أو لا يكون شيء منهما معتبراً فی تعلق الوجوب بها؟ وجوه، بل أقوال:

أولها: ما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) والمحكي عن تقريرات بحثه. (١)

وثانيها: مختار صاحب الفصول (رحمه الله). (٢)

وثالثها: مختار الكفايه، (٣) وغيرها.

وهناك وجه آخر كما في الفصول وهو: كون متعلّق الوجوب وما يقع متّصفاً بالوجوب خصوص ما قصد به التوصل إلى ذی المقدمه مع موصليته إلى ذی المقدمه. (٤)

ولا يخفى عليك: أنّ الوجه الأول وإن كان قد نسب إلى الشيخ (رحمه الله) كما توهم في الكفايه، (٥) ولكن هذا التوهم إنّما نشأ من عدم التأميل التام في كلام صاحب التقريرات؛ فإنّ ما ذكره في هذا المقام (بنحو إن قلت وقلت) صريح في أنّ مراد الشيخ (رحمه الله): توقّف حصول التقرب بالمقدمه على قصد التوصل بسببها إلى ذی المقدمه.

وهذا كلام متين وقد بينا وجهه سابقاً. فالمقدمه إن كانت ممّا لها مطلوبيه ونفسيه

ص: ١٩٠

١- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٧٢.

٢- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٨١.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٨٢.

٤- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٨١.

٥- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٨١ - ١٨٢.

ومصلحه ذاتيه كالوضوء والغسل يحصل التقرب بفعلها تاره بإرادته أمرها النفسى. وتاره أخرى بإرادته التوصل بسبب فعلها إلى ذبيها وإن لم تكن مميًا لها مطلوبيه نفسيه، فلا- يمكن التقرب بها إلا بإرادته التوصل بسبب فعلها إلى ذبيها. فعلى هذا، يسقط ما أورده المحقق الخراسانى (رحمه الله) فى الكفايه على الشيخ (قدس سره). (١)

وأما الكلام فى أصل المطلب، فلا يكون محتاجاً إلى بيان؛ لأن عدم توقّف اتصاف المقدمه بالوجوب على قصد التوصل أوضح من أن يخفى، ولا- ينبغى توهم اعتباره لأحد بعد فرض كون المقدمه ما يتوقّف عليها وجود ذى المقدمه، وأنّ توقّفه عليها لا يكون إلا بذات المقدمه من غير دخل لهذا القصد وعدمه فيه. فالحقّ ما ذهب إليه وأوضحه فى الكفايه.

وأما الوجه الثانى، وهو: أنّ المقدمه لا تقع واجبه إلا إذا ترتّب عليها ذى المقدمه، ولا تقع على صفه الوجوب لو لم يترتب عليها ذى المقدمه. وليس معنى ذلك أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدمه مشروط بترتب ذى المقدمه عليها، بل معناه أنّ الوجوب مطلق ولكنّ المقدمه لا تقع على صفه الوجوب إلا إذا كانت موصله وترتب عليها ذبيها.

وقد بنى على ذلك فى الفصول وجوب المقدمه المحرّمه التى توقّف عليها واجب أهمّ لو ترتّب ذلك الواجب عليها، بخلاف ما لو لم يترتب عليها ذى المقدمه فتكون المقدمه باقيه على حالها من الحرمة. فلو أتى بهذه المقدمه بزعم ترتّب ذبيها عليها فأتفق

ص: ١٩١

١- لا يخفى، أنّ صاحب التقريرات قد استفاد ممّا ذكر فى المقام إباحه المقدمه المحرّمه المنحصره لو قصد بفعلها التوصل إلى ذبيها، وبقاء حرمتها على حالها لو لم يقصد بفعلها التوصل إلى ذبيها، وهذا كما ترى موافق لما استفاده المحقق الخراسانى من التقريرات. ولكنّ الحقّ بعد ملاحظه جميع ما ذكر فى المقام ما حقّقه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالى. ويمكن أن يكون ذلك التفرّيع من قبيل سهو القلم، فراجع التقريرات. [منه دام ظلّه العالى].

عدم ترتبه عليها فقد ارتكب فعلاً محرماً، ولكن حيث زعم انطباق الواجب عليها يكون معذوراً ولا يعاقب عليه. كما أنه لو لم يرتكب المقدمه مع علمه بتوقف ذبها عليها وظهر فيما بعد أنه لو فعلها أيضاً لما ترتب ذو المقدمه عليها، فليس عليه شيء. نعم، هو متجراً بتركه فعلاً قطع بوجوبه. (١)

وفيه: أنه إن أريد بالموصلية أن للمقدمه فردين، أحدهما: ما يترتب عليه ذو المقدمه وتكون موصله إليه. والآخر: ما ليس كذلك. وقد تعلق الجوب المطلق بالأول لا- بنحو أن تكون الموصلية قيماً له ويكون متعلق الأمر مركباً من نفس المقدمه وموصليتها، بل الموصلية لا تكون إلماً عنواناً يشار بها إلى ذلك الفرد، فهذا يرجع إلى أن المقدمه التي تعلق بها الجوب من قبل ذي المقدمه ليس إلماً ما يلزم من وجوده وجود ذي المقدمه ومن عدمه عدمه، وهذا تفصيل بين السبب وغيره أي بين الأفعال التوليدية وغيرها، وقد تقدم فساد ذلك التفصيل. (٢)

وإن أريد بالموصلية أن الجوب تعلق بجميع أفراد المقدمه لكن بقيد كونها موصله وترتب ذي المقدمه عليها، حتى يكون متعلق الجوب: المقدمه المقيده بالموصلية، فلازم هذا أنه لو كان لواجب نفسى آلاف من المقدمات أن يترشح منه إلى جميع تلك المقدمات مع قيد الموصلية آلاف من الوجوبات الغريبه، وحيث إن هذا القيد لا- يحصل إلماً في ظرف إتيان المكلف بذى المقدمه يلزم أن يتعلق من هذه المقدمات بعدد

ص: ١٩٢

١- الأصفهاني، الفصول الغريبه، ص ٨١.

٢- تقدم في الصفحه ١٦٥ - ١٦٦ وما يليها. ويمكن أن يقال بعدم رجوع هذا إلى التفصيل بين السبب وغيره، فإن السبب كما تقدم على اصطلاح الأصوليين هو المقتضى المؤثر في الوجود أي التامه، والمراد بموصلية المقدمه ليس هذا المعنى، بل المراد وقوعها في طريق التوصل إلى ذي المقدمه وكونها من أجزاء العله التامه التي ترتب عليها المعلول. [منه دام ظلّه العالی].

جميعها وجوب غيري مقدمي بذى المقدمه، فيصير ذو المقدمه مقدمه لما تكون مقدمه له ومتوقفاً على ما يكون متوقفاً عليه، وهذا دور محال.

الغرض من الأقوال الثلاثة

لا يخفى عليك: أنّ الأقوال الثلاثة المذكوره - أى ما ذهب إليه صاحب المعالم (قدس سره) من كون وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته المكلف إتيان ذبيها، وما نسب إلى الشيخ (رحمه الله) من إطلاق الوجوب وتقييد متعلقه وكون الواجب ما أريد به التوضيل إلى ذى المقدمه، وما اختاره صاحب الفصول (رحمه الله) من كون المقدمه المقيده بالإيصال متعلقاً للوجوب - إنّما ظهرت لتصحيح العباده التي يتوقف على تركها فعل الواجب الفوري، كالصلاه التي تتوقف على تركها الإزالة. وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرّض لذلك على النحو المستوفى في مبحث الضدّ.

ثمره النزاع

ثمره النزاع (١)

لا- يخفى عدم ترتب ثمره على البحث في وجوب المقدمه؛ فإنّه ولو قلنا بوجوب المقدمه إلّا أنّ وجوبها ليس إلّا وجوباً تطفلياً مندكاً في وجوب ذى المقدمه بحيث لا يمكن بالنسبه إليه تصوّر الامتثال والعصيان، كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسأله

إشاره

إعلم: أنّه ليس في المسأله أصل يعوّل عليه عند الشك؛ فإنّه ليس لوجوب المقدمه أثر شرعى حتى يستصحب أو تجرى فيه البراءه.

ص: ١٩٣

وأما ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) من صحّحه استصحاب عدم وجوبها؛ لأنّ نفس وجوب المقدمه يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث ذبيها، فالأصل عدم وجوبها. (١)

ففيه: أنّه إن أراد من استصحاب عدم وجوبها نفي استحقاق المكلف للعذاب على تركها، فنفي استحقاق العقاب وإثباته ليس من الأمور التعبدية حتى يتعبدنا به. مضافاً إلى أنّ ترك المقدمه غير موجب لذلك كما أنّ فعلها أيضاً ليس سبباً لاستحقاق الثواب، بل استحقاق الثواب والعقاب راجع إلى امتثال الأمر النفسى وعصيانه.

وإن أراد بذلك نفي فعلية وجوب المقدمه، فلا- يتم أيضاً ما أفاده؛ لأنّه بعد الالتزام بأنّ وجوب المقدمه - على القول به - لا يكون إلّا ظلّاً لوجوب ذبيها، كيف يمكن نفي فعلية وجوبها مع بقاء فعلية وجوب ذى المقدمه؟

وبالجملة: فلا فائده لإجراء الاستصحاب؛ لأنّه لو تعلّق الوجوب بالمقدمه واقعاً فلا يمكن نفي فعلية بسبب الاستصحاب بعد فرض بقاء فعلية ذى المقدمه، وإن لم يتعلّق الوجوب فلا فائده لذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ نفي فعلية وجوبها بالاستصحاب لا فائده له أصلاً؛ لأنّ على المكلف الإتيان بالمقدمه على كلّ حال من جهه توقّف الواجب عليها قلنا بوجوبها الغيرى أم لا.

تحرير محلّ النزاع

بعد ما عرفت المقدمات، ندخل فى أصل البحث، وقبل ذلك نحزّر محلّ النزاع بأنّه هل يتوجّه من قبل الأمر بالواجب أمر إلى كلّ مقدمه من مقدّماته؟ بمعنى أنّ العقل

ص: ١٩٤

يحكم بأن لازم ذلك تولد أمر واحد من الأمر بالواجب لو كانت المقدمه واحده، أو أكثر إذا كانت المقدمات أكثر - ولو كان الأمر غافلاً - أم لا؟

ولا- وجه لتوهم كون النزاع في الوجوب العقلي وأنّ العقل هل يحكم بوجود إتيان المقدمه أو لا-؟ لأنّ هذا غير قابل للنزاع، لرجوعه إلى اللابديّه العقليه ولزوم إتيان المقدمه بحكم العقل حفظاً من الوقوع في مفسده ترك ذى المقدمه. فليس محلّ النزاع ومرجع الاختلاف إلّا الوجوب الشرعي (١) بالمعنى الذى ذكرناه.

الأقوال فى المسأله

قد اختلفت الآراء والأقوال فى المسأله، فذهب بعضهم إلى الوجوب مطلقاً. (٢) وبعضهم إلى عدم الوجوب مطلقاً. (٣) والقول الثالث: التفصيل بين السبب وغيره. (٤) والقول الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره. (٥)

ص: ١٩٥

- ١- القمى، قوانين الأصول، ص ١٠١؛ الكلباسى، إشارات الأصول، ص ٦٨؛ الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٨٠.
- ٢- قال المجدّد الشيرازى (قدس سره): «وهو المنسوب إلى الأكثر، بل قد نقل عن الآمدى أنّه نقل الإجماع عليه». تقريرات آيه الله المجدّد الشيرازى للعلامة الروزدرى، ج ٢، ص ٣٩٢. وانظر ادعاء إجماع الأئمه عن الآمدى فى الاحكام فى أصول الأحكام (ج ١، ص ٩٧).
- ٣- قال المجدّد (قدس سره): «والقول بعدمه مطلقاً، وهو الذى نسبه الآمدى - على ما حكى عنه المحقّق الخوانسارى - إلى بعض الأصوليين، وحكى عن ظاهر المنهاج وجود القائل به، وعن عبارته المختصر على إجمال فيها». ج ٢، ص ٢٩٢ - ٢٩٣؛ وانظر ما حكاه القمى، فى القوانين (ج ١، ص ١٠٣) عن البيضاوى فى المنهاج، ج ١، ص ١١٠؛ ومختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضدى، ص ٩٠.
- ٤- ذهب إليه فى المعالم (العاملى، ص ٦٨) بقوله: «إنّا نمنع وجوب ما لا- يتم الواجب إلّا به مطلقاً بل يختصّ ذلك بالسبب». ونسبه العلامة إلى الواقفيه، والشريف المرتضى (قدس سره) فى نهايه الوصول (ج ١، ص ٥١٩). وانظر: الفخر الرازى، المحصول فى أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٩، ونسبه إلى الواقفيه. واحكم بنفسك فى الذريعه إلى أصول الشريعه للشريف المرتضى، ج ١، ص ٨٣.
- ٥- نسبه السبكى إلى إمام الحرمين وقال: إنّه مختار ابن الحاجب، فراجع: الإيهاج للسبكى، ج ١، ص ١١٠. ونسبه العضدى إلى ابن الحاجب، واختاره أيضاً فى شرح المختصر، ص ٩١.

ولا يخفى عليك: أنّ مراد المفصل (بين السبب وغيره) من السبب: الفعل المباشر الذي هو تحريك العضلات كتحريك اليد، ومن المسبب: الفعل الذي يوجد بعين تحريك العضلات من غير توسط إرادته أخرى بينه وبين الفعل كحركة المفتاح المسبب من تحريك اليد وكذا انفتاح الباب، فالفعل الحاصل من السبب من غير توسط إرادته بينه وبين حصول ذلك الفعل هو المسبب كتحريك المفتاح وانفتاح الباب. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجه الذي توهم للقول بالتفصيل هو عدم قدره المكلف على المسبب في الأفعال التوليدية وأنّ الأمر فيها يتعلّق بالسبب.

وقد ظهر فساد هذا التوهم ممّا ذكرناه سابقاً عند البحث في أنّ الأوامر المتعلقة بالمسببات ظاهراً هل هي متعلّقة بها حقيقة أو لا؟ وقلنا بإمكان تعلّقها بالمسببات أيضاً حقيقةً، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور. مضافاً إلى أنّه ولو كان لكلّ من تحريك اليد وتحريك المفتاح وانفتاح الباب وجوداً مستقلاً وإيجاداً كذلك لا اتحاد الوجود والإيجاد من جهة أنّ الفرق بينهما ليس إلّا أنّ ما وجد إذا نسب إلى الفاعل نسّميه بالإيجاد وبالنسبة إلى نفسه يسمّى بالوجود، ولكن من جهة ملاحظه حصول هذه الثلاثة من فاعل واحد وعدم توسط إرادته أخرى بين تحريك اليد وحركة المفتاح وانفتاح الباب تعدّ فعلاً واحداً، فلا مانع من تعلّق الأمر بالمسبب أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ التفصيل خارج عمّا هو محلّ النزاع في مبحث المقدّمه، وإنّما هو نزاع آخر في متعلّق الأمر النفسى، وأنّه السبب أو المسبب؟ فيكون أجنياً عمّا نحن فيه. (١)

وأما وجه توهم التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره، فهو ما يتراءى من وقوع

ص: ١٩٧

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٠٣.

بعض الواجبات فى الخارج كالصلاه والصوم وغيرهما من غير تحقق شرائطها، فلو لم نقل بوجوب الشرط يلزم حصول الموافقه بمجرد حصول الواجب، ومن الواضح بطلانه، فهذا دليل تقيّد الواجب بشرطه كالطهاره مثلاً، فالصلاه المقيّده بها على نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً تكون متعلقه للوجوب. وبعباره أخرى: إنّ متعلق الوجوب هو الصلاه الواقعه بعد الغسلتين والمسحتين، وحيث لا يمكن تعلق الوجوب بالتقيّد فلا بدّ من تعلقه بالقيد الذى يكون منشأً لانتزاع التقيّد.

وفيه: أنّ الأمر المتعلق بالقيد الذى يكون منشأً لانتزاع التقيّد هو عين الأمر بالتقيّد؛ لأنّ الأمر المتعلق بالتقيّد راجع فى الحقيقه إلى منشأ انتزاعه والوجوب المتعلق به وجوب نفسى.

هذا، مضافاً إلى إمكان إنكار وقوع ذى المقدمه بدون شرطه الشرعى، ودعوى رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى، فالصلاه لا تقع فى الخارج إلّا بعد حصول مقدمتها وهى الطهاره، وإن كان بحسب الظاهر يتخيل وقوعها بدون مقدمتها؛ لأنّه ربما كان المأمور به عنواناً ينطبق على أفعال خاصّه مشروطه بوجود أمور معها بحيث لا ينطبق ذلك العنوان إلّا بعد حصول تلك الشروط، مثل عنوان الصلاتيه؛ فإنّه لا ينطبق على القيام والركوع والسجود وغيرهما إلّا بعد حصول المسحتين والغسلتين، فتحقق هذا العنوان فى الخارج لا يمكن إلّا بهذا الشرط. والعقل وإن لم يدرك توقّف حصول هذا المأمور به وانطباق عنوانه على هذه الأفعال مقيّده بهذا القيد، ولكنّ الشرع كشف عن ذلك بخطاب إرشادى كقوله تعالى: (فَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...)
الآيه. (١١)

ص: ١٩٨

أمّا الوجوه التي ذكروها لإثبات الملازمه بين وجوب ذي المقدمه والمقدمه، وأنه يتولّد من الطلب النفسى طلب غيرى متعلّق بالمقدمه، وأنّ الأمر كما يبعث المكلف نحو ذي المقدمه يبعثه نحو المقدمه، فهي كثيره ربما تتجاوز عشرين دليلاً، ذكر أكثرها المحقّق السبزواری. (١)

منها: الدليل المشهور بينهم عن أبى الحسين البصرى، (٢) وهو قياس اقترانى شرطى.

بيانه: لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً؛ ينتج أنّه لو لم تجب المقدمه يلزم إمّا التكليف بما لا يطاق، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، واللازمان باطلان فالملزوم مثلهما. (٣)

ولا يخفى بطلان هذا الدليل، فإنّه إن أراد ممّا هو الأوسط فى القياس وهو قوله: «وحيثئذٍ» جواز ترك المقدمه الذى هو التالى فى الشرطيه الأولى، فالملازمه بينه وبين التالى فى الشرطيه الثانيه ممنوعه؛ لأنّه لا يلزم من بقاء ذي المقدمه على وجوبه التكليف

ص: ١٩٩

١- فى رسالته المكتوبه فى مسأله مقدمه الواجب. وقد ذكر المجدّد الشيرازى (قدس سره) هذه الأدله فى تقريراته (فى مبحث مقدمه الواجب)، فراجع.

٢- هو محمّد بن على بن الطيّب، أبو الحسين المتكلم، صاحب التصانيف على مذهب المعتزله، له كتاب «المعتمد فى الأصول»، بصرى سكن بغداد، ودرّس فيها علم الكلام إلى حين وفاته، ومات ببغداد فى يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر عام ٤٣٦ق. ودفن فى مقبره الشونيزى. (راجع: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣١٤ - ٣١٥؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٧١).

٣- راجع: البصرى، المعتمد فى أصول الدين، ج ١، ص ٩٥؛ الفخر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه، ج ٢، ١٩٠؛ المحقّق الحلى، معارج الأصول، ص ٧٣ - ٧٤؛ الآمدى، الاحكام فى أصول الأحكام، ج ١، ص ٩٧؛ الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٠١.

بما لا يطاق. وإن أراد منه ترك المقدّمه أى فحين ترك المقدّمه إمّا أن يبقى الواجب... الخ، فبطلان القياس من جهة عدم تكرر الأوسط واضح.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى (رحمه الله) من إرجاعه وجوب المقدّمه إلى الوجدان؛ (١) فإنّه شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها. ولذلك يصحّ من المولى أن يقول: ادخل السوق واشتر اللحم، فيجعل المقدّمه فى قالب الطلب، ومن الواضح أنّ ملاك الأمر بدخول السوق ليس إلّا مقدّمته لشراء اللحم. فكما أنّ دخول السوق يكون متعلّقاً لطلبه وإرادته لكونه مقدّمه لشراء اللحم، فليكن كذلك حال كلّ مقدّمه من مقدّمات الواجب من غير فرق بينها، فكلّها متعلّقه لطلبه، لوجود هذا الملاك فى الجميع. (٢)

وفيه: أنّ البعث إلى دخول السوق بعث إلى شراء اللحم حقيقه، ولا- يكون للدخول صفه المطلوبه أصلاً. فلو سئل المولى عن عدد مطلوباته فى ما إذا بعث عبده نحو فعل تكون له مقدّمات كثيره؟ لأجاب عن وحده مطلوبه وأنّ المبعوث إليه ليس إلّا الفعل المذكور ومطلوبه النفسى.

ومنها: استدلال بعض المعاصرين (٣) بأنّه كما تتولّد من الإراده التكوينيّه المتعلّقه بفعل إرادات آخر متعلّقه بمقدّماته، كذلك تتولّد من الإراده التشريعيّه - وهى إرادته صدور الفعل من العبد باختياره - إرادات متعلّقه بصدور مقدّمات هذا الفعل منه.

وفيه: أنّه فرق بين الإراده التكوينيّه والإرادته التشريعيّه؛ فإنّه لا يعقل صدور الفعل فى الأولى إلّا بذلك، وأمّا فى الثانيه فيمكن أن يريد المولى ذلك الفعل من دون توجّه إلى

ص: ٢٠٠

١- واستدلّ به المجدّد الشيرازى (قدس سره)، وأسنده إلى أساتذته، فى تقريراته، ج ٢، ص ٣٩٣.

٢- النراقى، مناهج الأحكام والأصول، ص ٥٠؛ الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٠٠.

٣- يقصد به المحقّق النائينى (رحمه الله) فى فوائده الأصول، ج ١، ص ٢٨٤.

مقدماته، وينشأ الطلب لأجل حدوث إرادته الفعل في العبد، ثم إذا أراد العبد إتيان الفعل تتولد من إرادته هذه إرادات أخر متعلقه بمقدمات الفعل.

ثم إنّه قد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ القول بعدم وجوب المقدمه ليس ببعيد عن الصواب.

نعم، لو أريد من الوجوب حكومه العقل بلزوم إتيان المقدمه لمكان توقّف ذيها عليها، فهو مسلّم، لكن أين هو من وجوبها الشرعى! ومع ذلك كله، لا مضايقه من موافقه القائل بالوجوب لو أراد منه وجوباً ترشّحياً طريقيّاً تطفليّاً بحيث لا يكون له امتثال ولا عصيان ولا أثر آخر، بل كان واجباً بوجوب ذى المقدمه بالعرض.

والحاصل: إنّ المقدمه باعتبار عدم ترتّب أثر على وجوبها، غير واجبه. وباعتبار أنّ الطلب المتعلق بالشىء يستتبع الطلب المتعلق بمقدماته بالعرض، واجبه.

وأما لو أراد من وجوبها كون الوجوب المتعلق بها وجوباً وطلباً وبعثاً فى مقابل الطلب والبعث المتعلق بالواجب النفسى، بحيث لو سألنا المولى عن عدد مطلوباته يعدّ كلّ واحده من المقدمات مطلوباً على حده، فهو ممنوع جدّاً.

تبرير لمختار الفصول

ويمكن أن يكون نظر صاحب الفصول (رحمه الله) - فى اختياره تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله - إلى ما أشرنا من عدم تشخّص وتعيّن ونفسيه وجوب المقدمه إلّما بحسب الوجوب المتعلق بذئها، فحيث إنّ رأى أنّ القول بالوجوب مطلقاً (موصله كانت المقدمه أم غير موصله) مستلزم لعدم صحّ القول بمعصيه العبد إذا أتى بالمقدمه المحرّمه التى لم يترتّب عليها ذو المقدمه مع أنّ هذا فاسد؛ ذهب إلى وجوب المقدمه الموصله، بمعنى أنّ وجوب المقدمه حيث لا يكون له وجود واقعاً وإنّما يطلق

عليها الواجب مسامحه، فلو صادف مع وجودها وجود الواجب وترتب الواجب عليها لا تقع المقدمه المحرّمه على صفه الحرّمه لوقوعها مقدمه للواجب الأهمّ، وأما لو لم يترتب عليها الواجب فحرمتها باقيه على حالها؛ لأنّ الطلب المتعلّق بالمقدمه ليس طلباً له واقعاً، فتأمّل.

مقدمه المستحبّ والحرام

مقدمه المستحبّ والحرام (١)

قد ظهر ممّا ذكر حال مقدمه المستحبّ، فكلّ ما قيل أو يقال في مقدمه الواجب يقال فيها.

وأما مقدمه الحرام، فلو قلنا بأنّ النهى عباره عن الزجر عن الفعل فلا يعقل تولّد زجر آخر من الزجر الراجع إلى ذبيها يكون راجعاً إلى المقدمه. ولو قلنا بأنّ النهى عباره عن طلب الترك، وقلنا بثبوت الوجوب الغيرى في مقدمه الواجب فلا- مناص من القول بحرّمه مقدّمات الحرام حرّمه غيريه في الجملة؛ لأنّ الملا-ك في كليهما واحد، إلّا أنّ مقدّمات الحرام حيث لا يتوقّف الترك فيها على ترك جميع المقدمّات فالحرّمه تتعلّق بفعل المقدمه السببيّه بل بالجزء الأ-خير من العله التامه للفعل، فلا يحرم من المقدمّات إلّا ما يؤدّى إلى المحرم، فتدبّر جيّداً.

ص: ٢٠٢

١- راجع: الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٠٣؛ الخراسانى، درر الفوائد، ج ١، ص ١٣٠؛ العراقى، بدائع الأفكار، ج ١، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أو لا؟

وقبل الخوض فى المطلب ينبغى تقديم أمور:

الأول: فى معنى الضدّ

إنّ الضدّ على اصطلاح أهل المعقول: كلّ أمر وجوديّ يمكن تعقله من غير تعقل مقابله. وذلك لأنّ كلّ أمر إذا لوحظ مع أمر آخر فإمّا أن يكونا متخالفين، أو متماثلين، أو متقابلين. والمتقابلان إمّا أن يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الّذى ليس من شأنه الوجود، أو العدم الّذى من شأنه الوجود. وإمّا أن يكون كلّ منهما أمراً وجودياً لم يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر، أو يمكن ذلك. فالمتناقضان: ما يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الّذى ليس من شأنه الوجود. والعدم والملكه: ما يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الّذى من شأنه الوجود. والمتلازمان: (وقد يعبر عنهما بالمتضائفين) ما لا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر. والمتضادان: ما يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر.

وأما فى اصطلاح الأصوليين فيطلق الضدّ تاره: على الضدّ العامّ بمعنى الترك أو

أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه. وأخرى: على كل أمر وجودي لا يمكن اجتماعه مع أمر وجودي آخر، ويسمونه بالضد الخاص.

ومن هنا يظهر أنّ الضدّ في اصطلاح الأصوليين أعمّ من الضدّ المصطلح عليه عند أهل المعقول؛ لأنّه عند الأصوليين يشمل كلّ ما يمكن تعقله بدون تعقل مقابله، وما لم يمكن تعقله كذلك فيشمل المتضائفين أيضاً.

الثاني: كون المسأله من المبادئ الأحكاميه

إنّ المتقدّمين قد جعلوا النزاع في الضدّ من مبادئ علم الأصول، وذكروه في المبادئ الأحكاميه التي تكون قسماً من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول؛ فإنّ مبادئه التصديقيه على أقسام: أحدها: ما يوجب ذكره بصيره في مسائل العلم، مثل ذكر معنى الوجوب والحرمة، وسمّوه بالمبادئ اللغويه. وثانيها: ما يبحث فيه عن الحسن والقبح والإدراكات العقليه، وسمّوه بالمبادئ العقليه. وثالثها: ما يبحث فيه عن حالات الأحكام وكيفياتها وملازماتها والنسب الواقعه بينها واجتماع بعضها مع بعض وتقسيمات الأحكام، مثل تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، وتقسيم التكليفي إلى الأحكام الخمسه التكليفيه، وسمّوه بالمبادئ الأحكاميه.

وكيف كان، فبحثنا هذا إنّما يكون من المبادئ الأحكاميه، ولا ينبغي أن يعدّ من المسائل الأصوليه.

الثالث: في مرادهم من الضدّ وكيفيه الاقتضاء

إشاره

قد وقع اختلاف في المقام بين الأصوليين، فذهب بعضهم إلى أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، ولم يذكر ما أراد من الضدّ. وبعضهم قال باقتضائه النهي

عن ضده العام، وعنى الترك من الضد العام. وبعضهم عنى منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه. وذهب بعضهم إلى أنه يقتضى النهى عن ضده الخاص، ثم اختلفوا فى كيفية الاقتضاء. فبعضهم قال بأن الأمر عين النهى عن الضد. واختار آخرون جزئيه النهى عن الضد للأمر. ومذهب بعضهم أن النهى عن الضد يكون لازماً للأمر. واختلف القائلون بالمذهب الأخير، فقال بعضهم بأن النهى عن الضد يكون لازماً بيناً بالمعنى الأخص للأمر. وذهب بعض منهم إلى أنه لازم له بالمعنى الأعم.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن المسأله عقليه، ولا أثر لاختلاف آرائهم فيما هو المهم.

الضد العام

ينبغى تقديم البحث عن الضد العام الذى أريد منه الترك. والظاهر أن هذا مراد القائل بأن الأمر عين النهى عن ضده، وإلا فمن الواضح فساد دعوى العينيه لو أريد من الضد، الضد العام بمعناه الآخر، أو الضد الخاص. كما أنه لا يبعد أن يكون هذا المعنى مراد من قال بأنه جزؤه.

ولا يخفى: أن منشأ القول بجزئيه النهى عن الضد للأمر: تعريفهم للوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك، فتوهموا أن المنع من الترك يكون جزءاً لمعنى الوجوب. والحال أن المراد بذلك بيان درجه تأكيد الطلب لا- أن معنى الوجوب مركب من هذا وذاك؛ لأن الطلب حيث يكون مقولاً بالتشكيك يكون له مراتب ودرجات فأقواها ما نسّميه بالوجوب.

وأما منشأ القول بأن النهى عن الضد عين معنى الأمر فهو: ما ذكر فى النواهى من

أنّ النهى طلب الترك، حيث إنّ متعلّق الترك تاره يكون الفعل، وأخرى يكون الترك، بحسب اختلاف المقامات، ففيما نحن فيه طلب الترك متعلّق بترك الواجب، فمعنى النهى عن الضدّ طلب ترك ترك الواجب وهو عين الأمر به.

وبعبارة أخرى: منشأ القول بالعينية: ما ذكره في باب النواهي من أنّ النهى طلب الترك، وحيث إنّ متعلّق الترك يكون ضدّ الواجب فالطلب يكون متعلّقاً بترك الترك لا محاله، وهذا لا يتحقّق إلّا بفعل الواجب وحصوله، فالأمر بالشىء الّذى هو عبارة عن طلب الفعل يكون عين النهى عن ضده الّذى معناه طلب ترك ترك ذلك الفعل، فالأمر الّذى هو عبارة عن طلب الفعل مغاير للنهى عن ضده مفهوماً ومُتّحداً معه مصداقاً، ويحمل هذا عليه بالحمل الشائع الصناعى.

كما أنّ النهى على ذلك يكون عين الأمر بالفعل. وليس معنى ذلك أنّ النهى حكم والأمر حكم آخر بمعنى توجّه الحكّمين والتكليفين إلى المكلف، بل المراد أنّ معنى الأمر بالشىء وطلب وجود فعل يكون طلب ترك تركه، ففي نفس الأمر يتحقّق ذلك الترك والوجود بإيجاد الفعل.

لا يقال: كيف يمكن أن يكون الفعل الواحد مصداقاً للوجود والعدم؟ فلا محيص عن القول بالمالازمه بين الحكّمين.

لأنّه يقال: إنّ المراد بالضدّ فى المقام ليس النقيض المصطلح - الّذى ربما يقال فى تعريفه: نقيض كلّ شىء رفعه - حتى يصير طلب ترك الترك أمراً عدمياً، بل المراد منه ما كان فى مقابل شىء سواء كان من الأمور العدمية كالترك بالنسبة إلى الفعل، أو الوجودية كالفعل بالنسبة إلى الترك. فعلى هذا، نقول: إنّ معنى النهى عن الضدّ هو طلب ترك النقيض، وفى نفس الأمر ترك النقيض لا يتحقّق إلّا بفعل الواجب.

هذا، وقد ظهر ممّا حقّقناه أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام بمعنى

الترك بناءً على كون معنى النهى طلب الترك. وكذلك لو كان الأمر بمعنى البعث، والنهى بمعنى الزجر على ما قويناه، فالأمر المذى هو عبارته عن بعث المكلف نحو الفعل وجلبه إليه عين الزجر عن ضده العام خارجاً ومصدقاً، كما أنّ الزجر عن الضد عين البعث إلى الفعل مصداقاً وإن كانا متغايرين مفهوماً. هذا تمام الكلام فى الضد العام بمعنى الترك.

الضد الخاص

يعرّف الضدّ الخاصّ بأنه: كلّ أمر وجودى لا يمكن اجتماع صدوره مع الواجب من المكلف الواحد فى زمان واحد، كالصلاة مع إزاله النجاسه عن المسجد، أو هى مع أداء الدين. ولا يخفى: أنّ هذا هو المهمّ فى المقام ومحلّ النزاع بين الأعلام.

وقد استدللّ على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاصّ بوجهين: (١)

الأول: أنّ فعل الضدّ، كالصلاة مثلاً، مستلزم لترك الإزاله الواجبه، وترك الإزاله حرام؛ لأنّه الضدّ العامّ الذى يكون الأمر بها عين النهى عنه، ففعل الضدّ مستلزم للحرام وما يستلزم الحرام حرام.

الوجه الثانى: أنّ أداء الدين فوراً أو الإزاله واجب يتوقّف على ترك الصلاة وما يتوقّف عليه الواجب واجب، فترك الصلاة واجب وترك تركها حرام.

ولـا يخفى: أنّ الدليل الأول أخذ من حرمة الضدّ العامّ بمعنى الترك، بتقريب: أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك الإزاله المحرّم من جهه كون هذا الترك ضدّ عامّ لفعل الإزاله الواجبه، ومستلزم المحرّم محرّم ففعل الضدّ محرم.

والدليل الثانى أخذ من وجوب إتيان الواجب، بتقريب: أنّ أداء الدين المأمور به

ص: ٢٠٨

١- راجع: العاملى، معالم الدين، ج ١، ص ٦٧؛ القمى، قوانين الأصول، ص ١١٤.

واجب وهو يتوقّف على ترك الصلاة وما يتوقّف عليه الواجب واجب فترك الصلاة واجب. وحيث إنّ فعل الضدّ العامّ محرّم فترك ترك الصلاة الّذى هو عبارته أخرى عن فعلها حرام.

ولا يخفى أيضاً: أنّ تماميه الدليل الأوّل تتوقّف على حرمة مقدّمه الحرام؛ لأنّ معنى استلزام فعل الضدّ لترك الواجب سببیه فعله ومقدّميته لتركه. وتماميه الدليل الثانى تتوقّف على وجوب المقدّمه. كما أنّ دليليه الدليلين موقوفه على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العامّ.

هذا، والذى ينبغى أن يقال: إنّ المضادّه بين شيئين كالسواد والبياض وغيرهما من نظائرهما إنّما تكون من الإضافات المتشاكله الأطراف كما فى الأخوّه، فما فرض فى أحدهما لابدّ وأن يفرض فى الجانب الآخر؛ لأنّهما متشابهان على المفروض، وبناءً عليه لو فرض استلزام وجود أحد الضدّين لعدم الضدّ الآخر كما هو المبيّن فى الوجه الأوّل، فلا بدّ من القول بكون وجود الآخر أيضاً مستلزماً لعدم ضده.

وهكذا لو قلنا بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر كما هو المذكور فى الوجه الثانى، فلا بدّ وأن يكون ترك الآخر مقدّمه لوجود ضده، فيلزم من ذلك أن تكون مرتبه كلّ واحد من الضدّين متأخّره عن الآخر ومقدّمه عليه، بل يلزم تأخّره عن نفسه وتقدّمه على نفسه.

ووجهه: أنّه إذا كان ترك الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر يلزم أن يكون وجوده أيضاً متقدماً على وجود هذا الشىء بحسب الرتبه لالتحاد مرتبه الوجود والعدم، فوجود هذا الضدّ كما يكون متأخّراً عن عدم الضدّ الآخر يكون متأخّراً عن وجوده أيضاً، وهذا المتأخّر يجب أن يكون متأخّراً عن المتقدّم وعن كلّ ما تأخّر عنه المتقدّم؛ لأنّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشىء متأخّر عن ذلك الشىء، ومن جمله

ما تأخر عنه المتقدّم وجود هذا الضدّ المتأخّر؛ لأنّ وجود المتقدّم أيضاً موقوف على عدم المتأخّر، فتكون مرتبه وجود المتأخّر متقدّمه على المتقدّم، فيلزم تأخّر المتأخّر عن نفسه.

وأيضاً إذا كان ترك الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر يكون وجوده أيضاً متقدّمه عليه - بحسب المرتبه - وعلى كلّ ما يكون متأخراً عنه، ومن جملة ما يكون متأخراً عنه هذا الضدّ المتقدّم؛ لأنّ عدم هذا الضدّ المتأخّر يكون مقدّمه لوجوده، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا محال.

مقدميه أحد الضدين للآخر

إنّ الاستفادة من كلمات السابقين التزامهم بالمقدميه، كما هو الظاهر من جواب العضدي والحاجبي عن الدليل الثاني؛ فإنّهما التزما في الجواب بنفي وجوب المقدمه مع اعترافهما بأصل المقدميه. (١)

ويستفاد هذا أيضاً منهم في ردّهم شبهه الكعبي، (٢) حيث قال: إنّ كل فعل إمّا يكون مقدّمه للواجب فيجب، أو مقدّمه لترك الحرام فيجب أيضاً، لأنّ ترك الحرام واجب.

وأجابوا عنها: بأنّنا لا نسلم وجوب مقدّمه الواجب. (٣) ولكنّه قد ظهر ممّا حققناه عدم إمكان القول بالمقدميه، وأنّ كلماتهم في المقام خاليه عن التحقيق.

ص: ٢١٠

١- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

٢- هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، من بني كعب: أحد أئمّه المعتزله، كان رأس طائفه منهم تسمّى «الكعبيه»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، هو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدّه طويله وتوفّي ببلخ (٣١٧ - ٣١٩ ق.). الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٩، ص ٣٩٢؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٥.

٣- الحائري اليزدي، الحجّه في الفقه، ص ١٩٣.

إن مقتضى التحقيق أن يقال في مقام الجواب: إن ما هو تمام الملاك للقول بالاقضاء هو مقدميه الترك لوجود الضد بملاحظه استحاله اجتماع وجود الضدين كالسواد والبياض في محل واحد وفي زمان واحد. فالتضاد الواقع بينهما موجب لامتناع اجتماع وجودهما كذلك وعلى نحو المعية، فوجود الضد في حال معيته مع الضد الآخر محال. فلو فرضنا معيه أحدهما مع عدم الآخر ارتفعت تلك الاستحاله وانقلبت مادّه الامتناع إلى الإمكان.

فكما أن ملاك الامتناع والاستحاله هو ضديه وجود كل منهما مع الآخر ومعيه وجود كل منهما لوجود الآخر، فليكن رفع هذا الامتناع بملاك معيه وجود كل منهما لعدم الآخر.

وكما أن الضديه - التي هي تمام الملاك للامتناع - ليست إلا بأن يكون الضدان في مرتبه واحده من الوجود وعلى نحو المعيه ولا يكون لأحدهما تقدم على الآخر بنحو من أنحاء التقدم، كذلك لا بد وأن يكون نقيض كل من الضدين مع نقيض الآخر في رتبه واحده وعلى نحو المعيه، فعلى هذا يكون نقيض أحد الضدين في مرتبه الضد الآخر.

فبناءً عليه كما أن ملاك حكم العقل بالامتناع في الوجود لا يكون إلا لفرض كونهما في مرتبه واحده، كذلك حكم العقل بإمكان وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يكون إلا لفرض أن الوجود والعدم في مرتبه واحده، فعلى هذا لا يمكن أن يكون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الآخر وبالعكس، كما لا يخفى.

بيان آخر لمقدميه الضد ونقده

ثم إنه ربما يقال بأن عدم الضد عند وجود الضد الآخر يكون من باب عدم المانع

عند وجود المعلول، وحيث لا إشكال في كون عدم المانع من المقدمات وأجزاء العلة فليكن عدم الضدّ أيضاً بالنسبة إلى وجود الضدّ الآخر كذلك. (١)

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ أجزاء العلة - من المقتضى والشرط وعدم المانع - ليست كلّها في مرتبه واحده وفي عرض واحد، بل يستند عدم المعلول إلى كلّ واحد منها على نحو الطولية، فيستند عدم المعلول أولاً إلى عدم المقتضى لو فرض عدمه؛ ولو فرض وجوده فيستند إلى عدم الشرط؛ ولو فرض وجوده أيضاً فيستند إلى وجود المانع. فالمانع يؤثر ويمنع المقتضى من التأثير بعد حصول الشرط، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ عدم الضدّ غير مستند إلى وجود المانع حتى يقال بأنّ عدمه من المقدمات، بل هو مستند إلى عدم مقتضيه.

الجواب عن النقد

إنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ في مقام التأثير الفعلي، وأمّا بحسب مقام الشأنية والصلاحية فالمانع ما يصلح للمانع ولو كان قبل وجود المقتضى، فإنّ معنى المقدميه لا يجب أن يكون فعلياً، فبناءً على هذا لو فرضنا صلاحية وجود الضدّ للمانع عن الضدّ الآخر لا بدّ لنا من القول بكون عدمه مقدّمه لوجود الآخر.

ثمره البحث

قد يقال في ثمره النزاع بأنّ القول بالاعتضاء، وأنّ النهي في العبادات موجب للفساد، ينتج فساد الضدّ إذا كان عبادياً.

ص: ٢١٢

١- ذكره في الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٢٠٦)، وردّ عليه.

واستشكل الشيخ البهائي (رحمه الله) (١) على ترتب هذه الثمره بأننا ولو قلنا بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده لكن مع ذلك لا- إشكال فى أن مقتضى الأمر بالشىء عدم الأمر بضده، فالأمر بإزاله النجاسه أو أداء الدين وإن لم يقتض النهى عن الصلاه إلا أنه يقتضى عدم الأمر بها وإلا يلزم الأمر بالضدين وهو محال، لا من جهه قبح صدوره عن الأمر الحكيم، بل ولا من جهه أنه تكليف بالمحال، بل لأنه محال بنفسه؛ لأن معناه إيجاب ما هو المحال، والإيجاب متفرع على انقداح الإراده النفسانيه ومع فرض الاستحاله لا يمكن انقداح تلك الإراده من الحكيم وغيره، فبناءً عليه يقتضى الأمر بالشىء عدم الأمر بضده، فالأمر بالإزاله يقتضى عدم الأمر بالصلاه المضاده لها، وهذا يقتضى بطلان الصلاه لو ترك الإزاله وأتى بها؛ لأنها ليست مأموراً بها فلا يمكنه قصد الأمر الذى تتوقف عليه صحه العباده.

وأجابوا عنه أولاً: بأننا لا نسلم استحاله الأمر بالضدين مطلقاً؛ لأننا لا نرى فى ذلك مانعاً واستحاله إذا كان أحد الضدين موسيئاً والآخر مضيئاً. (٢)

وثانياً: سلّمنا أن الأمر بأحد الضدين موجب لعدم الأمر بالآخر وأنه لا يمكن فى مقام الامتثال قصد أمره، إلا أن هذا لا يرفع المصلحه الكائنه فى فعل الضد الآخر، ويكفى فى تحقّق الامتثال قصد تلك المصلحه والمطلوبه الذاتيه. (٣)

ص: ٢١٣

١- البهائي، زبده الأصول، ص ٨٢-٨٣.

٢- القمى، قوانين الأصول، ص ١١٦؛ الكركى، جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤؛ النائينى، فوائده الأصول، ج ١، ص ٣١٣. وقال الشيخ الأنصارى: «قد صدر من المحقق الثانى فى شرح القواعد قول بصحّه العباده ولو كان آثماً فى تقديمها على أداء الدين ثم تبعه بعض من متأخري المتأخرين كالشيخ الفقيه فى كشف الغطاء، وتبعه تلميذه الأصبهاني الشيخ محمد تقى فى حاشيته على المعالم مع زياده تحقيق منه فى تصحيح ذلك، ثم تبعهما أخوه الشيخ المحقق صاحب الفصول وغيره كصاحب القوانين». الكلاترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١١٩.

٣- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢١٢.

وثالثاً: بأنّ الأمر بالضدّين لو فرض استحالته فهو إنّما يكون موجِباً للمحال لو كان الأمر بهما في محلّ واحد وآن واحد على الإطلاق، لكن إذا كان أحدهما - الّمدى يكون أهمّ من الآخر - على نحو الإطلاق والآخر مشروطاً بعصيان الأهمّ على سبيل الترتّب، فلا يوجب المحال. وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى. (١)

واستشكلوا في الجواب الأوّل:

بأنّ معنى الموسعيه لو كان هو الكلّيه بحسب الزمان بمعنى أنّ الأمر لاحظ المأمور به في امتداد من الزمان وكان لهذا الامتداد أجزاء بحيث تكون نسبة الامتداد إلى أجزائه كنسبه الكلّ إلى أجزائه لا كنسبه الكلّي إلى أفراده وجزئياته، فعلى هذا يكون الأمر الواحد متعلّقاً بشيء واحد في مجموع هذه الأجزاء الزمانيه، فيكون لحاظ المأمور به في هذا الامتداد لحاظه في أجزائه إذ الكلّ هو عين الأجزاء بالأسر، فلا يمكن انفكاك لحاظ الكلّ عن لحاظ الأجزاء، والمفروض وجود أمر آخر، كالإزالة مثلاً، من المولى في بعض هذه الأجزاء الزمانيه، وليس هذا غير الأمرين بالضدّين.

وكذا لو كان معنى الموسعيه التخيير الشرعي، بمعنى أنّ كلّ فرد من الأفراد الموجوده في هذا الظرف يكون متعلّقاً لأمر خاصّ، فكلّ فرد منها بما أنّه واقع في جزء من هذا الظرف الزماني واجد لهذه الخصوصيه، فله أمر خاصّ به، فيكون تمام الأفراد بخصوصياتها مورداً لأمر مستقلّ لكن على سبيل التخيير، فعليه لا يصحّ الأمر بالفرد المزاحم مع ما يضاؤه وهو مأمور به أيضاً؛ لأنّ هذا عين الأمرين بالضدّين، هذا.

ص: ٢١٤

١- يأتي في الصفحه ٢١٦ و ما بعدها.

إنَّ التحقيق (١) في معنى الموسع أنه ليس أحد الوجهين المذكورين، بل معناه أنَّ الأمور به يكون طبيعه الفعل على وجه كلي بحيث تكون لها بحسب أجزاء الزمان أفراد كثيره خارجيه، وهذه الطبيعه قابله للانطباق على جميع تلك الأفراد انطباقاً قهرياً، كما يكون في انطباق كل طبيعى على جميع أفرادهِ، فعلى هذا لا يكون لتلك الأفراد - التي لها خصوصيات فرديه مشخّصه - دخل فيما هو الملاك والمناطق في الأمر بالطبيعه؛ لأنَّ المصلحه إنّما تترتب على صرف الطبيعه المأمور بها، أمّا الخصوصيات الفرديه فهي خارجة عن الملاك فلا بدّ أن تكون خارجة عمّا هو متعلّق الأمر، ومن الواضح أنّ ما ليس له دخل في متعلّق الأمر ليس له دخل في تحقّق الامتثال.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فاعلم: أنّ الفعل الذي يتعلّق به البعث والتحريك الإنشائي ويكون متعلّقاً للإرادته التشريعيه لا بدّ وأن تكون له مصلحه تترتب عليه عند وجوده في الخارج ملازماً لوجود تلك المصلحه، ويكون الأمر بهذا الفعل بملاحظه تلك المصلحه لا محاله وإلّا لكان الأمر به جزافاً ولغوياً، وكذلك يلزم أن يكون لكل خصوصيه من الخصوصيات ووصف من الأوصاف التي تؤخذ في متعلّق الأمر دخل في حصول هذه المصلحه وترتب الغرض على الفعل حتى لا يكون أخذ هذه الخصوصيه في متعلّق الأمر لغوياً.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ طبيعه الصلاه مثلاً - وجميع القيود المأخوذه فيها لا بدّ وأن تكون لها مصلحه تترتب عليها، وأن تكون القيود والخصوصيات المأخوذه فيها مؤثّره ودخيلة في ترتب تلك المصلحه عليها، ومن تلك الخصوصيات الملحوظه فيها

ص: ٢١٥

١- هذا التحقيق مبنى على ما هو الحق من تعلّق الأمر بالطبيعه وعدم سرايته إلى الأفراد.

كونها في وقت كذائي معيّن - أوله الزوال وآخره الغروب مثلاً - فلا - مناص من أن يكون لهذه الخصوصية دخل في ترتّب المصلحه عليها وإلا لكان الأمر بالصلاه مخصّصاً بها لغواً.

وأما ما لا يكون له دخل في ذلك كخصوصيه وقوعها في أول الوقت أو آخره أو وسطه فلا يكاد أخذه فيها؛ لأنّ أخذها يكون عبثاً ومن قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، فالمتعلّق للأمر إنّما هو الطبيعه المشتركه بين أفرادها من أول الزوال إلى الغروب على نحو اشتراك الطبيعى بين أفرادها، فعلى هذا لا - مانع من تعلّق الأمر بالطبيعه بملاحظه المصلحه المترتبه عليها في زمان ممتدّ ولو كان بعض أفراد هذه الطبيعه مزاحماً لتكليف آخر ومطارداً له، إذ الضديّه والمطارده لا - تكون من جانب متعلّق التكليف المذى هو الطبيعه ليس إلماً، فلا - تكون معانده بينها وبين غيرها أصلاً، بل المطارده والمضادّه إنّما تكون بين بعض أفرادها المخصّصه بخصوصيه كونه في زمان خاصّ، ومن المعلوم أنّ هذه الخصوصية غير مأخوذه في متعلّق الأمر؛ لأنّ هذه الخصوصية (وقوعها في ذلك الجزء من الزمان أو جزء آخر منه) غير دخيله في ترتّب المصلحه.

والحاصل: أنّ ما هو المضادّ للتكليف الآخر من أفراد هذه الطبيعه ليس مأموراً به وإن كان ممّا تنطبق عليه تلك الطبيعه انطباق الكلّي على أفرادها، فليس بين المأمور به وغيره تراحماً وتعانداً أصلاً. وهذه الطبيعه لا تصير باعتبار هذا الفرد خارجه عن كونها مقدوره وإن كان هذا الفرد منها مزاحماً ومطارداً للغير، فلا يكون الأمر بالطبيعه الموسّعه والأمر بالطبيعه المضيقه من قبيل الأمر بالضديّن. فإذا صحّ تعلّق الأمر بها كذلك يمكن امثالها بإيجاد كلّ فرد من أفرادها حتى تنطبق عليه تلك الطبيعه ولو كان الفرد المأتى به هو الفرد المزاحم للتكليف الآخر. (١)

ص: ٢١٦

١- إلّا على ما سيأتى في بحث اجتماع الأمر والنهى في ثمره النزاع.

ثم إنه قد انقذ مِمَّا ذكرناه ضعف ما أورده بعض الأعاضم على هذا الكلام وإن كان المحتمل أنه من زلّات أقلام بعض المقرّرين. وهو: أنّ السرّ في استحاله الأمر بالضدّين ليس قبح صدوره عن الحكيم كما هو المشهور، بل عدم انقذاح الإرادة النفسانيه مع الالتفات والعلم بامتناع وجود الضدّين في نفس الأمر الحكيم، فحينئذٍ تكون قدره المكلف شرطاً لأصل التكليف، فلا تكاد أن تكون في نفس المولى إراداه لفعله بعد علمه بعدم قدره المكلف على ذلك. وفيما نحن فيه قد فرضنا أنّ المولى حكم بفعل الأهمّ في بعض زمان المهمّ وحكمه هذا يسلب عنه قدره على إتيان الفرد المهمّ في هذا الزمان، وحيث إنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي فلا يمكن الأمر بالمهمّ في ظرف الأهمّ وزمان مزاحمته معه.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الغفله عمّا فرضناه، فإنّ المفروض كون الطبيعه - خاليه عن جميع الخصوصيات الفرديه - تمام متعلّق الأمر، فلا يكون وقوعها في زمان المزاحمه مع ما هو الأهمّ إلّا كالحجر المضموم إلى جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلى أنّ حكمه بعدم قدره المكلف على المهمّ في زمان مزاحمته مع الأهمّ هو عين المتنازع فيه؛ فإنّ النزاع لا يكون إلّا في أنّ التكليف بالمهمّ على نحو تعلّقه بالطبيعه المجرّده عن الخصوصيات الفرديه في ظرف التكليف بالأهمّ على نحو تعلّقه بخصوص الفرد محال أم لا؟

وقوله: إنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي، ليس من المسلّمات.

هذا، ولكن لا يذهب عليك: أنّ ما ذكرناه من إمكان صدور الأمر بالضدّين إنّما هو مختص بصوره عدم تضييق الموسع، وأمّا في صورته تضييق وقته بحيث لو لم يأت بهذا الفرد لما تحقّق الإتيان بالطبيعه المأمور بها فلا محيص عن القول بأنّ الفرد الأخير يكون مأموراً به بالأمر التبعي للتحفظ على الطبيعه المأمور بها عن العصيان والفوت، فحينئذٍ

لو كان ذلك مزاحماً للأهم يكون الأمر به من الأمر بالضدين. هذا كله فيما يكون أحدهما موسعاً دون الآخر.

وأما إذا كان كل منهما مضيئاً وموقتاً بالزمان الذي تضيئ به الآخر، فلا يمكن تصوير الأمرين، بل لا بد وأن يوتى بالمهم بقصد المحبوبيه الذاتيه، لأن عباديه العباده لا ينحصر طريق تحصيلها بقصد الأمر، بل يمكن القول بكفايه قصد محبوبيتها الذاتيه، كما لا يخفى.

الكلام في الترتب

تصدى بعض الأعظم لتصوير الأمر بالضدين على نحو الطوليه وكون أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر، فيكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم.

وقد وقع الخلاف في إمكان ذلك واستحاله. وجوزه المحقق الثاني على ما يظهر عنه في بعض المسائل الفقيهيه، (١) وشيد أركانه الميرزا الشيرازي، (٢) ثم تلقاه منه بالقبول تلميذه المعظم السيد محمد الفشاركي (قدس سره)، وحققه تلامذته عدا المحقق الخراساني (قدس سره) فإنه استحال ذلك. (٣)

ومختارنا الحق هو الجواز. وقبل الشروع فيما هو المهم في المقام ينبغي المراجعه إلى الوجدان ليوضح أن الضروره العقليه هل هي قائمه على إمكان ذلك أو لا؟

والحق أن العقل لا يأبى عن قبول إمكانه، ولا يرى مانعاً لصحة الأمر بالضدين بحيث يكون أحدهما مترتباً على عصيان الآخر، فلا يسمح للحكم بامتناعه. وهذا واضح بعد المراجعه إلى الوجدان وغنى عن البيان. فإن الوجدان حاكم بصحة أمر المولى عبده بإنقاذ ولده الغريق على الإطلاق، وأمره بإنقاذ أخيه الغريق لكن لا على نحو الإطلاق بل بشرط عصيان أمره بإنقاذ ولده الغريق، وليس هذا من الممتنعات الوجدانيه.

وأما البحث العقلي في ذلك وتحقيق المرام خارجاً عن إطار الوجدان، فيحتاج إلى بيان مقدمه لم تذكر في كلمات الأعمال، فنقول: لا إشكال في أن ملاك استحاله الأمرين بالضدين لا يكون إلا امتناع اجتماع الضدين في الخارج وأنه لا يمكن انقداح الإراده في نفس الأمر الملتفت إلى امتناع اجتماع الضدين. وتحقق هذا الملاك في الأمر الواحد المتعلق بالضدين في غايه الوضوح، إذ لا يمكن تعقل تعلق الإراده الواحد بالضدين ولا يعقل انقداحها في نفس الأمر الملتفت فلا يعقل البعث والتحرك.

ولكن من الواضح عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن المفروض في مسأله الترتب هو أمران تعلق كل منهما بغير ما تعلق به الآخر، وكل منهما يدعو نحو متعلقه الذي هو ممكن في حد ذاته، ولا يكون التحريك بواحد منهما مع قطع النظر عن الآخر تحريكاً بالمحال، فلا يكون انقداح الإراده محالاً، لأن كلا منهما يبعث إلى متعلقه الممكن في حد ذاته، فعلى هذا لا يكون الأمر بالأهم والأمر بالمهم من باب الأمر بالضدين، أو الأمر بالمحال.

وبعبارة أخرى: إن إرادته الأهم والبعث والتحرك نحوه مع قطع النظر عمياً يضاده لا تكون من المحاللات العقليه بل هي من

الممكنات الواقعه كثيراً، وكذلك لا مانع من إرادته المهمّ بما هو هو وفي نفسه مع قطع النظر عن الأمر بالأهمّ. فليس هذا المقام، ومقام الأمر بالمحال والأمر بالضدّين من باب واحد، بل هنا أمران تعلّق كلّ منهما بشيء غير ما تعلّق به الآخر، ومن الواضح إمكان كلّ منهما في نفسه.

نعم، الأمران إذا كانا في مرتبه واحده بحيث يكون البعث والتحريك بأحدهما في

ص: ٢١٨

١- نقلها الشيخ (رحمه الله) في مطارح الأنظار (الكلانترى الطهراني، ص ٥٧).

٢- تقريرات المجدّد الشيرازي، ج ٣، ص ١١٩. راجع أيضاً: درر الفوائد للشيخ الحائري، ج ١، ص ١٤٠.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢١٣، تبعاً لأستاذه الشيخ (رحمه الله) في مطارح الأنظار (الكلانترى الطهراني، ص ٥٧).

رتبه البعث والتحرّيك بالآخر، يكون هذا مستحيلاً كالأمر بالضدين، بمعنى أنّ العقل كما يحكم باستحاله الأمر بجمع الضدين، حاكم أيضاً باستحاله الأمرين بالضدين إذا كانا في مرتبه واحده، بحيث كان التحريك بأحدهما في عرض تحريك الآخر، وكان كلّ واحد من البعثين في مرتبه البعث الآخر.

ثم إنّه لا- فرق فيما هو ملاك الاستحاله والامتناع بين ما إذا كان الأمران كلاهما بنحو الإطلاق - ويكون تحريك كلّ منهما في رتبه تحريك الآخر - ، أو الاشتراط بأن يكون كلاهما مشروطين بشرط واحد، كما إذا قال السيد لعبد: إذا دخلت السوق يجب عليك شراء اللحم وإذا دخلت السوق فاشتر الخبز. أو يكونا مشروطين بشرطين ولكن كان حصولهما في مرتبه واحده، سواء كان الشرط اضطرارياً أو اختيارياً، فيكون بعث كلّ واحد منهما نحو متعلقه في مرتبه بعث الآخر. فلا فرق في جميع هذه الموارد من جهه استلزامها ملاك الاستحاله العقليه وهو التحريك إلى شيء في مرتبه التحريك إلى شيء آخر.

وأما إذا كان أحدهما مطلقاً والثاني مشروطاً بعصيان الآخر، فلا يلزم منه ملاك الاستحاله؛ لأنّ ملاك حكم العقل بالامتناع والاستحاله ليس إلّا عدم إمكان التحريك نحو شيء في مرتبه تحريك آخر نحو شيء آخر. وهذا الملاك غير موجود في المقام؛ إذ المفروض أنّ أحد الأمرين تعلّق بموضوعه على نحو الإطلاق والثاني على نحو اشتراطه بعصيان الآخر. فالتحريك بالمهمّ ليس في مرتبه التحريك بالأهمّ؛ لأنّه مشروط بعصيان الأهمّ، والتحريك بالأهمّ يكون متقدماً على عصيانه المتقدّم على التحريك بالمهمّ، فإذا كان التحريك في مرتبتين، كيف يمكن أن يتحقّق فيهما مناط الاستحاله العقليه؟ وهو التحريك بشيء في رتبه التحريك بالآخر.

لا يقال: بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون الامر بالا هم ايضاً مشروطاً بعدم

العصيان؛ لأنه عند عصيانه لا يكون مأموراً به بل المأمور به عندئذ هو المهم والحال أن المفروض إطلاق الأمر بالأهم.

هذا، مضافاً إلى أن اشتراط الأمر بالامتثال أو العصيان أو كليهما غير معقول؛ فإنه بشرط الامتثال مستلزم لتحصيل ما هو الحاصل، وبشرط العصيان مستلزم لاجتماع النقيضين، وبشرط الإطاعة والعصيان مستلزم لكلا المحذورين، وما لا يمكن تقييده واشتراطه لا يصح إطلاقه، بمعنى أنه إذا لا يمكن تقييده بعنوان الإطاعة والعصيان بأن يقال: أيها المطيع أو أيها العاصي افعل كذا وكذا أو أيها المطيع والعاصي افعل كذا وكذا، فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليهما.

مضافاً إلى ذلك كله: أن الإطاعة والعصيان مما يترتب على الأمر في المرتبة المتأخره عنه، فلا يمكن أخذهما في متعلق الأمر.

فإنه يقال: إن الأمر بالأهم لا- يكون مشروطاً بالإطاعة والعصيان حتى يستلزم المحذورات المذكوره، بل الأمر متعلق بذات المكلف العاصي أو المطيع مثل أن يخاطبه بقوله: يا أيها الإنسان افعل كذا، وهذا هو الذي يعبر عنه بالإطلاق الذاتى ولا محذور فيه.

إن قلت: إن المهم وإن لم يكن طارداً للأهم من جهة اشتراطه، ولكن الأهم يكون طارداً للمهم لفرض إطلاقه ولو بالإطلاق الذاتى.

قلت: مرتبه العصيان مرتبه عدم تأثير الأمر، ولو فرض وجود الأمر فلا- يكون مؤثراً فى تحريك العبد، فلا مانع عقلاً من الأمر بالمهم فى تلك المرتبه، وقد مرّ أن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم برتبتين والأمر بالأهم متقدم عليه بمرتبتين، والمتأخر عن الشئ لا يمكن ارتقاؤه إلى المرتبه المتقدمه لذاك الشئ، وما هو متقدم على الشئ لا يمكن انحطاطه وتنزله فى مرتبه ذلك الشئ، فلا تحصل المطارده بين المتخالفين رتبه.

ثم إنه ربما يمكن أن يختلج في بعض الأذهان ويشتهب العصيان الرتبى بالعصيان الخارجى الذى يقع فى الخارج فى وعاء الزمان، ويقال: إنَّ عصيان الأهمِّ الذى هو شرط للمهمِّ لا يكون إلَّا بعد انقضاء زمان الأهمِّ، والحال أنَّ المفروض أنَّ زمان الأهمِّ عين زمان المهمِّ، فلا يمكن وجود ما اشترط عليه الأمر بالمهمِّ إلَّا بعد انقضاء زمان المهمِّ. (١)

والجواب: أنَّ هذا الإشكال إنما نشأ من خلط العصيان الرتبى بالخارجى، والحال أنَّ العصيان الرتبى غير العصيان الخارجى، فإنَّ العصيان الرتبى الذى هو شرط للمهمِّ يحصل قبل انقضاء زمان المهمِّ فى الوعاء المخصوص به، بخلاف العصيان الخارجى الزمانى - الذى هو ليس شرطاً للمهمِّ - كما هو معلوم.

إن قلت: فعلى هذا، لا مانع من أمرين بالضدِّين واشتراط أحدهما بإطاعه الآخر؛ لأنَّ الإطاعه والعصيان يكون من قبيل النقيضين وفى مرتبه واحده، فكما أنَّ اشتراط أحد الأمرين بعصيان الآخر موجب للخروج عمَّا هو مناط الامتناع وانقلاب مادّه الامتناع إلى الإمكان، فليكن اشتراط أحدهما بإطاعه الآخر كذلك.

قلت: إنَّ الفرق بين الإطاعه والعصيان أوضح من أن يخفى؛ فإنَّ حقيقه الإطاعه وقوع المأمور به فى الزمان الذى لا بدَّ وأن يقع فيه، وليس معنى كون الأمر بالمهمِّ مشروطاً بإطاعه الأهمِّ إلَّا الأمر بأحد الضدِّين بشرط وجود ضده، وليس هذا إلَّا الأمر بالمحال والتحريك إلى الضدِّين، وهذا يكون أسوء حالاً من الأمرين بشيئين فى مرتبه واحده يكون كلُّ واحد منهما ممكناً فى حدِّ نفسه ممتنعاً بالقياس إلى الآخر.

هذا، مضافاً إلى أنَّ هذا مستلزم للتناقض؛ فإنَّ الأمر بالشىء بشرط وجود ضده

ص: ٢٢١

١- النائنى، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٣٤٦.

معناه الأمر بالشئ بشرط انقضاء زمانه وهذا مستلزم لعدم الأمر به، فيكون الأمر بالشئ مشروطاً بعدم الأمر به.

إن قلت: بناءً على ما ذكرتم لا محيص عن الالتزام بعقابين عند ترك الأهم والمهم، مع أن العقاب على تركهما ليس إلّا العقاب على أمر غير مقدور للمكلف، لأنه لا يكون قادراً على إيجاد الأهم والمهم. (١)

قلت: أي مانع عقلي من ذلك بعد فرض تعلق الأمرين بهما على سبيل الترتب؟ فلا يكون ذلك عقاباً على غير مقدور، لأنه قادر عليهما على نحو الترتب فما يكون مصححاً لتعلق التكليف هو الملاك والمناط لصحة العقاب. (٢)

تذنيب

إنّ للشيخ الأنصاري (رحمه الله) كلاماً، حاصله: إنّ خبر الواحد إذا تعارض مع خبر آخر، وقلنا بالسببيه في باب حجّيه الخبر بمعنى قيام المصلحه في نفس العمل به، يكون من

ص: ٢٢٢

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢١٨. ونقل عن أستاذه آية الله المجدد السيد حسن الشيرازي (رحمه الله) عدم التزامه بهذا اللزام، وأنه كان بصدد تصحيحه.

٢- يمكن تقرير الترتب بأن يقال: إنّ معنى الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم كونه مشروطاً بعدم داعويه الأمر إليه وموجباً لانبعاث العبد نحوه لعدم إرادته العبد الإتيان به وإرادته العصيان مع بقاء الأمر الإنشائي المطلق به حال الإتيان بالمهم على حاله. وبعبارة أخرى: لا- مصادّه بين الأمر الحقيقي بالمهم وإرادته انبعاث العبد منه مع الأمر الصوري بالأهم إتماماً للحجّه على العبد، فالمولى الحكيم الذي يعلم عدم انبعاث عبده من أمره بالأهم يأمره به إتماماً للحجّه ويأمره حقيقةً بالمهم لأن ينبعث منه ولا بد له من ذلك. فإن قلت، فهذا يأتي بالضدّين المهمين أيضاً. قلت: لا مانع إذا علم عدم انبعاثه من أحدهما المعين فيأمر به صورياً وبالآخر بشرط العصيان به. ولا يخفى عليك، أنّ مرادنا من الأمر الصوري الأمر الإنشائي المنشأ لإتمام الحجّه على العبد وما هو مصحح العقاب وعدم الانبعاث منه يعد عصياناً، وبالأمر الحقيقي أيضاً الإنشائي المنشأ لانبعاث العبد منه، فتدبر. [منه دام ظلّه العالی].

قبيل المتزاحمين فيتقيد إطلاق دليل حجّيه كلّ منهما بعدم الآخر من غير أن يسقط أصل الخطاب، وبهذا يرتفع محذور التزاحم. (١)

وأورد عليه بعض المعاصرين (رحمه الله) (٢) - على ما في تقارير بحثه - بأنّ هذا التزام بخطابين يكون كلّ منهما مترتباً على عدم امتثال الآخر وليس هذا إلماً الالتزام بالترتيب فضلاً عن الالتزام بترتب واحد، والحال أنّ الشيخ ممّن ينكر إمكان الترتب ويلتزم بسقوط الأمر بالمهمّ. (٣)

هذا خلاصه ما أفاده المعاصر المزبور رداً على الشيخ (رحمه الله). ولكنك بعد التأمل في كلام الشيخ (رحمه الله) تعرف عدم ورود هذا الإشكال على كلامه؛ فإنّ مراد الشيخ أنّه بعد الالتزام بالسببيه ووجود المصلحة في نفس العمل بالخبرين المتعارضين يرجع التعارض بينهما إلى التزاحم ونتيجته تقييد إطلاق دليل كلّ منهما بعدم الآخر، وهذا عبارته أخرى عن التخيير العقلي، وبهذا يرتفع محذور التزاحم من غير أن يسقط الخطابين من الأصل.

وبعبارة أخرى: لا يكون مراد الشيخ (رحمه الله) من تقييد كلّ من الإطالين بعدم الآخر

ص: ٢٢٣

١- الأنصاري، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٤٥ (في التعادل والتراجيح، المقام الأول: في المتكافئين)، وهذا نصه: «ولكن، لما كان امتثال التكليف [بالعمل بكلّ] منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدره، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكُلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله. ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه. فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّه وجوب الامتثال [والعمل] بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره. وهذا ممّا يحكم به بديهه العقل. كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك».

٢- يقصد به المحقق النائيني (رحمه الله) في فوائد الأصول (ج ١، ص ٣٣٨ - ٣٣٩)؛ وأجود التقارير (ج ١، ص ٢٨٧).

٣- انظر إنكاره للترتب في مطارح الأنظار (الكلائري الطهراني، ص ٥٧ وما بعدها) (في مباحث مقدّمه الواجب، الهدايه التي تكلم فيها عن صحّه اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرّم مقدّم عليه وعدمها).

تقييد كلّ منهما بعصيان الآخر، كما هو الحال في مسأله الترتب حتى يكون كلّ واحد منهما مترتباً على الآخر كما ظنّه هذا المحقّق المعاصر (رحمه الله)، بل مراده تعيّن كلّ واحد منهما في ظرف عدم الآخر بما أنّه عدم للآخر لا بما أنّه عصيان له. ولعلّ هذا هو محلّ التأمل عند السيّد الشيرازي (قدس سره) ووجه عدم التزامه بالعقابين.

نعم، لو كان عدم الآخر بمعنى التمرد والعصيان يكون وجوب العمل بكلّ واحد منهما مشروطاً بعصيان الآخر ويتّجه الإشكال، ولكن تفسير كلامه بهذا واضح البطلان.

هذا خلاصه الكلام في المقام ونسأل الله التوفيق وعليه التكلان.

الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أو لا؟ (١)

إعلم: أنّ هذا البحث قد انقلب عمّا هو عليه أولاً، ضروره أنّه لا معنى للبحث عن هذا العنوان ولا محصّل له، بل محصّله لا يكون إلّا التناقض؛ فإنّ مع انتفاء الشرط ينتفى المشروط وهو الأمر، فيكون محصّل العنوان: أنّ مع فرض عدم الأمر هل يجوز الأمر أو لا؟ وليس هذا إلّا التناقض. فالصحيح في عنوان المسألة أن يقال: هل يجوز للأمر مع كونه أمره واجداً لشرائطه حين الأمر ولكنّه يعلم انتفاء بعض شرائطه عند مجيء وقت العمل به، كما في أمره مع علمه بالنسخ عند حضور وقت العمل مثل:

ص: ٢٢٥

١- انظر عنوان المسألة والبحث فيها عند القدماء في الذريعة إلى أصول الشريعة (الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٣٠)؛ العده في أصول الفقه (الطوسي، ج ٢، ص ٥١٨)؛ معارج الأصول (المحقّق الحلّي، ص ١٦٧ وما بعدها)؛ المستصفي (الغزالي، ج ١، ص ٢١٥)؛ الاحكام (الأمدي، ج ٣، ص ١١٥)؛ الإبهاج بشرح المنهاج (السبكي، ج ٢، ص ٢٣٤)؛ اللمع في أصول الفقه (الاشعري، ص ٥٦)؛ شرح اللمع، ج ١، ص ٤٨٥؛ شرح المنهاج، ج ١، ص ٤٦٩؛ المعتمد (البصري، ج ١، ص ١٦٤) (شروط حسن الأمر)، ص ٣٧٥ - ٣٧٦؛ الاحكام (ابن حزم الأندلسي، ج ٤، ص ٥١٢)؛ المنحول (الغزالي، ص ٣٩٢)؛ روضه الناظر (المقدسي، ص ٧٠)؛ المحصول (الفخر الرازي، ج ٢، ص ٢٧٥)؛ ج ٣، ص ٣١١. وعند المتأخّرين في معالم الدين (العاملی، ص ٨٢)؛ قوانين الأصول (القمي، ج ١، ص ١٢٤)؛ هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ٣٠٠)؛ الفصول الغرويه (الأصفهاني، ص ١٠٩).

أمره تعالى بذبح إبراهيم - على نبينا وآله وعليه السلام - ولده مع علمه تعالى بفقدان شرطه وقت العمل، فإنه ربما يكون من شرائط وجوبه عدم وجود الفداء.

إذا عرفت ما يمكن أن يرجع إليه البحث وعنوان الكلام فاعلم: أنّ الأشاعره لمّا ذهبوا إلى الكلام النفسى وأنه غير الإراده النفسانيه(١) التزموا بجواز ذلك؛ لأنه لا مانع من تعلّق الطلب النفسى على هذا بأمر يعلم الأمر بفقدان شرطه عند حضور وقت العمل.(٢) وأمّا المعتزله: فقد ذهبوا إلى عدم جواز ذلك؛(٣) فإنّهم نفوا وجود صفه قائمه بالنفس غير الإراده وسائر الصفات المعروفه، فبناءً عليه لا يمكن تعلّق الإراده بشيء كان الأمر عالمياً بفقدان شرط أمره قبل حضور وقت العمل. وأمّا قضيه إبراهيم(عليه السلام) وأمّثالها فقد أسلفنا الكلام فى تحقيقه، فتدبّر.

ص: ٢٢٦

١- راجع: الفخر الرازى، المحصول، ج ٢، ص ١٨؛ وأيضاً: الجرجانى، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١ - ١٠٤؛ التفتازانى، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٧ - ١٥١. وانظر نسبه الجواز إلى أكثر مخالفينا فى المعالم (العاملى، ص ٨٢)؛ والقوانين (القمى، ج ١، ص ١٢٦).

٢- راجع: شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب (ص ١٠٦، ١٠٨)؛ المستصفى (الغزالى، ج ١، ص ٢١٥)؛ المعتمد (البصرى، ج ١، ص ٣٧٦)؛ تيسير التحرير (الفخر الرازى، ج ٢، ص ٢٤٠).

٣- راجع: البصرى، المعتمد، ج ١، ص ٣٧٦؛ الفخر الرازى، المحصول، ج ٢، ص ١٩.

لا- يخفى: أنّ قدماء الأصوليين من العامه حيث عرّفوا الواجب على سبيل الإطلاق بأنّه: هو الذى يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب؛(١) أشكل عليهم الأمر فى الواجب التخييرى، لأنّنه بناءً على تعريفهم لا- يوجد جامع بينه وبين الواجب التعيينى؛ فإنّ التخييرى على فرض كونه واجباً لا يكون بحيث يستحقّ تاركه العقاب، فلا يصدق عليه ما ذكره فى تعريف مطلق الواجب.

وأما أصحابنا الإماميه - رضوان الله عليهم - فقد أدركوا حقيقه الأمر، وأنّه ليس جامع بينهما، وأنّ الوجوب التعيينى حقيقته تحتمّ المولى عبده بإتيان شىء وإلزامه له، والتخييرى إلزامه وتحتمّ عبده بإتيان شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري. ولأجل ذلك قالوا فى تعريف الواجب التخييرى: بأنّه الذى يكون تاركه لا إلى بدل مستحقاً للعقاب.(٢)

ص: ٢٢٧

١- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ٦٩؛ الفخر الرازى، المحصول، ج ١، ص ٩٥. ولا يرد الإشكال المذكور فى المتن على ما قرّره ونقله الرازى عن الباقلانى، إذ كان ملتفتاً إليه فعرفه بما لا يرد عليه الإشكال، فراجع. ومع ذلك يكون الترجيح مع ما عرفه أصحابنا كما لا يخفى على المتأمل فيه.

٢- البهائى، زبده الأصول، ص ٤٤؛ الفاضل التونى، الوافيه فى أصول الفقه، ص ٨٠. وانظر الأقوال، فى تعريف الواجب التخييرى والقائلين بها فى هدايه المسترشدين (الأصفهاني، ص ٢٤٨).

فظهر من ذلك: أنّ حقيقه الوجوب التخيري إيجاب شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمرى، والوجوب التعينى على نحو التعين والتنجز.

ولا يخفى: أنّ مراد الأصحاب بالبدل المذكور فى تعريف الواجب التخيرى ليس البدل المذى يكون مقابلاً للأصل كما هو المصطلح، بل المراد هو الفرد التخيرى كما هو واضح.

أقسام الواجب التخيرى

ثم إنّه قد يفصل بين الواجب التخيرى كما فى الكفايه (١) بأنّه يمكن أن تكون المصلحه المترتبه على كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء عين المصلحه التى تترتب على غيره. فلو تعلّق الأمر بكلّ واحد من الشيئين أو الأشياء على سبيل التخير يكون بمناط ترتب تلك المصلحه الواحده على كلّ واحد منها، ولا بدّ من كون الواجب فى هذا الفرض الجامع بينها وتعلّق الوجوب به تعييناً، فالتخير بين أفراد هذا الجامع يكون عقلياً.

ويمكن أن تكون لكلّ واحد منها مصلحه خاصه لا تكون فى الآخر، ولكنّ المصلحتين تكونان بحيث لو أتى بأحدهما لا يبقى مجال لإتيان الآخر ويسقط ما يكون فى غيره من المصلحه، بحيث يكون الإتيان بكلّ واحد منها مانعاً عن حصول مصلحه الآخر لو أتى به أيضاً، فالتخير فى هذه الصوره يكون شرعياً، كخصال الكفّاره.

هذا، ولكنّك خبير بأنّه يمكن فرض مصلحه خاصه لكلّ فرد من الأفراد حتى فى الصوره الأولى كما يمكن فى الصوره الثانيه وذلك بمقتضى الدليل، فإنّ الأمر يتعلّق بكلّ واحد منهما على حده، فأين هذا من كشف الجامع بينهما بحيث يكون متعلّق الأمر هو الجامع؟ فتأمل.

ص: ٢٢٨

وقع الخلاف في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر. (١)

ولا يخفى: أنه لا بد من فرض النزاع فيما إذا كان الأكثر مشتملاً على الأقل، وهذا هو معنى الأقل والأكثر؛ فالزيادة التي تزيد على الأقل إما أن تكون من جنس المزيد عليه وهذا كالتبائع المشككة التي لها أفراد مختلفه في الشده والضعف والطول والقصر والأوليه والآخرية، وإما أن لا تكون كذلك بل الزيادة تكون مباينه للأقل، فيكون الأقل والأكثر من قبيل المتباينين.

والحاصل: أن محل النزاع يكون فيما إذا كانت الجهه المشتركة هي الجهه المائزته، سواء كانت من قبيل الكميات المنفصله كالأعداد، أو المتصله كالخط. مع فرض أن موضوع النزاع هو ذات الأقل والأكثر، لا بما أن الأقل له حد عدمي هو عدم وجدانه للزيادة وأخذه بشرط لا؛ إذ حينئذ يصير من قبيل المتباينين تباين الماهيه بشرط لا مع الماهيه بشرط شيء، فيخرج عن محل النزاع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه قد يقال في تقريب التخيير: بأنه إذا كان الأقل محصياً للغرض والأكثر أيضاً محصياً لآله بحيث يكون إذا وجد الأقل وجد الغرض بتمامه، وإذا وجد الأكثر وجد الغرض بتمامه أيضاً، ويكون الأقل في ضمن الأكثر جزءاً للمحصّل، فتخصيص الوجوب بخصوص الأقل أو الأكثر يكون بلا محصيص لا محاله؛ بداهه أنه إذا كان الخط الطويل كالتقصير محصياً لآلتمام الغرض يكون تخصيص الوجوب بأحدهما دون الآخر تخصيصاً من غير مخصّص، هذا في الكميات المتصله.

ص: ٢٢٩

١- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١١٧؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٠٣؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٢٦.

وأما الكميات المنفصلة أو المتصلة التي يتخلل فيها العدم، فهي أيضاً كذلك؛ لأن الغرض إنما يترتب على الأقل لو لم يضم إليه الأزيد، ولو انضم إليه الأزيد فلا يترتب عليه بل يترتب على فرد آخر وهو الأكثر. هذا ملخص تقريب القول بالتخير.

ولكنك خبير بأنه لو كان الأقل والأكثر من الكميات المنفصلة أو مما يتخلل فيه العدم، كالخط الذي يقطع في حد ما، فيحصل الغرض بمجرد حصول الأقل، فلا يصح فرض التخير بينهما أصلاً. (١)

نعم، يمكن أن يقال: بأنه لو كانت للطبيعة الجامعه خصوصيه ملازمه للأقل وخصوصيه أخرى ملازمه للأكثر، كالصلاه المخصّصه بالخصوصيه السفرية أو الحضريه تكون في الأقل مصلحه لا تكون في الأكثر وفي الأكثر مصلحه لا تكون في الأقل إلا أنّ كلّاً من المصلحتين لو حصلت توجب سقوط الأخرى. ويمكن أن تكون التسيحه من هذا القبيل، فإنها لو لوحظت بماهى هى وبما أنّها تسيحه من غير ضمّ خصوصيه بها لا يمكن تصوّر التخير بين الأقل والأكثر فيها؛ لأن الغرض يحصل بأول تسيحه صدرت من المكلف ولا تصل النوبه إلى الأكثر. وأما إذا لوحظت مع خصوصيه وبما أنّ فى إحداها مصلحه خاصه وفى الثالثه مصلحه أخرى لا مانع من تصوير التخير بينهما حينئذٍ. هذا كلّه فيما إذا كان على نحو الانفصال كما فى التسيحات، أو الاتصال مع تخلل العدم فيه.

وأما لو لم يكن كذلك وكان متصلاً من غير تخلل عدم فى اتصاله، فلا يبعد صحّه التخير بينهما مطلقاً ولو لم يكن كلّ من الأقل والأكثر ملازمًا لعنوان ذى مصلحه خاصه؛ فإن الخطّ الطويل يكون فرداً واحداً من الخطّ، والقصير أيضاً فرداً منه، فما دام لم يتخلل العدم فى رسمه يكون شيئاً واحداً غير الآخر، قصيراً كان أو طويلاً، فتدبر.

ص: ٢٣٠

١- استدلل بهذا الدليل المحقق القمى (رحمه الله) فى ما إذا كان حصول الأكثر تدريجياً. راجع المصدر نفسه. وذكره الجواهر (النجفى، ج ١٠، ص ٤٣) فى عدد أدلّه القائلين باستحباب ما زاد على الأربع من التسيحات، وأجاب عنه، فراجع.

الواجب الكفائى هو: الواجب الذى توجه الخطاب به إلى كل واحد من المكلفين، ولكنه يسقط لو أتى به واحد منهم.

اختلاف التعاريف

وقد اختلفت كلماتهم فى تصويره،^(١) فيظهر من بعضها: أنّ الخطاب فيه توجه إلى تمام المكلفين بعنوان المجموع من حيث المجموع ويسقط بإتيان فرد واحد منهم.

ويظهر من البعض الآخر من الكلمات: أنّ الخطاب متوجه إلى واحد من المكلفين كما هو الشأن فى الواجب التخييرى، وإنّما الفرق بينهما: أنّ التردد فى الواجب التخييرى فى ناحيه متعلق التكليف، وفى ما نحن فيه فى ناحيه المكلفين.^(٢) فكما لا مانع من تصوير التردد فى ناحيه متعلق التكليف، لا مانع من تصويره فى جانب المكلفين أيضاً.

وذهب بعضهم إلى: أنّ الخطاب فى الواجب الكفائى متوجه إلى كل فرد فرد من

ص: ٢٣١

-
- ١- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٢٠؛ الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٢٦٨؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٠٧.
 - ٢- راجع: العراقى، قوامع الفصول فى الأصول، ص ١٧٧-١٧٨. و ذهب إليه فى فوائد الأصول (النائينى، ج ١، ص ٢٣٥-٢٣٦).

المكلفين على سبيل الاستغراق، إلا أنّ الخصوصيه في الواجب الكفائي تكون في ناحيه السقوط وهذا بحيث لو أتى به أحد منهم سقط من السائرین. (١١)

نقد التعاريف

إنّك خير بفساد التعاريف المذكوره.

أمّا التعريف الأوّل، ففيه: أنّ عنوان المجموع ليس عاقلاً حتى يصحّ توجيه الخطاب إليه.

وأمّا التعريف الثاني، فلو كان المراد بواحد منهم مفهومه فيرد عليه الإشكال الأوّل. ولو كان المراد به مصداق أحد منهم فالترديد لا يعقل في جانب المكلفين؛ لأنّ توجيه الخطاب لا بدّ وأن يكون نحو شخص معيّن، إذ لا يمكن تحريك الشخص المرّد وبعثه نحو الفعل. وهذا بخلاف الترديد في جانب المتعلّق، إذ الغرض كما أنّه يترتب تاره على متعلّق واحد كذلك يمكن أن يترتب على كلّ واحد من المتعلّقات.

وأمّا التعريف الثالث، فيرد عليه: أنّ السقوط إن كان من جهه حصول تمام الغرض بإتيان واحد منهم، فلا مجال لتوجيه الخطاب نحو كلّ فرد فرد من المكلفين، وإنّما يصحّ نحو واحد منهم.

وإن لم يكن وجه السقوط حصول الغرض، فلا يسقط الأمر؛ لأنّ الغرض إذا لم يحصل بعد إتيان واحد من المكلفين فلا مجال لسقوط التكليف عن السائرین.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يعقل أن يكون امتثال شخص للأمر امتثالاً من شخص آخر أيضاً.

ص: ٢٣٢

١- ذهب إليه قوانين الأصول (القّمى، ج ١، ص ١٢٠)؛ والفصول الغرويّه (الأصفهاني، ص ١٠٧)؛ وهدايه المسترشدين (الأصفهاني، ٢٤٨)؛ وكفايه الأصول (الخراساني، ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩).

إنّ التحقيق يقتضى أن يقال: إنّ للأمر إضافة إلى الأمر بسبب صدوره منه؛ وإضافه إلى المأمور بتحريكه إياه؛ وإضافه إلى الفعل الصادر بقيامه فيه قيام العرض فى الموضوع، فكما يمكن أن تكون إضافته إلى الفعل المتعلّق بقيد صدوره عن كلّ فرد من الأفراد مباشرة، كما فى الصلاه والصيام، فإنّ الأمر بهما قد توجه إلى المكلفين بقيد صدورهما عن كلّ فرد منهم لقيام المصلحه بهذا النحو، كذلك يمكن أن تكون إضافه الأمر إلى المتعلّق لا- بنحو صدور ذلك عن كلّ واحد منهم بل كانت إضافته إلى طبيعه الصرفه لأجل تعلق الأمر بصرف طبيعه الفعل لا بقيد تكثيرها بتكثير أفرادها، ومن الواضح أنّ طبيعه توجد بوجود فردٍ ما، وبعد وجودها كذلك لا مجال لعدم سقوط الأمر المتعلّق إليها. وهذه حقيقه الواجب الكفائي.

تنبيهان

الأول: ربما يقال - كما فى الكفايه: - بأن مقتضى إطلاق الأمر هو أن يكون الواجب عينياً؛ لأنّ الكفائي مقيّد بعدم إتيان الآخر والحال أنّ الإطلاق يقتضى خلاف هذا التقيّد. (١)

ولكن بعدما ذكرنا التحقيق فى الوجوب الكفائي لا- مجال لهذا القول، فإنّه على ما حقّقناه يقتضى الإطلاق خلاف ذلك؛ لأنّ القيد إنّما يكون فى الوجوب العينى لا الكفائي، إذ المفروض أنّ طبيعه الصرفه العاريه عن خصوصيه صدورها من الأشخاص هى متعلقه الأمر فى الكفائي، بخلاف العينى فإنّ المتعلّق فيه مقيّد بقيد صدورها عن كلّ فرد فرد من المكلفين، هذا بحسب الإطلاق.

ص: ٢٣٣

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١١٦ (المبحث السادس من الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر).

وأما الذي يقتضيه الظاهر فالإنصاف أنه خلاف ذلك؛ لأنّ الأمر ظاهر في العيني لا الكفائي وهذا غير الإطلاق.

الثاني: إنّ مقتضى ما هو الحقّ من أنّ طبيعه تتكثّر بتكثّر أفرادها: هو الامتثالات العديده فيما يكون الآتي بالواجب الكفائي متعدداً وامتثلوه دفعه واحده. وقد أوضحنا ذلك في مسأله المرّه والتكرار بل يكون الأمر في المقام أوضح من هناك، والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: ٢٣٤

إنّ الواجب إمّا مطلق وهو: ما ليس للزمان دخل فى حصول مصلحته إذا أتى به، حتى لو فرض حصول الواجب فى ما وراء عالم الزمان لا مانع من تحقّق مصلحته.

فعلى هذا، ولو كان الفعل المأمور به من الزمانيات بمعنى ضروره وقوعه فى وعاء الزمان ولكن لا يكون هذا سبباً لدخول الزمان فى حصول مصلحته وتقيّد الواجب بزمان خاصّ.

وإمّا موقّت وهو: ما كان للزمان دخل فى حصول مصلحته.

وهذا تاره: يكون الزمان الذى له دخل فى حصول مصلحته بمقدار ما يحتاج فعل الواجب إليه من غير زياده، فهو المضيق. وتاره: يكون أوسع من ذلك كصلاه الظهر، وهو الموسّع.

فالواجب الموسّع هو الفعل الذى أمر بإتيانه فى القطعه الواسعه من الزمان، فيكون المأمور به طبيعه الفعل الواقعه فى تلك القطعه من غير دخاله لوقوعها فى أولها أو وسطها أو آخرها فى حصول المصلحه. فكما تكون للطبيعه أفراد دفعيه، تكون للموسّع أيضاً أفراد تدريجيه. وكما أنّ المكلف مختار فى إتيان كلّ واحد من أفرادها الدفعيه، كذلك هو مخيّر بالنسبه إلى أفرادها التدريجيه. وكما أنّ التخيير بين الأفراد الدفعيه عقلى، يكون التخيير بين الأفراد التدريجيه أيضاً عقلياً.

ولا يخفى: أنّ الواجب الموسّع بهذا المعنى لا يصير مضيقاً ولا تضيق دائرته بتضييق زمانه؛ لأنّ الموسّع هو الواجب الذي تعلق الطلب بإتيانه في تلك القطعه من الزمان، فإن أتى به في أوّل الوقت يقال: إنه أتى بالمأمور به وكذلك إن أتى به في وسط الوقت أو في آخره، فهو على حاله.

ولا- يصحّ أن يقال: إنه أتى بالفرد المأمور به فيما يأتي به في أوّل الوقت أو آخره، وإنّما هو يأتي بالطبيعه المأمور بها يكون في أوّل الوقت أو آخره أو في ضمن أيّ فرد من هذا الكلّي الممتدّ في قطعه من الزمان. وعليه إذا لم يبق من الوقت إلّا بمقدار لا يكون زائداً على المقدار الذي يحتاج إليه الفعل من الزمان عقلاً وأتى بالمأمور به في هذا الوقت، فقد أتى بالطبيعه المأمور بها أيضاً بما أنّها موسّعه لا مضيقه،^(١) لأنّ الطبيعه لا تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما الانطباق في هذه الصوره قهرىّ عقلاً.

دلاله الأمر بالموقّت على الأمر به خارج الوقت

وقع الخلاف في دلاله الأمر بالموقّت على الأمر به في خارج الوقت.

وبعبارة أخرى: وقع النزاع في فوات الموقّت بفوات وقته وعدمه.

ولا- يخفى: عدم دلاله الأمر على مطلوبيته في خارج الوقت لو لم نقل بدلالته على عدمها، وأنّ دليل وجوب الموقّت يدلّ على فواته بفوات وقته. هذا، إذا كان لنا أمر واحد.

وأما إذا كان لنا أمر متعلّق بالفعل مطلقاً، وأمر على سبيل التوقيت، فالأمر واضح أيضاً؛ لأنّ بعد فوات الموقّت وإن لم يكن للأمر الثاني دلاله على وجوبه في خارج الوقت إلّا أنّ الأمر الأوّل حيث لا يفوت متعلّقه بفوات الوقت فدلالته على مطلوبيته

ص: ٢٣٦

١- خلافاً لبعض العامّة كما في المحصول (الفخر الرازي، ج ٢، ص ١٧٤)؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٨٩؛ مبادئ الوصول إلى علم أصول (العلامة الحلّي، ص ١٠٤) نقلاً عنهم.

المطلقه فى الوقت وخارجه على حاله. فلا مجال للنزاع فى هذين الموردين لوضوح عدم دلالة الأمر فى المورد الأول، ووضوح دلالة الأمر المطلق فى المورد الثانى.

ثم إنّه قد ذكر فى الكفايه: أنّه لو كان التوقيت بدليل منفصل ولم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت بل كان لدليل الواجب إطلاق، لكان مقتضى إطلاق الواجب ثبوته ولو بعد انقضاء الوقت. (١)

وفيه: أنّه لا يكاد أن يفهم من ذلك الكلام معنى معقول؛ لأنّه بعد ظهور الدليلين فى بيان تمام المطلوب، وأنّه نفس الطبيعه على ما يستفاد من إطلاق دليل الواجب، وأنّه الفعل المقيّد بحصوله فى زمان خاصّ على ما يستفاد من إطلاق دليل القيد، يقع التعارض بينهما. وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون كلّ من الأمرين غير مرتبط بالآخر ويستفاد من كلّ واحد منهما حكم مستقلّ على حده، فهذا غير مربوط بالمقام ولا يقع التعارض بينهما؛ وأمّا إن كان كلاهما راجعين إلى حكم واحد ومتكفّلين لبيان حكم واحد، فاللازم بعد إحراز ذلك حمل المطلق منهما على المقيّد، وبعد ذلك لا يبقى لدليل الواجب إطلاق حتى يقال: إنّ قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، فتدبر.

ص: ٢٣٧

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٣٠.

الفصل العاشر: فى متعلّق الأوامر والنواهي

إعلم: أنّ الأصوليين قد اختلفوا فى أنّ متعلّق الأوامر هل تكون الطبائع أو الأفراد؟

فذهب بعضهم إلى أنّ متعلّقها الطبائع. والبعض الآخر إلى أنّ متعلّقها الأفراد.

ولا يخفى: أنّ مراد القائل بالطبيعه: أنّ متعلّق الأمر فى قولنا: ادخل السوق واشتر اللحم، لا يكون إلّا الجبهه التى يصدق عليها شراء اللحم من غير دخل لسائر الخصوصيات والحيثيات فيه، فإذا دخل العبد السوق واشترى اللحم فالمصحح للقول بأنّه امتثل أمر المولى ليس إلّا جبهه إتيانه بهذه الحيثيه التى يصدق عليها شراء اللحم، فتكون هذه الجبهه مناطاً لصدق العنوان.

وأما مراد القائل بالفرد: أنّ جميع الحيثيات الفرديه والجهات المميّزه للفرد تكون واقعه تحت الأمر.

ومما يؤيد ما ذكرناه من مراد القائلين بالطبائع: أنّ المجوّز فى باب اجتماع الأمر والنهى يقول: إنّ متعلّق الصلاه لا يكون إلّا الجبهه التى يصدق على الفعل أنّه صلاه، ومتعلّق النهى عن الغصب ليس إلّا الجبهه التى بها يصدق على العمل أنّه غصب، فتختلف الجهتان فيمكن اجتماعهما فى محلّ واحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ لمفهوم الأمر - وكلّ لفظ كان مفاده مفاد الأمر كالإلزام

والبعث والإيجاب والطلب - إضافه إلى العدى يصدر منه الطلب والأمر وهو الأمر؛ وإضافه إلى من يطلب منه الفعل المأمور به وهو المأمور والمطلوب منه؛ وإضافه إلى ما يريد الأمر وقوعه فى الخارج وتحققه وهو المطلوب والمأمور به.

ويشترط فى تحقق هذه الإضافات أن يكون المأمور موجوداً - حال الطلب والأمر - فى الخارج، لاستحاله توجيه الخطاب نحو المعدوم.

وأما المأمور به فيشترط أن لا يكون موجوداً فى الخارج وإلا يلزم تحصيل الحاصل. مضافاً إلى أن لحاظ الحيثيات المميزه لأفراد، غير حاكك عن سائر الأفراد المميزه بحيثيات أخرى. وحيث إنه لابد من تعلق الطلب بالمطلوب ولا يمكن اتصاف الموجود فى عالم الخارج بالمطلوبه، فيكون المطلوب بوجوده الذهنى مطلوباً ومتعلقاً لإضافه الأمر إليه، فالأمر حين الأمر يلاحظ الجبه التى بسببها ينطبق على الفعل الخارجى الصلاه والصوم مثلاً، من غير أن تكون ملاحظتها فى الذهن قيدها؛ لأنه لو لاحظها مقيده بقيد لاحظها فى الذهن فلا يكون له موطن إلا الذهن، فلا يكون حاكياً عن الخارج وعن الجبه الخارجه التى بها يصدق على الأفراد الخارجيه أنها مطلوبه.

وبالجملة: ما هو المتعلق للأحكام ليس إلا الجبه المشتركه والحيثيه التى توجد فى جميع الأفراد من غير دخل لسائر الحيثيات والجهات والخصوصيات الفرديه والمميزه، هذا.

ثم إنه لا يخفى: أن صاحب الكفايه (قدس سره) ذهب إلى أن متعلق الأحكام ليس إلا نفس الطبائع من دون نظر إلى الخصوصيات الفرديه، ولكن ليس المراد من ذلك زائد عليها وهو المطلوبه، وهذا محال؛ لأن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، ولذا قالوا فى مبحث

أصالة الوجود: إنَّ ارتفاع النقيضين في مرتبه الذات ليس بمحال، فالماهيه من حيث هي لا تكون موجوده ولا معدومه، فيصحَّ أن يقال: إنَّ الإنسان في مرتبه ذاته وماهيته ليس بعالم وليس بجاهل.

بل مرادهم أنَّ متعلِّق الطلب وجود الطبيعه، ومتعلِّق الأمر نفس الطبيعه، لأنَّه بمعنى طلب الوجود. وكذلك النهى يتعلِّق بنفس الطبيعه بمعنى طلب تركها.

لا- يقال: إذا كان الوجود متعلِّقاً للطلب فلا- يصحَّ القول بعدم مطلوبيه الخصوصيات الفرديه؛ لأنَّه لا يمكن بعد القول ببساطه الوجود تصوّر التفكيك بين وجود تلك الجبهه المشتركه وسائر الجهات، لأنَّهما موجودان بوجود واحد.

لأنَّه يقال: إنَّ متعلِّق الحكم ليس مطلق الوجود حتى يرد علينا ما ذكر، بل المتعلِّق هو الوجود المضاف إلى الطبيعه.

ولا ينبغي توهم (١١) أنَّ مقتضى ما ذكر - من تعلُّق الطلب بوجود الطبيعه - أن يكون الطلب متعلِّقاً بما هو حاصل وصادر في الخارج وتحصيلاً للحاصل.

لأنَّ المراد أنَّ الأمر يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً، كما هو مفاد «كان» التامه، وإفاضته.

كما أنَّه لا- مجال بعدما ذكر لتوهم تعلُّق الطلب بالطبيعه لأجل وجودها، والنهى بالطبيعه لأجل عدمها حتى يكون وجود الطبيعه غايه لطلبها، وعدمها غايه للنهى عنها.

لأنَّه يعود الإشكال المذكور وهو جواز حمل ما هو زائد وخارج عن الذات عليها، هذا كلّ بناءً على أصالة الوجود.

وأما بناءً على أصالة الماهيه، فمتعلِّق الطلب ليس هو الماهيه بما هي أيضاً بل بما هي

ص: ٢٤٠

بنفسها فى الخارج، فيطلب الماهية كذلك لكى يجعلها بنفسها - لا بوجودها - من الخارجيات والأعيان الثابتة. انتهى حاصل ما أفاده. (١)

ولكن قد ظهر ممّا ذكرناه أنه لا مانع من تعلق الأمر والطلب بالطبيعة من غير فرق بينهما، فلا وجه لمنعه فى الكفاية تعلق الطلب بها مع اعترافه بتعلق الأمر بها بتوهم أنّ الأمر طلب الوجود وأمّا الطلب فلا- يمكن أن يكون متعلقاً بغير الوجود بناءً على القول بأصاله الوجود. وأمّا بناءً على القول بأصاله الماهية فيتعلق الطلب بالماهية لكن بلحاظ وجودها.

فالحقّ كما ذكرناه: تعلق الأمر وكذا الطلب بنفس الطبيعة، أى بالحيثية التى تدلّ عليها مادّة الأمر، مثلاً فى قوله: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (٢) لا يتعلّق الأمر إلّا بالجهة التى تصدق عليها أنّها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

لا يقال: إنّ الطبيعة وماهية إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أو الضرب أعمّ من أن تكون موجوده أو معدومه فتصدق إقامة الصلاة على تلك الحيثية سواء كانت موجوده أم معدومه، فلا يصحّ أن تكون متعلّقه للطلب وواقعه تحت الأمر، لأنّ الأمر والطلب لا يتعلّقان بأعمّ من الموجود والمعدوم.

فإنّه يقال: لا مجال لهذا الإشكال، إذ الماهية فى حال كونها معدومه آبيه عن صدق المفاهيم عليها ولا يصحّ حمل إقامة الصلاة مثلاً على ما هو المعدوم؛ لأنّ العدم باطل بالذات وليس له استحقاق حمل مفهوم عليه.

وبالجملة: فالعقل وإن كان يرى للضرب الموجود حيثيه موجوده، وماهية وجهه

ص: ٢٤١

١- الخراسانى، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢٢-٢٢٤.

٢- البقره، ٤٣.

يصدق عليها أنه ضرب، لكن يراهما في عالم التحليل ممتازاً عن الآخر وإن كانا متّحدين معاً مصداقاً بحيث لا يكون في الخارج إلا شيئاً واحداً.

ولأجل هذه التجزئه والتحليل يُشكك في أنّ الصادر من المصدر والمفاض من المفيض، وبعبارة أخرى: الصادر بالذات هل هو وجود الضرب وتعلّق الجعل بتبعه إلى الماهية كما اختاره القائل بأصالة الوجود، أو أنّ المجعول بالذات والمفاض هو ماهية الضرب وتعلّق الجعل بتبعها إلى الوجود؟

ولكن مع ذلك كله لا يصدق مفهوم الضرب على الماهية المعدومه. ولا مانع من تعلّق الطلب والأمر بالجهد التي يصدق عليها مفهوم الضرب أو إقامه الصلاة، فالأمر يطلب إصدار هذه الطبيعة من المكلف، ولا نظر له إلى أنّ الإصدار يتعلّق أولاً بالوجود أو بالماهية.

وأما ما في كلامه (رحمه الله) من «أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي»، فغير مربوط بالمقام؛ لأنّ معنى هذه القاعدة أنّ الماهية إذا أخذت بنفسها ومجرّده عن جميع الخصوصيات لا يصحّ حمل شيء عليها إلا ذاتها وما هو جزء ذاتها، مثلاً ماهية الإنسان من حيث هي هي آبيه عن حمل جميع المفاهيم عليها إلا مفهوم ذاتها أو جزء ذاتها، فلا مانع من أن يقال: الإنسان إنسان، أو حيوان، أو ناطق. فلا يصدق عليه - إذا أخذ موضوعاً - إلّا الإنسان أو الحيوان أو الناطق، ولا يحمل عليه أنّه جاهل أو عالم وشبههما. ولكن عدم صحّحه حمل شيء على الماهية من حيث هي هي غير ذاتها أو جزء ذاتها لا ينافي صحّحه إضافة شيء وتعلّقه بالماهية من حيث هي هي، فمن الممكن بل الواقع كثيراً إضافه أمر إليها كإضافه التصرّو والعلم والقدرة والطلب. فهذه الأمور تتعلّق بها من حيث هي هي، وهذا لا ينافي خروجها بعد ذلك من هذه الحيشية واستحقاق الماهية لحمل ما كان زائداً على ذاتها عليها، مثل أن تقول: الطبيعة متصوّره

أو معلومه أو مطلوبه؛ لأنّ تعلق القدره والتصوّر والعلم والطلب قبل عروض تلك الصفات عليها وفي رتبه سابقه عليها.

فظهر ممّا ذكر أنه لا مانع من تعلق الأمر والطلب بالطبيعه المجرّده عن جميع الخصوصيات وإن كانت بعد إضافته إليها تستحقّ حمل أنّها مطلوبه. والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: ٢٤٣

المقصد الثاني في النواهي

اشاره

الفصل الأول : في مفاد الأمر والنهي

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد

ص: ٢٤٤

إعلم: أنّ المحقق الخراسانى (قدس سره) وإن ذهب فى الكفايه إلى عدم الفرق بين مفاد الأمر والنهى، وأنّ كلّ واحد منهما بمادته وصيغته لا دلالة له إلّا على الطلب، غير أنّ متعلّق الطلب فى الأمر وجود الطبيعه، وفى النهى عدمها، فلا تفاوت فى مفادهما أصلاً.

وحيث إنّ متعلّق الطلب فى الأمر يكون وجود الطبيعه فلو أتى المكلف بفردٍ منها يتحقّق به الامتثال؛ لأنّ الطبيعى يوجد بوجود فردٍ من أفرادِه. وفى جانب النهى حيث إنّ متعلّق الطلب يكون عدم الطبيعه فلا يتحقّق الامتثال إلّا بعدم جميع أفرادها. فإطاعه أمر المولى تتحقّق بإيجاد فردٍ من الطبيعى، وعصيانه لا- يتحقّق إلّا بترك جميع الأفراد. وإطاعه نهيه لا تتحقّق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعى، ومعصيه نهيه تتحقّق بوجود فردٍ من أفرادِه. (١)

ولكنّه يلزم من ذلك أوّلاً: لو نهى المولى عبده عن شرب الخمر مثلاً، فأطاعه ولم يشرب الخمر فى هذا اليوم مع شدّه ميله إليه، وكذا لم يشربه فى الغد، وهكذا أن يعدّ كلّ ذلك امتثالاً واحداً. أو نهاه عن أكل مائده شخص، فدعاه إليها فلم يجبه لأجل نهى المولى، ثم دعاه بعد ذلك اليوم فلم يجبه، وهكذا لم يجبه فى جميع الأيام مراعاةً لنهى المولى أن يكون كلّ ذلك امتثالاً واحداً.

ص: ٢٤٦

وثانياً: لو عصا العبد نهى المولى فأتى بفردٍ من أفراد المحرّم، ثم أتى بعد ذلك بفردٍ آخر منه لم يكن على هذا المبنى إتيانه بالفرد الثاني عصياناً.

وثالثاً: لو امتنع من شرب الخمر المنهَى عنه في يوم وشربه في يوم آخر لا يكون بالنسبه إلى امتناعه عنه ممثلاً.

والعقلاء في أحكامهم يخالفون جميع هذه اللوازم، ويكون ديدنهم في باب الإطاعة والعصيان منافياً لها بأشدّ المنافاه، وهذا كاشف عن إختلاف مفاد الأمر والنهى خلافاً لما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره).

التحقيق: إختلاف الأمر والنهى حقيقه وآثاراً

والذى يقتضيه التحقيق: (١) أنّ الأمر والنهى مختلفان بحسب الحقيقه والأثر؛ وذلك لأنّ حقيقه الأمر عبارته: عن البعث نحو الفعل وتحريك المأمور إليه، وحقيقه النهى هي: الزجر عن الفعل والمنع عنه.

وبعبارة أخرى: حقيقه الأمر: ما يقال له بالفارسيه «وا داشتن، وادار كردن»، وحقيقه النهى: ما يقال له بهذه اللغه «باز داشتن». فالأمر إذا رأى في فعل مصلحه عائده إلى نفسه أو إلى المأمور يصير ذلك الفعل محبوباً له فيبعث المكلف نحوه. وإذا رأى في فعل مفسده عائده إلى نفسه أو إلى عبده يصير ذلك الفعل مورداً لبغضه فيزجر عبده عن إتيانه. هذا إختلافهما بحسب المبدأ والحقيقه.

وأما إختلافهما بحسب الأثر من حيث الامتثال والعصيان، (٢) فهو بمكان من

ص: ٢٤٧

١- انظر: الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٣١٦؛ النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ص ٧٤؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٢٠.

٢- لا يخفى أنّ السيّد البروجردى (قدس سره)، يذكر أثراً آخر أيضاً غير الامتثال والعصيان في عداد الآثار المترتبه على إختلاف المفاد في الأمر والنهى، وهو جريان البراءه في الشبهه المصداقيه، انظر تفصيله في حاشيته على الكفايه، ج ١، ص ٣٤٠-٣٤١.

الوضوح؛ فإنَّ المولى إذا أمر عبده بفعل فأتى بفردٍ منه، يحكم العقلاء بامتنال أمره وسقوطه وحصول غرضه. وهذا بخلاف جانب النهى؛ فإنَّهم لا يحكمون بسقوط النهى لو انزجر المكلف عن فردٍ من أفراد المنهى عنه.

كما أنَّهم لا يحكمون بعصيان الأمر لو لم يكن لمتعلِّقه وقت أو كان ولكن كان موسَّعاً ولم يأت المكلف به فى قطعه من الزمان. وفى جانب النهى يحكمون بالامتنالات العديده لو انزجر من النهى وترك فرداً من الطبيعه المنهى عنها ثم ترك غيره من الأفراد وكان تركه لهذه الأفراد مع ميله واشتهائه إلى فعلها. ولا يحكم بالامتنال لو ترك جميع أفراد المنهى عنه أو بعضها مع عدم الميل أو الاشتهاه، بل يعدّ هذا موافقه للنهى لا إطاعته وامتناله.

وأيضاً فى جانب الأمر لو أتى بجميع الأفراد العرضيه دفعه واحده بقصد الامتنال يحكم بالامتنال والإطاعه بالنسبه إلى جميع الأفراد، دون ما إذا لم يقصد الامتنال إلّا بترك واحد منها، فلا يحكم بالامتنال إلّا بالنسبه إلى هذا الذى قصد بإتيانه امتثال الأمر وإن صار الجميع متروكاً.

كما أنه لا- مجال للحكم بالامتنال إذا أتى بالأفراد التدريجيّه بعد الإتيان بواحد منها؛ لأنَّ الغرض يحصل بوجود أوّل فرد من الطبيعه، فلو كان الأمر بعد ذلك باقياً على حاله يلزم تحصيل الحاصل.

وكذلك يحكمون بالعصيان وحصول المخالفه لو أتى بفرد من أفراد المنهى عنه بعد تحقّق العصيان والمخالفه بإتيانه بفرد آخر منه قبله؛ ووجه ذلك أنّ زجر المولى عبده عن الطبيعه يقتضى ترك إتيان كلّ فرد من أفرادها بحيث لو عصاه بالنسبه إلى فرد أو أطاعه يرى زجره عنها باقياً على حاله.

وأيضاً متعلّق الأمر والبعث فى الأمر لا يكون إلّا ما به تحصل موافقه الأمر كإتياء

الزكاه وإقامه الصلاة، ومتعلق النهى على خلاف ذلك؛ لأنه يكون ما به تتحقق المخالفه كسرب الخمر والزنا. وهذا أيضاً يقتضى تخالفهما فى الأثر؛ لأن على ذلك حصول الموافقه يتحقق بإيجاد كل فرد من أفراد إقامه الصلاة وإيتاء الزكاه، وتحقق المخالفه فى جانب النهى يكون بالإتيان بكل فرد من أفراد الزنا وشرب الخمر. فالأول لا يقتضى إلّا وجوب الإتيان بفرد واحد وكفايه الإتيان به فى مقام الامتثال، وتحقق العصيان بترك جميع الأفراد. والثانى يقتضى الاجتناب عن جميع الأفراد، وتحقق العصيان بسبب الإتيان بكل فرد من أفراد المنهى عنه عصيانياً مستقلاً بالنسبه إلى كل منها. وهكذا الكلام فى جانب امتثال النهى.

لا يقال: إن ما ذكرته من تكثر العصيان فى جانب النهى صحيح لو أخذت الطبيعه المتعلقه للنهى مطلقه، أى بنحو الإرسال، وأما لو أخذت فى لسان الدليل مهمله، فلا. (١)

فإنه يقال: إن هذا كلام أجنبي عن المقام وسيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى فى المطلق والمقيّد؛ وذلك لأن الكلام فى المقام إنّما يكون فيما إذا كانت الطبيعه تمام متعلق الأمر والنهى وكانت فى موضوعيتها للحكم تامه وهذا يكون ملاك الإطلاق كما سنحققه فيما سيأتى إن شاء الله تعالى.

تنبيهان

الأول: لو ترك المنهى عنه من غير اشتهاؤ وميل إليه، بل كما يتفق كثيراً من غير التفات، لا يعدّ تركه هذا إطاعه للمولى وإن كان هذا الترك موافقه للنهى. فالامتثال وعدمه فى صورته الموافقه راجع إلى اشتهاؤه وعدمه وكف النفس عن فعل المنهى عنه وعدمه، كما لا يخفى.

ص: ٢٤٩

الثانى: ربما يتفق فى بعض الموارد الأمر بما كان من الأمور العدميه، وتردد بعض من الأعلام فى كونه أمراً أو نهياً، كما إذا تعلق الأمر بأمر عدمى كالإمساك، فتردد فى أن حقيقه هذا الأمر هل هى راجعه إلى النهى عن إتيان المفطرات الخاصه، أو هو أمر حقيقه كما أنه كذلك بحسب الظاهر؟

ولكن لا يخفى عليك: أن فى هذه الموارد يكون متعلق الأمر أمراً وعنواناً وجودياً ملازماً لهذا الأمر العدمى.

الخلاصه

تلخص مميّا ذكر أنّ اختلاف الأمر والنهى راجع إلى حقيقتيهما، ولازم ذلك تحقّق الإطاعه فى جانب الأمر بمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعه؛ لأنّ ما هو تمام متعلق البعث يكون وجود الطبيعه على نحو ذكرناه فى مبحث الطبائع والأفراد، فبمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعه تتحقّق الإطاعه ويسقط الأمر، ولا يتحقّق العصيان إلّا بترك جميع الأفراد.

وأما فى جانب النهى، فالعصيان يتحقّق بإتيان كلّ فردٍ من أفراد الطبيعه؛ لأنّ لازم الزجر عن وجود الطبيعه - حسب ما حقّقناه فى البحث السابق - تحقّق العصيان بالإتيان بكلّ فردٍ من أفراد الطبيعه المنهى عنها، فهذا الفرد مزجور عنه وذاك أيضاً مزجور عنه وهكذا.

وهذا الاختلاف غير مرتبط بمتعلقيهما؛ فإنّه فى جانب الأمر والنهى واحد، فالزجر متعلق بالوجود كما أنّ الأمر أيضاً متعلق به.

نعم، ما به تحصل الموافقه فى جانب الأمر هو عين ما تحصل به المخالفه فى جانب النهى. فمتعلق الأمر فى «أقيموا الصلاه» و«آتوا الزكاه» يكون وجود إقامه الصلاه

وإيتاء الزكاه، وبهما تحصل الموافقه. ومتعلق النهى فى «لا تزن» و«لا تشرب» هو وجود الزنا والشرب، وبهما تتحقق المخالفه.

وأما الامتثال فيتحقق بترك كل فرد من أفراد المنهى عنه مع الميل إليه واشتهائه به، فبالنسبه إلى ترك كل فرد إذا تركه كذلك امتثل نهى المولى، وأما لو لم يكن له ميل إلى المنهى عنه فبمجرد تركه لا يكون ممثلاً وإن كان هذا موافقه لنهى المولى.

لا يقال: بناءً على هذا يلزم أن لا يكون العصيان مثل الامتثال مسقطاً للتكليف وأن يكون النهى بعد العصيان بسبب الإتيان ببعض الأفراد باقياً على حاله.

لأنه يقال: سيأتى تحقيق ذلك فى آخر هذا المبحث (١) بأن القول بسقوط التكليف بالعصيان فاسد جداً، فلا مجال إلا القول ببقاء النهى على حاله لو تحقق عصيان المكلف بالنسبه إلى بعض الأفراد دون غيره.

تعلق النهى بالكف أو الترك؟

لا يخفى عليك: أنه وإن وقع النزاع بينهم فى أن متعلق الطلب فى النهى هل هو الكف، (٢) أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ (٣) ولكن لا- وقع لهذا النزاع بعدما حققنا معنى الأمر والنهى بأن مفاد النهى ليس الطلب حتى يأتى هذا النزاع بأنه طلب الكف أو مجرد الترك، بل مفاده إنما هو الزجر عن وجود الطبيعه.

ولا يمكن أن يقال: يصح جريان هذا النزاع من جهة الأمر بالنقيض الذى ينتزع

ص: ٢٥١

١- يأتى فى الصفحه ٢٥٤.

٢- الفخر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٠٢؛ شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٣- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٣٧؛ الأصفهانى، الفصول الغرويه، ص ١٢٠؛ الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٣٢.

من النهى، كما ذكر في مبحث الضد بالنسبة إلى الأمر (١) - في مقام بيان ملاك القول بعينه الأمر بالشىء للنهى عن ضده - بأنه وإن كان حقيقه الأمر البعث إلى الوجود ولكن ينتزع منه النهى عن نقيضه وهو العدم، لا بمعنى أنّ هذا النهى مغاير للأمر ولا بمعنى عينيته للأمر بل هو متّحد مع الأمر بنحو من أنحاء الاتّحاد بحيث ينتزع العقل من الأمر ذلك ويحكم باتّحادهما وجوداً وحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشائع الصناعى المذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود، فالأمر يكون غير النهى المنتزع منه مفاداً ومفهوماً ومتّحداً معه مصداقاً.

لأنه يقال: وإن كان لا مانع من تصوير ذلك فى النهى أيضاً بيان أنّ النهى وإن كان حقيقته الزجر عن وجود الطبيعه ولكن ينتزع العقل من النهى الأمر بالنقيض وهو عدم الطبيعه، لكن لا بمعنى أنّ هذا عين النهى ولا أنّ هذا مغاير له بل هو متّحد معه بنحو من أنحاء الاتّحاد وينتزع ذلك منه عقلاً؛ ولكن لا يفيد ذلك لإجراء البحث المذكور، فإنّ الأمر المنتزع عن النهى ليس متعلّقه إلّا عدم الطبيعه ولا يقيد بكونه عدم الخاصّ أى عدم الطبيعه الملازم للرغبه إلى الوجود؛ لأنّ نقيض الوجود المطلق لا المقيد. والحاصل: أنّ النهى لا يتّحد مع الكفّ أصلاً حتى يأتى النزاع المذكور، فتدبّر.

تقسيم النهى إلى التبعدى والتوصلى

يمكن أن يقال بإمكان تقسيم النهى إلى التوصلى والتبعدى (٢) لو قيل بأن مفاد النهى هو طلب ترك الطبيعه، فإنّه كما يمكن طلب

ص: ٢٥٢

١- تقدم فى الصفحه ٢٠٦ - ٢٠٧.

٢- الرششى، بدائع الأفكار، ص ٣٣٤.

تركها مطلقاً، كذلك يمكن طلب تركها مقيداً بقصد القرية. وأما بناءً على ما اخترناه من كون مفاده الزجر عن الوجود، (١) فلا يصح هذا التقسيم. (٢)

تبصره: في عدم سقوط التكليف بالعصيان

لا يذهب عليك: أنه وإن اشتهر بينهم أن مسقط التكليف أمران، (٣) أحدهما: الإطاعة والموافقة. وثانيهما: العصيان والمخالفة، ولكن الصواب أن العصيان والمخالفة في جانب الأمر لا يكون سبباً لسقوط الأمر، بل إنما يكون سبباً آخر يوجد في ظرف العصيان وهو امتناع الإتيان بالمأمور به، كما إذا أمره بفعل في زمان معين ولم يأت المكلف به حتى خرج الوقت، فسقوط الأمر لا يكون من جهة العصيان بل من جهة خروج الوقت وامتناع الإتيان بالمأمور به.

أو تكون علّة سقوطه امتناع بقاء التكليف، كما في الموسّعات فيما إذا لم يأت المكلف بالواجب حتى مات، فسقوط التكليف راجع إلى استحاله تكليف الموتى.

ومن هذا يظهر وجه عدم سقوط النهي بمجرد تحقق العصيان بالنسبة إلى أحد أفراد المنهى عنه كما أشرنا إليه. والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: ٢٥٣

١- تقدّم تحقيقه في الصفحة ٢٤٨.

٢- أقول، وجه ذلك على ما يخطر بالبال، أن كون المنهى عنه تعدياً يتوقف على جواز الإتيان به وصحّح التعبد به بإتيانه بقصد القرية، وتعلق الزجر بما يكون كذلك غير معقول ولا معنى له. وبعبارة أخرى، كون المزجور عنه مثل شرب الخمر تعدياً موقوف على جواز الإتيان به بقصد التقرّب، وتعلق الزجر به متوقف على كونه مبغوضاً، وما يكون مبغوضاً لا يمكن الإتيان به تعدياً وبقصد القرية. نعم، ترك المزجور عنه يزجر المولى امتثال له، ولكن ليس هذا من التعدي به بشيء، فتدبر. [منه دام ظلّه العالی].

٣- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ١٨٦؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥٠.

تحرير محل النزاع

قد أشرنا في طيّ المباحث السابقة (١) إلى أنّ لكلّ تكليف إضافه ونسبه إلى المكلف وهو الأمر؛ وإضافه إلى المكلف به وهو الحثية التي تعلق البعث إليها في الأمر، والزجر عنها في النهي؛ وإضافه إلى المكلف وهو المأمور. فبدون تلك الإضافات لا يعقل تحقّق التكليف، فلا يتحقّق التكليف إلّا إذا وجد جميع هذه الإضافات، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

ولا يخفى عليك: عدم إمكان تعلق الأمر والنهي والبعث والزجر من شخص واحد إلى حثية واحده متوجّهة إلى مكلف واحد في آن واحد. ففي صورته وحده التكليف ووحده زمانه ووحده المكلف لا يعقل جواز اجتماع الأمر والنهي.

وبعبارة أخرى: امتناع اجتماع تلك الإضافات، أي توجه الأمر والنهي والبعث والزجر من جانب شخص واحد إلى مكلف واحد في متعلّق واحد، وفي آن واحد من البداهيات. وامتناع اجتماع تلك الإضافات ليس من جهه صيرورته تكليفاً بالمحال

ص: ٢٥٤

لأجل عدم قدره المكلف على إتيان هذه الحيثية وتركها في زمان واحد، بل امتناعه راجع إلى نفس التكليف من جهة استحاله البعث والزجر نحو شيء واحد في مرتبه واحده من جانب شخص واحد إلى شخص واحد.

نعم، لا مانع من تعلق البعث والزجر بحيثيه واحده وتوجيههما إلى مكلف واحد إذا كان الباعث غير الزاجر، فأحدهما يزجره عن هذه الحيثيه والآخر يبعثه نحوها. كما أنه لا مانع من التكليف في صورته تعدد متعلقه ولو كان الأمر والزاجر واحداً والمأمور أيضاً واحداً. وكذلك لا مانع من أمر المولى أحد عبده بفعل وزجره عبده الآخر منه. وأما بدون هذه الجهات المفترقه فلا يمكن زجر مكلف واحد عن حيثيه واحده في آن واحد من مكلف واحد مع بعثه إليها كذلك.

ومن هنا يظهر أن النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي لا يكون إلّا صغرياً، فبعد تسلّم امتناع الاجتماع على النحو المذكور عند الكلّ، اختلفوا في أنّ المولى إذا أمر عبده بحيثيه وبعثه نحوها ونهاه عن حيثيه أخرى وكانت النسبه بينهما عموماً من وجه أو مطلقاً فجمع العبد في مقام الإتيان بين تلك الحيثيتين، هل يكون ممثلاً من جهة إتيانه بتلك الحيثيه المبعوث إليها وعاصياً من جهة الإتيان بالحيثيه المزجور عنها أو لا؟ بل يكون هذا من صغريات الكبرى المذكوره التي امتناعها من الضروريات، فيحكم العقل باستحاله ذلك من جهة دخوله تحت هذه الكليه؟

وبعبارة أخرى: بعد فرض توافق عقول الكلّ على استحاله توجيه البعث والزجر في مرتبه واحده من المولى الواحد إلى المكلف الواحد، هل يلزم الخروج عن تحت هذه القاعده الكليه من تباين الحيثيه التي وقعت متعلقه للأمر مع الحيثيه المتعلقه للنهي أو لا؟

فالقائل بالامتناع يقول: إذا كانت الحيثيه التي تعلق الأمر بها قابله لأن يجمع المكلف بينها وبين الحيثيه المزجور عنها بإتيان فرد يكون منطبق تلك الحيثيتين ومجمع العنوانين

واختار بسوء اختياره هذا الفرد، يكون الفرد متعلقاً للبعث من جهة كونه منطبقاً للحيثه المأمور بها ومتعلقاً للزجر من جهة كونه منطبقاً للحيثه المزجور عنها، فيكون تعلق البعث إليه في رتبه تعلق الزجر به، فيدخل تحت الكليه الضروريه وهى امتناع اجتماع الأمر والنهى فى رتبه واحده واختلاف الحثيتين لا يرفع الاجتماع الممتنع.

وأما القائل بالجواز، فيقول: إن إتيان المكلف بفرد ينطبق عليه كل من الحثيتين والعنوانين لا يكون سبباً لتعلق الأمر والنهى بهذا الفرد، فالبعث والزجر على حالهما ليس لمتعلق كل منهما مساس بالآخر، فلا يكون الأمر بحيثه والزجر عن حثيه أخرى - تكون النسبه بينهما عموماً من وجه - من صغريات الكليه الضروريه.

هذا كله فى تحرير محل النزاع، وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ كثيراً من إفادات القوم فى هذا المقام تطويلات لا طائل تحتها. ومنشأ ذلك تفسيرهم العبارة المعروفه فى كتبهم فى عنوان البحث من أنه «هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهة واحده أو لا؟» فاختلّفوا فى معنى الجواز المذكور فى هذا العنوان، بأنّه بمعنى الإمكان العقلي أو الوقوعى. وفى معنى الاجتماع، بأنّه ليس الاجتماع الأمرى، وهو توجه الأمر والنهى من جانب المولى إلى عبده بالنسبه إلى شىء واحد، فإنّ هذا واضح الامتناع. بل المراد به الاجتماع المأمورى، وهو فيما إذا كان للحيثه المأمور بها فرد يكون منطبقاً للحيثه التى تكون منهيّاً عنها واختار المأمور ذلك المصداق للحثيتين.

واختلّفوا أيضاً فى أنّ المراد من الأمر والنهى هل يعمّ الأمر والنهى الغيريين، أو لا يشمل إلّا النفسيين؟ وفى أنّ المراد منهما هو الأمر والنهى التعيينيّان أو يعمّهما والتخيريّين؟ وكذلك فى أنّ المراد منهما الأمر والنهى العيتيان أو يعمّهما والكفائيّين؟ وأيضاً اختلفوا فى ما هو مرادهم بالواحد، بأنّ المراد به الواحد الشخصى أو الجنسى والنوعى والصنفى أو ما هو أعمّ منها؟

وكذلك تكلموا في ما هو المراد من الجبهه، وفي معنى الجبهه التقيديه والجبهه التعليليه.

والحال أنه ليس لنا تضييع الوقت لأجل تفسير تلك العبارة التي هي ستره للواقع وحجاب يمنع المحصلين عن الوصول إلى روح المقصود.

مقدمات البحث

والمحقق الخراساني (رحمه الله) وإن كان في مقام تلخيص الأصول وإلغاء القشور والزوائد وأخذ ما هو اللب في جميع المطالب، ولكن قد وقع في هذا المقام وغيره فيما كان يفرض منه، فما صار كتابه مصوناً من هذه القشور والزوائد. وفي ما نحن فيه أيضاً قدّم قبل الخوض في الكلام أموراً ليس في كلّها كثير فائده، بل بعضها يكون خالياً عن الفائدة وينبغي إغاؤه.

الأولى: مما ينبغي إسقاطه، من مقدمات البحث، ونحن نسقطه في هذا المقام هو البحث المذكور في الكفايه عن مرادهم من «الواحد». وتام مراده في هذه المقدمه إثبات أن المراد بالواحد ليس الواحد الشخصي بل ما هو أعم منه ومن الكلّي؛ لأنه كما يمكن تعلّق الأمر بالواحد الشخصي لأجل عنوان وتعلّق النهي به أيضاً بعنوان آخر، كذلك يمكن تعلّقهما بالواحد الكلّي. ومثّل له بالصلاه في المغضوب، فإنّها كلّى مقول على كثيرين، فيتعلّق الأمر بها من جهه تعنونها بعنوان الصلاتيه والنهي من جهه تعنونها بعنوان الغصبيه. (١)

ولا يخفى ما في هذا الكلام، فإنّ ما هو منشأ الآثار وملاك الاستحاله والامتناع عند القائل به هو اتحاد العنوانين وجوداً وفي عالم الخارج لا- مفهوماً، فلا- مانع من تعلّق الأمر والنهي بالكلّي من جهه واحده أيضاً؛ لأنه ليس موجوداً ولا- يوجد في الخارج، فالاجتماع

ص: ٢٥٧

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

فيها ليس حقيقياً فلا يدخل في نزاع النفي والإثبات. بخلاف الواحد الشخصي، فإنَّ تعلق الأمر والنهي به - حيث إنه يوجد في الخارج - محال وممتنع، كما لا يخفى. (١)

الثاني: الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها المحقق الخراساني (رحمه الله)، (٢) وينبغي تأجيلها إلى تنبيهات البحث لا ذكرها في المقدمة.

الثالث: البحث عن كون المسألة من المسائل الأصولية، أو المبادئ الأحكامية، أو التصديقيه، أو من المسائل الكلامية. (٣) وحيث إننا قد استقصينا الكلام في ما هو الملاك لأصوليه المسألة وموضوع علم الأصول، فلا مجال بعد مراجعته إلى ما ذكرناه للقول بأصوليه هذه المسألة بل الصحيح عدّها من المبادئ الأحكامية.

الرابع: وهي أيضاً غير محتاجة إلى البيان، وقد ذكرها في الكفاية بأنَّ المسألة عقلية. (٤)

لأننا نبحت فيما هو المقصود من أنه هل يجوز أمر المولى بحيثيه لها فرد يكون منطبقاً لحيثيه أخرى مزجوراً عنها أو لا يجوز؟ - على ما فضلناه في بدايه البحث - سواء كان الأمر والنهي والإيجاب والتحرير بدلاله العقل أو اللفظ.

ص: ٢٥٨

١- لا بأس هنا بأن نذكر الفرق بين الواحد الجنسي أو النوعي وبين الواحد بالجنس أو النوع بأنَّ الثاني عبارته عن الوحدات التي تتشخص في الخارج كالإنسان والفرس المتحددين في الحيوانية، وزيد وعمرو المتحددين في الإنسانية، وأما الجنسي والنوعي فهما نفس الجنس والنوع كالحيوان والإنسان اللذين لا يتحققان في الخارج إلّا بتحقق أفرادهما. فما هو خارج عن نزاع الاجتماع بين الأمر والنهي هو الواحد الجنسي والنوعي، لأنهما من المفاهيم وهي متباينه بالذات في موطنها فلا مجال لاجتماعها في عالم المفهوم اجتماعاً حقيقياً كما في عالم الخارج، وهذا بخلاف الواحد بالجنس أو النوع فإنَّ موطنهما الخارج كالواحد الشخصي، فيمكن النزاع المذكور فيها. [منه دام ظلّه العالی].

٢- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٤.

٣- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٦. وذهب المحقق القمي (قدس سره) إلى أنَّها من المسائل الكلامية (قوانين الأصول، ج ١، ص ١٤٠). وعدّها المحقق النائيني (قدس سره) من المبادئ التصديقيه. (فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٠٠).

٤- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٧.

الخامسة: ((١)) عدم اعتبار وجود المندوحة وعدمها في النزاع ((٢)) وهذا أيضاً واضح؛ لأن ما هو المهم في المقام لزوم المحال واجتماع الحكيم المتضادين وعدم لزومه، ولا يتفاوت هذا بوجود المندوحة وعدمها وإن كان القائل بالجواز لا بد وأن يقيد بوجودها حتى لا يلزم محذور التكليف بالمحال.

السادسة: رد في الكفاية ابتداء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع. ((٣))

ولا يخفى فساده؛ لأنه لو قلنا بعدم ابتناؤه على ذلك ومجىء النزاع ولو كان متعلقاً بالأفراد يلزم تعلق الحكيم بواحد شخصي على القول بالجواز، ووحده الإضافات الزجرية والبعثية؛ وذلك لأن المفروض وحده الباعث والزاجر وكذا المكلف في الأمر والنهي وأيضاً المزجور عنه والمأمور به، فيلزم منه وحده تلك الإضافات.

لا يقال: إذا ارتفع غائله الامتناع بتعدد الوجه والعنوان على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، يرتفع أيضاً لو قلنا بتعلقها بالأفراد؛ فكما أنه يمكن أن يكون وجود واحد مأموراً به من جهة انطباق طبيعته المأمور بها عليه ويكون منهيّاً عنه من جهة انطباق طبيعته المنهي عنها عليه ولا يضّر ذلك بتعدد الطبيعتين، كذلك لا مانع من تعدد الفردين واتحادهما في الخارج يكون فرداً للمأمور به وبعينه فرداً للمنهي عنه، فيجوز فيه النزاع أيضاً.

فإنه يقال: قد مرّ فيما سبق أنّ معنى تعلق الحكم بالفرد تعلقه به بخصوصياته، ومع ذلك لا يعقل جواز تعلق الأمر والنهي بالفرد في مرتبه واحده.

والقول بأن هذا ممكن من جهة كون الفرد فرداً ومصدّقاً للطبيعه المأمور بها وفرداً للطبيعه المنهي عنها.

ص: ٢٥٩

١- لا يخفى أنّ الأمر الخامس في الكفاية أمر آخر مرّت الإشارة إليها قبيل الشروع في مقدمات البحث.

٢- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٩.

٣- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

مندفع بأنه خارج عما نحن فيه؛ لأنّ الحكم بكون الفرد فرداً للطبيعه المأمور بها من جهه اشتماله على الطبيعه وكذلك فى جانب النهى، اعتراف بتعلق الأمر والنهى بالطبيعه لا بالفرد.

السابعه: ما ذكره (قدس سره) من لزوم أن يكون لكل واحد من متعلقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه. (١١)

وليس له مساس بمحلّ النزاع؛ فإنّ النزاع واقع فى إمكان تعلق الأمر بحيثيه وتعلق النهى بحيثيه كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فالقائل بالجواز يقول بالإمكان عقلاً، وقع ذلك فى الخارج أم لا، والقائل بالامتناع يقول بعدم الإمكان كذلك عقلاً، وأنه لا بدّ وأن تكون النسبه بين الحيثيتين التباين.

فالأولى ذكره فى ثمره النزاع بأن الثمره تظهر فيما إذا كان إيجاب وتحرير كذلك، وكان فى كلّ من متعلّقيهما مناط حكمه مطلقاً حتى فى مورد التصادق، ففى هاهنا يقول القائل بالجواز بكون المورد محكوماً بحكمين، والقائل بالامتناع يقول بكونه محكوماً بأقوى المناطقين، أو بحكم آخر غيرهما إذا لم يكن أحدهما أقوى.

فالأولى ذكر الأمر الثامن وكذلك الأمر التاسع والعاشر بعد البحث عن أصل المسأله وتحقيق الحقّ فيها.

إذا عرفت ذلك كلّه، فندخل فى أصل البحث بعون الله تعالى.

دليل امتناع الاجتماع ونقده

إعلم: أنه ادعى شهره القول بالامتناع بين القدماء، ولكنّ الحقّ عدمها. بل يمكن

ص: ٢٦٠

دعوى عدم توجه جَلِّ المتقدِّمين لولا الكلَّ بهذه المسأله،(١) وإنَّما ذهب إلى القول بالامتناع جماعه من المتأخرين، واختار الجواز جماعه من محققهم.

وعنده ما استند إليه القائل بالامتناع: لزوم اجتماع الضدِّين، وبيانه: أنه لو قلنا بجواز توجه الأمر والنهي بحيثيتين يكون بينهما عموم من وجه يلزم اجتماع الضدِّين في محلِّ واحد وهما الوجوب والحرمة.

وأجيب: بأنَّه لا يلزم من ذلك اجتماع الضدِّين في محلِّ واحد؛ لأنَّ الوجوب متعلِّق بذلك الفرد لكن لم يتعلَّق في الحقيقة إلَّا بالحيثية التي بها يصدق عليه أنه صلاه مثلاً، والحرمة تعرض لذلك الفرد ولكن عرضت على الحيثية التي بها يصدق عليه أنه غضب، فكُلُّما يكون متبعضاً في نظر الحس أو العقل فلا مانع من كون كلِّ واحد من أبعاضه معروضاً لعرض يكون هذا العرض ضدّاً لما يعرض بعضه الآخر.

واستشكل عليه: بأنَّ هذا يتم على القول بأصاله الماهيه، وأما على القول بأصاله الوجود فلا يتم هذا الجواب، لأنَّ الوجود بسيط بحسب الذهن والخارج.

دليل الامتناع في الكفايه ونقده

قام صاحب الكفايه في مقام تحكيم الدليل المذكور لإثبات الامتناع وتشديد مبانيه، فأفاد لذلك مقدمات:(٢)

أولها: بدهاه تضادَّ الأحكام الخمسه(٣) في مقام الفعلية والبعث والزجر، فلا يمكن تعلُّق الوجوب والحرمة بموضوع واحد في زمان واحد.

ص: ٢٦١

١- وسيأتى تفصيل ذلك في الصفحه ٢٦٨ - ٢٦٩ متناً وهامشاً.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥١.

٣- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٤٢؛ الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٣٣٨؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٣٢.

ثانيتها: أنّ متعلّق الأحكام لا يكون إلّا حقائق الأشياء، فمتعلّق أمر الصلاة مثلاً لا يكون إلّا حقيقه الصلاة وهي الصلاة التي توجد في الخارج ويأتي المكلف بها وهو فاعلها وجاعلها، لا- ما هو اسم الصلاة، ولا عنوانها المنتزع من المتعلّق بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً لما كان في الخارج بحذائه شيء.

ثالثتها: أنّ تعدّد الوجه والعنوان لا- يوجب تعدّد المعنوي؛ فإنّ المفاهيم الكثيره والعناوين المتعدّده ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثره فيه، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الأمر يتعلّق بوجهه صلاتيه الفعل والنهي بوجهه غصبيته؛ لأنّ الجهات الكثيره لا تصير سبباً لانقلاب الفعل عمّا هو عليه من الواحد.

(ولا- يخفى أنّ الأولى ذكر هذه المقدمه في ضمن المقدمه الثانيه دفعاً للدخل وجواباً عمّا يقال: من أنّ تعدّد الوجه والعنوان موجب لتعدّد المعنوي والمتعلّق الحقيقي للأحكام).

رابعتها: أنّ الوجود إذا كان واحداً تكون ماهيه مثله واحده، فمع وحده الوجود لا- يمكن تعدّد ماهيه، فلا تكون للمفاهيم الصادقه على وجود واحد ماهيات وحقائق متعدّده.

وبالجملة: فما هو الواحد وجوداً واحداً ماهيه وحقيقه، فالمجمع وإن كان يصدق عليه متعلّق الأمر والنهي إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه وحقيقه. ولا يتفاوت في ذلك القول بأصالة الوجود وأصالة الماهيه كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره)،^(١) فإنّه زعم صحّح القول بالامتناع لو قلنا بأصالة الوجود؛ لأنّ المجمع يكون على هذا واحداً ولا يمكن اجتماع الوجود والحرمة فيه، وأمّا على القول بأصالة الماهيه، فلا؛ لأنّه لا- مانع من أن تكون لوجود واحد ماهيات متعدّده، هذا ما أفاده في الكفايه.

وإذا عرفت ما مهّده من المقدمات في تحكيم مباني الاستدلال، عرفت مراده أيضاً

ص: ٢٦٢

١- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٢٦. وقال فيه أيضاً بابتداء صحّح الدليل على عدم التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضيه في الخارج.

فى مقام الاستدلال من أنّ المجمع إذا كان واحداً وجوداً وذاتاً يكون تعلق الأمر والنهى به محالاً ولو كان بعنوانين.

وبالجملة: حيث تتأمل فى أدلّه القائلين بالجواز نرى أنّ كلّهم يطلبون طريق الخلاص من اجتماع الضدين الواقع فى المقام بسبب تعدّد مركب الحكمين (الوجوب والحرمة)؛ فإنّهم يستدلّون: (١١)

تاره: بأنّ ماهو المتعلّق للأحكام ليس إلّا الطبائع، فلا يكون الفرد مجمعاً وموضوعاً للوجوب والحرمة ومركباً للأمر والنهى حتى يقع اجتماع الضدين.

وتاره أخرى: بأنّ متعلّق الأحكام وإن كان حقيقة هو الفعل الصادر عن المكلف ولكنّ العقل يرى بالدقّه أنّ مركب الأمر حيثية ومركب النهى حيثية أخرى من الفعل مع وحدته، كالماء الموجود فى الحوض فإنّه لا مانع من أن يكون جانباً منه ملوّناً بلون غير ما تلوّن به طرفه الآخر.

وثالثه: بأنّه لا مانع من أن تكون لموجود واحد ماهيتان تكون إحداهما متعلّقا للأمر والأخرى للنهى بناءً على صحّ القول بأصالة الماهية، فعلى هذا القول لا مانع من الجواز.

فأراد المحقّق الخراسانى (رحمه الله) بما مهّد من المقدمات ردّ هذه الاستدلالات، فالمقدّمه الثانيه لردّ الدليل الأوّل؛ وأفاد الثالثه لردّ الدليل الثاني؛ والرابعه لردّ الدليل الثالث.

والتحقيق فى مقام الجواب عمّا أفاده المحقّق الخراسانى (رحمه الله): إنكار تضادّ الأحكام الخمسه مطلقاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الأمر كما مرّ مراراً هو البعث، والنهى عباره عن الزجر، وهما

ص: ٢٦٣

عرضان قائمان بنفس المولى قياماً صدورياً فمعروضهما نفس المولى ولكلّ منهما إضافه وتعلّق إلى العبد وإضافه إلى الفعل من دون لزوم أن يكون العبد والفعل موجودين في الخارج، نظير تعلّق الإراده بالمراد والعلم بالمعلوم والحال أنّ ذاتهما غير موجودين في الخارج، وإنّما هذه الإضافه تكون منشأً لانتزاع مفهوم المأمور وحمله على العبد، وإضافه الأمر إلى الفعل يكون منشأً لانتزاع مفهوم الواجب والمأمور به وحمله على الفعل، فيقال: إنّه واجب ومأمور به أو حرام ومنهى عنه، ولكن ليس معنى ذلك أنّ الوجوب أو الحرمة عرض معروضه فعل المكلف حتى لا يمكن اجتماعهما في معروض واحد؛ لأنّ لازم ذلك إمكان تحقّق العرض بدون المعروض في صورته العصيان، لأنّ في صورته العصيان ليس فعلاً حتى يعرضه الوجوب ويضاف إليه الأمر حقيقهً والحال أنّ البعث متحقّق بالنسبه إلى العصاه. (١١)

لا يقال: إنّ مناط صدق المحمول على الموضوع كون الموضوع معروضاً له والمحمول عرضاً له، فلا بدّ من وجود الموضوع حتى يعرضه المحمول.

لأنّه يقال: ليس الأمر كذلك، ولا يكون مناط الصدق في القضايا كون المحمول عرضاً للموضوع، ولا ملازمه بين صدق المحمول عليه وكونه عرضاً له، فملاك صدق المحمول على الموضوع في قضيه: «هذا الفعل واجب» أو «هذا العبد مأمور» ليس إلماً وجود منشأ الانتزاع وهو الأمر، فوجود الأمر وعروضه بنفس المولى يكون هو المناط لانتزاع مفهوم الواجب وملاك صدقه على الفعل.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ إمكان انتزاع ذلك المفهوم وصدق حمله على الفعل وامتناعه إنّما يكون دائراً مدار إمكان الأمر وامتناعه، وفي ما نحن فيه لا يأبى العقل

ص: ٢٦٤

١- وهكذا في جانب النهي؛ لأنّ في صورته الإطاعه والامثال ليس فعلاً حتى تعرضه الحرمة ويضاف إليه النهي حقيقه والحال أنّ الزجر متحقّق بالنسبه إلى المطيع والمممثل بالضروره. [منه دام ظلّه العالی].

ولا يرى امتناعاً لأمر المولى عبده بحيثيه يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحيثيه المزجور عنها بسوء اختياره. ولا يلزم منه اجتماع العرضين في موضوع واحد.

إن قلت: إن إطلاق الأمر والنهي يقتضى تعلّقهما بالفرد العذى يكون مجعاً للعنوانين، ولازم ذلك عروض العرضين المتضادين على نفس المولى بسبب قيام الأمر والنهي بنفسه قياماً صدورياً.

قلت: ليس معنى إطلاق الأمر انحلاله إلى الأفراد، بل المراد من إطلاقه كون متعلّقه حيثيه طبيعه المأمور به من دون قيد زائد فيها، ومعناه سقوط الأمر بإتيان كلّ فردٍ من الأفراد. وكذلك الإطلاق في جانب النهي.

لا- يقال: إن لا يجمع المولى بحيثيه يمكن أن يجمع المكلف بينها وبين الحيثيه المنهى عنها اجتماع الضدين أى الوجوب والحرمة فى محل واحد وهو مجمع الحيثيتين.

لأنه يقال: لا- يكون الوجوب والحرمة عرضاً حتى يقال بعدم إمكان عروضهما معاً على فعل المكلف، وإلا فيجب أن لا يتعلّق الوجوب بالفعل إلا بعد وجوده حتى لا يلزم وجود العرض بدون المعروض. فالوجوب والحرمة و مفهوم الواجب والحرام مفاهيم تنتزع من بعث المولى وزجره وإضافتهما إلى الفعل. وليس مناط صدق حمل الواجب أو الحرام على الفعل عروض هذه الإضافه؛ لأنه لم يوجد بعد، بل ملاك صدقه كما ذكر ليس إلا العرض القائم بنفس المولى قياماً صدورياً.

فلا- يصحّ أن يقال: إن بعث المولى وزجره على هذا يصير سبباً لاجتماع الضدين؛ لأنه يقال: إن المولى لم يبعث إلا بالحيثيه الصلاتيه بحيث يكون وجود طبيعه الصلاه تمام متعلّق أمره، فلو كانت الصلاه ملازمه لتحليل الغذاء أو تليين الأعضاء مثلاً، لا يقال: إنه بعث إلى تحليل الغذاء؛ لأنّ تمام متعلّق بعثه ليس إلا وجود طبيعه الصلاه تكون ملازمه لشيء أم لم تكن. وهكذا الكلام فى جانب الغضب والتصرّف فى مال الغى

ومرجع جميع ما ذكرناه ليس إلّا عدم كون الوجوب أو الحرمة عرضاً لفعل المكلف. وحيث إنّ غير واحد من القائلين بالجواز اعترفوا بكونهما عرضاً له صرفوا تمام همّهم في مقام الجواب لإثبات تعدّد معروضهما ولم يأتوا بما يكفي في مقام الجواب، فتدبر.

تمثيل: كما يمكن أن يكون شيء واحد متعلقاً للعلم والجهل في آن واحد مثلاً: علمت بمجىء عادل في الغد مع جهلك بمجىء العالم فيه، فأتفق مجىء زيد العالم العادل، يكون ذلك المجىء معلوماً ومجهولاً أي منطبقاً لكلا العنوانين ومصداقاً لهما، ولا يقول أحد بوقوع اجتماع الضدين في هذا المثال، كذلك لا- مانع من كون وجود واحد منطبقاً ومصداقاً لعنوان الأمور به والمنهى عنه من غير أن يتحقق اجتماع الضدين.

إن قلت: إنّ العلم والجهل قد تعلّقا في المثال بالماهية، وهذا بخلاف المقام لأنّ البعث والزجر يتعلّقان بالوجود.

قلت: إنّ العلم والجهل أيضاً متعلّقان بالوجود، لأنّ العلم متعلّق بوجود مجىء العادل والجهل بوجود مجىء العالم.

هذا تمام الكلام في إبطال ما توهم أن يكون دليلاً على الامتناع.

دليل جواز الاجتماع

وأما القول بالجواز، فالقائل به غنى عن الاستدلال بعدما حقّقناه في المقام؛ لأنّه إذا لم يثبت الامتناع يتّجه القول بالجواز، إذ لا يتصوّر ثالث لهما.

ولا- يعتنى بما قد يقال: من أنّ عدم إثبات الامتناع ليس دليلاً على الجواز، فإنّ من الممكن أن يكون الأمر بهذه الحثية التي يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحثية المزجور عنها من الممتنعات ولكن لم نعر على وجه الامتناع.

لأنّنا نحكم بالجواز أو الامتناع بحسب ما تدرك عقولنا. ولو سلّمنا ذلك فلا مانع من شمول إطلاق الأمر والنهي للفرد العدى يكون مجمعاً للحثيتين.

ومع ذلك كله، فيمكن أن يستدلّ للقول بالجواز بأننا نرى أنّ المولى إذا أمر عبده بفعل كخياطه ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاصّ (١١) وجعل لذلك الفعل ثواباً ولعدم انتهائه عن هذا النهى عقاباً فخاط العبد في هذا المكان، فلو طالبه بالثواب الموعود على الخياطه لا- يصحّ للمولى أن يقول: إنَّك غير مستحقّ للثواب لوقوع الخياطه في هذا المكان. والعرف يعتبر هذا المولى مجازفاً في أقواله، كما أنّ العقل أيضاً يراه مجازفاً؛ لأنّ العبد قد أتى بتمام متعلّق الأمر وإن أتى بتمام متعلّق نهيه أيضاً.

ثمره النزاع

بقي في المقام شيء وهو أنّ ثمره النزاع إنّما تظهر فيما إذا كان قصد التقرب شرطاً لصحّه المأمور به وأتى المكلف به ولكن في ضمن فرد يكون مجعاً للحيثيتين، فلو قلنا بأنّ الفعل الذي يكون مصداقاً للحيثيه المزجور عنها غير قابل لأن يتقرب به ولا يصلح لأن يتعيّد به، لا- يعدّ الإتيان بهذا الفرد المنطبق للعنوانين والمجمع للحيثيتين إطاعه وامثالاً؛ لأنه لم يأت بما هو المأمور به فلا يكون ممثلاً- سواء قلنا بالجواز أو الامتناع؛ لأنّ المفروض اعتبار قصد القربه ودخله في انطباق عنوان المأمور به على الفعل، وذلك كالصلاه والصوم. فلو فرض عدم صلاحية الفعل لأن يتقرب به لا- يكون ذلك الفعل فرداً للمأمور به ومنطبقاً لعنوانه أصلاً.

وأظنّ أنّ المشهور من المتقدّمين حيث حكموا ببطلان الصلاه في الدار المغصوبه أو الوضوء بماء مغصوب حكموا به لهذه الجبهه، ولم يتفطن القائل بالامتناع بمنشأ فتواهم

ص: ٢٦٧

١- انظر الاستدلال بهذا المثال في شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب، ص ٩٢-٩٣، مسأله استحاله كون الشيء واجباً حراماً من جهه واحده؛ المحصول (الفخر الرازي، ج ٢، ص ٢٨٦)؛ قوانين الأصول (القنمي، ج ١، ص ١٤٨).

فتوهم أنّ ذلك لجهه أنهم يعدّون محل النزاع من صغريات الكليّه المذكوره، فادّعى - بناءً على هذا التوهم الفاسد - الشهره على الامتناع. (١١)

وأما لو قلنا: إنّ الفعل الّذى يكون منطبقاً ومصداقاً للحيثيه المزجور عنها لا يخرج بذلك عن كونه صالحاً لأن يقصد التقرب به ولا فرق بينه وبين غيره فى كونه صالحاً لأن يتقرب به، يصير من صغريات مسائلنا هذه، وتظهر الثمره بناءً على هذا الفرض. هذا ملخص الكلام فى المقام. وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام.

تنبيهات

ينبغى التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: جريان النزاع فى العموم من وجه والمطلق

لا- فرق فيما ذهبنا إليه من جواز الأمر بحيثيه يمكن اجتماعها مع الحيثيه المزجور عنها أن تكون النسبه بين الحيثيتين العموم من وجه أو المطلق، فلا مانع من توجيه الأمر إلى عامّ وتوجيه النهى إلى حيثيه تكون بالنسبه إليه خاصاً. ولا يلزم من جمع العبد بين

ص: ٢٤٨

١- كما فى معالم الدين (العاملى، ص ٩٣)؛ قوانين الأصول (القمى، ص ١٤٠)؛ الفصول الغرويّه (الأصفهاني، ص ١٢٥)؛ مطارح الأنظار (الكلانترى الطهراني، ص ١٢٩). وفى تقرير آخر لهذا البحث الحجيّه فى الفقه (ص ٢٤٨) قال (قدس سره): «قد تعمّقنا وتصفّحنا فى كلمات القدماء من الأصحاب ولم نجد فى موضع كلماتهم التعرّض لما نحن بصدده من الامتناع أو الجواز على الوجه الّذى قلناه فى العنوان والمسأله مستحدثه بين المتأخرين عن زمان العلّامه (قدس سره)، بل العنوان فى كلامهم هو الّذى تعرّضوه فى غير واحد من كتبهم كأصول الغنيه وكتب الشيخ والسيد فى الناصريات وهو مسأله صحّحه العبادات فيما إذا اتّحدت واجتمعت مع المحرّمات وفسادها نظير الصلاه فى الدار المغصوبه. ومن المعلوم أنّ الشهره على فسادها أجنبيّ عن المقام... إلخ». راجع: نهايه الوصول للعلّامه الحلى (ص ١٥٧)؛ لمحات الأصول (البروجردى، ص ٢١٩، ٢٢٧) وانظر شهره الفتوى ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه فى العده فى أصول الفقه (الطوسى، ص ٢٦٠).

الحيثيتين بسوء اختياره توجه أمر المولى ونهيه إلى وجود مرّكب واحد؛ لأنّ ذلك صحيح لو قلنا بانحلال الأمر إلى الأوامر المتعدّده بحيث يكون كلّ حيثه خاصّه موجوده مع حيثه أخرى بهذا القيد مأموراً بها، ولكن لا نقول بهذا، بل نقول: إنّ ما هو تمام متعلّق أمر المولى لا يكون إلّا تلك الحيثيه وأمره متعلّق بإيجاد تلك الحيثيه الحسنه الّتي لا تكون فيها جهه قبح أصلاً، فلو جمع العبد بين هذه الحيثيه والحيثيه المقبحه الّتي لا تكون فيها جهه حسن أصلاً لا يصير هذا سبباً لامتناع توجه الأمر بهذه الحيثيه والنهي بالحيثيه الأخرى ولو كان الفعل المتحيّث بالحيثيتين ذا مصلحه ومفسده.

نعم، لو كانت مصلحه الحيثيه المحسنه أقوى من مفسده الحيثيه المقبحه لكان الفعل حسناً باعتبار ذلك، كما أنّه بالعكس لو كان الأمر بالعكس.

ولكن في صورته أقوائيه المصلحه لو فرض وجود المندوحه لا- يكون صدوره عن المكلف حسناً ولذا لا- يمكن التعيّد به ولا يصلح لأن يتقرّب به، أمكن أخذ قصد التقرب في متعلّق الأمر كما ذكرناه أو لا يمكن، كما اختاره في الكفايه.

ولا يخفى: أنّه على القول بالامتناع لا مجال للقول بتقييد جانب النهى وترجيح جانب الأمر في صورته أقوائيه المصلحه مع وجود المندوحه؛ لأنّ معنى هذا ليس إلّا حرمة الغضب أو التصرف في مال الغير إلّا في حال الصلاه ولم يقل به أحد، ففي جميع الموارد على الامتناع لا بدّ من تقييد جانب الأمر إلّا في صورته عدم المندوحه وأقوائيه مصلحه الأمر، هذا.

والحاصل: أنّ اجتماع الأمر والنهي العذى يكون تكليفاً محالاً إنّما يكون من جهه امتناع حصول الحاله الزجرية والبعثيه في نفس المولى بالنسبه إلى شيء واحد في زمان واحد كما مرّ ذكره، ولا يكون هذا إلّا إذا كانت الحيثيتان متساويتين في الصدق أو متلازمتين في الوجود كالأستدبار والاستقبال، أو تكون الحيثيه المزجور عنها أعمّ من

الحيثيه المأمور بها في الصدق أو في الوجود، وأما إذا لم تكن النسبه بينهما كذلك فلا إشكال ولا امتناع حتى إذا كانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً مثل الأمر بحيثيه والنهي عنها إذا كانت مخصّيه بخصوصيه خاصّه بحيث لا تكون تلك الخصوصيه بنفسها تمام متعلّق النهي ولا الحيثيه مخصّصه بها، بل كان لكلّ منهما دخل في حصول الغرض.

التنبيه الثاني: جريان النزاع في الأمر الندبي والنهي التنزيهي

لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من امتناع اجتماع الأمر الوجوبي والنهي التحريمي إذا كان متعلّقاها متساويين في الصدق أو في الوجود، أو كانت الحيثيه المأمور بها أخصّ من الحيثيه المزجور عنها، وجواز الاجتماع في سائر الموارد؛ يكون جارياً أيضاً فيما إذا لم يكن الأمر وجوبياً بل يكون نديباً والنهي تحريمياً، أو كان الأمر نديباً والنهي تنزيهياً،^(١) ولكن الفرق أنّ في الصوره الأخيره لو كان متعلّق الأمر عبادياً لا مانع من صحّه وقوعه عباده لو أتى به في ضمن الفرد المتحيث بالحيثيه المتعلّقه للنهي التنزيهي؛ فإنّ صدوره عن الفاعل لا يكون قبيحاً فلا مانع من التقرب به كما إذا كانت الحيثيتان المتعلّقتان للأمر الندبي والنهي التنزيهي متساويتين وكان ملاك النهي أقوى، فالحيثيه المأمور بها وإن لم يتعلّق بها الأمر لكن لا مانع من وقوعها صحيحه وعباده لو قلنا بكفايه قصد الملاك.

التنبيه الثالث: في وقوع الاجتماع في بعض العبادات

مما استدلّ به القائل بالجواز وقوع الاجتماع في موارد كثيره مثل العبادات المكروهه كصوم يوم عاشوراء، والصلاه في الحّمّام، وفي مواضع التهمه، والصيام في السفر،

ص: ٢٧٠

١- كما في الوافيه في أصول الفقه (الفاضل التوني، ص ٩٤، ٩٦)؛ الفصول الغرويه (الأصفهاني، ص ١٢٩)؛ خلافاً لما في مطارح الأنظار (الكلانترى الأصفهاني، ص ١٢٧).

وبعد وقوع الاجتماع لا مجال للنزاع في إمكانه وامتناعه؛ لأنّ الوقوع أخصّ من الإمكان فلو لم يجر الاجتماع لما وقع في الموارد المذكوره. (١)

لا- يقال: إنّ ملاك الامتناع موجود إذا كان النهي تحريمياً والأمر وجوبياً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الاجتماع لعدم تحقّق ملاك الامتناع.

لأنّه يقال: لا- فرق فيما هو ملاك الاستحاله والامتناع وملاك الجواز والاجتماع بين اجتماع النهي التحريمي مع الأمر الوجوبي، والنهي التنزيهي مع الأمر الوجوبي أو الندبي، كما مرّ بيانه في التنبيه الثاني.

ويمكن دفع أصل الإشكال على سبيل الإجمال في جميع الموارد.

أولاً: بما أفاده في الكفايه بناءً على ما اختاره من الامتناع وهو: أنّ بعد قيام البرهان على استحاله الاجتماع لا مجال للأخذ بما يكون ظاهره الاجتماع، فلا بدّ لنا من التأويل والتوجيه. (٢)

وثانياً: نقول بأنّ في جميع الموارد التي توهم الاجتماع في الشرعيات لا يدلّ الدليل على مزيد من صحّه العباده، فليس لنا أن نقول بأنّ ما هو المتعلّق للنهي في هذه الموارد متعلّق للأمر أيضاً بعد عدم وجدان الدليل على كونه مأموراً به.

وأما صحّه الفعل ووقوعه عباده فيمكن أن يكون لأجل الملاك والمحبوبيه الذاتيه. هذا ما يمكن أن يقال في الجواب على نحو الإجمال.

وأما الجواب على سبيل التفصيل، فنقول: إنّ بعض الموارد التي ذكرها بعض من القائلين بالجواز في هذا الدليل داخل في حريم النزاع، كما إذا تعلّق الأمر بحيثيه والنهي

ص: ٢٧١

١- القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٤٢؛ الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٣٣٨؛ الكلاينري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٣١.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٥٤.

التنزيهي بحيثيه أخرى وكانت النسبه بينهما عموماً من وجه كالصلاه في مواضع التهمه،(١) فإنّ الأمر قد تعلق بحيثيه الصلاه والنهي بحيثيه الكون في موضع التهمه، جمع المكلف بين الحثيتين أم لا؛ ومثل ما إذا أمر بحيثيه على نحو الإطلاق ونهى تنزيهاً عن هذه الحثيه إذا كانت مخيِّصه بخصوصيه بحيث يصير متعلق النهي خاصاً بالنسبه إلى الأمر كالصلاه في الحمام.(٢) فإذا كان من هذا القبيل يبتنى الأمر على أصل المسأله ويكون داخلاً في محلّ النزاع، والقائل بالجواز في فسحه من جهه ذلك، وعلى القائل بالامتناع جواب الإشكال.

وأما إذا تعلق النهي بما ليس له بدل - كصوم يوم عاشوراء(٣) - فاللازم على كل من القائل بالجواز والامتناع التخلّص عن الإشكال؛ لأنه وارد على كل حال.

و ملخص ما أفاده المحقق الخراساني(قدس سره) هو: الالتزام بوجود مصلحه في الفعل من غير أن تشوبها مفسده، ووجود مصلحه في الترك من جهه انطباق عنوان ذي مصلحه عليه، أو من جهه ملازمه الترك لعنوان ذي مصلحه من دون الانطباق، فهما يكونان من قبيل المستحيين المتراحمين اللذين أمر المولى بأحدهما من جهه أرجحيته، فلو أتى المكلف بالآخر لا مانع من صحته لوجود المصلحه فيه.(٤)

ص: ٢٧٢

- ١- انظر رواياتها في التهذيب (الطوسي، ج ٢، ص ٢١٩، ب ١١ ما يجوز الصلاه فيه من اللباس و المكان...، ح ٨٦٣/٧١)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب مكان المصلّى، ج ٥، ص ١٧٦-١٧٧، ب ٣٤.
- ٢- انظر روايتها في الكافي (الكليني، ج ٣، ص ٣٩٠، باب الصلاه في الكعبه و...، ح ١٢).
- ٣- انظر الروايات في صوم عاشوراء في الكافي (الكليني، ج ٤، ص ١٤٦ - ١٤٧، باب صوم عرفه وعاشوراء، ح ٣-٧)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب الصوم المندوب، ج ١٠، ص ٤٥٩-٤٦٣، ب ٢١. وانظر آراء الفقهاء في حكمه: النجفي، جواهر الكلام، ج ١٧، ص ١٠٥؛ الكركي، جامع المقاصد، ج ٣، ص ٨٦؛ البحراني، الحدائق الناضره، ج ١٣، ص ٣٦٩-٣٧٦؛ الأردبيلي، مجمع الفائده والبرهان، ج ٥، ص ١٨٨-١٨٩.
- ٤- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٥٦.

وفيه أولاً: مبناؤه جوابه وتوقفه على ما اختاره في معنى النهي من أنه طلب ترك الوجود، وقد عرفت فسادَه وأن الظاهر منه هو الزجر عن الفعل.

وثانياً: سلّمنا مبناه لكن الظاهر تعلّق النهي بنفس الترك، لا العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له.

وثالثاً: العنوان المنطبق على الترك يكون عديمياً لا محاله، لأنّ الترك عديميّ فلا داعى لتبديل متعلّق النهي من الترك إلى العنوان المنطبق عليه، لأنّه يمكن تصوير المصلحه في الترك أيضاً.

ورابعاً: ملازمه الترك لعنوان ذى مصلحه بغير الانطباق ليست تحت يد المكلف حتى يتعلّق النهي بها.

التنبيه الرابع: لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى (قدس سره) قد اختصّ التنبيه الأول من تنبيهات الباب بذكر مسأله: من توسّط داراً مغصوبه وانحصر التخلّص عن الغصب بالخروج عنها، فهل يكون هذا الخروج كالدخول حراماً أو لا؟

وقد أفاد في أوّل هذا التنبيه ما ليس راجعاً إلى أصل المطلب وهو: أنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً فيه كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلّا أنّه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدّى إليه لا محاله، فإنّ الخطاب بالزجر عنه حينئذٍ وإن كان ساقطاً إلّا أنه حيث يصدر عنه مبعوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلّق به الإيجاب، وهذا ممّا لا شبهه فيه ولا ارتياب.

وفيه: أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام الذي فيه ملاك الوجوب ولكن كان ملاك الحرمة فيه أقوى لا يوجب تعلّق الوجوب به؛ لأنّ الاضطرار يرفع النهي والحرمة المتعلّقه إلى الفعل لا المفسده الكامنه فيه، فلا يعقل تعلّق الوجوب بفعل فيه مفسده

أقوى من مصلحته وإن لم يتعلّق به النهى من جهه. نعم، لو فرض حصول المصلحه فى ظرف الاضطرار وكانت أقوى من مفسده الترك لا مانع من وجوب الفعل.

فالاضطرار إلى شرب الخمر مثلاً لا يصير موجباً لوجوبه وإن كان فيه منافع للناس. نعم، ربما يجب ذلك لوجود مصلحه أقوى من المفسده فى ظرف الاضطرار كما إذا اضطرّ بشره لانحصار طريق حفظ النفس به.

وبعبارة أخرى: قد ذكر المحقق الخراسانى (قدس سره) فى مقدّمه التنبيه الأوّل الذى اختص لبيان حكم هذه المسأله أموراً ثلاثه: أحدها: ارتفاع الحرمة والعقوبه فيما إذا اضطرّ المكلف إلى ارتكاب الحرام.

ولا يخفى: أنّ الاضطرار الذى ذكره، تاره: يكون عقلياً كما إذا اضطرّ إلى ارتكاب حرام على نحو لا يكون له اختيار فى تركه، كما إذا حبس فى مكان مغصوب، فالعقل حاكم بارتفاع حرمة الكون فى هذا المكان والعقوبه عليه.

وأخرى: يكون عرفياً كما إذا اضطرّ إلى شرب الخمر من جهه انحصار علاج مرضه به، فهذا الاضطرار لا يكون عقلياً؛ لأنه مختار فى شرب الخمر. وفى هذا القسم أيضاً ترتفع الحرمة والعقوبه لكن بحديث الرفع.

وثالثه: يكون شرعياً كما إذا اضطرّ إلى أداء الصلاه فى المكان الغصبى، فإنّ اضطراره بالتصرّف فى مال الغير يكون لأجل حكم الشارع بوجوب أداء الصلاه.

وثانيها: أنّ الاضطرار إلى الحرام مضافاً إلى أنّه يصير موجباً لارتفاع الحرمة والعقوبه عليه يكون موجباً لتأثير ملاك الوجوب لو كان فى الفعل كلّ من الملاكين، ملاك الحرمة وملاك الوجوب، ولكن كان ملاك الحرمة أقوى. فلو فرض عدم تأثير ملاك الحرمة فلا مانع من تأثير ملاك الوجوب.

وفيه: أنّه بالاضطرار يرتفع النهى والحرمة المتعلقة بالفعل لا المفسده الكامنه فيه،

فما دام المفسده موجوده فيه لا- يصحّ تعلق الوجوب به؛ لأنّ المانع من عدم تعلق الوجوب به وصيرورته محبوباً للمولى وجود المفسده الكامنه فيه لا وجود النهى، فإذا اضطرّ المكلف إلى شرب الخمر لا يجب شربه من جهه أنّ فيه منافع للناس، بل هو باقٍ على حاله.

نعم، لو حدثت في ظرف الاضطرار مصلحه أقوى في الفعل، كما إذا توقّف حفظ النفس على شرب الخمر، يصير ذلك الفعل واجباً لا محاله، لكن هذه غير المصلحه الكامنه فيه مع قطع النظر عن الاضطرار.

ولعلّ أن يكون وجه هذا التوهّم قولهم بالوجوب وتأثير ملاك الوجوب إذا اجتمع الأمر والنهى واضطرّ المكلف إلى ارتكاب المجمع بناءً على الجواز. وهذا غير ما نحن فيه، كما لا يخفى.

وثالثها: أنّ الاضطرار إذا كان بسوء اختيار المكلف لا يرتفع بسببه أثر الحرمة من المبعوضيه والعقوبه على الفعل، كما أنّه لا يؤثّر ملاك الوجوب إن كان فيه.

واللذى ينبغي أن يقال في المقام أنّ الاضطرار إلى فعل إمّا أن يكون بغير دخل اختيار المكلف فيه أو باختياره، وفيما إذا كان باختياره تاره: يكون سبب اضطراره فعلاً مباحاً، وأخرى فعلاً حراماً، وهذا الأخير إمّا أن لا يكون من جنس الحرام اللذى اضطرّ إليه، كما إذا ضرب شخصاً بغير حقّ مع علمه بأنّه موجب لحبسه في الدار المغصوبه، أو يكون من جنسه ولكن لا يكون شخصه كما إذا تصرّف في دار عمرو عدواناً مع علمه بأنّ هذا موجب لحبسه في دار زيد بدون إذنه، أو يكون شخصه أيضاً كما إذا اضطرّ إلى التصرف في دار زيد عدواناً من جهه تصرّفه السابق - كدخوله في تلك الدار - عدواناً، وفي جميع هذه الموارد تاره: يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام مع الالتفات بموجبه له أم لا؟ وفي صورته الالتفات إمّا يحصل له العلم

بحصول الاضطرار وكونه مسبباً من هذا الفعل، أو يبقى مردداً. هذه هي الفروض المتصوّره لكون الاضطرار بالاختيار.

وأما إذا كان الاضطرار بغير الاختيار، فلا شكّ في كونه موجباً لارتفاع الحرمة والعقوبه على الفعل المضطرّ إليه.

وأما إذا كان سببه فعلاً اختيارياً - حراماً كان أم مباحاً - وعلم المكلف بموجبيته للاضطرار، فالظاهر أنّه لا يرتفع بسببه أثر الحرمة من العقوبه على الفعل وغيرها وإن كان التكليف ساقطاً في حقّه فعلاً. وأما في صورته عدم العلم وحصول التردد في سببه الفعل للحرام المضطرّ، فالظاهر أنّه أيضاً كذلك سواء كان سببه فعلاً حراماً أو مباحاً.

إذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّهم قد اختلفوا في أصل المسأله، فيما يكون الاضطرار بسوء الاختيار وينحصر التخلّص به، على أقوال:

أحدها: القول بوجوب التصرفات المتوقّف عليها الخروج ليس إلّا، من دون ترتّب مفسده وعقوبه ومؤاخذه عليها، فهذه التصرفات واجبه ومأمور بها رأساً ومن الأوّل. وهذا مختار الشيخ (قدس سره). (١)

ثانيها: القول بوجوبها وحرمتها معاً. وهو مختار صاحب القوانين. (٢)

ثالثها: القول بكونها منهيّاً عنها بالنهاي السابق الساقط بحدوث الاضطرار. (٣)

رابعها: القول بوجوبها مع كونها مخالفه ومعصيه للنهي السابق. وهو مختار صاحب الفصول (رحمه الله). (٤)

ص: ٢٧٦

-
- ١- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٥٣. وقواه النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (ج ٢، ص ٤٤٧).
 - ٢- القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٥٣، سطر ٢٢، ناسباً إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء. وذهب إليه أبو هاشم الجيّاني (م. ٣٢١ ق). كما في شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب (ص ٩٤).
 - ٣- وهو الحقّ في الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٢٦٣).
 - ٤- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٣٨.

ولا يخفى ما فى مختار صاحب الفصول (قدس سره) من الفساد؛ لأنه لا يعقل مخالفه النهى السابق الساقط فى حال سقوطه؛ لأنّ المخالفه فرع بقاء الأمر.

وأما وجه مختار الشيخ (قدس سره) فهو: أنّ التصرفات المتوقّفة عليها الخروج قبل الدخول لا تكون مقدوره فلا يمكن تعلّق الأمر والنهى بها مطلقاً بل تصير مقدوره بعد الدخول، فالتكليف المتعلّق بها - أمراً كان أو نهياً، مشروطاً كان أم مطلقاً - لا يتعلّق بها إلّا بعد الدخول، وحيث إنّ لا يمكن فى ذلك الظرف تعلّق النهى بتلك التصرفات لأنّه مضطرّ إليها، فلا بدّ وأن يتعلّق الأمر بها فى ذلك الظرف مقدّمه للخروج، ولا يعقل أن يكون التكليف غير ذلك.

وبعبارة أخرى: التصرفات الخروجيه لا تكون منهيّة عنها أصلاً. والتكليف المتوجّه إليها ليس إلّا وجوبياً راجعاً إلى الخروج، ويكون هذا التكليف قبل الدخول مشروطاً وبعده مطلقاً. والسرّ فى ذلك: أنّ التصرفات المذكوره قبل الدخول لا تكون مقدوره فلا يتعلّق بها تكليف مطلق، وبعد الدخول تصير مقدوره، ولكن حيث لا يعقل توجّه النهى إليها لرجوعه إلى وجوب إبقاء الغضب مثلاً، فيتوجّه إليها الأمر بالخروج لا محاله.

وهذا نظير ارتكاب فعلٍ يؤدّى إلى مرض يكون علاجه منحصراً فى شرب الخمر؛ (١) فإنّه لا يصحّ تعلّق النهى بشرب الخمر فى هذا الظرف قبل ارتكاب الفعل المذكور، لأنّه تكليف بما هو خارج عن تحت الاختيار، ولكن يتوجّه الأمر بشرب الخمر فى هذا الظرف قبل ارتكابه مشروطاً بارتكاب الفعل المزبور، ومطلقاً بعد الارتكاب، هذا.

ولكن مع ذلك كلّه، المسأله غير خاليه عن الإشكال، لأنّه لو قيل بمقاله صاحب

ص: ٢٧٧

١- انظر التنظير بشرب الخمر فى الكفايه (الخراسانى، ج ١، ص ٢٦٥).

الفصول (رحمه الله) يلزم اجتماع الضدين. ولو قيل بحرمة التصرفات المتوقف عليها الخروج، فهو خلاف الوجدان. كما أنّ الأمر كذلك لو قيل بوجوبها من غير الحرمة.

وربما توهم في المقام إمكان الترتب، أي ترتب الأمر بالخروج على عصيان النهي عن الغضب. وهذا وإن كان بحسب الظاهر قريباً، ولكن لم ينقل من أحد من الأعلام. ولعل السر في ذلك: أنّ الترتب في غير هذا المقام إنّما يتصور إذا كان لنا أمران: أحدهما متعلق بالأهمّ والآخر بالمهمّ في ظرف عصيان الأهمّ، ولكن فيما نحن فيه ليس الأمر بالخروج مغايراً مع النهي عن الغضب؛ لأنه قد مرّ فيما سلف أنّ الأمر بالشىء عين النهي عن ضده العامّ بمعنى اتحاد متعلقيهما في نفس الأمر، فالأمر بالخروج ليس إلّا الأمر بترك الغضب وهو منتزع عن النهي عن الغضب، كما أنّ النهي عن الترك منتزع من الأمر بالفعل.

وبالجملة: فالنهي عن الغضب ينحلّ إلى نواهي متعدّده، فكلّ آيّ من آيات الغضب منهيّ عنه وينتزع منه الأمر بترك الغضب، وهذا بخلاف باب الترتب فإنّ كلّ واحد من الأمرين يكون غير الآخر.

المختار في المسأله

والذى لا يبعد أن يكون أقرب الوجوه في المسأله هو: التفصيل بين من كان تائباً ونادماً من عمله وأراد الخروج لأجل التخلّص عمّا هو مبغوض للمولى، وبين من لم يكن تائباً بل كان باقياً على العصيان وعدم الاعتناء بنهي المولى، فإذا كان نادماً من عمله لا يكون عمله منهيّاً عنه ولا يعاقب على التصرفات الخروجه؛ لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، بل يصير تصرفه هذا حسناً وممدوحاً شرعاً وعقلاً. وأمّا إذا لم يكن نادماً وتائباً، يكون عمله منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط، فلا مانع من أن يعاقبه المولى على التصرفات الخروجه. والله تعالى أعلم بالصواب.

غفر الله لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

هل النهى عن الشىء يقتضى فساده أو لا؟

إعلم: أنّ الباحثين عن هذه المسأله من المتقدمين قد أدوا حقّها وأدركوا الجهه المبحوث عنها فيها، ومع كمال الاختصار بينوها فى كتبهم غايه التبيين. بخلاف أكثر المتأخرين؛ فإنّهم وإن ذكروا فى المقام مطالب كثيره إلّا أنّ أكثرها أجنبيّ عمّا يرجع إليه روح البحث وجهه الاختلاف ومحلّ الفائده، بل ربما لم يأت بعضهم بعد هذه التطويلات بما هو راجع إلى أصل المسأله ويبين الحقّ به فيها، وهذا من قبيل الاختلاف فى أنّ هذا البحث من مباحث علم الأصول أو غيره من العلوم. (١) ومن قبيل الاختلاف فى كون المسأله عقليه. (٢) ومعنى الاقتضاء وغيرها. (٣) وربما صارت هذه الاختلافات حجاباً للواقع وسبباً لتباعد المسافه للمتعلّم. ونحن بعد إلغاء تمام هذه التطويلات ندخل فى البحث مبتدئاً بتعريف الصّحّه والفساد بعون الله تعالى:

ص: ٢٨٠

-
- ١- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٥٧؛ الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٨٣.
 - ٢- الكاظمى، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٥٥؛ العراقى، نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٢.
 - ٣- الكاظمى، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٥٥؛ العراقى، نهايه الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٢.

إنَّ كلَّ موجود إذا وجد، إمَّا يوجد على نحو يترقّب وجوده وينطبق عليه عنوان ذلك الموجود المترقّب وجوده أم لا.

فإن كان تحقّقه في الخارج أو غيره من الوعاء المناسب له على نحو يكون ذلك الموجود هو الموجود المترقّب وجوده يتّصف ذلك الموجود بصفه الصحه وتترتّب عليه آثار الوجود المعنون بعنوان الصلاه أو الصوم أو النبات أو الإنسان مثلاً، ويقال: إنّه صحيح من جهة انطباق العنوان المترقّب وجود معنونه على ذلك الموجود.

وإن لم يكن نحو تحقّقه هكذا: بل كان على نحو لا يصدق عليه ذلك العنوان ووجد على خلاف ما يترقّب أن يوجد يتّصف بالفساد. ولكن لا من جهة نفس ذاته، فإنّ ما وجد بحسب نفس ذاته تامّاً تترتّب عليه آثاره المخصوصه، بل من جهة عدم انطباق ذلك العنوان عليه، وتحقّقه على خلاف ما يترقّب أن يوجد.

وبالجملة: فما وجد لا- يتصف بالفساد من جهة نفس ذاته ولا- يكون ناقصاً من حيث ذاته؛ فإنّ القراءه قراءه و السوره سوره والتسييح تسييح وكذلك الركوع والسجود كلها بحسب ذاتها تامّه تترتّب عليها آثارها المخصوصه بها ولا نقص ولا فساد فيها بحسب هذا.

ولكن لا يكون هذا ملاك الصحه كما يوهمه ما في الكفايه؛(٢) فإنّه على ما ذكرناه

ص: ٢٨١

١- راجع: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٧٨-١٧٩؛ الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٩١؛ النمله، إتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر، ج ١، ص ٥٧٢ وما بعدها؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٤٠؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٥٩؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٨٧.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٨٧.

تكون الصحه أخص من التمامه التي هي عباره عن منشأيه الشيء لترتب آثاره عليه، فربما يكون الشيء تماماً وترتب عليه آثاره ولا- يكون صحيحاً من جهة أنه وجد على خلاف ما يترقب أن يوجد ولا ينطبق عليه عنوان الشيء المترقب وجوده. ولكن لا يمكن أن يكون الشيء صحيحاً ولا يكون تماماً ولا ترتب آثاره عليه.

وهكذا الكلام في جانب الفساد؛ فإنه أيضاً يكون أخص من التماميه فربما يكون الشيء تاماً ولا يكون فاسداً من جهة أنه وجد على نحو ينطبق عليه عنوان الموجود المترقب وجوده. وربما يكون الشيء تاماً ترتب عليه آثاره الخاصه به ويكون فاسداً لتحقيقه على خلاف ما يترقب أن يوجد وعدم انطباق عنوان الموجود المترقب وجوده عليه، هذا.

ولا بأس بأن يقال بأن التقابل الواقع بين الصحه والفساد قريب من تقابل العدم والملكه. ثم إن الموجود المذمى يوجد في الخارج أو في وعاء آخر إقياً أن يكون من الموجودات التي توجد تاره على نحو يترقب وجودها، وأخرى لا على هذا النحو بل يوجد على خلاف ما يترقب أن يوجد؛ وإما أن لا يكون من هذا القبيل بل يكون بحيث كلما يتحقق في وعائه المناسب له يترتب عليه أثره وينطبق عليه عنوان ما يترقب وجوده ولا ينفك عنه ذلك، وهذا كإتلاف مال الغير والملاقاه مع النجاسه وغيرهما، فما يكون من هذا القسم لا يتصور فيه النزاع ولا يكون محلاً للاختلاف.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أن اتصاف الأشياء بالصحه والفساد، تاره: يكون على نحو يكون معلوماً عند الكل. وبعباره أخرى: تاره يكون الشيء بحيث كلما وجد يعرف كل واحد من العقلاء بأنه وجد على نحو يترقب وجوده أم لا. وهذا يكون لمعوميه كل ما له دخل في وجود هذا الشيء على هذا النحو عندهم، ومعوميه ما ليس له هذه الدخاله.

وأخرى: لا- يكون الشيء ممياً يعلم حاله ووجوده على هذا النحو، فلا- يعرف الانطباق وترتب الآثار إلّا من كان عالماً به. وهذا كالأدويه والمعاجين المخصوصه، فإن ترتب أثر كذائتي خاص على معجون الموجود الخاص ممياً لا يعلمه إلّا من كان عالماً بالطب، كما أنّ عدم ترتب هذا الأثر عليه لا يكون معلوماً إلّا عنده. ومن هذا القبيل تكون المعاملات والعبادات والإيقاعات؛ فإنه لا يعلم ما له دخل في ترتب الأثر واعتبار الملكيه مثلاً في البيع وغيره إلّا العالم به وهو الشارع.

فلو تعلّق النهي بما كان من قبيل القسم الأوّل يكون النهي عنه دالاً على الحرمة والمبغوضيه ولا دلالة فيه على فساد أصلاً. كما لو نهى المولى عبده عن لبس الحرير والذهب أو لباس آخر، فلا يُعقل أن تكون لنهيه هذا دلالة على فساد لبس الحرير أو فساد ما يترتب عليه من الأثر وهو الزينه.

وأما إذا تعلّق النهي بما كان من القسم الثاني يكون النهي المتعلّق به دالاً على الفساد وإرشاداً بعدم تماميته وترتب الأثر المقصود عليه. وهذا كنهى الطبيب المريض بأن لا يزيد شيئاً على الدواء الخاص المركّب من الأجزاء الخاصّه أو لا ينقص منه شيئاً. ومثل نهى الشارع عن كثير من المعاملات، كنهيه عن بيع الغرر، وبيع المنابذه، والملاصمه، وبيع الكلب، أو نهيه عن لبس الحرير في الصلاه.

ولا يخفى عليك: أنّ النهي الدالّ على الحرمة مستلزم للفساد إذا كان متعلّقه أمراً عبادياً. (1) بل مطلق الحرمة والمبغوضيه، سواء كان دليلهما لفظياً أو لبيئاً، مستلزمه لفساد المحرم والمبغوض إذا كان المحرم أمراً عبادياً؛ لأنّ لمقرّبيه العمل دخلاً في صحّه المأتيّ به إذا كان عبادياً، ولا يمكن أن يكون فعل المبغوض والمبعد عن المولى مقرّباً، قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه.

ص: ٢٨٣

١- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٦٢، في الهدايه الثانيه من القول في اقتضاء النهي للفساد.

قسّم الشيخ (قدس سره) - كما أفاد بعض مقرري بحثه - النواهي الواردة في العبادات إلى قسمين:

أحدهما: ما هو منساق لبيان المانع، كالأوامر الواردة في العبادات لبيان الأجزاء والشرائط، ولا إشكال في دلاله هذه النواهي على الفساد، بل ذلك لا يخلو عن مسامحه، فإنّ الفساد الواقعي إنّما أوجب النهي عن العبادة المقارنه للمانع، لا أنّ النهي اقتضى الفساد.

وثانيهما: ما هو منساق لتحريم أصل العبادة من دون إرشاد إلى عدم وقوع الامتثال بها، كقولك: «لا تصلّ في المدار المغصوبه» غير قاصد بذلك رفع الإذن الحاصل من إطلاق الأمر بالصلاه، وهذا ينبغي أن يكون محلّاً للتزاع، ثم أفاد بأنّه يقتضى الفساد. (١)

أقسام النهي في المعاملات

وقسّم (قدس سره) النواهي الواردة في المعاملات إلى أقسام:

أحدها: أن يكون النهي متعلّقاً بالمعامله من حيث إنّها أحد أفعال المكلف فيكون إيجاد السبب والتلفظ بالإيجاب والقبول مثلاً وقت النداء مثل شرب الخمر محرّماً من غير ملاحظه أنّ هذا الفعل المحرّم يوجب نقلاً وانتقالاً. ولا ريب في عدم دلاله هذا النحو من النهي على الفساد.

ثانيها: أن يكون مفاد النهي مبغوضيه إيجاد السبب لا من حيث إنّ فعله فعل من الأفعال بل من حيث إنّ ذلك السبب يوجب وجود المسبّب المبغوض في نفسه، كما في النهي عن بيع المسلم للكافر؛ فإنّ إيجاد السبب حرام بواسطه إيرائه أمراً مبغوضاً وهو سلطنه الكافر على المسلم بناءً على الصحّه ووجوب الإيجاب على إخراجّه عن ملكه.

ص: ٢٨٤

فلو قلنا بأنّ الأسباب الناقله إنّما هي مؤثرات عقليه قد اطّلع عليها الشارع وبيّنها لنا من دون تصرّف زائد يمكن القول في هذا القسم بعدم دلالة النهي على الفساد.

وأما إن قلنا بأنّ هذه أسباب شرعيه وضعها الشارع وجعلها مؤثره في الآثار المطلوبه فلا بدّ من القول بالفساد؛ فإنّ من البعيد جعل السبب مع كون المسبب مبعوضاً.

ثالثها: أن يكون مفاد النهي حرمة الآثار المترتبه على المعامله المطلوبه منها، مثل ما يدلّ على حرمة أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب والخنزير. وهذا النهي يدلّ بالالتزام على عدم حصول الملك بهذه المعامله وهو عين الفساد؛ لأنّه لا وجه لحرمة التصرف في الثمن والمبيع ونحو ذلك من الآثار المترتبه على الملك لو حصل الملك.

رابعها: أن يكون النهي ناظراً إلى إطلاق دليل الصحّه فيكون لا محاله مقيداً لإطلاقه ويكون مفاده التصريح بالدلاله على الفساد، فكأنّه بمنزله الاستثناء لقوله مثلاً «أوفوا بالعقود» الدالّ على حصول الملك والنقل والانتقال بالعقد. (١)

خامسها: وهو الّذي زاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) على هذه الأقسام، وهو: تعلق الحرمة بالتسبب بالمعامله الخاصّه إلى مضمونها، فالنهي متعلّق على هذا بالتوسّل من هذا السبيل وإيجاد ذلك السبب الخاصّ إلى مسببه. وذهب إلى عدم دلالة النهي في هذا القسم أيضاً على الفساد. (٢)

ولا يخفى عليك: أنّه يمكن إنكار النهي المتعلّق بالسبب في الشرعيات كما ذكره في القسم الأوّل؛ فإنّ البيع وقت النداء وما كان من هذا القبيل لا يكون منهيّاً بما هو فعل مباشر، بل النهي قد تعلق بحقيقه المعامله وما يعبر عنه بالفارسيه بـ «داد و

ص: ٢٨٥

١- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٦٣.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٢٩٦.

ستد» لكن لا من جهه مبغوضيه أصل المعامله بل من جهه مزاحمتها مع السعى إلى ذكر الله. وهذا الملاك موجود في كل فعل يزاحم السعى.

وهذا النهى لا يكون إلّا غيرياً وليس فيه دلالة على الفساد ولا على حرمة المعامله أصلاً، فإذا ترك الصلاة واشتغل بالمعامله لا يكتب عليه معصيتان.

وأما ما كان من قبيل القسم الخامس وهو تعلق النهى بالتسبب، فالقول فيه بدلاله النهى على الفساد قريب؛ لأنّ الشارع حيث أراد عدم التوصل بذلك السبب الخاصّ إلى المسبّب يقتضى هذا إلغاء سببته رأساً، فالنهي المتعلق بالمسبّب يكون إرشادياً لا محاله.

الاستدلال على الفساد بفهم العلماء

والذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنّا نرى العلماء فى الأبواب المتفرّقه من الفقه كثيراً ما يستدلّون بالنهى على فساد المعامله، (١) كالنهى عن بيع الغرر وعن بيع المنابذه وعن نكاح منكوحه الأب وغيرها. ومن الواضح أنّه ليس ذلك من أجل دلالة النهى لغه على الفساد بل ولا شرعاً؛ لأنّه لا يدعى أحد أنّ الشارع وضعه للدلالة على الفساد بعدما لم يكن كذلك فى اللغه.

فما ينبغى أن يكون وجهاً لهذا أنّه كما أنّ الأسباب الناقله كالإيجاب والقبول ليست مطلوبات نفسيه لأرباب المعاملات، بل وليست مسبباتها أيضاً - من قبيل الملكيه والزوجيه - مطلوبات نفسيه، وإنّما هى أسباب يوجد لها الناس لأجل الآثار التى تترتب على مسبباتها، كجواز التصريف فى الثمن والمثمن بسبب الإيجاب والقبول، وحصول الملكيه فى البيع، وجواز الوطء بسبب الإيجاب

ص: ٢٨٦

١- الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٨٤، ١٨٧ - ١٩٠؛ شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

والقبول، وحصول الزوجية في النكاح، فلا يكون النهى المتعلق بهذه الأسباب متعلقاً بها وبمسيباتها حقيقة، بل النهى إنما يتعلق بالأثر المترتب على المسبب الذي لأجله يوجد السبب وما هو مطلوب نفسى، فالنهي المتعلق بالمعامله ليس مفاده حرمة إيجاد السبب والمسبب، بل مفاده النهى عن ترتيب الأثر على المعامله والعمل بمضمونها ليس إلّا، هذا.

الاستدلال بالروايات

قد استدلل لدلاله النهى على فساد المعامله بروايات، أمتها متنأ ما رواه فى الكافى والفقيه عن زراره عن الباقر (عليه السلام): سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال: «ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته، وإن شاء فزق بينهما». قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازته السيد له. فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز». (١)

وجه الدلاله: أن مقتضى قوله (عليه السلام): «لم يعص الله... إلخ» أن النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى كان فاسداً، فمراده (عليه السلام) - على الظاهر - أن النكاح حيث لم يكن مما حرّمه الله ولم يمضه لا يقع فاسداً، لأن هذا النكاح لا يقع معصية لله تعالى. فلو كان معصية لله تعالى ومما لم يمضه يكون فاسداً؛ لأنه يستتبع الفساد لا محاله.

وقريبه منها روايته الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل تزوج عبده

ص: ٢٨٧

١- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨، ح ٣، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣، ح ٥٤١، باب طلاق العبد؛ الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٥١، ح ١٤٣٢/٦٣، ب ٣٠، باب العقود على الإمام؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص ١١٤، ب ٢٤، ح ١.

امراً بغير إذنه فدخل بها، إلى آخر الرواية. (١) ولعلهما روايه واحده لبعده تكرر هذا السؤال من زراره عن الإمام (عليه السلام).

وأما روايه البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يتزوج الأمه بغير علم أهلها قال: «هو زنى، إن الله يقول: (فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ)» (٢). (٣)

فلا دلالة لها على ما نحن بصدده، كما لا يخفى.

تذويب

حكى عن أبي حنيفة والشياني دلالة النهي على الصحه. (٤)

فإن كان مرادهما من ذلك أن النهي يدل على الصحه بالمعنى الذي حققناه، وهو: تحقق المنهية عنه على نحو يتقرب أن يوجد ويتحقق، فهو صحيح. (٥) وإن كان مرادهما كون المنهية عنه مأموراً به وقابلاً لأن يتقرب به، فلا دلالة له على ذلك. والله العالم.

ص: ٢٨٨

١- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨، ح ٢، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٤٦-٤٤٧، باب المملوك يتزوج بغير إذن سيده؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٥١، ح ١٤٣١/٦٢، ب ٣٠، باب العقود على الإمام؛ الحر العاملي، وسائل الشيعه، أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص ١١٥، ب ٢٤، ح ٢.

٢- النمله، إتحاف ذوى البصائر، ج ٣، ص ١٧٠٢، قال فيه: «فذهب أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وبعض الحنفية إلى أنه يدل على الصحه»؛ شرح البدخشي و الأسنوي، ص ٢، ٧٠ - ٧٣؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ١٧٣؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٦٦.

٣- الطوسي، الاستبصار، ج ٣، ص ٢١٩؛ الفيض الكاشاني، الوافي، ج ٢٢، ص ٦٠٣.

٤- المقدسي، روضه الناظر، ص ١٢٣ - ١٢٤؛ شرح البدخشي و الأسنوي، ص ٦٩ - ٧٣.

٥- قال في إتحاف ذوى البصائر في بيان مرادهم: «أن مجرد صدور صيغه النهي يدل على تصور وقوع المنهية عنه، فالنهي مثلاً عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده، فلو استحال انعقاده في نفسه لما نهى عنه؛ لأن المحال لا ينهى عنه، أي: أن النهي عن غير المقذور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم فلا يجوز أن يقال للزمن - وهو المريض مرضاً شديداً مزمناً - : «لا تطر»، ولا يجوز أن يقال للأعمى: «لا تبصر»؛ لأن مثل ذلك عبث...».

وفيه فصول:

الفصل الأول: في معنى المنطوق والمفهوم

الفصل الثاني: في المنشأ وما يحصل به المفهوم

الفصل الثالث: في مفهوم الشرط

الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

الفصل السادس: في تعدد الشرط ووحده الجزء

الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات

الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق

والحقّ: أنّ المنطوق والمفهوم من صفات المدلول. وانقسامه إليهما من جهة اختلاف خصوصيه الدلاله، فباعتبار وجود إحدى الخصوصيتين فى دلاله الكلام يسمّى المدلول مفهوماً، أو منطوقاً. ولا يوجب هذا كونهما من صفات نفس الدلاله وإن كان ربما يوجد فى كلماتهم تقسيمها إلى المفهوميه والمنطوقيه.

فدلاله اللفظ تاره: تكون بحيث يسمّى مدلوله بحسب هذا النحو من الدلاله مفهوماً. وأخرى: تكون بحيث يسمّى مدلوله منطوقاً.

وربما يظهر من كلمات القدماء عدم وضوح مفادهما عندهم، ولذا وقع الاختلاف بينهم فى أنّ دلاله الغايه فى ((أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ))^(١) على عدم وجوب الصوم بعد الليل، هل تكون بالمفهوم أو بالمنطوق؟

وعلى كلّ حال فلا يخفى عليك: أنّ الشيخ (رحمه الله) بعدما أفاد انحصار المدلول المطابقى فى المنطوق وكذلك المدلول التضمّنى - إلّا على قول من زعم أنّ دلاله الجمله الشرطيه على الحكم المفهومى إنّما هى بالتضمّن؛ فإنّه على هذا ينقسم المدلول التضمّنى إلى المفهوم والمنطوق - وانقسام المدلول الالتزامى إليهما، ونقل تعريف

ص: ٢٩٢

الحاجبي وتفسير العضدي له، وغير ذلك؛^(١) أفاد في ذيل كلامه بأنّ التحقيق في المقام: أن يقال: إنّ لوازم المداليل المفردة خارجه عن المقسم. وأمّا المداليل الالتراميه للمركّبات، فما كان منها لا يقصد دلالة اللفظ عليه وإن كان يستفاد منه، يكون خارجاً عن المفهوم. وما كان يقصد دلالة اللفظ عليه، فإن كان الحكم المستفاد من الكلام المنطوق به مفاده مفاد قولك لا غير، كما في مفهوم المخالفة مثل قولك: زيد قائم غير عمرو. أو كان الحكم ثابتاً للغير على وجه الترقّي كما في مفهوم الموافقه فهو المفهوم بقسميه، وإلّا فهو المنطوق.

وبعدما أفاد في توضيح مراده هذا، قال في آخر كلامه: بأنّه غايه ما يمكن أن يقال، إلّا أنّه بعد إحاله على المجهول.^(٢)

وهكذا حال غيره ممّن تأخّر عنه، فلم يأتوا بما يوضح مفادهما ويظهر به حقيقتهما.

والذّي ينبغي أن يقال: إنّ الدلالات الثلاث كلّها منطوقيه، وليست إحدى منها مقسماً للمنطوق والمفهوم. وكما أشرنا إليه أنّ مفادهما ليس مجهولاً عندهم كما زعمه الشيخ (رحمه الله) وغيره، بل الظاهر أنّهما عندهم بمكان من الوضوح، وعدم اختلاف بينهم في مفادهما. فما يدلّ عليه اللفظ في محلّ النطق هو المنطوق. وما يدلّ عليه لا في محلّ النطق هو المفهوم.^(٣)

ومرادهم من هذا التعريف: أنّ الذّي يستفاد من كلام المتكلّم ويصحّ أن يقال بأنّه قال كذا وتكلّم بكذا أو أخبر عن كذا أو أمر بكذا ونهى عن كذا، ويصحّ أن يحتجّ بسببه معه بأنك قلت هكذا وأمرت بكذا، ولا يصحّ له أن ينكره، هو المنطوق. وأمّا ما

ص: ٢٩٣

١- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٦٧ (بدايه البحث).

٢- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٦٩.

٣- القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٦٧؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٤٥.

لا يكون كذلك ويمكنه في مقام الاحتجاج إنكار التكلم به وأن يقول ما نطقت به، ولا يقال فيه: إنه قال كذا، هو المفهوم.
فعلى هذا، يكون المفهوم خارجاً من الدلالات الثلاث.

ولا يخفى عليك: أن الدلالات بحسب اصطلاحهم غيرها بحسب مصطلح المنطقيين؛^(١) فإن تقسيمهم راجع إلى الألفاظ المفردة ومرادهم من الدلالة الالتزامية ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام في عالم الذهن والتصور، و يكون لازم وجود المعنى المطابق في عالم الذهن، سواء كان لازماً لوجوده الخارجى أو لم يكن، بل كان مبانياً معه كالعمى والبصر.

وأما الدلالات بحسب اصطلاح الأصوليين فتقسيمهم إياها راجع إلى الألفاظ المركبة. فدلاله الجملة على مجموع ما تدلّ عليه أجزاءها المفردة موسومه بالمطابقه، فأتحد الموضوع وهو زيد مع المحمول وهو القيام بحيث يكون الموضوع معروضاً له وكان القيام قائماً به، هو المعنى المطابقى.

ودلاله الجملة على جزء هذا المعنى وهو كون بعض أجزائه كرجله أو رأسه أو غيرهما معروضاً لوضع خاصّ ومتّحداً معه، عبارته عن التضمّن.

ودلاله الجملة على لوازم هذا المعنى - لكن لا على ما كان لازمه بحسب الذهن، أى لازم وجوده الذهنى كما استقرّ عليه اصطلاح المنطقيين، بل على ما كان لازم وجوده الخارجى - تسمى بالالتزام.

وهذه الدلالات الثلاث كلّها دلالات منطوقيه، وليست واحده منها مفهوميّه؛ فإنّه يصحّ الاحتجاج مع المتكلم بكلّ واحده منهنّ، ويصحّ أن يقال بأنك قلت هكذا أو أخبرت عن هذا، بالنسبه إليهنّ على السواء.

ص: ٢٩٤

١- انظر: العلامه الحلى، الجوهر النضيد، ص ٨؛ قطب الدين الرازى، شرح المطالع، ص ٢٨؛ قطب الدين الرازى، شرح الشمسيه، ج ١٩، ص ٢١-٢٢.

وبالجملة: الغرض من ذلك كله: بيان أنّ المفهوم ليس من الدلالات الثلاث حتى يقال بأنّ حجّيته لو ثبت أصله غتّيه عن البيان، وأنّ النزاع واقع في الصغرى كما زعمه المتأخرون،^(١) ولذا نرى أنّ القدماء يستدلّون لحجّيه مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم بأنّه لو لم تكن حجّيه لكان أداء الكلام بهذا النحو لغوّاً، فيفهم من هذه عدم كون المفهوم عندهم من الدلالات الثلاث،^(٢) وأنّ النزاع يكون كبيراً وإلّا لما احتاجوا إلى الاستدلال لحجّيته.

والمتأخرون حيث اشتبه عليهم ذلك وتوهّموا أنّه قسم من المدلول بالدلاله الالتزاميه صاروا في مقام إثبات أصل المفهوم من طريق ظهور ذكر العله على انحصارها.^(٣)

والحاصل: أنّ تمسّك القدماء لحجّيه المفهوم بدخاله القيد في ثبوت الحكم وإلّا يلزم كون القيود المذكوره في الكلام لغوّاً، يدلّ على أنّ المفهوم غير المداليل التي يدلّ عليها اللفظ بإحدى الدلالات الثلاث، وأنّ النزاع الواقع في المقام لا يكون إلّا كبيراً.

شمول البحث على مفهوم المخالفة والموافقه

لا فرق فيما ذكر بين مفهوم المخالفة وهو: ما يفهم من تقييد الكلام بقيد من القيود من عدم ثبوت الحكم للمقيّد بما هو ودخاله ذلك القيد في ثبوت الحكم، وبين مفهوم

ص: ٢٩٥

١- الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٢٨٠؛ الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٦٩؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢.

٢- الشريف الرضي، الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٣٢٣-٣٢٤؛ الطوسي، العده في أصول الفقه، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٠.

٣- الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ص ٢١٨، ٢٢١؛ الموسوي القزويني، ضوابط الأصول، ص ١٠٥؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٥٠، ١٥٢؛ القمي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٨١؛ الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٨٣؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٢؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨١.

الموافقه وهو: ما يستفاد عرفاً من الكلام المقيد بقيد من عدم دخاله ذلك القيد في الحكم، وثبوت الحكم لموضوع كان فاقداً لهذا القيد، استفيد ذلك من جهه أولويه الفاقد كما في الآيه: (فَلَا تَقُلْ لَـهُمَا أَفٌّ)، (١) فإن العرف يفهمون أنه ليست لحرمة التأفيف خصوصيه وإنما ذكر لأجل أنه أحد مصاديق الظلم على الوالدين، فحرمة ما ليس تأفيفاً بل كان من قبيل الضرب والشم أولى. أو من غير جهه الأولويه كما إذا قال: «إذا شك الرجل بين الثلاث والأربع بينى على الأربع»، فإن العرف يفهم من ذلك عدم دخاله قيد الرجوليه في الحكم، وأنه حكم شك المرأة أيضاً.

رد إشكال على الشريف المرتضى (قدس سره)

ومما ذكر (٢) يظهر: أن ما استشكلوا على الشريف المرتضى (قدس سره) - في استدلاله على عدم حجيه المفهوم بقوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)؛ (٣) وقوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ)؛ (٤) بأنه لو كان المفهوم حججه لما قامت إمرأتان مقام أحد الشاهدين. (٥) وإشكالهم عليه - أولاً وثانياً وثالثاً وبأن هذا الاستدلال بعيد عن محل البحث، ولا يليق بمقام السيد (رحمه الله) (٦) - في غير محله؛ لأن نظر السيد (رحمه الله) إنما يكون على إبطال استفاده دخاله القيد في الحكم، لا نفى دلالتها على عدم الاكتفاء بشاهد واحد، وسيجيء لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٩٦

١- الإسراء، ٢٣.

٢- من اعتبار القيد في الكلام واستفاده المفهوم منه لكي لا يلزم لغويته.

٣- البقره، ٢٨٢.

٤- الطلاق، ٢.

٥- الشريف المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٤٠٦.

٦- العاملى، معالم الدين، ص ٧٨؛ الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٧١.

هذا تمام الكلام فى أصل المفهوم. وتلخص منه أن الدلالة إذا كانت لفظية كالدلالات الثلاث يكون مدلولها منطوقاً، وإذا كانت غير لفظية يكون مدلولها مفهوماً.

ص: ٢٩٧

يمكن أن يقال: إنَّ العرف يستفيد المفهوم من نفس التلفظ والتكلم بما أنه فعل اختياري، صوتاً لفعل الحكيم من اللغويه؛ فإنَّ فى صورته الشكّ فى كون المتكلم فى تكلمه، بل وكلّ فاعل فى فعله يكون لاغياً أو لا؟ استقرّ بناء العرف والعقلاء على عدم كونه لاغياً، بل أنه فَعَلَ ما فَعَلَ لغرض ومقصد. وهذا الأصل يكون حجّه ومتبعاً عند العقلاء، ولهذا لو اعتذر العبد فى مخالفه مولاه بأنى احتملت أن يكون لاغياً، لا يسمع منه.

وهذا الأصل يجرى مقدّماً على إجراء أصاله كون غرض المتكلم إفاده معنى من المعانى فيما إذا شكّ فى أنّ المتكلم فى مقام الإفاده أو تكلم لغرض آخر، كدفع شرّ ظالم أو غيره.

كما أنّ إجراء هذا الأصل الأخير أيضاً يكون مقدّماً على أصاله إرادته المعنى الحقيقى.

وكيف كان، فيما إذا كان المتكلم فى مقام الإفاده ولم يكن لاغياً وكان كلامه متضمناً لزيادات على الموضوع والمحمول يفهم من نفس تكلمه دخاله هذا الزائد فى مقصوده؛ فإنَّ العرف يفهم من إتيان المتكلم بقيد فى كلامه - من جهه أنّ تكلمه فعل من الأفعال، لا من جهه دلالة لفظ القيد على معناه - أنّ للقيد دخاله فى ثبوت الحكم. ويفهم من ذلك عدم ثبوت الحكم لما كان فاقداً لهذا القيد. فالمفهوم هو: ما يستفاد من تقييد كلام المتكلم بقيد. وأمّا مفهوم الموافقه فهو فى الحقيقه لا يستفاد من اشتمال

الكلام على قيد زائد، بل إنما يستفاد من كون تقييد الموضوع بهذا القيد من باب كونه أحد الأفراد والمصاديق لما هو الموضوع أو أنه فرد داني له، كقوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَـهُـمَّا أُفٌّ)، (١) فإنَّ العرف يحكم بعدم دخاله هذا القيد في الموضوع، وثبوته لما كان فاقداً له.

ولو أغمضنا عن ذلك ولم نقل بأنَّ اشتمال الكلام على القيد يفيد دخالته في الحكم من جهة أنه فعل من الأفعال، فلا يمكن القول باستفاده المفهوم بما ذكره المتأخرون من دلالته تقييد الحكم بواسطة كلمه «إن» على الانتفاء عند الانتفاء، من جهة أنَّ ظاهر القضيَّه الشرطيَّه سببِيه الشرط للجزء على وجه الانحصار.

وذلك من جهة أنَّ مفاد القضيَّه الشرطيَّه إذا كان عليه الشرط للجزء لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء أصلاً، فلو قال الطبيب للمريض: «إن شربت الماء يزيد مرضك»، أو قال المنجم: «إذا اجتمع الكوكب الفلاني مع كوكب آخر تقع في العالم حادثه مهمه» فلو أكل المريض البطّيح وصار سبباً لشده مرضه، أو وقعت في العالم الحادثه المذكوره من دون اجتماع الكوكبين، لا يصحّ الاعتراض على الطبيب، فإنَّ له أن يقول: ليس لازم قولي عدم سببِيه غير الماء لشده المرض. وهكذا في جانب المنجم.

نعم، إذا كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما هو المناط لترتب الحكم على الموضوع وأتى بقيد زائد، فظاهره كما مرّ هو: الانتفاء عند الانتفاء، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء». (٢)

وملخص الكلام في المقام: أنَّ المتكلّم الحكيم الذي يكون في مقام الإفاده إذا أتى في

ص: ٢٩٩

١- الإسراء، ٢٣.

٢- الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩، ب ٩، ح ١٥٢ و ١٥٣.

كلامه بقيد زائد في طرف الموضوع أو المحمول لا بدّ وأن يفيد ذلك القيد دخالته في الحكم صوتاً لفعله وتكلمه من اللغويه.

هذا تمام الكلام فيما يحصل به المفهوم.

مفاد المفهوم

وأما الكلام في مفاده، فلا ريب في دلالة على أنّ المقيّد بما هو هو، أي من دون قيده، ليس موضوعاً للحكم، ولكن لا دلالة له على عدم كون المقيّد موضوعاً للحكم إذا كان فاقداً للقيد المذكور في الكلام وواجداً لقيد آخر. فلا يفيد المفهوم أكثر من دخاله القيد، وأنّ المقيّد في نفسه وبحسب ذاته لا يكون مركباً للحكم. فعلى هذا، لا مانع من ضمّ قيد آخر إليه يقوم مقامه، فقولُه (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الماء إذا كان قدر كَرّ لم ينجسه شيء»، لا يفهم منه إلّا دخاله الكزيه في موضوع حكم الشارع بعدم التنجس وأنّ نفس الماء مجرّداً عن القيد ليس موضوعاً للحكم، لا- أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم هو الماء إذا كان كَرّاً، فلا يفهم منه تنجسه بشيء ولو ضمّت إليه خصوصيه أخرى تقوم مقام القيد المذكور ككونه جارياً أو مطراً.

نعم، إذا كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما هو مناط الحكم وأحرز ذلك، فلا مانع من أخذ المفهوم والحكم بأنّه ينجسه شيء ولو ضمّت إليه خصوصيه أخرى، ولعلّ هذا مراد كاشف الغطاء (رحمه الله) في المقام، حيث أفاد: أنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان يستفاد هذا من كلامه، وإلّا فلا.

وممّا ذكرنا ظهر مراد السيّد المرتضى (رحمه الله)، فإنّه في مقام الجواب عن القائل بالانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام قيد آخر مقام القيد المذكور، أفاد بأنّ تقيّد الموضوع بقيد لا- يدلّ على أزيد من دخاله القيد في الحكم وأنّه لا- يكون بما هو هو موضوعاً، وليس

فيه دلالة على أنّ الحكم يدور مدار ذلك القيد مطلقاً، ألا ترى في قوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) (١) مع أنّه يدلّ على عدم جواز قبول شاهد واحد إلّا إذا انضمّ إليه شاهد آخر، لا- يمنع من قبول شاهد واحد إذا انضمّت إليه امرأتان أو خصوصيه أخرى. (٢)

وغرضه من ذلك أنّ تقيد المقيد بقيد لايدلّ على أزيد ممّا ذكر، كما أنّه يستفاد من الآية دخاله ضمّ شاهد آخر في جواز القبول وعدم جواز قبول شاهد واحد بما هو هو، ولكن لا يستفاد منه عدم جواز القبول في صورته ضمّ ضميمه أخرى إليه، وهذا كما ترى كلام تحقيقي متين.

تمه: في تعريف المفهوم في الكفايه أفاد المحقّق الخراساني (رحمه الله) في تعريف المفهوم، بأنّه عبارة عن: «حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه ولو بقرينه الحكمة وكان يلزمه لذلك... إلخ». (٣)

ويمكن أن يستظهر ممّا يفيد في مفهوم الشرط والوصف (٤) أنّ تلك الخصوصيه المستتبعه لذلك الحكم المفهومي ليست إلّا انحصار العله.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الاضطراب؛ لأنّ تلك الخصوصيه إن أريدت من اللفظ فهي داخله في المعنى، ويصير معناه بناءً على هذا: أنّ المفهوم حكم إنشائي أو إخباري يكون لازماً للمعنى الذي أريد من اللفظ ولازمه أن يكون المفهوم من المداليل الالتزاميه. وإن لم ترد من اللفظ، فهي خارجه عن مدلول اللفظ. مضافاً إلى أنّ

ص: ٣٠١

١- الطلاق، ٢.

٢- الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٠٦.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

٤- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٢.

هذه الخصوصية كانحصار العله لا- تلازم المعنى العدى أريد من اللفظ وهو عليه الشرط للجزاء؛ لأنها كما يمكن أن تكون منحصره، يمكن أن تكون غير منحصره.

وبالجملة: وإن أشار (قدس سره) إلى أن هذه التعريفات شرح الاسم إنما أنه لابد من أن يكون شرح الاسم وما يشار به إلى المعرف مما يصح أن يشار به، هذا.

وقد أفاد بعض الأعظم من المعاصرين في المقام بأن انفهام معنى تركيبى من جملة تركيبه إن كان باعتبار نفس الجملة في حد ذاته تكون الدلالة منطوقيه. وإن كان باعتبار لزومها لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، حتى تكون الدلالة لفظيه، فتكون الدلالة مفهومييه. وبنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، حتى لا- تكون الدلالة لفظيه، فتكون سياقيه كدلاله الاقتضاء ((1)) ودلاله التنبيه ((2)) ودلاله الإشاره ((3)) ولا فرق في ذلك بين دلالة جملة واحده كدلاله قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «كفر» في جواب من قال «هلكت وأهلكت»، واقعت أهلى في نهار شهر رمضان ((4)) على عليه

ص: ٣٠٢

١- هي ما يتوقف عليها صدق الكلام كقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في حديث الرفع: «رفع عن أمتي الخطأ... إلخ». الحز العالمى، وسائل الشيعه، أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٦٩، ب ٥٦، ح ١. فإنه لو لم يكن المراد منه رفع المؤاخذه لم يكن الكلام صادقاً. أو تتوقف عليها صحه الكلام عقلاً، كما فى: (وَسَلِّ الْقَرْيَةَ) (يوسف، ٨٢)؛ فإن صحه الكلام عقلاً موقوفه على إفادته الأهل. أو شرعاً كما فى: أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي. [منه دام ظلّه العالى].

٢- و هي ما لا يتوقف عليها صدق الكلام ولا صحته ولكن حيث كان الكلام، مقترناً بشيء لو لم يكن هذا الشيء عله له لكان الاقتران به بعيداً فيفهم من ذلك الاقتران عليه هذا الشيء فى حكم الشارع أو غيره له، مثل قوله ٧: «كفر» بعد قول القائل: «هلكت وأهلكت واقعت أهلى... إلخ». [منه دام ظلّه العالى].

٣- وهى دلالة الكلام على أمر يلزم منه من غير أن يقصده المتكلم على حسب الظاهر المتعارف فى المحاورات كدلاله الآيتين على كون أقل الحمل سته أشهر. [منه دام ظلّه العالى].

٤- الكلينى، الكافى، ج ٤، ص ١٠٢، ح ٢؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٧٢، ح ٣٠٩، أبواب الصوم، ب ٣٣؛ الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٠٦، ح ٥٩٥/٢، ب ٥٥، باب الكفاره فى اعتماد إفطار يوم من شهر رمضان.

الوقاع للتكفير؛ وبين دلالة الجملتين كدلاله الآيتين الشريفتين ((١)) على كون أقل الحمل ستة أشهر. ((٢))

وفيه: أنّ دلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه إنّما تكون من الدلالات المنطوقيه، ((٣)) وليس لنا دلالة أخرى في مقابل الدلالة المفهوميه والمنطوقيه تكون موسومه بالدلالة السياقيه.

ص: ٣٠٣

١- البقره، ٢٣٣؛ الأحقاف، ١٥.

٢- النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

٣- كما صرح بذلك في القوانين (القَمِي، ج ١، ص ١٦٨).

الفصل الثالث: فى مفهوم الشرط

نبحث هنا فى مفهوم الشرط على مسلك المتأخرين وإن كان خلاف ما ذهبنا إليه. وحاصل ما أفاد فى الكفايه فى المقام: أنّ إثبات المفهوم موقوف:

أولاً: على إثبات أنّ القضيّه الشرطيه لزوميه لا اتفقيه.

وثانياً: على إثبات دلالة الجملة على نحو الترتّب؛ لأنّه يمكن أن يكون الشرط والجزاء معلولين لعلّه ثالثه.

وثالثاً: على إثبات أنّ الترتّب يكون على نحو الترتّب على العله بمعنى ترتّب الجزاء على الشرط الذى هو علته.

ورابعاً: على إثبات أنّه على نحو ترتّب المعلول على العله المنحصره.

فمنكر المفهوم فى سعه وفسحه.

وأما القائل بالمفهوم مستدلاً بالتبادر، فلا يمكن له إثباته.

وأما ادّعاؤه: انصراف إطلاق العلقه اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العله المنحصره ومعلولها.

ففساد؛ لعدم كون الأكمليه موجهه للانصراف. ولعدم كون العله المنحصره أكمل من غيرها.

كما أنه لا- وجه للتمسك بما هو قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه، كما يتمسك بقضيه إطلاق صيغه الأمر لإثبات الوجوب النفسى؛ لأنّ التمسك بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه لا يكاد يتم فيما هو مفاد الحرف كما فى المقام، وإلا لم يكن المعنى حرفياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب تعيينه محتاج إلى القرينه، كان اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله المنحصره أو لا .

ولا- يقاس المقام بالواجب النفسى والغيرى؛ فإنّ النفسى واجب على كلّ تقدير، دون الغيرى فإنه واجب على تقدير الوجوب النفسى فيبانه محتاج إلى مؤونه التقييد بما إذا كان الغير واجباً، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً على الوجوب النفسى.

وأما الاستدلال على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب: أنّ الشرط لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضروره أنه لو قارنه أو سبقه أمر آخر لم يؤثر وحده، وقضيه إطلاقه تأثيره كذلك مطلقاً.

ففيه: أنه لا يكاد أن يصحّ إنكار المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه لو لم نقل بعدم اتفاهه لا ريب فى ندره تحقّقه.

وأما لو قيل: بأنّ مقتضى إطلاق الشرط تعيينه كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر هو تعيين الوجوب.

فيدفع: بأنّ الواجب التعينى هو الواجب الذى تعلق به الوجوب معيناً من غير أن يكون له عدل، بخلاف التخييرى فإنّ الوجوب يتعلق فيه بأحد الشئين أو الأشياء على سبيل التردد، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات الواجب التعينى؛ لأنه ليس له عدل، وما له العدل محتاج إلى زياده مؤونه. وهذا بخلاف الشرط، فإنه - واحداً كان أم متعدداً - يكون دخله فى المشروط على نحو واحد، ولا تتفاوت الحال فيه

ثبوتاً حتى يقال بتفاوته إثباتاً. واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إنما يكون لبيان تعدده لا لبيان نحو تأثيره في المشروط، فحيث كانت القضية مسوقه لبيان الشرطيه من غير إهمال ولا إجمال لا تتفاوت نسبه إطلاق الشرط إلى المشروط، كان هناك شرط آخر أم لا؟ بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني فلا محاله يكون في مقام الإهمال والإجمال. (١)

ويمكن أن يزداد على هذه الوجوه الخمسه التي أجاب عنها (قدس سره) وجهاً سادساً، وهو: ما أوردناه عليه في مجلس بحثه: بأن الشرط إمّا يكون مؤثراً في المشروط بشخصه وخصوصيته؛ وإمّا أن لا يكون مؤثراً كذلك، بل بما أنه أحد مصاديق العله، ويكون مؤثراً فيه من جهه أنه واجد لما هو الجامع بينه وبين سائر مصاديقها فيؤثر بهذه الجهه، وظاهر اختصاص هذا الشرط بالذكر أنه هو المؤثر في وجود المشروط، ويكون عله له بشخصه وخصوصيته، فانتفاؤه يكون مستلزماً لانتفاء المشروط، ولا نعنى بالمفهوم إلّا هذا.

وقد أجاب عنّا: بأن التفطن بهذا لا يحصل إلّا بعد إعمال التأمل والدقه العقليه، وهذا لا يساعده ابتناء المحاورات على العرفيات.

ص: ٣٠٦

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٢-٣٠٧.

الفصل الرابع: فى المفهوم فى الجملة الإنشائية

إذا قال: «أوقفت مالى (أو وقفت مالى) على أولادى الفقراء (أو إن كانوا فقراء)» فهل يصح أن يقال فيه بالمفهوم أو لا؟

الظاهر: أن الوقف حيث تكون حقيقته حفظ العين وإبقاءه على عنوان أو أشخاص، بحيث يدرّ على المعنون، ووجوده يتحقق بإنشاء الواقف وإيجابه، فإذا قال: «أوقفت مالى على أولادى إن كانوا فقراء» جعل العين على أولاده معلقاً على هذا الشرط، ففى صورته انتفاء الشرط لا يصح أن يقال بانتفاء المشروط وهو وقف هذا المال على أولاده؛ لأن عدم تعلق الوقف بهم لو لم يكونوا فقراء ليس من جهة المفهوم ودلالته قوله: «أوقفت... إلخ» على الانتفاء عند الانتفاء، بل انتفاء الحكم عن غير هذا المورد إنما يكون لأجل أن إيجاد الواقف وإنشاءه لم يتعلّق بالعين إلّا بشرط كونهم فقراء وعدم تعلق إنشائه بغير هذا المورد.

والحاصل: أنه لا يصحّ فى الإنشائيات والإيجاديات القول بالمفهوم؛ لأننا ندور فيها مدار الإنشاء والإيجاد، فبعد العلم بأنّ الإنشاء والإيجاد لم يتعلّق بغير هذا المورد وأنّ تعلقه بغيره يحتاج إلى إنشاء يخصّ به، لا يصحّ أن يقال بأنّ قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» إذا كان فى مقام الإنشاء لا الإخبار يفيد المفهوم على القول به؛ لأنّ إيجاد الوجوب وإنشاءه لم يتعلّق بإكرامه إلّا بشرط مجيئه، فعدم وجوب إكرامه على تقدير

عدم مجيئه ولو تخصّص بخصوصيه أخرى لا يكون من باب المفهوم، بل من جهة عدم تعلق الإنشاء إليه وعدم كون غير هذا الشخص من وجوب الإكرام.

نعم، لا- مانع من القول بالمفهوم في الإخباريات كما لو قال: «إذا جاء زيد يجب إكرامه»؛ وفي الإنشاءات الإرشادية مثل ما هو الغالب في أوامر الأنبياء والأئمّه - صلوات الله عليهم - وأوامر العلماء، حيث إنهم إذا كانوا في مقام بيان الأحكام لا يأمرن مولويه بل يرشدون الناس إلى أحكام الله تعالى. ففي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان نزاع المفهوم كما لا يخفى، فتدبّر واغتنم. (١)

ص: ٣٠٩

١- ربما يتوهم أنه إن لم نستفد عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه من مفهوم: «إن جاء ك زيد فأكرمه» - وإن تخصّص بخصوصيه أخرى لأنّه خارج عمّا وقع تحت الإنشاء كما أنّ عمراً وبكراً أيضاً خارجان عن تحته - فما هو إذن مصبّ إجراء المفهوم على القول به؟ والجواب أمّا على ما أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره) فمصبّ إجراء المفهوم هو زيد إذا لم يكن متخصّصاً بخصوصيه أخرى أيضاً فهو محكوم بعدم وجوب الإكرام. وأمّا على قول المتأخّرين إذا كانت القضية دالّة على الانتفاء عند الانتفاء، فعدم كون زيد - على تقدير عدم مجيئه - واجب الإكرام، لعدم وقوعه تحت الإنشاء وعدم الدليل على وجوب إكرامه، ولكن مفهوم القضية دليل على عدم الوجوب، فالمفهوم على الصورتين معارض مع الدليل الدالّ على الوجوب إن كان في البين، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالی].

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

لا- يخفى عليك: أن على القول بالمفهوم ليس معناه انتفاء سنخ الحكم كما ذهب إليه الشيخ (رحمه الله) (١) ومن تأخر عنه؛ (٢) لأن الجزاء المعلق على الشرط لا يكون إلّا جزئياً، كالوجوب المعلق على المجيء، فبانتفاء الشرط لا ينتفى إلّا ذلك الحكم المنشأ في هذا الظرف. فكما أنّ بانتفاء هذا الشرط لا يصحّ أن يقال بانتفاء وجوب إكرام عمرو ووجوب إكرام خالد، لا يصحّ أيضاً أن يقال بانتفاء نوع الحكم المعلق على الشرط.

فلا معنى لما أفاد في الكفايه بأنّ المعلق على الشرط هو نوع الوجوب. (٣)

لأنّ النوع يمتنع أن يوجد من غير أن يتشخص بالخصوصيات المفردة، فلا يصحّ أن يتعلّق به الإنشاء والإيجاد. (٤)

ص: ٣١٠

١- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٧٣.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٠٩؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٤؛ العراقي، مقالات الأصول، ج ١، ص ٣٩٦؛ الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص ١٩٦.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣١٠.

٤- يمكن أن يقال بأنّه لا مانع من انتفاء السنخ إذا كان ثبوت سنخ الحكم في الجزاء صحيحاً بأن يكون الإنشاء جزئياً ولكن كان المنشأ عامّاً وكليّاً، كما أنّه لو أُريد إيجاد الإنسان، فالإيجاد وإن كان يصير جزئياً لامحاله لكن الموجد وهو الإنسان يكون كليّاً. ولو سلّمنا عدم إمكان ذلك، يمكن أن يقال بأنّ انتفاء سنخ الحكم يفهم من الحكم بعليّه الشرط للجزاء على نحو العله المنحصره، فلا- مانع من كون الحكم في الجزاء شخصياً ولكن ما يستفاد من القضيّه - من جهه ظهورها في انحصار العله - هو انتفاء سنخ الحكم. هذا بناءً على مسلك المتأخرين. وأمّا على مسلك القدماء، فيمكن أن يقال، إنّ معنى كون مفاد المفهوم عدم كون المقيّد بما هو موضوعاً للحكم ودخاله القيد في الحكم وعدم منافاه قيد آخر مقامه مع المفهوم، هو انتفاء سنخ الحكم؛ فإنّه لو قيل بانتفاء شخصه ينافى مع قيام قيد آخر مقامه، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

ثم إنه لا يخفى عليك: ما في عبارته التقريرات من أن انتفاء شخص الحكم لازم ارتفاع الكلام الدال على الإنشاء. (١)

لأنّ لازم هذا الكلام وحاصله: أنّ الحكم بشخصه يتنفى بمجرد تماميه كلام المتكلم؛ لأنه من الموجودات غير القارّه. وبطلان هذا واضح؛ لأنّ بقاء الحكم ليس وجوده دائراً مدار بقاء الكلام، بل الحكم ينتزع من كلام المتكلم وله بقاء في عالم الاعتبار إلى أن يسقط بالامتنال أو العصيان أو ذهاب موضوعه، فتأمل جيداً.

ص: ٣١١

١- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٧٣.

الفصل السادس: فى تعدّد الشرط ووحده الجزاء

مثال ذلك: «إذا خفى عليك جدران البلد فقصر»، (١) و«إذا خفى عليك أذان المصر فقصر». فقيل برفع اليد عن المفهوم فى كليهما.

وقيل بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فينتفى وجوب القصر عند انتفائهما، بخلاف الوجه الأوّل فإنه ليس لهما دلالة على عدم دخاله شىء ثالث فى الجزاء لإلغاء مفهومهما رأساً.

وقيل بتقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر، حتى يكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فلا يجب القصر عند انتفاء خفاء أحدهما، ويجب عند وجود كليهما.

وقيل بأنّ الشرط هو القدر المشترك وما هو الجامع بينهما.

ولا يخفى: أنّ رفع اليد عن مفهوم كلّ منهما - كما فى الوجه الأوّل - خلاف الظاهر فى مثل هذا المقام العدى تكون القرينه لوجود المفهوم فى الجملة موجوده ولو لم نقل بالمفهوم فى الجملة الشرطيه أصلاً.

وأما الوجه الثانى: فتخصيص المفهوم بالمنطوق بعيد من جهة أنّ المفهوم يستفاد من دلالة التكلّم على مسلك القدماء أو من دلالة الجملة الشرطيه على العلية المنحصره

ص: ٣١٢

١- انظر روايات بهذا المضمون فى الوسائل، أبواب صلاه المسافر، ج ٨، ص ٤٧٠-٤٧٣، ب ٦.

على مذهب المتأخرين. وعلى كلِّ حال، فلا يكون مفاد المفهوم مثل العموم حتى يمكن أن يقال بتخصيص الإرادة الاستعمالية وعدم تعلق الإرادة الجديّة بالعموم.

وأما الوجه الثالث: فهو أيضاً خلاف الظاهر.

ولا يبعد أن يقال بأنّ الوجه هو الرابع، كما لا يخفى.

ص: ٣١٣

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء - سواء كان الشرط من جنس واحد، كما لو قال: كلّما نمت فتوضّأ، أو كلّما بلت فتوضّأ؛ أو لم يكن من جنس واحد بل كان مختلفاً، كما إذا قال: إذا نمت فتوضّأ، وإذا بلت فتوضّأ، ممّا يكون الظاهر فيه حدوث الجزاء، وهو الوجوب المتعلّق بطبيعته عند وجود الشرط - فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدّداً^(١) أو لا؟^(٢) فيه أقوال. وقبل الخوض في الكلام ينبغي تحرير محلّ النزاع.

تحرير محلّ النزاع

إنّ تمام الاختلاف يرجع إلى أنّ تعدّد الشرط هل يكون موجّباً لتعدّد التكليف أو لا يوجب إلّا تكليفاً واحداً؟ فإتيان المكلف بالفعل ثانياً يكون عزيمة. وعلى الأوّل، فهل يجب الإتيان بما هو قضيته كلّ جزء على حدّه، أو يكفي إتيان فعل واحد؟ لو قلنا بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوبين في محلّ واحد بعنوانين مختلفين، فلو أتى المكلف بفعل

ص: ٣١٤

١- ذهب إليه المشهور، كما في مطارح الأنظار (الكلانترى الطهراني، ص ١٧٥).

٢- الخوانساري، مشارق الشموس، ص ٦١، كتاب الطهارة في تداخل الأغسال الواجبه؛ النراقي، عوائد الأيام، ص ٢٩٧.

واحد بقصد امتثال الجميع يجزيه عن الجميع. ولو أتى بأفعال متعدده بقصد امتثال الأوامر المتوجّهه إليه في كلّ جزء لا مانع منه.

ويعبر عن الاختلاف الأول بأنّ الأصل، أى ظاهر القضية، هل يقتضى تداخل الأسباب أو لا؟

وعن الثاني بأنّ الأصل هل يقتضى تداخل المسببات أو لا؟

ولا يخفى: أنّه لا مساس لهذه المسأله بالمسأله السابقه كما توهم في الكفايه؛ لأنّ البحث والاختلاف في المسأله السابقه فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مع العلم بعدم تعدّد الجزاء، بخلاف هذه المسأله.

وأيضاً محلّ البحث فيما نحن فيه يكون فيما إذا كان الشرط بحسب ظاهر القضية سبباً لتعلّق التكليف بالمكلف، بخلاف المسأله السابقه فإنّ تعلّق التكليف الصلّاتى بالمكلف فيما إذا قال: إذا خفى الأذان... وإذا خفى الجدران... مفروغ منه وإنّما يبيّن بهما حدّ الانتقال من التمام إلى القصر.

هذا، مضافاً إلى ابتناء المسأله السابقه على ظهور الجمله الشرطيه في المفهوم، وعدم ابتناء مسألتنا هذه عليه أصلاً. فلا مساس لكلّ واحده منهما بالأخرى.

الاستدلال على عدم التداخل

إنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) قد اختار مذهب المشهور، وهو: عدم التداخل. واستدلّ عليه بأنّ ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وذلك يقتضى حدوث الجزاء عند حدوث كلّ من الشرطين.

ولا-ريب أنّ مع القول بكون حقيقه واحده مثل الوضوء بما هي واحده في مثل: إذا بليت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ أو فيما إذا نام مكرراً لا يمكن أن تكون محكومته

بحكمين متماثلين، يكون مقتضى هذا الظهور فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء بكل شرط غير ما وجب بالآخر. ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر، وإلا يلزم رفع اليد عن هذا الظهور.

لا يقال: تقدير تعدد الفرد ينافي إطلاق الجزاء؛ لأن إطلاقه يقضى بوجوب الإتيان بمجرد وجود الطبيعه من غير تقييد ولو قلنا بأن متعلق الوجوب في كل من الجزاءين يكون فرداً من الطبيعه غير ما هو متعلق الوجوب في الجزاء الآخر، يوجب تقييد إطلاق الجزاء.

فإنه يقال: إن ظهور الجملة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب يقتضى ذلك، أى تعدد الفرد، فيكون بياناً لما هو المراد من إطلاق الجزاء.

ولا دور بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور إطلاق الجزاء؛ لأن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهور الجملة فيما ذكر صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها. (١)

ثم اعلم: أن الشيخ (قدس سره) قد استدلل على هذا المذهب بظهور الجملة الشرطيه في سببيه الشرط للجزاء وعليته له، ومقتضى ذلك كون كلِّ علِّه معلول مستقلاً.

وبعبارة أخرى: ظهور الجملة الشرطيه في سببيه الجزاء للشرط يقتضى كون الجزاء المسبب معلولاً له بخصوصه، ولازم ذلك كون متعلق الوجوب في كل من الشرطين فرداً من الطبيعه غير الفرد الذى يكون متعلق الوجوب في الآخر. (٢)

ولا يخفى: أن ما أفاد في الكفايه مأخوذ عما أفاده الشيخ (رحمه الله) مع تفاوت يسير؛ لأن

ص: ٣١٦

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣١٥-٣١٨.

٢- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٧٩.

الشيخ (رحمه الله) استدلل بظهور الجملة في عليه الشرط ومعلوليه الجزاء، والمحقق الخراساني (رحمه الله) استدلل بظهورها في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

والفرق بين التقريبيين: أنه على ما أفاده في الكفايه إذا قارن وجود أحد الشرطين مع الآخر لا مانع من وحده الجزاء، ولا يكون هذا رفع اليد عن الظهور؛ لأنه لا دلالة للجملة - بناءً على ما أفاده - على طلب حدوث كل من الشرطين حدوث الجزاء مستقلاً ولو في صورته مقارنة الشرطين، بل إنما تدل على لزوم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط قارن معه شرط آخر أم لا.

وهذا بخلاف ما أفاده الشيخ (رحمه الله)؛ فإن مقتضاه حدوث الجزاء مستقلاً عند حدوث كل من الشرطين مطلقاً، هذا.

ولا يخفى عليك: أن ما أفاده الشيخ (قدس سره) في ضمن كلماته، كما في التقريبات، من أن متعلق الجزاء إذا كان واحداً نوعياً كالوضوء وقلنا بأخذ الوحده النوعيه في الموضوع له، لا- يكون قابلاً- للتعدّد فلا- يتحمّل وجوبين؛ إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمثال بين أن تكون الوحده شخصيه أو نوعيه، فعند تعدّد الأسباب لا دليل على تعدّد الآثار والتكاليف، لعدم صلاحية الفعل المتعلق للتكليف المدلول عليه باللفظ المأخوذ في الجزاء للتعدّد. (١)

ثم منع (قدس سره) دخاله الوحده النوعيه في الموضوع له؛ لأن ما هو الموضوع له ليس إلّا نفس الماهيه الخارجه عنها الوحده. (٢)

فليس ما أفاده في محله؛ لأن الواحد النوعي صالح للتعدّد.

ص: ٣١٧

١- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٧٩.

٢- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٧٩.

وكذا ما أفاد في الجواب عمّا أفاده المحقق النراقي (رحمه الله) - من أنّ الأسباب الشرعيه علل للأحكام المتعلقة بأفعال المكلف لا- لنفس الأفعال، فتعدّد الأسباب لا يوجب تعدّد المسببات وهو الوجوب. ولا دلالة لتعدّد الوجوب على وجوب إيجاد الفعل متعدّداً، لإمكان تعلّق الفردين من حكم بفعل واحد كما في الإفطار بالحرام في نهار شهر رمضان وقتل زيد القاتل المرتد - من أنّ المسبّب هو اشتغال الذمّه ولا مانع من قبول الاشتغال للتعدّد؛ لأنّه تابع لقبول الفعل المتعلّق له، فإذا كان الفعل ممّا يقبل التعدّد فالاشتغال به أيضاً يقبل التعدّد.

ليس في محلّه أيضاً؛ لأنّ المسبّب ليس اشتغال الذمّه، بل هو أمر ينتزع من تعلّق التكليف بالمكلف، كما هو واضح.

هذا، والّمدى ينبغي أن يقال في أصل استدلال الشيخ وصاحب الكفايه (قدس سره): إنّ بعد هذه الإفادات، إنّنا لم نتعقّل معنى صحيحاً لتقييد الجزاء ولم يمكن لنا تصوّره؛ لأنّ متعلّق الوجوب إمّا أن يكون في إحدى الجملتين نفس الطبيعه مطلقه ومن غير تقييد، فما معنى تقييد متعلّق الآخر؟ وإن قيل: إنّه مقيد بما هو غير متعلّق الآخر، فلا يفهم معنى صحيح لتقييد فرد من الطبيعه بكونه غير تلك الطبيعه.

وإمّا أن يكون متعلّق الوجوب فيما يوجد سببه أولاً هو فرد من الطبيعه وفي الآخر ما كان غير هذا الفرد، ففيه: أنّه لا يكون في جميع الموارد وجود سبب المقيد مسبقاً بوجود سبب غير المقيد، بل تاره يكون هذا مسبقاً وأخرى ذاك.

وهكذا الكلام لو قلنا بأنّ كلّاً من المتعلّقين مقيد بأن يكون غير الآخر.

ويمكن أن يكون هذا وجه ما قال بعض الأعظم من أنّ الشرط إنّما هو سبب للأفعال لا للأحكام، وأمّا الحكم فيجىء من قبل اقتضاء السببيه لهذا الفعل.

ولكن هذا غير حاسم لمادّة الإشكال، لأنّ ظاهر القضيّة كون الشرط سبباً للحكم للأفعال. (١)

ص: ٣١٩

١- وقال الفاضل المقرّر لبحث سيّدنا الأستاذ رضوان الله عليهما في آخر البحث ممّا كتب عنه في بروجرد بعد ما كتب عنه تشييد القول بالتداخل، ما هذا لفظه: «اللهم إلّا أن يقال: بأنّ الوجدان حاكم بأنّ الطبيعه قابله للتكثّر، ومعه يحكم في المقام بإرادته التعدّد والكثرة منها. وهذا كلّه بالإضافة إلى حكم العقل الدقيق المتأمّل في المطالب على التحقيق. وأمّا بالإضافة إلى حكم العرف السليم عن الشبهات فلا يبعد أنّه يحكم بتعدّد الجزاء عند تعدّد الشروط وبعدم التداخل؛ فإنّ العرف يحكم بالظواهر من غير تدقيق في حقائق الأشياء كما هو وظيفه حكم العقل، فافهم». الحجّتي البروجردى، الحاشيه على كفايه الأصول، ص ٤٦٢. [منه دام ظلّه العالى].

لا- يخفى: أنه يجب تطابق المفهوم مع المنطوق فى تمام القيود المعتره فى الكلام والإعتبارات اللاحقه إلّا فى النفى والإثبات، كما هو واضح لا ريب فيه.

وإنما الإشكال فيما إذا كان المأخوذ فى المنطوق عامّاً استغراقياً، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» فهل يكون مفهومه عدم وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء فى ظرف عدم المجيء، أو عدم وجوب إكرام الجميع؟ فلو دلّ على وجوب إكرام بعضهم لا يعارضه المفهوم.

وبعبارة أخرى: المفهوم هو عموم السلب أو سلب العموم؟

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون مفاد المنطوق القضيه الموجهه أو الشرطيه السالبه، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء»،^(١) فهل يكون مفهومه أنه إذا لم يكن قدر كتر ينجسه كلّ شيء من النجاسات. أو أنّ مفهومه أنه إذا لم يكن كراً ينجسه شيء منها؟ يمكن أن يقال: إنّ الوجه الثانى هو ما يفهم العرف من هذه القضيه دون الأول. فالحقّ ما اختاره الشيخ المحقّق صاحب الحاشيه^(٢) وإن خالفه المحقّق الأنصارى^(٣) قدّس الله سرهما.

ص: ٣٢٠

-
- ١- الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩، ب ٩، ح ١ و ٢ و ٦.
 - ٢- الأصفهانى، هدايه المسترشدين، ص ٢٩١.
 - ٣- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٧٤.

قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً أنّ ما هو ملاك أخذ المفهوم عند القائل به من القدماء: اشتمال الكلام على قيد زائد من جهة أنّ الأصل يقتضى أن لا يكون المتكلم لاغياً وأن لا يكون صدور الكلام منه لأجل فائده غير إفاده مراده، فاشتمال الكلام على قيد زائد يدلّ على دخاله هذا الزائد في الحكم. ولازم ذلك انتفاء الحكم وعدم وجوده عند كونه مجرداً عن قيدٍ ما. وقد ذكرنا: أنّ المفهوم على قولهم يستفاد من دلالة نفس تكلمه، بما أنّه فعل من الأفعال. وقد قلنا أيضاً بأنّه لا يستفاد من هذا إلّا دخاله هذا القيد، وأمّا الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام مقام هذا القيد قيد آخر فلا يستفاد منه، إلّا إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المناط للحكم وأحرز ذلك.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كان القيد الزائد الذى أتى به فى كلامه أداه الشرط أو الوصف أو الغايه أو ما يفيد الحصر؛ فإنّ النزاع فى جميع ذلك عندهم من واحد. كما ينبىء بذلك قول القائل بعدم المفهوم فى الجميع بأنّ إتيان المتكلم بالقيد الزائد ربما يكون لأجل فائده أخرى غير دخاله القيد فى حكمه.

نعم، ربما يختلفون فى بعضها كالغايه، بأنّ ما يستفاد منها - وهو ثبوت الحكم للمعنى وعدمه فى غيره - هل يكون بالدلاله المنطوقيه حتى تكون كلمه «حتى» موضوعه لإفاده ذلك، أو يكون بالدلاله المفهوميه حتى يكون مفاد المنطوق ثبوت الحكم للمعنى ودخالته فيه، ومفهومه عدم ثبوت الحكم لغيره؟ (1) ومنشأ توهم كون ذلك بالدلاله المنطوقيه كون «حتى» وغيره (مثل: إنّما، وإلّا) وضع لذلك المعنى، وأنّ

ص: ٣٢١

١- راجع: شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢١-٣٢٣؛ الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٨٨.

استفاده انتفاء الحكم عمياً هو خارج عن المغيبي في الغايه وعن المستثنى في الاستثناء من أظهر المفاهيم كما قيل، فتوهم أن ذلك يكون مستفاداً من المنطوق.

ثم لا يذهب عليك: أن المحقق الخراساني (قدس سره) مع أنه لم يسلك مسلك القدماء أفاد في مفهوم الغايه كلاماً يناسب ما ذهبوا إليه، وهو: أن قضيه القواعد العرييه أن الغايه إذا كانت قيماً للحكم كقوله: «كل شيء حلال... إلخ» تدل على ارتفاع الحكم عند حصولها، وإذا كانت قيماً للموضوع فلا. (١١)

تنبيه: ذكر في الكفايه إشكالاً في دلالة كلمه الإخلاص (لا إله إلا الله) على التوحيد، وهذا نصّه: «أن خبر «لا» إما يقدر «ممکن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها على التوحيد.

أما على الأول؛ فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده.

وأما على الثاني؛ فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

ثم دفعه: «بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمه اليينه على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب». (٢٢)

ولا يخفى عليك: أن أصل الإشكال وجوابه فاسد.

أما فساد الجواب؛ فلأن مثل هذا العنوان (واجب الوجود) الحادث المصطلح البعيد

ص: ٣٢٢

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٢٥؛ وهكذا فوائد الأصول (ج ٢، ص ٥٠٤ - ٥٠٥)؛ ودرر الفوائد (ج ١، ص ٢٠٤).

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٨. راجع أيضاً: الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٥٤.

عن كثير من الأذهان خصوصاً العرب في ذلك الزمان (زمان بعثه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لا يكون مدلولاً للكلام الملقى إليهم. والمعنى وإن كان مركزاً في أذهانهم إلا أنه لا ينافي بُعد العنوان المانع عن تقديره في الكلام.

وأما فساد الإشكال؛ فلأنّ العرب ما كانوا ينكرون وجود الخالق البارئ المنشئ للمخلوقات ولا وحدانيته تعالى، وإنما كانوا يعبدون من دون الله أصناماً ليقربوهم إلى الله زلفى، (١) مع الاعتراف بأنها مخلوقه، ولا يعتقد أحد منهم ألوهية الأصنام، ولذا يأخذهم الله تعالى بإقرارهم (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ...)(٢) الآية ووبّخهم على عباده ما ليس فيه صلاحية العبادة، ومن لا يخلق بل هو يُخلق: (أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَمْلِكْ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا؟)(٣) (أَيَسْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ؟)(٤) وكلمة التوحيد الطيبة إنما تفيد نفى كل معبود سوى الله تعالى وتثبت التوحيد في العبادة.(٥)

ص: ٣٢٣

١- انظر: الزمر، ٣.

٢- انظر: العنكبوت، ٦١، ٦٣؛ لقمان، ٢٥؛ الزمر، ٣٨؛ الزخرف، ٩، ٨٧.

٣- المائدة، ٧٦.

٤- الأعراف، ١٩١؛ انظر أيضاً: النحل، ٢٠؛ الفرقان، ٣.

٥- والحقّ: أنّ مفهوم كلمة التوحيد لا يختصّ بالإقرار بالتوحيد في العبادة ونفى الشريك عنه فيها ممّا يعبده المشركون من دون الله تعالى، بل مفهوم هذه الكلمة العظيمة - التي ليس شيء أثقل وأوسع منها في الميزان - هو: الإقرار بأن لا إله إلا الله - خالق ولا رازق ولا مدبّر للسموات والأرض ولا مالك ولا حافظ لها إلا الله. فمثل قوله تعالى: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...) (الحشر، ٢٢-٢٣)، معناه هو الله الذي لا خالق ولا رازق ولا بارئ ولا معبود... إلا هو: فمعنى الإله المطابقى، من يوصف بهذه الصفات. والتوحيد نفى الخالق البارئ الفاطر المعبود... غير الله سبحانه وتعالى، لا نفى المعبود غيره فقط كما قصّره عليه الفرقة المستحدثة الوهابية. وبالجملة: كلمة التوحيد لا يقصر مفادها في نفى معبوديه غير الله وإثباتها له تعالى، بل مفادها (التام نفى خالقيه غير الله وربوبيته ورازقته وسائر الأسماء الحسنى والصفات العليا عن غير الله وإثباتها لله دون غيره، وقد جاء في القرآن الكريم: (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَمَذَهَبَ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (المؤمنون، ٩١)، فلو كان معنى «الإله» المطابقى المعبود لا يتم الاستدلال لنفسه بما في الآية الكريمة وإنما يتم الاستدلال إذا كان هو بمعنى الخالق وما يرادفه ويتلوه من الأسماء الحسنى. كما أنه لو لم يكن اسماً لخالق الأرض والسماء والمتصرّف فيهما ومدبّرهما لم يتم الاستدلال على توحيده بقوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء، ٢٢)، إذ ليس ارتباط بين وجود معبود في السماء والأرض إلا الله وفسادهما، وقد أشبعنا الكلام في ذلك في غير المقام من تأليفاتنا. فظهر أنّ الحقّ مع المحقّق الخراسانى (قدس سره) لا من جهه أنّ مدلول «الإله» مثل «خدا» وما يراد منهما من سائر اللغات هو واجب الوجود حتى يقال: إنّ مثل ذلك بعيد عن أذهان الناس، بل من جهه أنّ ما هو المركز في أذهان عامّة العرب وغيرهم من هذه الألفاظ هو المذموم المتكلم العارف بمعانى هذه الاصطلاحات المستحدثة في الإسلاميين بواجب الوجود غير أنه لا يعرفه بهذا الاصطلاح، وإنما يعرفه بأنه مالك السموات والأرض وخالقهما، وهو الإله المذموم يحيى ويميت، وهو الذى يدعوه لدفع البلاء وكشف الضر وقضاء حوائجه... ومن هو بهذه الصفات يكون واجب الوجود لامحاله. فالإله عند أهل هذا الاصطلاح هو الواجب الوجود؛ وكلمة التوحيد تدلّ على نفى كونه

غير الله، وكونه هو الله. وعند من لا يعرف مثل هذا الاصطلاح ولا يسمي الله تعالى إلّا بما أسماه هو نفسه وذاته به يكون مدلول لفظ «الإله» وما بمعناه من سائر اللغات هو الذات المتّصف بهذه الصفات: المحيي والمميت والرازق والمنجي والسميع والمجيب والقادر والرحمان والرحيم، فلا إله إلّا الله أى لا أحد موصوفاً بهذه الصفات إلّا الله، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالى].

ويمكن أن يقال: بعدم الاحتياج إلى تقدير الخبر في هذه الكلمه ونظائرها مثل «لا رجل في الدار» كما يظهر من سيبويه، (١١) وهو الحق كما سيجيء إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له في بعض مباحث العام. والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل. ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وحسن نياتنا وأعمالنا، واجعلها خالصه لك بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: ٣٢٤

١- قال السيوطي في شرحه على ألفيه ابن مالك، ص ٧٠: «وذهب سيبويه والخليل إلى أنها تعمل في الاسم خاصه ولا خبر لها... وشاع عند الحجازيين إسقاط الخبر أي حذفه إذ المراد مع سقوطه ظهر... وبنو تميم يوجبون حذفه، فإن لم يظهر المراد لم يجب الحذف عند أحد...».

الفصل الأول: في أقسام العامّ

الفصل الثاني: في وجود الصيغه للعموم

الفصل الثالث: فيما يدلّ على العموم

الفصل الرابع: في حجّيه العامّ المخصّص

الفصل الخامس: في التمسّك بالعامّ عند إجمال المخصّص مفهوماً

الفصل السادس: في التمسّك بالعامّ عند إجمال المخصّص مصداقاً

الفصل السابع: في التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين

الفصل التاسع: تعقّب العامّ بضمير راجع إلى بعض أفراده

الفصل العاشر: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف

الفصل الحادى عشر: الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّده

الفصل الثانى عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الفصل الثالث عشر: أحوال العامّ والخاصّ المتخالفين

إنما عدلنا عن عنوان القوم، وهو: «العام والخاص» أو «العموم والخصوص»، لئلا يتوهم بعض المبتدئين تقابلهما، وأن الخاص هو كل لفظ كان غير العام، حتى يكون الجزئي الحقيقي أيضاً خاصاً.

ولا يخفى: أن عدم تقابلهما من الواضحات؛ لأنهم قد قالوا في تعريف الخاص بأنه ما قصر عن شموله،^(١) فالتكلم تارة: يلاحظ تمام ما يصلح له المفهوم ويُلقى اللفظ من غير أن يقصر شموله، وأخرى: يلاحظ ما يصلح له لكن مع تخصصه بخصوصيته بحيث يقصر شمول المفهوم لتمام ما يصلح له. ففي الحقيقة ينقسم العام إلى قسمين: قسم لا يقصر شموله، وقسم قصر عن شموله.

تعريف العام والخاص

قد عرفوا العام بتعاريف، لا يخلو كلها عن الإشكال بالانعكاس والأطراد. ولا مجال لهذه الإشكالات بعد كون هذه التعاريف كلها لفظية.

فمنها: قولهم في تعريفه: بأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.^(٢)

ص: ٣٢٨

-
- ١- البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج ١، ص ٢٣٤؛ شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٤٧-٢٤٨.
 - ٢- البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٠؛ الطوسى، العده فى أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٣؛ الفخر الرازى، المحصول، ج ٢، ص ٣٠٩.

وفيه أولاً: أنّ استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له إنّما يكون بملاحظه معناه ومفهومه، لا باعتبار نفس ذاته.

وثانياً: لا ينطبق العامّ، مثل كلّ رجل وغيره، على كلّ فرد من الأفراد الّذى يكون هذا العامّ مستغرقاً له، بل ما ينطبق على الأفراد ليس إلّا لفظ رجل فى المثال.

فالأولى: أن يقال فى تعريفه: بأنّه اللفظ المستغرق لجميع أفراد مفهوم واحد من حيث المعنى. أو أنّه اللفظ الدالّ على استغراق جميع أفراد مفهوم واحد من غير فرق بين أن يكون اللفظ الدالّ على العموم واحداً كالعلماء - بناءً على مذهب المحقّق الخراسانى (رحمه الله) من عدم إفاده الألف واللام العموم - ، أو مرّكباً ككّل رجل، والجمع المضاف، وغيرهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الكلام فى المقام يقع فى طيّ فصول:

ص: ٣٢٩

قد ذهب المحقق الخراساني (رحمه الله) كغيره (١١) إلى انقسام العام إلى المجموعى والبدلى والاستغراقى. إلما أنه أفاد بأن انقسامه إليها إنما يكون من جهة اختلاف كيفية تعلق الأحكام، وإلما فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (٢)

ولكن التحقيق يقتضى خلاف ما أفاده (قدس سره)، وذلك لأن المفهوم - مع قطع النظر عن موضوعيته للحكم ولحاظ الحكم - إنما أن يمتنع فرض صدقه على الكثيرين ولا يتطرق فيه التكثر. فهو جزئى، وإلما يتطرق فيه ذلك ويمكن تكثير وجوده خارجاً ولا يمتنع فرض صدقه على الكثير، فهو كلى. فلو لوحظ المفهوم الذى يكون قابلاً للتكثر بحسب الوجود بما أنه كذلك وقابل لتطرق الكثرة فيه، فهو كلى باصطلاح المنطقيين وعام منطقي باصطلاح الأصوليين. ولو لوحظ هذا المفهوم وجعل مرآه للخارج، فلو جعل مرآه وآله لملاحظه تمام الكثرات على نحو يكون الملحوظ كل واحد من أفرادها، فهو العام الاستغراقى. ولو جعل هذا المفهوم الذى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين

ص: ٣٣٠

١- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٦٠؛ الأصفهاني، هدايه المسترشدين، ص ٣٤١.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٢.

آله لملاحظه أحد من الأفراد على سبيل التردد، فهو العام البدلي. ولو جعل مرآه لملاحظه تمام الكثرات على نحو يكون الجميع شيئاً واحداً، فهو العام المجموعى.

فعلى هذا، تكون الأقسام أربعة: العام المنطقى، والمجموعى، والبدلى، والاستغراقى. إلا أنه لا فرق بين البدلى والمنطقى من حيث الحكم، مثل أن يقال: جئنى برجل أو بالرجل.

هذا، مضافاً إلى أننا نجد من أنفسنا الفرق بين ألفاظ: أحد الرجال، والرجل، ورجل، والرجال ولو لم يتعلّق بها حكم من الأحكام.

ولا يذهب عليك: أنّ العام المجموعى بهذا المعنى الدائر فى السنّه المتأخّرين قلّما يوجد، بل لم نجده فى الشرعيات أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام؛ فإنّ العام المجموعى فى ألسنتهم ما يكون مركّباً من أفراد مفهوم واحد ولو حظ الجميع شيئاً واحداً، فهو مركّب تكون أجزاءه متوافقه فى الحقيقة. وهذا بخلاف العام المجموعى الدائر على ألسنه القدماء؛ لأنّه عندهم مركّب من أجزاء لا توافق بينها بحسب الحقيقة. وقد مثّلوا له بالدار؛ (١١) فإنّه مركّب من السقف والجدران وغيرهما من الأجزاء ولا توافق بينها بحسب الحقيقة ولو حظ الجميع شيئاً واحداً. وسيجىء إن شاء الله تعالى أنّ الأحكام الثابته لجميع أقسام العام ثابتة لهذا أيضاً.

تذنيب

مما ينبغى ذكره فى المقام: أنّ الأصل فى ألفاظ العموم كونها للاستغراق؛ وذلك لأنّ الإنسان يلاحظ أولاً مفهوماً واحداً كمفهوم الرجل والعالم، ثم يجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظه ما ينطبق عليه، ولازم هذا ملاحظه تمام أفراد هذا المفهوم على سبيل

ص: ٣٣١

الاستغراق؛ لأنه لا يمكن جعل هذا المفهوم مرآة لبعض الأفراد أو المجموع من حيث المجموع إلّا مع ملاحظه المفهوم على سبيل الاستغراق، فملاحظتهما محتاج إلى المؤونه الزائده دون ملاحظته كذلك، كما لا يخفى.

ص: ٣٣٢

لا- يخفى عليك: أنّ من المسائل التي ذكرها القدماء في مبحث العام والخاصّ واختلفوا فيها وتبعهم المتأخرون - مع خلّوها عن الفائده ووضوح أمرها - مسأله: أنّ العموم هل له صيغه تخصّه لغّه وشرعاً أو لا؟

فأثبتها بعضهم، ونفاها بعض آخر.

وربما يستدلّ النافي بتيقّن إرادته الخصوص تاره، ((١)) وأخرى بأنّ كون اللفظ حقيقه في الخصوص يوجب تقليل المجاز لاشتغال التخصيص وشيوعه، حتى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ. فكون اللفظ موضوعاً للخصوص موجب لتقليل المجاز لا محاله. ((٢))

أمّا الدليل الأوّل (وهو تيقّن إرادته الخصوص وألويه جعل اللفظ حقيقه في المتيقّن)، ففيه: إن أريد من تيقّن إرادته الخصوص إرادته الواضع له، فلا- يفهم منه مفهوماً محصّياً. مضافاً إلى أنّ سبب وضع الألفاظ احتياج أهل المحاوره إلى إفهام المرادات، فكما أنّ الاحتياج يوجب وضع اللفظ في الخصوص كذلك يوجب وضعه في العموم.

ص: ٣٣٤

-
- ١- راجع: شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢١٧؛ القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٩٣؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٦١.
 - ٢- راجع: شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢١٧-٢١٨؛ القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٩٦؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٦٢.

وإن أريد إرادته المتكلم، فهذا لا- يثبت الحقيقة ولا- يوجب وضع اللفظ في الخصوص. مضافاً إلى أن الخصوص ليس له مفهوم واحد حتى يوضع له اللفظ، إذ الخصوص المراد بقولنا: «أكرم العلماء إلّا زيداً»، غير الخصوص المراد بقولنا: «إلّا عمرواً».

وأما الدليل الثاني، ففيه: أن كثره المجاز بعد وضع اللفظ في العموم غير موجه لوضعه للخصوص إن كان الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينه. مضافاً إلى أنه سيأتي أن الاستعمال في الخصوص لا- يوجب مجازيه الاستعمال، لعدم وجود ملازمه بين التخصيص والمجازيه، كما لا يخفى.

وقد ظهر ممّا ذكر: أن الحق أن للعموم صيغاً تخصّه. ولا اعتناء بما ذكره النافي، لما قد أجبنا عنه. والله تعالى أعلم.

الفصل الثالث: فيما يدلّ على العموم

مما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم: النكرة في سياق النفي.

واعلم: أنّ دلالتها على العموم ليس من باب وجود وضع مستقلّ لمدخول النفي أو لحرف النفي إذا دخل على النكرة أو اسم الجنس، بل دلالتها على العموم إنّما تكون من جهة أنّ مدخول النفي يدلّ على الطبيعه وحرف النفي على النفي ومن ضمّهما إلى الآخر يستفاد نفي الطبيعه، ونفيها لا يحصل إلّا بنفي جميع أفرادها.

ولا يخفى عليك: أنّ مرادهم بالنكرة في المقام ما يعمّها واسم الجنس، فلو دخل حرف النفي على كلّ منهما يستفاد منه العموم، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وبين «ما في الدار رجل» (بالتنوين)، فالأوّل اسم الجنس والثاني النكرة.

كما أنّه لا فرق بين كون المدخول والمنفَى بسيطاً ومفرداً وكونه مركّباً، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وقولنا: «لا رجل موجود في الدار»؛ فإنّ الأوّل بسيط لعدم خبر المدخول، بخلاف الثاني فإنّه مركّب.

والحقّ عدم الحاجة إلى الخبر كما يظهر من سيبويه،^(١) بل هو صحيح من غير تقدير شيء.

ص: ٣٣٦

١- قال السيوطي في شرحه على ألفيه ابن مالك، ص ٧٠: «وذهب سيبويه والخليل إلى أنّها تعمل في الاسم خاصّه ولا خبر لها... وشاع عند الحجازيين إسقاط الخبر أي حذفه إذ المراد مع سقوطه ظهر... وبنو تميم يوجبون حذفه، فإن لم يظهر المراد لم يجب الحذف عند أحد...».

لا يقال: كيف يصحّ هذا مع عدم تماميه الكلام؟ لأنّ الكلام مركّب من حرف النفي وهو «لا» واسمه وهو «رجل» فلا يتمّ إلّا مع الخير.

لأنّه يقال: لا مانع من ذلك ويمكن الالتزام باسميه لفظ «لا» في هذا المورد فلا يكون حرفاً، فيتّم الكلام.

فإن قلت: لا يمكن تصحيح هذا الكلام مع عدم تقدير لفظ «موجود»، لأنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجوده ولا معدومه، فلا يصحّ تعلق النفي بها في هذه المرتبه، أى في مرتبه ذاتها من حيث هي، فيتعلّق النفي لا محاله بوجهه أخرى غير مرتبه ذاتها، وحيث إنّ أوّل ما يعرض الماهيه ليس إلّا الوجود فالنفي لابدّ وأن يتعلّق بالماهيه باعتبار وجودها، فلا محيص من تقدير الخير وهو «موجود» في مثل لا رجل.

قلت: بعد كون الطبيعه من حيث هي لا موجوده ولا معدومه فوجودها كعدمها محتاج إلى العله غايه الأمر عدم عله الوجود يكون عله لعدمها، وبعد كون الوجود والعدم خارجين عن مرتبه ذاتها، فالنفي والإثبات الوردان عليها لا يردان إلّا على نفسها لا على حيث وجودها؛ لأنّ الوجود خارج عن مرتبه ذاتها، فمعنى قولك: «طبيعه الرجل موجوده»، أو «طبيعه الرجل الموجود موجوده»، أو «طبيعه الرجل معدومه» ليس أنّ طبيعه الرجل الموجود معدومه، بل المراد والمعنى ليس إلّا أنّ الطبيعه بنفسها موجوده أو معدومه. فقولك: «لا رجل في الدار» معناه ليس إلّا أنّ طبيعه الرجل تكون معدومه، لا أنّ طبيعه الرجل الموجود معدومه. وكذا في الفارسيه لو قيل: «مرد در خانه نيست» يكون المراد نفي طبيعه الرجل في الدار، لا- نفي طبيعه الرجل الموجود في الدار. وكيف كان لا فائده في ذلك فيما نحن بصدده.

ثم إنّ وجه ما ذكر من أنّ النكره الواقعه في سياق النفي تفيد العموم هو: كون الطبيعه موجوده بوجود فردها فانعدامها لا يتحقّق إلّا بانعدام جميع أفرادها، فلا يصحّ

نفى الطبعه إلما إذا العدم جميع أفرادها، فلو وجد فرد منها لا يصدق انعدامها، فنفى الطبعه يفيد العموم لا محاله، ولا يحتاج ذلك إلى شيء أزيد مما ذكر.

فما يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) من أنّ النكره الواقعه في سياق النفي إنّما تفيد العموم إذا أخذت مرسله، أي مطلقه، وبنحو الإرسال لا مهمله؛ لأنّ حرف النفي لا يفيد إلّا نفى مدخوله فإن كان مدخول حرف النفي مطلقاً يكون النفي أيضاً مطلقاً، مثل: «لا رجل في الدار» بناءً على استفاده الإطلاق بمقدمات الحكمه. وإن كان مقيداً فالنفي أيضاً يكون مقيداً كما لو قيل: «لا رجل عالمًا في الدار» فالنفي يختص بالرجل العالم. فعلى هذا، لا يكفي لإفاده العموم مجرد كون مدخول حرف النفي الطبعه، لاحتمال أخذ الطبعه الواقعه في حيز النفي على نحو الأهمال لا على نحو الإطلاق والإرسال. فلا بدّ من كشف الإطلاق بمقدمات الحكمه، ثم بعد ذلك الكشف - بمعونه مقدمات الحكمه - يقال: بأنّ الطبعه الواقعه في حيز النفي تكون مطلقه، فتفيد نفى الطبعه مطلقاً. (1)

ليس في محلّه، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيد، وهذا المقام لا يناسب ذكره. والله هو الموفق والمعين.

ص: ٣٣٨

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٤.

لا- يخفى عليك: أنّ من أهمّ مطالب البحث في العامّ والخاصّ - الّذى يمكن أن يكون منشأً لإيراد أصل البحث في كتب الأصوليين - مسأله: حجبه العامّ المخصّص في ما لم يعلم عدم شمول المخصّص له أو يعلم عدم شموله له، مثل ما إذا تخصص العامّ بخاصّ وقصر عن شموله لجميع أفراده وأخرج الخاصّ بعض أفراد العامّ، فهل يكون العامّ حجبه في الباقي أو لا؟ كما لو قيل: «أكرم العلماء إلّا زيدا» فلا- إشكال في خروج زيد عن حكم وجوب الإكرام، وإنّما الإشكال في أنّ هذا العامّ باقٍ على حجبه لوجوب إكرام العلماء غير زيد، بحيث يؤخذ بالعموم ويحكم بوجوب إكرام جميع العلماء غير زيد أو ليس العامّ حجبه هكذا؟

ومنشأ الإشكال ما قيل: من أنّ حمل اللفظ على المعنى المجازى محتاج إلى قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي، وقرينه أخرى معيّنه لكون المراد من اللفظ هو المعنى المجازى، وبعد فرض كون العامّ حقيقه في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز فالتخصيص قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي وأنّه ليس مراداً للمتكلّم، وأمّا تعيين أنّ اللفظ استعمل في أى معنى من المعانى المجازيه فلا دلالة للتخصيص عليه، فليس فى البين قرينه معيّنه لكون المراد هو هذا المعنى المجازى دون غيره من سائر المعانى

المجازيه؛ لأنَّ كلَّ مرتبه من الباقي بعد التخصيص معنى مجازي للمعنى الحقيقي غير مرتبه الأخرى، فلفظ العامّ الشامل لعشره أفراد مثلاً استعماله في التسعه مجاز وفي الثمانيه مجاز وفي السبعه مجاز وهكذا، وبعد معلومه عدم إرادته الكلّ من لفظ العشره وخروج واحد من الأفراد عن تحته لا يصحّ حمل اللفظ على معنى من المعاني المجازيه إلّا بمعونه القرينه وهي غير موجوده في المقام.

هذا مضافاً إلى أنه لو فرضنا وجود قرينه معينه لإحدى المراتب، مثلاً: إذا قال: «أكرم العلماء إلّا زيداً» فهم بمعونه القرينه أنّ المراد وجوب إكرام واحد أو اثنين من العلماء، فتعين هذا الواحد من بين العلماء بأنّه بكر أو خالد أو غيرهما يحتاج إلى القرينه. وفي صورته كون المراد وجوب إكرام الإثنين فتعين أنّهما زيد وعمرو أو زيد وخالد أو غيرهم محتاج إلى القرينه وبدونها لا يمكن ذلك. هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال.

وقد أجاب عنه بعض القدماء بأنّ مقتضى قاعده: «إذا تعدّرت الحقيقه فأقرب المجازات» تعين حمل لفظ العامّ بعد عدم كون المراد منه المعنى الحقيقي على الباقي؛ لأنّ الباقي هو أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي. (١)

وفيه: أنّ ملاك الأقربيه بنظر العرف، وليس هذا موجباً للأقربيه عندهم. (٢)

إذا عرفت ذلك، نقول توضيحاً للمطلب: إنّ التخصيص إمّا يكون بالمتصل أو بالمنفصل.

والثاني: مثل إذا قال المولى في اليوم الماضي: «أكرم العلماء» ثم قال في هذا اليوم: «لا تكرم الفساق منهم» أو «لا تكرم زيداً».

ص: ٣٤٢

١- صرّح بذلك العلامة في تهذيب الوصول (ص ١٣٨). راجع أيضاً: القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٦٦؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٢.

٢- المصادر نفسها؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٧؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٢٠٠.

والأول: إما أن يكون التخصيص فيه بلسان التقييد مثل ما إذا قال: «أكرم كل رجل عالم» فتخصيص الرجل بالعالم إنما وقع بلسان التقييد، وإما يكون بلسان الإخراج كما لو قيل: «أكرم العلماء إلّا زيداً».

ففيما ورد التخصيص بالعالم - متصلاً كان أم منفصلاً - لا إشكال في عدم كون العام حجة فيما أُخرج بدليل التخصيص. وإنما الكلام في حجة العام في أفراده الباقية، فذهب بعضهم إلى عدم الحجية مطلقاً، وقد مرّ وجه هذا القول. وذهب بعضهم إلى التفصيل بين المخصّص المتصل والمنفصل، فقال بحجّيته في الأول دون الثاني. (١)

واختار بعضهم حجّيته في تمام الباقي مطلقاً سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً.

وقد أجاب الشيخ (قدس سره) عن الإشكال المتقدم ذكره: بأنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد، (٢) فلو قال: «أكرم العلماء» فدلالته على وجوب إكرام زيد العالم لا تكون منوطه بدلالته على وجوب إكرام عمرو العالم. والسرّ في ذلك: أنّ العام وإن كان لفظاً واحداً يدلّ على معناه ولكن هذه الدلالة بحسب الدقّة العقلية دلالات، وهذا معنى الانحلال وأنّ دلالة واحده تنحلّ إلى دلالات عديدة بعدد أفراد العلماء، فليست بحسب الدقّة دلالة بسيطة واحده، بل إنّما هي دلالات عديدة، ودلالة اللفظ على كلّ واحد من الأفراد ليست منوطه بدلالته على سائر الأفراد. فعلى هذا، لو قصر العام عن شموله لبعض الأفراد فلا مانع من شموله للبعض الآخر لما قلنا من أنّ دلالاته على البعض غير منوطه بدلالته على سائر الأفراد.

ص: ٣٤٣

١- ذهب إليه البلخي كما في الاحكام في أصول الأحكام (الأمدي، ج ٢، ص ٤٤٤)؛ والكرخي، كما في المحصول (الفخر الرازي، ج ٣، ص ١٧). راجع أيضاً: شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٢١؛ الكلاينري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٢.

٢- الكلاينري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٢.

إذا عرفت ذلك في العامّ المخصّص فنقول: بأنه بعد ورود التخصيص يكون أثر التخصيص قصر دلالة العامّ لشموله لفرد المخصّص، ولكن دلالة على غير هذا الفرد محفوظة على حالها.

فيندفع الإشكال المتقدّم (وهو بعد عدم كون المعنى الحقيقي مراداً للمتكلّم يحتاج حمل اللفظ على كلّ واحد من المعاني المجازية إلى القرينه المعينه، ولا- يكفي مجرد وجود القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقي، لأنّ تعيين مراد المتكلّم من بين المعاني المجازية محتاج إلى قرينه معينه وهي غير موجوده في المقام، فيصير لفظ العامّ بعد قيام القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقي مجملاً، فتسقط حجّيته في الباقي).

وتوضيحه بأنه: لو كان المعنى الحقيقي أمراً بسيطاً أو مركّباً يكون شموله لأجزائه بحيثيه واحده وعلى نحو وحدانيّ غير انحلالى، وقامت القرينه على عدم إرادته المعنى الحقيقي، فيصحّ الإشكال بأنه لا يمكن حمل العامّ على بعض المراتب أو بعض الأجزاء بمجرد قيام القرينه على عدم إرادته المعنى الحقيقي. وأمّا إن كان المعنى الحقيقي مع كونه واحداً في وحدته منحلّاً بالدقّه العقليه إلى كثرات وكانت دلالتها على كلّ من الكثرات باعتبار تعدّد الدلالات، فقيام القرينه على عدم دلالة المعنى الحقيقي على واحده من هذه الكثرات لا يصير سبباً لعدم دلالة على سائر الكثرات، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ دلالة العامّ كما قلنا تنحلّ إلى دلالات، وكلّ دلالة لا تتوقّف على دلالة أخرى، فالقرينه الصارفه وهي التخصيص لا تسبّب إلّا قصر دلالة العامّ عن شموله لهذا الفرد الخارج بسبب التخصيص، وأمّا دلالة على سائر الأفراد فعلى حالها محفوظة.

والحاصل: أنّنا لا نسلّم الاحتياج إلى قرينه أخرى غير القرينه الصارفه لإثبات حجّيه العامّ في باقى الأفراد، هذا.

ويظهر من كلامه (قدس سره) - على ما في تقارير بحثه - تردده في كون ذلك مجازاً أو حقيقة، بمعنى أن العام استعمل في صورته التخصيص في المعنى الحقيقي أو المجازي؟ (١)

وأورد المحقق الخراساني (قدس سره) على هذا البيان إيراداً، والظاهر أنه وارد، وهو: أن الظهور إما أن يكون بالوضع وهو من موارد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، وإما أن يكون بالقرينه وهو في مورد استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فكلّ ظهور لابد وأن يكون مستنداً إلى أحدهما، ولا ظهور في غير الموردين. وعليه ففي العام المخصّص إن كان الظهور مستنداً إلى الوضع، فأنت تعلم عدم كون العام مستعملاً في المعنى الحقيقي وهو الاستيعاب لجميع الأفراد. وإن كان مستنداً إلى القرينه، فكون ظهور العام في تمام الباقي لوجود القرينه محلّ إنكار؛ لأنّ التخصيص لا يوجب إلّا صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي، وهذا لا يوجب حصول ظهور للعام في تمام الباقي، بل لابد من وجود قرينه أخرى لذلك وهي منتفيه، كما لا يخفى.

وأيضاً بعد الاعتراف بعدم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي (وهو استيعابه لجميع الأفراد) لا وجه للترديد في كون هذا الاستعمال حقيقه أو مجازاً. (٢)

هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) وما أورد عليه في الكفايه.

وأما صاحب الكفايه فقد أجاب عن الإشكال المذكور: بمنع مجازيه العام المخصّص. أمّا في التخصيص بالمتّصل فلا تخصيص أصلاً؛ فإنّ أدوات العموم قد استعملت في العام وإن كانت دائرته - سعه وضيقاً - تختلف باختلاف مدخول الأدوات، فلفظه «كلّ» في مثل «كلّ رجل» أو «كلّ رجل» عالم قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غايه القله.

ص: ٣٤٥

١- يظهر تردده من مجموع كلماته في مطارح الأنظار (ص ١٩٢).

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٨.

والحاصل: أنّ أدوات العموم تفيد شمول الحكم لجميع أفراد المدخول، وعموميته بحسب الضيق والسعة تابعه للمدخول، فلا يلزم من استعمالها فى الخصوص مجازاً أصلاً. (١)

ويمكن أن يرد عليه: بأنّ هذا الكلام لا يجرى فيما إذا كان تخصيص المتصل بلسان الإخراج، مثل: «أكرم كلّ عالم إلّا زيداً» لأنّ فى مثل ذلك تستعمل أداة العموم فى غير معناها، حيث إنّ مدخولها - مع قطع النظر عن الاستثناء - لفظ شامل لكلّ عالم حتى زيد، ولفظ الكلّ أيضاً دالّ على استيعاب الحكم لجميع الأفراد، والاستثناء يوجب خروج زيد، فليس إخراج من باب ضيق دائره مدخول العموم.

ويمكن الذبّ عنه: بأنّ غايه هذا عدم كفايه الجواب المذكور لما إذا خصّص العامّ بالمخصّص المتصل وكان لسانه الإخراج، فيصير مثل هذا والمخصّص المنفصل من وادٍ واحد، فما به يتفصّل عن المخصّص المنفصل يتفصّل به عن المخصّص المتصل الّذى لسانه الإخراج. وأمّا عدم كون العامّ مجازاً فى صورته التخصيص بالمنفصل، وأنّ استعمال اللفظ فى العموم مع هذا التخصيص استعمال فى المعنى الحقيقى، فوجهه:

أنّ الإبراده على قسمين: إبراده استعماليه وإبراده جدّيه، أمّا الإبراده الاستعماليه فهى عبارته عن: إبراده المتكلم استعمال اللفظ فى معناه من غير أن يكون المعنى مراداً له، وأمّا الإبراده الجدّيه فهى عبارته عن: إبراده المتكلم من إلقاء اللفظ كونه قالباً للمعنى، ويكون المعنى مراداً له. ففى المقام لفظ العموم بحسب الإبراده الاستعماليه مستعمل فى العموم ولو مع التخصيص، وأثر التخصيص إخراج مورده عن إرادته الجدّيه، فنتيجه التخصيص إنّما هى عدم كون الخارج مراداً للمتكلم، لا أنّ اللفظ قد استعمل فى غيره، بل العامّ إذا ورد التخصيص عليه أو لم يرد مستعمل فى العموم وهو المعنى

ص: ٣٤٦

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٦.

الحقيقي، ولكن بمقدار التخصيص يتصرّف في الإرادة الجدّيه بأنّها ليست على طبق الإرادة الاستعماليه. (١)

فإن قلت: فما فائده هذه الإرادة الاستعماليه في العموم مع العلم بأنّ إرادته الجدّيه كذلك.

قلت: قد أفاد في الكفايه جواباً عن هذا الإشكال: بأنّ «من الممكن قطعاً استعمال العامّ في العموم قاعدةً وكون الخاصّ مانعاً عن حجّيه ظهوره تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره». (٢)

وأفاد في مجلس الدرس بأنّ فائده ذلك كون العامّ حجّيه للعبد في موارد الشكّ.

فعلى هذا، لا يوجب التخصيص مجازاً في استعمال العامّ أصلاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صرف استعمال اللفظ في المعنى لا يوجب أن يصير حجّيه للعبد، بل اللفظ لأجل كونه حاكياً عن المعنى وكاشفاً عن مراد المتكلّم يكون حجّيه، ومع عدم كون الإرادة الجدّيه على طبق الإرادة الاستعماليه كيف يصير مجرد الإرادة الاستعماليه حجّيه للعبد؟

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المتكلّم تاره: يستعمل اللفظ في معناه لأجل حضور المعنى في ذهن المخاطب وثبوتته وقراره في ذهنه حتى يحكم عليه ويحمل على هذا المعنى ما شاء، وهذا الاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي. وأخرى: يستعمل اللفظ في معناه لكن لا- لأجل ثبوت المعنى وقراره في الذهن، بل لأجل أن يلتفت المخاطب إلى معنى آخر، مثل أن قال: «جاء حاتم» وأراد التفات المخاطب إلى أنّ الشخص الجائي متّصف بالجود، إذا كان في مقام المدح، أو أراد التفات المخاطب إلى أنّ هذا الشخص متّصف بغايه البخل، إذا كان في مقام الذمّ، ففي كلّ من الموردين قد

ص: ٣٤٧

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٦.

٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٣٦.

استعمل اللفظ فى معناه، لكن لا- لأجل أن يثبت فى ذهن السامع بل لأجل أن يكون عبره وطريقاً لانتقاله إلى معنى آخر، وهو كمال جوده أو غايه بخله فى المثال.

وهذا الاستعمال مقارن لادعاء اتحاد معنى اللفظ مع المعنى الذى أريد أن يلتفت إليه المخاطب. ولازم صحه هذا الاستعمال وجود تناسب بين المعنيين، كما لا يخفى. وهذا هو استعمال اللفظ فى المعنى المجازى.

وثالثه: يستعمل اللفظ الواحد الذى تكون مندرجه تحته أفراد كثيره يصدق على جميع هذه الأفراد، لأجل أن يحضر المعنى المندمج فيه تلك الأفراد فى ذهن المخاطب، ولكن لا- لأجل أن يثبت ذلك المعنى فى ذهن المخاطب ولا لأجل أن يلتفت بسببه إلى معنى آخر، بل لأجل أن يحضر المعنى فى ذهن المخاطب لكى يتصور جميع الأفراد المندمجه فيه. ثم بسبب أدوات الإخراج يخرج ما شاء من هذه الأفراد أو الأجزاء - إذا كان عاماً مجموعياً - ويبقى الباقي فى ذهنه ثابتاً. وهذا الاستعمال يمكن أن يقال بأنه بين الاستعمال الحقيقى والمجازى ليس مجازاً؛ لأن فى المجاز يستعمل اللفظ لأن يكون معناه معبراً وسبباً للالتفات إلى معنى آخر وليس حقيقه؛ لأن فى الاستعمالات الحقيقه يستعمل اللفظ لأجل حضور المعنى فى الذهن وقراره وثباته، وهذا الاستعمال لا يكون كذلك وإن كان أشبه باستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن استعمال العام فى الخاص إنما يكون من قبيل القسم الثالث. فعلى هذا، لا مانع من الالتزام بصحه قول الشيخ(قدس سره) إذا كان موافقاً لما ذكرناه فى المجاز.

هذا، وقد مضى منّا فى علائم الحقيقه والمجاز أن عمده ما عليه الاعتماد فى معرفه الحقائق كون المعنى مستفاداً من حاقّ اللفظ من غير أن يتوسط شىء آخر فى البين، وهذا يكون غالب الموافقه مع الأطراد. وأما طريق معرفه المجاز فهو: عدم استفاده المعنى كذلك من اللفظ.

ثم إنه لا- يخفى عليك: أنه لا- فرق في ما ذكر بين العام الاستغراقي والمجموعى كالدار، كما أُشير إليه. وقد قلنا: إن العام المجموعى بالمعنى المشهور بين المتأخرين غير ما هو المذكور في كلام المتقدمين وأن هذا المعنى من العام المجموعى بالمعنى المذكور في لسان المتأخرين لم يوجد في الأحكام الشرعية أصلاً. (١٢) هذا تمام الكلام في المقام.

ولا- يخفى عليك: أن حجيه ظهور العام في تمام الباقي من المسلمات العرفية، فما ذكره من الإشكال إنما هو شبهه في مقابل البديهة. والحمد لله رب العالمين، رب اغفر لنا ولوالدينا يوم يقوم الحساب.

ص: ٣٤٩

١- تقدّم في الصفحة، ٣٢٩ - ٣٣٠.

الفصل الخامس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصّص مفهوماً

إذا ورد التخصيص على عامّ وكان المخصّص مجمّلاً بحسب المفهوم، كما إذا كان مفهومه بحسب اللغه غير معلوم، أو كان لفظه من الألفاظ المشتركة، فهل يجوز التمسك بالعامّ في حكم ما شكّ أنّه من أفراد المخصّص من جهة إجمال مفهومه أو لا؟

فنقول: الخاصّ المجمل بحسب المفهوم إمّا أن يكون أمره دائراً بين المتباينين، كقولك: «أكرم العلماء إلّا زيدا» مع اشتراكه بين آحاد العامّ. وإمّا أن يكون بين الأقلّ والأكثر، وهو على قسمين: أحدهما: أن يكون الأقلّ داخلاً في الأكثر، كما إذا شكّ في أنّ الفاسق هل هو مرتكب الكبائر أو يعمّه ومرتكب الصغائر؟ وثانيهما: ما لم يكن كذلك ولا يكون الأقلّ داخلاً في الأكثر.

فإذا كان المخصّص متّصلاً فيسرى إجماله إلى العامّ سواء كان إجمال المخصّص من جهة دورانه بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر بقسميه، لعدم انعقاد ظهور للعامّ من أول الأمر لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكلّ واحد من الأقلّ والأكثر أو المتباينين. لكنّ العامّ حجّه فيما عدا مورد الإجمال، والمخصّص حجّه في الأوّل - إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر - من دون أن يكون العامّ حجّه في الأكثر لفرض إجماله.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً فيسرى إجماله إلى العامّ إذا كان أمره دائراً بين

المتباينين أو الأقل والأكثر الذي لم يكن الأقل فيه داخلاً تحت الأ-كثر. وأما إذا كان المخصّص منفصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر الذي كان الأقل داخلاً تحت الأكثر فلا يسرى إجماله إلى العام، بل هو المرجع فيما لم يكن الخاصّ مرجعاً فيه، فتدبر.

ص: ٣٥٢

إذا كان المخصّص مجملاً - لا - بحسب المفهوم بل بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون فرداً للعنوان الخاصّ أو باقياً تحت عموم العام، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا كان المخصّص متصلاً، لعدم انعقاد ظهور للعام من أوّل الأمر إلّا في غير مورد عنوان الخاصّ.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال: «لا تكرم الفساق من العلماء» وشكّ من جهة الاشتباهات الخارجيه في أنّ زيدا العالم فاسق أم لا؟

ومحلّ الكلام في ما كان شمول العام للفرد المشكوك فرديته للخاصّ مفروغاً منه، وإلّا فلو كان شمول العام للفرد المشكوك فيه مردّداً فلا إشكال في عدم جواز التمسك بعموم العام.

فذهب جماعه إلى عدم جواز التمسك بعموم العام فيما شكّ في مصداقيته للمخصّص.

وجماعه إلى الجواز.

دليل المجوزين

عمده ما استدّلوا على جواز التمسك بعموم العام ما قالوا: بأنّ مصداقيه الفرد المشتبه للعام معلومه وبعد ضمّ هذه المقدمه (وهي اندراج الفرد المشتبه تحت العام)

بالكبرى الكليه المسلّمه وهى: «وجوب إكرام كلّ عالم» نقيم الحجّه على طبق الشكل الأوّل ونقول مثلاً: زيد عالم، وكلّ عالم واجب الإ-كرام، فزيد واجب الإ-كرام. وأمّا فى طرف المخصّص فلا- يمكن ترتيب ذلك؛ لأنّ محمول الصغرى وهو فاسق فى قولنا: «زيد فاسق» غير ثابت، فلا يمكن تشكيل القياس.(١)

وهذا نظير ما قاله الشيخ(رحمه الله) فى مبحث أصله البراءه فى الشبهات الموضوعيه من عدم صحّه التمسك بعموم: «كلّ خمر حرام» لاثبات حرمة هذا المانع المشكوك فى أنّه خمر؛ لأنّ إثبات الحرمة محتاج إلى المقدمتين إحداهما: كون هذا المانع خمراً، والثانيه: كلّ خمر واجب الاجتناب، مثلاً، فقال فى هذا المورد بجريان البراءه.

وبالجملة: الفرق واضح بين العامّ والخاصّ؛ لأنّ فى طرف العامّ مصداقيه زيد مثلاً للعنوان المأخوذ فى العامّ محرز بالوجدان فبعد ضمّه إلى الكبرى المستفاده من العامّ يتمّ القياس، وأمّا فى طرف الخاصّ لا يثبت صدق العنوان المأخوذ فيه على زيد المشكوك فيه بأنّه فاسق أو لا. فتكون الإراده الجدّيه فى طرف العامّ بالنسبه إلى الفرد المشتبه مطابقاً وموافقاً للإراداه الاستعماليه كما هو مقتضى الأصل العقلائي وهو أصله تطابق الإراده الجدّيه مع الإراده الاستعماليه، وليس لنا دليل على خلاف مقتضى هذا الأصل، كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقّق الخراسانى(رحمه الله) عن هذا الاستدلال: بأنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً وحجّه فى الفرد المشتبه فعلاً، ولكنه موجب لاختصاص حجّيه العامّ فى غير عنوان الخاصّ من الأفراد. فعلى هذا، لا يكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجّه إلّا فى العالم غير الفاسق، فالفرد المشتبه وإن كان مصداقاً للعامّ إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديق ما هو حجّه فيه وهو غير الفاسق، أو من مصاديق ما لم يكن حجّه فيه وهو الفاسق.

ص: ٣٥٣

١- النهاوندى، تشریح الأصول، ص ٢٦١؛ الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٩٤.

وبالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل وإن كان يمتاز عن المتّصل بقيام ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً، إلّا أنّه في عدم الحجّية - إلّا في غير عنوان الخاصّ - يكون مثل المتّصل، فيكون الفرد المشكوك غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل. (١)

ولا يخفى عليك: أنّه يوجه هذا الجواب بأنّ في باب أدلّه الأحكام استفاده الأحكام الكليّة غير مرتبط بالمصاديق والجزئيات، ولا دخاله للمصاديق في حجّية الدليل، مثل قوله: «أكرم العلماء» أو «لا تكرم الفسّاق منهم» لوجوب إكرام كلّ عالم، أو حرمة إكرام كلّ فاسق من العلماء، فالدليل حجّه لثبوت الحكم في موضوعه الكليّ من غير احتياج إلى وجود المصاديق.

وبعبارة أخرى: حجّية الأدلّه تكون على نحو الكليّة وثبوت الحكم للموضوعات الكليّة، وهذا تمام في مورده. نعم، في مقام إثبات الحكم للأشخاص والمصاديق لا بدّ من إحراز مصداقيه هذا الشخص لما هو موضوع الحكم حتى يضمّ إلى الكبرى الكليّة المستفاده من الدليل وتؤخذ النتيجة بأنّ هذا الشخص محكومٌ بحكم كذائيّ.

ولذا وقعت منّا المناقشة في مبحث البراءة مع الشيخ (رحمه الله)، حيث إنّه قال في رساله بإجراء البراءة العقلية والشرعية في الشبهات الموضوعية.

ووجه المناقشة: أنّ العقل حاكم بأنّ وظيفه المولى ليس إلّا الأحكام الكليّة فبعد إعمال المولى وظيفته تتمّ حجّته على العبد لو لم يأت بما أمره به، سواء كان ذلك من أجل الاشتباه في الموضوع أو غيره. والسرّ في ذلك: أنّ ما يتلقّى من الشارع - ووظيفته أن يبيّنه ليس إلّا الأحكام الكليّة، ومن الواضح أنّ بيانه هذا حجّه لثبوت الحكم - في الموضوع الكليّ، ولذا لا يصحّ الاعتذار ولا يقبل عذر المكلف لو خالف أمره في

ص: ٣٥٤

١- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٢-٣٤٣.

الشبهه الموضوعيه بالنسبه إلى هذا الحكم، ولا يكون عقاب المولى عبده مع بيان ما هو حجّه لهذا الحكم الكلى عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

وبالجملة: لا- ريب في أنّ حجّيه قول الشارع «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لحرمة إكرام فسّاقهم على النحو الكلى تمام ولا نحتاج معها إلى إحراز المصداق. فعلى هذا، نقول في المقام: إنّ «أكرم العلماء» يدلّ على وجوب إكرام كلّ من كان عالماً واقعاً، وقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يدلّ على عدم وجوب إكرام كلّ من كان منهم فسّاقاً، وهذا حجّه على العبد ولو لم يحرز المصداق بعد. وأمّا العلم بالمصداق فإنّما يحتاج إليه في مقام إثبات الحكم للمصديق، لا- إثبات أصل الحكم. فعلى هذا، يقصر «لا تكرم الفسّاق» شمول حجّيه العامّ وهو «أكرم العلماء» لكلّ من كان فسّاقاً واقعاً ويمنع شموله له، فالعام لا يكون حجّه إلّا لوجوب إكرام غير الفاسق من العلماء واقعاً. ففي مورد الشكّ في أنّ هذا فاسق أم ليس بفساق، لا يصحّ التمسك بالعامّ؛ لأنّه وإن كان يشمل بظهوره ولكن قد وقع الشكّ في حجّيته في مورد هذا الفرد، لأنّه إن كان فسّاقاً لا- يكون العامّ حجّه له ودليلاً- على وجوب إكرامه، لأنّ المخصّص قد اختصّ حجّيه العامّ في غير الفاسق، كما لا يخفى.

وممّا يدلّ على أنّ حجّيه الدليل لإثبات الحكم الكلى تامّه ولا تحتاج إلى إحراز وجود المصداق: ذهابهم إلى جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصداقيه إذا كان في البين أصل موضوعي يحرز به فرديه المشتبه للعامّ.

والحاصل: أنّ أدلّه الأحكام الواقعيه - وهى الأحكام المتعلّقه بالموضوعات الواقعيه - حجّه فيما يستفاد منها من الأحكام الكليه المتعلّقه بالموضوعات الواقعيه، سواء تعلق بهذه الموضوعات علم العبد أم لا- ولا- حاجه في حجّيتها إلى إحراز الصغريات ومصايق الموضوعات. فأدلّه هذه الأحكام حجّه فيما يستفاد منها كان المصداق

معلوماً أو مشكوكاً. وفائده حجيتها كذلك إنما هي استفاده حكم الصغريات في موارد وجود الأصول الموضوعية، كما إذا شك في فسق زيد بعد عدالته، فإن مقتضى دليل: «لا تنقض... إلخ» الحكم بعدالته وترتيب آثارها. فلو لم تكن أدلته الأحكام الواقعية حجة لإثبات الحكم الكلي لا فائده في إحراز المصداق بالأصل، وتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

فبناءً على هذا، إذا قال المولى: «أكرم العلماء» لا- إشكال في تعلق إرادته الاستعمالية بوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً، والأصل (وهو بناء العقلاء) يقتضى توافق الإرادة الاستعمالية مع الجدّيه، ولازم هذا حججه قوله: «أكرم العلماء» لوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً.

ثم إذا ورد من المولى دليل مخصّص لهذه الكليه - المستفاده من إكرام العلماء - ومبين لأنّ الإرادة الاستعمالية ليست طبقاً للإرادة الجدّيه، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق منهم» فلازمه قصر حججه دليل العامّ على كل من كان عالماً غير فاسق واقعاً. لأنّ دليل «لا- تكرم الفساق منهم» مثل دليل العامّ يفيد عدم وجوب إكرام الفاسق الواقعي منهم على النحو الكلي، وهو حجه في ذلك، لأنّ العقلاء يحملون الكلام الصادر من الحكيم على أنّ مراده الاستعمالي هو عين مراده الجدّيه، فإذا شك في فسق شخص لا يصحّ التمسك بعموم «أكرم العلماء» لوجوب إكرامه؛ لأنّ حججه قد اختصت بوجوب إكرام كل من كان من العلماء غير فاسق واقعاً.

لا يقال: إنّ مقتضى الأصل المذكور - وهو تطابق الإرادتين - في هذا المورد - الذي شمول العموم له معلوم وشمول المخصّص مشكوك - جواز التمسك بالعامّ.

لأنه يقال: إن أريد بذلك جواز التمسك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام هذا الشخص واقعاً من جهة الأصل المذكور.

فلا يصح؛ لأنه بعد أن أفاد دليل المخصّص عدم تطابق الإرادة الاستعماليه مع الإراده الجديه إلّا إذا كان العالم غير فاسق واقعاً لا مجال للتمسك بهذا الأصل، وليس بناء العرف والعقلاء على ذلك.

وإن أريد جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً، بمعنى أنّه وإن أفاد دليل المخصّص عدم تطابق الإرادتين في العام إلّا كذلك، ولكنّ العقلاء في هذه الموارد يتمسكون بالعام لإثبات الحكم للمشكوك، وهو حجّه ظاهراً.

ففيه: أنّ هذا غير معقول بالنسبه إلى دليل واحد، إذ الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي برتبتين، لأنّ الموضوع في الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، فلا يمكن ملاحظتهما معاً، فلا يكون العام حجّه لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً في هذا المورد.

بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه

لا- يخفى عليك: أنّه ربما يقال لتصحيح جواز التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه: بأنّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلّ على وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء بعمومه الأفرادى، وعلى وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء في جميع الحالات التي تفرض له ومن جملتها كونه: مشكوك العداله والفسق، ومعلوم العداله، أو الفسق بإطلاقه الأحوالى، فقله: «لا تكرم الفساق منهم» يدلّ على خروج معلوم الفسق من العلماء، وأمّا الباقي فلا يعلم خروجه، فمقتضى أصاله العموم والإطلاق بقاء الفرد المشكوك تحت الحكم.

وفيه: أنّه إن أريد بذلك أنّ لازم الإطلاق الأحوالى كون كلّ فرد موضوعاً للحكم في حال كونه معلوم العداله، وفي حال كونه متّصفاً بالصفه الكذائيه، وفي حال كونه مشكوك الفسق، حتى يكون كلّ واحد من هذه الحالات جزءاً للموضوع لكى يدلّ العام بإطلاقه الأحوالى على وجوب إكرام هذا الفرد في حال كونه مشكوك الفسق ظاهراً؛ لأنّ الحكم الذى أخذ في موضوعه الشكّ في الواقع يكون ظاهرياً لا محاله.

فنعول: إنه توهم نشأ من الاشتباه فى معنى الإطلاق؛ وذلك لأن معنى الإطلاق ليس إلاً كون الموضوع المذكور فى القضية تاماً فى موضوعيته للحكم من غير دخل شىء آخر فيه، بمعنى أنه كلما وجد هذا الموضوع فحكمه ليس إلاً هذا، ولا دخاله للحالات فى سرايه الحكم إلى الفرد، فزيد واجب الإكرام فى حال عدالته لكن بما أنه عالم، وفى حال آخر من حالاته أيضاً بما أنه عالم. وكذلك إذا قال: «أعتق رقبه» فمعنى الإطلاق فيه كون عتق الرقبه تمام الموضوع للحكم، فعتق هذه الرقبه مثلاً فى هذه الحاله مسقط للتكليف لكن لا بما أنه مقتيد بهذه الحاله ومُتَّصف بهذه الصفه بل بما أنه عتق الرقبه فقط، وهكذا عتق هذه الرقبه فى حاله أخرى وهكذا فى سائر الحالات. فعلى هذا، لا يكون العالم العدى شكّ فى فسقه واجب الإكرام إلاً بما أنه عالم لا بما أنه عالم مشكوك الفسق، فلا يمكن أن يكون الفرد المشكوك فسقه محكوماً بحكم العام ظاهراً.

وإن أريد أن الخاصّ إنّما يكون مخرجاً لبعض الأفراد دون الحالات، فلا تكرم الفساق إنّما يخرج به من تحت العام من كان معلوم الفسق من العلماء، وأما من شكّ فى فسقه منهم فيثبت وجوب إكرامه بالإطلاق الأحوالى؛ لأن أصله تطابق الإرادتين إنّما أخذت من أجل دليل المخصّص بالنسبه إلى الأفراد المعلومه الفسق وأما فى مورد مشكوك الفسق فحجّيتهما باقيه على حالها.

فنعول: بعدما ذكرنا من أن مفاد دليل المخصّص هو عدم وجوب إكرام الفاسق الواقعى من العلماء، وأن لازمه قصر حجّيه العام فى وجوب إكرام العالم على غير الفاسق الواقعى؛ لا يبقى مجال لهذا البيان، لأن مقتضى دليل التخصيص عدم وجود أصله التطابق بين الإرادتين إلاً فى العالم غير الفاسق الواقعى، فما لم يعلم عدالته وفسقه لا يشملها العام بما أنه حجّه.

وبعباره أخرى: التمسّك بالإطلاق الأحوالى فرع كون الفرد تحت عموم العام وهو العالم غير الفاسق الواقعى، وكون هذا الفرد تحت هذا العموم مشكوك.

وملخص الكلام: أن قوله: «أكرم العلماء» يدل بضميمة أصاله تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعماله على أن مراده الجديّ إنّما يكون إكرام كلّ فرد من العلماء، فإذا ورد: «لا تكرم الفساق منهم» لا يبقى مجال لإجراء هذا الأصل مطلقاً، ولا يبقى هذا الأصل على حاله محفوظاً إلّا في كلّ من كان عالماً غير فاسق بحسب الواقع. فعليه إذا شكّ في فسق عالم، لا يصحّ التمسك بعموم أكرم العلماء على وجوب إكرامه؛ لأنّه إنّما دلّ على وجوب إكرام العلماء إذا كانوا بحسب الواقع غير متّصّفين بالفسق، وهذا الفرد لا يعلم كونه كذلك.

لا يقال: هذا صحيح، ولكن هذا الفرد حيث لا يشملّه دليل المخصّص ولا يكون حجّه على عدم وجوب إكرامه فيشمّله العامّ؛ لأنّ كونه تحت العامّ ليس محلّ الإنكار، وتخصيصه بهذا الفرد منتفٍ بالأصل، فلا يكون مانعاً فيه من التمسك بعموم العامّ.

فإنّه يقال: بعدما عرفت من أنّ دليل المخصّص قد قصّر حجّيه العامّ واختصّها بكلّ ما هو فرد للعالم غير الفاسق بحسب الواقع، لا يبقى مجال للقول بشمول العامّ لهذا الفرد، وأنّه حجّه لوجوب إكرامه.

وإن قلت: إنّ العامّ يشملّه بما هو مشكوك الحال وفي مقام الظاهر.

فنقول: لا يمكن أن يكون مبيّناً لحكمين يكون أحدهما متقدّماً على الآخر والآخر متأخراً عنه.

وجهان آخران لعدم جواز التمسك بالعامّ

الأوّل: ما أفاده بعض أساتذتنا (قدس سره)، (١) وهو: أنّ التمسك بعموم العامّ إنّما يجوز فيما إذا كان عدم التمسك موجباً لمزيد تخصيص في العامّ، أمّا إذا لم يكن موجباً لذلك

ص: ٣٥٩

١- انظر الوجه أيضاً في مطارح الأنظار (الأصفهاني، ص ١٩٤)؛ تشریح الأصول (النهاوندی، ص ٢٦١).

فلا- وهذا كما فيما نحن فيه؛ لأنّ العامّ وهو قوله: «أكرم العلماء»، مخصّص بقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم»، فلو شكّ في فرد أنّه من الفسّاق أو لا؟ لا يستلزم عدم التمسّك بعموم أكرم العلماء تخصيصاً زائداً فيه، لأنّه خارج عن تحت العامّ لو كان من الفسّاق بنفس العنوان. (١)

الثاني: قال في مطارح الأنظار (في مبحث العموم والخصوص في الهدايه الثانيه) تقريراً لما أفاده الشيخ (قدس سره): إنّ منشأ الشكّ في الشبهه الموضوعيه هو التردّد في الأمور الخارجيه التي لا مدخل لإرادته المتكلم فيها بوجه، بل ذلك التردّد والاشتباه كثيراً ما يقع للمتكلم أيضاً، بل قد يقطع المتكلم بخلاف ما هو الواقع في المصاديق أيضاً، فمن حاول رفع هذه الشبهه فلا بدّ من رجوعه إلى ما هو المعد في الواقع لإزاله هذه الشكوك والشبهات من إخبار وتجربه وإحساس ونحوها. وما يمكن رفعه بالرجوع إلى العامّ هو الشكّ في مراد المتكلم على وجه لو صرّح بمراده بعد الرجوع إليه لم يقع الشكّ فيه. ففيما إذا شكّ في أنّ زياداً عادل لو راجعنا المتكلم أيضاً لا- يرتفع الشكّ المذكور، من حيث هو متكلم، فلا وجه لتحكيم العامّ في مورد الشكّ... إلخ. (٢)

هذا تمام كلامنا فيما إذا كان المخصّص لفظياً.

ص: ٣٦٠

١- أقول، لم نتحصّل تمام المراد ممّا أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره). ويمكن أن يقال: لو كان الفرد المردّد فسقه فاسقاً واقعاً لا يصير عدم التمسّك بعموم العامّ موجباً لزياده التخصيص بعد ما كان المخصّص ص عنواناً عامّاً خرج به جميع الفسّاق عن تحت العامّ، ولكن إذا لم يكن الفرد المذكور فاسقاً يصير عدم التمسّك بعموم العامّ سبباً لخروجه عن تحت العامّ، فيجب التمسّك بعموم العامّ حتى لا- يقع تخصيصاً زائداً في العامّ. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ في تمسّكهم بالعموم على ما إذا كانوا عالمين بأنّ ترك التمسّك به موجباً لمزيد التخصيص دون ما إذا كان العامّ مخصّصاً بعنوان و شكّ في فرد أنّه من مصاديقه أم لا، للشكّ في كون الترك مؤدياً لذلك أم لا. وبعد ذلك المسأله تحتاج إلى مراجعه كلمات الأعلام. [منه دام ظلّه العالی].

٢- الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٣.

أمّا الكلام في المخصّص اللبّي، قد أفاد في الكفاية: أنّه إن كان ممّا يصحّ

ص: ٣٦١

الاتِّكّال عليه عند التكلّم - إذا كان المتكلّم بصدد البيان في مقام التخاطب - فهو كالمتمّصل؛ لأنّه لا ينعقد للعامّ ظهور إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجّيته، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه.

وقال في مقام الاستدلال على ذلك: بأنّ المولى إذا قال: «أكرم جيراني» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم، كان أصاله العموم باقيه بالنسبه إلى من لم يعلم خروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجّه أخرى بدون ذلك على خلافه. بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ فإنّ قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاصّ متصلاً. والقطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّه الاعتذار عنه، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه والسيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيه أصاله الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا، بخلاف هناك. (١)

وفيه: أنّه لا فرق في المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي فيما هو ملاك الإشكال وعدم صحّه الرجوع إلى العامّ إذا كانت الشبهه في المصداق؛ لأنّه بعد يريد اكرام من كان عودا له من جيرانه نقطع بان ارادته الجديه انما تعلقت باكرام من

ص: ٣٦٢

كان من جيرانه غير عدوّ له واقعاً، فإذا شكّ في أنّ زيدا هل يكون عدوّاً للمولى حتى لا يجب إكرامه أو لا يكون عدوّه حتى يجب إكرامه؟ لا- يجوز التمسك بعموم «أكرم كلّ جيرانى» لإثبات وجوب إكرامه، وإلّا يلزم أن يكون العامّ الذى يكون متكفلاً لبيان الحكم الواقعى متكفلاً لبيان الحكم الظاهرى أيضاً وهو حكم الفرد المشكوك عداوته، وقد مرّ عدم إمكان بيان الحكم الظاهرى والواقعى معاً فى خطاب واحد.

ثم إنّه قد ظهر لك: أنّ المحقق الخراسانى (قدس سره) إنّما فصل بين المخصّص اللفظى واللبّى.

ولكنّ الشيخ (قدس سره) - كما يظهر من تقارير بحثه - يفصل بين ما إذا علم تخصيص العامّ بما فرض له عنوان وبأنّ الوجه فيه عدم جواز التمسك بعموم العامّ فى الشبهات المصادقيه، وبين ما إذا علم تخصيص العامّ بما لم يؤخذ عنواناً فى موضوع الحكم، فالحقّ صحّه التعويل عليه عند الشكّ فى فرد أنّه من أيّهما.

وقال: إنّ أغلب ما يكون من القسم الأوّل إنّما هو فى التخصيصات اللفظيه، والثانى أغلب ما يكون إنّما هو فى التخصيصات اللبّيه. (١)

ولا يخفى ما فى هذا الكلام أيضاً؛ لأنّ مورد النزاع فى الشبهه المصادقيه لا يكون إلّا إذا كان التخصيص بعنوان من العناوين، وإلّا فلو لم يكن تخصيص العامّ بعنوان مأخوذ فى موضوع الحكم فليس من محل النزاع بشىء؛ لأنّه على ذلك يكون المخصّص وما خرج من تحت العموم فرداً خاصاً، فلو شكّ فى خروج غيره عن تحت العامّ ينتفى خروجه بأصالة عدم تخصيص الأكثر.

وسياتى إن شاء الله تعالى فى تنبيهات المسأله ما يمكن أن يكون كلام الشيخ (قدس سره) راجعاً إليه. (٢)

ص: ٣٦٣

١- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ١٩٤.

٢- يأتى فى الصفحه ٣٦٧ (التنبيه الثانى).

هذا، ولقائل أن يقول: إنه يمكن أن يكون اتكالم المولى - إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب - على حكم العقل في الموضوعات الخارجيه، ولا- يكون اتكالمه على الحكم الكلى، مثلاً- إذا قال: «أكرم جيرانى» لا- يتكل على الحكم الكلى الذى يكون للعقل - وهو عدم وجوب إكرام كل من كان عدوه من جيرانه - حتى يقال بأنه إذا شك في فرد أنه عدوه أم لا، لا يصح التمسك بالعام من جهة معلوميه عدم تطابق الإراده الاستعماليه مع الجديه في من كان عدوه واقعاً وتطابقهما فيمن كان غير عدوه واقعاً ولو كان إحراز هذا التطابق بالأصل.

وإنما يتكل في قوله: «أكرم جيرانى» على حكم العقل في كل مورد يحرز بالوجدان مصداقيته للمخصيص من جهة ضم هذه الصغرى الوجدانيه - وهى أن هذا عدو للمولى - إلى الكبرى الكليه - وهى كل من كان عدوه لا يجب إكرامه - فيحكم العقل بأن هذا لا يجب إكرامه، وكذلك في سائر الموارد.

واتكالمه على الأحكام الجزئيه دون الحكم الكلى الذى للعقل إنما يكون من جهة أنه يرى لو اتكل في مقام بيان الحكم على الحكم الكلى لا- يكون العام حجه للمكلف في موارد الشك، وبسبب هذا ربما يضيع إكرام كثير من جيرانه مع أنهم ليسوا بأعدائه، فلاجل أن يكرم المكلف جميع من تعلق إرادته الواقعيه بإكرامه، حتى المشكوك كونه عدواً له، يلقي العام ويتكل على هذه الأحكام الجزئيه العقلية، فيكون الخارج عن تحت العام كل فرد كانت عداوته معه معلومه، فيكون العام حجه في الفرد المشكوك ويجب إكرامه ظاهراً أيضاً، لكن لا بما أنه مشكوك بل لأجل مصلحه عدم فوت إكرام الجار الذى لا يكون عدواً له، فيكون في المقام حكم واقعي وهو: وجوب إكرام كل من كان من جيرانه وليس بأعدائه، وحكم ظاهري راجع إلى: وجوب إكرام الفرد الذى شك في عداوته، وحكم واقعي عقلي وهو: عدم وجوب إكرام الجار الذى تكون عداوته معلومه، وهذا الحكم هو الحكم الذى اتكل عليه المولى في مقام البيان.

فبناءً على هذا، لا مانع من التمسك بالعام إذا شك في عداوه فرد. ولا يرد عليه الإشكال المتقدم (وهو عدم إمكان بيان الحكم الواقعي والظاهري بخطاب واحد)، لأن هذا لا يمكن إن كان الشك في الواقع مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل. (١)

تنبيهات

التنبيه الأول: في إخراج الأفراد بالتعليل المذكور

إذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقال: «لا تكرم زيدا لأنه عدوي» والحال أن زيدا يكون جاره، وشك في أن عمرواً عدوه أم لا؟ فهل يكون التمسك بعموم «أكرم جيراني» كالتمسك بعموم «أكرم العلماء» المخصية ص بقوله «لا تكرم الفساق منهم» إذا شك في فسق فرد، من جهة استفادته التعميم من العلة المذكورة (لأنه عدوي) للحكم بالنسبة إلى جميع الموارد، أو نقول بجواز التمسك بالعموم من جهة أن المخصية ص إنما هو في مورد خاص وليس مقدار عموم علته معلوماً؟ وجهان. لا يبعد أن يكون الأظهر هو الثاني من جهة عدم معلوميه مقدار عموميه العلة المذكورة. (٢)

ص: ٣٦٥

- ١- لا يخفى: أن هذا وإن كان على طبق القاعده ولا إشكال عليه في حد ذاته، إلا أنه لا يكون من الشبهه المصادقيه؛ لأنه بعد فرض اتكالم المتكلم على الأحكام الجزئيه العقلية لا مجال للشك في وجوب إكرام الفرد الذي يشك في عداوته للمولى، لأنه على هذا يكون هذا الفرد واجب الإكرام قطعاً. إلا أن يقال بأننا نشك في أن اتكالم المولى هل يكون على الحكم الكلي أو الجزئي، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر ويصير كالشبهه المفهوميه، ولا مانع حينئذ من التمسك بالعموم. [منه دام ظلّه العالی].
- ٢- لا يخفى: أن مقتضى إطلاق العلة المذكوره في دليل المخصية ص عموميه العله. فكما لا يجب إكرام عمرو المعلوم عداوته للمولى من جهة هذه العله وكذا فرد آخر لأجل عدم وجود أصاله تطابق الإرادتين في مورد من كان من أعدائه، كذلك لا يصح التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» وقال في خطاب آخر: «لا تكرم الفساق» لا ريب في أنّ مفاد كلّ من الدليلين ثبوت الحكم في ظرف وجود الموضوع، وهو العالم في المثال الأوّل، والفساق في المثال الثانی. فإن تصادقا كلاهما في مورد واحد ووقع التزام بينهما، فلا بدّ من ترجيح أحد المقتضيين، إمّا مقتضى الوجوب لو علمنا بأهميته في نظر المولى، أو الحرمة لو علم أهميتها.

وأمّا إذا شكّ في صدق أحد العنوانين على فرد يصدق عليه العنوان الآخر، إمّا من جهة أصل الشكّ في وقوع التصادق بين العنوانين خارجاً، أو من جهة الشكّ في مورد خاصّ بعد فرض وجود التصادق في مورد آخر، فهل يكون هذا أيضاً من الشبهه المصادقيه حتى لا يصحّ التمسك بالعامّ من جهة إحراز عدم تطابق الإراده الاستعماليه مع الجدیه في مورد التصادق بالنسبه إلى العامّ الذي لا يكون مقتضى حكمه أهمّ من الآخر، أو يجوز التمسك به؟ فإذا علم صدق عنوان العالم على هذا الشخص وشكّ في صدق الفاسق عليه، فهل لا- يجوز التمسك بعموم أكرم العلماء لإثبات وجوب إكرامه، أو لا مانع من التمسك به لإحراز وجود المقتضى وعدم إحراز المزاحم؟ لا يبعد أيضاً أن يكون الأوجه هو الوجه الثانی. ألا ترى أنّ العقلاء يذمّون من خالف أمر المولى أو نهيه بعذر وجود هذه الشبهه. (١)

ص: ٣٦٦

١- يمكن أن يقال: إنّ الأقرب هو الوجه الأوّل؛ لأنّه على هذا يصير العامّ الذي يكون مقتضى حكمه مرجوحاً بالنسبه إلى الآخر معنوياً بحسب اللبّ ويكون معناه مثلاً وجوب إكرام كلّ عالم لا يكون مجمع العنوانين، أو حرمة إكرام كلّ فاسق يكون كذا لو قلنا بأهميه أحد المقتضيين. ولو قلنا بتكافؤهما يكون كذلك في كلّ منهما ويقال بعدم تطابق الإراده الجدیه مع الاستعماليه في كليهما بالنسبه إلى مورد التصادق، فعلى هذا لا يجوز التمسك بالعامّ، ويكون كالشبهه المصادقيه المذكوره، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

ثم إنه يمكن أن يكون مراد الشيخ (رحمه الله) عمّا إذا لم يكن للمخصّص عنوان (١) هو هذا؛ لأنه ليس للمخصّص عنوان. ويمكن أن يكون مراده ما ذكرناه في التنبيه الأول. (٢)

التنبيه الثالث: في إحراز المصداقيه بالأصل

لا يخفى: أنّ ما قلناه من عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيه سواء كان المخصّص لفظياً أو لئبياً، أو إذا كان المخصّص لفظياً دون ما كان لئبياً كما مرّ، إنّما يكون فيما لم يكن في المورد المشكوك أصل أو أماره يرتفع بأحدهما الاشتباه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وقال: «لا تكرم الفساق منهم» وشكّ في فسق زيد العالم بعد العلم بعدالته سابقاً فباستصحاب العدالة يثبت له حكم العامّ، وذلك مثل ما إذا قامت البيئه عليها. كما أنّ قيام البيئه على فسقه أو جريان استصحاب فسقه موجب لإثبات حكم دليل المخصّص.

وهذا ليس تمسّكاً بالعامّ في الحقيقة بل يكون تمسّكاً بدليل حجّيه الأصل أو الأماره، ومقتضاه وجوب ترتّب آثار مؤداهما عليهما وهو في المقام حكم العامّ، وهذا لا إشكال فيه.

التمسّك بالعامّ باستصحاب عدم الأزلى

إنّما الإشكال فيما إذا لم تكن للمشتبه مع حفظ وجوده حاله سابقه حتى تستصحب، فقد ذهب بعض إلى إمكان إثبات حكم العامّ بتقريبين:

أحدهما: إجراء الأصل، وهو استصحاب عدم المحمولى بالنسبه إلى المخصّص.

بيان ذلك: أنّ العامّ إنّما يؤثّر ويوجب الحكم بعنوانه لا من جهه أخرى، فإذا فرض

ص: ٣٦٧

١- تقدّم تفصيله في الصفحه ٣٦٣.

٢- التأمّل في كلام الشيخ (قدس سره) يعطى عدم وجاهه هذا التوجيه، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالى].

إخراج بعض أفراده عن تحته يكون شموله واقتضائه للحكم على حاله بالنسبة إلى الباقي، وشمول العام للباقي لا يكون لأجل تخصّصه بخصوصية أو تحيُّته بحيثيات، بل إنّما يشمله حكمه لمجرّد شمول العام له، فإذا استصحبنا عدم المخصّص الأزلي في مورد مشكوك فيه فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام. فعلى هذا، إذا كان لنا عامّ مثل: «المرأة ترى الدم إلى خمسين»^(١) وكان لنا خاصّ وهو: «أنّ القرشية ترى الدم إلى ستين»^(٢) ثم شكّ في امرأه أنّها قرشية أم لا، فهي وإن كانت إذا وجدت وجدت إمّا قرشية أو غيرها، ولا أصل يحرز بسببه أنّها قرشية أو غيرها، فلا يصحّ استصحاب عدم كونها منتسبه إلى قریش بالعدم الرابط وما هو مفاد ليس الناقصه التي تقع في الجواب عن الهلّيه المركّبه، إلّا أنّ استصحابه بالعدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامه التي تقع في الجواب عن الهلّيه البسيطة يجدي في إحراز أنّها ممّن لا تحيض بعد الخمسين؛ لأنّ المرأه التي لا تكون بينها وبين قریش انتساب تكون باقيه تحت العامّ ويشملها العامّ بعنوانه، لا بما أنّها امرأه غير متصفه بالقرشيه. فعلى هذا، نقول: إنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بين هذه المرأه والقریش يجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض بعد الخمسين.

لا يقال: إنّ هذا الأصل يكون مثبتاً؛ لأنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بالعدم الأزلي لا تثبت كون هذه المرأه غير قرشيه إلّا على القول بالأصل المثبت.

لأنّه يقال: قد قلنا بأنّ شمول حكم العامّ لجميع أفراده ليس ملاكه إلّا عنوان العامّ، ولا يكون ملاكه الخصوصيات المختلفه التي تكون في الأفراد، ولكن خروج الخاصّ

ص: ٣٦٨

١- بمضمونها روايات كثيره، انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، ج ٢، ص ٣٣٥، أبواب الحيض، ب ٣١.

٢- الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب الحيض، ج ٢، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

إنّما يكون بخصوصيه خاصّه، فإذا أحرز عدم وجود هذه الخصوصيه فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعامّ.

وثانيهما: جواز التمسك بعموم العامّ بإجراء الاستصحاب في العدم النعتي وما هو مفاد «ليس» الناقصه والواقع في الجواب عن الهلّيه المركّبه، فنقول: إنّ هذه المرأه لم تكن قرشيه سابقاً ولو قبل وجودها، فيستصحب عدم كونها قرشيه. (١)

فإن قلت: إنّ الحكم بعدم كونها قرشيه بالعدم الرابط في الزمان السابق إنّما يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع، والحكم بعدمها قرشيه في حال وجودها يكون من السالبه بانتفاء المحمول، فيختلف موضوع القضيه المشكوكه مع المتيقّنه؛ لأنّ الموضوع في القضيه المتيقّنه يكون عدم وجود الصفه القرشيه للمرأه المعدومه، وفي القضيه المشكوكه يكون عدم وجود هذه الصفه للمرأه الموجوده.

قلت: لا ضير في ذلك؛ لأنّ المنطقيين إنّما قسّموا القضيه إلى الموجهه والسالبه إلّا أنّ القضيه السلبيه أعمّ من كون السلب فيها بالموضوع أو المحمول ليست قضيتين، فالمتيقّن هو عدم قرشيتها قبل وجودها والمشكوكه فيه قرشيتها بعد وجودها فيستصحب عدم قرشيتها بعد وجودها وإن كان عدم قرشيتها قبل وجودها يكون من السالبه بانتفاء الموضوع وبعد وجودها من السالبه بانتفاء المحمول، إلّا أنّ ذلك لا يضّر بصحّه الاستصحاب عند العرف، هذا.

وبعد ذلك كلّه لا يخفى عليك: أنّ المعترف في الاستصحاب وجود القضيه المتيقّنه، ونفي القرشيه عن المرأه والحكم بعدم كونها قرشيه إذا لم تكن موجوده يتوقّف عند العرف على وجودها حتى يجوز الإشاره إليها بهذه، لا يشار إلى المرأه المعدومه ب-

ص: ٣٤٩

«هذه»، ولا يرى العرف هنا وحده بين القضيّة المتيقّنه والمشكوكه.

وبالجملة: أدلّه الاستصحاب منصرفه عن ذلك عند العرف، ولا يكون عندهم ترك المرأة - التي ترى الدم بعد الخمسين - أعمال المستحاضه من نقض اليقين بالشكّ، والعرف لا يعتبر هذه المرأة قبل وجودها منتسبه إلى قريش ولا يوصفها نفيًا أو إثباتًا بها.

ثم إنّه لا يخفى عليك: أنّ عبارته المحقّق الخراساني (رحمه الله) في المقام، وهي قوله: «إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاتثناء من المتّصل لَمّا كان غير معنون بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شدّد ممكنًا، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ... إلخ»، (١) ربما كانت موهمة خلاف المقصود؛ لأنّ ظاهر هذا الكلام أنّ العامّ بعد التخصيص غير باقٍ لموضوعيته للحكم بل إنّما يكون موضوعاً للحكم مع كلّ عنوان يكون غير عنوان الخاصّ على نحو يكون كلّ واحد من العناوين المختلفه جزءًا لموضوع حكم العام، وهذا ممّا لا يقول به أحد.

بل مراده (رحمه الله) أنّ عنوان العامّ باقٍ على موضوعيته في غير المخصّص، فنحن لا- نحتاج في مقام إثبات حكم العامّ إلّا إلى إحراز كون المشكوك تحت العامّ وهو محرز بالوجدان، وإلى إحراز عدم وجود عنوان المخصّص وهو محرز بالأصل، فلا يصير عنوان العامّ مقيداً بقيد حتى نحتاج لنفيه إلى استصحاب العدم النعتي والسلب الرابط المفقود في المقام، ويكون استصحاب العدم الأزلّي بالنسبه إلى عنوان المخصّص لإثبات موضوع حكم العامّ مثبتاً. بل موضوعيه العامّ للحكم باقية على حالها وإنّما أخرج دليل المخصّص عنوان الخاصّ، فبعد إثبات انتفائه ولو باستصحاب العدم المحمولى لا مانع من الرجوع إلى العامّ، هذا.

ص: ٣٧٠

وقد استشكل عليه بعض أعظم المعاصرين (١) بقوله: «إنَّ جريان هذا الأصل إنّما يتمّ بناءً على توهم إجراء حكم التقييد على التخصيص، وأنَّ المخصّص يقبَل العامّ عن تمام الموضوعية إلى جزئه، وإلّا فبناءً على المختار، من أنّ باب التخصيص غير مرتبط بباب التقييد، وإنّما يكون شأن المخصّص إخراج الفرد الخاصّ مع بقاء العامّ على تماميه موضوعه بالإضافة إلى البقية بلا انقلاب في العامّ، نظير صورته موت الفرد، فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبى ليس شأنه إلّا نفي حكم الخاصّ عنه لا- إثبات حكم العامّ، لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الإجمالى بكونه محكوماً بحكم الخاصّ أو محكوماً - بلا تغيير عنوان - بحكم العامّ، ونفى أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر، كما هو ظاهر.

نعم، فى مثل الشكّ فى مخالفه الشرط أو الصلح للكتاب أمكن دعوى أنّه من الشبهه المصداقيه الناشئه عن الجهل بالمخالفه المذى كان أمر رفعه بيد المولى، وفى مثله لا- بأس بالتمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه من دون احتياج فى مثله إلى الأصل. ولعلّ بناء المشهور أيضاً فى تمسكهم بالعامّ فى الشبهه المصداقيه مختصّ بأمثال المورد. وعليك بالتبع فى كلماتهم ربما ترى ما ذكرنا حقيقاً بالقبول وهو الغايه المأمول». انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ العامّ بعد تخصيصه لا يعقل أن يكون تاماً فى الموضوعيه، فلا بدّ وأن يكون العامّ بعد التخصيص مقيداً بقيد وجودى إذا كان عنوان المخصّص عدمياً، وبقيد عدمى إذا كان عنوان المخصّص أمراً وجودياً. وتقييده بهذا القيد يكون فى الأول على نحو الوجود الرابط والنعنى، وفى الثانى بنحو السلب الرابط والعدم النعنى. فلا يفيد لإثبات حكم العامّ استصحاب العدم الأزلى، كما زعمه المحقّق الخراسانى (قدس سره)؛ لأنّ أصله عدم انتساب هذه المرأه إلى قریش على نحو العدم المحمولى لا يثبت عدم كون هذه المرأه بقرشيه على نحو العدم النعنى، والحال أنّ

ص: ٣٧١

العام إنّما يكون موضوع حكمه مقيداً بعدم كونها منتسبه إلى قريش على نحو العدم النعتي.

لا يقال: إنّ معنى هذا دخول باب التخصيص في باب التقييد.

لأنّه يقال: إنّ هذا لا يوجب إجراء حكم التقييد على التخصيص؛ لأنّ الكلام الملقى من المولى عام بالنسبه إلى جميع أفراد، بمعنى أنّه لاحظ جميع أفراد العام وموضوعيه كلّ منها للحكم، ثم أخرج بالدليل المخصّص بعض الأفراد، فالباقي إنّما يكون تحت العام من جهه كونه تمام موضوع الحكم بحسب الإراده الاستعماليه، ولا يصير إخراج فرد سبباً لتعنون العام وتقييده بقيد كتقيض المخصّص في المثال المذكور حتى يكون الموضوع عنوان العام وذلك القيد. نعم، إخراج الخاصّ موجب لتقييد موضوع الحكم واقعاً وبحسب الإراده الجدّيه، وهذا إنّما يكون على خلاف باب التقييد؛ فإنّ فيه يكون تمام الموضوع بعد التقييد مقيداً بقيد عدمي أو وجودي، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فلا بدّ لنا من القول بتقييد الموضوع في المقام؛ لأنّ ذلك لازم باب التعارض، بخلاف باب التراحم، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، فإنّ فيه في مقام الثبوت أيضاً لا نقول بالتقييد، لأنّ التراحم إنّما يكون في صورته فعلية المقتضيين، وإنّما نقول بالأخذ بالأهمّ إذا كان في البين، أو التخيير من جهه كون المرجع فيه العقل، وهذا لا يوجب تقييداً في عالم الثبوت أصلاً، كما لا يخفى.

التنبية الرابع: التمسك بعمومات العناوين الثانويه (١١)

لا يخفى أنّه لا مجال للتمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في فرد لا من جهه

ص: ٣٧٢

١- انظر البحث في الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٣٤٦) (وهم وإزاحه). وأسند القول به إلى بعض. فانظر الدروس (الشهيد الأول، ج ٢، ص ١٥١) عند قوله: «ولا يجزى الخمس (أي الركعات) فصاعداً بتسليمه إلّا أن يقيده في نذره على تردّد». ونسب القول إلى العلّامه أيضاً، كما في الحاشيه على كفايه الأصول للسيّد البروجردي (رحمه الله)، ص ٥١٦.

التخصيص بل من جهة أخرى، كما إذا شكَّ في صحَّه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فلا مجال لاستكشاف الصحَّه بعموم مثل: «أوفوا بالنذور»^(١) فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لولا صحَّته لما وجب الوفاء به.

ولا يخفى عليك: أنّ الشبهه في المقام ليس من جهة احتمال التخصيص لعدم ورود تخصيص على عموم «أوفوا بالنذر» وليس قوله: «لا نذر إلّا في طاعة الله تعالى»^(٢) تخصيصاً له، بل إنّما هو تقييد لموضوع الحكم بلسان الحكومه لا إخراج النذر الذي ليس في طاعة الله. فعلى هذا، يكون الشكّ في صحَّه الوضوء بالمائع المضاف في هذا المثال من قبيل الشبهه المصدقيه للعامّ، ولم يقل أحد بجواز التمسك بعموم العامّ - في الشبهه المصدقيه لنفس العامّ - وإن ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه المعروفه - ووجهه: استحاله كون الحكم مثبتاً لموضوعه ومكفلاً لبيانه، وهذا واضح.

وأما تأييد هذا بما ورد من صحَّه الإحرام قبل الميقات^(٣) وصحَّه الصوم في السفر^(٤).

ففيه: أنّه لا إشكال في ذلك - ولو قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم فيما نحن فيه -

ص: ٣٧٣

١- إشاره إلى قوله تعالى: (وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ). الحجّ، ٢٩.

٢- الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب النذر والعهد، أبواب النذر والعهد، ج ٢٣، ص ٣١٧ - ٣٢١، ب ١٧.

٣- راجع: الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٥٣ - ٥٤، باب المواقيت، ب ٦، ح ٨ - ١٠؛ الطوسي، الاستبصار، ج ٢، ص ١٦٣،

ب ٩٣، باب من أحرم قبل الميقات، ح ٨ - ١٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، أبواب المواقيت، ج ١١، ص ٣٢٦ - ٣٢٧، ب ١٣.

٤- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٣٥، ب ٥٧ حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٦٣/٦٨٨ و ٦٤/٦٨٩؛ الحرّ العاملي،

وسائل الشيعه، أبواب من يصحّ منه الصوم، ص ١٩٥ - ١٩٦، ١٩٨ - ١٩٩، ب ١٠، ح ١٧.

بحسب مقام الإثبات، لأنه قد دلت الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) على صحتهما وجوازهما، مع عدم صحتهما لولا تعلق النذر بهما، خلافاً للعامه حيث إنهم قائلون بالجواز مطلقاً.

وأما بحسب مقام الثبوت فيظهر من الكفايه التفصي عن الإشكال بوجوه: (١)

أحدها: القول بوجود الرجحان الذاتى فيهما المستكشف بدليل خاص، وإنما لم يؤمر بهما لوجود مانع يرتفع بسبب تعلق النذر بهما.

ثانيها: أن يكون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما بعدما لم يكونا كذلك.

ثالثها: تخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بهذا الدليل، وعليه نقول بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

لا يقال: نعم، لا مانع من التخصيص، إلا أنه لا يتمكّن من إتيانها بقصد التقرب؛ لأنّ وجوب الوفاء بالنذر إنّما يكون توجيهاً ولا يعتبر فيه قصد القربه.

لأنه يقال: لا مانع من صحه الإتيان بقصد التقرب بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى.

هذا، والذي ينبغي أن يقال فى المقام: - بعد الغص عن عدم ارتباط ما ورد فى صحه الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما بما نحن فيه، لأنّ القائل بجواز التمسك بعموم النذر لإثبات صحه الوضوء بالمائع المضاف إنّما تمسك به لإثبات صحه الوضوء فى مورد لا يكون متعلقاً للنذر أو يكون مطلقاً تعلق به النذر أم لا، وهذا بخلاف الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات فإنّ صحتهما إنّما تكون فيما إذا تعلق النذر بهما - أنّ ما أفاد (قدس سره) فى تصحيح النذر المتعلق بالصوم والإحرام بحسب مقام الثبوت غير وجيه.

ص: ٣٧٤

أمّا الوجه الأوّل: (وهو القول بوجود الرجحان الذاتى) فهو منافٍ للروايات الواردة فيهما مثل أنّ الإحرام قبل الميقات يكون كالصلاه قبل الوقت (١) وغيره ممّا يدلّ على عدم وجود رجحان ذاتى فيهما أصلاً.

وأما الوجه الثانى، ففيه: أنّ كون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما ممّا يعلم خلافه، فما معنى هذا العنوان الراجح الذى ليس له أثر فى الأخبار ولا يجىء فى الأذهان؟

وأمّا الوجه الثالث، ففيه: أنّه بناءً على ما ذهب إليه فى مبحث التعبدى والتوصيلى من عدم إمكان أخذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر، (٢) يرد عليه أنّ قدره المكلف على إتيان الصوم بقصد التقرب موقوف على كونه متعلّقاً لأمر «أوفوا بالنذور» وكونه متعلّقاً لهذا الأمر موقوف على قدره المكلف على إتيان الصوم بقصد التقرب (وقد أشير إلى هذا الإشكال الوارد عليه بتقريب آخر فى مبحث المقدّمه عند البحث فى تصحيح الواجبات الغيريه وعدم استقلالها). وأمّا بناءً على ما ذهبنا إليه من إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلّق الأمر وعدم وقوع محال منه، (٣) فلا إشكال.

فالأظهر أن يقال فى مقام الجواب عن هذا الإشكال: إنّ الدليل الدالّ على تقييد موضوع حكم وجوب الوفاء بالنذر بكونه طاعه لله تعالى مخصّص بدليل وجوب الوفاء بالنذر المتعلّق بالصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات. ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق المذكور، كما لا يخفى.

ص: ٣٧٥

١- ما وجدنا روايات بهذا المضمون، ولكن ورد ما يفيد ويقرب منه فى الكافى (الكلىنى، ج ٤، ص ٣٢١ - ٣٢٢، باب من أحرم دون الوقت، ح ٦٠٢). انظر أيضاً: الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، ج ١١، ص ٣٢٣ - ٣٢٤، ب ١١، ح ٦٠٣.

٢- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٠٧ (ثانيتها).

٣- تقدّم فى الصفحه، ١٢٤.

إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وعلم عدم وجوب إكرام زيد مثلاً وشكّ في أنّه عالم حتى يكون العامّ مخصّصاً بدليل عدم وجوب إكرامه، أو جاهل حتى لا- يكون دليل عدم وجوب إكرامه مخصّصاً لعموم العامّ؟ وهذا بخلاف الشكّ الواقع في التخصيص في سائر الموارد، مثل ما إذا قال: «أكرم العلماء» وعلم بأنّ زيداً عالم وشكّ في شمول العامّ عليه من جهة كونه من أفراد المخصّص. وأمّا في ما نحن فيه، عدم محكوميه هذا الفرد بحكم العامّ ومحكوميته بحكم آخر معلوم، وإنّما الشكّ وقع في كونه فرداً للعامّ حتى يكون خروجه عن حكمه ومحكوميته بحكم آخر تخصيصاً، أو لا- يكون فرداً له حتى يكون خروجه تخصّصاً؟

وهذا معنى الكلام المعروف بينهم: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فأيهما أولى؟

مثال ذلك: نعلم بعدم جواز سبّ المؤمن ودلّ الدليل على حرمة سبّه، ودلّ دليل آخر على جواز لعن بنى أمّيه قاطبه، فهل يكون خروج المشكوك إيمانه منهم من تحت عموم حرمة سبّ المؤمن من جهة عدم إيمانه حتى يكون خروجه خروجاً موضوعياً وعلى نحو التخصّص، أو مع أنّه مؤمن وفرد للعامّ خرج عن عمومه بالتخصيص؟

ذهب بعضهم إلى جواز التمسّك بأصالة العموم والقول بعدم كونه فرداً للعامّ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في ورود التخصيص على العامّ، ومقتضى الأصل عدمه، فيحكم بعدم كونه مصداقاً للعامّ. ونتيجته إجراء كلّ حكم كان ثابتاً لهذا الفرد بكلّ عنوان كان غير عنوان العامّ.

وذهب بعضهم إلى عدم جواز التمسّك بأصالة العموم في إحراز كونه معنوياً بغير عنوان العامّ، لاحتمال اختصاص حجّيتها بما إذا شكّ في كون فرد العامّ محكوماً

بحكمه، لا- في كون المعلوم خروجه عن حكم العام من أفراده. ولأنّ المثبتات من الأصول اللفظية إنّما تكون حجّة إذا كان بناء العقلاء وسيرتهم عليها. ولم يعلم بناؤهم على ذلك. (١)

هذا، ولكنّ التحقيق في المقام موقوف على ذكر مقدّمه قد مرّت الإشارة إليها، وهي: أنّ باب الحقيقة والمجاز ليس افتراقهما من جهة أنّ استعمال اللفظ إذا كان في المعنى الحقيقي يكون حقيقةً، وإذا كان في غير ما وضع له يكون مجازاً. بل إنّما يكون من جهة أنّ المتكلم تارة: يلقي اللفظ ويستعمله في المعنى الموضوع له ليحضر ذلك المعنى في ذهن المخاطب ويحكم عليه بما يريد، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً؛ ومرادهم من أصاله الحقيقة كون استعمال اللفظ على هذا النحو. وتارة: يستعمل اللفظ في الموضوع له ولكن لا من جهة أن يحضر المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب ويحكم عليه، بل من جهة أنّه أراد أن يكون هذا المعنى عبره وطريقاً لالتفات المخاطب إلى معنى آخر غير المعنى الموضوع له، فيستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ لكن يريد منه معنىً مناسباً له ادّعاءً، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً مجازياً. ولولا ذلك واستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وجعله عبره ومرآة لمعنى آخر لما كان هذا الاستعمال مليحاً ولما ساعده الذوق السليم. هذا إذا كان معنى اللفظ جزئياً لا يشمل على الكثير.

وأما إذا كان اللفظ معنىً واحداً مشتملاً على الكثير مثل: «كل عالم» و«العلماء»، فتارة: يستعمل ذلك اللفظ - الموضوع لهذا المعنى الوجداني المشتمل على الكثير - ليحضر جميع الأفراد المنطوية في هذا المعنى في ذهن المخاطب ويحكم على جميع هذه الأفراد.

ص: ٣٧٧

وتاره أُخرى: يستعمله فى معناه لكن يجعله عبّره لمعنى آخر كما مرّ. وثالثه: يريد المتكلّم إحضار بعض هذه الأفراد المنطويه فى هذا المعنى الواحد بالإجمال، من جهه أنّ حكمه لا يشمل جميع هذه الأفراد بل إنّما يريد أن يشمل ذلك البعض دون غيره، لكن حيث لا يكون لهذه الأفراد - التى يريد إحضارها فى ذهن المخاطب - لفظ خاصّ، ولا يمكنه التعبير عن كلّ واحد منها بلفظ خاصّ لأنّه يوجب التّطويل، فيستعمل ذلك اللفظ فيما وضع له - وهو المعنى المذكور - حتى يحضر جميع الأفراد المنطويه فى ذهن المخاطب ويحكم عليه، ويخرج ما يريد إخراجّه وعدم شمول حكمه له بأدوات الإخراج.

فإذا شكّ فى هذا اللفظ المستعمل للموضوع للمعنى الواحد المشتمل على الكثير، هل المتكلّم استعمله فى المعنى الموضوع له ليحضره فى ذهن المخاطب ويحكم عليه، أو لكونه عبّره وسبباً لانتقاله إلى معنى آخر؟ يكون المرجع أصله الحقيقه.

وإن وقع الشكّ فى أنّه أراد إحضار جميع الأفراد المنطويه فى هذا المعنى الواحد فى ذهن المخاطب ليحكم على جميعها، أو ليحكم على بعضها ويخرج بعضها الآخر بأداه الإخراج؟ وبعبارة أُخرى: بعد العلم بكون جميع الأفراد مراداً للمتكلّم بحسب الإراده الاستعماليه لو شكّ فى كون جميع الأفراد مراداً له بحسب الإراده الجدّيه بمعنى أنّه استعمل اللفظ فى هذا المعنى الواحد بالإجمال ليحضر جميع الأفراد المنطويه فى هذا المعنى الواحد ويحكم على جميعها، أو على بعض تلك الأفراد؟ يكون المرجع أصله تطابق الإراده الاستعماليه مع الجدّيه. ويعبّر عن جميع ذلك بأصله العموم، فهى تكون مركّبه من أصله الحقيقه وأصله تطابق الإراده الاستعماليه مع الجدّيه.

إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم: أنّ القائل بجواز التمسك بأصله العموم فى المقام لو أراد التمسك بها لإثبات أنّ زيدا عالم، ففساده غير محتاج إلى بيان؛ لأنّ التمسك بها لا يثبت كونه عالماً.

وإن أراد إثبات دخوله في المراد الاستعمالي دون مراده الجدّي، فهذا أيضاً معلوم الفساد؛ لأنّه لا يعلم كونه مراداً للمتكلّم بحسب إرادته الاستعماليه.

وأما لو أراد بالتمسّك بأصالة العموم إثبات أنّه غير عالم فلا يثبت بها؛ لأنّ قول القائل: «أكرم كلّ عالم» لا يدلّ على أزيد من وجوب إكرام كل فرد من العلماء، وأما أنّ من لا يجب إكرامه يكون جاهلاً وليس من العلماء فلا يثبت به، ولا يستدلّ العقلاء لإثبات كونه غير عالم بأصالة العموم، كما لا يستدلّون بها لنفي كونه عالماً.

ثم لا يخفى: أنّه لا مجال لتوهم كون النزاع في المقام من صغريات النزاع في التمسّك بعموم العامّ في الشبهه المصادقيه أو نظيرها، كما توهم بعض أعظم المعاصرين.

التنبيه السادس: دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص للتردد بين فردين

إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال في دليل منفصل: «لا يجب إكرام زيد»، ودار الأمر بين أن يكون المراد منه هو زيد العالم حتى يكون تخصيصاً لعموم «أكرم العلماء»، أو زيد الجاهل حتى يكون خروجه عنه بالتخصّص.

والظاهر جواز التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد العالم؛ لأنّ عموم «أكرم العلماء» يشمله وليس في البين دليل تام يدلّ على تخصيص هذا العموم بغير زيد العالم، وهذا واضح.

وإنما الإشكال فيما إذا استعقب عمومه بحكم إلزاميّ كقوله: «لا تكرم زيدا» أو «اضربه»، ودار الأمر بين أن يكون زيدا العالم أو زيدا الجاهل.

فربّما يقال: بعدم جواز التمسّك بأصالة العموم في مثل ذلك الذي نعلم بتوجه تكليف نحو المكلف خلاف التكليف الذي يكون العامّ متكفلاً له من جهة وجود الحجّج الإجماليه، وهو قوله: «لا تكرم زيدا» أو «أهنه» فيدور الأمر بين حرمة إكرام زيد العالم أو زيد الجاهل، ومقتضى ذلك هو الاحتياط.

لا يقال: هذا إذا لم يكن عموم العام موجباً لتعيين الحرمة في طرف زيد الجاهل.

لأنه يقال: إن دليل العموم بمنزلة الكبرى الكليّة وغير متكفّله لحال الأفراد، وليس حاله حال البيّنة القائمة على أنّ زيدا العالم واجب الإكرام الموجه لتعيين الحرمة في الطرف الآخر، فإنّها متكفّله لبيان حال الفرد، دون دليل العامّ المذمى ليس له نظر إلى خصوص حال الفرد، فلا يكون موجباً لتعيين الحرمة في الطرف الآخر، فيسقط العموم عن الحجّية بالإضافة إلى زيد العالم قهراً. وهذا البيان موافق لما في تقارير بحث بعض الأعاظم من المعاصرين (١) مع أدنى تفاوت في العبارة. وإنما لم نعبر ما في كلامه بأنّ عموم العامّ لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي بل هو باقٍ على حاله.

ثم إنّه أفاد جواباً عن هذا الإشكال: بأنّ دليل العامّ وإن لم يكن متكفّلاً لحكم خصوص فرد ابتداءً إلّا أنّه يثبت له الحكم بعد انضمام الصغرى الوجدانية - وهى «أنّ زيدا عالم» - إلى الكبرى الكليّة المستفاده من دليل العامّ لا محاله. فإذا ثبت له الحكم الوجوبى بمقتضى العموم ترتفع عنه الحرمة بالملازمة، فتتعيّن الحرمة في الطرف الآخر بالملازمة والمثبت من الأصول اللفظية لكونها ناظره إلى الواقع يكون متّبعاً. (٢)

ثم لا يخفى عليك: أنّ المعاصر المذكور لم يتعرّض للمبحث المذكور في التنبيه السابق، ولعلّ كان نظره إلى حجّية المثبتات من الأصول اللفظية فلا فائده حينئذٍ للتعرّض له، لأنّه يعد هذا الملاك يجوز التمسك بعموم العامّ لإثبات عدم كون ما شكّ في فرديته فرداً له بعد العلم بكونه محكوماً بحكم غير العامّ.

وفيه: ما لا يخفى من الفرق بين المبحثين؛ لأنّ في المبحث السابق إنّما قلنا بعدم جواز التمسك بعموم العامّ لإثبات عدم كون ما شكّ في كونه مصداقاً للعامّ مصداقاً له من

ص: ٣٨٠

١- يقصد به المحقّق النائنى (قدس سره) في أجود التقارير (ج ١، ص ٤٥٧ - ٤٥٨).

٢- النائنى، أجود التقارير، ج ١، ص ٤٥٧ - ٤٥٨.

جِهه عدم استقرار بناء العقلاء على التمسك بأصالة العموم في هذه الموارد لا من جِهه عدم حجّيه مثبتات الأصول اللفظيه، كما لا يخفى.

تذنيب: لا- يخفى عليك: أنّ بعض الأعظم من المعاصرين الّذى أشرنا إلى كلامه في هذا التنبيه، حيث رأى أنّ القائل بجواز التمسك بعموم العامّ في الشبهات المصداقيه ربما يتمسك لإثبات مراده بما عن المشهور بل عن جميع الفقهاء - رضوان الله عليهم (١) - من إثبات الضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد ضمانيه أو أمانيه، وكون من بيده المال مدّعياً وصاحب المال منكرًا؛ لأنّه لولا جواز التمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه تكون هذه الفتوى منهم على خلاف القواعد، إذ القواعد تقتضى أن يكون صاحب المال مدّعياً لأنّه يدعى ثبوت شيء في ذمّه ذى اليد، وأن يكون من بيده المال منكرًا، ولكنهم تمسكاً بعموم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (٢) أفتوا بذلك مع وقوع الشكّ في كون هذه اليد أمانيه التي أخرجت بالتخصيص عن عموم على اليد، أم لا. فصار في مقام تصحيح فتوى المشهور ولو لم نقل بجواز التمسك بعموم العامّ في الشبهه المصداقيه. (٣)

ولكنّ الّذى ينبغي أن يقال في المقام: إنّ فتوى المشهور بل جميع الفقهاء - لأنّى لم أقف على أحد أفتى على خلاف ذلك - في هذه المسأله، إنّما تكون مستنداً إلى الروايات الواردة في المقام، من جملتها ما رواه في الوسائل في كتاب الوديعه عن الكليني (قدس سره) بإسناده عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن (عليه السّلام) عن رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: كانت عندي وديعه، وقال الآخر:

ص: ٣٨١

- ١- راجع: العاملي، مفتاح الكرامه، ج ٥، ص ٢٠٩؛ النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٥، ص ٢٦٢.
- ٢- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٠٦؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج ٥، ص ٨؛ أبو داود السجستاني، سنن، ج ٢، ص ٣١٨، ح ٣٥٦١.
- ٣- النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٢٩.

إنّما كانت لي عليك قرضاً، فقال: «المال لازم له إلّا أن يقيم البيّنه أنّها كانت وديعه». (١) وغيرها من الروايات. (٢)

اللهمّ اجعل خاتمه أمرنا خيراً، وصلّ على نبيّك وآله الطاهرين.

ص: ٣٨٢

١- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٢٣٩، ح ٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الوديعة، ج ١٩، ص ٨٥، ب ٧، ح ١؛ ونحوه الفقيه (الصدوق، ج ٣، ص ٣٠٥)؛ والتهذيب (ج ٧، ص ١٧٩، ح ٧٨٨/١، باب الوديعة).

٢- الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٢٣٨، ح ٣ - ٤، باب ضمان العاربه والوديعة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الرهن، ج ١٨، ص ٤٠٠ - ٤٠٤، ب ١٦ و ١٧ و ١٨.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ ((١)) بأن يكون العام حجّه للمكلّف في مقام الاحتجاج على المولى، كما إذا دلّ دليل العام على عدم تكليف في مورد فأخذه المكلّف وبنى عليه من غير فحص عن مخصّصه مع وجوده واقعاً، أم لا يكون حجّه كذلك إلّا بعد الفحص عن المخصّص؟

وليعلم أولاً: أنّ أول من تكلم بهذه المسأله - بعد عدم كونها مورداً للبحث عند السابقين عليه من العلماء - هو أبو العباس بن سريج الشافعي ((٢)) واختار عدم حجّيه العام قبل الفحص عن المخصّص. ((٣))

وخالفه في ذلك تلميذه أبو بكر الصيّري وذهب إلى حجّيته قبل الفحص. ((٤))

ص: ٣٨٣

-
- ١- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٧٢؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٧.
 - ٢- هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعيه في عصره. مولده ببغداد سنة ٢٤٩ق، و بها توفّي عام ٣٠٦ ق. كان يلقّب بالباذ الأشهب. ولي القضاء بشيراز وقام بنصره المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق. كان حاضر الجواب. له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري. له تصانيف كثيره، منه: «الأقسام والخصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع». انظر: الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٨٥.
 - ٣- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣١؛ الفخر الرازي، المحصول، ج ٣، ص ٢١؛ السبكي، رفع الحاجب، ج ٣، ص ٤٤٤ - ٤٤٧؛ شرح الأسنوي ذيل شرح البدخشي، ج ٢، ص ١٢٦ - ١٢٧.
 - ٤- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣١؛ الفخر الرازي، المحصول، ج ٣، ص ٢١؛ السبكي، رفع الحاجب، ج ٣، ص ٤٤٤ - ٤٤٧؛ شرح الأسنوي ذيل شرح البدخشي، ج ٢، ص ١٢٦ - ١٢٧.

وواقفه في ذلك البيضاوي، والعلامة في أحد قولي، والمدقق الشيرازي، وغيرهم.

وذهب السبكي من العامه إلى التفصيل، وقال بعدم حجّيته قبل الفحص في حياه الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وحجّيته بعده (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ). (١)

وذهب الشيخ (قدس سره)، (٢) والسيد (قدس سره) (٣) - على ما يظهر منهما في مسأله جواز إسماع العامّ المخصّص مع عدم ذكر مخصّصه -، وصاحب المعالم، (٤) والزبده، (٥) وجلّ المتأخّرين إلى المنع، (٦) وإليه ذهب من العامه أبو العباس المذكور، وتبعه الغزالي، (٧) والآمدى، (٨) والحاجبي مدّعياً للإجماع، (٩) والأنباري مدّعياً لإجماع الأصوليين، ومن الإماميه العلّامه مدّعياً للإجماع في موضع من التهذيب، (١٠) وكذا السيد عميد الدين - رحمه الله عليهما - في شرح التهذيب. (١١)

وكيف كان فلا بدّ لنا قبل الورود في المطلب من بيان أنّ هذا النزاع هل يكون

ص: ٣٨٤

- ١- السبكي، الإبهاج، ج ٢، ص ١٤١.
- ٢- الطوسي، العده في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٦٥.
- ٣- الشريف المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٣٩٠ - ٣٩١.
- ٤- العاملي، معالم الدين، ص ١١٩ - ١٢١.
- ٥- البهائي، زبده الأصول، ص ٩٧.
- ٦- كما في مطارح الأنظار (الأصفهاني، ص ١٩٧).
- ٧- الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ١٧٦.
- ٨- الآمدى، الاحكام، ج ٣، ص ٤٧.
- ٩- قال ابن الحاجب: «يمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص إجماعاً». راجع: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ٣، ص ٤٤٤.
- ١٠- انظر البحث في تهذيب الوصول (العلّامه الحلّي، ص ١٣٨). واستظهر صاحب المعالم (العاملي، ص ١١٨) من كلامه هنا جواز الاستدلال بالعامّ قبل الفحص. ولكنّه ليس بصحيح، إذ لا يستفاد منه ذلك والشاهد عليه ادعاؤه للإجماع في موضع آخر من التهذيب (ص ٦٧) - كما في المتن - على لزوم الفحص، فلا تغفل.
- ١١- راجع: الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ١٩٧.

منحصراً في حجّيه أصاله العموم، أو يعمّها وسائر الأصول اللفظية كأصاله الحقيقيه وأصاله الإطلاق، أو يكون أعمّ من الأصول اللفظية ويشمل كلّ دليل شرعي، فيقع النزاع في كلّ دليل ولو كان خاصّاً في أنّه حجّيه قبل الفحص عمّا يعارضه مع احتمال وجود معارض أقوى منه له أو لا؟ وجوه: أظهرها الأخير؛ لأنّه لو قلنا بعدم حجّيه أصاله العموم قبل الفحص فلا فرق بينها وبين سائر الأصول اللفظية والأدلّه الشرعيه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) قد أفاد في وجه عدم جواز التمسك بعموم العامّ قبل الفحص عن المخصّص، كما في تقريرات بحثه، بقوله: «إنّ العلم الإجمالي بورود معارضات كثيره بين الأمارات الشرعيه التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهيه واستشعر اختلاف الأخبار، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئنّ بالإيمان بذلك، ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي - كما قرّرناه في محلّه - فتسقط العمومات عن الحجّيه للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص. وأمّا بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهه تفصيلاً بواسطه الفحص...»، إلى أن قال:

«فإن قلت: إنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو من شعب العلم الإجمالي بمطلق التكاليف الشرعيه التي تمنع عن الرجوع إلى الأصول في مواردّها، واحتمال ثبوت التكليف في موارد العامّ وأفراده إنّما هو بواسطه ذلك العلم الإجمالي باقٍ وحكم ذلك العلم الإجمالي باقٍ بعد الفحص ما لم يقطع بعدم المخصّص، وقيام الظنّ مقامه يوجب التعويل على الظنّ المطلق كما عرفت فيما تقدّم.

قلت: إنّ العلم الإجمالي بثبوت مطلق التكاليف الّذي أوجب الفحص عن مطلق الدليل يكفي في رفع حكمه الأخذ بظاهر العموم المعمول فيه الأصول، وما هو

المدعى فى المقام يغير ذلك العلم الإجمالى ولا مدخل لأحدهما بالآخر وجوداً وعدمًا، كما لا يخفى على المتأمل». (١) انتهى كلامه رفع الله مقامه.

أمّا المحقق الخراسانى (قدس سره) بعد ما أفاد من أنّ حجّيه أصله العموم واعتبارها فى الجملة إنّما يكون من باب الظنّ الخاصّ لا-الظنّ المطلق؛ لأنّه لو قلنا بحجّيته من باب الظنّ المطلق فليست هى حجّه حقيقه بل الحجه إنّما يكون ظنّ المكلف بالتكليف. ومن أنّ حجّيتها إنّما تكون من باب الظنّ النوعى لا الشخصى.

أفاد بأنّه مع العلم بتخصيص العموم تفصيلاً أو إجمالاً لا مجال للنزاع فى حجّيته وعدمها؛ لأنّ النزاع فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص إنّما يجرى بعد الفراغ عن عدم حجّيه العموم فيما إذا علم تخصيصه إجمالاً أو تفصيلاً.

وقال: إنّ التحقيق عدم جواز التمسّك به قبل الفحص فيما إذا كان فى معرض التخصيص، كما هو الحال فى عمومات الكتاب والسّنّه، وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف وقد ادّعى الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه وهو كافٍ فى عدم الجواز، كما لا يخفى، إلخ. (٢)

ويمكن الإشكال عليه: بأنّه إن أراد من كون العامّ فى معرض التخصيص وقوع احتمال التخصيص بالنسبه إليه، فلا إشكال فى استقرار سيره العقلاء على العمل بالعامّ فى مورد احتمال التخصيص.

وإن أراد كون العامّ فى مظنه ذلك، فهذا ممّا لم يقل به أحد.

وإن أراد كونه بحيث يكون قابلاً لورود التخصيص عليه، فما من عام إلّا وهو يكون كذلك.

ص: ٣٨٦

١- الكلانترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٢٠٠.

٢- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

ومع ذلك، يمكن أن يوجّه ما أفاده بأنّه وإن كان بناء العقلاء استقرّ على جواز العمل بالعامّ قبل الفحص - بالمعنى الّذى ذكرنا فى صدر المبحث - فى المحاورات العرفيه وبالنسبه إلى الموالى والعييد، ولكن إذا لم يكن المولى من الموالى العرفيه ووضع لعبده تكاليف ووظائف، ويريد منه العمل على وفق هذه الوظائف كما هو شأن الشارع المقدّس، ولم يرضى بترك عبده العمل على طبق هذه التكاليف، فلا بدّ لهذا العبد الفحص عن هذه الوظائف، فلا يجوز له إذا أطلع على عامّ فى كلام المولى العمل به من غير فحص عن المخصّص مع احتمال أن يكون هذا العامّ مخصّصاً فى كلامه الآخر.

وبالجملة: إذا علم العبد بأنّ للمولى تكاليف كثيره متوجّهه إليه لا عذر له لو ترك الفحص عن هذه التكاليف والتفحص عن الدليل والحجّه. هذا، مضافاً إلى أنّ العبد لو علم بأنّ المولى أمره بالفحص عن أحكامه كما هو المراد من قوله:

«طلب العلم فريضه على كلّ مسلم»، (١) وظاهر آيه النفر، (٢) وسائر الآيات والروايات الوارده فى مقام الترغيب والتحرّيز على الفحص، (٣) فكما أنّ هذه الروايات تمنع عن العمل بالأصول العمليه تمنع أيضاً عن العمل بالأصول اللفظيه.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم فى الروايات الّتى أمر الشارع فيها بطلب العلم ليس هو العلم الوجدانى والملكه النفسانيه، وإنّما المراد هو الدليل والحجّه، كما فى قوله تعالى: (أَوْ أَثَارِهِ مِنْ عِلْمٍ)، (٤) وغيرها من الآيات كآيه الّتى تدعو الكفّار بإخراج علمهم، فإنّه إن كان المراد من العلم هو الملكه النفسانيه لا يمكن إخراجها.

ص: ٣٨٧

-
- ١- الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٠، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، ح ١.
 - ٢- قال الله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...). التوبه، ١٢٢.
 - ٣- نحو قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حكاية عمّا يقال للعبد يوم القيامة: «أفلا تعلّمت». الطوسى، الأمالى، ص ٩ - ١٠. و انظر أيضاً: الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٦٨، ح ٤-٥.
 - ٤- الأحقاف، ٤.

ولا- فرق فيما ذكر من وجوب الفحص عن المخصصات الواردة على العمومات وعن المعارض لما يحتمل أن يكون له معارض أقوى، كما قدّمناه في صدر البحث.

ولا- يخفى عليك: أنّ وجوب الفحص ليس وجوباً نفسياً بل يكون وجوبه غيرياً وتطفلياً، بمعنى أنّه لا يعاقب تارك الفحص إلّا بعقاب تارك الواقع إذا كان في مورد ترك الفحص فيه حكم وخالفه.

وأيضاً لا يخفى عليك: أنّه لا يرد على هذا البيان ما أُورد على وجوب الفحص من جهة العلم الإجمالي من الإشكال. (١) تاره: بأنّ ما يوجب عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص (وهو العلم الإجمالي) لا يرفع بالفحص فبسبب الفحص لا يصحّ القول بجواز العمل بالعامّ وحجّيته ولا يوجب الفحص تغييراً في حاله.

وأخرى: بأنّه إذا كان الملاك في وجوب الفحص العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فلو تفحص الفقيه حتى ظفر بالمقدار المتيقّن ينحلّ علمه الإجمالي - لا محاله - وفيما زاد على هذا المقدار يصير شكّه بدوياً، فلا يجب الفحص عن جميع العمومات. مع أنّا نرى أنّ الفقهاء يتفحصون عن المخصّص في جميع الموارد، كما لا يخفى.

ولا فرق فيما ذكر بين الأصول اللفظية والعملية.

فما أفاد في الكفاية، (٢) وما يظهر من بعض الأعاظم من المعاصرين: (٣) من الفرق بأنّ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجّ به بخلافه في الأصول العملية؛ فإنّه بدون الفحص لا حجّ، ضروره أنّ العقل بدونه يستقل باستحقاق المواخذة على المخالفه.

ص: ٣٨٨

١- راجع: العراقي، مقالات الأصول، ج ١، ص ٤٥٥؛ العراقي، نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٥٣٠؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٤٢.

٢- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٥٤.

٣- والمراد من بعض الأعاظم هو النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (ج ٢، ص ٥٣٩).

ليس في محلّه؛ لأنّه إن أُريد بذلك أنّ المكلف لو ترك الفحص في الأصول اللفظية عمّا يعارضها ولم يكن في الواقع حكم يكون العامّ حجّه كما إذا تفحص المكلف ولم يجد شيئاً، فبابه وباب الفحص في الأصول العملية واحد بلا فرق بينهما؛ لأنّ في كليهما يكون العقاب بلا- بيان والمؤاخذة بلا- برهان. وإن أُريد أنّ ترك الفحص في مجارى الأصول العملية مع عدم حكم للشارع واقعاً أو عدم بيان يجده المكلف عند الفحص يكون تجريباً على المولى، فلا- فرق فيه بين مجارى الأصول العملية واللفظية؛ لأنّ في مجارى الأصول اللفظية أيضاً لو ترك الفحص يكون متجريباً.

مقدار الفحص

ثم إنّه لا- ريب في أنّ مقدار الفحص يختلف بحسب اختلاف المباني، (١) فمن يرى وجوب الفحص من جهه العلم الإجمالي (٢) فمقدار الفحص - بحسب مبناه - إنّما يكون بمقدار يظفر به على المقدار المتيقن من المخصّصات.

ومن يرى وجوبه من جهه الظنّ بوجود تلك المخصّصات (٣) فيجب عليه الفحص بمقدار يرتفع به ظنه.

وأما من كان موافقاً للمحقّق الخراساني (قدس سره)، فحيث لم يعلم مراده من كون العامّ في معرض التخصيص ولم يفهم منه معنى معقولاً- صحيحاً، فلا يمكن تعيين مقداره بحسب مبناه. اللهم إلّا أن يقال بكون مراده ما ذكرناه وإن كان كلامه ليس وافياً له، فيكون مقدار الفحص في كلّ عامّ يحتمل تخصيصه في كلام الشارع بمقدار لا يصل إلى

ص: ٣٨٩

١- انظر المباني في فوائد الأصول (النائبي، ج ٢، ص ٥٤٧).

٢- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٢٠٠.

٣- الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ص ١٢٩ - ١٣٠.

حدّ العسر والحرّج، لا- أن يهمل أمر الفحص بالمرّه، أو إذا رأى عامّاً أو دليلاً آخر حكم بمجرّده وعمل به وأفتى على طبقه من غير فحص عن مخصّصه أو معارضه.

فمسأله الفحص فى باب الاجتهاد من التكاليف المهمّه لمن كان فى مقام الاجتهاد والفتوى، فهو محتاج بعد تحصيل العلم - بالصرف والنحو بمقدار يعرف به ما يراد من الألفاظ المفردة والمركبه وأنحاء هيئاتها، وباللغه، والفقّه، ومعاهد الإجماعات، وفتاوى العلماء، وغيرها - إلى كثير اطلاع من القرآن المجيد وتفسير الآيات الكريمه زائداً على آيات الأحكام؛ لأنّ للاطلاع على الكتاب والتفسير وأقوال علماء التفسير دخلاً- عظيماً فى استنباط الأحكام، وإلى علم الدرايه والرجال لا بمعنى الاكتفاء بتصحيح الغير بل بصرف جهده فى معرفه الرجال بل لا يبعد أن يقال بلزوم احتياج المجتهد إلى الاطلاع على فتاوى العامّه وما هو المشهور بينهم بحسب الأزمنه المختلفه والاطلاع على كتب أخبارهم.

وبالجملة: فأمر الاجتهاد صعب جدّاً؛ ولنعم ما قال الشيخ (قدس سره) فى الفرائد. «أعاننا على الاجتهاد الذى هو أشقّ من طول الجهاد».(1) والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

ص: ٣٩٠

١- الأنصارى، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤١.

هل الخطابات الشفاهيه مثل: «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» مخصوص بالمشافهين ومن كان حاضراً في مجلس التخاطب، أو يعم غيره ممن كان غائباً عن مجلس الخطاب بل معدوماً؟ فيه خلاف.

والظاهر أن مرادهم بهذه الخطابات القرآنيه. وهذا الاختلاف حدث بين القدماء من الأصوليين وبقى إلى الآن ذكره في كتب الأصول.

وقد أفاد المحقق الخراساني (قدس سره) في تحرير محلّ النزاع وجوهاً ثلاثه. (١)

والظاهر عدم كونها وجوهاً لتحرير محلّ النزاع وما يرجع إليه روح البحث في المقام، بل إنما هي وجوه لما يمكن أن يكون ملاك هذا النزاع.

أحدها: أن يكون ملاك النزاع إمكان تعلق التكليف بالمعدومين كما يصحّ تعلقه بالموجودين وعدمه.

ثانيها: صحّ مخاطبه مع الغائبين عن مجلس الخطاب - سواء كانوا موجودين أم معدومين - وعدمها.

ثالثها: أن بعد معلوميه إفاده مدخول أدوات الخطاب العموم والشمول

ص: ٣٩١

للحاضرين في مجلس الخطاب والغائبين مطلقاً قبل دخول الأدوات، فهل يكون بعد دخول أداه الخطاب عليه مع كونها موضوعه للخطاب إلى الحاضرين باقٍ على حاله من إفاده العموم أم لا؟ وهل تكون الأدوات قرينه على عدم استعمال المدخول في المعنى الحقيقي؟ وبالجملة: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور المدخول في العموم، ورفع اليد عن ظهور أدوات الخطاب في اختصاصها بالمشافهه؛ فيكون ملاك النزاع على هذا الوجه (الثالث) لغوياً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ملاك النزاع ليس هو الوجه الأوّل ظاهراً؛ لأنّهم قد صرّحوا بأنّه لو قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهه يجب إثبات الحكم على غيره من المكلفين بقاعده الاشتراك، وهذا ينادى بأنّهم يجوزون توجيه التكليف نحو الغائبين عن مجلس الخطاب. (١)

كما أنّ الظاهر أنّه ليس الملاك الوجه الثالث.

وعلى كلّ حال، فنحن نتكلم في الوجوه الثلاثة المذكوره ونقول:

أمّا الوجه الأوّل: وهو أن يكون ملاك النزاع إمكان توجيه الخطاب المتكفل للتكليف بما أنّه تكليف لغير من كان حاضراً في مجلس الخطاب، فلا ريب في أنّه إن أُريد بإمكانه إمكان تكليف المعدوم وبعثه وزجره فعلاً، فلا يكون له معنى معقولاً، ولا يظنّ بأحد أن يكون مراده هذا. وإن أُريد منه مجرد إنشاء الطلب وإلقاء اللفظ حتى ينتزع منه التكليف والطلب وبعث المعدوم في ظرف وجوده، فهذا معنى معقول لا مانع منه عقلاً، فلو أراد المولى صدور الفعل عن عباده المترتّبين في سلسله الوجود فلا مانع من أن ينشأ الطلب حتى ينتزع منه التكليف على كلّ من يوجد في ظرف وجوده.

ص: ٣٩٢

١- القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٤٠؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ١٨٥؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٤٩.

هذا، ولكن المحقق الخراساني (قدس سره) أفاد في هذا الوجه: بأن المراد - من تعلق الطلب بما هو أعم من الحاضرين وغيرهم من المعدومين - إن كان تعلق الطلب فعلاً وحقيقه، فهو ممتنع.

وإن كان المراد منه إنشاء الطلب وتعلقه به مقيداً بوجود المكلف، فهو بمكان من الإمكان.

وإن كان المراد تعلق الطلب بما هو أعم على نحو الإطلاق - بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث وزجر - وفائده هذا الإنشاء صيرورته فعلياً بعد وجود الشرائط وفقد الموانع، فلا مانع منه أيضاً. (١)

وأنت خير بأن الوجه الأخير راجع إلى الوجه الثاني، لأن الطلب الإنشائي أيضاً لا يتعلق بالمعدومين فعلاً. ولو قلنا بأن الطلب موضوع للطلب الإنشائي الإيقاعي، كما هو مختار المحقق المذكور، فلا فائده في الطلب الإنشائي من غير أن يكون متعلقاً بالمكلف في ظرف وجوده. وانتزاع الطلب وصيرورته قابلاً لتحريك العبد بعد وجوده إنما يكون من جهة تعلق الطلب بالمكلف في ظرف وجوده وإنشائه لانبعاثه كذلك، لا من جهة مجرد إنشاء الطلب.

فالتحقيق أن يقال: إن الطلب المتوجه إلى المعدوم في حال كونه معدوماً محال، وإلى المعدوم بحسب حال وجوده لا مانع منه؛ وهذا أمر لم ينكره أحد من العلماء.

لا يقال: إن الطالبيه والمطلوبيه لابد وأن تكونا متكافئتين في القوه والفعل كما هو شأن المتضائفين، وعليه فلا بد من وجود طرفي التكليف حتى يتحقق. (٢)

فإنه يقال: فرق بين الإضافه المقوليه وبين الأعراض والصفات ذوات الإضافه كالعلم والقدره وما شابههما؛ فإن فيها لا يلزم أن يكون كل واحد من طرفي الإضافه

ص: ٣٩٣

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

٢- القمي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٢٩.

موجوداً بالفعل بل يكفي وجود أحدهما؛ ألا ترى أنّ العالم موجود لكنّ المعلوم ليس بموجود، والقادر موجود والمقدور ليس بموجود، فليكن الطلب والطلب أيضاً من هذا القبيل، فلا مانع من وجود الطلب والطلب مع عدم وجود المطلوب والمطلوب منه فعلاً.

وأما الوجه الثاني، وهو: إمكان مخاطبه المعدومين وتوجيه الخطاب نحوهم، فنقول: لا- يخفى عليك: أنّ الخطاب عبارته عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، والظاهر أنّه لا يجب أن يكون مشتملاً على أدوات الخطاب، بل توجيه الكلام نحو الغير يكون خطاباً سواء كان مشتملاً على أدوات الخطاب أم لا- نعم، لا- مضايقه من القول بكون الخطاب فيما كان الكلام مشتملاً على أدوات الخطاب أكد، وهكذا إذا كان مشتملاً على أدوات التنبية وأسماء الإشارة بل والضمائر. كما أنّ الظاهر أنّ الخطاب لا يجب أن يكون كلاماً بل يحصل بغيره مثل الكتابه.

ولا- يجب أن يكون المخاطب موجوداً حين صدور الخطاب من المتكلم، كما هو حال بعض العبائر المذكوره في الكتب كـ «أيتها القراء» وغيره.

وأما إذا كان الخطاب حاصلاً بالكلام فهو وإن كان يمكن أن يقال بوجوب كون المخاطب موجوداً في مجلس الخطاب، لأنّ الكلام يكون غير قارّ بالذات عند القدماء. ولكن في مثل زماننا حيث ظهر خلاف هذا الرأي وثبت بقاء الكلام في عالم العين وقراره، فلا يضرّ بالخطاب الحاصل بالكلام أيضاً عدم وجود المخاطب (بالفتح) عند توجيه الكلام.

وأما الكلام في الوجه الثالث: فأفاد المحقق الخراساني (رحمه الله) بأنّ ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقي فاستعماله في الخطاب الحقيقي يوجب تخصيص ما يقع تلو هذه الأدوات بالحاضرين في مجلس الخطاب، كما أنّ مقتضى إرادته العموم من مدخولها استعمال تلك الأدوات في العموم.

ثم أفاد بعد ذلك بأن أدوات الخطاب ليست موضوعه للخطاب الحقيقي بل تكون موضوعه للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم تاره: يوقع بها الخطاب تحسيراً وتأسيفاً ونحوهما، وتاره: يوقع بها الخطاب حقيقه، فلا يصير استعمال تلك الأدوات في الخطاب الحقيقي سبباً لتخصيصها بمن يصح مخاطبته. نعم، دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي ليس ببعيد. وهذا إذا لم تكن قرينه على خلافه كما هو الشأن في الخطابات القرآنيه مثل: «يا أيها الذين آمنوا» وغيره، ضروره عدم اختصاص الحكم فيها بمن كان حاضراً في مجلس الخطاب، كما لا يخفى... إلى آخر ما أفاده (قدس سره). (١٢)

والمدى ينبغي أن يقال في المقام: إن الخطاب المذى هو عبارته عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ليس من الأمور الاعتباريه الإنشائية، فإن الأمر الاعتباري تاره: لا يكون ممّا بحذائه شيء في الخارج كالملكيه والزوجيه وإنما يوجد من بيده الاعتبار، وتاره: لا يكون بحذائه شيء في الخارج ولكن لا يكون وجوده بإنشاء شخص واعتبار معتبر كالفوقيه والتحتيه، وثالثه: يكون بحذائه شيء في الخارج وينتزع منه هذا الأمر كالمخاطبه التي تنتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير، فالخطاب والمخاطبه لا يكون من الأمور الإنشائية بل إنما ينتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير.

وأيضاً نقول: لا شك في أنّ الألفاظ المفرده إنما وضعت لمعانيها المخصوصه، كما أنّ وضع الهيئات يكون بإزاء الانتسابات التي تكون بين بعض هذه المعاني مع الآخر سواء كان تلك الانتسابات تامه أو ناقصه. فالمتكلم إذا تكلم بكلام واستعمل الألفاظ في معانيها الموضوعه لها إمّا يكون إفهام الغير علّه غائيه لفعله هذا وهو تكلمه وتلفظه بتلك الألفاظ كما إذا أخبر بمجىء زيد أو قيام عمرو إذا كان كلامه

ص: ٣٩٥

إنشاءً من غير فرق في ذلك بين الخطابات وغيرها. وإنما تكون غايه فعله وتكلمه إظهار الاشتياق أو التحسّر أو شيئاً آخر من هذا القبيل، من غير أن تكون علته وغايته إفهام الغير. ففي كل من الموردين يستعمل اللفظ في معناه ولكن غرضه من ذلك يكون إفهام الغير أو غيره، وليس هذا مجازاً لفظياً؛ لأنه استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وجعله عبره وطريقاً لمعنى آخر، وإنما يعدّ هذا من المجازات العقلائية، ولذا لو شكّ المستمع في أنّ الغايه التي أرادها المتكلم من تكلمه هل هي الإفهام أو غيره؟ يحمل على أنه أراد الإفهام.

فظهر من ذلك عدم صحّ ما أفاده في الكفايه من كون ما وضع له أدوات الخطاب يكون معنى أعمّ يعبر عنه بالخطاب الإنشائي الإيقاعي، بل اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي وأدوات الخطاب أيضاً تكون موضوعه للخطاب الحقيقي وتستعمل فيه، ولكن المتكلم تاره يتكلم بها ويستعملها في معانيها لإفهام الغير، وأخرى لجهه أخرى، هذا.

إذا عرفت ذلك، فنقول في مقام بيان أصل المطلب: إنّ المراد بإمكان توجيه الخطاب نحو المعدومين وعدمه إن كان إمكانه في حال كونهم معدومين، فلا يمكن قطعاً، وليس قابلاً لأن يكون محلّ النزاع، ولا أظنّ بأحد أن يكون مراده هذا.

وإن كان المراد إمكان مخاطبه المعدومين في ظرف وجودهم لانبعاثهم في هذا الوقت، فلو كان ما يخاطب به شيئاً غير قارّ بالذات كالكلام - بحسب رأى القدماء - لا يصحّ به مخاطبه المعدومين، وإن لم يكن كذلك بل كان ما يخاطب به ممّا يبقى منه أثر ويكون قابلاً لتحريك المعدومين في ظرف وجودهم كالخطابات القرآنيه بل الخطابات المذكوره في الكتب والرسائل، فلا مانع من مخاطبه المعدومين به في ظرف وجودهم. ومثله ما إذا علم المتكلم بأنّ كلماته تحفظ وتضبط وتنقل إلى الناس جيلاً بعد جيل. ولا يخفى: أنّ الخطابات القرآنيه من هذا القبيل؛ لأنها أنزلت لأن تكون سبباً لانبعاث جميع الناس إلى طاعه الله تعالى شأنه.

وحاصل ما ذكرنا: أنّ الخطاب والمخاطبه لا تكون من الأمور الإنشائية الإيقاعيه، كما زعمه صاحب الكفايه، بل إنّما تكون من الأمور الانتزاعيه التي تنتزع من نفس إلقاء المتكلم الكلام نحو الغير للإفهام، فلا تكون أدوات الخطاب موضوعه للخطابات الإيقاعيه الإنشائية، بل هي للخطابات الواقعيه الحقيقيه. فما يظهر من كلامه - من أنّ خطاب المعدومين لا يمكن تصحيحه إلّا إذا قلنا بكون أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الإيقاعي الإنشائي - فاسد جداً.

كما أنّ توهم كون محلّ النزاع جواز مخاطبه المعدومين في حال عدمهم وتوجيه الكلام نحوهم وعدم جوازها، كما يظهر أيضاً من كلامه، بعيد من الصواب؛ لأنّه لا نزاع في ذلك ولا يقول أحد بجواز خطاب المعدومين في حال عدمهم حتى ينحصر طريق تصحيحه على القول بأنّ أدوات الخطاب موضوعه للخطابات الإنشائية.

بل محلّ النزاع إنّما يكون في إمكان توجيه الكلام لإفهام المعدومين - في ظرف وجودهم - ومخاطبتهم، وعدم إمكانه كذلك. وإمكان هذا بعد ما ذكرنا واضح لا ستره فيه إذا كان ما به يتحقّق الخطاب قابلاً لأن يبقى ولو بوجوده الكتبي.

ويدلّ على ما ذكرنا من توجّه الخطابات القرآنيه إلى الجميع قوله تعالى: (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنَكُمْ وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ). (١)

لا- يقال: إنّ ظاهر هذه الآيه يدلّ على خلاف ما استدللّ به، من جهه عطف «وَمَنْ بَلَغَ» على ضمير الخطاب الواقع في كلمه «لأُنذِرَكُمْ» فلو كان الخطاب شاملاً للمعدومين أيضاً لكان قوله «وَمَنْ بَلَغَ» زائداً.

لأنّه يقال: إنّ المخاطب بهذه الآيه هو النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كما يدلّ عليه قوله: «قُلْ»، وفي مثله

ص: ٣٩٧

لا مجال لدعوى شمول الخطاب للمعدومين كما هو كذلك في سائر المخاطبات التي يكون المخاطب فيها رسول الله صلوات الله عليه وآله.

ولا يخفى أننا لو لم نقل بأنَّ المخاطب بالخطابات القرآنية مثل: «يا أيها الذين آمنوا» و«يا أيها الناس» يكون جميع المكلفين وقلنا باختصاصه بالحاضرين في مجلس الخطاب، يلزم منه القول بعدم توجيهها إلى الحاضرين في مجلس النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والسامعين منه أيضاً؛ لأنَّ الخطاب إنما يكون ملقى على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وهو المخاطب به، فلا يكون حال الحاضرين في مجلسه إلَّا حالنا؛ لأنَّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يحكى القرآن ويقرأه ولا تكون قراءته كلام الله تعالى إلَّا كقراءه غيره. هذا خلاصه الكلام في المقام.

ثمره النزاع

ثم اعلم: أنهم قد ذكروا لعموم الخطابات الشفاهيه ثمرتين. (١)

إحدهما: أنَّ الخطابات القرآنية إذا كانت شامله للموجودين والمعدومين في ظرف وجودهم يصحَّ التمسك بظواهر الألفاظ حتى بناءً على مسلك المحقق القمي القائل بحجيه ظواهر الألفاظ لمن قصد إفهامه؛ (٢) إلَّا أنَّ المحقق حجيه ظواهر الألفاظ بالنسبه إلى كلِّ من سمعها ووصلت إليه.

ثانيتها: جواز التمسك بعمومات الكتاب بناءً على التعميم ولو لم يكن المعدومون متَّحدين في الصنف والعنوان مع الموجودين، وعدم صحَّه التمسك بعمومات الكتاب بناءً على عدم التعميم ولزوم الاستناد إلى اشتراك المعدومين مع الموجودين في

ص: ٣٩٨

-
- ١- راجع: القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣؛ الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٨٤؛ الكلاينترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٢٠٥؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٥٩؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٤٨ - ٥٤٩.
 - ٢- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣.

التكليف، وحيث إن دليل الاشتراك لا- يكون إلما الإجماع ولا إجماع عليه إلما مع اتحاد الصنف، فلا بدّ في إثبات التكليف من اتحاد الصنف، كما لا يخفى. (١)

وفيه: أنّ الخطابات المتوجّهة إلى المكلفين قد أخذ في موضوعاتها عناوين خاصّة، فإذا كان الموجودون في زماننا مثلاً معنويين بتلك العناوين تكون الأحكام المتعلقة بالمعنويين بالعناوين المذكوره في الخطابات ثابتة لهم أيضاً ولو لم نقل بالتعميم لاشتراكنا معهم في التكليف وحجّيه ظواهر الألفاظ لنا أيضاً.

لا- يقال: ظواهر الألفاظ حجّيه لنا إذا لم يكن المخاطبون بالخطاب واجدين لشرط وخصوصيه يحتمل دخلها في التكليف؛ لأنّه على هذا التقدير لا يحتاج المتكلم إلى البيان، ولا يوجب عدم بيان كونه شرطاً نقضاً لغرضه، فلا يصحّ التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات عدم دخل تلك الخصوصيه، كما لا يخفى. (٢)

لأنّه يقال: لا يوجد في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم ممّا لا يوجد عندنا، فعلى هذا لو احتملنا شرطيه شيء يوجد في بعضهم دون الآخر وفي بعض حالاتهم دون حاله أخرى، فلا مانع من دفع هذا الاحتمال بأصالة الإطلاق.

هذا تمام الكلام في الخطابات الشفاهيه. والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولأساتذتنا وإخواننا الذين سبقونا بالإيمان بحقّ محمد وآله الطاهرين.

ص: ٣٩٩

١- انظر: الفريد الكلبيگانی، ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد، ص ٥٥.

٢- النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٤٩.

الفصل التاسع: تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراده

لا يخفى عليك: أنّ من المباحث المذكوره في الأصول البحث في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده هل يوجب ذلك تخصيص العام أم لا؟

ومنشأ البحث قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلهنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيِهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (١) من جهة اختصاص حكم جواز الرجوع بالمطلقة رجعيّاً دون غيرها، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من المطلقات العموم، وكان الضمير المذكور في «بعولتهن» راجعاً إلى بعض المطلقات؛ أو كان المراد من «المطلقات» الرجعيات خاصّه، حتى يكون الضمير راجعاً إليها؛ أو يقال بعدم جواز التمسك بالعموم في المقام من جهة إجماله لوجود ما يصلح للقرينه؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقق الخراساني (قدس سره) أفاد في المقام: بأنّ الأمر دائر بين أن يتصرّف في العام ويقال بإرادته خصوص ما أريد من الضمير وارتكاب خلاف الظاهر في جانب العام؛ وبين إبقاء العام على حاله وارتكاب خلاف الظاهر في ناحيه

ص: ٤٠١

الضمير بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه؛ أو إرجاعه إلى تمام ما هو المراد من مرجعه توسعاً في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه وإلى الكل توسعاً، نحو «قتلوا بنو فلانٍ فلاناً» فإنَّ القتل لا يصدر إلّا من أحدهم، ولكنَّ أسند إلى الجميع لفرضهم وجوداً واحداً.

وهذا الوجه موجب لارتكاب خلاف الظاهر في ناحيه هيئه «بُعُولَتَهُنَّ»؛ لأنّها تدلّ على أنّ بعل كلّ منهنّ أحقّ بردهنّ، وحيث إنّ بناء العقلاء على حجّيه أصاله الظهور ليس إلّا فيما إذا كان الشكّ في المراد، وأمّا إذا كان الشكّ في كفيئه الإراده والاستعمال مع معلوميه المراد فلم يعلم بناءً منهم على حجّيتها، فلا يصحّ التمسك بها لإثبات استعمال الضمير في تمام أفراد المرجع، حتى يقع التعارض بينها وأصاله الظهور التي تكون في طرف العامّ، فيبقى أصاله الظهور في طرف العامّ سليمة عن المعارض.

ثم أفاد بأنّ هذا - يعني التمسك بأصاله العموم - إنّما يصحّ إذا انعقد للعامّ ظهور في العموم بأن لا يكتنف الكلام بما يوجب إجماله كاكتناف الكلام بالضمير فيما نحن فيه، وإلّا فيحكم عليه بالإجمال، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العمليه. (١)

وفيه أولاً: أنّ احتمال رجوع الضمير إلى بعض أفراد المطلقات مع إرادته العموم منه ممّا لا ينبغي الالتفات إليه. وكذلك الاحتمال الثالث، أعنى رجوع الضمير إلى تمام ما أريد من لفظ المطلقات على نحو المجاز في الإسناد لا المجاز في الكلمه.

أمّا الاحتمال الثاني، وهو: أن يكون الضمير مستعملاً مجازاً في بعض ما أريد من المرجع، فنقول: قد ذكرنا في أول الكتاب عند البحث عن المبهمات بأنّ كلّها موضوعه للإشاره لا- لمفهوم الإشاره (٢) وما وضع له هذا اللفظ بل لما يشير به وتوجد به الإشاره،

ص: ٤٠٢

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

٢- كما توهمه جماعه على ما نقل في حاشيه السيد الشريف على المطوّل (ص ٧٠).

سواء في ذلك أسماء الإشارة والموصولات والضمائر، وذلك إنما يكون من جهة أن ذكر ما يشار إليه وما يرجع إليه الضمير يوجب تطويل الكلام فوضعوا هذه الألفاظ للإشارة إليه إذا كان فيما يشار إليه جهة تعين تصح الإشارة إليه من هذه الجهة، فوضعوا لفظ هذا وهذه وغيرهما للإشارة إلى من كان تعينه حضوره، وضمير الخطاب كـ «أنت» و«أنتم» لأن يشير به إلى من كان جهة تعينه طرفيته للكلام والخطاب؛ وكذلك «أنا» للمتكلم لأن جهة تعينه وأوضح ما به يمكن الإشارة إليه هو كونه متكلماً؛ ووضعوا ضمير الغائب كـ «هو» و«هي» و«هنّ» للإشارة إلى ما تكون جهة تعينه كونه مذكوراً في السابق.

فعلى هذا، إذا استعمل الضمير لابد وأن يكون مرجعه مذكوراً في الكلام ولا يمكن استعماله وإرادته ما لم يكن مذكوراً في الكلام منه، ففيما نحن فيه لا يصح احتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى بعض العام مع إرادته العموم منه.

وأما الاحتمال الثالث، ففيه: أن إسناد الشيء المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسعاً، بأن يفرض المجموع وجوداً واحداً على أن يكون المجاز في الإسناد، صحيح إذا كان الكلّ ملحوظاً شيئاً واحداً كما ذكر وبنحو العامّ المجموعى، وأما إذا لم يكن كذلك وأريد الكلّ بنحو العامّ الاستغراقى، كما هو الحال في «بُعُولَتُهُنَّ» لأنّ كلّ واحد من البعوله يكون موضوعاً للحكم فلا معنى لإسناد حكم جواز الرجوع في كلّ واحد من المطلقات إلى الجميع، وليس هذا من قبيل قولهم: «بنو فلانٍ قتلوا فلاناً» إذا قتله رجل منهم.

وثانياً: ما أفاده من أنّ الكلام إذا كان مكتنفاً بما يوجب إجماله فلا مجال للتمسك بأصالة العموم ولا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

ليس في محلّه؛ لأنّ الكلام يصير مجملاً إذا كان مكتنفاً بقريته متّصلة تدلّ على إرادته خلاف ظاهر الكلام، لا ما إذا كانت القرينه منفصلة، كما فيما نحن فيه فإنّ قوله تعالى:

(وَأَلْ-مُطَّلَقَاتِ) إلى قوله تعالى: (بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (١٢) ليس فيه ما يصلح لإجمال ظهور العام؛ لأنَّ الظاهر أنَّ «المطلقات» استعمل في العموم وضمير (بُعُولَتُهُنَّ) يكون راجعاً إليه إلما أنه قد علم من الخارج كون المراد من قوله تعالى: (وَبُعُولَتُهُنَّ) خصوص الرجعيات.

هذا، والذى ينبغي أن يقال في المقام: - بعدما ذكرنا سابقاً من أنَّ الأصل تطابق الإرادة الجدييه مع الاستعماليه في كلِّ مورد شكَّ فيه إلما إذا ثبت خلافه - إنَّ مقتضى هذا الأصل إرادته العموم من «المطلقات»، وكون ضمير «بُعُولَتُهُنَّ» راجعاً إلى «المطلقات» ويراد منه بالإرادته الاستعماليه جميع المطلقات. لكن بسبب القرينه الخارجيه لا مجال للتمسك بالأصل المذكور بالنسبه إلى الضمير إلّا في الرجعيات. والله تعالى أعلم.

ص: ٤٠٤

١- . البقره، ٢٢٨.

الفصل العاشر: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدمه. (١)

وقبل بيان الحق في المقام نقول: إنَّ المحقِّق الخراساني (قدس سره) قد نقل في هذا المقام اتفاق الكل على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

ولا- ريب في أنَّ اتفاقهم على ذلك لو ثبت، كما ادَّعاه المحقِّق المذكور، ليس بمفيد ولا يكون حجَّة لجواز التخصيص به، مع أنَّه قد اختلفوا في ذلك أيضاً كما يظهر من العضدي، (٢) وبعضهم ذهب إلى التفصيل وقال بجوازه إذا كان المفهوم بالأولوية، وعدم الجواز إذا كان ملاكه مساواه الموضوع المسكوت عنه في الكلام مع الموضوع المذكور فيه.

وأفاد المحقِّق المذكور في مقام تحقيق أصل المطلب: بأنَّ العام وما له المفهوم إذا وردا في كلام أو كلامين وكانا بحيث يكون كلُّ منهما قرينه متَّصلاً للتصرّف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العام أو إلغاء المفهوم، لا يمكن التمسك بأصالة العموم ولا

ص: ٤٠٥

١- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ٢١٢؛ الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦٣؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٥٥.

٢- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٧٥، وقال بعد الترديد في المسألة: «إنَّ الأظهر هو التخصيص به».

الأخذ بالمفهوم، فلا بد من العمل بالأصول العمليه إذا لم يكن أحدهما أظهر من الآخر بحيث يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر.

وأما إذا لم يكونا كذلك ولا يكون بينهما هذا الارتباط والاتصال يعامل معهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر. (١)

ولا يخفى: أن هذا ليس تفصيلاً بين ما إذا كان كل منهما قرينه متصلاً للتصرف في الآخر وبين ما إذا لم يكونا كذلك؛ فإن الحكم لا يختلف على كل حال.

وكيف كان، فالذي ينبغي أن يقال في المقام - بعد التنبيه على ما ذكرنا سابقاً (٢) بأن الملاك في أخذ المفهوم وجود القيد الزائد في الكلام، وأن هذا لا يفيد بأزيد من أن الموضوع بنفسه من غير ضمّ ضميمه لا يكون تاماً في موضوعيته للحكم، ولا يستفاد منه أن مع فقد هذا القيد وقيام قيد آخر مقامه ليس موضوعاً للحكم - إن الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلى الكلام في المطلق والمقيّد وتعارضهما؛ لأنّ قوله: «خلق الله الماء طهوراً» (٣) ظاهره أن تمام الموضوع في الطهوريه هو الماء، ومفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» (٤) عدم كون الماء تمام الموضوع لذلك الحكم، فكما أن في التعارض بين المطلق والمقيّد يؤخذ بظهور دليل المقيّد، لأنه أقوى من المطلق في دلالاته على كون تمام الموضوع مطلقاً وبدون القيد، كذلك في المقام ظهور الجملة في

ص: ٤٠٦

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

٢- تقدّم في الصفحه، ص ٢٩٦.

٣- الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، ج ١، ص ١٣٥، ب ١، ح ٩، عن المحقّق في الاعتبار، وابن إدريس في السرائر، ج ١، ص ٦٤. وروته العامه عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَنَّهُ قَالَ: «خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شيء، إلّا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته». الزبيدي، اتحاف الساده المتّقين، ج ٢، ص ٣٣٢؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٤، ص ٩٥.

٤- الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩، ب ٩، ح ١ و ٢ و ٥ و ٦.

المفهوم وعدم كون الموضوع بنفسه تمام الموضوع والملاك يكون أقوى من ظهور العام في ذلك، أى فى كون تمام الموضوع والملاك العنوان المذكور فى دليل العام.

ولا- يخفى عليك: الفرق فى المقام بين ما بنينا عليه فى المفاهيم وحققناه من أن إتيان المتكلم بقيد زائد فى الكلام يدل على دخل هذا الزائد فى موضوعه الموضوع للحكم، بمعنى عدم كونه موضوعاً للحكم مجرداً وبدون القيد، وأما موضوعيته مع قيد آخر فلا مانع منه. ولا فرق فى ذلك بين مفهوم الشرط، والوصف، والغايه، والعدد، وغيرها، وهذا هو الذى يقتضيه التدبر فى كلمات القدماء. فعلى هذا، يكون باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجعاً إلى باب المطلق والمقيد؛ لأن العام يدل على أن تمام الموضوع للحكم، هو العلم مثلاً، والخاص أى المفهوم يدل على أن العلم وشىء آخر تمام موضوع الحكم.

وبين ما بنى عليه المتأخرون حيث إن ملاك أخذ المفهوم على مختارهم دلالة القضية الشرطيه مثلاً على عليه الشرط للجزء على نحو العله التامه المنحصره، أو إشعار الوصف على العليه هكذا، فلا مجال على مختارهم للقول بأن باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلى باب المطلق والمقيد، لأنه لا دخاله للشرط فى الموضوع، بل إنما هو عله للحكم. فلو دل دليل على «وجوب إكرام زيد» مثلاً، يكون معارضاً مع «إن جاءك زيد يجب إكرامه» على مذهبهم بخلافه على ما اخترناه، فإنه لا دلالة للقضية الشرطيه على أزيد ممّا ذكر. فنفى الحكم عن غير الموضوع المسكوت عنه فى القضية إنما يكون بالدليل على رأى المتأخرين، ويكون الدليل الدال على ثبوت الحكم فى غير الموضوع المسكوت عنه معارضاً للمفهوم، لكن على مختارنا ليست للقضية دلالة على نفي الحكم عن الموضوع المسكوت عنه فى القضية، بل إنما ينفى بالأصل، فتدبر جيداً.

الفصل الحادى عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعدده

هل الاستثناء المتعقب لجمل متعدده يكون ظاهراً فى رجوعه إلى خصوص الأخيره، (١) أو إلى كل منها؟ (٢)

والظاهر أنّ نزاعهم لا يكون فى إمكان رجوعه إلى الكلّ وعدمه. كما أنّه لا إشكال فى أنّ محلّ النزاع إنّما يكون فيما إذا كان المستثنى قابلاً لأنّ يستثنى من المستثنى منه، كما إذا كان المستثنى عنواناً ينطبق على بعض أفراد جميع العناوين المذكوره فى الجمل المتعدده، أو كان فرداً يصدق عليه جميع العناوين الكليه المذكوره.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقّق الخراسانى (رحمه الله) أفاد فى المقام: بأنّه لا إشكال فى رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره؛ لأنّ رجوعه إلى غيرها من الأولى والمتوسطه خارج عن طريقه أهل المحاوره. وكذلك لا إشكال فى صحّه رجوع الاستثناء إلى الكلّ وإن كان المتراءى من صاحب المعالم (قدس سره) خلافه؛ وذلك من جهه أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الأداء بحسب المعنى أصلاً، كان

ص: ٤٠٩

١- ذهب إليه أبوحنيفه وأصحابه. راجع: البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٥؛ شرح المختصر للعضدى (ج ١، ص ٢٦٠).

٢- وهو مذهب الشافعى وأصحابه كما فى الذريعه إلى أصول الشريعه (الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤٩) والمصدرين المتقدمين.

الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه فيما كان مستثنى منه - واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. فعلى هذا، لا يصح التمسك بأصالة العموم في الجملة الأخيره فيما يشمله المستثنى، للقطع برجوع الاستثناء إليها ولو من باب القدر المتيقن. وفي غيرها أيضاً لا مجال للتمسك بأصالة العموم، لوجود ما يصلح للقرينيه في الكلام. فلا بد من الرجوع إلى الأصول العمليه. (١)

هذا، والذى ينبغى أن يقال: إنه قد مرّ في أول الكتاب عند البحث في المعنى الحرفي (٢) أنه ليس للشئيين المرتبطين إلّا وجودهما في الخارج، كالماء الذى فى الكوز، فليس فى الخارج وجود مستقلّ إلّا وجود الماء ووجود الكوز، وأمّا كون الماء فى الكوز فليس وجوداً مستقلاً فى الخارج، بل يرى وجوده منسكاً فى وجود المرتبطين أى الماء والكوز. نعم، ينتزع من كون الماء فى الكوز نحو ارتباطهما إلى الآخر. فهذا الوجود الاندكاكى الذى لا يرى فى الخارج ولا يجىء فى الذهن منه مفهوم مستقلّ، كما يجىء من لفظ الماء وغيره، هو الموضوع له للحروف، فالحروف إنّما وضعت لأجل إفاده ارتباط معنىً بمعنى آخر، وهذا مطابق لما أفاده الرضى (قدس سره) من أنه ليس للحروف معنى فى الحقيقه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه لا إشكال فى صحه الاستثناء عن الجمل المتعدده إذا اعتبر كلّها شيئاً واحداً ويرتبط بالمستثنى؛ لأنّ الاستثناء أيضاً نحو ارتباط بين المخرج والمخرج منه، وهو كون المخرج خارجاً عن المخرج منه، وكونه بحيث أخرج منه

ص: ٤١٠

١- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

٢- مرّ فى الصفحه ٢٨.

ذلك. كما أنه لا إشكال في صحته إذا كان المستثنى منه متعدداً وكان لهما جامعاً يكون هو المستثنى منه.

وأما إذا كان كل واحد منها ملحوظاً مستقلاً، فلا يمكن أن يرتبط كل واحد منها بالمستثنى باستثناء واحد؛ لأن لكل واحد منها ارتباطاً خاصاً بالمستثنى، فليس هذا إلا من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

والحاصل: أن الحق فيما هو الفارق بين الحروف والأسماء: أن الحرف وضع لإفاده الارتباط لا لمفهوم الارتباط وإفاده تصوّره، فإن هذا معنى اسمي، فوضع الحرف لإفاده ارتباط المرتبطين، بحيث يحصل بسببه تصوّر المرتبطين على نحو تحقّقهما في الخارج، ولا يمكن تصوير هذا المعنى إلا مندكاً في الغير. ولو تصوّره مستقلاً لما أفاد ارتباط المرتبطين على النحو المذكور. فعلى هذا، لا يمكن استعمال الحروف مثل «إلا» لإفاده ارتباط معنئ من المعاني مع معنئ آخر ومع معنى غيره. وعدم إمكان هذا أشد من عدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ لأن في المقام حيث يكون المعنى مندكاً في المرتبطين يكون القول بإمكان تصور المعاني المختلفه وجعل اللفظ علامه لها لا بنحو المرآتيه، كما احتملنا هناك، أبعد من الصواب.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم صحه استعمال أداه الاستثناء لإفاده ارتباط أكثر من معنى واحد مع معنى آخر.

ولا يقاس تعدّد المستثنى منه بتعدّد المستثنى؛ لأن إفاده إرادته التعدّد من الأداه في جانب المستثنى إنّما تكون من جهة حرف العطف، وأما في طرف المستثنى منه فحرف العطف إنّما يفيد إثبات الحكم المذكور في الجملة الأولى لسائر الجمل.

اللهمّ إلما أن يقال: بأنه لا مانع من ملاحظه الارتباطات الواقعه بين المرتبطات المختلفه وجعل اللفظ علامه لها جميعاً، كما ذهب إليه الشافعي في الآيه الشريفه:

(وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحَضَاتِ تُمَمَّ لَمْ يَأْتُوا...)(١) بإمكان ذلك؛(٢) لأنّ الألفاظ إنّما تكون علامات للمعاني، فكما أنّ في باب المشترك إذا استعمل لفظ مشترك تفهم منه إرادته جميع المعاني لكون هذا اللفظ علامته للجميع، إلّا إذا دلت القرينه على تعيين أحد المعاني دون غيره، كذلك في المقام لا مجال لتخصيص الاستثناء بالجمله الأخيره إلّا مع وجود القرينه، وإلّا فهو راجع إلى الكلّ. وكلامه هذا وإن كان مخدوشاً بالنسبه إلى الجمله الأخيره، لأنّ الاستثناء راجع إليها على كلّ حال - كانت القرينه موجوده على ذلك أم لم تكن قرينه أصلاً - إلّا أنّ أصل هذا الاحتمال ربما لا يكون بعيداً عن الصواب. ولكنّ الإنصاف أنّ التحقيق ما ذكرناه أولاً، وأنّ هذا الاحتمال خلاف التحقيق، فتدبر.

ص: ٤١٢

١- النور، ٤.

٢- العلامه الحليّ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤١.

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الحقّ جواز التمسّك بخبر الواحد المعتبر بالخصوص لتخصيص الكتاب، وإن كان ربما يستدلّ لعدم الجواز بوجوه ذكرها في الكفاية. (١)

أحداها: كون الكتاب قطعياً السند والخبر ظنيّ السند، ولا يعقل صحّح القول بتخصيص ما هو القطعيّ بالظنيّ. (٢)

وثانيها: عدم دلالة دليل حجّيه الخبر إلّا فيما لم يكن مخالفاً للكتاب، لأنّ مدرك حجّيته ليس إلّا الإجماع، والقدر المتيقّن منه ما لم يكن مخالفاً للكتاب. (٣)

وثالثها: لزوم جواز إثبات النسخ بخبر الواحد أيضاً؛ لأنّ النسخ قسم من التخصيص، فإنّه يخصّص العموم - في دلالاته على جميع الأزمان - ببعض الأزمنة، والخاصّ يخصّصه ببعض الأفراد ويوجب التصرف فيه بالنسبة إلى العموم الأفرادي. (٤)

ص: ٤١٣

١- الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

٢- الطوسي، العده في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٤؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب (ص ٢٤٧)؛ العاملی، معالم الدين، ص ١٤١.

٣- الطوسي، العده في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

٤- الطوسي، العده في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٥؛ العاملی، معالم الدين، ص ١٤١.

رابعها: الأخبار الدالّة على وجوب طرح الخبر المخالف للقرآن. (١١) وهى كما يظهر من تتبع مواردها على وجوه:

الأول: ما يدلّ على طرح الخبر الذى لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى. (٢)

وهذا بظاهره مخالف لحجّيه الخبر مطلقاً ولو لم يكن فى مقابله عموم الكتاب؛ لأنّ ظاهره عدم وجود مقتضى الحجّيه فى الخبر بنفسه، وعند ضمّ شاهد أو شاهدين من كتاب الله تعالى فالحجّيه إنّما يكون كتاب الله تعالى لا الخبر.

الثانى: الأخبار الواردة لعلاج الخبرين المتعارضين ووجوب الأخذ بما كان موافقاً للكتاب وطرح المخالف. (٣)

الثالث: ما يدلّ على عدم صدور خبر مخالف للكتاب عنهم (عليهم السلام). (٤)

الرابع: ما يدلّ على لزوم عرض الأخبار على الكتاب، فإن وافقته يجب أخذها، وإلّا يجب طرحها. (٥)

واستدلّ لجواز التمسك بخبر الواحد فى مقابل عموم الكتاب بالسيره المستمرّه من

ص: ٤١٤

١- الطوسى، العده فى أصول الفقه، ج ١، ص ٣٥٠.

٢- الكلينى، الكافى، ج ١، ص ٦٩، ح ٢؛ ج ٢، ص ٢٢٢، ح ٤؛ البرقى، المحاسن، ج ١، ص ٢٢٥، ح ١٤٥؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، ج ٢٧، ص ١١٠، ب ٩، ح ١١.

٣- الكلينى، الكافى، ج ١، ص ٦٧ - ٦٨، ح ١٠، باب اختلاف الحديث؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٢٠، ح ٤٥؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، ج ٢٧، ص ١١٢ - ١١٥، ب ٩، ح ١٩، ٢١.

٤- الكلينى، الكافى، ج ١، ص ٦٩، ح ٥؛ العياشى، تفسير، ج ١، ص ٩، ح ٧؛ الطوسى، التبيان فى تفسير القرآن، ج ١، ص ٥؛ الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، ج ٢٧، ص ١٠٦ - ١٣٤، ب ٩.

٥- راجع: ابن إدريس الحلّى، مستطرفات السرائر، ص ٦٩، ح ١٧؛ البروجردى، جامع أحاديث الشيعه، ج ١، ص ٦٦، أبواب المقدمات، ب ٦.

زمان الأئمة (عليهم السلام) إلى زماننا هذا من جميع العلماء والأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب. ولو قلنا بعدم جواز ذلك لانسد باب الفقه والاستنباط في جلّ الأحكام، ولزم تعطيل عمده الأحكام؛ لأنه ما من روايه إلّا وفي قبالتها عموم من الكتاب وإن كان من قبيل قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا). (١)

وأما الجواب عن الوجوه التي تمسّكوا بها لإثبات عدم الجواز، فيرد على الأول: أنّ الكتاب وإن كان سنده قطعياً إلّا أنّ دلالة لا تكون قطعية، فلا بدّ من فهم المرادات منه من إعمال الأصول العقلية، كأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّيه، وهذه الأصول إنّما تجرى إذا لم تكن على خلافه قرينه وإلّا فيعمل بالقرينه، وخبر الواحد المعتمد قرينه على عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّيه في عموم الكتاب.

وكون سنده ظنيّاً لا يكون مانعاً من قرينته بعد دلاله الدليل على حجّيته وإلغاء احتمال الخلاف بالنسبه إليه، فهو لا يكون إلّا كالخبر المقطوع الصدور.

ويرد على الثاني: أنّ دليل حجّيه خبر الواحد ليس الإجماع حتى يقال بقيامه على ما لم يكن مخالفاً للكتاب ولو كانت مخالفته على نحو العموم والخصوص، بل دليل حجّيته بناء العقلاء وطريقتهم على الأخذ بالخبر الموثّق، والشارع قد أمضى ذلك، كما حقّقنا في محلّه بأنّ حجّيته ليست تأسيسيه، بل الشارع قرّر وأمضى هذه السيره المستمرّه العقلية التي يحتجّ بها المولى على عبده لو خالف أمره الذي أخبره به مخبر موثّق مثلاً.

ويرد على الثالث (وهو لزوم جواز إثبات النسخ بخبر الواحد لو قلنا بجواز تخصيص العامّ به):

بأنّ الفارق قيام الإجماع على عدم جواز النسخ به؛ وإن لم يثبت هذا الإجماع فلا مانع من الالتزام به.

ص: ٤١٥

ويرد على الرابع (وهو دلالة كثير من الأخبار على وجوب طرح كل خبر مخالف للكتاب): بأن الطائفة الأولى من هذه الأخبار لو فرضنا حجيتها، فهي مع عدم تجاوزها من حديثين معارضة بأخبار كثيرة دالّة على وجوب الأخذ بالروايات، وإمضاء الشارع بناء العقلاء واستقرار سيرتهم على الأخذ بما أخبر به المخبر الموثق؛ لأنّ هذه الطائفة إنّما تدلّ على عدم حجّيه الخبر مطلقاً إلّا إذا كان له شاهد أو شاهدان من كتاب الله.

وأما الطائفة الثانية، فلا ربط لها بمحلّ الكلام؛ لأنّها وارده لأجل علاج التعارض الواقع بين الخبرين.

وأما الطائفة الثالثة، فمضافاً إلى إمكان أن يكون المراد بالمخالف ما كان مبيناً، يحتمل قوياً أن يكون راجعاً إلى الأخبار المرويّه عنهم في أصول الدين.

وأما الطائفة الرابعة، فليس دلالتها أزيد من لزوم طرح روايه لا- توافق الكتاب ولا- تلائمها، وأما الروايه التي تكون بينها وبين الكتاب ملائمها ولو كانت على نحو العموم والخصوص، فلا يجب طرحها.

والحاصل: أنّه بعد العلم باستقرار سيره جميع المسلمين وأصحاب الأئمّه (عليهم السلام) في جميع أبواب الفقه على الأخذ بخبر الواحد ولو كان على خلافه عموم الكتاب لا مجال للتمسك بهذه الروايات، فلا بدّ من طرحها أو حملها على ما لا ينافي ذلك.

الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين

الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين (١)

لا يخفى عليك اختلاف أحوال العام والخاص. فتاره: يكون الخاص مقارناً مع العام، فيكون مخصصاً للعام وبيانياً له.

وأخرى: يكون متأخراً عنه، فإن كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بالنسبة إلى هذا الفرد، فيكون ذلك الخاص ناسخاً للعام منسوخاً. وإن كان قبل حضور وقت العمل، يكون الخاص مخصصاً. وإن كان الخاص من جهة صدوره قبل وقت العمل أو بعده مجهول التاريخ مع العلم بتأخره عن العام، فعدم محكوميه هذا الفرد بحكم العام فعلاً مقطوع - كان الخاص المذكور فيه هذا الفرد ناسخاً أو مخصصاً للعام -.

وثالثه: يكون صدور الخاص مقدماً على العام، فإن كان صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون العام ناسخاً له. وإن كان قبل حضور وقت العمل به يكون الخاص مخصصاً، وقرينه على عدم كون العموم مراد المولى بحسب إرادته الجدّيه.

ص: ٤١٧

١- انظر: الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

ورابعه: يكون كلّ منهما مجهول التاريخ بحسب الصدور، فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر، ولا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية.

هذا تمام الكلام في المباحث الراجعة إلى العامّ والخاصّ.

والحمد لله على الاختتام، وعليه التوكّل وبه الاعتصام، والصلاه على خير خلقه وآله أجمعين، ونسأل الله تعالى أن يجعل عواقب أمورنا خيراً، وأن يوفّقنا لما يحبّ ويرضى.

ص: ٤١٨

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد

أشاره

وفيه أمور:

الأمر الأول: في تعريف المطلق والمقيد

الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقيد

الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق

الأمر الرابع: في اعتبارات ماهيته وتقسيمها

الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً

ص: ٤١٩

الأمر الأول: في تعريف المطلق والمقيّد

قد عُرّف المطلق: بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه. (١)

وقال في الكفاية: بأنّه قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الأطراد والانعكاس. (٢) وقد ذكرنا مراراً أنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقيه وما يقع في جواب السؤال عن «ما» الحقيقيه، وإنّما تكون تعاريف لفظيه بسببها يشير المتكلّم إلى ما هو الموجود في الذهن. (٣)

ولكن لا ينبغي لنا الاكتفاء بهذا الكلام في المقام، بل لابدّ من معرفه الإطلاق والتقييد وموارد إطلاقهما، فنقول:

أمّا تعريفهم بأنّ المطلق ما دلّ على شائع في جنسه، فإنّما أن يكون المراد أنّ المطلق ما له أفراد متعدّده بأن يكون الشيع والتكثر بحسب الأفراد. وبعبارة أخرى: يكون كلياً يصدق على أفراد المتكثّره، والمقيّد ما لم يكن كذلك.

فمن الواضح عدم إفاده هذه العبارة هذا المعنى؛ ولو قيل بأنّ المطلق ما دلّ على شائع في أفراد لكان أولى.

ص: ٤٢١

-
- ١- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٨٤؛ العاملی، معالم الدين، ص ١٥٠؛ القمّي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٢١؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ٢١٧؛ الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٢١٥.
 - ٢- الأصفهاني، الفصول الغرويّه، ص ٢١٨.
 - ٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٧٦.

وإمّا أن يكون مرادهم من هذا التعريف أنّ المطلق ما له أفراد متعدّده وشائع في أفرادهِ ويكون صدقه على جميع أفراد طبيعهِ واحده على سبيل البدليه على السواء. وبعبارة أخرى: يكون صادقاً على فرد من أفراد الطبيعة الواحده لا على نحو التعيين حتى يشمل أسماء الأجناس والنكره وغيرهما؛ ولذلك قالوا: إنّ المطلق ما دلّ على شائع في جنسه لا في أفرادهِ.

ففيه: أنّ التعريف لا يفي لإفاده هذا أيضاً.

وعلى كلّ حال: ففي هذا التعريف مضافاً إلى أنّ ظاهره كون الإطلاق والتقييد راجعين إلى اللفظ ومن صفات الألفاظ دون المعانى، يلزم منه أن تكون المعانى الجزئية مثل معنى «زيد» و«الأفعال» من المقتيّدات مع أنّ الظاهر عدم صحّهِ إطلاق المقيّد عليهما، وأن تكون المعانى الكليه مثل معانى «أسماء الأجناس» وكلّ ما هو موضوع لمعنى كلّى من المطلقات ولو لم يكن تمام الموضوع للحكم، فيصحّ إطلاق المطلق مثلاً على الرقبه المذكوره في قولنا: «أعتق رقبه مؤمنه» مع اتّفاقهم على عدم صحّهِ إطلاق المطلق عليها. وبناءً عليه يكون اللفظ مبيناً مع المقيّد فالمطلق غير المقيّد والمقيّد غير المطلق، ويكون بعض الألفاظ متّصفاً بالإطلاق دائماً وبعضها متّصفاً بالتقييد كذلك.

هذا، والذي يقتضيه التحصيل وملاحظه كلمات الأصوليين والفقهاء وموارد إطلاقاتهم: (١) أنّ الإطلاق والتقييد ليسا من صفات الألفاظ، بل ما يتّصف بهما ليس إلّا المعنى. ولا يكاد أن يوجد لفظ متّصف بالإطلاق دائماً ولفظ متّصف بالتقييد كذلك، بل ربما يتّصف لفظ بملاحظه معناه بالإطلاق تاره، وبالتقييد أخرى، كما يمكن أن لا يكون متّصفاً بواحد منهما أصلاً، بل طبع اللفظ - كما سيّضح - صالح

ص: ٤٢٢

١- راجع: الشريف المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧٥ - ٢٧٧؛ الطوسى، العده فى أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٩ - ٣٣٣.

لأن يتَّصف باعتبار المعنى بالإطلاق والتقييد، فلا يلزم أن يكون دائماً موصوفاً بأحدهما؛ ألا ترى أن لفظ «الرقبه» إذا لم يكن موضوعاً لحكم من الأحكام لا يصح إطلاق المطلق أو المقيّد عليه، وأمّا إذا كان مأخوذاً في موضوع حكم فتاره: يطلق عليه المطلق مثل الرقبه المذكوره في كفّاره اليمين، وتاره: يطلق عليه المقيّد كما في كفّاره قتل الخطأ، وربما يكون إطلاقه وتقييده مختلفاً فيه كما في كفّاره الظهار.

فعلى هذا، نقول: كلّ معنى من المعانى التى تكون لها الشيع والسريان ولو كان جزئياً، كالإعلام الشخصيّة والجزئيات الحقيقيه، التى لا مانع من فرض الشيع والسريان فيها ولو كان بحسب الحالات والأزمته والأمكنه، وكان موضوعاً لحكم من الأحكام بحيث يشمل هذا الحكم جميع حالاته وأفراده، يكون مطلقاً.

وكلّ معنى كان له هذا الشيع والسريان وكان موضوعاً لحكم من الأحكام ولكن كان فى موضوعيته للحكم بحيث لم يشمل ذلك الحكم جميع أفراده أو حالاته لخصوصيته لاحظها الحاكم فى موضوعه، يكون مقيّداً.

وقد أتضح ممّا ذكرنا فى المقام أولاً: أن النزاع فى المقام ليس واقعاً فى لفظ المطلق والمقيّد وما هو بالحمل الأولى الذاتى مطلق ومقيّد، بل النزاع واقع فيما هو بالحمل الشائع الصناعى مطلق أو مقيّد ويحمل عليه بهذا الحمل المطلق أو المقيّد.

وثانياً: أنه ليس لنا ألفاظ مخصوصه مطلقه وألفاظ مخصوصه مقيّده، بحيث لا يمكن تطوّر الإطلاق فى المقيّد والتقييد فى المطلق، حتى يكون كلّ من المطلق والمقيّد قسماً من الألفاظ كالاسم والفعل والحرف، ولذا يتَّصف لفظ واحد تاره بالإطلاق وأخرى بالتقييد كما مرّ. (١)

ص: ٤٢٣

١- أنفاً فى الصفحه السابقه.

وثالثاً: أنّ إطلاق المطلق والمقيّد على الألفاظ إنّما هو باعتبار المعنى وبالعرض لا باعتبار نفس ذاتها. وسيظهر لك (١) أنّ اتّصاف المعاني بهما ليس باعتبار ذواتها.

ورابعاً: أنّ الإطلاق عبارته عن: تساوى جميع أفراد مفهوم فى موضوعيته للحكم. والتقييد عبارته عن: عدم تساوى أفرادها فى الموضوعية.

وقد ظهر أيضاً كون الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية. وكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه.

ص: ٤٢٤

١- بعد قليل فى نهايه الأمر الثانى من هذا المقصد.

الأمر الثاني: فى ملاك الإطلاق والتقييد

بعءما عرفت معنى الإطلاق والتقييد، فاعلم: أنّ ما هو ملاك الإطلاق والتقييد على ما يظهر من عباراتهم ملاحظه الشيعاء والسريان فى المعنى وعدمها. فإذا لوحظ فى الماهيه شيعاء وسريانها فى أفرادها تكون مطلقه. وإذا لوحظت مع ضمّ شىء إليها تكون مقيدة.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ الشيعاء والسريان لازم المعنى وذاتى الماهيه، فلا يعقل دلالة اللفظ عليه تاره وعدمها أخرى.

فما هو الملاك فى إطلاق اللفظ والمعنى ليس إلّا ملاحظه الحاكم معنى من المعانى تمام موضوع حكمه، بحيث لا يحتاج شموله لجميع أفرادها إلى ضمّ ضميمه مثل «رقبه» فى قولنا: «أعتق رقبه». والملاك تقييدهما لحاظه مع ضمّ ضميمه إليه كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه»، فإنّ عتق الرقبه لا يكون تمام موضوع حكمه مطلقاً، بل إذا كانت متّصفه بصفه الإيمان.

وبالجملة: لا- ريب فى أنّ المفاهيم التى لها شيعاء وسريان مثل النكره كرجل، واسم الجنس نحو الرجل، تاره: تكون فى موضوعيتها للحكم بحيث يكون شمول الحكم لتمام أفرادها على السواء مثل: «أعتق رقبه»، وأخرى: لا تكون كذلك مثل: «أحلّ الله

البيع»، فإنّ هذا الحكم ليس ثابتاً لجميع أفراد البيع، فبعض أفراده مثل «بيع المجهول» يكون خارجاً عن هذا الحكم ولا يشملها هذا الحكم.

وإنّما الخلاف في أنّ الملاك والمناط المذى به يكون تاره نسبة الحكم إلى جميع أفراده على السواء، وأخرى لا يكون كذلك هل هو أنّ الأمر لاحظ الشيع والسريان الموجود في موضوع الحكم ولحاظه هذا هو العله لتساوى نسبة جميع الأفراد إلى الحكم، وعدم لحاظه كذلك سبب لافتراق نسبة الأفراد إلى الحكم، أو أنّ ملاك تساوى الأفراد لحاظ الموضوع مقيداً بالشيع والسريان، وملاك عدمه عدم تقيده بذلك؟

فلا ريب في عدم كون الوجه الأخير هو الملاك. لأنّ الماهية مع لحاظ الشيع والسريان ومقيده بهذا القيد لا يمكن انطباقها على ما في الخارج. (١١)

وأما الوجه الأوّل، ففيه: أنّ الشيع والسريان ذاتيّ لما من شأنه هذا، ولا يعقل أن يكون لحاظ ذلك دخيلاً في شياعه وسريانه، فمفهوم رجل يصدق على كلّ فرد من أفراده لوحظ فيه ذلك أم لا.

فالمذى ينبغي أن يقال: إنّ الملاك كلّ الملاك، كما يظهر بعد التأمل في كلماتهم (٢) وإعطاء حقّ الدقّه فيها، ليس إلّا أنّ الحاكم - سواء كان من الحُكّام العرفيين أو الشرعيين - تاره يلاحظ مفهوماً من المفاهيم التي لها شياع وسريان في موضوع حكمه بحيث كان تمام مركب حكمه هذه الطبيعه ليس إلّا، ولا تكون موضوعيتها للحكم مقيدة بقيد تكون نسبة تمام أفراد هذه الطبيعه بالنسبة إلى حكمه متساويه، وأخرى لم يلاحظه كذلك بل يلاحظ المعنى مقيداً بقيد ومتخصّصاً بخصوصيه لا تكون نسبة

ص: ٤٢٦

١- كما في الكفايه (الخراساني، ج ١، ص ٣٧٨).

٢- راجع: الشريف المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعه، ج ١، ص ٢٧٥ - ٢٧٧؛ الطوسى، العده في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٩

جميع أفراد الطيعة إلى الحكم سواء؛ فالأول هو ملاك الإطلاق، والثاني ملاك التقييد. ألا ترى أن الفقهاء كما أشرنا إليه يقولون بتقييد الرقبه المذكوره في الآيه في كفاره قتل الخطأ، وبإطلاقها في كفاره اليمين، واختلفوا في إطلاقها وتقييدها في الظهار، فهل تجد لهذا منشأً وملاكاً غير ما ذكرناه أو هل يصح أن يقال: إن الرقبه المذكوره في هذه الآيات الكريمه لا تدل بذاتها على الشيع والسريان؟

وأظن أن ما نسب إلى المشهور من أن المطلق ما لوحظ في معناه الشيع والسريان (١) بمعنى تقييد المعنى بلحاظه كذلك، حتى يكون استعماله في المقيد مجازاً من جهة إلغاء هذا القيد، وما نسب إلى السلطان (قدس سره) في مقام الجواب بأن المعنى ليس مقيداً بل اللحاظ بل الموضوع له هو ماهيه اللابشرط فلا يكون استعماله في المقيد مجازاً. (٢)

ليس في محلّه. بل لعل أن يكون مراد المشهور أن الشيع والسريان حيث يكون من ذاتيات المعاني من غير دخل لحاظ تقييده بذلك وعدمه فيه يكون استعمال المطلق في المقيد مجازاً؛ لأنه موجب لإلغاء الشيع والسريان الذي يكون في المعنى، ويصير من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهو الرقبه المقيدة بخصوصيه زائده، فأجاب السلطان (قدس سره) عنهم بأن هذا يتجه إذا استعمل الرقبه في الرقبه المؤمنه من غير ذكر المؤمنه في الكلام، وأمّا إذا استعمل الرقبه في معناه الذي له الشيع والسريان وبين تقييدها بالإيمان بدال آخر كما في قولنا: «أعتق رقبه مؤمنه» حتى يكون من باب تعدد الدال والمدلول فلا يكون موجباً للمجاز، كما لا يخفى. (٣)

ص: ٤٢٧

١- قد مرّ تعريفهم في بدايه البحث بأن المطلق ما دلّ على شائع في جنسه.

٢- العاملي، معالم الدين (حاشيه سلطان العلماء)، ص ١٥٥. ونقله أيضاً في مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص ٢١٧).

٣- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص ٢١٧.

فتحصل ممّا ذكرنا فى ملاك الإطلاق والتقييد: أنّ اتّصاف المعانى بهما ليس باعتبار نفس ذواتها. وبتعبير آخر: لا تكون صفه بحال الموصوف، بل صفه بحال متعلّق الموصوف؛ لأنّ المعنى تاره: يؤخذ موضوعاً للحكم ويكون تمام أفراده بالنسبه إليه فى الموضوعيه على السواء، وتاره: لا يكون كذلك، فالأوّل هو المطلق والثانى المقيد.

وبعباره أُخرى: موضوع الحكم إذا كان فى موضوعيته للحكم مطلقاً يتّصف المعنى الّذى لوحظ موضوعاً له بالإطلاق، وإلّا فيتّصف بالتقييد، فتدبّر.

قد ظهر لك ممّا حقّقناه أنّ إطلاق المطلق على اللفظ ليس من جهه وجود خصوصيه فى معناه الموضوع له حتى لا يتّصف بالإطلاق ما ليست له هذه الخصوصيه. وبعدها حقّقناه فى المقام لا نحتاج إلى ما تعرّض إليه فى الكفايه (١) لبيان بعض الألفاظ التى يطلق عليه المطلق وغيرها، لأنّه على ما اخترناه أجنبيّ عن المقام. ومع ذلك نذكرها تبعاً له (قدس سره).

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وبقر وفرس وحيوان وسواد وبياض وغيرها. وأفاد بأنّها موضوعه لمفاهيمها بما هى مبهمه مهمله من غير ملاحظه شرط معها حتى ملاحظه إرسالها وإبهامها كذلك. وهذا ما يعبر عنه باللابشرط المقسمى، فلا تكون موضوعه لمفاهيمها بشرط لحاظ شىء معها حتى تكون موضوعه للماهيه بشرط شىء، ولا موضوعه لمفاهيمها مع عدم لحاظ شىء معها حتى تكون موضوعه للماهيه بشرط لا، ولا تكون أيضاً موضوعه للماهيه اللابشرط القسمى؛ لأنّه كلّى عقلى لا موطن له إلّا الذهن.

هذا، ولكنّه لو لم يأت بهذه الاصطلاحات وقال بأنّ الموضوع له فى أسماء الأجناس

ص: ٤٢٩

إنّما يكون ذوات المفاهيم من غير دخل شيء فيه حتى الوجود والعدم وما ينتزع منه كالشيئيه والصفات العارضة له باعتبار وجودها، لكان أولى.

ومنها: علم الجنس، كاسامه. والمشهور وإن كان أنّه موضوع للطبيعه لا- بما هي هي بل بما هي متعيّنه في الذهن، (١) ولذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أدوات التعريف. ولكنّ الحقّ عدم كونه موضوعاً للماهيه المقيدّه بقيد حضوره في الذهن والتعيين الذهني؛ لأنّ تعين الماهيه ليس دائراً مدار ذلك بل هي متعيّنه، ولا دخاله لأخذ هذا القيد - أي قيد تعينها في الذهن - في تعينها الماهوي، فهي متعيّنه لوحظ معها هذا أم لا. مضافاً إلى أنّه لو كان موضوعاً للماهيه مع هذا القيد لما يصدق على الأفراد. ولا يمكن حمله على الخارجيات إلّا بالتجريد عن هذه الخصوصيه والحال أنّه يستعمل في الأفراد بدون تصرّف ولا تأويل. هذا، مع أنّه ممّا لا يلائمه حكمه الوضع.

وأما كون علم الجنس معرفه بخلاف اسم الجنس، فهو فرق لفظي ولا يلزم منه الفرق بحسب المعنى كما هو الحال في المؤنثات السماعيه.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. وهو على قسمين: تاره يطلق على حصّه من الحقيقه الّتي تكون معهوداً بين المتكلّم والمخاطب لتقدّم ذكر تلك الحصّه بالصراحه أو الكنايه، كما في قوله تعالى: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى)، (٢) أو لعلم المخاطب به بالقرائن نحو «خرج الملك»، أو لحضور هذا الفرد مثل «هذا الرجل»، وهذا هو الموسوم بالعهد الذكري والعهد الحضوري.

وتاره أخرى: يطلق اسم الجنس المعرّف باللام على نفس الحقيقه، فإمّا لا يكون

ص: ٤٣٠

١- الصبّان، شرح الأشموني مع حاشيه الصبّان، ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦؛ السيوطي، همع الهوامع، ج ١، ص ٧٠؛ الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ج ١، ص ١٢٥.

٢- آل عمران، ٣٦.

النظر إلّما إلى نفس الحقيقه مع قطع النظر عن مصاديقها، وإمّا أن يطلق على الحصّه المعيّنه منها، وإمّا أن يطلق على الحصّه غير المعيّنه، وإمّا أن يطلق على كلّ الأفراد. فاللام في الأوّل تسمّى بحقيقه الجنس، وفي الثاني بالعهد الخارجى، وفي الثالث بالعهد الذهنى، وفي الرابع بالاستغراق.

وكيف كان، فلا- إشكال فى تعريف المفرد المعرّف باللام بحسب اللفظ. وقد صار أهل الأدب فى مقام إرجاع ذلك إلى خصوصيه ملحوظه فى المعنى، فقال بعضهم: إنّ اللام موضوعه للتعريف ومفيده للتعين فى غير العهد الذهنى.

وفيه: ما ذكرناه فى علم الجنس من أنّ ذلك القيد لا يفيد التعيين، بل الملاك فى التعيين صحّه حمل المعيّنه بالحمل الشائع الصناعى عليه. وهذه صادقه على مفاهيم أسماء الأجناس، وما هو مدخول لام التعريف. ولا فائده لهذا القيد غير أنّه مانع لصدق المفهوم على الخارجيات.

وذهب بعضهم: (1) إلى أنّ وجه التعريف كون اللام موضوعه للإشاره فإذا أطلق المفرد المعرّف باللام على نفس الحقيقه يشار بها إليها، وكذلك إذا أريد منه الاستغراق، أو غيره. فالتعريف إنّما يجىء من قبل الإشاره.

وفيه: أنّه على هذا يجب أن لا يصحّ استعمال «هذا الإنسان»، لأنّه يلزم منه إشارتان (من هذا، واللام)، مع أنّ هذا الاستعمال كثير فى كلام العرب.

والظاهر أنّه لا- فرق بين اسم الجنس المعرّف باللام وبين اسم الجنس غير المعرّف إلّما من جهه التنكير والتعريف اللفظى. فاسم الجنس لا بدّ أن يستعمل مع اللام، أو

ص: ٤٣١

١- ابن هشام الأنصارى، مغنى اللبيب، ص ٢٥؛ رضى الدين الأسترآبادى، شرح الكافيه، ج ٢، ص ١٣٠ - ١٣١؛ التفتازانى، المطول، ص ٦٣.

بدونها مع التنوين، وبدونها مع الإضافة كغلام زيد، فإنه مستعمل في نفس مفهومه بما هو هو، وخصوصيته في المقام إنما تفهم من دال آخر وهو إضافته إلى زيد.

وأما أنّ اللام في جميع الموارد يكون للتزيين، كما زعمه في الكفاية. (١)

ففيه: إنّما يكون للتزيين ويفيد الزينه إذا كان العَلَم الذي عليه اللام صفه من الصفات، كالحسن والحسين. فدخول اللام عليه كأنه يشير إلى المعنى الأصلي، وأنه جعل هذا اللفظ علماً لهذا الشخص من جهة أنه موصوف بتلك الصفه.

وكذلك الجمع المعرّف باللام، فدلالته على العموم ليست من قبل اللام، ولأجل دلالة اللام على تعيين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد، (٢) بل إنّما يدلّ على الاستغراق من دون توسيط دلالة اللام على التعيين.

وأما ما أفاد في الكفاية من تعيين المرتبه الأخرى وهي أقلّ مراتب الجمع إذا لم تكن دلالة على المرتبه المستغرقة مستنداً إلى الوضع. (٣)

ففيه: أنه لا مجال لدلالته على القدر المتيقّن؛ لأنّ المتكلم إذا لاحظ تمام ما يصلح له المفهوم وألقى اللفظ الدالّ عليه، مثل «مردّها» بالفارسيه، فلا مجال لأخذ القدر المتيقّن، بل لفظه الملقى ظاهر في جميع الأفراد والمراتب، إلّا أن يدلّ عليه دليل من الخارج، وقد ذكرنا ذلك في صدر مبحث العام والخاصّ.

وملخص الكلام: أنّ القول بكون اللام موضوعه للماهيه والحقيقه بقيد تعيينها في الذهن، أو موضوعه للإشاره إلى مدخولها، أو أن يكون للمفرد المعرّف وضع خاصّ بسببه يدلّ على معنى خاصّ غير ما هو مفاد الأسماء الموضوعه للمعاني الكلّيه، ممّا لم

ص: ٤٣٢

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٨٠.

٢- الأصفهاني، الفصول الغرويه، ص ١٦٩.

٣- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٨١.

نقف على دليله. فعلى هذا، استفادة الخصوصيات إنما تكون من قبل الخصوصيات الحالية والمقالية التي تكون موجوده فى كلام أهل المحاوره.

ومنها: النكره، مثل «رجل» فى «جاء رجل» وقولك: «جئنى برجل». ويظهر من المحقق القمى (رحمه الله) كون مفادها كلياً، لأن اللفظ موضوع لمفهوم كلى فإذا جاء فى الكلام منكرأ يفيد ضم قيد الوحده إليه، وهو أيضاً كلى. (١١) وأمياً رجل فى قولك: «جاء رجل» فهو أطلق فى الفرد المعين خارجاً والمجهول عند المخاطب.

وصاحب الفصول (رحمه الله) ذهب إلى كونها جزئياً حقيقياً من جهه أن النكره تدلّ على أحد الأفراد المرّد بينها، (٢) كما هو الأمر فى متعلق العلم الإجمالى، فعلمك بالإجمال بأنّ إناء زيد نجس أو إناء عمرو لا يصير سبباً لكون متعلق العلم كلياً، وفيما نحن فيه لو قال: «جئنى برجل» فمجيئك بالرجل وإن كان يصدق على هذا وعلى هذا، وهذا بحيث لاحظ الأمر جميع هذه الأفراد ولكن بالنسبه إلى كل فرد منها كأنه لاحظ المجيء تاره ولم يلاحظه أخرى، فتاره يجىء لحاظه فى الذهن. ويذهب تاره أخرى.

والمحقق الخراسانى بعد ما أفاد بأنّ المفهوم فى المثال الأوّل هو الفرد المعين ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أفاد بأنّ صحّه حمل رجل فى «جئنى برجل» على كل فرد من الأفراد مع عدم صدقه على هذا الفرد أو غيره على سبيل الترديد، كما اختار صاحب الفصول (رحمه الله)، دليل على كليته معنى النكره. كما أنّ صدق الامتثال والإتيان بالمأمور به - لو أتى كل واحد من المكلفين بالمأمور به مع كونه نكره - عليه، دليل آخر على كليته معناها. (٣) وهذا كلام متين.

ص: ٤٣٣

١- القمى، قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٢.

٢- الأصفهانى، الفصول الغرويه، ص ١٦٣.

٣- الخراسانى، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ اللاحظ حيث يرى الحَصَّه والطبيعه بقيد الوحده باعتبار الوجود، فيرى وجوداً واحداً مردّداً بين كثيرين، وتردّد هذا الواحد الجزئي بين الأفراد لا يخرجّه عن جزئيته، ولا يصير بذلك كلياً، كما أنّ الإنسان إذا رأى شيئاً من بعيد وتردّد في أنّه إنسان أو حيوان أو زيد أو عمرو لا يخرجّه ذلك التردّد عن الجزئية.

ولكن لا يخفى ضعف هذا أيضاً؛ لأنّ مع هذا التوجيه لا يصير الكلّي جزئياً، ولا يصير ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين - وهو الفرد المرّد والشبح في المثال - ممّا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وكيف كان، لا فائده عمليه في تعقيب ذلك. كما أنّه لا فائده في معرفه أنّ اسم الجنس المعرّف باللام دلالتّه على كلّ واحد من المعاني التي يراد منها هل هي من جهه وضع اللام أو المفرد المعرّف أو يستفاد من الخصوصيات الخارجيه؟

وما ينبغي أن نقول هنا: إنّ ملاك صدق الأحكام على الموضوعات التي يعبر عنها في المعقول بالمصاديق تاره: يكون الطبيعه من غير ملا-حظه وجودها. وأخرى: يكون الطبيعه لكن مع لحاظ وجودها. وثالثه: يكون الطبيعه مع لحاظ تمام الوجودات المندرجه فيها، بحيث تجعل الطبيعه مرآه ويرى منها جميع الأفراد بالإجمال، فإذا كان ملاك صدق الحكم على الموضوع كون الطبيعه ملحوظه ومقصوده من غير أن يكون نظره إلى الوجودات بحيث كان مركب الحكم نفس الطبيعه، أو كان نفس الطبيعه لكن باعتبار وجودها الخارجى المررد بين وجوداتها بحيث كان مركب الحكم هذا الوجود الخارجى المررد، يكون مركب الحكم مطلقاً ويصح إطلاق وصف المطلق عليه، فلا ارتباط لما ذكره في الكفايه بما ذكرناه في المقام.

ومن هنا ظهر الفرق بين العام والمطلق؛ فإنّ في العام إنّما يكون ملا-ك صدق الحكم على الموضوع ملاحظه الحاكم المعنى الذي جعله مركباً للحكم مرآة لجميع أفراده بحيث تكون الطبيعه آله لملاحظه جميع الأفراد والوجودات، بخلاف المطلق.

الأمر الرابع: فى اعتبارات الماهيه وتقسيمها

لا يخفى عدم ارتباط ما نحن فيه بما ذكره علماء المعقول من اعتبارات الماهيه (١١) فى المباحث المتعلقة بها، ولكن حيث أشار المحقق الخراسانى (قدس سره) وغيره من الأصوليين إليها، وإلى الإشكال المذكور فى كتب المعقول وهو: دخول المقسم فى الأقسام، فلا بأس ببيان ما هو الحق فى المقام وإن كان خارجاً عما نحن بصدده، فنقول:

إعلم: أنّ أهل المعقول فى مقام تعيين الماهيه التى يحمل عليها الكلّى أفادوا بأنّ الماهيه قد تعتبر وتلاحظ بشرط أن يكون معها شىء، وهى الماهيه المخلوطه وبشرط شىء.

وقد تعتبر بشرط عدم اقترانها مع شىء، وهى الماهيه المجرّده وبشرط لا. وحيث اعتبر تجرّدها عما عداها فلا وجود لها حتى فى الذهن.

لا يقال: إذا كان كذلك، أى لا وجود لها حتى فى الذهن، فكيف تكون من الاعتبارات الذهنيه؟

لأنه يقال: هذا نظير شبهه المعدوم المطلق، والمجهول المطلق، وبيانه: أنّ المعدوم

ص: ٤٣٥

١- انظر ما ذكره من اعتبارات الماهيه فى شرح الإشارات، قسم المنطق، ص ٤٣ وما يليها؛ كشف المراد، الفصل الثانى من المقصد الأوّل فى الماهيه ولواحقها؛ نهايه المرام فى علم الكلام بتحقيقنا (العلامة الحلى، ج ١، ص ١٦٤ - ١٦٦).

المطلق إذا كان يمتنع الحكم عليه، فكيف يحكم عليه بامتناع الحكم عليه مع أنّ الحكم متوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، وكلّ ما يتصوّر في الذهن فهو موجود ولا بدّ أن يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع؟ وهكذا المجهول المطلق؛ إذ لا يمكن أن يخبر عنه، فكيف يخبر عنه بعدم إمكان الإخبار عنه؟

والجواب: أنّ الحاكم في حكمه على المعدوم المطلق بامتناع الحكم عليه، والمخبر في إخباره عن المجهول المطلق بعدم إمكان الإخبار عنه يكون غافلاً عن تقرّره في الذهن وتحقّقه في عالم الذهن، ويشير بسبب هذا الذي في ذهنه - وله نورانيه ضعيفه - إلى ما يكون ظلمه بحتاً وعدمه صرفاً.

والإشكال المتوهّم في المقام إنّما يكون نظير هذا الإشكال، بيان: أنّ الماهية المعتبره فيها عدم وجود شيء معها إذا لم يمكن تحقّقها لا في عالم الخارج ولا في عالم الذهن كيف تصير ملحوظه ومعتبره مع أنّ اعتبارها لا يمكن إلّا بوجودها في الذهن؟

وجوابه: أنّ المعتبر يعتبر الماهية بشرط لا- ويشير بسبب ما تصوّره ولا-حظه إلى الماهية التي لا يحكم عليها ويكون غافلاً حين الاعتبار عن تقرّرها في الذهن وتحقّقها فيه.

وقد تعتبر الماهية مطلقه ومن غير تقيدها بقيد عدم شيء معها أو وجود شيء معها، وهذه الماهية المطلقة واللابشرط، وهي التي يحمل عليه الكلّي الطبيعي ويعرضها.

وقد اختلفوا في وجودها وعدمها، فذهب بعضهم: إلى عدم إمكان وجودها.

وذهب أكثرهم: إلى أنّها موجودة؛ لأنّ الماهية المخلوطة وبشرط شيء إذا كانت موجودة في الخارج فلا بدّ أن تكون هذه أيضاً كذلك، فإنّ الماهية اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فهي موجودة مع بشرط شيء.

ولا يخفى عليك: أنّه لا يكون واحد من هذه الأقسام مقيداً باللحاظ والاعتبار وإلّا يمتنع وجوده إلّا في الذهن.

وقد أشكل على تقسيم الماهيه بهذه الأقسام بلزوم دخول المقسم فى الأقسام؛ لأنّ المقسم ليس إلّا ذات الماهيه لا بشرط وجود شىء معها ولا بشرط عدم وجود شىء معها وهذه ليست إلّا الماهيه الّتى اعتبرت عدم تقييدها باقتران شىء معها وعدمه.

وأجاب بعضهم عن هذا الإشكال: (١) بأنّ المقسم إنّما هو ذات الماهيه لا بشرط الاقتران ولا بشرط عدم الاقتران، والقسم هو الماهيه المقيده بغيره بلحوق شىء إليها وعدم لحوق شىء بها. فعلى هذا، يكون المعروض للكلّى هو الماهيه اللابشرط المقسمى (٢) دون القسمى.

ولكنّ الحقّ فى مقام الجواب أن يقال: إنّ هذا التقسيم كما يستفاد من عبارتهم مثل قولهم: «إنّ الماهيه تعتبر، أو تلاحظ، أو اعتبارات الماهيه» إنّما يكون راجعاً إلى اعتبار الماهيه، فالمقسم هو اعتبار الماهيه ولحاظها، فلا يكون داخلاً فى الأقسام. وعلى هذا الجواب يكون المعروض للكلّى وما يحمل عليه، هو الماهيه اللابشرط القسمى. (٣)

فتلخص ممّا ذكر أنّ أهل المعقول فى مقام تعيين الماهيه الّتى يحمل عليها الكلّى أفادوا بأنّ الماهيه تاره: تعتبر بشرط لا، وهذه لا يمكن أن يحمل عليها الكلّى. وأخرى: تعتبر بشرط وجود شىء معها، فهذه أيضاً لا يمكن حمل الكلّى الطبيعى عليها. وثالثه: تعتبر لا بشرط أى بدون تقيدها بالمتشخص وعدمه، فهذه هى الماهيه الّتى يعرضها الكلّى وتسمى بالكلّى الطبيعى.

ص: ٤٣٧

١- السبزواری، شرح المنظومه، قسم الحكمه، ص ٩٧؛ الكلاينترى الطهرانى، مطارح الأنظار، ص ٢١٦؛ النائينى، فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٦٩.

٢- ذهب إليه السبزواری فى شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ٢١ - ٢٢، وقسم الحكمه، ص ٩٧.

٣- كما ذهب إليه المحقق الطوسى فى التجريد.

قد ظهر مميّا حَقَّقناه في الأمر الأوّل والثاني حال المطلق والمقيّد بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الإثبات، فاعلم: أنه لا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة (1) لو شكّ في الإطلاق والتقييد؛ لأنّ التمسك بها يصحّ لو كان استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وأمّا بعد فرض عدم ذلك فلا مجال له.

وقد أفاد المحقّق الخراساني (رحمه الله) احتياج إثبات الإطلاق إلى المقدمات الثلاثة المعروفة المعبر عنها في الأصول بمقدمات الحكمه؛ لأنّ ملاك الإطلاق والتقييد عنده: لحاظ شياع المعنى وسريانه في تمام الأفراد وعدم لحاظه كذلك إلّا في بعض الأفراد، فلا موضوع للحكم إلّا الأفراد.

وعليه لا بدّ لاستفاده الإطلاق من الكلام أوّلاً: من إثبات كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده وما هو موضوع حكمه، لا الإهمال والإجمال.

وثانياً: من انتفاء ما يوجب التعيين والتقييد.

وثالثاً: عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب حتى يكون نسبه كلّ واحد من

ص: ٤٣٩

١- كما استدلّ بها بعض القدماء (قبل سلطان العلماء). راجع: العلامه الحلّي، نهايه الوصول، ص ٢٤٠؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، ص ٢٨٦.

الأفراد في موضوعيته للحكم على السواء، ولا- يكون بعضها في موضوعيته للحكم متيقناً ومقطوعاً عند المخاطب والباقي في موضوعيته محتملاً.

فلو انتفى المقدمه الأولى بأن احتمال كونه في مقام الإهمال والإجمال لا مجال للتمسك بالإطلاق.

وهكذا الحال بالنسبه إلى المقدمه الثانيه.

وأما المقدمه الثالثه، فانتفاؤها أيضاً موجب لعدم تماميه الإطلاق؛ لأنه لو كان موضوعيه بعض الأفراد مقطوعاً ومعلومًا عند المخاطب وكان هذا البعض تمام موضوع حكمه لما أخلّ بغرضه لو لم يأت في كلامه بما يفيد ذلك ولما كان منافياً لكونه في مقام البيان؛ لأنه إنما يكون في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه وما هو بالحمل الشائع تمام الموضوع، لا في مقام بيان أنه، تمام موضوع حكمه، وهذا إذا كان القدر المتيقن موجوداً بحسب مقام التخاطب، كأن تكون في ذهن المخاطب خصوصيات توجب التفاته إلى هذا المتيقن وقطعه بموضوعيته للحكم.

وأما إذا كان وجود القدر المتيقن بحسب غير مقام التخاطب، كما لو تأمل ولاحظ بعض الجهات علم بتيقن بعض الأفراد دون غيره، فليس مضرًا بالإطلاق كما لا يخفى. (١١)

ولا- يخفى عليك: أن مورد الشك في الإطلاق والتقييد إنما يكون فيما إذا لم تكن قرينه داله على إرادته المقيّد، فإذا لا نحتاج في استفاده الإطلاق إلى المقدمه الثانيه.

كما أنه يمكن أن يقال: برجع المقدمه الثالثه إلى المقدمه الأولى؛ فإنّ المخاطب بالنظر الابتدائي وإن يحكم من جهه دوران الأمر بين الأقل والأكثر بكون الأقل تمام مراده، ولكن بالنظر الثانوى يكون هذا راجعاً إلى المقدمه الأولى وهو كونه في مقام

ص: ٤٤٠

١- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ٣٨٤. وانظر ما أورده المحقق النائيني (قدس سره) على المقدمه الثالثه من مقدماته في فوائد الأصول (ج ٢، ص ٥٧٥ - ٥٧٦)؛ وأجود التقريرات (ج ١، ص ٥٣٠ - ٥٣١).

بيان المراد لا- الإهمال والإجمال؛ لأنه لو لم يكن القدر المتيقن تمام مراده ولم يبين لما كان في مقام البيان. وكيف كان، هذا كله بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني (رحمه الله).

وأما بناءً على ما اخترناه من أنّ ملاك الإطلاق كون معنى من المعاني تمام متعلق الحكم من دون دخل خصوصيه زائده فيه، وأنّ الشيع والسريان ذاتي الماهيات والمعاني الكلّيه، فلا احتياج للتمسك بالإطلاق إلّا إثبات كون المتكلم في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، فلا- نحتاج إلى المقدمه الثانيه، ولا إلى الثالثه أيضاً؛ لعدم تصوّر قدر متيقن في البين بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان تمام متعلق حكمه الذي هي الحيثيه والطبيعه الكذائيه لا أفرادها ووجوداتها.

ثم إنّه لا- يخفى عليك: أنّه بناءً على ما سلكه المشهور (1) من لزوم أخذ الشيع والسريان في المطلق وعدمه في المقيد يلزم أخذ خصوصيه زائده في معنى لفظ المطلق، وكذا في لفظ المقيد لو قلنا بلزوم ملاحظه شيع المعنى في بعض أفراده في المقيد ولا- نقول بأنّه لم يؤخذ في معناه ذلك. وعلى هذا، لا يمكن استفاده الإطلاق - ولو فرض وجود المقدمه الأولى - إلّا من دالّ آخر، فإنّ لفظ المطلق لا يكفي لإفاده المعنى ولحاظ الشيع والسريان فيه أو تقيده بقيد خاصّ، فلا بدّ للمتكلم أن يتوصّل لإفهام مقصوده من دالّ آخر، وإلّا فلفظ «أعتق رقبه» لا يفيد ذلك.

وهذا بخلاف ما اخترناه، فإنّه على مبناؤنا لا تؤخذ الخصوصيه الزائده إلّا في جانب المقيد، ولذا لو لم يأت المولى إلّا باللفظ المطلق وكان في مقام البيان يستفاد منه الإطلاق، فتدبر.

ثم إنّه بعدما ظهر عدم الحاجه إلى المقدمه الثانيه والثالثه لاستفاده الإطلاق من الكلام، وأنّ تمام الملاك في استفاده الإطلاق إحرار كون المتكلم في مقام البيان، فلا

ص: ٤٤١

١- تقدّم مسلكه في تعريف المطلق والمقيد في بدايه البحث.

ريب في أنّ إحراز هذا ليس موكولاً - بالسؤال عن المتكلم، بل الظاهر من أمر الحكيم عبده بحيثيه وعدم إتيانه بلفظ آخر في كلامه - غير هذا اللفظ الدالّ على هذه الحيثيه - أنّه في مقام بيان تمام موضوعه لا ما هو جزء موضوعه. وهذا ممّا استقرّت عليه طريقه العقلاء، ولذا يحتجّون به. ويكون نظير أصاله الحقيقه وبنائهم على عدم كون اللفظ الّذى تكلم به المتكلم عبره لمعنى مجازى.

لا- أقول: إنّ التمسّك بالإطلاق في المقام يكون أيضاً من باب أصاله الحقيقه، بل أقول: إنّ ملاك حمل الكلام على المعنى الحقيقى، وحمل فعل المتكلم إذا أمر عبده بحيثيه - على أنّ ما هو تمام موضوع حكمه ليس إلّا هذه الحيثيه - ولم يأت المتكلم بما يدلّ على دخاله غير هذه الحيثيه في موضوعيتها للحكم، من باب واحد. ألا ترى أنّه إذا صدر من المولى أمر متعلّق بحيثيه مثل «عتق رقبه»، وورد أمر آخر منه متعلّق بهذه الحيثيه مع قيد زائد مثل «عتق رقبه مؤمنه» وعلم من الخارج اتّحاد التكليف، مثل قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» و«إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» يقع التعارض بينهما من جهة ظهور كلّ منهما في أنّ ما هو تمام الموضوع ليس إلّا الحيثيه المذكوره في كلام المولى، ولكن يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، من جهة أنّ ظهور قوله «إن ظاهرت فأعتق رقبه» على كون تمام موضوع الحكم عتق الرقبه إنّما يكون لأجل عدم ذكر ما يدلّ على دخل خصوصيه زائده في موضوع حكمه، وأيّاً بعد ذكره ولو في كلام منفصل، لا يبقى مجال للتمسّك بهذا الظهور، ولا يتمّ احتجاج العبد على المولى بسبب هذا الإطلاق، كما هو دأب العقلاء واستمرّت عليه سيرتهم.

تنبيهات

وينبغى التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: بعدما عرفت من أنّ ملاك الإطلاق أن يأخذ الحاكم ماهيته من

الماهيات على نحو الإرسال دون التقييد في موضوع حكمه، بحيث كان تمام متعلق حكمه هذه الماهية المرسله التي لا قيد لها، يظهر لك عدم وجود فرق - في مقام ملاحظه الموضوع والطبيعه التي تكون مركباً للحكم - بين كون الحكم أمراً أو نهياً.

ففي جانب الأمر يكون متعلق الحكم وتمام موضوعه الطبيعه المذكوره في كلام المولى، وحيث إنّ معنى الأمر - كما حقّقناه سابقاً^(١) - هو البعث إلى الوجود والتحريك نحو إصدار الفعل، فبأول وجود منها يجب أن يسقط الأمر ويجزى ما أتى به، فلا مجال لبقاء الأمر على حاله بعد موافقه، لاستحاله طلب الحاصل.

وفي جانب النهي حيث إنّ عبارته عن الزجر عن الوجود، فلا محاله إذا عصى المكلف وأتى بفرد من أفراده يتحقّق العصيان، ولكن هذا لا يصير سبباً لسقوط النهي، فهو على حاله يكون باقياً؛ لأنّ التكليف لا يسقط بالعصيان وإن اشتهر بينهم سقوطه بالعصيان.^(٢)

ووجهه: عدم كون عصيان المكلف سبباً لسقوط التكليف. ولو سقط في ظرف العصيان فسقوطه مستند إلى عدم إمكان بقاء الحكم. ففي جانب النهي لا مانع من بقاء التكليف في فرض العصيان (وقد مرّت الإشارة إلى هذا مفصلاً في المباحث الراجعه إلى النواهي).^(٣)

فما عن بعض أعظم المعاصرين من أنّ المطلوب في جانب الأمر هو الطبيعه، لكن تكون ملاحظه الشيع والسريان في أفرادهم على سبيل البدليه، وفي جانب النهي على سبيل الاستغراق.

ليس في محلّه؛ فإنّ الشيع والسريان مضافاً إلى كونه غير دخيل في المطلب يكون

ص: ٤٤٣

- ١- تقدّم في الفصل الأوّل مفاد الأمر والنهي من المقصد الثاني (في النواهي).
- ٢- الخراساني، كفايه الأصول، ج ١، ص ١٨٦؛ النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥٠.
- ٣- تقدّم في نهايه الفصل الأوّل (مفاد الأمر والنهي) من المقصد الثاني (في النواهي).

لازم إرسال الطبيعه وإطلاقها وعدم تقيدها، ولازم ذلك شياع الحكم وسريانه إلى جميع الأفراد.

التنبيه الثانى: لا- ريب فى أنه يجب أن لا- يكون موضوع بعض الأحكام، كالأمر والنهى، مع قطع النظر عن الحكم موجوداً حتى يمكن البعث إليه والزجر عنه. ولكن ربما تكون أحكاماً متعلّقه بموضوعاتها إذا كان موجوده أو مفروضه الوجود. وبعبارة أخرى: يكون الحكم راجعاً إلى الماهيه التى جعلت مرآة لأفراده لا بخصوصياتها الفرديه بل بمقدار يمكن أن يرى من مرآه الماهيه، مثل قوله تعالى: (وَالْغَيْبِ * إِنَّ الْأُنسَ - أَنْ لَفِي خُسْرٍ)؛ (١) وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أعجبوا لهذا الإنسان ينظر بشحم، ويتكلم بلحم... إلخ». (٢) فلا فرق فى سريان الحكم إلى جميع الأفراد بين هذا القسم والقسم الأول؛ لأنّ منشأه فى كلّ منهما كون الماهيه المرسله غير المقيده بقيد تمام موضوع الحكم، والشياح والسريان لازم ذلك.

والحاصل: أنّ منشأ الإطلاق فى كلّ منهما ليس إلّا إطلاق الموضوع وكون نسبه جميع أفراده إلى الحكم سواء.

ولكنّ الحقّ: أنّ القسم الثانى أشبه بالعامّ، لما قد ذكرنا فى مباحث العامّ من أنّ كلّ مفهوم يشار بسببه إلى أفراد ماهيه مخصوصه هو العامّ. ولا يبدّ فى هذا القسم من أن يكون المتعلّق معرّفًا بالألف واللام، كالبيع والإنسان وغيرهما. ومن جهه كون هذا القسم أشبه بالعامّ ذكروا فى مبحث العامّ بأنّ المعرّف باللام يفيد العموم؛ (٣) ولذا

ص: ٤٤٤

١- العصر، ١ - ٢.

٢- نهج البلاغه، الحكمة ٨ (ج ٤، ص ٤).

٣- الطوسى، العده فى أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٥؛ رضى الدين الأسترآبادى، شرح الكافية، ج ٢، ص ١٢٩، الغزالى، المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٨٩.

جعلوا مبحث الإطلاق والتقييد مخصوصاً بغير هذا القسم، كما يستفاد من تعريفهم بأنّ المطلق ما دلّ على شائع في جنسه.

وإذا ورد عليه تقييد وشكّ في بقاء الإطلاق بالنسبة إلى الباقي يتمسك بأصالة العموم مثل العام ويثبت الحكم في الباقي.

وأما القسم الأوّل فبابه غير باب العموم، وسيأتي الكلام فيه في التنبيه الثالث إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث: هل الاحتياج إلى قاعده الحكمه لإثبات الإطلاق في جميع الموارد على السواء بحيث لا بدّ في جميع الموارد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان أو لا؟

يمكن أن يقال: إذا كانت الحيثية المأخوذة في لسان الدليل تمام متعلّق الحكم ممّا يصحّ كونه في مقام الواقع تمام متعلّق الحكم ومطلوب المتكلم أو جزء موضوع حكمه ومتعلّق طلبه، بحيث كان التمسك بأصالة الحقيقة في الهيئات وموادّ الكلام في كلتي صورتين على حالها، ولا ينافي كون المذكور في الكلام تمام الموضوع أو جزؤه مع إجراء أصالة الحقيقة، فلا مجال لإثبات الإطلاق إلّا بالتمسك بقاعده الحكمه وهذا مثل قوله: «أعتق رقبه»، فإنّ أصالة الحقيقة الجارية في موادّ هذا الكلام وهيئاته لا تنافي مع عدم كون عتق الرقبه تمام موضوع الحكم وبيان دخاله قيد فيه مثل الإيمان بدليل منفصل.

وأما إذا لم يكن كذلك بل لا يصحّ أن يكون المذكور في لسان الدليل بعض متعلّق الحكم ثبوتاً لمنافاته مع أصالة الحقيقة، فيمكن القول بعدم الاحتياج في إثبات الإطلاق إلى قاعده الحكمه مثل أن يقال: «لا رجل في الدار» فإنّ مقتضى إجراء أصالة الحقيقة في لفظ «لا» الداخل على طبيعته نفيها وكونها تمام الموضوع لهذا الحكم، فلو قلنا بإرادته نفي الرجل العالم منه لكان منافياً معه.

ولعلّ أن يكون باب النواهي أيضاً من هذا الباب؛ فإنّ لازم تعلق النهي - الذي هو

عبارة عن الزجر عن الوجود - بالطبيعه وأصالة الحقيقه الجاربه فى طرف النهى الداخلى على الطبيعه عدم كون مراد المتكلم معنى غير الزجر عن الطبيعه، فلو كان مراده غير هذا لكان مجازاً وليس من باب الاستعمال فى المعنى الحقيقى.

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاه والسلام على محمّد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

ص: ٤٤٤

مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم.
٢. الإبهاج فى شرح المنهاج، السبكي، عليّ بن عبد الكافي (م. ٧٥٦ق.).
٣. إتحاف الساده المتقين بشرح إحياء علوم الدين، الزبيدي، السيد محمد مرتضى، (م. ١٢٠٥ق.)، بيروت، دار الفكر.
٤. إتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر، النمله، عبد الكريم بن علي (م. قرن ١٤).
٥. أجود التقريرات، النائيني، محمد حسين (م. ١٣٥٥ق.)، المقرّر السيد أبو القاسم الخوئي، قم، مطبعه العرفان، ١٣٥٢ش.
٦. الاحتجاج، الطبرسي، أحمد بن عليّ (م. ٥٦٠ق.)، النجف الأشرف، دار النعمان، ١٣٨٦ق.
٧. الاحكام فى أصول الأحكام، الأمدي، عليّ بن محمد (م. ٦٣١ق.)، الرياض، المكتب الإسلامى، ١٣٨٧ق.
٨. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله السيورى (م. ٨٢٦ق.).
٩. الاستبصار، الطوسى، محمد بن الحسن (م. ٤٦٠ق.)، دار الكتب الإسلاميه، ١٣٩٠ق.
١٠. إشارات الأصول، الكلbasى، محمد إبراهيم بن محمد حسن (م. ١٢٦٢ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، ١٢٤٥ق.

١١. الأعلام، الزركلي، خير الدين (م. ١٤١٠ق.)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
١٢. الأمالى، الطوسى، محمد بن الحسن (م. ٤٦٠ق.)، قم، دار الثقافة، ١٤١٢ق.
١٣. الأمالى، الصدوق، محمد بن على (م. ٣٨١ق.)، قم، مؤسسه البعثة، ١٤١٧ق.
١٤. أمان الأمه من الضلال والاختلاف، الصافى الكلبايگانى، لطف الله، قم، المطبعة العلميه، ١٣٩٧ق.
١٥. انوار الملكوت فى شرح الياقوت، العلامه الحلّى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٣٦٣ش.
١٦. أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، المفيد، محمد بن محمد (م. ٤٩٣ق.).
١٧. إيضاح الفوائد فى شرح اشكالات القواعد، الحلّى، محمد بن حسن (م. ٧٧١ق.)، قم، المطبعة العلميه، ١٣٨٧ق.
١٨. الباب الحادى عشر، العلامه الحلّى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، منشورات المصطفوى، ١٣٩٩ق.
١٩. بحار الانوار، المجلسى، محمد باقر (م. ١١١١ق.)، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
٢٠. بدائع الأفكار فى الأصول، العراقى، ضياء الدين (م. ١٣٨١ق.)، المقرّر ميرزا هاشم الآملى، النجف الأشرف، المطبعة العلميه، ١٣٧٠ق.
٢١. بدائع الأفكار، الرشتى، ميرزا حبيب الله بن محمد على (م. ١٣١٢ق.)، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
٢٢. بصائر الدرجات الكبرى، الصفّار، محمد بن حسن (م. ٢٩٠ق.)، طهران، مؤسسه الأعلمى، ١٤٠٤ق.

٢٣. البصائر النصيرية في المنطق، ابن سهلان الساوي، عمر بن سهلان (م. ٤٥٠ق.)، قم، المدرسة الرضويه.
٢٤. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن عليّ (م. ٤٦٣ق.)، بيروت، دار الكتب العلميّه، ١٤١٧ق.
٢٥. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، محمد بن حسن (م. ٤٦٠ق.)، بيروت، دار احياء التراث العربيّ.
٢٦. تشریح الأصول، النهاوندي، مولى عليّ بن مولى فتح الله، طهران، دار الخلافه، ١٣٢٠ق.
٢٧. التعريفات، الجرجاني، عليّ بن محمد (م. ٨١٦ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، ١٤١٢ق.
٢٨. تفسير العياشي، العياشي، محمد بن مسعود (م. ٣٢٠ق.)، طهران، المكتبه العلميّه الإسلاميه.
٢٩. التفسير الكبير، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. ٦٠٦ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٢٠ق.
٣٠. تقارير آيه المجدد الشيرازي، الروزدرى، عليّ (م. ١٢٩٠ق.)، قم، مؤسسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
٣١. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م. ٤٦٠ق.)، طهران، دار الكتب الإسلاميه، ١٣٦٤ش.
٣٢. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلّامه الحلّي، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.).
٣٣. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م. ٣٨١ق.)، قم، مؤسسسه النشر اسلامي، ١٣٩٨ق.

٣٤. تيسير التحرير، امير بادشاه، محمد أمين بن محمود (م. قرن ١٠).

٣٥. جامع أحاديث الشيعة، البروجردى، السيد حسين (م. ١٣٨٠ق.)، قم، المطبعة العلمية، ١٣٩٩ق.

٣٦. جامع الأخبار، الشعيرى، محمد بن محمد (م. قرن ٦)، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.

٣٧. جامع المقاصد فى شرح القواعد، الكركى، على بن حسين (م. ٩٤٠ق.)، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٠٨ق.

٣٨. جواهر الأصول، المرتضى النجودى، محمد حسن، طهران، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى (قدس سره)، ١٣٧٦ش.

٣٩. جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، النجفى، محمد حسن (م. ١٢٦٦ق.)، طهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٦٦ش.

٤٠. الجوهر النضيد فى شرح كتاب التجريد، العلامة الحلّى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، منشورات بيدار، ١٤١٣ق.

٤١. حاشيه الصّبّان على شرح الأشمونى، الصّبّان، محمد بن على (م. ١٢٠٦ق.)، قم، منشورات الزاهدى، ١٤١٢ق.

٤٢. الحاشيه على قوانين الأصول، الموسوى القزوينى، السيد على (م. ١٢٩٧ق.)، مطبعة حاجى إبراهيم التبريزى.

٤٣. الحاشيه على كفايه الأصول، الحجّتى البروجردى، بهاء الدين، تقارير أبحاث السيد حسين البروجردى، قم، منشورات إسماعيليان، ١٤١٢ق.

٤٤. الحجّته فى الفقه، الحائرى اليزدى، مهدى، تقارير درس السيد حسين الطباطبائى البروجردى، أصفهان، مؤسسه الرساله، ١٤١٩ق.

ص: ٤٥٠

٤٥. الحدائق الناظرة، البحراني، يوسف بن أحمد (م. ١١٨٦ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
٤٦. الخصال، الصدوق، محمد بن علىّ (م. ٣٨١ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٣ق.
٤٧. درر الفوائد فى الحاشيه على الفرائد، الخراسانى، محمد كاظم (م. ١٣٢٩ق.)، طهران، وزاره الثقافه والإرشاد الاسلامى، ١٤١٠ق.
٤٨. درر الفوائد، الحائرى اليزدى، عبد الكريم (م. ١٣٥٥ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٨ق.
٤٩. دعائم الإسلام، المغربى، قاضى نعمان بن محمد التميمى (م. ٣٦٣ق.)، القاهره، دار المعارف، ١٣٨٣ق.
٥٠. الذريعه إلى أصول الشريعه، السيد المرتضى، علىّ بن الحسين (م. ٤٣٦ق.).
٥١. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكى، عبد الوهاب بن علىّ (م. ٧٧١ق.).
٥٢. روضه الناظر وجنّه المناظر، المقدسى، أحمد بن قدامه، مصر، المطبعه السلفيه، ١٣٤١ق.
٥٣. زبده الأصول، البهائى العاملى، محمد بن الحسين (م. ١٠٣١ق.)، طهران، الطبعه الحجريه، ١٣١٩ق.
٥٤. السرائر، ابن إدريس الحلّى، محمد بن منصور (م. ٥٩٨ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤١٠ق.
٥٥. سنن أبى داود، أبو داود السجستانى، سليمان بن الأشعث (م. ٢٧٥ق.)، دار إحياء السنه النبويه.

٥٦. شرح الإشارات والتنبيهات، الخواجه نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. ٦٧٢ق.)، قم، نشر البلاغ، ١٣٨٣ش.
٥٧. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، عبد الجبار بن أحمد (م. ٤١٥ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
٥٨. شرح البدخشي والأسنوي على مناهج العقول، البدخشي، محمد بن حسن (م. قرن ٧).
٥٩. شرح التصريح على التوضيح، الأزهرى، خالد بن عبد الله (م. ٩٠٥ق.)، مصر، دار إحياء الكتب العربية.
٦٠. شرح الرضى على الكافية، رضى الدين الأسترآبادي، محمد بن الحسن (م. ٦٨٨ق.)، طهران، مؤسسه الصادق، ١٣٩٥ق.
٦١. شرح السيوطي على ألفيه ابن مالك، السيوطي، جلال الدين (م. ٩١١ق.).
٦٢. شرح الشمسيه، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. ٧٧٦ق.)، إيران، الطبعة الحجرية، ١٣٠٤ق.
٦٣. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب، العضدي، عبد الرحمن بن أحمد، إسلامبول، مطبعة العالم، ١٣١٠ق.
٦٤. شرح اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، إبراهيم بن علي (م. ٤٧٤ق.).
٦٥. شرح المطالع في المنطق، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. ٧٧٦ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
٦٦. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (م. ٧٩٣ق.)، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٠ق.

٦٧. شرح المنظومه، السيزواري، هادي بن مهدي (م. ١٢٨٩ق.)، قم، مكتبه العلامه، ١٣٦٩ش.
٦٨. شرح المواقف، الجرجاني، علي بن محمد (م. ٨١٦ق.)، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ق.
٦٩. شرح تجريد الاعتقاد، القوشجي، علي بن محمد (م. ٨٧٩ق.)، الطبعة الحجرية، ١٢٨٥ق.
٧٠. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، القرافي، أحمد بن إدريس (م. ٦٨٤ق.).
٧١. الشفاء (المنطق)، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. ٤٢٨ق.)، قم، مكتبه المرعشي النجفي، ١٤٠٥ق.
٧٢. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي (م. ١٠٧٢ق.)، أصفهان، نشر المهدوي، الطبعة الحجرية.
٧٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، الجوهري، إسماعيل بن حماد (م. ٣٩٣ق.)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ق.
٧٤. ضوابط الأصول، القزويني الحائري، السيد إبراهيم بن محمد، الطبعة الحجرية.
٧٥. طبقات أعلام الشيعة، آغا بزرك الطهراني، محمد محسن (م. ١٣٨٩ق.).
٧٦. العده في أصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. ٤٦٠ق.)، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧ق.
٧٧. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي (م. ٨٨٠ق.)، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ق.
٧٨. عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، الصدوق، محمد بن علي (م. ٣٨١ق.)، بيروت، مؤسسه الأعلمي، ١٤٠٤ق.

٧٩. فوائد الأصول، الأنصاري، مرتضى (م. ١٢٨١ق.)، تبريز، الطبعة الحجرية، ١٣١٤ق.
٨٠. الفصول الغرويه في الأصول الفقيهيه، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. ١٢٥٤ق.)، قم، دار إحياء العلوم الإسلاميه، ١٤٠٤ق.
٨١. فوائد الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. ١٣٢٩ق.)، طهران، وزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى، ١٤٠٧ق.
٨٢. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين (م. ١٣٥٥ق.)، المقرّر محمد عليّ الكاظمي الخراساني، قم، مؤسّسه النشر الإسلامى، ١٣٧٦ش.
٨٣. فواتح الرحموت، الأنصاري، محمد بن نظام الدين، قم، دار الذخائر، ١٣٦٨ش.
٨٤. قواعد الأحكام فى معرفه الحلال والحرام، العلّامه الحلّي، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، مؤسّسه النشر الإسلامى، ١٤١٣ق.
٨٥. قوامع الفضول فى الأصول، العراقي، محمود بن جعفر (م. ١٣٠٨ق.).
٨٦. قوانين الأصول، القمى، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. ١٢٣١ق.)، طهران، المكتبه العلميه الإسلاميه، ١٣٧٨ق.
٨٧. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. ٣٢٩ق.)، طهران، دار الكتب الإسلاميه، ١٣٦٣ش.
٨٨. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، العلّامه الحلّي، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، مؤسّسه النشر الإسلامى، ١٤٠٧ق.
٨٩. كفايه الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. ١٣٢٩ق.)، قم، مؤسّسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
٩٠. لمحات الأصول، الإمام الخميني، السيّد روح الله الموسوى (م. ١٤٠٩ق.).
٩١. اللمع فى الردّ على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، عليّ بن إسماعيل (م. ٣٣٠ق.).

٩٢. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، المطبعة العلميه، ١٤٠٤ق.
٩٣. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أردبيلي، أحمد بن محمد (م. ٩٩٣ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
٩٤. المحاسن، البرقى، احمد بن محمد (م. ٢٧٤ق.)، طهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٧٠ش.
٩٥. المحصول في علم أصول الفقه، الفخر رازى، محمد بن عمر (م. ٦٠٦ق.)، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٢ق.
٩٦. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثانى، زين الدين بن على العاملى (م. ٩٦٥ق.)، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، ١٤١٣ق.
٩٧. مستدرک الوسائل، المحدّث النورى، ميرزا حسين (م. ١٣٢٠ق.)، بيروت، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لاهياء التراث، ١٤٠٨ق.
٩٨. المستصفي في علم الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (م. ٥٥٠ق.)، قم، دار الذخائر، ١٣٦٨ش.
٩٩. مستطرفات السرائر، ابن ادريس الحلّي، محمد بن منصور (م. ٥٩٨ق.).
١٠٠. المسلك في أصول الدين، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. ٦٧٦ق.)، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٤٢١ق.
١٠١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (م. ٢٤١ق.)، مصر، المطبعة الميمنيه، ١٣١٣ق.
١٠٢. مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانسارى، حسين بن محمد (م. ١٠٩٩ق.).

١٠٣. مطارح الأنظار، الكلانترى الطهراني، أبو القاسم بن محمد (م. ١٢٩٢ق.)، تقريرات شيخ مرتضى الأنصاري، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٠٤ق.

١٠٤. المطالب العاليه، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. ٦٠٦ق.).

١٠٥. المطول، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (م. ٧٩٣ق.)، قم، مكتبه المرعشي النجفي، ١٤٠٧ق.

١٠٦. معارج الأصول، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. ٦٧٦ق.)، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ١٤٠٣ق.

١٠٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. ١٠١١ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامي.

١٠٨. المعبر في شرح المختصر، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. ٦٧٦ق.)، قم، مؤسسه سيّد الشهداء (عليه السلام)، ١٣٦٤ش.

١٠٩. المعتمد في أصول الفقه، البصريّ، محمد بن عليّ (م. ٤٣٦ق.)، بيروت، دار الكتب العلميّه، ١٤٠٣ق.

١١٠. المغنى، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، عبد الجبار بن أحمد (م. ٤١٥ق.)، القاهرة، الدار المصريه، ١٩٦٥م.

١١١. مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف (م. ٧٦١ق.)، طهران، المكتبه العلميّه الإسلاميّه، ١٢٩١ق.

١١٢. مفاتيح الأصول، الطباطبائي، السيد محمد المجاهد (م. ١٢٤٢ق.)، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ١٢٩٦ق.

١١٣. مفتاح العلوم، السكاكي، يوسف بن أبي بكر (م. ٦٢٦ق.).
١١٤. مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، العاملى، السيد محمد جواد (م. ١٢٢٦ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٢٣ق.
١١٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الأشعري، على بن إسماعيل (م. ٣٣٠ق.).
١١٦. مقالات الأصول، العراقى، ضياء الدين (م. ١٣٢١ق.)، قم، مكتبه المرعشى النجفى.
١١٧. المقنع، الصدوق، محمد بن على (م. ٣٨١ق.)، قم، مؤسسه الإمام الهادى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ١٤١٥ق.
١١٨. ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد، الفريد الكلبي يگاني، حسن (م. ١٣٦٦ق.).
١١٩. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن على (م. ٣٨١ق.)، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٤ق.
١٢٠. مناهج الأحكام والأصول، النراقى، أحمد بن محمد مهدى (م. ١٢٤٥ق.)، الطبعه الحجرية.
١٢١. المنخول من تعليقات الأصول، الغزالى، محمد بن محمد (م. ٥٠٥ق.).
١٢٢. الموافقات فى أصول الشريعة، الشاطبى، إبراهيم بن موسى (م. ٧٩٠ق.)، بيروت، دار المعرفة.
١٢٣. نقد المحضّل (تلخيص المحضّل)، الخواجه نصير الدين الطوسى، محمد بن محمد (م. ٦٧٢ق.).

١٢٤. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. ١٣٦١ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٥ق.

١٢٥. نهاية الدرايه فى شرح الكفايه، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. ١٢٥٤ق.)، بيروت، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٢٩ق.

١٢٦. نهايه المرام فى علم الكلام، العلامه الحلى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، مؤسسه الامام الصادق(عليه السلام)، ١٤١٩ق.

١٢٧. نهايه الوصول إلى علم الأصول، العلامه الحلى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.).

١٢٨. نهج البلاغه، الإمام على بن أبى طالب(عليه السلام)، الشريف الرضى، تحقيق وشرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفه، ١٤١٢ق.

١٢٩. نهج الحق وكشف الصدق، العلامه الحلى، حسن بن يوسف (م. ٧٢٦ق.)، قم، دار الهجره، ١٤١٤ق.

١٣٠. هدايه المسترشدين فى شرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد تقى بن عبد الرحيم (م. ١٢٤٨ق.)، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

١٣١. همع الهوامع شرح جمع الجوامع فى علم العربيه، السيوطى، جلال الدين (م. ٩١١ق.).

١٣٢. الوافى، الفيض الكاشانى، محسن بن مرتضى (م. ١٠٩١ق.)، الأصفهان، مكتبه الإمام أمير المؤمنين على(عليه السلام) العاقه، ١٤٠٦ق.

١٣٣. الوافيه فى أصول الفقه، الفاضل التونى، عبد الله بن محمد (م. ١٠٧١ق.)، قم، مؤسسه إسماعيليان، ١٤١٢ق.

١٣٤. وسائل الشيعه، الحر العاملى، محمد بن الحسن (م. ١١٠٤ق.)، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤ق.

١٣٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد (م.٦٨١ق.)، بيروت، دار الثقافة.

١٣٦. وقاياه الأذهان، الأصفهاني، محمد رضا بن محمد حسين، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٣ق.

ص: ٤٥٩

فهرس المحتويات

المقدمه: فى بيان أمور. ٧

الأمر الأول: فى موضوع العلم ٩

الأمر الثانى: فى الوضع. ٢١

الأمر الثالث: فى الاستعمال المجازى. ٣٣

الأمر الرابع: فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو شخصه. ٣٥

الأمر الخامس: فى أن الألفاظ موضوعه لمعانيها بما هى هى. ٣٧

الأمر السادس: فى علائم الحقيقه والمجاز. ٣٩

الأمر السابع: فى الصحيح والأعم ٤٣

التنبيه الأول: المراد من الصحه والفساد ٤٣

التنبيه الثانى: تصوير الجامع. ٤٤

التنبيه الثالث: ثمره النزاع. ٥٢

هنا مطالب.. ٥٧

الأمر الثامن: فى المشتق. ٦٣

الأولى: معنى المشتق المتنازع فيه. ٦٣

الثانيه: حيثيه الصدق ومناطق الحمل. ٦٤

الثالثه: أقسام المشتقات.. ٦٤

ص: ٤٦١

الرابعه: المراد بالحال. ٦٥

الخامسه: المراد بالأعمّ ٦٦

محل النزاع فى المشتقّ. ٦٦

كيفية النزاع فى المشتقّ. ٦٧

تنبيهات.. ٦٨

تذليل. ٧٢

تأسيس الأصل. ٧٣

بقى هنا أمور. ٧٦

الأمر الأوّل: بساطه المشتقّ. ٧٦

الأمر الثانى: فى الفرق بين المشتقّ ومبدئه. ٧٨

الأمر الثالث: فى الصفات الجارية على ذاته تعالى. ٨٢

المقصد الأوّل: فى الأوامر. ٨٥

الفصل الأوّل: فيما يتعلّق بمادّه الأمر. ٨٧

الجهة الأولى والثانية: فى معنى مادّه الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء. ٨٧

اعتبار العلوّ والاستعلاء. ٨٨

الجهة الثالثه: فى حقيقه الطلب.. ٨٩

الجهة الرابعه: فى تقسيم الطلب إلى الوجوبى والندبى. ١٠٢

فائدتان. ١٠٦

الجهة الخامسه: فى التعبدى والتوصلى. ١١٠

وجوه الإشكال فى ناحيه الأمر. ١١٢

وجوه الإشكال فى ناحيه الإمتثال. ١١٣

ص: ٤٤٢

عدم الفرق بين داعى الأمر وغيره ١١٦

الجواب عن الإشكالات.. ١١٦

الحقّ في الجواب عن الإشكال. ١٢١

الاستنتاج من المبحث.. ١٢٥

الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر. ١٢٧

المبحث الأوّل: فى المرّه والتكرار. ١٢٧

تنبيه. ١٢٨

المبحث الثانى: فى الفور والتراخى. ١٢٩

الأمر عقيب الحظر. ١٢٩

الفصل الثالث: فى الأجزاء. ١٣١

عنوان المسأله. ١٣١

المراد من الاقتضاء والأجزاء. ١٣٢

الفرق بين الأجزاء، والمرّه والتكرار. ١٣٣

الفرق بين الأجزاء، وتبعيه القضاء للأداء. ١٣٤

الموضع الأوّل: فى أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً ١٣٤

تبديل الامتثال. ١٣٥

الموضع الثانى: فى أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الاختيارى ١٣٥

حكم صوره الشكّ.. ١٣٩

تذنيب.. ١٤٠

الموضع الثالث: فى أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى ١٤١

تحرير محلّ النزاع. ١٤٣

ص: ٤٦٣

المقام الأول: أجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية. ١٤٤

المقام الثانى: أجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية. ١٤٤

حكومه الأمارات على الأصول. ١٤٧

إشكال التصويب.. ١٥٠

الفصل الرابع: فى مقدّمه الواجب. ١٥٥

تحرير عنوان النزاع. ١٥٥

الأمر الأول: ليست المسأله أصوليه. ١٥٦

الأمر الثانى: أقسام المقدّمه. ١٥٧

حقيقه المعدّ، وعدم المانع، والسبب.. ١٦٣

المقدّمه السببىه فى الأفعال التوليديه. ١٦٤

الأمر بالمسبّب فى الأفعال التوليديه. ١٦٥

التحقيق فى حقيقه الشرط. ١٦٧

إشكال الشرط المتقدّم والمتأخّر. ١٦٨

الأمر الثالث: أقسام الواجب.. ١٧٠

رجوع الشرط إلى الهيئه أو المادّه ١٧١

موارد رجوع الشرط إلى الهيئه أو المادّه ١٧٤

مقام الإثبات.. ١٧٥

تنبيهان. ١٧٧

غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور. ١٧٨

الشكّ فى النفسيه والغيريه. ١٨٣

استحقاق المشويه والعقوبه. ١٨٥

ص: ٤٦٤

الإشكال على عباديه الطهارات الثلاث.. ١٨٦

نكته فقهيه: في الوضوء التهيئي. ١٨٩

الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصليته في وجوب المقدمه. ١٨٩

الغرض من الأقوال الثلاثة. ١٩٣

ثمره النزاع. ١٩٣

الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسأله. ١٩٣

تحرير محلّ النزاع. ١٩٤

الأقوال في المسأله. ١٩٥

نقد الأقوال بالتفصيل. ١٩٦

أدلّه وجوب المقدمه ونقدها ١٩٨

تبرير لمختار الفصول. ٢٠٠

مقدمه المستحبّ والحرام ٢٠١

الفصل الخامس: في مسأله الضدّ ٢٠٣

الأول: في معنى الضدّ ٢٠٣

الثاني: كون المسأله من المبادئ الأحكاميه. ٢٠٤

الثالث: في مرادهم من الضدّ وكيفيه الاقتضاء. ٢٠٤

الضدّ العامّ ٢٠٥

الضدّ الخاصّ.... ٢٠٧

مقدميه أحد الضدّين للآخر. ٢٠٩

مقتضى التحقيق. ٢١٠

بيان آخر لمقدميه الضدّ ونقده ٢١٠

ص: ٤٦٥

الجواب عن النقد ٢١١

ثمره البحث.. ٢١١

واستشكلوا في الجواب الأول. ٢١٣

تثبيت معنى التوسع لتصوير الأمر بالضدين. ٢١٤

الكلام في الترتب.. ٢١٧

تذنيب.. ٢٢٢

الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه. ٢٢٥

الفصل السابع: في الواجب التخييري. ٢٢٧

أقسام الواجب التخييري.. ٢٢٨

إمكان التخيير بين الأقل والأكثر. ٢٢٩

الفصل الثامن: في الواجب الكفائي. ٢٣١

اختلاف التعاريف.. ٢٣١

نقد التعاريف.. ٢٣٢

حقيقه الواجب الكفائي. ٢٣٣

تنبيهان. ٢٣٣

الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقت. ٢٣٥

دلالة الأمر بالموقت على الأمر به خارج الوقت.. ٢٣٦

الفصل العاشر: في متعلق الأوامر والنواهي. ٢٣٩

المقصد الثاني: في النواهي. ٢٤٥

الفصل الأول: في مفاد الأمر والنهي. ٢٤٧

التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقه وآثاراً ٢٤٨

ص: ٤٦٦

تنبيهان. ٢٥٠

الخلاصه. ٢٥١

تعلق النهى بالكفّ أو الترك؟. ٢٥٢

تقسيم النهى إلى التبعدي والتوصلي. ٢٥٣

تبصره: فى عدم سقوط التكليف بالعصيان. ٢٥٤

الفصل الثانى: فى اجتماع الأمر والنهى. ٢٥٥

تحرير محلّ النزاع. ٢٥٥

مقدمات البحث.. ٢٥٨

دليل امتناع الاجتماع ونقده ٢٦١

دليل الامتناع فى الكفايه ونقده ٢٦٢

دليل جواز الاجتماع. ٢٦٧

ثمره النزاع. ٢٦٨

تنبيهات.. ٢٦٩

المختار فى المسأله. ٢٧٩

الفصل الثالث: فى اقتضاء النهى للفساد ٢٨١

معنى الصحه والفساد ٢٨٢

تقسيم النهى فى العبادات إلى الإرشادى والمولوى.. ٢٨٥

أقسام النهى فى المعاملات.. ٢٨٥

الاستدلال على الفساد بفهم العلماء. ٢٨٧

الاستدلال بالروايات.. ٢٨٨

تذنیب.. ۲۸۹

ص: ۴۶۷

المقصد الثالث: فى المفاهيم ٢٩١

الفصل الأول: فى معنى المنطوق والمفهوم ٢٩٣

شمول البحث على مفهوم المخالفه والموافقه. ٢٩٦

ردّ إشكال على الشريف المرتضى (قدس سره). ٢٩٧

الفصل الثانى: فى المنشأ وما يحصل به المفهوم ٢٩٩

مفاد المفهوم ٣٠١

الفصل الثالث: فى مفهوم الشرط. ٣٠٥

الفصل الرابع: فى المفهوم فى الجمل الإنشائيه. ٣٠٩

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟ ٣١١

الفصل السادس: فى تعدّد الشرط ووحده الجزاء. ٣١٣

الفصل السابع: فى تداخل الأسباب والمسببات. ٣١٥

تحرير محلّ النزاع. ٣١٥

الاستدلال على عدم التداخل. ٣١٦

الفصل الثامن: فى تطابق المفهوم مع المنطوق. ٣٢١

خاتمه: فى سائر المفاهيم ٣٢٢

المقصد الرابع: فى العامّ ٣٢٧

نكته. ٣٢٩

تعريف العامّ والخاصّ.... ٣٢٩

الفصل الأول: فى أقسام العامّ ٣٣١

تذنيب.. ٣٣٢

الفصل الثاني: في وجود الصيغه للعموم ٣٣٥

ص: ٤٤٨

الفصل الثالث: فيما يدلّ على العموم ٣٣٧

الفصل الرابع: فى حجّيه العامّ المخصّص ... ٣٤١

الفصل الخامس: فى التمسكّ بالعامّ عند إجمال المخصّص مفهومًا ٣٥١

الفصل السادس: فى التمسكّ بالعامّ عند إجمال المخصّص مصداقًا ٣٥٣

دليل المجوّزين. ٣٥٣

بيان آخر لتصحيح جواز التمسكّ والجواب عنه. ٣٥٨

وجهان آخران لعدم جواز التمسكّ بالعامّ ٣٦٠

التمسكّ بالعامّ فى المخصّص اللبّى. ٣٦٢

تنبيهات.. ٣٦٥

التمسكّ بالعامّ باستصحاب العدم الأزلى. ٣٦٧

الفصل السابع: فى التمسكّ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ... ٣٨٣

مقدار الفحص ٣٨٩

الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين. ٣٩١

ثمره النزاع. ٣٩٨

الفصل التاسع: تعقب العامّ بضمير راجع إلى بعض أفراده ٤٠١

الفصل العاشر: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف .. ٤٠٥

الفصل الحادى عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعدده ٤٠٩

الفصل الثانى عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٤١٣

الفصل الثالث عشر: أحوال العامّ والخاصّ المتخالفين. ٤١٧

المقصد الخامس: فى المطلق والمقيّد ٤١٩

الأمر الأول: فى تعريف المطلق والمقيد ٤٢١

ص: ٤٦٩

الأمر الثاني: فى ملاك الإطلاق والتقييد ٤٢٥

الأمر الثالث: فى ألفاظ المطلق. ٤٢٩

الأمر الرابع: فى اعتبارات الماهية وتقسيمها ٤٣٥

الأمر الخامس: فى إحراز الإطلاق إثباتاً ٤٣٩

تنبيهات.. ٤٤٢

مصادر التحقيق. ٤٤٧

ص: ٤٧٠

آثار سماحه آيه العظمى الصافى الكلباىگانى مد ظله الوارف

الصوره

□

ص: ٤٧١

الصورة

□

ص: ٤٧٢

الصوره

□

ص: ٤٧٣

الصورة

□

ص: ٤٧٤

الصورة

□

ص: ٤٧٥

الصورة

□

ص: ٤٧٦

الصورة

□

ص: ٤٧٧

الصورة

□

ص: ٤٧٨

الصورة

□

ص: ٤٧٩

الصورة

□

ص: ٤٨٠

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

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 الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى 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

